

Montesquieu
Enigmatisch observateur

Andreas Kinneging
Paul De Hert
Maarten Colette (reds.)

Montesquieu

Enigmatisch observateur



© 2016 – Andreas Kinneging, Paul De Hert, Maarten Colette & Uitgeverij Vrijdag
Jodenstraat 16, 2000 Antwerpen
www.uitgeverijvrijdag.be
www.dedebatten.be



Omslagontwerp: xyz
Vormgeving binnenwerk: xyz

NUR 731
ISBN 978 94 6001 xyz
D/2014/11.676/xyz
e-boek
ISBN 978 94 6001 xyz

Niets van deze uitgave mag door middel van elektronische of andere middelen,
met inbegrip van automatische informatiesystemen, worden
gereproduceerd en/of openbaar gemaakt zonder voorafgaande schriftelijke
toestemming van de uitgever.

Inhoud

Verantwoording	7
Woord vooraf <i>Wilfried Rauws</i>	9
Deel I Constitutionalisme	
Montesquieu en de Verlichting: van tweeën één <i>Andreas Kinneging</i>	13
De constitutie van de vrijheid volgens Montesquieu: evenwicht van machten en strafrecht met mate <i>Jean-Marc Piret</i>	41
De vrijheid in Montesquieu's denken over de constitutie en het strafrecht. Een gepassioneerd liefhebber van de vrijheid? <i>Paul De Hert</i>	69
Montesquieu en de uitvinding van de moderne vrijheid <i>Annelien de Dijn</i>	91
Rousseau, dwarse lezer van Montesquieu <i>Maarten Colette</i>	109
Montesquieu en marginale toetsing in het bestuursrecht <i>Lukas van den Berge</i>	131

Deel II Eros en Thanatos

De erotische kern van Montesquieu's liberalisme: opgaven voor moderne samenlevingen <i>Ringo Ossewaarde</i>	161
Beschouwingen van een verontrust moralist. Over de <i>Lettres persanes</i> <i>Alexander Roose</i>	185
Dood en zelfdoding in de <i>Lettres persanes</i> <i>Paul Pelckmans</i>	207

Deel III Internationale betrekkingen en klimaat

Montesquieu en het volkenrecht <i>Frederik Dhondt</i>	231
'Een Rus moet worden gevild om hem iets te laten voelen'. Over Montesquieu's klimaattheorie <i>Patrick Stouthuysen</i>	251
Montesquieu en Italië <i>Michel Huysseune</i>	271
Chronologie 1689-1755 <i>Maarten Colette</i>	293
Noten	299
Bibliografie	331
Over de auteurs	351
Dankbetuiging	355

Verantwoording

In dit verzamelwerk wordt verwezen naar de relevant geachte passus in de Nederlandstalige uitgave van *De l'Esprit des Lois (Over de geest van de wetten)*, vertaling door Jeanne Holierhoek, Amsterdam, Boom, 2006) en *Lettres persanes (Perzische brieven)*, vertaling door Jeanne Holierhoek, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 2002). De titel van deze werken wordt ingekort tot respectievelijk 'EL' en 'LP'. Wat EL betreft, wordt verwezen naar de geciteerde passus door middel van het Romeinse cijfer van het boekdeel, gevolgd door het Arabische cijfer van het hoofdstuk, van elkaar gescheiden door een komma. Wat LP betreft, wordt geciteerd door middel van het volgnummer van de brief in de Nederlandstalige uitgave. Deze verwijzingen worden aangebracht in de tekst. Alle overige verwijzingen naar primaire en secundaire bronnen worden verklaard in de eindnoten. Wanneer het citaat ontleend wordt aan een andere uitgave, dan wordt de tekst naar het Nederlands vertaald, gevolgd door weergave van de oorspronkelijke tekst in eindnoot. Zo in de vertalingen van bovenstaande werken door de auteurs veranderingen worden aangebracht, wordt zulks eveneens opgegeven in noten.

Woord vooraf

Als decaan van de Faculteit Recht & Criminologie van de Vrije Universiteit Brussel prijs ik me gelukkig het vierde boek in de reek van ‘De Debatten’ te mogen verwelkomen. Meteen dient ook prof. dr. Paul De Hert, voorzitter van de vakgroep Interdisciplinaire Studies van het Recht binnen dezelfde Faculteit, te worden gefeliciteerd met dit werk dat verschijnt na eerdere boeken over vooraanstaande auteurs zoals Tocqueville, Benjamin Constant en Rousseau, die allen hun stempel hebben gedrukt op het Westerse denken over de betekenis van het recht en de staat in de samenleving. Het denken van Montesquieu sluit ook min of meer aan bij dat van de drie vernoemde denkers, zoals uit de bijdragen in dit boek blijkt. Boeken van Montesquieu, zoals *De L’Esprit des lois* (1748) spreken nog steeds tot de verbeelding van de moderne jurist, die hem wellicht het best kent als één van de grondleggers van de moderne constitutionele democratie die steunt op de relatieve scheiding der machten. Maar het onderhavige boek biedt zoveel meer. De geschriften van Montesquieu blijken ook van groot gewicht voor onderwerpen zoals de betekenis van het natuurrecht, het volkerenrecht, de volksraad van de Russen, de Italianen, de afschaffing van de slavernij, de individuele vrijheid, de vrijwaring van de grondrechten, de marginale toetsing in het bestuursrecht, het strafrecht, zelfmoord, de rol van religie, de moraal en erotiek in de samenleving. Meer algemeen is het boek relevant voor de methodologische aanpak van problemen die bestudeerd worden in de humane wetenschappen. De verdiensten van collega De Hert schuilen verder in de gerealiseerde

samenwerking tussen tal van academici van verschillende faculteiten van meerdere universiteiten in Vlaanderen en Nederland.

Het boek, dat leest als een trein, waarborgt veel intellectueel plezier!

Wilfried Rauws

Decaan van de Faculteit Recht & Criminologie van de
Vrije Universiteit Brussel

Deel 1

Constitutionalisme

Montesquieu en de Verlichting: van tweeën één

Andreas Kinneging

1. Inleiding: Montesquieu's obscuriteit

De l'Esprit des Lois behoort tot de bekendste en meest bewonderde werken uit de politieke filosofie.¹ Tegelijkertijd wordt het boek ook vaak bekritiseerd om zijn inconsistentie, warrigheid en onhelderheid. Nu moet men met dergelijke kritiek oppassen, want genoemde tekorten liggen, evenals schoonheid, dikwijls 'in the eye of the beholder'. Dat wil zeggen: de vermeende tekorten schuilen niet in het boek, maar zijn het gevolg van het feit dat de lezer het onvoldoende doorgrondt.² Zolang men het niet volledig begrepen heeft, kan men dus beter volstaan met te zeggen dat *De l'Esprit des Lois* een moeilijk en enigmatisch werk is. Dat vonden Montesquieu's tijdgenoten ook al. En de interpretatie is er door het verstrijken van ruim twee en een halve eeuw niet eenvoudiger op geworden: onze wereld staat immers in vele opzichten ver af van die van Montesquieu. Bij gevolg loopt elke interpreet het gevaar een 'beschrijving' te geven van diens denken, die weinig of niets te maken heeft met wat de auteur daadwerkelijk heeft willen zeggen.

Twee valkuilen moeten in het bijzonder worden vermeden. In de eerste plaats het 'parelvissen'. Men duikt het boek in op zoek naar

intellectuele parels, zonder zich te bekommeren om de context van waaruit die parels oplichten. Interpretatief schiet dat ernstig tekort. De betekenis van het deel – de parel – wordt immers bepaald door het geheel – het boek.

Neem nu het befaamde hoofdstuk over Engeland (XI, 6). Wat Montesquieu daarmee bedoelde wordt zelfs niet duidelijk uit de meest gedegen analyse ervan, wanneer het niet tevens wordt geplaatst in de context van het gehele boek. Toch wordt juist dit hoofdstuk maar al te vaak uit zijn verband gerukt en los van de rest van het boek bestudeerd. Dat kan men wel doen, maar dan dient men de pretentie te laten varen Montesquieu te interpreteren.

Een ander bekend voorbeeld is het zesde en laatste deel van *De l'Esprit des Lois*. De meeste interpreten weten niet wat daarmee aan te vangen. Het is een ogenschijnlijk donkere zee zonder parels. Een auteur schrijft dat deze hoofdstukken 'bijna geheel bestaan uit een poging zijn sociologische methode toe te passen op een onderzoek naar de oorsprong van het Franse feodalisme, wat vooral voor specialisten interessant was en is'.³ Met andere woorden: dit deel kan gevoeglijk buiten beschouwing worden gelaten. Het is niet meer dan een appendix. De tekst geeft echter nergens aanleiding tot zo'n conclusie. Er is geen enkele reden om aan te nemen dat Montesquieu dit zesde deel als appendix heeft bedoeld. Elke goede interpretatie van *De l'Esprit des Lois* moet dit deel derhalve een aannemelijke plaats geven in het geheel van het boek.

De tweede valkuil waarvoor moet worden gewaakt is een teleologische interpretatie.⁴ Dat wil zeggen, een interpretatie die de auteur ziet als een voorloper van latere of zelfs hedendaagse opvattingen, benaderingen en vragen.⁵ Men kan hem natuurlijk wel zo benaderen, maar dan zoekt en ziet men alleen 'het nieuwe in het oude'. Alles wat 'oud is in het oude' schuift men terzijde, als zijnde onbruikbaar en achterhaald. Dat mag, mits men zich realiseert dat wie zo *rücksichtslos* de helft of meer opzijshift niet een boek interpreteert. Zijn 'uitleg' heeft niets van doen met wat de auteur bedoelde te zeggen. Om tot een goede interpretatie van een auteur als Montesquieu te komen dient men hem niet te zien als een voorloper van, maar als iemand die op de schouders

van anderen staat, die door bepaalde voorgangers is beïnvloed en door zijn eigen tijd. De kunst is om te achterhalen hoe die context er precies uitziet. Wie waren die voorgangers? Wat speelde er in de tijd dat de auteur leefde? Men dient zich zoveel mogelijk in Montesquieu verplaatsen en hedendaagse vragen, benaderingen en opvattingen daarbij zoveel mogelijk te vergeten.⁶

Wie was Montesquieu en in welke tijd leefde hij? Voor velen is dat kennelijk geen moeilijke vraag. Zijn tijd was de tijd van de Verlichting en Montesquieu was verlichtingsdenker, menen zij.⁷ Zijn eerste boek, de *Lettres persanes* (1721), wordt dikwijls zelfs genoemd als het eerste grote werk van en een mijlpaal in de Franse Verlichting,⁸ de klarenstoot die de oorlog tegen het ancien régime afkondigde. Een voorbarige conclusie. Inderdaad was de achttiende eeuw de tijd van de Verlichting, maar dat wil niet zeggen dat Montesquieu ook een verlichtingsdenker was.⁹ Wil men hem kunnen rekenen tot de Verlichting dan moet er sprake zijn van een grote mate van gelijkgestemdheid met de verlichtingsdenkers. Is die er? Die vraag is alleen te beantwoorden als duidelijk is wat het verlichtingsdenken inhield. En of het iets specifiek inhield, want verschillen waren er genoeg. Er is niet zozeer van een Verlichting sprake geweest, als wel van een hele waaier aan ‘Verlichtingen’, waarvan de voornaamste de Engelse, Schotse, Franse en Duitse waren. En uiteraard bestonden er in elk land ook verschillen tussen individuele auteurs. Niettemin was er toch ook een fundamentele overeenstemming, niet alleen objectief, maar ook subjectief. De verlichtingsdenkers zagen zichzelf als een *petite troupe*, met een gemeenschappelijk wereldbeeld.¹⁰

Dit wereldbeeld van enige afstand beziend, en dus abstraherend van alle onderlinge verschillen, maar in vergelijking met het gedachtengoed dat eraan voorafging, kan men niet anders zeggen dan dat de Verlichting één van de voornaamste breuklijnen is in de geschiedenis van het Westen, daar zij zowel het christendom als de klassieke oudheid, tot dan de twee aloude pijlers van de Westerse beschaving, radicaal afwijst en een volstrekt andere visie introduceert op mens en wereld, goed en kwaad.

In de drie navolgende paragrafen (§ 2-4) wordt een kort beeld geschetst van de respectievelijke teneur van de antiek-christelijke traditie en de Verlichting. In § 5-8 wordt vervolgens uiteengezet wat de kern is van Montesquieu's denken. Om te beginnen zijn staatsvormenleer (§ 5). Dan zijn visie op de monarchie in het bijzonder (§ 6). Vervolgens zijn opvattingen over de aard van de Franse monarchie (§ 7), over de religie (§ 8) en over de Engelse constitutie (§ 9). In de afsluitende paragraaf (§ 10) worden tenslotte Montesquieu's ideeën vergeleken met de ideeën van de Verlichting, en geconstateerd dat hij veel meer een man van de traditie is.

2. Hoofdpijnen van het antiek-christelijke denken

Het christelijke én het antieke wereldbeeld zijn *im großen Ganzen* hiërarchisch en religieus. De wereld bestaat uit een keten van laag naar hoog, waarin alle schakels op organische wijze met elkaar verbonden zijn, en elk zijn eigen plaats heeft en zijn functie ten behoeve van het geheel. De verhouding tussen de schakels is steeds een verticale, een relatie van meerdere tot mindere. Helemaal aan de top van de hiërarchie staat de goede God. En inherent in de hiërarchie is een goddelijke maat: de juiste (*iustum*) weg voor alle entiteiten.

Vrij hoog in de hiërarchie staat de mens, wiens wezen ligt in zijn onsterfelijke ziel. Anders dan voor de andere entiteiten is het maat houden voor de mens een opgave. Het gaat niet vanzelf. De mens is geneigd eigenwijs te zijn en opstandig. Hij is geneigd zichzelf als de maat van alle dingen te beschouwen. Dat is een kostbare vergissing, want ze leidt tot zijn ongeluk, waarschijnlijk in het hiernumaals, zeker in het hiernamaals.

Om maat te houden dient de menselijke samenleving een afspiegeling te zijn van de zijnsorde, en dus hiërarchisch te zijn. Een verhouding van meerdere en mindere, van bevelen en gehoorzamen. De lagere wordt geacht de hogere gehoorzaam te volgen als deze iets beveelt, niet alleen in zijn handelen, maar ook in zijn spreken, denken en voelen. Kortom, gewillig. Anders gezegd: het ligt in de bedoeling

dat hij niet alleen doet wat de hogere macht vraagt, maar ook denkt en wil wat die vraagt. Er is immers sprake van een organische eenheid.

De hogere schakel is alles behalve vrij in zijn bevelsmacht over de lagere schakel. Deze kan niet bevelen wat hij maar wil, naar willekeur. Zijn verhouding ten opzichte van de nog hogere schakel is er immers ook een van bevel en gehoorzaamheid. Deze verhouding eindigt bij de Hoogste: God. Deze wil het goede. Hij wil gerechtigheid. De hele keten, van hoog naar laag, dient dus doordeesemd te zijn van streven naar het goede en de gerechtigheid.

Als de meerdere streeft naar het goede en de gerechtigheid – de maat – en de mindere daarop kan rekenen, en de meerdere gewillig volgt, dan is er sprake van gezag, of zo men wil vertrouwen (*fides*). Waar één van beiden in gebreke blijft, vervalt de basis voor het gezag. Als de meerdere de maat niet volgt, maar willekeurig beveelt, of de mindere niet gehoorzaamt, maar koppig zijn eigen wil volgt, resteert alleen de knuppel van de macht, of anarchie. Als beiden in gebreke blijven is het laatste natuurlijk *a fortiori* het resultaat.

Hoe kan de mens de maat kennen? Deze is aan enkelingen, uitverkorenen geopenbaard. Aan wetgevers als Mozes, Lycurgus, Solon, aan profeten als Jeremia, Jesaja en Mohammed. Of de God-mens is het zelf komen uitleggen. De individuele rede is daarvoor te zwak en wordt te zeer verward door allerlei begeerten. Wat aan deze uitverkorenen is geopenbaard, moet worden nagevolgd. Dat betekent dat het zo zuiver mogelijk moet worden overgeleverd: getraditeerd. Vandaar het wezenlijke belang van de traditie.¹¹ Elk heerserswoord ontleent zijn gezag aan de traditie, het overgeleverde begrip van de goddelijke maat. Afwijking van de traditie is desastreus, want afwijking van die maat. In plaats daarvan stelt men een eigen, verzonnen, willekeurige norm die ongeluk over de mens afroept –in de tijd en de eeuwigheid.

De gehele menselijke hiërarchie dient als het ware ingebed te zijn in de traditie. Niemand die beveelt is vrij in zijn bevelen. Hij kan niet bevelen wat en hoe hij maar wil. Zijn bevelen moeten ontspruiten aan, en passen in de traditie. Ook allen die bevelen zijn daarom, als het goed is, slechts mensen die gehoorzamen. Waar dit niet het geval is, en wie terwijl hij beveelt zijn eigen ideeën en zijn eigen wil op de plaats zet

van de traditie die de goddelijke ideeën en de goddelijke wil representeert, is een tiran, een despoot.

Tot zover. Eenieder zal in deze beschrijving onmiddellijk het christendom (en de twee andere ‘Godsdiensten van het Boek’) herkennen, maar voor menigeen zal de claim dat ook het antieke denken op deze leest geschoeid was, vreemd overkomen. Toch is dat het geval. De lezing van Plato, Aristoteles, Plotinus, maar ook van Cicero, Seneca en anderen laat geen andere interpretatie toe. De vraag is dus hoe het komt dat zo’n interpretatie niettemin op vele huidige toch vreemd overkomt. Daaraan is het verlichtingsdenken debet. In § 4 zal dit nader worden toegelicht. Eerst dienen echter de hoofdlijnen van dat denken te worden uiteengezet.

3. Hoofdlijnen van de Verlichting

De Verlichting stelt tegenover het hiërarchische en religieuze wereldbeeld een egalitair en seculier wereldbeeld. De mens is niet ingebed in een vooraf gegeven hiërarchie, die zelf weer een onderdeel is van een grotere, hiërarchische zijnsorde, gericht op het goede. De wereld is materie in een beweging die verloopt volgens bepaalde natuurkundige wetten. De wereld is niet inherent goed of slecht. Goed is wat de mens gelukkig maakt. Wat hem gelukkig maakt is de verwerkelijking van zijn begeertes. Zijn aardse begeertes welteverstaan, want zijn aardse leven is al wat hij heeft. Een onsterfelijke ziel en een eeuwig leven bestaan niet. Deze begeertes streeft hij van nature na. Hij kan niet anders.

Het voornaamste instrument bij de verwerkelijking ervan is de rede. Deze laatste leert de mens, middels de empirische en experimentele wetenschap, de natuurkundige wetten waaraan de wereld is onderworpen steeds beter te doorgronden, waardoor hij zich meer en meer meester kan maken over de natuur en deze meer en meer aan zijn begeertes kan onderwerpen.

Zijn rede leert hem ook dat hij, wil hij zijn begeertes maximaal kunnen verwerkelijken, met anderen een ‘sociaal contract’ moet sluiten, tot oprichting van een staat die de vrede handhaaft door eenieders

gelijke vrijheidssfeer te beschermen, waarbinnen elkeen naar hartenlust zijn begeertes kan nastreven.

