

Burke

Andreas Kinneging
Paul De Hert
Maarten Colette
(red.)

Burke

ASP

© 2017 ASP nv (Academic and Scientific Publishers nv)

Keizerslaan 34

B-1000 Brussel

Tel. + 32 (0)2 289 26 56

Fax + 32 (0)2 289 26 59

e-mail: info@aspeditions.be

www.aspeditions.be

ISBN 978 90 5718 624 0

NUR 730 / 680

Wettelijk depot D/2017/11.161/016

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd
en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie,
microfilm, op elektronische of welke andere wijze ook
zonder voorafgaande, schriftelijke toestemming van de uitgever.

Inhoud

Editoriaal	7
Voorwoord	
<i>Bart De Wever</i>	9
I. Burke als denker	
1. Burke en het conservatisme	
<i>Andreas Kinneging</i>	17
2. Burke en de traditie van de <i>artificial reason</i> tegenover <i>natural reason</i>	
<i>Matthias Storme</i>	43
3. Burkes common law-benadering van vrijheid en mensenrechten	
<i>Paul De Hert</i>	63
II. Burke en de grote denkers	
4. Burke en Hobbes	
<i>Jasper Doomen</i>	93
5. De ongelezen Rousseau	
<i>Maarten Colette</i>	109
6. Burke en Tocqueville over de Franse Revolutie	
<i>Jozef Waanders</i>	137
III. Burke en zijn tijd	
7. Burke als politicus	
<i>Coen Brummer</i>	163
8. De ‘spirit of the gentleman’ <i>versus</i> de ‘spirit of religion’	
<i>Bart Jan Spruyt</i>	185

9. Burkes filosofisch onderzoek naar de wetenschap van het gevoel <i>Koen Vermeir en Michael Funk Deckard,</i> vertaald door <i>Nefertari Vanden Bulcke</i>	211
10. Wil ons land geliefd zijn bij ons, dan moet ons land lieflijk zijn <i>Michel Huysseune</i>	247
IV. Chronologie 1730-1797 <i>Maarten Colette</i>	273
V. Bibliografie	275
VI. Verantwoording	295
VII. Biografie redacteurs en auteurs	297

Editoriaal

Niemand die zich in alle ernst in de filosofie bekwaamt kan onbekommerd om de achttiende eeuw heen fietsen. Met die wetenschap voor ogen is *De Debatten* intussen aan haar vijfde uitgave toe. Na boeken over Tocqueville (2013), Rousseau (2013), Benjamin Constant (2015) en Montesquieu (2016) verschijnt nu een uitgave over Edmund Burke.

Op het eerste gezicht lijkt de keten van grote denkers daarmee verbroken, en deze uitgave pretendeert niet zulke zienswijze fundamenteel te herzien: Burke is al met al geen politiek filosoof van het kaliber van Rousseau te noemen.

De opvatting die uit de hoofdstukken in deze uitgave emaneert is er daarom geen van diepe filosofische lering. Burke is wel eens gelezen als dé filosoof van het vooroordeel, die blijft hangen in traditionalistische reflexen. Maar men zou ook kunnen zeggen dat er zoveel filosofische ruis rond de grote denkers hangt dat het een verademing is om de ongezouten kanttekeningen van een laconieke beschouwer te lezen. Dat maakt Burke wel interessant: Burke is een veelzijdig denker, politicus en intellectueel met boeken over religie, politiek en kunst.

Onze uitgave geeft geen representatief beeld van Burke. Dit boek zwijgt over Burkes aandeel in de Amerikaanse ontvoogding, en over het aanklaarten van de wantoestanden in India.

Wel kan deze uitgave beschouwd worden als een voortzetting van de beginselverklaring van *De Debatten*: een kennismaking aanreiken met de meest veeleisende, en daarom meest lonende, lectuur die in zo een grote mate bijdraagt tot de politieke cultuur waarin wij anno nu verkeren, in de hoop dat de lezer de teksten van de betrokken auteur zelf ter hand neemt. Wat deze en alle voorgaande uitgaven aangaat, verrichten de opstellers zonder meer pionierswerk in het Nederlandse taalgebied.¹

¹ In het Nederlandse taalgebied is er, wat Burke aangaat, één voorgaande, met name Rudolf Boons *Een progressieve conservatief: Edmund Burke als tijdgenoot* (2004). Deze theoloog staat stil bij Burkes romantisme, zijn opvattingen over religie, en zijn visie op Ierland en de Amerikaanse onafhankelijkheid.

De hoofdstukken die de opstellers in deze uitgave bundelen beogen om al deze redenen geenszins uitsluitend een specialistenpubliek te bereiken.

Zij werden aanvankelijk voorgedragen op een symposium gehouden aan de Universiteit Leiden op donderdag 21 april 2016. Deze lezingen werden in de herfst van dat jaar herzien en aangevuld met andere teksten, ten einde de uitgesproken meervoudigheid van Edmund Burke voor het voetlicht te brengen. Het resultaat doet hoofdzakelijk Burkes politieke en esthetische denkbeelden aan, en de uitgave beslaat drie capita selecta: Burke als denker (deel I), Burke en de grote denkers (deel II), en Burke en zijn tijd (deel III). Het geheel wordt voorafgegaan door een voorwoord door Bart De Wever, en afgesloten met een chronologie van leven en werk. De uitvoerige bibliografie van verwezen werken helemaal aan het eind wil de lezer informeren en doen bewegen: fietsen, niet langs het achttiende-eeuwse landschap heen, maar er dwars doormidden.

De opstellers spreken hun dank uit aan Karl Drabbe, die nauw betrokken was bij het symposium en onder wiens auspiciën in de lente van 2017 gelukkigerwijs een Nederlandstalige uitgave van *Reflections on the Revolution in France* verschijnt,² en aan Lene Hardy en uitgeverij ASP, voor het vertrouwen in de filosofie en onder wiens vleugels de huidige uitgave tot stand kwam.

Andreas Kinneging, Paul De Hert & Maarten Colette
28 februari 2017

2 *Franse Revolutie en Engelse traditie: Edmund Burke als voorspeller van terreur*, vertaald door Marc Vanfraechem en ingeleid door Theodore Dalrymple, verschijnt bij Doorbraak boeken.

Voorwoord

Intellectuele eerlijkheid

Bart De Wever

Vijftien jaar geleden nam ik namens mijn partij deel aan een debat in Gent. Ik was op dat moment een volstrekt onbekend figuur, die mocht aantreden bij de grote confrontatie tussen Dyab Abou Jahjahs AEL (*Arab European League*) en het toenmalige Vlaams Blok. Voor mij was het vooral een gelegenheid om me eens in de kijker te werken en de persoonlijke knipselmap die ik toen nog bijhield – *vanitas, vanitas* – aan te dikken. Een vriend uit Nederland was zo vriendelijk om me de commentaren uit de noordelijke pers toe te sturen. En daarin stond het: ‘Bart De Wever, een conservatief politicus.’

Het adjectief ‘conservatief’ werd toen in het populaire spraakgebruik meestal gebruikt in combinatie met het substantief ‘zak’. Een conservatief was in het beste geval een oude kwezel die elke strenge winter angstvallig magere hein van zich af probeerde te houden. In het slechtste geval was het een geborneerde primaat die vrouwen aan de haard wilde, homo’s verafschuwde, moderne kunst ontaard vond en alle moslims het liefst zo snel mogelijk zag oprotten uit het Avondland. Een conservatief was, kortom, een fundamentele hypocriet die cultureel-ethisch traditionalistisch is maar sociaaleconomisch absolute vrijheid wil om ongestoord zijn kapitalistische gang te kunnen gaan. Een zeurkous die alleen antwoorden van gisteren heeft voor de problemen van morgen. Of om het met de spottende woorden van Roger Scruton te zeggen: iemand die kiest voor ‘age against youth, the past against the future, authority against innovation, the ‘structures’ against spontaneity and life.’

Destijds was er geen politicus in Vlaanderen die ook maar in de verste verte met de term ‘conservatief’ geassocieerd wilde worden. Dat alleen al gaf me zin om het predicaat conservatief enthousiast als geuzennaam te aanvaarden, als loutere provocatie van het politiek correct den-

kende establishment. Als politicus kun je het echter niet maken energie te stoppen in een semantische strijd als die je geen voordeel oplevert. Wie zijn ideeën wil verkopen, moet proberen zijn politiek taalgebruik op te leggen aan de tegenstander. Dat doe je niet door termen te hantieren die je onmiddellijk in het defensief duwen. Vliegen moet je vangen met honing en niet met azijn. Toen ik na dat debat van een Vlaamse krant echter de kans kreeg om een essay te wijden aan ‘de aartsvader van het conservatisme’, kon ik het niet laten om mijn intellectuele voorliefde voor Edmund Burke uit te schrijven. Een tekst geschreven vanuit de politieke onschuld van een jong veulen dat net zijn snuit door de staldeur steekt, maar ook vanuit een ideologische oprechtheid die ik vandaag nog steeds bezit.

Een eerste, weliswaar oppervlakkige, kennismaking met Burke had ik al als humaniorastudent. Burke werd in 1730 geboren in een gemengd katholiek/protestants gezin in Ierland, toen nog in zijn geheel onderdeel van het Britse rijk. Katholieken waren er tweederangsburgers. Burke moest zijn afkomst verdoezelen – speculaties erover bleven hem jarenlang achtervolgen – om in Engeland politiek carrière te kunnen maken als lid van het Lagerhuis. Gediscrimineerd worden omwille van je identiteit, dat sloot helemaal aan bij de verhalen die ik thuis te horen kreeg over de Vlaamse ontvoogding. In tegenstelling tot de meeste Vlamingen die zich in functie van hun sociale promotie verfransten, werd Burke echter geen bondgenoot van de onderdrukker. Zo zou hij opkomen tegen de discriminatie van de katholieke Ieren, gaf hij de Amerikaanse opstandelingen tegen het Britse gezag ten gronde gelijk – *no taxation without representation* – en voerde hij een bijzonder ondankbare, vruchteloze strijd tegen het despotisch optreden van de Britten in India. Burke was dus een durver. Bovendien, wie zijn maatschappelijke ideeën probeerde na te praten tijdens discussies in de klas, werd een doorn in het oog van linkse leraars. Meer was niet nodig voor een puber – toen al irritant en arrogant in de ogen van de meeste medeleerlingen – die zijn onzekerheid probeerde te verbergen door intellectueel oorlog te voeren tegen de hele wereld.

Tijdens mijn universiteitsjaren leerde ik Burke beter kennen. Hij bleek een intellectuele duizendpoot te zijn geweest die een massa geschriften heeft nagelaten. Naast het politiek-filosofische denkwerk schreef hij bijvoorbeeld ook een standaardwerk over esthetica. Stuk voor stuk bewijzen van zijn literair talent. Tijdgenoten getuigen over hem als

een eloquent man die gevreesd was als debater. Schrijver Samuel Johnson tekende op dat hij een ontmoeting met Burke tijdens een ziekte allicht niet zou overleefd hebben, ‘so much was he accustomed to consider conversation as a contest.’ Het aanhoren van zijn parlementaire speeches was evenmin bevorderlijk voor de gezondheid, sommige duurden meer dan acht uur lang en dienden tot weinig meer dan het leegmaken van het Lagerhuis.

Burke systematiseerde nooit zijn politieke filosofie in een magnum opus, maar desondanks valt zijn intellectuele erfenis niet te overschatten. Zelfs wie nog nooit van hem gehoord heeft, of tout court zelden een boek openslaat, heeft wellicht toch ooit wel eens een spitsvondig citaat van hem om de oren gekregen. Wie dacht dat politieke oneliners een recent fenomeen waren, zit er glad naast.

Tijdens mijn – zoals dat toen nog heette – eerste licentie las ik Burkes bekendste werk, *Reflections on the Revolution in France* (1790), waarin hij van leer trok tegen de Franse Revolutie. Het boek maakte in de achttiende eeuw grote indruk, zeker aan de koninklijke hoven, en verdeelde Europa in een pro- en contra kamp zoals daarna pas weer het geval zou zijn ten tijde van de Russische Revolutie in 1917. Het werk verscheen dan nog vóór de zogeheten tweede fase van de Franse Revolutie – het schrikbewind van de jakobijnen onder leiding van Maximilien de Robespierre dat koning Lodewijk XVI een kopje kleiner maakte en circa 40 000 ‘ennemis du peuple’ liet terechtstellen. Voor alle duidelijkheid, Burke was geen reactionair die de absolute macht van de koning verdedigde. Hij behoorde tot de Whigs, de groep in het parlement die vooral aansloot bij kringen van ondernemers – paradoxaal genoeg de voorlopers van de negentiende-eeuwse liberalen: ze stonden tegenover de koningsgezinde Tories. Als Whig verdedigde Burke de erfenis van de *Glorious Revolution* (1688) die in Engeland de vorstelijke macht grondwettelijk had ingeperkt en de soevereiniteit van het parlement had ingesteld. Zoals hij voortdurend ten strijde trok tegen willekeurige machtsuitoefening, stond Burke dan ook pal tegen de absolutistische neigingen van zijn eigen vorst George III.

De voornaamste kritiek van Burke op de Franse Revolutie was de brute omverwerping van de bestaande orde vanuit de illusie een geheel nieuwe samenleving te kunnen creëren op basis van de rede. Het rationalisme en atheïsme van de Verlichting getuigden volgens hem van een rampzalige hoogmoed. De samenleving was immers geen product

van de menselijke ratio, maar een organisch gegroeide orde, gekleurd door de 'spirit of religion' en de 'spirit of a gentleman'. Deze orde was een verbond 'between the living, the dead and those who are yet to be born,' 'a permanent body composed of transitory parts.' Opgebouwde tradities en instituties, zoals het gezin, de school of de kerk, stonden bijgevolg boven de eventuele aspiraties van het individu of de massa, 'the individual is foolish, the multitude is foolish; but the species is wise.' Ze gaven vorm aan spontane attitudes in het sociale leven – Burke sprak over 'prejudices' – die hun deugdelijkheid doorheen de tijd hadden bewezen.

Een poging om dit alles te vervangen door de ratio kon alleen leiden tot het definitieve verlies ervan. De collectieve zoektocht naar de zogenaamde vrijheid, gelijkheid en broederlijkheid zou de mens dan onvermijdelijk doen eindigen in barbarij en conflict. Echte vrijheid, niet de vrijheid om te doen wat je wil maar de vrijheid om te doen wat je behoort te doen, was te bereiken via gehoorzaamheid aan tradities en instituties: de erfenis aanvaarden, goed beheren, indien mogelijk verbeteren en vervolgens doorgeven. De revolutie had alleen tot doel de 'costly fabric of society', de dunne stof die de mens afschermd van een vulkanische explosie van ordeloosheid, brutaal af te scheuren.

De lectuur van *Reflections on the Revolution in France* gaf de persoonlijke heldenstatus van Burke toch een tik. Het boek liet me achter met het wrange gevoel dat Burke wel ten gronde over veel dingen gelijk had, maar dat zijn religieuze en aristocratische maatschappijvisie compleet achterhaald was door de geschiedenis. Bovendien liep het daarmee ook niet zo'n vaart als Burke voorspeld had. Nog tijdens de Franse Revolutie volgde al een reactie, de zogeheten derde fase, waarin de uitwassen ervan werden weggewerkt. Tradities en instituties werden bijgevolg door het verlichtingsdenken niet brutaal weggeveegd. Sommige bleven hun rol spelen in de industrialiserende, urbaniserende en democratiserende maatschappij. Andere leken inderdaad definitief op de terugtocht, maar zonder dat dit tot anarchie heeft geleid. De negentiende-eeuwse liberalisering bracht dus niet de door Burke voorspelde barbarij. Een totalitaire gelijkschakeling van de mens ten koste van iedere vrijheid kwam er wel in de twintigste eeuw, via het communisme en het nationaal-socialisme, maar die werden uiteindelijk door de democratie overwonnen.

Mijn twijfels en kritieken bij Burke boden het voordeel dat ik verplicht was de essentie van het conservatisme, zoals het ruim 200 jaar geleden door Burke vorm werd gegeven, aan een grondige analyse te onderwerpen. Daardoor is het overeind gebleven als sokkel van mijn politiek denken en doen.

Vooreerst is er de overtuiging dat een samenleving inderdaad in wezen organisch is, en dus niet maakbaar. Wie als politicus iets ten goede wil veranderen kan bijgevolg best optreden als een chirurg: met voorzorg, subtiele precisie en nazorg. Wie als een beenhouwer tekeer gaat, zorgt alleen voor miserie. Politieke revoluties leiden nooit tot blijvende en/of positieve veranderingen. De overmoed van een maatschappelijke tabula rasa op grond van de een of andere rationale blauwdruk wordt keer op keer door de geschiedenis afgestraft. Mei '68 is een schoolvoorbeeld: er werden gretig tradities en instituties aangevallen, maar wat kwam er eigenlijk in de plaats? Wie de erfenis van het verleden radicaal overboord smijt, pleegt roofbouw op de toekomstige generaties.

Maar een samenleving is ook meer, of zou meer moeten zijn, dan een sociaal contract tussen individuen die er zich in wezen mee beschermen tegen elkaar. Wanneer het individu de maat is van alle dingen, wordt alleen de gerichtheid op het eigen ik groter en staat de deur open voor een ongeremd en zuiver materialistisch egotisme. Tussen het individu en de staat is er dan op den duur geen enkel tussenschot meer, de mens wordt de klant van de overheidswinkel die almaar meer taken moet opnemen en volledig gaat functioneren volgens de wetten van vraag en aanbod. Bij conflicten blijft alleen nog een beroep op het juridische staatsgezag over als oplossing. Een moreel gezag resulterend in zelfcontrole of sociale controle wordt als beperking van de individuele vrijheid immers niet langer aanvaard. Het is een afschrikwekkend beeld dat voor onze ogen steeds meer realiteit wordt. Gevolg is de paradoxale situatie dat onze welvaart steeds groter wordt terwijl tegelijk tal van welzijnsindicatoren op rood staan: zelfmoorden en gezinsdrama's, verkeersagressie, onveiligheidsgevoelens, bestaansonzekerheid, gebruik van geneesmiddelen en drugs, psychische klachten, mislukking van duurzame relaties, vereenzaming, denataliteit. Het is hoog tijd om als politicus terug met klem te durven spreken over de noodzaak van civiele waarden als vriendschap, trouw, solidariteit, respect, intellectuele eerlijkheid, moed, erkentelijkheid en uiteindelijk burgerzin voor

de uitbouw van een harmonieuze samenleving. De mens bereikt zijn maximaal potentieel precies door met anderen een hechte gemeenschap te vormen waarin vrijheid spontaan wordt beperkt door zin voor verantwoordelijkheid en verbondenheid. Een cruciale rol is hier nog altijd weggelegd voor Burkes instituties en tradities, vandaag beter uitgedrukt als de ‘civic society’ of het maatschappelijk middenveld. Het gezin, de school, de buurt, de vereniging en uiteindelijk de Vlaamse cultuurgemeenschap zijn de kringen waarin de overdracht van waarden optimaal georganiseerd wordt.

Aan het einde van mijn studies lagen mijn politieke ideeën dus min of meer in hun plooi. Ik ging aan de slag als assistent aan het departement geschiedenis. En opnieuw kwam ik Burke tegen, deze keer met de dwingende oproep om met die ideeën ook iets te gaan doen. ‘He that lives in a college, after his mind is sufficiently stocked with learning, is like a man who, having built and rigged and victualled a ship, should lock her up in a dry dock,’ schreef hij na zijn studies aan het Trinity College in Dublin. Over de aard van het gevraagde engagement was Burke ook heel duidelijk: bij mijn weten pleitte hij als allereerste voor de vorming van een politieke partij die zich moest onderscheiden door een duidelijke levensbeschouwelijke grondslag en identiteit. Dit pleidooi had ik in mijn achterhoofd toen ik na de afwikkeling van de Volksunie-scheiding mijn schouders zette onder de net opgerichte N-VA. Het idee dat er een positief verband bestaat tussen identiteit, de gemeenschap, burgerschap en de democratie is nog steeds het basisbeginsel van de partij. En dat is een les die ik van Edmund Burke heb geleerd. Een les die ik nog steeds dagdagelijks ter harte neem in mijn politieke loopbaan.

Deel I

Burke als denker

1. Burke en het conservatisme

Andreas Kinneging

1. Inleiding en vraagstelling

Edmund Burkes (1730-97)¹ faam berust grotendeels op één boek: de *Reflections on the Revolution in France* (1790).² De *Reflections* zijn geschreven in 1789-90 en gepubliceerd in november 1790.³ Dus anderhalf jaar na het begin van de Franse Revolutie. De terreur en de koningsmoord, de afschaffing van het christendom ten gunste van de cultus van de rede, het directoire, de opkomst van Napoleon lagen allemaal nog in de toekomst. Toch trekt Burke al fel van leer tegen de Revolutie.

Het leverde Burke aanvankelijk weinig vrienden op. Integendeel, het boek leidde er toe dat hij zijn vrienden verloor. Men dient te bedenken dat de Franse Revolutie aanvankelijk overal, ook in Engeland, met grote welwillendheid of zelfs enthousiasme werd begroet. Charles Fox, een vooraanstaand Whig-politicus in het House of Commons en dik bevriend met Burke, schreef over de Revolutie bekentelijk: ‘How much the greatest event it is that ever happened in the world! And how much the best!’

De publicatie van *Reflections* betekende dan ook het einde van de jarenlange vriendschap tussen Fox en Burke. Het is nooit meer goed gekomen. Ook zijn andere Whig-vrienden konden Burke niet volgen en lieten hem vallen. Burke kwam alleen te staan. Wie hem wel bijvielen waren zijn politieke opponenten de Tories, allen vooraan koning George III, op wie Burke zijn gehele politieke leven kritiek had gegeven. Die schreef hem: ‘You have been of use to us all ... I know that

1 De beste biografie over Burke is van Frederick Peter Lock, *Burke*, Oxford, Oxford University Press, 1998-2009. (2 vol.)

2 *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, red. Paul Langford, Oxford, Clarendon Press, 1981-2015 (9 vol.) is de editio maior.

3 Auteur dezes gebruikte de *Select Works of Edmund Burke*, red. E.J. Payne, Indianapolis, Liberty Fund, 1999. (4 vol.) Volume II bevat de *Reflections on the Revolution in France, and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event*. Hierna RRF genoemd.

there is no man who calls himself a gentleman who must not think himself obliged to you, for you have supported the cause of the gentleman'.⁴ Pas in de daarop volgende jaren, toen het meer en meer misging met de Revolutie, draaiden zijn Whig-vrienden bij en kregen de *Reflections* algemeen de naam een briljant boek te zijn.

Waaraan hebben auteur en boek die faam te danken? Ongetwijfeld heeft Burkes vooruitziende blik daaraan bijgedragen. Jaren voordat het op 9 november 1799 (de 18e 'Brumaire') werkelijk gebeurt, lijkt hij bijvoorbeeld de machtsovername van Napoleon aan te kondigen: 'In the weakness of one kind of authority, and in the fluctuation of all, the officers of an army will remain for some time mutinous and full of faction until some popular general, who understands the art of conciliating the soldiery, and who possesses the true spirit of command, shall draw the eyes of all men upon himself. Armies will obey him on his personal account. There is no other way of securing military obedience in this state of things. But the moment in which that event shall happen, the person who really commands the army is your master, the master (that is little) of your king, the master of your Assembly, the master of your whole republic.'⁵

Maar Burkes ziensskwaliteiten zijn zeker niet de voornaamste reden voor de faam van zijn boek. Dat is veeleer het feit dat Burke in zijn *Reflections* in brede penseelstreken twee manieren van denken, twee mens- en wereldbeschouwingen tegen elkaar afzet. De ene is door de tijd geschraagd en belichaamd in de Britse, maar ook de Franse politieke traditie. De andere is nieuw, een geesteskind van recente, wereldvreemde ideeën en ondermijnt de beschaving. Deze manier van denken vinden we terug bij de Franse revolutionairen, maar is niet typisch Frans, want ook elders – ook in Groot-Brittannië – stuit men op dit gedachtegoed: de *Reflections* openen met een kritiek op Dr. Price en anderen, die in Engeland dergelijke doctrines verkondigen. Heel Europa en misschien wel meer dan Europa is dus, volgens Burke, berokken in deze strijd tussen enerzijds juiste en goede en anderzijds verkeerde en kwalijke denkbeelden, die ons toekomstig lot zullen bepalen.⁶

4 Burke, *Correspondence*, red. Thomas W. Copeland, Cambridge, Cambridge University Press, 1958-70 (10 vol.), vol. VI, p. 239, aangehaald in C.B. MacPherson, *Burke*, Oxford, Oxford University Press, 1980, p. 3.

5 RRE, p. 332.

6 RRE, p. 95.

Deze analyse van de Franse Revolutie is het vooral waaraan Burke en de *Reflections* hun faam te danken hebben. Want zij heeft school gemaakt, niet alleen bij mensen die zijn parti-pris delen, maar ook bij iedereen die aan de kant van de Revolutie staat.

In de kern gaat het om de gedachte dat de mens- en wereldbeschouwing die de Franse Revolutionairen dreef haaks staat op, antithetisch is aan de oude, overgeërfde mens- en wereldbeschouwing die sedert de tijd van Constantijn de Grote (280-337) of, zo men wil, Karel de Grote (747-814) in geheel Europa maatgevend was. Het gaat om de mens- en wereldbeschouwing van enerzijds de Verlichting en anderzijds het christendom en het antieke denken, bovenal dat van Plato en Aristoteles.

Zo algemeen geformuleerd, bestaat over de juistheid van deze Burkeaanse gedachte algemene overeenstemming. De antithese is een feit, en ze ziet er zo uit. De discussie gaat over de vraag (1) wat precies de inhoud is van het nieuwe en het oude denken in vergelijking met elkaar, (2) wat de oorsprong is van het nieuwe denken en (3) hoe het nieuwe denken beoordeeld moet worden: als vloek of zegen, als voor- of achteruitgang.

Burkes *Reflections* zijn een klarenstoot tegen de beginselen van de Franse Revolutie, tegen het nieuwe denken. Die is door velen gehoord en nagevolgd. Tal van andere geschriften zijn nadien verschenen die het opnemen tegen de beginselen van de Franse Revolutie. Men mene niet dat die geschriften allemaal geheel en al in de geest van Burke geschreven zijn. Beïnvloed zijn door iemand is één ding, acoliet zijn iets anders.⁷ Invloed is sowieso niet goed meetbaar. Bovendien kan men op allerlei manieren beïnvloed worden, óók bijvoorbeeld door iemand verkeerd te begrijpen.

Verskillende benamingen kwamen in omloop ter beschrijving van deze groep auteurs die in navolging van Burke gekant was tegen de Franse Revolutie en allen in de maatschappij die hun opvattingen deelden: onder andere legitimistisch, contra-revolutionair, anti-revolutionair, anti-modern, reactionair, rechts en conservatief. De geschiedenis van al deze begrippen moet nog geschreven worden. Over de betekenisnuances ervan is en wordt flink gesteggeld. Laten we hier voor het gemak maar uitgaan van het begrip conservatief, want dat is in onze

7 Cf. bijvoorbeeld Rod Preece, 'Edmund Burke and his European Reception,' *The Eighteenth Century* 1980, nr. 3, pp. 255-73.

tijd het meest gangbare woord. En iedereen die zich conservatief noemt en enigszins geletterd is, heeft Burke in de kast staan en beroept zich op hem. Burke geldt als vader van het conservatisme.

Dat laatste nu is het onderwerp van dit essay, waarin een poging wordt ondernomen dit beeld bij te stellen en te nuanceren. Algemeen gesteld en ontbloot van alle detail klopt het wel dat Burke de vader is van het conservatisme, maar zoals zo vaak is ook hier *the devil in the detail*. Wie de details leert kennen en op zich in laat werken merkt al snel dat het in werkelijkheid allemaal toch een stuk ingewikkelder in elkaar steekt.

Om het onderwerp behapbaar te houden is het betoog in twee delen verdeeld. Eerst gaan we nader in op Burke en doen we een poging een scherp beeld te schetsen van de man en zijn denken (§§2-9). Pas daarna komen we terug op het conservatisme en de verhouding ervan tot Burke (§§10-11).

2. De Cicero van de achttiende eeuw

Burkes *Reflections* genieten zoals gezegd een grote faam. Ze worden wijd en zijd beschouwd als de Bijbel van het conservatisme. In de meeste handboeken over de geschiedenis van het politieke denken is wel plek ingeruimd voor de bespreking van Burkes gedachtegoed, en voor de *Reflections* in het bijzonder.⁸ Een klassiek, maatgevend werk uit de politieke filosofie dus? Een van de Grote Boeken die je als gevormd mens gelezen moet hebben? In alle eerlijkheid: nee. En dat geldt eens te meer voor de rest van Burkes oeuvre, dat kwalitatief achterblijft bij de *Reflections*.

Qua inhoudelijke rijkdom is Burke niet te vergelijken met de echte maatgevende werken. Al helemaal niet met Plato en Hobbes, de twee grootsten. Maar ook niet met de categorie die erna komt, denkers als Aristoteles, Rousseau en Hegel. En zelfs niet met de categorie daar weer onder, auteurs als Montesquieu, Locke en Publius.

8 Een kleine selectie: George Klosko, *History of Political Theory*, vol. II, Oxford, Oxford University Press, 2013, hst. 7; J.S. McClelland, *A History of Western Political Thought*, Londen, Routledge, 1998, hst. 18; Manfred Brocker (red.), *Geschichte des Politischen Denkens*, Berlijn, Suhrkamp, 2006, hst. 24; Patrick Orly, *Nouvelle histoire des idées politiques*, Parijs, Hachette, 1987, hst. 1.3.3.

De politiek filosofische ideeën in de *Reflections* en in Burkes andere werken zijn spaarzaam en staan verspreid over de tekst. De lezer moet zich door veel heel concrete politieke kwesties heen ploegen, in fraai maar wat gezwollen, immer voortrollend Engels, om af en toe een interessante gedachte tegen te komen. Zelfs Russell Kirk, die meer dan wie ook in de twintigste eeuw heeft gedaan om Burkes faam als grondlegger van het conservatisme te behouden en verbreiden, moet toegeven dat ‘even when he set himself doggedly to it, as in the *Reflections*, he could express principles in the abstract only for a few consecutive paragraphs.’⁹ Burke is, kortom, géén politiek filosoof.

Wat is hij dan wel? Hij is politicus, redenaar, orator met filosofische belangstelling. Zijn boeken, ook de *Reflections*, zijn geen filosofische traktaten, maar op schrift gestelde politieke redevoeringen met filosofische inslag. Welbeschouwd lijkt zijn werk nog het meest op dat van Cicero, die andere orator met filosofische belangstelling. Qua inhoudelijk niveau en ook qua stijl en qua pathos. Dezelfde aristocratische vluchtigheid – een heer is geen pedant, tenslotte. Hetzelfde fraaie, retorische taalgebruik. Dezelfde gezwollenheid, bombast en breedspakigheid. Met dezelfde ontsteltenis over de hem omringende politieke ontwikkelingen.¹⁰ Burke is in velerlei opzicht de Cicero van de achttiende eeuw.¹¹

Zijn grootste kracht is, net als die van Cicero, *le bon mot, le mot juste*. Daarin is hij meesterlijk. Burke lezen, is geduldig doorlezen tot je weer een van die onvergetelijke aforismen tegenkomt. Dat geldt zeker ook voor de *Reflections*. Wie de secundaire literatuur over Burke tot zich neemt, komt dan ook voortdurend dezelfde citaten tegen. Precies die aforismen.

3. ‘Human action, not human design’

Voor zover uit die aforismen een politieke filosofie kan worden gedestilleerd, welke is dat? Op het meest abstracte niveau is het een politieke filosofie van wat wel eens ‘muddling through’ is genoemd. De mens,

9 Russell Kirk, *The Conservative Mind*, Washington, Regnery, 1986, p. 25.

10 Ook Cicero maakte immers op het eind van zijn leven een revolutie mee en was daarvan een fervent opponent. Zie Ronald Syme, *The Roman Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

11 Om het een en ander in een juist perspectief te bezien moet men wel bedenken dat Burke en Cicero vergeleken met de grote denkers lichtgewichten zijn, maar vergeleken met de grote massa der mensen zeer verheven en diepe geesten zijn, die ver boven iedereen uitsteken.

zegt deze politieke filosofie, is niet intelligent genoeg om de maatschappij als geheel te begrijpen. Daarvoor is haar complexiteit te groot. Ze is weliswaar het product van menselijk handelen maar niet menselijk ontwerp.¹² De methode die gehanteerd moet worden, is niet een van ontwerp en planning, maar van variatie en selectie.¹³ Allerlei mensen proberen van alles. Veel mislukt. Wat blijkt te werken blijft over. Inzicht en overzicht vooraf ontbreekt. Maatschappelijke planning is dus gedoemd te mislukken, nog los van het feit dat deze bovendien onderdrukking en regimentering vereist.

Het is een opvatting die geheel en al past in de traditie van het Britse empirisme, die inductie preferereert boven rationele deductie, ervaring boven logisch redeneren, de zintuigen boven het verstand. Daarom hoeft het ook niet te verrassen dat een van Burkes zwaarste diskwalificaties de term ‘metaphysical’ is.¹⁴ Metafysici zijn mensen die denken de maatschappij *ab ovo* opnieuw te kunnen en moeten inrichten op basis van hun rationeel-deductief inzicht en overzicht. Tegenwoordig spreekt men in dit verband wel weinig fraai van ‘maakbaarheidsdenken’. Dergelijke metafysici hebben ook een bijpassend geschiedbeeld: het verleden is een opeenstapeling van onwetendheid, bijgeloof en vooroordeel.¹⁵ We gaan het helemaal anders doen, volgens een rationeel uitgedacht plan.

Inderdaad was dit in hoge mate de geestesgesteldheid van in ieder geval de radicalere Franse revolutionairen en een van de meest problematische aspecten van die revolutie. Dat is door Burke goed gezien. Wij hebben in de twintigste eeuw met een nog veel radicalere variant van die geestesgesteldheid te maken gehad, die onnoemelijk veel menselijk leed heeft gebracht: het communisme.

Hier tegenover stelt Burke de noodzaak van respect voor het historisch gegroeide. Het is gestold inzicht. Hij spreekt doorgaans over

12 Deze uitdrukking stamt van Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (1767), Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966, p. 122, maar hij heeft op zijn beurt de gedachte weer ontleend aan Cardinal de Retz' *Memoires*.

13 Dit onderscheid stamt van Herman van Gunsteren.

14 Een paar voorbeelden: p. 93: ‘the nakedness and solitude of metaphysical abstraction’ en ‘the metaphysic Knight of the Sorrowful Countenance’; p. 108: ‘the mazes of metaphysic sophistry’; p. 150: ‘the clumsy subtlety of their political metaphysics’; p. 152: ‘the professor of metaphysics’; p. 154: ‘in proportion as they are metaphysically true, they are morally and politically false’; p. 186: ‘the smugglers of adulterated metaphysics’; p. 292: ‘the metaphysics of an undergraduate’; p. 293: ‘an airy metaphysician’ en ‘metaphysical and alchemical legislators’; et cetera.

15 Zie bijvoorbeeld Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795), een extreme illustratie van deze geschiedsopvatting.

‘inheritance’.¹⁶ Soms gebruikt hij provocerend het woord ‘prejudice’.¹⁷ Daarop moet men voortborduren. Waar verbetering nodig en mogelijk is, moet die ook geschieden. Maar voorzichtig, met kleine stapjes, want de gevolgen van menselijk handelen zijn van te voren nooit goed te overzien. De ‘contrivances of our reason’ zijn ‘fallible and feeble’.¹⁸ Trial en error en decentralisatie moeten het adagium zijn. Alleen de ervaring – ‘experience’ – van velen – bottom up – leert ons of onze ideeën werkelijk werken. Echte rationaliteit is deze bescheiden rationaliteit, die er om te beginnen vanuit gaat dat we niet erg rationeel zijn en niet veel weten. ‘The individual is foolish; the multitude, for the moment is foolish, when they act without deliberation; but the species is wise, and, when time is given to it, as a species it always acts right.’¹⁹

Wie nu zou opmerken dat deze manier van denken tot op zekere hoogte goed samengaat met het vrije marktdenken heeft gelijk. De marktidee kan gezien worden als variant van deze filosofie van variatie en selectie, trial en error, bottom-up. Ook Burke was een marktdenker. Dat schemert door in de *Reflections*.²⁰ Maar Burkes meest volledige uiteenzetting over de markt is zijn in 1795 geschreven en in 1800 gepubliceerde *Thoughts and Details on Scarcity*, waarin hij zich een marktdenker à la Adam Smith toont. Hij was trouwens ook bevriend met Adam Smith, die van Burke gezegd zou hebben dat deze de enige man was die hij kende die precies zo dacht over economische kwesties als hij.²¹

16 Zie vooral RRE, pp. 119-23.

17 RRE, p. 182: ‘You see, Sir, that in this enlightened age I am bold enough to confess, that we are generally men of untaught feelings; that instead of casting away all our old *prejudices*, we cherish them to a very considerable degree, and, to take more shame to ourselves, we cherish them because they are *prejudices*; and the longer they have lasted, and the more generally they have prevailed, the more we cherish them. We are afraid to put men to live and trade each on his own private stock of reason; because we suspect that this stock in each man is small, and that the individuals would do better to avail themselves of the general bank and capital of nations, and of ages. Many of our men of speculation, instead of exploding general *prejudices*, employ their sagacity to discover the latent wisdom which prevails in them. If they find what they seek, (and they seldom fail) they think it more wise to continue the *prejudice*, with the reason involved, than to cast away the coat of *prejudice*, and to leave nothing but the naked reason; because *prejudice*, with its reason, has a motive to give action to that reason, and an affection which will give it permanence. *Prejudice* is of ready application in the emergency; it previously engages the mind in a steady course of wisdom and virtue, and does not leave the man hesitating in the moment of decision, sceptical, puzzled, and unresolved. *Prejudice* renders a man’s virtue his habit; and not a series of unconnected acts. Through just *prejudice*, his duty becomes a part of his nature.’ (Cursief toegevoegd.)

18 RRE, p. 122.

19 Burke, *Speech on the Reform of the Representation of the Commons in Parliament*, 7 mei 1782.

20 RRE, p. 266: ‘If it were not generally pernicious to disturb the natural course of things, and to impede, in any degree, the great wheel of circulation.’

21 E.G. West, *Adam Smith*, Londen, Liberty Press, 1976, p. 237, die waarschijnlijk – zonder bronver-

4. 'The spirit of a gentleman and the spirit of religion'

Wie bovenstaande oproep tot voorzichtigheid uit Burkes *Reflections* en zijn overige geschriften haalt en ervan leert, is veel wijzer geworden. Maar het is ook uit andere auteurs te halen, en beter beargumenteerd. Bijvoorbeeld uit David Hume. Burke proclameert meer dan hij argumenteert.

Hoe dat ook zij, met het bovenstaande is slechts een deel van Burkes opvattingen verwoord. Deze omvatten namelijk meer dan alleen het 'zachtjes aan, dan breekt het lijntje niet', waarop het besprokene in wezen neerkomt.

Burke schrijft ergens in de *Reflections*: 'We know that we have made no discoveries, and we think that no discoveries are to be made, in morality; nor many in the great principles of government, nor in the ideas of liberty, which were understood long before we were born, altogether as well as they will be after the grave has heaped its mould upon our presumption, and the silent tomb shall have imposed its law on our pert loquacity.'²²

Hier is niet iemand aan het woord die verandering propageert of in ieder geval acceptabel vindt, als ze maar langzaam gaat en bottom-up. Hier spreekt iemand die zegt dat we inzake moraal en politiek in feite alles al weten. Dat alles al ontdekt is. Een dergelijke visie impliceert dat de mens moet vasthouden aan het bestaande, omdat het bestaande het beste is, althans voor zover het bestaande spoort met wat we weten. Iedere wezenlijke verandering is in dat geval achteruitgang, teloorgang, vergetelheid. Hier wordt uitgegaan van een geschiedbeeld dat tegenovergesteld aan dat van het bovengenoemde 'maakbaarheidsdenken', dat het verleden juist ziet als een opeenstapeling van vooroordelen, onwetendheid en bijgeloof.

De hamvraag is natuurlijk: wat is dat tijdloze inzicht in moraal en politiek? Burkes antwoord, in enkele woorden samengevat, is dat een goede moraal en een goede politiek afhankelijk zijn van het bestaan van de 'the spirit of a gentleman and the spirit of religion'.²³ 'Nothing is more certain, than that our manners, our civilization, and all the good

melding – John Rae, *Life of Adam Smith* (1895) aanhaalt, die op zijn beurt weer Robert Blisset, *Life of Edmund Burke* (1800) aanhaalt.

22 RRF, p. 181.

23 RRF, p. 173.

things which are connected with manners, and with civilization, have, in this European world of ours, depended for ages upon two principles; and were indeed the result of both combined; I mean the spirit of a gentleman, and the spirit of religion.²⁴ Hij spreekt in dit verband ook over ‘chivalry’: ridderlijkheid,²⁵ bedoelende de combinatie van de twee genoemde geestesgesteldheden. Zeg maar à la Parcival.

Wat moet worden verstaan onder ridderlijkheid? Wat zijn precies die ‘spirit of a gentleman and the spirit of religion’? Het zijn respectievelijk de aristocratische geest van de Oudheid²⁶ en de geest van het christendom. Niet in een van beiden, maar in de combinatie van beiden ligt volgen Burke het heil. Het is een standpunt dat in zijn tijd al eeuwenoud was en gedurende vele eeuwen algemeen aanvaard. ‘This mixed system of opinion and sentiment had its origin in the antient chivalry; and the principle, though varied in its appearance by the varying state of human affairs, subsisted and influenced through a long succession of generations, even to the time we live in. If it should ever be totally extinguished, the loss I fear will be great. It is this which has given its character to modern Europe. It is this which has distinguished it under all its forms of government, and distinguished it to its advantage, from the states of Asia, and possibly from those states which flourished in the most brilliant periods of the antique world.’²⁷

De voornaamste – niet de enige – dragers of bewaarders van deze twee geestesgesteldheden zijn – ondanks alle tekortkomingen die hun vertegenwoordigers in de praktijk altijd aankleeft – respectievelijk de adel en de clerus.²⁸

Het gedachtegoed van de Franse Revolutie staat haaks op dit alles. De teneur van dat gedachtegoed is juist sterk anti-aristocratisch en anti-religieus cq. anti-christelijk. Op 19 juni 1790 schaft de Revolutie dan ook de adelstand af. In mei 1794 schaft ze het christendom af ten gunste van ‘de cult van de Rede’. Daarmee komt een eind aan de era van ridderlijkheid. ‘The age of chivalry is gone. That of sophisters, oeconomists, and calculators has succeeded.’²⁹

24 RRE, pp. 172-73.

25 RRE, pp. 169-70, 172.

26 Ook de revolutionairen beriepen zich op de Oudheid, maar niet op de aristocratische filosofie van Plato en Aristoteles. Zij namen zich de republikeinse/democratische praktijk van Athene, Sparta of de Romeinse Republiek tot voorbeeld. Precies wat door de filosofen was bekritiseerd en afgewezen.

27 RRE, p. 170.

28 RRE, p. 173. Cf. over de adel vooral pp. 236-41 en over de clerus pp. 241-69.

29 RRE, p. 170.

5. De eeuwige wet versus de arbitraire wil

Wat betekent de heerschappij van de aristocratische en religieuze geestesgesteldheid nu concreet? Over welke moraal hebben we het dan volgens Burke?

De centrale morele noties zijn deugd – ‘virtue’, eer – ‘honour’ en plicht – ‘duty’. Steeds weer komt Burke hierop terug. Niet om ze uit te leggen, maar als voor hem vanzelfsprekende uitgangspunten. Dat is niet idiosyncratisch: de drie begrippen zijn de centrale morele noties van zowel de antieke als de christelijke moraal, van ‘the spirit of a gentleman and the spirit of religion’. Iedereen die over moraal sprak en schreef, schreef eerst en vooral over deugd, eer en plicht.³⁰ Dat is het Europese erfgoed van 2500 jaar.

Wat is er zo belangrijk aan deze morele noties? Burke noemt ze op een gegeven moment ‘pleasing illusions’³¹ en ‘superadded ideas, furnished from the wardrobe of a moral imagination, which the heart owns, and the understanding ratifies, as necessary to cover the defects of our naked shivering nature, and to raise it to dignity in our own estimation’.³² Het geloof in deugd, eer en plicht leidt ertoe dat eigenbelang in dienst wordt gesteld van anderen en de gemeenschap, dat machtuitoefening samen gaat met mildheid en gehoorzaamheid met waardigheid en vrijheid.³³ Wanneer deze ridderlijke geestesgesteldheid verdwijnt, valt de mensheid terug tot het niveau van het naakte, egoïstische eigenbelang en streven naar macht, dat door Machiavelli en Hobbes beschreven is alsof er niets anders is. Als de mensheid inderdaad terugvalt naar dat niveau, worden onderdanen ‘rebels from principle’ en heersers ‘tyrants from policy’.³⁴ De wetten worden niet langer gehoorzaamd uit plichtsbef en eergevoel, maar ‘only by their own terrors’.³⁵

30 Cf. Andreas Kinneging, *Geografie van Goed en Kwaad*, Houten, Het Spectrum, 2005, hst. 10. Precies omdat deugd en eer, en in mindere mate plicht, in de huidige tijd in onbruik zijn geraakt en grotendeels onbekende begrippen zijn geworden, zijn boeken als de *Reflections* voor de meeste mensen anno nu tamelijk onbegrijpelijk geworden. In plaats van genoemde drie begrippen is het begrip ‘recht’ of ‘mensenrecht’ centraal komen te staan in het morele denken, een van de erfenissen van de Revolutie en steen des aanstoots voor Burke. Zie RRE, p. 149.

31 RRE, p. 170.

32 RRE, p. 171.

33 RRE, p. 170.

34 RRE, p. 172. Even daarvoor staat: ‘When the ... chivalrous spirit ... shall be extinct in the minds of men, plots and assassinations will be anticipated by preventive murder and preventive confiscation, and that long roll of grim and bloody maxims, which form the political code of all power, not standing on its own honour, and the honour of those who are to obey it.’

35 RRE, p. 171.

Deze ‘barbarous philosophy, which is the offspring of cold hearts and muddy understandings, and which is as void of solid wisdom, as it is destitute of all taste and elegance,’ is de filosofie van de Franse Revolutie.³⁶ Ze lost alle ‘pleasing illusions’ op in ‘the new conquering empire of light and reason’.³⁷ Ze rukt ons ‘the decent drapery of life’ hardhandig van het lijf, waardoor wij naakt en met rillend lichaam achterblijven.³⁸ Volgens deze filosofie is een koning slechts een mens en een mens slechts een dier, dat gehoorzaamt als het bang is voor stokslagen en dat men probleemloos kan afmaken.³⁹ Daarmee is het einde van de menselijke waardigheid en de heiligheid van het leven ingeluid.⁴⁰

Nu zou men uit Burkes beeldspraak kunnen afleiden dat hij het weliswaar tegen Machiavelli’s en Hobbes’ amoralisme opneemt, maar dan toch vanuit een gedeelde morele ontologie, aangezien de moraal ‘een illusie’ noemt en ‘verhullende kleding.’ Dat lijkt te suggereren dat de onderliggende, harde werkelijkheid amoreel is. Die conclusie zou echter volstrekt onjuist zijn. ‘(W)here men follow their natural impulses, they would not bear the odious maxims of a Machiavelian policy,’ schrijft Burke.⁴¹ Met andere woorden, de moraal is iets natuurlijks voor de mens, net als zijn kleren. De revolutionairen hebben ‘all natural sense of wrong and right’ verloren.⁴² Het zijn moraal-nudisten.

In de wereld van Machiavelli en Hobbes zijn er slechts egoïstische begeertes, oftewel de arbitraire wil. De moraal is niets meer dan rationeel, dit wil zeggen welbegrepen eigenbelang: het inzicht in hoe men zijn egoïstische begeertes maximaal kan bevredigen, zoveel mogelijk kan doen wat men maar wil, gedurende een heel leven. Wie dat wil, moet prudent zijn, soms van zijn onmiddellijke begeertes afzien (‘sparen’) en dingen doen waar hij geen zin in heeft (‘investeren’). Maar alles met het oog op extra bevrediging (grotere ‘winst’ en meer ‘consumptie’).

Dit is volgens Burke maar de halve wereld. In navolging van de antieke en christelijke traditie rept hij van een ‘eternal immutable

36 Ibid.

37 Ibid.

38 Ibid.

39 Ibid.

40 Cf. RRE, p. 181: De Britten daarentegen ‘have not, as I conceive, lost the generosity and dignity of thinking of the fourteenth century; nor as yet have we subtilized ourselves into savages. We are not the converts of Rousseau; we are not the disciples of Voltaire; Helvetius has made no progress amongst us. Atheists are not our preachers; madmen are not our lawgivers.’

41 RRE, p. 175.

42 RRE, p. 176.

law', een morele maat, inherent in de wereld, van goddelijke origine, waaraan de begeertes, de arbitraire wil ondergeschikt dient te worden gemaakt. Dat is de kern van de moraal. Niet de 'lust of selfish will ... , sordid selfish interest, ... wanton caprice, ... arbitrary will' dienen leidend te zijn, maar deze eeuwige, onveranderlijke wet, die de deugden voorschrijft.⁴³ Dat is plicht en daarin ligt de eer.

Het is dus 'of infinite importance' dat de mens niet meent dat zijn 'will ... the standard of right and wrong' is.⁴⁴ Maar dat is nu juist wel wat de revolutionairen denken. 'They always speak as if they were of opinion that there is a singular species of compact between them and their magistrates, which binds the magistrate, but which has nothing reciprocal in it, but that the majesty of the people has a right to dissolve it without any reason, but its will.'⁴⁵

Maar, vraagt men zich wellicht af, de filosofie van de revolutionairen is toch niet geheel en al voluntaristisch? Ze hebben toch ook de 'rights of men' geïntroduceerd als nieuwe, vervangende 'pleasing illusion' of 'eternal immutable law'? Hoe verhoudt dit feit zich tot de filosofie van de arbitraire wil? Hier hebben we toch te maken met iets hogers, dat de wil begrenst? Burke gaat er niet expliciet op in – hij is geen filosoof – maar zijn redenering was vermoedelijk dat de mensenrechten van de revolutionairen niet iets hogers zijn, óók niet in de ogen van de revolutionairen zelf. Naar hun eigen zeggen komen de mensenrechten immers voort uit een 'sociaal contract' dat gebaseerd is op wilsovereenkomst. Derhalve zijn ook de mensenrechten slechts gefundeerd in een wilsovereenkomst. Als de wil van het volk verandert, veranderen ook de mensenrechten. Het blijft ten leste wille-keur.

6. Standenstaat en gemengd regime

En wat betekent de heerschappij van de aristocratische en religieuze geestesgesteldheid volgens Burke voor de politiek? Twee zaken: ten eerste een standenstaat en ten tweede het *regimen mixtum*, a 'mixed and

43 RRE, p. 190.

44 RRE, p. 189.

45 RRE, p. 183.

tempered government'.⁴⁶ Ook deze twee noties zijn diep verankerd in de antieke en christelijke traditie. Burke herhaalt slechts wat vele eeuwen voor iedereen vanzelfsprekend is geweest.

Kern van het idee van de standenstaat is de gedachte dat de samenleving uit drie standen of ordes bestaat: priesters (*oratores*), krijgers (*bellatores*) en werkers (*laboratores*), respectievelijk eerste, tweede en derde stand genoemd. Alle drie spelen ze een onmisbare rol in de samenleving, maar de priesters en de krijgers dienen de toon te zetten. Voilà 'the spirit of a gentleman and the spirit of religion'.

Ook de notie van het *regimen mixtum* is een idee dat teruggaat tot de Oudheid, door het christendom is overgenomen en altijd dominant aanwezig is geweest in de Europese politieke traditie.⁴⁷ Het gold als de best haalbare staatsvorm. De noties van de *trias politica*, scheiding der machten en *checks and balances* zijn afstammelingen ervan.⁴⁸

Burke omschrijft het *regimen mixtum*, op traditionele wijze, als 'a monarchy directed by laws, controlled and balanced by the great hereditary wealth and hereditary dignity of a nation; and both again controlled by a judicious check from the reason and feeling of the people at large acting by a suitable and permanent organ.'⁴⁹ Met andere woorden: een mengeling van monarchie, aristocratie en democratie, waarin de macht zo verdeeld is dat geen der delen de absolute macht naar zich toe kan trekken en despotisch kan worden. Wat overigens niet wil zeggen dat alle drie de delen gelijke macht zouden moeten hebben. Men ging er integendeel vanuit dat het zwaartepunt moest liggen bij het monarchale en aristocratische deel.

De 'spirit of a gentleman' herkent men ook in deze notie gemakkelijk, maar voor de 'spirit of religion' lijkt op het eerste gezicht geen

46 RRF, p. 224. Zie ook *Thoughts on the Present Discontents*, p. 99. Ook op dit punt ziet men weer, zoals altijd bij Burke, dat de fundamentele ideeën niet echt uitgewerkt worden, maar dat er veeleer slecht, op welsprekende wijze, aan gerefereerd wordt. Bij Montesquieu, die door Burke bewonderd werd, wordt het idee van het gemengd regime diepgaand uitgewerkt. Zie C.P. Courtney, *Montesquieu and Burke*, Londen, Basil Blackwell, 1963, pp. 76-78; Andreas Kinning, 'Montesquieu en de Verlichting: van tweeën één,' in Andreas Kinning, Paul de Hert en Maarten Colette (reds.), *Montesquieu: enigmatisch observateur*, Antwerpen, Vrijdag, 2016, pp. 22-32.

47 Andreas Kinning, *Aristocracy, Antiquity, and History*, New Jersey, Transaction Publishers, 1997, hst. 8-10; A. Riklin, *Machtteilung, Geschichte der Mischverfassung*, WBD, 2006.

48 M.J.C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Indianapolis, Liberty Fund, 1998. De rechtspraak in Nederland is nog altijd uitgesproken aristocratisch. Daarin herkent men nog het oude idee van het gemengd regime. Het is geen toeval dat de rechtspraak juist daardoor in onze tijd, die in ideëel opzicht een reprise lijkt van de tijd van de Franse Revolutie, onder maatschappelijke druk staat.

49 RRF, p. 224.

plaats ingeruimd. Dat is echter maar schijn, want de clerus wordt hier over het algemeen tot de aristocratie gerekend en religie wordt gezien als iets wat de gehele staat doordeesemt. Staat en religie zijn onafscheidelijk.⁵⁰

De Franse Revolutie zet tegenover het *regimen mixtum* de volkssoevereiniteit, de pure democratie als enige legitieme staatsvorm. Volgens de revolutionairen is de keuze eenvoudig: het is óf democratie óf tirannie. Meer mogelijkheden zijn er niet.

Dat is volgens Burke een radicale en onterechte simplificatie van de werkelijkheid en een miskenning van de gehele Westerse politiek filosofische traditie tot dan toe, die veel meer mogelijke staatsvormen had geïdentificeerd, inclusief het *regimen mixtum*. 'Is it then a truth so universally acknowledged, that a pure democracy is the only tolerable form into which human society can be thrown, that a man is not permitted to hesitate about its merits, without the suspicion of being a friend to tyranny, that is, of being a foe to mankind?'⁵¹

Burke zegt niet dat democratie volstrekt onmogelijk is. 'I reprobate no form of government merely upon abstract principles. There may be situations in which the purely democratic form will become necessary. There may be some (very few, and very particularly circumstanced) where it would be clearly desirable.'⁵² Anderzijds, aldus Burke, observeert Aristoteles dat democratie in veel opzichten lijkt op tirannie.⁵³ '(I)n a democracy, the majority of the citizens is capable of exercising the most cruel oppressions upon the minority, whenever strong divisions prevail in that kind of polity, as they often must; and that oppression of the minority will extend to far greater numbers, and will be carried on with much greater fury, than can almost ever be apprehended from the dominion of a single sceptre. In such a popular persecution, individual sufferers are in a much more deplorable condition than in any other. Under a cruel prince they have the balmy compassion of mankind to assuage the smart of their wounds; they have the plaudits of

50 RRF, pp. 195-96: 'The majority of the people of England ... do not consider their church establishment as convenient, but as essential to their state; not as a thing heterogeneous and separable; something added for accommodation; what they may either keep up or lay aside, according to their temporary ideas of convenience. They consider it as the foundation of their whole constitution, with which, and with every part of which, it holds an indissoluble union. Church and state are ideas inseparable in their minds, and scarcely is the one ever mentioned without mentioning the other.'

51 RRF, p. 224.

52 RRF, pp. 224-25.

53 RRF, p. 225.

the people to animate their generous constancy under their sufferings: but those who are subjected to wrong under multitudes, are deprived of all external consolation. They seem deserted by mankind; overpowered by a conspiracy of their whole species.⁵⁴

7. Geleerdheid en handel

Moraal en politiek zijn innig en onverbreekelijk met elkaar verbonden. En beide tezamen bepalen hoe de maatschappij er uitziet, op alle terreinen. Burke geeft daarvan een tweetal behartenswaardige voorbeelden. Het is de moeite waard die ook nog kort te bespreken.

Om te beginnen ‘learning’, de geleerdheid. Burke schrijft dat adel en clerus, de gentleman en de religie, de ‘natural protectors and guardians’ zijn van de geleerdheid. De reden bespreekt hij niet expliciet, maar is wel te raden: deze hebben zelf een uitgesproken belangstelling voor het academische, het geestelijke, het hogere, of stellen er eer in deze als maecenas te bevorderen.

In onze tijd heeft de geleerdheid zich, aldus Burke, die daarbij zonder twijfel de Verlichtingsdenkers in gedachten heeft, gekeerd tegen adel en clerus, in haar ambitie om zelf heer en meester te worden.⁵⁵ Dat zal haar duur te staan komen, want ‘(a)long with its natural protectors and guardians, learning will be cast into the mire, and trodden down under the hoofs of a swinish multitude.’⁵⁶ De geleerdheid en haar tempels, de universiteiten, zullen voor de zwijnen worden geworpen. Ze zullen in dienst worden gesteld van de verwerving van materie.⁵⁷

Dan de economie, de handel, commercie. Daarvan zegt Burke hetzelfde als van de geleerdheid. ‘Even commerce, and trade, and manufacture, the gods of our economical politicians, are themselves perhaps but creatures; are themselves but effects, which as first causes, we choose to worship. They certainly grew under the same shade in which learning flourished. They too may decay with their natural protecting principles.’⁵⁸

54 RRE, pp. 225-26. Dit is zoals bekend ook een van de centrale themata van het eerste deel van Tocquevilles *Democratie in Amerika*. Zie vol. I, hst. 7.

55 RRE, p. 173.

56 Ibid.

57 Ook dit thema keert terug in Tocquevilles *Democratie in Amerika*. Zie vol. II, deel I, hst. 10.

58 RRE, p. 173.

Met andere woorden: de moraal die de handel doet floreren, is zelf geen product van de moderne commerciële maatschappij, maar stamt van vóór die tijd en is aristocratisch en religieus. Zonder die moraal gaat uiteindelijk ook de handel teloor.⁵⁹

8. Tussenbalans

Er lijken, gezien het bovenstaande, twee Burken te zijn. Enerzijds de pleitbezorger van voorzichtigheid: trial en error, variatie en selectie, bottom-up, kleine stapjes. Anderzijds de man die het aloude gemengde regime, de standenstaat en de ethiek van deugd, eer en plicht verdedigt tegenover de idealen van democratie, gelijkheid en rechten van de mens.

Hoe verhouden die twee Burken zich tot elkaar? Het antwoord is: slecht. De eerste Burke behoort tot de school van Hume en Smith en dus tot de (gematigde) Verlichting. Deze visie op mens en wereld is anti-essentialistisch en historicistisch oftewel relativistisch. De waarheid is tijds- en plaatsgebonden. Chaos in de ziel en in de samenleving wordt tegengehouden door gewoonte en traditie (Hume) en gedeeld eigenbelang (Smith). Het betreft dus een zeer formele visie op de werkelijkheid. Men zou kunnen spreken van ‘revisionisme’ in tegenstelling tot revolutiedenken: alles verandert en dat is best, als het maar niet te snel gaat, want dan verliest men zijn oriëntatie en houvast in het leven.

De tweede Burke daarentegen staat met twee benen in de eeuwenoude Europese antiek-christelijke denktraditie. Het is die traditie waartegen de Verlichting zich afzette. Om die reden wordt ze ook wel anti-Verlichting genoemd en, na de Revolutie, anti- of contrarevolutionair. Deze visie is essentialistisch. Dingen hebben hun vaste identiteit. Empirisch gezien omvatten alle dingen ook bijkomstigheden (*accidentalia*). Die kunnen altijd veranderen, zonder dat het ding wezenlijk verandert. Daarvoor is slechts nodig dat de vaste kern blijft bestaan. Het *regimen mixtum* bijvoorbeeld kan empirisch meer of minder verwerkelijk zijn, maar in essentie blijft het altijd aan zichzelf gelijk en blijft het

59 Het is een idee dat we in meer uitgewerkte vorm bijvoorbeeld ook terugvinden in Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York, Free Press, 1996, waarin wordt beargumenteerd dat pre-moderne sociale waarden een noodzakelijke voorwaarde zijn voor het goed functioneren van een marktsysteem.

altijd de best haalbare staatsvorm. Ook Burkes erkenning dat democratie soms mogelijk en noodzakelijk is past in deze traditie. Niet voor niets haalt hij Aristoteles aan. Het is afhankelijk van de omstandigheden welke staatsvorm mogelijk en noodzakelijk is, bijvoorbeeld van de mate van deugdzaamheid van de bevolking.⁶⁰ Er is een duidelijke en gelijkblijvende rangorde tussen de staatsvormen. Van relativisme in bovenstaande zin is dus geen sprake.

Zo gezien is Burke dus innerlijk tegenstrijdig. Wat op zich niet zo schokkend is. Tegenstrijdigheden vindt men zelfs in de werken van de grote filosofen. Dus dat we ze aantreffen in het werk van een politicus en orator, ook al is het een uitzonderlijk begaafde, is niet zo vreemd. Burke gebruikte de filosofische noties die hij in de loop van zijn leven opdeed in de politieke praktijk, hij was niet iemand die ze tot op de bodem theoretisch doordacht.

9. De Franse en de Amerikaanse Revolutie

Wij moeten nog één aspect van Burkes denken bespreken, om voldoende voorbereid te zijn op de bespreking van het conservatisme en Burkes rol daarin. Dat is zijn visie op de Amerikaanse Revolutie.

Burke stond aan de kant van de Amerikanen in de oorlog die uitbrak in 1775 en duurde tot 1783. Hij heeft er ook het nodige over geschreven. Sterker nog, de Amerikaanse crisis was Burkes voornaamste preoccupatie in de eerste tien jaar van zijn parlementair bestaan.⁶¹ De Amerikanen waren hem zo dankbaar voor zijn optreden te hunner faveure dat de assemblee van de staat New York hem zelfs, tegen een mooi salaris, benoemde tot zijn vertegenwoordiger in Londen.⁶² Burkes *Speech on American Taxation* (1774) en *Speech on Moving Resolutions for*

60 Vgl. bijvoorbeeld Augustinus, *De Libero Arbitrio*, I. 45: Ergo, si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, in quo unusquisque minoris rem privatam quam publicam pendat, nonne recte lex fertur, qua huic ipsi populo liceat creare sibi magistratus, per quos sua res, id est publica, administretur? Vertaling: Als dus een volk matig en ernstig is en een zorgvuldig bewaker van het algemeen nut, zodat een ieder zijn privé zaken geringer acht dan de publieke zaak, wordt dan niet terecht een wet opgesteld waardoor het het volk zelf is geoorloofd zijn eigen staatsgezag in te stellen, waardoor haar eigen, dat wil zeggen de publieke zaak wordt geregeld?

61 Russell Kirk, *Edmund Burke: A Genius Reconsidered*, Wilmington, Intercollegiate Studies Institute, 1997, p. 39; tevens MacPherson, *Burke*, p. 26.

62 Kirk, *Edmund Burke: A Genius Reconsidered*, p. 54.

Conciliation with the Colonies (1775) behoren tot het beroemdste wat hij geschreven heeft.

Leest men die geschriften dan ziet men dat Burkes argumentatie beperkt is tot kritiek op de opstelling van de Engelsen: die dienen zich te houden aan de principes van de Engelse constitutie en doen dat niet. Deze constitutie, een in de loop der tijden ontstane ‘ancient constitution’,⁶³ is ‘an inheritance from our forefathers’, en erfgoed dat behouden moet worden.⁶⁴ Ze omvat ook de ‘rights of Englishmen ... as a patrimony derived from (the) forefathers.’⁶⁵ De Amerikaanse Revolutie, zo redeneert Burke, was in essentie een behoudende revolutie, waarin de Amerikanen stonden voor hun overgeërfde ‘rights of Englishman’, net als het Engelse parlement in de *Glorious Revolution* van 1688, die in de *Reflections* door Burke wordt gerechtvaardigd.⁶⁶ En dus hebben de Amerikanen in zijn ogen gelijk.

In tegenstelling tot de Fransen, wier revolutie niet staat voor behoud, maar voor totale omwenteling van de maatschappij. Deze was ‘the most astonishing that has hitherto happened in the world.’⁶⁷ Zoiets is volgens hem nog nooit gebeurd. Dit is geen gewone revolutie volgens Burke, zoals in Engeland en Amerika, maar een poging maatschappij en leven op een geheel nieuwe leest te schoeien.

Dit is zozegzegd een halve waarheid. De Franse Revolutie was inderdaad een poging om maatschappij en leven op een geheel nieuwe leest te schoeien. Maar, anders dan Burke beweert, was de Franse Revolutie niet iets volstrekt nieuws, dat nog nooit op aarde was gezien. De Franse Revolutie was een poging tot imitatie van de Amerikaanse Revolutie, die ruim een decennium daarvoor aan de overzijde van de Grote Plas was begonnen en pas zeer recentelijk was voltooid. De Amerikaanse Revolutie, die begon met de Onafhankelijkheidsverklaring van 1776 en eindigde met de formele inwerkingtreding van de Constitutie van 1787 op 21 juni 1788.⁶⁸ Deze had diepe indruk gemaakt in Frankrijk

63 RRF, p. 119.

64 Ibid.

65 RRF, p. 120.

66 RRF, pp. 102-21.

67 RRF, p. 95.

68 Doordat New Hampshire op die datum als negende staat de Constitutie ratificeerde, die daardoor, op grond van Art. 7 eerste lid, in werking trad.

en was een van de meest onmiddellijke oorzaken van en invloeden op de Franse Revolutie.⁶⁹

De principes van de Amerikaanse en de Franse Revolutie zijn dan ook identiek.⁷⁰ Beide staan voor volkssoevereiniteit, nationalisme (in tegenstelling tot regionalisme), rechten van de mens, *no taxation without representation*, republicanisme en democratie (in tegenstelling tot monarchie en aristocratie). Beide staan voor vrijheid en gelijkheid als basisbeginselen, voor *checks and balances* (in tegenstelling tot de morele vorming der heersers). Beide staan wantrouwend tegenover een staatskerk en deels zelfs tegenover kerk, clerus en religie in het algemeen.⁷¹ Men leze slechts de *Federalist Papers*. Dit geesteskind van twee van de voornaamste *Framers* van de *Constitution*, dat Amerika's civiele Bijbel genoemd kan worden, is één lange rechtvaardiging van al deze ideeën, net als trouwens de *Constitution* die het onderwerp van bespreking is.

Dat de principes van beide revoluties overeenkwamen, is niet zo vreemd. De auteurs ervan waren allen gelijkelijc beïnvloed door de geest van de Verlichting, waaruit alle bovengenoemde denkbeelden voortkomen. Ze bewonderden en lazen allen dezelfde auteurs en boeken. Men denke bijvoorbeeld aan Bacon, Locke, Montesquieu,⁷² Hume, Smith, Voltaire, Rousseau, Mably en Diderot.

69 Gegeven de crisis waarin de universiteiten zich nu al een halve eeuw bevinden is het niet verwonderlijk dat de beste secundaire literatuur ook over deze kwestie van vóór die tijd is. Onovertroffen als algemene schets van de politiek-intellectuele geschiedenis van de periode is nog steeds R.R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America 1760-1800* (2 vol.), Princeton, Princeton University Press, 1959-64. In 2014 verscheen een herdruk in één band. Zie vooral vol. I, hst. 7-8. Specifiek gericht op de invloed van Amerika in Frankrijk is Durand Echeverria, *Mirage in the West: A History of the French Image of American Society to 1815*, Princeton, Princeton University Press, 1957. Revoluties zijn 'besmettelijk'. Dat bleek enkele jaren geleden weer eens toen in het ene na het andere Arabische land een revolutie uitbrak. Ook voor ons begrip van het verloop van deze 'Arabische lente' is de studie van de Franse Revolutie erg nuttig.

70 Dikwijls wordt uit het feit dat de Amerikaanse Revolutie succes had en resulteerde in een samenleving van 'ordered liberty' terwijl de Franse Revolutie al snel uitliep op tirannie en oorlog, geconcludeerd dat ook hun principes verschilden. Dat is een *non sequitur*. De voornaamste oorzaak voor het succes van de Amerikaanse Revolutie is de relatief geringe oppositie waarmee ze te kampen had, vergeleken met de Franse Revolutie. Net als in Frankrijk emigreerde een deel van de bevolking, te weten de zogenaamde 'loyalisten', ook wel 'royalists' en 'Tories' genoemd, dat wil zeggen de Amerikanen die in de Revolutie de zijde kozen van de Engelsen. Onder hen bevonden zich veel 'leading families'. Anders dan in Frankrijk, keerden de meesten daarvan niet meer terug. Zie Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, Londen, Vintage Books, 1993, pp. 176-77. Voor het verschil met Frankrijk, zie Palmer, *The Age of the Democratic Revolution*, vol. I, p. 189.

71 Patrice Higonnet, *Sister Republics: The Origin of French and American Republicanism*, Harvard, Harvard University Press, 1988, pp. 1-2 en *passim*.

72 Montesquieu was in werkelijkheid geen Verlichtingsdenker, maar werd erg selectief gelezen. Men was met name geïnteresseerd in *De l'Esprit des Lois*, XI, 6, over de constitutie van Engeland. Vgl. het artikel van Kinneging, aangehaald in voetnoot 45.

Men zou, gegeven de nauwe band tussen de Amerikaanse en de Franse Revolutie, verwachten dat Burke ook zijn pijlen zou richten op eerstgenoemde revolutie. Dat is echter geenszins het geval. Hoewel hij zich, zoals gezegd, uitgebreid bezig heeft gehouden met de Amerikaanse Revolutie, heeft Burke geen woord geschreven over de constitutionele ontwikkelingen in Amerika: niets over de *Articles of Confederation* en de *state constitutions*, niets over de *US constitution*.

Gegeven Burkes opstelling inzake de Franse Revolutie, is het uitgesloten dat hij met die constitutionele ontwikkelingen instemde. Vond hij ze dan onbelangrijk, omdat ze plaatsvonden in een verafgelegen deel van de wereld? Als dat het geval was, dan had de Franse Revolutie, die zo sterk door de Amerikaanse is beïnvloed, hem toch op andere gedachten moeten brengen, in welk geval hij ongetwijfeld de Amerikaanse constitutionele ontwikkelingen had verwerkt in de *Reflections* en latere geschriften.⁷³ Van dat alles is echter geen sprake, zodat maar één conclusie mogelijk is: Burke was niet op de hoogte van de ontwikkelingen in Amerika.

Het meest doorslaggevende bewijs daarvan is misschien wel Burkes uitspraak in de *Reflections* dat '(u)ntil now, we have seen no examples of considerable democracies.'⁷⁴ Dat is een heel opvallende uitspraak in het licht van het feit dat even tevoren in Amerika een constitutie was aangenomen die begint met de woorden 'We the people ... do ordain and establish this Constitution', een constitutie bovendien zonder koning en adel en zonder enige verwijzing naar clerus, kerk, het christendom of religie in het algemeen.⁷⁵ Het is waar dat de Amerikanen de term 'democratie' vermeden en in plaats daarvan spraken van 'republiek', maar de Montesquieu-kenner Burke zou onmiddellijk geroken hebben dat dit een codewoord was voor 'democratische republiek'.

We constateren hier een enorm gat in Burkes kennis. En dat terwijl hij nota bene de kampioen was van de Amerikanen in het Engelse parlement. Het is eigenlijk onvoorstelbaar, maar toch is het waar.

73 Een voorbeeld: Burke refereert in RRF, p. 338, kritisch aan Lafayette's *Garde Nationale*. Die Garde is opgezet in navolging van de Amerikaanse state militia's. Lafayette was immers een veteraan van de Amerikaanse onafhankelijkheidsoorlog. En toch: geen woord over het Amerikaanse voorbeeld.

74 RRF, p. 225.

75 Alleen het eerste amendement, dat van later is, heeft de religie als onderwerp, maar is ook daarin volstrekt ontraditioneel, omdat het staat en religie scheidt, terwijl deze in de traditionele opvatting juist sterk met elkaar verbonden zijn.

10. Het conservatisme en Burke

Daarmee zijn we eindelijk toe aan het conservatisme. Hoewel het begrip ‘conservatief’ pas inburgert in de jaren dertig en veertig van de negentiende eeuw en het woord ‘conservatisme’ niet verder teruggaat dan 1912,⁷⁶ kunnen we toch wel stellen dat het conservatisme ontstaat in het verlengde van Burkes *Reflections*, al stond het aanvankelijk bekend onder andere benamingen, zoals contra-revolutionair.

Het conservatisme is echter sedert de *Reflections* flink geëvolueerd. Analytisch kan men daarom zijn geschiedenis het beste opknippen in drie tijdvakken. Ten eerste het tijdvak van het anti-Verlichtingsconservatisme, vanaf 1790 tot 1848. Ten tweede het tijdvak van het burgerlijk-nationalistisch conservatisme, van 1848 tot 1945. En ten slotte het tijdvak van het liberaal conservatisme, vanaf 1945 tot op heden.⁷⁷ Elk tijdvak heeft zijn eigen Burke en zijn eigen *Reflections*.

Voor wat betreft het eerste tijdvak (1790-1848) zijn belangrijke auteurs onder andere Genz, Haller, Müller en Rehberg in Duitsland, Maistre, Bonald en Chateaubriand in Frankrijk en Groen van Prinsterer in Nederland.⁷⁸ Dit zijn over het algemeen voorstanders van de standenstaat en het *regimen mixtum*. Hun moraal is de aloude van deugd, eer en plicht. Ze verdedigen christendom en de antieke filosofie als de basis van de samenleving en zijn sterk gekant tegen de Verlichting. Adel en aristocratie zijn voor hen wezenlijke begrippen evenals koningschap en monarchie alsmede clerus en kerk. Ze staan dus dicht bij Burke in zijn meer substantiële, inhoudelijke modus, maar ook de formele Burke van het erfgoed en de geleidelijke ontwikkeling staat hen na. Amerika neemt in hun denken maar een geringe plaats in – Amerika is te ver

76 Eind 1799, na zijn machtsovername, stelde Napoleon een *Sénat Conservateur* in, die tot taak had de Constitutie te ‘behouden’. In 1818 richt Chateaubriand het tijdschrift *Le Conservateur* op. Maar in de politieke zin wordt de term ‘conservatief’ het eerst in Engeland courant, nadat Peel in 1832 de Tory Party omdoopt tot Conservative Party. Het substantief ‘conservatisme’ dateert pas uit de twintigste eeuw. De fameuze elfde editie van de *Encyclopedia Britannica* (1910-11) heeft nog geen lemma voor de term. Lord Hugh Cecil is waarschijnlijk de eerste die de term gebruikt. In 1912 verscheen van zijn hand een boek getiteld *Conservatism*. Op het Europese continent zijn de begrippen conservatief en conservatisme nooit veel gebruikt, ter aanduiding van ideeëngoed noch van politieke partijen. Pas de laatste decennia is het meer in zwang gekomen, niet zozeer in navolging van Engeland, als wel van Amerika.

77 Vgl. het onovertroffen naslagwerk *Lexikon des Konservatismus*, uitgegeven door C. von Schrenck-Notzing, Stocker Verlag, 1996, lemma ‘Konservatismus, konservativ’, pp. 319-23. Onze indeling wijkt enigszins af van die van Schrenck.

78 De misvatting dat Maistre en Bonald absolutisten zijn, lijkt niet uit te roeien, ondanks het voortreffelijke werk van Roeland Audenaerde over beiden.

weg, net als kennelijk voor Burke –, maar voor zover ze er iets over zeggen, is het overwegend anti-Amerikaans.⁷⁹

Een uitzondering is Friedrich von Gentz (1764-1832), later de rechterhand van Metternich, die al in 1793 Burkes *Reflections* in het Duits vertaalde. In 1800 schreef hij, in het door hemzelf uitgegeven *Historisches Journal*, een opstel getiteld *Der Ursprung und die Grundsätze der Amerikanischen Revolution, verglichen mit dem Ursprung und den Grundsätzen der Französischen*, waarin hij stelt dat de twee revoluties volledig verschillen: de eerste is defensief, de tweede offensief. Dit stuk werd nog in hetzelfde jaar vertaald en uitgegeven door John Quincy Adams (1767-1848), van 1825 tot 1829 de zesde President van de Verenigde Staten, maar op dat moment ambassadeur voor de Verenigde Staten in Pruisen.⁸⁰ Wie het stuk leest merkt al gauw dat Gentz even weinig van de constitutionele ontwikkelingen in Amerika wist als Burke zelf. Wat hij schrijft over de Amerikanen komt grotendeels uit Burkes twee bovengenoemde redes over de Amerikaanse kwestie.

Belangrijke auteurs in het tweede tijdvak (1848-1945) zijn onder andere Tocqueville, Stahl, Kuyper, Newman, Maurras, Pareto, Mosca, Ortega, Spengler en Schmitt. Het conservatisme krijgt in deze periode een abstracter karakter. In plaats van de adelstand wordt de elitegedachte verdedigd tegenover het moderne egalitarisme. In plaats van de clerus en de kerk wordt het belang van het christendom of zelfs religiositeit in het algemeen verdedigd tegenover het moderne secularisme. In plaats van feodale gemeenschappen, wordt de gemeenschapsidee, inclusief het idee van de natie, verdedigd tegenover het moderne, kosmopolitische individualisme. Heroïek en opoffering wordt verdedigd tegenover het moderne eigenbelang en de commercialisering van menselijke verhoudingen. Deugd, eer en plicht tegenover nut en genot. Et cetera. Het conservatisme wordt dus abstracter, theoretischer.

De Burke van de kleine stapjes verdwijnt naar de achtergrond en dat is niet toevallig. Het overheersende idee is dat de moderne maatschappij zo in verval is dat een ommekeer, een revolutie nodig is om het tij te keren. Wat Amerika betreft, zijn de conservatieven ook in deze periode doorgaans negatief. Amerika wordt gezien als het paradigma

79 René Rémond, *Les Etats-Unis devant l'opinion française 1815-1852*, Parijs, Armand Colin, 1962 (2 vol.), vol. II, pp. 629, 646-49 en 714ff.

80 Onder de titel *The Origin and Principles of the American Revolution, Compared with the Origin and Principles of the French Revolution*. In 2010 opnieuw uitgegeven door Liberty Fund, Indianapolis.

van de Verlichte moderniteit: egalitair, individualistisch, en commercieel.⁸¹ Kortom, Burke, in al zijn modi, schuift in dit tijdvak naar de achtergrond.

Wat het derde tijdvak (1945-) betreft zijn drie zaken van het grootste belang. Ten eerste de intellectuele en culturele dominantie van Amerika, ten tweede de dreiging van het communisme tot 1989, en ten derde de culturele revolutie van '1968'. Deze drie zaken stempelen het naoorlogse conservatisme.

Niet toevallig is het bekendste overzichtswerk geschreven door een Amerikaan: Russell Kirk. Zijn *The Conservative Mind* (1953, vele herdrukken) – een extreem anglocentrisch boek – wordt ook op het Europese continent gezien als het standaardwerk. Kirk bespreekt maar één continentale denker: Tocqueville. Alle anderen zijn Britten of Amerikanen. (De relatie tussen Engeland en Amerika is ook na de Revolutie erg nauw gebleven.) Het gevolg is een relatieve verwaarlozing van de continentale traditie en een sterke gerichtheid op de Angelsaksische traditie, óók in Europa. *Ex occidente lux*, denkt men blijkbaar. Dat alleen al heeft een herwaardering van Burke teweeggebracht.

Wat daarnaast echter ook meespeelt is het feit dat Burke de Amerikaanse Revolutie heeft verdedigd. Dit wordt door de meeste Amerikaanse conservatieven uitgelegd – ten onrechte, zoals we gezien hebben – als een omarming van de principes van de Amerikaanse constitutie. Daardoor heerst nu het beeld dat de Amerikaanse Constitutie conservatief en Burkeaans is en van heel andere aard als de Franse revolutionaire constituties. Waarbij het verschil tussen de twee veelal wordt uitgelegd als in essentie bestaande uit partijname voor de vrijheid versus partijname voor de gelijkheid. En zo is vrijheid tot de centrale waarde van het conservatisme gepromoveerd.

Een derde reden voor de herwaardering van Burke is zijn opvattingen over de vrije markt die, zoals hierboven al aangegeven, volledig overeenstemmen met die van Adam Smith. Ook dat past de Amerikanen heel goed, daar ze immers de vrijheid vanouds ook uitleggen als een zo vrij mogelijk economisch systeem.

81 Niet alleen de conservatieven trouwens, maar ook de linkerzijde van het politiek-ideologische spectrum. Zie Philippe Roger, *L'Ennemi américain*, Parijs, Seuil, 2002; Alexander Schmidt, *Reisen in die Moderne: Der Amerika-Diskurs des deutschen Bürgertums vor dem Ersten Weltkrieg im europäischen Vergleich*, Berlijn, De Gruyter, 1997.

Zo is het algemene beeld ontstaan van de Westen – Amerika én Europa – dat gebaseerd is op de Burkeaanse beginselen van de Amerikaanse Revolutie, waarbij individuele, politieke en economische vrijheid bovenaan staan. Recht daartegenover staat het communistische totalitarisme, gefundeerd in gelijkheid als hoogste waarde, die via de Russische Revolutie uiteindelijk historisch is terug te leiden tot de Franse Revolutie.⁸² In het verlengde hiervan wordt dikwijls een onderscheid gemaakt tussen de Angelsaksische Verlichting, die goed was, en de Franse Verlichting, die fout was.⁸³

Naast het communisme is sedert de jaren zestig de geest van 1968 komen te staan als vijand. De kern hiervan is een radicaal, romantisch individualisme, waarvoor de ontplooiing van het unieke zelf als hoogste norm geldt. Politiek heeft dit ideaal vooral gestalte gekregen in een sterkere nadruk op, een uitbreiding en een ‘horizontalisering’ van de mensenrechten. En daarnaast ook in het feminisme. Het conservatieve weerwoord hierop bestaat vooral uit een tegenover rechten benadrukken van deugden en plichten, en van het belang van gemeenschap, familie en gezin.⁸⁴ Heel erg nadrukkelijk en principieel is die verdediging echter niet. De meeste hedendaagse conservatieven hebben de feministische ideeën grotendeels overgenomen – al zullen ze dat niet snel openlijk toegeven – evenals het mensenrechtendiscours. Het voornaamste verschil met ‘links’ is tegenwoordig nog dat het conservatisme meer de nadruk legt op vrijheidsrechten in plaats van gelijkheidsrechten. Daarmee is het conservatisme dus eigenlijk liberalisme geworden.

11. Conclusie: was bleibt?

Het is al diverse malen gezegd: Burke geldt als grondlegger van het conservatisme. Historisch gezien is dat zeker juist. Zoals het bovenstaande aantoonde, wil dat echter niet zeggen dat Burke ook tegenwoordig nog werkelijk invloed uitoefent op allen die zich conservatief noemen. Dat is niet het geval. ‘The spirit of a gentleman and the spirit of religion’,

82 Zie Jacob L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York, W.W. Norton & Company, 1970.

83 Zie F. Hayek, ‘Individualism, true and false,’ in *Individualism and Economic Order*, Londen, Routledge, 1949, pp. 1-32.

84 Men denke bijvoorbeeld aan Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981; Mary Ann Glendon, *Rights Talk*, New York, Free Press, 1991.

die samenkomen in de geest van de ridderlijkheid: dat is de kern van Burkes denken. Beide zijn, niet alleen in de maatschappij in den brede, maar óók in het hedendaagse conservatisme, in ernstige staat van ontbinding. Er bestaan vrijwel geen mensen meer die het opnemen voor adel en clerus, maar ook de verdediging van de adel van de geest en de geest van de religie – laat staan het christendom – zijn schaars geworden. Ook over deugd, eer, plicht en het *regimen mixtum* spreekt vrijwel niemand meer, anders dan als historische curiositeiten. En het conservatisme is – uitzonderingen daargelaten – in dat alles met zijn tijd meegegaan.

Resteert er nog iets van Burkes formele modus, van het respect voor het historisch gegroeide, van de overtuiging dat vernieuwing moet komen van onderaf, door variatie en selectie, met kleine stapjes, vanuit een wantrouwen tegen grootse, theoretische plannen? Het speelt allemaal eigenlijk geen rol, behalve als rechtvaardiging van de vrije markt tegenover staatsingrijpen van bovenaf. Maar of de vrije markt nou zo veel respect heeft voor het historisch gegroeide?

De conclusie is onafwendbaar: Burke heeft met het hedendaags conservatisme maar weinig uit te staan. Het conservatisme heeft zich allang verzoend met de Revolutie. Met de Amerikaanse Revolutie en dus ook de Franse, want die liggen in elkaars verlengde. De strijd tussen conservatieven en progressieven in de Westerse wereld is niet meer de strijd pro en contra de beginselen van de revolutie. Het is een strijd om de goede uitleg ervan. Grosso modo is het verschil tussen conservatieven en progressieven van nu te vergelijken met het verschil tussen Adams en Jefferson in de Amerikaanse Revolutie of tussen de girondijnen en de jakobijnen in de Franse Revolutie.

2. Burke en de traditie van de *artificial reason* tegenover *natural reason*

Matthias E. Storme

1. Inleiding

In dit hoofdstuk wil ik Edmund Burke vooral situeren in het kader van de intellectuele geschiedenis, en dus nagaan in welke traditie zijn ideeën stonden, alsook omgekeerd wat hun *Wirkungsgeschichte* is, hoe zij *ideengeschichtlich* voortleefden en wat men er mee heeft gedaan. Natuurlijk behandel ik daarbij slechts enkele van Burkes ideeën. Het specifiek voorwerp van deze bijdrage betreft de rol van de rede, de gewoonte en andere factoren als bronnen van recht en andere vormen van maatschappelijke normering.

In §2 tracht ik Burke te situeren ten aanzien van enkele meer theoretische, typische controverses over de bindende kracht van het recht, de oorsprong van moraliteit, de grondslag van de plicht. Waarop is normativiteit gebaseerd? Dat poog ik dan in verband te brengen met Burkes epistemologische beginselen, zijn opvattingen over het verwerven van menselijke kennis. Daarin komen verschillende opvattingen over de rede tegenover elkaar te staan. In §3 bespreek ik hoe Burke zich verhoudt tot verschillende opvattingen over het natuurrecht en de rol van de natuur voor de ordening van de samenleving; daarin komen natuurlijke rechten te staan tegenover een idee van een natuurlijke orde en de natuur als een model van organische groei. In §4 bespreek ik de intellectuele voorgangers van Burke en de traditie waarin hij stond, tegen de idee in dat het conservatisme een uitvinding zou zijn in reactie op de Franse revolutie. In §5 ga ik na wat de eigen bijdrage van Burke is, in welke mate hij vernieuwing heeft gebracht en of daarin sprake is van een 'systeem'. In §6 ten slotte bespreek ik de invloed van Burke op de

rechtsopvattingen na hem, en in het bijzonder de ontwikkeling van de historische school in de rechtsfilosofie.

2. De rede als grondslag voor de norm

Rede versus gebod

Voor ons onderwerp relevante klassieke tegenstellingen of althans onderscheidingen in de rechtsfilosofie zijn die tussen natuurrecht-denken en positivisme, en die tussen de rede of het gebod (de wil) als grondslag van – de bindende kracht van – het recht en/of de moraal. En als die wil relevant is, wiens wil is dat dan wel: gaat het om de wil van een monarch (of die nu verkozen is of anders is aangeduid), van een parlement, van een andere vorm van democratie? Men kan het ook anders formuleren: is iets redelijk omdat het bevolen of beslist is door een gezag – een stelling die ik met Thomas Hobbes zou associëren (die immers schreef ‘it is not wisdom, but authority that makes a law’)¹ – of kan iets maar bevolen worden omdat het redelijk is, wat dichterbij staat bij de oude traditie van het natuurrecht (niet te verwarren met het natuurrecht van de moderne tijden; zie het tweede deel van deze bijdrage).

In deze klassieke tegenstelling staat Burke mijns inziens heel duidelijk aan de zijde van de rede. Natuurlijk associëren we Burke niet onmiddellijk met het rationalisme, maar toch staat hij hier aan de zijde van de rede. Het gebod van de gevestigde orde, van het bestaande recht, moet weliswaar worden gerespecteerd, maar niet omdat het een gebod is van de heerser, niet omdat het diens wil is – noch een individuele wil noch die van het parlement (dat wil zeggen: van een meerderheid van vertegenwoordigers).

Collectieve versus individuele rede

De rede die de grondslag is voor recht en plicht, is bij Burke natuurlijk een collectieve rede en geen individuele rede, zoals we hieronder nader bespreken.

Burkes opvatting berust verder ook op een opvatting over de menselijke (ken)vermogens: voor Burke moet de rede gebaseerd zijn op erva-

1 Zie nader en genuanceerd Larry May, ‘Hobbes Against the Jurists: Sovereignty and Artificial Reason,’ *Hobbes Studies* 2012, vol. 25, pp. 223-32.

ring, *experience*, en niet op sentiment. Daarmee plaatst Burke zichzelf evident tegenover Rousseau, wiens opvattingen voor hem op gevoelens zijn gegrond. Jean-Jacques Rousseau (1712-78) is volgens Burke de *founder of the philosophy of vanity*.²

De rede gebaseerd op ervaring verschilt ook grondig van de rede gebaseerd op (*first*) *principles*, op *evidences*. De beroemde zin uit de Amerikaanse *Declaration of Independence* (1776), ‘we hold these truths to be self-evident’, is iets wat Burke evident nooit zou hebben geschreven, net zomin als het beroep op ‘*des principes simples et incontestables*’ in de Preamble van de Franse *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* van 1789. *Truths* kunnen voor Burke alleen maar *evident* zijn als resultaat van een eeuwenlange *experience* en *immemorial custom*, maar niet uit zichzelf, op basis van wat een individu met de individuele natuurlijke rede zou hebben gevonden of bedacht. Dat individu heeft niet het recht ‘to dissolve (the community) into an unsocial, uncivil, unconnected chaos of elementary principles’.³

Burke gebruikt heel vaak de uitdrukking *reason and judgment*. Die twee vormen één. Het is een hendiadys; het zijn geen twee verschillende dingen. Het is *reason and judgement*. Het is de rede toegepast in het kunnen oordelen, waarvoor veel ervaring nodig is – om goed te kunnen oordelen, om een correct moreel, politiek, juridisch oordeel te kunnen vellen.

Dat brengt me ook bij een verschil tussen Burke en zijn beroemde tijdgenoot Immanuel Kant (1724-1804). De derde van de grote drie kritieken van Kant is de *Kritik der Urteilkraft* (1790). Ik laat het aan anderen over om te bespreken in hoeverre Kants opvattingen over oordeelskracht, *judgment*, op esthetisch vlak sporen met die van Burke, maar die *Kritik* handelt alvast niet over het morele oordeel. De morele wet wordt door Kant vooral behandeld in zijn *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) en de tegenstelling met Burke op dat vlak kan niet groter zijn. Voor zover de morele wet door Kant op de rede wordt gegrond, is dat de individuele natuurlijke rede, niet de collectieve, en is het de rede die tot uitdrukking komt in de meest abstracte principes. De categori-

2 ‘Letter to a Member of the National Assembly’ (1791) IV, pp. 23-34, in Louis Bredvold en Ralph Ross, *The Philosophy of Edmund Burke*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1967, p. 248.

3 *Reflections on the Revolution in France*, §163 in de Harvard classics uitgave, hierna RRF (www.bartleby.com/24/3).

sche imperatief van Kant is het tegendeel van Burkes *reason and judgment*, gebaseerd op *experience*.

Artificial reason versus natural reason

Daarmee komen we dan ook aan bij de tegenstelling tussen *artificial reason* en *natural reason*, die voor zover ik kon nagaan teruggaat op sir Edward Coke (1552-1634) (zij het dat Boyer de uitdrukking verder in de geschiedenis traceert naar de geschriften van Abraham Fraunce, meer bepaald *The Lawiers Logike*, 1588, waar deze de uitdrukking *artificial logic* gebruikt in een gelijkaardige zin).⁴ We vinden haar met name in de fameuze tweespraak tussen Coke en koning James I (*Prohibitions del Roy*), waar de koning zegt ‘ja maar ik heb ook verstand, waarom zouden de rechters het laatste woord moeten hebben?’ en Coke antwoordt ‘Natuurlijk, Majesteit, heeft God u met veel verstand en veel rede begiftigd, maar het is niet de individuele rede die telt maar *the artificial reason of the law which requires a lot of experience and study*.’

To which it was answered by me, that true it was, that God had endowed his Majesty with excellent Science and great endowments of nature, but his Majesty was not learned in the Lawes of his Realm of England, and causes which concerne the life, or inheritance, or goods, or fortunes of his Subjects; they are not to be decided by naturall reason, but by the artificiall reason and judgment of Law, which Law is an art which requires long study and experience, before that a man can attain to the cognizance of it.⁵

Het gaat dus om de collectieve rede die zijn neerslag heeft gevonden in de gewoonte, de *custom*, en in de rechtspraak als interpretatie van die *custom*.

Die tegenstelling tussen de individuele natuurlijke rede en de artificiële collectieve rede mag men natuurlijk niet verwarren met de tegenstelling tussen collectivisme en individualisme. De verhouding tussen individu en gemeenschap is duidelijk een van de hoofdthematata, zoniet

4 Allen D. Boyer, “Understanding, Authority, and Will”: Sir Edward Coke and the Elizabethan Origins of Judicial Review, *Boston College Law Review* 1998, vol. 39, pp. 43-93.

5 *Prohibitions del Roy*, een zaak uit 1607, maar slechts postuum gepubliceerd (1656), opgenomen in Cokes Reports, *Twelfth Report* (12 Co.Rep. 65), en geciteerd door John G.A. Pocock, ‘Burke and the Ancient Constitution: a problem in the history of ideas,’ *The Historical Journal* 1960, vol. 3, p. 132.

het hoofdthema, van de politieke filosofie. En Burke neemt ten aanzien van die verhouding een heel genuanceerde positie in. Enerzijds vindt men duidelijk in zijn geschriften een afkeer van wat wij nadien het collectivisme zijn gaan noemen, en met name de daarin beleden idee van de maakbaarheid van de samenleving en de maakbaarheid van de mens: de idee dat men de samenleving en de mens centraal kan plannen en programmeren. Dit is natuurlijk niet de *artificial reason* waar Burke het over heeft. Anderzijds houdt zijn scepticisme ten aanzien van de individuele rede helemaal niet in dat hij geen sterk verdediger zou zijn van *liberties*, die wel degelijk *individual liberties* zijn. Men zou kunnen zeggen dat zij naar hun inhoud individueel zijn, maar niet naar hun oorsprong, net zoals de plichten overigens.

Daarmee hangt voor Burke samen dat ‘One of the first motives to civil society and which becomes one of its fundamental rules is that no man should be judge in his own cause. By this each person has at once divested himself of the first fundamental right of uncovenanted man that is to judge for himself and to assert his own cause.’⁶

Burke staat hier in de klassieke traditie van het natuurrecht, net zoals sir Edward Coke, die ik als een van zijn belangrijkste intellectuele voorgangers beschouw. In de bekende *Bonham's case* (1610), waar een Act of Parliament wegens strijdigheid met het natuurrecht buiten werking werd gesteld door deze opperrechter, ging het precies om strijdigheid met dit beginsel.⁷ Burke gebruikt het beginsel ook in de discussie over het sociaal contract en de vraag of de burgers dit mogen verbreken wanneer de koning zulks doet. Hoewel tegen die verbreking door de koning moet kunnen worden opgetreden, is het niet aan de individuele burger om dat zelf te beslissen, want daarmee maakt hij zichzelf tot rechter in zijn eigen zaak. Enkel een onpartijdige derde persoon of instelling kan dat oordeel vellen.

Judgment vereist dan ook deugden zoals *duty*, *humility* en evident *prudence*, als tegendeel van de *self-sufficiency and arrogance* die hij Rousseau verwijt. Die *individual rights* zijn dan ook altijd de keerzijde van, en verbonden met *individual duties*. Door die sterke verbondenheid van *rights* en *duties* onderscheidt de opvatting van Burke zich van de moderne doctrine van de mensenrechten. Ook kent Burke nog geen

6 RRE, §94.

7 Zie bijvoorbeeld de bespreking door Richard H. Helmholz, ‘Bonham's case, judicial review and the law of nature,’ *Journal of legal analysis* 2009, pp. 325-54.

duidelijk onderscheid tussen recht en ethiek, zoals dat in een volgende fase van de *Ideengeschichte* wordt ontwikkeld.

Waar vinden we dan de uitdrukking bij uitstek van die collectieve rede, van die *artificial reason*? In een rechtssysteem dat niet de uitdrukking is van de wil van de heerser, maar de verzamelde wijsheid en ervaring van eeuwen, en voor Engeland dus in het *common law*. Burke staat duidelijk in de traditie van het *common law*, zoals ook werd benadrukt door onder meer Pocock⁸ en Berman.⁹ Burke heeft rechten gestudeerd, en al was hij professioneel vooreerst een politicus en een filosoof, toch heeft hij de juridische traditie vanzelfsprekend in zich opgenomen. Er is een duidelijke lijn naar Burke vanuit Coke,¹⁰ voor wie het *common law* ‘*an artificial perfection of reason*’ is:

Reason is the life of the law, nay the common law itself is nothing else but reason; which is to be understood of an artificial perfection of reason, gotten by long study, observation and experience, and not of every man's natural reason; for *Nemo nascitur artilex*. This legal reason *est summa ratio*. And therefore if all the reason that is dispersed into so many several heads, were united into one, yet could he not make such a law as the law in England is; because by many successions of ages it hath been fined and refined by an infinite number of grave and learned men, and by long experience grown to such a perfection, for the government of this realm, as the old rule may be justly verified of it, *Neminem oportet esse sapientiore legibus*: No man out of his own private reason ought to be wiser than the law, which is the perfection of reason.¹¹

Burke schrijft daarbij in *Reflections* dat ‘the science of jurisprudence’ is ‘the collected reason of ages combining the principles of original justice

8 Pocock, ‘Burke and the Ancient Constitution: a problem in the history of ideas.’

9 Harold J. Berman, ‘The Origins of Historical Jurisprudence: Cole, Selden, Hale,’ *Yale Law Journal* 1994, vol. 103, pp. 1651-1738.

10 Zie uitvoeriger over de opvattingen van Coke: Daniel J. Hulsebosch, ‘The Ancient Constitution and the Expanding Empire: Sir Edward Coke’s British Jurisprudence,’ *Law and History Review* 2003, vol. 21, pp. 439-82; Charles Gray, ‘Reason, authority, and imagination: the jurisprudence of sir Edward Coke,’ in Perez Zagorin (red.), *Culture and Politics From Puritanism to the Enlightenment*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 25 v.

11 Coke, *Commentary upon Littleton*, 97B, geciteerd in Boyer, ‘“Understanding, Authority, and Will”’: Sir Edward Coke and the Elizabethan Origins of Judicial Review’, p. 44.

with the infinite variety of human concerns.’¹² Ook al wijst hij erop dat er veel *defects, redundancies* en *errors* zijn, dit geeft ons niet het recht om die traditie, die *collected reason of ages*, te beschouwen als *a heap of exploded errors*, zoals men in de Franse Revolutie heeft gedaan. Hij noemt dat een usurpatie door *personal self sufficiency and arrogance*.¹³

Dat recht is niet maakbaar door een individu, en wordt ook niet – individueel – gemaakt. Het is als het ware de tijd zelf, de gemeenschap, de traditie die het recht maakt. Het recht wordt veeleer gevonden; we hebben daar gelukkig in het Nederlands het prachtige woord ‘rechtsvinding’ voor. Noch de wetgever noch de rechter maakt het recht, hij vindt het. Zijn beslissing is in die zin niet constitutief, maar declaratief. Dat schrijft Burke ook letterlijk, in zijn postuum gepubliceerde *Tract on Popery Laws*: ‘All human laws are, properly speaking, only declaratory; they may alter the mode and application, but have no power over the substance of original justice.’¹⁴

De *artificial reason* is bij Burke geen leer van een alwetendheid van de leiders die het beter weten dan het volk. Dat belet niet dat iedereen volgens zijn rang en stand zijn plaats in de samenleving moet innemen en dat de wetenschap en de wijsheid van sommigen toch wel zwaarder doorweegt dan die van anderen. Maar het is niet de wil van de leider omdat hij alwetend is. Het is geen anti-populistische, maar ook geen populistische filosofie – het is geen van beide. Een bekend citaat van Burke (uit een speech die hij waarschijnlijk nooit heeft uitgesproken, maar wel heeft uitgeschreven¹⁵), luidt immers ‘The individual is foolish and the species is wise.’

Natuurlijk blijft er dan de vraag, die we ook reeds vinden in de tweespraak van Coke en James I, wie dan wel, indien niet het individu, de juiste uitlegger is? In de genoemde *common law* traditie en voor sir Coke en zijn opvolgers zijn het vanzelfsprekend de rechters, die daarvoor opgeleid zijn en er professioneel mee bezig zijn.¹⁶ We vinden dit terug in de beroemde en zeer invloedrijke *Commentaries on the Laws of England* van Burkes tijdgenoot William Blackstone (1723-80):

12 RRF, §163.

13 Ibid.

14 *Tract on Popery Laws*, geciteerd in Bredvold en Ross, *The Philosophy of Edmund Burke*, p. 24.

15 Reform of Representation in the House of Commons, 7 mei 1782.

16 Uitvoeriger over die klassieke *common law* traditie en het begrip van *artificial reason* daarin: Gerald J. Postema, ‘Classical Common Law Jurisprudence,’ *Oxford University Commonwealth Law Journal* 2002, p. 155 (deel I) en 2003, pp. 1 v. (deel II).

But here a very natural, and very material, question arises: how are these customs or maxims to be known, and by whom is their validity to be determined? The answer is, by the judges in the several courts of justice. They are the depositories of the laws; the living oracles, who must decide in all cases of doubt, and who are bound by an oath to decide according to the law of the land. Their knowledge of that law is derived from experience and study; from the '*viginti annorum lucubrationes*' ['night-time studies of twenty years'], which Fortescue mentions; and from being long personally accustomed to the judicial decisions of their predecessors. And indeed these judicial decisions are the principal and most authoritative evidence that can be given, of the existence of such a custom as shall form a part of the common law.

En even verderop:

Now this is a positive law, fixed and established by custom, which custom is evidenced by judicial decisions; and therefore can never be departed from by any modern judge without a breach of his oath and the law. For herein there is nothing repugnant to natural justice; though the artificial reason of it, drawn from the feudal law, may not be quite obvious to every body (in de Introduction, S. 3 'on the laws of England').¹⁷

Niet de wetgever, niet het parlement, en evenmin de vorst, geen enkel individu op zichzelf. De vereiste rede is het gevolg van veel ervaring en studie, en niet van enkel het gebruik van natuurlijke rede die kennis deductief afleidt uit abstracte principes. Ook Burke waardeert natuurlijk de Engelse empirische traditie meer dan het rationalisme van Descartes tot Kant, maar dan wel de empirische traditie die de kennis niet enkel zoekt in de individuele ervaring, maar in de collectieve ervaring, de *accumulated wisdom*. Bij wijze van contrast kunnen we wijzen op de geschriften van Jeremy Bentham (1748-1832), een van de grootste critici van Blackstone en van de heersende doctrine van het gewoonterecht, meer bepaald in zijn *Comment on the Commentaries*.¹⁸

17 Geciteerd uit de digitale uitgave van het Lonang Institute uit 2003, online beschikbaar.

18 Waarvan slechts een deel tijdens zijn leven werd gepubliceerd, namelijk *A Fragment on Government* (eerste uitgave Londen, T. Payne, 1776). Zie over de tegenstelling tussen beiden bv. Richard Posner,

De rechtsvinding overlaten aan rechters houdt natuurlijk het risico in van een *gouvernement des juges*, waar de Franse Revolutie zo tegen tekeer is gegaan, maar de afschaffing daarvan en vervanging door een wetgever is geen heerschappij van de rede maar van het sentiment, de *self-sufficiency* en *arrogance*.

Gewoonte en ervaring

Daarmee hangt een typisch conservatief toetsingscriterium samen: hoe ouder een regel is, hoe langer hij reeds heeft standgehouden, hoe waardevoller. Een variante hierop vindt men in de twintigste-eeuwse hermeneutische filosofie van Hans-Georg Gadamer. Gadamer benadrukt dat de betekenis van een tekst of uitspraak – waaronder ook een norm – niet wordt bepaald door de bedoeling van de oorspronkelijke auteur ervan, maar wel door de *Wirkungsgeschichte*, door wat die heeft teweeggebracht. Hoe langer een tekst of regel gekend is of gebruikt is geweest, hoe beter we de gevolgen ervan kennen en hoe beter we de betekenis ervan kunnen begrijpen. We weten wat de consequenties zijn geweest van een bepaalde regel, van een bepaalde rechtsfiguur, van een bepaald moreel principe, wanneer dit gedurende eeuwen is toegepast en getoetst. Men zou denken dat naarmate iets dichter bij ons is ontstaan, we het beter begrijpen, maar Gadamer betoogt het tegenovergestelde.

Dit brengt ons evenwel bij een probleem waarvoor ik bij Burke geen eenduidig antwoord vind, al was het maar omdat het antwoord bij de jonge Burke en de oudere Burke wel wat lijkt te verschillen. De rechtvaardiging van de bindende kracht van de gewoonte – en het common law wordt traditioneel daardoor gerechtvaardigd dat het gebouwd is op *immemorial custom*¹⁹ – wordt namelijk daarin gezocht, dat deze gewoonte precies de *artificial reason* is, dat zij het product is van eeuwen van ervaring, en dat ze dus eerbiedwaardiger is naarmate zij ouder is. Tegelijkertijd is de gewoonte maar eerbiedwaardig omdat ze eeuwenlang getoetst is geworden, omdat enkel die gewoonten het hebben overleefd die deze toets aan de ervaring hebben doorstaan. Voor Burke bestaat de norm uit ‘custom constantly subjected to the test of experi-

‘Blackstone and Bentham,’ *The Journal of Law and Economics* 1976, vol. 19, nr. 3, pp. 569 v.; over de plaats van Blackstone in de traditie van historical jurisprudence Berman, ‘The Origins of Historical Jurisprudence: Cole, Selden, Hale,’ pp. 1733 v.

19 Dit historicisme is een ‘symbolisch’ historicisme, zoals Berman, ‘The Origins of Historical Jurisprudence: Cole, Selden, Hale,’ p. 1687, uitlegt: Coke heeft het niet over wat er feitelijk gebeurde in 1166 of 1215, maar over de symbolische betekenis ervan.

ence,' zoals Pocock het samenvat.²⁰ Het gewoonterecht als het geheel van gewoonten die zulke toets hebben doorstaan is dus eerbiedwaardig omdat dat geheel ook regelmatig is aangepast aan de ervaring. Die rechtvaardiging houdt in dat die toetsing ook vandaag nog moet gebeuren. Men zou zelfs kunnen betogen dat de rationaliteit van dat gewoonterecht er juist in bestaat dat het gedurende de eeuwen voortdurend is aangepast aan de nieuwe omstandigheden, wat impliceert dat het ook vandaag moet worden aangepast aan de nieuwe omstandigheden.

Daarmee kan men echter uit de bocht gaan. Enerzijds vereist de traditie levendig houden dat ze wordt aangepast. Zoals Gustav Mahler zou hebben gezegd, is 'traditie niet het aanbidden van de as, maar het doorgeven van het vuur.' Anderzijds vereist dit ook de bescheidenheid om de eigen beperkte ervaring niet te overschatten, niet even belangrijk te achten als die van vele generaties. De bewijslast ligt op wie aanpassing eist, en dat bewijs zou dan moeten bestaan uit méér ervaring die voor aanpassing pleit dan de ervaring die geleid heeft tot het behoud. In de conservatieve traditie wordt daaruit afgeleid dat *change* slechts *incremental* mag zijn, dient te bestaan uit, zonodig vele, kleine aanpassingen, en niet met grote schokken mag plaatsvinden. De aanpassing dient te gebeuren met *prudence, reason and judgment based upon experience*.

3. Natuurlijke rede en natuurrecht

Twee opvattingen over natuurrecht

Dat brengt mij bij de verhouding tussen *artificial reason* en *natural law*. Die hangt af van de opvatting over *natural law*. Daarbij zie ik een relatief duidelijke tegenstelling tussen twee opvattingen van *natural law*, de ene als een traditie waarin we Burke terugvinden en de andere als tegenpool, wat overigens niet wil zeggen dat er geen auteurs zouden zijn die een tussenpositie innemen, zoals wellicht Hugo Grotius. Ik zou ze willen benoemen als enerzijds een theorie van *natural order* en anderzijds een theorie van *natural rights*. In de eerste opvatting is *the law of nature* een natuurlijke orde die alles een plaats geeft en organisch laat groeien, een opvatting die we zo dadelijk nader toelichten. In de tweede

20 Pocock, 'Burke and the Ancient Constitution: a problem in the history of ideas.'

opvatting gaat het erom dat uit de natuur van de mens onmiddellijk individuele rechten worden afgeleid die voorrang hebben op de gevestigde macht (de politieke orde) en de gevestigde regels (het positief recht), en die vooral tegen de gevestigde *custom* ingaan.

Het geloof in een of andere vorm van kosmische *natural order* behoort tot het wezen van elke conservatieve traditie, al kan het antwoord uiteenlopen op de vraag of de mens die natuurlijke orde ook kan kennen, en hoe dan wel. In de conservatieve traditie van Burke is het duidelijk dat we die met de individuele *natural reason* alleen niet kunnen kennen. Maar in welke mate wordt die voor hem gekend door de ervaring van generaties? Is de *artificial reason and custom immemorial* gerechtvaardigd omdat zij de kennis is van de natuurlijke orde, of moeten we er ook daar van uitgaan dat we zelfs na eeuwen *artificial reason* eigenlijk niets weten? Wat wel duidelijk is, is dat bij Burke vanzelfsprekend natuurrecht geen rechtvaardiging is om oude instituties omver te gooien, maar dat het natuurrecht, de natuurlijke orde, wel een argument kan zijn om nieuwlichterij tegen te gaan. Het natuurrecht kan dus wel een toetsingskader zijn om regels te beoordelen, maar slechts in één richting: de toetsingsnorm (hogere norm) dient om ons te beschermen tegen de waan van de dag, en kan slechts gevonden worden in oude en eerbiedwaardige beginselen en niet in principes waarmee die waan van de dag juist wordt opgelegd en gevestigde gewoonten terzijde gesteld.

Burke is daarbij evident geen tegenstander van *individual rights*. Hij verdedigt ‘the real rights of man,’ en ‘they cannot be settled upon any abstract rule.’²¹ Hij verwerpt dus wél de idee dat de *individual rights* door *natural reason* worden afgeleid uit abstracte principes. Zij zijn in zekere zin ook niet aangeboren; ze zijn *inherited*.²² Burke spreekt meermaals over een *inheritance*. Die rechten hebben we geërfd van onze voorouders en van de voorgaande generaties. Het interessante is dat het juist de aanhangers zijn van de andere opvatting van natuurrecht die daarvoor een theologie nodig hebben. In de jusnaturalistische traditie werden de mensenrechten oorspronkelijk theologisch gerechtvaardigd als geschonken door God. Ook waar hij niet meer wordt genoemd, blijft die oorsprong zichtbaar: in artikel 1 van de Universele Verklaring

21 RRE, §95.

22 Zie nader Pocock, ‘Burke and the Ancient Constitution: a problem in the history of ideas.’

van de Rechten van de Mens staat zo te lezen dat '[Alle mensen] zijn begiftigd met verstand en geweten, en behoren zich jegens elkander in een geest van broederschap te gedragen': om begiftigd te zijn dient er een schenker te zijn, en een broederschap veronderstelt een gemeenschappelijke vader of moeder.

Organische groei

Bij Burke zijn het dan toch veeleer de vorige generaties die ons begiftigd hebben. De normen zijn *immemorial*, we hebben ze gekregen van onze voorouders. De ontwikkeling ervan is organisch, zij volgde *the pattern of nature*:

By a constitutional policy working after the pattern of Nature, we receive, we hold, we transmit our government and our privileges in the same manner in which we enjoy and transmit our property and our lives. The institutions of policy, the goods of fortune, the gifts of Providence, are handed down to us, and from us, in the same course and order.²³

Het recht ontwikkelt zich dus zoals de natuur zich ontwikkelt, zoals het leven zelf. In dit opzicht vinden we bij Burke, zoals eerder al bij Montesquieu (1689-1755), wel degelijk een vernieuwing ten aanzien van de zestiende- en zeventiende-eeuwse denkers in wiens traditie zij staan. Burke legt namelijk meer de nadruk op de *variety of human concerns*, op de diversiteit van de natuur, en heeft dus ook meer begrip voor het feit dat het recht in verschillende landen anders is. Zijn voorgangers als Coke, John Selden (1584-1654) en Matthew Hale (1609-1676), die vaak ook opperrechters waren in Engeland, waren veel minder geïnteresseerd in de verscheidenheid van het recht tussen de naties, want het *common law* was voor hen *superior*, althans voor Engeland, en het was niet nodig om te kijken wat het recht elders was. Burke en Montesquieu hebben meer oog voor verscheidenheid. Tegelijk blijft Burke benadrukken dat het het eigen erfgoed is dat men moet doen bloeien: 'Upon that body and stock of inheritance' – opnieuw dat geërfde – 'we have taken care not to inoculate any scion alien to the nature of the original plant.'²⁴

23 RRF, §56.

24 RRF, §51.

Dat wil niet zeggen dat Burke geen belang hecht aan een aantal meer universele principes van *natural law*. In bepaalde geschriften vecht hij sterk voor *equal rights*, vooral wanneer het gaat over Ierland en de discriminatie van katholieken door de *penal laws*. Maar in zekere zin gaat het ook dan om de erkenning van ieders *property rights* als een eeuwenoud beginsel, een *immemorial custom*. Vergeten we niet dat het *common law* zich historisch op de eerste plaats heeft ontwikkeld als een rechtstelsysteem dat zich bezighoudt met *property rights on land, real estate*, de verdeling van goederen. Nu, de hele traditie van het Romeinse recht, inbegrepen die van wijsgeren als Cicero, handelt natuurlijk grotendeels over het *suum cuique tribuere*, aan ieder het zijne geven, de goederen verdelen, bepalen wat van wie is. Dat is ook wat het *common law* doet. Die *property rights* zijn individueel, maar tegelijkertijd zijn de individuen geen echte eigenaars. Zij zijn in zekere zin slechts *trustees* die de dingen enkel in *trust* houden voor de volgende generaties.

4. Conservatisme oud of nieuw

Hiermee heb ik Burke gesitueerd in eeuwenoude tradities. Te vaak wordt het conservatisme als filosofie slechts gezien als een *nieuwe* gedachtestroming die is ontstaan als reactie op de Franse revolutie. Natuurlijk leidde die Franse Revolutie tot een reflectie en herbezinning op een aantal zaken – maar de kern van de conservatieve ideeën staat duidelijk in een bestaande traditie die in de achttiende eeuw juridisch en politiek onder vuur is komen te liggen, maar die Revolutie ook overleefd heeft, al is ze nadien natuurlijk niet meer helemaal dezelfde. Het gaat ook niet om een louter Engelse traditie; denken we bijvoorbeeld aan Montesquieu, die een duidelijke invloed had op de genoemde Blackstone. Wat Engeland betreft vinden we een neerslag van dat conservatieve denken in de school van *historical jurisprudence* en in de doctrine van de *ancient constitution*.²⁵

De belangrijkste voorgangers van Burke in die Engelse traditie heb ik reeds genoemd: Coke, Selden en Hale, en voor hen in zekere zin ook

25 Zie uitvoerig over de leer van de *ancient constitution* in Engeland John G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and Feudal Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957; Glenn Burgess, *The Politics of the Ancient Constitution*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1993; Berman, 'The Origins of Historical Jurisprudence: Cole, Selden, Hale,' pp. 1651 v.

Richard Hooker (1554-1600).²⁶ Hoger verwees ik naar de beroemde tweespraak tussen Coke en koning James I, waar Coke de nadruk legt op ‘*the artificial reason of the law which requires a lot of experience and study.*’ In de werken van Pocock en Berman wordt ingegaan op de vraag in welke mate die auteurs historisch dachten. Sommige van die voorgangers dachten zeker niet historisch in de zin van wat wij later de historische school zijn gaan noemen, namelijk dat om de betekenis van de regels te begrijpen, het goed is om terug te gaan naar hoe die regels ontstaan zijn, hoe ze gegroeid zijn, wat de externe omstandigheden waren.²⁷ Wellicht was de juridische traditie daarvoor te zeer op zichzelf gericht, als een normatieve traditie waarin de regels niet verklaard werden op grond van feitelijke omstandigheden. In die zin is er duidelijk van een belangrijke vernieuwing sprake met het denken van Montesquieu in *De l'Esprit des Lois*, waarin de historische en sociologische methode werd ontwikkeld om het recht te begrijpen.

Burke zit daar tussenin. Hij kijkt duidelijk veel ruimer dan puur de juridische traditie. Zo legt hij sterk een band tussen juridische traditie en moraliteit: *manners, aristocracy*, andere vormen van wijsheid in de samenleving buiten het *common law* in de strikte zin. Anderzijds lijkt vooral de jonge Burke de nadruk te leggen op de historische oorsprong en de omstandigheden waarin regels tot stand gekomen zijn, terwijl de oude Burke eigenlijk meer zegt: we weten dat toch niet, *you have to take it for granted; this is immemorial custom*, en eigenlijk heeft het niet zoveel zin om te gaan kijken waarom die regel tot stand gekomen is. Het feit dat die regel eeuwen bestaan heeft en doorgegaan is, volstaat. Bij de oudere Burke is het minder de bron die telt dan de rivier. Het water stroomt en dat kleine beekje waaruit dat gekomen is, is niet die machtige rivier, en het is die laatste die telt. Dat is degene die ons leven geeft en niet de bron.

De verdediging van het gewoonterecht en een ‘ancient constitution’ kende natuurlijk ook op het continent belangrijke voorgangers. Deze traditie is overigens ouder dan sir Coke. Daarbij denk ik met name aan enkele van de zestiende-eeuwse Franse ‘monarchomachen,’ in het bij-

26 Over Hooker, zie onder meer Berman, ‘The Origins of Historical Jurisprudence: Coke, Selden, Hale,’ pp. 1664 v.; Alexander S. Rosenthal, *Crown under Law: Richard Hooker, John Locke and the Ascent of Modern Constitutionalism*, Lanham, Lexington Books, 2008.

27 Volgens Berman, ‘The Origins of Historical Jurisprudence: Cole, Selden, Hale,’ p. 1655, is het pas vanaf Coke dat de overtuiging opkwam dat de historiciteit van het recht een normatieve betekenis heeft.

zonder François Hotman (1524-90), en voorlopers in de studie van het gewoonterecht zoals Charles Dumoulin (1500-66).²⁸ De monarchomachen zijn natuurlijk bekend als bestrijders van het vorstelijk absolutisme, waar we overigens al een parallel zien met het verzet tegen de vorstelijke macht in Engeland aan het begin van de zeventiende eeuw, onder meer ook met een beroep op de aloude ‘*lois fondamentales de la France*.’²⁹ De Engelse doctrine van het begin van de zeventiende eeuw was duidelijk mee geïnspireerd door deze Franse juristen uit de zestiende eeuw³⁰. De rechtsopvatting van Coke, Hotman, Burke, en anderen was ook een leer van gedeelde soevereiniteit (‘divided sovereignty’), van *checks and balances*, gericht tegen de letterlijk ‘monarchistische’ theorieën van Bodin, en later Francis Bacon, Thomas Hobbes, onder anderen. Bij de genoemde Franse auteurs, minstens bij Hotman, gaat dit ook gepaard met een verdediging van de gewoonte als rechtsbron tegen de individuele wil of rede van bijvoorbeeld de vorst, met name in zijn *Francogallia*³¹ en in zijn *Antitribonian, discours sur l'étude des lois*.³²

5. De eigen bijdrage van Burke

De bijdrage van Burke tot het conservatisme is dan ook minder te vinden in zijn verdediging van de gewoonte, traditie en artificial reason, dan wel in enerzijds zijn ruime interesse over de disciplines heen – zijn geschriften handelen over juridische, politieke, morele en esthetische vragen – en anderzijds in de verdediging van die traditie tegen de nieuwlichterij van de Franse Revolutie en een bepaalde Verlichting (in het bijzonder Rousseau). De gebeurtenissen in Frankrijk hebben Burke in zekere zin geradicaliseerd in zijn conservatisme.

Burke is daarbij niet altijd even eenduidig in zijn opvattingen. Dat geldt voor de verhouding tussen *custom* en *natural law*: in sommige

28 Zie over hen bv. James Whitman, *The Legacy of Roman Law in the German Romantic Era*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 44 v.

29 De uitdrukking vinden we behalve bij Hotman ook bij Théodore de Bèze, in zijn *Du droit des magistrats sur leurs sujets = De jure magistratum in subditos* (1573-74). Zie verder André Lemaire, *Les lois fondamentales de la monarchie française, d'après les théoriciens de l'ancien régime*, Parijs, A. Fontemoing, 1907, herdruk Genève, Slatkine-Megariotis, 1975.

30 Zie Pocock, *The Ancient Constitution and Feudal Law*.

31 Zie de kritische uitgave met modernere Engelse vertaling door Ralph Giesey en John Salmon, *François Hotman. Francogallia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

32 Gedateerd 1567, maar slechts in 1590 postuum uitgegeven.

gevallen doet hij een beroep op *natural law* als een hoger recht tegenover praktijken die *customary* waren. Een bekend voorbeeld is natuurlijk de *Speech on Impeachment of Warren Hastings* (16 februari 1788), waarin hij de vervolging van Hastings, de gouverneur van Brits-Indië, vorderde wegens corruptie en uitbuiting,³³ en waar hij het verweer van Hastings dat zijn handelingen in de Aziatische context moeten worden gezien, en dat slavernij nu eenmaal een toestand is die daar normaal is, afdoet als ‘*geographical morality*.’ Burke verdedigt hier dat ‘the laws of morality are the same everywhere, and that there is no action which would pass for an act of extortion, of peculation, of bribery, and of oppression in England, that is not an act of extortion, of peculation, of bribery, and oppression in Europe, Asia, Africa and all the world over.’³⁴

Dat Burke niet eenduidig is, is volgens mij te begrijpen doordat precies in zijn tijd gewoonterecht en natuurrecht tegenover elkaar kwamen te staan, waar het recht voor die tijd beiden nog had kunnen integreren.³⁵

Burke is al evenmin eenduidig wat betreft het nut van historische analyse. Is het belangrijk om na te gaan wat de oorsprong is van regels, in welke omstandigheden die regels zich verder hebben ontwikkeld, en waarom die regels in de loop der eeuwen gewijzigd zijn? In de vroegere werken van Burke vindt men een sterkere nadruk op het nut van historische kennis, net zoals bij John Selden (maar minder bij Coke en Hale, verklaarbaar omdat zij rechters waren).

Dan is er nog het problematische geval van zijn jeugdwerk *A Vindication of Natural Society*, waarin hij op het eerste zicht in velerlei opzichten het tegenovergestelde verdedigt van wat hij later verdedigt, en waarvan hij later zelf heeft geschreven dat het een satire was. Volgens sommige auteurs was het echter helemaal geen satire, maar kon Burke het zich, toen hij politiek actief werd, niet langer permitteren om nog achter dat jeugdwerk van hem te staan.³⁶ Sommige opvattingen uit *A Vindication* blijft Burke ook later verdedigen: de sterke nadruk op *liberties*, en de sterke afkeer van de maakbaarheid van de samenleving. Maar

33 Zie over deze strijd ook Jakob F. Stagl, ‘The Rule of Law against the Rule of Greed: Edmund Burke against the East India Company’, *Rechtsgeschiede* 2012, vol. 20, pp. 104-24.

34 Geciteerd in Bredvold en Ross, *The Philosophy of Edmund Burke*, pp. 17 v.

35 Vgl. Berman, ‘The Origins of Historical Jurisprudence: Cole, Selden, Hale,’ p. 1737.

36 Zie Murray N. Rothbard, ‘A Note on Burke’s *Vindication of the Natural Society*,’ *Journal of the History of Ideas* 1958, vol. 19, nr. 1, pp. 114-18.

in zijn *Vindication* is er veel meer *trust in natural reason*, in de redenering van het individu, in de individuele vrijheid.

Vergeten we hierbij niet dat Burke schrijft op het moment in de geschiedenis waar natuurrecht en historicisme tegenover elkaar komen te staan, terwijl juist in de oude traditie van de middeleeuwen, en zeker nog in de zestiende eeuw, historische traditie en natuurrecht nog één geheel vormen. De *ancient constitution*, die ingeroepen werd tegen de uitbreiding van de vorstelijke macht, was zowel *natural law* als *immemorial custom and tradition*. Met de Verlichting komen die beiden een heel stuk meer tegenover elkaar te staan en krijgen we dus een tegenstelling tussen de historische school en de jusnaturalistische school.

Voor Burke houdt de erkenning van het historisch gegroeid zijn van instellingen niet in dat zij oorspronkelijk gebaseerd zouden zijn op grote principes die we moeten gaan herontdekken en door historisch onderzoek zouden kunnen herontdekken. Burke is dan ook niet de romanticus van de bron, maar de romanticus van de rivier. Rousseau daarentegen is misschien de romanticus van de bron: het enthousiasme van datgene wat gewoon uit de grond spuit en de originaliteit en de creativiteit van het begin die niet mag gestelpt worden; de mens wordt met creativiteit geboren en het is de samenleving die hem tot slaaf maakt.

6. Wirkungsgeschichte

In de ideeëngeschiedenis na Burke zien we tot op vandaag de traditie van Burke tegenover die van Rousseau. Om een recent voorbeeld te nemen: men kan die tegenstelling aan het werk zien in de opinies van de Amerikaanse opperrechters in een arrest over het homohuwelijk uit 2015: er loopt een lijn van Rousseau naar Anthony Kennedy met zijn beroep op ‘equal dignity’ om een eeuwenoude regel naar de prullenmand te verwijzen, en een andere van Burke naar Antonin Scalia, die Kennedy verwijt ‘disciplined legal reasoning’ te hebben vervangen door ‘the mystical aphorisms of the fortune cookie.’

Een meer directe invloed van Burke vinden we bij Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) en de historische school in Duitsland, die het recht evenzeer ziet als een organisch gegroeid geheel. Dat de *historische Schule* in Duitsland op het eerste gezicht erg verschilt van de *historical*

jurisprudence in Engeland, heeft te maken met de grote verschillen in de historisch gegroeide rechtsinstellingen van beide landen, waaronder ook de verschillende betekenis van rechters en professoren.³⁷ Het corpus aan teksten waarop Savigny zijn historische methode toepaste was dan ook een ander dan het corpus aan *common law precedents* waar bijvoorbeeld Blackstone in zijn *Commentaries* op voortbouwde. Voor hun reconstructie van de *Volksgeist* konden de juristen van de historische school daar niet op bouwen.

Waar de Franse traditie van nationaal gewoonterecht en *ancient constitution* zich verzette tegen het romeins recht, dat in onder meer de zestiende eeuw een instrument was van vorstelijk absolutisme, gaf Savigny juist voorrang aan het door de Duitse juristen eeuwenlang verder ontwikkelde romeinse recht als de voor alle Duitse landen gemeenschappelijke geleerde gewoonte, die ook de jurisprudentiële gewoonte was (te vinden in de rechtspraak van minstens de hogere rechtscolleges en dus het equivalent van het *common law* in Engeland).

Tegenover deze romanistische vleugel van de historische school stond een germanistische vleugel, die een gemeen Germaans gewoonterecht probeerde te reconstrueren. Als men de *artificial reason* ziet als iets wat men door veel studie en ervaring in het recht verkrijgt, hadden de romanisten gelijk. Maar ook hun germanistische concurrenten zochten een collectieve rede, een *accumulated wisdom*, maar dan wel in de *Rechtsaltertümer*, en vooral de feitelijke gebruiken, symbolen en zeggwijzen (waaronder rechtsspreuken) van het volk. De bekendste vorsers daarvan zijn de gebroeders Grimm, zo bekend van de sprookjes dat we vergeten zijn dat zij op de eerste plaats juristen waren, die bij Savigny gestudeerd hadden in Marburg, en zich specialiseerden in het verzamelen en wetenschappelijk bestuderen van die rechtsgebruiken, waaruit na vele jaren – in 1828 – het door Jakob Grimm (1785-1863) uitgegeven werk *Deutsche Rechtsaltertümer* is gegroeid.

Of die wijsheid nu werd gezocht in het geleerde romeins recht of in de Duitse *Rechtsaltertümer*, in beide gevallen gaat het om een verzet tegen de idee dat het recht door een wetgever wordt gemaakt. Maar sinds de Franse revolutie is de context wel veranderd. De traditie is in zekere zin gebroken, en de historische school is in die zin een recon-

37 Zie daarvoor het klassieke werk van Raoul Van Caenegem, *Judges, Legislators and Professors*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. Zie ook Whitman, *The Legacy of Roman Law in the German Romantic Era*, *passim*.

structie. In die zin is het conservatisme ook een politieke keuze in plaats van een rustig bezit. Voor Savigny leidt dit ook tot een nieuwe verhouding tussen recht en moraliteit. In zijn *System* luidt het met de beroemde zin: ‘Das Recht dient der Sittlichkeit, aber nicht indem es ihr Gebot vollzieht, sondern indem es die freye Entfaltung ihrer, jedem einzelnen Willen innewohnenden Kraft sichert.’³⁸ Burke en Savigny zijn beide voorvechters van *liberties*, individuele vrijheden, maar op dit punt verschillen ze duidelijk.

In de Verenigde Staten van Amerika vinden we in de tweede helft van de negentiende eeuw eveneens een hernieuwde historische school,³⁹ die de idee verwerpt van het recht als een deductie vanuit abstracte beginselen. Juristen als Christopher Langdell (1826-1906) en Oliver Wendell Holmes (1841-1935) verdedigden, elk op hun manier, sterk de bindende kracht van precedentes. Met andere woorden: van het jurisprudentiële gewoonterecht. Langdell is zeer invloedrijk geworden omdat hij het rechtsonderwijs in Harvard in 1870 fundamenteel hervormde met de introductie van zijn *case method*. Natuurlijk is het resultaat niet zo eenduidig Burkeaans. Men kan in de ontwikkelingen in Amerika ook de invloed van Rousseau zien, met een nadruk op de creativiteit van het individu gepaard aan een beroep op de *evident truths* die Burke zo bestreed.

Maar de traditie van Burke is er niet dood. We vinden ze in de methode van *judicial restraint* van Antonin Scalia, met zijn bekende boutade tegen de waan van de dag: ‘the Constitution is meant to protect against, rather than conform to, current ‘widespread belief.’⁴⁰ Een beroep op een hogere orde, de *constitution of natural law*, is legitiem om nieuwlichterij tegen te gaan, om te beletten dat aloude rechten en vrijheden te gemakkelijk worden ingeperkt door de wetgever, maar mag juist geen instrument zijn om zonder democratische legitimiteit nieuwe regels op te leggen tegen oude regels en gewoonten in. De *artificial reason* is natuurlijk het tegenovergestelde van *artificial society* in de zin van de maakbaarheid van de samenleving. Nog duidelijker kunnen we de traditie van Burke én Savigny terugvinden in de oproep van Mary Ann

38 Friedrich Carl v. Savigny, *Das System des heutigen Römischen Rechts*, Berlijn, Veit, 1840, deel I, p. 331.

39 Zie hierover David M. Rabban, *Law's History: American Legal Thought and the Transatlantic Turn to History*, New York, Cambridge University Press, 2012.

40 Antonin Scalia, dissenting opinion, in *Maryland v. Craig*, 27 juni 1990.

Glendon, eveneens hoogleraar in Harvard, om te kunnen ‘tap the reserves of wisdom, virtue, and imagination that Americans still display in their varied communities of memory and mutual aid’ met het oog op ‘refining the rhetoric of rights’ in antwoord op het gehypertrofieerde individualisme van de dominante opvatting over fundamentele rechten.⁴¹ De filosofie van Burke is er nog springlevend.

41 Mary Ann Glendon, *Rights Talk*, New York, Free Press, 1991, xiii, geciteerd door Robert E. Rodes, ‘On the Historical School of Jurisprudence,’ *American Journal of Jurisprudence* 2004, vol. 49, nr. 1.

3. Burkes common law-benadering van vrijheid en mensenrechten

Erfgoed zonder bijzondere status vatbaar voor belangenafweging

*Paul De Hert*¹

We compensate, we reconcile, we balance (Reflections on the Revolution in France, p. 281).

From Magna Carta to the Declaration of Right, it has been the uniform policy of our constitution to claim and assert our liberties, as an entailed inheritance derived to us from our forefathers, and to be transmitted to our posterity; as an estate specially belonging to the people of this kingdom without any reference whatever to any other more general or prior right (Reflections on the Revolution in France, p. 119).

1. Inleiding

Burke is politicus, jurist en filosoof. Het is verleidelijk aan die omschrijving toe te voegen ‘in deze volgorde’, maar in dat geval gaat de humor ten koste van de meerwaarde die deze denker heeft voor de ideeëngeschiedenis en voor ons actueel denken. In deze bijdrage gebruik ik Burke om debatten over de grondslagen van het constitutionalisme en de mensenrechten te verduidelijken. Op wat controversieel klinkende afwijzingen van de *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* (1789)

¹ Met dank aan Michel Huygens en Maarten Colette voor het nalezen van deze tekst en de gedachtenwissel.

na, lijkt veel van wat Burke zegt niet zo schokkend. We horen het zo uit de mond van vele staatslui rollen, zeker wanneer het erom gaat in belangrijke kwesties compromissen te sluiten en haalbare oplossingen te zoeken. Na een korte duiding van Burke als vroege criticus van de ongerijmdheden van de Franse revolutie (§§2-3), volgt een situering van Burke als common law constitutionalist in de Britse traditie (§§4-8). Grondwetten groeien organisch en bevatten liefst geen al te abstracte regels die geweld doen aan de gegroeide praktijken en consensus in een gegeven samenleving. Ook abstract geformuleerde rechten bieden geen meerwaarde omdat ze in belangenafwegingen hooguit één element onder vele andere kunnen vormen. Politieke wijsheid moet bij dergelijke afwegingen primeren op regelvastheid. Burke vastpinnen op zijn Britse context, doet evenwel vergeten dat zijn lessen overal zijn opgepikt, buiten én binnen de liberale traditie. Ook in het mensenrechtenrecht is de geest van Burke niet veraf. Aan de hand van Dworkin, Habermas en anderen bekijken we Alexy's theorievorming over het afwegen van belangen bij mensenrechtenconflicten en de tendens tot redelijkheidstoetsing verborgen achter de officiële doctrine van het proportionaliteitsprincipe (§§9-11). Geëindigd wordt met drie positieve bijdragen van Burke aan het hedendaags denken over mensenrechten (§12).

2. De Franse Revolutie en het nieuwe begrip revolutie

Rousseau wordt in de stereotypering gebrandmerkt als *de* filosoof van de Franse Revolutie. Onder meer Burke en Hegel zouden dat doen.² Dat verbaast ook niet. Het radicale Jakobijnse regime dat regeerde in de periode 1792-94 maakte uitdrukkelijk gebruik van Rousseaus ideaal van de republikeinse deugd om haar terreur te rechtvaardigen.³ Vooral

- 2 Kritisch over deze beeldvorming, François Furet, 'Rousseau and the French Revolution,' in Clifford Orwin en Nathan Tarcov (reds.), *The Legacy of Rousseau*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997, pp. 168-82. Deze auteur is van mening dat het vooral 'by virtue of the project of regeneration ... the Revolution belongs to Rousseau. Like him, the revolutionaries wished to create a new man. It was in pursuing that project that the Revolution underwent successive liberal and illiberal periods that mirrored the ambiguity in Rousseau between the egalitarian process of republican politics and the authoritarian method of creating the new man' (p. 179). Zie ook de bijdrage van Colette elders in deze bundel.
- 3 Zie meer uitvoerig en genuanceerd Jacob L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londen, Mercury Books, 1961, pp. 69-166. Onder meer wijst deze auteur op de verrassend liberale eigendomsopvattingen van bijvoorbeeld Sieyès.

Rousseaus nadruk op deelname door burgers aan de publieke sfeer als voorwaarde voor het bereiken van de ‘ware vrijheid’ en zijn gedachten over de onderschikking van individuele belangen bij het bepalen van het beleid kregen door de Jakobijnse recuperatie een negatieve bijklank.

De reactie op de terreur (en op de recuperatie van Rousseau) kwam er snel. Wat zich in de straten van Parijs afspeelde beheerste het nieuws overal in Europa en erbuiten. Denkers actief na de Franse Revolutie stonden niet alleen stil bij de terreur en de ideeën van de revolutionairen, maar ook bij de idee van revolutie zelf. Dat paste in een traditie die teruggaat tot Aristoteles die in het vijfde boek van *Politica* nadenkt over veranderingsprocessen bij democratieën, oligarchieën en aristocratieën.⁴ De term *revolutie* is van Latijnse origine en werd al in de late middeleeuwen gebruikt in het Engels en Frans, met als gekende voorbeeld de *Glorious Revolution* (1688-89), de definitieve machtsgreep van de protestanten in Engeland die met behulp van de Nederlandse Willem van Oranje een einde maakten aan de heerschappij van de (katholieke) koning James II. Belangrijk hier is dat deze machtsgreep reeds vanaf 1689 het label *Glorious Revolution* kreeg. Revolutie stond toen voor ‘terugwenteling’ in de zin van heroriëntatie van – en bezinning op – de grondslagen van de staat.⁵

Hoewel niemand ook gesteld heeft dat revoluties eenvoudige dingen zijn met eenvoudige verklaringen, werd al in de periode van de Franse Revolutie aangenomen dat deze revolutie, dit veranderingsproces, een nieuwe betekenis gaf aan het begrip revolutie. Dat had alles te maken met het gehanteerde discours: eerder dan te claimen dat een tijdelijke aberratie werd aangepakt met het oog op het herstellen van een traditionele orde, discrediteerden de leiders van de Franse Revolutie het hele *ancien régime*. Hen stond de uitbouw voor ogen van politieke en sociale instellingen waardig voor een geheel nieuw tijdperk. Revolutie werd meer dan verandering en reactie op ongelijkheid en machtsoverschrijding (tirannie). Vanaf 1789 stond de idee van ‘revolutie’ niet langer uitsluitend voor verzet tegen tirannie, maar ook voor de oprichting van een geheel nieuw maatschappijmodel.⁶ Aristoteles, bijvoorbeeld, had

4 Aristoteles, *Politica*, vert. Maarten Bremer en Ton Kessels, Groningen, Historische Uitgeverij, 2012, vijfde boek.

5 Rudolf Boon, *Een progressieve conservatief: Edmund Burke als tijdgenoot*, Soesterberg, Aspekt, 2004, p. 18.

6 A. Reeve, ‘Revolution,’ in D. Miller (red.), *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, pp. 436-37. Zie ook de bijdrage van Waanders elders in deze bundel.

zulke ambitie niet gehad. Bij hem gingen revolutionaire ambities over het veranderen van delen van de grondwet (beperkt), of (verdergaand) het veranderen van grondwetten en politieke modellen, bijvoorbeeld van oligarchie naar democratie of omgekeerd.⁷

3. Contrarevolutionaire schrijvers en de idee van een revolutie

De Franse Revolutie leek dus geen grens te stellen op de doorwerking van de politiek in alle sferen van het leven. Iemand als Chateaubriand, auteur van *Essai sur les révolutions* (1797) koos daarom voor een antipolitiek leven gericht op het herstel van het natuurlijke zelf dat onderdrukt en vertrapt was door de krachten die samenlevingen op hun grondvesten deden daveren.⁸ Andere denkers, zoals Burke, gingen wel politiek ageren, beducht als zij waren voor nog meer revolutionair geweld, onder meer in Ierland, en legden mee de basis voor een ideeënprogramma waarin de nadruk lag op ernstige of gemodereerde politiek. Vaak wordt dit programma aangeduid als *conservatisme*, de kunst van het politiek compromis, evenwicht en gematigdheid, in het belang van het behoud van een beperkte, traditionele stijl van politiek.⁹ Dit label 'conservatief' wordt gebruikt om een (niet-bestaande) eenheid te creëren tussen contrairevolutionaire schrijvers zoals Burke, von Savigny, Bonald, Maistre.¹⁰ Die clustering doet geen recht aan de diversiteit van deze denkers, doch valt ten dele te verdedigen: al deze denkers drukten in hun geschriften immers een voorkeur uit voor een terugkeer naar een maatschappijmodel steunend op een zekere hiërarchische ordening in het verlengde van het *ancien régime*.¹¹ Hun kritiek op de Jakobijnse terreur is slechts een aanleiding voor een meer omvattende afwijzing van bepaalde kenmerken van het verlichtingsdenken met zijn

7 Aristoteles, *Politica*, vijfde boek.

8 G. Gengembre, 'Contre-révolution,' in M. Delon (red.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1997, p. 257.

9 N. O'Sullivan, 'Conservatism,' in Miller, *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, p. 153.

10 Een kort overzicht van de Iers-Engelse school, de Duitse romantische school en de Franse school binnen deze beweging geeft G. Gengembre, 'Contre-Révolution,' pp. 257-59; tevens O'Sullivan, 'Conservatism,' pp. 97-101.

11 L. Siedentop, 'Two Liberal Traditions,' in A. Ryan (red.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 159.

‘blinde woede voor verbetering.’¹² Centraal in deze kritiek staan volgende (al dan niet vermeende) kenmerken van het verlichtingsdenken: een te abstract gedacht begrip van het individu dat bovendien gebruikt wordt als basis voor de idee van een grondwet met, opnieuw, abstracte rechten van de mens; de idee dat de mens in staat is om de loop van de geschiedenis te beïnvloeden, het steunen op het rationalisme, de openheid voor het atheïsme; het optimisme over de kracht van de menselijke wil en het naïeve geloof in het bestaan van de harmonie tussen mensen.

4. Burkes constitutionalisme: de tuinman, niet de ingenieur

Burke loopt, zeker in chronologisch opzicht, vooraan in deze kritieken. Op uitzonderlijke wijze was deze in 1730 geboren politicus en denker in staat op het ogenblik van de ontwikkelingen zelf dieperliggende tendensen te onderscheiden. In *Reflections on the Revolution in France* (1790)¹³ voorspelde hij revolutionaire excessen die op dat ogenblik nog moesten komen. In datzelfde boek zet hij een radicaal maatschappelijk alternatief neer dat bouwsteen per bouwsteen afwijkt van de hogerge-noemde Verlichtingskenmerken. Zo verwijst hij het atheïsme naar de prullenmand door te stellen dat mensen religieuze dieren zijn,¹⁴ en portretteert hij sociale en politieke instellingen als het product van een langzame, onbewuste, autonome groei, belichaamd in traditie en gevestigde praktijk. Het knoeien met dit complexe en delicate fabricaat op grond van een vooraf bepaald radicaal hervormingsprogramma is vragen om een catastrofe. Alleen al dat geloof in een nieuwe invulling van het begrip ‘revolutie’ (de oprichting van een geheel nieuwe organisatie van de maatschappij) is krankzinnig en Burke besteedt dan ook tijd en energie in zijn boek om deze Franse variant in negatieve zin te onderscheiden van de reeds genoemde Britse *Glorious Revolution*.¹⁵ Deze omwenteling die leidde tot de afzetting van James II creëerde, aldus

12 Uitspraak ontleend aan Carl Friedrich von Savigny, *Of the Vocation of our Age for Legislation and Jurisprudence*, Londen, 1831, p. 20. Oorspronkelijk gepubliceerd in 1814.

13 We gebruiken *Reflections on the Revolution in France*, Londen, Penguin, 1986. Hierna RRF.

14 RRF, p. 187.

15 Cf. RRF, pp. 100-06. Op deze pagina's bespreekt Burke de parlementaire wetgevingstukken die tot stand kwamen naar aanleiding van deze *Glorious Revolution*. Uit deze stukken blijkt duidelijk dat het opzet erin bestond om tijdelijke aberraties weg te nemen en de traditionele orde te herstellen.

Burke, in feite niet meer dan enkele voorzichtige, beperkte dynastieke en constitutionele veranderingen, terwijl de Franse variant een radicale breuk met de traditie beoogde en zeker geen verderzetting.¹⁶ Voor Burke is er voor zo'n militante rationalistische revolutie geen plaats in de politiek, en hij pleit daarom voor sterke teugels op de rede geconfronteerd met de complexiteit van het maatschappelijk bestel. Zonder te vervallen in een pleidooi voor irrationaliteit, betoogt Burke dat mensen moeten handelen met het nodige respect voor de realisaties en levenswijze van hun voorgangers. Politieke actie mag niet uitdraaien op vrije vinding en experiment,¹⁷ maar moet baden in een cultuur waarin de organische groei van een samenleving belangrijk is. Het beeld hiervoor is dat van de tuinman die behoudend en voorzichtig aanpast,¹⁸ niet dat van de ingenieur.¹⁹ Burke zweert bij langzame maar duurzame vooruitgang, waarbij het ene voordeel zo weinig mogelijk opgeofferd wordt voor een ander: 'We compenseren, we verzoenen, we leggen in de balans.'²⁰

In zo'n politiek bestel is wel degelijk plaats voor noties zoals de individuele vrijheid,²¹ voor rechtstatelijke elementen zoals de onafhankelijke rechterlijke macht, voor een systeem met een representatieve regering, en voor de instelling van privé-eigendom, onder meer als noodzakelijke voorwaarden voor het behoud van de democratie.²² Tezamen met een zekere preferentie voor een beperkte overheid, wer-

16 RRF, pp. 106, 112.

17 RRF, p. 152.

18 RRF, p. 280.

19 C. Parkin, 'Burke and the Conservative Tradition,' in D. Thomson (red.), *Political Ideas*, Londen, Penguin, 1966, p. 124.

20 RRF, p. 281. Voor Burke blijkt bovendien ook uit de feiten dat de Fransen niet gerechtvaardigd waren in hun keuze voor revolutie. Alleen bij tirannie is de omverwerping van het gezag gerechtvaardigd. Uit de feiten blijkt evenwel nergens dat de Franse monarch met een tiran gelijkgesteld kan worden (pp. 176-79). Elders in deze bundel toont Waanders de verwantschap aan tussen Burke en Aristoteles over de grondvormen van politieke instellingen en de daaraan verbonden ontsporingen. Opvallend is dat Burke geen discussie aangaat met deze denker of met Locke en Hobbes op dit punt. Duidelijk afwezig is Locke's rationale, deductieve benadering van politieke instellingen en even duidelijk is er bij Burke een veel beperktere kijk op het recht op verzet van onderdanen bij ontsporingen en machtsmisbruik. Hij laat ook minder ruimte voor dergelijk verzetsrecht. Waar Locke van oordeel is dat koningen bepaalde verantwoordelijkheden hebben ten aanzien van God én onderdanen, lijkt Burke in de lijn van Bodin aan te nemen dat de heerschappij van een vorst over zijn onderdanen door God gegeven is en daarom vrij absoluut is en in principe niet herroepbaar door de onderdanen (RRF, p. 115; vgl met Reeve, 'Revolution,' p. 437).

21 We treffen bij Burke zelfs een vroege formulering aan van het vrijheidsbegrip dat kenmerkend is voor het liberale denken: 'Whatever each man can separately do, without trespassing upon others, he has a right to do for himself' (RRF, p. 149).

22 RRF, p. 149.

pen deze elementen een vroegliberaal licht op Burke.²³ Wat verschilt is zijn manier van presentatie en duiding van deze liberale elementen.²⁴ Opvallende afwezig in zijn denken zijn respectievelijk de idee van een sociaal contract tussen mensen en de idee van de soevereiniteit van de natie begrepen als een gelijk recht voor allen op politieke participatie. De staat bij Burke is geen kunstmatige constructie van mensen maar, zoals reeds aangestipt, het resultaat van een proces van historische groei,²⁵ een hiërarchische realiteit die bemiddelt tussen particuliere belangen op basis van – en gestuurd door – een geërfde constitutionele traditie. De staat is zowel natuurlijke als bovennatuurlijk, en gebaseerd op het primitieve contract niet tussen mensen, maar tussen God en de menselijke soort.²⁶ Die goddelijke ongrijpbare dimensie problematiseert rationele bevraging van het maatschappelijke en maakt het quasi onmogelijk om de harmonie of ‘fit’ tussen instellingen, gewoonten en gebruiken te verklaren aan de hand van bekende of nog te ontdekken algemene regels.²⁷ De staat heeft daarom iets hogers of nobels, en kan niet gereduceerd worden tot (louter) een associatie met rationele doeleinden. Het is een voorwerp van aanbidding met bepaalde verheven taken. Het gaat daarbij niet alleen om de bescherming van de mens en zijn rechten, maar ook om morele taken: overheidsfunctionarissen zijn ook belast met de zorg om de moraal van burgers en kunnen hun bevoegdheden daartoe aanwenden. Niet zozeer de bescherming van de vrijheid van de burgers staat centraal, doch wel de controle van hun morele leven.²⁸

We zijn mijlenver van het constitutionalisme van bijvoorbeeld Emmanuel Joseph Sieyès die in *Qu'est-ce que le tiers état?* (1789) een rationalistisch-voluntaristisch constitutioneel project uittekent waarbij de staat inherent politiek wordt geconceptualiseerd als een puur door mensen gecreëerd construct dat los staat van de historisch gegroeide gemeenschap.²⁹ In die staat wordt na de associatie (Sieyès vermijdt te

23 Zie over deze discussie de vele literatuurverwijzingen bij R. Boyd, ‘The Unsteady and Precarious Contribution of Individuals: Edmund Burke’s Defense of Civil Society,’ *The Review of Politics* 1999, nr. 3, p. 465.

24 O’Sullivan, ‘Conservatism,’ p. 97.

25 Cf. RRF, pp. 150-51: ‘Government is not made in virtue of natural rights ... Government is a contrivance of human wisdom to provide for human wants.’

26 Cf. RRF, pp. 120, 194-95. Zie ook Gengembre, ‘Contre-Révolution,’ p. 258.

27 I. Hampsher-Monk, ‘Burke,’ in Miller, *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, p. 51.

28 K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Londen, Routledge, 1962, vol.I, pp. 112-13.

29 Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état?*, Parijs, Flammarion, 1988. Zie ook Raymond Kubben, ‘Parlement And Pamphlet: Sieyès’ *Qu'est-ce que le tiers état?* And The Missing Link Between

spreken over een contract) een grondwet opgesteld die de overheid vergaand bindt: ‘Il n’est rien sans ses formes constitutives; il n’agit, il ne se dirige, il ne se commande que par elles.’³⁰ Wijziging van die grondwet is perfect mogelijk – grondwetten zijn geen goddelijke creaties – mits bijzondere meerderheden.

Möller en Corrias plaatsen Sieyès in de revolutionaire traditie van het constitutionalisme met een constitutieve macht die buiten het recht staat, maar die in een democratisch moment politieke instellingen creëert die gebonden zijn door deze creatie en wiens spelregels noodzakelijkerwijze in een geschreven document van hoge normatieve waarde staan opgetekend.³¹ Burke staat duidelijk in de andere traditie binnen het constitutionalisme, met roots in het Verenigd Koninkrijk en Duitsland waar de nadruk minder ligt op een democratische creatie van de instellingen, doch op een doorheen de tijd ontwikkeld vermogen om deze instellingen aan de *rule of law* te onderwerpen en ze met andere woorden zo te *framen* dat machtsmisbruik wordt vermeden. In dergelijke traditie is er minder behoefte aan een uniek moment en document. De idee van een grondwet wordt er breed uitgelegd als zijnde de basisstructuren van een samenleving of het geheel van bestaande politieke praktijken.

5. Mensenrechten en grondwetten als zacht moduleerbaar erfgoed

Pasquino merkt op dat in de negentiende eeuw meerdere opvattingen over het grondwetsbegrip leefden en hij contrasteert daarbij Sieyès’ positie (‘constitution comme act’) met die van Hegel en andere Duitse denkers (‘constitution comme fait’).³² Het Duitse idee van een *gewach-*

Medieval And Modern Constitutionalism,’ *Conference Minutes | 60th International Commission for the History of Representative and Parliamentary Institutions*, 2009, pp. 389-99; Raymond Kubben, ‘L’abbé de Sieyès: Champion of National Representation, Father of Constitutions,’ in Denis Galligan (red.), *Constitutions and the Classics: Patterns of Constitutional Thought from Fortescue to Bentham*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 290-311; P. Pasquino, *Sieyès et l’invention de la constitution en France*, Parijs, Odile Jacob, 1998.

30 Sieyès, *Qu’est-ce que le tiers état?*, p. 126.

31 Christoph Möllers, ‘Pouvoir Constituant – Constitution – Constitutionalism,’ in Armin von Bogdandy en Jürgen Bast (reds.), *Principles of European Constitutional Law*, Oxford, Hart, 2010, p. 173. Zie ook Luigi Corrias, ‘Populism in a Constitutional Key: Constituent Power, Popular Sovereignty and Constitutional Identity,’ *European Constitutional Law Review* 2016, nr. 1, p. 15.

32 Pasquino, *Sieyès et l’invention de la constitution en France*, p. 130.

sene Verfassung sluit mooi aan bij het organisch constitutionalisme dat we bij Burke aantreffen. Burkes negatieve kijk op de mogelijkheid van rationele, *a priori* ontworpen politieke instellingen beïnvloedde zwaar zijn perspectief op de rechten van de mens en de idee van grondwetten, beide naar voor geschoven als onmisbaar in artikel 16 van *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*.³³ In de preambule van deze verklaring heet het bovendien dat ieder beschikt over 'natuurrechten, niet-vervreemdbaar en heilig' en dat de verklaring deze rechten in herinnering beoogt te brengen. Voor Burke behoren mensenrechten en grondwetten niet tot de orde van het unieke, door de natuur gegevene, maar tot de orde van het organisch gegroeide. Daarmee week hij af van andere, oudere leden uit zijn politieke familie, de *Whigs*, die geloofden in de idee van een oude, quasi onveranderlijke orde op grond waarvan gebeurlijke hervormingen – zoals de *Glorious Revolution* van 1688 – moesten plaatsvinden.³⁴ Bij Burke is een grondwet het resultaat van een geleidelijke en niet vooraf bepaalde ontwikkeling in de tijd.³⁵ Dat geldt ook voor rechten. Als deze bestaan, dan zijn ze niet het werk van theoretici. Ze zijn opgeleverd en geformuleerd via de tradities binnen een samenleving. Ze zijn niet 'natuurlijk' maar 'positief': 'From Magna Carta to the Declaration of Right, it has been the uniform policy of our constitution to claim and assert our liberties, as an *entailed inheritance* derived to us from our forefathers, and to be transmitted to our posterity; as an estate specially belonging to the people of this kingdom without any reference whatever to any other more general or prior right.'³⁶

Dit karakter van erfgoed verklaart het niet-absolute karakter van deze rechten waarvan de creatie, interpretatie en toepassing steeds moet worden afgewogen tegen de politieke en morele inzichten. Precies deze laatste inzichten maken absolute, door theoretici ontwikkelde rechten 'onwaar'. Wat nodig is, is politieke determinatie, eerder dan een metafysische of wiskundige, waarbij rekening wordt gehouden met verschil in opvattingen over het goede, met de nood om compromissen

33 Deze bepaling luidt als volgt: 'Toute Société dans laquelle la garantie des Droits n'est pas assurée, ni la séparation des Pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution.'

34 Zie over de positie van Burke binnen de *Whigs*, de bijdrage in deze bundel van Coen Brummer.

35 I. Hampsher-Monk, 'Burke,' p. 51; J.G.A. Pocock, 'Burke and the Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas,' in J. Lively en A. Reeve (reds.), *Modern Political Theory from Hobbes to Marx*, Londen, Routledge, 1989, pp. 159-82.

36 RRF, pp. 118-19.

te sluiten waarbij goed en kwaad, en soms zelfs, kwaad en kwaad in de balans worden gelegd.³⁷

Wanneer rechten niet langer worden opgevat als absoluut komen hun beperkingen in beeld en treedt de ‘goede’ politicus naar voor die beseft dat abstracte uitgangspunten geen uitkomst bieden.³⁸ Het antwoord op de vraag of op een bepaalde plaats camera’s moeten hangen hangt af van de uitkomst van een politieke beraadslaging door de ‘goede’ politicus. De vraag kan niet worden beantwoord op grond van een abstracte regel, en zeker niet op grond van rechten-denken. Die beraadslaging laten we beter over aan bekwame politici. Gevoelens maken ons ongeschikt voor rationele vrijheid.³⁹ In een burgerlijke samenleving staan burgers hun vrijheid in vertrouwen af aan de overheid, ‘een vernuftige creatie van menselijke wijsheid die menselijke behoeftes bedient.’⁴⁰ Alleen geërfde vrijheden kunnen bijdragen tot wat Burke ‘een nobele vrijheid’ noemt (‘a noble freedom’).⁴¹

Het voorgaande verklaart waarom Burke, wanneer hij spreekt over de rechtsstaat, iets anders verdedigt dan liberale denkers met hun meer abstract, rationeel model van de rechtsstaat. Burke is voorstander van wat Raz omschrijft als het *common law*-model van de rechtsstaat, waar traditie eerder dan de wil van het individu of de politieke meerderheid het uitgangspunt vormt.⁴² Op alle juridisch relevante niveaus (administratie, wetgeving, et cetera.) moet ongelimiteerde discretie worden vermeden. Beslissingen moeten gevestigde praktijken en tradities die de tand des tijd hebben doorstaan⁴³ verder zetten, ontwikkelen en verfijnen. Individuen, bestuurders en wetgevers moeten nauwe grenzen

37 ‘The pretended rights of these theorists are all extremes; and in proportion as they are metaphysically true, they are morally and politically false. The rights of men are in a sort of *middle*, incapable of definition, but not impossible to be discerned. The rights of men in governments are their advantage; and these are often in balances between differences of good; in compromises sometimes between good and evil, and sometimes, between evil and evil. Political reason is a computing principle; adding, subtracting, multiplying, and dividing, morally and not metaphysically or mathematically, true moral denominations’ (RRE, p. 153).

38 ‘But as the liberties and the restrictions vary with times and circumstances, and admit of infinite modifications, they cannot be settled upon any abstract rule; and nothing is so foolish as to discuss them upon that principle’ (RRE, p. 151).

39 RRE, p. 133.

40 RRE, p. 150.

41 RRE, p. 121.

42 Over de verscheidenheid aan rechtstatelijke modellen leze men J. Raz, ‘The Politics of the Rule of Law,’ in *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 354-62.

43 Zie ook de bijdrage van Mathias Storme over de ouderdom van een regel (‘hoe ouder, hoe langer hij heeft standgehouden, hoe waardevoller’).

respecteren en daarbij het toezicht accepteren van de common law rechtbanken.⁴⁴ Specifiek voor de Britse variant is tevens de almacht van het Parlement, de hoogste macht onder de drie staatsmachten. Dit element is gekend onder *Dicey's view of parliamentary sovereignty*, of ook *the Diceyan concept of the Constitution*, een omschrijving die teruggaat naar een boek van A.V. Dicey uit 1885 dat *Law of the Constitution* het, waarin deze auteur het volgende schrijft: 'In theory Parliament has total power. It is sovereign.'

Burkes vertrouwen in bestaande Britse rechtstatelijke structuren en zijn rechtstatelijke afwijzing van willekeurige machtsuitoefening levert hem in de secundaire literatuur lof op.⁴⁵ Zijn nadruk op de binnen welbepaalde gemeenschappen ontwikkelde tradities en instellingen kan worden opgevat als een verdediging van het pluralisme,⁴⁶ en het maatschappelijk middenveld in wiens naam elk instrumenteel gebruik van de staatsmacht en de wet kan worden bevraagd. Sommige zien in Burke een pionier in het denken over *civil society*, een voorloper van Tocqueville met zijn verdediging van intermediaire structuren en instellingen en een denker met groot inzicht in het nut van *checks and balances* als voorwaarde voor vrijheid.⁴⁷

6. Burkes invloed op het denken over grondwetten en mensenrechten

Burkes politiek 'van het hart'⁴⁸ sprak niet alleen een publiek aan van Westerse conservatieven, maar ook een progressief en links publiek.⁴⁹

Burke had die brede aantrekking al zeer vroeg in de geschiedenis. Zijn anti-republikeinse ideeën hadden een belangrijke invloed op belangrijke leden van het Belgische Nationaal Congres, de grondwetgevende en eerste, voorlopige, wetgevende vergadering van het onafhankelijke België na de omwenteling van 1830. De cruciale vraag op die

44 J. Raz, 'The Politics of the Rule of Law,' p. 356.

45 Zie R. Boyd, 'The Unsteady and Precarious Contribution of Individuals,' p. 487 met verw.

46 Over Burkes (en Montesquieu's) vernieuwende inzichten over verscheidenheid ten aanzien van zestiende- en zeventiende-eeuwse denkers in wiens traditie zij staan, leze men de bijdrage van Storme, elders in deze bundel

47 Cf. R. Boyd, 'The Unsteady and Precarious Contribution of Individuals,' pp. 465-91.

48 RRE, pp. 156, 182, 281.

49 C. Parkin, 'Burke and the Conservative Tradition,' p. 128.

vergadering was de vorm van de nieuwe staat: monarchie of republiek? De republikeinen haalden het niet. Uiteindelijk stemden slechts 13 van de 187 afgevaardigden voor een republikeinse structuur en haalde de monarchie het.⁵⁰ In een taal die erg aan Burke doet denken verwierp een meerderheidslid uitgangspunten zoals vrijheid en broederschap, die als te riskant werden omschreven en als wegbereiders van de Jakobijnse terreur.⁵¹ Deze ingesteldheid, mede ingegeven door groeiende onrust over onrustige volksbewegingen overal in Europa, verklaart wellicht waarom de Belgische Grondwet van 1831 geen verwijzing bevat naar *het* principe van de individuele vrijheid of enig ander abstract beginsel.⁵²

Burke ligt aan de basis van een sterke stroming in het Westerse sociaal denken dat daarom niet geloofwaardig kan herleid worden tot een product van alleen maar het verlichtingsdenken. Integendeel, de geest van Burkes filosofie schijnt zelfs de overhand gehaald te hebben in het Westerse openbare leven, in het bijzonder in landen gesteund op het *common law*-model.⁵³ Het voorbeeld blijft natuurlijk het Verenigd Koninkrijk, dat over een ongeschreven grondwet beschikt en nooit de stap naar een geschreven grondwet heeft aangenomen. Zo'n systeem garandeert flexibiliteit, want niet alleen bestaat er vaagheid over wat

50 Een Duitser, Leopold van Saksen-Coburg-Gotha, werd verkozen tot Koning der Belgen op 4 juni 1831. Zie over de invloed van Burke op onder meer Jean-Baptiste Nothomb, Ph. Raxhon, 'Mémoire de la Révolution française de 1789 et Congrès national belge (1830-1831),' *Belgisch Tijdschrift voor N. Gesch. - Rev. Belge Hist. Contemp.* 1996, nr. 1-2, p. 62. Zie over de keuze voor een monarchie ook G. Craenen, 'Belgium, General Background and Legal Characteristics', in G. Craenen (red.), *The Institutions of Federal Belgium: An Introduction to Belgian Public Law*, Leuven, Acco, 1996, p. 18.

51 'Les mots si vulgaires de liberté, fraternité sont plutôt des enseignes de terreur que de sûreté, et changent bientôt en fratricide, liberticide ... Mais où faut-il chercher le pronostic de l'avenir? N'est ce pas dans le passé, dans les annales des révolutions républicaines?' cf. Lid Nationaal Congres De Roo (1830), geciteerd in Raxhon, 'Mémoire de la Révolution française de 1789 et Congrès national belge (1830-1831),' p. 50.

52 Een auteur wijst het wijdverbreide wantrouwen ten aanzien van deze volksbewegingen als factor aan voor aarzelingen van de negentiende-eeuwse liberalen om zonder voorbehoud het beginsel van de 'vrijheid' te poneren (A. Heymann-Doat, *Libertés publiques et droits de l'homme*, Parijs, L.G.D.J., 1994, pp. 33-34). Vgl. met de meer technische verklaringen hiervoor in J. Vanderlinden, 'Aux origines du Titre II de la Constitution Belge de 1831,' in *Présence du droit public et des droits de l'homme: Mélanges offerts à J. Vêlu*, Brussel, Bruylant, vol. II, 1992, pp. 1193-1208. Ten eerste is er een technische uitleg: de Belgische Grondwet werd grotendeels opgesteld op basis van de Nederlandse Grondwet en de Franse grondwet van 1830. Beide documenten maken geen vermelding van het principe. Een tweede verklaring is minder overtuigend: zowel de Belgische grondwet als de 'revolutionaire' Franse grondwet, waren meer gericht op de praktische uitvoering van het vrijheidsprincipe. De revolutionaire beginselen uit 1789 waren inmiddels geaccepteerd; ze behoefden alleen verduidelijking.

53 C. Parkin, 'Burke and the Conservative Tradition,' p. 127. Zie voor een rechtsvergelijkend overzicht van de constitutionele context in verschillende *common law* landen, Ronagh J.A. McQuigg, *Bills of Rights: A Comparative Perspective*, Cambridge, Intersentia, 2014.

precies tot die grondwet moet gerekend worden, maar ook zijn er geen beperkende of remmende spelregels die verandering van de grondregels verbieden. Traditioneel beschikte het rechtssysteem er ook niet over een erkende lijst van individuele rechten en werd evenmin aangenomen dat het grondwettelijk recht de staat verplicht om individuele rechten te respecteren.⁵⁴ Bovendien zorgde het mechanisme van het dualisme ervoor dat een doorwerking van internationale verdragen met mensenrechten beperkt bleef.⁵⁵ Een Britse rechter merkte in 1942 op dat er ‘geen gegarandeerde of absolute rechten’ bestaan onder de Britse grondwet.⁵⁶ Het Britse rechten-systeem is daarom, in vergelijking met bijvoorbeeld het Amerikaanse systeem, gekenmerkt door een negatieve benadering: rechten zijn residueel in de zin dat ze bestaan voor zover wetgeving of *common law* rechtspraak ze niet beperkt hebben. *Politieke zelfbeperking* vanwege de politieke actoren en het democratisch krachterspel zorgen daarbij in de zienswijze van vele Britse constitutionalisten voor een systeem van rechtsbescherming, dat evenwaardig is aan systemen met meer *juridische* accountability. In dergelijke systemen zijn rechten wel op voorhand opgelijst en erkend, maar het zijn vaak breed geformuleerde rechten, waardoor juridische *checks and balances* minder goed functioneren.⁵⁷ Anders geformuleerd: het Britse systeem steunt op politieke, eerder dan juridische zelfbeheersing. De Britten laten het politiek bedrijf opereren binnen een uitgewerkt kader van afspraken en morele overeenstemming. Hoewel dat kader grotendeels niet geëxpliciteerd werd, bewijst de geschiedenis dat het bestaat, leeft en gerespecteerd wordt.⁵⁸

Na Burke zouden ook anderen denkers zich verzetten tegen een ‘radicaal rationalistische logica’ en de eraan gekoppelde idee van onvervreemdbare mensenrechten. Denken we maar aan Jeremy Bentham en, dichterbij ons, Oliver Holmes, de oprichter van het Amerikaanse *juridische realisme*.⁵⁹ Telkens horen we een echo van Burkes argumenten,

54 D. Vick, ‘The Human Rights Act and the British Constitution,’ *Texas International Law Journal* 2002, p. 340.

55 D. Vick, ‘The Human Rights Act and the British Constitution,’ p. 344.

56 Lord Wright aangehaald door D. Vick, ‘The Human Rights Act and the British Constitution,’ p. 340.

57 D. Vick, ‘The Human Rights Act and the British Constitution,’ p. 341.

58 C. Parkin, ‘Burke and the Conservative Tradition,’ p. 127.

59 J. Nelson, ‘Against Human Rights,’ *Philosophy* 1990, pp. 341-48. Andere ‘mensenrechtensceptici’ worden besproken door P. Jones, *Rights*, Houndsmill, Macmillan, 1994, pp. 90-93. Een zeer intelligent overzicht van moderne en postmoderne argumenten tegen natuurlijke rechten en een sub-

hoewel hij niet altijd genoemd wordt. Nelson, bijvoorbeeld, valt het dominante denken over de rechten van de mens aan. Deze worden bijvoorbeeld geacht absoluut en universeel te zijn. Voor Nelson is er evenwel alleen sprake van specifieke waarden geërfd en geformuleerd doorheen de tradities van een bepaalde samenleving⁶⁰ Door lof en afkeuring selecteren gemeenschappen en samenlevingen bepaalde onderdelen van de menselijke natuur. Deze selectie is uniek voor de gemeenschap in kwestie en elke selectie is daarom in zekere zin causaal en arbitrair. Dit verklaart waarom 'lijsten' van mensenrechten erkend in geschreven en ongeschreven basisteksten verschillen per gemeenschap, net zoals bijvoorbeeld taal en cultuur. Er bestaan eenvoudigweg geen zaken zoals 'mensenrechten', maar er zijn de rechten van de Engelsen, de rechten van de Amerikanen, de rechten van de Mexicanen, de rechten van de Japanners, en ga zo maar door. De vaak in het Westen geformuleerde eis dat mensenrechten overal moeten worden nageleefd en gehandhaafd, stelt Nelson gelijk aan een vorm van culturele amputatie.⁶¹ De parallel met Burke is evident. Het is alsof we Burke zien inpraten op zijn partijgenoten die dweepten met de Franse Revolutie en hoopten dat die het Kanaal zou oversteken.

7. Burke: niet meer dan een common law-constitutionalist?

De aantrekking van Burke op politici zal zeker niet verbazen. Zijn visie op politieke instellingen en de plaats van voorgegeven rationele uitgangspunten zoals mensenrechten en grondwetten, laat meer spontane politiek toe met slechts beperkte juridische grenzen.

Mensenrechten zijn geen onderdeel van een hiërarchische ordening en kunnen zeker geen voorrang claimen. Het welzijn van de samenleving ligt immers in vele dingen: vrijheid is een goed naast anderen (bijvoorbeeld, rechtvaardigheid, orde en vrede). Deze andere waarden

tiel antwoord op deze argumenten is te vinden in het werk van Tibor Machan, bijvoorbeeld in 'On Human Rights, Feudalism and Political Change,' in A. Rosenbaum (red.), *The Philosophy of Human Rights: International Perspectives*, Londen, Aldwych Press, 1980, pp. 207-25. Voor een korte bespreking van een Burkeaanse allergie voor abstracte vrijheid in het werk van Raz en anderen: D. Feldman, *Civil Liberties & Human Rights in England and Wales*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 7-11.

60 J. Nelson, 'Against Human Rights,' p. 347.

61 'That is a bit like performing cultural surgery upon a people and according to one of the clauses of its standard definition that constitutes genocide' (J. Nelson, 'Against Human Rights,' p. 348).

zijn in feite constitutief want onmisbaar voor de realiteit van de vrijheid zelf. Een ‘goed’ Burkeaans politicus respecteert en opereert binnen een bestaand kader van gebruiken en morele afspraken en is niet ‘gebonden’ door ‘bindende’ mensenrechten. Deze maken deel uit van een globale erfenis en kunnen worden afgewogen tegen andere elementen uit die erfenis.

Concreet zal een ‘goede’ Burkeaanse wetgever zich onthouden van het opstellen van wetten in de taal van de rechten en bij voorkeur meer utilitair te werk gaan, zodat wetgeving in de praktijk aan rechters en rechtsbeoefenaars toelaat om te focussen op belangen (*best interests*) eerder dan rechten. Opnieuw weze benadrukt dat deze uitbouw van wetgeving en rechtssysteem bij Burke niet gelijk staat aan een grote discretie voor de wetgever, de rechter of het individu in de straat. Recht is niet maakbaar, het wordt veeleer gevonden en kan, mits respect voor de kern, door mensen toegepast en gebogen worden.⁶²

Het is verleidelijk om het belang van Burke voor wetgeving en rechtspraak te beperken tot het common law systeem en het Britse systeem in het bijzonder. Onze bespreking over de rol van Burke bij de totstandkoming van de Belgische Grondwet is een indicatie dat dergelijke reductie verkeerd is. Wat verder in deze bijdrage zullen we precies argumenteren dat ons Europese rechtsdenken diepgaand doordrenkt lijkt van Burkeaanse reflexen. Het belang van Burke buiten zijn landsgrenzen is mijns inziens erg groot. Wel is het zo dat het Britse systeem vele mooie of treffende illustraties geeft van de Burkeaanse kijk op recht en samenleving. In zijn bijdrage merkt Maarten Colette terecht op dat de relatie Burke-*common law* innig en wederkerig is, en Burke wordt omschreven als een common law constitutionalist omdat zijn politieke ideeën ten dele schatplichtig zijn aan het hem vertrouwde common law rechtssysteem. We stonden in dit verband reeds stil bij het grotendeels ongeschreven karakter van de Britse basisteksten. Er zijn andere voorbeelden. Zo is ons min of meer absoluut concept van het eigendomsrecht onbestaande in het Verenigd Koninkrijk (*property rights* zijn er weliswaar eeuwenoud maar kregen er geen absolute vormgeving).⁶³ Zo ook hebben we geamuseerd kennis genomen van de bezwaren van

62 Zie voor een bespreking van Burkes rechtsvinding (‘science of jurisprudence’), onder meer uitgewerkt in Burkes *Tract on Popery Laws*, de bijdrage van Storme elders in deze bundel.

63 Sjeff van Erp, ‘Different Degrees of Convergence: A Comparison of Tort Law (Example: Fairchild v. Glenhaven Funeral Services) and Property Law,’ *Electronic Journal Of Comparative Law* 2002.

Britse rechtsgeleerden tegen de ‘rechten-taal’ gehanteerd in het VN-Verdrag inzake de rechten van het kind (1990) en van de hertaling van dit verdrag in het Britse recht via de *UK Family Law Act 1996*, waarin uitdrukkelijk afstand is genomen van dit soort rechten-formulering.⁶⁴

8. Kanttekeningen bij het common law-model

Burkes opvattingen over recht en samenleving vallen samen met het door Raz beschreven common law-model van de rechtsstaat. In beide vinden we de klemtoon op continuïteit, op traditie en organisch gegroeide normen en de tand des tijds-test (‘hoe ouder een regel, hoe waardevoller’). De meeste van deze elementen zijn vanuit een modern liberaal rechtsdenken niet zonder meer acceptabel. Als niet het individu het uitgangspunt vormt van het recht, wie of wat dan wel? Liberale denkers als Constant en Berlin zullen terecht de risico’s benadrukken voor de individuele vrijheid, eens ‘sommigen’ beslissen voor ‘anderen’ wat vrijheid betekent en eenmaal niet de wil van het individu maar traditie of enig ander begrip de ultieme maatstaf vormt in een samenleving. In het bijzonder Beccaria verzet zich tegen het geven van een al te groot gewicht aan erfgoed in een burgerlijke samenleving waartoe mensen als vrije burgers toetreden. Hen op absolute wijze binden aan regels uit het verleden ‘reduces men from a state of society to the state of a herd.’⁶⁵

Raz zit op een gelijkaardig spoor en benadrukt de ontoereikendheid van het common law model voor onze moderne tijd.⁶⁶ De tand des tijds-test is te langzaam en laat niet toe om adequaat te reageren op de behoeften van een snel evoluerende samenleving, met sociale en geo-

64 R. Bailey-Harris, J. Barron en J. Pearce, ‘From Utility to Rights? The Presumption of Contact in Practice,’ *International Journal of Law, Policy and the Family* 1999, p. 112.

65 ‘Nor can the authority to interpret the laws devolve upon the criminal judges, for the same reason that they are not legislators. The judges have not received the laws from our fore-fathers as if they were a family tradition or a will which leaves its inheritors no duty but that of obedience. Rather they receive them from the living society or from the sovereign which represents it as the legitimate repository of the current sum of the will of the whole of society. The judges do not receive the laws as obligations of an ancient oath, which is void because it enchains the wills of those not yet born, and iniquitous because it reduces men from a state of society to the state of a herd. Rather, they receive them as the result of a tacit or express oath which the united wills of the subjects have made to the sovereign, as the bonds necessary to curb and control the domestic turbulence of particular interests’ (Nederlandstalige uitgave: Beccaria, *Over misdaden en straffen*, Antwerpen, Kluwer Rechtswetenschappen, 1982, hst. 4).

66 J. Raz, ‘The Politics of the Rule of Law,’ p. 357.

grafische mobiliteit, nieuwe beroepen en nieuwe sociaal-ethische vraagstukken. Bovendien beschikken hedendaagse pluralistische samenlevingen niet over voldoende gedeelde praktijken om een rechtsstatelijk project van begrenzing van machtsstructuren en van bescherming tegen machtsmisbruik te kanaliseren.⁶⁷ In dergelijke samenlevingen, met een lappendeken van etnische, religieuze of economische groepen, is niet genoeg overlap tussen de verschillende culturele- en waardesystemen. Wat ontbreekt is een gemeenschappelijk begrip over een rechtvaardige organisatie van het gezinsleven en andere persoonlijke relaties, van de economie en van de staat of van de burgerlijke vrijheden.

Het argument treffen we ook aan in een artikel uit *The Law Quarterly Review* uit 1993, waarin Bingham, een vooraanstaande jurist, opmerkt dat niet alleen de nieuwe minderheden en immigranten, maar ook de nieuwe mondigheid van de burger, zorgen voor een nieuwe context waarin mensenrechten meer dan ooit nodig worden om afwijkende meningen bescherming te bieden.⁶⁸ Het parlement, dat centraal stond in de Diceyaanse rechtsstaat, kan zijn rol als beschermer van rechten tegen machtsmisbruik niet langer vervullen. Door het partijstelsel en de partijdiscipline is het gezag van deze instelling verminderd ten aanzien van de uitvoerende macht. Signalen over wat belangrijk is inzake mensenrechten bereiken de regering niet en Bingham telt niet minder dan 38 parlementaire rapporten over mensenrechtenkwesties, lang niet allemaal controversieel, die liggen te slapen bij gebrek aan aandacht van de uitvoerende macht. Er is nood aan een aanvullend rechtstatelijk instrument in het Verenigd Koninkrijk en dat is a) de lijst van mensenrechten in het Europese mensenrechtenverdrag die b) afdwingbaar moet gemaakt worden ten behoeve van de Britse rechters (wat uiteindelijk ook zou gebeuren via *The Human Rights Act 1998*). Het genie van Bingham's oproep ligt in de gekozen insteek: het common law model is niet fout, maar moet aangepast worden aan een veranderende context en aan de rechten vervat in het Europese Verdrag voor de Rechten van de Mens; zulke teksten zijn geen rationalistische ondingen maar net ontwikkeld en afgeleid uit juridische, ethische, sociale en democrati-

67 Ibid. Vgl. met Rawls' afwijzing van een *intuitionist conception of justice* (J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 41-45).

68 T. Bingham, 'The European Convention on Human Rights: time to incorporate,' *The Law Quarterly Review* 1993, pp. 390-400.

sche principles *painfully developed over 2000 years*.⁶⁹ Mensenrechten als deel van de traditie!

Het inroepen van tradities in dergelijke samenlevingen roept meteen vragen op. Steken grondrechten er in of niet? Welke tradities worden ingeroepen? Wie roept ze in? Laten we aannemen dat rechters wèl neutraal kunnen rechtspreken en recht vinden en dus niet automatisch waarden zullen verkiezen die leven bij de elites (waaruit ze in de praktijk vaak emaneren), dan nog blijft de vraag overeind naar het *wat* én het *waarom*. Laten we aannemen dat het mogelijk is om (enkele) gedeelde sociale en juridische waarden in een samenleving aan te wijzen. Moeten deze dan gerespecteerd worden ten alle prijzen, zelfs tegen de keuze van de democratisch verkozen wetgever in? Interessant is dat de meeste rechtssystemen, inclusief dat van de Verenigde Staten, precedentwerking afwijzen. De Amerikaanse *Supreme Court* deed dat met volgende rechtvaardiging: ‘When convinced of former error, this Court has never felt constrained to follow precedent.’⁷⁰

Traditie – inclusief de leer van het precedent – heeft beter nooit het laatste woord. Te veel gewicht geven aan precedents ontmoedigt gerechtvaardigde kritieken op slechte wetten en tradities en kan leiden tot hopeloze toepassing van kennelijk onrechtvaardige of niet-langer-representatieve wetten en tradities. Alzo wordt de precedentdoctrine een rem op de moderniteit, een ‘rustplaats’ voor het recht bestand tegen sociale verandering.⁷¹ Het voorbeeld dat hier kan gegeven worden is dat van ‘marital immunity’ en de wijze waarop het common law systeem lange tijd de mannelijke stempel op het recht heeft gecontinueerd.⁷² De common law-landen waren de laatste Europese landen om een einde te stellen aan deze rechtsfiguur die in feite verkrachting binnen het huwelijk mogelijk maakte. Twee Europese arresten uit 1995 waren nodig om een einde te stellen aan deze gang van zaken.⁷³ Frappant is dat deze

69 T. Bingham, ‘The European Convention on Human Rights: time to incorporate,’ p. 399.

70 *Smith v. Allwright*, 321 U.S. 649 (1944). Men leze J. Sauveplanne en G. Steenhoff, ‘Verenigde Staten van Amerika. Inleiding in het Amerikaans Recht,’ in D. Kokkini-Iatridou (red.), *Een inleiding tot het rechtsvergelijkend onderzoek*, Deventer, Kluwer, 1988, p. 566.

71 S. Edwards, *Sex and Gender in the Legal Process*, Londen, Blackstone Press, 1996, p. 2.

72 *Ibid.*, p. 4.

73 Cf. C.R. t. Verenigd Koninkrijk, 22 november 1995, *Nederlandse Jurisprudentie* 1997, nr. 1, noot Kn.; S.W. t. Verenigd Koninkrijk, 22 november 1995, *R.T.D.H.* 1996, p. 459, noot S. Van Drooghenbroeck. Men leze P. De Hert, ‘Mensenrechten en het liefdevol doodkussen van het liberale denken. Rechtspraak en wetgeving over verkrachting, transseksualisme en sadomasochisme,’ in K. Raes (red.), *Liefde's onrecht: Het onmogelijke huwelijk tussen liefde en recht*, Gent, Mys en Breesch, 1998, pp. 78-103.

vorm van immuniteit, die teruggaat tot een geschrift van Sir Hale uit 1736, haaks stond op de *Sexual Offences Act* uit 1956. De strafbaarstelling in deze wet van ‘*all unlawful rape*’ werd door de common law rechtbanken echter zo uitgelegd dat verkrachting door echtgenoten niet als ‘onwettig’ werd beschouwd.⁷⁴

Op een wijze die Burke ongetwijfeld *niet* zou bevallen stelde het Europese Hof in de genoemde arresten dat de Britse echtelijke immuniteitsregel *onverenigbaar is met menselijke waardigheid*, een uitgangspunt dat het in 1995 voor het eerst uit de mouw schudde en dat bovendien helemaal niet vermeld wordt in het Europese mensenrechtenverdrag. Hoe riskant dit vage begrip ook kan zijn in een juridisch discours,⁷⁵ het raakt de kern van de liberale afwijzing van elke samenleving waarin de vrijheid geen wettelijke voorrang krijgt (dus ook Burkes samenleving waarin vrijheid slechts een van de (residuele) elementen in de balans is, en geen bijzondere status geniet). Ongeacht de vraag of mensen geschikt zijn om vrijheid te hebben en over voldoende vermogen beschikken om onafhankelijk te functioneren, hebben zij er recht op. Elke man of vrouw is een persoon van gelijke waarde; elk van hen is uniek, niet vervangbaar door een ander. Vrijheid is de logische politieke consequentie van een respect voor de waarde en waardigheid van elk individueel menselijk wezen. Het veronderstelt dat eenieder een fundamenteel en finaal recht heeft om te leven, denken en geloven op de door hem of haar gewenste wijze (op voorwaarde dat er geen schade is voor anderen). Geen traditie of precedent, geen enkele partij of tijdelijk meerderheid mag overtuigingen of regels opleggen aan hen die deze niet of niet vrijwillig zouden omarmen.

74 Zie hierover C. Manchester, ‘Criminal Justice and Public Order Act 1994: Obscenity, Pornography and Videos,’ *Crim.L.R.* 1995, pp. 123-31; R. McCall Smith, ‘Sexual offences,’ in *The Laws of Scotland: Stair Memorial Encyclopaedia*, Edinburgh, Butterworths, 1995, pp. 248-55.

75 P. De Hert, ‘John Rawls on Constitutionalism and the Charter of Fundamental Rights of the European Union,’ in W.P. Heere (red.), *From Government to Governance: The Growing Impact of Non-State Actors on the International and European Legal System*, Den Haag, TCM Asser Press, 2004, pp. 443-53.