Zijn rede leert hem ten slotte ook in te zien dat, wanneer de staat de vrede handhaaft door eenieders gelijke vrijheidssfeer te beschermen, de mens als door een 'onzichtbare hand' gedreven ook de begeertes van anderen kan helpen verwerkelijken door zijn eigen begeertes na te streven: het idee van de markt. Aldus resulteert vanzelf het grootste geluk voor het grootste aantal.

Zo gezien, is het hiërarchische en religieuze wereldbeeld natuurlijk een affront. Het geloof is niet meer dan een fantasie, gemaakt en verkondigd door priesters om hun macht te bestendigen. Het is gebaseerd op angst en onwetendheid. Weg ermee: *écrasez l'infâme!*

Hetzelfde geldt voor de sociale hiërarchie, waarin koningen en edellieden de toon aangeven, alsof ze een beter slag zouden zijn. Waaraan hebben ze dat verdiend? Ze hebben de moeite genomen geboren te worden, meer niet.¹² Iedereen is gelijk. De samenleving is niet een verticale ketting, waarin iedereen zijn plaats en taak heeft, maar een *race*, waarin iedereen verdient zo ver te komen als zijn talenten dat mogelijk maken. Geen standenstaat dus, maar gelijkheid voor de wet, en alle ruimte voor *self-made men*. Het landsbestuur is niet meer dan een comité voor het algemeen heil, gekozen door en uit gelijke individuen.

Vertrouwen op de overgeleverde traditie, op het verleden? 'De hele geschiedenis is een verzameling misdaden, stomiteiten, en ongelukken, te midden waarvan enkele voortreffelijke deugden en enkele gelukkige tijden te vinden zijn'.¹³ De christelijke en feodale middeleeuwen zijn bij uitstek een periode van onderdrukking, onwetendheid, barbarij en verdorvenheid.¹⁴ En de zogenaamde Heilige Schrift is aantoonbaar inconsistent, alsook historisch en natuurwetenschappelijk te weerleggen.¹⁵ De traditie is, kortom, één opsomming van bijgeloof, vooroordeel, en onwetendheid.¹⁶

In plaats daarvan kan men beter zijn geld zetten op de moderne natuurwetenschap, die steeds meer geheimen aan de natuur ontfutselt en zo uiteindelijk een einde zal kunnen maken aan pijn, lijden en wellicht zelfs de sterfelijkheid.¹⁷ Deze moderne wetenschap is bij uitstek het resultaat van de individuele rede tegenover traditie en gezag. Men

denke aan Galilei in zijn strijd tegen de Kerk, over de vraag of de aarde nu om de zon draait of de zon om de aarde. In het algemeen geldt: men kan maar het beste, à la Descartes, alles wat overgeleverd is betwijfelen, en afgaan op zijn eigen verstand.

4. De verhouding van de Verlichting tot de antieken

Wanneer men de werken der verlichtingsdenkers vergelijkt met die uit de middeleeuwen of uit de periode van ruwweg 1300 tot 1700, de periode van renaissance en reformatie, dan valt onmiddellijk op dat waar de laatstgenoemden voortdurend refereren aan de antieke en/of de christelijke literatuur – men struikelt als het ware over de verwijzingen – daar ontbreekt dit referentiekader grotendeels in de literatuur van de Verlichting. Verwijzingen naar antieke en christelijke bronnen zijn veel schaarser en veelal afwijzend. Men vergelijk bijvoorbeeld de werken van Erasmus, Machiavelli en Luther enerzijds, met die van Locke, Diderot, Hume en Kant anderzijds. Dat geeft al aan hoe fundamenteel de breuk is tussen de Verlichting en de Westerse intellectuele traditie, die geheel en al gebaseerd is op de antieken en het christendom.

Toch beroept de Verlichting zich nog altijd op de oudheid, wat sommige historici ertoe gebracht heeft te beweren dat er een affiniteit is tussen de twee. Peter Gay wijdt zelfs de eerste tweehonderd pagina's van zijn – zeer lezenswaardige – apologie van de Verlichting aan haar 'appeal to antiquity', waarin hij die vermeende affiniteit probeert te onderbouwen.¹⁸ Daardoor ontstaat een beeld van de Verlichting als een herneming van het antieke denken. In werkelijkheid is die affiniteit er slechts als men het lezen van de antieken *gegen den Strich* ook als zodanig zou willen bestempelen.

Hoe zit het precies? Het is waar dat in de intellectuele kosmos van de verlichtingsdenkers, net als in die van alle *gebildete* achttiende-eeuwse, de antieken een enorme rol speelden. Dit is een erfenis van de middeleeuwen en vooral de renaissance, die tot omtrent de Tweede Wereldoorlog is blijven bestaan. De schoolopleiding was voor een zeer groot deel gewijd aan de antieken. En geverseerd zijn in de antieken werd van iedere *gentleman* als iets vanzelfsprekends verwacht. Een

schitterend voorbeeld van dit classicisme zijn de brieven van Lord Chesterfield – een vriend van Montesquieu – aan zijn zoon.¹⁹ Het is tot op het bot aristocratisch en dus hiërarchisch, net als de antieken zelf. Er zij hier slechts aan herinnerd dat Plato's *Republiek*, het beroemdste boek uit de oudheid, een verdediging is van de aristocratische heerschappij; Cicero's *Over de Plichten* is een boek over de deugden van de heerser; Aristoteles laat er in zijn *Politica* geen misverstand over bestaan dat de aristocratie de absoluut beste staatsvorm is.²⁰ En dergelijk aristocratische inslag heeft het overgrote deel van de antieke literatuur, van Homerus tot Plotinus. Daar komt nog bij dat deze literatuur overwegend religieus is. Van de Ilias tot de Aeneaden speelt het goddelijke een hoofdrol in het werk van de Grieken en de Romeinen.

Dit alles kan de verlichtingsdenkers niet erg bekoord hebben. Wanneer zij grijpen naar de antieken zien we hen dat dan ook doen *gegen den Strich*. Bijvoorbeeld door het antieke pyrrhonisme naar voren te halen, of Socrates, de vragensteller, tegenover de vermaledijde Plato te stellen.²¹ Laatstgenoemde en Aristoteles, de twee grootste denkers van de oudheid, konden in de ogen van de verlichtingsdenkers geen goed doen. Het neoplatonisme werd door hen eenvoudigweg genegeerd. In plaats daarvan bejubelden ze bovenal Lucretius, de dichter van *De Rerum Natura*, de voornaamste representant van het epicurisme, de hedonistische en antireligieuze 'tegenbeweging' van de oudheid, en daarnaast natuurlijk Horatius, de aanminnigste der epicuristen.²² Et cetera.

Kort en goed, de oudheid is voor de verlichtingsdenkers iets heel anders dan wat ze werkelijk is, en waar ze altijd voor was aangezien in de eeuwen voorafgaand aan de Verlichting. De stelling dat de Verlichting affiniteit had met de antieken is dus op zijn best verwarrend. In werkelijkheid vormde de Verlichting een fundamentele breuk met de oudheid, althans met de hoofdlijn daarvan, net zoals zij een breuk vormde met het christendom.

5. De staatsvormenleer

Terug naar Montesquieu. In hoeverre is deze nu een verlichtingsdenker te noemen? Bladert men door Montesquieu's oeuvre, en door *De l'Esprit des Lois* in het bijzonder, dan valt onmiddellijk op dat het veeleer aandoet als een werk uit de renaissance dan uit de Verlichting. Het christelijk erfgoed speelt maar een minimale rol, maar dat is bij auteurs uit de renaissance niet ongewoon. Men vergelijk bijvoorbeeld het werk van Machiavelli, Castiglione, of Guicciardini. De oude Grieken en Romeinen anderzijds zijn alomtegenwoordig, bovenal de laatstgenoemden. Ook Plato en Aristoteles worden regelmatig aangehaald. De antieken zijn bij uitstek het referentiekader van Montesquieu. 'Om de moderne tijd goed te begrijpen, moet men de tijd van de antieken goed begrijpen', schrijft hij.²³

Net als bij de antieken ligt aan Montesquieu's opvattingen een staatsvormenleer ten grondslag, of liever gezegd een leer van maatschappijvormen, want het gaat niet alleen om verschillende staatsvormen in de moderne zin van het woord, maar – breder – om verschillende maatschappijvormen. Als we in het navolgende spreken over de staatsvormen, moet dat steeds in gedachten worden gehouden.

Montesquieu's staatsvormenleer is in hoofdlijnen conform de antieke leer. Het is een interessante variatie op, en uitwerking van een overbekend, eeuwenoud patroon. Montesquieu onderscheidt republiek, monarchie en despotisme (EL II). Meer smaken zijn er niet. Een maatschappij is of republikeins, of monarchaal, of despotisch. Dat lijkt fors af te wijken van het klassieke schema van zeven staatsvormen, bestaande uit de drie goede vormen monarchie, aristocratie en democratie, hun corrupte tegenhangers tirannie, oligarchie en ochlocratie, alsmede de beste van alle, het *regimen mixtum*, gevormd uit een combinatie van de drie goede vormen.²⁴ Bij nader inzien valt dat echter reuze mee. Montesquieu's republiek kent een democratische en een aristocratische variant. Despotisme is bij hem synoniem aan tirannie. En alle goede varianten hebben een corrupte tegenhanger, die beschreven wordt op traditionele wijze (EL VIII). Oligarchie is een despotie met vele despoten (EL VIII, 5), de ochlocratie resulteert uiteindelijk

in despotie (EL VIII, 2). Allemaal heel traditioneel. En het *regimen mixtum*? Daar zit het venijn. Montesquieu presenteert de monarchie als een *regimen mixtum*. In feite schrapt hij dus de pure monarchie uit de staatsvormenleer. Men kan ook zeggen dat bij hem de pure monarchie gelijk wordt gesteld aan het despotisme. Dat is inderdaad tamelijk heterodox.

Het despotisme – zoals gezegd ook regelmatig tirannie genoemd door Montesquieu – is iets monsterlijks. Zijn principe, dat wil zeggen zijn drijvende kracht, is de angst (*crainte*) (EL III, 9). In *Lettres persanes* (1721) en *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) luidt het oordeel niet anders.²⁵ Wat het despotisme extra problematisch maakt, is dat het de meest voorkomende, in zekere zin normaalste staatsvorm is (EL V, 14). Het is namelijk als onkruid: men hoeft er niets voor te doen, het groeit vanzelf en overal. Een goede staatsvorm daarentegen is een kasplantje. ‘Ze is een meesterwerk van wetgeving die het toeval zelden voortbrengt en men de prudentie niet vaak laat creëren’ (EL V, 14). Het is niet teveel gezegd het despotisme te bestempelen als hét probleem bij Montesquieu.

Naast het despotisme bestaan nog twee andere staatsvormen: de republiek en de monarchie. Het is een onderscheid dat we ook bijvoorbeeld bij Machiavelli tegenkomen.²⁶ Niet iedereen gebruikte de term republiek op deze wijze. Het was ook vrij gangbaar republiek als generieke term te nemen en monarchie als een species daarvan.²⁷ We komen dus republiek tegen als tegenstelling van monarchie, en als algemene term, monarchie omvattend. Dit ambivalente gebruik gaat terug op de Romeinen, die oorspronkelijk *res publica* gebruikten als algemene term, het *regnum* omvattend, alsmede de *civitas optimatium* en de *civitas popularis*.²⁸ Later, vooral bij Tacitus, een door Montesquieu nauwkeurig gelezen auteur, gaat *res publica* echter verwijzen naar de (Romeinse) republiek en wordt, als zodanig, afgezet tegen het principaat.²⁹ Deze laatste wordt door Tacitus afgeschilderd in de zwartste kleuren. Het is een tijdperk van *servitium*, dat haaks staat op de republikeinse *libertas*. Hetzelfde oordeel vinden we trouwens over het *regnum* bij Livius, eveneens een favoriet auteur van Montesquieu.³⁰ In diens *Considérations* zien we een soortgelijke waardering van de

achtereenvolgende historische episodes als bij Tacitus en Livius: met de vestiging van de republiek wordt de vrijheid verkregen.³¹ Vijf eeuwen later gebeurde het tegenovergestelde. ‘Augustus (dat is de naam die de vleierij gaf aan Octavianus) heeft de orde gevestigd, dat wil zeggen de blijvende *servitude*’.³²

Het is, gezien het bovenstaande, niet verbazingwekkend dat Montesquieu de republiek met bewondering beschrijft. Het onderscheid dat hij maakt tussen een democratische en een aristocratische republiek is niet principieel en speelt in *De l’Esprit des Lois* geen grote rol (EL II, 2 en *passim*). Voor zover Montesquieu de aristocratische republiek apart bespreekt, lijkt die vooral een verwaterde, elitaire versie van de democratische republiek te zijn (EL III, 4; V, 8). Het gaat hem vooral om de republiek in het algemeen. Deze drijft op het principe van de deugd (*vertu*). Geen *vertu*, geen republiek. Hét voorbeeld zijn de antieke republieken, bovenal die van Rome en in mindere mate Sparta en Athene.³³

Vertu is in essentie liefde voor het republiek, voor de gemeenschap. Het eigenbelang valt daardoor geheel samen met het algemene belang. De deugdzame burger van een republiek wil niets liever dan de gemeenschap dienen en cijfert zichzelf daartoe geheel en al weg (EL IV, 5). Het idee ademt een uitgesproken antieke sfeer. Men ziet Cincinnatus voor zich, die achter de ploeg vandaan wordt geroepen om het land te leiden, Manlius Torquatus, die zijn eigen zoon laat executeren vanwege eigengereidheid, of Fabricius die zich niet laat omkopen door de koning van Epirus. Het verhaal van de deugdzame Troglodieten in de *Lettres persanes* (LP, 10-14) is een dichterlijke weergave van hetzelfde idee. ‘De banden die een man van zichzelf losmaken om hem te verbinden met anderen, laten hem grote daden verrichten. Zonder deze is alles vulgair, en blijft niets over dan een laag belang, dat in feite niet meer is dan het dierlijk instinct van de mens’, noteert Montesquieu in *Mes pensées*.³⁴

Het is deze kant van Montesquieu die Rousseau zo aansprak en inspireerde. Een visie die uiteindelijk in de Franse Revolutie een grote rol ging spelen, omdat ze mensen als Robespierre sterk beïnvloedde.³⁵ Dat was verre van Montesquieu’s bedoeling. Niets in zijn werk wijst

erop dat hij een pleidooi heeft willen houden voor een terugkeer – revolutie in de ware zin van het woord – naar de staatsvorm van de antieke republiek. Integendeel. Montesquieu acht zo'n terugkeer praktisch onmogelijk. De moderneren zijn namelijk nog geen schaduw van de deugdzame Ouden.³⁶ Ze lijken op de Ouden in hun staat van verval, die van de late Republiek en het Keizerrijk. Montesquieu spreekt over zijn tijd, zoals Livius en Tacitus over de hunne spreken, als een tijd van morele vervallenheid. Van de aloude *vertu* is weinig of niets terug te vinden in de moderne tijd. De moderneren komen overeen met de Troglodieten uit brief 14 van de *Lettres persanes*.

6. De aard van de monarchie

Betekent dit nu dat de moderneren gedoemd zijn tot een leven onder een despotisch regime? Gelukkig niet. Want er bestaat nog een derde staatsvorm: de monarchie (EL V, 11). De Grieken en Romeinen hadden daarvan volgens Montesquieu geen helder idee (EL XI, 8). De monarchie is in de middeleeuwen ontstaan in de boezem van de Germaanse volkeren die het Romeinse Rijk hadden veroverd, en komt voort uit de wijze waarop de oude Germanen werden geregeerd (EL XI, 8). 'In monarchieën bewerkstelligt de politiek grote dingen met zo min mogelijk *vertu*, zoals in de beste machines de kunst erin bestaat zo min mogelijk bewegingen, krachten en raderen te gebruiken. De staat bestaat onafhankelijk van de liefde voor het vaderland, het verlangen naar ware glorie, de zelfverloochening, de opoffering van de grootste belangen, en alle heroïsche deugden die we vinden in de antieken en *waarvan wij alleen hebben horen praten*' (EL III, 5).³⁷

De vraag rijst dan natuurlijk: wat vervangt de *vertu* als richtinggevend principe? Het antwoord is eer (*honneur*). 'De eer, dat wil zeggen het vooroordeel (*préjugé*) van iedere persoon en iedere stand, neemt de plaats in van de politieke deugd waarover ik sprak, en vertegenwoordigt haar overal. Deze kan inspireren tot de schoonste daden; ze kan, verenigd met de kracht der wetten, de staatstaak evenzeer vervullen als de deugd zelve' (EL III, 6).³⁸

Wanneer Montesquieu in het *Avertissement*, dat in de editie van 1758 is toegevoegd, schrijft dat hij nieuwe ideeën heeft gehad en dat het nodig was aan oude woorden een nieuwe inhoud te geven, bedoelt hij waarschijnlijk bovenal het idee dat de eer het principe is van de monarchie en los staat van, en een vervanging is van, het principe van de republiek, de deugd. Deze gedachte was volstrekt heterodox en leidde dan ook tot flinke ophef. Ze kon immers gemakkelijk worden gezien als, en was ook feitelijk, een belediging voor de monarchie. Vanouds werd de deugd namelijk gezien als kenmerkend voor alle goede staatsvormen, zeker ook voor de monarchie. Bovendien werden deugd en eer gezien als ten nauwste met elkaar verbonden. Eer was de beloning voor deugd.³⁹ Sommigen denken, stelt bijvoorbeeld Cicero, dat de mens een zeer groot verlangen heeft naar eer en om die reden de deugden beoefent.⁴⁰ Dat is ook vaak zo, maar het is niet de ware notie van eer.⁴¹ Die vereist dat men deugdzaam is omwille van de deugd. De eer volgt dan doorgaans vanzelf, als een schaduw.⁴²

Montesquieu stelt nu dat in een monarchie genoemde valse notie van eer fundamenteel is (EL III, 7). Ambitie (*ambition*) noemt hij het ook wel. De mens streeft in deze staatsvorm naar eer, status, respect, naam, roem, glorie. De staatsvorm die daarbij past is hiërarchisch. ‘Het monarchale bestel veronderstelt meerderen en minderen, rangen en zelfs een erfelijke adel. Het ligt in de aard van de eer voorkeursbehandelingen en onderscheidingen te eisen’ (EL III, 7).⁴³ Anders dan op het eerste gezicht wellicht lijkt is dit alles maatschappelijk erg nuttig, want het resultaat is dat ‘iedereen werkt aan het algemeen belang, terwijl hij denkt te werken aan zijn eigen belangen’ (EL III, 7).⁴⁴ De redenering is een prachtig – doorgaans over het hoofd gezien – voorbeeld van een onzichtbare-hand-verklaring à la Mandeville en Adam Smith. Het verschil met Montesquieu is dat de zijne over eer en ambitie gaat, terwijl die van Smith *cum suis* hebzucht betreft.