9. De liberale waardengerichte opvatting van mensenrechten (Dworkin, Rawls)

Een uitwerking van deze visie treft men aan bij Ronald Dworkin in *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*.⁷⁶ Dworkin contrasteert deze 'constitutieve' of 'waardengerichte' opvatting⁷⁷ met een andere, meer instrumentalistische kijk op rechten binnen het liberalisme,⁷⁸ maar voegt daar onmiddellijk aan toe dat denkers als John Stuart Mill en rechtsgeleerden als Justice Louis Brandeis argumenten en visies combineren. Foucault heeft in zijn *Biopolitiek* eveneens de vinger gelegd op twee tradities binnen het liberalisme (een radicaal utilitaristische en een revolutionaire).⁷⁹ Belangrijk in Dworkins verhaal is dat deze verschillende benaderingen doordringen in het denken over mensenrechten en ook verschillende uitkomsten bieden op vragen zoals *Moet de individuele vrijheid apart vermeld worden in een grondrechtencatalogoog?*, *Laten we uitzonderingen toe op grondrechten, en zo ja, tot in welke mate?*, en *Is er plaats in een grondrechtenperspectief voor belangenafweging, en zo ja, welke belangen nemen we dan in aanmerking?*

Denkers als Dworkin, Constant en Rawls benadrukken bij de beantwoording van deze vragen de nood aan prioritering van de vrijheid. Inbinden op vrijheid door deze te onderwerpen aan het Burkeaanse afwegen van belangen, in het bijzonder wanneer dit gebeurt in naam van tradities, staat gelijk aan het inleveren en zelfs opgeven van die vrijheid. In concrete gevallen de vrijheid afwegen tegen andere belangen zal zelden of nooit eerstgenoemde vrijwaren.⁸⁰ Dit verklaart een zekere stuurloosheid in het huidige Europese mensenrechtenrecht, waarbij het Europees mensenrechtenhof alles – ook de absoluut gefor-

76 R. Dworkin, *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 200-02.

77 Habermas spreekt over het deontologische karakter van grondrechten (*infra*).

78 Bij wijze van voorbeeld: een grondrecht zoals de vrijheid van meningsuiting is waardevol, niet zozeer omdat ze een essentieel en constitutief bestanddeel is van een rechtvaardige staatsordening waarbij principieel onderdanen als moreel verantwoordelijke personen behandeld worden, maar, eenvoudigweg, omdat zij bijdraagt tot een betere samenleving. Men leze S. Sottiaux, 'Enkele bedenkingen over de vrijheid van meningsuiting in een multiculturele samenleving,' *Rechtskundig Weekblad* 2001-02, nr. 6, pp. 185-93.

79 M. Foucault, *De geboorte van de biopolitiek*, Amsterdam, Boom, 2013, in het bijzonder het College van 17 januari 1979, pp. 51-53.

80 Cf. T. Schalken, 'Tien uitgangspunten voor nieuwe wetgeving in het post Van Traa-tijdperk,' *Delikt & Delinkwent* 1996, p. 208; F. Julien-Laferriere, *Pouvoir et Liberté: Etudes offertes à Jacques Mourgeon*, Brussel, Bruylant, 1998, pp. 170-76.

muleerde rechten⁸¹ – onderwerpt aan balansoefeningen en zelden of nooit een door de staat ingeroepen belang diskwalificeert. Bijna alles wordt te Straatsburg in de balans gelegd, en daarbij wordt veel ruimte gegeven aan appreciatiemarges voor de lidstaten en uitgangspunten zoals ‘proportionaliteit’ en ‘subsidiariteit’.⁸² Daarbij wordt over het hoofd gezien dat een begrip als proportionaliteit (en in mindere mate ook subsidiariteit) geen inherente beperkingen bevat. Werkelijk elke uitkomst is mogelijk bij de balansoefening met dit soort uitgangspunten. Het volstaat, bijvoorbeeld, om te argumenteren dat het algemeen belang op het spel staat om de balans ten gunste van dit belang te doen omslaan. Alleen een gevestigde prioriteitspositie biedt in een langetermijnperspectief genoeg waarborgen voor de vrijheid. Niemand had dit beter begrepen dan Rawls, die zijn rechtvaardigheidsprincipes ‘lexicaal’ ordent en daarbij volle prioriteit geeft aan het vrijheidsprincipe. Andere principes kunnen slechts toegepast worden als het vrijheidsbeginsel hetzij volledig gerealiseerd is, hetzij niet toepasselijk is.⁸³ Alternatieven ziet hij niet. Zou bijvoorbeeld de voorrangpositie gaan naar het nuttigheidsprincipe, dan zouden alle overige principes of criteria overbodig worden.⁸⁴

10. Dworkins kritiek op belangenafwegingen bij mensenrechtenvraagstukken

In het verleden heb ik uitgebreid stilgestaan bij Dworkins mensenrechtentheorie zoals die wordt uitgewerkt in de laatste hoofdstukken van *Taking Rights Seriously*.⁸⁵ Dworkin gaat daar op zoek naar ‘rechten in de sterke betekenis’ (troefkaarten of *trumps*). Alleen zulke rechten kun-

81 Zie voor een bespreking van het concept absolute rechten en de theorievorming van Allen Gewirth: Michael K. Addo en Nicholas Grief, ‘Does Article 3 of The European Convention on Human Rights Enshrine Absolute Rights,’ *European Journal of International Law* 1998, pp. 510-24.

82 Over de veelheid aan technieken om overheidsvriendelijk te kijken naar de toepassing van artikel 3 EVRM (folterverbod), leze men Nicholas Grief en Michael K. Addo, ‘Some practical issues affecting the notion of absolute right in Article 3 ECHR,’ *E.L. Rev.* 1998, Supp. (Human rights survey), pp. 17-30.

83 J. Rawls, *A Theory of Justice*, §§8 en 82.

84 J. Rawls, *A Theory of Justice*, §§8, 43-44.

85 R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Londen, Duckworth, 1977. Zie P. De Hert en S. Gutwirth, ‘Grondrechten: vrijplaatsen voor het strafrecht? Dworkins Amerikaanse trumpfmetafoor getoetst aan de hedendaagse Europese mensenrechten,’ in R. Haveman en H.C. Wiersinga (reds.), *Langs de randen van het strafrecht*, Nijmegen, Wolf Legal, 2005, pp. 141-76.

nen *fundamenteel* worden genoemd, aldus Dworkin. Er is sprake van troefkaarten of ‘rechten in de sterke betekenis’ wanneer ze de belangen die ze beschermen zwaarder doen wegen dan collectieve belangen en belangen die niet door rechten worden beschermd.⁸⁶ Als een samenleving het bestaan erkent van fundamentele rechten, dan moet het, aldus Dworkin, gaan om rechten in de sterke betekenis, om *strong rights*: ‘(I)f rights make sense at all, then the invasion of a relatively important right must be a very serious matter. It means treating a man as less than a man, or as less worthy of concern than other men. The institution of rights rests on the conviction that this is a grave injustice, and that it is worth paying the incremental cost in social policy or efficiency that is necessary to prevent it.’⁸⁷

Dworkin's invulling van het begrip fundamentele rechten als *strong rights* betekent evenwel niet dat de overheid nooit het beschermde belang opzij kan zetten, maar de marge is erg klein. Uitgesloten is dat het belang moet wijken voor een bescheiden statelijk belang.⁸⁸ Wel kan worden geargumenteed dat rechten alleen opzij geschoven kunnen worden om een catastrofe te voorkomen, of om de rechten van anderen te beschermen. Ze kunnen ook onderdoen om een groot en concreet publiek voordeel mogelijk te maken, doch in dat geval wordt het duidelijk, aldus Dworkin, dat de rechten in casu niet tot de meest fundamentele mogen worden gerekend.⁸⁹

Dworkin bekijkt in detail de verschillende gronden die traditioneel worden aangevoerd om rechten te beperken. Telkens toont hij aan dat die gronden niet stroken met de idee van fundamentele rechten in de sterke betekenis en bijgevolg niet geldig kunnen worden ingeroepen in een samenleving die zich met zulke rechten verbindt.⁹⁰ De theorie dat beperkingen noodzakelijk zijn omwille van de nood om rechten van andere burgers te beschermen – de *competing rights* theorie – wordt door Dworkin bestempeld als de slechtst begrepen uitzonderingsgrond. Uit zijn analyse blijkt hoe gretig de overheid in de naam van bescher-

86 R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, hst. 4, p. 92 en hst. 7, pp. 190-91.

87 *Ibid.*, hst. 7, p. 199.

88 *Ibid.*, hst. 7, p. 193.

89 *Ibid.*, hst. 7, pp. 191-92.

90 Dworkin ontwikkelt deze analyse in een hoofdstuk dat de vraag bekijkt of gewetensbezwaarden overheidsbevelen geldig kunnen negeren. In dat verband merkt Dworkin op dat een samenleving die zich uitspreekt voor fundamentele rechten, niet mag uitgaan van zoiets als een algemene plicht tot gehoorzaamheid aan de overheid (p. 193).

ming van rechten van derden uitzonderingen creëert op de rechten van burgers.

Het is de moeite om deze bladzijden te herlezen. Vandaag wordt in Europa, zoals reeds opgemerkt, ongeveer alles in de balans gegooid, en de fascinatie van academici voor de idee dat grondrechten kunnen botsen werkt argwaan op. De vraag ‘wat botst met wat’ wordt daarbij niet altijd zorgvuldig behandeld. Matthias Storme schijnt een *communis opinio* binnen die wereld van academici te vertolken wanneer hij, in erg Burkeaanse termen, schrijft dat conflicten tussen mensenrechten niet kunnen worden opgelost in abstracto: er is geen universeel geldige hiërarchie tussen mensenrechten, zelfs al zijn sommige fundamentele dan anderen. ‘Maar het lijkt erop dat geen enkel mensenrecht een absolute voorrang heeft op alle andere. In geval van conflict is een afweging bijgevolg nodig en bij die afweging van belangen moet rekening gehouden worden met de concrete historische ervaring van een land.’⁹¹

11. Mensenrechten als principes en optimalisatie-eisen (Alexy)

Bart van der Sloot heeft recent op indrukwekkende wijze de vinger gelegd op de sluipende utilitaristische ontwikkeling binnen het Europese mensenrechtendenken.⁹² De kernboodschap dat mensenrechten plichten en grenzen opleggen aan overheden lijkt ingeruild voor een wazigere boodschap. Conflicten tussen overheden en een individu worden hertaald door het Europese Hof tot conflicten tussen een individu én een ander individu. De vraag of overheden op correcte wijze tussenbeide zijn gekomen verdwijnt uit beeld. Hoewel het Verdrag uit 1950 niet is geconcipieerd vanuit de idee van afweging van belangen, maar vooral focuste op concrete criteria om overheidshandelen in de sfeer van de grondrechten te beoordelen, is het afwegen van belangen in de

91 M. Storme, ‘The Struggle over Interpretative Authority concerning Human Rights – the Belgian Experience,’ in R. Arnold (red.), *The Universalism of Human Rights*, Londen, Springer, 2012, pp. 223-35. ‘More generally, conflicts between human rights cannot be solved *in abstracto*: there is no universally valid hierarchy between human rights, even if some are more fundamental than others. But it seems that no human right has an absolute priority over all other ones. In case of conflict, some balancing will be necessary. And that balancing cannot take place without taking into account the concrete historical experience’ (p. 231).

92 B. van der Sloot, ‘The Practical and Theoretical Problems with Balancing,’ *Maastricht Journal of European and Comparative Law* 2016, nr. 3, pp. 439-59.

Europese rechtspraak *bon ton* geworden, waarbij de vraag of elk belang van de burger in wiens naam overheden optreden of zouden moeten optreden binnen de hiërarchie van mensenrechten van enige waarde is. Van der Sloot vult de liberale zorg voor het lot van de individuele vrijheid (zie *supra*) aan met een terechte zorg voor rechtszekerheid: als alles afweging van belangen wordt in concrete gevallen, dan kan uit een Europees arrest voortaan geen lering van enige waarde meer getrokken worden.⁹³ De door de rechters gehanteerde beslissingscriteria in de door de auteur besproken zaken blijken bij nader toezien veelal arbitrair te zijn en als onprettig neveneffect te hebben dat algemene vragen met een bredere betekenis door de rechters onbeantwoord worden gelaten.⁹⁴

Habermas' *Between Facts and Norms*, waarop van der Sloot teruggrijpt, bevat niet alleen een zorgvuldige lezing van Dworkin maar ook een fijne kritiek op Robert Alexy, de theoreticus van de idee van belangenafwegingen in het mensenrechtenrecht. Alexy ziet grondrechten niet zozeer als bindende regels of normen, maar als principes die bij toepassing moeten afgewogen worden tegen andere principes (zijnde andere rechten *of* beleidsbelangen). Bij die afweging speelt de proportionaliteitstest een grote rol. Alexy verwijst in zijn theorievorming voortdurend naar de rechtspraak van het Duitse Hooggerechtshof. Dit Hof hanteert, daarin gevolgd door andere grondwettelijke hoven én door beide Europese hoven, een proportionaliteitstoets gesteund op een drietal sub-toetsen: is een overheidsmaatregel die de grondrechten beperkt geschikt om een gegeven doel te bereiken (*suitability test*), is die maatregel noodzakelijk of zijn er alternatieve maatregelen denkbaar (*necessity test*) en een finale test (*proportionality strictu sensu test*): plaatst de maatregel, ook al is deze geschikt en nodig, een excessieve last op het in zijn grondrecht getroffen individu?

Habermas gaat niet in op deze rechtspraak, maar concentreert zijn kritiek op Alexy's theorievorming en meer bepaald op zijn gelijkstelling van grondrechten met principes dewelke steeds moeten toegepast worden en nooit een eenduidige uitkomst hebben. Van absolute rechten is geen sprake bij Alexy, wat voor Habermas gelijkstaat aan het opgeven van de idee zelf van mensenrechten. Wanneer we, aldus Habermas, het deontologisch karakter van grondrechten⁹⁵ opgeven dan vervallen we

93 Ibid., p. 448.

94 Ibid., pp. 448, 456.

95 Dworkin spreekt over het constitutief karakter van grondrechten (*supra*).

in een utilitaristische kosten-baten analyse waarbij functionalistische en irrationele uitkomsten niet uit te sluiten zijn.⁹⁶ Dat is een amusante vaststelling want het is precies de opzet van rechters om met principes zoals proportionaliteit een schijn van rationaliteit en voorspelbaarheid te creëren rond hun beslissingen.⁹⁷ Habermas doorpikt die schijn genadeloos. Juridisch gaat men in de naam van de nood aan belangenafwegingen foutief mensenrechtenteksten lezen als een opsomming van gedeelde *waarden* die moeten afgewogen worden, eerder dan als een opsomming van bindende *normen* gericht op de toepassing in concrete gevallen.⁹⁸ Waarden zeggen ons wat goed voor ons is (bijvoorbeeld, veiligheid), normen of regels zeggen ons wat onze verplichtingen zijn (bijvoorbeeld, iedereen die een bouwplaats betreedt, moet een helm dragen).⁹⁹ Mensenrechtencodificaties in verdragen en grondwetten lijken opsommingen van waarden (zoals, privacy) maar blijken bij nader inzien opsommingen van bindende normen ('overheden mogen geen privacy of meningsuiting beperken dan mits een wettelijke basis en naleving van andere voorwaarden').

Burke is niet ver wanneer Alexy rechten begrijpt als (louter) principes eerder dan bindende normen en als *optimalisation requirements*. Bindende normen zijn ofwel gehaald of niet, vervuld of niet. Bij principes gaat het over optimaliseren, over het streven naar realisatie ervan binnen de bestaande juridische en feitelijke mogelijkheden.¹⁰⁰ De discussie tussen Habermas en Alexy is zelfs voor ingewijden niet altijd makkelijk te doorgronden. Panikeert Habermas ten onrechte wanneer men vaststelt dat de rechters behoedzaam omspringen met de proporti-

96 J. Habermas, *Between Facts and Norms*, Cambridge, Polity, 1996, in het bijzonder pp. 259-62. Zie Alexy's antwoord op deze kritiek: R. Alexy, 'Constitutional Rights, Balancing, and Rationality,' *Ratio Juris* 2003. Zie ook R. Alexy, *A Theory of Constitutional Rights* Oxford, Oxford University Press, 2002; S. Tsakyrakis, 'Proportionality: An Assault on Human Rights?,' *Jean Monnet Working Paper* 09/08 (2008), <http://jeanmonnetprogram.org/paper/proportionality-an-assault-on-human-rights-2/>; B. Çali, 'Balancing Human Rights? Methodological Problems with Weights, Scales and Proportions,' *Human Rights Quarterly* 2007; Tor-Inge Harbo, 'The Function of the Proportionality Principle in EU Law,' *European Law Journal* 2010, nr. 2, pp. 158-85.

97 Harbo, 'The Function of the Proportionality Principle in EU Law,' pp. 160-63.

98 'Because norms and principles, in virtue of their deontological character, can claim to be *universally binding* and not just *specially preferred*, they possess a greater justificatory force than values. Values must be brought into a transitive order with other values from case to case. Because there are no rational standards for this, weighing takes place either arbitrarily or unreflectively, according to customary standards and hierarchies' (Habermas, *Between Facts and Norms*, p. 259). Merken we op dat Alexy, in zijn eigen terminologie, grondrechten ziet als principes, niet als waarden. De kritiek van Habermas blijft evenwel staan.

99 Vgl. Habermas, *Between Facts and Norms*, p. 255 (over de 'oughtness of binding norms').

100 Alexy, *A Theory of Constitutional Rights*, pp. 47-48.

onaliteitstoets en deze enten op drie subtoetsen (*suitability test-necessity test-proportionality strictu sensu test*)?

Onze voorkeur gaat uit naar Tor-Inge Harbo's recente thesis over de draagwijdte van deze discussie. Harbo analyseert de kritiek op het proportionaliteitsdenken zonder zich er echt over uit te spreken, maar gaat dan een andere richting uit door op te merken dat rechters heel vaak zeggen of schijnen te zeggen dat ze die toets gebruiken, terwijl ze in feite terugvallen op een zwakke belangenafweging, waarbij ongeveer elke beleidskeuze of elk belang, grondrechtelijk beschermd of niet, in de weegschaal wordt gelegd met de erkende mensenrechten.¹⁰¹ In de praktijk schuiven we daardoor op in de richting van een test zoals die in het Verenigd Koninkrijk gangbaar is, met name de *Wednesbury reasonableness*, die alleen maar toelaat om overheidsbesluiten aan te vallen als ze zo onredelijk of irrationeel zijn dat geen enkel redelijk publiek orgaan het besluit zou nemen.¹⁰² Op papier lijkt er dus niets mis met het proportionaliteitsbeginsel en staat het niet *ipso facto* gelijk met een aantasting van grondrechten, maar in de praktijk lijkt het een goed excuus voor een vulgaire kosten-baten analyse.

12. Drie bijdragen van Burke aan het constitutioneel en mensenrechtendiscours

Het voorgaande en onze openingscitaten tonen Burkes voorkeur aan voor brede belangenafwegingen en zijn afwijzing van elke prioriteitsregel ten voordele van grondrechten. Een stap verder gaat hij wanneer hij elke onmiddellijke toepasbaarheid van grondrechten als bindende normen in vraag stelt.¹⁰³

Burke kan om die reden moeilijk als bezieler van de grondrechten aangemerkt worden en zou zich in deze discussie waarschijnlijk zonder enig probleem achter de Europese rechters scharen die onder het mom

101 Harbo, 'The Function of the Proportionality Principle in EU Law,' p. 181.

102 Harbo, 'The Function of the Proportionality Principle in EU Law,' p. 161, met onder meer een verwijzing naar Lord Hoffmann, 'The Influence of the European Principle of Proportionality upon UK Law,' in Evelyn Ellis (red.), *The Principle of Proportionality in the Laws of Europe*, Londen, Hart, 1999, pp. 107–15.

103 We verwijzen opnieuw naar volgende passage: 'But as the liberties and the restrictions vary with times and circumstances, and admit of infinite modifications, they cannot be settled upon any abstract rule; and nothing is so foolish as to discuss them upon that principle' (RRF, p. 151).

van een proportionaliteitstoetsing terugvallen op een onredelijkheidstoets genre *Wednesbury reasonableness*. Burke had weinig voeling voor de nood aan duidelijke lijsten met plichten of zag die diepere basisfunctie van mensenrechten onvoldoende. Te veel politicus,¹⁰⁴ te weinig constitutionalist. Positief kan men dan weer stellen dat het precies via Burke is dat verkeerde verwachtingen over het nut en de meerwaarde van mensenrechten kunnen vermeden worden. Burkeaanse attitudes verklaren tezamen met andere factoren waarom het idee van de mensenrechten in de wet, de politiek en filosofie praktisch afwezig was tijdens de negentiende en het grootste deel van de twintigste eeuw,¹⁰⁵ en Burkeaanse reflexen verklaren waarom noch het Europees Hof voor de Rechten van de Mens, noch de Amerikaanse Supreme Court zelden potten breekt en de hiel plaatst op overheidsoptreden.¹⁰⁶ Hoewel meerdere grondrechten ervoor in aanmerking kunnen komen, worden inderdaad zelden troefkaarten op tafel gelegd. Die verwachting moet getemperd worden en Burke kan daarbij helpen. Waar Dworkin ons helpt om rechten in de sterke betekenis te herkennen, helpt Burke ons om te begrijpen, ook al bevalt dat niet, waarom er in de praktijk zo weinig sprake van is. Het hoger maakt onderscheid tussen een positieve en een negatieve benadering van grondrechten is pedagogisch bijzonder pertinent.

Ook betekent Burkes common law-constitutionalisme, in zijn geval aangevuld met een klemtoon op organische groei, een aanwinst voor het constitutionalisme. Het biedt een genuanceerd alternatief voor scholen in het denken over constitutionalisme die erg veel nadruk leggen op het verleden en de visies van de *Framers* van grondwetten.¹⁰⁷

104 We hernemen volgende cruciale paragraaf, in het bijzonder om Burkes klemtoon op de politieke rationaliteit als rekeneenheid inzake mensenrechten: 'The pretended rights of these theorists are all extremes; and in proportion as they are metaphysically true, they are morally and politically false. The rights of men are in a sort of *middle*, incapable of definition, but not impossible to be discerned. The rights of men in governments are their advantage; and these are often in balances between differences of good; in compromises sometimes between good and evil, and sometimes, between evil and evil. Political reason is a computing principle; adding, subtracting, multiplying, and dividing, morally and not metaphysically or mathematically, true moral denominations' (RRF, p. 153).

105 Zie voor een bespreking van de factoren die bijdragen aan dit proces van verwaarlozing: Bl. Kriegel, *Philosophie de la République*, Parijs, Plon, 1998, pp. 123-24, 129-30.

106 Erwin Chemerinsky, *The Case against the Supreme Court*, New York, Viking Books, 2014.

107 Vgl. 'The rhetoric of constitutional law looks to the past. It emphasizes fidelity to precedent, respect for tradition, and acceptance of prior practice. Constitutional argument regularly invokes the intent of the Framers, even when they had none, and uses a variety of techniques for claiming continuity while embracing innovation. Sometimes the past is described at such a high level of abstraction that the reference has no meaning ... Constitutional law's rhetorical commitment to the past is so strong that it is easy to lose sight of the importance of change' (J. Jeffries, 'Right-Remedy Gap in Constitutional Law,' *Yale L.J.* 1999, pp. 95-96). Zie tevens Daryl Levinson, 'Rights Essentialism and Remedial Equilibration,' *Columbia Law Review* 1999, nr. 4, pp. 857-940.

Ten slotte is er Burkes belangrijke inzicht dat tradities en instituten tot stand komen binnen een bepaalde tijd-en-ruimteconstellatie. Het blijft wenkbrauwen doen fronsen wanneer Europese rechtbanken door lidstaten gemaakte basiskeuzen verwerpen, hoewel die vastgelegd of vervat zijn in geschreven en ongeschreven grondwetten.¹⁰⁸ Constitutionele zorg doet ons op die momenten instemmen met Burkes visie op het sociaal contract als een contract tussen God en de menselijke soort die het voor ‘gewone’ mensen moeilijk maakt om bereikte institutionele arrangementen te sturen aan de hand van bekende of nog te ontdekken algemene regels. Hoewel er ontegensprekelijk ruimte moet zijn voor wisselwerking en leerprocessen over de grenzen heen, is het moeilijker verdedigbaar om vol te houden dat er op sommige mensenrechtenproblemen één juist antwoord bestaat. Europese rechters beseften dat en zowel te Luxemburg als te Straatsburg wordt onder de vlag van de *margin of appreciation* doctrine onder meer gekeken via rechtsvergelijking naar het bestaan of niet van een consensus over bepaalde zaken.¹⁰⁹ Wanneer Anna Sledzinska-Simon zich in een recent geschrift de vraag stelt of het niet tijd wordt om bepaalde elementen uit het non-discriminatierecht terug te (her)nationaliseren om meer recht te doen aan specifieke publieke en private *settings* en aan nationale identiteiten, en dit om pragmatische plaatselijke oplossingen mogelijk te maken,¹¹⁰ horen we Burke in zijn vuist lachen. Te grote tuinen vallen niet te onderhouden.

108 P. De Hert en S. Somers, ‘Constitutioneel erfgoed in vraag gesteld in naam van mensenrechten. Welk kader voor religie en religieuze spanningen?’, *Tijdschrift voor onderwijsrecht & Onderwijsbeleid* 2010-11, nrs. 1-2, pp. 42-50; P. De Hert en S. Somers, ‘Principles of national constitutionalism limiting individual claims in human rights law. Constitutionalism and the balance between national and international legal reform’, *Vienna Journal on International Constitutional Law (ICL Journal)* 2013, nr. 1, pp. 4-27.

109 Zie onder meer James A. Sweeney, ‘A ‘Margin of Appreciation’ in the Internal Market: Lessons from the European Court of Human Rights,’ *Legal Issues of Economic Integration* 2007, nr. 1, pp. 27-52; Oddný Mjöll Arnardóttir, ‘Rethinking the Two Margins of Appreciation,’ *European Constitutional Law Review* 2016, pp. 27-53.

110 Anna Sledzinska-Simon, ‘Is there a place for the Islamic veil in the workplace? Managerial prerogatives and the duty of reasonable accommodation in the EU anti-discrimination governance,’ *ERA Forum* 2016, 203-20. Over de risico’s van een populistisch discours over grondwettelijke identiteiten, leze men Luigi Corrias, ‘Populism in a Constitutional Key,’ pp. 23-25.

Deel II

Burke en de grote denkers

4. Burke en Hobbes: complementaire perspectieven op het fundament van de staat

Jasper Doomen

1. Inleiding

Edmund Burkes opvattingen over de manier waarop maatschappijen en staten zich ontwikkelen en op welke grondslagen zij steunen zijn van grote waarde, omdat hierin steeds duidelijk wordt welke context van belang is om tot overtuigende conclusies te komen. Het loont dan ook de moeite om na te gaan of zijn benadering als verklarings- of rechtvaardigingsmodel kan fungeren voor de gehele ontwikkeling van de staat, dus vanaf het ontstaan ervan. Omdat Thomas Hobbes (1588-1679) hierover ook een gedachtegang ontwikkelt, kan een vergelijking tussen beide denkers productief zijn. Zo kan blijken of Hobbes en Burke als volstrekte tegenpolen moeten worden gezien, waartoe een eerste kennismaking met de belangrijkste ideeën aanleiding kan geven, of dat hun posities elkaar juist op een bepaalde manier kunnen aanvullen. De meest prominente werken uit hun oeuvre, namelijk *Leviathan* (1651) en *Reflections on the Revolution in France* (1790), staan daarbij centraal.

In §§2-3 worden hun opvattingen over natuurrecht beschreven. Daarbij wordt uiteengezet in hoeverre hun interpretaties van het klassieke natuurrecht afwijken. Deze uitgangspunten zijn van belang voor de manier waarop ze hun respectievelijke staatsopvattingen onderbouwen. In §4 komt dit aan de orde. Dan wordt aangegeven hoe deze staatsopvattingen voor beiden vorm krijgen. Er is weliswaar sprake van een zeker verschil, maar het is de vraag in hoeverre dat verschil van doorslaggevend belang is, een kwestie die in §5 behandeld wordt. Dan worden de twee modellen gepresenteerd die als verklaring kunnen dienen voor de ontwikkeling tot de staat. De centrale vraag is of er van een universeel proces sprake is – de staat komt in elke situatie via een

algemeen, uniform proces tot stand – of juist niet, omdat de omstandigheden bepalend zijn. Hobbes en Burke blijken ook hier niet tot een eenstemmig antwoord te komen. In §6 worden de verkregen resultaten geëvalueerd. Dan kan worden ingegaan op de bovengenoemde kwestie, namelijk of de conclusies die beiden bereiken inderdaad naast elkaar zouden kunnen bestaan.

De manier waarop de ‘discussie’ tussen Hobbes en Burke in dit hoofdstuk tot stand komt, is uiteraard grotendeels kunstmatig, daar Hobbes vóór Burke leefde. Burke verwijst wel naar Hobbes,¹ maar gaat niet uitvoerig op zijn gedachten in. Toch is een vergelijking mijns inziens mogelijk, door de kern van hun argumentatie bloot te leggen en deze als basis te gebruiken.

2. De inhoud van het natuurrecht

Een belangrijk aspect in het werk van zowel Burke als Hobbes is de notie van natuurrecht. Beiden erkennen het bestaan hiervan, maar ze bepalen de inhoud ervan op verschillende wijzen. Volgens Hobbes bestaan natuurlijke wetten al vanaf de eeuwigheid (‘from all Eternity’).² Hij vult dit in door het natuurrecht als volgt te definiëren: ‘Een natuurwet is een voorschrift, of algemene regel, door de rede onthuld, waardoor het iemand wordt verboden om datgene te doen wat zijn leven vernietigt of de middelen om het te behouden wegneemt; en om datgene achterwege te laten waardoor hij meent dat het optimaal kan worden behouden.’³

De basale gedachte is dat de burgers in spe van een staat in spe een soeverein hebben aangesteld zodat deze hen tegen buitenlandse mogendheden kan beschermen en voorkomen dat men door onderlinge strijd – die volgens Hobbes kenmerkend is voor de natuurtoestand, de situatie die zich voordoet als er nog geen staat bestaat⁴ – ten

1 Met name in *A Vindication of Natural Society* (vol. I), pp. 12, 50 en *Tract on Popery Laws in Ireland* (vol. II), p. 409. Ook in *Reflections on the Revolution in France* (vol. III) zijn er impliciete verwijzingen. Verwijzingen zijn naar *Works*, zo ook later. Voor *Reflections*, RRF.

2 Thomas Hobbes, *Leviathan*, red. Crawford MacPherson, Middlesex, Penguin, 1984, p. 330 (hst. 26).

3 ‘A Law of Nature ... is a Precept, or generall Rule, found out by Reason, by which a man is forbidden to do, that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same; and to omit, that, by which he thinketh it may be best preserved,’ zie Hobbes, *Leviathan*, p. 189 (hst. 14).

4 *Leviathan*, p. 185 (hst. 13).

onder zal gaan.⁵ Men houdt zich dan ook alleen uit eigenbelang aan de wet: men ziet in dat het meer voordeel brengt, de wet te eerbiedigen dan dit niet te doen.⁶ De mens handelt zelfs in elke situatie op grond van eigenbelang.⁷

Natuurrecht wordt op deze wijze ingevuld zonder morele connotatie.⁸ Moraal en recht worden dan ook strikt gescheiden; dit natuurrecht kan om deze reden natuurrecht in enge zin genoemd worden. Dit blijkt ook uit Hobbes' eigen woorden. Als men nog in de natuurtoestand leeft, bepaalt men voor zichzelf wat 'goed' en 'kwaad' inhouden.⁹ Zoiets als het 'hoogste goed' bestaat dan ook niet.¹⁰

Burkes duiding van natuurrecht sluit veeleer aan op het beeld dat (het juiste) recht en moraal wel met elkaar verbonden zijn; het kan dan ook natuurrecht in ruime zin worden genoemd, waarbij kan worden gedacht aan het klassieke natuurrecht zoals dat vanaf de Griekse oudheid in diverse varianten is ontwikkeld. Voor Burke staat het eeuwige recht boven de bepalingen die in het positieve recht ontstaan.¹¹ Bovendien bestaan de noties 'goed' en 'kwaad' onafhankelijk van de wil van de burgers in een staat;¹² van nature beschikt men al over een 'natuurlijke voeling met het onjuiste en juiste' ('natural sense of wrong and right')¹³ en met 'morele beginselen' ('primary morals').¹⁴ Ondertussen moet worden erkend dat Burkes opvatting van natuurrecht allerm minst eenvoudig te karakteriseren valt. Zo valt te betogen dat Burke het natuurrecht 'niet meer opvat als een statisch, onveranderlijk en in een metafysische zijnsorde gegrond recht met een gelding per se ... maar als een wordend recht, als een fusie van het bovenwillekeurige met de actuele werkelijkheid. Natuurrecht is niet, maar wordt.'¹⁵ Op deze manier kan Burkes positie worden gekwalificeerd als natuurrecht zonder dit te zien als een alomvattend, voor alle omstandigheden geldend, model.

5 *Leviathan*, p. 227 (hst. 17).

6 *Leviathan*, p. 205 (hst. 15).

7 *Leviathan*, pp. 192 (hst. 14), 209 (hst. 15).

8 Vgl. Jasper Doomen, 'A Systematic Interpretation of Hobbes's Practical Philosophy,' *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 2011, nr. 4, pp. 472-75.

9 *Leviathan*, p. 120 (hst. 6); vgl. p. 365 (hst. 29).

10 *Leviathan*, p. 160 (hst. 11).

11 RRE, p. 120.

12 RRE, p. 117.

13 RRE, p. 104.

14 RRE, p. 109.

15 Paul Cliteur, *Natuurrecht, Cultuurrecht, Conservatisme*, Leeuwarden, Universitaire Pers Fryslân, 2005, pp. 124-25.

Hoe dan ook is het, op grond van deze gedachten, niet verwonderlijk dat Burke niet de nadruk op het egoïsme legt, zoals Hobbes. Het is juist de taak van eenieder om de egoïstische wil terzijde te stellen en in overeenstemming met de eeuwige wet te handelen.¹⁶ Voor Hobbes zou er tussen deze laatste twee opties een contradictie bestaan: vanuit zijn opvatting van natuurrecht moet men juist op grond van het eigenbelang handelen.¹⁷

Burke erkent de zwakheden van de mens; de vrijheid van de mens mag dan ook niet onbeperkt zijn.¹⁸ Cruciaal is echter dat hij zich daarnaast het ideaal voorstelt dat men niet slechts op grond van het eigenbelang handelt, iets wat Hobbes niet veronderstelt. Burke onderscheidt, met andere woorden, de feitelijke situatie van een ideale, terwijl deze voor Hobbes samenvallen omdat er geen ideaal bestaat: men handelt op grond van het eigenbelang en dit valt ook niet te veranderen.

Zowel Burke als Hobbes kent een belangrijke rol toe aan God als wetgever. Op grond van hun verschillende uitgangspunten krijgt deze positie zeer uiteenlopende invullingen. Volgens Burke bestaan er redelijke en natuurlijke banden tussen het menselijke verstand en het goddelijke, die ook bepalend zijn voor de mens zoals hij is.¹⁹ De wet is daarbij een uitdrukking van Gods bestaan.²⁰ Dat is voor Burke een moreel gegeven.²¹ Het natuurrecht is 'een van Godswege dwingende ethische norm die, zonder de mens te raadplegen, voor altijd zijn morele plichten in de maatschappij heeft vastgelegd.'²² God is de 'oer-

16 RRF, p. 117.

17 Overigens is dit volgens Hobbes in het algemeen aan de orde; de descriptieve dimensie valt, met andere woorden, samen met de prescriptieve. Men kan zelfs niet afzien van egoïsme, omdat het handelen volstrekt gedetermineerd wordt. Er bestaat hooguit bewegingsvrijheid; van een 'vrije wil' is geen sprake, zie *Leviathan*, p. 262 (hst. 21).

18 RRF, p. 81. De omvang van de beperkingen hangt af van de omstandigheden: 'Daar de vrijheden en beperkingen worden bepaald door het tijdsgewricht en de omstandigheden en op oneindig veel manieren kunnen worden gewijzigd, kan een abstracte regel hierover geen uitsluitel bieden en niets is zo dwaas als ze op grond van dat beginsel te bespreken.' ('... as the liberties and the restrictions vary with times and circumstances, and admit of infinite modifications, they cannot be settled upon any abstract rule; and nothing is so foolish as to discuss them upon that principle.') Vgl. met RRF, p. 280: 'Wat is vrijheid zonder wijsheid en zonder deugd? Het is het grootst mogelijke kwaad, want zonder onderricht of beperking is het dwaasheid, ondeugd en waanzin.' ('... what is liberty without wisdom, and without virtue? It is the greatest of all possible evils; for it is folly, vice, and madness, without tuition or restraint.')

19 RRF, p. 115.

20 Joseph Pappin, *The Metaphysics of Edmund Burke*, New York, Fordham University Press, 1993, p. 156.

21 Peter Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, Michigan, University of Michigan Press, 1965, p. 245.

22 Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, p. 73.

vorm' van het heelal, de bron van alle volmaaktheid, van alle macht en van alle recht. Het natuurrecht komt dan ook uit God voort, omdat het menselijke recht alleen waarde heeft voor zover dit overeenstemt met de voorschriften van de eeuwige wet.²³

Voor Hobbes wijst Gods bestaan daarentegen op iets anders. Weliswaar is God de bron van het natuurrecht,²⁴ maar dat heeft geen morele implicaties. Men moet God gehoorzamen; dat moeten vloeit nu echter niet voort uit een moreel gebod, maar volgt uit het eigenbelang. God wordt niet gehoorzaamd omdat men inziet dat dit goed is, maar omdat men Hem vreest. Hij heerst dan ook over de mens op grond van Zijn onweerstaanbare macht ('his irresistible power').²⁵

De verschillen worden verder duidelijk als bijvoorbeeld onderzocht wordt welke betekenis Burke en Hobbes respectievelijk aan 'eer' toekennen. Burke denkt met weemoed terug aan de tijd dat de 'kuisheid van de eer' ('chastity of honor') verdedigd werd.²⁶ Hobbes reduceert deze notie echter tot macht: 'Eervol is iedere bezitting, handeling of kwaliteit die een reden voor en teken van macht is.'²⁷ Ook in de analyse van de relatie met God blijkt dit. Men eert God omdat Hij macht heeft.²⁸

Deze verschillen hangen samen met de context waarin beide denkers hun opvattingen plaatsen. Hobbes probeert een algemeen beeld te schetsen, terwijl Burke benadrukt dat de concrete omstandigheden van het geval steeds bepalend zijn. Wat deze kwestie betreft geeft Burke aan dat het vanuit een benadering zoals die van Hobbes, waarbij iedere relatie met een maatschappelijke context afwezig is, niet mogelijk is om een handeling te karakteriseren als (on)eervol.²⁹

23 Michel Ganzin, *La pensée politique d'Edmund Burke*, Parijs, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1972, p. 166.

24 *Leviathan*, p. 376 (hst. 30).

25 *Leviathan*, p. 397 (hst. 31); vgl. John Plamenatz, 'Mr Warrender's Hobbes', in Keith Brown (red.), *Hobbes Studies*, Oxford, Basil Blackwell, 1965, p. 75, en Jasper Doomen, 'Religion's Appeal,' *Philosophy and Theology* 2011, nr. 1, pp. 142-43.

26 RRE, pp. 92, 98.

27 'Honourable is whatsoever possession, action, or quality, is an argument and signe of Power,' zie *Leviathan*, p. 155 (hst. 10).

28 *Leviathan*, p. 399 (hst.31); vgl. noot 25.

29 RRE, p. 25.

3. De merites van de verschillende benaderingen

Is Burkes opvatting houdbaar, of heeft Hobbes' benadering deze onmogelijk gemaakt? Hobbes' beschouwing vormt een belangrijke kritiek op het traditionele natuurrechtdenken. Hij kan zich dan bijvoorbeeld ook niet bij de benadering van Thomas van Aquino aansluiten, die God ook als wetgever ziet, maar dit vorm geeft door het goede en het zijnde te vereenzelvigen.

Het lijkt in elk geval duidelijk dat in iedere staat bepaalde basisregels aanwezig moeten zijn, wil ze kunnen bestaan. Zo moeten mensen ongeveer even sterk en verstandig zijn; was de stand van zaken een andere, dan zou één of een klein aantal anderen de rest eenvoudig kunnen overheersen.³⁰ Naast dit minimum erkent Hobbes echter geen natuurrecht. In *Leviathan* spreekt hij over morele beginselen ('Morall Lawes'), die hij als het equivalent van de natuurwetten ('Naturall Lawes') beschouwt.³¹ Het gaat daarbij om het volgende: 'Morele beginselen hebben betrekking op de gedragingen en de betrekkingen tussen mensen, de een tot de ander.'³²

Gauthier wijst er terecht op dat Hobbes' gebruik van 'moral' niet gelijkgesteld moet worden met 'moreel' in de (thans) gangbare zin: 'Hobbes' ideeën zijn praktisch, moreel voor zover 'moreel' 'praktisch' betekent, ofwel 'betrekking hebbend op wat gedaan moet worden,' maar niet voor zover 'moreel' 'tegengesteld aan of gesteld boven verstandig' betekent.³³ Overigens hangt het van de definitie van 'verstandig' ('prudence') af of het onderscheid tussen beide denkers op deze manier gewaardeerd moet worden. Zo valt ook te betogen: 'Wat Burke betreft is verstandigheid de algemene regulator van maatschappelijke veranderingen, waaronder de hervorming van misdragingen in de maatschappij, volgens de wettelijke normen van de constitutie en de morele beginselen van het natuurrecht.'³⁴

30 *Leviathan*, pp. 183-84 (hst. 13). Het gaat dus niet om de *morele* gelijkheid die volgens Burke in de juiste staat bestaat, zie RRF, p. 56.

31 *Leviathan*, p. 330 (hst. 26).

32 '... moral laws ... concern the manners and conversation of men, one towards another ...,' cf. Thomas Hobbes, *De Corpore Politico: or the Elements of Law, Moral and Politic*, Londen, John Bohr, 1840 (1640), p. 111.

33 David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1969, p. 28. Vgl. Gary Herbert, 'The Non-normative Nature of Hobbesian Natural Law,' *Hobbes Studies* 2009, p. 4: 'What morality there is in Hobbes's philosophy is political. It reduces to obeying the law or, in the state of nature, to a willingness to prefer peace.'

34 Peter Stanlis, 'The Basis of Burke's Political Conservatism,' *Modern Age* 1961, nr. 3, p. 267.

Hobbes hanteert een scherp onderscheid tussen moraal en recht. Dit betekent dat hij kan verklaren waarom bepaalde basisregels gelden zonder een beroep te doen op de overwegingen van het traditionele natuurrecht. Met deze en soortgelijke benaderingen wordt een alternatief geboden voor de gedachte dat moraal en recht intrinsiek verbonden zijn. Een beroep op ‘goed’ en ‘kwaad’ volstaat dan ook niet als niet wordt aangegeven wat deze noties kunnen betekenen; dit levert geen verdediging tegen een – met betrekking tot de natuurtoestand – relativerende benadering als die van Hobbes, waarin de algemene betekenis hiervan pas in de context van de staat vorm krijgt.

Ondertussen kan een benadering zoals die van Burke op grond hiervan niet worden verworpen. Het feit dat een alternatief voor zijn rechtsfilosofie denkbaar is, betekent slechts dat zijn opvatting niet per se juist is en niet het omgekeerde, dat deze per definitie onjuist moet zijn. De overwegingen van Burke en Hobbes over de grondslagen van het recht die in deze paragraaf behandeld werden, zijn van invloed op hun opvattingen over de inrichting van de staat. Hoe deze vorm hebben gekregen, is het onderwerp van de volgende paragraaf.

4. De staatsopvattingen van Hobbes en Burke

Burkes natuurrechtelijke opvattingen worden vertaald in een model van de staat dat sterk verschilt van dat van Hobbes. Om te beginnen duidt Hobbes de natuurtoestand negatief. In deze situatie bestaat voortdurend de dreiging van strijd.³⁵ Voor Burke daarentegen levert het natuurrecht de ethische normen van de rechtvaardige maatschappij,³⁶ en het politieke stelsel correspondeert dan ook met de wereldorde, het natuurrecht.³⁷ Het doel van de maatschappij is het gemeenschappelijk

35 Hobbes maakt een onderscheid tussen oorlog (‘Warre’) en strijd (‘Battell’): oorlog bestaat niet alleen in strijd, maar in de omstandigheid dat de neiging om tot strijd over te gaan bekend is, zie *Leviathan*, pp. 185-86 (hst. 13).

36 Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, p. 46.

37 RRE, pp. 52-53. Burke spreekt over het eigen politieke stelsel (‘our political system’); in de direct hieraan voorafgaande tekst verwijst hij met name naar de bevolking van Engeland. Toch wil hij met ‘ons’ mijns inziens niet slechts de bevolking van dit land aanduiden, maar alle mensen. De interpretatie dat Burke inderdaad een dergelijk breed perspectief verdedigt, wordt bevestigd doordat hij even verderop algemene termen gebruikt en door beschrijvingen zijn standpunt illustreert, waarbij hij bovendien daadwerkelijk over het menselijke ras (‘the human race’) spreekt.

goede ('common good'),³⁸ iets wat Hobbes nadrukkelijk ontkent. Weliswaar bestaat er in de staat, als deze eenmaal tot stand is gekomen, ook volgens Hobbes een algemene standaard, maar die is het resultaat van een bewust proces van wetgeving: de soeverein bepaalt de maatstaf, die vervolgens in de plaats komt van alle individuele opvattingen.³⁹

Hobbes laat het wat het natuurrecht betreft, in tegenstelling tot Burke, dan ook bij de constatering dat dit dezelfde inhoud heeft als het positieve recht. Op dat moment worden de overwegingen die individuen doen besluiten een staat op te richten omgezet in echte rechtsregels.⁴⁰ Het zou dan ook onnatuurlijk zijn om in opstand te komen tegen de soeverein; hoe kwalijk het leven in de staat ook is, het valt in elk geval te verkiezen boven de anarchie van de natuurtoestand, ter opheffing waarvan de staat juist is gerealiseerd.⁴¹

Dit is een andere invulling dan die welke Burke hanteert als hij het handelen van de Franse revolutionairen beoordeelt: het is onnatuurlijk ('unnatural') om in opstand te komen tegen een heerser als Lodewijk XVI, die als een milde en legitieme vorst ('a mild and lawful monarch') moet worden gekwalificeerd,⁴² maar nu niet omdat dit tegen het eigenbelang zou ingaan, maar omdat het natuurrecht (in ruime zin) dit verlangt. Hobbes neemt de nuance dat alleen niet-tirannieke heersers gehoorzaamd moeten worden niet op in zijn theorie. Dit hangt samen met de motivatie daarvoor, die verschilt van die van Burke (zie *infra*).

De beschouwingen van Burke en Hobbes over het natuurrecht blijken op belangrijke punten van elkaar af te wijken. Hobbes' opvatting wordt gekenmerkt door een bepaald 'minimalisme', een invulling die volgens Burke te beperkt is. Dit heeft, zoals aangegeven, invloed op hun staatsopvattingen. In hun uiteenzettingen over de manier waarop de staat tot stand komt, blijken dezelfde benaderingen bepalend, zoals hierna wordt uiteengezet.

38 Pappin, *The Metaphysics of Edmund Burke*, p. 144.

39 *Leviathan*, p. 314 (hst. 26).

40 *Leviathan*, p. 697 (hst. 46).

41 *Leviathan*, pp. 238-39 (hst. 18). De uitzonderingen op het verbod om in opstand te komen tegen de soeverein worden vermeld in hoofdstuk 21.

42 RRE, p. 58.

5. De fundamenten van de staat

Hoe kan een staat tot stand komen? Volstaat voor de ontwikkelingsgeschiedenis van iedere staat een algemene theorie, of hangt dit steeds af van de bijzondere omstandigheden? Het is van belang dat duidelijk wordt welk criterium gehanteerd wordt om te bepalen welke staatsvorm wenselijk is. Burke hanteert daarvoor de ervaring, zoals blijkt uit zijn bespreking van de erfelijkheid van de monarchie: 'Uit geen enkele ervaring wordt duidelijk dat onze vrijheden in enig andere geschiedenis of proeve dan die van de erfelijke kroon constant kunnen bestaan en behouden in de vorm van ons erfelijk recht.'⁴³

Voor Hobbes is de ervaring bepalend als het gaat om de wetenschap: de zintuigen leveren de basisgegevens, die vervolgens door het verstand verwerkt kunnen worden.⁴⁴ In de geschiedenis van de filosofie staat hij dan ook bekend als een van de zogeheten empiristen. Dit standpunt neemt hij in zijn politieke filosofie echter niet in, zoals zal worden uiteengezet. De achtergronden in het denken van Burke en Hobbes waarop eerder is gewezen zijn nu van belang. Volgens Hobbes zal men afwegen of het in zijn voordeel is om in te stemmen met de oprichting van een staat waarin zijn vrijheden ten opzichte van de natuurtoestand worden beperkt en waar tegenover staat dat hij bescherming zal ontvangen tegen de gevaren die zich in die toestand kunnen voordoen.

Burke verzet zich tegen een dergelijke karakterisering. Als alleen het eigenbelang centraal staat, zal men niet met de wetten instemmen vanuit het inzicht dat gehoorzaamheid gepast is, maar dwingen de wetten slechts op een kille wijze het gewenste gedrag af.⁴⁵ Of hij zich tegen Hobbes afzet als hij de mechanische filosofie ('mechanic philosophy') bekritiseert,⁴⁶ wordt niet duidelijk, maar het is wel waarschijnlijk, en de term is hoe dan ook op diens benadering van toepassing: hij verdedigt een strikt oorzaak-gevolg-model, waarbij voor menselijk handelingen geen bijzondere status wordt gereserveerd.⁴⁷ Burkes beroep op de liefde voor het eigen land (zie ook de bijdrage van Michel Huysseune elders

43 'No experience has taught us, that in any other course or method than that of an *hereditary crown*, our liberties can be regularly perpetuated and preserved sacred as our *hereditary right*,' zie RRE, p. 43.

44 *Leviathan*, p. 85 (hst. 1).

45 RRE, p. 99.

46 *Ibid.*

47 *Leviathan*, p. 81.

in deze bundel)⁴⁸ is voor Hobbes irrelevant, te meer daar ‘liefde’ voor hem niets anders dan verlangen is.⁴⁹

Deze verschillende uitgangspunten hebben belangrijke gevolgen voor het staatsmodel dat men hanteert. Wat is de grondslag van de staat? Burke spreekt over het ‘sociaal contract, dat men in het algemeen de constitutie noemt.’⁵⁰ Dit contract komt echter niet van het ene op het andere moment in zijn geheel tot stand, maar is het resultaat van ontwikkelingen die zich in de loop der tijd hebben voorgedaan. Burke verbindt deze ontwikkelingen steeds met een bepaalde maatschappij, en niet aan de maatschappij in algemene zin. Als hij dan ook aangeeft dat de maatschappij een contract is,⁵¹ gaat het niet om een afstandelijke afspraak, zoals in de handel, maar om een verbond in iedere deugd, in alle volmaaktheid.⁵²

Hobbes’ model wijkt hiervan sterk af. Volgens hem wordt het contract opgesteld door de burgers in spe van een staat in spe: ze stellen vast dat ze hun macht overdragen aan de soeverein, opdat deze hen zal beschermen.⁵³ Centraal staat daarbij het covenant (‘covenant’); van belang is dat Hobbes hier geen voorbehoud maakt, zodat er geen andere conclusie kan volgen dan dat de betekenis van covenant zoals hij die in het algemeen weergeeft, bepalend is; het gaat dan om een bepaald soort contract (namelijk een contract waarbij de partijen niet onmiddellijk presteren).⁵⁴ ‘Contract’ wordt gedefinieerd als het wederzijds overdragen van rechten.⁵⁵ De zakelijke bepaling die Burke vermijdt, wordt door Hobbes dan ook verdedigd.

Hobbes kan slechts tot de gedachte komen dat de concrete omstandigheden in een bepaalde maatschappij niet van belang zijn voor de totstandkoming ervan door een theorie te hanteren die onafhankelijk hiervan geldt. Hij doet dan ook beroep op een a priori-model. Zelf gebruikt hij deze bewoording niet, maar dit blijkt uit het feit dat hij

48 RRE, p. 99.

49 *Leviathan*, p. 119 (hst. 6).

50 ‘The ... pact of society, which generally goes by the name of the constitution ...,’ zie RRE, p. 39.

51 RRE, p. 120.

52 ‘... a partnership in every virtue, and in all perfection,’ zie RRE, p. 120. Vgl. Joseph Almeida, ‘Constitutionalism in Burke’s *Reflections* as Critique of the Enlightenment Ideas of Originative Political Consent and the Social Compact,’ *The Catholic Social Science Review* 2012, p. 205: ‘... The constitutional compact is a limiting principle, intelligible and binding upon political actors, not by a contractual, but by a moral obligation.’

53 *Leviathan*, pp. 227-28 (hst. 17).

54 *Leviathan*, p. 193 (hst. 14).

55 *Leviathan*, p. 192 (hst. 14).

niet alleen over ‘contract’ in het algemeen spreekt, maar bijvoorbeeld ook over de oorzaken van de staat.⁵⁶ Vandaar dat hij maar over één soort contract, het fundamentele contract, hoeft te spreken, dat daarom a priori kan gelden.

Tegen deze benadering keert Burke zich. Dit is begrijpelijk, vanwege het feit dat zijn aandacht juist wel op de omstandigheden is gericht. Men kan niet a priori weten hoe een staat moet worden ingericht: ‘De kennis die nodig is om een staat tot stand te brengen, te herstellen of te verbeteren moet, net als iedere andere experimentele kennis, niet a priori worden overgebracht.’⁵⁷ ‘Het zijn de omstandigheden die iedere burgerlijke en politieke regeling voor de mens heilzaam of schadelijk maken.’⁵⁸ Daarmee hangt samen dat niet vooraf duidelijk is wanneer men bijvoorbeeld in opstand mag komen tegen een heerser, terwijl dit voor Hobbes juist wel vooraf gegeven is.

De ervaring is bepalend: men onderzoekt welke staatsvorm in welke omstandigheden geschikt is en baseert daarop de theorie, niet andersom.⁵⁹ Daarbij kan men voortbouwen op de geschiedenis; men moet deze niet negeren, maar haar gebruiken om tot de juiste staatsinrichting te komen.⁶⁰ Deze komt dan geleidelijk tot stand, door, zoals Burke het formuleert, ‘een langzaam maar stabiel proces’ (‘a slow but well sustained progress’).⁶¹ Men weegt de relevante belangen af, steeds geplaatst in de historische context, en komt, na rijp beraad, waarbij men kan putten uit de ervaringen van vorige generaties,⁶² tot de juiste regeling. De tegenstelling met Hobbes, die een ‘instant-staat’ beoogt – op het moment dat de macht aan de soeverein wordt overgedragen, is er plotseling een staat waarbij alleen van belang is dat men de verschrikkingen van de natuurtoestand achter zich laat – kan haast niet groter zijn.

56 *Leviathan*, pp. 223-28 (hst. 17).

57 ‘The science of constructing a commonwealth, or renovating it, or reforming it, is, like every other experimental science, not to be taught *à priori*,’ zie RRE, p. 82.

58 ‘The circumstances are what render every civil and political scheme beneficial or noxious to mankind,’ zie RRE, p. 25.

59 RRE, pp. 201-02; vgl. met p. 215. Overigens zijn er volgens Hobbes wel verschillende staatsvormen mogelijk, maar welke daarvan gerealiseerd wordt is voor hem niet van belang voor zijn model. Hij geeft de voorkeur aan de monarchie, maar doet dit vanuit een algemene overweging.

60 RRE, p. 55.

61 RRE, p. 198.

62 RRE, p. 110.

6. Evaluatie

Kan, in het licht van het voorafgaande, worden vastgesteld welke theorie het geloofwaardigst is? Is Hobbes' model definitief door Burkes beschouwingen weerlegd, of treffen deze geen doel? Voor Hobbes is sprake van alles of niets: ofwel is er sprake van een natuurtoestand, ofwel weet een absolute heerser de orde te handhaven. Burkes standpunt is in vergelijking verfijnder. Om beide benaderingen te kunnen beoordelen is het van belang dat duidelijk wordt welke doelstellingen daarbij centraal staan. Op grond daarvan zal dan geconcludeerd kunnen worden of de keuze voor Burkes opvattingen Hobbes' alternatief inderdaad buitenspel zet, of andersom, dat hun betogen elkaar niet uitsluiten en toch naast elkaar kunnen bestaan.

Burkes *Reflections* zijn een reactie op de Franse revolutie, terwijl Hobbes *Leviathan* schreef met de recente gebeurtenissen in Engeland in gedachten: in 1649 werd Karel I door het volk afgezet en ter dood veroordeeld. Dit betekent echter niet dat hun gedachten alleen op grond van deze gebeurtenissen tot stand zijn gekomen. Zo sluit veel van wat Burke beschrijft aan bij gedachten die hij in eerder werk ontwikkelt. Ook Hobbes' positie was op veel punten al uitgedacht. Hij pleitte in 1642 (en daarvoor) al voor een sterke soevereine macht in de staat.⁶³ Voor geen van beiden is dus sprake van een 'gelegenheidsstuk'. Dit is een belangrijk gegeven in de beoordeling van beide uiteenzettingen.

Hobbes' centrale doelstelling blijkt te schetsen hoe een sterke heerser aan het hoofd van de staat als enig reëel alternatief kan gelden voor de natuurtoestand. Burke wil daarentegen vooral aangeven dat een staat pas kan floreren als rekening wordt gehouden met de cultuur die haar bepaalt. In feite beschrijft Hobbes een ander stadium van de ontwikkeling van de staat dan Burke. Burke behandelt de staat namelijk niet in eerste instantie in contrast met de natuurtoestand.⁶⁴ Dit verklaart waarom Burke stelt dat niet in abstracto kan worden gesteld welke regeringsvorm de beste is en niet op voorhand duidelijk is of de democratie bijvoorbeeld onwenselijker is dan de monarchie,⁶⁵ terwijl Hobbes een voorkeur heeft voor de monarchie, in welke situatie ook. Deze staats-

63 Thomas Hobbes, *De Cive*, red. Howard Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 97.

64 Als hij dat *wel* doet, zoals in *A Vindication of Natural Society* (pp. 8-9), gaat het om een veel mildere behandeling (terwijl dit werk bovendien als een satire is geschreven).

65 RRE, p. 150.

vorm biedt immers de beste garantie voor continuïteit en stabiliteit.⁶⁶ Burke kiest ook voor de monarchie, maar in zijn geval omdat dit het best past in de ontwikkeling van de geschiedenis.⁶⁷ Ook hier wordt dus afgeweken van Hobbes' a priori-houding.

De continuïteit en stabiliteit spelen voor Burke natuurlijk ook een rol, maar geen bepalende, omdat hij, zoals gezegd, niet het contrast zoekt met de natuurtoestand. Dit wordt met name duidelijk in zijn opvatting over de mogelijkheid om een heerser af te zetten. Hobbes is hierover duidelijk: de soeverein heeft absolute macht en mag niet worden afgezet. Slechts als deze de onderdanen niet langer kan beschermen, hoeft men hem niet meer te gehoorzamen.⁶⁸

Burke presenteert een genuanceerde positie. Hij spreekt over de koning van Engeland als hij zegt: 'Aangezien hij ons niet heeft te gehoorzamen, maar wij de wet die hij vertegenwoordigt dienen te gehoorzamen, heeft onze constitutie geen regeling getroffen om hem, als dienaar, in enige mate verantwoording te laten afleggen.'⁶⁹ Men moet de koning inderdaad gehoorzamen, maar er zijn (ten minste) drie, overigens samenhangende, redenen waarom Hobbes' verklaring hiervoor in dit geval niet volstaat. In de eerste plaats spreekt Burke over de wet die de koning vertegenwoordigt; deze moet geëerbiedigd worden. Van belang is daarbij, en dat is de tweede reden, dat het niet om een willekeurige koning gaat, maar om de koning van Engeland. Diens positie wordt door de wet gelegitimeerd; niet voor niets maakt Burke een onderscheid tussen het despotisme en de constitutionele monarchie.⁷⁰ Wel wijkt de positie van de koning af van die van de dienaar, waarbij Burke over koningen ('kings') – dus in het algemeen – spreekt, maar zijn punt is dan, en dit is de derde reden, dat dit verschil erin bestaat dat koningen niet, zoals dienaren, van het ene op het andere moment, 'at pleasure', kunnen worden weggestuurd.⁷¹

Het gaat er dan ook niet om dat een koning zonder meer niet zou kunnen worden afgezet. Dit wordt verderop in Burkes betoog duide-

66 *Leviathan*, pp. 241, 244 (hst. 19).

67 RRE, p. 151.

68 *Leviathan*, pp. 272-73 (hst. 21); verzet is verder toegestaan als dit meer voordeel dan nadeel oplevert; zo hoeft men zijn recht op zelfverdediging niet op te geven (zie hst. 21).

69 'As he is not to obey us, but as we are to obey the law in him, our constitution has made no sort of provision towards rendering him as a servant in any degree responsible,' zie RRE, p. 48.

70 RRE, p. 149.

71 RRE, p. 48.

lijk. Hij richt zich tegen de gevangenschap van de koning en koningin van Frankrijk. Als ze zich echter als tirannen hadden opgesteld, zou hun gevangenneming wel gerechtvaardigd geweest zijn.⁷² De omstandigheden van het geval zijn dus bepalend voor deze kwestie; ook hier kan Burke niet instemmen met Hobbes' algemene beschrijving. Opnieuw blijken hun doelstellingen: Hobbes wil koste wat het kost voorkomen dat men (opnieuw) vervalt in de natuurtoestand, wat voor Burke geen centrale kwestie is.

Hobbes en Burke bereiken zeer uiteenlopende conclusies. Kan ondubbelzinnig duidelijk worden welke benadering de juiste is? Ik kom nu terug op de overweging aan het begin van deze paragraaf, dat de twee beschrijvingen elkaar wellicht geenszins uitsluiten. Hiervoor wordt ruimte geboden als men rekening houdt met de uitgangspunten van beide denkers. Ze blijken in de meest fundamentele beginselen al van elkaar af te wijken. Hobbes geeft aan natuurrecht immers een andere betekenis dan Burke: Hobbes hanteert natuurrecht in enge zin, terwijl Burke het in ruime zin opvat. Dat hun posities desalniettemin niet onverenigbaar zijn, hangt samen met het feit dat Hobbes' opzet een ander is dan dat van Burke. Terwijl Hobbes een 'blauwdruk' wil presenteren van de staat in algemene zin, is dit volgens een Burke een onhoudbaar ideaal. Wat eerder werd aangegeven over de onverenigbaarheid van Hobbes' positie met die van Aquino valt dan ook te betogen met betrekking tot Burke, zij het vanuit een andere invalshoek. Nu gaat het niet over de betekenis van basale morele noties, maar veeleer om de toepassing ervan in het licht van de wijze waarop het natuurrecht wordt geduid. Bij Aquino gaat het immers – en in dit opzicht staat hij dichterbij Hobbes dan bij Burke – om een a priori-model daar zijn natuurrecht op ieder geval van toepassing wordt verklaard, waarbij dit a priori gekend wordt: 'iedere redenering wordt afgeleid van beginselen die men van nature kent.'

Burke kan, in het licht van het bovenvermelde, betogen dat er in het uitoefenen van de hoogste (wereldlijke) macht sprake moet zijn van een morele competentie ('moral competence'),⁷³ terwijl Hobbes hiervoor geen ruimte laat; alleen de overdracht van de macht van de onderdanen in spe aan de soeverein in spe is aan de orde. Terwijl Hobbes in zijn

72 RRE, p. 105.

73 RRE, pp. 38-39.

kritiek op de afzetting van Karel I slechts een beroep kan doen op het eigenbelang van de burgers om de soeverein te eerbiedigen teneinde de staat te laten bestaan, benadrukt Burke de morele voeling ('moral taste') die in het gedrag van de revolutionairen in Frankrijk onvoldoende aanwezig is.⁷⁴

Wil men partij kiezen voor Burke ten nadele van Hobbes, of andersom, dan worden de uitgangspunten van beiden over het hoofd gezien. Hobbes beschrijft de ontwikkeling vanuit de natuurtoestand naar de bestaansmogelijkheid van algemene regels. Daarom moeten de grondslagen van de moraal aan de orde komen, een noodzaak die voor Burke afwezig is omdat deze de aandacht vooral richt op eenmaal tot stand gekomen maatschappijen. Wil men de discussie werkelijk voeren door op de verschillen tussen Burke en Hobbes te wijzen, dan moeten deze achtergronden daarbij verdisconteerd worden. Vele gedachten blijken dan niet onverenigbaar.

Op deze manier wordt bijvoorbeeld ook verklaard waarom Hobbes een beroep kan doen op een a priori-model en Burke niet. In het stadium van ontwikkeling dat Hobbes beschrijft, gelden steeds dezelfde omstandigheden. Het valt daarbij te verdedigen dat de natuurtoestand slechts een hypothese is, bedoeld om een bepaalde verklaring te bieden.⁷⁵

Voor Burke is een dergelijk model niet mogelijk: is een staat eenmaal tot stand gebracht, dan kent deze een eigen ontwikkeling en hangt het daarvan af welke staatsvorm de beste is. Hobbes schetst het (hypothetische) begin van de staat, Burke de concrete geschiedenis. Het een kan niet zonder het ander. Het is alsof Hobbes de basis van de staat weergeeft en zo het skelet van de 'kunstmatige mens', zoals hij de staat noemt,⁷⁶ beschrijft. Als zodanig laat hij het dan bij de minimumvoorwaarden. Een aanvulling als die van Burke geeft, in het verlengde van de analogie, de 'organen', waardoor men zich ook kan voorstellen hoe een staat werkelijk functioneert. Zo bezien is Burkes opzet een soort vervolg op Hobbes' beschouwing. De beschrijving van de kunstmatige mens wordt door de samenkomst van beide theorieën gerealiseerd.

74 RRE, p. 88.

75 Hobbes beschouwt de natuurtoestand overigens *wel* als een feitelijk gegeven; hij haalt het toenmalige Amerika aan als voorbeeld in hst. 13.

76 *Leviathan*, pp. 81, 247 (hst. 19).

7. Conclusie

Het is vooral mijn opzet geweest, aan te geven hoe de theorieën van Burke en Hobbes een eigen dynamiek kennen en beide waardevolle inzichten bieden. Ik heb daarbij geprobeerd rekening te houden met hun motivatie. Hobbes' uitgangspunt is, mede aangespoord door recente ontwikkelingen in eigen land, dat anarchie zonder meer voorkomen moet worden, zelfs als hiervoor een absoluut staatsgezag moet worden gerealiseerd; dit is zelfs het enige alternatief. Om deze gedachtegang te onderbouwen zoekt hij zijn toevlucht tot de tegenstelling tussen staat en natuurtoestand, die een reflectie op de morele grondbeginselen met zich brengt. Hij laat geen ruimte voor een natuurrecht dat inhoudt dat er sprake moet zijn van een verband tussen recht en moraal, omdat 'de' moraal eigenlijk kunstmatig tot stand komt, namelijk door de algemene regels die de soeverein uitvaardigt. Hiermee worden de minimumvoorwaarden voor het kunnen bestaan van de staat geschetst.

Burkes accent op eenmaal gevestigde staten laat een dergelijke beperking niet toe: nu moet duidelijk worden hoe individuele staten zich (hebben) kunnen ontwikkelen, elk op grond van een eigen achtergrond. Hij hoeft de grondslagen van de moraal niet, zoals Hobbes, te problematiseren, omdat de tegenstelling met de natuurtoestand nu niet (langer) centraal staat. Het belang van beide denkers wordt niet alleen binnen de kaders van hun eigen denkmodellen duidelijk; ze behouden ook na een onderlinge vergelijking hun waarde en blijken zelfs te verenigen. Paradoxaal genoeg is dit juist mogelijk vanwege de sterke verschillen tussen beiden.

5. De ongelezen Rousseau

Maarten Colette¹

1. Inleiding

Edmund Burke is geen natuurstaatsdenker en evenmin een minnaar van de volkssoevereiniteit, haar historische pendant. Dit komt mede doordat Burke wil schrijven in een grootmoedige, fantasierijke taal waarin de tegenwoordige mens met de verleden mens spreekt. De natuurstaat, die uitdrukking brengt aan ‘de staat’ ontleend aan de vervreemding, wil zich maar niet plooiën naar het poëtische verlangen om de onvoorstelbare optelling van het wedervaren van eeuwen op heden en toekomst te betrekken.²

Dat is niet louter een kwestie van stijlbetoon: ‘Het verleden,’ schrijft Ortega, ‘verwekt de hevige trek van een eb en we moeten ons wel stevig vastklampen aan het heden om niet meegesleurd en opgezogen te worden. Want het verleden is een zinnelijke sirene, met *sexappeal*.³ Burke belichaamt met *Reflections on the Revolution in France* (1790) een verlangen, sindsdien zovele malen in herinnering gebracht, om ‘de verbijstering de tijd te gunnen om woorden te vinden,’ en ‘de moeizame wereld van de *noodzaak*’ niet zonder meer te verruilen voor ‘de plooi-bare wereld van de *mogelijkheid*.⁴

- 1 Ik dank prof. Paul De Hert in het bijzonder voor het verrichten van zinvolle aanvullingen op een eerste draft van deze tekst, en in het algemeen voor zijn aanwezigheid rond Rousseau. Prof. Andreas Kinning dank ik voor alle gedane suggesties. Nefertari Vanden Bulcke dank ik voor haar talige aandringen om de tekst in een transparantere structuur onder te brengen, en voor de onbetaalbare Parijse middagen. Marc Vanfraechem dank ik voor gebruikmaking van een te verschijnen Nederlandstalige uitgave van *Reflections on the Revolution in France*. Dedico estas frases a M.C.M. ya que la dedicación y la inspiración pertenecen a ella.
- 2 In onze tijd, Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1984. Wat dan weer niet wil zeggen dat Burke klakkeloos naar de mond wordt gepraat, zie met name hst. 15.
- 3 Ortega y Gasset, *Het geluk van het jagen*, Den Haag, Leopolds Uitgevers, 1959, p. 97. Over de onhandige wil tot waarheid, men leze Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, Amsterdam, De Arbeiderspers, 1999, hst. 1.
- 4 Alain Finkielkraut, *Het onvoltooide heden*, Amsterdam, Contact, 2003, pp. 9, 22.

Het valt, anders dan bij andere succesvolle achttiende-eeuwers, niet mee om Burke met een ontegenzeggelijke waarheid in verband te brengen. Burke was voor Amerikaanse ontvoogding, maar tegen de Franse Revolutie. Men zou ook kunnen zeggen: een interieur kan harmoniëren, revoluties niet.

Met *A Vindication of Natural Society* (1756) zou Burke een verafgelegen, oorspronkelijke bijdrage tot de natuurstaat hebben beoogd, met de uitgesproken bedoeling Rousseaus *Discours sur l'inégalité* (1755) te onderzoeken. Maar dat was bezijden de waarheid: alle intimiteiten en *obiter dicta* ten spijt, heeft Burke met *A Vindication* niet Rousseaus *Discours* aan de pols willen houden.⁵

Daarom is het onbegrijpelijk dat Burke in de donkerste bewoordingen over Rousseau spreekt, en dat hij een raadselachtige Rousseauistische onderstroom in de Revolutie meende te kunnen onderkennen. 'Sinds lang heb ik het *Contrat Social* gelezen,' schreef Burke aan Charles-Jean-François Depont toen die hem over de echo's van een nog door nevel omsloten Revolutie informeerde. 'Het boek heeft in mijn denken weinig concrete aanwijzingen achtergelaten. Ik meende er relatieve eenvoud en weinig tot geen verdienste in te lezen; allerminst van aard een revolutie te veroorzaken. Maar zo is het nu eenmaal ...'⁶

Maar Burke overspeelde zijn hand. Het lijkt erop dat de door Burke over Rousseau afgeroepen ambivalentie, die ons een dwaling toeschijnt, ongeloofwaardig is en dat Burke dat reeds wist: zo Rousseau geïmpliceerd was, hoe moest die betrokkenheid dan worden begroot? Die vraag is in het verleden herhaaldelijk gesteld,⁷ maar telkenmale blijkt Rousseau *le révolutionnaire malgré lui*.⁸ Robert Darnton heeft Rousseaus reus een 'enorm fiasco' genoemd, en zijn 'minst populaire boek' voor 1789.⁹

Tonnen aannemelijker is dat Burke een tijdvak beschrijft waarvoor de immense veranderingen in het aanzien van Parijs tot voorbeeld kunnen strekken. De Parijzenaren waren niet geïnteresseerd in het verleden en verwezen bezoekers die op zoek waren naar bezienswaardigheden

5 Iain Hampsher-Monk, 'Rousseau, Burke's *Vindication of Natural Society*, and Revolutionary Ideology,' *European Journal of Political Theory* 2010, afl. 3, pp. 245-66.

6 Dit citaat ontleen ik aan Annie Marion Osborn, *Rousseau and Burke*, New York, Russell & Russell, 1964, p. 1.

7 Zo bijvoorbeeld, James Swenson, *On Jean-Jacques Rousseau: Considered as one of the First Authors of the Revolution*, Stanford, Stanford University Press, 2000, pp. 159-226.

8 James Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy*, New Haven, Yale University Press, 1984, p. 145.

9 Robert Darnton, *Mesmerisme en het einde van de Verlichting in Frankrijk*, Amsterdam, Bert Bakker, 1988, p. 11.

en ‘curiositeiten’ naar de louter utilitaire looierijen van Gobelins of het Observatoire. Nog in de negentiende eeuw stak Victor Hugo de lof-trompet over de rebelse en kolkende stad die koningen angst inboezemde en waar ‘de lava der gebeurtenissen’ als een ‘menselijke Vesuvius’ het lot van de geschiedenis bepaalde.¹⁰

Maar boutades laten zich niet kisten. Met tergende onbekommerdheid wordt wel eens beweerd dat de duizelingwekkende vaart die de Revolutie naderhand nam, aan Rousseau moet worden toegeschreven. Een onvruchtbare, rampzalige conclusie, zo menen we. Tekenend is dat zelfs Burke in *Reflections* verzuchtte dat Rousseau ‘verontwaardigd zou zijn geweest over de redeloosheid van zijn studenten.’¹¹ Burke verkeert in feitelijkheid; we weten met zekerheid hoe Burke dacht over de koers die de Revolutie naderhand voer, terwijl Rousseau met die wantoestanden niet bedacht was (Rousseau overleed in 1778).

In dit hoofdstuk willen we ons vanuit een *filosofische* bekommernis bezinnen op wat Burke had kunnen weten, mocht hij Rousseau gelezen hebben.¹²

In §§2-5 benaderen we de bijzondere aard van het contract; beoogd wordt aannemelijk te maken dat Rousseau bij nader toezien geen denker van het sociaal contract is, en dat de natuurstaat niet datgene is wat Burkes overijlde geraaskal ten overstaan van Rousseau rechtvaardigt. Vervolgens worden Rousseaus opvattingen over soevereiniteit in de staat beschreven, de vrijheid die hij wenselijk en mogelijk acht. In §§6-7 willen we allereerst licht werpen op het contractdenken van Burke en in functie daarvan de plaats aanduiden die hij in *Reflections* ziet voor het handelende individu, de burger die Rousseau heeft beoogd.

In §§8-9 wordt het perspectief omgekeerd: getracht wordt inzichtelijk te maken wat Rousseau en Burke van elkaar scheidt. In *De structuurverandering van het publieke domein* (1962) heeft Habermas beschreven

10 Andrew Hussey, *Parijs: de verborgen geschiedenis*, Amsterdam, De Arbeiderspers, 2016, pp. 222-23, 276 met verwijzing.

11 Edmund Burke, *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, Londen, Oxford University Press, 1906 (6 vol.); voor de *Reflections*, vol. IV, hierna RRF.

12 Hoe het precies zit met Rousseau en de Franse Revolutie is reeds uitvoerig gedocumenteerd. De opvatting die anno 2017 onder historici domineert is dat de Revolutie een kwalijke reputatie over *Du Contrat Social* wierp, niet omgekeerd. Zie over Rousseau en revolutie in de context van Genève, met uitstapjes naar Frankrijk en Amerika, R.R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800*, Princeton, Princeton University Press, 2014, pp. 83-105. De titel zegt alles: de achttiende eeuw is *de* eeuw van revolutie, en die revoluties verschillen wat hun grondstroom betreft niet bijster veel van elkaar, zoals Burke het deed voorkomen; zie ook het hoofdstuk van Kinningg elders in deze uitgave, §9.

langs welke weg het feodale representatieve publieke domein evolueerde van een ridderlijke en in wezen statische maatschappijstructuur en sfeer van communicatie die ‘status’ als beslissend criterium betreft, naar een representatieve structuur die ‘het publieke’ over de grenzen van de status tilt.¹³ Het is deze evolutie die Burke betreurt en onder woorden wil brengen.¹⁴

2. Rousseau, oneigenlijk contractdenker

Heel anders dan Burke heeft Rousseau slechts korte tijd een politiek mandaat beambieerd: één jaar bracht hij door aan de Franse ambassade in Venetië (1743-44). In *Les Confessions* (1782) schrijft Rousseau over zijn terugkeer in Parijs: ‘Iedereen was het er met mij over eens dat ik beledigd, gekwetst en door ongeluk getroffen was, dat de ambassadeur een wrede en onrechtvaardige idioot was en dat deze zaak hem voor altijd te schande maakte. Maar wat deed het ertoe, hij was ambassadeur en ik was maar secretaris. De openbare orde of wat men zo noemt, wilde dat ik geen recht kreeg en ik kreeg dat ook niet.’¹⁵

Het was een tijd en een wereld ook, waarin Rousseau ertoe besloot op stapel staand werk aannemelijk te maken. In Rousseaus woorden: ‘Ik had nog twee boeken op stapel staan. Het eerste was mijn *Institutions politiques*. Ik ging na hoe het er met dat boek voor stond en constateerde dat het nog een aantal jaren van arbeid zou vergen. Ik had niet de moed ermee door te gaan en de uitvoering van mijn beslissing uit te stellen tot het werk zou zijn voltooid. Zo gaf ik het boek op en besloot eruit te halen wat zich daarvoor leende en de rest te verbranden.’¹⁶

Aan het eind van *Du Contrat Social* (waarvan de *editio princeps* in 1762 verscheen) bracht Rousseau dat verfoeide litteken voor het eerst ter sprake en luidt het geringschattend dat het verdwenene ‘zich te ver

13 Jürgen Habermas, *De structuurverandering van het publieke domein*, Amsterdam, Boom, 2015, pp. 11-35.

14 Over ‘neo-feudal romanticism’, men leze Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1979, hst. 1.

15 *Confessions*, i.325. Verwijzingen zijn naar de *Oeuvres Complètes* (5 vol.). Vertaling ontleend aan *Bekentenissen*, vert. Leo van Maris, Amsterdam, Athenaeum, 2008; zo ook later.

16 *Confessions*, i.516.

uitstrekt voor mijn beperkte blik; steeds zou ik deze hebben moeten richten op wat dichters in mijn nabijheid lag.¹⁷

De passus ontleend aan *Confessions* moet niet zo worden begrepen als zou het *Discours sur les sciences et les arts* (1750) op dat moment reeds geïmpliceerd zijn geweest. De herkomst ervan ‘onder de eik’ in Vincennes is overbekend: ‘Op een dag had ik de *Mercure de France* bij me en al lopend en bladerend viel mijn oog op de vraag die door de Academie van Dijon werd gesteld voor de prijs van het jaar daarna: ‘Heeft de vooruitgang van wetenschappen en kunsten bijgedragen tot bederf of tot verbetering van het zedelijk gedrag?’ Zodra ik dat las zag ik de wereld om mij heen anders en werd ik een ander mens.’¹⁸

Toen Rousseau uit een toevallige gebeurtenis eenmaal had geconcludeerd dat muzikanten en schilders zich in overvloed aandienden, maar dat het met burgerschap dramatisch was gesteld, leek de toon gezet. ‘Ik kreeg weldra de gelegenheid [mijn uitgangspunten] in een belangrijker werk geheel te ontvouwen, want ik meen dat in dat jaar 1753 de prijsvraag van de Academie van Dijon werd gepubliceerd over de oorsprong van de ongelijkheid onder de mensen.’¹⁹ De uitgangspunten van ‘de eerste mensen’ overschouwend, vroeg hij zich in het *Discours sur l'inégalité* (1755) af welke ‘uit het oog geraakte wegen de mens hebben moeten leiden van de natuurstaat naar de politieke samenleving.’²⁰

De opgave van het zogeheten ‘tweede Discours’ omvat twee delen, voorafgegaan door een opdracht en een voorwoord. De innerlijke complexiteit van de menselijke gevoelswereld wordt daarin vanaf het prille begin gedacht in functie van het samenleven. Anders dan Hobbes, die zich in *Leviathan* (1651) had verbeeld dat ‘de mens de mens een wolf is’, meent Rousseau dat ‘het kwade’ een sociale constructie moet zijn en dat Hobbes zijn conclusies vanuit verkeerde premissen had gededuceerd. Rousseau zet die stelling kracht bij door ‘in de verschillende omwentelingen de voortschrijdende ontwikkeling van de ongelijkheid te volgen’ die van de natuurstaat, over de eerste uitvindingen, de landbouw en metaalbewerking, en de invoering van privé-eigendom tot de

17 *Du Contrat Social*, iii.470. Vertaling ontleend aan *Het maatschappelijk verdrag*, vert. S. van den Braak en G. van Roermund, Amsterdam, Boom, 1997; zo ook later.

18 *Confessions*, i.351.

19 *Confessions*, i.388. Ook *Malesherbes*, i.1135.

20 *Discours sur l'inégalité*, iii.191. Vertaling ontleend aan *Vertoog over de ongelijkheid*, vert. Wilfried Uitterhoeve, Amsterdam, Boom, 2000; zo ook later.

heroriëntatie van natuurstaat naar burgerstaat leiden middels het sluiten van een contract.

Echter, daar vooral de sterksten zich realiseerden dat bezit een wankel bouwwerk moest zijn, moest het recht van de sterkste in zekere zin uitgewist worden in functie van alternatieve verhoudingen. ‘Laten we ons verenigen, zei hij tegen hen,’ en ‘allen snelden naar hun ketenen, denkend zo hun vrijheid zeker te stellen.’ ‘Dit is dan,’ schrijft Rousseau, ‘het laatste stadium van de ongelijkheid, het punt waar de cirkel uiteindelijk sluit en weer terug is bij ons vertrekpunt.’²¹

Vele interpretatoren weten niet zo goed wat ze daarmee moeten aanvangen. Arthur Lovejoy bijvoorbeeld, die het beeld van Rousseau als primitivist teniet heeft gedaan, meent dat de processen die de aanzet tot het sociaal contract vormen wedijveren met de ideeën waar Hobbes zich in *Leviathan* op had laten voorstaan.²² Het verafgelegen doel van de staat, het zich verwijderen van ellendige oorlogsvoering, verdween zo bezien niet tezamen met Rousseau.²³

Maar Hobbes brak met vertrouwde structuren, en ‘antieke’ opvattingen over wat vrijheid is (of zou kunnen zijn, met name participatie) zouden buiten het bereik van de ‘moderne’ mens liggen.²⁴ Rousseau, die onverhoeds beseft dat hij zich met het contract op onontgonnen terrein begeeft, wil in *Du Contrat Social* de organisatie van de staat beschrijven van burgers die actief participeren zonder representatieve structuren die dat in hun plaats doen. Met andere woorden, wat Rousseau beoogt is de volkssoevereiniteit. Dat staat een heel eind af van Hobbes.

Het contract past om die reden niet helemaal bij Rousseau: het in kaart brengen van onderlinge verhoudingen is geen eerste objectief.²⁵ Men moet het contract situeren in een tijd dat Rousseau nog niet helemaal ‘Rousseau’ was.²⁶ Een tijd, misschien, waarin hij in zekere zin al stilzwijgend partij tegen het contract had gekozen, en *Du Contrat Social* als het denken in termen van cultuur en van het klassieke verlangen in

21 *Discours sur l'inégalité*, iii.177, 191.

22 Arthur Lovejoy, ‘The Supposed Primitivism of Rousseau’s *Discourse on Inequality*,’ in *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1948, p. 33.

23 *Leviathan*, II.17.

24 *Ethica Nicomachea*, 1099b6-30.

25 Michael Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1970, pp. 203-25.

26 De klassieke expositie het sociaal contract staat in het *Discours sur l'inégalité* (1755) en niet in *Du Contrat Social* (1762), zoals vaak verkeerdelijk aangenomen wordt.

een ‘wereld’ te willen wonen met concrete burgers met wie men werkelijk vandoen heeft.²⁷

3. Funderingslogische grensverkenningen

Elders geeft Rousseau te kennen dat afzonderlijkheid niet bij de burgerstaat past. ‘Als we dus gedwongen zijn ofwel de natuur, ofwel de sociale instituties te bestrijden, dan is er geen ontkomen aan de keuze tussen de opvoeding tot mens en de opvoeding tot burger: zij zijn niet verenigbaar.’²⁸ Het verschil tussen *mens* en *burger* heeft Rousseau ontboezemd door middel van een inmiddels overbekend onderscheid tussen de *algemene* wil en de *particuliere* wil.

De algemene wil komt tegemoet aan het verlangen om het persoonlijke leven op het publieke leven te betrekken. Precies die betrokkenheid maakt de mens tot burger, maakt hem ‘van een stom en bekrompen dier tot een denkend wezen’ want, schrijft Rousseau, ‘de aandrift van pure begeerte is slavernij en gehoorzaamheid aan een wet die men zichzelf voorgeschreven heeft, is vrijheid.’²⁹

Rousseau stelt hier dat de soevereiniteit in de staat niet gemedieerd wordt, ondeelbaar en onvervreemdbaar is; van ‘het volk’, niet enkel funderingslogisch, Rousseau maakte uitentreuren ernst met de gedachte dat zij daar ook onbemiddeld blijft. In die zin zijn alle vormen van representatie uitingen van een verwijdering van de klassieke *polis* – geheel anders dus dan voor Hobbes, ‘een politieke zedenpreker’, en Montesquieu, die Rousseau elegant wegzet als ‘een beroemd schrijver’.³⁰

De burger die door participatie de algemene wil verkent, begroot en op de korrel neemt: het is een opwindend, karikaturaal aandoend thema dat in het verleden uitvoerig is gedocumenteerd. Maar precies in dat participatieve vermogen zit het vergif, in zijn paradoxale stijl beweert Rousseau dat men altijd het welzijn wil, maar het niet altijd ziet. ‘Het volk is nooit corrupt, maar wordt wel vaak misleid, en alleen dan schijnt het te willen wat slecht is.’ Ook schrijft hij daarover: ‘Uit

27 Hoofdstuk 7, boek I van *Ethica Nicomachea*.

28 *Emile*, iv.250.

29 *Du Contrat Social*, iii.364.

30 Maarten Colette, ‘Rousseau, dwarse lezer van Montesquieu,’ in Andreas Kinneging, Paul De Hert en Maarten Colette (reds.), *Montesquieu: enigmatisch observateur*, Antwerpen, Vrijdag, 2016, pp. 109-30.

zichzelf wil het volk steeds het goede maar uit zichzelf ziet het dat niet altijd. De algemene wil heeft steeds de juiste gerichtheid, maar het oordeel dat hem richting geeft, is niet altijd verlicht.³¹ (Verlicht!)

Die stijlbreuk is door Rousseau goed overdacht: daar ‘het volk’ aanvankelijk onwetend is, en later voortdurend in twijfel verkeert, heeft Rousseau de burgerstaat luister willen bijzetten met klassieke voorbeelden. De aangedragen bewijslast is van begin tot eind een verkenning van die bronnen: Lycurgus, Solon, Numa, Servius Tullius, Spartaanse, Romeinse en Atheense wetgevers worden allen aangewezen. Ook de filosofenkoning van Plato figureert, en vooral Plutarchus.³²

Rousseau maant zijn lezers aan om met laatstgenoemde ook in de moderne tijd ernst te maken. ‘Bij het ontstaan van samenlevingen, zegt Montesquieu, zijn het de leiders der republieken die de staatsinrichting tot stand brengen, en daarna is het de staatsinrichting die de leiders der republieken vormt.’ Dat is nodig: ‘Afzonderlijke personen zien het goede en verwerpen het; de gemeenschap wil het goede en ziet het niet. Allen hebben evenzeer behoefte aan gidsen.’³³

En om het nog wat kwalijker te doen lijken: Rousseau schrijft ook dat ‘de beslissingen van de voortreffelijke rede het bevattingsvermogen van de mensen te boven gaan.’³⁴ En op die plaats introduceert hij zijn wetende wetgever. Die wetgever bevraagt de kleine hartstochten, doorgrondt het geheel, is leidsman inzake de belangrijkste aller wetten, ‘een soort die niet in marmer of brons wordt gegrift, maar in de harten van de burgers, en die de werkelijke opbouw van de staat uitmaakt.’ Heel traditioneel, en geheel in overeenstemming met Montesquieu, verklaart Rousseau daar wat onbehouden over: ‘Ik bedoel de zeden, de gewoonten, en vooral de *gangbare opvattingen*, een deelgebied dat onze staatsgeleerden onbekend is, maar waarvan het welslagen van alle andere afhankelijk is.’³⁵

31 *Du Contrat Social*, iii.371, 380.

32 *Confessions*, i.8-9, *Rêveries*, i.1024. ‘Ce fut la première lecture de mon enfance, ce sera la dernière de ma vieillesse.’

33 *Du Contrat Social*, iii.381.

34 *Du Contrat Social*, iii.383-84.

35 *Du Contrat Social*, iii.394 (mijn cursivering).

4. De aristocratische Rousseau

In het *Discours sur l'inégalité* had Rousseau de plaats aangewezen van de buitenwereld die, aan zichzelf overgelaten, ronduit somber oogt: het is een heerschappij van de sterken over de zwakken (zie *supra*). Rousseau zal er zich rekenschap van hebben gebracht dat de wetgever zijn theorie van de burgerstaat nog raadselachtiger maakt.

In onze tijd is beweerd dat die burgerstaat zichtbaar kan gemaakt worden op basis van beeldtaal: een feest waarin velen delen is voortreffelijker dan dat waar een enkeling ons vertrouwd mee maakt; zo ook besluit men gezamenlijk beter dan een enkele persoon.³⁶ Dat heeft minstens één voorname consequentie: de betekenis van intersubjectiviteit, van participatieve structuren, houdt verband met het vermogen om zich van die buitenwereld een betere voorstelling te maken: op participatie zou het resultaat volgen waaraan die participatie haar bestaansrecht ontleent; hoe méér men participeert, hoe beter men daar naderhand toe in staat zou blijken.³⁷

Daartegenover staat aandacht voor het regressieve karakter van participatie, waardoor het accent ten dele verschoof van de massa naar de elite.³⁸ De massamens is abject, buigzaam en opportunistisch, beoordeelt de buitenwereld slecht, begrijpt sociale invloeden en krachten niet, richt de cultuur ten gronde. Daarom moet men terugkeren naar de ervaring van de meest geschikten.³⁹

Bij Rousseau lezen we die tegenstelling niet als dusdanig: hij leverde een bijdrage aan het ideaal van participatie en zelfontplooiing, maar vergoelijkte ook de voorstelling van de massamens die noodzakelijk in een tekort verkeert. Dat blijkt als we benevens de hoger besproken wetgever de bijzondere plaats beschouwen die elitisme en twijfel in zijn werk innemen.⁴⁰

36 Een variant op het bekende theorema van Condorcet. Men leze Jeremy Waldron, *The Dignity of Legislation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 92-123 met verwijzing naar 1286a30 van de *Politica*.

37 Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pp. 42-43.

38 De grootste representanten van de 'opstand van de massamens' zijn José Ortega y Gasset, *De opstand van de massamens*, vert. Diederik Boomsma, Rotterdam, Lemniscaat, 2015 (1930), en Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londen, Routledge, 1994 (1943). Zie voor Ortega ook *España invertebrada*, hst. 6.

39 Peter Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism*, Londen, University of London Press, 1972, p. 2.

40 Ethan Putterman, *Rousseau, Law and the Sovereignty of the People*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 40-71.

Allereerst het elitisme. In *Du Contrat Social* heeft Rousseau de betekenis van het woord *regering* gemunt vanuit de grootscheepse verwachtingen die hij aangaande *de soeverein* gewekt had: ‘We hebben gezien,’ schrijft Rousseau, ‘dat de wetgevende macht aan het volk toebehoort en aan niemand anders kan toebehoren.’⁴¹

Het leeuwendeel van wat Rousseau heeft geschreven draagt de sporen van dat onwankelbare en compromisloze verlangen om de buitenwereld op de binnenwereld te betrekken: ‘De algemene wil laat zich niet vertegenwoordigen, hij is het zelf of hij is iets anders; er is geen tussenweg.’ Als de drijfveren van de staat ‘sterk en ongecompliceerd zijn en de grondregels helder en duidelijk,’ als men zelftoegedane begrenzings gestand doet, dan is geen rol voor de elites weggelegd, dan kent de staat immers ‘geen verwarde en tegenstrijdige belangen,’ en hoeft er geen ‘kuiperij of welsprekendheid aan te pas te komen om datgene kracht van wet te geven wat ieder voor zich reeds besloten heeft te doen.’⁴²

Evenwel, voegt Rousseau er bescheidener aan toe, ‘mensen houden altijd van wat mooi is of wat ze mooi vinden, maar juist bij dit oordeel vergissen ze zich: het is dus van belang dit oordeel in goede banen te leiden.’⁴³ De eerste samenlevingen werden om die reden aristocratisch gedacht, de ‘meest natuurlijke en beste orde is deze, dat de meest wijzen over de massa regeren,’ daar ‘in de regel de behartiging van het algemene belang wordt toevertrouwd aan hen die er het beste al hun tijd aan kunnen besteden.’⁴⁴

De keuze van ambtsaristocraten, niet erfelijkheid als te verwerpen pendant (‘de ergste van alle regeringsvormen’), was de oorspronkelijke wijze waarop de Romeinse *comitia* de selectie van ‘rechtschapenheid, inzicht en ervaring’ organiseerden. Alle burgers worden als ambtsdrager geboren, enkel de gift om naar een hoger niveau te reiken kan als criterium gelden om zich voor deze of gene persoon uit te spreken. Immers, alleen zo vergewist men zich ervan dat ‘zij in haar voordeel [van het volk, MC] zullen regeren en niet in hun eigen voordeel.’⁴⁵

41 *Du Contrat Social*, iii.395.

42 *Du Contrat Social*, iii.429, 437.

43 *Du Contrat Social*, iii.459.

44 *Du Contrat Social*, iii.407. Tevens, *Discours sur l'inégalité*, iii.194: ‘Het is duidelijk strijdig met de natuurwet ... dat een kind een grijsaard beveelt, een dwaas een wijze leidt ...’

45 *Du Contrat Social*, iii.407, 449.

5. Rimpels en pathologieën

Vervolgens de twijfel. In zijn Opdracht aan de Republiek van Genève vooraan het tweede *Discours* had Rousseau energiek de redenen opgevat die een aristocratie zouden kunnen schragen. ‘Ik zou dus, mijn vaderland zoekend, hebben uitgekeken naar een gelukkige en rustige republiek waarvan de ouderdom zich als het ware zou verliezen in het duister der tijden,’ een republiek ‘waarin de burgers van oudsher gewend zouden zijn aan een in wijsheid genoten onafhankelijkheid: niet enkel vrij, maar deze vrijheid ook waardig.’⁴⁶

Wat Rousseau daarmee precies heeft willen verkrijgen, heeft hij als volgt omschreven: ‘Ik zou hebben gewild dat in die staat paal en perk zou kunnen worden gesteld aan zelfzuchtige en slecht doordachte voorstellen en gevaarlijke nieuwigheden zoals die uiteindelijk de Atheners fataal werden; dat dan ook niet iedereen er de bevoegdheid zou hebben om naar believen nieuwe wetsvoorstellen in te dienen; dat dit recht enkel zou toekomen aan de ambtsdragers.’⁴⁷ Want, zo verklaart hij in *Lettres écrites de la montagne* (1764), ‘hoe zinvol nieuwe wetgeving ook mag zijn, de voordelen ervan zijn altijd minder zeker dan dat de gevaren ervan groot zijn.’⁴⁸

In Genève viel de opdracht in dovemansoren, en in Parijs beraamde men ‘heimelijke jaloezieën die pas lang daarna tot uitbarsting zijn gekomen.’ In *Confessions* ontsteekt Rousseau daarover in blinde woede: ‘Het enige voordeel dat dit boek me bracht, behalve dat het mijn eigen hart voldoening schonk, was de titel ‘citoyen’, die me door mijn vrienden werd gegeven en vervolgens naar hun voorbeeld door het publiek, en die ik daarna weer ben kwijtgeraakt omdat ik hem al te zeer had verdiend.’⁴⁹

In onze tijd zijn menigeen van oordeel dat dit alles haaks staat op wat Rousseau eerder over de soevereiniteit had geschreven, dat hij de vrijheid deconstrueert, de soeverein aan het wankelen brengt en tot passiviteit wil verleiden.⁵⁰ Maar dat is niet juist. Rousseau was niet zinnens

46 *Discours sur l'inégalité*, iii.113.

47 *Discours sur l'inégalité*, iii.114.

48 *Montagne*, iii.846.

49 *Confessions*, i.395.

50 Roger D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1968, p. 402, en Daniel E. Cullen, *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1993, p. 153.

om zijn bijzondere project op te geven, maar wilde juist de voltrekking ervan bewerkstelligen. Hoe? De magistraten gelden als ‘lasthebbers, zij kunnen nergens een definitieve beslissing over nemen.’ Zo geldt ook: ‘Iedere wet die het volk niet persoonlijk bekrachtigd heeft, is nietig; het is helemaal geen wet.’⁵¹

Maar Rousseau waarschuwt dat de vraag naar de wenselijkheid van sociale vernieuwing moet worden gesteld, en alleen vanuit het verleden kan worden verklaard, dat men behoedzaam moet zijn ‘met het verlenen van instemming met de wetten.’ Voor alles geldt immers ‘dat het vooral de hoge ouderdom is die wetten heilig en eerbiedwaardig maakt, dat een volk al snel zijn minachting koestert voor wetten die het van dag tot dag ziet veranderen, en dat men, als men zich eraan gewent de oude praktijken terzijde te schuiven onder het voorwendsel betere praktijken in te voeren, dikwijls om een kleiner kwaad weg te nemen een groter kwaad invoert.’⁵²

In *Du Contrat Social*, ruim twaalf jaar later, rekent Rousseau definitief af met het vertrouwde idee dat de wetten voortdurend bijgesteld moeten worden om geldig te zijn: ‘Waarom bewijst men de oude wetten zoveel eerbied? ... Men moet wel aannemen dat niets anders dan juist de voortreffelijkheid van de wilsuitingen uit vroeger tijden ze zo lang in stand heeft kunnen houden. Als de soeverein ze niet steeds als heilzaam had erkend, zou hij ze talloze malen hebben herroepen.’ De lezer voelt de twijfel knagen: ‘Juist daarom krijgen de wetten, verre van zwakker te worden, voortdurend nieuwe kracht in elke goed opgebouwde staat. De aanspraak van de oude tijd maakt ze elke dag eerbiedwaardiger; terwijl daarentegen overal waar ze aan kracht verliezen bij het ouder worden, het bewijs wordt geleverd dat er geen wetgevende macht meer is en het leven uit de staat is geweken.’⁵³

Revoluties zijn pathologisch van aard: in werkelijkheid zijn mensen slechts ‘volgzaam in hun jeugd en onverbeterlijk wanneer zij ouder worden.’ Als dat laatste het geval is kan ‘het volk zelfs niet verdragen dat men de vinger op de zere plek legt, gelijk die dwaze en lafhartige zieken die sidderen bij het zien van de dokter.’ De transformatie van oud naar jong kan zich zelfs ‘geen twee maal bij hetzelfde volk voordoen, want dat kan zich vrij maken zolang het nog barbaars is, maar

51 *Du Contrat Social*, iii.429-30.

52 *Discours sur l'inégalité*, iii.114.

53 *Du Contrat Social*, iii.424-25.

het kan dat niet meer wanneer de burgerlijke veerkracht is gebroken.' Rimpels zijn bekoorlijk: 'Vrije volken, denk aan deze stelregel: vrijheid kan worden gewonnen, nooit herwonnen.'⁵⁴

De meest door de wol geverfde conservatief zou na lezing van die schare zinnen voorgoed afzien van het beeld van een metafysische Rousseau.⁵⁵ Maar dat was helemaal niet nodig: wellicht ongeveer halverwege tussen het tweede *Discours* en *Du Contrat Social*,⁵⁶ in *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, had Rousseau iets geschreven dat van Burke een daverend applaus zou geogst hebben, mocht hij Rousseau hebben gelezen: 'Welk verstandig persoon zou oude gewoonten opgeven, een oude stelregel terugschroeven, en de staat een vorm geven die verschilt van die waarin zij na 1300 jaar is komen te verkeren?'⁵⁷

Alleen een kniesoor beweert dat een combinatie van vertrouwen en wantrouwen op een tactvolle manier wordt georganiseerd, dat Rousseau een relatief nieuwe taal heeft bedacht voor intenties en implicaties waar hij zelf niet ten volle achter kan staan. De soeverein is niet tot niets in staat; maar ook blijkt dat de vrijheid naar grenzen verlangt. 'Laten we,' zo besloot Rousseau helemaal aan het eind van *Du Contrat Social*, 'wat kan gebeuren bezien vanuit wat gebeurd is.'⁵⁸

6. De statische optelling van eeuwen

In het Franse taalgebied zijn echo's van Rousseau te vinden in het werk van Renan. In *Qu'est-ce qu'une nation?* (1882) deed die laatste verslag van de toekomst als een teken dat ons vanuit het voorbije overvalt, en van de staat als 'dagelijkse volksraadpleging'. Renan beschouwde de natie als het historische resultaat van een eeuw waarin burgerschap haar betekenis op de feodaliteit had heroverd: de mens was teruggekeerd tot de geest van de antieken.

Wat hij daar precies mee bedoelde heeft Renan als volgt verwoord: 'Gezamenlijk roemvolle daden hebben verricht in het verleden, een

54 *Du Contrat Social*, iii.385.

55 In werkelijkheid beriepen contrarevolutionairen van allerlei slag zich na 1789 op Rousseau, men leze Graeme Garrard, *Rousseau's Counter-Enlightenment: A Republican Critique of the Philosophes*, hst. 2.

56 In deze is de lezer aangewezen op *Confessions*, i.407-08.

57 *Saint-Pierre*, iii.638.

58 *Du Contrat Social*, iii.425.

gezamenlijke wil hebben in het heden; samen grootse daden hebben verricht en die nog altijd willen verrichten.’⁵⁹

Burke had die herovering in *Reflections on the Revolution in France* omschreven als ‘de meest verbijsterende gebeurtenis die de wereld tot nu toe heeft gekend.’ Maar, zo voegde hij eraan toe, ‘door de lachwekkendste en absurdeste middelen komen vaak de wonderlijkste zaken tot stand, op een uiterst belachelijke manier, en klaarblijkelijk met gebruikmaking van de verachtelijkste instrumenten. Alles doet gemaakt aan in deze vreemde chaos van lichtzinnigheid en wreedheid, waarin allerlei misdaden met allerlei dwaasheden op een hoop gegooid worden.’⁶⁰

Toen Burke zich over het prille begin van de Revolutie kromde, waren zijn opvattingen over de schematische moraliteit en de abstracte onderbouw van rechten en vrijheden⁶¹ minstens ten dele beïnvloed door naar Engels gemeenrecht geldende verhoudingen. Diverse historici waaronder J.G.A. Pocock beschouwen Burke om die reden als een *common-law* constitutionalist.⁶²

Maar historici zijn geen filosofen, en het common law is niet precies wat Burke voor de geest moet hebben gestaan: bij nader toezien blijkt vooral een traditionalistisch verlangen om de verleden tijd op de tegenwoordige tijd te betrekken. Met andere woorden: een fenomeen waarvan het common law een *gevolg* moet zijn; de *oorzaak* moet zich opdringen vanuit een menselijke voorbeschiktheid.

In dat wereldbeeld past ook het contract. ‘De maatschappij is inderdaad een contract,’ verklaart Burke daarover. Maar dan wel een contract van heel bijzondere aard: ‘De staat mag niet worden opgevat als nauwelijks beter dan een vennootschapsovereenkomst omtrent de handel in peper en koffie, katoengoed of tabak, of nog andere zaken van gering belang.’ Evenmin is de staat ‘een zakelijke vennootschap rond zaken die enkel ten dienste staan van het vulgaire, dierlijke bestaan dat tijdelijk van aard is, en vergankelijk.’

De huidige leefwijze, alles wat herkenbaar is voor de ervaringen die door velen worden gedeeld, alles wat verontwaardiging oproept, als

59 Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Parijs, Presses Pocket, 1992, p. 58.

60 RRE, p. 10.

61 Zie de bijdrage van Paul De Hert elders in deze uitgave, §§4-7.

62 J.G.A. Pocock, ‘The political economy of Burke’s analysis of the French Revolution,’ in *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 194, en ‘Burke and the Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas,’ in *Politics, Language and Time*, Londen, Methuen & Co, 1971, p. 222.

stuitend wordt ervaren, of integendeel juist kleurrijk en speels oogt; dat alles is in hoofdzaak ontleend aan een wereld, aan een cultuur waarin velen nooit hebben verkeerd. ‘Daar de doelstellingen van een dergelijke vennootschap zelfs niet in de loop van vele generaties bereikt kunnen worden,’ geldt dat ‘het een vennootschap is niet enkel tussen de levenden, maar tussen degenen die leven, degenen die dood zijn, en degenen die nog geboren moeten worden.’⁶³

Om die reden moet de individuele persoon zich schikken naar, en inzetten voor dat historische-gesitueerd-zijn: omdat het sociaal contract slechts een clause is in het ‘grote oercontract’, zijn de burgers gebonden ‘door een verplichting van hogerhand, van oneindig veel hoger. Zij zijn ertoe gehouden *hun wil* aan die wet te onderwerpen.’⁶⁴

We moeten er altijd rekening mee houden, geeft Burke te kennen, dat er naast de tegenwoordige tijd een andere tijd kan bestaan, *heeft bestaan*, met vertellingen die voor de grote beginselen van het staatsbestuur maatgevend zijn en die dat zullen blijven ‘ook nadat het graf onze arrogantie met aarde heeft bedekt, en de stille tombe haar wil zal hebben opgelegd aan onze vrijpostige babbelsucht.’

De burger die buigt en ja knikt? Niet helemaal. Die vertellingen moeten in zekere zin aan het oog onttrokken worden. Burke noemt het aangename illusies: ‘In plaats van al onze oude vooroordelen weg te werpen,’ schrijft Burke, ‘koesteren wij hen in aanzienlijke mate. En om nog meer schande over ons te halen: wij koesteren hen juist omdat het vooroordelen zijn.’⁶⁵

Burkes ontegenzeggelijke waardering voor het vooroordeel, die bij momenten gezwollen aandoet, staat haaks op het op grond van de vervreemding beredeneerde contract, hij neemt het op voor traditionele hiërarchische bronnen. Echter, dat is méér dan het statische beamen van onveranderlijkheid. Burke meent dat waar de staat *louer en in theorie* de rechten van de mens representeert, *in de praktijk* de macht in stelling wordt gebracht, dat ‘alle aangename illusies die macht vriendelijk maakten en gehoorzaamheid vrijwillig, die de verschillende schakeringen van het leven met elkaar lieten harmoniëren, en die door geleidelijke assimilatie in de politiek opvattingen introduceerden die het dagelijks leven mooi en zacht maakten’ plaats ruimen voor een ‘barbaarse

63 RRE, pp. 105-06.

64 RRE, p. 106 (mijn cursivering).

65 RRE, p. 95.

filosofie, die voortkomt uit koude harten en verwarde hersenen, en die solide wijsheid net zo goed ontbeert als alle smaak en elegantie, met wetten die alleen steunen op hun afschrikkings-effect, en voorts op het belang dat ieder er op grond van zijn persoonlijke verwachtingen aan hecht.⁶⁶

Vooroordelen zijn mooi en ridderlijk: traditionele arrangementen zijn er eeuwenlang in geslaagd het sociale leven en haar wetmatigheden te organiseren. Dat lijkt nu voorgoed verleden tijd. ‘De onthechte mens,’ lezen we bij Charles Taylor, ‘heeft voor eens en voor altijd een standpunt ten gunste van objectivering ingenomen, heeft gebroken met religie, met bijgeloof, en heeft de verlokkingen weerstaan van die aangename en vleiende wereldvisies die de harde realiteit van de menselijke conditie in een onttoverd universum versluieren.’⁶⁷

7. Tegentijds burgerschap: welke tijd dan?

Welke is deze eerdere en voorbijgegangene tijd? In *Herfsttij der Middeleeuwen* (1919) heeft Johan Huizinga het beeld van een met dapperheidsbeetoon bedacht staatsmanschap danig bevestigd: ‘Overal steekt de leugen door de gaten van het ridderlijke staatsiekleed. De werkelijkheid verloochent voortdurend het ideaal.’ De ‘opgepoetste ellende’ en ‘schone overdrijving’ van het ridderideaal ‘met zijn nog half-religieuze inhoud kon slechts worden beleden door een tijd, die nog voor zeer sterke realiteiten de ogen kon sluiten, die vatbaar was voor de volstreekte illusie.’⁶⁸

Het beeld dat we op die manier meekrijgen heeft Italo Calvino met een beschrijving van een niet-bestaande ridder die bestaat uit de wil om te bestaan en die daarmee zijn lege harnas bevolkt, als volgt verwoord: ‘Het was een tijd dat de wil en de vastberadenheid om te bestaan, om

66 RRF, pp. 84-85.

67 Charles Taylor, *Bronnen van het zelf*, Rotterdam, Lemniscaat, 2011, p. 92. Eerder al, over die onttovering van de wereld, Max Horkheimer en Theodor W. Adorno, *Dialectiek van de Verlichting: Filosofische fragmenten*, hst. 1.

68 Johan Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen: studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, Amsterdam, Atlas Contact, 2016, pp. 136-37, 141. Zoals in dit voorbeeld: ‘In het gevecht van Saint Richier laat Filips van Bourgondië wegens het gevaar zijn prachtige wapenuitrusting door een ander dragen, maar het heet, dat het is, om als een gewoon krijgsman zichzelf beter te beproeven.’

een indruk achter te laten, om een stempel te drukken op alles wat er is, nog niet helemaal benut werd.’⁶⁹

Burke meende dat de feodaliteit een tijd was die zelfs ‘in ondergeschiktheid de geest van verheven vrijheid levend hield.’ Een indicatie van wat hij daarmee bedoelt, en de perspectiefwissel die hij met de Revolutie ziet, heeft hij in een brief aan de in de inleiding aangehaalde Depont ontboezemd: ‘De vrijheid die ik liefheb is niet de eenzame, ongebonden, individuele, egoïstische vrijheid. Het is *sociale* vrijheid, een toestand waarin vrijheid wordt bezwaard door de gelijktijdigheid van de begrenzing.’⁷⁰

Burgerschap is dan een combinatie van vrijheid en begrenzing, een ‘manhaftige, zedelijk verantwoorde en aan regels gebonden vrijheid,’ die zich groter toont dan een niet bemiddelde en eenzijdig op individuele onafhankelijkheid toegespitste ongebondenheid. In Parijs was de toestand kennelijk volkomen uitzichtloos: ‘Is het omdat de vrijheid in abstracto tot de zegeningen van de mensheid gerekend mag worden dat ik een gek die ontsnapt is aan de beschuttende opsluiting en de heilzame duisternis van zijn cel, zou moeten feliciteren met zijn herwonnen genot van licht en vrijheid?’⁷¹ Of nog anders: ‘De overheid is een vinding van de menselijke wijsheid om in menselijke *behoeften* te voorzien.’⁷² Burgerschap is het centrum van een van zichzelf bewust geworden cultuur, en het doen en denken van Rousseau, bovenal het *Discours sur l'inégalité*, een verlaten van dat centrum.

Maar dat is niet juist: als men Burkes *Reflections* en Rousseaus *Contrat Social* tegen het licht houdt, dan valt meteen op dat Burke het zonder opgave van redenen nagelaten heeft het meest in het oog springende deel van Rousseaus werk aan een geschikt onderzoek te onderwerpen.⁷³ Rousseau had reeds lang de gedachte uitgesproken dat de overgang van de natuurstaat (het tweede *discours*) naar de burgerstaat (het *Contrat Social*) in de burger een ‘opmerkelijke verandering teweegbrengt.’ Zij vervangt ‘instinct door rechtvaardigheid,’ en de nieuwe betrekkingen

69 Italo Calvino, *De ridder die niet bestond*, Amsterdam, Atlas, 2009, p. 35.

70 *Reflections on the Revolution in France and Other Writings*, Londen, Everyman's Library, 2015, p. 950.

71 RRE, pp. 7-8.

72 RRE, p. 65.

73 Alfred Cobban, *Edmund Burke and The Revolt against the Eighteenth Century*, Londen, George Allen & Unwin, 1960, pp. 53-58.

maken ‘hem van een stom en bekrompen dier tot een denkend wezen en mens.’⁷⁴

Het is niet onaannemelijk dat Burke zich daar wel bewust van was, maar dat hij er vooral op uit was om de revolutionairen naar de kroon te steken. Rousseau had immers ook geschreven over de onvervreemdbaarheid en ondeelbaarheid van de nieuw verworven vrijheid die hij participatief dacht.

Echter, voor Burke geldt het individu als overgeleverd aan een onpersoonlijke macht: ‘Een van de eerste stappen op weg naar een burgerlijke samenleving, is dat *niemand rechter in zijn eigen zaak mag zijn* ... In één beweging heeft elkeen zich beroofd van het eerste grondrecht van de contractueel niet-gebonden mens, te weten het recht om zelf te oordelen en voor de eigen zaak op te komen. Hij doet afstand van elk recht om zijn eigen meester te zijn.’⁷⁵

Dat blijkt waar hij schrijft dat ‘alles dient open te staan, maar niet onverschillig voor alles en iedereen.’ De door Rousseau beoogde morele vrijheid verhaalt enkel over de abstracte wenselijkheid van handelende structuren, maar voor regeringswerk ‘zijn er geen andere voorwaarden dan deugd en wijsheid, echt of verondersteld.’ Immers, het is een ‘aangelegenheid die zeer verfijnde en gecompliceerde vaardigheden vereist,’ zodat de ‘grote massa moet worden gedwarsboomd, hun wil beheerst en hun hartstochten tot onderwerping gebracht’ wat ‘alleen kan gebeuren door een kracht buiten henzelf.’⁷⁶

Het liberalisme zal in Burke niet zonder meer een medestander vinden. Emil Cioran sprak in *Geschiedenis en utopie* (1960) over zichzelf als een *onhandelbare liberaal*, en dit vat Burkes beginselverklaring samen, die in velerlei opzichten zowel modern als voormodern oogt. *Modern*, daar hij handelende structuren niet tot de essentie van de publieke ruimte rekent: duidelijk blijkt geen grote belangstelling om burgers te betrekken. Maar ook *voormodern*, daar hij via een onveranderlijk onderscheid tussen abstractie en vooroordeel het aanvaarden van ingekapselde structuren bevordert. Laatstgenoemde structuren beschouwt Burke als de ware inzet van de vrijheid en ‘spontaan’ wordt die verleden tijd nooit. Hoe dat precies zit, bekijken we in een volgende paragraaf.

74 *Du Contrat Social*, iii.364-65.

75 RRE, p. 65.

76 RRE, pp. 54, 66.

8. Burke, filosoof van het ridderlijke

Een indicatie van de redenen waarom Burke Rousseau de wacht aanzegt, vinden we door opnieuw aan te knopen bij de verleden tijd: ‘We zijn maar al te zeer geneigd dingen te bezien in de toestand waarin we ze aantreffen, zonder voldoende te letten op de oorzaken waardoor ze tot stand zijn gekomen en mogelijk in stand worden gehouden,’ schrijft Burke. Echter, ‘het staat als een paal boven water dat onze zeden en beschaving, en alle goede dingen die met zeden en beschaving samenhangen, in deze Europese wereld van ons eeuwenlang afhankelijk waren van twee principes. Zij waren inderdaad het resultaat van een combinatie van beide; ik bedoel de geest van de gentleman en de geest van de religie.’⁷⁷

De achttiende eeuw is *le grand siècle*, een eeuw waarin er ‘dingen begonnen te gebeuren,’ waarin het geloof over de knie werd gelegd door de rede en de bestaande orde uit elkaar begon te vallen.⁷⁸ Van die knieval is de religie nooit echt hersteld. De negentiende-eeuwse Maupassant schreef erover als ‘een soort manujse-van alles, een rotting als het mooi weer is, een parasol als de zon schijnt, een paraplu als het regent.’ In de eerste helft van de twintigste eeuw heeft Freud haar in *De toekomst van een illusie* (1927) aangewezen als iets dat de menselijke onmacht en hulpeloosheid met een sluier van onwetendheid toedekt.⁷⁹

Maar de religie is terug. Het Brusselse woelwater Luckas Vander Taelen illustreert haarfijn waarom zij de komende decennia opnieuw de inzet van politieke debatten wordt.⁸⁰

Dat was in Burkes tijd precies zo. Na terugkeer uit ballingschap⁸¹ en voor publicatie van de Encyclopedie had Voltaire een eenmanscampagne gevoerd tegen religieus dogmatisme en voor rationeel deïsme; hij was daardoor het boegbeeld van een materialistische verlichtingsfilosofie geworden die in heel Europa opgeld deed.

77 RRF, p. 86. Zie ook de bijdragen van Kinneging en Bart Jan Spruyt elders in deze uitgave.

78 Hussey, *Parijs: de verborgen geschiedenis*, p. 193.

79 Sigmund Freud, *Beschouwingen over cultuur*, Amsterdam, Boom, 1999, p. 252. Over Freud als cultuurfilosoof, Peter Gay, *Freud: Pionier van het moderne leven*, Amsterdam, De Bezige Bij, 2005, pp. 594-665, en Philippe van Haute en Jens De Vleming (reds.), *Freud als filosoof: over seksualiteit, psychopathologie en cultuur*, Kalmthout, Pelckmans, 2013.

80 Luckas Vander Taelen, *De grote verwarring: hoe moeten we reageren op het islamitisch fundamentalisme?*, Antwerpen, Houtekiet, 2016.

81 Daarover Voltaire, *Fransman in Londen: brieven uit Engeland*, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 2004.

Ook Burke had zich verzet tegen onverdraagzaamheid en sektarisch geweld, door de katholieke zaak in Ierland te behartigen.⁸² Maar anders dan Voltaire ziet Burke wel een handelende plaats voor de Kerk in de staat weggelegd. Het standpunt dat hij innam was merkwaardig instrumenteel van aard: in de loop der eeuwen mag ‘de opgehoopte dwaasheid van de menselijke geest de religie hebben ingekapseld onder een roest van bijgeloof, toch zullen negennegentig van de honderd mensen in Engeland er de voorkeur aan geven boven ongelof.’⁸³

De rede in het ‘kerkvooroordeel’ en het feit dat de Kerk voortkomt uit een traditie die de mens beaamt, suggereert dat religiositeit een absurd bijgeloof is, maar desalniettemin ten sociale nutte kan ingeschakeld worden.⁸⁴ Op drie gronden.

Ten eerste is de Kerk nodig om ervoor te zorgen dat het individu zich niet vergaloppeert. Burke loodst in dit verband Cicero in zijn betoog binnen: ‘Laat de burgers vooreerst hiervan overtuigd zijn dat de goden meesters en bestuurders zijn van alles; dat zij erop toezien wat voor iemand eenieder is, wat hij doet en waar hij zich schuldig aan maakt; geesten die van deze zaken doordrongen zijn, zullen zich beslist niet afkeren van het nuttige en het juiste.’⁸⁵

Ten tweede waakt de Kerk erover dat men collectief besluit op basis van gezond oordeel en met gebruikmaking van zelfbeheersing. Men bekleedt dan immers een ‘vertrouwenspositie’ en moet er ‘in diep ontzag van overtuigd zijn dat men van dat gedrag rekenschap moet geven aan de ene grote meester, maker en grondlegger van de samenleving.’⁸⁶

Ten derde levert de Kerk een aanwijsbare en zinvolle bijdrage tot het voortbestaan van de sociale orde, vermijdt dat ‘een raar, pernicious en vernederend bijgeloof de plaats ervan zou innemen.’ Wie de Kerk *en dus* de staat gestand doet, zal haar niet ‘zonder gepaste omzichtigheid benaderen om de gebreken of misvormingen aan onderzoek te onderwerpen.’ De Kerk creëert zo ‘een wijze vooringenomenheid’ tegen de

82 Daarover Frederick A. Dreyer, *Burke's Politics: A Study in Whig Orthodoxy*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1979, pp. 6-23.

83 RRF, p. 99.

84 Adam A. Sandel, *Ruimte voor vooroordelen: pleidooi voor betrokken denken*, Utrecht, Ten Have, 2015, pp. 85-89.

85 Over Burke en *res publica*, zie Thomas Chaimowicz, *Antiquity as the Source of Modernity: Freedom and Balance in the Thought of Montesquieu and Burke*, New Brunswick, Transaction, 2008, pp. 79-101.

86 RRF, pp. 101-02.

‘kwelijke gevolgen van onstandvastigheid en grilligheid die tienduizend maal erger zijn dan die van koppigheid of het blindste vooroordeel.’⁸⁷

Toch is de door onverdroten verlichtingsfilosofen voorgestane secularisering niet dat wat Burke met *Reflections* in hoofdzaak heeft beoogd; echt donker wordt het wanneer hij spreekt over de *ridderlijkheid*.⁸⁸

Tot de revoluties in Frankrijk moet namelijk ‘ook een beduidende revolutie in opvattingen over beleefdheid worden gerekend,’ een brutaal esthetisch aanvoelen dat de ridderlijkheid teniet doet, een stelsel dat als geheel van gevoelens en opvattingen, van taken en verantwoordelijkheden, zijn oorsprong vond in de oude ridderstand. Het is dit voorredelijke stelsel dat Burke aanwijst als dat ‘wat aan het moderne Europa zijn karakter gegeven heeft,’ want ‘zonder het onderscheid tussen de standen in de war te sturen heeft het een edele gelijkheid voortgebracht en deze naar onderen doorgegeven aan alle geledingen van de samenleving.’⁸⁹

De verlichtingsfilosofen schilderden de feodaliteit graag af als een tijd die vooral irrationaliteit oogstte. Maar Burke ziet dat anders: hij spreekt in dit verband over ‘respectvolle liefdeblijken’, een ‘trotse onderwerping’, ‘verheven vrijheid’ en ‘gezworen trouw’. Dat alles maakte van de macht een ‘bedaarde metgezel’ en verplichtte de machthebbers ‘in het zachte gareel van het maatschappelijke aanzien te lopen,’ waardoor de wetten ‘door goede manieren werden getemperd.’⁹⁰

Tegen deze achtergrond is het instructief de grootse betekenis van de slaapkamerscène in de nacht van 6 oktober als eerste aanzet en locus classicus van *Reflections* aan te wijzen.⁹¹

Het verlangen om ongelijkheidsstructuren en trotse afhankelijkheid, die ongelijkheid gelijk maakt, te keren dreigt zo op het tegendeel uit te lopen van wat zij beoogt. Dat tegendeel van feodale afhankelijkheid, die zoet, vrijelijk, beminnelijk en ontwapenend is (aldus Burke), impliceert *niet* autonomie, zoals Rousseau het had voorgedragen, maar reële en onverlaten afhankelijkheid.⁹²

87 RRF, p. 105.

88 Over ridderlijkheid, revolutie en Rousseau, men leze ook Nietzsche, *The Will to Power*, Londen, Penguin, 2017, §94.

89 RRF, pp. 84, 88.

90 RRF, p. 84.

91 Frans De Bruyn, ‘Edmund Burke the Political Quixote: Romance, Chivalry, and the Political Imagination,’ *Eighteenth-Century Fiction* 2004, afl. 4, pp. 695-733.

92 Richard Bourke, *Empire & Revolution: The Political Life of Edmund Burke*, Princeton, Princeton University Press, 2015, pp. 700-08.

9. Beren zijn geen filosofen

Dat betekent niet dat we Burke voetstoots moeten geloven. Wat in het verleden misschien niet voldoende is opgemerkt, is de voor de hand liggende misvatting dat Rousseaus werk inzichtelijk kan gemaakt worden door hem in het vertrouwde beeld van *philosophe* te wringen.

Het bekende verhaal over ‘de marktvrouwen die de vechtenden scheiden en die de achtenswaardige mensen ervan weerhouden elkaar om te brengen’ terwijl de filosoof ‘op afstand blijft en alleen maar zijn oren hoeft dicht te stoppen en voor zichzelf een redenering op te zetten,’⁹³ komt tegemoet aan Burkes opvattingen over de moraliteit van het vooroordeel.⁹⁴ De doorn in het oog van de beschaving is de rede, want die resulteert in eigenliefde.⁹⁵

En toch, maar al te graag herinnerde Burke aan de vele gezichten van Jean-Jacques,⁹⁶ en aan de paradoxale aard van Rousseaus schrijven en voornaamste aanvoelen over de wenselijkheid van sociale structuren.

In *Confessions* en *Rêveries* had Rousseau geschreven dat de *vox populi* primeert over de *vox Dei* en zo de ontwrichting en verwarring aangeleverd ten overstaan van de normen die de betrekkingen tussen mensen onderling zouden kunnen regelen. Maar Rousseau wees het atheïsme van zijn onbekommerde Parijse vrienden vrolijk van de hand. De omgang met de encyclopedisten had zijn geloof naar eigen zeggen versterkt in de plaats van verzwakt, en met het *Discours sur l'inégalité* had hij zich vastgeklonken ‘aan wat in de godsdienst wezenlijk is’ en haar ‘losgemaakt van de woordenkraam waaronder de mensen die godsdienst hebben bedolven.’⁹⁷

93 In een noot bij *Confessions*, i.389 lijkt Rousseau zich van de zwaarmoedige toon van deze passus te willen distantiëren. Hij schrijft haar daar toe aan de sombere stemming waarin Diderot tijdens zijn gevangenschap scheen te verkeren.

94 Wat de staat betreft, beschouwt Rousseau het vooroordeel uitgesproken negatief, bijvoorbeeld in *Corse*, iii.902. ‘Les Corses n’ont pas pris encore les vices des autres nations mais ils ont déjà pris leurs préjugés; ce sont ces préjugés qu’il faut combattre et détruire pour former un bon établissement.’

95 *Discours sur l'inégalité*, iii.156. ‘De rede is het die de mens zich over zichzelf doet terugbuigen, die hem zich doet afwenden van al hetgeen hem hindert of verdriet doet. De wijsbegeerte is het die hem afzondert; die hem, als hij iemand ziet lijden, tot zichzelf doet zeggen: ‘Ga voor mijn part te gronde, ik ben in veiligheid.’’ Wat later spreekt hij over de noodlottige verlichting van de burgers (iii.170).

96 Daarover Paul De Hert en Maarten Colette, ‘De vele gezichten van Jean-Jacques Rousseau,’ in Paul De Hert (red.), *Rousseau: de wandelende paradox*, Antwerpen, Pelckmans, 2013, pp. 7-17.

97 *Confessions*, i.392.

‘Nee, ik heb te veel geleden in dit leven om niet te verwachten dat er een ander is,’ schreef hij op 18 augustus 1756 aan Voltaire. ‘Alle subtiliteiten van de metafysica doen mij geen seconde twifelen aan de onsterfelijkheid van de ziel. Dat voel ik, dat geloof ik, dat wil ik, dat hoop ik en dat zal ik tot mijn laatste ademtocht verdedigen.’⁹⁸

Juist: vijf keer een speelse *ik*.⁹⁹ Rousseaus autobiografie is een ‘ego-document’ genoemd.¹⁰⁰ Rousseau had naar eigen zeggen ‘de morele richtlijnen van zijn geweten gevolgd eerder dan de abstracte begrippen van waarheid en onwaarheid’ en ‘heel wat verhalen verzonnen’ maar ‘zelden gelogen’,¹⁰¹ en zijn ‘bekenntnissen’ pretendeerden ‘iets te ondernemen dat nooit eerder is gedaan en dat, als het eenmaal uitgevoerd is, niet zal worden nagevolgd.’¹⁰²

In *A Letter to a Member of the National Assembly* (1791) heeft Burke er alles aan gedaan om zijn oprechte bezorgdheid daarover toegankelijk te maken. Die ‘brief’ blijft vooral in het geheugen hangen als een reflectie op het vooroordeel en op het maatgevende karakter van het verleden. Maar het denkende subject had de nieuw samengestelde *constituante* precies tot kroonjuweel van haar eigen inzet gemaakt zonder ‘acht te slaan op wat ze van hun voorouders hebben ontvangen of aan het nageslacht verschuldigd zijn’ en door het ervaren leed ‘luchthartig en zonder scrupules’ teniet te willen doen.¹⁰³

Burke wijst op het doorslaggevende elan van Rousseau, ‘een schrijver met een dubbelzinnige moraal’¹⁰⁴ die ijdelheid het aanknopingspunt van een generatie enthousiastelingen had gemaakt.¹⁰⁵ Burke mopperde

98 De brief wordt geciteerd in Philipp Blom, *Het verdorven genootschap*, Amsterdam, De Bezige Bij, 2015, p. 176.

99 Over die ‘ik’ in Rousseaus werk, Christopher Kelly, *Rousseau’s Exemplary Life: The Confessions as Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1987.

100 Met name in het voorwoord bij de Nederlandstalige uitgave.

101 *Rêveries*, i.1038.

102 *Confessions*, i.5.

103 RRE, p. 104.

104 *Letter to a Member of the National Assembly*, p. 297. (Vol. IV van *Works*.)

105 Rousseau is voor Burke de filosoof van de ijdelheid (*vanity*). Had Burke *Emile* gelezen, dan had hij kunnen weten dat het civilisatieproces van Emile geheel en al in het teken staat van het omkeren van die ijdelheid ten favore van deugdelijk burgerschap. De overbekende saga van de goochelaar en de eend laat niets aan de verbeelding over, zie *Emile*, iv.437. In het *Discours sur l’inégalité* wordt ijdelheid gedemoniseerd. Over *amour propre* en *amour de soi*, men leze *Discours sur l’inégalité*, iii.219. *Amour propre* is de oorzaak van alle kwaad. Parijse vrouwen zijn koket, en om die reden onbekoorlijk. Zie *Lettre à d’Alembert*, v.43-52. Ook, *Narcisse ou l’amant de lui-même*, ii.959-74. We sluiten niet uit dat Burke zich naar hartelust heeft laten meeslepen door de belangstelling die Rousseaus persoon in de jaren 1758-78 in Parijs oogstte en waarvan het relaas is opgetekend in het spitante en vuistdikke *Les contre-confessions: Histoire de Madame de Montbrillant*. Het kroonjuweel van de saga was het gekibbel tussen Rousseau en Hume.

dat algemene onverschilligheid had kunnen gelden mocht Rousseau onbekommerd geschreven hebben over, bijvoorbeeld, de meetkunde.¹⁰⁶ Maar heel anders is het gesteld met bekommernissen die door velen worden gedeeld: ‘Rousseau is een moralist, of hij is niets.’

‘Iedereen weet,’ schreef Burke, ‘dat er discussie wordt gevoerd over wie het meeste overeenkomst met Rousseau vertoont. In werkelijkheid lijken ze allemaal op hem.’ Zij verkozen met name ondeugd boven waarlijk plichtsdenken en verantwoordelijkheidszin (aldus Burke), en spanden zich in om nederigheid, ‘de kiem van de christelijke moraal,’ om te keren in het voordeel van het vluchtige en het voorbijgaande. Burke twijfelde er niet aan dat Rousseau die spectaculaire ommekeer had voorvoeld: ‘Hij smelt met tederheid voor de meest afstandelijke betrekkingen en zonder boe of ba stuurt hij zijn kinderen naar het vondelingentehuis. De beer heeft lief, likt en verzorgt zijn kleintjes; maar beren zijn geen filosofen. Duizenden bewonderen onze sentimentele schrijver, de liefhebbende vader is nauwelijks gekend in zijn parochie.’¹⁰⁷

Rousseau had geen uitstaans met de alledaagse bekommernissen van de Parijzenaar, die door Burke zo excentriek werd bevonden, en in Burkes *Letter* gaat Rousseau steeds minder op Rousseau lijken en steeds meer op de ‘luid joelende’ kring rond de baron, de ‘cotterie Holbachique’, die Rousseau bij voorkeur veronachtzaamde.

Rousseau is vaak gelezen als een filosoof in deze zin, maar in dit verband bieden de *Confessions* een frisse kijk op een onvermijdelijk schisma: ‘Het leven te midden van verwaande lieden in Parijs kwam zo weinig met mijn smaak overeen, de intriges van schrijvers, hun schandelijke twisten, het gebrek aan goede trouw in hun boeken en hun aanmatigende manieren in gezelschap vond ik zo onaangenaam en zo onsympathiek, ik vond zo weinig zachtmoedigheid, openheid en vertrouwelijkheid in de omgang, zelfs bij mijn vrienden, dat ik, vol afkeer van dit rumoerige leven, vurig begon te verlangen naar een verblijf op

106 De woordkeus is zeer onfortuinlijk. Bacon, de patroonheilige van de experimentele filosofie, had de voorwaarden voor wetenschapsbeoefening aan het begin van de zeventiende eeuw omgegooid. Hobbes pretendeerde precies zulke ‘geometrische’ precisie op het vlak van staat en recht. Men leze Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, hst. 2. Over ‘perfectibilité’ bij Rousseau, Lee MacLean, *The Free Animal: Rousseau on Free Will and Human Nature*, Toronto, University of Toronto Press, 2013, hst. 1. Het wordt allemaal nog kwalijker wanneer men bedenkt dat de standenvertegenwoordiging naderhand met chirurgische precisie verbroken werd door de Grondwet van 1791.

107 *Letter to a Member of the National Assembly*, pp. 297-99.

het land en omdat ik begreep dat mijn beroep me niet toestond daar te gaan wonen, haastte ik me ten minste de uren die ik vrij had daar door te brengen.¹⁰⁸

10. Conclusie

Rousseau had een hekel aan zijn Parijse vrienden en zij aan hem.¹⁰⁹ Burke verstond zich evenmin met de filosofen. Dus hielden Burke en Rousseau van elkaar? Niet helemaal, zo blijkt.

In dit hoofdstuk hebben we het stereotiepe beeld van Rousseau als metafysicus naar beneden bijgesteld. Elders is erop gewezen dat mocht Burke Rousseau en met name *La Nouvelle Héloïse*, beter gelezen hebben, hij erin een liefhebber van zijn eigen wereldbeeld zou kunnen hebben herkend.¹¹⁰ Het is een ironische aberratie van de geschiedenis dat precies dat laatste werk Burkes steen des aanstoots zou blijken in *A Letter to a Member of the National Assembly*.

Burke is karig met verwijzingen naar Rousseau in *Reflections*. Dat is niet geheel toevallig; we zagen dat Rousseau vele malen meer concessies deed aan Burkes denken dan de laatste bereid was om toe te geven: er is een grootse aandacht voor het maatgevende karakter van de geschiedboeken (met name in het *Discours sur l'inégalité*) en aristocratische correcties (met name in *Du Contrat Social*) moeten te veel betrokkenheid bemoeilijken.

108 *Confessions*, i.389-90.

109 Over Rousseau als het Trojaanse paard binnen de Verlichting, Mark Hulliung, *The Autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1994. Over de vijf lacunes die Rousseau de kliek rond baron d'Holbach in het *Discours sur les sciences et les arts* toedicht en die Burke zouden kunnen hebben bekoord, men leze Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Parijs, Plon, 1969, pp. 265-68. Die lacunes zijn: 1. onvoldoende aandacht voor de criteria en tendensen waaraan deze of gene samenleving zijn geheel eigen structuur ontleent; 2. en dus voor het feit dat het samenleven een met veel moeite en mits grootse concessies verworven verwezenlijking is; 3. waarin het buitenwereldse maatschappelijk zinvol is en dus bij voorkeur niet publiekelijk wordt bevraagd; 4. en waarin hetzelfde geldt voor de voorschriften (versus de regels van het eigen geweten); 5. en voor de gelijkheid die met het contract wordt beoogd (versus de cultivering van talent en dus natuurlijke ongelijkheid). Dat alles draait bij Rousseau rond het idee van *vertu*, *virtue* bij Burke. Over het *Discours sur les sciences et les arts* als antithese van alles waar de Verlichting sedert Machiavelli en Hobbes voor stond, in het bijzonder de antithese vooroordeel/absolutisme, men leze Leo Strauss, 'L'intention de Rousseau,' in Gérard Genette en Tzvetan Todorov (reds.), *Pensée de Rousseau*, Parijs, Seuil, 1984, pp. 67-94. Over filosofen en de staat ook *Pologne*, iii.1003.

110 Maurice Cranston, *The Romantic Movement*, Oxford, Blackwell, 1995, pp. 48-52. Over Rousseau en *sensibilité*, Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Parijs, Hachette, 1987, pp. 65-85.

Nu is het op zich niet zo bijster erg of opzienbarend dat een politicus die ook enkele fraaie boeken schreef, een briljant filosoof niet, nauwelijks of slecht gelezen heeft. Bijzonder kwalijk wordt dat pas, wanneer de aan Rousseau gegeven draai ook de slordigheid van latere generaties gaat domineren.¹¹¹

Wat had Burke kunnen weten indien hij Rousseau had gelezen?

Ten eerste is onafhankelijkheid (de vrijheid van de natuurstaat) voor Rousseau een objectief, maar geen eerste objectief: de burgerstaat betreft de 'morele' vrijheid, een stelsel van wetten waarin de vrijheid van de een met de vrijheid van de ander moet kunnen bestaan (liberalisme),¹¹² maar niet enkel dat: een op afzondering toegespitste vrijheid is een doodzonde. Wie niet bij de publieke zaak betrokken wenst te worden (republicanisme), blijkt geen burger en evenmin een mens te zijn.

Ten tweede dat een te zeer op de participatieve kwaliteit van het volk gerichte interpretatie van *Du Contrat Social* uitmondt in een bagatelliserende boodschap, terwijl Rousseau in werkelijkheid concurrerende, aristocratische reflexen gestand doet: mensen houden van wat fraai oogt, vergissen zich daarin deerlijk, en daarom is een leidsman in de staat nodig. Dat is de alwetende wetgever, die past bij zijn opvatting van zichzelf als degene die Polen en Corsica een grondwet gaat schenken.¹¹³

Ten derde deed Rousseau aanzienlijke concessies aan het verleden. Hij wil een republiek waarvan de ouderdom 'zich zou verliezen in het duister der tijden,' en het is de hoge leeftijd van de wetten die een absolute aanspraak op de macht tot een onbetrouwbare binnenlandpolitiek maakt.

111 Een greep uit de minder fraaie interpretaties van Rousseau: Jacob L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952), Jan Marejko, *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire* (1984), Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty* (2003), en meer in het algemeen de recent aan de oppervlakte getreden neo-romeinse school met denkers als Quentin Skinner en Philip Pettit.

112 Liberalen jammeren vaak dat Rousseau met de *volonté générale* aan de legitimiteit van individuele rechten en vrijheden knabbelt. Dat is onjuist, zie *Du Contrat Social*, iii.354: 'Als men uit dwang moet gehoorzamen, hoeft men niet uit plicht te gehoorzamen, en als men niet meer gedwongen wordt te gehoorzamen, is men er niet langer toe verplicht. Men ziet dus dat dit woord 'recht' niets toevoegt aan macht; het betekent in dit verband volstrekt niets.' Overigens, Hobbes – die hier volgens Rousseau 'onverklaarbare wartaal' neerzet – wordt dan weer wel binnengehaald als held van het liberalisme. Begrijpe wie kan.

113 Ook de civiele religie past geheel in dat plaatje, zie *Du Contrat Social*, iii.460-69.

Er is nog een laatste lering die we uit Rousseau en Burke kunnen trekken: we zijn kern zonder schaal, bevangen door de vrieskou van de vrijheid.¹¹⁴ ‘Kalm, in bemoste Eenzaamheid / Slaan zij het hout tot dunne schilfers / Waarop eerdaags de stad / Namaakhemels schildert.’¹¹⁵ Burke voelde zich het meest thuis op zijn verdwaalde akker in Beaconsfield, Rousseau in de Alpen. In een grootstad als Parijs staat alles op de tocht en loopt men vaak verloren.

114 Peter Sloterdijk, *Sferen*, Amsterdam, Uitgeverij Boom, 2003, pp. 20-21.

115 Rimbaud in ‘Alchimie du verbe’ uit *Une saison en enfer* uit 1873. Nederlandstalige uitgave: Amsterdam, L.J. Veen, 2006.

6. Burke en Tocqueville over de Franse Revolutie: een vergelijkende analyse

Jozef Waanders

1. Inleiding

Er wordt gezegd dat de voormalige premier van de Volksrepubliek China, Zhou Enlai, in de vroege jaren zeventig van de vorige eeuw, in antwoord op de vraag wat volgens hem de betekenis van de Franse Revolutie was, antwoordde: ‘Het is nog te vroeg om dat te kunnen zeggen.’ Tweehonderd jaar na datum was het volgens Zhou nog altijd te vroeg om de invloed ervan volledig op waarde te kunnen schatten.¹ De authenticiteit van het citaat is omstreden, maar het geeft desondanks iets aan over de lange historische doorwerking van de Franse Revolutie, en de daaraan verbonden moeilijkheid om er een doorwrocht oordeel over te vellen.

De Franse Revolutie is desalniettemin al veel vroeger, vanaf het moment dat Thomas Paine *The Rights of Man* (1791) schreef in reactie op Burkes invloedrijke *Reflections on the Revolution in France* (1790), onderwerp geweest van menig intellectueel debat.² In dat debat zijn, grofweg, de drie wereldbeschouwingen die in de afgelopen twee eeuwen in het westen zijn uitgegroeid tot de drie belangrijkste politieke stromingen (liberalisme, socialisme en conservatisme) als hoofdrolspelers aan te merken. Alle drie ontleen ze hun identiteit vooral aan een visie op de Franse Revolutie, welke daarom als referentiepunt van deze wereldbeschouwingen geldt: ‘In essentie belichaamden de drie wereldbeschouwingen niets anders dan de drie mogelijke waarderingen van Verlichting en Revolutie.’³

1 Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, Londen, Vintage Books, 1989, xiii.

2 Paul R. Hanson, *Contesting the French Revolution*, Malden, Wiley-Blackwell, 2009, p. 1.

3 Andreas Kinning, *Geografie van Goed en Kwaad*, Houten, Het Spectrum, 2007, p. 446.

Het ontbreekt op deze plaats aan de ruimte om uitgebreid en diepgaand in te gaan op de vraag hoe de Franse Revolutie en de aan haar voorafgegane Verlichting door hen werd gewaardeerd, en zodoende recht te doen aan alle nuances die aan het debat eigen zijn. Maar in versimpelde voorstelling zou men kunnen zeggen dat het socialisme de Revolutie (en het Verlichtingsdenken) omarmde als het begin van een nog lang te voeren strijd voor gelijkheid, solidariteit en sociale rechtvaardigheid. Dat het liberalisme haar omarmde als de doorbraak van de juiste staatkundige en maatschappelijke beginselen, waarmee de werkelijkheid nog in overeenstemming gebracht diende te worden. En dat het conservatisme de Revolutie, de Verlichting en hun verworvenheden beschouwde als een gevaarlijke werkelijkheidsvreemde dwaling die, inclusief het aan hen ontsproten liberalisme en socialisme, bestreden diende te worden.⁴

Tussen deze pluraliteit aan oordelen over en visies op de Franse Revolutie, is men het doorgaans echter, getuige onder andere de anekdote over Zhou, over één ding volledig eens: de Revolutie was een gebeurtenis van grote betekenis, welke de loop der geschiedenis, tot vandaag de dag, beslissend beïnvloed heeft.

Twee van de meest bekende reacties op de Franse Revolutie stammen van Burke (*Reflections on the Revolution in France*, 1790) en Alexis de Tocqueville (*L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856). Beiden waren behalve politieke denkers ook politiek actief (respectievelijk in Engeland en in Frankrijk). Wellicht volgde daaruit hun verzet tegen het abstracte *a priori* van 'morele' politieke denkers als Jean-Jacques Rousseau en Immanuel Kant wiens onderzoek *normatief* was geweest: gericht op de beantwoording van de vraag hoe politiek zou moeten functioneren. Burke en Tocqueville daarentegen, waren mede vanuit hun praktische ervaring *descriptief* ingesteld: zij wilden zich niet lossnijden van de politieke realiteit, of de politiek doordenken vanuit een transcendent gezichtspunt. Zij vertrokken juist vanuit een reeds bestaande politieke realiteit en hadden daarom oog voor de feitelijke werking ervan. Zowel Burke als Tocqueville hebben zich doen gelden als scherpe critici van

4 Ibid., p. 446.

de Franse Revolutie en haar verworvenheden en worden om die reden tegenwoordig veelvuldig in de conservatieve traditie geplaatst.⁵

In dit hoofdstuk zullen de visies van beide denkers op de politieke gebeurtenissen in Frankrijk vanaf 1789 met elkaar vergeleken worden; in hoeverre kwam hun analyse overeen? Maar ook: waarin verschillen ze van elkaar? Waar liggen de nuances? Belangrijk is wel het tijdsverschil in publicatie van beide werken in acht te nemen. Burke stond, althans tijdstechnisch gezien (niet geografisch, hij leefde immers aan de andere kant van het kanaal), midden in de Franse Revolutie en kon haar gevolgen daarom nog niet helemaal overzien (alhoewel enkele van zijn voorspellingen de latere realiteit verbijsterend dicht benaderd hebben). Tocqueville leefde na de Revolutie en bevond zich daarom wel in de gelegenheid om terug te blikken; hij deed een poging de samenlevingsvormen van vóór en na de Revolutie met elkaar te vergelijken.

Het werk van beide politieke denkers is uiteraard sterk beïnvloed door de specifieke omstandigheden van de tijd waarin ze leefden. Hun visie op en oordeel over de Franse Revolutie is daarom vooral in het louter historische domein bediscussieerd en geïnterpreteerd. Als voorbeeld daarvan kan gelden dat Tocquevilles democratieanalyse in zijn *De la démocratie en Amérique* veel meer van tijdloos belang wordt geacht dan zijn analyse van de Revolutie, welke hij pas later verwoorde in *L'Ancien Régime et la Révolution*. Toch liggen aan dit laatste werk dezelfde 'tijdloze' principes ten grondslag waarop Tocqueville zijn politieke theorie baseert, als aan het eerste.

Ondanks deze voornamelijk historische context waarin hun werk bestudeerd wordt, hebben beide teksten over de Franse Revolutie een waarde die verder reikt dan het domein der historici; de inzichten van Burke en Tocqueville in de politieke realiteit van hun tijd, evenals de generaliseerbaarheid van hun analyses, maken dat in hun werk in zekere zin algemene 'tijdloze' grondslagen van het politieke denken te ontwaren zijn. Zo blijken hun visies op en oordelen over de Franse Revolutie meer dan alleen historisch interessant; zij leveren een bijdrage aan de politieke theorie in het algemeen, en kunnen om die reden, zonder de historische context in de bestudering van hun werk uit het oog te verliezen, ook in de actualiteit van grote meerwaarde zijn.

5 Hoewel het vereenvoudigde schema in zekere zin hier al tekortschiet: ook sommige liberalen (zoals Raymond Aron) grijpen vaak terug naar Tocqueville als vertegenwoordiger van het klassieke liberalisme, dat het conservatisme dichter benadert dan het moderne en sociale liberalisme.

2. Burke: criticaster van het rationele abstrahisme achter de Revolutie

*Het individu is dwaas ... maar de mensheid is wijs*⁶

Burke wordt door velen beschouwd als de grondlegger van het moderne conservatisme.⁷ Hij was als eenentwintigjarige vanuit Ierland naar Londen gekomen om jurist te worden, maar omdat de rechtswetenschap hem niet kon bevredigen begon hij met het schrijven van politieke stukken, alvorens ook zelf daadwerkelijk in de politiek te stappen: jarenlang diende hij in het Lagerhuis van het Britse Parlement (*House of Commons*) voor de *Whig party*. Zijn reputatie als grondlegger van het moderne conservatisme, als de eerste denker die een omvattende conservatieve visie op geschiedenis en maatschappij ontwikkelde, dankt hij vooral aan een ongebruikelijk lange brief, berucht geworden als een van de bekendste intellectuele aanvallen op de Franse Revolutie: *Reflections on the Revolution in France, and on the proceedings in certain societies in London relative to that end*, zoals de volledige titel luidt.⁸ Deze meer dan driehonderd pagina's tellende brief had Burke in eerste instantie geschreven aan de Franse aristocraat Charles-Jean-François Depont, die hem kort na de bestorming van de Bastille in juli 1789 om zijn impressies van de Franse Revolutie had gevraagd. Burke valt in *Reflections* de abstracte en doctrinaire rationele idealen achter de Franse Revolutie hard aan, omdat ze volgens hem geen recht doen aan de complexiteit van mens en maatschappij. Deze tekortkoming maakte volgens hem dat de Franse Revolutie gevaar liep uit te monden in anarchie, of uiteindelijk zelfs tirannie.⁹ Al vroeg in zijn brief schrijft hij: 'Ik kan ... iets niet prijzen of bekritisieren dat zich op een simplistische wijze tot menselijk handelen en menselijke zorgen verhoudt, ontdaan van elke betrokkenheid, in alle naaktheid en eenzaamheid van metafysische abstractie.'¹⁰

Burke verkiest de praktische oplossingen in concrete situaties boven deze metafysische abstractie: Wat is het nut van een discussie over het abstracte recht van mensen op voedsel of medicatie, vraagt hij zich af,

6 Edmund Burke, *Speech on the Reform of the Representation of the Commons in Parliament*, 7 mei 1782.

7 Russell Kirk, *The Conservative Mind*, Washington, Regnery, 2001, pp. 3-5.

8 H.W. von der Dunk, *Conservatisme*, Bussum, Fibula-Van Dishoeck, 1976, p. 76.

9 Kirk, *The Conservative Mind*, p. 16.

10 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Dover, Dover Publications, 2006, p. 5. Hierna RRF.

indien er geen praktische middelen bestaan om aan dit recht tegemoet te komen? 'In die overweging zal ik altijd adviseren om de hulp van een boer of een dokter in te roepen, in plaats van de professor in de metafysica.'¹¹

Tegenover deze metafysische ratio en abstracte normen (door Burke ook wel als 'valse ratio' aangeduid), die niet alleen aan de concrete aard van problemen voorbij gaat, maar tevens het verleden verwerpt, alleen maar in zichzelf gelooft en uitsluitend op het kompas van abstracte principes varend helemaal van voren af aan wil beginnen, plaatst Burke de historie en de wijsheid van het voorgeslacht; 'de verzamelde rede van eeuwen.'¹² Mensen participeren volgens hem in de opgebouwde kennis van vele voorgaande generaties; proefondervindelijk uitgekristalliseerd in een eeuwenlang proces van 'trial and error'. Het inmiddels vooral als negatief aangemerkte 'vooordeel' betekent bij Burke dan ook putten uit de rijke bron die intuïtie en voorouderlijke consensus ons te bieden hebben.¹³ Daarin wortelen de instituties die het hart van de samenleving vormen, en voortbouwend op die erfenis moet ook het eigentijdse handelen vorm krijgen. De revolutionairen, die alle banden met deze erfenis wilden doorbreken door zelf een radicaal nieuwe en autonome wereld te scheppen, ontbrak volgens Burke dit inzicht:

Zij moeten het niet tot hun rechten rekenen ... om de erfenis te verspillen, door naar hun goeddunken de gehele organische structuur van hun samenleving te vernietigen, waardoor het gevaar ontstaat om aan de volgende generaties geen woning maar een ruïne over te dragen – en hun opvolgers even weinig respect voor hun vindingrijkheid bij te brengen, als zijzelf hadden voor de instituties van hun voorvaders. Door deze principeloze gewoonte om de staat even vaak, en evenveel, en op evenzovele manieren te veranderen als dat er grillen en modes zijn, wordt de gehele keten der continuïteit van het Gemeenbest gebroken. Geen generatie verhoudt zich tot een andere. Mensen zouden weinig beter zijn dan vliegen in de zomer.¹⁴

11 RRE, p. 59.

12 RRE, p. 94.

13 Kirk, *The Conservative Mind*, p. 38.

14 RRE, p. 94.

Al vóór het uitbreken van de Franse Revolutie had Burke deze visie op het belang van de geschiedenis en traditie te kennen gegeven. Bij een redevoering over hervormingsplannen voor de vertegenwoordiging van de burgerij in het parlement, sprak hij in de *House of Commons* op 7 mei 1782, over de tekortkomingen van het individu in vergelijking met de kennis, ons overgeleverd door de traditie: ‘Het individu is dwaas. De menigte is, voor het ogenblik, dwaas als zij handelen zonder overweging; maar de mensheid is wijs, en als hen tijd gegeven is, handelt zij als mensheid bijna altijd goed.’¹⁵

In die speech ging de kritiek reeds schuil, die Burke later zou uiten aan het adres van de revolutionaire geest van 1789; het verlangen om verder te gaan zonder de intellectuele erfenis van de voorouders, de wil om alle banden met het verleden door te snijden en de gehele organische structuur van de samenleving te vernietigen. Wat daarvan de gevolgen zouden zijn? Barbarisme, aldus Burke.¹⁶

Volgens Burke diende de samenleving daarom opgevat te worden als het product van conventies in plaats van als product van de abstracte rede. Hij heeft zich dan ook, mede omdat hij zich in navolging van Aristoteles afzette tegen politieke theorieën die gebaseerd werden op *a priori* aannames over de menselijke natuurstaat, verzet tegen de door mensen als Locke, Hobbes en Rousseau geïnspireerde contracttraditie.¹⁷ Uit die overtuiging volgde tevens zijn verdediging van de traditionele standen (kerk en adel), ten opzichte van de in de revolutie gepropageerde individuele rechten. Deze eeuwenoude instituties (die volgens hem volstrekt natuurlijk tot stand gekomen waren en zelfs een ‘heilig’ karakter hadden¹⁸) doen ons beseffen wat onze ‘proper place’ in de samenleving is:

Niets is zekerder, dan dat onze gewoonten, onze beschaving, en al het goede dat verbonden is met gewoonten, en met beschaving, in onze Europese wereld afhankelijk zijn geweest van twee principes, en inderdaad het gevolg zijn geweest van de combinatie van beiden; ik bedoel de aard van de *gentleman*, en de aard van religie. De adel en de

15 Zie noot 6.

16 RRE, pp. 94-95.

17 Peter J. Stanlis, *Edmund Burke: The Enlightenment and Revolution*, New Jersey, Transaction Publishers, 1991, p. 200.

18 Peter J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, Michigan, University of Michigan Press, 1965, p. 73.

geestelijkheid ... heeft de geleerdheid bewaard, zelfs te midden van verwarring.¹⁹

Beide standen waar Burke het in dit fragment voor opneemt, welke het onwrikbare kader vormden waarbinnen mensen leefden en handelden, werden vanaf 1789 in Frankrijk het kind van de rekening. Burke verzet zich dan ook tegen de ontginning van kerkelijke grond door de staat en het in zijn ogen doorgeslagen en eenzijdige gelijkheidsdenken. Als God ons met enige vorm van gelijkheid heeft begiftigd, dan is dat volgens Burke morele gelijkheid; indien de goddelijke genade ons ten deel zal vallen, dan zal dat dan ook niet op basis van ons aardse vermogen zijn, maar op basis van onze morele goedheid.²⁰ Hieruit volgt Burkes verdediging van het eigendomsrecht, hetgeen burgers in zijn ogen een eigen aandeel in de sociale orde kan garanderen: 'Alle mensen hebben gelijke rechten; maar niet op gelijke zaken.'²¹

Maar er is, naast een eenzijdige en doorgeslagen focus op het materiële aspect van de menselijke gelijkheid, de abstracte rationaliteit en het gebrek aan respect voor het verleden, nog meer dat Burke aan de revolutionaire geest verachtte. Ook heeft hij twijfels bij de veelgeprezen 'vrijheidsgeest' die achter de revolutie schuilgaat, en waarvan hij de gevolgen vreest:

Ik moet daarom mijn felicitaties aan de nieuwe vrijheid van Frankrijk uitstellen, totdat ik geïnformeerd word over hoe het gecombineerd wordt met regering, met publieke krachten, met de discipline en gehoorzaamheid van legers, met de verzameling van effectieve en goed verdeelde inkomsten, met moraliteit en religie, met verankering van bezit, met vrede en orde, met burgerlijke en sociale gewoonten. Dit zijn eveneens allemaal (op hun manier) goede zaken; en zonder hen, is vrijheid, zolang zij duurt, geen voordeel, en is het niet waarschijnlijk dat zij lang standhoudt. De invloed van vrijheid op individuen is, dat zij gaan doen waar ze zin in hebben: we moeten afwachten wat dat is, voordat we onze felicitaties riskeren, die spoedig zouden kunnen veranderen in klachten.²²

19 RRE, p. 77.

20 Kirk, *The Conservative Mind*, p. 58.

21 RRE, p. 57.

22 RRE, p. 6.

De vrijheid waar Burke voor staat is een historisch gegroeid feodaal vrijheidsbegrip, in plaats van een nieuw geschapen rationeel-individueel feit. Een vrijheid die in Engeland vanaf de Magna Carta (1215) via de Declaration of Right en de Bill of Rights als een uniform constitutioneel proces, als een onvervreemdbare erfenis, overgeleverd was van de voorvaderen, en overgeleverd diende te worden aan het nageslacht; dus: als collectieve erfenis van het Engelse volk. De vrijheid van diverse historisch gegroeide standen, corporaties en groepen om volgens hun eigen tradities en normen te leven, contrasteert hij met de revolutionaire vrijheidsgeest, die juist het uitbreken uit historische kaders als voorwaarde voor zelfverwezenlijking impliceerde.²³ En toch kon juist die historische gegroeide vrijheid, indien als kader geaccepteerd, de revolutionaire vrijheidsgeest behoeden voor de ondergang: 'In de aanwezigheid van gecanoniseerde voorvaderen, wordt de vrijheidsgeest getemperd door een grote ernst, terwijl zij in zichzelf tot wanbestuur en ontsporing zou leiden.'²⁴

Burke keerde zich tegen het maakbaarheidsdenken dat aan de Franse Revolutie ten grondslag lag: in tegenstelling tot de revolutionairen met hun utopische visie op de sociale realiteit, stond Burke sceptisch tegenover de mogelijkheid om via macht en politiek menselijk geluk te bewerkstelligen.²⁵ Een visie die hij extra wantrouwde omdat de ideologische revolutionairen politiek als een exacte wetenschap beschouwden, gericht op de vestiging van 'het goede' (in dit geval hun particuliere ideologie) langs de wegen van de macht. Burke daarentegen, geloofde dat politiek veeleer een kunst was dan een wetenschap. En dat zij erop gericht diende te zijn om de condities van vrijheid, orde en rechtvaardigheid te waarborgen, waaronder mensen in staat werden gesteld om zelf 'het goede leven' na te streven. Dit inzicht van Burke doet denken aan Aristoteles' onderscheid tussen de speculatieve en de praktische rede, tussen theorie en praktijk. Het ligt aan de basis van Burkes visie op politiek als een domein voor praktische, op het goede gerichte ethiek, in plaats van een wetenschap die is gericht op de waarheid.²⁶

Of Burke Aristoteles gelezen heeft, of dat hij via Thomas van Aquino kennis had genomen van zijn ideeën is niet met zekerheid te zeggen.

23 Von der Dunk, *Conservatisme*, p. 80.

24 RRF, pp. 31-32.

25 Stanlis, *Edmund Burke*, p. 199.

26 Stanlis, *Edmund Burke*, p. 201.

Wel zijn er opmerkelijke overeenkomsten tussen Aristoteles' *Politica* en Burkes visie op revoluties in het algemeen. Burke deelde niet alleen zijn mensbeeld (de mens als sociaal wezen, als *zoön politikon*) maar ook zijn verdeling van de drie grondvormen van regering – monarchie, aristocratie en democratie – evenals de daaraan verbonden ontsporingen; tirannie, oligarchie en volksdemocratie. In boek V van *Politica* maakt Aristoteles tevens tussen revoluties een onderscheid in drievoud: die waarbij er een regimewisseling plaatsvindt, die waar de overdracht van politieke macht naar een individu of groep binnen een regime plaatsheeft, en die waarbij radicale verandering (geleidelijk of plotseling, maar vaak gewelddadig) het essentiële karakter van een regime wijzigt.²⁷ Ook dit schema nam Burke over, maar zijn visie op het begrip revolutie is uitgebreider; het betreft niet alleen veranderingen in (politieke) soevereiniteit, maar ook in wetten, religie, gewoonten, manieren en tradities van mensen.²⁸ Die sociale revolutie gaat volgens Burke zelfs aan de politieke revolutie vooraf: 'Ik bedoel een revolutie in gevoelens, gewoonten en morele oordelen.'²⁹ Burke was, meer dan Aristoteles, gespitst op de utopische ideologie als motor van revoluties die een sociale orde wilden vernietigen en naar eigen inzichten radicaal herstructureren.³⁰

De visie van Burke op het fenomeen revolutie kan alleen volledig begrepen worden in het licht van zijn totale politieke filosofie, zijn visie op de geschiedenis, en zijn reflecties op andere grote revoluties (zo analyseerde hij naast de Franse Revolutie ook de *Glorious Revolution* van 1688 en de Amerikaanse Revolutie van 1775-83). Zijn visie op revoluties in algemene zin blijkt dan gevormd door twee centrale politieke principes: die van de morele natuurwet, en die van de deugd der wijsheid en bedachtzaamheid (*prudence*). De morele natuurwet gold volgens Burke evenzeer voor heersers of regenten, als voor burgers. Dat maakt een oordeel over waar de grens ligt tussen gewenste gehoorzaamheid aan de overheid en een gerechtvaardigde opstand tegen onderdrukking, niet eenvoudig. Burke verdedigde bijvoorbeeld wel de *Glorious Revolution* en de Amerikaanse Revolutie, omdat dit revoluties waren van de door bestuurlijke elites geleide gehele gemeenschap, die in opstand kwam tegen gewelddadige inbreuken op oude constitutionele vrijhe-

27 Aristoteles, *Politics*, New York, Dover Publications, 2000, pp. 188-89.

28 Stanlis, *Edmund Burke*, p. 203.

29 RRE, p. 79.

30 Stanlis, *Edmund Burke*, p. 203.

den. Dergelijke opstanden werden volgens Burke vrijwel altijd uitgelokt door tirannieke bestuurders. Maar deze maatstaf was volgens hem dus per definitie niet van toepassing op ideologische revoluties.³¹

Binnen Burkes politieke filosofie is het vooral het principe van *prudence* dat zich tegen plotselinge en gewelddadige revoluties keert: 'Bedachtzaamheid is niet alleen de belangrijkste van de politieke en morele deugden, zij is ook de leidster, de regulator en de standaard van allen.'³² Zij impliceert bij Burke dat belangrijke veranderingen in samenlevingen of regeringsvormen geleidelijk en voorzichtig plaats dienen te vinden. Bedachtzaamheid stelt hervorming daarom boven revolutie, en was samen met traditie, ervaring en geschiedenis, de antithese van abstracte rationele ideologie.³³ Het onderscheid tussen hervorming en revolutie is belangrijk; revolutie was niet de extreme uitingvorm van hervorming, maar kon er zelfs het tegendeel van zijn.³⁴ De juiste hervormingen voorkomen volgens Burke revolutie, maar op precies dezelfde wijze voorkomt een revolutie elke mogelijkheid tot hervorming. Burkes keuze voor geleidelijke hervorming boven radicale revolutie, werd vooral door deze *prudence* gevormd.³⁵ Burke is dus niet tegen elke vorm van verandering, als deze hervorming maar plaatsvindt in relatie tot het verleden en met het doel de constitutie en de staat te verbeteren: 'Een staat zonder de middelen tot enige verandering, is zonder de middelen tot behoud. Zonder zulke middelen, riskeert die staat het verlies van het deel van de constitutie dat hij het heiligst achtte, en het meest wenste te behouden.'³⁶

Burkes conservatisme richtte zich tegen het rationalisme van de Verlichtingsfilosofen, het romantisch sentimentalisme van Rousseau en het utilitarisme van Bentham; drie radicale stromingen waarvan de invloeden in de Franse Revolutie zichtbaar waren. Hij richtte zich tegen het vooruitgangdenken, het beeld van de van nature goede mens en het abstract individualistisch rationalisme.³⁷ Hij was geen rabiaat anti-vooruitgangdenker, maar ervan overtuigd dat hervorming plaats diende te

31 Stanlis, *Edmund Burke*, pp. 203-05.

32 Edmund Burke, *An Appeal from the New to the Old Whigs*, Londen, J. Dodsley, 1791, p. 19.

33 Stanlis, *Edmund Burke*, p. 206.

34 Burke, *An Appeal from the New to the Old Whigs*, p. 208.

35 Stanlis, *Edmund Burke*, pp. 208-12.

36 RRF, p. 19.

37 Kirk, *The Conservative Mind*, pp. 26-27.

vinden in constitutionele zin, getoetst aan de geschiedenis. Vernieuwing kon zich volgens Burke alleen organisch en natuurlijk voltrekken, als zij binnen een bestaand bestel plaatsvond, zonder dat ervaring en traditie rücksichtslos overboord werden gezet.³⁸ Daarom contrasteerde hij de Verlichting en de Franse Revolutie met de Engelse *Glorious Revolution* en de Amerikaanse rebellie. Deze gebeurtenissen waren volgens hem geen onontkoombare en noodzakelijke stappen in een almaar vooruitstrevende geschiedenis. Dat elke verandering verbetering inhoudt is een opvatting die niet door Burke wordt gedeeld. De radicale onverbidde-lijkheid van de Franse Revolutie en de Verlichting, kon slechts onheil tot gevolg hebben. Dat onheil voorspelde Burke met een bijna griezelige precisie. Niet alleen de reële kansen op gewelddadige ontsporingen van de Revolutie (hetgeen in de jakobijnse terreur onder leiding van Robespierre bewaarheid zou worden), maar ook de uiteindelijke noodzakelijke machtsgreep vanuit het leger (hetgeen pas na Burkes dood in de persoon van Napoleon bewaarheid zou worden), lijken reeds door Burke te zijn voorspeld:

Daarnaast moet overwogen worden, of een volksvertegenwoordiging als de uwe ... geschikt is om de gehoorzaamheid en discipline van het leger te bevorderen ... In de zwakte van het ene type autoriteit, en in de schommeling van allen, zullen de officieren van een leger voor enige tijd opstandig blijven en vol factie, totdat een populaire generaal, die de kunst verstaat de soldaten overeen te laten stemmen, en die de ware aard van bevelvoering bezit, alle ogen op zichzelf gericht zal krijgen. Legers zullen hem gehoorzamen ... Tegen de tijd dat dat zal gebeuren, is de persoon die het leger commandeert uw heerser; de heerser over uw koning, de heerser over uw volksvertegenwoordiging, de heerser over uw hele republiek.³⁹

Burke zag de Franse Revolutie niet als een specifiek Franse aangelegenheid, maar als een gebeurtenis die de gehele mensheid aanging. Niet alleen als wisseling in politieke soevereiniteit, maar als (sociale) verandering in wetten, manieren en tradities van mensen. Met deze opvatting krijgt het woord 'revolutie' in geschiedfilosofische zin een bredere

38 Von der Dunk, *Conservatisme*, pp. 77-78.

39 RRE, p. 222.

en meeromvattende betekenis. Een betekenis die nog altijd, afhankelijk van de context, de dominante interpretatie weergeeft:

De meeste academici zijn het erover eens dat het beslissende keerpunt in de geschiedenis van de term [Revolutie] de Franse Revolutie van 1789-1799 was – een serie van politieke en sociale omwentelingen die tot de dag van vandaag gezien worden als standaard voor de interpretatie van moderne revoluties. Twee voorheen gescheiden ideeën werden samengevoegd: revolutie als een regeringswisseling en revolutie als *voorgang in een nieuwe sociale orde en een nieuw stadium in de wereldgeschiedenis*.⁴⁰

De Duitse historicus Reinhart Koselleck, beroemd geworden dankzij zijn begripsgeschiedenis (de betekenis van verschillende begrippen door de jaren heen) noemt Burke zelfs expliciet als het begin van het ‘moderne’ revolutiebegrip. Hij zegt in dat verband: ‘Daarmee werd de revolutie tot ankerpunt van gezamenlijke beschouwingen, waarin de mensheid en de gehele wereld, hun verleden en hun toekomst ingesloten waren.’⁴¹

3. Tocqueville: de Franse Revolutie als continuïteit

*De mens die van de vrijheid iets anders verlangt dan de vrijheid zelf, is geboren om een slaaf te zijn.*⁴²

Burkes werk is van enorme invloed geweest, niet in de laatste plaats op het aan het conservatisme aanverwante klassieke liberalisme in het begin van de negentiende eeuw.⁴³ De Franse politiek denker, historicus en politicus Alexis de Tocqueville (1805-59) was bij uitstek zo’n liberaal. In zijn belangrijkste werken, *De la démocratie en Amérique* (in twee delen gepubliceerd in respectievelijk 1835 en 1840) en *L’Ancien Régime et la Révolution* (1856), zijn duidelijk conservatieve elementen

40 Harry Ritter, *Dictionary of Concepts in History*, New York, Greenwood Press, 1986, p. 390.

41 Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, p. 739.

42 Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, New York, Anchor Books, 1955, p. 169.

43 Kirk, *The Conservative Mind*, pp. 185-86.

waarneembaar, waardoor hij tegenwoordig regelmatig onder de traditie van conservatieve (of klassiek-liberale) denkers wordt geschaard. Tocqueville, afkomstig uit een adellijke Normandische familie, leefde op het breekpunt van twee werelden; met het ene been stond hij in de premoderne wereld, met het andere in de moderne wereld. In zijn geschriften worden dan ook aristocratische en democratische elementen samengebracht.⁴⁴

In 1831 had Tocqueville samen met zijn vriend Gustave de Beaumont een studiereis door de Verenigde Staten gemaakt, waar hij de nog jonge democratie ter plaatse grondig analyseerde, en dit uiteindelijk uitwerkte in de tweedelige klassieker *De la démocratie en Amérique*. Hij was politiek actief gedurende de Julimonarchie (1830-48) en de Tweede Franse Republiek (1849-52), welke hij zelfs enige tijd als minister van buitenlandse zaken diende, maar beëindigde zijn politieke loopbaan na de staatsgreep van Lodewijk Napoleon op 2 december 1851, waartegen hij zich heftig verzette.⁴⁵ Dit gaf hem echter de mogelijkheid een begin te maken met het schrijven van *L'Ancien Régime et la Révolution*.

Het oorspronkelijke idee van Tocqueville was dat *L'Ancien Régime et la Révolution* net als *De la démocratie en Amérique* uit twee volumes zou bestaan. Maar Tocqueville heeft het project nooit helemaal kunnen voltooien: hij voltooide weliswaar het eerste deel, maar liet slechts aantekeningen en fragmenten na waaruit het tweede deel had moeten verrijzen. Het educatieve doel dat de Tocqueville met *De la démocratie en Amérique* voor ogen had gestaan (het 'onderwijzen' van de democratie door haar krachten maar ook haar mogelijke gevaren en ambiguïteiten in kaart te brengen), lag niet in die vorm ten grondslag aan *L'Ancien Régime et la Révolution*. Desondanks wilde hij niet 'slechts' een neutrale waardevrije geschiedenis als optelsom van autonome feiten schrijven. Tocqueville deelde niet de opvatting dat de mens door de geschiedschrijving behoed kon worden voor herhaling van gemaakte fouten, dat de geschiedschrijving ter lering diende. Maar hij hoopte dat geschiedschrijving, indien zij geen veilige haven of rotsvast ankerpunt kon bieden, in ieder geval een navigerend vermogen te bieden had: Tocqueville hoopte bij te dragen aan een bepaald historisch bewustzijn, kennis van een wordingsgeschiedenis en een beter begrip van de eigen tijd, hetgeen nodig was

44 Kinneging, *Geografie van Goed en Kwaad*, p. 404.

45 Otto Vossler, *Alexis de Tocqueville: Freiheit und Gleichheit*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1973, p. 172.

voor het Franse volk om haar weg naar de toekomst toe te vinden.⁴⁶ Uit deze opvatting van de geschiedschrijving volgt dat Tocqueville geen ambities had om de Franse Revolutie slechts historisch, feitelijk, uiteen te zetten; *L'Ancien Régime et la Révolution* is veeleer het werk van een theoreticus dan van een beschrijvend historicus *pur sang*.⁴⁷

De centrale these die Tocqueville in dit werk verdedigt is dat de Fransen, ondanks dat ze zichzelf hebben getracht te distantiëren van het gecentraliseerde autocratische *ancien régime* zoals zich dat sinds de twaalfde eeuw had ontwikkeld, de tendens naar een krachtige centrale overheid hebben versterkt. De revolutionairen van 1789 zagen zichzelf dus weliswaar als bewerkstellers van een fundamentele breuk met het verleden, maar waren er voor verantwoordelijk dat uiteindelijk vooral continuïteit een centrale karaktertrek van de Franse Revolutie is gebleken.⁴⁸ Zoals Tocqueville zelf in de inleiding van *L'Ancien Régime et la Révolution* vooruitblijkt:

Ik zal laten zien hoe een overheid, zowel sterker als veel autocratischer dan die door de Revolutie omver geworpen was, opnieuw de gehele administratie centraliseerde, zichzelf almachtig maakte, onze duur gewonnen vrijheden onderdrukte, en deze verving door een schijnvrijheid; hoe de zogenaamde 'volkssoevereiniteit' gebaseerd werd op de stemmen van een electoraat dat noch adequate informatie werd gegeven, noch de mogelijkheid kreeg omtrent beleid mede te beslissen; en hoe de veel geroemde 'vrije stem' in de zaken van belasting, verwerd tot niets meer dan een betekenisloze goedkeuring van volksvertegenwoordigingen die getemd waren tot slaafsheid en stilte.⁴⁹

De Franse Revolutie had volgens Tocqueville in de kern niet tot gevolg dat de structuur van de traditionele maatschappij omver was geworpen of een permanente situatie van anarchie was ontstaan, maar het was juist een sociale en politieke hervorming gebleken die de macht van het centrale gezag vergrootte. Zij kwam in de ogen van Tocqueville, die zeer kritisch tegenover de verworvenheden van de Revolutie stond,

46 Bruce J. Smith, *Politics & Remembrance: Republican Themes in Machiavelli, Burke, and Tocqueville*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 206.

47 Ibid.

48 Kinneking, *Geografie van Goed en Kwaad*, pp. 434-35.

49 Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, xi.

niet hoofdzakelijk voort uit antiklerikalisme, maar veeleer uit een drang naar grotere (en volledige) sociale gelijkheid (*égalité*), hetgeen paradoxaal genoeg noodzakelijkerwijs verantwoordelijk was voor een afname van die andere bekende leus van de Revolutie, *liberté*:

De voornaamste permanente prestatie van de Franse Revolutie was de onderdrukking van die politieke instituten, gewoonlijk beschreven als feodaal, die voor vele eeuwen leidend waren geweest in de meeste Europese landen. De Revolutie verving hen met een nieuwe sociale en politieke orde, opeens simpel en uniformer, gebaseerd op het concept van gelijkheid van alle mensen.⁵⁰

Deze ontwikkeling was volgens Tocqueville onontkoombaar; al jarenlang groeide het verzet tegen de bestaande sociale structuur met haar veelal feodale instituties, die door de voorgaande generaties opgebouwd was en domineerde in het grootste deel van de Europese landen. Een structuur waarin noodzakelijke voorwaarden voor een vruchtbare ontplooiing van vrijheid, zoals intermediaire structuren als principes van machtscheiding, verenigingen en adel, ontbraken. De Revolutie kwam daarom in zekere zin niet als verassing; de sociale structuur van premodern Europa liep op haar laatste benen en was ook zonder de Revolutie ten einde gekomen, zij het minder abrupt: ‘De Revolutie resulteerde in wat sowieso zou gebeuren, zij het geleidelijker.’⁵¹

Wat al die generaties voor 1789 opgebouwd hadden en waar de opstandelingen nu tegen in het geweer kwamen was een geleidelijke administratieve centralisatie, waarin adel, steden, dorpen, onafhankelijke verenigingen en lokale autoriteiten meer en meer hun bevoegdheden af hadden moeten staan aan de centrale overheid.⁵² In zekere zin kan dus, paradoxaal genoeg, gesteld worden dat de revolutionairen in opstand kwamen tegen de modernisering van bestaande (lokale en gedecentraliseerde) bestuursstructuren. De Britse historicus Simon Schama stelt in deze context dat Tocqueville zich in eerste instantie niet tegen de Franse Revolutie richtte, maar tegen de destabiliserende werking van de modernisering die ook voordien al plaatsvond. Het was deze modernisering die ook voor de revolutionairen aanleiding tot

50 Ibid., pp. 19-20.

51 Ibid., p. 20.

52 Ibid., pp. 38-39.

opstand was: ‘Veel van de boosheid achter het revolutionaire geweld kwam voort uit die modernisering, in plaats van uit het ongeduld met de snelheid van haar progressie.’⁵³

Tocqueville beschrijft deze teloorgang van de lokale autonomie, dezelfde autonomie die hij tezamen met het decentralisme ook in *De la démocratie en Amérique* had geprezen, uitvoerig.⁵⁴ Langzaam maar zeker was door administratieve centralisatie dat wat tegenwoordig vaak het ‘maatschappelijke middenveld’ genoemd wordt, de nek omgedraaid, met als gevolg een afnemende publieke participatie en een daaraan verbonden toenemende individualisering. (Individualisme was volgens Tocqueville zelfs een nieuw fenomeen: ‘Dat woord “individualisme”, dat we gemunt hebben voor onze eigen behoeften, kenden onze voorouders niet.’)⁵⁵ In tegenstelling dus tot wat de heersende opvatting verkondigde, dat de centralisatie het gevolg was van de Franse Revolutie of de Napoleontische tijd, beweert Tocqueville dat zij al bestond en zelfs tot stand was gekomen in de tijd van het *ancien régime*: ‘Het was een erfenis van het *ancien régime* en ... het enige deel van de politieke constitutie van dat regime dat de Revolutie overleefd heeft.’⁵⁶

Dit oordeel van Tocqueville zien we ook terug in zijn ontmaskering van de ‘revolutionaire held’ Napoleon, die volgens hem in zekere zin het bewijs was van het voortleven van het *ancien régime*. Hij was namelijk niet, zoals doorgaans beweerd wordt, de triomf van de revolutionaire principes van 1789, maar juist van de principes die uit het *ancien régime* stamden. Napoleons administratieve centralisatie was bij uitstek een erfenis uit het verachte verleden, waarmee de revolutionairen zo krampachtig hadden gepoogd af te rekenen.⁵⁷ In het land waar net met de monarchie was afgerekend, verrees een centrale absolutistische autoriteit die nog machtiger was dan waarover de Franse Koning had beschikt. En hoewel Napoleon in 1815 definitief ten val kwam, overleefde zijn meest opmerkelijke prestatie: de tot in perfectie doorgevoerde administratieve centralisatie van Frankrijk.

Maar hoe kon die revolutionaire geest, die in eerste instantie in opstand was gekomen tegen machtsoverdracht naar een centraal orgaan,

53 Schama, *Citizens*, xv.

54 Smith, *Politics & Remembrance*, p. 231.

55 Tocqueville, *The Old Régime and the French Revolution*, pp. 95-96.

56 Ibid., p. 32.

57 Smith, *Politics & Remembrance*, pp. 215-18.

zichzelf dan zo in de luren laten leggen? Tocqueville beschouwde de kloof tussen de morele wereld van de intellectuelen en de politieke wereld van de macht als een voorname oorzaak van de Revolutie.⁵⁸ Maar de politieke onervarenheid van de nieuwe volksvertegenwoordigers die de abstracte idealen van het Verlichtingsdenken probeerden uit te voeren, was voor hem onvoldoende verklaring voor de paradoxale uitkomst van de Revolutie waarin de staat, ondanks het verzet tegen administratieve en bestuurlijke centralisatie, na de Franse Revolutie nog machtiger was dan zij voorheen was geweest en waarin de burgers meer in hun vrijheid beknot werden dan ooit tevoren. De structurele tekortkomingen van centralisatie konden met andere woorden *zelfs niet door de Franse Revolutie* worden tenietgedaan.⁵⁹ Tocqueville zocht verder, voorbij de menselijke feilbaarheid, naar oorzaken voor deze paradoxale constatering. Niet alleen de politieke onervarenheid van de nieuwe bestuurlijke elite, en de onmogelijkheid om bepaalde Verlichtingsprincipes (zoals gelijkheid) met een te weerbarstige realiteit in overeenstemming te brengen waren hiervan de oorzaak. Volgens Tocqueville bestonden er ook institutionele oorzaken: de Franse Revolutie had weliswaar vele aloude instituties vernietigd die 'vijandig' zouden staan ten opzichte van de vrijheid, maar had daarbij ook aristocratische elementen uitgeroeid die onmisbaar waren voor de realisatie van werkelijke vrijheid: 'Ik ontkom niet aan het gevoel dat deze revolutie, indien ze niet door de massa uitgevoerd was in naam van de volkssoevereiniteit, maar door een verlicht autocraat, ons beter voorbereid voor de ontwikkeling naar een vrije natie had achtergelaten.'⁶⁰

Verblind door het verlangen naar vrijheid, en gedreven door een fanatiek geloof in eigen kunnen en in hun unieke roeping waren de opstandelingen het ideale sociale systeem gaan zien als een dat geregeerd werd door overheidsfunctionarissen (een klasse die de oude aristocratie verving), met een steeds groter wordende bureaucratie, die uiteindelijk ook bezit nam van het privéleven. Het gevolg was een staat met een arsenaal aan soevereine rechten, die zich als een soort voogd over haar burgers ontfermde.⁶¹ Het is precies dit fenomeen dat Tocqueville

58 Hanson, *Contesting the French Revolution*, p. 3. Zie daarvoor ook vooral het eerste hoofdstuk van het derde boek van *The Old Regime and the French Revolution*.

59 Schama, *Citizens*, p. 63.

60 Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, p. 167.

61 *Ibid.*, p. 167.

meer dan vijftien jaar eerder in het tweede deel van *De la démocratie en Amérique* al op fenomenale wijze als *mild despotisme*, een mogelijke ontsporing van de democratie, had aangeduid. Een overheid die als ‘immense beschermende macht’ haar burgers als het ware onder permanente en volledige curatele stelt:

... die [de staat] zich als enige belast met de zorg voor hun genietingen en het toezicht op hun lot. Zij is absoluut, nauwkeurig, regelmatig, vooruitziend en zachtmoedig. Zij zou op het vaderlijk gezag lijken als zij, evenals dat gezag, tot taak zou hebben de mensen voor te bereiden op de volwassenheid, maar zij probeert juist niets anders te doen dan hen onherroepelijk in hun kinderjaren vast te houden; zij ziet graag dat de burgers genieten, mits zij alleen maar aan genietingen denken. Zij werkt met genoegen aan hun geluk, maar wil er de enige vertegenwoordiger en de enige scheidsrechter van zijn; zij biedt hen veiligheid, kent en regelt hun behoeften, vergemakkelijkt hun genoegens, zorgt voor hun voornaamste zaken, staat aan het hoofd van hun nijverheid, regelt hun erfopvolging, verdeelt hun erfenissen; waarom kan zij hen niet volledig de moeite van het denken en de last van het leven besparen?⁶²

De belangrijkste oorzaak van dit vrijheidsverlies was volgens Tocqueville uiteindelijk toch een mentale: mensen bleken meer te verlangen naar private materiële vrijheid dan naar politieke vrijheid. Het verlangen naar persoonlijke welvaart en vrijheid in de privésfeer bleek groter dan de bereidheid tot participatie in het publieke domein. En indien verworven vrijheid niet gezien wordt als doel op zich, maar als mogelijkheid om meer materiële welvaart te vergaren, dan zal de verworven politieke vrijheid altijd eindigen in despotisme. ‘De mens die van de vrijheid iets anders verlangt dan de vrijheid zelf, is geboren om een slaaf te zijn.’⁶³ Materialistisch egoïsme kan er in een democratie namelijk toe leiden dat mensen stemmen op volksvertegenwoordigers die economische stabiliteit beloven, zelfs als de prijs daarvoor de politieke vrijheid is. Deze eenzijdige en doorgeslagen individualistische en materialistische interpretatie van vrijheid, zorgde er samen met het gebrek aan de

62 Citaat ontleend aan Tocqueville, *Over de democratie in Amerika*, Rotterdam, Lemniscaat, 2011, p. 748.

63 Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, p. 169.

noodzakelijke deugden voor succesvol zelfbestuur voor, dat de verworven vrijheid onmiddellijk weer vrijwillig ingeleverd werd. Het gevolg daarvan was een staat die machtiger bleek dan ooit tevoren, en voogd was over een onmondig en volstrekt homogene kudde individualistische burgers: *mild despotisme*.⁶⁴

Tocqueville ondersteunde het verlangen van de opstandelingen om het heft weer in eigen handen te nemen; in die zin was hij zelfs voorstander van de Revolutie van 1789. Maar Tocqueville verafschuwde het doorgeslagen gelijkheidsdenken, dat geen aristocratische elementen meer dulde, dan alleen een almachtig publiek apparaat dat langzaam de controle over het privédoelgebied veroverde. Dat is de kant van de Revolutie die leidde tot terreur, en uiteindelijk despotisme.⁶⁵ In die zin zag hij de Franse Revolutie (in navolging van Burke) als de tegenhanger van de Amerikaanse Revolutie: in Frankrijk stelden mensen wederom hun vertrouwen in een centrale overheid zonder zelf politiek actief of onafhankelijk te worden; in Amerika vond Revolutie vanaf het allereerste begin ‘bottom-up’ plaats: individuen groepeerden zich en vormden zo de basis van het economische en politieke leven. In het eerste deel van *De la démocratie en Amérique* had hij meer dan twintig jaar eerder al gesteld dat beide revoluties onvergelykbaar waren en legde hij de vinger precies op de zere plek van de Franse variant:

In de Franse Revolutie zijn twee tegengestelde bewegingen geweest die niet mogen worden verward: één ten gunste van de vrijheid en één ten gunste van het despotisme.⁶⁶

Hiermee wordt een cruciale interpretatie van revolutie aangeduid die ook Burke al deelde: een waarin op de paradoxale elementen in het proces gewezen wordt, en afstand genomen wordt van de gedachte dat het een eenduidig proces met een helder einddoel was, als onderdeel van een zich naar vooruitgang bewegende geschiedenis. In hun ogen was het proces (en voor Tocqueville ook de uitkomst) een onvoorspelbare mix van oude en nieuwe elementen. Deze visie zet zich zowel tegen de vooruitgangsgedachte af, als tegen het cynische geloof in een voortdurende terugkeer. Zij nestelt zich daar tussenin, en leent van beide visies

64 Ibid., p. 163.

65 Kinneging, *Geografie van Goed en Kwaad*, p. 439.

66 Citaat ontleend aan Tocqueville, *Over de democratie in Amerika*, p. 113.

enkele elementen. Harry Ritter besteedt daar in zijn *Dictionary of Concepts in History* aandacht aan:

Aan de andere kant representeert een invloedrijke traditie revolutie in termen van een ‘paradoxale’ combinatie van het nieuwe en het repetitieve ... Deze gedachte stamt op zijn minst van Edmund Burke’s *Reflections on the Revolution in France* en van Burke’s beroemde voorstelling – geïnspireerd door antieke modellen – dat de Franse breuk met autoriteit op een andere vorm van autoritarianisme zou uitlopen. Het verschijnt eveneens in Alexis de Tocquevilles *Old Regime and the French Revolution*, waarin Tocqueville suggereert dat Napoleon’s regime de centraliserende politiek van de Bourbon-heersers overnam ... hetgeen de tendens van revolutionair extremisme om een autoritaire contrarevolutie aan te zwengelen benadrukt ... Deze visie is niet strikt cyclisch, omdat restoratie niet gepresenteerd wordt als een exacte kopie van de oude orde: in plaats daarvan vermengt het ideeën van oud en nieuw tot een ironische spiraal waarin revolutie fundamentele veranderingen in specifieke instituten, economische relaties etc. voortbrengt, maar resulteert in sociale vormen die doen herinneren aan traditionele structuren.⁶⁷

4. Conclusie

Al vanaf het moment dat Aristoteles met zijn begrip van de praktische wijsheid (*phronèsis*) Plato’s speculatieve notie van de ideale staat bekritiseerde, heeft er in de filosofie een debat gewoed tussen de theorie en de praxis, tussen het *a priori* en de *prudentia*.⁶⁸ Idealen zijn mooi, maar de toepassing daarvan in een weerbarstige realiteit is van een geheel andere orde, zo luidde de kritiek van de practici. In de Nieuwe Tijd komt dat debat naar aanleiding van de Franse Revolutie in nieuwe gedaante aan de orde. Burke had zich in *Reflections* gekeerd tegen een realiteitsvreemd rationalisme, Kant zou enkele jaren nadien (in 1793) alsnog het belang van het *a priori* in morele en politieke aangelegenheden verdedigen in zijn geschrift *Über den Gemeinspruch*.⁶⁹ In dit debat neigde Tocqueville

67 Ritter, *Dictionary of Concepts in History*, p. 391.

68 Zie over *phronèsis*, Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Budel, Damon, 2008, pp. 188ff.

69 Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in Theorie gültig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1992, pp. 23ff.

naar de zijde van Burke. Zoals in de inleiding aangegeven waren zij beiden in zekere zin ‘amorele’ politieke denkers: hun politieke filosofie was *descriptief* in plaats van *normatief*. Zij bevroegen niet vanuit een transcendent gezichtspunt het *wezen* van de democratie, of hoe die democratie zou moeten functioneren, maar doordachten de politiek met een sterk gevoel voor haar feitelijke werking. Toch leverde dat niet altijd dezelfde analyse op en trokken ze vanuit eenzelfde houding van elkaar verschillende conclusies. Hun beoordeling van de Franse Revolutie laat weliswaar overeenkomsten zien, maar brengt eveneens fundamentele verschillen aan het licht.