De hiërarchie, de rangen en standen die horen bij een monarchie zijn er drie in het bijzonder (EL II, 4). Montesquieu noemt ze intermediaire machten (*pouvoirs intermédiaires*), dat wil zeggen machten tussen de koning en het volk in, die fungeren als check op de macht van de koning. In de eerste plaats de – erfelijke – adel. ‘Deze behoort in

zekere zin tot de essentie van de monarchie, waarvan de fundamentele maxime is: *geen monarch, geen adel, geen adel, geen monarch*.⁴⁵ Dan heeft men een despoot' (EL II, 4).⁴⁶ In de tweede plaats de – rooms-katholieke – clerus (EL XXIV, 5): als barrière tegen het despotisme een goed, ook al zou hij *an sich* een kwaad zijn (EL II, 4). Ten slotte een *dépôt de lois*. Dat wil zeggen, bepaalde 'politieke lichamen die de wetten afkondigen als ze gemaakt zijn en eraan herinneren als men ze vergeet' (EL II, 4). In despotische staten heeft men zo'n *dépôt* niet, stelt Montesquieu, er uiteraard de koninklijke rechtbanken mee bedoelend, die in Frankrijk *cours souveraines* heetten en zich erg onafhankelijk opstelden van de Kroon.⁴⁷

De grondgedachte is in alle drie de gevallen dezelfde. De prerogatieven die genoemde corpora hebben, vormen een check op de macht van de koning, die zonder deze almachtig en willekeurig zou zijn, met andere woorden despotisch. Een prerogatief is een voorrecht. Montesquieu pleit dus, voor wat betreft een monarchie, voor rechtsongelijkheid uit naam van de vrijheid. Wanneer de rechtsgelijkheid zich zou vestigen in een monarchie verwordt deze noodzakelijk tot despotie, dat wil zeggen een systeem van onvrijheid, *servitude*, omdat niets dan nog in staat is de willekeur van de koning te beperken (EL II, 4).⁴⁸

Hoe verhoudt zich nu het principe van de *honneur*, dat maakt 'dat iedereen werkt aan het algemeen belang terwijl hij denkt te werken aan zijn eigen belangen', tot het idee van adel, clerus en *dépôt de lois* als check op de koninklijke macht? Anders dan in de antieke republiek, is het in de moderne tijd, waarin iedereen zijn eigenbelang nastreeft, 'een eeuwig terugkerende ervaring dat elke man die macht heeft ertoe gebracht wordt die te misbruiken; hij gaat door tot het punt waarop hij op grenzen stuit. Opdat macht niet kan worden misbruikt, is het noodzakelijk dat macht macht beperkt, door de inrichting der dingen' (EL XI, 4).⁴⁹ Dat veronderstelt wederom twee zaken. Ten eerste een ingenieus stelsel dat de bevoegdheden zo verdeelt, dat een machtsevenwicht resulteert. Maar daarenboven – en dat wordt dikwijls vergeten – mensen die er een *eer* in stellen tegen anderen op te boksen en steeds te proberen van hen te winnen. Want alleen als alle betrokkenen de nodige eigenzuchtige ambitie hebben zal het systeem als geheel,

als door een onzichtbare hand geregeld, positief uitwerken. Vergelijk het maar met een sportwedstrijd. Zoals Madison, een zeer goede lezer van Montesquieu, het later in *Federalist Papers* no. 51 zal uitdrukken: *'Ambition must be made to counteract ambition.'* Waarbij niet mag worden vergeten dat ambitie synoniem is voor eer.

Wie de monarchie aldus definieert, doet iets opmerkelijks. Hij herdefinieert de monarchie, die volgens de klassieke definitie, teruggaande op Plato en Aristoteles, de heerschappij van één persoon is, tot iets wat sedert de oudheid een *regimen mixtum* werd genoemd. Ook dit is een aspect van *De l'Esprit des Lois* dat bevreemding en weerstand heeft opgewekt, in sommige kringen althans, aangezien Montesquieu door deze manoeuvre iedereen die, overeenkomstig de klassieke traditie, monarchie onderscheidde van het *regimen mixtum* in feite afdeed als verdediger van het despotisme. Door de monarchie gelijk te stellen aan een *regimen mixtum* kwam immers de categorie van de pure monarchie te vervallen, die in Frankrijk *monarchie absolue* werd genoemd en vele vooraanstaande verdedigers had.⁵⁰

De l'Esprit des Lois, zoveel is nu wel duidelijk, is een verdediging van de monarchie als best mogelijke staatsvorm, waarbij monarchie op een specifieke wijze wordt gedefinieerd. De antieke republiek is wellicht beter, maar voor de moderne mens niet meer bereikbaar. De despotie of tirannie daarentegen is maar al te goed bereikbaar. Men hoeft zich maar te laten vallen. Het gevaar is groot en daarom moet ook de waakzaamheid groot zijn. Wee hen die de monarchie laten vervallen tot een despotie! Als zodanig zou *De l'Esprit des Lois* kunnen worden gezien als handboek vergelijkende constitutionele theorie of algemene staatsleer met een duidelijk *parti pris*, althans wanneer men de begrippen 'constitutie' en 'staat' ruim genoeg opvat.

7. De oude constitutie

Maar het is meer dan dat. Vooral vanwege boek VI, het laatste deel van *De l'Esprit des Lois*. Daarin gaat het namelijk over de Fransen en de geschiedenis van de Franse monarchie. Of wellicht zou men beter kunnen spreken over de Franken, dat wil zeggen de Germaanse volke-

ren die in de late oudheid Gallië binnenvielen en veroverden. In ieder geval past het niet in een algemene staatsleer of iets van dien aard. De vraag rijst dan ook wat Montesquieu met dit laatste deel heeft beoogd te zeggen. Het korte antwoord is dat hij ermee heeft willen aantonen dat Frankrijk, zijn vaderland, een monarchie is zoals door hem eerder in *De l'Esprit des Lois* gedefinieerd. Het zesde en laatste deel ervan verhoudt zich dus tot de eerste vijf delen als de premisse minor tot de premisse maior van een syllogisme. Alle monarchieën zijn x (maior). Frankrijk is een monarchie (minor). Dus Frankrijk is een x – en geen despotie. Zo gezien is het laatste deel van *De l'Esprit des Lois* een handboek in Frans constitutioneel recht.

Dit lijkt onwaarschijnlijk, maar slechts omdat het constitutioneel recht van voor de Franse Revolutie van geheel andere aard is dan dat van tegenwoordig, dat in en door deze revolutie is ontstaan.⁵¹ Wie wil weten met welke staatsvorm hij te maken heeft, begint anno nu met de grondwet erop na te slaan en te bestuderen wat de bevoegdheden van de respectievelijke staatsorganen en het volk zijn. Dat was vóór de Revolutie onmogelijk, omdat dergelijke grondwetten niet bestonden. Wat uiteraard niet verklaard kan worden uit onwetendheid of nalatigheid, maar een gevolg was van een volstrekt andere visie op de grondslagen van het constitutionele recht.

Volgens de modernen is het constitutionele recht – en daarmee het recht als geheel – uiteindelijk gefundeerd in de algemene wil. Zoals bekend is Rousseau de grondlegger van deze voluntaristisch-democratische conceptie. De traditionele is een volstrekt andere. Naast de theologische fundering, gebaseerd op *analogia entis* – de monarchie is zo gezien de weerspiegeling van de Gods monarchale heerschappij – ontstaat in de zestiende eeuw een wijze van redeneren die seculier en privaatrechtelijk van aard is. Centraal staat het idee van historisch verkregen rechten. Wie wil weten wie de eigendom heeft over, zeg, een huis, gaat op zoek naar de eigendomsakte. Deze staat aan het begin en fundeert het eigenaarschap. Precies zo gaat de constitutioneel jurist uit het ancien régime op zoek naar de situatie aan het begin van het bestel, want toen zijn de rechtsverhoudingen bepaald, door schenking, koop, overdracht van bevoegdheden, erving, of verovering. Men sprak in dit

verband sedert het eind van de zeventiende eeuw van de oude constitutie (*ancienne constitution, ancient constitution, constitutio antiqua*). Voor die tijd had men het vooral over *les lois fondamentales, fundamental laws*. Hoe dan ook, in heel Europa ziet men vanaf ongeveer 1500 na Christus boeken verschijnen over deze thematiek.⁵²

Ook in Frankrijk wordt het debat over de *ancienne constitution* en *les lois fondamentales* uitgebreid en gedurende drie eeuwen gevoerd. Montesquieu's ideeën moeten in ieder geval mede tegen deze achtergrond worden gelezen, daar hij een van de prominentste – latere – deelnemers is aan dit debat en zijn opvattingen alleen goed begrepen kunnen worden door ze in de context ervan te plaatsen.⁵³

Grofweg kan men stellen dat er in het debat twee posities tegenover elkaar stonden, waarbij dan onmiddellijk moet worden aangekend dat beide posities weer diverse varianten kenden. Enerzijds de zogenaamde *thèse royale*, anderzijds de *thèse nobiliaire*. Beide partijen gingen uit van hetzelfde beginpunt: de Franse monarchie is ontstaan bij Clovis (466-511), de koning der Franken, die in de vierde eeuw na Christus Gallië was binnengevallen. Hij is de eerste Franse koning, van wie alle latere afstammen.⁵⁴

De grote vraag was nu hoe de constitutionele bevoegdheden toentertijd verdeeld waren. De protagonisten van de *thèse royale* stelden dat de Franse koningen de opvolgers zijn van de Romeinse keizers. Clovis had namelijk volgens hen het erfelijk consulaat over dit gebiedsdeel gekregen van de toenmalige Romeinse keizer Anastasius (430-518), waardoor de ongelimiteerde, absolute macht van de keizers over is gegaan op de Franse koningen. De verdedigers van de *thèse nobiliaire* daarentegen, waaronder ook Montesquieu, stelden dat de Franken, na de verovering van Gallië, hun eigen constitutie, meegenomen uit de Germaanse wouden waar ze vandaan kwamen, invoerden in hun nieuwe vaderland.

De voornaamste bron voor deze oude Germaanse constitutie was Tacitus' *De Germania*, een werk dat zich in het ancien régime bij de adel in een grote populariteit mocht verheugen. Montesquieu verwijst er in *De l'Esprit des Lois* regelmatig naar (EL XI, 8; XXX, 19 en *passim*). Tacitus beschrijft volgens hem dat bij de Germanen de koning

slechts *primus inter pares* was, die zijn macht moest delen met zijn volk, vooral met de adel. Voor de verovering van Gallië nam iedere Frank deel aan de volksverzamelingen. Daarna werd in verband met de grote verspreiding van de natie een systeem van representatie ingevoerd, schrijft Montesquieu. ‘Ziedaar de oorsprong van de gotische staatsvorm bij ons. Ze was aanvankelijk een mengeling van aristocratie en monarchie. Ze had het nadeel dat het lagere volk slaaf was. Het was een goede staatsvorm die het in zich had beter te worden. Het werd gewoonte vrijlatingsbrieven te verstrekken. En weldra waren de vrijheid van het volk, de prerogatieven van de adel en de clerus, en de macht van de koning dermate in harmonie, dat ik niet geloof dat er op aarde ooit een even goed uitgebalanceerde⁵⁵ staatsvorm is geweest als deze, in elk deel van Europa en voor de tijd dat hij er bleef voortbestaan’ (EL XI, 8).⁵⁶

Welke tijd was dat precies? De middeleeuwen, het feodale tijdperk. Voor Montesquieu en ook voor anderen waren de feodale middeleeuwen de beste staatsvorm ooit. Maar – belangrijker nog – bovendien waren de verhoudingen van toen de oude constitutie van Frankrijk, en dus maatgevend voor de eigen tijd. De Franse monarchie was een *regimen mixtum*, waarin de macht van de koning beperkt was door de prerogatieven van adel en clerus, en de vrijheid van het volk.

Hoe zit het precies met het volk en zijn vrijheid? Het volk bestaat uit de nakomelingen van de inheemse Galliërs, zo meende men. Eerder werd al gesteld dat het volk aanvankelijk slaaf was van de Frankische veroveraars. De nakomelingen van deze veroveraars vormen de Franse adel, was de gedachte. In de loop van de tijd heeft de adel het gewone volk geëmancipeerd, dat wil zeggen zijn vrijheid geschonken. Vanaf dat moment heeft het volk dus zijn vrijheid verworven. Men ziet wel dat er sprake is van een privaatrechtelijke redenering. Hoe heeft het volk vervolgens een plaats gekregen in het constitutionele systeem? Vele verdedigers van de *thèse nobiliaire* meenden dat zulks geschiedde doordat het volk, net als adel en clerus, het recht verwierf zijn afgevaardigden te sturen naar de *États Généraux*.⁵⁷ Het feit dat deze na 1614 niet meer bij elkaar waren geroepen door de koning was dan ook

een vaak gehoorde klacht. Het betekende in vele ogen dat het pad naar de despotie was ingeslagen.

Montesquieu rept echter in het geheel niet over deze *États Généraux*. Waaruit kan worden geconcludeerd dat hij het *dépôt de lois* – de *cours souveraines* – beschouwt als vertegenwoordiging, tribuun, van het volk (EL V, 11). Dit is immers, naast de adel en de clerus, de derde door hem genoemde check op de koninklijke macht. Die redenering was overigens geen noviteit van Montesquieu. Diverse auteurs voor hem hadden dit al bedacht, eerst en vooral Étienne Pasquier, in *Les Recherches de la France* (1560-1565), een fameus werk dat ongetwijfeld ook Montesquieu bekend was.⁵⁸ In feite speelt in het *regimen mixtum* van Montesquieu het democratische element dus hoogstens op de achtergrond mee (EL V, 11).⁵⁹

8. Montesquieu en de religie

En het geloof? Het christendom? Welke rol kent Montesquieu daaraan toe? Aan dat thema kan niet stilzwijgend voorbij worden gegaan. Het is een van de voornaamste onderwerpen van onze voorouders, een onderwerp waartoe men zich moest verhouden. Theologie was, of men dat nu op prijs stelde of niet, in de achttiende eeuw overal. Alles was theologisch relevant (EL XXV, 1).

Montesquieu verdedigt zich *a priori*. Hij is politiek filosoof en geen theoloog, zo stelt hij (EL XXIV, 9). Zijn onderwerp is de *civitas terrena*, niet de *civitas Dei*. Vandaar dat hij alleen de rol en betekenis van religie onderzoekt voor het aardse samenleven (EL XXIV, 1). Hoe diep zijn persoonlijke geloof was, is moeilijk te peilen natuurlijk – kan men dat ooit? – maar het lijkt meer met dat van Montaigne dan met dat van Pascal te vergelijken.⁶⁰

We hebben hierboven al geconstateerd dat de clerus in zijn conceptie van de monarchie een vooraanstaande rol speelt als intermediaire macht. Maar hij schrijft ook het een en ander over religie in het algemeen en het christendom in het bijzonder. Religie is maatschappelijk nuttig. Het beteugelt de mens. Hoe minder sprake er is van zo'n religieuze beteugeling, des te strenger moeten de wetten zijn

(EL XXIV, 14). Het geloof is, zelfs als het vals is, de beste garantie voor andermans betrouwbaarheid (*probité*) (EL XXIV, 8). Wie niet in God gelooft, meent dat hij ongebonden is, en als hij daar niet in slaagt revolteert hij (EL XXIV, 5). Waartegen? In laatste instantie tegen de door God geschapen orde der dingen (EL I, 1).

Zelfs al zou religie niet nuttig zijn voor de onderdanen, voor monarchen is ze zeker nuttig. ‘Een prins die de religie bemint en vreest, is als een leeuw die toegeeft aan de hand die hem aait of aan de stem die hem tot bedaren brengt; een prins die de religie vreest en haat, is als de wilde beesten die bijten op de ketting die ze verhindert zich te werpen op wie voorbijkomt; een prins die helemaal geen religie heeft, is dat verschrikkelijke beest dat zich alleen vrij voelt als het verscheurt en verslindt’ (EL XXIV, 2).⁶¹

Als religie staatkundig onmisbaar is, rijst natuurlijk de vraag of het iets uit maakt om welke religie het gaat? Zijn alle religies voor dit doel even bruikbaar, of zijn er verschillen? Het laatste is het geval. De islam past bij het despotisme, het protestantisme past bij de republiek en het katholicisme bij de monarchie (EL XXIV, 4-5). ‘De mohammedaanse religie, die alleen met het zwaard spreekt, heeft nog dezelfde destructieve uitwerking op de menselijke geest als toen ze ontstond’ (EL XXIV, 4).⁶² ‘Het christendom staat ver af van het zuivere despotisme. Doordat in het evangelie de zachtmoedigheid zo sterk wordt aanbevolen, gaat het in tegen despotische toorn’ (EL XXIV, 3).⁶³ De katholieke variant past beter bij de monarchale staat, omdat alleen deze eenheidskerk, met haar hoofd in Rome, een tegenwicht kan vormen tegen de monarchale staat (EL XXV, 8).⁶⁴ De protestantse variant, een religie zonder zichtbare leider, past beter bij republieken, waar zo’n leider evenmin bestaat (EL XXIV, 5).⁶⁵

Betekent dat nu dat er in iedere staat idealiter maar één bepaalde religie bestaat? Dat lijkt wel geïmpliceerd. Als het katholicisme bij uitstek past bij een monarchie, dan is het ook het beste als iedereen katholiek is in een monarchie. ‘Het zal een erg goede wet⁶⁶ zijn die, als de staat tevreden is met de gevestigde religie, de vestiging van een andere niet toelaat’ (EL XXV, 10), schrijft Montesquieu dan ook.⁶⁷

In de praktijk blijken er vaak naast de dominante religie echter ook andere religies (i.e. christelijke denominaties) te bestaan. De vraag is hoe men daarmee om moet gaan. De les die in de zeventiende eeuw was getrokken uit de religieuze oorlogen die Europa sedert 1500 hadden geteisterd, was geweest: één religie per staat. De Vrede van Westfalen (1648) was daarvan de bezegeling. In dat licht bezien was de Revocatie van het Edict van Nantes door Lodewijk XIV (1685) niet zo vreemd.

Montesquieu is ruim zestig jaar later een andere mening toegeedaan. Religieuze minderheden moeten worden getolereerd, mits zij de staat en de overige religies niet in beroering brengen (EL XXV, 9). Roept dat niet het gevaar op van nieuwe religieuze oorlogen? Montesquieu stelt van niet. 'Het is niet de veelheid van religies die zulke oorlogen bewerkstelligt, maar de geest van de intolerantie die de religie bezielt die zich beschouwt als de dominante' (LP, 85). Wie religieuze minderheden vervolgt, die roept juist de burgeroorlog over de staat af (EL XXV, 9).

9. Engeland

En het befaamde hoofdstuk over Engeland? Daaraan moeten ten slotte ook een paar woorden worden gewijd, want voor menigeen geldt Boek XI, hoofdstuk 6 als het kernhoofdstuk van *De l'Esprit des Lois*. Men kan zelfs wel stellen dat Montesquieu hoofdzakelijk bekendheid geniet vanwege dit hoofdstuk. Het is meestal het enige hoofdstuk dat gelezen wordt. Hij heeft er zijn faam als grondlegger van de scheiding der machten aan te danken, een woord dat overigens, anders dan doorgaans gedacht wordt, noch in genoemd hoofdstuk, noch elders in zijn oeuvre voorkomt.⁶⁸ Wat er wel in voorkomt is de *idee* van de scheiding der machten, alsmede trouwens die van *checks and balances*. Voor dat laatste krijgt Montesquieu dan weer nauwelijks de *credits*. Die gaan voor de *checks* en *balances* meestal naar de *Federalist Papers*. Ten onrechte.

In de discussie over *De l'Esprit des Lois* die losbrak na verschijning, speelde het hoofdstuk over Engeland geen enkele rol.⁶⁹ Het zijn de Amerikanen geweest die dit hoofdstuk de statuur hebben gegeven

die het tot op de dag van vandaag heeft. Vanouds gericht zijnde op het Engelse moederland, en van mening zijnde dat de Engelse koning in een despoot was veranderd, werd het hoofdstuk over Engeland voor hen van fundamenteel belang bij het nadenken over de vraag hoe een goede staatsvorm eruitzag.⁷⁰

De scheiding der machten en de *checks* en *balances* zijn dan ook de basisprincipes van de constitutie van de Verenigde Staten geworden. Vanuit Amerika is deze interpretatie opnieuw de oceaan overgestoken en is ook in Frankrijk en later heel Europa de uitleg van Montesquieu gaan domineren, om niet te zeggen overschaduwden. Wat overigens wel begrijpelijk is, omdat het een interpretatie van Montesquieu is die gezuiverd is van alle standsstatelijkheid. Dat laatste was iets wat men niet meer kon en wilde gebruiken.⁷¹ Dat is nou wat je noemt parelvisen en teleologisch interpreteren. Met wat Montesquieu had beoogd te zeggen, heeft het niets meer te maken.

Wat is de werkelijke plaats van het hoofdstuk over Engeland in *De l'Esprit des Lois*? Het lijkt geen twijfel dat Montesquieu de Engelse constitutie ziet als verwant aan de andere monarchale *regimina mixta* in Europa. Dat blijkt onder andere uit het feit dat hij ook van de Engelse constitutie, onder verwijzing naar Tacitus' *De Germania*, zegt dat deze gevonden is in de Germaanse bossen (EL XI, 6). En dat blijkt uit het feit dat in Montesquieu's beschrijving van het Engelse systeem veel aspecten van het *regimen mixtum* terugkomen. Het is een mix van monarchie, aristocratie en democratie. Maar anders dan de anderen, hebben de Engelsen alle intermediaire machten teniet gedaan (EL II, 4). De scheiding der machten en de *checks* en *balances* zijn de intra-statelijke vervanging ervan. De *checks* op de staat zijn vervangen door *checks* in de staat. Of dit op den duur verstandig is geweest, staat volgens Montesquieu nog te bezien.⁷² Gezien zijn panegyriek op de feodale middeleeuwen, is duidelijk dat hij in een staatsvorm waarin de macht over veel punten is verdeeld een betere garantie ziet tegen despotisme dan in een staatsvorm waarin alle macht is gecentraliseerd op één punt en daar is verdeeld.

Hoe dat ook zij, het lijkt geen twijfel dat Boek XI, hoofdstuk 6 voor Montesquieu bepaald niet de centrale plaats innam in *De l'Esprit des*

Lois die er later aan is, en nog wordt toegekend. De tekst ervan lag er in 1733 al grotendeels, en werd geschreven onmiddellijk na Montesquieu's terugkomst uit Engeland, waar hij ruim een jaar had gewoond. Het past eigenlijk niet erg goed bij de rest van *De l'Esprit des Lois*. Waarschijnlijk heeft Montesquieu het toegevoegd als interessant terzijde. Het kan verkeren.

10. Conclusie: Montesquieu en de Verlichting

Gezien het bovenstaande kan men niet anders dan tot de conclusie komen dat Montesquieu op de keper beschouwd niet goed een verlichtingsdenker genoemd kan worden. Daarvoor zijn de verschillen te groot, ook al zijn er enkele elementen in zijn denken die enige verwantschap vertonen.

Om te beginnen is Montesquieu's maatschappijvisie hiërarchisch en niet egalitair. Hij is voorstander van de monarchie en de standenstaat. Over het sociaal contract als grondslag voor de staat zwijgt hij in alle talen. De staat wordt niet gelegitimeerd door de wilsovereenkomst van allen, zoals de sociaal contract-theorie stelt, maar door historische, door schenking, koop, erving of verovering verkregen rechten. Anders dan het constitutionalisme van de Verlichting is Montesquieu's constitutionalisme niet publiekrechtelijk maar privaatrechtelijk van aard. Zijn grondwet is te vinden in Tacitus' *De Germania*. Het zijn de tot in de mist der tijden teruggaande instellingen van de Germaanse volkeren, die onder de naam van Franken in de vierde eeuw Gallië veroverden en zich daar als heersende klasse – als adel – vestigden.

Voor het verlichtingsdenken daarentegen is de gelijkheid en vrijheid een fundamenteel uitgangspunt. De afschaffing van de standen en de daaraan verbonden privileges was dan ook een van de eerste dingen die geschieden in de Revolutie. De normatieve grondslag van de staat is voor de Verlichting het sociaal contract tussen vrije en gelijke mensen. Dit sociaal contract moet uiteraard niet worden gezien als een historisch fenomeen. Het gaat er niet om hoe de staat feitelijk is ontstaan, maar waartoe hij bestaat. De sociaal contract theorie is een *als ob*-theorie die de staat legitimeert, althans een bepaald soort staat,

namelijk die van vrije en gelijke mensen. Een goede staat is een staat waarvan men zich kan voorstellen dat hij door vrije en gelijke mensen zou zijn gesticht.

Zo gezien is de geschiedenis van de staat normatief irrelevant. De historische oorsprong is slechts een feit, waaruit geen normatieve conclusies kunnen worden getrokken. Spottend schrijft dan ook de revolutionaire politicus Sieyès in 1789: ‘Waarom sturen we niet al die families terug naar de bossen van Frankenland, die de malle pretentie in stand houden dat ze zijn voortgekomen uit het geslacht van de veroveraars en hun rechten als veroveraar hebben geërfd?’⁷³

Dit staat heel ver af van Montesquieu. Voor hem is de geschiedenis maatgevend, voor de verlichtingsdenkers is ze irrelevant, want niet meer dan een verzameling misdaden, stomiteiten en ongelukken. Het heden is beter dan het verleden en de toekomst zal hopelijk nog beter zijn, met name dankzij de ontdekkingen en uitvindingen van de moderne wetenschap. Voilà de vooruitgangsidee waarin de verlichtingsdenkers heilig geloofden. Vooral de middeleeuwen, veelal de periode van ‘feodale anarchie’ genoemd, werden door hen beschouwd als een dieptepunt van onwetendheid (*ignorance*), vooroordeel (*préjugé*) en bijgeloof (*superstition*), drie begrippen die tezamen de onheilige drie-eenheid van de Verlichting vormen.⁷⁴

Voor Montesquieu anderzijds zijn de middeleeuwen een periode waar hij bewonderend naar omkijkt. Nimmer is er volgens hem in heel Europa een betere staatsvorm geweest dan toen. En hoe zit het met het heden en de toekomst? Montesquieu’s oeuvre in het algemeen, noch *De l’Esprit des Lois* in het bijzonder, ademt een optimistisch vooruitgangsgeloof. Integendeel, zijn werk is doordeesemd van een pessimistische vrees voor achteruitgang en verval. Het koninklijk despotisme is na de Middeleeuwen een steeds grotere bedreiging geworden. Wat nodig is, is een terugkeer naar de principes van het monarchale staatsbestel, zoals die ooit gerealiseerd waren (EL VIII, 12).⁷⁵ Het voornaamste principe is de eer, dat wil zeggen het vooroordeel (*préjugé*) van iedere persoon en iedere stand. Vooroordeel is bij Montesquieu iets goeds en niet iets slechts, zoals bij de verlichtingsdenkers.⁷⁶

De religie ten slotte. Montesquieu is geen Bossuet. Zijn *De l'Esprit des Lois* is geen *Politique tirée de l'Écriture sainte* (1679). De Heilige Schrift wordt wel een aantal malen genoemd door Montesquieu, maar zijn gebruik ervan valt in het niet bij het gebruik dat hij maakt van de Grieken en de Romeinen. Hij is een classicistisch denker in de lijn van de renaissance, geen christelijk denker in de lijn van de reformatie of de contrareformatie. Maakt dit hem nu tot een man van de Verlichting? Uiteraard niet. De renaissance is niet de Verlichting en ook niet de voorloper ervan. Het gaat om twee geheel verschillende intellectuele stromingen. De laatste is antiklerikaal, antichristelijk en goeddeels zelfs antireligieus. Verreweg de meeste classicistische denkers daarentegen staan positief tegenover kerk, christendom en religie. Dat geldt zeker ook voor Montesquieu.

Religie is in zijn ogen staatkundig onmisbaar. Niet alleen de onderdanen moeten gelovig zijn, maar vooral ook de vorst. Religie beteugelt hun wilde begeertes en houdt hen zo op het rechte pad. Wie niet in God gelooft, is niet te vertrouwen. Van alle religies is het christendom de beste. En de clerus, ten slotte, is een van de voornaamste pijlers van de *société d'ordres*, de standenmaatschappij die Montesquieu voor ogen staat. We zijn hier ver verwijderd van de idee dat religie een privézaak is die met staatszaken niets van doen heeft, ver van de gedachte van de scheiding tussen kerk en staat zoals die door de Verlichting wordt gepropageerd.

Zeker, Montesquieu's werk bevat ook elementen van verlichtingsdenken. Genoemd werden al de idee van de onzichtbare hand en van de religieuze tolerantie. En er zijn wel andere te noemen, zoals wellicht zijn definitie van de wet in Boek I. Maar zulke elementen zijn schaars. Het geeft daarom geen pas hem tot de Verlichting te rekenen. Hij is een man van de traditie, van de vooraf gegeven maat van gerechtigheid, waaraan we ons dienen te houden, op straffe van allerlei onheil (LP, 83; EL I, 1). Het is waar dat uit zijn oeuvre weinig persoonlijk religieus geloof blijkt en dat *les religieux* niet erg blij met hem waren. Maar dat is onvoldoende reden hem tot de Verlichting te rekenen.

Dat lijkt op het eerste gezicht een erg ongewone conclusie, maar zelfs voor de verlichtingsdenkers was Montesquieu al een vreemde

snuiter, die ze niet goed konden plaatsen. Dat is nadien altijd zo gebleven. De obscuriteit waarom hij bekend staat, is zonder twijfel mede te wijten aan het feit dat men hem steeds weer tracht te interpreteren als verlichtingsdenker. Als dat dan niet lukt, ontstaat onvermijdelijk verwarring.

Veel werkelijke navolging heeft Montesquieu om die reden ook nimmer gehad. De invloed van zijn werk is welbeschouwd altijd klein gebleven, afgezien natuurlijk van het hoofdstuk over Engeland. Significant is natuurlijk wel dat in en na de Revolutie zijn werk door contrarevolutionaire auteurs als de Maistre en Bonald regelmatig met instemming werd aangehaald. Voor iedereen was duidelijk dat Montesquieu niet tot dezelfde *petite troupe* behoorde als Voltaire, Diderot, d'Alembert, Holbach et cetera.

Er zijn maar twee latere auteurs wier gedachtengoed werkelijk aan het zijne verwant is, te weten Benjamin Constant en Alexis de Tocqueville, ook al behoren die als postrevolutionaire denkers in vele opzichten tot een andere wereld. Men vindt bij hen hetzelfde respect voor de religie, hetzelfde historisch pessimisme, dezelfde angst voor despotie. Het is niet toevallig dat ook zij relatief weinig gelezen worden. Zij zijn, net als hun leermeester, in de tegenwoordig gangbare categorieën niet of nauwelijks te vatten.

De constitutie van de vrijheid volgens Montesquieu: evenwicht van machten en strafrecht met mate

Jean-Marc Piret

1. Diverse modellen van machtsbegrenzing

Voor Montesquieu is de constitutie van de vrijheid de sleutel van het moderne politieke probleem. Hij benadert dit vraagstuk als historicus, als jurist en als politiek denker, niet als metafysicus en evenmin als natuurrechtsdenker. In plaats van zoals Hobbes te vertrekken van de antropologische essentie van de mens in de natuurtoestand, of met Locke de natuurrechtelijke grondslag te benadrukken van de vrijheidsrechten van individuen die zich verenigen tot een politiek volk, richt hij zijn aandacht tot wat de zelfbeschikking voortdurend bedreigt: de macht van de overheid wanneer deze te zeer geconcentreerd raakt. In contrast met de denkers van het sociaal contract, gaat Montesquieu niet uit van contrafactische speculaties over de legitimiteitsgrondslag en de oorsprong van het geordend samenleven, maar van de empirische analyse van concrete historisch-politieke ervaringen van volkeren en van de diversiteit van hun wetten en instituties.¹

Van daaruit klimt Montesquieu inductief op tot de formulering van algemene wetmatigheden. Zoals later Hegel, is ook Montesquieu er immers diep van overtuigd dat de verhoudingen van mensen in een maatschappelijk verband, hoezeer deze ook historisch en geografisch mogen variëren, toch geen chaos zijn, maar ordening in diversiteit. Zoals de materiële wereld, de dierenwereld en de wereld van het bovennatuurlijke elk aan hun eigen wetten gehoorzamen, zo heeft ook de wereld van het geordende menselijke samenleven zijn eigen wetmatigheden. Dat brengt hem tot zijn beroemde definitie van de wetten als ‘de noodzakelijke verhoudingen die uit de aard der dingen voortvloeien’ (EL I, 1). Al deze verschillende niveaus van wetten vinden in laatste instantie hun grondslag in een ‘oorspronkelijke rede’ (*raison primitive*) die Montesquieu bewust op deze neutrale manier aanduidt, in plaats van te spreken over de Goddelijke Voorzienigheid, zoals gebruikelijk was in een christelijk, theocentrisch wereldbeeld.² Die mede door Newton geïnspireerde wetenschappelijke betrachtingswijze, maar dan toegepast op de historisch-maatschappelijke werkelijkheid, gaat op zoek naar oorzakelijke verbanden die kunnen verklaren waarom een specifiek volk leeft overeenkomstig de wetten die het onderscheidt van andere volkeren en culturen.

Ook in zijn beschrijving van algemene wetmatigheden vertrekt Montesquieu niet van a-prioristische uitgangspunten, maar steeds van empirisch vaststelbare recurrenties. Zo zal hij op grond van historisch-politieke studie nuchter vaststellen dat wie over macht beschikt naar meer streeft, wat steevast leidt tot misbruik dat zo lang aanhoudt tot het op limieten stoot.³ Deze limieten, begrepen als institutionele begrenzingen van de macht, zijn de waardevolle ankerpunten van de vrijheid waar Montesquieu naar op zoek gaat in de (uit verschillende historische periodes gedestilleerde) types van politieke regimes. Institutionele arrangementen die tot een machtsbalans voeren en bijgevolg vrijheid mogelijk maken, zijn voor Montesquieu zowel realiseerbaar in de democratische of aristocratische republiek als in de monarchie. Daarvoor is het van groot belang dat het politieke bestuur aangedreven wordt door het grondbeginsel dat het publieke belang in dat specifieke regime schraagt: de ‘politieke deugd’ in de democratie, de ‘mati-

ging' in de aristocratie en de 'eer' in de monarchie. Het anti-model is daarbij steeds het despotisme, een systeem van geïnstitutionaliseerd machtsmisbruik dat zichzelf alleen staande kan houden door de 'vrees' te verheffen tot regeerinstrument bij uitstek.

Ook hier onderscheidt Montesquieu zich van andere grote politieke filosofen door niet één model als het utopische ideaalmodel naar voren te schuiven, maar te vertrekken van een historische en nationale diversiteit aan concrete politieke projecten die hij vormgeeft als modellen waarvan de institutionele samenhang in mindere of meerdere mate machtsoverschrijding verhindert. Het despotisme doet daarbij dienst als het te vermijden anti-model.⁴ De rechtstreekse democratie ziet Montesquieu als een hachelijk en kwetsbaar regime omdat zij geheel en al drijft op de kurk van de politieke deugd, begrepen als republikeins ethos van de opofferingsgezindheid ten gunste van het algemene belang. De aristocratische republiek, waar een elite het volk representeert, heeft meer kans op duurzaamheid. De senaat bestaat er uit een elite die de talrijke adel representeert, en het lage volk is er 'niets'. De beste aristocratische regeringsvorm is er een waar dit volk uitgesloten is van participatie in het bestuur, gering in aantal, en zo arm dat de machtigen er geen enkel belang bij hebben om het te onderdrukken. Ter compensatie van zijn gehoorzaamheid hoort dit 'plebs' volgens Montesquieu in een goed functionerende aristocratische republiek ook een zekere civiele vrijheid in eigen kring te genieten: wie geen politieke verantwoordelijkheden draagt, heeft immers ook nauwelijks plichten. Zonder die relatieve vrijheid zou het lage volk uit slaven bestaan, wat Montesquieu verwerpt (EL II, 3).

2. Lof van de gematigde monarchie

Maar zoals bekend is Montesquieu naast zijn bewondering voor het Engelse politieke model, vooral een aanhanger van de gematigde monarchie. De monarchie is de regeringsvorm waar één persoon de macht uitoefent en daarbij geleid wordt door fundamentele wetten. Het monarchistische bewind is dus allesbehalve regellose willekeur. De monarch is de soeverein die de wetgevende macht uitoefent, maar

hij respecteert daarbij de ‘fundamentele wetten’ van het koninkrijk en de daaruit voortvloeiende positie van de adel en de geestelijkheid, binnen een constitutioneel bestel. ‘Tussenmachten, ondergeschikt en afhankelijk, zijn kenmerkend voor de monarchie, dat wil zeggen voor een staatsbestel waarin één persoon regeert aan de hand van fundamentele wetten. [...] De fundamentele wetten kunnen slechts functioneren via verbindingskanalen waar de macht doorheen stroomt; want als een staat het alleen moet hebben van de grillige, aan het moment gebonden wil van één persoon, dan ontbreekt elke stabiliteit en is er dus geen enkele fundamentele wet mogelijk’ (EL II, 4).⁵

Sinds de veertiende eeuw lagen de gewoonterechtelijke *leges fundamentales* van de Franse monarchie vast: de onvervreemdbaarheid van het koninklijke domein, de erfopvolging van de troon door de eerstgeboren wettige zoon, en het vereiste van de legitimiteit van de koninklijke macht (wat er *inter alia* op neerkomt dat de vorst niet de eigenaar is van de kroon, en deze dus ook niet kan overdragen op iemand die niet de wettige erfopvolger is). Montesquieu onderstreept daarenboven expliciet de positie en de prerogatieven van de ‘intermediaire machten’ belichaamd door de adel, de geestelijkheid, de soevereine hoven of ‘parlementen’ (plus enkele andere hoven), alsook de stedelijke vrijheden. Daarnaast maakten ook de corporaties, universiteiten, provinciale staten en andere lokale verbanden in de traditionele monarchie deel uit van een fijnmazig netwerk van machtsknooppunten die verhinderden dat de koninklijke macht kon afglijden naar despotisme.