Deels komt dat wellicht omdat Tocqueville na de Revolutie leefde, wat hem veel beter in staat stelde de gevolgen van de Revolutie te overzien. Burke daarentegen heeft de coupe van Napoleon (1799) al niet meer meegemaakt, en kon daarom onmogelijk de gevolgen op de langere termijn overzien of het karakter van de nieuwe orde beschrijven. Daarnaast moeten we uitkijken de twee besproken werken van beide denkers over één kam te scheren. De *Reflections*, in ongeveer zes maanden vervaardigd, lijkt het meest op een politiek pamflet. *L’Ancien Régime et la Révolution* is een (alhoewel ook niet waarde vrije) geschied-filosofische studie, waaraan Tocqueville de laatste negen jaar van zijn leven heeft gewerkt zonder die te beëindigen. Ook qua stijl bestaat er een opvallend verschil; Burke schrijft temperamentvol en hartstochtelijk; Tocqueville is bescheidener, gedisciplineerder en genuanceerder in zijn oordeel.

Burke richtte zijn pijlen vooral op de abstracte rationalistische idealen die achter de Revolutie schuilgingen, welke volgens hem geen recht deden aan de complexiteit van mens en samenleving. Tocqueville behandelde eveneens de onmogelijkheid om bepaalde abstracte Verlichtingsprincipes met de weerbarstige realiteit in overeenstemming te krijgen, maar was vooral teleurgesteld in het feit dat het verlangen naar hervorming en materiële welvaart uiteindelijk dominanter aanwezig bleek te zijn bij de opstandelingen dan het verlangen naar (politieke) vrijheid. De pasverworven vrijheid werd om deze reden (hetgeen door Tocqueville gezien werd als een gebrek aan de noodzakelijke deugden die nodig zijn voor zelfbestuur) vrijwillig weer ingeleverd aan een centrale bureaucratische machine. Een dergelijke conclusie kon door Burke nog niet getrokken worden.

Wel verkeerden beide intellectuelen in de mogelijkheid om de Franse Revolutie historisch te duiden; en precies daar is een opmerkelijk verschil zichtbaar. Tocqueville uit in *L'Ancien Régime et la Révolution* precies als het om Burkes historisch oordeel over de Revolutie gaat kritiek aan zijn adres. Burke lijkt de Revolutie te bestempelen als een gebeurtenis van pure willekeur. Een visie die bestreden wordt door Tocqueville: in zijn ogen was de Revolutie het gevolg van een crisis die al decennialang gaande was in de geschiedenis van het *ancien régime*. Bepaalde structurele voorwaarden, zoals principes van machtscheiding en verenigingen die noodzakelijk zijn voor een vruchtbare ontplooiing van de vrijheid, ontbraken in het *ancien régime*. Dat is, samen met het al in het *ancien régime* ingezette proces van centralisering en modernisering, volgens Tocqueville de voornaamste historische oorzaak voor het uitbreken van de Franse Revolutie. Dat de laatste dagen van dat regime geteld waren, was volgens Tocqueville dan ook volstrekt begrijpelijk. Burke was het met de noodzakelijkheid van deze structurele voorwaarden waarschijnlijk wel eens (zoals blijkt uit zijn verdediging van de Engelse constitutie), maar benoemde de afwezigheid daarvan nergens expliciet als oorzaak voor het uitbreken van de Franse Revolutie. Dat Burke pleit voor een terugkeer naar oude *ancient* tradities, is volgens Tocqueville dan ook een grote misvatting:

Zelfs Burke slaagde er niet in het te begrijpen ... Burke zag niet dat hetgeen zich voor zijn ogen voltrok een revolutie was met als doel precies dat 'antieke gewoonterecht van Europa' af te schaffen, en dat er geen sprake van kon zijn de klok terug te zetten.⁷⁰

Wat Burke betreft was de Revolutie één groot misverstand dat radicaal afgewezen, het liefst ongedaan gemaakt diende te worden. Tocqueville is daarin minder radicaal: teruggaan is niet meer mogelijk, daarvoor was er ook in het *ancien régime* al te veel mis. Maar hij wantrouwde de krachten achter het verloop van de geschiedenis – en vooral achter de Franse Revolutie – wel: en dus waarschuwt hij voor de mogelijke ontsporingen daarvan.

Tocquevilles visie op revoluties kenmerkt zich vooral door de nadruk op een paradoxale en onvoorspelbare mix van vooruitstrevende

70 Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, p. 21.

en teruggrijpende elementen; een chaotische samenkomst van vernieuwing en restauratie waarvan de uitkomst ongewis is. De Revolutie was in zijn ogen zeker geen logische stap in een geschiedenis die zich in een vooruitgaande tendens naar verbetering toe bewoog, maar evenmin had Tocqueville een cyclische geschiedopvatting waarin het geloof in de voortdurende terugkeer centraal stond. Tocquevilles visie leende wel elementen van beide stromingen: hij zag in de Revolutie zowel nieuwe als repetitieve (zoals de centraliseringsdwang) elementen. Oude en nieuwe ideeën raakten volgens hem vermengd: ogenschijnlijk fundamentele veranderingen resulteerden in vormen die herinnerden aan traditionele structuren. Burke deelde deze visie grotendeels, maar diens afwijzing van de Revolutie was radicaler. Hij had andere revoluties weliswaar verdedigd als gerechtvaardigde reacties op tirannieke inbreuken tegen oude constitutionele vrijheden, maar was veel kritischer voor een utopisch-ideologisch gedreven Franse Revolutie die erop gericht zou zijn geweest een bestaande sociale orde te vernietigen om die naar eigen inzichten radicaal te herstructureren. Vooral de *prudentia* keerde zich, naast zijn visie op de morele natuurwet, tegen plotselinge, overhaaste en gewelddadige omwentelingen. Het impliceerde volgens hem dat belangrijke veranderingen in samenlevingen of regeringsvormen geleidelijk en voorzichtig plaats moesten vinden: hervorming was in Burkes ogen beter dan revolutie, omdat vernieuwing zich volgens hem alleen organisch en natuurlijk kon voltrekken en veranderingen dan binnen een bepaald bestel en met respect voor de eigen traditie en constitutie plaats konden vinden.

Ook Tocqueville keerde zich tegen de abruptheid en radicale onverbiddelijkheid van de Revolutie en verkoos geleidelijke hervorming boven radicale omwenteling. Het gebrek aan respect voor verleden en traditie, welke als bronnen van kennis zouden moeten gelden, kon in hun beider ogen dan ook volstrekt geen goedkeuring vinden. Ook in hun oordelen over het eigenlijke revolutionaire proces en het gebruik van politieke principes, zijn duidelijke overeenkomsten waarneembaar. Burke en Tocqueville vinden elkaar in hun verdediging van de meerwaarde van de traditionele standen: kerk en adel. Beiden veroordeelden de rücksichtsloze omverwerping van geestelijkheid en aristocratie als het verwerpelijke gevolg van een doorgeslagen gelijkheidsdenken.

Beide denkers keerden zich eveneens tegen het systeemdenken dat uit de Verlichtingsfilosofie volgde. Beiden wezen op de complexe en

weerbarstige aard der dingen, waaraan door deze abstracte Verlichtings-ideologieën geen recht werd gedaan. Beiden zochten de motieven van het menselijke handelen eerder in de ideeën en passies van de menselijke ziel, dan in structuren of abstracte principes. Beiden contrasteerden ze de radicaliteit van de Franse Revolutie met de constitutionele gemeenschappelijkheid van de Amerikaanse Revolutie, welke in tegenstelling tot de Franse variant, 'bottom-up' georganiseerd werd door individuen die zich in het hart van het economische, politieke en sociale leven groepeerden. En beiden zagen ze de Revolutie niet alleen als een wisseling in politieke soevereiniteit in Frankrijk, maar als het begin van een nieuwe sociale orde waarin wetten, manieren en tradities van mensen fundamenteel zouden veranderen.

Tocqueville en Burke hadden niet alleen een historisch oordeel, maar bleken ook in het vooruitblikken naar de toekomst buitengewoon vaardig. Bij de schijnbare voorspelling van terreur en dictatorschap door Burke is al uitvoerig stilgestaan. De profetische gaven van Tocqueville lijken op het eerste gezicht abstracter, maar rijken desalniettemin nog veel verder de toekomst in. Hij voorzag ontwikkelingen van de democratie tot ver in de moderniteit, en de tijd heeft geleerd dat zijn waarschuwingen over de mogelijke gevaren hiervan nog altijd allesbehalve irrelevant zijn.

Deel III

Burke en zijn tijd

7. Burke als politicus

Coen Brummer

1. Inleiding

Het lidmaatschap van de Britse *House of Commons* begon voor Edmund Burke met een flinke kater. ‘Gisteren werd ik verkozen voor Wendover, werd erg dronken, en ben vandaag zwaar verkouden,’ schreef hij aan een Ierse vriend op kerstavond 1765.¹ De verkiezing stelde niet veel voor. Burke was verkozen in een zogenaamd *pocket borough*. Dit waren kleine kiesdistricten waar het merendeel van de bewoners stemde naar de wensen van de plaatselijke landeigenaar, die zo in feite zelf kon beslissen welke vertegenwoordiger werd afgevaardigd naar de *House of Commons*. In *pocket borough* Wendover woonden nog geen 250 kiesgerechtigden, waarvan het merendeel zich liet sturen door Lord Ralph Verney, die in het kleine district aan de touwtjes trok.² De inwoners hoefden geen huur te betalen, op voorwaarde dat de kandidaten werden verkozen die de Lord aanwees.³ Deze Lord was een goede bekende van Burkes neef William en had zijn invloed aangewend om Burke de zege te bezorgen.⁴ Zijn verkiezing was dan misschien met weinig romantiek omkleed, maar het feit dat Burke vanaf vijfendertigjarige leeftijd een politieke positie bekleedde, zou van onmiskenbare invloed zijn op zijn werk. En omgekeerd leverde Burke ook een belangrijke bijdrage aan de ontwikkeling van het moderne politieke systeem in Groot-Brittannië en daarbuiten.⁵ Wie Burke wil begrijpen en zijn werk wil interpreteren, kan hier niet om heen. Al was het maar omdat zijn politieke gedachtengoed niet is af te leiden uit dikke boeken, maar uit pamfletten en

1 Jesse Norman, *Edmund Burke: The Visionary Who Invented Modern Politics*, Londen, William Collins, 2013, p. 50.

2 Norman, *Edmund Burke*, p. 49.

3 Zie voor een beschrijving van het kiesdistrict Wendover de *History of Parliament Online* op <http://www.historyofparliamentonline.org/volume/1754-1790/constituencies/wendover>

4 Norman, *Edmund Burke*, pp. 47-49.

5 Richard Bourke, *Empire & Revolution: The Political Life of Edmund Burke*, Princeton, Princeton University Press, 2015, p. 4.

toespraken. Geïnspireerd door het debat tussen de met groen fluweel bekleedde bankjes van het Britse parlement, dikwijls beginnend met een ferm ‘*Mr. Speaker!*’ Vanaf het moment dat Burke lid werd van de *House of Commons* diende hij standpunten in te nemen over praktische aangelegenheden. Hij moest rekening houden met de andere leden van de *Rockingham Whigs*, de politieke club waar hij zijn bondgenoten had zitten, en hij schreef mee aan politieke pamfletten, waarin hij zijn analyses en opvattingen kwijt kon.⁶ Politieke theorie en de politieke praktijk van alledag liepen bij Burke dus voortdurend door elkaar.⁷ Maar in de geschiedschrijving is niet altijd recht gedaan aan deze realiteit, waardoor samenhangende analyses van Burkes politiek en zijn politieke theorie nog altijd zeldzaam zijn.⁸

Het doel van deze bijdrage is een aantal aspecten uit Burkes politieke leven te behandelen die illustratief zijn voor deze wisselwerking tussen politieke ervaringen en zijn ideeën. In §2 komen de Britse politieke ontwikkelingen in de achttiende eeuw aan bod; in §§3-4 zien we vervolgens hoe Burke binnen deze omstandigheden opereert als politicus, door een beschrijving van zijn aanloop naar een politieke loopbaan, zijn positie als spin in het web van een (vroegere voorloper van een) politieke partij en zijn ideeën over partijvorming. In §5 wordt beschreven hoe Burkes opvattingen over representativiteit en gekozen politici samen hangen met zijn eigen ervaringen als politicus. Burkes opvattingen over de relatie tussen politieke ideologie en landsbestuur komen aan bod in §6. Op basis van deze aspecten wordt in §7 Burkes *idee* van politiek gedefinieerd en wordt, bij wijze van conclusie, de meerwaarde van zijn ideeën geschetst voor de wereld van vandaag. Het beeld dat uit deze bijdrage ontstaat is een aanvulling op het gevestigde beeld van Burke als (politiek) denker.

6 Bourke, *Empire & Revolution*, p. 224.

7 Zie voor een uiteenzetting over Burke als ‘grounded theorist’ Michael Smith, ‘Edmund Burke: Politician. What Burke teaches us about defining representation,’ *Emporia State Research Studies* 2015, afl. 1.

8 Bourke, *Empire & Revolution*, pp. 224-25. Bourke’s eigen werk is een van deze uitzonderingen. Andere werken die aandacht besteden aan de samenhang tussen theorie en politiek worden geciteerd in Bourke, *Empire & Revolution*, p. 224, vn. 8. Ook het na Bourke verschenen *Edmund Burke* van MP Jesse Norman heeft oog voor deze wisselwerking tussen politiek en theorie.

2. Een partnerschap tussen koning en parlement

In de jaren voor Burkes geboorte in 1730 was Groot-Brittannië dominant, groter en rijker geworden.⁹ Het land had haar macht over Schotland en Ierland vergroot.¹⁰ Als wereldrijk hadden de Britten het voor het zeggen in delen van Amerika, het Caribisch gebied en Azië. En dankzij de groeiende (internationale) handel was het land financieel in staat langere en zwaardere oorlogen te voeren dan ooit tevoren.¹¹ Deze versterking van het rijk ging gepaard met een beteugeling van de macht van de monarchie. In de jaren zeventig en tachtig van de zeventiende eeuw lag de beoogde troonsopvolger James slecht bij een deel van het parlement. Men vond hem te Frans en katholiek gezind en probeerde te voorkomen dat hij zijn broer Charles II zou opvolgen. Het resultaat was de zwaar bevochten *Exclusion Bill* die James zou schrappen uit de lijn van troonsopvolging. Uit angst dat het voorstel een meerderheid zou halen, ontbond Charles het parlement meerdere keren en in 1685 zou James zijn broer alsnog opvolgen. Toen hij in 1688 vader werd van een zoon, sloeg de vlam opnieuw in de pan. Weer een katholieke troonsopvolger! Na een uitnodiging van protestantse zijde besloot Willem, Prins van Oranje en getrouwd met James' dochter Mary Stuart, met een leger naar Engeland te trekken. Het gevolg was de *Glorious Revolution* van 1688-89: James vluchtte naar Frankrijk en de kroon kwam weer in protestantse handen.¹² De situatie was voor het parlement aanleiding een *Bill of Rights* aan te nemen, met wetten die de macht van de kroon inperkten. Zo diende de monarch protestants en Anglicaans te zijn en konden wetten alleen ingevoerd of geschrapt worden met parle-

9 Peter Jupp, *The Governing of Britain 1688-1848: The Executive, Parliament and the People*, Londen, Routledge, 2006, p. 3.

10 In 1706 stemden het Engelse en Schotse parlement in met de *Acts of Union*, waarmee één koninkrijk (Groot-Brittannië) ontstond, parlementair gezeteld in Westminster, Londen. Het maakte een einde aan de situatie waarin de monarch werd gekroond met zowel de Engelse als de Schotse kroon. Met Ierland was de situatie anders. Het overwegend katholieke Ierland werd gezien als particulier bezit van de Engelse kroon. Met de toenemende macht van het parlement na de *Glorious Revolution* werd dit een probleem. Een serie wetten werd aangenomen die de rechten van katholieken inperkte en Willem en Mary werden erkend als de kroon. Zie: Alexander Murdoch, 'Scotland and the Union,' in Harry Thomas Dickenson (red.), *A Companion to Eighteenth-Century Britain*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 381-91; zo eveneens Paddy McNally, 'Ireland: The Making of the 'Protestant Ascendancy', 1690-1760,' in dezelfde uitgave, pp. 403-13.

11 Jupp, *The Governing of Britain*, p. 3.

12 De slechte relatie tussen de Nederlandse Republiek en Frankrijk speelde hierin ook een rol. Zie voor een toelichting op de beslissing van Willem naar Engeland te gaan: Jonathan Israël, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 841-52.

mentaire goedkeuring. Er kwamen richtlijnen voor de zittingsduur van het parlement en de termijn waarbinnen nieuwe verkiezingen moesten worden uitgeschreven. Het parlement moest de monarch toestemming verlenen om het land te verlaten, net als voor het op de been houden van een leger in vreedstijd.¹³ Daarbij kregen Willem en Mary Stuart bij het bestijgen van de kroon geen toelage die hen in staat stelde een leven lang te regeren, maar moest de begroting elk jaar opnieuw worden besproken.¹⁴ Hoewel er in de dagelijkse praktijk van het bestuur weinig veranderde, zorgde het er in ieder geval voor dat de koning bij voorkeur ministers aanstelde die een goede verstandhouding hadden met de meerderheid van het parlement.¹⁵ Het markeerde het ontstaan van kabinetten, zoals we die vandaag nog steeds kennen.¹⁶ Deze evolutie van het bestuur veranderde ook de rol van parlement. Parlementen kwamen vaker en langer bij elkaar. Vanaf het begin van de achttiende eeuw was het aantal volksvertegenwoordigers gegroeid naar 558 in de *House of Commons* en 219 in de *House of Lords*, de Britse senaat. Deze parlementariërs werden niet betaald, dus het laat zich raden dat het ging om een verzameling heren uit de gegoede klasse. Bijna de helft kwam uit families die al vaker de eer te beurt was gevallen een *member of parliament* te leveren.¹⁷

De positie die een parlementariër innam ten opzichte van de koning bepaalde wie zijn politieke vrienden waren. In de strijd om de *Exclusion Bill* waren twee fracties ontstaan. *Tories* vonden dat de monarch regeerde bij de gratie van de Heer. Dit feit moest zwaarder wegen dan de toevallige opvattingen van de *Commons* en *Lords*. James kon wat hen betrof koning worden. Tegenstanders van deze *Tories* waren de *Whigs*. Zij waren het die James hadden bekritiseerd vanwege zijn pro-Franse houding. Hij moest uit de lijn van successie, prerogatief recht of niet. Deze standpunten werkten ook door na de *Glorious Revolution*. *Tories* kozen doorgaans de kant van de troon. Wat de *Whigs* betrof was het landsbestuur een 'partnerschap tussen koning en parlement.'¹⁸ Echte politieke partijen waren deze clubs van parlementariërs niet te noe-

13 Jupp, *The Governing of Britain*, p. 7.

14 Ibid., p. 55.

15 Ibid., pp. 8-9.

16 Zie voor een ontstaansgeschiedenis van de Britse traditie van *cabinets* Jupp, *The Governing of Britain*, pp. 22-26.

17 Ibid., pp. 58-60.

18 Ibid., p. 61.

men. Zo werd de eensgezindheid regelmatig doorbroken door oudere scheidslijnen, die dwars door de fracties heen liepen. De zogenoemde *court*-politici waren bereid compromissen te sluiten om bestuurlijke functies binnen te halen. De *country*-politici wantrouwden de macht van de klik in Westminster en stonden voor macht en vrijheid voor de landelijke hogere klasse.¹⁹ Toch zou de terminologie van *Tories* en *Whigs* stand houden tot de tijd van Burkes entree in het parlement. Wel waren de *Tories*, na jaren van dominantie van de *Whigs*, een gedecimeerde club geworden. Het merendeel van de parlementariërs was op leeftijd en slaagde er niet in nieuw talent aan zich te binden.²⁰ Kort voor Burkes entree in Westminster waren het vooral de verschillende fracties van *Whig*-politici zoals Newcastle, Fox en Pitt die onderling streden om de macht.²¹

3. Burke en de aantrekkingskracht van de politiek

Na zijn jeugd in Ierland vertrok Burke in 1750 naar London om er rechten te studeren.²² In 1757 publiceerde hij het filosofische werk *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Ook tekende hij in deze periode een contract met uitgever Robert Dodsley om een geschiedenis van Engeland te schrijven, al zou hij gestopt zijn in de dertiende eeuw omdat David Hume al een vergelijkbare geschiedenis aan het afronden was.²³ Via diezelfde uitgever Dodsley kreeg Burke het aanbod redacteur te worden van de *Annual Register*, een tijdschrift dat verscheen in het voorjaar en de lezer een terugblik gaf op het afgelopen jaar. Het bestond uit beschouwingen, essays en artikelen op het gebied van geschiedenis, politiek en literatuur. De functie die Burke bekleedde was feitelijk die van redacteur en hoofdredacteur ineen. Hij schreef het overgrote deel van de artikelen zelf en kon assistentie van vrienden of bekenden inroepen.²⁴ Voor 1765

19 Ibid., p. 63.

20 Ian R. Christie, 'The changing nature of parliamentary politics 1742-1789,' in Jeremy Black (red.), *British Politics and Society from Walpole to Pitt, 1742-1789*, Londen, Macmillan, 1990, p. 111.

21 Richard Bourke, 'Party, parliament, and conquest in newly ascribed Burke manuscripts,' *The Historical Journal* 2012, afl. 3, p. 632.

22 Frederick Peter Lock, *Edmund Burke, 1730-1784*, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 64.

23 Lock, *Edmund Burke*, p. 90.

24 Ibid., pp. 165-69.

stond Burke dan ook met name bekend als schrijver en zijn netwerk bestond voor een groot deel uit hoofdrolspelers uit de literaire wereld.²⁵ Maar dit betekende niet dat Burke geen politieke ambities koesterde. Recent aan Burke toegeschreven essays uit 1757 laten zien dat hij in deze periode al schreef over de rol van parlementen en politieke partijen.²⁶ In 1759 solliciteerde hij zonder succes naar het consulschap van Madrid. Dat hij niet in aanmerking kwam voor de positie lag waarschijnlijk aan het feit dat hij onvoldoende politieke connecties had.²⁷

Zo'n politiek contact vond Burke in de persoon van William Gerard Hamilton. Een jonge, getalenteerde politicus uit een gefortuneerde familie. Hamilton zocht een *secretary*: een assistent die hem bij kon staan met onderzoek, leeswerk en correspondentie. Slim, maar zonder al te veel eigen ambities.²⁸ Burke zou Hamilton zes jaar bijstaan, maar al na enkele jaren bekoelde de relatie. In tegenstelling tot de wensen van Hamilton had de jonge schrijver wel degelijk eigen ambities. Wel waren de zes jaar die Burke doorbracht aan de zijde van deze politicus zinvol besteed. Hamilton was recent benoemd tot lid van de *Board of Trade* en niet veel later vergezelde hij Lord Halifax naar Ierland, waar hij *Lord Lieutenant of Ireland* werd.²⁹ Ook Burke vestigde zich zo een periode in zijn geboorteland. Het was een goede kennismaking met het Britse bestuur, aan de zijde van een jong en intelligent politicus. De definitieve breuk tussen de twee vond plaats toen Hamilton Burke aan zich probeerde te binden met een arbeidscontract voor de rest van zijn leven. Burke vatte het op als obstructie van zijn vrijheid en gaf in februari 1765 aan te willen vertrekken. Politiek vernuft had hij in ieder geval opgedaan in de zes jaar met Hamilton: bij zijn vertrek stuurde Burke een brief rond aan zijn vrienden die hem van alle blaam moest zuiveren en waarin hij Hamilton de schuld gaf van de breuk.³⁰

In Westminster speelden rond deze tijd andere zorgen. Koning George III was bij zijn aantreden in 1760 vastbesloten de dominantie van de *Whigs* te doorbreken. In zijn zoektocht naar ministers die hem bevielen, sneuvelden zes kabinetten in tien jaar tijd. Het resultaat was politieke versplintering. Eerste ministers die terugkeerden naar het par-

25 Ibid., pp. 91, 188.

26 Bourke, 'Party, parliament, and conquest,' p. 623.

27 Lock, *Edmund Burke*, p. 188.

28 Ibid., p. 189.

29 Norman, *Edmund Burke*, pp. 36, 41.

30 Lock, *Edmund Burke*, p. 205.

lement behielden doorgaans de steun van hun loyale vrienden, waardoor het politieke landschap uiteenviel in groepjes *Whig*-politici die elk gelieerd waren aan een prominent lid van de *Commons* of de *Lords*.³¹ Burke zou zijn politieke lot al snel verbinden aan Charles Watson-Wentworth, de tweede markies van Rockingham.³²

4. Burke en de politieke partij avant la lettre

In de zes jaar die Burke doorbracht met Hamilton was zijn politieke netwerk gegroeid.³³ Allicht is het hieraan te danken dat Burke secretaris kon worden van Rockingham, die door George III was gevraagd een nieuw kabinet te vormen als *First Lord of the Treasury*. Burke veroverde zo een positie in het hart van het landsbestuur.³⁴ Al snel wist Burke zijn positie te verstevigen binnen de *Rockingham Whigs*, zoals het gezelschap werd genoemd. Zijn eerste taak in de rustige zomermaanden was direct een gevoelige: het heimelijk beïnvloeden van de parlementaire opinie.³⁵ De Amerikaanse koloniën roerden zich door de *Stamp Act* die kort voor het aantreden van Rockinghams kabinet was ingevoerd: een wet die regelde dat Amerikaans drukwerk grotendeels moest worden gezet op belast papier. Rockingham had weinig zin publiekelijk in te geven aan de Amerikaanse protesten, maar wilde ook geen escalatie door een wet van zijn voorganger. Burke kreeg de taak parlementariërs te bewerken met bezoeken, gefinancierd uit een geheim fonds. Ook vonden er besprekingen plaats met koopmannen, die ‘spontaan’ petitie's zouden uitschrijven tegen de wet en het negatieve effect van de onrust op de handel overzee. Om dit te bewerkstelligen had Burke in het geheim contact met kooplieden uit Glasgow en Lancaster. Tegen zijn broer klaagde hij per brief over de hoeveelheid tijd die ‘noodzake-

31 Warren Elofson, *The Rockingham Connection and the Second Founding of the Whig Party, 1768-1773*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1996, p. 12.

32 Charles Watson-Wentworth, de tweede markies van Rockingham (1730-1782) diende enkele jaren als *Lord of the Bedchamber* (een dienaar van de vorst), maar koos voor de politiek. In 1765 werd hij aangesteld als *First Lord of the Treasury*, een functie die kan worden omschreven als eerste minister. Na een jaar werd hij weggestuurd. In 1782 keerde hij terug in die functie, maar stierf na enkele weken. Burke heeft Rockingham waarschijnlijk ontmoet via zijn politieke netwerk en begon voor hem te werken in 1765 als particulier secretaris.

33 Norman, *Edmund Burke*, p. 47.

34 Bourke, *Empire & Revolution*, pp. 209, 230.

35 Lock, *Edmund Burke*, p. 217.

lijke bezoeken' hem kostten.³⁶ We zien hier hoe een buitenparlementair bondgenootschap werd gesmeed tussen Rockingham, Burke en kooplieden met het doel het resultaat hiervan in het parlement te verzilveren.³⁷ Het past bij hun strategie, ingegeven door de *country*-ideologie van Rockingham, om kracht en draagvlak onder het electoraat te verkrijgen boven samenwerking in het parlement.³⁸ Een voorzichtig signaal van moderne partijvorming.

Het resultaat was in ieder geval positief. In de eerste twee maanden van 1766 wisten de *Rockingham Whigs* het debat te verbreden. Niet alleen de principiële vraag of de Britten de koloniën mochten belasten werd behandeld, ook het effect van de *Stamp Act* op de economische betrekkingen werd in het debat betrokken. Op 21 februari van hetzelfde jaar werd de belasting ingetrokken na een uitvoerig debat in de *House*.³⁹ Een debat overigens, waar Burke de eer had aanwezig te zijn. In december 1765 was hij verkozen tot lid van de *House*, nadat neef William had afgezien van zijn kandidatuur in het *pocket borough* Wendover. Zijn maiden speech vond plaats op 17 januari 1766, in een debat over de *Stamp Act* waartegen hij zelf heimelijke verbonden had gesmeed.⁴⁰ Zijn retorische gaven brachten Pitt ertoe het parlement te feliciteren met het nieuwe lid.⁴¹ Zijn plaats in de *House* was waardevol voor zijn politiek leider Rockingham. Deze was zwak van gezondheid en slecht bij stem.⁴² Iemand met de energie en debatkunsten van Burke was een welkome toevoeging aan het politieke gezelschap. Hij behoorde tot de meest actieve debaters in het parlement en sprak honderden keren.⁴³ En vaak gebeurde dit in nauw overleg met andere bondgenoten, waarmee hij in het debat een hecht team vormde.⁴⁴ Hiermee kleurde Burke de politieke koers van de *Rockingham Whigs* steeds verder in.

De regering van Rockingham was geen lang leven beschoren. Hij zou slechts twaalf maanden aan de macht zijn: op 15 juli 1765 werd

36 Ibid., pp. 216-17.

37 Bourke, *Empire & Revolution*, p. 302.

38 Lock, *Edmund Burke*, p. 230.

39 Ibid., p. 302.

40 Norman, *Edmund Burke*, p. 52.

41 Ibid., p. 54. Voor meer over van Burke als spreker zie Christopher Reid, 'Burke as rhetorician and orator,' in David Dwan en Christopher Insole (reds.), *The Cambridge Companion to Edmund Burke*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

42 Lock, *Edmund Burke*, p. 208.

43 Norman, *Edmund Burke*, p. 60.

44 Lock, *Edmund Burke*, p. 265.

hij beëdigd, en op 30 juli 1766 stuurde de koning hem heen. De vorst benoemde vervolgens William Pitt. Een voorname *Whig*-parlementariër die zelf jarenlang kabinetsposten had bekleed en altijd al twijfels had bij Rockinghams 'premierschap'.⁴⁵ In een kort essay dat Burke later dat jaar publiceerde, schetste hij de resultaten van de regering.⁴⁶ De *Rockinghams* hadden de waarden van vrijheid en handel verdedigd, belastingen afgeschaft en rust gebracht na het tumult in de koloniën over de *Stamp Act*. Daarbij was de regering de eerste geweest die het organiseren van publieke bijeenkomsten had aangemoedigd waar bijvoorbeeld kooplieden hun mening konden geven.⁴⁷ Het essay leest als de verdediging van een politieke erfenis. Burke claimt de resultaten die zijn fractie had behaald. Een exercitie die waarschijnlijk is ingegeven door de wens voort te bouwen op dit succes. Het zijn signalen die aangeven dat de *Rockingham Whigs* een politieke partij *avant la lettre* was. Dit wordt des te duidelijker als de groep wordt aangevallen. In een anoniem verspreidde brochure, toegeschreven aan voormalig eerste minister George Grenville en zijn 'freelance pamflettist' William Knox, stelde Grenville dat Rockingham zijn goede werk schade had toegebracht. Voor de folder gepubliceerd werd, zag Rockingham het nut niet in van 'propaganda' door middel van pamfletten. Maar binnen zijn fractie was al eerder aangedrongen op het sterker neerzetten van het eigen verhaal. Na het verschijnen van *The Present State of the Nation* werd Burke alsnog aan het werk gezet.⁴⁸ In het pamflet *Observations on a Late Publication Entitled the Present State of the Nation*, verdedigde Burke onder meer het besluit om de *Stamp Act* af te schaffen.⁴⁹ Toch is het stuk vooral interessant omdat Burke ook aandacht heeft voor de aard van politiek. De wisselwerking tussen politiek en politieke theorie bij Burke wordt hierin helder: het artikel is een opdracht uit de partijgelederen, met als doel een opponent van weerwoord te voorzien. Maar in het artikel poneert Burke zijn ideeën over politiek *an sich*. De rol van theoreticus en politicus lopen hier door elkaar. Zo zet Burke zich hier, meer dan

45 Jeremy Gregory en John Stevenson, *The Routledge Companion to Britain in the Eighteenth Century, 1688-1820*, Abingdon, Routledge, 2007, p. 360.

46 Edmund Burke, 'A Short Account of a Late Short Administration 1766,' in Edmund Burke, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. II, red. Paul Langford, Oxford, Clarendon Press, 1981, pp. 54-57.

47 Burke, 'A Short Account of a Late Short Administration 1766,' p. 55.

48 Lock, *Edmund Burke*, p. 260.

49 Edmund Burke, 'Observations on a Late State of the Nation 1769,' in Edmund Burke, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. II, pp. 102-219. Zie voor de passage over de *Stamp Act*, p. 190.

twee decennia voor het verschijnen van *Reflections on the Revolution in France*, al af tegen de politieke theoretici die het praktische uit het oog verliezen.⁵⁰ En stelt hij dat partijvorming onlosmakelijk is verbonden met een open politiek systeem, daar waar partijvorming in de tijd vóór Burke nog vaak een negatieve bijmaak had.⁵¹

Het was niet de eerste keer dat Burke het idee van een politieke partij behandelde. Al in 1757, lang voordat Burke zelf een lid van het parlement was, zette hij zijn gedachten erover op papier. Toen al maakte hij een onderscheid tussen *faction* (verdeeldheid en partijdigheid) en *party* (een politiek bondgenootschap). De fracties in de jaren vijftig waren volgens Burke weinig waard. Ze hadden ‘geen ontwerp, geen principes’ en waren ‘slechts een samenzijn van mensen die hun eigen belang nastreven.’⁵² Toch was er wel degelijk iets te zeggen voor het bestaan van partijen. Een staat in het teken van oppositie en verdeeldheid zou uit elkaar vallen, maar de afwezigheid van oppositie was even schadelijk. Het zou een stap zijn op weg naar de absolute macht voor enkelen.⁵³ Om de constitutie te bewaken, moesten partijen gevormd worden op basis van gedeelde principes, die elkaar controleerden en in balans hielden. Een vrije overheid zonder partijen had nooit bestaan en een land zonder partijen, of een land waar de ene partij de andere had opgeslokt, zou even goed verdeeld zijn, maar dan niet op inhoudelijke gronden.⁵⁴ Partijen waren voor Burke dan ook instrumenten van gematigdheid en gerichte samenwerking.

Op het thema van de politieke partij zou Burke doorgaan in *Thoughts on the Present Discontents* dat verscheen in 1770. Opnieuw benadrukt hij het belang van politieke groeperingen. Mannen die samenwerken zien eerder naderend gevaar. Zij kunnen elkaar bijstaan in raad en daad om dit gevaar te bestrijden. Als mensen niet bekend zijn met elkaars beginselen, talenten en gewoonten, ontbreekt het aan onderling vertrouwen en vriendschap. Het vervullen van een publieke taak met eensgezindheid, volharding of efficiëntie is dan niet mogelijk.⁵⁵ Daarbij zet Burke zich af tegen getuigenispolitiek. ‘Het is niet genoeg dat een man

50 Lock, *Edmund Burke*, p. 263.

51 *Ibid.*, p. 284.

52 Bourke, ‘Party, parliament, and conquest,’ p. 645.

53 *Ibid.*, p. 632.

54 *Ibid.*, p. 646.

55 Edmund Burke, ‘Thoughts on the Present Discontents 1770,’ in Edmund Burke, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. II, pp. 314-15.

het goed voor heeft met zijn land; het is niet genoeg dat hij zelf nooit iets verkeerd heeft gedaan en altijd heeft gestemd naar zijn geweten ... Plichtsbesef vraagt dat het juiste niet alleen kenbaar wordt gemaakt, maar ook overheersend; dat gevaar niet alleen wordt gesignaleerd, maar ook verslagen. Als een publiek figuur nalaat zichzelf in een positie te brengen waarin hij zijn plicht met succes kan vervullen, dan frustreert dat zijn zaak.⁵⁶ Het neerzetten van een effectieve organisatie om een doel te behalen, is de plicht van iedere politicus, meende Burke. Als lid van het parlement en vertrouweling van Rockingham zou hij hier zijn tijd aan besteden. Ook in de zestien jaar dat de *Rockinghams* in de oppositie zaten, bleef het gezelschap een verbond dat elkaar vond in hun gedeelde principes. Toen Rockingham in 1782 nog eenmaal voor korte tijd het officieuze premierschap kon bekleden, kreeg Burke de positie van *Paymaster of the Forces* toebedeeld, een prestigieuze bestuurdersfunctie waarin hij verantwoordelijk was voor de financiering van de Britse troepen. Ook in vroege politieke partijen als de *Rockingham Whigs* waren trouw en verbondenheid een opmaat naar bestuurlijke functies.

5. Burke en verkiezingen, representativiteit en verbondenheid

Wie de verkiezingen waar Burke aan deelnam onder de loep neemt, ziet al snel dat hij meer dan eens wat geluk nodig had om zijn zetel te behouden. Dit was al het geval bij zijn eerste verkiezingsoverwinning in 1765. Deze was toch vooral het resultaat van de goede betrekkingen van zijn neef William met Lord Verney en de bereidheid van William om zijn eigen kandidatuur in te trekken. Het behalen van een meerderheid onder de 250 arbeiders die voor hun inkomsten afhankelijk waren van deze Lord kan Burke vervolgens weinig moeite hebben gekost. Maar ook in andere gevallen lijkt Burke met de hakken over de sloot zijn zetel te hebben kunnen behouden. In totaal vertegenwoordigde Burke drie districten in zijn loopbaan: Wendover (1765-68, 1768-74), Bristol (1774-80) en Malton (1780-83, 1783-90, 1790-94), waarbij Bristol de

56 Burke, 'Thoughts on the present discontents 1770,' p. 315.

enige stad van omvang was.⁵⁷ Alleen daar haalde Burke meer dan de paar honderd stemmen die hij in de *pocket boroughs* nodig had. Dit was overigens niet ongewoon. Ook grote politici als William Pitt en Robert Walpole stonden geregeld kandidaat in districten met een laag aantal kiesgerechtigden.⁵⁸

In 1774 leek het erop dat Burke niet zou worden herkozen in Wendenover. Zijn beschermheer in het district, Verney, stond onder financiële druk en was niet langer in staat Burke een zetel te bezorgen.⁵⁹ Burke had twee opties: zich verkiesbaar stellen in Westminster of in Bristol. De verkenning van zijn kansen in beide districten stemde weinig optimistisch. Rockingham schoot te hulp en wist het handvol kiezers van district Malton Burke te laten verkiezen. Maar op dezelfde dag hoorde Burke dat zijn kansen in Bristol beter waren dan hij aanvankelijk dacht. Burke verkoos de roem van een ‘echte’ verkiezing boven de gearrangeerde benoeming voor Malton. Bristol mocht twee vertegenwoordigers verkiezen. De radicaal Henry Cruger won de verkiezingen, waardoor de strijd om de tweede plaats ging tussen Matthew Brickdale en Burke. In de campagne kreeg Burke allerhande verwijten naar zijn hoofd: hij was een Jacobijn, een katholiek en een aristocraat. Verwijten die voor een groot deel werden gestaafd op basis van geschriften van Burke. Toch wist Burke Brickdale voor te blijven.

Na zijn verkiezing hield Burke, zoals destijds gebruikelijk, een overwinningstoespraak.⁶⁰ Na de gebruikelijke dankwoorden aan zijn (nieuwe) achterban zette Burke uiteen hoe hij de relatie tussen kiezers en gekozenen zag. Anders dan Cruger, die bereid was zich te plooiën naar de wensen van zijn achterban, stond Burke voor de autonomie van de volksvertegenwoordiger. Zijn rede is een definiëring van de relatief nieuwe representatieve democratie. Elke politicus doet er goed aan de wensen en meningen van zijn achterban met de grootste ernst tot zich te nemen, vond Burke. Maar dat wil niet zeggen dat de volksvertegenwoordiger zijn ‘onbevooroordeelde mening, zijn afgewogen oordeel en zijn geweten’ moet opofferen. Doet hij dat toch, dan verraadt hij zijn achterban, in plaats van haar te dienen. Het fundament onder

57 Zie voor de verkiezingen waarin Burke deelnam de *History of Parliament Online* op <http://www.historyofparliamentonline.org/volume/1754-1790/member/burke-edmund-1729-97>.

58 Zie de dossiers over Pitt en Walpole op *History of Parliament Online* op <http://www.historyofparliamentonline.org/volume/1754-1790/member/pitt-william-1708-78>.

59 Lock, *Edmund Burke*, p. 364.

60 *Ibid.*, pp. 364-77.

deze opvatting is de gedachte dat bestuur en wetgeving niet slechts een kwestie zijn van ‘willen’, maar van de rede en het oordeel. Daarbij passen geen directieve marsorders waar een vertegenwoordiger zich aan dient te houden. Sterker nog, zodra een bevolking een vertegenwoordiger heeft gekozen, is deze geen vertegenwoordiger meer van de betreffende stad. ‘Het parlement is een beraadslagende vergadering van één land, met maar één belang, dat van het geheel; waar niet de lokale doelen, niet de lokale vooroordelen leidend zijn, maar het algemeen belang, voortkomend uit de rede.’⁶¹

In Bristol zou het blijven bij één termijn. Bij de verkiezingen van 1780 slaagde Burke er niet in zijn zetel te behouden. Hij was jaren niet in zijn district geweest. De geografische afstand tussen Bristol en Westminster had hij zelfs aangegrepen als reden om zijn eigen gang te gaan. Zijn financiers en medestanders, waaronder Rockingham, hielden zich op de vlakte in de aanloop naar de verkiezingen. Burkes vrienden adviseerden hem zich terug te trekken. Het tegendeel gebeurde. In een toespraak in de Guildhall op 6 september 1780 bevestigde Burke zijn kandidatuur. Hij zette opnieuw zijn ideeën over het volksvertegenwoordigerschap uiteen.⁶² ‘Ik zou kunnen wensen ... dat al mijn daden acceptabel waren voor al mijn kiezers. Maar in zo’n grote stad, die zo verdeeld is, is het een teken van zwakte dit te verwachten.’⁶³ Het afrekenen van volksvertegenwoordigers op de wensen van het electoraat is het einde van een sterk parlement, vreesde Burke. ‘Als we onze Leden niet toestaan te handelen op basis van een visie, degradeert onze nationale volksvertegenwoordiging tot een verwarde, worstelende bende van lokale pleitbezorgers.’⁶⁴ In feite is dit een aristocratisch argument voor onafhankelijkheid. Sommige mensen hadden het voorrecht gehad ervaring op te doen en wijsheid te ontwikkelen in staatszaken. Bij deze kennis hoorde een verantwoordelijkheid het juiste te doen, ook als kiezers het hier in meerderheid mee oneens waren. Het simpelweg volgen van de kiezer zou de wijsheid en opgedane ervaring immers teniet doen.⁶⁵

61 Edmund Burke, ‘Speech at the Conclusion of the Poll 3 November 1774,’ in Edmund Burke, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. III, red. Paul Langford, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 69.

62 Lock, *Edmund Burke*, pp. 471-76.

63 Edmund Burke, ‘Speech at Bristol Previous to the Election 6 September 1780,’ in Edmund Burke, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. III, p. 624.

64 Burke, ‘Speech at Bristol Previous to the Election 6 September 1780,’ p. 626.

65 Smith, ‘Edmund Burke: Politician,’ p. 37.

Het mocht niet baten. Uiteindelijk was het Rockingham die zijn pupil uit de brand hielp. Hij vroeg Savile Finch zijn zetel in het district Malton op te geven, waardoor Burke terugkeerde in de *House*. Ook Malton was een *pocket borough*, maar Burke nam er genoeg mee.⁶⁶ Hij zou de enkele honderden kiezers blijven vertegenwoordigen tot zijn vertrek uit het parlement in 1794, enkele jaren voor zijn overlijden.

6. Burke en politiek als verbinding tussen ideologie en bestuur

In Burkes werk zijn verschillende functies van partijen te vinden. Ze matigden en stabiliseerden het landsbestuur, ze weerhielden politici ervan blind te luisteren naar hun districten, en ze vormden een kweekschool voor talent (zo was Burke zelf een periode ‘mentor’ van de jongere Charles William Fox).⁶⁷ Maar een van de meest fundamentele redenen voor het bestaan van partijen is dat zij personen verenigen rond gedeelde principes en doelen. Ze vormen daarmee een verbinding tussen politieke opvattingen – een ideologie – en het landsbestuur. Al vroeg in de geschiedenis van de *Rockingham Whigs* zien we dit, als Rockingham en Burke het debat over de onrust in de Amerikaanse koloniën verbreden met commerciële argumenten. De partij ‘agendeerde’ zo een nieuw onderwerp in het maatschappelijk debat. Voor Burke was deze openlijke verdediging van principes het medicijn tegen de politiek van de koninklijke hoven. De macht van het bestuur moest ingezet worden ten gunste van principes en nationale belangen en niet op basis van de persoonlijke belangen die een rol spelen in de hofpolitiek.⁶⁸

In de bijna dertig jaar dat Burke lid was van de *House* agendeerde hij ontelbare onderwerpen. Doorgaans worden vijf grote thema’s geïdentificeerd: voor gelijke behandeling van de katholieken in Ierland, tegen de Britse onderdrukking van de Amerikaanse koloniën, voor grondwettelijke beperkingen op de macht van de monarch, tegen de onfeilbare macht van de Britse East India Company en tegen de Franse Revolutie.⁶⁹ Wat de thema’s gemeen hebben is dat Burke zich in de oppositie

66 Lock, *Edmund Burke*, p. 479.

67 Norman, *Edmund Burke*, pp. 222-25.

68 Ibid., p. 223.

69 Ibid., p. 2.

bevond gedurende het overgrote deel van de tijd die hij eraan spendeerde. Vroeg na het terugtreden van Rockingham in 1766 had Burke de conclusie getrokken dat de *Rockinghams* politiek moesten bedrijven op basis van principes. Dit zou respect opleveren in het land en dankzij hun consistentie zouden ze ook in het Parlement serieus genomen worden. Het agenderen van politieke ideeën zou dan ook lange tijd de primaire bezigheid zijn van Burke. In december 1766 schreef Burke aan de bevriende militair Charles O'Hara dat deze positie hen goed zou doen: 'Er zijn geen tegenstellingen te overbruggen, geen keuzes tussen eer en belang, alles is helder en transparant, en de vermoeidheid, die ons wordt bespaard door ons afzijdig te houden van oneerlijke politiek, is ook van grote waarde.'⁷⁰ De keerzijde hiervan was dat zijn praktische invloed tamelijk gering was in de zestien jaar van oppositie voeren. Een veelgehoord verwijt is dat Burke zijn doel nogal eens voorbij schoot of zichzelf overschreeuwde.⁷¹ Dit neemt niet weg dat het enkele feit dat Burke en de zijnen kozen voor een op principes gestoelde politiek van openbare doelen een bescheiden breuk was met de Britse politiek van de achttiende eeuw.

Uiteindelijk was het ook grotendeels te wijten aan deze principes dat Burke geïsoleerd kwam te staan binnen de *Whigs*. Na het overlijden van Rockingham in 1782 was de cohesie binnen de groep verminderd. Fox had de leiding genomen. Ontwikkelingen in Frankrijk begonnen Burkes aandacht te trekken. Hij maakte zich zorgen over de aantrekkingsrecht van de revolutionaire en democratische idealen op het Engelse publiek.⁷² De Franse *Assemblée nationale* had alle macht naar zich toegetrokken, zich de kerkelijke eigendommen toegeëigend en de koning ontdaan van zijn bestuurlijke macht. Binnen de *Whigs* was onenigheid over de Franse ontwikkelingen. Zo zou Fox hebben getoast op de grootsheid van het Franse volk.⁷³ Burke formuleerde zijn bezwaren in een toespraak in de *House* in februari 1790 en stelde dat Frankrijk in politieke zin in feite niet meer bestond.⁷⁴ Burke verzette zich tegen vergelijkingen met de Amerikaanse Revolutie of de Engelse *Glorious Revolution*, die gemaakt waren door de progressieve filosoof

70 Bourke, *Empire & Revolution*, p. 245.

71 Norman, *Edmund Burke*, p. 2.

72 Bourke, *Empire & Revolution*, p. 577.

73 Ibid., p. 613.

74 Edmund Burke, *Speech on the Army Estimates 9 February 1790*, University of Oxford Text Archive, online op: <http://ota.ox.ac.uk/text/4187.html>, p. 12.

en priester Richard Price en de parlementariër Richard Brinsley Sheridan.⁷⁵ Dat was een gecontroleerde revolutie, bedoeld om een ongecontroleerde te voorkomen.⁷⁶ Een prins was door de burgers gevraagd de constitutie van het land te beschermen. Dat was niet te vergelijken met de pogingen van de Franse revolutionairen om alle verschillen uit de samenleving te bannen.⁷⁷ De kern van Burkes bezwaren tegen de ontwikkelingen in Frankrijk was dat onder de vlag van natuurrecht en individualisme de gevestigde orde omver werd geworpen.⁷⁸ Deze gedachte vormde ook het uitgangspunt van *Reflections on the Revolution in France*, het pamflet dat in november 1790 verscheen. Het boek zette bestaande bondgenootschappen onder druk. Voor- en tegenstanders van de Revolutie waren in de verschillende politieke groeperingen te vinden. Burke, als auteur, werd geprezen door personen die op andere thema's juist zijn tegenstanders waren geweest.⁷⁹ Oude *Whigs* kozen de zijde van Burke, maar vreesden dat de toon van het pamflet te radicaal was. Maar de nieuwe leider Fox, nota bene een pupil van Burke, kon het niet opbrengen Burke te steunen. In een debat op 6 mei 1791 botsten de twee, waarna Fox in tranen achter bleef en Burke stelde dat hij was aangevallen uit een onverwachte hoek, na tweeëntwintig jaar van vriendschap. Het is omschreven als het begin van het einde van een van de eerste politieke partijen.⁸⁰ Vanaf de start waren de *Rockingham Whigs* een op principes gestoelde partij geweest en het is passend dat ook het einde werd ingeluid door principiële onenigheid.

Echter, de liefde van Burke voor principes moet niet worden verward met dogma. Daarvoor had Burke te veel oog voor de verscheidenheid van samenlevingen, voor het belang van historie en cultuur, en voor de menselijke veelvormigheid. Een samenleving was niet geschikt voor *one size fits all*-oplossingen. In een rede in het parlement in mei 1793, vrijwel aan het einde van zijn politieke loopbaan, verwoorde Burke het zelf als volgt: 'Een staatsman verschilt van een hoogleraar: de laatste heeft een algemene visie op de samenleving; de eerste heeft specifieke omstandigheden waar hij rekening mee moet houden. Omstan-

75 Bourke, *Empire & Revolution*, p. 612.

76 Ibid., p. 622.

77 Edmund Burke, *Speech on the Army Estimates 9 February 1790*, p. 27.

78 Bourke, *Empire & Revolution*, p. 623.

79 Norman, *Edmund Burke*, p. 141.

80 Ibid., pp. 144-45.

digheden zijn eindeloos, en eindeloos te combineren.⁸¹ Het zijn deze omstandigheden die een staatsman altijd in het vizier moet houden, betoogde Burke, want handelt een staatsman tegen de belangen van het moment in, dan loopt hij het risico ‘zijn land voor altijd te ruïneren.’⁸²

Dat Burke in de laatste jaren van zijn leven niet meer betrokken was bij een hechte club medestanders weerhield hem er niet van het debat op te zoeken. Met het pamflet *An Appeal from the New to the Old Whigs* hoopte hij partijgenoten te dwingen te kiezen tussen Fox en hem. Geschreven in de derde persoon is het een verdediging van Burke en zijn principes die terug zouden gaan tot de Revolutie van 1688.⁸³ Echte aansluiting met zijn voormalige partijgenoten zou het Burke niet brengen. De jongere Whigs hadden weinig op met verdeeldheid. En Fox bleef de leider van de club.⁸⁴

Interessant aan de strijd tussen Burke en Fox over de Revolutie is dat zij bepalend was voor de ideologische kleur die Burke heeft gekregen in de geschiedschrijving. Terecht is opgemerkt dat Burke het grootste deel van zijn politieke leven heeft gepleit voor *reform*, gematigde verandering. Of het nu ging om de omstandigheden in Ierland en India, internationale vrijhandel, of het politieke landschap in Groot-Brittannië.⁸⁵ Verandering werd niet geschuwd, maar balans en controle bleven noodzakelijk. Het beeld van het conservatisme als beweging tegen verandering is, gezien vanuit haar geestelijk vader, dan ook ongegrond. Zelfs tot het idee van een revolutie kon Burke zich verhouden, al was het tot op zekere hoogte. Hij had niet voor niets gepleit tegen de onderdrukking van de Amerikaanse koloniën. Wat Burke verafschuwde aan de Franse revolutionairen was het feit dat zij een discours van fundamentele rechten gebruikten om hun eigen positie te versterken. Zij kwamen niet in het geweer tegen een onderdrukkende koning, maar probeerden de constitutionele verhoudingen omver te werpen in hun voordeel. Idealen van zelfbestuur en de herverdeling van eigendommen werden zo gebruikt als excuus om de bestaande samenleving omver te

81 Edmund Burke, *Speech on a Bill to Repeal and Alter Certain Acts Respecting Religious Opinions, upon the Occasion of a Petition of the Unitarian Society 11 May 1793*, online op: <http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/burke/Works07.pdf>, p. 1.

82 Ibid., p. 1.

83 Norman, *Edmund Burke*, p. 148.

84 Ibid., p. 149.

85 Bourke, *Empire & Revolution*, pp. 573-74.

werpen.⁸⁶ Daarmee verbraken de revolutionairen het contract dat onder elke samenleving ligt: ‘Een partnerschap, niet alleen tussen de levenden, maar tussen de levenden, de doden, en degenen die nog geboren moeten worden.’⁸⁷ Het doel van een dergelijk contract, een stabiele samenleving, kon niet in een generatie bereikt worden. En dus was het verbreken van dit pact een voorbode voor anarchie. Wie de geschiedenis en de toekomst negeert, leeft alleen in het hier en nu. En dat beloofde weinig goeds, want mensen zouden hun passies niet kunnen temperen als zij het verbond met vroegere en toekomstige generaties niet eerden. Het voorkomen dat een samenleving ten prooi zou vallen aan anarchie is een gedachte die in elk van Burkes ideeën is terug te vinden.⁸⁸ Als mensen hun rechten zouden verwarren met hun verlangens, dan zouden zij voortdurend het gevoel hebben het slachtoffer te zijn en niet te krijgen wat hen toekomt.⁸⁹ Het is deze notie die Burke tot vader van het conservatieve denken heeft gemaakt.

7. Burke en zijn idee van politiek

Welk *idee* van politiek ontstaat uit deze korte uiteenzetting van Burkes politieke leven? En wat is de meerwaarde hiervan tegen de achtergrond van de hedendaagse politiek? In de jaren vijftig van de twintigste eeuw benoemde Russell Kirk in zijn klassieker *The Conservative Mind* al een aantal elementen die samen Burkes idee van politiek vormden.

In de eerste plaats de afkeer van abstracties. Bij het vormen van zijn politieke opvattingen hechte Burke aan principes, maar abstracties – generalisaties zonder oog voor de specifieke aard van een probleem, cultuur of land – waren niet aan hem besteed.⁹⁰ Een tweede element is het besef dat politiek verandering moet temporiseren, moet sturen, in plaats van haar te forceren.⁹¹ Instrumenten om deze geleidelijkheid van verandering te waarborgen zijn in de eerste plaats partijen, omdat ze ruimte bieden om een gezamenlijke koers te smeden door middel

86 Ibid., p. 574.

87 Edmund Burke, ‘Reflections on the Revolution in France 1790,’ in Edmund Burke, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. VIII, red. Paul Langford, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 146-47.

88 Russell Kirk, *The Conservative Mind*, California, BN Publishing, 2008, p. 15.

89 Kirk, *The Conservative Mind*, p. 42.

90 Ibid., pp. 20, 23.

91 Ibid., pp. 41-42.

van debat. Maar ook de representatieve democratie als geheel waarborgt geleidelijke verandering: omdat debat en deliberatie onder politici besluitvorming kan vertragen en zo de wens tot acute verandering in toom houdt. Burkes pleidooi voor de autonomie van een gekozen politicus is ook zo te lezen: het geeft de ruimte aan politici om wijs te zijn. Door verschillende thema's in samenhang te behandelen, door tijd te nemen voor beraadslaging, en door soms tegen de directe wens van hun achterban voor directe verandering in te gaan. Representatie en aristocratie komen zo samen: het derde element in de politiek van Burke. Bestuur en politiek is voor Burke dan ook niet iets 'van alle mensen'. Kirk beschreef al hoe het electoraat voor Burke bestond uit ongeveer 400 000 kiezers: vrije mannen, behept met tijd en middelen om zich te verdiepen in maatschappelijke kwesties. Stemmen was dan ook niet een principiële kwestie, maar moest vooral de balans dienen tussen verschillende belangen in een samenleving.⁹² Anders gesteld: iemand kon geen stemrecht bezitten en toch kon zijn belang gerepresenteerd worden in het Parlement. Sowieso moest niet te veel verwacht worden van de staat – en dat is het vierde element. In werkelijkheid draait het om de samenleving, een spirituele eenheid, verbonden met vorige en toekomstige generaties.⁹³ Kil beleid en mathematische redeneringen negeren de werkelijke aard van de mens: die van een moreel wezen, dat hoge en lage impulsen kent.⁹⁴ Het menselijk tekort, het gevaar van de zonde, is in Burkes idee van politiek nooit ver weg.⁹⁵ Dat stemt nederig, want grootste plannen die de samenleving op z'n kop zetten lopen een akelig groot risico te mislukken.⁹⁶

In het hedendaagse denken over politiek zijn de opvattingen van Burke van waarde. Vanzelfsprekend omdat zij inzicht geven in de beginselen van de talloze partijen die hun gedachtegoed hebben ontleend aan de traditie die Burke startte. Maar ook – of juist – Burkes ideeën die minder snel worden verbonden met het conservatisme hebben hun waarde voor de huidige tijd. De autoriteit van politieke instituties staat vrijwel overal in de Westerse wereld onder druk.⁹⁷ Wetgeving of verdragen die op ruime meerderheden in democratisch gekozen volksver-

92 Ibid., p. 17.

93 Ibid., p. 18.

94 Ibid., pp. 58-59.

95 Ibid., p. 31

96 Norman, *Edmund Burke*, p. 230.

97 *The Economist*, 7 november 2016.

tegenwoordigingen konden rekenen, zijn sinds de start van deze eeuw weggestemd via (al dan niet raadgevende) referenda, waaronder de Europese Grondwet in 2005 in Nederland en Frankrijk, het lidmaatschap van Europese Unie in 2016 in het Verenigd Koninkrijk en het verdrag met Oekraïne in 2016 in Nederland. Dit zorgde voor vragen over de representativiteit van parlementen. Maar ook de opkomst van de virtuele werkelijkheid in de politieke arena, door middel van sociale media en de groeiende beschikbaarheid van peilingen, legt het handelen van gekozen politici onder een vergrootglas. Non-stop kunnen de keuzes van politici worden vergeleken met dat wat ‘het volk’ eigenlijk zou vinden. En een politicus die anders stemt dan het vermeende volk wenst – is dat wel een volksvertegenwoordiger? Het resultaat is een debat met weinig ruimte voor nuance, waarin de volksvertegenwoordiging stevig in de schoenen moet staan.

Burkes pleidooi voor autonome politici in een representatieve democratie bevat elementen die in deze discussie niet over het hoofd mogen worden gezien. De waarde van een volksvertegenwoordiging bestaat voor een deel uit het feit dat mensen zich vertegenwoordigd voelen bij bestuur en besluitvorming. Maar de voordelen die Burke ziet in onafhankelijke politici verdwijnen tegenwoordig vaak uit het oog. De waarde van ervaring. Het nut van een stevig debat. Een kwestie laten bezinken door tijd te nemen voor een afgewogen oordeel. En vooral: het besef dat iets ‘willen’ niet het sluitstuk is van een politiek proces, maar slechts de start. Wie de principiële wens heeft uit de Europese Unie te stappen of een unilateraal verdrag te stoppen, dient zich vroeg of laat rekenschap te geven van de context – de specifieke omstandigheden die volgens staatsman Burke eindeloos zijn en ook nog eens eindeloos kunnen variëren. Daarbij draait politieke besluitvorming zelden om geïsoleerde onderwerpen. De vervlochtenheid van problemen, kansen en omstandigheden is juist de essentie van het besturen van een gemeenschap. De vraag die een volksvertegenwoordiger zichzelf moet stellen is dan ook niet ‘wat wil ik?’ maar ‘hoe graag wil ik wat ik wil?’ De politicus die een bepaald doel bepleit, kiest ervoor andere doelen niet na te jagen. Dat is de prijs die we betalen in een wereld waarin middelen, tijd en politiek kapitaal beperkt zijn.⁹⁸ De ver-

98 Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2008, pp. 30-31.

antwoordelijkheid voor een land om zich tot deze omstandigheden te verhouden blijft bestaan, met oog voor verleden, heden en toekomst. Zonder dit besef verworden principes tot abstracties en verdwijnt elke vorm van context uit beeld: een doorn in het oog van Burke. Dit vraagt om balans van gekozen volksvertegenwoordigers. Het is begrijpelijk dat kiezers verwachten dat ze serieus worden genomen door de mensen die hen representeren. Maar dit neemt niet weg dat een zekere Burkeaanse trots bij de bekleders van een verkozen ambt noodzakelijk blijft, inclusief de onafhankelijkheid die daarbij hoort. Het feit dat het merendeel van de representatieve democratieën worstelt met de autoriteit van hun politieke instituties mag geen excuus zijn om het mandaat van volksvertegenwoordigers af te zwakken – of dat nu formeel of stilzwijgend gebeurt. Burke werd na zijn verkiezing in Wendover wakker met een kater. Laten we onze democratie dat lot besparen.

8. De 'spirit of the gentleman' versus de 'spirit of religion'

Het debat over Edmund Burke in Nederland, 1791-1935

Bart Jan Spruyt

1. Inleiding

Alle grondleggers van de moderne politieke stromingen delen in een zekere ambivalentie. Het is later geboren in ieder geval gelukt hun werk aan verschillende en zelfs tegenstrijdige interpretaties te onderwerpen. Op John Stuart Mill, auteur van *On Liberty* (1859), beroepen zich zowel klassiek- als sociaal-liberalen. Socialisten en communisten herleid(d)en beide hun oorsprong tot Karl Marx. Ook Edmund Burke (1730-97) als de grondlegger van het conservatisme is dat overkomen. Zowel klassiek-liberalen als (christelijke) conservatieven hebben hem opgeëist als hun geestelijke vader, en wat bij Burke zelf nog twee kanten van eenzelfde gedachte waren ('the spirit of the gentleman' en 'the spirit of religion')¹ hebben zij uit elkaar getrokken en tegenover elkaar geplaatst. Nu was Burke geen systematisch denker, maar een politicus en orator, voor wie een beroep op geschiedenis, recht en erfenis doorslaggevend was omdat hij wist dat dit beroep voor zijn gehoor belangrijker was dan metafysische verwijzingen. Het historisch gegroeide, als het gestolde inzicht van de *species* die, anders dan het individu, *wise* is, was voor hem de hoogste norm in een politiek die verder geheel beantwoordde aan de befaamde definitie van Churchill: politiek is de bekwaamheid door te modderen.²

In 1967 publiceerde Burleigh Taylor Wilkins in Oxford een fraaie studie over *The Problem of Burke's Political Philosophy*. Dat probleem

1 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, red. J.C.D. Clark, Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 241. Hierna RRF.

2 Zie F.P. Lock, *Edmund Burke* (2 vol.), Oxford, Clarendon Press, 1998-2006, vol. II, p. 330. Zie ook de bijdrage van Andreas Kinning in deze bundel.

bestond in de vraag of Burke nu een conservatieve natuurrechtsdenker of een liberale utilitarist is geweest.³ Die vraag is in de negentiende eeuw in Nederland heftig bediscussieerd. Wie mochten zich op Burke beroepen? Liberalen als Robert Fruin en C.W. Opzoomer claimden hem, maar dat deden ook antirevolutionaire politici als Groen van Prinsterer en Abraham Kuyper. Ondanks het feit dat het beeld enigszins werd gecompliceerd door een liberaal (J. Heemskerk) die Groens beroep op Burke verdedigde en een christen (Isaac Capadose) die voor Opzoomer in de bres trad, was de discussie een debat tussen partijen en dus zeer polemisch. Een poging de tegenstelling te overstijgen is pas begin twintigste eeuw ondernomen door de historicus Johan Huizinga.

2. De gulden middenweg: Burke en Gijsbert Karel van Hogendorp

Burke is in Nederland ontdekt door Guillaume Groen van Prinsterer (1801-76), de antirevolutionaire (christelijk-historische) historicus, journalist en politicus. Dat was in de jaren dertig van de negentiende eeuw. Voor die tijd was Burke geen grote naam. Geestverwanten als de publicisten Johan Meerman, Willem Bilderdijk, Hieronymus van Alphen, Adriaan Kluit en Elie Luzac noemden Burke niet, of in een enkel zinnetje. Burke correspondeerde wel met de beroemde en geleerde arts en hoogleraar Petrus Camper (1722-89), vriend van Frans Hemsterhuis en volgens Goethe 'ein Meteor von Geist, Wissenschaft, Talent und Thätigkeit'. Na de Pruisische inval werd de Orangist Camper voorzitter van de Raad van State. Hij was in zijn esthetische opvattingen beïnvloed door Burkes *Philosophical Enquiry into the Origins of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757), verwees ook naar dit werk, en logeerde bij Burke bij bezoeken aan Engeland.⁴ Van Burkes hoofdwerk, *Reflections on the Revolution in France* (1790), verscheen in Nederland wel een Franse vertaling (in 1791 in Amsterdam, bij de boekverkopers D.J. Changuion en Gabriel Dufour), maar geen Nederlandse – alhoe-

3 Burleigh Taylor Wilkins, *The Problem of Burke's Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1967.

4 *The Correspondence of Edmund Burke* (10 vol.), red. George H. Guttridge, Cambridge, Cambridge University Press, 1958-1978, vol. III, pp. 178-79: brief van Burke aan Petrus Camper d.d. 18 juli 1775. Zie C.P. Courtney, 'Edmund Burke and Petrus Camper,' *English Studies* 1962, vol. 43, pp. 467-75.

wel zo'n vertaling, uit te geven door de Haagse uitgever Isaac van Cleef, wel in de *Rotterdamsche Courant* van 7 december 1790 werd aangekondigd. Tegenstanders van Burke, zoals Thomas Paine en James Mackintosh, noemden hem in geschriften die wel in Nederlandse vertaling verschenen. Kritiek op Burke was te lezen in de *Algemeene Konst- en Letter-bode* en kwam ook van een van de bekendste leiders van de patriotten, Pieter Paulus (1753-96), die Burke in 1794 bestreed in zijn *Verhandeling over de vrage: in welken zin kunnen de menschen gezegd worden gelyk te zyn? En welke zyn de regten en pligten, die daaruit voortvloeien?*⁵

In de toen woedende strijd tussen patriotten en prinsgezinden was het Gijsbert Karel van Hogendorp (1762-1834) die zich voor zijn oordeelsvorming wel op Burke oriënteerde – maar in een stuk dat in portefeuille bleef. Hij was toen nog jong, nog geen dertig jaar oud, al wel pensionaris van Rotterdam maar nog lang niet de beroemde politicus die als onderdeel van het befaamde driemanschap van 1813 (met Frans Adam van der Duyn van Maasdam en Leopold van Limburg Stirum) de grondslagen voor het moderne politieke Nederland zou leggen. In 1791 vertaalde Van Hogendorp hele stukken uit Burkes *Reflections* ('Vertaalingen en navolgingen van Burkes werk tegen de fransche Revolutie').⁶ Van Hogendorp voelde zich vooral tot Burke aangetrokken omdat hij een gulden middenweg wees die we 'reformistisch conservatisme' zouden kunnen noemen: een middenweg 'tusschen de omkeering van alles en blinde verkleefdheid aan het oude.' Hij (Burke) wilde zijn 'medeburgers van het gevaar van alle verandering in het Staatsgebouw indagtig maken, en vooral van de wanhopige onderneming afschrikken, om dat gebouw te sloopen, ten einde een nieuwe in de plaats te stellen.' Burke had zijn tijdgenoten duidelijk laten zien 'dat het geluk der menschen, zoals dezelve zijn, geenszins bevorderd wordt door Regeeringsvormen ingesteld ingevolge de afgetrokkene beschouwing hunner

5 Haarlem, Plaat, 1793, pp. 155-68. Voor de vroege receptie van Burke in Nederland, zie Wessel Krul, 'An Ambivalent Conservatism. Edmund Burke in the Netherlands,' in Martin Fitzpatrick en Peter Jones (reds.), *The Reception of Edmund Burke in Europe*, Londen, Bloomsbury, 2016.

6 Den Haag, Nationaal Archief, Collectie G.K. van Hogendorp I, inventarisatienr. 68 (c). Zie ook J.G.J. Verberne, *Gijsbert Karel's leerjaren*, Amsterdam, Paris, 1931; Henriëtte L.T. de Beaufort, *Gijsbert Karel van Hogendorp*, Rotterdam-Antwerpen, Donker, 1948; H. van der Hoeven, *Gijsbert Karel van Hogendorp: conservatief of liberaal?*, Groningen, Tjeenk Willink, 1976; Edwin van Meerkerk, *De gebroeders Van Hogendorp: botsende idealen in de kraamkamer van het Koninkrijk*, Amsterdam-Antwerpen, Atlas Contact, 2013. Zie ook de doctoraalscriptie van B.M.H. Fleuren: 'De gemengde constitutie van 1814/1815: beschouwing over de rol van de theorie van het *regimen permixtum* bij de totstandkoming van de Grondwet van 1814/1815,' Leiden, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, 2010.

natuurlijke, oorspronkelijke regten.’ Burke koesterde een gezonde afkeer van metafysische principes en ‘afgetrokkene beschouwingen’. ‘Het is ongelukkig’, vervolgde Van Hogendorp, ‘dat de zwakheid der menschlijke natuur altijd tot het één of andere uiterste overhelt, en dat alle buitensporigheid aan den éénen kant, wanneer de bittere vrugten van dezelve gesmaakt worden, en de drift ophoudt, aanstonds tot een tegenstrijdige uiterste doet overgaan, alsof eene tweede dwaling de eerste kon goed maaken, en of eene dubbele maat van dwaasheid wijsheid ware’. De lectuur van Burke had Van Hogendorp overtuigd van de noodzaak van ‘aangepaste verbeteringen in onze Constitutie’. In het conflict tussen vorstelijk absolutisme en de ‘heerschzucht en alle verdere driften van kwaade burgers die het een spel agten den staat omver te werpen’ bestond de gulden middenweg in een *regimen permixtum*, de constitutionele monarchie, die wortelde in de ‘aloude’ instellingen en gebruiken van de natie. Met deze opvatting werd Van Hogendorp een uitgesproken tegenstander van het centralisme en het verlicht-absolutistische regime van koning Willem I, en de vader van het klassiek-liberale beroep op Burke. ‘Mijne geloofsbelijdenis in Kerk en Staat kan ik uitdrukken in drie woorden. Ik ben evangelisch. Ik ben liberaal. Ik ben Engelschgezind,’ schreef Gijsbert Karel in 1831 in zijn dagboek.⁷

3. Art is Man’s Nature: Burke en Groen van Prinsterer

Publieke bijval kreeg Burke in Nederland pas met de geschriften van Groen van Prinsterer (1801-76).⁸ Uit autobiografische aantekeningen die Groen tegen het einde van zijn leven aan het papier toevertrouwde, weten we dat hij het werk van Burke heeft ontdekt toen hij als jongeman in Brussel werkte, eerst als referendaris, later als secretaris van koning Willem I (1827-33).⁹ Dat bestaan als ambtenaar stond hem

7 Zie F. van Hogendorp en H. van Hogendorp (reds.), *Brieven en gedenkschriften van Gijsbert Karel van Hogendorp* (7 vol.), Den Haag, Nijhoff, 1866-1903, vol. VII, p. 295.

8 Voor zijn biografie, zie P.A. Diepenhorst, *Groen van Prinsterer*, Kampen, Kok, 1941; Roel Kuiper, *‘Tot een voorbeeld zult gij blijven’: Mr. G. Groen van Prinsterer (1801-1876)*, Amsterdam, Buijten & Schipperheijn, 2001. Voor zijn bibliografie: T. de Vries, *Mr. G. Groen van Prinsterer: een bibliografie*, Utrecht, Wentzel, 1908; J. Zwaan, *Groen van Prinsterer en de klassieke oudheid*, Amsterdam, Hakkert, 1973, pp. 467-83.

9 G. Groen van Prinsterer, ‘Autobiographie’ (1872), in G. Groen van Prinsterer, *Bescheiden*, uitgegeven door J. Zwaan (2 vol.), Den Haag, Instituut voor Nederlandse Geschiedenis, 1990-1991, vol. II, pp. 502-31; G. Groen van Prinsterer, *Nederlandsche Gedachten*, tweede reeks, V, pp. 304-06, 323-26, 331-36 (3 en 17 januari 1874).

tegen. Bovendien voltrok zich in die jaren een belangrijke wending in het geestelijk leven van Groen. Hij werd, dankzij het Réveil (een opwekkingsbeweging in de Nederlandse Hervormde Kerk) en zijn persoonlijke contacten met de predikant J.H. Merle d'Aubigné, belijder van een orthodox en tegelijk zeer persoonlijk getint geloof. Die ommekeer vroeg ook om een herziening van zijn politieke opvattingen, die tot dan gematigd liberaal waren geweest. Merle d'Aubigné attendeerde Groen daartoe op het werk van Burke.

Burkes beroemdste boek, de *Reflections*, werd zijn 'vademecum'. Toen Groen dit boek van Burke had gelezen, wilde hij alles van Burke hebben en lezen:¹⁰

Zij maakte de begeerte naar de Opera Omnia onweerstaanbaar. Te Brussel waren ze, dit laat zich begrijpen, niet in trek en zelfs niet licht uitvindbaar. Nog herinner ik mij de blijdschap, toen ik eindelijk de volledige uitgaaf, in acht delen, ontdekt had. Die het meest ad rem waren verslond ik, onverzadelijk om inhoud en vorm. Inzonderheid het achtste; vooral den zwanezang Letters on a Regicide Peace.¹¹

Vanaf dat moment droeg Groen in Brussel altijd een van die acht delen bij zich om er zich ieder vrij moment in te kunnen verdiepen, 'zelfs in de tribune van de Staten-Generaal, wanneer nu en dan, bij de gerechtigheid van een slaperig debat, het genoeg eener boeiende lectuur vergund was.'¹²

Nu verkeren we in de gelukkige omstandigheid dat we deze exemplaren die Groen in zijn bezit had, nog altijd kunnen raadplegen. Na de dood van mevrouw Groen, in 1879, besloten haar erfgenamen samen

10 Jelle Bijl, *Een Europese antirevolutionair: het Europeabeeld van Groen van Prinsterer in tekst en context*, Amsterdam, VU University Press, 2011, pp. 105-17, heeft laten zien dat Groen al voor zijn kennisgeving met de geschriften van Burke indirect de invloed van Burke onderging. Bij het schrijven van enkele notities uit 1825 en 1826 maakte Groen gebruik van het *Handbuch der Geschichte des Europäischen Staatensystems* van de Göttinger geleerde A.W.L. Heeren (1760-1842). Heeren was via twee referenten aan de Georg-August-Universität, E Brandes en A.W. Rehberg, met het gedachtegoed van Burke in aanraking gekomen en bovendien waren Burkes *Reflections* al in 1793 door Friedrich von Gentz (1764-1832) in het Duits vertaald. Het ging hier vooral om de conservatieve reactie op de internationale gevolgen van de Franse Revolutie, waarbij Burke en latere conservatieven hun werelddeel zagen 'als een waardengemeenschap van soevereine staten met de traditionele, christelijke waarden als bindmiddel en de "balance of power" als instrument om de eenheid in verscheidenheid te kunnen bewaren.' Bijl concludeert dan ook dat Groen 'deel uitmaakte van een vroeg negentiende-eeuwse Europese bewustwording die haar wortels had in Burke' (p. 551).

11 *Nederlandsche gedachten* V (17 januari 1874), p. 334.

12 *Nederlandsche gedachten* V (3 januari 1874), p. 304.

met executeur-testamentair O. baron van Wassenaer van Catwijck om Groens boekerij te schenken aan de bibliotheek van de Leidse universiteit. Die weigerde de schenking, om onduidelijke redenen, waarna de boekenschat werd aangeboden aan de Koninklijke Bibliotheek in Den Haag, toen nog gehuisvest in een fraai pand aan het Lange Voorhout. Bibliothecaris Marijn Campbell nam de verzameling dankbaar in ontvangst. Die bestond uit 2563 werken in 3774 banden, 2008 brochures over actuele kwesties zoals de schoolstrijd, tezamen met zes boekenkasten, een medaillon-buste van Groen zelf, en negen bustes van Nederlandse letterkundigen en Griekse wijsgeren, onder wie Plato, ‘om het uiterlijke der verzameling te versieren.’¹³ Dankzij deze schenking aan de Koninklijke Bibliotheek is de uitgave van Burkes verzamelde werken die Groen in zijn boekenkast had staan, dus voor onderzoek bewaard gebleven. Het gaat om *The Works of the Right Honourable Edmund Burke, with a Portrait, and Life of the Author*, in 1823 in acht delen verschenen bij de Londense uitgever Thomas M’Lean.¹⁴ Het is geen uitgave die volgens de regels van de kunst is samengesteld: niemand maakt zich bekend als de editor, en een verantwoording van gebruikte uitgaven voor deze editie ontbreekt eveneens. Enig wantrouwen jegens het gebodene wordt ook al niet weggenomen door de advertenties van de uitgever achterin enkele delen van deze uitgave, waarin hij zijn sportblaadjes, een boek over Rio de Janeiro en een titel over Ali Pacha, ‘bijgenaamd de Leeuw’, bij zijn lezers aanprijst. Maar deze bezwaren vallen voor een onderzoek naar de invloed van Burke op Groen volledig weg, omdat Groen deze exemplaren heeft voorzien van aantekeningen. Die getuigen van het enthousiasme en de gretigheid waarmee hij het werk van Burke heeft ‘verslonden’.

Nu was Groen een scrupuleuze geest, en daarom niet iemand die zijn boeken volkladderde met vette strepen en aantekeningen. Achter in alle delen heeft hij op de schutbladen verwijzingen naar pagina’s en trefwoorden genoteerd, die het ons mogelijk maken te traceren welke

13 Zie Marieke van Delft *et al.* (reds.), *Verzamelen en verzamelingen. Koninklijke Bibliotheek, 1798-1998*, Zwolle, Waanders, 1998, pp. 57-60; J. Stellingwerf, ‘De boekenkast van mr. G. Groen van Prinsterer,’ in J. Stellingwerf, *Mensen en boeken*, Goes, Oosterbaan & Le Cointre, 1963, pp. 74-80; J. Zwaan, ‘Iets over de bibliotheek van Groen van Prinsterer,’ *Documentatieblad voor de Nederlandse kerkgeschiedenis* 1980, vol. 8, pp. 51-56.

14 Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, sign. 294 C 17. Inmiddels digitaal te raadplegen via Google Books.

werken en welke gedachten van Burke Groen in het bijzonder hebben aangesproken. Die laten zich als volgt samenvatten.

Groen begroette met instemming de analyse van Burke over het Frankrijk van voor 1789. De toestand aan de vooravond van de Revolutie was niet zo hopeloos dat zij niet door hervormingen van bestaande instituties had kunnen worden verbeterd. Voor Burke – en voor Groen – was dat het summum van staatkundige wijsheid: de interactie tussen een vaste regel (*fixed rule*) en de ontwikkelingen in een samenleving, die een aanpassing van die regel noodzakelijk kunnen maken. 'Een staat die niet kan veranderen, kan zichzelf ook niet conserveren.' Dat de Jacobijnse factie niet voor hervormingen heeft gekozen maar voor een revolutie, heeft volgens Burke en Groen alles te maken met de waanideeën waarvan zij in de ban waren geraakt (V, 58-59).¹⁵

Een van de meest kwalijke overtuigingen van de revolutionairen was de opvatting dat iedere niet-democratische regeringsvorm in strijd was met de natuurlijke rechten van de mens. De macht van één of van weinigen heet dan wederrechtelijk en moet worden vervangen door de macht van velen, de massa. Bij deze opvatting van democratie plaatsten Burke en Groen zeer kritische kanttekeningen. Burke schreef over het blinde fanatisme van de revolutionairen die – op hol geslagen door de passies die door hun verbeelding zijn verhit – in feite de woordvoerders waren van een 'tirannie van een losbandige, wilde en barbaarse massa, zonder wetten, manieren, of moraal, die uit een volledig gebrek aan respect voor wat iedereen altijd voor goed heeft gehouden, er onbeschaamd op uit is alle principes en opvattingen die de wereld tot nog toe hebben geleid en bewaard, te veranderen en om alle anderen te dwingen zich aan hun opvattingen en acties te conformeren' (VI, 92, 236; uit *An Appeal from the New to the Old Whigs*). Burke betoogde – en Groen betuigde met potloodstreepjes zijn instemming – dat het onjuist is te denken dat de wil van de meerderheid kracht van wet moet krijgen. Een samenleving vereist dat een elite van wijze, ervaren en welgestelde mannen haar leidt en op die manier de zwakkeren, de onwetenden en armeren verlicht en beschermt. Als aristocraten waren Groen en Burke van mening dat zij die door deugd en eer verheven waren van groter belang waren dan de groep die in getal in de meerder-

15 Met deze aanduiding, die ik ook in het vervolg van de tekst gebruik, verwijs ik naar deel V van de door Groen gebruikte uitgave van Burkes werken (zie noot 14), pp. 58-59. Het vijfde deel bevat de *Reflections on the Revolution in France*.

heid was (de *virtute et honore majores* tegenover de *numero plures*). Een ware, natuurlijke aristocratie is een essentieel en integraal onderdeel van een goed geordende samenleving. Niets is natuurlijker dan dat de rede de passies beheerst, niets is dan ook natuurlijker dan dat door de rede gevormde mensen de door hun passies op sleeptouw genomen massa's controleren. 'Art is man's nature' (VI, 206-215).¹⁶

Het verzet van Groen en Burke tegen een ongebreidelde invloed van de wil van het volk, had alles te maken met hun vrijheidsbegrip. Mensen zijn pas tot burgerlijke vrijheden in staat wanneer zij bereid zijn hun begeertes aan morele kettingen te leggen. 'Het is in de eeuwige constitutie van de dingen bepaald dat mensen met ongematigde geesten niet vrij kunnen zijn. Hun passies smeden hun boeien (Their passions forge their fetters)' (VI, 64).

Een belangrijk en uiterst kwalijk gevolg van de Revolutie is dat het eens zo nobele en glorieuze Frankrijk was veranderd in een land waar dingen te zien waren 'die de morele smaak van iedere beschaafde geest moet schokken' (VI, 103):

Het tijdperk van de ridderlijkheid is verdwenen. Dat van de wijsneuzen, economen en rekenaars is ervoor in de plaats gekomen, en de heerlijkheid van Europa is voor altijd uitgeroeid. Nooit, nooit meer zullen we die genereuze loyaliteit aan stand en sexe nog zien, die trotse onderwerping, die waardige gehoorzaamheid, die onderworpenheid van het hart, die, zelfs in een staat van dienstbaarheid,

16 Groen stemde ook in met Burkes opvatting dat het *democratisme* gepaard gaat met een wegvallen van rangen en standen waarop 'voorheen het organisch zamenstel der staten berust heeft,' en dat zal leiden – naar Alexis de Tocqueville al betoogde – tot een toename van de bevoegdheden van de centrale overheid, een centralisering die (volgens Groen) uiteindelijk op socialisme uitloopt, en waaraan ook de kerk ondergeschikt zal worden gemaakt, waardoor zij 'haar roeping en onafhankelijkheid, in armenverzorging en opvoeding,' niet kan waarmaken. Zie ook G. Groen van Prinsterer, *Ter nagedachtenis van Stahl*, Amsterdam, Höveker, 1862, p. 49: 'Wat is het verschijnsel dat op staatsregtelijke bodem in het oog valt? De *democratie* met haar onweêrstaanbare eisch; het wegvallen van rangen en standen, waarop voorheen het organisch zamenstel der staten berust heeft. De gansche christenheid wordt door dit democratisme, hetwelk in het materialisme een krachtigen bondgenoot heeft, bedreigd. Indien gij het niet weet of inziet, lees en bestudeer de meesterlijke stukken van De Tocqueville [een verwijzing, uiteraard, naar o.a. *Over de democratie in Amerika* II, iv.6]; gij zult u het gevaar voor vrijheid en beschaving in zijn gansche schrikbarendheid afgeteekend zien. Welnu! Hoe zal dit gevaar worden gekeerd? Door geen redenering; door geen instellingen die, ontworteld, in den stroom worden medegesleept. Alleen door het christelijk individualisme, vooral met de eigenaardigheid onzer dagen overeenkomstig, en dat in den uitnemenden [Alexandre] Vinet een even begaafden als geloovigen vertegenwoordiger en apostel gehad heeft. Alleen door zoodanige scheiding van kerk en staat, waarbij men op vermindering der bevoegdheden van den staat bedacht is, en tegen een centraliserend staatsvermogen dat op socialisme uitloopt, behoed wordt.'

de geest van een verheffende vrijheid in leven hield. De geschonken gratie van het leven, mannelijk sentiment en heroïsche inspanningen – zij zijn weg! Het is weg, die gevoeligheid voor principes, die kuisheid van eer, die inspireerde tot dapperheid en het ruwe bedwong, die alles wat het aanraakte edeler maakte, die aan alle ondeugd de helft van haar kwaad en al haar grofheid ontnam. (VI, 148-149)

Op grond van deze citaten zou de indruk kunnen ontstaan dat Groen en Burke vooral één zijn geweest in hun leedwezen over en verzet tegen de teloorgang van een samenleving die hun lief was: verdriet om het verdwijnen van vormen waaraan zij gehecht waren. Maar de verwantschap gaat verder, en strekt zich ook uit tot een gemeenschappelijk inzicht in de dynamische krachten die in en door de revolutie werkzaam zijn geweest.¹⁷ Het fanatisme van de revolutionairen was volgens Burke en Groen ten diepste religieus gemotiveerd. De Revolutie, als 'fanatiek atheïsme', was rebellie tegen God. Het liefst – schreef Burke, en Groen streepte ijverig aan – zouden de revolutionairen de zon uit de hemel slaan. Dat lukte ze niet en daarom probeerden ze die zon via de donkere wolk van hun theorieën aan het oog te onttrekken. 'Omdat zij zich op God niet kunnen wreken, scheppen zij er behagen in het beeld van God in de mens uit te wissen, te schenden, te verdraaien en te verscheuren.' Daarmee hebben de Jakobijnen in feite de oorlog aan de mensheid verklaard. Het is een oorlog van een zeer bijzondere aard, want het is een oorlog tussen 'armed doctrines'. En het fanatisme van de revolutionairen is het grootste gevaar dat 'ons', dat wil zeggen: Europa, bedreigt. Nu niet spreken, aldus Burke – en Groen – zou medeplichtigheid betekenen. Want de fundamenteën van de Europese samenleving werden direct bedreigd – doordat al die oude vormen werden vervangen door vormen die op verkeerde principes waren gebaseerd, maar ook

17 Het verdient opmerking dat latere gereformeerde historici, zoals J.C.H. de Pater en Roel Kuiper, de invloed van Burke op Groen uiteindelijk niet als zo heel groot wilden erkennen, omdat Groen (in de woorden van Kuiper) 'een stap verder' wilde gaan dan Burke door 'achter de vormen van staat en samenleving' dynamische krachten aan het werk te zien 'die als een roer van een schip de eigenlijke loop van de ontwikkeling bepalen.' Uit het nu volgende blijkt dat Groen deze gedachten juist aan Burke heeft ontleend of deze in ieder geval met hem deelde. En toen F.J. Stahl aan Burke verweet dat hij slechts een status-quo conservatief was geweest, nam Groen Burke in bescherming: 'De antirevolutionair is conservatief en hervormer naar dezelfde beginselen' (*Bescheiden*, vol. II, pp. 270, 362). Zie J.C.H. de Pater, 'Edmund Burke's strijd tegen de Fransche Revolutie en zijn invloed in Nederland,' *Stemmen des tijds* XI, 1922, pp. 156-96; J.C.H. de Pater, 'Burke en Groen van Prinsterer,' *Stemmen des tijds* XIV, 1925, pp. 68-99; Roel Kuiper, 'Tot een voorbeeld zult gij blijven', pp. 55-56.

‘omdat godsdienst en staat, moraliteit en politiek van elkaar worden gescheiden’ (VIII, 20, 24, 94, 97, 143, 174; deel acht bevat Burkes *Letters on a Regicide Peace*).

De strijd was dus een geestelijke, een ‘religiekrijg’ (Groens vertaling van Burkes ‘a religious war’).¹⁸ Deze diende te worden gevoerd met de wapens van de ‘verzamelde wijsheid van alle eeuwen’. En daarom is vooral studie, studie en nog eens studie nodig. ‘Indien we ons niet bewapenen met de oude studies van mannen vermaard om hun intelligentie en geleerdheid, zullen we altijd beginnelingen blijven. De nieuwe leraren willen de mensen slechts beroven van de zegeningen van de verzamelde wijsheid van de mensheid en hen blinde volgelingen van hun eigen verwaandheid maken’ (VIII, 221).