Men heeft Montesquieu verweten al te nostalgisch terug te verlangen naar deze aloude machtsevenwichten, en door die reactionaire interesse een objectieve bondgenoot te zijn geworden van een zieltoegend en ten dode opgeschreven ancien régime.⁶ Hij is zeker een conservatief, maar een conservatief die de vrijheden wil bewaren en daarom pleit voor het behoud van de intermediaire machten die in het verleden als antidespotische remmen op de dynamiek van de koninklijke macht hun deugdelijkheid hebben bewezen. ‘De meest voor de hand liggende ondergeschikte tussenmacht is die van de adel. De adel hoort in zekere zin tot het wezen van de monarchie, die als grondregel heeft: *zonder monarch geen adel, zonder adel geen monarch*; we spreken dan veeleer

van een despoot. [...] Maak in een monarchie een einde aan de privileges van de heren, de geestelijkheid, de adel en de steden, en weldra is de monarchie veranderd in een volksstaat, of in een despotie' (EL II, 4).⁷ Zonder dit historisch gegroeide netwerk van privileges, prerogatieven en vrijheden die de macht van de vorst tegenwerken en kanaliseren, zodat deze zich niet als een bandeloze stormvloed kan uitstorten over een maatschappelijk geërodeerd landschap, zou de monarchie louter despotisme zijn.⁸

Het is van belang om te onderstrepen dat de objectieve intentie van Montesquieu's denken (en dit laat onverlet dat hij daarnaast als baron van La Brède ook persoonlijk enige nostalgie naar de luister en de reële macht van de adel van weleer kan hebben gehad) gericht is op de juridische institutionalisering van machtsevenwichten.⁹ De prerogatieven van de adel en de decentrale bevoegdheden van andere intermediaire instellingen *constitueren* de monarchie tot een systeem waar heerschappij wordt uitgeoefend onder de wetten. Met deze privileges en prerogatieven zijn immers evenveel zorgplichten en maatschappelijke verantwoordelijkheden verbonden, overeenkomstig de zinsnede *noblesse oblige*.

Het gaat hier niet om de goede bedoelingen, de morele zachtaardigheid of het altruïsme van de adel (kenmerken die allemaal slecht passen bij deze stand), maar om objectieve maatschappelijke posities en daaraan verbonden lasten en verantwoordelijkheden waaraan men zich niet kan onttrekken zonder daarvoor een prijs te betalen op het punt van aanzienverlies. Om beter te begrijpen hoe Montesquieu de rol van de adel niet in moralistische, maar in politiek-staatsrechtelijke termen opvat, is het daarom van belang even stil te staan bij het grondbeginsel van de monarchie, de *eer*.

Montesquieu benadrukt van meet af aan dat de monarchie een systeem is dat door zijn institutionele structuur de politieke deugd overbodig maakt. De wetten van de monarchie zorgen ervoor dat de staat behouden blijft ook wanneer de burgers niet uitblinken in zelfverloochening en evenmin gedreven worden door hun inzet voor het algemeen welzijn (EL III, 5). De eer, begrepen als het vooroordeel van elke persoon en elke stand, de distinctiedrang, de voorkeuren en

de persoonlijke ambitie die daarmee gepaard gaan, zetten een maatschappelijke dynamiek in beweging waarbij elkeen afzonderlijk denkt in zijn eigen belang te handelen, terwijl de resultante van dit (deels antagonistische) krachten spel het algemeen belang bevordert.

Filosofisch gesproken gaat het volgens Montesquieu zelfs over een valse en huichelachtige eer; maar waar het op aankomt, is dat de uitwerking ervan bevorderlijk is voor het behoud van het monarchale systeem als dusdanig (EL III, 7). Het miserabele gekonkel van de hovelingen, hun ambitie in combinatie met hun lediggang, de laaghartigheid van hun aanmatiging en hovaardij, hun verlangen zich te verrijken zonder te werken, hun afkeer van de waarheid, hun gelei, hun verraad, hun misprijzen voor de plicht, hun valsheid en arglistigheid, hun vrees voor de deugd van de vorst en hun hoop op zijn zwakheid: niets van dit alles is Montesquieu onbekend. Sterker nog, hij noemt ze 'choses d'une triste expérience' (EL III, 5). De deugd is niet per definitie afwezig in de onderdanen van een monarch, maar ze vormt niet de drijfveer van het regime, en de zeden zijn in de regel zuiverder in een goed functionerende republiek dan in een monarchie. De onderdanen gehoorzamen de wetten van de monarch niet uit plichtsbesef, maar omwille van de eer, de fierheid en de roem die hen door hun daden te beurt kan vallen. Daden worden er niet beoordeeld op hun morele goedheid maar op hun schoonheid, niet op hun rechtvaardigheid maar op hun grootsheid, niet op hun redelijkheid, maar op hun uitzonderlijkheid (EL IV, 2). Door de distinctiedrang en afgunst die inherent zijn aan de rangen en standen in de monarchie, kent anderzijds ieder zijn plaats, wat voor maatschappelijke stabiliteit zorgt.

Het institutionele karakter van Montesquieu's project wordt ook geïllustreerd waar hij benadrukt dat intermediaire lichamen alleen niet volstaan, maar dat er ook nood is aan een *dépôt des lois*. Deze primordiale functie wordt vervuld door de soevereine hoven en dan vooral door de parlementen.¹⁰ De adel als sociale groep kan deze rol niet vervullen vanwege zijn natuurlijke onwetendheid en zijn minachting voor het burgerlijk bestuur. En evenmin kan deze functie vervuld worden door de *conseil du roi* die de variabele en soms al te zeer op de politieke waan van de dag afgestemde wil van de vorst als hoofd van de

uitvoerende macht weerspiegelt, en die het nodige gezag ontbeert om het volk indien nodig weer op het pad van de gehoorzaamheid te zetten (EL II, 4). De parlementen hebben de functie om recht te spreken in opdracht van de vorst, maar ook om de wetten af te kondigen en het bestaan ervan in herinnering te brengen wanneer ze vergeten worden. Historisch gesproken waren de parlementen de oorspronkelijke juridische raadgevers van de koning in zijn verhouding tot de paus, de keizer en de machtige zwaardadel. Naast het vaststellen van de wetten die door de monarch worden uitgevaardigd, hebben de parlementen zich ook opgeworpen als instellingen die het als hun taak beschouwden om deze wetgeving te toetsen op haar overeenstemming met al bestaande wetgeving, en de vorst te herinneren aan de fundamentele wetten en beginselen van het koninkrijk. Dat impliceerde tevens dat zij het tot hun taak rekenden om bij afwijkingen hiervan de vorst zo nodig te berispen (de zogenaamde *remonstrances*). Als schatbewaarders van de wetten, waren de parlementen hoofdzakelijk samengesteld uit leden van de *noblesse de robe*, meestal rechtsgeleerden.

3. Theorie en praktijk van het Franse absolutisme

Om nu de positie van Montesquieu als criticus van de despotische tendensen van het Franse absolutisme beter te kunnen inschatten, doen we er goed aan een blik te werpen op de praktijk en de achterliggende legitimatie van de Franse monarchie vanaf de zestiende eeuw. De beschrijving en de klassieke theoretische legitimatie van het Franse koninklijke absolutisme werd geleverd door auteurs als Jean Bodin, Cardin Le Bret, en vanuit politiek-theologisch perspectief door Jacques-Bénigne Bossuet, en aan de vooravond van de revolutie – in een late synthese – door Merlin de Douai.

Ondanks verschillende accenten, zijn deze auteurs het eens over de essentiële kenmerken van de Franse monarchie. Ik noem hier de belangrijkste. De vorst ontleent zijn gezag niet aan de paus en evenmin aan de keizer. God verleent het hem rechtstreeks. Al sinds het verzet van Filips de Schone tegen de pauselijke bul *Unam Sanctam* in 1302, heeft deze doctrine geen essentiële veranderingen meer ondergaan. En

ondanks verzet binnen de clerus, heeft ook de Franse kerk zich sinds de ontwikkeling van de Gallicaanse doctrine bij deze leer neergelegd. De soevereiniteit die de vorst belichaamt is één en ondeelbaar; het is een eeuwigdurend ambt dat hij uitoefent en via wettelijke erfopvolging doorgeeft. De soeverein kan iedereen bevelen; strikt genomen is hij niet gebonden door wetten (*legibus solutus*), ook al wordt hij redelijkerwijze verondersteld deze te respecteren (*sed ratione alligatus*), en ze slechts te wijzigen als daar goede redenen voor zijn; hij oefent zelf en in onafhankelijkheid het hoogste wetgevende gezag uit; als dusdanig is hij de bron van het geldende positieve recht.

De Franse vorsten maken daarbij echter van oudsher onderscheid tussen hun particuliere belang, en het belang van het koninkrijk of het staatsbelang. Dit kan geïllustreerd worden aan de hand van de opkomst van bepaalde termen – naast het gebruikelijke ‘koninkrijk’ – als daar zijn: ‘de publieke zaak’ in de vijftiende eeuw, ‘de staat’ in de zestiende eeuw, en ook ‘de natie’. Dit laatste begrip wordt pas echt courant in de achttiende eeuw. Lodewijk XIII en Richelieu zullen veelvuldig gebruik maken van de concepten ‘staat’ en ‘staatsbelang’, en zelfs Lodewijk XIV, aan wie verkeerdelijk de uitspraak ‘*L’état, c’est moi*’ wordt toegeschreven, zal het onderscheid tussen de staat of de natie enerzijds, en het particuliere belang van de koning anderzijds, nooit uit het oog verliezen.¹¹ Maar omdat de koning telkens als er een conflict met de parlementen of met de standen opduikt in sterke bewoordingen zijn positie als vertegenwoordiger van het koninkrijk en als beschermheer van de rechten en belangen van zijn onderdanen benadrukt, is gaandeweg de indruk ontstaan van een identificatie van de vorst met de staat, en deze indruk werd om polemische redenen bewust versterkt door de critici van het absolutisme.

Wanneer Lodewijk XV tijdens de beroemde *séance de flagellation* in 1766 in een zogeheten *lit de justice* de weerstand van het parlement van Parijs tegen zijn financiële hervormingen breekt, stelt hij dat de belangen van de natie één zijn met de zijne, en dat hij de bewaarder is van de openbare orde, die geheel van hem *emaneert*. Dergelijke krachtige bezweringen van het samenvallen van vorst en publieke orde, gingen echter vaak ook gepaard met de plechtige affirmatie dat de vorst

zich ten zeerste bewust was van zijn zorgplichten tegenover de natie en tegenover zijn onderdanen.¹² Het onderscheid tussen de persoon van de vorst, en de institutie van de kroon of het koninkrijk dat hij als staatshoofd representeert en dient, had in het ancien régime een aantal belangrijke staatsrechtelijke consequenties. De koninklijke officieren waren geen officieren van de koning, maar van ‘de kroon’, en zij behielden hun aanstelling dus ook na de dood van de vorst. Ook was er continuïteit van de staatshandelingen, zoals de geldigheid van verdragen na de dood van de vorst. De persoon die het koninklijke ambt tijdelijk uitoefent is sterfelijk, maar het ambt niet, vandaar de uitspraak ‘de koning sterft nooit’ en de uitroep ‘de koning is dood, leve de koning!’¹³ De kanselier van het koninkrijk – als hoofd van het justitieapparaat, en vanaf 1627 (na het verdwijnen van het ambt van *connétable*) ook als eerste officier van de Franse kroon – blijft na het overlijden van de vorst in paars getooid en neemt zelfs geen deel aan zijn uitvaart, om te symboliseren dat het overlijden van de vorst geen discontinuïteit impliceert voor wat betreft de geldigheid en de handhaving van het recht.

De ondeelbaarheid van het soevereine staatsgezag impliceert dat geen enkel orgaan de wetgevende prerogatieven van de monarch kan inperken. Alle organen die een functie vervullen in het effectueren van de ‘fundamentele wetten van het koninkrijk’ doen dit als uitvloei-sels van zijn soevereine gezag. Zo zullen de Franse monarchen nooit accepteren dat de standenvertegenwoordiging (de *États Généraux*), hoezeer deze op bepaalde momenten ook politieke druk heeft uitgeoefend, zich zou aanmatigen het volk of de natie tegenover de koning te representeren. Beslissingen genomen door organen zoals de parlementen op grond van bevoegdheden die hen overeenkomstig de ‘fundamentele wetten van het koninkrijk’, en dus gewoonterrechtelijk waren geattribueerd, of die hen door de koning waren gedelegeerd, konden in conflictgevallen door hem gecasseerd en overruled worden. Wanneer de parlementen weigerden akte te nemen van sommige wetten, kon de koning hun grieven naast zich neerleggen en registratie van de wet via een *lettre de jussion* bevelen, of tijdens een plechtige *lit de justice* in de *grande chambre* van het parlement van Parijs zelf de wet afkondigen.

De grote theoretici van het absolutisme, Bodin en Le Bret, zijn hierin eensluidend: in aanwezigheid van de soeverein houdt elk gezag van zijn magistraten en commissarissen op.¹⁴ De bevoegdheden die zij hebben, zijn ondergeschikte en afhankelijke uitvloeisels van het soevereine gezag. Delegatie van bevoegdheden impliceert volgens Bodin generlei vervreemding of vermindering van het soevereine gezag. De beslissingen en bevelen van deze officieren en magistraten van de kroon zijn volgens Bodin legitieme, doch ondergeschikte bevelen die onderscheiden dienen te worden van de soevereine bevelen van de vorst zelf. Het 'behouden gezag' (*puissance retenue*) van de vorst kan bijgevolg elke delegatie (ook de bevoegdheid om recht te spreken) herroepen, en elke reeds genomen legitieme beslissing overrulen.¹⁵ Kortom, het Franse staatsbestel is een pure monarchie en geen *mixed government* waarbij de monarchie geamalgameerd is met aristocratische of democratische elementen, zoals in Polen of Engeland.

De *leges fundamentales* zijn normatieve randvoorwaarden binnen welke het soevereine gezag dient te worden uitgeoefend. Zij vragen dat de vorst een aantal functies delegeert aan hen die hij zijn vertrouwen schenkt, en dat hij raad en advies vraagt en waar mogelijk rekening houdt met de legitieme grieven en verzuchtingen van zijn raadgevende organen, maar niets van dit alles doet af aan de onverdeelde van zijn gezag. Hij heeft het recht oorlog te voeren en deze te beëindigen, en de plicht de openbare orde af te dwingen en het recht te handhaven. Dat laatste wordt in talloze koninklijke redevoeringen en in geleerde commentaren op het koningschap benadrukt.¹⁶ Als bron van het recht heeft de soeverein volheid van jurisdictie. De justitieofficieren die in de *cours souveraines* recht spreken in naam van de koning zijn gezeteld op een motief van koningslelies, onder een afbeelding van God. Faucon de Ris, eerste voorzitter van het parlement van Rouen, formuleert het in 1610 als volgt: 'Aangesteld door de koning en gezeten op zijn plaats om zijn belangrijkste functie uit te oefenen, die er in bestaat recht te spreken [...], zitten degenen die het recht uitoefenen, en in naam der koningen en te hunnen titel arresten uitspreken, onder de voorstelling van God, op de plek en in het gewaad van de koning'.¹⁷ De parlementen worden dus 'soevereine hoven' genoemd (te onderscheiden van de

‘heerlijke hoven’, *les cours seigneuriales*, die voor de regionale aristocratische rechtspraak zorgden) omdat zij *namens* de koning recht spreken en hem op zijn verzoek raad geven.

In zijn *remontrances* van 1 maart 1721 in de zaak van hertog de La Force (die er door verenigde kruideniers en apothekers van beschuldigd werd een speculatief monopolie van kruiden en medicijnen opgezet te hebben) bevestigt het parlement van Parijs dat ‘het gezag zelf waarmee wij bekleed zijn, emaneert van het uwe.’ De delegatie van de koninklijke rechtspraak aan de parlementen impliceerde dus geenszins een vermindering van de jurisdictionele autoriteit van de vorst, of om het met de woorden van Merlin de Douai te zeggen: ‘De volheid van het gezag dat hij toevertrouwd heeft aan zijn rechters, verblijft nog steeds bij de koning’, waarna Merlin een hele reeks historische voorbeelden noemt waarin de koningen *in hun parlement* of bij *lit de justice* recht hebben gesproken, ook in strafrechtelijke aangelegenheden.¹⁸ De koning kon politiek gevoelige zaken onttrekken aan de reguliere rechtbanken en *ad hoc* commissarissen benoemen om in die zaken als rechter op te treden. Alle kwesties die raakten aan het regeringsbeleid, aan staatszaken en aan de uitvaardiging van dwingende publiekrechtelijke regels, waren bovendien principieel aan de parlementen onttrokken.¹⁹

Telkens wanneer de parlementen hun taak om de wetten vast te stellen misbruikten, en hun *droit de remontrances* (dat traditioneel werd opgevat als een adviserende en raadgevende functie die appelleert aan de wijsheid van de monarch, maar die hem geenszins bindt) trachtten op te schroeven tot een bevoegdheid van medewetgeving, werd hier krachtig tegen gereageerd vanuit het kamp van de koning. De scherpe kritiek op het parlement van Parijs, door kanselier Michel de l’Hôpital in 1560, illustreert dit. De kanselier herinnert het parlement er in scherpe bewoordingen aan dat het zijn rol is om de door de vorst uitgevaardigde ordonnantiën te interpreteren en toe te passen, niet om deze te verdraaien, naar hun hand te zetten en te corrumperen. Wanneer de parlementen de wetten te streng of onrechtvaardig vinden, moeten zij zich beperken tot het formuleren van respectvolle terechtwijzingen en kritiek, zo stelt de kanselier.²⁰ De parlementen zullen de pogingen om hun constitutionele positie op te schroeven tot

die van medewetgever vanaf de zeventiende eeuw ook baseren op de *persoonlijke* permanentie van hun institutionele functie. Vanaf 1604 werden de belangrijkste parlementaire functies erfelijke ambten, wat een kaste van rechtsgeleerden deed ontstaan die zichzelf als *noblesse de robe* steeds meer een eigenstandige constitutionele rol ging aanmeten. Om dit tegen te werken en tegelijk de financiële nood van het koninkrijk te verlichten, creëerde de koning nieuwe parlementaire functies die te koop werden aangeboden, wat het nodige protest van de oude families van magistraten uitlokte.

4. De machtsstrijd tussen koning en parlementen

In de rivaliteit tussen de koning en de parlementen stond de natuur en reikwijdte van het *droit de remontrances* voortdurend centraal. In zijn laatste *lit de justice* uit 1641 vaardigt Lodewijk XIII een lang edict uit waarin hij de parlementen formeel verbiedt om te beraadslagen en te oordelen over staatszaken. De koning zet er de puntjes op de i wat betreft de verhouding tussen het *lit de justice* en de parlementaire procedure om de wetten vast te stellen. Het parlement moest elke koninklijke wet die per *lit de justice* was uitgevaardigd zonder voorafgaandelijke beraadslaging en zonder verwijl vaststellen. Het *droit de remontrances* kon pas daarna, en slechts één keer uitgeoefend worden en dit enkel ter gelegenheid van de uitvoering van de desbetreffende regeling. In oktober 1653, juli 1661 en februari 1673 zal Lodewijk XIV deze politiek nog verscherpen, door de parlementen elk recht te ontzeggen om zich te bemoeien met staatszaken en publieke financiën, en hen op te leggen hun eventuele bezwaren enkel achteraf bij wijze van *remontrances* kenbaar te maken, en dit binnen vastgestelde termijnen.²¹ Indien het de vorst behaagde, kon hij daar achteraf nog rekening mee houden en de wet door een interpretatieve verklaring wijzigen.

Na de dood van de Zonnekoning zal de regent, hertog Philippe d'Orléans, het op een akkoord gooien met de parlementen, die hij nodig had om wijzigingen aan te brengen in het testament van de overleden vorst. Dit zou in september 1715 leiden tot een klinkende overwinning van de parlementen, aan wie nu het prerogatief verleend werd

om hun grieven en terechtwijzingen naar voren te brengen nog voordat de wetten waren vastgesteld, ook wetten die bij *lit de justice* werden uitgevaardigd.²² Dit was het vertrekpunt van de in de achttiende eeuw steeds verdergaande bemoeienissen van de parlementen met de staatszaken en met fiscale kwesties. De parlementen zullen nu almaar vaker de constitutie van de monarchie interpreteren. Ook zal hun kritiek op voorgenomen wetgeving, die strikt geheim diende te blijven en enkel bestemd was voor de koning, zodat deze zonder gezichtsverlies eventuele aanpassingen kon doorvoeren, door doelbewuste lekken steeds vaker gepubliceerd worden.²³

Vanaf 1750 zal de oppositie van de parlementen heftiger worden. Voortdurend zullen de parlementen van de grote steden zich opwerpen als de verschillende ‘klassen’ van één magistratelijk lichaam, en elkaars grieven overnemen om de druk op de vorst op te voeren. Uiteindelijk pretenderen ze de ‘natie’ te vertegenwoordigen. Laatstgenoemde claim is na 1755 permanent aanwezig in de *remontrances* van de parlementen. Daar zijn vele voorbeelden van te noemen, waar hier de ruimte voor ontbreekt.²⁴ Ook zal in die periode het verzet van de parlementen tegen de *lettres de cachet*, op grond waarvan burgers konden gearresteerd en van hun vrijheid beroofd worden, fel toenemen.

Reeds in het midden van de achttiende eeuw werd er soms smalend gedaan (en niet alleen in koninklijke kringen) over deze pretentie van de parlementen om op te komen voor de vrijheid, terwijl hun verontwaardiging over de *lettres de cachet* zich initieel alleen manifesteerde wanneer iemand van hun eigen rang of stand gearresteerd werd. Gaandeweg zullen de parlementen deze terechtwijzingen veralgemenen tot een kritiek op elke vorm van willekeur door de koning en zijn regering op strafrechtelijk gebied, en zullen zij het recht van *habeas corpus* verdedigen, alsook het recht van elke persoon om niet van zijn vrijheid en eigendommen beroofd te worden zonder dat daartoe door een onafhankelijke en onpartijdige rechterlijke instantie (zijzelf namelijk) op deugdelijke gronden is besloten.²⁵ De koninklijke bevelschriften zullen door de parlementen bekritiseerd worden als uitingen van een ‘arbitraire wil’, als ‘krenkingen van de legitieme vrijheid’ en als ‘onderdrukking der onderdanen’.

De evolutie van de parlementaire constitutionele ideologie kan als volgt in drie stappen worden samengevat.²⁶ Ten eerste hebben zij het standpunt verdedigd dat de (fundamentele) wetten boven de koning staan. Ten tweede, de parlementen zijn als schatbewaarders van de (fundamentele) wetten de hoeders van de legaliteit, desnoods ook tegen de al te vaak door de politieke waan van de dag, of door slechte raadgevers ingegeven wetsvoorstellen van de vorst. En ten derde hebben de parlementen gaandeweg de claim geformuleerd de ‘natie’ te vertegenwoordigen; instemming van het parlement met een door de koning voorgestelde wet stond in deze opvatting gelijk aan instemming door de natie zelf.

5. Montesquieu en de parlementaire ideologie

Welke is nu de rol geweest die *De l'Esprit des Lois* (1748) in dit proces heeft gespeeld? We zagen al dat het verzet van de parlementen vanaf 1750 fel toeneemt. Zij zullen daarbij vaak impliciet of expliciet gebruik maken van het onderscheid van Montesquieu tussen de monarchie, waar één enkeling regeert, geleid door vaste en stabiele wetten, en het despotisme waar enkel de willekeur van de vorst regeert. In 1751 maakt Maupeou, de toenmalige eerste voorzitter van het Parlement van Parijs, in een woordkeuze duidelijk geïnspireerd door Montesquieu, gewag van ‘de wijze economie van de monarchale regering [...] waar de soeverein, die de bron van alle recht is, bereid is zichzelf te binden door onder hem secundaire machten in te stellen [...] belast met de bewaring der wetten en met de rechtshandhaving’.²⁷ In 1753 heeft het parlement van Rouen het over het respect voor de wetten als fundament van de troon en de reden voor de trouw en de aanhanke-lijkheid van het volk.²⁸ In zijn *remonstrances* van 9 april 1753 herinnert het parlement van Parijs de koning opnieuw aan de ‘economie die zo oud is als de monarchie zelf, met die gradatie van intermediaire machten, die afhankelijk zijn van de soeverein uit wie ze emaneren’.²⁹ In 1760 bezingt het parlement van Parijs de drie-eenheid van koning, wet en parlement: een koning, ‘gekroond door de wet en steunend op zijn parlement’. In 1757 stelt het parlement van Bretagne dat de onschend-

bare bewaring (*dépôt inviolable*) der wetten van oudsher aan het parlement werd toevertrouwd.

Als in een echokamer reproduceren de verschillende parlementen variaties op dit thema. Daarbij blijven zij eerst nog trouw aan de intentie en het project van een gematigde monarchie, zoals het door Montesquieu uitgetekend werd, maar gaandeweg zullen zij elke matiging uit het oog verliezen. In een gedurfde variatie op Montesquieu, die immers als eerste de veiligheid van de burgers als rechtszekerheid had gedefinieerd (zie *infra*), stelt het parlement van Bretagne, in zijn *remonstrances* van augustus 1764, dat het behoud van de wetten in een monarchie de ‘veiligheid van de monarch en de onderdanen’ uitmaakt, en dit in tegenstelling tot het despotisme. In deze drieste formulering waarin het accent van de veiligheid van de burger verschuift naar die van de vorst zelf, zit impliciet een dreiging aan het adres van deze laatste verpakt. Een half jaar later verklaart hetzelfde parlement, nu klaarblijkelijk in strijd met de traditionele visie op de zuivere monarchie, dat de wet boven de koningen staat, en dat deze verhouding het fundament van de monarchie is. In zijn *remonstrances* van 18 januari 1764 legt het parlement van Parijs, eerst nog geheel in overeenstemming met de argumentatie van Montesquieu, uit dat de functie van *dépôt des lois* niet kan uitgeoefend worden door de *conseil du roi*, maar enkel door het parlement. De parlementen zien zichzelf immers als de standvastige hoeders van de traditionele constitutionele verhoudingen en willen deze niet ten prooi gooien aan de politieke waan van de dag, of aan de luimen van een door slechte raadgevers misleide vorst. Dat laatste zal echter herhaaldelijk worden aangevoerd als reden om niet te gehoorzamen. Deze ongehoorzaamheid wordt retorisch zo gebracht dat men de vorst wil behoeden voor ondoordachte en verkeerde beslissingen, die hij zeker niet zou genomen hebben indien hij volledig, en met het oog op het publieke belang zou zijn ingelicht en geadviseerd.

Het parlement van Bordeaux drijft de retorische virtuositeit zelfs zo ver, dat het in juli 1756 zijn weigering om een (op slecht advies gebaseerde) wet vast te stellen, construeert als gehoorzaamheid aan de taak die de vorst hen heeft opgedragen. Een jaar later voegt het parlement van Bretagne er nog aan toe dat een dergelijke weigering in feite

beantwoordt aan de diepere wil van de vorst zelf!³⁰ Op den duur wordt de retorische strategie tot het uiterste doorgedreven, zodanig dat de parlementen als legitieme medewetgevers, of op zijn minst als controleurs van de constitutionaliteit van de koninklijke wetten tevoorschijn komen.³¹ Zij moeten nagaan of de momentane wil van de vorst voldoende authentiek en legitiem is om de stabiliteit en geldigheid van een door hen bekrachtigde wet te verkrijgen. De cirkel is nu rond: niet alleen worden de parlementen zo medewetgevers, zij matigen zichzelf nu ook het laatste woord aan in het oordeel over de constitutionaliteit van de voorgenomen wet. Op dit punt van zelfoverschatting aanbeland, is het voor de parlementen dan ook niet meer dan vanzelfsprekend dat zij zichzelf in hun wereldvreemdheid ook zullen opwerpen als vertegenwoordiger van de 'natie'. Gaandeweg wordt de vermetelheid van sommige parlementen zo groot dat zij het schrikbeeld van de volksopstand oproepen, ingeval de monarchie het respect voor de wetten en voor de parlementen als hoeders van de wet vergeet, en daardoor afglijdt naar het despotisme. Indien de parlementen hun overspannen ambities om zonder enige democratische legitimatie de natie te vertegenwoordigen, hadden kunnen waarmaken, zou hier sprake geweest zijn van een zogenaamd *gouvernement des juges constitutionnels*, een regering van constitutionele rechters.

Maar zover is het in werkelijkheid nooit gekomen dankzij de standvastigheid van Lodewijk XV, die begreep dat in dit conflict de toekomst van de monarchie op het spel stond. In de *séance de flagellation* van 3 maart 1766 herinnerde Lodewijk XV in zeer precieze bewoordingen nog eens aan de fundamentele principes van de monarchie, aan de *afhankelijke* raadgevende rol van de parlementen, en verwerpt hij de these van de eenheid van de parlementen, die hij een *confédération de résistance* noemt.³² Steeds vaker werd de vorst nu ook door de parlementen ter verantwoording geroepen op grond van een vermeende eed die hij aan de natie zou gezworen hebben. Hiermee werd impliciet de idee naar voren geschoven dat er een sociaal contract zou bestaan tussen de vorst en de natie. De publicatie van Rousseau's *Du Contrat Social* in 1762, een werk dat redelijk goed bekend was bij rechtsgeleerden en bij de toenmalige intelligentsia, was niet vreemd aan deze

accentverschuiving. De koning zal hierop in alle duidelijkheid repliceren dat de eed die hij gezworen heeft, ‘niet aan de natie, zoals u durft te beweren, maar aan God alleen’, hem er vooral toe verplichtte ‘om hen die zich ervan verwijderden, en die principes willen instellen die tegengesteld zijn aan de constitutie van mijn staat, weer terug te brengen tot het vervullen van hun plicht’.³³

Maar de parlementen lieten zich nu niet meer muilkorven. Hun recalcitrantie zal in 1771 leiden tot de grote schoonmaak door kanselier Maupeou, die zelf een jarenlange carrière als magistraat erop had zitten, en nu door de koning belast werd met de taak de parlementen weer in het gareel te dwingen. Hij zal zes nieuwe rechtbanken oprichten, de ambten van ongehoorzame magistraten opheffen, meer dan honderd magistraten laten verbannen (vaak naar verre uithoeken van het koninkrijk)³⁴ en de corruptiegevoelige *épices* (honoraria die aan de rechters door de winnende partij in een geschil betaald werden) vervangen door een staatssalaris voor magistraten. Lodewijk XVI zal zo onvoorzichtig zijn de parlementen te herstellen, waardoor zij hun onredelijke obstinatie in het verdedigen van hun excessieve privileges konden hernemen. Hun koppige verzet tegen de fiscale hervormingsplannen van de koning, die erop gericht waren om ook de adel en de geestelijkheid via belastingen te laten bijdragen aan het oplossen van de financiële crisis, zal uiteindelijk leiden tot de bijeenroeping van de *États Généraux*. Daarmee was het begin van het einde van de monarchie ingezet, waardoor ook de parlementen een roemloze dood zullen sterven (in 1790 worden zij door het revolutionaire bewind afgeschaft). Hoewel zij binnen het constitutionele model van het ancien régime een belangrijke factor van machts-evenwicht waren, was hun betekenis voor het denken over individuele vrijheid in termen van moderne grondrechten beperkt. Naast hun engagement voor een van de koning onafhankelijke rechtspraak, hebben zij vooral geijverd voor strafprocessuele garanties. Van de vrijheid van godsdienst en geweten zijn zij echter nooit een voorstander geweest, en van de vrijheid van meningsuiting evenmin. Het verbod van Voltaire’s *Dictionnaire philosophique* en van Rousseau’s *Emile ou de l’éducation* door het parlement van Parijs mag dit illustreren.

6. Spreiding, geen scheiding van machten

Voor Montesquieu's normatieve theorie over de machtsbalans vormde de rol van de parlementen in de monarchie een inspiratiebron (en omgekeerd heeft zijn werk vanaf 1750 die rol ook beïnvloed), maar hij zal ook het gevaar van machtsmisbruik door de parlementen zelf impliciet aankaarten. Naast de machtsbegrenzende instituties en mechanismen binnen de gematigde Franse monarchie zal Montesquieu zich voor zijn theorie van het machtsevenwicht vooral ook laten inspireren door het Engelse politieke systeem dat ontstaan is uit de *Glorious Revolution* van 1689-1690. Ook hier staat weer datgene centraal wat moet worden afgeweerd: het despotisme dat ontstaat wanneer één orgaan (bijvoorbeeld de vorst) zowel de wetgevende en uitvoerende macht alsook de rechtspraak domineert. Locke had de *Glorious Revolution* opgevat als een herstel van het goede oude *mixed government* waarbij de vorst de macht deelde met een op standenbasis in twee kamers georganiseerd parlement. Nieuw was dat de vorst gedwongen werd om een *Bill of rights* van zijn onderdanen te erkennen.

Veel negentiende- en begin twintigste-eeuwse historici hebben de 'liberale' en 'democratische' aspecten van de Engelse monarchie echter overdreven, en zijn daarmee ten prooi gevallen aan de *retrospectieve illusie* waarbij het politiek-institutionele eindresultaat teruggeprojecteerd wordt in het verleden en er eenzijdige aandacht ontstaat voor die elementen die dit resultaat hebben bewerkstelligd. Dat heeft geleid tot het stereotiepe contrasteren van het Franse absolutisme met het Engelse *limited government*. Het eerste model zou door zijn despotische machtsuitoefening tot de Revolutie leiden en afgeschaft worden, terwijl het tweede vanwege zijn intrinsieke vrijheidsbetrokkenheid de richting zou wijzen naar de hedendaagse liberale democratie. In werkelijkheid zijn er veel meer overeenkomsten tussen de Engelse stelsel en de Franse monarchie dan dit vertekend beeld doet vermoeden, en is het 'absolutisme' van het Engelse systeem vergeleken bij Frankrijk vaak onderschat.³⁵ Zo bezien is er ook geen tegenstrijdigheid tussen Montesquieu's sympathie voor enerzijds de gematigde versie van de

Franse monarchie, en anderzijds het Engelse model van *mixed government*.

Ook het Engelse model heeft in ieder geval niet geleid tot een rigide functionele scheiding van wetgevende, uitvoerende en rechterlijke macht. Het is herhaaldelijk door Montesquieu-kenners betoogd: de leer van de *trias politica* opgevat als strikte ‘scheiding der machten’ zoals ze vaak oppervlakkig tussen neus en lippen wordt aangeduid, is niet wat Montesquieu beschrijft en evenmin wat hij bepleit in *De l’Esprit des Lois*.³⁶ Om zijn normatieve visie op de machtsbalans inzichtelijk te maken, kan worden uitgegaan van zijn stelling dat ‘machtsmisbruik kan worden voorkomen wanneer de zaken zodanig zijn geregeld dat de macht de macht tot staan brengt’ (EL XI, 4).³⁷ In het beroemde hoofdstuk over de Engelse constitutie benadrukt hij dan ook dat er geen vrijheid bestaat wanneer de wetgevende en de uitvoerende macht door hetzelfde orgaan worden uitgeoefend, omdat de verleiding dan groot zal zijn om tirannieke wetten uit te vaardigen, die vervolgens op tirannieke wijze zullen worden uitgevoerd.

Evenmin kan vrijheid gerealiseerd worden als de rechterlijke macht niet gescheiden wordt van de twee andere machten. Is zij verstrengeld met de wetgevende macht, dan wordt de rechterlijke macht over het leven en de vrijheid van de burgers louter willekeur, omdat de wetgever dan rechter is in eigen zaak. Wordt de rechterlijke functie uitgeoefend door de vorst zelf, dan zitten we midden in het despotisme. De rechterlijke functie mag ook niet toevertrouwd worden aan een permanent orgaan dat verbonden is met een bepaalde stand of een bepaalde beroepsgroep, maar dient op een manier die bij wet is voorzien periodiek en voor een beperkte tijd te worden samengesteld uit personen afkomstig uit het volk. Het gaat hier dus om juryrechtspraak. In strafzaken moet de beschuldigde de mogelijkheid krijgen om leden van de jury te wraken en het verdient aanbeveling dat er geen al te groot verschil in maatschappelijke welstand is tussen de aangeklaagde en zijn rechters, zodat de eerste niet al bij voorbaat moet vrezen dat hij in de handen is gevallen van mensen die hem geweld willen aandoen. De reden voor al deze voorzorgen is dat Montesquieu, die zelf ongeveer tien jaar *President à mortier* is geweest van de strafrechtelijke kamer

van het parlement van Bordeaux, de rechterlijke macht en vooral de macht van de strafrechter als potentieel ‘verschrikkelijk’ beschouwt. Door haar los te koppelen van de standen of van bepaalde beroepsgroepen die geneigd zijn om er permanent bezit van te nemen, hoopt Montesquieu willekeur en machtsmisbruik te voorkomen.³⁸ In dit element valt een impliciete waarschuwing voor mogelijk machtsmisbruik door de parlementen niet te miskennen.

De twee andere machten kunnen wel door permanente organen worden uitgeoefend, omdat zij geen van beide dwang uitoefenen op particuliere personen. De ene vertegenwoordigt de algemene wil van het volk, en de andere is er slechts de uitvoerder van. In een staat die vrij is, dient de wetgevende macht in beginsel bij het hele volk te liggen. Maar omdat dit onmogelijk is in een groot land, dient het volk in zijn plaats vertegenwoordigers te laten handelen. Wat die wetgevende vertegenwoordiging van het volk betreft, staat Montesquieu achter het Engelse tweekamermodel waarbij het *House of Lords* samengesteld is uit hereditaire adel, en het *House of Commons* uit vertegenwoordigers van het gewone volk.

Het is van belang om hier ook even stil te staan bij een hoofdstuk waarin onze auteur beschrijft hoe het aandeel van de adel in de wetgevende macht binnen de perken kan worden gehouden. Deze fascinerende en enigszins mysterieuze passage die op het eerste gezicht vol tegenstrijdigheden zit, klinkt als volgt: ‘Het (staats)lichaam van de adel dient te functioneren op basis van erfelijkheid. Allereerst omdat dit overeenstemt met zijn natuur, en trouwens is het noodzakelijk dat dit lichaam bijzonder veel belang heeft bij het behoud van de eigen prerogatieven, die op zich verfoeilijk zijn en die in een vrije staat altijd onder druk moeten staan. Maar omdat een erfelijke macht geneigd zou kunnen zijn haar eigen particuliere belangen te behartigen en die van het volk te vergeten, is het noodzakelijk dat in gevallen waarin men er een soeverein belang bij heeft om van die macht misbruik te maken, zoals bij het heffen van belastinggeld, de bijdrage van deze macht aan de wetgeving zich beperkt tot een bevoegdheid wetten te verhinderen en niet een bevoegdheid zelf wetten te verordenen’ (EL XI, 6).³⁹ Enerzijds beschouwt Montesquieu de rol van de hereditaire adel dus

als cruciaal omdat deze sinds mensenheugenis, zowel in Frankrijk als in Engeland, door zijn prerogatieven en voorrechten een dijk heeft opgeworpen tegen de absolutistische macht van de koning; vandaar de bewering dat de adel het behoud van deze prerogatieven op een standvastige wijze moet verdedigen. Anderzijds kwalificeert hij diezelfde prerogatieven als intrinsiek verfoeilijk en stelt hij dat deze in een vrije staat steeds in gevaar moeten zijn. Voorrechten en prerogatieven kunnen dus nooit beschouwd worden als het rustige en rechtmatige bezit van diegenen die ze van generatie op generatie geërfd hebben; ze dienen bevochten, verdedigd en verdiend te worden; niet omdat de waarde van die voorrechten zelf daardoor bewezen zou worden, maar omdat uit de antagonistische belangenstrijd de onmogelijkheid volgt dat één van de twee geledingen van de wetgevende macht dominant en onderdrukkend zou worden. Vandaar ook de beperking van de wetgevende macht van het Hogerhuis *ratione materiae* tot een vetorecht in al die zaken die corruptiegevoelig zijn of die betrekking hebben op het heffen van belastingen: Montesquieu wil verhinderen dat de adel zich door zelfbedachte wetgeving zou willen bevoordelen.