Groen is nooit karig geweest in de openlijke erkenning van de invloed van Burke op zijn denken. Hij heeft daar onder andere getuigenis van afgelegd in zijn hoofdwerk *Ongeloof en revolutie* (1847), waarin hij schreef dat Burke wat hem betreft alle andere politieke schrijvers overtrof. Vooral omdat Burke hem duidelijk had gemaakt dat ‘ongeloofstheorieën’ aan de Revolutie ten grondslag hadden gelegen. Hij roemde Burkes ‘gaaf der profetie’, die hem in staat had gesteld te voorspellen dat de Revolutie zou uitmonden in een reeks van rampen, die zich niet tot Frankrijk zou beperken, maar geheel Europa zou raken. Dat Burke hem daarvoor de ogen had geopend en dat hij daardoor had leren inzien wat hem te doen stond – namelijk de Revolutie met het Evangelie bestrijden – deed Groen Burke prijzen als ‘de leider en profeet van de oorlog tegen de Revolutie.’¹⁹

Het werk van Burke heeft Groen dan ook zijn hele verdere leven begeleid, zoals blijkt uit vele aanhalingen in zijn geschriften.²⁰ Aan het

18 Voor het begrip ‘religiekrijg bij Groen, zie *Nederlandsche Gedachten* 3 (1832), pp. 13 en 94; *Grondwetherziening en eensgezindheid*, Amsterdam, Müller, 1849, p. 50; *Le parti anti-révolutionnaire et confessionnel dans l’église réformée des Pays-Bas*, Amsterdam, Höveker, 1860, p. 53; *Studiën en schetsen ter schoolwetherziening*, Den Haag, Van Cleef, 1865, XIV en p. 47; *Parlementaire studiën en schetsen* (3 vol.), Den Haag, Van Cleef, 1866, vol. III, p. 44; *Nederlandsche Gedachten*, tweede reeks, V (1873-1874), p. 333; *Brieven van Thorbecke, 1830-1832*, Amsterdam, Höveker, 1873, p. 46.

19 G. Groen van Prinsterer, *Ongeloof en revolutie: een reeks historische voorlezingen*, red. H. Smitskamp, Franeker, Wever, 1976, pp. 35-37. Die ‘gaaf der profetie’ berustte natuurlijk vooral op kennis van de klassieken en in het bijzonder van het werk van Polybios: Lock, *Edmund Burke*, vol. II, p. 313; Zwaan, *Groen van Prinsterer en de klassieke oudheid*, pp. 338-52; Bart Jan Spruyt (red.), *Voor religie en vrijheid: protestantse teksten over rechtstaat, tolerantie en christelijk burgerschap*, Apeldoorn, Banier, 2015, pp. 32-38.

20 Zie bijvoorbeeld *Ongeloof en revolutie*, pp. 35-37, 73, 82, 104, 144, 191, 229, 300, 304; *Bescheiden* II, pp. 157-59 (‘Aan Graaf Schimmelpenninck’, 1848); *Bescheiden* II, p. 361 (‘Studiën over Stahl’, 1861); *Nederlandsche gedachten* V (17 januari 1874), pp. 334-36.

einde van zijn leven – toen het door de onderwijskwestie tot een breuk tussen Groen en de Nederlandse conservatieven was gekomen, alhoewel Groen nog in 1866 van een confederatie geporteerd was geweest²¹ – heeft Groen zich nog eenmaal uitvoerig met Burke ingelaten. Deze uitvoerige passages in de tweede reeks van de *Nederlandsche Gedachten* (1869-76)²² vormden in feite een nagalm op de discussie die in Nederland over de juiste interpretatie van Burke had gewoed. Hoofdrospelers daarin waren liberale tegenstanders als Robert Fruin en C.W. Opzoomer, en geestverwanten als Isaïc Capadose en Abraham Kuyper.

4. Burke als de 'ware staatsman'

Groens beroep op Burke bleef niet onweersproken. Ook liberalen als C.W. Opzoomer en Robert Fruin claimden Burke – en zelfs een geestverwant als Isaïc Capadose had in een publicatie over Burke de antirevolutionairen het recht ontzegd zich Burke volledig toe te eigenen.

Mr. Cornelis Willem Opzoomer (1821-92), hoogleraar filosofie in Utrecht van 1846-89, was een van de meest radicale geesten in het negentiende-eeuwse Nederland.²³ Als overtuigd positivist wenste hij zich te beperken tot de (wetenschappelijke) feiten en zwoer hij autoriteit en speculaties af. Hij mengde zich ook in het theologische debat en keerde zich daarbij natuurlijk vooral tegen de orthodoxie. Opzoomer was dan ook een van de *bêtes noires* van het Réveil, omdat deze opwekkingsbeweging van orthodoxe vromen (onder wie Groen) een van haar meest veelbelovende zonen – Allard Pierson – door het onderwijs van Opzoomer het smalle pad van het geloof had zien verlaten.²⁴

21 Zie G. Groen van Prinsterer, *Parlementaire studiën en schetsen*, deel I (niet doorgelopend): op 13, 19 en 28 april 1866 sprak Groen de verwachting uit dat conservatieven, katholieken en antirevolutionairen zich tot één anti-radicalen en antimoderne partij zouden verenigen. Voor de breuk met de conservatieven, zie Groens brief aan J.P.J.A. van Zuylen van Nijevelt d.d. 12 juni 1866 (Groen van Prinsterer, *Briefwisseling III*, red. H.J. Smit, Den Haag, Nijhoff, 1949, pp. 828-29), besproken in Bart Jan Spruyt, *Lof van het conservatisme*, Amsterdam, Balans, 2003, pp. 59-71.

22 *Nederlandsche gedachten*, tweede serie, V (22 december 1873), p. 281; V (17 januari 1874) pp. 323, 334-36.

23 Voor zijn biografie, zie B.H.C.K. van der Wijck, 'Levensbericht C.W. Opzoomer,' in *Jaarboek van de Koninklijke Akademie van Wetenschappen* 1892, pp. 47-78; voor zijn betekenis, zie H. Krop, 'Natuurwetenschap en theologie in de negentiende eeuw. De filosofische achtergrond van de moderne theologie,' *Theoretische geschiedenis* 1994, vol. 21, pp. 16-31.

24 K.H. Boersema, *Allard Pierson: eene cultuur-historische studie*, Den Haag, Nijhoff, 1924, pp. 43-68. De verwijdering heeft Pierson er niet van weerhouden het Réveil zeer levendig en piëteitsvol te evoceren in zijn *Oudere tijdgenooten*, Amsterdam, Van Kampen, 1888.

In 1852 sprak Opzoomer bij de rectoraatsoverdracht op de *dies* van de Utrechtse universiteit een (Latijnse) rede over Edmund Burke uit. Hierin betoogde hij dat Burke de empiristische principes die hem (Opzoomer) zo aan het hart lagen, op de staatkunde had toegepast. De oratie verscheen datzelfde jaar als boekje in het Nederlands (en in een Duitse vertaling).²⁵

In de inleiding stelde Opzoomer de ‘ware’ tegenover de ‘valsche staatsman’. De ‘valsche staatsman’ is de politicus die de samenleving volgens een abstract stelsel van valse regels wil (her)inrichten. Anders dan Burke weigert de valse staatsman om wikkend en wegend ‘het juiste midden’ te zoeken, gematigd en in aansluiting op ‘de ervaring van het voorgeslacht’, ‘de wijsheid der eeuwen’. Burke is het toonbeeld van de ‘ware staatsman’, zoals hij in zijn houding inzake Engeland, Ierland, India, Amerika en de Franse Revolutie had laten zien. In ‘een tijd, buitengewoon rijk aan groote mannen’, was Burke ‘welligt de grootste van allen’. ‘Overall was het kennis der feiten, die hem den weg wees, bergens een stelsel van redenering, op algemeene uitspraken gebouwd, maar buiten het staatsleven gevormd, en voor het staatsleven onbruikbaar.’

Met instemming verwees Opzoomer ook naar Burkes opvatting over de ‘beginselen’, de ‘omwenteling in gevoelens, gezindheden en zedelijke begrippen’ die aan de Franse Revolutie ten grondslag lagen.²⁶ Volgens Opzoomer was het protest van Burke vooral ingegeven door zijn bezwaar tegen het feit dat het aanroepen van ‘de regten van den mensch’ tot een algemeen principe was geworden. Deze mogen eigenlijk alleen in bijzondere omstandigheden – ‘alleen wanneer er geen andere keus bestaat dan tusschen verzet en slavernij’ – tot een opstand van het volk tegen het wettig gezag leiden. Bijzondere omstandigheden die een totale omwenteling zouden rechtvaardigen, hadden zich niet voorgedaan, aldus Opzoomer, omdat de ‘oude staatsregeling’ nog van binnen-uit had kunnen worden hervormd. Een hervorming dient bovendien gericht te zijn op ‘het behoud van vrijheden en instellingen’ (zoals het geval was geweest bij de *Glorious Revolution* en de Amerikaanse Revolutie) en niet op ‘nieuwigheden, wier grondslag niet in de ervaring en

25 C.W. Opzoomer, *De staatkunde van Edmund Burke*, Amsterdam, Gebhard, 1852.

26 Opzoomer verwees nergens direct naar geschriften van Burke en schreef dat hij zijn weergave van Burkes gedachten bijeen had gebracht ‘uit een reeks van geschriften, die een dertigtal zijner [van Burkes] levensjaren omvat.’ Opzoomer, *De staatkunde van Edmund Burke*, p. 6.

wier uitkomst onzeker is.' De kern van zijn kritiek gaf Opzoomer in zijn oratie als volgt weer:

Het was veel minder het verzet tegen de regering, het veranderen van haren vorm, wat hem [Burke] tot een verklaarden vijand der omwenteling maakte, dan wel het verzet tegen de geheele orde, den geheelen vorm der maatschappij, die met een aantal gebreken, maar ook met een aantal deugden, reeds een tijdvak van duizend jaren achter zich had, waarin Frankrijk was uitgegroeid tot een machtigen staat, die de ijverzucht van geheel Europa opwekte. Alles werd vernield wat aan de maatschappij kon herinneren; het was het koninklijk gezag niet alleen, dat ten grave daalde. De wetgevers van Parijs wischten al het bestaande uit, om nieuwe wetten, nieuwe denkbeelden, nieuwe zeden, nieuwe mensen, nieuwe zaken, een nieuwe wereld uit vindingrijke hersenen voort te brengen en op de bodem der bespiegeling te vestigen. Alles, wat met het volk was opgegroeid, werd ontworteld; de staat moest nu eerst worden geregeld, alsof er eeuwen lang geen regeling had bestaan; al het kapitaal, dat men van voorgelachten had geërfd, werd prijs gegeven; zonder kapitaal, alleen met het ontdekkend verstand, zou men den nieuwen handel beginnen. Alles moest eerst worden; het scheen, dat er vóór hun tijd niets was verrigt. Het ingewikkeld werktuig met zijn duizende raderen en hefboomen werd verbroken; er zou een nieuwe staatsmachine ontstaan met één rad en éénen hefboom. Zoo de inrigting maar in zich zelve sloot; of zij in staat was, zich aan de zeden, de vooroordeelen, de liefde van het volk aan te sluiten, was onverschillig. De natie moest zich naar haar, niet zij naar de natie zich schikken. De staatsmagt, het hart der maatschappij, moest het geheele ligchaam worden. Geen andere band onder de burgers mogt er bestaan, dan alleen de staat; men zag voorbij, dat er tusschen hen en den grooten staatskring nog een aantal kleinere kringen ligt, wier stevigheid, zal niet de uiterste springen, onmisbaar is. De harmonie der staatsmagten, die overal het werk alleen van den tijd is, moest de vrucht van het oogeblik zijn; of liever nog, alle verscheidenheid van magt ophouden, en in plaats van harmonie steeds denzelfden toon het oor treffen.²⁷

27 Op de titelpagina van Opzoomers *Staatsregtelijk onderzoek*, Amsterdam, Gebhard, 1854, staat een citaat van Burke afgedrukt: 'Government is a contrivance of human wisdom to provide for human wants', een citaat dat is ontleend aan Burkes *Reflections* (zie RRE, p. 218).

Opzoomer onthield zich in zijn academische oratie van specifieke polemiek. In het algemeen stelde hij wel dat de Nederlandse politiek door tegenstellingen was gepolariseerd omdat ‘de vijandigste partijen hierin met elkaar overeen komen, dat zij meer uit algemeene stellingen bewijzen, dan uit feiten, meer op het sluiten der redenering letten, dan op de behoefte der natie.’ Juist om de politiek weer naar het juiste midden terug te leiden, wilde Opzoomer Burke als het grote voorbeeld aan zijn landgenoten voorhouden.

In *De Nederlander*, het dagblad dat Groen tussen juli 1850 en juni 1855 redigeerde, prees Groen de rede van Opzoomer dankbaar als een ‘verblijdende’ en ‘alles afdoende introductie’ op Burke.²⁸ Die lof heeft hem vast gespeten toen hem na een jaar duidelijk werd dat de polemische spits van het betoog wel degelijk tegen hemzelf gericht was. Het was aan Opzoomers leerling Robert Fruin (1823-99), de historicus die het empirisme tot het vaste principe van de geschiedwetenschap zou verheffen, en die ten tijde van zijn polemiek met Groen (1853-54) nog leraar was aan het Leids gymnasium maar enkele jaren later in Leiden als eerste de leerstoel voor vaderlandse geschiedenis zou bekleden (van 1860 tot 1894), om de kritiek van Opzoomer te specificeren. Fruin polemiseerde over tal van thema’s met de antirevolutionairen en een daarvan betrof de vraag of Groen zich voor zijn opvattingen met recht op Burke kon beroepen.²⁹ De tegenstelling tussen revolutionairen en antirevolutionairen, *et tertium non datur*, zoals Groen en de zijnen die

28 *De Nederlander* van 1 april 1852 (nr. 541) en 2 april 1852 (nr. 542). In latere nummers (*De Nederlander* van 19 april 1852 [nr. 555]) schreef Groen echter ook dat voor Burke niet alleen de feiten hadden geteld, maar wel degelijk ook de algemene beginselen en stellingen: dat waren net zo goed feiten, en boden het kader waarin feiten moesten worden geïnterpreteerd. Groen kreeg bijval van Martinus des Amorie van der Hoeven (1824-1868), de Amsterdamse hoogleraar in de rechten en wijsbegeerte, die in een recensie van Opzoomers oratie in *De Gids* eveneens betoogde dat Opzoomer te zeer de ‘pragmatiek’ van Burke had geprezen en niet had gezien dat ‘een ideenlooze, empiristische politiek het laatste woord der wetenschap niet [kan] zijn. De ervaring is blind, zoo zij niet zich rigt naar de ideeën, die eeuwige leidstaren van het menschelijk geslacht’ (*De Gids* 16 [1852], p. 691). Groen registreerde deze kritiek dankbaar in *De Nederlander* van 21 mei 1852 (nr. 582).

29 R. Fruin, *Het antirevolutionaire staatsrecht van mr. G. Groen van Prinsterer ontvouwd en beoordeeld*, Amsterdam, Gebhard, 1853; *De antirevolutionaire bezwaren van mr. Groen van Prinsterer tegen onzen staat en onze maatschappij, overwogen*, Amsterdam, Gebhard, 1854; *Politieke moraliteit. Open brief aan mr. G. Groen van Prinsterer*, Leiden, Sijthoff, 1864; *Naschrift op den Open brief aan mr. G. Groen van Prinsterer*, Leiden, Sijthoff, 1864; *Antwoord op N°. VI en N°. IX van de Vliegende blaadjes aan de kiezers van Mr. G. Groen van Prinsterer*, Leiden, Sijthoff, 1864. De eerste twee brochures zijn opgenomen in R. Fruin, *Verspreide geschriften*, deel X, Den Haag, Nijhoff, 1905, pp. 76-238. Over Fruin, zie *Het vaderlandse verleden: Robert Fruin en de Nederlandse geschiedenis*, samengesteld en ingeleid door Herman Paul en Henk te Velde, Amsterdam, Bakker, 2010. Over de polemiek met Groen, zie Z.W. Sneller, *Groen van Prinsterer en Fruin*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgeversmaatschappij, 1949.

hadden aangebracht, beviel Fruin niet. Men kon overtuigd zijn van de zegeningen van de Franse Revolutie zonder revolutionair, dat wil zeggen: gewelddadig, te zijn.³⁰ Fruin bestreed het antirevolutionaire staatsrecht in het algemeen, inclusief het beroep op Burke. Dat beroep was volgens Fruin onterecht. Er waren natuurlijk punten van overeenkomst. De tirannie van een meerderheid is even erg als die van een alleenheerser, abstracte theorieën over de rechten van de mens of een koningschap bij de gratie Gods stonden zowel Burke als Groen tegen, en beiden 'verfoeiden de vrede- en godsdienstversturende stellingen der omwentelaars.' Maar die punten van overeenkomst waren niet genoeg om Burke 'binnen den nauwen kring van Groens verwanten te trekken.' Fruin gaf drie citaten uit het werk van Burke (over kerk en staat, het *droit divin* en het wezen van de Germaanse staatsvorm) en schreef:

Ik citeer Burke bij voorkeur, omdat onze antirevolutionairen, ik weet niet op wat grond, den uitstekenden Staatsman tot de hunnen rekenen. Als een ieder, die elk revolutionair geweld veroordeelt, daarom antirevolutionair mogt heten, wie onzer zou dan een anderen naam verdienen?³¹

Burke was een *whig*, Groen een *tory*. Anders dan Groen zag Burke in de Bijbel niet de grondslag van het staatsrecht, aldus Fruin. Burke was afkerig van 'het goddelijk recht der overheid'. Van 'algemene beginselen' was Burke een even verklaarde vijand als Groen er een ijverig voorstander van was. Als *whig* was Burke bovendien geen voorstander van de soevereiniteit van het koninklijk huis. Bij een botsing tussen koning, adel en de volksvertegenwoordiging koos Burke voor de adel en het volk en tegen 'de vorderingen van het Koningschap', zo citeert Fruin Burke. Een *tory* daarentegen gaat uit van een ander beginsel en begunstigt altijd de 'voorrechten van den Kroon'. De constitutie berustte in Burkes optiek op 'een oorspronkelijk verdrag tusschen de kroon en het volk.' Als de koning dat verdrag schendt, matigt hij zich voorrechten aan die hem niet toekomen en dan heeft het volk het recht die constitutie tegen hem te verdedigen of te heroveren.

30 Fruin, *Het antirevolutionaire staatsrecht*, p. 6.

31 Fruin, *Het antirevolutionaire staatsrecht*, pp. 61, 78, 80-82.

Groen zelf heeft op deze polemiek van Fruin niet publiekelijk gereageerd. Diens toon was – volgens vriend en vijand – bepaald onhebbelijk en Groen achtte het dan ook beneden zijn stand de aanval te pareren. Hij volstond met een verwijzing naar de uitgebreide recensie van een van Fruins geschriften tegen Groen die een relatieve buitenstaander als de conservatieve liberaal J. Heemskerk Bzn. (1811-80) in 1853 in *De Gids* publiceerde.³² Groens beroep op Burke was volgens Heemskerk volkomen terecht. En hij legde daarbij vooral de nadruk op de religieuze component in het werk van Burke en Groen, een aspect dat bij Opzoomer nauwelijks aandacht had gekregen. Beiden zagen in de Franse Revolutie ‘de voltoering van een stelsel van begrippen’, stelde Heemskerk. Wat Burke in de Franse Revolutie vooral bestreed, ‘waren de gepredikte beginselen, tegen de grondslagen van iedere maatschappij gerigt, die van alle orde, van ieder gezag den ondergang bedoelden, en voor hare vrijheid meest verderfelijk zouden zijn.’ Er was volgens Heemskerk ‘één trek’ in Burkes beschouwing van de Revolutie die alleen al voldoende was om in hem ‘het *type de famille* der antirevolutionairen te doen herkennen: hij zag dat de twist, die sedert jaren de beschaafde wereld verdeelt, in aard en uitkomst ook de godsdienst betreft.’ Niets minder dan een ‘religiekrijg’ is er immers gaande, omdat de Revolutie de oorlog heeft verklaard aan ‘alle gezindheden en elke godsdienst’. Zo heeft ook Groen telkens betoogd dat het ongeloof de wortel van de Revolutie was en zo de geschiedenis van de ‘laatste halve eeuw’ heeft bepaald. Voorheen was de staat een ‘ordening Gods’ en stelde men het Evangelie boven ‘menschelijk goedvinden’. Dat is nu omgekeerd, het vertrouwen op ‘eigen inzichten’ stelt men nu boven ‘het geloof aan de openbaring’. De leer van de volkssoevereiniteit en ‘onbeperkte verande-

32 *De Nederlander* van 15 november 1853 (nr. 1041); J. Heemskerk Bzn., ‘Het anti-revolutionaire staatsregt in Nederland,’ *De Gids* 17 (1853) II, pp. 481-502 en 685-703. Heemskerk was sinds 1849 lid van de Tweede Kamer; in *De Gids* schreef hij ‘staatkundige beschouwingen’ waaruit een grote voorliefde voor de Britse staatkunde bleek. Hij noemde zich ‘Burkes bewonderaar’ (*De Nederlander* van 9 januari 1851 [nr. 163]). In *De Gids* van 22 juli 1848 (p. 246) en van 22 oktober 1849 (pp. 640-41) noemde hij Burke de politicus ‘die bij iedere partij bijna als klassiek gezag wordt beschouwd.’ Dat laatste blijkt uit de *Handelingen van de Tweede Kamer*, waar zowel antirevolutionaire Kamerleden als Groen van Prinsterer, Abraham Kuyper, Aeneas baron MacKay en L.W.Ch. Keuchenius als conservatieven en liberalen als Heemskerk en W. Wintgens zich op hem beriepen. Zie *Handelingen Tweede Kamer* van 2 oktober 1848, 23 december 1850, 13 augustus 1853, 4 december 1882, 15 november 1883, 16 november 1883, 19 november 1883, 1 december 1897 (te raadplegen via statengeneraaldigitaal.nl). Het gaat bij deze verwijzingen naar Burke zowel om zijn afkeer van abstracte beginselen als om zijn definitie van een goed staatsman als iemand die wil behouden én veranderen, zijn visie op partijvorming en zijn talent als redenaar.

ringszucht' waren er de gevolgen van, evenals atheïsme in de godsdienst. Christendom en liberalisme staan onverzoenlijk tegenover elkaar, zoals liefde en zelfverloochening het tegenovergestelde zijn van 'zelfzucht' en 'zelfvergoding'.

Pijnlijkster voor Groen was de brochure die mr. Isaäk Capadose (1834-1920) in 1857 publiceerde.³³ Capadose was namelijk een geestverwant. Hij was een zoon van Abraham Capadose (1795-1874), de Joodse medicus, vriend van Isaäk da Costa, die evenals Groen een vooraanstaande plaats innam binnen de beweging van het Réveil. Abrahams zoon Isaäk studeerde rechten in Leiden, promoveerde in 1856 en bekleedde hoge posities op het ministerie van Koloniën. Het aanbod om gouverneur van Suriname te worden wees hij af, om in 1876 naar Engeland te emigreren en daar een belangrijke positie als bestuurder en pastor te bekleden binnen de Catholic Apostolic Church.³⁴

Capadose prees Opzoomer voor zijn publicatie over Burke, 'dien wij alleen door de aanbevelingen in mr. Groen van Prinsterers werk kenden.' Maar Opzoomers publicatie was de uitwerking van een oratie en om die reden beperkt in omvang. Capadose wilde iets meer geven, iets wat het midden hield tussen een artikel voor een encyclopedie en een breedvoerig verhoog, en schetste daartoe in 68 pagina's *Het leven en de schriften van een antirevolutionair staatsman*.

Het overzicht is niet onverdienstelijk, maar interessanter is het naschrift, waarin Capadose uitlegt waarom hij Burke 'antirevolutionair' noemt.³⁵ 'In ons land kent men dien naam uitsluitend toe aan eene partij, die door hare standvastigheid en niet minder trouwe dan bekwame verdediging van beginselen zoo niet overeenstemming, ten minste algemeene achting heeft verdiend en verworven. Zeker tot die partij behoorde hij niet. Om slechts één kenmerkend verschil te noemen, hij was geen voorstander van 't *Goddelijk regt*.'

Maar al behoorde Burke alleen om die reden al niet tot de beperkte antirevolutionaire partij van Groen en de zijnen, toch was hij wel degelijk antirevolutionair, maar dan in een 'meer algemeene' betekenis van het woord. Die bredere betekenis was volgens Capadose het best onder

33 I. Capadose, *Edmund Burke. Overzicht van het leven en de schriften van een antirevolutionair staatsman*, Amsterdam, Gebhard, 1857.

34 David Kalmijn, *Abraham Capadose*, Den Haag, Boekencentrum, 1955, pp. 103-06.

35 Capadose, *Edmund Burke*, pp. 69-72.

woorden gebracht door de grote liberale leider J.R. Thorbecke, die in een van zijn geschriften rept van een partij die zich verenigde in het bestrijden van ‘den revolutiegeest, die overal, waar hij zich vertoont en overal met hetzelfde gevolg een schepping uit niet beproeft: die bezit wil zonder verwerving, een tegenwoordig aanzijn zonder verleden, en eene toekomst, die hij stuit in de geboorte: die voorheen kampte tegen hetgeen bestond: die nu kampt tegen de uitvoering zijner theorieën: die de onverzoenlijk vijand is van Burger- en Volkenstaat.’³⁶

Die partij wil niet terug naar de situatie van vóór 1795, maar wil een toestand bewerkstelligen ‘waarin wij nu zouden zijn zonder den plotselingen schok der omwenteling.’ Want de ‘gezegende gevolgen’ van de Revolutie – het recht van het volk om de eigen regering te kiezen en bij wangedrag af te zetten – zouden ook zonder de Revolutie ‘uit de natuurlijke volgorde der feiten zijn voortgevloeid.’ Zo had ook Burke het gezien, die ‘vooruitgang’ wilde, maar geen plotselinge veranderingen.

De kloof tussen antirevolutionair (in de meer algemene zin) en liberaal is volgens Capadose niet onoverbrugbaar. De antirevolutionaire partij biedt namelijk ‘ruimte voor verscheidenheden’. Of men nu voorstander is van de absolute monarchie of van de constitutionele, beide kampen worden bijeengehouden door het verzet tegen de gemeenschappelijke vijand, de volkssoevereiniteit. Capadose – die ook herhaaldelijk naar Tocqueville verwees – wilde niet alleen het oprukkende ‘staatsalvermogen’ beperken, maar ook de vrijheid van individuen. ‘Zoo de vrijheid van een ieder niet beperkt wordt door het verbod om een ander in ’t genot zijner vrijheid te storen, is er geen algemeene vrij-

36 Capadose, *Edmund Burke*, p. 69. Capadose verwijst naar J.R. Thorbecke, *Over de verandering van het algemeen staten-stelsel van Europa sedert de Fransche omwenteling*, deel I: 1789-1793, Leiden, Luchtmans, 1831, X-XI. Opmerkelijk genoeg citeerde Capadose Thorbecke niet volledig. Achter de woorden ‘Burger- en Volkenstaat’ schreef Thorbecke: ‘welke, om mij van Burke’s woorden te bedienen, een verbond is van regt niet alleen tusschen de levenden, maar tusschen de levenden, de gestorvenen en hen die nog moeten geboren worden.’ Voor dit beroemde citaat, zie RRF, pp. 260-61. Thorbecke bezat alle werken van Burke maar verwees verder nooit naar hem. In zijn omvangrijke *Briefwisseling* komt de naam van Burke slechts één keer voor en dan alleen nog maar in een brief van C. Star Numan (1807-57), hoogleraar in de rechten te Groningen, waarin het gaat over een student, H.O. Feith (1813-95), die een verhandeling over de staatkundige beginselen van Burke schreef om aan te tonen ‘dat Burke, zonder inconsequent te zijn, zeer wel de beginselen der Fransche omwenteling kon afkeuren, en die der Americanen goedkeuren.’ Zie *De briefwisseling van J.R. Thorbecke*, deel II (1833-1836), red. G.J. Hooykaas, Den Haag, Instituut voor Nederlandse geschiedenis, 1979, pp. 231-32. Volgens Jan Drentje verschilden Thorbecke en Burke in hun waardering van de Franse Revolutie: Thorbecke waardeerde die positief als ontwikkeling in een ‘veelomvattend historisch proces’. Jan Drentje, *Thorbecke: een filosoof in de politiek*, Amsterdam, Boom, 2004, pp. 269, 580.

heid mogelijk, maar zal het regt van den ssterksten altijd boven drijven; en hetzij men aan die sterksten den naam geve van despoot, koning, staat of meerderheid des volks, de dwingelandij zal er niet minder om zijn.' Dit Engelse liberalisme is volgens Capadose ouder dan het Franse stelsel van zuivere democratie, en in deze Engelse zin was Burke 'zeer liberaal'. 'Mogten er,' zo besloot hij zijn pleidooi, 'vele zulke liberale antirevolutionairen in ons vaderland gevonden worden!'

Groen was onaangenaam verrast door Capadoses betoog. 'Capadose doet ons m.i. onregt,' schreef hij aan Abraham Kuyper op 8 november 1869. 'Door ons een *reactionaire* tint te geven en in onze christelijk-historische richting een fractie slechts te zien der groote anti-revolutionaire partij, waarvan zij, *ni fallor*, de kern is.'³⁷

5. 'From heaven moet het komen': Abraham Kuypers gebruik van Burke

Groens reactie op Capadose vormde het slot van een brief waarin hij Kuyper (1837-1930) enkele werken over Burke aanbeval: behalve het geschrift van Capadose waren dat de biografie van Burke door James Prior en een werk van Ch. De Rémusat over Engeland in de achttiende eeuw. Daarmee reageerde Groen op een vraag van Kuyper. Kuyper, op dat moment een jong predikant in Utrecht, was samen met B.J.L. baron de Geer van Jutphaas (1816-1903) betrokken geraakt bij de oprichting van een debatclub ('christelijk-historische debating-club') voor studenten in de theologie en de rechten, *Philistoria*.³⁸ In maart 1870 moest Kuyper zelf een voordracht houden en dacht aan Burke, en vandaar het verzoek aan Groen om literatuur.³⁹ Kuyper ging aan de slag en stuurde Groen in december 1869 de geleende boeken terug, samen met de tekst van de lezing die hij had voorbereid.⁴⁰ Groen was meer dan enthousiast over de lezing:

37 Groen van Prinsterer, *Briefwisseling*, deel VI (1869-1876), red. J.L. van Essen, Den Haag, Instituut voor Nederlandse Geschiedenis, 1992, p. 52. Voor Kuyper als christelijk-conservatief denker, zie George Harinck, 'Abraham Kuyper als conservatief cultuurdenker,' *Radix* 2003, vol. 29-1, pp. 37-50.

38 Voor Kuypers Utrechtse periode, zie J. Vree, 'Nieuw Londen aan de Rijn als fata morgana: Utrecht 1867-1870,' in J. Vree, *Kuyper in de kiem: de precalvinistische periode van Abraham Kuyper, 1848-1874*, Hilversum, Verloren, 2006, pp. 163-232; over *Philistoria*: pp. 302-03.

39 Groen, *Briefwisseling* VI, pp. 47-48, 52.

40 Groen, *Briefwisseling* VI, pp. 66-67. Kuyper nam ook kennis van de oratie van Opzoomer en deelde

Waarde vriend! Onmiddellijk heb ik, met terzijdestelling van alles, uw Burke gelezen, behoef ik erbij te voegen? met dezelfde ingenomenheid als doorgaans wat uit uw pen, uit uw verstand en hart komt. Kritiek heb ik niet. Het spreekt vanzelf, dat ik u daarmee, noch een banaal compliment wil maken, noch u van uw eigen nadere toetsing, vóór de uitgaaf althans, wil afhouden. Uw eigen kritiek is nu de beste waarborg; want gij zijt thans, door de versche lectuur en overdenking, meer welligt dan iemand, *totus in illo* [geheel in hem]. Wij kunnen niet te voorzichtig zijn, bij het *litera scripta manet* [het geschreven woord blijft]. Maar, ik herhaal het, uwe rede heb ik tout d'un trait gelezen met, ik moet het woord gebruiken, opgetogenheid over de helderheid en kracht van het, uit de schriften en levensgeschiedenissen van mr. Opzoomers tegenvoeter [Capadose], ontleende betoog.⁴¹

Kuypers lezing over Burke is helaas niet bewaard gebleven. Kuyper sprak op 21 maart 1870 zijn lezing over Burke uit, maar vatte dat betoog samen in negen, meer algemene stellingen die ter discussie werden voorgelegd.⁴² Kuyper hield een pleidooi voor de politieke, wetenschappelijke en journalistieke organisatie van het christelijke volksdeel, in een vrije samenleving waarin alle groepen hun onderlinge krachten konden meten. Maar uiteindelijk waren er slechts twee groepen. De eerste stelling luidde: 'Er zijn slechts twee uitgangspunten van Staatkundige richting: het christelijk beginsel en het beginsel van 1789.' Daarmee had Kuyper de wereld in twee antithetische kampen verdeeld, en het was voor hem onweerlegbaar dat Burke in het eerste kamp van het christelijke, antirevolutionaire beginsel behoorde, evenals Groen en hijzelf.

Dat gebruik van Burke bleek opnieuw nog geen jaar later, toen Kuyper een lezing hield over het modernisme. Die stroming, die het christendom van zijn dagen beïnvloedde, moest krachtig en compromisloos worden bestreden, ten koste van de vrede, ten koste van vriend-

in 1871 zelfs mee dat hij Opzoomer afzonderlijk wilde bestrijden omdat hij Burke 'in een liberaal omgiet'. 'In schets ligt mijn betoog reeds gereed.' A. Kuyper, *Het modernisme, een fata morgana op christelijk gebied*, Amsterdam, De Hoogh, 1871, p. 57. Deze 'schets' is nooit verschenen en ook niet bewaard gebleven.

41 Groen, *Briefwisseling* VI, pp. 67-68.

42 Zie de brief van T.A.J. van Asch van Wijck aan Groen d.d. 28 april 1870: *Briefwisseling* VI, pp. 126-27. Voor een verslag van de avond, zie L.C. Schuller tot Peursum, *Weggevlotene jaren* (2 vol.), Amsterdam, Ten Have, 1917-1918, vol. I, pp. 121-23. De negen stellingen zijn terug te vinden in J.C. Rullmann, *Kuyper-bibliografie* (3 vol.), Den Haag-Kampen, Bootsma, 1923-1940, vol. I, pp. 83 e.v.

schappen zelfs, zoals Burke voorbeeldig had betoond toen hij op 6 mei 1791 in het Engelse Lagerhuis zijn vriendschap met Charles James Fox (1749-1806) publiekelijk had opgezegd. Fox had in die vergadering de beginselen van de Revolutie bestreden en Burke was opgestaan:

Dát is Burke te veel. Hij aarzelt geen oogenblik, vraagt het woord, en weerlegt niet slechts Fox' betoog, maar breekt, breekt openlijk, breekt plotseling, breekt ten aanhooren van heel Engeland den teederen vriendschapsband, die hem straks dertig jaren aan Fox verbonden hield. En of Fox al in tranen uitbarstte, en hem bezwoer, niet met zijn trouwen vriend te breken, Burke bleef onverzettelijk, onverbidde-lijk. Waar het beginselen gold, wist hij van geen plooiën.⁴³

Er moet strijd worden gevoerd, aldus Kuyper, al is dat op zich jammer, omdat 'onze godsdienst iets van haar geur verliest, zoo we die bepleiten moeten eer we haar genieten.' Maar christenen moeten die tegenzin overwinnen, en met Burke belijden: 'Such is now the misfortune of our age, that everything is to be discussed, as if the truth of religion were to be always a subject rather of altercation than enjoyment.'⁴⁴ Dit citaat komt uit Burkes *Reflections*, maar het is opvallend dat Burke niet schreef dat 'the truth of religion' een voorwerp van twist is maar 'the 'constitution of our country'.⁴⁵ Een vervalsing van een citaat om de auteur voor het eigen karretje te spannen, zou de conclusie kunnen zijn – ware het niet dat Kuyper in een noot zelf toegeeft, zonder opgaaf van redenen of excuus, de inhoud van het citaat te hebben veranderd.⁴⁶

Kuyper bleef zich in Burke verdiepen. Toen hij in 1873 ziek was, las hij 'den geheelen Burke', naast boeken van Guizot, Tocqueville, De Lamennais en calvinistische monarchomachen als François Hotman en Hubert Languet. Hij leende daartoe de acht banden van Burkes *Works*

43 Kuyper, *Het modernisme*, pp. 6-7. Jaren later, in 1906, zou Kuyper de breuk tussen Burke en Fox nogmaals in herinnering roepen, in een rede ter herdenking van Willem Bilderdijks 150^{ste} geboortedag, omdat Bilderdijk net als Burke een strijd had gestreden 'waar geesten tegen geesten botsen, waar één dier ontzettende uren van ontknoping nadert, waar heel 't rad van 's werelds loop een volle tand wordt omgezet': A. Kuyper, *Bilderdijk in zijne nationale beteekenis*, Amsterdam, Höveker, 1906, pp. 67-68. Voor het debat tussen Burke en Fox, zie Lock, *Edmund Burke*, vol. II, pp. 369-75.

44 Kuyper, *Het modernisme*, p. 7.

45 RRE, p. 256: 'It has been the misfortune (not as these gentlemen think it, the glory) of this age, that every thing is to be discussed, as if the constitution of our country were to be always a subject rather of altercation than of enjoyment.'

46 Kuyper, *Het modernisme*, p. 58, noot 2.

van Groen, en vulde zijn lektuur aan met de vollediger uitgave van H.G. Bohn. Hij legde een ‘arsenaal van Burkesche citaten’ aan, omdat hij van plan was een ‘antirevolutionair’, ‘christelijk-gereformeerd staatsrecht’ te ontwerpen.⁴⁷ Kuypers lezing over Burke en zijn bestrijding van Opzoomer zijn niet bewaard gebleven, maar wel deze negenendertig velletjes met verwijzingen naar Burkes werken, ‘streckende ten bewijze, dat Burke metterdaad een antirevolutionair staatsman was.’⁴⁸ Soms nam Kuyper citaten uit Burkes werken letterlijk over, soms vatte hij citaten van Burke samen, soms ook verwerkte hij zijn eigen gedachten in de citaten. Wat vooral treft is dat de gekozen citaten vooral de religie, de kerk, en de verderfelijke invloed van het atheïsme betreffen. Hij selecteerde dus bewust om een exclusieve aanspraak te bewijzen. Uit Burkes *Thoughts on French Affairs* (1791) nam hij bijvoorbeeld over: ‘Of all men the most dangerous is a warm, hot headed, zealous atheist.’ Typerend voor een eigen interpretatie is de manier waarop hij een zin van Burke samenvatte. Burke schreef: ‘I would add my voice with better, and I trust, more potent charms, to draw down justice and wisdom and fortitude from heaven, for the correction of human vice, and the recalling of human errors from the devious ways into which it has been betrayed.’ Kuyper: ‘From heaven moet het komen.’⁴⁹

Begin 1874 bood Kuyper Groen zijn excerpten aan omdat Groen toen net bezig was om in de *Nederlandsche gedachten* over Burke te schrijven – een aanbod waar Groen dankbaar gebruik van maakte.⁵⁰ Kuyper gebruikte ze zelf voor zijn lezing over *Het calvinisme, oorsprong en waarborg onze constitutionele vrijheden* (1874).⁵¹ Het Calvinisme was de instigator geweest van heilzame omwentelingen als de Nederlandse Opstand, de *Glorious Revolution* en de Amerikaanse Revolutie. Die waren geheel anders van aard geweest dan de Franse Revolutie. Kroongetuige voor dit standpunt was Burke, ‘antirevolutionair in merg en been’. In Amerika immers was het geloof de bron van een vrije geest geweest, de Engelse en Franse Revolutie waren volgens hem in alle

47 Brief van Kuyper aan Groen d.d. 7 maart 1873: Groen, *Briefwisseling VI*, pp. 414-15.

48 Vrije Universiteit Amsterdam, Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme (1800-heden), Archief Abraham Kuyper, collectienummer 154, inventarisnummer 303-1: ‘Excerpten uit Burke’. Citaat op p. 1.

49 Kuyper, ‘Excerpten uit Burke,’ p. 16.

50 Kuyper aan Groen d.d. 21 januari 1874: Groen, *Briefwisseling VI*, p. 498.

51 A. Kuyper, *Het Calvinisme, oorsprong en waarborg onzer constitutionele vrijheden*, Amsterdam, Van der Land, 1874, pp. 72 (noot 50), 75-76 (noot 115-120).

aspecten en in geest volstrekt tegenstrijdig geweest, zeker wanneer men bedenkt dat de Franse Revolutie de gehele samenleving op z'n kop had gezet en door een 'antichristelijke doctrine' was geïnspireerd. En zoals Burke was, aldus Kuyper, 'zoo willen ook Hollands Calvinisten zijn'.⁵²

De annexatie van Burke was hiermee volkomen. Maar dat laat onverlet dat Kuyper door tegenstanders ook met Burke om zijn oren is geslagen, in het bijzonder met diens befaamde *Speech to the Electors of Bristol* (3 november 1774). Burke verdedigde daarin de zelfstandigheid en onafhankelijkheid van de volksvertegenwoordiger. Hij dient zijn 'onbevooroordeelde mening, zijn rijpe oordeel en zijn verlichte geweten' niet aan zijn kiezers op te offeren want hij dient zijn kiezers niet, maar verraadt hen, als hij dat oordeel aan hun mening opoffert.⁵³ Die onafhankelijkheid kwam binnen de door Kuyper in 1879 gestichte Antirevolutionaire Partij in gevaar, omdat Kuyper de neiging had, vooral via artikelen in *De Standaard*, de fractie in de Tweede Kamer van buitenaf centraal aan te sturen en de leden van die fractie zijn opvattingen op te leggen. Bij een aristocraat als Alexander Frederik de Savornin Lohman leidde dat tot irritaties – zozeer zelfs dat hij later, mede om deze reden, tot de oprichting van een nieuwe partij (de Christelijk-Historische Unie) zou overgaan. In een brief aan Abraham Kuyper d.d. 13 februari 1887 beriep Lohman zich impliciet op Burkes *Speech* in zijn verzet tegen Kuypers neiging om hem, Lohman, als Kamerlid te willen dirigeren.⁵⁴

Enigszins ironisch was dan wel weer dat Lohman nog een maand later in de Tweede Kamer in een debat over het kiesrecht met diezelfde *Speech* van Burke werd bestreden door Jan Heemskerk Azn. (1818-97, neef van Jan Heemskerk Bzn. en vader van de latere premier Theo Heemskerk). Heemskerk, op dat moment voorzitter van de minister-

52 Kuyper, *Het Calvinisme*, pp. 32, 61-62. Het argument keert terug in de Stone-lezingen die Kuyper in 1898 aan de universiteit van Princeton hield: A. Kuyper, *Het Calvinisme. Zes Stone-lezingen in oktober 1898 te Princeton (N.-J.) gehouden*, Amsterdam, Höveker & Wormser, 1899, p. 77.

53 Edmund Burke, *Speech to the Electors of Bristol* (1774), in *Select Works of Edmund Burke*, vol. IV (*Miscellaneous Writings*), red. Francis Canavan, Indianapolis, Liberty Fund, 1999, pp. 3-13, aldaar p. 11. Zie ook Lock, *Edmund Burke*, vol. I, pp. 369-78.

54 Vrije Universiteit, Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme (1800-heden), Archief Abraham Kuyper: brief van A.F. de Savornin Lohman aan A. Kuyper d.d. 13 februari 1887. Met dank aan de heer George Harinck die mij toestemming gaf deze brief in te zien. Anders dan Jeroen Koch, *Abraham Kuyper: een biografie*, Amsterdam, Boom, 2007, pp. 346-47 schrijft, noemt Lohman Burke niet, maar geeft hij wel diens gedachtegang over de taak van een parlementariër weer.

raad en minister van Binnenlandse Zaken, verzette zich in genoemd debat tegen de opvatting van enkele volksvertegenwoordigers, onder wie Lohman, die z.i. van mening waren dat de volksvertegenwoordiging ‘de verschillende belangen der standen moet vertegenwoordigen.’ Het parlement dient volgens Heemskerk geen deelbelangen maar het algemeen belang te dienen. Heemskerk beriep zich daartoe op Burke, ‘een der groote meesters in constitutioneele wijsheid en beleid, tot wie wij thans nog opzien,’ en citeerde de volgende regels van Burke:

Het Parlement is geen congres van afgezanten, die verschillende, onderling tegenstrijdige belangen vertegenwoordigen, welke ieder van hen verdedigt, zooals een agent of een advocaat voor zijne cliënten tegenover andere agenten of advocaten spreekt; maar het Parlement is een beraadslagend lichaam uit onze natie gekozen met en voor één belang, dat van het geheel, waarbij geen plaatselijke bedoelingen noch plaatselijke voorkeur den weg mogen wijzen, maar het algemeen welzijn, als zoodanig erkend door betoogen uit redenen van algemeen belang geput. Gij kiest een lid; maar wanneer gij hem hebt gekozen, is hij geen lid voor Bristol, maar alleen een deel van het Parlement.⁵⁵

Lohman was niet onder de indruk. ‘De Minister doet het voorkomen,’ zo repliceerde hij, ‘alsof ik zou hebben bedoeld, dat wij hier bijeenkomen voor onze persoonlijke belangen of voor die van ons district. Diergelijke onzin is van anti-revolutionaire zijde nooit verkondigd.’⁵⁶

6. Johan Huizinga, ‘conservatief in den waardigen zin’

Het debat dat in Nederland in de negentiende eeuw in Nederland over de erfenis van Burke is gevoerd, was een gepolitiseerd debat. Twee richtingen eisten hem voor zich op: Groen en Kuyper die Burke exclusief claimden voor het antirevolutionaire kamp en de christelijke aspecten van zijn werk benadrukten (‘the spirit of religion’), (conservatieve) liberalen die de Burke van de ‘spirit of the gentleman’ voor zichzelf opeisten, of óók voor zichzelf opeisten, en een middenweg wezen, een Engels

55 *Handelingen Tweede Kamer*, 17 maart 1887. Burke, *Speech to the Electors of Bristol*, pp. 11-12.

56 *Handelingen Tweede Kamer*, 17 maart 1887.

klassiek liberalisme, waarin beide kampen elkaar zouden moeten kunnen vinden.

Een pleidooi om deze tegenstelling te overwinnen is ook te vinden bij de historicus Johan Huizinga (1872-1945). Huizinga was in Burke geïnteresseerd. Dat blijkt niet uit zijn *Verzamelde werken*, waarin de naam van Burke maar één keer valt.⁵⁷ Maar in de jaren twintig heeft hij Burke in zijn colleges aan de Leidse universiteit meerdere keren ter sprake gebracht. In 1916-17 gaf hij een college over de Franse Revolutie dat hij in 1922-23 herhaalde, inclusief een behandeling van de opvattingen van Burke. In 1925-26 behandelde hij de Engelse beschaving in de achttiende eeuw en schonk toen ook aandacht aan de politieke opvattingen van Burke. Een jaar later, in 1927-28, gaf hij een werkcollege over Edmund Burke.⁵⁸ Deze stof is nooit in een aparte publicatie uitgemond, maar heeft een plek gevonden in zijn studie over *Nederland's geestesmerk* (1934), dat de wording van de Nederlandse nationaliteit en volksaard (het Nederlandse burgerlijke karakter) behandelt, en de bedreigingen van de trekken die men als deugden van ons volk zou mogen betitelen.⁵⁹ Die bedreigingen waren vele, en daartegenover zijn wij, aldus Huizinga, naar te vrezen valt, niet sterk genoeg. Het moet anders. Een van de dingen die moeten veranderen, is ons partijstelsel. Partijen vertegenwoordigen in ons stelsel belangengemeenschappen en het belang van het land wordt daaraan opgeofferd. 'Wanneer men de massa uitnodigt zich te groeperen naar ideeën en inzichten, dan is het resultaat dat zij zich groepeeren naar belangen of belangetjes, of leusjes.'⁶⁰

In de politiek kunnen volgens Huizinga drie temperamenten worden onderscheiden: het behoudende, het vooruitstrevende en het radicale. *Liberal*, naar Burkes definitie, is een eretitel, naar de oorspronkelijke betekenis van het woord genomen: het staat voor de geestelijke kwaliteit van de ontwikkelde en beschaafde mens. Dat geldt ook voor

57 J. Huizinga, *Verzamelde werken*, Haarlem, Tjeenk Willink, 1950, vol. VII, p. 302.

58 Leiden, Universiteitsbibliotheek, Archief Johan Huizinga, inventarisnummers 29 I, 43 I, 43 II, 43 III, 45. Zie ook J. Huizinga, *Briefwisseling* (3 vol.), Utrecht-Antwerpen, Veen-Tjeenk Willink, 1989-1991, vol. II, pp. 176-77. Een van de studenten die college bij Huizinga liep, was de later beroemd geworden historicus Jan Romein (1893-1962), die overwoog een proefschrift over Burkes *Reflections* te gaan schrijven en zich in november 1922 'hulpeloos als een boertje op de Dam' tot Huizinga wendde om advies. Huizinga raadde hem het onderwerp af. Huizinga, *Briefwisseling*, vol. I, pp. 424-25.

59 J. Huizinga, *Nederland's geestesmerk* (1934), in J. Huizinga, *Verzamelde werken*, vol. VII, pp. 279-312, aldaar p. 292.

60 Huizinga, *Nederland's geestesmerk*, p. 301.

het woord conservatief, het behoudende element. En wat Huizinga graag zou zien, was dat het behoudende en vooruitstrevende element in de politiek, het christelijke/conservatieve en het liberale, de *spirit of religion* en de *spirit of the gentleman*, om met Burke te spreken, gezamenlijk de strijd met het radicale element, van links of rechts, zou aanbinden. Hij formuleerde dat zo:

Behalve in Engeland, dat nooit de benijdenswaardige continuïteit van zijn staatsleven en de waarde der traditie verloochende, gingen op den duur de behoudende groepen zich overal min of meer schamen voor den term conservatief, die naar bekrompenheid en achterlijkheid klonk, en rangschikten zich liever onder meer specifieke partijbenamingen, zoals het bij ons vage 'christelijk-historisch'. Deze vrees om ouderwetsch te schijnen (bewijs van burgerlijkheid in den slechten zin) heeft in ons land de ontwikkeling van het politieke leven zeer tot schade gestrekt. Het ware te wenschen geweest, dat een groep van politiek geschoolden den moed hadde bezeten, zich conservatief te blijven noemen, conservatief in den waardigen zin van het goede te willen behouden en de traditie niet roekeloos te willen prijsgeven voor de mode van den dag. Zulk een beginsel van krachtige handhaving van beproefde grondslagen van staat en maatschappij had volstrekt niet stilstand behoeven te beduiden. Het zou in jongere tijden geschikt zijn bevonden, tal van nu hulpeloos dwalende politieke gezindheden op te vangen en tot gezonde staatskracht om te zetten.⁶¹

Het antwoord op de vraag of deze woorden van Huizinga nog altijd behartigenswaardig zijn, hangt natuurlijk af van iemands politieke sympathieën. Een historicus kan slechts vaststellen dat Huizinga's pleidooi op het moment waarop het werd opgeschreven, misschien wel bestaansrecht had maar eigenlijk al niet meer levensvatbaar was. De gemiddelde Nederlander was immers al tot de conclusie gekomen – in de woorden van W.H. Nolens (1860-1931), de leider van de rooms-katholieke fractie in de Tweede Kamer (1910-31) – dat hij 'liever van diefstal of brandstichting beschuldigd wordt dan van het feit dat hij conservatief zou zijn.'⁶²

61 Huizinga, *Nederland's geestesmerk*, p. 303.

62 P.J. Oud, *Het jongste verleden: parlementaire geschiedenis van Nederland, 1918-1940*, vol. I, Assen, Van Gorcum, 1948, p. 25.

9. Burkes filosofisch onderzoek naar de wetenschap van het gevoel

Koen Vermeir en Michael Funk Deckard

vertaald door Nefertari Vanden Bulcke

1. Inleiding

Edmund Burke is 23 jaar wanneer hij de laatste hand legt aan zijn *Philosophical Enquiry into the Origins of the Sublime and the Beautiful*. De uitgave verschijnt voor het eerst in 1757, maar er ging een lang denkproces aan vooraf.¹ Het was een belangrijk werk in wat men toen ‘kritiek’ (*criticism*) noemde, een domein dat we vandaag onder de esthetica zouden brengen, en het werd een fundamentele tekst in de geschiedenis van de esthetica. Burkes fascinatie voor literatuur, poëzie en kunst in het algemeen blijkt reeds op de schoolbanken van het Trinity College te Dublin (1743-48): als verwoed spijbelaar brengt hij een groot deel van zijn tijd door in de openbare bibliotheek, waar hij literatuur- en geschiedenisboeken verslindt. Burke blijkt een middelmatige student te zijn, en droomt stiekem van een toekomst als dichter.² Zijn literaire aspiraties komen reeds vroeg aan de oppervlakte: hij richt een debatgenootschap en een tijdschrift op, schrijft gedichten, satire en nieuwsartikelen. Zijn interesse voor de kunsttheorie blijkt al uit een brief die

- 1 Voor Burkes leven rond 1750 verwijzen we naar F.P. Locks recente werk, *Edmund Burke*, Oxford, Clarendon Press, 1998-2009 (2 vol.), en Dixon Wecter, ‘The Missing Years in Edmund Burke’s Biography,’ *Publications of the Modern Library Association* 1938, vol. 53, pp. 1102-25. Verder ook: Elizabeth R. Lambert, *Edmund Burke of Beaconsfield*, Newark, University of Delaware Press, 2003.
- 2 Paddy Bullard merkt op dat de *Enquiry* duidelijk beïnvloed is door Burkes intensieve lectuur van Engelse poëzie. Zie Paddy Bullard, ‘Burke Among the poets: Milton, Lucretius and the *Philosophical Enquiry*,’ in Koen Vermeir en Michael Funk Dekard (reds.), *The Science of Sensibility: Reading Burke’s Philosophical Enquiry*, Dordrecht, Springer, 2011, pp. 247-63.

hij op zijn veertiende neerpent, waar hij in positieve bewoordingen de Hutchesoniaanse visie op schoonheid becommentarieert.³

Gedurende ruim tien jaar verwerkt en ontwikkelt Burke zijn ideeën over het schone en het sublieme, en hij laat zich inspireren door allerlei bronnen. Hij bestudeert de klassieken, met name Aristoteles, Vergilius, Horatius en Cicero; op de schoolbanken dweept hij met de Griekse verhandeling *Peri Hupsous* (Over het Sublieme), een werk dat wordt toegeschreven aan Longinus, en waarover hij enthousiast met zijn vrienden ervaringen uitwisselt. In 1750 reist hij naar Engeland om er aan zijn rechtenstudies te beginnen en gaat er een nieuwe wereld voor hem open. Echter, Burke slaagt er niet in om zich met volle overgave op zijn studies toe te leggen, laat zijn interesses voor literaire onderwerpen de vrije loop en duikt het Londense intellectuele nachtleven in. De grote veranderingen die zich vanaf dan in zijn leven voltrekken zouden verregaand blijken: gedurende twee jaar, tot 1752, lijdt Burke aan psychosomatische aandoeningen, die hij zelf toeschrijft aan (over)gevoeligheid en een te grote studievlijt. Maar allicht waren de symptomen eerder te wijten aan zijn onvermogen zich serieus toe te leggen op zijn studies en een carrière. Hij doet diverse rustoorden aan om zijn lijden te verzachten, en leert in Bath de arts Christopher Nugent kennen, die een grote rol in zijn leven zal spelen.

Burke consulteert Nugent op de eerste plaats om zijn ziekte te genezen. Maar Nugent maakt grote indruk op Burke, en zal uiteindelijk de gids, vriend en surrogaat-vaderfiguur worden waar Burke zo naar verlangt. Daarbij komt dat Burke zich zelf reeds op jonge leeftijd voor de geneeskunde interesseert. In 1745 neemt hij actief deel aan een reeks openbare colleges van de bekende oogarts John Taylor. Hoewel Burke Taylor een kwakzalver vindt, suggereert zijn biograaf Frederick Lock dat de lessenreeks Burke aan het denken zou zetten over de fysiologie van de waarneming en de ervaringen van de blinde, bespiegelingen die hem later zullen helpen bij het ontwikkelen van zijn theorie in de *Enquiry*.⁴ Burke en Nugent zouden mettertijd steeds meer naar elkaar toegroeien, vooral op persoonlijk vlak, en Nugent zou Burke deelgenoot maken van zijn wetenschappelijke onderzoeken. Dit blijkt met name uit de volgende anekdote: Burke gaat op een gegeven moment in discussie

3 Lock, *Edmund Burke*, vol. I, hst. 2-4, vnl. p. 94.

4 Lock, *Edmund Burke*, vol. I, p. 91.

met een plaatselijke dokter in Bath en getuigt daarbij ‘van zoveel kennis, dat de dokter stomverbaasd is.’⁵ Nugent van zijn kant ontwerpt een gloednieuwe theorie over het zenuwstelsel en propageert radicale ideeën over een drastische therapie. Deze therapie tracht de stuiptrekkingen en andere hevige symptomen van de zenuwzieke te overwinnen door nog sterkere maar minder gevaarlijke krachten op de zieke los te laten. De gedetailleerde fysiologische beschrijvingen in Burkes *Enquiry* zijn stille getuigen van deze ideeën, ontwikkeld tijdens de beginjaren van hun vriendschap en gepubliceerd in Nugents *Essay on the Hydrophobia* (1753). Burkes ‘maximalistische’ ideeën over de fysieke weldaden van het sublieme zijn geënt op Nugents drastische medische therapieën.⁶

Na twee jaar, en dankzij de zorgen van Nugents familie, verdwijnen Burkes lethargie en onvermogen om zich te concentreren. Intussen neemt hij ook zijn pen weer ter hand. Tijdens het lange zomerreces, ver weg van Londen, legt Burke zich toe op het schrijven van journalistieke essays in zijn notitieboekje. Hij schrijft ook zijn eerste pamflet, *A Vindication of Natural Society* – een satire op Bolingbrokes deïsme – dat gepubliceerd wordt in 1756. In de zomer van 1756 schrijft hij vervolgens met William Burke *Account of the European Settlements in America* (1757). Maar belangrijker nog is dat hij tijdens voorgaande zomers reeds zijn *Enquiry* heeft neergepend. Burkes persoonlijke en professionele leven verstrengelen zich nog meer als hij verliefd wordt op Nugents dochter, Jane. Zijn werk en leven weerspiegelen elkaar. *Enquiry* ontspruit terwijl Burke en Jane hun prille liefde verkennen, en de passages met betrekking tot de fysiologie van de liefde kunnen gelezen worden als een getuigenis van hun persoonlijke ervaringen op dat vlak.⁷ Beide levensprojecten ontwikkelen zich synchroon en dragen tegelijkertijd vrucht: minder dan een maand na zijn huwelijk met Jane komt het boek uit dat zijn reputatie in de literaire wereld zal vestigen.

Burke laat herhaaldelijk optekenen dat hij de *Enquiry* reeds heeft afgerond in 1753, vier jaar voor publicatie. Hij wil vooral aange-

5 Aris Sarafianos, ‘The Contractility of Burke’s Sublime and Heterodoxies in Medicine and Art,’ *Journal of the History of Ideas* 2008, vol. 69, pp. 23–48, met name p. 29. Sarafianos toont aan dat Burke, door Nugents toedoen, ingewijd raakt in een ‘heterodoxe’ strekking van de medische wetenschappen.

6 Zie Sarafianos, ‘The Contractility of Burke’s Sublime and Heterodoxies in Medicine and Art,’ p. 31. Zie ook Sarafianos, ‘Pain, Labour and the Sublime: Medical Gymnastics and Burke’s Aesthetics,’ *Representations* 2005, vol. 91, pp. 58–83.

7 Zie Lock, *Edmund Burke*, vol. I, pp. 88–90.

ven dat hij zijn gedachtegang ontwikkelde onafhankelijk van drie andere werken die in die periode het licht zien: William Hogarths *Analysis of Beauty, Written with a View of Fixing the Fluctuating Ideas of Taste* (1753), John Gilbert Coopers *Letters Concerning Taste* (1755) en Étienne Bonnet de Condillacs *Traité des sensations* (1754). Burkes *Enquiry* is niet uniek in zijn soort maar sluit aan bij een hele resem andere werken die het schone en het sublieme tot onderwerp nemen. Enkele jaren voor de *Enquiry* had Condillac reeds *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté* (1749) geschreven. Verder werd Abbé Jean-Baptiste Du Bos' *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719) ook al vertaald naar het Engels door Thomas Nugent, een familielid van Christopher Nugent, en in 1748 uitgebracht als *Critical Reflections on Poetry, Painting and Music With an Inquiry into the Rise and Progress of the Theatrical Entertainments of the Ancients*.⁸

In hetzelfde jaar als Burkes *Enquiry* wordt David Humes 'Of the Standard of Taste' uitgegeven als een van zijn *Four Dissertations*.⁹ Nog in dezelfde tijd wordt er een wedstrijd uitgeschreven door *The Select Society* te Edinburgh voor het beste essay over de smaak, waar Alexander Gerards *Essay on Taste*, gepubliceerd in 1759, de eerste prijs wegkaapt.¹⁰ Burke zal zelf nog een nieuwe inleiding over smaak toevoegen aan de tweede uitgave van zijn *Enquiry* in 1759.¹¹ Onder de vele schrijfsels over schoonheid, smaak en gevoeligheid, vermelden we nog de bijdrage van Adam Smiths *Theory of Moral Sentiments* (1759), alsook zijn lezingen over de redenaarskunst, gebracht in de winter van 1748-49 en die, hoewel pas veel later gepubliceerd, toch al zeer invloedrijk waren.¹² Joseph Priestley gaf ook een reeks lezingen in 1759, *A Course of Lectures on Oratory and Criticism* (later uitgebracht in 1777), gebaseerd op

8 Thomas Nugent vertaalde ook werken van Condillac en Montesquieu, waaronder respectievelijk *An Essay on the Origin of Human Knowledge* (Londen, 1756) en *Spirit of Laws* (Londen, 1752). Christopher Nugent was een begunstigde in Thomas Nugents testament (zie C.P. Courtney, *Montesquieu and Burke*, Oxford, Oxford University Press, 1963, p. 5).

9 David Hume, *Four Dissertations. I. The Natural History of Religion. II. Of the Passions. III. Of Tragedy. IV. Of the Standard of Taste*, Londen, A. Millar, 1757). Over de publicatie van dit werk, zie de inleiding van Tom L. Beauchamp (red.), *David Hume, A Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion: A Critical Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

10 Alexander Gerard, *An Essay on Taste*, Londen, A. Millar, 1759.

11 Benevens enkele kleine aanpassingen hier en daar, betreft de enige significante toevoeging de sectie rond 'Macht' (II.v), in navolging van Lockes eigen toevoeging van een sectie, 'On Power' getiteld, aan de tweede uitgave van *An Essay Concerning Human Understanding*.

12 Adam Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, reds. J.C. Bryce en A.S. Skinner, Oxford, Oxford University Press, 1983. Zie ook Robert Crawford, *Devolving English Literature*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, pp. 27-36.

David Hartleys *Observations on Man* (1749). Een laatste bijdrage die het vermelden waard is betreft Henry Homes (Lord Kames) *Elements of Criticism* (1762).

Zoals blijkt uit deze lange lijst van werken maakt Burkes *Enquiry* deel uit van een historische ontwikkeling van kritische verhandelingen over kunst, literatuur, emoties en sociabiliteit. In een bestek van tien jaar worden meer dan tien belangrijke en originele bijdragen over de 'schoonheidsleer' of 'aesthetica' gepubliceerd door prominente schrijvers. Dit toont aan dat het vraagstuk met betrekking tot smaak en esthetica aan belang begon te winnen in de achttiende eeuw. Het is vooral opmerkelijk hoe het concept van 'gevoeligheid' (*sensibility*) alle aspecten van het culturele leven doordringt, en we kunnen gepast verwijzen naar deze periode als een 'cultuur van gevoeligheid'. Deze 'gevoeligheid' wordt met name een centraal begrip in vraagstukken rond moraliteit, kunst, epistemologie, geneeskunde, biologie, alsook in discussies rond genderongelijkheid, omgangsvormen, sociale en economische structuren en politieke standpunten. Aangezien de esthetica zich in de achttiende eeuw niet enkel beperkt tot kunstkritiek, maar een veel bredere lading dekt, namelijk die van een 'wetenschap der sensitieve cognitie' of een 'wetenschap der gevoeligheid' (verwijzend naar het originele Griekse *aesthesis*: wat betreft de gevoelens, de zintuigen, het gemoed), wordt zij een alomtegenwoordige discipline.¹³ Dankzij het groeiende culturele belang van het begrip 'gevoeligheid', treden de esthetica en aanverwante kwesties met betrekking tot smaak en kritiek op de voorgrond om uiteindelijk een plaats op te eisen als een van de meest voor- aanstaande strekkingen binnen het intellectuele leven en de filosofie. Aldus wordt de esthetica een domein waarbinnen men verhitte debatten over religieuze, wetenschappelijke, politieke, sociale en filosofische vraagstukken zou beslechten.

In dit hoofdstuk willen wij licht werpen op de verschillende aspecten van wat men een 'wetenschap van het gevoel' zou kunnen noe-

13 Wij ontlene de definitie van de esthetica als 'wetenschap van de sensitieve cognitie' aan Alexander Gottlieb Baumgartens *Aesthetica* (1750), §1. Wanneer Alexander Gottlieb Baumgarten in 1735 voor het eerst de esthetica introduceert in de academische filosofie, beschrijft hij haar als 'de wetenschap van hoe de dingen gekend kunnen worden door de zintuigen' (*scientiam sensitive quid cognoscendi*). Zie Alexander Gottlieb Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus. Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*, red. Heinz Paetzold, Hamburg, Felix Meiner, 1983, §cxv-cxvi. Over de oorsprong van de esthetica geïnterpreteerd vanuit een (ietwat anachronistisch) Kantiaans perspectief, zie Paul Guyer, 'The Origins of Modern Aesthetics: 1711-1735,' in Peter Kivy (red.), *The Blackwell Guide to Aesthetics*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 15-44.

men, teneinde een theoretisch kader te vormen waarbinnen Burkes *Enquiry* kan worden gelezen. De ‘gevoeligheid’ speelt een belangrijke rol in het culturele leven van de achttiende eeuw (daarom spreken we van een ‘cultuur van de gevoeligheid’), en het begrip staat ons toe op een transdisciplinaire en integratieve manier te werk te gaan. De drie delen van dit hoofdstuk behandelen de belangrijkste aspecten van een ‘wetenschap van het gevoel’: de grondvesten van een wetenschap van het gevoel in de fysiologische theorie (§§2-4), de moraalwetenschappen (met inbegrip van omgangsvormen en sociale interactie, §§5-7), en de opkomende wetenschap der esthetica (§8). Deze verschillende aspecten van de gevoeligheid zijn innig met elkaar verweven en dienen als dusdanig met elkaar in verband te worden gebracht. Dit betekent ook dat er terugkomende thema’s zijn en dat gelijkaardige vraagstellingen aan bod zullen komen in elk deel. Een van de rode draden is de relatie tussen rede en gevoel, waardebeoordeling en instinct, en in welke mate deze tegenstellingen te maken hebben met ‘gevoeligheid’. Een tweede terugkerend discussiepunt is de variabiliteit versus universaliteit van morele en esthetische gevoeligheden. Alles bij elkaar genomen vormen deze twee probleemstellingen de achtergrond waartegen veel van de achttiende-eeuwse discussies gevoerd worden. Deze twee sleutelvragen kenmerken ook Burkes *Enquiry*.

2. Een cultuur van het gevoel

De begrippen ‘gevoel’ en ‘gevoeligheid’ (*sensibility*) winnen in het begin van de achttiende eeuw aan belang. Volgens de *Oxford English Dictionary* wordt de term *sensibility* voordien nauwelijks gebruikt, tenzij om naar de fysiologische impact van sensaties en waarnemingen te verwijzen. Later duidt de term ook een verfijnde zintuiglijke gewaarwording aan. In *A Dictionary of the English Language* (1755) geeft Samuel Johnson een definitie van *sensibility* waarin het fysiologische karakter van de term nog doorschemert: ‘1. Quickness of sensation. 2. Quickness of perception; delicacy.’¹⁴ Joseph Addison gebruikt de term reeds in 1711 om te verwijzen naar een staat van subtiele emotionele en fysieke

14 Samuel Johnson, *A Dictionary of the English Language* (Londen, 1755). We gebruikten de editie uit 1785.

ontvankelijkheid. Wanneer hij schrijft over bescheidenheid, refereert hij aan een doorgedreven gevoeligheid, een soort van levendige en subtiële gewaarwording in de ziel.¹⁵ Het onmiddellijke verband tussen de emotionele en lichamelijke gesteldheid wordt in die tijd als vanzelfsprekend ervaren. Met andere woorden: gevoeligheid wijst op een doorgedreven vatbaarheid voor emotionele invloeden, zowel op lichamen als op psychologisch vlak. Aanvankelijk verwijst de term voornamelijk naar fysieke sensaties, maar vanaf het midden van de achttiende eeuw verwijst zij eerder naar een verfijnde hartstochtelijkheid, een hoogontwikkelde zin voor smaak en het vermogen tot barmhartigheid.¹⁶ Deze nieuwe gevoeligheid gedijt niet in een cultuur waarin enkel de ratio centraal staat; zij beroept zich ook op waarden zoals verfijning, elegantie en beschaafdheid in het algemeen. Voorstanders juichen de nieuwe gevoeligheid toe, tegenstanders schilderen haar af als een vorm van zwakheid.

Het concept 'gevoeligheid' kan men bovendien in verband brengen met de woorden 'sensibiliteit', 'sensitief', 'sensatie', 'sentiment' of 'sentimenteel', die allen hun oorsprong vinden in het Latijnse *sentire*: waarnemen, voelen. Al deze termen duiden in eerste instantie op een fysiologische waarneming, maar in de loop van de achttiende eeuw dicht men ze een bijzondere en unieke betekenis toe. De connotaties veranderen, krijgen rijkere schakeringen. In de Engelse taal ondergaat het adjectief 'sensible' bijvoorbeeld een subtiële betekenisverschuiving: terwijl men aanvankelijk enkel 'zintuiglijke waarneembaarheid' beoogt, gaat deze term later verwijzen naar 'een vermogen tot (fijn)gevoeligheid'. In het algemeen gaat deze semantische betekenisverschuiving een

15 Addison, *Spectator*, No. 231 (zaterdag 24 november 1711).

16 Over de cultuur van de gevoeligheid, zie Janet Todd, *Sensibility: An Introduction*, New York, Methuen, 1986; John Mullan, *Sentiment and Sociability: The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1988; G.J. Barker-Benfield, *The Culture of Sensibility: Sex and Society in Eighteenth-Century Britain*, Chicago, University of Chicago Press, 1992; R.F. Brissenden, *Virtue in Distress: Studies in the Novel of Sentiment from Richardson to Sade*, New York, Harper & Row, 1974; Sydney McMillen Conger, *Sensibility in Transformation: Creative Resistance to Sentiment from the Augustans to the Romantics*, Londen, Associated University Press, 1990; F. Hilles en H. Bloom (reds.), *From Sensibility to Romanticism*, New York, Oxford University Press, 1965; Northrop Frye, 'Towards Defining an Age of Sensibility,' *English Literary History* 1956, vol. 23, pp. 144-52; Northrop Frye, 'Varieties of Eighteenth-Century Sensibility,' in Robert Denham (red.), *Northrop Frye: The Eternal Act of Creation. Essays, 1979-1990*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, pp. 94-108; Louis Bredvold, *Natural History of Sensibility*, Detroit, Wayne State University Press, 1962; Edith Birkhead, 'Sentiment and Sensibility in the Eighteenth-Century Novel,' in Oliver Elton (red.), *Essays and Studies by Members of the English Association* (32 vol.), Londen, Dawson, 1966, pp. 11, 92-116.

uitdrukkelijkere verwijzing inhouden naar gevoelens die het zintuiglijke overstijgen en de hartstocht aanbelangen.¹⁷ Toch gaat men ‘gevoeligheid’ niet met ‘onredelijkheid’ associëren:¹⁸ men beoogt met name zowel kennis als passie. Verder verwijst de term naar fijnbesnaardheid en schranderheid. Zo kan men ‘sensible’ ook vertalen als ‘verstandig, redelijk, oordeelkundig’ en krijgt de term ‘sentiment’ als dusdanig een intellectuele dimensie. ‘Sentimentaliteit’ was oorspronkelijk ook een louter positieve term. Een ‘sentiment’ duidt op een morele overpeinzing, een rationele opvatting over morele kwesties die ook door emoties kan worden beïnvloed.

Bijgevolg is de ‘gevoeligheid’ niet volledig gespeend van rationele elementen, zeker niet omdat het intellectuele discours in de achttiende eeuw sterk beïnvloed wordt door het Lockeaanse sensationisme. Locke besluit in zijn *Essay Concerning Human Understanding* (1689) dat intuïtieve en demonstratieve kennis onmogelijk zijn. Volgens hem is enkel ‘sensitieve kennis’ mogelijk, kennis die voortvloeit uit zintuiglijke ervaringen. Alles wat we weten, zo stelt Locke, vloeit voort uit deze empirische ervaringen, en bij uitbreiding uit onze gevoeligheid. Zowel emotionele als rationele reacties wortelen in de menselijke gevoeligheid, en worden uitgelokt door psychologische en fysiologische stimuli. In navolging van Locke erkenden filosofen dat zowel ‘gevoel’ als ‘gevoelig-

17 Voor de semantische kwestie rond ‘gevoeligheid’ en aanverwante uitdrukkingen, zie Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York, Oxford University Press, 1983, pp. 280-83.

18 Tenminste, zolang de nieuwe gevoeligheid niet samenvalt met wat men onder ‘enthousiasme’ verstaat. Tijdens de Engelse burgeroorlog, en ook in de periode daarna, werd enthousiasme gevaarlijk geacht. De term verwees naar onorthodox gedrag en handelingen die het resultaat waren van een rusteloze verbeelding en ongecontroleerde passies. Het is echter opmerkelijk dat enthousiasme door dezelfde fysiologische en mentale stoornissen werd veroorzaakt als die waarmee men later de gevoeligheid zal associëren. De term enthousiasme krijgt mettertijd dus een andere invulling, en zal vanaf de achttiende eeuw wijzen op een tere fijngevoeligheid, als deel van de menselijke natuur. Uiteraard bleef een excessieve vorm van enthousiasme of gevoeligheid taboe. Shaftesbury ging systematisch te werk in het herdefiniëren van het concept, en hij onderscheidde twee soorten enthousiasme: in *The Moralists* plaatste hij een woest, vulgair, asociaal soort enthousiasme tegenover een serene, zachte, harmonieuze, sociale en poëtische versie ervan. Zie hierover Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 246. Zie ook Susie I. Tucker, *Enthusiasm: A Study of Semantic Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972; Lawrence Klein, ‘Shaftesbury, politeness and the politics of religion,’ in Nicholas Phillipson en Quentin Skinner (reds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 283-301; M. Heyd, *“Be Sober and Reasonable”: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Century*, Leiden, Brill, 1995, p. 224. Over Burke en enthousiasme, zie J.G.A. Pocock, ‘Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm: The Context as Counter-Revolution’ en ‘Comment, or Piece Retrospective,’ in François Furet en Mona Ozouf (reds.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture: The Transformation of Political Culture, 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989, pp. 19-36, 36-43.

heid' verband houden met de zintuigen. Dit sensationisme, waarbij gevoelens en gedachten worden herleid tot oorspronkelijke zintuiglijke waarnemingen, zou mee het filosofische discours in de achttiende eeuw vormgeven en haar stempel drukken op wetenschappelijke, religieuze, morele en artistieke ontwikkelingen.

3. Wetenschap, geneeskunde en gevoeligheid¹⁹

Locke baseert zijn sensationistische psychologie op een ontkenning van het bestaan van aangeboren ideeën. Hij onderscheidt twee soorten ervaringen: enerzijds de zintuiglijke ervaring of sensaties die ons informatie geven over de buitenwereld, en anderzijds de introspectieve ervaring of overpeinzing: een innerlijke gevoelservaring die ons bewust maakt van onze eigen geest en haar mentale processen. Vervolgens ontwikkelt Locke een uitgebreid psychologisch systeem waarbij hij aantoont hoe eenvoudige en complexe ideeën voortvloeien uit de zintuiglijke en introspectieve ervaringen. Achttiende-eeuwse dokters en natuurfilosofen ontwikkelden Lockes ideeën, onder andere door ze fysiologisch te onderbouwen, gebruik makend van het werk van Thomas Willis en Isaac Newton.²⁰

19 Merk op dat men in de vroegmoderne periode iets anders verstond onder 'wetenschap' dan vandaag. In de zeventiende eeuw verwees de term naar de wiskunde, de natuurfilosofie, de natuurgeschiedenis, de geneeskunde en zelfs naar natuurlijke magie en alchemie. Door toedoen van Newton begon de term in de achttiende eeuw een andere invulling te krijgen, en begon men in intellectuele middens een soort 'wetenschappelijkheid' te claimen. Tegelijkertijd bleef de term verwijzen naar een bredere, meer algemene vorm van kennis. Vandaar de ontwikkeling van de 'menswetenschap', die zowel de moraalfilosofie, de esthetica, de maatschappijleer en de jurisprudentie kon behelzen. Over de ontwikkeling van de moraalwetenschappen in de achttiende eeuw, zie Robert Brown, 'Social Sciences,' in Knud Haakonssen (red.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 1069–1106.

20 Over geneeskunde en gevoeligheid, zie George S. Rousseau, *Nervous Acts: Essays on Literature, Culture and Sensibility*, New York, Palgrave MacMillan, 2004; George S. Rousseau (red.), *The Languages of Psyche: Mind and Body in Enlightenment Thought*, Berkeley, University of California Press, 1990; Ann Jessie Van Sant, *Eighteenth-Century Sensibility and the Novel: The Senses in Social Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; Theodore Brown, 'From mechanism to vitalism in eighteenth-century English physiology,' *Journal of the History of Biology* 1974, vol. 7, pp. 179-216; Karl Figlio, 'Theories of Perception and the Physiology of Mind in the Late Eighteenth Century,' *History of Science* 1975, vol. 13, pp. 177-212; Elizabeth Haigh, 'Vitalism, the Soul, and Sensibility: The Physiology of Théophile Bordeu,' *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 1976, vol. 31, pp. 30-41; Christopher Lawrence, 'The Nervous System and Society in the Scottish Enlightenment,' in Barry Barnes en Steven Shapin (reds.), *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture*, Londen, Sage, 1979, pp. 19-49; John Mullan, 'Hypochondria and hysteria: sensibility and the physicians,' *The Eighteenth Century* 1983, vol. 25, pp. 141-74; Hubert Steinke, *Irritating Experiments: Haller's Concept and the European Controversy on Irritability and Sensibility, 1750-90*, New York,

Thomas Willis was Lockes leermeester in Oxford op het moment dat hij de bestaande theorieën over de werking van de hersenen en het zenuwstelsel radicaal vernieuwde. Daarbij herzag Willis zowel het klassieke geneeskundige systeem van Galenus als de meer recente theorieën van Descartes en Steno. Dankzij Willis' werk wordt de focus in neurologisch onderzoek na meer dan duizend jaar verlegd van de hartkamers naar de substantie van de hersenen en de zenuwen.²¹ Willis' gedetailleerde anatomische beschrijvingen van de hersenen in zijn *Cerebri anatomi* (1664) werden opgevolgd door een neuropathologische en neurofysiologische studie van het brein in zijn *Pathologicae cerebri, et nervosi generis specimen* (1667). In dat laatste werk gaat zijn aandacht uit naar gedragsproblemen van psychische aard die het gevolg zijn van een pathologische gevoeligheid en een mank zenuwgestel. Filosofen gaande van Hobbes, die beweerde dat het denken een soort van beweging was die zich voordeed in de hersenen en zenuwen, tot Locke, interesseerden zich steeds meer in de zenuwfuncties, en trachtten de onderliggende fysieke substraten van gevoelens, passies en gedachten, alsook politiek en religie bloot te leggen.²² Het zeventiende-eeuwse empirisme en sensationisme, alsook de vooruitgang in de beschrijving van de neurologie en van het zenuwstelsel, maken dat de fysiologie van de gevoeligheid aan het begin van de achttiende eeuw veel belangstelling oogst.

De wetenschap van het gevoel krijgt een nieuwe vorm wanneer Isaac Newton zijn theorieën over de waarneming publiceert, als onderdeel van zijn *Opticks* (1704). In de tweede editie (1717-18) worden de hoofdstukken die over het gevoel handelen nog uitgebreid.²³ Newton beschrijft hoe de oogzenuwen eerst samenkomen alvorens naar de hersenen door te stoten, en hoe de vezels aan de rechter- en linkerkant samenvloeien, 'en deze twee zenuwen komen samen in de hersenen op zo'n manier dat hun vezels één geheel of één beeld vormen.' Dankzij het samensmelten van de zenuwen alvorens ze het brein bereiken, kunnen de beelden die samen worden gebracht in het *Sensorium*, waar

Rodopi, 2005; voor de Franse context, zie Jessica Riskin, *Science in the Age of Sensibility*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

21 T. Willis, *Cerebri anatome: cui accessit nervorum descriptio et usus*, Londen, Martyn and Allestry, 1664; T. Willis, *Two discourses concerning the soul of brutes*, Londen, 1683.

22 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 9.

23 Er bestaat zelfs een langer, onuitgegeven manuscript, dat later werd gepubliceerd in Joseph Harris, *A Treatise of Optics: Containing elements of the science in two books*, Londen, White, 1775.

de waarneming plaatsvindt, één geheel vormen.²⁴ Newton verwierp de oudere theorieën over de *spiritus*, de vluchtige substantie die paradoxaal genoeg zowel materieel als spiritueel was, die stond voor levensenergie en geestelijke energie, en die tot dan aan de basis lag van alle theorieën over gevoeligheid.²⁵ Newton besluit dat hij geen ongrijpbare geestelijke energie kan vinden en ontwikkelt een theorie van de zenuwspanningen en vibraties om een verklaring te geven voor de gevoeligheid. Zo verklaart hij de werking van het zicht door te verwijzen naar vibraties die door inkomend licht op het netvlies ontstaan, en die vervolgens via de oogzenuw worden doorgegeven. Deze bevindingen dragen bij tot een uitbreiding van de terminologie in de discussies rond gevoeligheid, met nieuwe termen zoals ‘vezels’, ‘zenuwen’, ‘vibraties’ en ‘spanningen’, ‘vapeurs’ en ‘geestesvermogen’.

Willis’ en Newtons visies werden verspreid door de Nederlandse natuurfilosoof Herman Boerhaave, wiens lessen erg invloedrijk zouden blijken. Boerhaaves studenten voorzagen onder andere in medisch onderricht aan de protagonisten van de Schotse Verlichting, die een cruciale bijdrage leverde tot de cultuur van de gevoeligheid.²⁶ Om populair te worden en gegoede klanten aan te trekken specialiseerden Engelse dokters zich ook meer en meer in beschavingsziekten als spleen, histerie of hypochondrie, en ze zouden zo het nieuwe medische discours rond het zenuwstelsel vulgariseren en verspreiden.²⁷ Theorieën rond zenuwen en gevoeligheid worden gemeengoed dankzij George Cheynes *English Malady, or a Treatise on Nervous Diseases of all kinds, as Spleen, Vapours, Lowness of Spirits, Hypochondriacal and hysterical*

24 Isaac Newton, *Opticks*, Londen, 1704, pp. 136–37 (Query 15).

25 Voor de geschiedenis van de psychologie en de anatomie van de hersenen, zie Katharine Park, *The Imagination in Renaissance Psychology*, MPhil. Dissertation, University of Londen, 1974; E.R. Harvey, *The Inwards Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, Londen, The Warburg Institute, 1975. Voor meer over de pneumatiek en de geest, zie G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à Saint Augustin*, Leuven, Desclée de Brouwer, 1945; M. Putscher, *Pneuma, Spiritus, Geist: Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1974. Zie ook L. Spruit, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*, Leiden, Brill, 1994.

26 Over het belang van de wetenschap voor de Schotse Verlichting, zie Paul Wood, ‘Science in the Scottish Enlightenment,’ in Alexander Broadie (red.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 94–116.

27 De arts van Queen Anne, Richard Blackmore, schreef bijvoorbeeld *A Treatise of the Spleen and Vapours* (1725). Andere vermeldenswaardige voorbeelden zijn Robert Whytt, professor in de geneeskunde te Edinburgh, en William Cullen, eveneens professor in Edinburgh en later lijfarts van George III. Zij schreven *Observations on the Nature, Causes, and Cure of those disorders which have been commonly call'd Nervous, Hypochondriac, or Hysterick* (1764).

Distempers (1733), een boek over zenuwziektes bestemd voor een breed lezerspubliek. Cheyne was een eminente dokter en gespecialiseerd in ‘zenuwstoringsen’. Hij studeerde geneeskunde in Edinburgh en in navolging van Willis en de *Edinburgh school* schreef hij een hele reeks ziektes (spleen, vapeurs, flatulentie, hypochondrie, hysteric, melancholie) toe aan een storing in het zenuwstelsel. Tegen het midden van de achttiende eeuw wordt de Boerhaviaanse visie over het lichaam, dat nog altijd als een ingewikkelde machine wordt voorgesteld, vervangen door theorieën rond het zenuwstelsel.²⁸ Deze veranderingen gaan gepaard met de nieuwe dominantie van de cultuur van de gevoeligheid. Cheyne vergeleek de zenuwen met muzikale snaren, die trillen bij aanraking, en daarbij signalen uitsturen.

De Engelse ziekte (*English malady*) waarover Cheyne het heeft, verwijst in feite naar een levensstijl- en beschavingsziekte. Deze ziekte is niet enkel terug te brengen op natuurlijke oorzaken, maar ook historische, culturele en sociale elementen spelen een rol. De evolutie die de samenleving heeft doorgemaakt strekt volgens Cheyne van rudimentair tot beschaafd.²⁹ Mensen uit de beschaafde wereld zijn verfijnder, hebben hogere morele standaarden en een hoog ontwikkelde gevoeligheid. Gevoeligheid was ook de basis voor empathie, sociabiliteit en zelfs voor de maatschappij zelf. Als een te hoge mate van gevoeligheid en verfijning kan leiden tot een verzwakt zenuwgestel, wou dit ook zeggen dat de samenleving zelf zenuwziek zou kunnen worden. De opvattingen over zenuwziektes en gevoeligheid in die tijd waren van tweërlei aard. Enerzijds beschouwde men melancholie als een stoornis die voornamelijk bij (hoog) opgeleide, geïsoleerde individuen voorkwam, en men schreef de kwaal een eerder verfijnd en uitzonderlijk karakter toe. Anderzijds werd van zenuwzieken gedacht dat zij juist te veel betrokken waren bij de samenleving, waardoor zij een heel verfijnde gevoeligheid maar ook een overgevoeligheid konden ontwikkelen, zeker in een tijd waarin sociale omgangsvormen aan belang wonnen. De verhoogde gevoeligheid zou voor emotionele instabiliteit zorgen onder invloed van passies en gevoelens die gepaard gaan met sociale

28 Lawrence, ‘The Nervous System,’ p. 25.

29 Voor een historiografie van de Schotse Verlichting en hun visie omtrent de verschillende etappes in de ontwikkeling van de samenleving, zie Murray Pittock, ‘Historiography,’ in Broadie (red.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, pp. 258-79; Aaron Garrett, ‘Anthropology: the “original” of human nature,’ in *ibid.*, pp. 79-93; Dario Perinetti, ‘Philosophical Reflection on History,’ in Haakonssen (red.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, pp. 1107-40.

interactie. Uiteindelijk associeerde men de verfijnde gevoeligheid steeds meer met de beschaafde, welopgevoede ‘gentleman’, eerder dan met de zichzelf afzonderende, mediterende geleerde. Deze nieuwe interpretatie van de gevoeligheid zorgde ervoor dat hypochondrie zowaar een populaire aandoening werd: plots dacht iedereen dat men wel aan één of andere zenuwziekte leed.

Bovendien werden stoornissen zoals hypochondrie en hysterie beschouwd als fysiologische ziektes, en niet langer als louter het resultaat van inbeelding. De oorzaken werden in de neurologie gezocht, met als gevolg dat men deze aandoeningen kon bestuderen volgens de Newtoniaanse methode, en meer bepaald vanuit een materialistische optiek. Zo geloofde Cheyne dat men de stoornissen kon genezen met fysiologische behandelingen, door middel van een melkdiët bijvoorbeeld, en was hij ervan overtuigd dat zijn eigen ziekten en problemen niet werden veroorzaakt door een getormenteerde ziel, maar door een getormenteerd lichaam.³⁰ Zijn extreem materialistische benadering van zenuwziekten hebben een onbetwistbare invloed gehad op latere achttiende-eeuwse denkers, hoewel deze laatsten vaak niet akkoord gingen met Cheynes visie.

Overigens was Cheyne een eminent figuur in zowel literaire als wetenschappelijke milieus. Onder zijn vrienden kon hij Samuel Johnson, Alexander Pope en David Hume rekenen. Het hoeft niet te verbazen dat al deze schrijvers onder melancholische of hypochondrische aandoeningen leden. Boswell schrijft over Johnson dat hij overweldigd werd door een verschrikkelijke hypochondrie, maar dat dit hem niet deerde omdat men wist dat deze ziekte een teken was van genialiteit.³¹ In de achttiende eeuw besteedden schrijvers en filosofen uitgebreid aandacht aan passies, gevoeligheid en lichamelijke ontvankelijkheid. Niet toevallig plaatst Hume de passies centraal in zijn studie naar de menselijke natuur. Hoewel Hume meende dat de rede over de passies heerst, kan men stellen dat de opkomende cultuur van de gevoeligheid tot doel had de zachte en aangename passies te cultiveren. Vele schrijvers waren zich bewust van de invloed die hun romans konden uitoefenen

30 Over Cheynes carrière als zenuwarts, zie William Falconer, *Remarks on Dr. Cheyne's Essay on Health and Long Life*, Bath, Leake, 1745. Andere prominente zenuwartsen in die tijd waren Nathaniel Highmore, Nicholas Robinson en David Kinneirand.

31 James Boswell, *The Life of Samuel Johnson: Including A Journal of a Tour to the Hebrides*, vol.I, Londen, Carter, Hendee and co., 1832, pp. 22-23.

op het publiek, en zij stelden zich tot doel via hun boeken het publiek vertrouwd te maken met allerlei gedragsbepalingen, zeden en emoties. Samuel Richardson (1689-1761), een goede vriend van Cheyne, is waarschijnlijk het beste en meest bekende voorbeeld. Zijn sentimentele romans, *Pamela: Or, Virtue Rewarded* (1740), *Clarissa: Or the History of a Young Lady* (1748) en *The History of Sir Charles Grandison* (1753), zijn overladen met beschrijvingen van zenuwen met hun verschillende gradaties van spanning, ontspanning en vibratie. Deze boeken hadden een belangrijke rol, niet alleen in het creëren van een taal om over gevoeligheid te spreken, maar ze gaven ook vorm aan de geleefde ervaring zelf, aan de gevoeligheid en de gevoelens van de lezers, en droegen zo bij aan de creatie van een cultuur van gevoeligheid.

4. Burke en de wetenschap van het gevoel

Burke was geen arts van beroep, en uit zijn werk blijkt dat de fysiologie niet zijn eerste bekommernis was. Dat neemt niet weg dat Burke een grote interesse had voor fysiologische processen, en zijn *Enquiry* moet gelezen worden in het licht van het opkomende belang van een cultuur van het gevoel, zowel in de wetenschap als in de kunsten. In *Enquiry* bestudeert Burke de psychologische en neuro-fysiologische oorsprong van het sublieme, evenwel zonder daarbij in een reductionistisch materialisme te vervallen. Hij baseert zich op eeuwenoude denkwijzen over de passies, maar evengoed op nieuwe bevindingen inzake zenuwziekten en (over)gevoeligheid, en maakt de vele wisselwerkingen tussen de filosofie en de geneeskunde inzichtelijk. Burke legt bijvoorbeeld uit dat een groot voorwerp een ervaring van het sublieme kan uitlokken, omwille van de fysiologische impact van het object op het oog en het zenuwstelsel:

... moeten wij bedenken dat al het licht dat weerkaatst wordt door een groot voorwerp weliswaar onmiddellijk ons oog treft, maar dat het voorwerp zelf toch bestaat uit talloze afzonderlijke punten, die ieder apart, door de lichtstraal die van hen uitgaat, een indruk maken op het netvlies. Het beeld dat door één punt wordt gevormd veroorzaakt maar een geringe spanning in het membraan. Maar als dit laatste nog eens, en nog eens, en nog eens wordt geraakt, wordt de span-

ning door deze opeenvolging steeds hoger opgevoerd, tot zij tenslotte de hoogste graad bereikt; als het oog, met alles wat het kan omvatten, geheel in trilling is gebracht ontstaat er een toestand die de pijn dicht benadert, en dan volgt ook het denkbeeld van het sublieme.³²

Burkes gedetailleerde beschrijving van de optische waarneming, de fysiologie van het netvlies en de spanningen veroorzaakt door de trillende membranen in het oog is verbluffend. Zich baserend op Newtoniaanse theorieën van de waarneming en Cheynes terminologie inzake spanningen en trillingen, gaat Burke verder als volgt:

Want als we slechts één punt tegelijk kunnen zien, moet het oog de brede ruimte die dergelijke objecten in beslag nemen met grote snelheid doorkruisen, zodat de gevoelige zenuwen en spieren die dit lichaamsdeel in beweging zetten onder grote spanning komen te staan. Hun grote gevoeligheid maakt dat zij door deze inspanning sterk worden afgemat.³³

In boek IV van *Enquiry* tracht Burke een fysiologische verklaring van de oorsprong van het schone en het sublieme te geven. Hij claimt enerzijds de Newtoniaanse methode te volgen, en draagt hierdoor bij aan de nieuwe menswetenschap, het project van de Schotse Verlichting. Zoals reeds gezegd, liet zijn vriendschap met Christopher Nugent hem toe op de hoogte te zijn van de laatste fysiologische en neurologische ontwikkelingen. Anderzijds waakt Burke erover zich niet vast te pinnen op één enkel wetenschappelijk model. Hij past elk model toe in zoverre het past in zijn eigen fysiologische en psychologische ervaringen en filosofische bevindingen. Hierdoor geeft Burke de lezer een beeld van de toen heersende denkbeelden inzake wetenschap en filosofie. Enerzijds structureert Burke zijn *Enquiry* volgens de vier traditionele Aristotelische oorzaken. Op die manier tracht Burke een zo volledig mogelijk wetenschappelijk beeld weer te geven van de oorzaken van het schone

32 Edmund Burke, *Een filosofisch onderzoek naar de oorsprong van onze denkbeelden over het sublieme en het schone*, vert. Wessel Krul, Groningen, Historische uitgeverij, 2004, p. 199 (IV.ix). Hierna verwijzen we naar dit werk met FO en de relevant geachte passus (paginanummer, gevolgd door het desbetreffend hoofdstuk in Latijnse grote cijfers en de desbetreffende sectie in Latijnse kleine cijfers).