Vanwege de effectiviteit en de snelheid die nodig zijn bij beslissingen over ordehandhaving en buitenlandse politiek, dient de uitvoerende macht bij de vorst te liggen. Om een tirannie van de meerderheid te voorkomen, is Montesquieu ook voorstander van een vetorecht van de vorst inzake wetgevingsinitiatieven van de wetgevende macht. Omgekeerd kan het volgens hem niet zo zijn dat de wetgever de uitvoerende macht aan banden legt. Ten eerste omdat regeringsbeleid binnen een gegeven wettelijk kader van nature al onderworpen is aan grenzen (het zogenaamde primaat van de wetgever), ten tweede omdat dit beleid meestal niet uitstijgt boven het kortetermijnperspectief. De wetgevende macht heeft wel de bevoegdheid om na te gaan op welke wijze haar wetten door de executieve uitgevoerd werden. Maar hoe dit onderzoek ook uitvalt, de persoon van de vorst dient daarbij steeds immuun te blijven voor vervolging, ook hier om te voorkomen dat de wetgever tiranniek zou worden. De slechte raadgevers van de vorst genieten evenwel geen immuniteit.

We zagen al dat de rechterlijke macht, en dan vooral de strafrechter potentieel ‘verschrikkelijk’ kan zijn. Wanneer ze echter goed is ingericht, valt er van de rechterlijke macht niet veel te vrezen en is zij de minst gevaarlijke tak van de macht, zoals in 1778 Alexander Hamilton in *Federalist Papers* no. 78 zal schrijven. We zagen ook dat Montesquieu de rechterlijke macht wil loskoppelen van de standen, en van toeëigening door vaste beroepsgroepen. Door de rechtsprekende jury steeds wisselend en tijdelijk samen te stellen uit leden van het volk, wordt de rechterlijke macht als het ware onpersoonlijk en daardoor als politieke factor verwaarloosbaar en onzichtbaar (EL XI, 6). Van een strikte scheiding der machten is echter ook hier geen sprake. Wanneer leden van de adel aangeklaagd worden zullen zij immers volgens Montesquieu dienen te verschijnen, niet voor de gewone rechtbanken, maar voor een als rechtbank optredend Hogerhuis dat samengesteld is uit aristocraten. De reden hiervoor is dat men door zijns gelijken moet berecht worden om te voorkomen dat men ten prooi valt aan populistisch ressentiment en willekeur.⁴⁰

Uitgerekend in de context van deze argumentatie staat de beroemde passage dat de rechters van de natie slechts ‘de mond zijn die de woorden van de wet uitspreekt, onbezielde wezens die noch de kracht, noch de strengheid van de wet kunnen matigen’.⁴¹ Gelet op het traditionalistische karakter van de door Montesquieu beschreven Engelse constitutie als een vorm van *limited* en *mixed government*, en mede gelet op zijn cultuurrelativistisch en op de politieke zeden en gewoonten van elk volk betrokken wetsbegrip waarin zowel de volksaard, de nationale geschiedenis, de religie als het klimaat van betekenis zijn, is elke legalistische en wetspositivistische interpretatie van deze beroemde zinsnede volstrekt uit den boze. Een dergelijke interpretatie is ook anachronistisch omdat ze de doctrine van de in het kielzog van de napoleontische codificatie ontstane exegetische school en van het wetspositivisme terugprojecteert op een denkkader dat daaraan nog volledig vreemd was. De term ‘loi’ verwijst bij Montesquieu naar de totaliteit van het constitutionele raamwerk, inclusief de gangbare wetten en gewoonterrechtelijke regels. Het is Montesquieu immers juist te

doen om de ‘geest’ van de wetten en niet om de letter van een legalistisch opgevatte wet, die in zijn tijd nog helemaal niet bestond.

Het valt ook op dat voor Montesquieu, in de context van het door hem bewonderde Engelse model, het gevaar van despotisme in de eerste plaats van de wetgevende macht komt. Omdat de wetgevende lichamen zelf aan de knoppen van de regelgeving zitten, dient de constitutie van de staat dusdanig te zijn dat de uitvoerende macht met haar vermogen wetgeving tegen te houden in feite een negatieve mede-wetgever is.⁴²

Samengevat kan dus vastgesteld worden dat de spreiding der machten bij Montesquieu in de eerste plaats een verdeling van de legislatieve functie over drie organen is, te weten het Hogerhuis, het Lagerhuis en de koning, waarbij de eerste twee elkaars wetgevingsinitiatieven kunnen tegenhouden en de koning daarenboven een vetorecht heeft tegenover de wetsvoorstellen van beide kamers. De rechterlijke functie vormt een macht die soms pijnlijke en dwingende beslissingen zal opleggen in particuliere gevallen; daarom dient zij in beginsel te worden gescheiden van de macht om algemene regels uit te vaardigen. Wie concrete dwangmaatregelen oplegt aan particuliere personen mag dat immers niet kunnen doen op grond van algemene regels die hij zelf mee heeft bedacht. Dit pleidooi voor de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht zal door de parlementen in stelling gebracht worden tegen de reeds eerder besproken praktijk waarbij de koning zich via *lettres de cachet* bemoeide met de rechtsgang en recalcitrante magistraten liet verbannen en soms zelfs liet arresteren en opsluiten. Vanuit het perspectief van de vorst was dit een rechtmatig gebruik van zijn soevereine *justice retenue*, in politieke gevallen die dienden onderscheiden te worden van de gewone justitie. Volgens Montesquieu was dit echter een praktijk eigen aan het despotisme. In een monarchie zorgt dit er met name voor dat de grondwet vernietigd en de intermediaire machten weggevaagd worden, zodat de veiligheid (begrepen als rechtszekerheid) teloor gaat en de vrees gaat overheersen. Geïnspireerd door Montesquieu’s visie op de constitutie van de monarchie zullen de parlementen de despotische vermenging van wetgevende, uitvoerende en rechterlijke macht in de persoon van de koning scherp hekelen.

Daarbij vergeten zij evenwel hun eigen claim om enerzijds, als ‘vertegenwoordiger van de natie’ medewetgever te zijn, en anderzijds zonder inmenging de rechtspraak voor hun rekening te nemen, wat evengoed een vermenging en concentratie van bevoegdheden zou inhouden die niet in overeenstemming is te brengen met Montesquieu’s ideaal van matiging en spreiding van machten.

Voor die spreiding van de macht is het volgens Montesquieu ook van belang dat de twee wetgevende kamers een sociaal verschillende samenstelling hebben, zodat hieruit van nature ook een antagonisme van maatschappelijke belangen voortvloeit. De spreiding en het evenwicht van machten situeert zich dus niet enkel op het institutionele niveau, maar ook op het niveau van de sociale gelaagdheid. Zolang de instellingen goed functioneren kan het belangenantagonisme niet ont-aarden in burgeroorlog of rebellie van de ene groep tegen de andere, daar de wetgevende kamers door hun wederzijdse afhankelijkheid aangewezen zijn op het sluiten van compromissen, om zodoende op wetgevend vlak het nodige te kunnen realiseren tot hun beider voordeel. In de driehoeksverhouding tussen de twee wetgevende kamers en de koning zijn dan allerlei wisselende belangenconstellaties denkbaar. Dit zal volgens Montesquieu niet leiden tot een permanente patstelling of blokkering van de politieke actie omdat men door de noodzaak om tot beslissingen te komen, verplicht is een vergelijk te vinden.

Door het machtsevenwicht tussen beide wetgevende kamers enerzijds, en tussen legislatieve en executieve anderzijds, ontstaat er een dynamiek die Montesquieu verder verheldert aan de hand van de interactie tussen de sociaal antagonistische aanhangers van de verschillende staatsorganen. Zijn analyse van wat wij pejoratief ‘cliëntelisme’ zouden noemen oogt bewonderenswaardig realistisch, illusieloos over hoe het in de politiek eraan toegaat, maar ook gespeend van het politieke moralisme waarmee wij dit cliëntelisme zouden bekritisieren. De uitvoerende macht beschikt over de mogelijkheid om postjes uit te delen in allerlei bestuurlijke organen en administraties. Al diegenen die daaraan hun positie danken, of er nog iets van verwachten, zullen de regering verdedigen wanneer deze steun zoekt tegen de wetgevende kamers; omgekeerd zullen diegenen die niets te hopen hebben van de uitvoerende

macht, geneigd zijn om hun hoop dan maar op één van beide kamers te stellen. Teleurstellingen en frustraties zullen mensen ertoe aanzetten om eventueel opportunistisch van partij te wisselen. Men mag zich hierin echter niet vergissen: Montesquieu betreurt dit schaamteloos openlijk najagen van het eigenbelang helemaal niet. Zoals ik al eerder opmerkte, juicht hij dit belangenantagonisme toe als een teken van pluralistische vitaliteit van de maatschappij (EL XIX, 27).⁴³

Door het systeem van representatie is alle politieke actie institutioneel gemedieerd. Daardoor kunnen de burgers elkaar rechtstreeks niet al te veel schade of nadeel toebrengen. Maar ook de verschillende staatsorganen kunnen de burgers niet al te veel nadeel berokkenen of hen hinderen, omdat deze organen afhankelijk zijn van voldoende steun en erkenning door fracties en geledingen van het volk. Zo ontstaat bij Montesquieu de vrijheid uit een optelsom van onmachten: de onmacht van de burgers om elkaar rechtstreeks te domineren, en de onmacht van de staatsorganen om de burgers, van wie zij afhankelijk zijn, te onderdrukken.⁴⁴ Het machtschiaat dat zo ontstaat in de verhouding van de staatsorganen tot de burgers, constitueert voor die burgers een staatsvrije ruimte van vrijheid en autonomie, waarin zij hun belangen en hun interesses binnen de grenzen van de wet kunnen realiseren.

Het constitutionele arrangement van de spreiding der machten neutraliseert, beperkt, civiliseert en domesticeert zo de brute macht zowel van het individu als van de potentieel despotische staat tot een mechaniek van georganiseerde belangentegenstellingen die ruimte openlaat voor vrijheid. Lang nadat het onderscheid tussen wetgevende en uitvoerende macht vervaagd en vervluchtigd is door kabinettenregeringen waarin de eerste minister tegelijk ook de leider van de grootste fractie van de parlementaire meerderheid is, zal de machtsverdunnende dynamiek die het gevolg is van de door Montesquieu beschreven maatschappelijke belangentegenstellingen blijven voortbestaan, maar dan in de gedaante van het evenwicht tussen regering en oppositie.⁴⁵

7. Voorwaarden van vrijheid: veiligheid en rechtszekerheid

Tot nu toe heb ik de politieke vrijheid beschreven zoals die volgens Montesquieu voortvloeit uit de constitutie. Maar de vrijheid kan ook vanuit een andere invalshoek worden bekeken: het perspectief van de veiligheid van de burger. Ook dit is een fascinerend aspect, omdat Montesquieu een van de eerste politieke denkers is die vrijheid expliciet en herhaaldelijk opvat als een vorm van veiligheid en rechtszekerheid. ‘Politiek gezien houdt vrijheid in dat men in veiligheid leeft, of in ieder geval meent in veiligheid te leven. Nooit wordt die zekerheid zwaarder bedreigd dan wanneer iemand door de staat of door een medeburger wordt aangeklaagd. De vrijheid van de burger hangt dus vooral af van de kwaliteit van het strafrecht’ (EL XII, 2).

Vrijheid veronderstelt enerzijds dat de rechtsorde garandeert dat burgers in beginsel niets te vrezen hebben van andere burgers.⁴⁶ En anderzijds veronderstelt ze evenzeer dat de burgers in beginsel in strafrechtelijk opzicht niets onverwachts te vrezen hebben van hun overheid, omdat ze weten waar ze zich aan moeten houden en welke risico’s ze lopen als ze dat niet doen. Vandaar het belang dat Montesquieu hecht aan het *lex certa* beginsel.⁴⁷ Ook deze elementen zullen ruim opgepikt worden door de parlementen, met name in hun kritiek op de *lettres de cachet* die zij zullen hekelen als onbuigzame bevelen en *voies irrégulières du pouvoir absolu*, die niet zelden worden ingegeven door valse beschuldigingen en kwaadwillige belastingen, en die daarom tegengesteld zijn *à la sûreté et à la liberté* waar elke burger recht op heeft. Dit soort overwegingen zijn bijna letterlijk hernemingen van Montesquieu’s zojuist geciteerde pleidooi voor rechtszekerheid en bescherming tegen allerlei valse beschuldigingen.

Die *sûreté* eisen de parlementen na 1750 in de eerste plaats ook voor zichzelf op. Ze herinneren de koning en zijn entourage dan ook geregeld met klem aan de ordonnantie van Lodewijk XI (1467) en aan de Verklaring van het parlement van Parijs van 22 oktober 1648 (het hoogtepunt van de *Fronde*) betreffende de onafzetbaarheid van magistraten, de permanentie van hun ambt en de onafhankelijkheid waarmee zij dit moeten kunnen uitoefenen.⁴⁸ Deze bekommernis om de

eigen veiligheid en rechtszekerheid is begrijpelijk tegen de achtergrond van het feit dat koningen er niet voor terugdeinsden om al te recalcitrante magistraten door hun musketiers te laten arresteren, verbannen of opsluiten.

Verder waarschuwt Montesquieu, in termen die zeer verwant zijn aan de latere argumentatie van de Milanees Cesare Beccaria (1738-1794), voor het inflatoire gevaar van wrede straffen (EL VI, 12).⁴⁹ Het liberale karakter van zijn strafrechtsfilosofie wordt echter vooral in de verf gezet door zijn pleidooi om zeer voorzichtig en terughoudend te zijn met het criminaliseren van allerlei feiten en gedragingen. Zo dient heiligschennis enkel gesanctioneerd te worden door straffen die met de godsdienst zelf te maken hebben, zoals verbod om de eredienst bij te wonen of uitsluiting van de geloofsgemeenschap. Criminalisering van het geweten is uitgesloten, tenzij ook de openbare orde geschonden wordt. Wanneer dit laatste niet het geval is, dan zijn heiligschennis en godslastering een zaak tussen de gelovige en God, die zelf de maat en het tijdstip van zijn wraak wel zal kiezen. Dit gaat in de richting van de gedachte die ook John Stuart Mill na hem zal aanhangen, en die afkomstig is uit de liberale godsdienstpolitiek van het laat-Romeinse keizerrijk: *deorum iniuriae diis curae*, krenkingen die de goden worden aangedaan, zijn een zaak voor de goden zelf. Gedachten criminaliseren leidt tot nodeloze inquisitie die de gewetensvrijheid van de burgers vernietigt: 'Het kwaad is voortgekomen uit de gedachte dat men moet wreken wat de godheid wordt aangedaan' (EL XII, 4).⁵⁰ Daar God oneindig is, zal ook de wraak voor de krenkingen die hem worden aangedaan grenzeloos dreigen te worden, aldus Montesquieu, die alzo impliciet de inquisitie, de ketterprocessen en heksenverbrandingen hekelt.⁵¹ Ook maant hij aan tot voorzichtigheid met het criminaliseren van woorden alleen; enkel woorden die misdaden voorbereiden, begeleiden of ertoe aanzetten, kunnen eventueel zelf ook gecriminaliseerd worden. Het strafrecht dat in die geest met mate wordt toegediend, vormt een waardevolle bijdrage aan de constitutie van de vrijheid.

De vrijheid in Montesquieu's denken over de constitutie en het strafrecht. Een gepassioneerd liefhebber van de vrijheid?*

Paul De Hert

De politie handelt snel en concentreert zich op de voorvallen van alledag; zware straffen zijn hier dan ook niet op hun plaats. Ze is aanhoudend bezig met kleine zaken: daarom hoeven er geen afschrikwekkende voorbeelden te worden gesteld. Ze past niet zozeer wetten toe, als wel voorschriften. De politiemedewerkers staan voortdurend onder toezicht van magistraten; als ze geen maat weten te houden, is het dus de schuld van de magistratuur. Ernstige overtredingen van de wet dienen niet te worden verward met een eenvoudige schending van de politievoorschriften; dit zijn zaken van verschillende orde.' (EL XXVI, 24)¹

* Deze bijdrage was niet mogelijk geweest zonder de steun en vriendschap van Michel Huygens. Mijn dank gaat ook uit naar René Foqué. Door zijn grote liefde voor Montesquieu heb ik bijkomend inspanningen kunnen doen om deze schrijver en aristocraat te doorgronden voorbij de oppervlakkige irritaties.

1. Inleiding

In deze bijdrage staat *De l'Esprit des Lois* centraal, een werk over gematigd regeren en over de vrijheid. Montesquieu beschrijft allerlei systemen en formuleert daarbij behoedzaam een eigen voorkeur; met name spreekt hij zich uit voor een gematigde regering met scheiding der machten, waarin de adel een belangrijke rol te vervullen heeft.

Net zoals Jean-Marc Piret in zijn bijdrage tot deze bundel, bekijk ik Montesquieu als grondwettelijk observator en architect, en als denker van het strafrecht. Telkenmale komt Montesquieu naar voren als een visionair en humanus denker met oog voor complexiteit, die mits het loslaten van bepaalde stellingen over de rol van de adel vandaag pertinent blijft. Kanttekeningen kunnen worden – en worden ook – geplaatst bij Montesquieu's enge definitie van de vrijheid in een burgerlijke maatschappij ('doen wat de wet toelaat'), alsook bij zijn voorstellen om naast het strafrecht te werken met een systeem van politie om het volk te *managen* via magistraten met discretionaire bevoegdheden. Dergelijke elementen wekken argwaan over de ware motieven van de auteur. Zoekt Montesquieu werkelijk naar een systeem van grote vrijheid, of is het alleen de vrijheid van de adel die hij wil vrijwaren? Wat volgt is een Althusseriaanse voetnoot, met John Locke en Benjamin Constant als referentiemateriaal.