33 FO, p. 199 (IV.ix).

en het sublieme.³⁴ Anderzijds haalt Burke zijn inspiratie niet alleen bij de nieuwe Newtoniaanse consensus, maar ook bij heterodoxe auteurs, zoals Christopher Nugent, zijn schoonvader, of Richard Brocklesby, een oude schoolkameraad. Burkes beschrijvingen van fysiologische veranderingen die corresponderen met bepaalde esthetische ervaringen lijken sterk op Nugents analyse van zenuwziekten in termen van ‘vibraties’, ‘pulsaties’ en ‘oscillaties’. Zijn interesse in pijn en de relatie met het sublieme weerspiegelt Brocklesby’s gedetailleerde studies van pijn, irritabiliteit en gevoeligheid, gebaseerd op experimenten en vivisecties van dieren. Zulke ontwikkelingen konden de esthetica transformeren in een echte wetenschap die zowel op fysiologische als psychologische principes gegrond was.³⁵

Burkes benadering van de esthetica werd geïnspireerd door onder andere de sensationistische beweging, maar filosofen en artsen in zijn tijd trachtten de esthetica ook een wetenschappelijke grondslag te geven en zodoende de natuurlijke constituerende onderdelen van de gevoeligheid te begrijpen. Vooraanstaande denkers zoals Jean-Baptiste Du Bos, Montesquieu, Arbuthnot en Winckelmann bestudeerden de effecten van het klimaat en de geografische situatie op de gevoeligheid van de mensen die er woonden. Ze deden dit, omdat ze dachten dat verschillende culturen en beschavingen gebaseerd zijn op de verschillende natuurlijke gevoeligheden (sensibilitiet, genie) van mensen in verschillende regio’s, en dat deze gevoeligheden werden gedetermineerd door externe factoren zoals het klimaat. Culturele verschillen waren dus verklaarbaar door te wijzen op geografische en klimatologische verschillen. De oude Grieken leefden in een gematigd klimaat, bijvoorbeeld, wat hen in staat stelde een verfijnde gevoeligheid te ontwikkelen. Meer nog, zij ontwikkelden een uitgesproken fijngevoeligheid voor elegantie, symmetrie en harmonie, niet toevallig drie basisonderdelen van schoonheid. Burke draait deze gedachtegang echter om.³⁶ Gematigde klimaten zouden volgens hem aanleiding geven tot het vormen van luie, zwakke

34 Voor een discussie rond deze oorzaken en hun structuur in *Enquiry*, zie Dabney Townsend, ‘Lockean Aesthetics,’ *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 1991, vol. 49, pp. 349-61; Vanessa L. Ryan, ‘The Physiological Sublime: Burke’s Critique of Reason,’ *Journal of the History of Ideas* 2001, vol. 62, pp. 265-79.

35 Sarafianos, ‘The Contractility of Burke’s Sublime and Heterodoxies in Medicine and Art,’ pp. 23-48; Sarafianos, ‘Pain, Labour and the Sublime,’ pp. 58-83.

36 Aris Sarafianos, ‘Hyporborean Meteorologies of Culture: Art’s Progress and Medical Environmentalism in Arbuthnot, Burke and Barry,’ in Koen Vermeir en Michael Funk Deckard (reds.), *The Science of Sensibility: Reading Burke’s Philosophical Enquiry*, Dordrecht, Springer, 2011.

en verwijfde temperamenten. Zo zouden de Grieken enkel prachtige kunst hebben kunnen voortbrengen, omdat zij de effecten van hun gematigde klimaat tegengingen door in te zetten op strenge discipline en regelmatige oefening. Hij betoogt dat kunstenaars beter gedijen in het Engelse klimaat, dat gekenmerkt wordt door fysieke intensiteit en extremen, omdat het de zintuigen en vitaliteit van de inwoners aanscherpt.

Burke nam het hele concept van gevoeligheid weer onder de loep, en benaderde haar vanuit de optiek van het sublieme. Hij stelde een sublieme gevoeligheid voor, rechtstreeks gevoed door de pijn, spanningen en trillingen die worden gestuwd vanuit het zenuwstelsel. Hij suggereerde dat een regime van sublieme ervaringen als remedie kon dienen tegen de ziektes van de beschaafde wereld, kwalen die hij mede in verband bracht met een langoureuze levensstijl en een vervrouwelijking van de samenleving door een doorgedreven ervaring van het schone. De lethargie waarmee hij de beschaafde wereld associeerde, had twee kanten. Enerzijds was een zekere mate van loomheid nodig als antidotum tegen te veel spanning en trillingen. Anderzijds maakte een teveel aan luxe de rijken en bemiddelden zwak en ziekelijk. Kortom, het schone bestond voor Burke bij de gratie van het sublieme en omgekeerd, ook op fysiologisch vlak.³⁷

Hoewel Burke geen arts was, heeft hij een betekenisvolle bijdrage geleverd aan de achttiende-eeuwse ‘wetenschap’ in de breedste zin van het woord. Hij was geïnformeerd over de medische debatten van zijn tijd en verwerkte nieuwe fysiologische theorieën in zijn onderzoek naar de oorsprong van het schone en het sublieme. De laatste bevindingen van zenuwartsen, die de complexe wisselwerkingen tussen geest en lichaam bestudeerden, hebben ook een invloed op Burkes wetenschap van het gevoel gehad. Zijn gedetailleerde beschrijvingen van de subtiele reacties op verschillende indrukken, bepaald door lichamelijke toestand, gevoeligheid en contextuele factoren, waren vruchtbare grond voor de latere schoonheidsleer en ze maakten deel uit van de toen opkomende ‘menswetenschap’, die verder uitgetekend zou worden door de denkers van de Schotse Verlichting. De wetenschap van het gevoel ligt ten slotte ook aan de basis van een nieuwe antropologie, en gaat

37 Voor een andere kijk op dit fenomeen, zie Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, reds. Patrick Frierson en Paul Guyer, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

gepaard met een nieuwe theorie van de moraal en de zeden, zoals we in het tweede deel zullen zien.

5. Morele gevoelens en gevoeligheid

Samen met de cultuur van de gevoeligheid werd rond het midden van de achttiende eeuw de roman opnieuw uitgevonden en won sterk aan belang. Schrijvers zoals Samuel Richardson en Laurence Sterne exploreerden de gevoeligheid van vrouwelijke zowel als mannelijke helden. Ze beschreven een gevoelig en verheven innerlijk leven, gebaseerd op een specifieke innerlijke blik die speciaal aandacht schenkt aan subtiele gevoelens. Daardoor was er een sterke belangstelling voor lichamelijke symptomen en gevoelens zoals die gearticuleerd worden door het lichaam, waardoor medische en literaire vertogen vermengd werden. Romans leerden de lezers in feite aan hoe ze de gepaste emotionele responsen konden creëren in situaties die leken op scènes in het boek, wanneer men moest zuchten of huilen, of wanneer en hoe men zijn gevoelens kon uitdrukken. Soms gingen de hoofdpersonen ook ten onder aan hun verhoogde staat van gevoeligheid en emotionaliteit. Het is niet voor niets dat Jane Austens roman *Sense and Sensibility* heet. Het werk is geschreven aan het einde van de periode van de gevoeligheid en thematiseert al met meer zelfbewustzijn de spanningen en interacties tussen rede, gevoel en gevoeligheid.

De relatie tussen redelijkheid en gevoeligheid was ook een van de hoofdthema's van de esthetica en moraalfilosofie van die tijd. In een cultuur van het gevoel staan de morele en esthetische aspecten van de gevoeligheid nauw met elkaar in verband. De eerste denkers die de gevoeligheid theoretiseerden, zoals Shaftesbury en Hutcheson, ontwikkelden een visie waarin het goede en het schone onderling inwisselbaar zijn. Zij verzetten zich hiermee tegen Lockes empirisme, waarvan zij meenden dat het zou leiden tot moreel relativisme. In zijn strijd tegen de 'angeboren ideeën', poogt Locke aan te tonen dat mensen niet in staat zijn morele waarheden spontaan te herkennen en onderschrijven, door onder andere te wijzen op culturele diversiteit op het vlak van gebruiken, zeden en moraal. Lockes criticasters beschuldigden hem ervan het verschil tussen goed en kwaad te ondermijnen. Locke heeft

hen van antwoord gediend, maar zijn verdediging was niet naar de zin van de derde Graaf van Shaftesbury.³⁸

Shaftesburys *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (1711) was geïnspireerd door het Neo-Platonisme en Stoïcisme. In het Neo-Platonisme vond hij steun voor zijn theorieën rond de ‘aangeboren ideeën’, zoals de aangeboren idee van het goede. Uit de Stoïcijnse opvattingen rond de schoonheid van een geordende kosmos ontwikkelde hij zijn ideeën over de menselijke natuur. Volgens Shaftesbury waren smaak, moraal en de erkenning van een goddelijk wezen universeel van aard en ingebakken in een universele menselijke natuur; de bestaande diversiteit was volgens hem slechts een bijwerking van traditie en opvoeding. Door zich te beroepen op de klassieke Stoïcijnse teksten kon Shaftesbury een naturalistische basis voor de moraliteit ponen, en hij geloofde dat de mens een natuurlijke, aangeboren neiging had tot het goede. Hieruit, zo volgde uit het Neo-Platonisme, kan men besluiten dat de mens ook een natuurlijke neiging tot het Schone bezit. De opvatting dat er een algemene, universele ‘gevoeligheid’ bestond, diende als grondslag voor zijn morele en esthetische theorieën. Shaftesburys geloof in enerzijds een aangeboren ‘moreel gevoel’ en anderzijds een universele menselijke natuur, stelde hem in staat het bestaan van een universeel moreel systeem te bevestigen. Gelijkaardigerwijs leidde een aangeboren esthetische gevoeligheid volgens hem ook tot het bestaan van algemeen geldende esthetische voorkeuren.

De Schotse Verlichting nam het beginsel van de universaliteit van de menselijke natuur over, hoewel haar denkers onderling van mening verschilden over wat dan juist aan de basis van die gemeenschappelijkheid lag: rede, gevoel (die beide als ‘sense’ konden aangewezen worden) dan wel gevoeligheid (‘sensitivity’). We mogen hierbij niet vergeten dat concepten zoals ‘gevoel’ en ‘gevoeligheid’ elementen bevatten van zowel perceptie als passie als oordeel. Maar de proportie van oordeel en emotie, van rede en instinct, werd sterk betwist en was de hele tijd voor herziening vatbaar, zodat de betekenis van deze cruciale termen sterk afhankelijk wordt van de context. Francis Hutcheson (1694-1746), een Ier van Schotse komaf en professor morele filosofie in Glasgow, was een van de drijvende krachten achter de Schotse Verlichting. Hij

38 Daniel Carey, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson: Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, hst. 1.

werkte Shaftesburys theorie verder uit, en slaagde erin haar te verzoenen met Lockes ‘observatiemethodologie’ en zijn kritiek op de aangeboren ideeën. Hutcheson volgde Shaftesburys idee dat morele en esthetische reacties natuurlijk en instinctief van aard zijn, en leidde hieruit zijn opvatting van een universele menselijke natuur af.³⁹ Voorts werkte hij de idee van een ‘inwendig gevoel’ (‘internal sense’) uit, een eigenschap die intrinsiek deel uitmaakt van de menselijke constitutie (maar die niet als ‘aangeboren’ moest begrepen worden in de zin die Locke daaraan gaf). Hutchesons ‘inwendig gevoel’ duidt op het vermogen een moreel of esthetisch oordeel te vormen, nog voor de wil of de rede een invloed op het waarnemingsvermogen heeft kunnen uitoefenen. Een oordeel is niet afhankelijk van de rede, maar is eerder een instinctief proces. Met andere woorden, Hutcheson schoeit de moraliteit op een niet-rationele, instinctieve leest, maar hij naturaliseert haar ook en geeft haar zo een uniform en constant karakter. Met Hutcheson wordt de moraliteit deel van een cultuur van het gevoel, waarin zowel waarneming als oordeel een plaats krijgen, maar waarbij natuurlijke, instinctieve reacties belangrijker zijn dan de rede.

6. Burkes sublieme ethiek van het gevoel

In *Enquiry* weerlegt Burke de directe link die Shaftesbury en Hutcheson leggen tussen schoonheid en deugd, omdat hij van mening is dat de moraliteit daarmee op losse schroeven komt te staan. Hij speelt Shaftesbury en Hutcheson zelfs tegen elkaar uit:

Uit de dingen die ik in de voorgaande paragraaf ter sprake bracht, kunnen we gemakkelijk opmaken in hoeverre het zin heeft om schoonheid in verband te brengen met morele kwaliteiten. Als wij deze eigenschap zonder meer betrekken op menselijke deugden, is het zeer waarschijnlijk dat onze voorstelling van de dingen volkomen in de war raakt. Op grond hiervan zijn oneindig veel dwaze theo-

39 Voor meer achtergrondkennis over Shaftesburys en Hutchesons morele theorieën, zie Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; Stephen L. Darwall, *The British Moralists and the Internal ‘Ought’: 1640-1740*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, hst. 14, 16.

rieën opgesteld ... Deze losse en onnauwkeurige manier van spreken misleidt ons daarom zowel in de theorie van de smaak als in die van de moraal; zij leidt ertoe dat wij de wetenschap van onze plichten van haar eigen grondslag losmaken (onze rede, onze maatschappelijke betrekkingen en onze behoeften), en haar baseren op geheel uit de lucht gegrepen, onhoudbare denkbeelden.⁴⁰

Ian Harris en Daniel O'Neill menen dat Hutchesons link tussen schoonheid en deugd de morele kwestie onafhankelijk maakt van de theologie. Aangezien de moraliteit voortvloeit uit een soort van vanzelfsprekend aanwezig en inwendig gevoel, is er geen nood aan een religieuze gids om de zeden te bepalen. Deze opvatting was onaanvaardbaar voor Burke, menen zij.⁴¹ Een tweede reden waarom Burke schoonheid en deugd ontkoppelt, is omdat hij geen direct verband ziet tussen het 'Schone' en het 'Goede'. Integendeel, schoonheid maakt de mens juist zwak en loom: 'In ieder geval leidt deze beschrijving onontkoombaar tot de conclusie, dat de schoonheid alle vaste bestanddelen in het lichaam verslapt.'⁴² Schoonheid geeft aanleiding tot ledig- en vadsigheid, verderfelijke eigenschappen in de ogen van Burke. Daarentegen stelt Burke, en Kant zal deze opvatting later in de achttiende eeuw verder uitwerken, dat het sublieme, als tegenhanger van de schoonheid, de geest versterkt en tot deugdzaamheid leidt. In wat volgt, zet Burke zijn visie hieromtrent stellig uiteen:

De voorzienigheid heeft het zo beschikt, dat een toestand van rust en onbewogenheid, ook al komt zij tegemoet aan onze neiging tot luiheid, talrijke ongemakken veroorzaakt. Zij brengt zo veel kwalen met zich mee, dat wij wel gedwongen zijn om aan de arbeid te gaan, gesteld dat wij in ons leven een zekere voldoening willen ervaren. Rust leidt er immers toe dat alle delen van ons lichaam verslappen. Niet alleen kunnen onze ledematen hun taken dan niet meer uitoefenen, maar ook verdwijnt de spankracht van onze spieren die nodig is

40 FO, p. 172 (III.xi).

41 Zie Ian Harris, 'Introductory Essay,' Ian Harris (red.), *Edmund Burke: Pre-Revolutionary Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; Daniel O'Neill, *The Burke-Wollstonecraft Debate: Savagery, Civilization, and Democracy*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2007, pp. 56-65. Zie ook Rodney W. Kilcup, 'Reason and the Basis of Morality in Burke,' *Journal of the History of Philosophy* 1979, vol. 17, pp. 271-84.

42 FO, p. 213 (IV.xix).

om de natuurlijke en noodzakelijke afscheidingen te doen plaatsvinden. In deze kwijnende en werkeloze toestand bestaat er grote kans dat de zenuwen door de vreselijkste krampen worden bezocht, veel eerder dan als zij voldoende strak en stevig zijn. Melancholie, neerslachtingheid, wanhoop, en dikwijls zelfmoord zijn het gevolg van de sombere kijk op de dingen die wij krijgen bij een dergelijke slappe toestand van het lichaam. Het beste geneesmiddel voor al deze kwalen is oefening of arbeid; en arbeid is het overwinnen van moeilijkheden, ofwel het uitoefenen van het vermogen om de spieren samen te trekken. In dit laatste ligt de overeenkomst met de pijn, die niets anders is dan spanning en samentrekking, zij het in sterkere mate. Arbeid is niet alleen nodig om de grovere organen in een toestand te houden waarin zij hun taak kunnen vervullen, maar zij is evenzeer nodig voor de subtielere en fijnere organen waarvan de verbeeldingskracht, en wellicht ook de overige geestvermogens, gebruik maken.⁴³

Met andere woorden, alle persoonlijke kwalen, in het bijzonder zenuwstoornissen gelinkt aan melancholie, wanhoop en neerslachtingheid, kunnen worden verholpen door oefening en arbeid, door een juiste dosis pijn en spanning toe te dienen. Dat was ook Burkes eigen ervaring uit zijn jeugd, en het volgde uit de theorieën van zijn vriend en schoonvader, Christopher Nugent.

Burkes maximalistische fysiologie dient als grondslag voor wat men een 'ethiek van het sublieme' kan noemen. Burke is van mening, net zoals Adam Smith, dat moraliteit gebaseerd is op sympathie. Voor Burke is sympathie een van de drie basisvoorwaarden voor het vormen van een samenleving. Anders dan imitatie en ambitie, brengt sympathie ons ertoe om ons in de zorgen van anderen te verplaatsen.⁴⁴ Nog later, in zijn *Theory of Moral Sentiments* (1759), zal Smith een moreel systeem uitwerken gebaseerd op diezelfde notie van sympathie. Wanneer het boek verschijnt, twee jaar na *Enquiry*, is Burke dan ook erg enthousiast en schrijft er een lovend commentaar over in de *Annual*

43 FO, p. 196 (IV.vi).

44 FO, I.xii-xiii. Voor de ethiek en het sublieme, zie Luke Gibbons' discussie in zijn *Edmund Burke and Ireland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, hst. 3. Over het verband tussen het sublieme en Burkes ethiek, zie P.J. Marshall in *Journal of Colonialism and Colonial History* 2004, vol. 5; Michael Funk Deckard in *Eighteenth-Century Thought* 2007, vol. 3, pp. 401-13; Frans De Bruyn in *Romantic Circles Reviews* 2007, vol. 9.

Register.⁴⁵ Burke legt de oorsprong van de moraliteit uit in de delen die handelen over sympathie in zijn *Enquiry*. Sympathie zorgt ervoor dat wij bewogen worden wanneer ook anderen worden geraakt, ‘zodat wij geen onverschillige toeschouwers kunnen blijven bij ongeveer alles wat mensen doen of ondergaan.’⁴⁶ Zo moet sympathie ‘worden gezien als een soort substitutie, waardoor we ons in de plaats van iemand anders stellen, en in veel opzichten de gevoelens ondergaan die hij ondergaat.’

Wanneer sympathie gepaard gaat met gevoelens van pijn en zelfbehoud, verwordt zij echter tot een bron van het sublieme.⁴⁷ Burke verwondert zich over hoe wij geroerd worden door de gevoelens van onze medemens, en dan vooral in tijden van pijn en verdriet. Er moet dus ergens een prikkel zijn, die ons in staat stelt het leed van onze medemens te herkennen. Deze overpeinzingen sluiten naadloos aan bij de in die tijd in literatuur en filosofie populaire onderwerpen, maar Burke ging nog verder en formuleerde een heuse etiologie van het gevoel. Zo stelt hij bijvoorbeeld dat we ‘tot op bepaalde hoogte, genieten van het ongeluk en het leed dat anderen in werkelijkheid overkomt.’ Hij verwerpt de klassieke gedachte dat artistieke opvoeringen van tragedies en rampen ons een zeker gevoel van plezier verschaffen terwijl we gechoqueerd zouden reageren op dezelfde gebeurtenissen in de werkelijkheid; Burke meent daarentegen dat de rauwe realiteit ons evenzeer een hoogstaand soort genoegen verschaft.⁴⁸ Door ons te verplaatsen in de gevoelswereld van de betrokkenen, ervaren we pijn, leed en angst. De intermenselijke ontmoeting wekt affectieve gevoelens op. Echter, zowel verschrikking als medelijden gaan gepaard met een zeker gevoel van

45 *Annual Register* (1759), p. 485.

46 Alle citaten in deze paragraaf alsook in de twee volgende paragrafen komen uit FO, I.xiii-xiv.

47 Het loont de moeite om Burkes ideeën af te toetsen aan die van Moses Mendelssohn in zijn *Briefe über die Empfindungen* (1755), waarin hij het concept van ‘vermischte Empfindung’ (gemengde gevoelens) onderzoekt. Barbara Becker-Cantarino beschrijft dit concept als volgt: ‘de parallel tussen “Lust und Leid” (blijdschap en verdriet) en “Lust am Leid” (blijdschap om verdriet) geeft aanleiding tot “Rührung” (sympathie), het genot van een tragisch subject wanneer hij naar een tragedie kijkt. Gevoeligheid is dan de zelfervaring van het gevoel, en het verschilt daarin van zowel de rede als van de sensualiteit.’ Barbara Becker-Cantarino, ‘Introduction: German Literature in the Era of Enlightenment and Sensibility,’ in Barbara Becker-Cantarino (red.), *German Literature of the Eighteenth Century: The Enlightenment and Sensibility*, Rochester, Camden House, 2005, p. 15. Voor verdere discussie, zie Herman Parret, ‘From the *Enquiry* (1757) to the Fourth *Kritisches Wäldchen* (1769): Burke and Herder on the Division of the Senses,’ in Vermeir en Deckard (reds.), *The Science of Sensibility*, pp. 91-106.

48 Burke geeft evenwel toe dat de effecten van imitatie ook tot een genotservaring kunnen leiden, maar de ervaring zal minder intens zijn omdat de imitatie altijd een afzwakking van de realiteit is.

genot.⁴⁹ Burke besluit dat deze gevoelens wel gepaard *moeten* gaan met een hoogstaand soort genoegen, omdat de ervaring leert dat wij aange-trokken worden door rampen en door het lijden van anderen.

De combinatie van en wisselwerking tussen pijn en genot is een van de eigenschappen van het sublieme, en een voorwaarde voor moraliteit. Via de inductieve methode bestudeert Burke de verschillende soorten pijn en genoegen, om zo te ontdekken hoe moraliteit tot stand komt. Hij legt bijvoorbeeld uit dat als het aanschouwen van het leed van anderen alleen maar pijnlijk was, 'wij alle personen en plaatsen die dit gevoel kunnen opwekken met de grootst mogelijke zorg uit de weg zouden gaan.' Maar het tegendeel is waar: 'Er is geen schouwspel dat we zo graag meemaken als dat van een buitengewone en verschrikkelijke ramp.' Sympathie bezorgt ons gemengde gevoelens van genot en pijn, verrukking en onbehagen. 'Het genot dat we aan zulke dingen beleven maakt dat we de aanblik van ellende niet uit de weg gaan, maar tegelijkertijd voelen we pijn, die we willen verlichten door het lijden van de slachtoffers te verlichten.' Sympathie zorgt ervoor dat we ons aangetrokken voelen tot de tragedie, en tezelfdertijd de slachtoffers willen helpen. Volgens Burke schuilt er een goddelijke voorzienigheid achter deze gelukkige samenloop van omstandigheden: '... en aangezien onze Schepper heeft bepaald dat wij verenigd moeten zijn door banden van sympathie, heeft hij die banden versterkt door een evenredig genot, in het bijzonder daar waar ons medeleven het meest nodig is, namelijk bij het lijden van anderen.'

Hoewel Burke Shaftesburys en Hutchesons moraliteit van het schone vervangt door een ethiek van het sublieme, gaat hij met hen akkoord dat moraliteit voorafgaat aan het redelijk denken, en veroorzaakt wordt door een 'instinct dat zijn eigen bedoelingen met ons heeft, zonder dat wij daar weet van hebben.' Ook sympathie gaat vooraf aan het redelijke. Gevoelens zijn 'uitsluitend het gevolg van de mechanische structuur van ons lichaam, of van de natuurlijke gerichtheid en instelling van onze geest.' Burke legt een direct verband tussen sympathie en de fysiologische structuur van het lichaam en het zenuwstelsel. God zorgt ervoor dat gevoelens en menselijke fysiologie op elkaar afgestemd zijn, en wel op zo'n manier dat de mensheid er wel bij vaart omdat

49 Over medelijden en angst, zie Richard Bourke, 'Pity and Fear: Providential Sociability in Burke's *Philosophical Enquiry*,' in Vermeir en Deckard (reds.), *The Science of Sensibility*, pp. 151-176.

morele gedragingen worden verankerd, en de mens ertoe wordt aangespoord anderen in nood te helpen.⁵⁰

7. Gevoel, smaak en zeden

Vele pleitbezorgers van de Schotse Verlichting verankerden de oorsprong van het gevoel in de menselijke natuur, en gingen daarmee in tegen het Lockeaanse relativisme en het Humeaanse scepticisme. Het genie spruit voort uit de gevoeligheid van het hart, niet uit de kille rede. Beschaafd zijn zij die smaak hebben. Omwille van de snel evoluerende sociale context, werd ook de sociale theorie herzien, en noties als smaak, beleefdheid en beschaafdheid werden opnieuw onder de loep genomen. De achttiende eeuw wordt gekenmerkt door de opkomst van een op handel gerichte samenleving en de daarbij horende klasse van handelaars. Voordien werd beschaafdheid door de landadel begrepen in termen van het klassieke model van burgerzin, die slechts ontwikkeld kon worden door mensen met voldoende vrije tijd, zoals de landadel zelf. De in ijlt tempo veranderende economische context zette deze traditionele modellen en de daaraan gelinkte morele waarden evenwel onder druk. *Whig*-denkers en later ook filosofen van de Schotse Verlichting zouden een nieuw ethisch kader uitwerken, gebaseerd op de notie van omgangsvormen, en dit vormt ook de context van Burkes *Enquiry*.⁵¹

Lawrence Klein heeft aangetoond dat Shaftesbury aan de basis ligt van een nieuwe cultuur van de welgemanierdheid.⁵² Volgens Klein had Shaftesburys esthetische en ethische project een politieke inslag, voornamelijk in zijn poging om het Whigregime, dat na de *Glorious Revolution*

50 Hetzelfde geldt voor de esthetica: 'Dingen in de natuur ontroeren ons als gevolg van het wetmatig verband, dat de Voorzienigheid heeft aangebracht tussen bepaalde bewegingen en combinaties van objecten en bepaalde gevoelens in onze geest die daarvan het gevolg zijn,' zie FO, p. 226 (V.i).

51 Over tradities van burgerzin en morele waarden, zie J.G.A. Pocock, voornamelijk zijn *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975. Over de latere Whigdenkers, waaronder Burke, zie ook zijn essays in *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Zie ook Pococks 'Burke and the Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas,' *The Historical Journal* 1960, vol. 3, pp. 125-43.

52 Zie Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*. Voor de noties 'politeness' en 'polite society', zie ook 'Politeness and the Interpretation of the British Eighteenth Century,' *The Historical Journal* 2002, vol. 4, pp. 869-98. Zie verder 'Liberty, Manners, and Politeness in Early Eighteenth-Century England,' *The Historical Journal* 1989, vol. 32, pp. 583-605. Voor een revaluatie, zie ook Markku Peltonen, 'Politeness and Whiggism, 1688-1732,' *Historical Journal* 2005, vol. 48, pp. 391-414.

(1688-89) kwam, te legitimeren. Tijdens dat regime trad de figuur van de 'gentleman' op de voorgrond in de Engelse samenleving. Shaftesburys sleuteltermen in het vormgeven van deze nieuwe cultuur waren hoffelijkheid, smaak en gevoeligheid. Tijdens de Restauratie (1660-88) fungeerden het hof en de Tories nog als beschermheren van de kunst en de wetenschappen, terwijl de Whigs versleten werden voor een plattelandspartij, een zootje radicalen en ongeïnformeerde onbeleefderiken. Nu de Whigs hun plek aan het politieke firmament opeisten, kon een culturele herwaardering niet uitblijven.⁵³ Onder invloed van Shaftesburys werk onderging de traditionele kijk op het politieke establishment een kleine aardverschuiving; hij schilderde de cultuur aan het hof af als decadent, dikdoend en verblindend, en loofde het hoffelijke en gevoelige karakter van de nieuwe Whigs. Deze nieuwe sociale eigenschappen worden vanaf dan het best belichaamd door de gentleman; zij worden geuit via zijn bezittingen, de ruimtes die hij bewoont en bewandelt, de gewoontes en talenten die hij ontwikkelt en het sociale leven dat hij leidt. De gentleman, en samen met hem de hogere middenklasse, wordt zodoende het boegbeeld van goede smaak en hoge cultuur, mede dankzij de financiële vooruitgang en de betere positie in de samenleving die hij voor zichzelf kon opeisen. Zijn opkomst gaat gepaard met nieuwe esthetische en ethische waarden, waarbij een stilzwijgende overeenkomst wordt gesloten tussen handel en beschaafdheid. Deze laatste notie blijkt uitstekende lijm te zijn om de nieuwe klassenindeling te koppelen aan de commerciële samenleving: de nieuwe welgemanierdheid garandeert de mogelijkheid van sociale mobiliteit – voorwaarde om de nieuwe machtsverhoudingen toe te laten – maar kan ook dienen als middel om zich te onderscheiden binnen de nieuwe klassenstructuur.⁵⁴ Niet blauw bloed maar goede smaak markeert klassenonderscheid. Daarom ontstaat er in de achttiende eeuw een nieuwe taal inzake zeden en gewoontes die fundamentele sociale consequenties zou hebben.

Denkers van de Schotse Verlichting borduurden verder op de ideeën van Shaftesbury en werkten met name de koppeling tussen welgemanierdheid en de commerciële samenleving dieper uit. Zij geloofden dat

53 Over het verband tussen de Whigs en de wetenschappen in de late achttiende eeuw, zie Joe Bord, *Science and Whig Manners: Science and Political Style in Britain, c.1790-1850*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009.

54 Klein, 'Politeness and the Interpretation of the British Eighteenth Century.'

het rijke netwerk van sociale relaties dat ontstaat onder invloed van de nieuwe mercantiele samenleving de ‘barbaar’ zou toestaan zich in een verfijnde en moreel hoogstaande persoonlijkheid te transformeren. Omgekeerd was het ook belangrijk voor de ontwikkeling van de handel dat de mensen zich meer ontwikkelden en beschaafder werden. De Schotse Verlichting aanschouwde de geschiedenis van de mensheid in het licht van een progressieve evolutie, waarbij de toenemende sociale interacties ervoor zorgden dat de omgangsvormen verfijnder worden, met meer zin voor gevoeligheid en goede manieren. Enerzijds waren morele gevoeligheden een natuurlijk element van de menselijke constitutie. Anderzijds drukten die gevoeligheden zich ook uit in veranderlijke normen en omgangsvormen waarin men een zekere vooruitgang kon ontwaren. Beschaafdheid en een verfijnde moraliteit waren dus eigenschappen die niet van nature aanwezig zijn bij de mens, maar die men hoort te cultiveren, als ware het een ‘tweede natuur’. Gevoeligheid was dus paradoxaal genoeg zowel een natuurlijk en universeel instinct, een eigenschap die duidt op fysiologische en psychologische uitzonderlijkheid, alsook een teken van een aangeleerde beschaving en verfijndheid die subtiele sociale onderscheiden mogelijk maakte in een nieuwe klassenmaatschappij. Ook in Burkes werk vinden we sporen terug van deze complexe vervlechting van verschillende betogen. Gevoeligheid en wederzijdse sympathie liggen aan de basis van de moraliteit en de samenleving.⁵⁵ In *Enquiry* legt Burke een duidelijke link tussen gevoeligheid en de ervaring van het schone enerzijds en het sociale leven anderzijds. In zijn latere *Reflections on the Revolution in France* (1790) stelt hij zelfs dat gevoelens als sympathie en eerbied centraal staan in de *polis*: vaderlandsliefde heeft voor hem te maken met het schone, met goede smaak en fatsoen, die geworteld waren in de ‘gevoeligheid’.⁵⁶

De groeiende welvaart leidde in de achttiende eeuw tot een consumptiemaatschappij en een verhoogde inzet op materiële voldoening, wat een opkomende cultus van het gevoel en de goede smaak in de hand werkte. Die toegenomen materiële rijkdom bracht het debat op

55 Over gevoeligheid, sympathie en sociabiliteit, zie Mullan, *Sentiment and Sociability*, hst. 1 en 4.

56 Zie Bourke, ‘Pity and Fear’; zie tevens Bart Vandenabeele, ‘Burke and Kant on the Social Nature of Aesthetic Experience,’ in Vermeir en Deckard (reds.), *The Science of Sensibility*, pp. 177-92. Zie ook Richard Bourke, ‘Burke and Enlightenment Sociability,’ *History of Political Thought* 2000, vol. 21, pp. 632-56, voor een analyse van het verband tussen Burkes opvatting van de zeden en gelijkaardige bekommernissen van zijn tijdgenoten, zoals Smith. Voor Burke was de Franse Revolutie vernietigend voor het concept van de welgemanierdheid en luidde zij het einde in van de beschaafde sociabiliteit.

gang over de morele implicaties van de nieuwe luxe. De middenklasse wilde zich enerzijds onderscheiden van de lagere klassen door hun koopkracht en goede smaak te uiten; anderzijds wilde zij niet geassocieerd worden met aristocratische decadentie en ijdelheid. De nieuwe luxe was als een tweesnijdend zwaard: ze kon dienen als positieve sociale krachtmeter en indicator van de vooruitgang; maar evengoed kon luxe afstompend werken en algemene chaos en losbandigheid bevorderen.⁵⁷ De uitdaging bestond er dus in genot en moraliteit met elkaar te verzoenen door de traditionele tegenstellingen weg te nemen.⁵⁸

De Nederlandse arts en filosoof Bernard Mandeville formuleerde een eerste, zij het provocatief antwoord op deze vraag. Vanuit zijn thuisbasis in Londen startte hij een ware pamflet-oorlog rond het thema van de luxe. In *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits* (1714) omschreef hij luxe als 'een verfijnde bevrediging van de zintuigen,' met andere woorden, als een gevoeligheid die gerelateerd was aan goede smaak. Mandeville vertrekt vanuit het filosofisch basisprincipe dat de mens erop uit is genot te ervaren en pijn te vermijden. Mandeville onderzocht de onderliggende motivaties van het menselijk handelen en verwierp de lege retoriek van de moralisten die hij afdoet als hypocrisie. Hij merkt op dat de rijken, in hun zoektocht naar (materieel) plezier en genot, bijdragen tot het uitbreiden en versterken van de commerciële samenleving, en bijgevolg tot een hogere tewerkstelling van de armen. Zij stimuleren met andere woorden de economie door hun hang naar luxe, en dit tot iedereen baat en voordeel. De samenleving is de optelsom van een zootje zelfingenomen, eigengereide egoïsten, die gedreven wordt door afgunst, competitiedrang en exploitatie, en niet door deugdzaamheid en verheven morele waarden. Maar de gevestigde orde kan de publieke passies en verlangens manipuleren door ze in te zetten voor het algemeen belang. Mandeville verdedigde de nieuwe luxe, door

57 Zie Maxine Berg en Elizabeth Eger, 'Introduction,' in Maxine Berg en Elizabeth Eger (reds.), *Luxury in the Eighteenth Century: Debates, Desires and Delectable Goods*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.

58 Voor achttiende-eeuwse discussies rond luxe, zie ook Christopher J. Berry, *The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; Henry C. Clark, 'Commerce, Sociability, and the Public Sphere: Morellet vs. Pluquet on Luxury,' *Eighteenth-Century Life* 1998, vol. 22, pp. 83-103; Istvan Hont, 'The early Enlightenment debate on commerce and luxury,' in Mark Goldie en Robert Wokler (reds.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 379-418.

in te zetten op haar vermogen de samenleving beter te maken. Radicaler nog, hij stelde luxe gelijk aan gevoeligheid en goede smaak.⁵⁹

De Schotse Verlichtingsdenkers zagen deze stelling als een provocatie. Voor Hutcheson en Gerard was esthetisch genot ‘puur’, wars van eigenbelang of verlangen. Smaak is belangeloos en zet niet aan tot het bezitten van objecten, noch tot winstbejag, hebzucht of andere ondeugden die men gewoonlijk met luxe associeerde. Hutcheson onderstreepte deze gedachte nog door een direct verband te leggen tussen het schone en de moraal. Aangezien de smaak een bevrediging van de zintuigen kan bewerkstelligen op een volstrekt belangeloze manier, kan zij verzoend worden met de moraliteit. Adam Smith was onder de indruk van Mandevilles theorieën, maar vond ze tegelijk afstotelijk. Hij trachtte het conflict tussen Mandeville en zijn critici op te lossen door te onderzoeken hoe moraliteit en consumptiemaatschappij in de praktijk kunnen samengaan.⁶⁰ Zijn *Theory of Moral Sentiments* (1759) en *Wealth of Nations* (1776) moeten niet als elkaar tegensprekende werken worden opgevat, de één goedheid beogend en de andere zelfzucht, maar als twee boeken die samen de oplossing bieden die Smith voor ogen had. Die bestond erin de kwestie van de moraliteit los te koppelen van de debatten omtrent de commerciële samenleving, en haar te situeren in het debat rond gevoeligheid. Voor Smith hebben eigendomsrechten en economische ongelijkheid geen betrekking op deugdzaamheid, zoals traditioneel het geval zou zijn geweest, maar op rechtvaardigheid. De moraliteit echter, gaat uit van gevoelens zoals sympathie en vrijgevigheid, en behoort tot het domein van de gevoeligheid.⁶¹

Moraliteit viel dus te verzoenen met genot, verlangen en zelfs met zelfzuchtige passies. Zoals we reeds zagen, was genot voor Burke een

59 Over Mandeville, zie E.J. Hundert, *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994. Zie ook ‘Sociability and self-love in the theatre of moral sentiments: Mandeville to Adam Smith,’ in Stefan Collini, Richard Whatmore en Brian Young (reds.), *Economy, Polity, and Society: British Intellectual History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 31-47.

60 Istvan Hont en Michael Ignatieff, *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; Nicholas Phillipson, ‘Language, sociability, and history: some reflections on the foundations of Adam Smith’s science of man,’ in Collini, Whatmore en Young (reds.), *Economy, Polity, and Society*, pp. 70-84.

61 Zie Dennis Carl Rasmussen, *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau*, University Park, Penn State University Press, 2008, pp. 7-8, voor de ‘paradox’ in Smiths eruditie. Voor meer over Smiths theorie van de moraal, zie Charles L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; Knud Haakonssen, ‘Introduction,’ in Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vii–xxiv.

motiverende kracht die tot moreel handelen aanzette. Echter, genot alleen volstond voor hem niet. Burke onderstreept het belang van zowel genot als pijn. Zijn oplossing voor het vraagstuk van de relatie tussen genot en moraliteit impliceert ook de smaak, maar volgens hem werd de smaak gevormd door een ervaring van het sublieme, en deze ervaring veronderstelt steeds pijn en (in)spanning. De verschillende aangereikte theorieën om de kwesties op te lossen rond moraliteit en commerciële samenleving, genot en het goede, rede en instinct, dragen bij tot het opkomen van een cultuur van het gevoel, waarbinnen concepten als ‘manieren’, ‘beleefdheid’ en ‘smaak’ centraal staan. Bijgevolg kreeg ook de esthetica, als wetenschap van het gevoel, een belangrijke plaats in het debat toebedeeld.

8. Gevoeligheid en de universaliteit of diversiteit van de smaak

Sentimentele kunst en literatuur beoogden kijkers en lezers te ontroeren. De schoonheidsleer, of esthetica, wilde de mechanismen die aan het werk zijn bij dit proces theoretisch voor het voetlicht houden. Met andere woorden: wat is mooi? wat is subliem? waarom en hoe wordt de toeschouwer geroerd? Critici wilden niet alleen begrijpen hoe en waarom we plezier ervaren bij het lezen van gedichten of het zien van kunstwerken, ze wilden hun publiek er ook in onderrichten. De *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719), vertaald in het Engels als *Critical Reflections on Poetry, Painting and Music* door Thomas Nugent in 1748, was een formatieve tekst voor achttiende eeuwse critici, waaronder Burke.⁶² In dit boek wou Du Bos de lezer uitleggen hoe ‘zijn eigen gevoelens ontstaan en gevormd worden, ... laten zien wat er juist binnen in hem gebeurt, namelijk, de meest innerlijke impulsen van het hart.’⁶³ Du Bos wou, zoals Burke later, ‘een filosofisch onderzoek uit-

62 Voor Du Bos en de achttiende-eeuwse context, men leze F. Brugère, *Le goût: art, passions et société*, Parijs, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 11-30. Zie ook Basil Muntaneo, ‘Survivances antiques: L’abbé Du Bos, esthéticien de la persuasion passionnelle,’ *Revue de Littérature comparée* 1956, vol. 30, pp. 318-50; Baldine Saint Girons, *Esthétiques du XVIIIe siècle: Le modèle Français*, Parijs, P. Sers, 1990, pp. 17-42; Annie Becq, *Genèse de l’esthétique française moderne 1680-1814*, Parijs, Albin Michel, 1994; Michael Sonenscher, *Sans-Culottes: An Eighteenth-Century Emblem in the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 2008, pp. 85-90, 124-66.

63 Du Bos, *Critical Reflections*, pp. 2-3.

voeren naar de effecten van kunstwerken.⁶⁴ Du Bos benadrukt dat er een heel speciaal soort plezier aanwezig is in de waarneming van kunst, dat dicht komt bij pijn, smart en verdriet; kunstwerken worden op meer enthousiasme onthaald, als ze erin slagen ons tot medelijden te bewegen.⁶⁵

Burkes esthetica was op een gelijkaardige leest geschoeid. Het is juist door het uiten van gevoelens dat sociale relaties tot stand komen: ‘wij worden bewogen wanneer anderen worden bewogen.’ Gedeelde reacties, gedeelde verzuchtingen of gedeeld leed brengt mensen bij elkaar en verbindt hen door gevoelens van sympathie. Ook kunst sorteert op deze manier effect: ‘Sympathie is het beginsel waardoor de dichtkunst, de schilderkunst en de andere kunsten van het gevoelsleven hun hartstochten overdragen van het ene gemoed op het andere.’⁶⁶ De grote vraag bleef echter waarom mensen verschillend kunnen reageren op dezelfde impulsen, en in hoeverre de reactie afhangt van context dan wel van aanleg. De achttiende-eeuwse samenleving boog zich over de vraag of er zoiets als een universele smaak en gemeenschappelijke manieren konden bestaan.⁶⁷ Smaak is dan ook de sleutelterm in de achttiende-eeuwse esthetica. In zijn hoofdstuk over de smaak haalt Burke de belangrijkste kwesties aan van wat men later de schoonheidsleer is gaan noemen: ‘Wanneer we de smaak uitsluitend beschouwen overeenkomstig zijn aard en soort, zullen we zien dat hij in zijn eerste beginselen volstrekt gelijkvormig is; maar de mate waarin deze beginselen tegenwoordig zijn bij de diverse individuen van het mensdom, is even uiteenlopend als de beginselen zelf gelijksoortig zijn.’⁶⁸

Burke behandelt hier het probleem van universaliteit versus diversiteit in de smaak. Enerzijds beweert hij dat de aard van smaak een universeel gegeven is, dat deel uitmaakt van een universele menselijke constitutie. Anderzijds beseft hij dat individuen afzonderlijke, verschillende instanties zijn van die universele menselijke constitutie. Smaak bestaat voor Burke daarom uit twee componenten: gevoeligheid en oordeel. In het debat rond de rationele dan wel instinctieve aard van smaak, gaat Burke subtiel te werk, omdat ‘gevoeligheid’ en

64 Ibid., p. 3.

65 Ibid., p. 1.

66 FO, p. 98 (I.xiii).

67 Mullan, *Sentiment and Sociability*.

68 FO, p. 77.

‘oordeel’ complexe, moeilijk verklaarbare termen zijn. Volgens Burke veroorzaakt een gebrekkige gevoeligheid bijvoorbeeld een gebrek aan smaak, terwijl een gebrekkig oordeelvermogen meteen slechte smaak tot gevolg heeft. Bij een gebrek aan gevoeligheid wordt het smaakvermogen aangetast: ‘Er zijn mensen die ter wereld zijn gekomen met zo botte gevoelens, met zo een koud en flegmatisch temperament, dat het lijkt alsof zij gedurende hun hele leven nauwelijks wakker worden. Zelfs de meest treffende voorwerpen maken op zulke personen een zwakke en vage indruk.’⁶⁹ Anderen hebben dan weer een te ontwikkeld smaakvermogen, als gevolg van een doorgedreven gevoeligheid, maar ze missen de oordeelskracht die hun gevoeligheid kan inbinden. Dit leidt tot een slechte smaak: ‘Anderen worden zo voortdurend in beslag genomen door het najagen van grove en louter zinnelijke genoegens, of zijn zo bezig met de lage beslommeringen van de geldzucht, of zo verhit door de jacht op eerbewijzen en sociale erkenning, dat hun geest, die onophoudelijk blootstaat aan de stormen van deze heftige en rusteloze gemoedsbewegingen, nauwelijks in beweging wordt gebracht door het subtiele en verfijnde spel van de verbeelding.’⁷⁰ Zij zien schoonheid niet als schoonheid, hun smaak is niet verfijnd genoeg (*standard of taste*), want dit wordt bepaald door het oordeel en het delicate en verfijnde spel van de verbeelding.

Twee filosofen waren uiterst belangrijk voor de achttiende-eeuwse esthetica: Plato en Locke. Critici zoals Shaftesbury, Addison, Hutcheson and Burke trachtten dan ook een brug te bouwen tussen deze twee denkers. Shaftesbury en Addison herdefinieerden de goede smaak als een harmonie tussen zintuiglijkheid en rede, waarbij de verbeelding een mediërende functie vervulde. Hutchesons notie van een interne gevoeligheid was een andere poging om Platoonse en Lockeaanse thema’s met elkaar te verbinden. Hoewel deze gevoeligheid niet letterlijk aangeboren was, was ze toch deel van onze menselijke constitutie. Zo kon ze ook als oplossing voorgesteld worden voor het probleem van universaliteit en diversiteit. Deze natuurlijke gevoeligheid was in ons ingepland door een voorzienige God die ons naar het goede leidt, en dit garandeerde de universaliteit van moraliteit en esthetica. Maar iedereen bevindt zich in een andere situatie, neemt andere dingen waar, de ver-

69 FO, pp. 77-78.

70 FO, p. 78.

beelding verwerkt onze ervaringen op een andere manier, we hebben andere herinneringen en we maken verschillende associaties, en deze variëteit is verantwoordelijk voor variaties in onze oordelen van schoonheid en smaak.

Hume mengt zich in deze discussie in zijn werk *Of the Standard of Taste*, dat men kan lezen als een onderdeel van een breder debat tussen Hume en Burke.⁷¹ In de eerste plaats zijn Hume en Burke het erover eens dat smaak gebaseerd is op een antropologische universaliteit inzake genoegen en plezier: we zeggen allemaal te houden van mooie dingen. In de zoektocht naar een maatstaf voor smaak verschillen beide denkers echter van mening. Wederom draait de discussie rond universaliteit versus diversiteit. Hume botst op het volgende dilemma: als er een universele maatstaf voor smaak bestaat, dan moet de kunstliefhebber het oordeel van de kunstexpert of kunstcriticus wel volmondig aanvaarden, en riskeert hij het genot dat bij de schoonheidservaring hoort, mis te lopen. Als het esthetisch genot als basis dient voor smaak, lopen we het gevaar oeverloos te discussiëren met de ander over haar of zijn schoonheidservaring, zonder ooit tot een oplossing te komen voor het vraagstuk rond smaak. Hume trekt in zijn zoektocht naar een maatstaf voor smaak uiteindelijk een scheiding tussen genot en universaliteit, en sluit zo aan bij de achttiende-eeuwse discussie rond oordeel versus gevoel.

Burke van zijn kant schreef zijn 'Introduction on Taste' als antwoord op Hume en voegde het toe als addendum bij de tweede uitgave van *Enquiry* (zie *supra*). Daarin definieert hij de smaak als volgt: 'Het vermogen, of de vermogens, van de menselijke geest die ontvankelijk zijn voor de werken van de verbeelding en de schone kunsten, of ons in staat stellen daarover een oordeel te vormen.'⁷² Hij ergerde er zich aan dat kunstcritici van zijn tijd verhandelingen schreven over smaak, zonder zich daarbij te baseren op vaststaande of algemeen geldende begin-

71 Dario Perinetti, 'Between knowledge and sentiment: Hume and Burke on Taste,' in Vermeir en Funk Deckard (reds.), *The Science of Sensibility*, pp. 283-304.

72 FO, p. 63. Zie verder ook Burkes discussie over Daniel Webbs *Beauties of Painting* in de *Annual Register* uit 1760, waarin Burke het volgende schrijft: 'Vele schrijvers stellen oordeel tegenover smaak, alsof zij twee afzonderlijke geestelijke eigenschappen waren; dit moet wel een vergissing zijn: aan de bron van de smaak ligt het gevoel, en hetzelfde geldt voor ons oordelingsvermogen, dat het resultaat is van eenzelfde gevoeligheid, maar dat ook juister en preciezer te werk gaat dankzij de studie van het te beoordelen object.' (geciteerd in J.T. Boulton, 'Introduction,' in *A Philosophical Enquiry Into the Sublime and Beautiful*, Londen, Routledge, 1958, xxv-xxvi.)

selen.⁷³ De algemeen aanvaarde definitie van smaak kwam indertijd neer op ‘een willekeurige gril’, of ‘voorbijgaande ideeën en invallen.’⁷⁴ Burke daarentegen oppert dat ‘wij mogen aannemen dat redelijkheid en smaak bij alle mensen aan dezelfde maatstaf voldoen.’⁷⁵ Hij onderscheidt bij de smaak drie verschillende eigenschappen:

Meer in het algemeen komt het me voor, dat hetgeen we smaak noemen, in de meest gangbare betekenis, niet een enkelvoudig denkbeeld is, maar voor een deel is samengesteld uit de gewaarwording van de primaire genoegens van de zintuigen, voor een deel uit de secundaire genoegens van het voorstellingsvermogen, en voor een deel uit de gevolgtrekkingen van het oordeelsvermogen, voor zover het de relaties tussen deze dingen betreft, en de menselijke hartstochten, gewoonten en daden.⁷⁶

Deze drie eigenschappen vormen de basis voor een maatstaf van de smaak. Burke kan dus niet weggezet worden als een reductieve sensationalist wanneer het aankomt op smaak. Zijn visie is subtieler van aard en gebaseerd op een mensbeeld dat zowel persoonlijke, sociale als oordeelkundige aspecten in rekening brengt. Smaak valt niet te herleiden tot louter een zintuiglijke gewaarwording, noch tot het simpele product van de verbeelding of een rationeel oordeel. Deze vaststelling is cruciaal in Burkes ‘logica’ van de smaak: hij onderscheidt drie afzonderlijke ‘momenten’, namelijk zintuiglijke waarneming, verbeelding en oordeel.

Terwijl voor Hume de universaliteit van de smaak in tegenspraak is met het plezier dat we aan het object ervaren, is het juist essentieel voor Burke dat beiden samengaan. De universaliteit van de smaak bevindt zich op het zintuiglijke niveau. ‘Iedereen vindt azijn zuur, honing zoet, en aloë bitter,’ schrijft Burke. ‘Iedereen is het er over eens dat iets zoets aangenaam is, en dat zure en bittere smaken onaangenaam zijn.’⁷⁷ De

73 Voor de beste discussies rond de critici van zijn tijd, zie Boultons introductie op Burkes *Enquiry*, xxvii–xxxix. Voor recensies van Burkes werk (wanneer *Enquiry* voor het eerst werd uitgegeven in 1757), zie Herbert A. Wichelns, ‘Burke’s Essay on the Sublime and its Reviewers,’ *Journal of English and Germanic Philology* 1922, vol. 21, pp. 645–61.

74 FO, p. 62. Cf. Lock, *Edmund Burke*, vol. I, pp. 115–18. Zie ook Paddy Bullard, ‘The Meaning of the “Sublime and Beautiful”: Shaftesburian Contexts and Rhetorical Issues in Edmund Burke’s *Philosophical Enquiry*,’ *The Review of English Studies* 2005, vol. 56, pp. 169–91.

75 FO, p. 61.

76 FO, p. 77.

77 FO, p. 65.

verbeelding, die gelijkenissen en verschillen zoekt, en andere associaties maakt, verandert of versterkt dit natuurlijke genot of deze afkeer, en daardoor kunnen er variaties optreden. Maar het is vooral het oordeelsvermogen dat in staat is onderscheidingen te maken. Dit is de enige maatstaf die kan mediëren tussen de zintuigen en de verbeelding, en alleen hier is er een rol weggelegd voor de rede in Burkes theorie van de smaak. De oordeelskracht zorgt voor de verfijning van wat we leren door middel van de zintuigen en de verbeelding; deze laatsten oefenen een sterke kracht op ons uit, waarmee we rekening moeten houden in ons handelen. Het is op dit derde niveau van de oordeelskracht dat de grote verschillen tussen mensen ontstaan, en waardoor we kunnen discussiëren over kwesties van smaak. Smaak, voor Burke, heeft te maken met oordeelsvermogen, maar is geworteld in de zintuiglijke ervaringen, creatieve impulsen en passionele natuur van de mens.

Burke werkt een complexe driedledige theorie van de smaak uit, waarbij de specifieke interactie tussen zintuigen, verbeelding en oordeel centraal staat. De potentiële universaliteit van de smaak is gegrond in de universele causale structuren van de menselijke zintuiglijkheid, waarop ook Burkes wetenschap van de gevoeligheid rust. De andere niveaus, en dan vooral het oordeelsvermogen, introduceren een zekere variabiliteit in smaakoordelen, door verschillen in aandacht, ervaring en kennis.

9. Conclusie

Burkes *Enquiry* kan gelezen worden in de context van een cultuur van het gevoel. Hij baseerde zich bij het schrijven van zijn werk op vernieuwde inzichten in de geneeskunde, de moraalfilosofie en de esthetica van de gevoeligheid. Aan al deze domeinen leverde hij ook zelf een bijdrage met zijn theorie over de oorsprong van onze denkbeelden over het sublieme en het schone. Zijn nieuwe definitie van het sublieme, een combinatie van pijn en genot, drukte een stempel op de esthetica en vormde tezelfdertijd zijn visie omtrent morele handelingen. Dit alles, samengeteld bij Burkes gedetailleerde empirische beschrijvingen van een fysiologie van de gevoeligheid, die de hoeksteen vormde van zijn ideeën over de esthetica en de moraalfilosofie, sporen ons aan om zijn *Enquiry* binnen de context van een wetenschap van de gevoeligheid te lezen.

In de vroege Verlichtingsperiode gingen wetenschap en gevoel hand in hand. Filosofen benaderden de moraal en de esthetica niet enkel vanuit een puur wetenschappelijk standpunt. Daar kennis werd beschouwd als het product van fysieke sensaties en de daarmee gepaard gaande emoties, kregen de wetenschappen zelf een sentimentele en morele inslag. Jessica Riskin toont aan dat rond 1750 filosofen en naturalisten zoals Buffon, Diderot en Condillac warm aanbevelen het instinct en het gevoel te volgen bij het uitvoeren van wetenschappelijk onderzoek.⁷⁸ Er werden niet enkel naturalistische theorieën over de esthetica ontwikkeld, maar ook een esthetische visie over de natuur. In de wetenschap werd er steeds meer belang gehecht aan innerlijke gevoelens, smaak en gevoeligheid.⁷⁹ Met andere woorden, de wetenschap van de gevoeligheid en de sentimentele of gevoelige wetenschap waren twee kanten van dezelfde munt. Dit toont aan dat de wetenschap en de geneeskunde niet enkel een invloed op Burkes *Enquiry* uitoefenden, maar dat ook het omgekeerde gold. De cultuur van de gevoeligheid sijpelde zo in alle wetenschappelijke domeinen binnen, gaande van de fysica tot de chemie.⁸⁰

De cultuur van de gevoeligheid was gebouwd op de spanning tussen rede en gevoel, en kwam tot uiting in vragen over de universaliteit en diversiteit van moraliteit en esthetica. Deze problematiek is inherent aan elke wetenschap van de gevoeligheid, en ondanks de reputatie van de Verlichting als een 'tijd van de rede', was het juist deze spanning die het denken van de Verlichting karakteriseerde. In *Enquiry* werkt Burke zijn eigen oplossingen uit voor de problemen van zijn tijd, maar tegelijk hertekende hij onze denkbeelden over het schone, en dit in het licht van een zowel fysiologisch als filosofisch begrip van het sublieme.

78 Riskin, *Science in the Age of Sensibility*.

79 Michael Hagner, 'Enlightened Monsters,' in William Clark, Jan Golinski en Simon Schaffer (reds.), *The Sciences in Enlightened Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 198.

80 Riskin, *Science in the Age of Sensibility*.

10. Wil ons land geliefd zijn bij ons, dan moet ons land lieflijk zijn

Burke en de nationale dimensie van schoonheid en het sublieme

Michel Huysseune

1. Inleiding

Burkes bijdrage tot achttiende-eeuwse esthetische debatten, zijn in 1757 voor het eerst gepubliceerde *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, is de laatste decennia intellectueel geherwaardeerd. Deze re-evaluatie gaat gepaard met levendige debatten over de interpretatie van dit essay, zowel wat betreft de esthetische waarden die het vooropstelt als de band tussen deze tekst en de latere politieke bijdragen van Burke, en natuurlijk in het bijzonder zijn *Reflections on the Revolution in France*.¹

Omdat de *Enquiry* een tekst over esthetische perceptie is waarin de beeldende kunsten een ondergeschikte rol spelen, bleef de band tussen deze tekst en de ontwikkeling van de beeldende kunsten in Groot-Brittannië tot dusver onderbelicht. Nochtans verwierf Burke, weliswaar na publicatie van de *Enquiry*, als kunstverzamelaar en kunstpatroon ook een belangrijke positie in Britse artistieke kringen. Hij onderhield nauwe banden met de in 1768 opgerichte Royal Academy, die een cru-

1 Een recent gepubliceerd volume geeft een goed overzicht van de vele mogelijke lezingen van de *Enquiry*: Koen Vermeir en Michael Funk Deckard (reds.), *The Science of Sensibility: Reading Burke's Philosophical Enquiry*, Dordrecht, Springer, 2012. Een aantal bijdragen die aandacht besteden aan de relatie tussen Burkes politiek en esthetisch ideeëngoed zijn ook bijzonder pertinent voor dit hoofdstuk, met name Tom Furniss, *Edmund Burke's Aesthetic Ideology: Language, Gender, and Political Economy in Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; William J.T. Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, pp. 116-49; Ronald Paulson, *Representations of Revolution (1789-1820)*, New Haven, Yale University Press, 1983, pp. 57-87.

ciale rol heeft gespeeld in de institutionalisering van de beeldende kunsten in Groot-Brittannië.

Twee prominente schilders en leden van de Royal Academy waren nauw verbonden met Burke, Sir Joshua Reynolds (1723-92) – de eerste president van de Royal Academy – en James Barry (1741-1806). Beide schilders hebben ook een belangrijke bijdrage geleverd tot de ontwikkeling van het kunsttheoretische denken in Groot-Brittannië. Ze engageerden zich ook sterk voor de vorming van een nationale Britse schildersschool, zodat hun teksten impliciet en vaak ook expliciet een reflectie vormen over Britse nationale identiteit. Daar Burke in *Reflections on the Revolution in France* ook een bijdrage heeft geleverd tot de Britse nationale identiteitsvorming willen we in deze bijdrage een brug slaan tussen Burkes esthetische ideeën, de ideeën en praktijk van Reynolds en Barry, en de esthetische invulling die Burke in *Reflections* aan Groot-Brittannië toebedeelt. Daarbij is de vraag in hoeverre die debatten over kunst en vooral de reacties op de Franse Revolutie bouwstenen hebben aangeboden tot een meer nationaal verankerde kunstpraktijk.

In deze bijdrage bied ik eerst een korte schets aan over de betekenis van nationale identiteit in de Britse context van de achttiende eeuw, en de consequenties ervan voor de ontwikkeling van de beeldende kunsten (§2). Daarna analyseer ik de plaats die Burkes *Enquiry* in dit proces inneemt (§3). Vervolgens ga ik na in hoeverre Burkes ideeëngoed zijn vrienden-kunstenaars heeft beïnvloed in hun kunsttheoretische gedachtegoed en kunstpraktijk (§§4-6). Ten slotte bekijk ik hoe Burke en zijn vrienden onder invloed van de Franse Revolutie al dan niet hun esthetische principes herformuleren (§7).

2. Burke en nationale identiteit

Groot-Brittannië kende in de achttiende eeuw een vroegtijdige ontwikkeling van nationale identiteit, gebaseerd op het exalteren van Engelse vrijheid, vijandigheid tegen Frankrijk en imperialisme.² Met

2 De literatuur over dit onderwerp is zeer uitgebreid. Voor een goed overzicht van het ontstaansproces van de Britse nationale identiteit, zie Krishan Kumar, *The Making of English National Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, in het bijzonder pp. 120-74. Daarnaast maakten we ook dankbaar gebruik van de pertinente analyses in Roberto Romani, *National Character and Public Spirit in Britain and France, 1750-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

zijn geschriften heeft ook Burke bijgedragen tot de consolidatie van de Britse identiteit. Maar Burke was zeker geen nationalist in de moderne betekenis van het woord. Hij leefde in een eeuw waarin enkel embryonaal een aantal elementen van het moderne nationalisme en vooral van zijn meer exclusieve en etnocentrische versies aanwezig waren. Burke had bovendien een complexe identiteit, waarin identificaties met Engeland, Groot-Brittannië en Ierland verweven waren. Die complexiteit past overigens in een context waarin die identiteiten nog niet de duidelijk afgebakende vorm bezaten die ze later zouden verwerven, en waar in het bijzonder het onderscheid tussen de Engelse en de Britse identiteit onduidelijk was.³

Burkes relatie met nationale identiteiten past onmiskenbaar binnen de Whig-traditie, waarmee hij zich voor het grootste deel van zijn leven identificeerde. Deze identiteit was historisch protestants en anti-katholiek. Ze baseerde zich ook op het geloof in Engelse (of Britse) superioriteit, vooral vergeleken met de Fransen, en daarnaast ook met de Spanjaarden en Italianen. Deze visie contrasteerde het vrije en deugdzame protestantse Britse volk en corrupte katholieke volkeren onderworpen aan tirannie, en leidde eerder tot misprijzen van, dan medelijden met, de Fransen. Tegelijk kregen die identiteiten ook een geslacht toebedeeld: de Whig-visie associeerde Britse identiteit met mannelijkheid, terwijl impliciet de Franse maar ook de aristocratische identiteit vrouwelijk werd. Vooral in radicale kringen was bovendien ook een bekommernis om de mogelijke corruptie en ‘vervrouwelijking’ van het land aanwezig.⁴ Waar de Whig-mythe van de vrijgeboren Engelsman vaak een wantrouwen tegen autoriteit incarneerde, associeert *Reflections* deze identiteit met een gehechtheid aan traditie en aan de Engelse politieke instellingen.⁵ Binnen de Whig-cultuur dient er echter een belangrijk onderscheid te worden ingebouwd tussen de anti-Franse hysterie vaak aangetroffen in politieke communicatie, en een doorgaans eerder

3 We zullen in deze tekst systematisch over ‘Britse identiteit’ spreken, tenzij er expliciet sprake is van een andere identiteit. De teksten die we analyseren verwijzen vaak naar Engeland, maar uit de context blijkt dat die verwijzingen vrijwel nooit exclusief aan Engeland refereren in de moderne, beperkte betekenis die Wales, Schotland en Ierland uitsluit. Wel kunnen we vaststellen dat de idee van Engelse vrijheid expliciet verwees naar de specifieke geschiedenis van het koninkrijk Engeland, te beginnen met de Magna Charta (of eventueel zelfs de pre-Normandische Saksische vrijheid).

4 Romani, *National Character and Public Spirit in Britain and France*, pp. 160-63, 187.

5 *Ibid.*, pp. 189-90.

kosmopolitische ingesteldheid van de elite en de intelligentsia en die ook Burke kenmerkt.⁶

Politiek beschouwd gold Burke voor de Franse Revolutie als een Whig, en we kunnen zijn denken dan ook binnen die traditie situeren. Anti-Franse retoriek was hem niet vreemd. In een debat over handelsaangelegenheden in 1787 beschrijft hij Frankrijk als ‘een ontuchtige vrouw, gestreeld en begeerd maar niettemin geruïneerd, omdat ze haar reputatie verloor.’⁷ Hij herhaalt dit thema in *Reflections* wanneer hij Franse losbandigheid contrasteert met het ‘strikter en mannelijker moreel stelsel’ vereist voor vrijheid.⁸ De *Reflections* zijn gebouwd op een onderscheid tussen de Britten die een nationaal karakter ontwikkeld hebben dat de Fransen ontberen, en hij stelt dat hun onwil om de appetijt en passies in te perken hen ongeschikt maken voor vrijheid.⁹ In *Reflections* omschrijft Burke de Fransen als een volk met een fixatie op systemen, dat daarom pragmatische hervormingen verwerpt.¹⁰ Nochtans essentialiseert *Reflections* de Franse identiteit niet: de tekst laat de mogelijkheid open dat dit een tijdelijke aberratie van een minderheid betreft.

Burkes politieke en intellectuele loopbaan moet men situeren in een context waarin de nationale dimensie van de kunsten ter discussie stond, en waarin voor het eerst de noodzaak werd ervaren een geschiedenis van Britse kunstvormen te schrijven en eigen smaakcriteria te ontwikkelen.¹¹ Vooral in de beeldende kunsten was een inhaalbeweging nodig, en de oprichting van de Royal Academy in 1768 werd in het bijzonder gemotiveerd met de wens Britse excellentie in de beel-

6 Ibid., p. 160.

7 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, New Haven, Yale University Press, 2003, p. 32. Hierna RRF. ‘... a debauched women (sic), caressed and coveted but still ruined, because she had lost her reputation.’ Geciteerd in Isaac Kramnick, *The Rage of Edmund Burke: Portrait of an Ambivalent Conservative*, New York, Basic Books, 1997, p. 149.

8 ‘... austere masculine morality’ (vertaling Marc Vanfraechem, te verschijnen). De verstrengeling van nationale en genderidentiteiten is karakteristiek voor Britse vertogen uit de achttiende eeuw. In Burkes werk krijgen die identiteiten een specifieke bijkomende betekenis, omdat hij ze (zowel in de *Enquiry* als de *Reflections*) ook met zijn esthetische vertoog verbindt.

9 Romani, *National Character and Public Spirit in Britain and France*, p. 192. Paulson, *Representations of Revolution*, pp. 61-64 stelt vast dat *Reflections* de Franse revolutionairen associeert met een agressieve mannelijke identiteit, en hen voorstelt als voorbeelden van ongetemde passies die ook gierigheid en ambitie inhouden.

10 Romani, *National Character and Public Spirit in Britain and France*, p. 192.

11 Lawrence Lipking, *The Ordering of the Arts in Eighteenth-Century England*, Princeton, Princeton University Press, 1970, p. 3. Dit boek biedt een voortreffelijke analyse van dit proces aan in verschillende kunststakken. De figuren die een cruciale rol speelden in dit proces behoorden tot dezelfde intellectuele en culturele vriendenkringen als Burke.

dende kunsten te bereiken. Vanaf het begin van de achttiende eeuw verdedigden een reeks Britse auteurs de noodzaak om de grandeur die Groot-Brittannië op economisch en politiek terrein had verworven ook artistiek te verankeren. Britse achttiende-eeuwse debatten over beeldende kunsten hadden als doel hun land op gelijke voet te plaatsen met de artistiek hegemonische naties, Italië en Frankrijk.¹² Italië bleef de bestemming van de zogeheten ‘Grand Tour’, en zelfs al had het land gaandeweg zijn politieke voorbeeldfunctie verloren en functioneerde het als de stagnerende Andere van het triomfantelijke Verenigde Koninkrijk, op artistiek terrein behield het zijn vooraanstaande positie. Die betrof zowel de overblijfselen uit de Oudheid – gebouwen, ruïnes, en sculpturen – als de moderne Italiaanse kunst. Het dominante kunstdenken uit de achttiende eeuw liet weliswaar ruimte voor de ontwikkeling van nationale schilderscholen, maar hanteerde om kunstwerken te beoordelen een reeks als universeel opgevatte criteria, gebaseerd op de Italiaanse Renaissance en Barok, en op Italiaanse en Franse kunsttheoretische reflecties. Over de waarde van de diverse Italiaanse scholen werden levendige debatten gehouden, al bleef de interesse duidelijk beperkt tot de recentere periodes, en bleef de Italiaanse kunst voor Rafael en Michelangelo vrijwel geheel buiten de publieke belangstelling. Frankrijk, hoewel in een recentere periode ook prominent in de beeldende kunsten, speelde vooral een rol vanwege zijn kunsttheoretische bijdragen – grotendeels geproduceerd onder impuls van de Académie Royale des Beaux-Arts –, die ook in Britse artistieke debatten een sleutelrol zullen spelen. Tot het einde van de eeuw bleef de als universeel ervaren Europese academische canon de intellectuele horizon van deze debatten.

De ontwikkeling van een specifiek Brits kunstvertoog vond plaats in een nationale context waar, wegens de Hervorming en de protestantse kritiek op katholieke bijgelovige praktijken, wantrouwen tegen de beeldende kunsten sterk aanwezig was.¹³ Wellicht daarom legden

12 Johannes Dobai, *Die Kunstliteratur des Klassizismus und der Romantik in England*, Bern, Benteli Verlag, 1974-75 (2 vol.) biedt het meest exhaustieve overzicht van Britse kunstliteratuur uit die periode. Daarnaast is deze sectie ook gestoeld op de analyses in John Barrell, *The Political Theory of Painting from Reynolds to Hazlitt*, New Haven, Yale University Press, 1986; Lipking, *The Ordering of the Arts in Eighteenth-Century England*; Mark Cheetham, *Artwriting, Nation, and Cosmopolitanism in Britain: The “Englishness” of English Art Theory Since the Eighteenth Century*, Farnham, Ashgate, 2012.

13 Voor een discussie over de iconoclastische dimensie van de Britse cultuur in de achttiende eeuw, zie Ronald Paulson, *Breaking and Remaking: Aesthetic Practice in England, 1780-1820*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989, pp. 3-47.

Britse bijdragen veel nadruk op de impact van beeldende kunsten op de toeschouwer. Als Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, derde graaf van Shaftesbury, 1671-1713) in zijn *Characteristics* een specifiek Brits kunstvertoog ontwikkelt, beklemtoont hij dan ook een civiek-humanistische visie op de beeldende kunsten met een sterke nadruk op hun rol in de morele opvoeding van de elites. Zoals John Barrell heeft aangetoond, heeft die visie een blijvende invloed op het achttiende-eeuwse Britse kunstvertoog uitgeoefend, die dit vertoog bovendien onderscheidde van Franse kunsttheoretische beschouwingen waarin die civieke dimensie afwezig was.¹⁴ Die visie had ook voor gevolg dat de binnen de traditionele academische traditie verankerde primauteit van historieschilderijen in Groot-Brittannië bevestigd werd, en gezien de morele rol die aan dit genre werd toebedeeld zelfs extra weerklank kreeg. Binnen dit vertoog bleek er echter ruimte te bestaan voor een grote waaier aan opinies betreffende het publiek voor zulk een kunst – de aristocratie, een bredere elite van gentlemen, alle (mannelijke) burgers –, voor de rol van kunstenaars zelf, en voor de te verkondigen morele boodschappen. Dit vertoog behield zijn hegemonische positie doorheen de achttiende eeuw, maar werd geconfronteerd met de beperkte publieke en private interesse om zulk een kunst ook daadwerkelijk tot ontwikkeling te brengen, terwijl minder nobel geachte genres zoals portretten en landschappen de kunstmarkt beheersten.

Van de talrijke teksten over kunst die in de eerste helft van de achttiende eeuw verschenen, hebben vooral de geschriften van de schilder Jonathan Richardson (1667-1744) de principes van een Britse nationale kunsttraditie uitgewerkt.¹⁵ Zijn teksten, *An Essay on the Theory of Painting* uit 1715, de *Two Discourses* uit 1719 (*Art of Criticism* en *Science of a Connoisseur*), en (samen met zijn zoon Jonathan Richardson Jr.) *An Account of some of the Statues, Bas-Reliefs, Drawings and Pictures in Italy* uit 1722, wensten zowel de ontwikkeling van de beeldende kunsten zelf als van een artistiek gevormd publiek in Groot-Brittannië te bevorderen. Deze teksten besteden vaak aandacht aan de (ook economische) voordelen die het land uit de promotie van kunst kan halen,

14 Barrell, *The Political Theory of Painting from Reynolds to Hazlitt*, pp. 42-43.

15 De recente biografie van Carol Gibson-Wood, *Jonathan Richardson: Art Theorist of the English Enlightenment*, New Haven, Yale University Press, 2000 is een welkome aanvulling van de tot dan eerder lacunaire literatuur over Richardson. Zie ook Cheetham, *Artwriting, Nation, and Cosmopolitanism in Britain*, pp. 19-22.

maar argumenteren ook dat Britten omwille van de Hervorming een onafhankelijke instelling hebben ontwikkeld die hen uitermate geschikt maakt om kunstenaars en kunstkenneren te worden. Wat zijn kunst-smaak betreft, volgt Richardson echter de continentale academische canon. Zijn smaak was eclectisch, open voor de waarde van alle kunstscholen, ondanks zijn voorkeur voor de Romeinse school. Ondanks occasionele chauvinistisch getinte verklaringen, behield Italië in zijn teksten een voorbeeldfunctie, terwijl Richardson ook sterk beïnvloed werd door Franse kunsttheoretici, vooral Roger de Piles. Richardsons teksten zijn typisch voor Britse reflecties over beeldende kunsten in de achttiende eeuw: een eigen invulling wat betreft de doelstellingen van schilderkunst, aandacht voor de nationale context, maar tegelijk een conformeren aan de continentale academische traditie. Slechts een beperkt aantal auteurs – in de eerste plaats William Hogarth, die aan zijn dissidentie overigens een nationalistische toon geeft – zullen deze academische traditie in vraag stellen. Nochtans stond de praktijk van de Britse schilderkunst (met nadruk op portretten en landschappen) vaak ver van die academische traditie, en bevatte ze al aanzetten tot een eigen Britse stijl, die in andere artistieke media (vooral de aanleg van tuinen) zelfs nadrukkelijker vorm begon te nemen.

3. Burkes *Enquiry*

Het is tegen deze achtergrond dat we Burkes denken over esthetiek en de *Enquiry* moeten situeren. Nochtans lijken de hiervoor vermelde discussies over de rol van beeldende kunsten nauwelijks invloed uit te hebben geïmponeerd op die tekst. De *Enquiry* biedt een echte wetenschap van de gevoeligheid aan, een lezing van de esthetische emotie die gebaseerd is op fysiologische reacties, en op de herinnering en/of anticipatie ervan.¹⁶ De tekst ligt in het verlengde van eigentijdse Britse en Franse teksten die ook de emoties van toeschouwers en luisteraars analyseerden. In zijn nadruk op fysiologische reacties en met een analyse die

16 Koen Vermeir en Michael Funk Deckard, 'Philosophical Enquiries into the Science of Sensibility: An Introductory Essay,' in Koen Vermeir en Michael Funk Deckard (reds.), *The Science of Sensibility: Reading Burke's Philosophical Enquiry*, Dordrecht, Springer, 2011. Zie ook de bijdrage van beide heren elders in deze bundel.

wenst los te staan van elke sociale en nationale context, valt de *Enquiry* echter ook te vergelijken met *Leviathan* (1651) van Thomas Hobbes.¹⁷

Cruciaal in de *Enquiry* is het onderscheid tussen de ervaring van het schone en van het sublieme. Hoewel die begrippen ostentatief worden omschreven in fysiologische termen, bevatten Burkes definitives van het schone en het sublieme ook een duidelijke sociaal-politieke subtekst. Het sublieme is verbonden met macht, duisternis of extreem licht en excessen, terwijl schoonheid zwakte, gematigd licht, en vrouwelijkheid representeert. Burke verbindt het sublieme ook met het woord, het schone met de visuele ervaring. De hiërarchie tussen het schone en het sublieme verkrijgt ook een nationale dimensie. In de *Enquiry* bouwt Burke een contrast in tussen een Franse cultuur, eerder visueel en gepolijst, die wel schoonheid bezit maar de Engelse sublimiteit mist, die tot uitdrukking komt in de poëzie van Milton. Frankrijk staat hier voor een overdaad aan raffinement: vanwege zijn gepolijste aard ontbeert de Franse taal de sterkte van primitieve en oosterse talen.¹⁸

In zijn analyse van deze emoties ligt de tekst in het verlengde van andere achttiende-eeuwse bijdragen tot de esthetiek, zij het dat Burke zich meer concentreert op perceptie in het algemeen en minder aandacht besteedt aan kunst in het bijzonder. Burkes tekst is allesbehalve een apologie voor de beeldende kunsten, waarvan het belang (vooral in het opwekken van esthetische emoties) eerder geminimaliseerd wordt (en met Frankrijk geassocieerd). De *Enquiry* past in de traditie van de Paragone, de vergelijking van poëzie en schilderkunst, waarbij Burke – met een zeker iconoclasmie – duidelijk de effecten van poëzie hoger inschat dan die van de schilderkunst. Dit doet hij in een expliciete polemiek met de invloedrijke Franse esthetische theoreticus Jean-Baptiste Du Bos. In zijn in 1719 gepubliceerde *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* had Du Bos geschreven dat schilderkunst een grotere invloed op het publiek uitoefent dan poëzie, vanwege de grotere impact van het zicht en de natuurlijke tekens die de schilderkunst gebruikt.¹⁹ Zonder Du Bos' nadruk op de leesbaarheid van schilderkunst in vraag te stellen, minimaliseert Burke de emotionele impact ervan. De laatste

17 Michael Fuchs, 'Edmund Burke, Ireland, and the Fashioning of Self,' *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 1996, p. 189.

18 Zie de analyse in Mitchell, *Iconology*, in het bijzonder pp. 123-25, 133-34.

19 Jean-Baptiste Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, Parijs, École nationale supérieure des Beaux-Arts, 1993, pp. 133-37.

sectie van het essay stelt heel expliciet dat woorden een veel diepere impact hebben dan de beeldende kunsten (en schilderkunst in het bijzonder). Beeldende kunsten zijn volgens Burke imitatief, en daarom beperkt in hun impact, terwijl poëzie en het woord beter in staat zijn sympathie op te wekken: 'In schilderijen kunnen we alle mooie figuren voorstellen die we wensen, maar we kunnen ze nooit de verlevendige toetsen geven die ze van woorden kunnen ontvangen.'²⁰ Burkes ontkenning van de emotionele impact van schilderkunst heeft echter een paradoxale subtekst. Hij formuleert ze immers in een land en tijd waar omwille van de Hervorming een groot wantrouwen bestaat tegen beeldende kunsten en vooral schilderijen met religieuze onderwerpen, juist omdat de mogelijke impact van zulke schilderijen wordt geassocieerd met katholicisme en bijgeloof.

De beeldende kunsten en de schilderkunst zijn zelden aanwezig in de tekst, zelfs al stelt Burke in sectie 16 van het eerste deel ook dat schilderkunst zoals poëzie een zuivere imitatie kan overstijgen.²¹ In zijn discussie over het sublieme associeert Burke het sublieme met duisternis die enkel door woorden kan worden geëvoceerd, en betwijfelt hij dat de beeldende kunsten op een vergelijkbare wijze passies kunnen teweegbrengen.²² In zijn discussie over het schone argumenteert hij dat proportie niet de oorzaak is van schoonheid in menselijke wezens: een schilder die alle proporties naleeft scheidt soms een lelijk figuur, terwijl een andere die van de gegeven proporties afwijkt, soms een heel mooie figuur kan produceren. Hij wijst daarbij op het feit dat de meesterwerken van antieke en moderne beeldhouwkunst vaak afwijkende proporties hebben,²³ een pleidooi tegen al te rigide, mathematisch bepaalde regels en de esthetische criteria van de classicistische kunstkritiek. Deze fragmenten kunnen echter ook gelezen worden als een polemiëk tegen Shaftesbury die schoonheid had geassocieerd met proportie en harmonie en eventueel ook tegen de civiek-humanistische traditie die in de *Enquiry* grotendeels afwezig lijkt.²⁴ Burke verwijst daarentegen

20 Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origins of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 158. Hierna *Enquiry*. 'In painting we may represent any fine figure we please, but we never can give it those enlivening touches which it may receive from words.'

21 *Enquiry*, pp. 45-46.

22 *Enquiry*, pp. 54-56.

23 *Enquiry*, p. 89.

24 Robert W. Jones, *Gender and the Formation of Taste in Eighteenth-Century Britain: The Analysis of Beauty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 56.

goedkeurend naar William Hogarths veel heterodoxere associatie van schoonheid met een S-lijn.²⁵ Volgens eenzelfde logica verwerpt hij ook de geometrische Franse tuinen, volgens hem een voorbeeld van hoe de artificiële idee van proportie verkeerd aangewend wordt en geen schoonheid voortbrengt.²⁶ Nochtans houdt Burkes stellingname niet noodzakelijk een systematische verwerping in van de canons van de classicistische kunstkritiek: zijn standpunten vallen eerder te interpreteren als een kritiek op de meer rigoristische interpretaties ervan en als een radicalisering van een esthetiek van de perceptie die auteurs zoals Du Bos en Richardson ook hanteren.

Burkes *Enquiry* biedt, zeker wat de beeldende kunsten betreft, weinig concrete richtlijnen aan. Wellicht daarom is de tekst in het verleden geassocieerd met een veelheid aan kunstvormen uit de late achttiende eeuw, bijvoorbeeld de romantiek, of genres zoals de *gothic novel*. Een van de weinige expliciete punten die Burke aanbrengt is de verwerping van geometrische tuinen ten voordele van een meer natuurlijke vormgeving, wat in de praktijk een pleidooi voor de Engelse tuinen (zoals in die jaren ontwikkeld door Capability Brown) tegen de Franse tuinen inhield. Lezers van Burke pasten zijn concepten ook toe in hun appreciatie van landschappen en landschapsschilderijen: het schone werd geassocieerd met de Romeinse Campagna, het sublieme met de Alpen, beide landschappen verbonden met de Grand Tour. Het is overigens als een expliciete aanvulling op Burkes concepten dat William Gilpin 'het pittoreske' zal definiëren, als een categorie geschikt om de schoonheid van het Britse landschap en de voorstelling ervan in schilderijen te omschrijven.²⁷ Daarnaast heeft Burkes associatie van duisternis met het sublieme zeker zijn protegé James Barry geïnspireerd en mogelijk ook schilders zoals Joseph Wright of Derby beïnvloed.

In de tweede uitgave van de *Enquiry* uit 1759 heeft Burke een inleiding over de smaak toegevoegd. In deze tekst stelt Burke dat naast verbeelding en passie, smaak ook een redelijke component heeft.²⁸ Enkel een leerproces laat toe om zulk een smaak te verwerven. Dit adden-

25 *Enquiry*, p. 105. Overigens bekritiseerde Burke ook een reeks van Hogarths meer non-conventionele esthetische ideeën, cf. Vermeir en Funk Deckard, *The Science of Sensibility*, pp. 46-47.

26 *Enquiry*, p. 92.

27 Ann Bermingham, *Landscape and Ideology: The English Rustic Tradition, 1740-1860*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 57, 63-73. Zie ook Cheetham, *Artwriting, Nation, and Cosmopolitanism in Britain*, pp. 49-55.

28 *Enquiry*, p. 25.

dum houdt een correctie in op de zuiver fysiologische benadering van de eerste uitgave, een benadering met een – opnieuw vergelijkbaar met Hobbes' *Leviathan* – egalitair potentieel omdat ze geen enkel sociaal onderscheid inbouwde in esthetische perceptie.²⁹ Specifiek in de analyse van de smaak in de beeldende kunsten komt die sociale dimensie in deze nieuwe inleiding duidelijk naar voor. De voorbeelden die hij gebruikt om een partiële kennis van de schilderkunst te bekritisieren behoren tot de traditie van de toenmalige kunstilliteratuur. Het betreft respectievelijk een aan Plinius ontleende anekdote over een schoenmaker die de voorstelling van schoenen in een schilderij bekritiseert, en een Turkse sultan die kritische kanttekeningen maakt bij de voorstelling van een onthoofding. In beide gevallen betreft het een buitenstaander (respectievelijk sociaal en etnisch) die een betere kennis heeft over de imitatie van specifieke objecten, maar een meer algemene kennis om de schilderkunst als geheel te waarderen ontbeert – een wetenschappelijk kritiek die impliciet voorbehouden blijft aan een gecultiveerde elite.³⁰ Deze visie houdt ook in dat beeldende kunsten meer bieden dan louter imitatie, waarmee Burke impliciet ingaat tegen zijn interpretatie elders in het essay, en ook zijn louter sensationalistische uitgangspunt in vraag stelt. Met deze inleiding sluit hij aan bij de traditie van connoisseurschap geformuleerd door, bijvoorbeeld, Jonathan Richardson.³¹ Tegelijk lijkt die interesse in kunstsmaak Burkes latere actieve interesse in de promotie van beeldende kunsten aan te kondigen.

29 Furniss, *Edmund Burke's Aesthetic Ideology*, pp. 70, 80-85. Doorgaans wijzen critici erop dat Burkes aanvulling wenste in te gaan op twee belangrijke recente intellectuele bijdragen over smaak van Montesquieu en Hume. Mogelijk reageerde hij echter ook op commentaren van schilders zoals Joshua Reynolds, waarmee Burke rond 1756 zou hebben kennisgemaakt, zie Ellis Waterhouse, *Reynolds*, Londen, Phaidon, 1973, p. 20. Overigens bevatte Montesquieu's essay over smaak veel expliciete verwijzingen naar artistieke voorbeelden, inclusief de beeldende kunsten.

30 *Enquiry*, p. 19. Burke spreekt over een 'science of criticism' (p. 25), wat kan gelezen worden als een verwijzing naar de 'science of connoisseurship' en de 'art of criticism' die Jonathan Richardson promoveerde.

31 We kunnen tussen Richardson en de *Enquiry* hoogstens een aantal parallellen vaststellen: een methode geïnspireerd op Locke, een esthetiek waarin de ervaring van de toeschouwer en zijn kunstperceptie centraal staan, en bewondering voor Milton. Voor enkele mogelijke voorbeelden van intertekstualiteit tussen Richardson en Burke, zie naast voetnoot 30 ook Dobai, *Die Kunstilliteratur des Klassizismus und der Romantik in England*, vol. II, pp. 64, 78-79.

4. Burke, Barry en Reynolds: kunstpatronage en nationale kunst

Burke heeft een belangrijke rol gespeeld in Britse artistieke middens, als kunstverzamelaar en als kunstpatroon. Ook zijn banden met de Royal Academy spelen daarin een rol. Hij was een intieme vriend van Sir Joshua Reynolds, prominent schilder en de eerste president van de Academie. Tijdgenoten verdachten Burke (evenals Samuel Johnson) ervan de auteur te zijn van de belangrijke kunsttheoretische teksten van Reynolds, de *Discourses*.³² Deze verdenkingen waren ongegrond, maar de persoonlijke en intellectuele banden tussen Burke en Reynolds waren zeer sterk, zoals blijkt uit Burkes in memoriam na het overlijden van Reynolds. Hun politieke ideeën sloten nauw bij elkaar aan, ze waren Whigs die zich na 1789 tegen de Franse Revolutie keerden. Wie zoals Isaac Kramnick Burke als een fundamenteel ambivalente auteur interpreteert die mogelijk in de Franse revolutionairen misschien te veel van zichzelf herkende, zal ook in zijn kunstpatronage die dubbelzinnigheid terugvinden. De andere bekende schilder die van Burkes steun genoot, James Barry, was immers een Ierse katholiek met politiek radicalere sympathieën. Barry zag Burke niet alleen als zijn patroon, maar ook als zijn leraar, en eerde hem door hem af te beelden in zijn belangrijkste werk, de *Society of Arts Paintings* (een cyclus over beschaving, die uitmondt in een prijsuitreiking in de Society zelf, maar ook een eerbetoen is aan Groot-Brittannië).³³

In de *Enquiry* had Burke geen aandacht besteed aan de vorming van een Britse schilderschool. In zijn kritiek op Du Bos was hij niet ingegaan op diens stelling dat het Britse klimaat te vochtig en koud was om een autochtone schilderschool tot ontwikkeling te doen komen, en dat alle belangrijke Britse schilders buitenlanders waren.³⁴ Enkele jaren later, in 1765, intervenueert hij wel over dit onderwerp, met de publicatie in zijn *Annual Register* van een (wellicht zelf geschreven) recensie van de *Geschichte der Kunst des Altertums*, een boek dat een sleutelrol heeft gespeeld in de ontwikkeling van de kunstgeschiedenis.³⁵

32 Lipking, *The Ordering of the Arts in Eighteenth-Century England*, p. 180.

33 Ronald Paulson, *Emblem and Expression: Meaning in English Art of the Eighteenth Century*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1975, pp. 150-52.

34 Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, pp. 220-21.

35 Edmund Burke, 'Observations on the Influence of the Different Climates Upon the Polite Arts, Taken from a History of the Fine Arts, by the abbé Wincklemann, Librarian of the Vatican, and

De auteur, Johann Joachim Winckelmann (1717-68), hernam met enige aanpassingen de klimatologische argumentatie van Du Bos. Hij wenste in de eerste plaats met klimatologische argumenten zijn pleidooi voor de superioriteit van de Griekse kunst te onderbouwen, maar stelde ook voorop dat de Britten vanwege hun klimaat eerder reflexief en rationeel zijn en daarom (artistieke) verbeelding ontberen.³⁶ Deze opmerkingen, van secundair belang in de opzet van het boek, impliceerden overigens geen negatief oordeel over de Britten als dusdanig. De vrijheidslievende Winckelmann associeerde Groot-Brittannië met de vrijheid: hij beschouwde het land zelfs als een modern equivalent van Athene en aanzag de politicus John Wilkes als een voorbeeldige moderne strijder voor vrijheid.³⁷ In zijn bespreking besteedt Burke enkel aandacht aan Winckelmanns klimaattheorie. Burke spreekt zich eerder gunstig uit over Winckelmanns fragment omdat hij een voorstander is van de verklaring van menselijk gedrag op basis van omgevingsfactoren. Hij weigert echter Winckelmanns conclusie over Britse ongeschiktheid voor de beeldende kunsten te aanvaarden, een standpunt dat zijn vriend Reynolds ook onderschreef.³⁸ Burkes andere protegé James Barry ging veel gedetailleerder in op deze thematiek, in zijn *Inquiry into the Real and Imaginary Obstructions to the Acquisition of the Arts in England* (1775), een tekst gewaardeerd door Burke. Barry argu-

Antiquary to the Pope,' in *Annual Register* 1765, pp. 250-53. Ik volg hier de argumentatie van Aris Sarafianos, 'Hyporborean Meteorologies of Culture: Art's Progress and Medical Environmentalism in Arbuthnot, Burke and Barry,' in Vermeer en Funk Deckard (reds.), *The Science of Sensibility*, p. 73, noot 8, om dit anoniem verschenen artikel aan Burke toe te schrijven.

36 Johann Joachim Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Altertums*, Wenen, Phaidon Verlag, 1934, p. 44.

37 Elisabeth Décultot, *Johann Joachim Winckelmann: Enquête sur la genèse de l'histoire de l'art*, Parijs, Presses Universitaires de France, 2000, p. 155; Édouard Pommier, *Winckelmann, inventeur de l'histoire de l'art*, Parijs, Gallimard, 2003, pp. 259-60. Eric Michaud heeft recent geargumenteed dat Winckelmann aan de oorsprong ligt van eng-nationalistische kunstinterpretaties (in Éric Michaud, *Les invasions barbares: Une généalogie de l'histoire de l'art*, Parijs, Gallimard, 2015, pp. 45-46). Inderdaad laat zijn taalgebruik dat etniciteit en bloed associeert zulke interpretaties toe, maar zijn vaak heel flexibele standpunten over naties, zoals in het geval van Groot-Brittannië, suggereren toch dat bij hem die terminologie nog niet geconsolideerd was in een rigied etnodeterministisch model (cf. Décultot, *Johann Joachim Winckelmann*, pp. 162ff).

38 Burke, 'Observations,' p. 252; zie ook Sarafianos, 'Hyporborean Meteorologies of Culture,' pp. 73-76. Reynolds vermeldt dit thema kort in het voorwoord van zijn inleiding tot de *Discourses* uitgegeven in 1778 (Sir Joshua Reynolds, *Discourses*, Londen, Penguin, 1992, p. 74). Burkes artikel gaat verder niet in op Winckelmanns boek, wat des te opmerkelijk is omdat Winckelmann ruimschoots gebruik maakte van Burkes concepten van het schone en het sublieme, maar er een drastisch verschillende versie van aanbood, aangezien hij de voorkeur gaf aan het schone dat hij met het naakte mannelijke lichaam associeerde, cf. Alex Potts, *Flesh and the Ideal: Winckelmann and the Origins of Art History*, New Haven, Yale University Press, 1994, pp. 113-16.

menteert tegen Du Bos, Montesquieu en Winckelmann enerzijds dat klimaten irrelevant zijn voor de ontwikkeling van de beeldende kunsten, anderzijds dat een gematigd klimaat zoals het Britse kunstenaars veel minder belemmert in hun arbeid.³⁹ Barry haalde vooral scherp uit naar Winckelmann, en herhaalt zijn kritieken ook in andere teksten. Mogelijk was hij gemotiveerd door professionele jaloezie gezien de reputatie die Winckelmann te Rome genoot als autoriteit betreffende antieke kunst.⁴⁰

5. James Barry

De rol van Burke als kunstmentor komt in de eerste plaats naar voren in zijn relatie met James Barry (Reynolds was een gevestigde autoriteit die minder Burkes patronage nodig had).⁴¹ Met zijn financiële steun, en vooral het mee bekostigen van zijn Grand Tour en zijn langdurig verblijf in Italië, heeft Burke de loopbaan van de Ierse schilder mogelijk gemaakt. Hij verschaftte Barry ook regelmatig adviezen, waaruit we kunnen afleiden dat hij zich degelijk geïnformeerd had over het leerproces van kunstenaars. Hoewel Barry een hoogst eigenzinnige persoonlijkheid bezat met een groot talent om in conflicten betrokken te geraken (in de jaren 1770 kwam het tot een breuk met Burke, en begon Barry steeds meer Reynolds als een persoonlijke vijand te zien), lijkt hij toch blijvend beïnvloed te zijn geweest door Burkes *Enquiry*, die hij volgens een geheel eigen interpretatie in zijn oeuvre zal proberen toe te passen.⁴² In het bijzonder Barry's voorkeur voor schilderijen met pijn-

39 James Barry, 'Inquiry into the Real and Imaginary Obstructions to the Acquisition of the Arts in England,' in *The Works of James Barry, Esq. Historical Painter*, Londen, T. Cadell and W. Davies, 1809, vol. II. De gehele tekst is gewijd aan de ontkrachting van klimatologische argumenten; voor zijn argumentatie over de geschiktheid van het Britse klimaat, zie pp. 298-99; zie ook Sarafianos, 'Hyporborean Meteorologies of Culture,' pp. 86-87.

40 William L. Pressly, *The Life and Art of James Barry*, New Haven, Yale University Press, 1981, p. 64.

41 Voor Barry blijft de essentiële referentie genoemd werk van Pressly; zie daarnaast ook Liam Lenihan, *The Writings of James Barry and the Genre of History Painting, 1775-1809*, Farnham, Ashgate, 2014.

42 Volgens zijn biograaf zou Barry al vroeg kennis hebben genomen van de tekst, en had hij een aantal principes ervan al toegepast in een van zijn eerste werken, *The Baptism of the King of Cashel by St. Patrick*, het doek herneemt twee elementen van het sublieme: de voorstelling van pijn en de onderwerping aan een almachtige God. Zowel het doek zelf als Barry's enthousiasme voor de *Enquiry* droegen bij tot de vriendschap tussen Burke en de jonge schilder (Pressly, *The Life and Art of James Barry*, p. 4). Ook in later werk liet Barry zich in een aantal artistieke keuzes wellicht inspireren door Burkes theorie, zelfs al past hij Burkes concepten nadrukkelijk aan door 'beauty' met universele en onveranderlijke esthetische criteria te verbinden, terwijl hij zelf de categorie van 'grace' ontwikkelt

lijke en dramatische scènes lijkt een afgeleide van Burkes esthetische principes, en in zijn analyse van het sublieme probeerde hij (zoals een aantal andere schilders) die esthetische categorie een schilderkundige invulling te geven die Burke hoogstens gesuggereerd had.⁴³ In tegenstelling tot Burke gelooft Barry dat schilderkunst de superieure kunstvorm is.⁴⁴

Barry stelde zich heel zijn leven lang – zonder veel resultaat – tot doel een specifiek Britse school van schilderkunst in zijn meest edele vorm, historieschilderijen, te ontwikkelen, waarvoor in Groot-Brittannië nauwelijks een markt bestond. Verschillende van zijn werken, en in de eerste plaats zijn belangrijkste werk, de cyclus schilderijen voor de Royal Society of Arts in Londen met als titel *The Progress of Human Culture*, hebben een nadrukkelijk Brits patriottische inslag, en wensten Britse politieke, economische en intellectuele superioriteit uit te beelden. Zowel in zijn *Inquiry* als in latere teksten verdedigt hij de geschiktheid van Groot-Brittannië voor de ontwikkeling van een autochtone schilderschool. Hij verwierp hierbij ieder klimatologisch determinisme, en stelde aan de hand van het Italiaanse voorbeeld (zich baserend op Vasari) dat een kunstschool een langdurig leerproces dient door te maken waarbij ervaring wordt geaccumuleerd om tot volle wasdom te komen.⁴⁵ Daarnaast kunnen ook andere factoren een rol spelen om die bloei te bevorderen of bemoeilijken. De ontdekking van antieke beeldhouwwerken was bijvoorbeeld cruciaal voor de ontwikkeling van de Italiaanse Hoge Renaissance aan het begin van de zestiende eeuw.⁴⁶ Daartegenover stond Groot-Brittannië, waar de Reformatie en het protestantse wantrouwen tegen beeldende kunsten voor lange tijd de ontwikkeling van lokale kunst bemoeilijkt hadden.⁴⁷ Echter, het land is nu rijp voor de ontwikkeling van een autochtone kunsttraditie, waarbij het uit de Italiaanse en Franse ervaring kan putten.⁴⁸

In zijn teksten plaatst hij echter ook een aantal vraagtekens bij de eigentijdse condities in Groot-Brittannië, die de ontwikkeling van een

waarvan de inhoud grosso modo samenvalt met Burkes categorie van 'beauty' (Barrell, *The Political Theory of Painting from Reynolds to Hazlitt*, pp. 174-77).

43 Pressly, *The Life and Art of James Barry*, pp. 24-25.

44 Dobai, *Die Kunsliteratur des Klassizismus und der Romantik in England*, vol. II, p. 835.

45 Barry, *Inquiry*, pp. 180-98.

46 Barry, *Inquiry*, pp. 193-94.

47 Barry, *Inquiry*, pp. 210-14.

48 Barry, 'Observations on Different Works of Art in France and Italy,' in *The Works of James Barry, Esq. Historical Painter*, vol. II, pp. 43-44.

kwalitatief hoogstaande kunstschool zouden kunnen tegenwerken. Hij bekritiseert onder meer een onvoldoende geschoold publiek dat te veel belang hecht aan het aankopen van buitenlandse (vooral Italiaanse) kunstwerken, en een elite die haar rijkdom niet altijd voor goede doeleinden (het bevorderen van publieke kunst) aanwendt.⁴⁹ In het verlengde van de Griekse revival gelanceerd door Winckelmann geeft hij Griekenland als voorbeeld op van een samenleving waar politieke, religieuze, morele en intellectuele factoren allen hadden bijgedragen tot de ontwikkeling van de beeldende kunsten. De achttiende-eeuwse Britse intelligentsia vergeleek graag hun eigen land met de Griekse republieken, maar bij Barry krijgt Griekenland (mogelijk in navolging van Winckelmann) een veel verdergaande en naar het utopische neigende politieke en esthetische voorbeeldfunctie. Barry's wilde de onbekende voorbeelden van Griekse schilderkunst evenaren.⁵⁰ Italië, hoewel inferieur aan Griekenland, heeft (vanwege de aanwezigheid van de pauselijke staat die Barry in tegenstelling tot de overgrote meerderheid van zijn tijdgenoten positief lijkt te evalueren) toch condities gekend die de vorming van een schilderschool toelieten. Stilistisch vertaalden deze ideeën zich in een soort extatisch neoclassicisme, waarbij Barry ernaar streefde schilderijen te produceren die de (onbekende en verloren gegane) Griekse voorbeelden zouden navolgen.⁵¹

Ondanks een aantal praktische vraagtekens verdedigde Barry steeds de Britse aanleg voor schilderkunst. Zoals Winckelmann en Reynolds geloofde Barry dat de continentale Franse en Italiaanse schilderkunst in een fase van verval verkeerde, die zelfs een corrumperende invloed op Groot-Brittannië zou kunnen uitoefenen.⁵² Gedurende zijn Grand Tour sprak hij zich in zijn correspondentie met Burke herhaaldelijk uit tegen de corruptie van de kunst in Frankrijk, een argument dat hij herhaalt in *Inquiry*, waar hij ook volgens gangbare Whig-stereotypen stelt dat het

49 Barry, *Inquiry*, pp. 215-17, 295.

50 Cf. Pressly, *The Life and Art of James Barry*, pp. 6-7. Een opmerking van Décultot over Winckelmann, dat hij het scherpste de auteurs bekritiseerde die hij het meest gebruikte (cf. Décultot, *Johann Joachim Winckelmann*, p. 219), is wellicht ook van toepassing op Barry. Zoals Winckelmann verhief Barry de Griekse kunst tot een utopisch ideaalmodel. Beiden waren, overigens net zoals Rousseau, vanuit een bescheiden achtergrond tot de culturele elite doorgedrongen, maar bewaarden een sterke behoefte aan persoonlijke onafhankelijkheid en zelfaffirmatie, en onderhielden problematische relaties met hun patrons.

51 Dobai, *Die Kunstliteratur des Klassizismus und der Romantik in England*, vol. II, p. 817.

52 Barry, *Inquiry*, pp. 209 (nota), 268.

raffinement van het moderne leven er de cultuur gecorrumpeerd heeft.⁵³ Nochtans betrof het geen volledige afkeuring van de Franse kunst: zoals veel tijdgenoten betrof Barry's wantrouwen het eigentijdse rococo, maar apprecieerde hij de veel strengere Franse schilderkunst onder Lodewijk XIV, ondanks de associatie met een despotisch regime! Ook spreekt hij zijn vertrouwen uit dat de Fransen in hun gewoonten spoedig zullen terugkeren naar 'een onaangetaste mannelijke eenvoud.'⁵⁴ Barry weigert in *Inquiry* bovendien principieel essentialistische oordelen over schilderscholen te vellen, omdat hij meent dat in alle landen, mits de juiste culturele en politieke stimuli en adequaat onderricht, een volwaardige schilderschool tot ontwikkeling kan komen.

6. Sir Joshua Reynolds

Waar Burke nadrukkelijker optrad als mentor van Barry, speelde later zijn intieme vriendschap met Reynolds een veel belangrijker rol. Reynolds heeft doorheen zijn voorzitterschap van de Royal Academy een cruciale rol gespeeld in de institutionalisering van de schilderkunst in Groot-Brittannië.⁵⁵ Burke erkent die rol nadrukkelijk wanneer hij na het overlijden van Reynolds stelt dat Reynolds de eerste Brit was 'die de lof van de schone kunsten toevoegde aan de andere glories van zijn land.'⁵⁶ Reynolds, die een cruciale rol speelde in de Londense Club, dat merkwaardige cenakel van de *fine fleur* van de Britse intelligentsia, lijkt (behalve in zijn desinteresse voor godsdienst) vaak een dubbel van Burke: een sociale klimmer, een Whig die langzaam conformistischer wordt en de Franse Revolutie veroordeelt.

Reynolds speelde ook een belangrijke rol als theoreticus van de beeldende kunsten. Zijn vijftien redevoeringen in de Royal Academy vormden belangrijke publieke evenementen die op de belangstelling van de Londense society konden rekenen. Deze *Discourses* vormen een corpus van teksten die de fundamenten willen leggen voor de ontwikkeling

53 Barry, *Inquiry*, pp. 228-29. Zie ook Dobai, *Die Kunstliteratur des Klassizismus und der Romantik in England*, vol. II, p. 822.

54 '... an unaffected manly plainness,' zie Barry, *Inquiry*, p. 229.

55 Naast de reeds vermelde literatuur over Britse kunsttheorie, maakten we voor deze sectie ook gebruik van Ellis Waterhouse, *Reynolds*, Londen, Phaidon, 1973.

56 '... who added the praise of the elegant arts to the other glories of his country,' geciteerd in Reynolds, *Discourses*, p. 363.

van een hoogstaande school voor beeldende kunsten in Groot-Brittannië. Ze liggen op de eerste plaats in het verlengde van de Italiaanse en Franse kunsttheoretische traditie die zich vanaf de zestiende eeuw had ontwikkeld, zij het dat ook Richardson een belangrijke bron is geweest voor Reynolds.⁵⁷ Ook hij benadrukt de superioriteit van historische schilderijen, en hij neemt systematisch de verdediging op van de Grand Style, de stijl van de Romeinse en Florentijnse school van Rafael en vooral Michelangelo, en in ondergeschikte orde van de Bolognese school.

Reynolds lijkt minder dan Barry beïnvloed door Burkes *Enquiry*. Een voetnoot van Reynolds bij zijn achtste *Discourse*, dat hij bij het overwegen van de relatie tussen kunstregels en de natuur van menselijke passies Burkes essay over het hoofd had gezien, suggereert de perifere rol van de tekst in de ontwikkeling van Reynolds' kunstdenken.⁵⁸ Misschien verliep de invloed zelfs in de omgekeerde richting. Reynolds' nadruk op de literaire kwaliteiten van schilderkunst, boven de imitatieve aspecten ervan, is mogelijk een reactie op Burkes devaluatie van de impact van visuele ervaringen in de *Enquiry*, een kritiek die Burke ook zal hernemen in een latere herwaardering van de schilderkunst.⁵⁹ Reynolds' lectuur van het sublieme, een term die hij verbindt met het creatief verbreken van de regels, associeert het sublieme in de eerste plaats met Michelangelo, in een interpretatie die eerder schatplichtig is aan Jonathan Richardson dan aan Burke. Zoals Richardson en Barry gelooft Reynolds in de mogelijkheid om een Britse school van beeldende kunsten te ontwikkelen, die zich echter dient te conformeren aan de geldende academische kunstcanons die sinds de Renaissance vorm hebben gekregen, en die hij een universele waarde toedicht. Een schilder 'moet zich ontdoen van alle vooroordelen ten gunste van zijn tijd of zijn land; hij moet lokale of tijdsgebonden ornamenten veronachtzamen, en alleen kijken naar algemene gewoonten die overal en altijd dezelfde zijn ...'⁶⁰ In zijn voorkeur voor de Romeinse en Floren-

57 Pat Rogers, 'Introduction,' in Reynolds, *Discourses*, pp. 13-16.

58 Reynolds, *Discourses*, p. 224. Reynolds had overigens in 1759 in de *Idler* een tekst gepubliceerd die een impliciete kritiek bevatte op Burkes verklaring van schoonheid. Volgens Reynolds is wat we in de natuur schoon vinden een gevolg van gewoonte, niet van de esthetisch-fysiologische criteria voorgesteld door Burke (zie Reynolds, *Discourses*, pp. 354-58).

59 Lipking, *The Ordering of the Arts in Eighteenth-Century England*, pp. 172-74.

60 '... must diverse himself from all prejudices in favour of his age or country; he must disregard all local or temporary ornaments, and look only on those general habits which are everywhere and always the same,' zie Reynolds, *Discourses*, p. 110.

tijnse school formuleert Reynolds een orthodoxe visie die de nadruk legt op compositie en tekening, eerder dan op kleur. In de praktijk streefde Reynolds met zijn portretten met historische referenties naar een eclectisch compromis. Paradoxaal genoeg was hij bovendien zelf in de eerste plaats een begaafd colorist, een leerling van de Venetiaanse school die hij principieel inferieur achtte aan de Romeinse, Florentijnse en Bolognese scholen.⁶¹ Ook een lektuur van de *Discourses* toont aan dat Reynolds weliswaar vasthield aan een strikte hiërarchie van scholen, maar anderzijds in specifieke kunstoordelen een veel opener en pragmatischer houding aanneemt.

Reynolds houdt zijn pleidooien voor de ontwikkeling van een Britse kunstschool op een moment hij (zoals Barry) gelooft dat de schilderkunst, in het bijzonder in Italië en Frankrijk, een periode van verval ondergaat.⁶² Hij ziet het belijden van een te rigide geloof in academische recepten als een belangrijke oorzaak van dit verval. Hij onderwerpt bovendien in zijn achtste *Discourse* de Franse academische traditie aan een scherpe kritiek, waarbij hij zowel hun te strenge voorschriften als hun te nauwgezette toepassing veroordeelt.⁶³ Zijn kritiek op Franse regelgeving uit 1778 heeft een onmiskenbare familieverband met Burkes latere kritiek op Franse excessieve rationaliteit. Maar Reynolds zet zich duidelijk af tegen de nationale anti-Franse traditie. Zo bekritiseert hij (in zijn privécorrespondentie met Burke) de anti-Franse ideeën van Hogarth.⁶⁴ Ook beschouwt Reynolds de beste protagonisten van de Franse school als voorbeelden, gelijkwaardig aan de beste Italiaanse scholen.⁶⁵

Echter, John Barrell heeft belangrijke kanttekeningen geplaatst bij Reynolds' kosmopolitische canon, en zelfs geargumenteed dat hij als een der eersten een pleidooi heeft ontwikkeld dat een specifiek Britse kunststijl legitimeert.⁶⁶ Vooral in de zevende en achtste *Discourse* is een subtekst aanwezig die het bestaan van een door traditie en gewoonte bepaalde esthetiek erkent, en die de mogelijkheid aanbood een spe-

61 Waterhouse, *Reynolds*, p. 11.

62 Reynolds, *Discourses*, pp. 334-35.

63 Reynolds, *Discourses*, pp. 216-21.

64 Dobai, *Die Kunstliteratur des Klassizismus und der Romantik in England*, p. 738.

65 Reynolds, *Discourses*, p. 123.

66 Barrell, *The Political Theory of Painting from Reynolds to Hazlitt*, pp. 136-40; idem, 'Sir Joshua Reynolds and the Englishness of English Art,' in Homi K. Bhabha (red.), *Nation and Narration*, Londen, Routledge, 1990. Zie ook Cheetham, *Artwriting, Nation, and Cosmopolitanism in Britain*, pp. 41-49.

cifiek Britse kunststijl te propageren. Dit gewoontevertoog, dat het gebruik van lokale ornamenten onder bepaalde omstandigheden rechtvaardigt, introduceert een nationale dimensie in de kunst die kan afwijken van universele principes: ‘Wie een natie hervormt waarin slechte smaak de overhand heeft, zal zijn doel niet bereiken als hij frontaal tegen de stroom van vooroordelen ingaat. De geest van mensen moet worden voorbereid op wat nieuw is voor hen. Een hervorming heeft tijd nodig. Een nationale smaak, hoe verkeerd ook, kan niet opeens volledig worden aangepast; we moeten enige concessies doen aan de vooringenomenheden die de geesten beheersen, en we kunnen mensen ertoe brengen datgene te aanvaarden wat hen zou beledigen als het hen met geweld werd opgedrongen’.⁶⁷ Toch lijkt deze toezegging Reynolds’ nadruk op universele esthetische criteria niet fundamenteel in vraag te stellen: de nationale afwijkingen worden hooguit getolereerd, niet gepropageerd.

Reynolds’ verwijzingen naar gewoonten vertonen natuurlijk gelijkennissen met Burkes pleidooi voor traditie in *Reflections on the Revolution in France*. Volgens John Barrell ontwikkelde Reynolds deze thematiek onder invloed van Samuel Johnson en zijn pamflet dat het op gewoonterecht gebaseerde Britse gezag tegen de Amerikaanse revolutionairen had verdedigd.⁶⁸ Deze interpretatie is voor discussie vatbaar: Reynolds politiek leunde eerder bij Burke aan, die een veel positievere houding aannam tegenover de Amerikaanse Revolutie. Terwijl het redelijk lijkt Reynolds’ vertoog over gewoonten te associëren met de Britse traditie van gewoonterecht, lijkt het gevaarlijker hieraan een directe politieke interpretatie te geven die niet uit de geciteerde tekst zelf blijkt.

Het is wellicht in de veertiende *Discourse* (1788), een herdenking van de net overleden portrettist Gainsborough, dat Reynolds de duidelijkste schets voor de ontwikkeling van een specifiek Britse schilderschool heeft uitgelijnd. Hij noteert dat vooroordelen de beoordeling van schilderscholen beïnvloeden, en dat daarom de hedendaagse

67 ‘Whoever would reform a nation, supposing a bad taste to prevail in it, will not accomplish his purpose by going directly against the stream of their prejudices. Men’s mind must be prepared to receive what is new to them. Reformation is the work of time. A national taste, however wrong it may be, cannot be totally changed at once; we must yield a little bit to the prepossession which has taken hold on the mind, and we may then bring people to adopt what would offend them, if endeavoured to be introduced by violence,’ zie Reynolds, *Discourses*, p. 201.

68 De zevende en de achtste *Discourse* dateren respectievelijk uit 1776 en 1778. Zie Barrell, *The Political Theory of Painting from Reynolds to Hazlitt*, pp. 136-40.

Romeinse schilders over-, en de Britse school ondergewaardeerd wordt. Hij stelt de nederige pogingen van Gainsborough om een als inferieur beschouwd genre te verkiezen boven de middelmatigheid van schilders die het edele genre van historieschilderijen beoefenen.⁶⁹ Gainsborough is ook een nationale schilder die nooit een Italiëreis ondernam, en in zijn schilderijen Engelse landschappen en personen afbeeldde. Toch wijst Reynolds erop dat ook Gainsborough nood had aan buitenlandse voorbeelden, en die vond in de Vlaamse schilderschool. Bovendien bleef Reynolds sceptisch over een specifieke nationale esthetiek: zo bekritiseerde hij Gilpins definitie van het pittoreske en betwistte hij dat het nuttig was om die categorie van het schone te scheiden.⁷⁰ Het nationale blijft dus verbonden aan supranationale criteria en modellen, maar Reynolds problematiseert op sommige momenten, zoals in zijn herdenking van Gainsborough, toch de hiërarchische relatie tussen die scholen. Nochtans identificeert hij zich doorgaans met de criteria en hiërarchieën ontwikkeld door de Europese kunsttheoretische traditie, en heeft zelfs de neiging die hiërarchieën nadrukkelijker te willen verdedigen om erkenning te verwerven voor de Britse kunst; anderzijds, veel van zijn commentaren laten zien dat hij ook vraagtekens plaatst bij die hiërarchieën, ook bijvoorbeeld in zijn waarderende uitlatingen over Rubens en Titiaan.⁷¹ De principes van de academische traditie en de esthetische canons die eruit voortvloeien, stelt hij niettemin nergens echt in vraag.

7. De impact van de Franse Revolutie

Burkes *Reflections on the Revolution in France* is de meest prominente bijdrage tot de woelige polemieken die de Franse Revolutie binnen de Britse politieke elite en intelligentsia teweegbracht. De tekst is natuurlijk een conservatief pleidooi voor geleidelijkheid. Eerder dan een theoretisch traktaat is *Reflections* echter een gelegenheidsgeschrift, waarmee Burke Groot-Brittannië wil immuniseren tegen revolutionaire ideeën en

69 Reynolds, *Discourses*, pp. 301-03.

70 Voor een korte discussie van Reynolds' standpunt over het pittoreske, Reynolds, *Discourses*, p. 393, noot 2.

71 Waterhouse, *Reynolds*, p. 35.

praktijken. De affirmatie van Britse eigenheid en het benadrukken van de sterke historische wortels van die eigenheid dienen het contrast met Frankrijk te versterken en een mogelijk besmetting door Franse revolutionaire ideeën te exorciseren.⁷² Dit was des te belangrijker, omdat de Revolutie de classificatie van Frankrijk als een decadent despotisme drastisch in vraag stelde, de vervrouwelijkte en zwakke andere van het masculiene Engeland. Bovendien verliep de politieke revolutie parallel met een culturele revolutie: de opkomst van een sober en masculien neoclassicisme, geïncarneerd door David, dat een einde stelde aan de hegemonie van het frivole rococo.

Meer dan een logisch opgebouwd geheel, biedt *Reflections* een keten van associaties aan.⁷³ Om het contrast tussen Frankrijk en Groot-Brittannië te schetsen, gebruikt Burke in *Reflections* de esthetische categorieën van de *Enquiry*, maar herdefinieert hij ze tezelfdertijd. Verschillende beelden die Burke in de *Enquiry* met het sublieme had geassocieerd komen terug om de Franse Revolutie te beschrijven. In zijn uitzonderlijkheid lijkt de Franse Revolutie inderdaad karakteristieken van het sublieme te bezitten, maar Burke suggereert dat die sublimiteit vals is. De Revolutie maakt van Frankrijk een hel, en de monsterlijke revolutionairen gelijken op de Amerikaanse wilden, een anti-primitivistische tonaliteit die in de *Enquiry* afwezig was.⁷⁴ Burke gebruikt de term ook met een negatieve connotatie, bijvoorbeeld waar hij stelt dat ‘hypocrisie vanzelfsprekend haar genot vindt in de meest sublieme speculaties.’⁷⁵ De sublieme effecten van extreme belichting worden nu vereenzelvigd met de verblindende effecten van de Verlichtingsfilosofie. De heldere beelden van rationaliteit en abstracte speculatie, in de *Enquiry* gedissocieerd van het sublieme, blijken nu sublieme passies te kunnen opwekken die Burke als bedreigend ervaart. Met *Reflections* komt een slapende theorie boven, die het valse en speculatieve Franse sublieme contrasteert met het ware Britse sublieme, een verbale sublimiteit gebaseerd op traditie. Burke uit zelfs zijn wantrouwen uit over de visualisering van woorden, zoals bijvoorbeeld een geschreven Constitutie!⁷⁶

72 Furniss, *Edmund Burke's Aesthetic Ideology*, pp. 123-26.

73 Paulson, *Representations of Revolution (1789-1820)*, p. 58. Wat volgt baseert zich op Paulson, *ibid.*, pp. 57-73 en Mitchell, *Iconology*, pp. 143-49.

74 RRF, p. 57.

75 ‘Hypocrisy, of course, delights in the most sublime speculations,’ zie RRF, p. 53.

76 In deze analyse van de spanning tussen woord en beeld in het denken van Burke volgen we Mitchell, *Iconology*, pp. 131-46.

De *Reflections* bouwen dus voort op een aantal iconoclastische en anti-visuele bedenkingen uit de *Enquiry*. Tegelijk maakt Burke meer dan eens gebruik van esthetische argumenten in zijn diatribe tegen de Franse Revolutie, bijvoorbeeld wanneer hij Franse filosofie omschrijft als iets dat ‘solide wijsheid net zo goed ontbeert als alle smaak en elegantie.’⁷⁷ Ook veroordeelt hij zoals in de *Enquiry* de Franse tuinen, en vergelijkt hij de revolutionairen met de ontwerpers van die tuinen. ‘De Franse bouwlieden ruimen wat zij maar aantreffen allemaal op als puur afval, en zoals de hoveniers van hun siertuinen geven ze alles een perfect afgestreden vorm. Vervolgens nemen ze zich voor om de hele lokale en landelijke wetgeving op drie sokkels van drieërlei soort te laten rusten: een geometrische, een aritmetische, en ten derde een financiële ...’⁷⁸ Dit fragment, dat overigens over het hoofd ziet dat zulke geometrische tuinen in Frankrijk zelf op veel kritiek waren onthaald (en een van Burkes doelwitten, Rousseau, behoorde tot deze critici), impliceert inderdaad dat Burke stijl nationaliseert. Hij gebruikt echter ook esthetische terminologie om Britse eigenheid uit te drukken. Hij associeert (in een context die weliswaar in de eerste plaats naar omgangsvormen verwijst) vaderlandsliefde met de schoonheid van het vaderland: ‘Wil ons land geliefd zijn bij ons, dan moet ons land lieflijk zijn.’⁷⁹ Die schoonheid is verankerd in ’s lands instellingen. Wanneer hij de adel vergelijkt met de ornamenten van de Corintische orde⁸⁰ of de Church Of England beschrijft als een publiek ornament⁸¹ wendt hij echter een concept aan dat in het academische vertoog een ondergeschikte rol werd toebedeeld. Voor Reynolds is het ornament het particuliere, een element dat soms noodzakelijk is in schilderijen maar dat altijd ondergeschikt dient te blijven aan de universele principes van de Grand Style. Burke lijkt het ornament te emanciperen uit die ondergeschikte rol, zelfs al is zijn verwijzing naar de Corintische orde conventioneel. Ook Burkes gebruik van bomen als metaforen voor de organische ontwikkeling van het

77 RRE, p. 66. ‘... as void of solid wisdom as it is destitute of all taste and elegance’ (vertaling Marc Vanfraechem).

78 RRE, p. 146. ‘The French builders, clearing away as mere rubbish whatever they found, and, like their ornamental gardeners, forming everything into an exact level, propose to rest the whole local and general legislature on three bases of three different kinds; one geometrical, one arithmetical, and the third financial’ (vertaling Marc Vanfraechem).

79 RRE, p. 67. ‘To make us love our country, our country ought to be lovely’ (vertaling Marc Vanfraechem).

80 RRE, p. 117.

81 RRE, p. 84.

Britse politieke systeem heeft een esthetische dimensie. Paulson associeert Burkes metaforen met de 'natuurlijke' Engelse landschapstuin zoals ontwikkeld door Capability Brown, in contrast met de Franse geometrische tuinen.⁸²

Meer dan een echt esthetische verankering van Britse of Engelse identiteit bieden de *Reflections* vooral een aantal kritieken aan van Franse esthetiek, kritieken die overigens niet nieuw waren en die Burke soms al in de *Enquiry* had geformuleerd. De limieten van een eventuele esthetische transitie blijken echter veel nadrukkelijker uit de postrevolutionaire opvattingen van Barry en Reynolds.

In het geval van Barry is de continuïteit in zijn opvattingen eerder vanzelfsprekend. Hij was weliswaar geen onvoorwaardelijk voorstander van de Franse Revolutie, maar hij leunde in zijn politieke sympathieën toch eerder aan bij pro-revolutionaire radicale Whigs zoals Richard Price (waarvan de redevoeringen de aanleiding waren voor Burke om *Reflections* te schrijven). Barry vereenzelvigde zich ook expliciet met de artistieke vernieuwing van David (overigens zonder hieraan expliciet een politieke betekenis aan te geven), die hij als een terugkeer naar de waarden van de Griekse kunst omschreef.⁸³ Voor Barry bevestigde David zijn eigen esthetische voorkeur voor Griekse kunst en voor historieschilderijen met een morele betekenis.

Maar ook Reynolds bevestigt in die jaren zijn esthetische visie. Hij deelde Burkes kritiek op de Franse Revolutie en had Burke geadviseerd bij de redactie van *Reflections*. Zelf schreef hij als reactie op de Revolutie een tekst, de *Ironic Discourse*, bedoeld als een parodie op vermeende revolutionaire artistieke vertogen. In zijn voorwoord bij *Ironic Discourse* stelt Reynolds heel expliciet dat hij hem geschreven heeft als reactie op een discussie over Burkes *Reflections*: in het voorwoord stelt hij nadrukkelijk dat zowel in kunst als in politiek enkel een select geïnformeerd publiek in staat is juist te oordelen.⁸⁴ In zijn parodie breekt hij een lans voor kunst gebaseerd op natuur en rede, die louter imitatief is en de verbeelding, ingevoerd door Michelangelo, als een corrumperend element ziet. Tegelijk stelt hij dat voor genieën elke academische vorming

82 Paulson, *Emblem and Expression*, p. 154.

83 James Barry, 'A Letter to the Dilettanti Society,' in *The Works of James Barry, Esq. Historical Painter*, vol. II, pp. 521-22. Ook Reynolds apprecieerde David, zie Dobai, *Die Kunstliteratur des Klassizismus und der Romantik in England*, vol. II, p. 784.

84 Reynolds, *Discourses*, pp. 338-41.

nutteloos en beperkend is. Reynolds' *Ironic Discourse* bevestigt op de eerste plaats de waarden van de bestaande academische traditie en bevestigt dus dat hij gelooft dat de ontwikkeling van een Britse kunstschool enkel mogelijk is in traditionele termen, volgens de internationaal geldende kunstwaarden en ondersteund door een degelijke academische vorming.⁸⁵

8. Conclusie

Daar waar Burkes *Enquiry* enige openingen lijkt aan te bieden voor nationale esthetische waarden, blijft zulk een opening bij de schilders Reynolds en Barry afwezig. Beiden houden vast aan de criteria van de academische traditie. Die traditie liet een veelheid van politieke vertalingen toe, zoals de uiteenlopende reacties van Reynolds en Barry (om over David te zwijgen) op de Franse Revolutie duidelijk maken. Deze weliswaar eurocentrische academische traditie viel echter niet gemakkelijk in het keurslijf van een nationalistische agenda in te passen. De houding van deze schilders toont nog nadrukkelijker dan in het geval van Burke hoe problematisch de overgang van een toch sterk kosmopolitisch getinte cultuur naar het nationalisme van de negentiende eeuw was. Meer algemeen blijkt ook dat artistieke stijlen en doctrines politiek moeilijk te recupereren zijn: tegenstanders van de Franse Revolutie en de Franse revolutionairen delen immers eenzelfde academische doctrine en esthetische voorkeur.

In hun streven een Britse schildersschool te ontwikkelen wisten zowel Barry als Reynolds dat hun theoretische kunstopvatting niet overeenkwam met de smaak van het Britse publiek, terwijl ze beiden ook de beperkingen van de academische traditie onderkenden, zoals blijkt uit hun vaststelling dat de schilderkunst in Frankrijk en Italië in crisis verkeerde. Beiden wensten de kunstpraktijk te vernieuwen: Reynolds door een relaxatie van de academische canon om tot op een zeker punt ook een 'nationale' interpretatie ervan toe te laten, Barry door een nieuwe idealistische interpretatie ervan gebaseerd op een idiosyncratische

85 Reynolds, *Discourses*, pp. 342-46. Hoewel geschreven naar aanleiding van de Franse Revolutie, herneemt de tekst op de eerste plaats een thema dat hij reeds had belicht in zijn zesde Discourse, namelijk kritiek op de geëxalteerde visie op het genie zoals voorgesteld door Edward Young (Reynolds, *Discourses*, pp. 151-59).

reconstructie van verloren gegane Griekse voorbeelden. Burke heeft zich in de praktijk geïdentificeerd met de neoklassieke academische traditie belichaamd door zijn vrienden-kunstenaars (met wie hij ook een eerder kosmopolitische levenshouding deelde). Hij ontwikkelde zowel in de *Enquiry* als in *Reflections* een aantal ideeën die (deels mogelijk buiten zijn intentie) de ontwikkeling van een nationale gewortelde esthetiek toelieten: de kritiek op Franse en de verdediging van Engelse tuinen, heterodoxe ideeën over schoonheid, de verdediging van het ornament. In geen van die gevallen lijkt Burke die ideeën echter geformuleerd te hebben als een praktisch programma, en in *Reflections* lijken ze eerder consequenties van een retoriek van associaties die een veelheid van beelden produceerde, die wellicht in contrast stonden met een conformistischer kunstmaak die hij inmiddels doorheen zijn relaties met kunstenaars had ontwikkeld. Uiteindelijk lijken Burke en a fortiori zijn artistieke vrienden Reynolds en Barry met hun kosmopolitisch getint patriottisme intellectueel en cultureel niet echt het profiel te hebben bezeten om een meer nationalistische visie te ontwikkelen, noch op het politieke noch op het artistieke en culturele terrein.

Chronologie 1730-1797

Maarten Colette

- 1730. Edmund Burke wordt op 12 januari geboren in Dublin. Zijn vader heet Richard, zijn moeder Mary; zijn vader is protestants, zijn moeder katholiek.
- 1741-44. Loopt school aan een Quakerinstituut te Ballitore onder leiding van Abraham Shackleton.
- 1744-48. Loopt school aan het Trinity College in Dublin.
- 1750-55. Studeert rechten aan het Middle Temple in Londen; die studie wordt niet afgerond.
- 1756. Publicatie van *A Vindication of Natural Society*.
- 1757. Publicatie van *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Huwt op 12 maart Jane Nugent.
- 1758. Geboorte van Richard Burke.
- 1759. Publicatie van het eerste volume van het *Annual Register, or a View of the History, Politicks, and Literature of the Year 1758*. De reeks loopt tot 1765-66.
- 1759-65. Secretaris van William Gerard Hamilton.
- 1765. Secretaris van de markies van Rockingham.
- 1765-74. Member of Parliament voor Wendover.
- 1766. Publicatie van *Short Account of a Late Short Administration*.
- 1768. Aankoop van huis en landgoed te Beaconsfield.
- 1769. Publicatie van *Observations on a Late State of the Nation*.
- 1770. Publicatie van *Thoughts on the Cause of the Present Discontents*.
- 1773. Verblijft in Parijs in maart; vangt een glimp op van Marie Antoinette in Versailles.
- 1774-80. Member of Parliament voor Bristol.
- 1774. *Speech on American Taxation*.
- 1775. *Speech on Conciliation with the American Colonies*.
- 1777. Publicatie van *A Letter to the Sheriffs of Bristol*.
- 1778. Publicatie van *Two Letters on the Trade of Ireland*.

- 1780-94. Member of Parliament voor Malton.
1780. *Speech on Economical Reform.*
1783. *Speech on Fox's East India Bill.*
1790. Publicatie van *Reflections on the Revolution in France* op 1 november.
1791. Publicatie van *An Appeal from the New to the Old Whigs* en *A Letter to a Member of the National Assembly.*
1792. Publicatie van *Letter to Sir Hercules Langrishe.*
1794. Overlijden van Richard Burke.
1796. Publicatie van *A Letter to a Noble Lord* en *Two Letters on a Regicide Peace.*
1797. Edmund Burke overlijdt op 9 juli in Beaconsfield. *Third Letter on a Regicide Peace* en *Thoughts on French Affairs* worden uitgegeven na overlijden.¹

1 David Bromwich, *The Intellectual Life of Edmund Burke: From the Sublime and Beautiful to American Independence*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2014; Russell Kirk, *Edmund Burke: A Genius Reconsidered*, Wilmington, Intercollegiate Studies Institute, 1997; David Dwan en Christopher J. Insole (reds.), *The Cambridge Companion to Edmund Burke*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; Richard Bourke, *Empire & Revolution: The Political Life of Edmund Burke*, Princeton, Princeton University Press, 2015; Iain Hampsher-Monk (red.), *Revolutionary Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

Bibliografie

Hoofdstuk 1

- Brocker, Manfred (red.), *Geschiede des Politischen Denkens*, Berlijn, Suhrkamp, 2006.
- Burke, Edmund, *Correspondance*, red. Thomas W. Copeland, Cambridge, Cambridge University Press, 1958-70. (10 vol.)
- Burke, Edmund, *Select works of Edmund Burke*, red. E.J. Payne, Indianapolis, Liberty Fund, 1999. (4 vol.)
- Burke, Edmund, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, red. Paul Langford, Oxford, Clarendon Press, 1981-2015. (9 vol.)
- Courtney, C.P., *Montesquieu and Burke*, Londen, Basil Blackwell, 1963.
- Echeverria, Durand, *Mirage in the West: A History of the French Image of American Society to 1815*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
- Ferguson, Adam, *Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966.
- Fukuyama, Francis, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York, Free Press, 1996.
- Glendon, Mary Ann, *Rights Talk*, New York, Free Press, 1991.
- Hayek, Friedrich, *Individualism and Economic Order*, Londen, Routledge, 1949.
- Higgonet, Patrice, *Sister Republics: The Origin of French and American Republicanism*, Harvard, Harvard University Press, 1988.
- Kinneging, Andreas, *Aristocracy, Antiquity, and History*, New Jersey, Transaction Publishers, 1997.
- Kinneging, Andreas, *Geografie van Goed en Kwaad*, Houten, Het Spectrum, 2005.
- Kinneging, Andreas, 'Montesquieu en de Verlichting: van tweeën één,' in Andreas Kinneging, Paul de Hert en Maarten Colette (reds.), *Montesquieu: enigmatisch observateur*, Antwerpen, Vrijdag, 2016, pp. 13-39.
- Kirk, Russell, *The Conservative Mind*, Washington, Regnery, 1986.
- Kirk, Russell, *Edmund Burke: A Genius Reconsidered*, Wilmington, Intercollegiate Studies Institute, 1997.
- Klosko, George, *History of Political Theory, Volume II*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Lock, Frederick Peter, *Edmund Burke*, Oxford, Oxford University Press, 1998-2009. (2 vol.)

- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.
- MacPherson, C.B., *Burke*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- McClelland, J.S., *A History of Western Political Thought*, Londen, Routledge, 1998.
- Orly, Patrick, *Nouvelle histoire des idées politiques*, Parijs, Hachette, 1987.
- Palmer, R.R., *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800*, Princeton, Princeton University Press, 1959-64. (2 vol.)
- Preece, Rod, 'Edmund Burke and his European Reception,' *The Eighteenth Century* 1980, nr. 3, pp. 255-73.
- Rémond, René, *Les Etats-Unis devant l'opinion française 1815-1852*, Parijs, Armand Colin, 1962.
- Roger, Phillipe, *L'Ennemi américain*, Parijs, Seuil, 2002.
- Schmidt, Alexander, *Reisen in die Moderne: Der Amerika-Diskurs des deutschen Bürgertums vor dem Ersten Weltkrieg im europäischen Vergleich*, Berlijn, De Gruyter, 1997.
- Syme, Ronald, *The Roman Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Talmon, Jacob L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York, W.W. Norton & Company, 1970.
- Vile, M.J.C., *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Indianapolis, Liberty Fund, 1998.
- West, E.G., *Adam Smith*, Londen, Liberty Press, 1976.
- Wood, Gordon, *The Radicalism of the American Revolution*, Londen, Vintage Books, 1993.

Hoofdstuk 2

- Berman, Harold J., 'The Origins of Historical Jurisprudence: Cole, Selden, Hale,' *Yale Law Journal* 1994, vol. 103, pp. 1651-1738.
- Blackstone, William, *Commentaries on the Laws of England*, digitale uitgave van het Lonang Institute, 2003.
- Boyer, Allen D., "'Understanding, Authority, and Will": Sir Edward Coke and the Elizabethan Origins of Judicial Review,' *Boston College Law Review* 1998, vol. 39, nr. 1, pp. 43-93.
- Bredvold, Louis I. en Ross, Ralph G., *The Philosophy of Edmund Burke*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1967.
- Burgess, Glenn, *The Politics of the Ancient Constitution*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1993.
- Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, Harvard classics, www.bartleby.com/24/3.
- Van Caenegem, Raoul, *Judges, Legislators and Professors*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

- Giesey, Ralph en Salmon, John H.M., *François Hotman. Francogallia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- Glendon, Mary Ann, *Rights Talk*, New York, Free Press, 1991.
- Gray, Charles, 'Reason, authority, and imagination: the jurisprudence of sir Edward Coke,' in Perez Zagorin (red.), *Culture and Politics From Puritanism to the Enlightenment*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 25 v.
- Helmholz, Richard H. 'Bonham's case, judicial review and the law of nature,' *Journal of legal analysis* 2009, pp. 325-54.
- Hulsebosch, Daniel J., 'The Ancient Constitution and the Expanding Empire: Sir Edward Coke's British Jurisprudence,' *Law and History Review* 2003, vol. 21, pp. 439-82.
- Lemaire, André, *Les lois fondamentales de la monarchie française, d'après les théoriciens de l'ancien régime*, Parijs, A. Fontemoing, 1907, herdruk Genève, Slatkine-Megariotis, 1975.
- May, Larry, 'Hobbes Against the Jurists: Sovereignty and Artificial Reason,' *Hobbes Studies* 2012, vol. 25, pp. 223-32.
- Pocock, John G.A., *The Ancient Constitution and Feudal Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.
- Pocock, John G.A., 'Burke and the Ancient Constitution: a problem in the history of ideas,' *The Historical Journal* 1960, vol. 3, pp. 125 v.
- Posner, Richard, 'Blackstone and Bentham,' *The Journal of Law and Economics* 1976, vol. 19, nr. 3, pp. 569 v.
- Postema, Gerald J., 'Classical Common Law Jurisprudence,' *Oxford University Commonwealth Law Journal* 2002, afl. 2, en 2003, afl. 3.
- Rabban, David M., *Law's History: American Legal Thought and the Transatlantic Turn to History*, New York, Cambridge University Press, 2012.
- Rodes, Robert E., 'On the Historical School of Jurisprudence,' *American Journal of Jurisprudence* 2004, vol. 49, nr. 1.
- Rosenthal, Alexander S., *Crown Under Law: Richard Hooker, John Locke and the Ascent of Modern Constitutionalism*, Lanham, Lexington Books, 2008.
- Rothbard, Murray N., 'A Note on Burke's *Vindication of the Natural Society*,' *Journal of the History of Ideas* 1958, vol. 19, nr. 1, pp. 114-18.
- Savigny, Friedrich Carl, *Das System des heutigen Römischen Rechts*, Berlijn, Veit, 1840.
- Stagl, Jakob F., 'The Rule of Law against the Rule of Greed: Edmund Burke against the East India Company,' *Rechtsgeschichte* 2012, vol. 20, pp. 104-24.
- Whitman, James, *The Legacy of Roman Law in the German Romantic Era*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

Hoofdstuk 3

- Addo, Michael K. en Grief, Nicholas, 'Does Article 3 of The European Convention on Human Rights Enshrine Absolute Rights,' *European Journal of International Law* 1998, pp. 510-24.
- Alexy, R., 'Constitutional Rights, Balancing, and Rationality,' *Ratio Juris* 2003.
- Aristoteles, *Politica*, vert. Maarten Bremer en Ton Kessels, Groningen, Historische Uitgeverij, 2012.
- Arnardottir, Oddny Mjoll, 'Rethinking the Two Margins of Appreciation,' *European Constitutional Law Review* 2016, pp. 27-53.
- Bailey-Harris, R., Barron, J. en Pearce, J., 'From Utility to Rights? The Presumption of Contact in Practice,' *International Journal of Law, Policy and the Family* 1999, pp. 111-31.
- Bingham, T., 'The European Convention on Human Rights: time to incorporate,' *The Law Quarterly Review* 1993, pp. 390-400.
- Boyd, R., 'The Unsteady and Precarious Contribution of Individuals: Edmund Burke's Defense of Civil Society,' *The Review of Politics* 1999, nr. 3, pp. 465-91.
- Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, Londen, Penguin, 1986.
- Çalı, B., 'Balancing Human Rights? Methodological Problems with Weights, Scales and Proportions,' *Human Rights Quarterly* 2007.
- Chemerinsky, Erwin, *The Case against the Supreme Court*, New York, Viking Books, 2014.
- Corrias, Luigi, 'Populism in a Constitutional Key: Constituent Power, Popular Sovereignty and Constitutional Identity,' *European Constitutional Law Review* 2016, nr. 1, pp. 6-26.
- Craenen, G., 'Belgium, General Background and Legal Characteristics,' in G. Craenen (red.), *The Institutions of Federal Belgium: An Introduction to Belgian Public Law*, Leuven, Acco, 1996, pp. 11-27.
- De Hert, P., 'Mensenrechten en het liefdevol doodkussen van het liberale denken. Rechtspraak en wetgeving over verkrachting, transseksualisme en sadomasochisme,' in K. Raes (red.), *Liefde's onrecht: Het onmogelijke huwelijk tussen liefde en recht*, Gent, Mys en Breesch, 1998, pp. 78-103.
- De Hert, P., 'John Rawls on Constitutionalism and the Charter of Fundamental Rights of the European Union,' in W.P. Heere (red.), *From Government to Governance: The Growing Impact of Non-State Actors on the International and European Legal System*, Den Haag, TCM Asser Press, 2004, pp. 443-53.
- De Hert, P. en Gutwirth, S., 'Grondrechten: vrijplaatsen voor het strafrecht? Dworkins Amerikaanse trumpmetafoor getoetst aan de hedendaagse Europese mensenrechten,' in R. Haveman en H.C. Wiersinga (reds.),

- Langs de randen van het strafrecht*, Nijmegen, Wolf Legal, 2005, pp. 141-76.
- De Hert, P. en Somers, S., 'Constitutioneel erfgoed in vraag gesteld in naam van mensenrechten. Welk kader voor religie en religieuze spanningen?,' *Tijdschrift voor onderwijsrecht & Onderwijsbeleid* 2010-2011, nrs. 1-2, pp. 42-50.
- De Hert, P. en Somers, S., 'Principles of national constitutionalism limiting individual claims in human rights law. Constitutionalism and the balance between national and international legal reform,' *Vienna Journal on International Constitutional Law (ICL Journal)* 2013, nr. 1, pp. 4-27.
- Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Londen, Duckworth, 1977.
- Dworkin, R., *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Edwards, *Sex and Gender in the Legal Process*, Londen, Blackstone Press, 1996.
- Feldman, D., *Civil Liberties & Human Rights in England and Wales*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Foucault, M., *De geboorte van de biopolitiek*, Amsterdam, Boom, 2013.
- Furet, F., 'Rousseau and the French Revolution,' in C. Orwin en N. Tarcov (reds.), *The Legacy of Rousseau*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997, pp. 168-82.
- Gengembre, G., 'Contre-révolution,' in M. Delon (red.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 257-59.
- Grief, Nicholas en Addo, Michael K., 'Some practical issues affecting the notion of absolute right in Article 3 ECHR,' *E.L. Rev.* 1998, Supp. (Human rights survey), pp. 17-30.
- Habermas, J., *Between Facts and Norms*, Cambridge, Polity, 1996.
- Hampsher-Monk, I., 'Burke,' in D. Miller (red.), *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, pp. 50-53.
- Harbo, Tor-Inge, 'The Function of the Proportionality Principle in EU Law,' *European Law Journal* 2010, nr. 2, pp. 158-85.
- Heymann-Doat, A., *Libertés publiques et droits de l'homme*, Parijs, L.G.D.J., 1994.
- Jeffries, J., 'Right-Remedy Gap in Constitutional Law,' *Yale L.J.* 1999, pp. 87-114.
- Jones, P., *Rights*, Houndsmill, Macmillan, 1994.
- Julien-Laferrriere, F., *Pouvoir et liberté: Etudes offertes à Jacques Mourgeon*, Brussel, Bruylant, 1998.
- Kriegel, Bl., *Philosophie de la République*, Parijs, Plon, 1998.
- Kubben, Raymond, 'Parlement And Pamphlet: Sieyès' *Qu'est-ce que le tiers état?* And The Missing Link Between Medieval And Modern Constitutionalism,' *Conference Minutes | 60th International Commission*

- for the *History of Representative and Parliamentary Institutions*, 2009, pp. 389-99.
- Kubben, Rayond, 'L'abbé de Sieyès: Champion of National Representation, Father of Constitutions,' in Denis Galligan (red.), *Constitutions and the Classics: Patterns of Constitutional Thought from Fortescue to Bentham*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 290-311.
- Levinson, Daryl, 'Rights Essentialism and Remedial Equilibration,' *Columbia Law Review* 1999, nr. 4, pp. 857-940.
- Machan, T., 'On Human Rights, Feudalism and Political Change,' in A. Rosenbaum (red.), *The Philosophy of Human Rights: International Perspectives*, Londen, Aldwych Press, 1980, pp. 207-51.
- Manchester, C., 'Criminal Justice and Public Order Act 1994: Obscenity, Pornography and Videos,' *Crim.L.R.* 1995, pp. 123-31.
- McCall Smith, R., 'Sexual offences,' in *The Laws of Scotland: Stair Memorial Encyclopaedia*, Edinburgh, Butterworths, 1995, pp. 248-55.
- McQuigg, Ronagh J.A., *Bills of Rights: A Comparative Perspective*, Cambridge, Intersentia, 2014.
- Möllers, Christoph, 'Pouvoir Constituant – Constitution – Constitutionalism,' in Armin von Bogdandy en Jürgen Bast (reds.), *Principles of European Constitutional Law*, Oxford, Hart, 2010, pp. 169-205.
- Nelson, J., 'Against Human Rights,' *Philosophy* 1990, pp. 341-48.
- O'Sullivan, N., 'Conservatism,' in D. Miller (red.), *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 97-101.
- Parkin, C., 'Burke and the Conservative Tradition,' in D. Thomson (red.), *Political Ideas*, Londen, Penguin, 1966, pp. 118-29.
- Pasquino, P., *Sieyès et l'invention de la constitution en France*, Parijs, Odile Jacob, 1998.
- Pocock, J.G.A., 'Burke and the Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas,' in J. Lively en A. Reeve (reds.), *Modern Political Theory from Hobbes to Marx*, Londen, Routledge, 1989, pp. 159-82.
- Popper, K., *The Open Society and its Enemies*, Londen, Routledge, 1962.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Raxhon, Ph., 'Mémoire de la Révolution française de 1789 et Congres national belge (1830-1831),' *Belgisch Tijdschrift voor N. Gesch.- Rev. Belge Hist. Contemp.* 1996, nr. 1-2, pp. 33-83.
- Raz, J., 'The Politics of the Rule of Law,' in *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon, 1994, pp. 354-62.
- Reeve, A., 'Revolution,' in D. Miller (red.), *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, pp. 436-37.

- Sauveplanne, J. en Steenhoff, G., 'Verenigde Staten van Amerika. Inleiding in het Amerikaans Recht,' in D. Kokkini-Iatridou (red.), *Een inleiding tot het rechtsvergelijkend onderzoek*, Deventer, Kluwer, 1988, pp. 553-87.
- Schalken, T., 'Tien uitgangspunten voor nieuwe wetgeving in het post Van Traa-tijdperk,' *Delikt & Delinkwent* 1996.
- Siedentop, L., 'Two Liberal Traditions,' in A. Ryan (red.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 153-74.
- Sieyès, Emmanuel Joseph, *Qu'est-ce que le tiers état?*, Parijs, Flammarion, 1988.
- Sledzinska-Simon, Anna, 'Is there a place for the Islamic veil in the workplace? Managerial prerogatives and the duty of reasonable accommodation in the EU anti-discrimination governance,' *ERA Forum* 2016, pp. 203-20.
- Sottiaux, S., 'Enkele bedenkingen over de vrijheid van meningsuiting in een multiculturele samenleving,' *Rechtskundig Weekblad* 2001-02, nr. 6, pp. 185-93.
- Storme, M., 'The Struggle over Interpretative Authority concerning Human Rights – the Belgian Experience,' in R. Arnold (red.), *The Universalism of Human Rights*, Londen, Springer, 2012, pp. 223-35.
- Sweeney, James A., 'A 'Margin of Appreciation' in the Internal Market: Lessons from the European Court of Human Rights,' *Legal Issues of Economic Integration* 2007, nr. 1, pp. 27-52.
- Talmon, J.L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londen, Mercury Books, 1961.
- Tsakyraakis, S., 'Proportionality: An Assault on Human Rights?,' *Jean Monnet Working Paper* 09/08, 2008, <http://jeanmonnetprogram.org/paper/proportionality-an-assault-on-human-rights-2/>.
- Vanderlinden, J., 'Aux origines du Titre II de la Constitution Belge de 1831,' in *Présence du droit public et des droits de l'homme: Mélanges offerts à J. Vélu*, Brussel, Bruylant, 1992, pp. 1193-1208.
- Van der Sloot, B., 'The Practical and Theoretical Problems with Balancing,' *Maastricht Journal of European and Comparative Law* 2016, nr. 3, pp. 439-59.
- Van Erp, Sjef, 'Different Degrees of Convergence: A Comparison of Tort Law and Property Law,' *Electronic Journal Of Comparative Law* 2002, <http://www.ejcl.org/63/art63-4.html>.
- Vick, D., 'The Human Rights Act and the British Constitution,' *Texas International Law Journal* 2002, pp. 329-72.

Hoofdstuk 4

- Almeida, Joseph, 'Constitutionalism in Burke's *Reflections* as Critique of the Enlightenment Ideas of Originative Political Consent and the Social Compact,' *The Catholic Social Science Review* 2012, pp. 197-219.
- Burke, Edmund, 'Tracts, relative to the Laws against Popery in Ireland,' in *The Works of Edmund Burke* (vol. II), New York, George Dearborn, 1835.
- Burke, Edmund, 'A Vindication of Natural Society,' in *The Works of Edmund Burke* (vol. I), Boston, Little and Brown, 1839.
- Burke, Edmund, 'Reflections on the Revolution in France,' in *The Works of Edmund Burke* (vol. III), Boston, Little and Brown, 1839.
- Cliteur, Paul, *Natuurrecht, Cultuurrecht, Conservatisme*, Leeuwarden, Universitaire Pers Fryslân, 2005.
- Doomen, Jasper, 'A Systematic Interpretation of Hobbes's Practical Philosophy,' *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 2011, nr. 4, pp. 466-78.
- Doomen, Jasper, 'Religion's Appeal,' *Philosophy and Theology* 2011, nr. 1, pp. 133-48.
- Ganzin, Michel, *La pensée politique d'Edmund Burke*, Parijs, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1972.
- Gauthier, David, *The Logic of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- Herbert, Gary, 'The Non-normative Nature of Hobbesian Natural Law,' *Hobbes Studies* 2009, pp. 3-28.
- Hobbes, Thomas, 'De Corpore Politico: or the Elements of Law, Moral and Politic,' in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, red. W. Molesworth, Londen, John Bohr, 1840.
- Hobbes, Thomas, *De Cive*, red. Howard Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, red. Crawford MacPherson, Middlesex, Penguin, 1984.
- Pappin, Joseph, *The Metaphysics of Edmund Burke*, New York, Fordham University Press, 1993.
- Plamenatz, John, 'Mr Warrender's Hobbes,' in Keith Brown (red.), *Hobbes Studies*, Oxford, Basil Blackwell, 1965.
- Stanlis, Peter, *Edmund Burke and the Natural Law*, Michigan, University of Michigan Press, 1965.
- Stanlis, Peter, 'The Basis of Burke's Political Conservatism,' *Modern Age* 1961, nr. 3, pp. 263-74.

Hoofdstuk 5

- Bachrach, Peter, *The Theory of Democratic Elitism*, Londen, University of London Press, 1972.
- Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

- Bourke, Richard, *Empire & Revolution: The Political Life of Edmund Burke*, Princeton, Princeton University Press, 2015.
- Burke, Edmund, *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, Londen, Oxford University Press, 1906. (6 vol.)
- Chaimowicz, Thomas, *Antiquity as the Source of Modernity: Freedom and Balance in the Thought of Montesquieu and Burke*, New Brunswick, Transaction, 2008.
- Cobban, Alfred, *Edmund Burke and The Revolt against the Eighteenth Century*, Londen, George Allen & Unwin, 1960.
- Cranston, Maurice, *The Romantic Movement*, Oxford, Blackwell, 1995.
- Cullen, Daniel E., *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1993.
- Darnton, Robert, *Mesmerisme en het einde van de Verlichting in Frankrijk*, Amsterdam, Bert Bakker, 1988.
- De Bruyn, Frans, 'Edmund Burke the Political Quixote: Romance, Chivalry, and the Political Imagination,' *Eighteenth-Century Fiction* 2004, afl. 4, pp. 695-733.
- Dreyer, Frederick A., *Burke's Politics: A Study in Whig Orthodoxy*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1979.
- Finkielkraut, Alain, *Het onvoltooide heden*, Amsterdam, Contact, 2003.
- Habermas, Jürgen, *De structuurverandering van het publieke domein*, Amsterdam, Boom, 2015.
- Hampsher-Monk, Iain, 'Rousseau, Burke's *Vindication of Natural Society*, and Revolutionary Ideology', *European Journal of Political Theory* 2010, afl. 3, pp. 245-66.
- Huizinga, Johan, *Herfsttij der Middeleeuwen: studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, Amsterdam, Atlas Contact, 2016.
- Hussey, Andrew, *Parijs: de verborgen geschiedenis*, Amsterdam, De Arbeiderspers, 2016.
- Lovejoy, Arthur, 'The Supposed Primitivism of Rousseau's *Discourse on Inequality*', in *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1948.
- Masters, Roger D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1968.
- Miller, James, *Rousseau: Dreamer of Democracy*, New Haven, Yale University Press, 1984.
- Osborn, Annie Marion, *Rousseau and Burke*, New York, Russell & Russell, 1964.
- Palmer, R.R., *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800*, Princeton, Princeton University Press, 2014

- Pateman, Carole, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- Putterman, Ethan, *Rousseau, Law and the Sovereignty of the People*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Oeuvres Complètes*, reds. Bernard Gagnebin en Marcel Raymond, Parijs, Gallimard, 1959-1995. (5 vol.)
- Sandel, Adam A., *Ruimte voor vooroordelen: pleidooi voor betrokken denken*, Utrecht, Ten Have, 2015.
- Sloterdijk, Peter, *Sferen*, Amsterdam, Uitgeverij Boom, 2003.
- Strauss, Leo, *Droit naturel et histoire*, Parijs, Plon, 1969.
- Strauss, Leo, 'L'intention de Rousseau,' in Gérard Genette en Tzvetan Todorov (reds.), *Pensée de Rousseau*, Parijs, Seuil, 1984, pp. 67-94.
- Taylor, Charles, *Bronnen van het zelf: de ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*, Rotterdam, Lemniscaat, 2011.

Hoofdstuk 6

- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Budel, Damon, 2008.
- Aristoteles, *Politics*, New York, Dover Publications, 2000.
- Burke, Edmund, *An Appeal from the New to the Old Whigs*, Londen, J. Dodsley, 1791.
- Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, Dover, Dover Publications, 2006.
- Dunk, H.W. von der, *Conservatisme*, Bussum, Fibula-Van Dishoeck, 1976.
- Hanson, Paul R., *Contesting the French Revolution*, Malden, Wiley-Blackwell, 2009.
- Kant, Immanuel, *Über den Gemeinspruch: Das mag in Theorie gültig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1992.
- Kinnging, Andreas, *Geografie van Goed en Kwaad*, Houten, Het Spectrum, 2007.
- Kirk, Russell, *The Conservative Mind*, Washington, Regnery, 2001.
- Kosseleck, Reinhart, *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch/sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984.
- Ritter, Harry, *Dictionary of Concepts in History*, New York, Greenwood Press, 1986.
- Schama, Simon, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, Londen, Vintage Books, 1989.
- Smith, Bruce J., *Politics & Remembrance: Republican Themes in Machiavelli, Burke and Tocqueville*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- Stanlis, Peter J., *Edmund Burke and the Natural Law*, Michigan, University of Michigan Press, 1965.
- Stanlis, Peter J., *Edmund Burke: The Enlightenment and Revolution*, New Jersey, Transaction Publishers, 1991.

- Tocqueville de, Alexis, *Over de democratie in Amerika*, Rotterdam, Lemniscaat, 2011.
- Tocqueville de, Alexis, *The Old Regime and the French Revolution*, New York, Anchor Books, 1955.
- Vossler, Otto, *Alexis de Tocqueville: Freiheit und Gleichheit*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1973.

Hoofdstuk 7

- Bourke, Richard, 'Party, parliament, and conquest in newly ascribed Burke manuscripts,' *The Historical Journal* 2012, afl. 3.
- Bourke, Richard, *Empire & Revolution: The Political Life of Edmund Burke*, Princeton, Princeton University Press, 2015.
- Burke, Edmund, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, red. Paul Langford, Oxford, Clarendon Press, 1981-2015. (9 vol.)
- Burke, Edmund, *Speech on the Army Estimates 9 February 1790*, University of Oxford Text Archive, online op: <http://ota.ox.ac.uk/text/4187.html>.
- Burke, *Speech on a Bill to Repeal and Alter Certain Acts Respecting Religious Opinions, upon the Occasion of a Petition of the Unitarian Society 11 May 1793*, online op: <http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/burke/Works07.pdf>.
- Christie, Ian R., 'The changing nature of parliamentary politics 1742-1789,' in Jeremy Black (red.), *British Politics and Society from Walpole to Pitt, 1742-1789*, Londen, Macmillan, 1990.
- Elofson, Warren, *The Rockingham Connection and the Second Founding of the Whig Party, 1768-1773*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1996.
- Geuss, Raymond, *Philosophy and Real politics*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- Gregory, Jeremy en Stevenson, John, *The Routledge Companion to Britain in the Eighteenth Century, 1688-1820*, Abingdon, Routledge, 2007.
- Israël, Jonathan, *The Dutch Republic; Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Jupp, Peter, *The Governing of Britain 1688-1848: The Executive, Parliament and the People*, Londen, Routledge, 2006.
- Kirk, Russell, *The Conservative Mind*, California, BN Publishing, 2008.
- Lock, Frederick Peter, *Edmund Burke, 1730-1784*, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- McNally, Paddy, 'Ireland: The Making of the 'Protestant Ascendancy', 1690-1760,' in Harry Thomas Dickenson (red.), *A Companion to Eighteenth-Century Britain*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 403-13.

- Murdoch, Alexander, 'Scotland and the Union,' in Harry Thomas Dickenson (red.), *A Companion to Eighteenth-Century Britain*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 381-91.
- Norman, Jesse, *Edmund Burke: The Visionary Who Invented Modern Politics*, Londen, William Collins, 2013.
- Reid, Christopher, 'Burke as rhetorician and orator,' in David Dwan en Christopher Insole (reds.), *The Cambridge Companion to Edmund Burke*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- Smith, Michael, 'Edmund Burke: Politician. What Burke teaches us about defining representation,' *Emporia State Research Studies* 2015, afl. 1.

Hoofdstuk 8

Archivalia

- Amsterdam, Vrije Universiteit, Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme (1800-heden), Archief Abraham Kuyper, collectienummer 154, inventarisnr. 303-1: 'Excerpten uit Burke'.
- Den Haag, Nationaal Archief, Collectie G.K. van Hogendorp I, inventarisnr. 68 (c): 'Vertaalingen en navolgingen van Burke's werk tegen de fransche Revolutie'.
- Leiden, Universiteitsbibliotheek, Archief Johan Huizinga, inventarisnummers 29 I, 43I-III, 45.

Bronnen

- Burke, Edmund, *Works* (8 vol.), Londen, Thomas M'Lean, 1823.
- Idem*, *Correspondence* (10 vol.), Cambridge, Cambridge University Press, 1958-1978.
- Idem*, *Select Works*, vol. IV (*Miscellaneous Writings*), red. Francis Canavan, Indianapolis, Liberty Fund, 1999.
- Idem*, *Reflections on the Revolution in France*, red. J.C.D. Clark, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- Capadose, I., *Edmund Burke. Overzicht van het leven en de schriften van een antirevolutionair staatsman*, Amsterdam, Gebhard, 1857.
- Fruin, R., *Het antirevolutionaire staatsregt van mr. G. Groen van Prinsterer ontvouwd en beoordeeld*, Amsterdam, Gebhard, 1853.
- Idem*, *De antirevolutionaire bezwaren van mr. Groen van Prinsterer tegen onzen staat en onze maatschappij, overwogen*, Amsterdam, Gebhard, 1854.
- Idem*, *Politieke moraliteit. Open brief aan mr. G. Groen van Prinsterer*, Leiden, Sijthoff, 1864.

- Idem, Naschrift op den Open brief aan mr. G. Groen van Prinsterer*, Leiden, Sijthoff, 1864.
- Idem, Antwoord op N°. VI en N°. IX van de Vliegende blaadjes aan de kiezers van Mr. G. Groen van Prinsterer*, Leiden, Sijthoff, 1864.
- Idem, Verspreide geschriften*, deel X, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1905.
- Groen van Prinsterer, G., *Briefwisseling* (6 vol.), Den Haag, Martinus Nijhoff / Instituut voor Nederlandse Geschiedenis, 1925-1992.
- Idem, Bescheiden*, uitgegeven door J. Zwaan (2 vol.), Rijks Geschiedkundige Publicatiën, Grote Serie 209-210, Den Haag, Instituut voor Nederlandse Geschiedenis, 1990-1991.
- Idem, Nederlandsche Gedachten* (4 vol.), Den Haag, Vervloet, 1830-1832.
- Idem, Ongeloof en revolutie: een reeks historische voorlezingen* (1847, 1868), red. H. Smitskamp, Franeker, Wever, 1976.
- Idem, Grondwetherziening en eensgezindheid*, Amsterdam, Müller, 1849.
- Idem, De Nederlander, Nieuwe Utrechtsche Courant*, nr. 1-1539 (1 juli 1850 – 30 juni 1855).
- Idem, Le parti anti-révolutionnaire et confessionnel dans l'église réformée des Pays-Bas*, Amsterdam, Höveker, 1860.
- Idem, Ter nagedachtenis van Stahl*, Amsterdam, Höveker, 1862.
- Idem, Studiën en schetsen ter schoolwetherziening*, Den Haag, Van Cleef, 1865.
- Idem, Parlementaire studiën en schetsen* (3 vol.), Den Haag, Van Cleef, 1866.
- Idem, Brieven van Thorbecke, 1830-1832*, Amsterdam, Höveker, 1873.
- Idem, Nederlandsche Gedachten*, tweede reeks (6 vol.), Amsterdam, Höveker, 1869-1876.
- Handelingen Tweede Kamer* (statengeneraaldigitaal.nl).
- Heemskerk Bz., J., 'Het anti-revolutionaire staatsregt in Nederland,' *De Gids* 17 (1853) II, pp. 481-502 en 685-703.
- Hogendorp, F. van, en H. van Hogendorp (reds.), *Brieven en gedenkschriften van Gijsbert Karel van Hogendorp* (7 vol.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1866-1903.
- Huizinga, J., *Verzamelde werken*, vol. VII, Haarlem, Tjeenk Willink, 1950 (pp. 279-312: *Nederland's geestesmerk*).
- Idem, Briefwisseling* (3 vol.), Utrecht-Antwerpen, Veen-Tjeenk Willink, 1989-1991.
- Kuyper, A., *Het modernisme, een fata morgana op christelijk gebied*, Amsterdam, De Hoogh, 1871.
- Idem, Het Calvinisme, oorsprong en waarborg onzer constitutionele vrijheden*, Amsterdam, Van der Land, 1874.
- Idem, Het Calvinisme. Zes Stone-lezingen in october 1898 te Princeton (N.-J.) gehouden*, Amsterdam, Höveker & Wormser, 1899.
- Idem, Bilderdijk in zijne nationale beteekenis*, Amsterdam, Höveker, 1906.

- Opzoomer, C.W., *De staatkunde van Edmund Burke*, Amsterdam, Gebhard, 1852.
- Idem*, *Staatsrechtelijk onderzoek*, Amsterdam, Gebhard, 1854.
- Thorbecke, J.R., *Over de verandering van het algemeen staten-stelsel van Europa sedert de Fransche onwenteling*, deel I: 1789-1793, Leiden, Luchtman, 1831.
- Idem*, *Briefwisseling*, deel II (1833-1836), red. G.J. Hooykaas, Den Haag, Instituut voor Nederlandse Geschiedenis, 1979.
- Tocqueville, Alexis de, *Over de democratie in Amerika*, vertaald door Hessel Daalder en Steven Van Luchene, bewerkt door Andreas Kinneging, met een uitgebreide nabeschuiving door Andreas Kinneging, Rotterdam, Lemniscaat, 2011.

Literatuur

- Amorie van der Hoeven, Martinus des, rec. van Opzoomer, *De staatkunde van Edmund Burke*, in *De Gids* 16 (1852) 691.
- Beaufort, Henriëtte L.T., *Gijsbert Karel van Hogendorp*, Rotterdam-Antwerpen, Donker, 1948.
- Bijl, Jelle, *Een Europese antirevolutionair: het Europabeeld van Groen van Prinsterer in tekst en context*, Amsterdam, VU University Press, 2011.
- Boersema, K.H., *Allard Pierson: een cultuur-Historische studie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1924.
- Courtney, C.P., 'Edmund Burke and Petrus Camper,' *English Studies* 1962, vol. 43, pp. 467-75.
- Delft, Marieke van *et al.* (reds.), *Verzamelen en verzamelingen. Koninklijke Bibliotheek, 1798-1998*, Zwolle, Waanders, 1998.
- Diepenhorst, P.A., *Groen van Prinsterer*, Kampen, Kok, 1941.
- Drentje, Jan, *Thorbecke: een filosoof in de politiek*, Amsterdam, Boom, 2004.
- Fleuren, B.M.H., 'De gemengde constitutie van 1814/1815: beschouwing over de rol van de theorie van het *regimen permixtum* bij de totstandkoming van de Grondwet van 1814/1815,' doctoraalscriptie, Leiden, Faculteit der rechtsgeleerdheid, 2010.
- Harinck, George, 'Abraham Kuyper als conservatief cultuurdenker,' *Radix* 2003, 29-1, pp. 37-50.
- Herman Paul en te Velde, Henk, *Het vaderlandse verleden: Robert Fruin en de Nederlandse geschiedenis*, Amsterdam, Bert Bakker, 2010.
- Hoeven, H. van der, *Gijsbert Karel van Hogendorp: conservatief of liberaal?*, Groningen, Tjeenk Willink, 1976.
- Kalmijn, David, *Abraham Capadose*, Den Haag, Boekencentrum, 1955.
- Koch, Jeroen, *Abraham Kuyper: een biografie*, Amsterdam, Boom, 2007.
- Krop, H., 'Natuurwetenschap en theologie in de negentiende eeuw. De filosofische achtergrond van de moderne theologie,' *Theoretische geschiedenis* 1994, vol. 21, pp. 16-31.

- Krul, Wessel, 'An Ambivalent Conservatism. Edmund Burke in the Netherlands,' in Martin Fitzpatrick en Peter Jones (reds.), *The Reception of Edmund Burke in Europe*, Londen, Bloomsbury, 2016.
- Kuiper, Roel, *'Tot een voorbeeld zult gij blijven': Mr. G. Groen van Prinsterer (1801-1876)*, Amsterdam, Buijten & Schipperheijn, 2001.
- Lock, F.P., *Edmund Burke* (2 vol.), Oxford, Clarendon Press, 1998-2006.
- Meerkerk, Edwin van, *De gebroeders Van Hogendorp: botsende idealen in de kraamkamer van het Koninkrijk*, Amsterdam-Antwerpen, Atlas Contact, 2013.
- Oud, P.J., *Het jongste verleden: parlementaire geschiedenis van Nederland, 1918-1940*, deel I, Assen, Van Gorcum, 1948.
- Pater, J.C.H., 'Edmund Burke's strijd tegen de Fransche Revolutie en zijn invloed in Nederland,' *Stemmen des tijds* XI (1922), pp. 156-96.
- Idem*, 'Burke en Groen van Prinsterer,' *Stemmen des tijds* XIV (1925), pp. 68-99.
- Paulus, Pieter, *Verhandeling over de vrage: in welken zin kunnen de menschen gezegd worden gelyk te zyn? En welke zyn de regten en pligten, die daaruit voortvloeien?*, Haarlem, Plaat, 1793.
- Pierson, Allard, *Oudere tijdgenooten*, Amsterdam, Van Kampen, 1888.
- Rullmann, J.C., *Kuyper-bibliografie* (3 vol.), Den Haag-Kampen, Bootsma, 1923-1940.
- Schuller tot Peursum, L.C., *Weggevlotene jaren* (2 vol.), Amsterdam, Ten Have, 1917-1918.
- Sneller, Z.W., *Groen van Prinsterer en Fruin*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgeversmaatschappij, 1949.
- Spruyt, Bart Jan, *Lof van het conservatisme*, Amsterdam, Balans, 2003.
- Idem* (red.), *'Voor religie en vrijheid': protestantse teksten over rechtstaat, tolerantie en christelijk burgerschap*, Apeldoorn, Banier, 2015.
- Stellingwerf, J., 'De boekenkast van mr. G. Groen van Prinsterer,' in J. Stellingwerf, *Mensen en boeken*, Goes, Oosterbaan & Le Cointre, 1963, pp. 74-80.
- Verberne, J.G.J., *Gijsbert Karel's leerjaren*, Amsterdam, Paris, 1931.
- Vree, J., 'Nieuw Londen aan de Rijn als fata morgana: Utrecht 1867-1870,' in J. Vree, *Kuyper in de kiem: de precalvinistische periode van Abraham Kuyper, 1848-1874*, Hilversum, Verloren, 2006.
- Vries, T. de, *Mr. G. Groen van Prinsterer: een bibliografie*, Utrecht, Wentzel, 1908.
- Wijck, B.H.C.K. van der, 'Levensbericht C.W. Opzoomer,' in *Jaarboek van de Koninklijke Akademie van Wetenschappen* 1892, pp. 47-78.
- Wilkins, Burleigh Taylor, *The Problem of Burke's Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1967.

Zwaan, J., *Groen van Prinsterer en de klassieke oudheid*, Amsterdam, Hakkert, 1973.

Idem, 'Iets over de bibliotheek van Groen van Prinsterer,' *Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis* 1980, vol. 8, pp. 51-56.

Hoofdstuk 9

Beauchamp, Tom L. (red.), *David Hume, A Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion: A Critical Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Becker-Cantarino, Barbara, 'Introduction: German Literature in the Era of Enlightenment and Sensibility,' in Barbara Becker-Cantarino (red.), *German Literature of the Eighteenth Century: The Enlightenment and Sensibility*, Rochester, Camden House, 2005.

Brown, Robert, 'Social Sciences,' in Knud Haakonssen (red.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 1069-1106.

Bullard, Paddy, 'Burke Among the Poets: Milton, Lucretius and the *Philosophical Enquiry*,' in Koen Vermeir en Michael Funk Dekard (reds.), *The Science of Sensibility: Reading Burke's Philosophical Enquiry*, Dordrecht, Springer, 2011, pp. 247-63.

Burke, Edmund, *Een filosofisch onderzoek naar de oorsprong van onze denkbeelden over het sublieme en het schone*, vert. Wessel Krul, Groningen, Historische uitgeverij, 2004.

Carey, Daniel, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson: Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Courtney, C. P., *Montesquieu and Burke*, Oxford, Oxford University Press, 1963.

Crawford, Robert, *Devolving English Literature*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000.

Gerard, Alexander, *An Essay on Taste*, Londen, A. Millar, 1759.

Guyer, Paul, 'The Origins of Modern Aesthetics: 1711-1735,' in Peter Kivy (red.), *The Blackwell Guide to Aesthetics*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 15-44.

Hagner, Michael, 'Enlightened Monsters,' in William Clark, Jan Golinski en Simon Schaffer (reds.), *The Sciences in Enlightened Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

Heyd, M., *"Be Sober and Reasonable": The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Century*, Leiden, Brill, 1995.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Klein, Lawrence, 'Shaftesbury, politeness and the politics of religion,' in Nicholas Phillipson en Quentin Skinner (reds.), *Political Discourse in*

- Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 283-301.
- Lambert, Elizabeth R., *Edmund Burke of Beaconsfield*, Newark, University of Delaware Press, 2003.
- Lawrence, Christopher, 'The Nervous System and Society in the Scottish Enlightenment,' in Barry Barnes en Steven Shapin (reds.), *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture*, Londen, Sage, 1979, pp. 19-49.
- Lock, F.P., *Edmund Burke*, Oxford, Clarendon Press, 1998-2009. (2 vol.)
- Mullan, John, *Sentiment and Sociability: The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Pocock, J.G.A., 'Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm: The Context as Counter-Revolution,' in François Furet en Mona Ozouf (reds.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture: The Transformation of Political Culture, 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989, pp. 19-36.
- Pocock, J.G.A., 'Comment, or Piece Retrospective,' in François Furet en Mona Ozouf (reds.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture: The Transformation of Political Culture, 1789-1848*, pp. 36-43.
- Rasmussen, Dennis Carl, *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau*, University Park, Penn State University Press, 2008.
- Riskin, Jessica, *Science in the Age of Sensibility*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.
- Sarafianos, Aris, 'Pain, Labour and the Sublime: Medical Gymnastics and Burke's Aesthetics,' *Representations* 2005, vol. 91, pp. 58-83.
- Sarafianos, Aris, 'The Contractility of Burke's Sublime and Heterodoxies in Medicine and Art,' *Journal of the History of Ideas* 2008, vol. 69, pp. 23-48.
- Smith, Adam, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, reds. J.C. Bryce en A.S. Skinner, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- Wecter, Dixon, 'The missing years in Edmund Burke's Biography,' *Publications of the Modern Library Association* 1938, vol. 53, pp. 1102-25.
- Williams, Raymond, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York, Oxford University Press, 1983.

Hoofdstuk 10

- Barrell, John, *The Political Theory of Painting from Reynolds to Hazlitt*, New Haven, Yale University Press, 1986.
- Barrell, John, 'Sir Joshua Reynolds and the Englishness of English Art,' in Homi K. Bhabha (red.), *Nation and Narration*, Londen, Routledge, 1990, pp. 154-76.

- Barry, James, 'Observations on Different Works of Art in France and Italy,' in *The Works of James Barry, Esq. Historical Painter*, London, T. Cadell and W. Davies, 1809, vol. II, pp. 1-60.
- Barry, James, 'Inquiry into the Real and Imaginary Obstructions to the Acquisition of the Arts in England,' in *The Works of James Barry, Esq. Historical Painter*, vol. II, pp. 167-299.
- Barry, James, 'A Letter to the Dilettanti Society,' in *The Works of James Barry, Esq. Historical Painter*, vol. II, pp. 475-600.
- Bermingham, Ann, *Landscape and Ideology: The English Rustic Tradition, 1740-1860*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- Burke, Edmund, 'Observations on the Influence of the Different Climates Upon the Polite Arts, Taken from a History of the Fine Arts, by the abbé Wincklemann, Librarian of the Vatican, and Antiquary to the Pope,' *Annual Register* 1765, pp. 250-53.
- Burke, Edmund, *A Philosophical Enquiry into the Origins of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, New Haven, Yale University Press, 2003.
- Cheetham, Mark, *Artwriting, Nation, and Cosmopolitanism in Britain: The "Englishness" of English Art Theory Since the Eighteenth Century*, Farnham, Ashgate, 2012.
- Décultot, Elisabeth, *Johann Joachim Winckelmann: Enquête sur la genèse de l'histoire de l'art*, Parijs, Presses Universitaires de France, 2000.
- Dobai, Johannes, *Die Kunstliteratur des Klassizismus und der Romantik in England*, Bern, Benteli Verlag, 1974-75. (2 vol.)
- Du Bos, Jean-Baptiste, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, Parijs, École nationale supérieure des Beaux-Arts, 1993.
- Fuchs, Michael, 'Edmund Burke, Ireland, and the Fashioning of Self,' *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 1996, afl. 343.
- Furniss, Tom, *Edmund Burke's Aesthetic Ideology: Language, Gender, and Political Economy in Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Gibson-Wood, Carol, *Jonathan Richardson: Art Theorist of the English Enlightenment*, New Haven, Yale University Press, 2000.
- Jones, Robert W., *Gender and the Formation of Taste in Eighteenth-Century Britain: The Analysis of Beauty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Kramnick, Isaac, *The Rage of Edmund Burke: Portrait of an Ambivalent Conservative*, New York, Basic Books, 1977.
- Kumar, Krishan, *The Making of English National Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

- Lenihan, Liam, *The Writings of James Barry and the Genre of History Painting, 1775–1809*, Farnham, Ashgate, 2014.
- Lipking, Lawrence, *The Ordering of the Arts in Eighteenth-Century England*, Princeton, Princeton University Press, 1970.
- Michaud, Éric, *Les invasions barbares: Une généalogie de l'histoire de l'art*, Parijs, Gallimard, 2015.
- Mitchell, William J.T., *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- Paulson, Ronald, *Emblem and Expression: Meaning in English Art of the Eighteenth Century*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1975.
- Paulson, Ronald, *Representations of Revolution (1789-1820)*, New Haven, Yale University Press, 1983.
- Paulson, Ronald, *Breaking and Remaking: Aesthetic Practice in England, 1780-1820*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989.
- Pommier, Édouard, *Winckelmann, inventeur de l'histoire de l'art*, Parijs, Gallimard, 2003.
- Potts, Alex, *Flesh and the Ideal: Winckelmann and the Origins of Art History*, New Haven, Yale University Press, 1994.
- Pressly, William L., *The Life and Art of James Barry*, New Haven, Yale University Press, 1981.
- Reynolds, Sir Joshua, *Discourses*, Londen, Penguin, 1992.
- Romani, Roberto, *National Character and Public Spirit in Britain and France, 1750-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Sarafianos, Aris, 'Hyporborean Meteorologies of Culture: Art's Progress and Medical Environmentalism in Arbuthnot, Burke and Barry,' in Koen Vermeir en Michael Funk Deckard (reds.), *The Science of Sensibility: Reading Burke's Philosophical Enquiry*, Dordrecht, Springer, 2011, pp. 69-90.
- Vermeir, Koen en Michael Funk Deckard, 'Philosophical Enquiries into the Science of Sensibility: An Introductory Essay,' in Vermeir en Funk Deckard (reds.), *The Science of Sensibility: Reading Burke's Philosophical Enquiry*, pp. 3-56.
- Waterhouse, Ellis, *Reynolds*, Londen, Phaidon, 1973.
- Winckelmann, Johann Joachim, *Geschichte der Kunst des Altertums*, Wenen, Phaidon Verlag, 1934.

Verantwoording

Twee teksten in deze uitgave verschenen eerder in bewerkte vorm. Het voorwoord door Bart De Wever verscheen eerder in *De Standaard* van 16 augustus 2003. Hoofdstuk 9 verscheen in Koen Vermeir en Michael Funk Deckard (reds.), *The Science of Sensibility: Reading Burke's Philosophical Enquiry*, Dordrecht, Springer, 2011, pp. 3-56; de tekst werd herdrukt met de toestemming van uitgeverij en auteurs.

Biografie redacteurs en auteurs

Over de redacteurs

Andreas Kinneging (1962) is hoogleraar rechtsfilosofie aan de faculteit der rechtsgeleerdheid van de Universiteit Leiden. Hij redigeerde de integrale vertaling van Tocquevilles *Over de democratie in Amerika* (2011) en is auteur van talrijke boeken, waaronder het talloze keren herdrukte *Geografie van goed en kwaad* (2005).

Paul De Hert (1965) is hoogleraar en grondrechtenspecialist en leidt de vakgroep Interdisciplinaire Studies van het Recht (Juri-DILS) van de Vrije Universiteit Brussel. Tevens is hij als hoofddocent verbonden aan de Universiteit Tilburg (TILT). Hij is onder meer lid van *Criminal Law and Philosophy* en *Panopticon* en schrijft over rechtsbescherming, vrijheden en grondslagen van het recht.

Maarten Colette (1987) studeerde rechten en filosofie aan de Vrije Universiteit Brussel en Université de Fribourg, en is als assistent werkzaam binnen de vakgroep Interdisciplinaire Studies van het Recht (Juri-DILS) van de Vrije Universiteit Brussel. Zijn proefschrift handelt over Rousseau en vrijheid.

Over de auteurs

Coen Brummer (1986) is historicus. Hij is als buitenpromovendus verbonden aan de Rijksuniversiteit Groningen, waar hij werkt aan een biografisch proefschrift over de liberale politicus Samuel van Houten. In 2015 publiceerde hij *Vuile handen: Michael Ignatieff en andere politiek denkers over de strijd tussen ideeën en macht* (Elsevier Boeken). Brummer is werkzaam op het Ministerie van Veiligheid en Justitie.

Bart De Wever (1970) is partijvoorzitter van de Nieuw-Vlaamse Alliantie (N-VA) en burgemeester van Antwerpen. De Wever is auteur van boeken rond maatschappelijk relevante themata, waaronder *Het kostbare weefsel* (2008) en *Werkbare waarden* (2009).

Jasper Doomen (1977) is universitair docent arbeidsrecht aan de Universiteit Utrecht. Hij was eerder verbonden aan de Universiteit Leiden als docent/onderzoeker op het gebied van de rechtsfilosofie. Zijn proefschrift (Universiteit Leiden) is als handelseditie verschenen onder de titel *Freedom and Equality in a Liberal Democratic State* (Bruylant, 2014).

Michael Funk Deckard (1974) is verbonden aan Lenoir-Rhyne University (North Carolina, Verenigde Staten) en aan de Universiteit van Boekarest (Roemenië). Hij doceert over de geschiedenis van de filosofie en wetenschappen, over fenomenologie, film en oorlog en vrede. Weliswaar verschijnen van zijn hand *The Life of the Body: Art and Science in the Time of Margaret Cavendish en Burke's Aesthetics*.

Michel Huysseune (1959) is docent politieke wetenschappen, verbonden aan de Vakgroep Politieke Wetenschappen van de VUB. Zijn onderzoek spitst zich toe op de geschiedenis van het politieke denken en de constructie van politieke ideologieën, met een focus op nationalisme. Hij is auteur van *Modernity and Secession: The Social Sciences and the Political Discourse of the Lega Nord in Italy*, Oxford, Berghahn, 2006.

Bart Jan Spruyt (1964) is historicus en publicist. Hij is docent aan het Wartburg College in Rotterdam en universitair docent aan het Hersteld Hervormd Seminarie (Amsterdam, Vrije Universiteit). Van 2002-2006 was hij directeur van de Edmund Burke Stichting, waarvan hij nu voorzitter is. Hij publiceerde onder meer *Lof van het conservatisme* (2003), *De toekomst van de stad* (2005), *Als je eenmaal hebt liefgehad* (2009), *'Voor religie en vrijheid'* (2015), *Sociale nood en christelijk geloof* (2016) en *Romantiek en stichtelijkheid* (2016).

Matthias E. Storme (1959) studeerde rechten en wijsbegeerte in Antwerpen, Leuven, Yale, Hamburg en Bologna en is gewoon hoogleraar

aan de rechtsfaculteit van de KU Leuven en advocaat. Hij schreef onder meer *Tussen God en Caesar? Levensbeschouwelijke visies op staat, recht en civil society* (Pelckmans, 2011), *Dikè, Hydra, Zeno in het insolventierecht* (Intersentia, 2013).

Nefertari Vanden Bulcke (1984) studeerde Romaanse Taal- en Letterkunde aan de Vrije Universiteit Brussel en aan de Université Paris Diderot, en is als taaldocente verbonden aan het Academisch Centrum voor Taalonderwijs van de Vrije Universiteit Brussel.

Koen Vermeir (1977) is als onderzoeksprofessor werkzaam in Parijs, verbonden aan het CNRS en de Université Sorbonne Paris Cité, en is sinds 2015 lid van de *Global Young Academy*. Als historicus en filosoof heeft hij zich gespecialiseerd in de zestiende tot achttiende eeuw en hij bereidt een monografie voor over de kracht van de verbeelding. Hij publiceerde boeken over esthetica – *Gemedieerde zintuiglijkheid* (2003), *transgressie in de kunst* (2004), *De nieuwe politieke dimensie van de kunsten* (2006), *Spelende geesten* (2011), *The Science of Sensibility* (2012) – over de verbeelding – *Malebranche et l'imagination puissante* (2012), *Electricity and Imagination* (2016), *Imagination and Knowledge* (2017) – en over wetenschaps- en techniekgeschiedenis – *States of Secrecy* (2012), *Boundaries, Extents and Circulations* (2016), *L'analogie dans les techniques* (2017) en *Le livre technique à l'échelle du monde* (2017).

Jozef Waanders (1987) studeerde geschiedenis en filosofie in Utrecht en Leuven. Hij werkte voor het Ministerie van Buitenlandse Zaken, en gaf sporadisch gastcolleges rechtsfilosofie aan de Universiteit Leiden. Momenteel werkt hij voor het Ministerie van Defensie.

Eerder verschenen in de reeks van De Debatten

Tocqueville

Andreas Kinneging, Paul De Hert en Stefan Somers (reds.),
Tocqueville. Profeet van de moderne democratie, Rotterdam, Lemniscaat,
2013.

Rousseau

Paul De Hert (red.), *Rousseau. De wandelende paradox*, Kalmthout,
Pelckmans, 2013.

Constant

Paul De Hert, Andreas Kinneging en Maarten Colette (reds.),
Benjamin Constant. Ontdekker van de moderne vrijheid, Kalmthout,
Pelckmans, 2015.

Montesquieu

Andreas Kinneging, Paul De Hert en Maarten Colette (reds.),
Montesquieu. Enigmatisch observateur, Antwerpen, Uitgeverij Vrijdag,
2016.

www.dedebatten.be