2. Montesquieu's psychopolitiek: waarom de deugd niet werkt

Het moderne constitutionalisme heeft niet één maar twee belangrijke teksten: naast Locke's *Treatises* (1690)² is er Montesquieu's *De l'Esprit des Lois* uit 1748.³ Daar waar het constitutionalisme van Locke deductief afgeleid is uit de analyse van een regering als een relatie van vertrouwen, is het constitutionalisme van Montesquieu empirisch, bekomen door een aantal kritische, inductieve observaties.⁴ Montesquieu is de enige van de denkers uit de zeventiende en achttiende eeuw die niet zwaar leunt op de sociale contracttheorie als verklaringsmodel,⁵ en slechts lichtjes aanleunt bij een voorondersteld goddelijke natuurwet.⁶ De maatschappij is voor Montesquieu geen goddelijke, maar een men-

selijke creatie; dit geldt dus ook voor de gewoontes en de wetten. Onder meer historische, geografische en sociologische elementen verklaren de verschillen tussen de maatschappijen, en het verschil tussen hun wetten. Om die reden wordt Montesquieu door sommigen beschouwd als een pionier van de sociologie.⁷

Quentin Skinner noemt dit soort *approximaties* nogal streng historische *absurditeiten*,⁸ maar de oefening is wel verleidelijk. Ikzelf zie Montesquieu eerder als politiek psycholoog in de Griekse traditie, vooruitlopend op de Nietzscheaanse analyses van de moderniteit en de Sloterdijkse analyse van de escalerende hedendaagse beschaving.⁹ Over de politiek-psychologische methode – de analyse van de rol van affecten in de ontwikkelingen van politieke gemeenschappen – merkt Sloterdijk op dat zij toelaat om beter tot de kern van de zaak door te dringen en brede dynamieken te doorgronden. Deze benadering is lange tijd afwezig gebleven in de ideeëngeschiedenis. Door het christelijke taboe op een aantal emoties, zoals trots, zijn we volgens Sloterdijk pas vanaf de vijftiende eeuw, met de opkomst van de natiestaat, opnieuw in staat om de mens te zien als subject van waarderende hartstochten – zoals roemzucht, ijdelheid, *amour-propre*, eerzucht en verlangen naar erkenning.¹⁰

Montesquieu is bijgevolg een kind van zijn tijd. Dit blijkt zowel uit zijn beschrijvende analyse als uit zijn constitutionele programma (over machtsverdeling binnen gematigde bestuurssystemen) dat op die beschrijvende analyse volgt. *Over de geest van de wetten* had wat dat betreft net zo goed *De psyché van de bestuursvormen* kunnen heten. *De l'Esprit des Lois* onderscheidt drie bestaande bestuurlijke types: despotische regimes, monarchieën (bedoeld wordt beperkte of constitutionele monarchieën) en republieken. De toen gangbare voorstellingswijze – de indeling in termen van monarchie, aristocratie en democratie – wordt niet hernomen.¹¹ De psychopolitiek van Montesquieu is niet geïnteresseerd in een door de natuurrechtelijke school ingegeven beschrijving van de natuur, of een beschrijving van de essentie van regeringen waarbij de focus ligt op het aantal mensen dat regeert. Deze benaderingen worden ingeruild voor een beschrijving van de menselijke passies of principes die regimes in beweging zetten.

Duidelijk gelooft Montesquieu, in navolging van Aristoteles, dat het niet zo belangrijk is *wie* aan de macht is. Hij wil vooral kijken naar *hoe* de macht wordt gehanteerd. De manier waarop grondwetten en wetten werken, hangt af van het bezielende principe: de geest, het morele uitgangspunt of de motivering achter die wetten.¹²

Welke vorm de staat ook mag hebben, twee zaken komen altijd terug, zo beweert Montesquieu. Ten eerste, allen streven zij naar zelfhandhaving. Ten tweede zijn in elke staat drie soorten machten werkzaam: de wetgevende macht, de uitvoerende macht over de buitenlandse politiek (leger inzetten, ambassadeurs benoemen et cetera), en de uitvoerende macht over binnenlandse zaken. Deze laatste macht laat toe om misdadigers te bestraffen en geschillen tussen individuen te beslechten, en zullen we als ‘rechterlijke macht’ omschrijven, aldus Montesquieu, terwijl we de andere macht gewoon uitvoerende macht kunnen noemen (EL XI, 6). We komen op deze paragraaf terug.

Wat bezielt nu, in de analyse van Montesquieu, respectievelijk de despotische regimes, monarchieën en republieken? Bij elk regime past een gemoedstoestand of passie (Sloterdijk zou spreken van een hogere innerlijke tonus).¹³ In een despotisch regime is het heersende principe angst, in een monarchie de eer, en in een republiek de deugd.

Voor deugd is in despotische regimes, waar alle macht door één persoon naar eigen goeddunken en willekeur uitgeoefend wordt (EL III, 2) geen plaats, en eer wordt als extreem gevaarlijk beschouwd (EL III, 9). Monarchieën met een sterk absolutistische vorst, zonder het onontbeerlijke weerwerk van de adel, groeien uit tot despotische regimes. In de gewone of gematigde monarchie bezit de prins de hoogste macht, weliswaar in een helder afgelijnd kader, bepaald door de wetten. De eer is het principe dat de monarchie vitaliseert: het systeem gaat uit van superioriteit en rang, en het ligt in de aard van de eer om te streven naar bevordering en titels (EL III, 8). De deugd wordt als cruciaal gezien in een republiek. Met ‘republiek’ bedoelt Montesquieu niet de democratie, maar eerder een bepaald soort maatschappij, weze die oligarchisch of beperkt democratisch.¹⁴ Met deze voorstellingswijze gaat Montesquieu in kritische dialoog met Machiavelli en het zeventiende-eeuwse republicanisme. Eenvoudig uitgedrukt betoogt

het republicanisme, en zeker zijn zeventiende-eeuwse variant, dat een goed staatsbestel geen monarchie hoeft te zijn, maar eerder afhangt van de deugd van de burgers die deelnemen aan de politieke gemeenschap.

Montesquieu, die traditioneel wordt voorgesteld als een voorstander van het tweede bestuurlijke type (de constitutionele monarchie), laat zich in *De L'Esprit des Lois* eerder sceptisch uit over de levensvatbaarheid van een republicanisme dat teruggrijpt naar het antieke denken over bestuur. Daarbij speelt de achttiende-eeuwse vroegmoderne wereld, met relatief grote en complexe staten, een rol. Politieke participatie is op dergelijke schaal niet voor iedereen weggelegd, waardoor het beoefenen van de deugd op het politieke terrein minder voor de hand ligt. Een ander zwak punt, vond hij, was de soort opvoeding die het republicanisme noodzakelijk met zich meebracht. Deugd is opoffering en dus moeilijk en hard te verwerven. De hele republikeinse zaak staat of valt met deze liefde voor de deugd en voor de republikeinse regering (EL IV, 5).

De boodschap van Montesquieu is impliciet: de republikeinse deugd is een verlorengedaan geheim, alleen gekend door de ouden. Daarom suggereert *De l'Esprit des Lois* – en opnieuw is de boodschap impliciet – de monarchie als meest levensvatbare regeringsvorm, op voorwaarde dat die getemperd wordt door een robuuste, eerbare adel en een systeem van gescheiden machten.¹⁵

Montesquieu meent dat het Engelse stelsel deze tegenstelling tussen de oude republieken en de nieuwe monarchieën mooi overbrugt. Het voegt de oude republikeinse idee van vrijheid samen met de moderne idee van orde en stabiliteit die eigen is aan monarchieën. Door de scheiding der machten wapenen de Britten zich tegen het despotisme van de koning, en door het systeem van parlementaire vertegenwoordiging behoeden ze de natie voor populaire emoties en intuïtionisme (EL XI, 6).

3. Montesquieu's constitutionalisme en gematigde machtsuitoefening?

We zagen hoger dat Montesquieu in elke vorm van bestuur drie machten werkzaam ziet: de wetgevende macht, de uitvoerende macht en de rechterlijke macht (EL XI, 6). Die bewuste passage is wereldberoemd omdat Montesquieu een aparte plaats geeft aan de rechterlijke macht en, intrinsiek daarmee verbonden, hamert op een zekere loskoppeling van die onderscheiden machten als institutioneel ideaal om machtsmisbruik tegen te gaan.

Die beschrijvende finesse en dat normatief (constitutioneel) uitgangspunt is veel minder aanwezig in Locke's *Treatises*. Locke spreekt over slechts twee machten, de wetgevende en de uitvoerende, en alles lijkt erop te wijzen dat zijn theorie is gebaseerd op de scheiding van deze twee machten, en niet van drie. Zijn beschrijving van de rol van de rechterlijke macht heeft uitsluitend oog voor de verhoudingen tussen burgers onderling en niet voor de, grondwettelijk bezien, belangrijkere rol die is weggelegd in het regelen van de verhoudingen tussen overheid en burger.¹⁶ Locke's theorie van de scheiding der machten dringt uitsluitend aan op een scheiding tussen de wetgevende en de uitvoerende macht. Beide machten worden uitgeoefend op basis van vertrouwen tussen hen die geregeerd worden en de regeerders. Duidelijk blijkt dat het volk kan rebelleren wanneer dit vertrouwen geschonden wordt, en toch ziet Locke hier geen rol weggelegd voor de rechterlijke macht. De rechterlijke macht is noodzakelijk voor het beslechten van conflicten tussen burgers, maar speelt nauwelijks een rol als instrument om de Staat te corrigeren. De rechterlijke macht wordt nergens voorgesteld als een derde macht.¹⁷

Aangenomen wordt dat Montesquieu met zijn beschrijving van de staatsmachten, en met zijn constitutionele voorkeuren zowel Locke als het Engelse constitutionalisme – dat als basis diende voor zijn constitutionele model – foutief begreep. Maar deze 'fout' bleek zeer de moeite waard te zijn. Zij resulteerde in een fundamenteel nieuw constitutioneel model dat vertrekt van de ervaring van alle tijden dat elkeen die macht heeft, hoe weinig ook, geneigd is om deze te misbruiken.

Daarom moeten constituties zo opgesteld worden, dat macht altijd macht moet controleren. We halen graag dit zo belangrijke stukje aan:

‘Democratie en aristocratie zijn geen staatsvormen die onlosmakelijk met de vrijheid verbonden zijn. Weliswaar komt politieke vrijheid uitsluitend in gematigde staatsvormen voor, maar ze kan er ook ontbreken. Ze is er alleen wanneer geen misbruik wordt gemaakt van de macht, maar de ervaring van alle tijden leert dat iedereen die macht heeft, geneigd is daar misbruik van te maken; zo iemand gaat door tot hij op een grens stuit. [...] Machtsmisbruik kan worden voorkomen wanneer de zaken zodanig zijn geregeld dat de macht de macht tot staan brengt.’ (EL XI, 4)

Wat Montesquieu hiermee bedoelt, wordt een paar paragrafen later duidelijk waar hij schrijft dat een gematigd bestel het best gediend is met een scheiding van wetgevende, uitvoerende en rechterlijke macht zoals hij dacht dat die in England bestond. Elke combinatie van twee of drie machten leidt tot willekeur, tirannie of onderdrukking en ‘alles zou verloren zijn indien dezelfde mensen of dezelfde gemeenschap van mensen, van nobelen of van het volk, diezelfde drie machten zouden uitoefenen’ (EL XI, 6). De kern van Montesquieu’s constitutionele programma wordt bijgevolg gevormd door een gematigde bestuursvorm met scheiding der machten. Alleen op deze wijze wordt vrijheid mogelijk, wat Montesquieu vervolgens uitvoerig staft door verwijzingen naar oude en nieuwe regimes.

Montesquieu bereikt hierbij als eerste de finesse van het (Westerse) constitutionalisme, dat vertrekt van een institutioneel geïntegreerd wantrouwen in machtsintegriteit, en zijn lessen zijn zeer goed bestudeerd door de ontwerpers van de Grondwet van de Verenigde Staten van Amerika (1787),¹⁸ en keren ook terug in de eerste Franse Grondwet.

Bij Montesquieu ontbreekt Locke’s *trust* of mandaat-idee, dat een zekere mate van *fair play* en vertrouwelijkheid veronderstelt tussen regeerders en geregeerden. Zelfs in een democratie, waar de burgers via verkiezingen vertrouwen geven aan het bestuur, blijft een systeem waar de machten elkaar controleren nodig opdat de vrijheid

kan bloeien. Niet de Britse democratie *an sich* maar het systeem van machtscontrole is wat Montesquieu daarin boeit.

Montesquieu kan werkelijk geen enkele constitutionele naïviteit aangewreven worden en hij zag duidelijk dat elke macht op zich ‘gewantrouwd’ moet worden, ook de derde macht. Elders in deze bundel gaat Jean-Marc Piret dieper in op onder meer Montesquieu’s voorstel om de rechterlijke functie niet aan een permanent orgaan toe te vertrouwen, en ook op het infame *juges comme bouche de la loi*. Deze uitdrukking bedoelt duidelijk te maken dat rechters hun eigen mening niet op de wet mogen laten primeren; mocht zulks wel het geval zijn, dan zouden we leven in een gemeenschap waarin het kennen van onze plichten als mogelijkheid verwatert (EL XI, 6).

We halen deze uitspraak over rechters aan, om een laatste verduidelijking op het constitutionele denken van Montesquieu te brengen. De beroemde zinsnede over ‘de mond van de rechters’ wordt dikwijls gebruikt om een systeem van scheiding der machten voor te stellen: rechters moeten hun mond houden en de wet toepassen, anders gaan zij de wet stellen en dat mag niet. Een absolute scheiding vormt evenwel *niet* de betrachting van Montesquieu. Integendeel. Zijn voorstel tot scheiding én verwevenheid der machten dient als de kroon op zijn constitutionele bouwwerk gezien te worden; de drie machten mogen zich niet mengen in mekaars zaken, maar wel hebben ze onderling relaties, en zouden ze idealiter een toestand vormen van rust en non-activiteit, of nog beter – daar de noodzaak tot verandering in de loop van het menselijke handelen optreedt – zich gedwongen zien om samen te bewegen.

Montesquieu ervoer deze wat complexe interactie vooral als noodzakelijk bindingselement tussen de wetgevende en uitvoerende macht. Zijn inzicht dat deze twee machten ook op een bepaalde wijze verweven zijn, wat tot een toestand van rust en non-activiteit moet leiden, werd later gehonoreerd in de Franse Grondwet van 1791, die een strikte scheiding der machten verwierp en verschillende mechanismen in het leven riep om de samenwerking tussen die machten af te dwingen. Een van de redenen waarom de Franse Grondwet van 1795 zou falen, was precies het invoeren van een strikte scheiding tussen wetgevende en

uitvoerende macht.¹⁹ Deze grondwet voorzag dat beide machten zouden communiceren via een deurwaarder!

In een gematigd systeem is niet alleen de rechterlijke macht versnipperd, maar ook de wetgevende macht afzonderlijk begroot. Montesquieu uit een voorkeur voor het tweekamerstelsel. De wetgevende macht is samengesteld uit twee delen of kamers die elkaar controleren, en kunnen blokkeren (EL XI, 6).

Hier begint de bekende deconstructie van de liberale Montesquieu door Louis Althusser.²⁰ Hij plaatst een vraagteken bij de voorstelling van Montesquieu als een gepassioneerd liefhebber van de vrijheid.²¹ Montesquieu is, aldus Althusser, geen voorstander van *de* vrijheid, maar van een systeem dat twee vrijheden verdedigt: een gemeenschappelijke vrijheid en een vrijheid voor de vooraanstaanden. Een van Montesquieu's kamers is inderdaad gereserveerd voor de adel, terwijl de andere het volk vertegenwoordigt. Montesquieu poneert dit als ideaaltypisch, maar besteedt aan de achtergronden en concrete uitwerking hiervan verrassend weinig woorden. De woorden die hij er wel aan besteedt, steunen dan weer op feodale, onaantrekkelijke aannames, althans voor de hedendaagse lezer.²² Duidelijk is alleszins dat Montesquieu aan de adel een matigende en regulerende rol wil geven binnen de wetgevende macht. Die adel kan net zoals de rechterlijke macht op de rem gaan staan. Althusser ziet daarom Montesquieu als de verdediger van een voorbije orde die de macht van de feodale aristocratie onder de Franse monarchie tracht te vrijwaren.

De analyse van Althusser kan ons als constitutionalist niet overtuigen. Zelfs als we aannemen dat Montesquieu een vorm van constitutionalisme uitwerkt die door zijn nadruk op de nobiliteitsthese, *la thèse nobiliaire*, bepaalde antidemocratische premissen niet uitsluit, dan nog kan niet volgehouden worden dat zijn voorstellen onvolmaakt zijn. Hoewel constitutionalisme vandaag vooral gedacht wordt binnen democratische opties, is het ook denkbaar binnen andere systemen; bovendien is het vandaag, ondanks vele raakvlakken, gericht op andere doelstellingen (machtsmisbruik vermijden en macht kanaliseren, eerder dan vertegenwoordigen).²³ Als er al een Althusseriaans vraagteken bij Montesquieu moet geplaatst worden, dan is dat eerder

bij Montesquieu's opvattingen over het begrip vrijheid en zijn opvattingen over het strafrecht. Of eerder: bij zijn opvattingen over wat *niet* in het strafrecht hoort. In wat volgt bekijken we de wijze waarop Montesquieu het gegeven van de vrijheid bespreekt.

4. Montesquieu's passie voor vrijheid herbekeken

Hoewel Montesquieu de methode van het sociaal contract niet hanteert, lijkt hij toch te spelen met een aan Locke toe te schrijven onderscheid tussen natuurlijke en burgerlijke vrijheid. De eerste, die hij gelijkstelt met onafhankelijkheid, of het doen wat men wil, verliest de mens wanneer hij toetreedt tot de staat en een gemeenschap met wetten vormt (EL XI, 3). Vrijheid in een gemeenschap gebaseerd op burgerschap, is voor Montesquieu in de eerste plaats het recht om tegen anderen beschermd te worden (EL XI, 6) en is daarom (niets anders dan) een recht, niet om te doen wat men wil, maar om te doen wat de wet toelaat.²⁴ Daarom moet vrijheid beschouwd worden als veiligheid of gemoedsrust.²⁵

Er zit weinig aansporing in *De l'Esprit des Lois* om op republikeinse wijze deel te nemen aan het politieke leven (wat Isaiah Berlin later de uitoefening van de politieke vrijheid zal noemen). Montesquieu lijkt een voorkeur te uiten voor een samenleving waarin de gewone man niet deelneemt aan het actieve politieke leven, maar berust in een veilige sfeer van privacy. *De l'Esprit des Lois* lijkt aan te bevelen om het met die vrijheid rustig aan te doen (EL XIX, 6),²⁶ en ze niet blind te willen uitsmeren bij volkeren die er niet vertrouwd mee zijn (EL XIX, 2).²⁷ De geest achter de wetten wordt geduid, maar niet hoe deze beïnvloed kan worden door politiek handelen. De wetten lijken daardoor toch op de een of andere wijze door God gegeven, en niet aanpasbaar door het actieve gebruik van de vrijheid. Merken we ook op dat zijn definitie van vrijheid als 'een recht om te doen wat de wet toelaat' niet echt een definitie is. Hij definieert niet maar verwijst enkel door naar een ander begrip, dat van 'de wet'. In de theorievorming over recht daarentegen wordt aangenomen dat de vrijheid in relatie staat tot de wet, maar er geen deel van uitmaakt.²⁸

De l'Esprit des Lois is bijgevolg eerder een werk over gematigd regeren dan over vrijheid.²⁹ De auteur beweert op zoek te zijn naar een politiek systeem waarin vrijheid kan gedijen, maar laat ons achter met het idee van een gematigde regering met scheiding der machten waarin de adel een belangrijke rol heeft te vervullen. Dit kenmerk, samen met zijn enge definitie van vrijheid in een burgerlijke maatschappij, het 'doen wat de wet toelaat', wekt opnieuw argwaan over de ware motieven van de auteur. Zoekt Montesquieu echt naar vrijheid of is het alleen de vrijheid van de adel die hij wil vrijwaren?

Pas in de achttiende eeuw zal de correctie op dit aspect van Montesquieu's leer – zijn geloof in de adel als tussenmacht met een specifieke bevoegdheid in de samenleving – worden doorgevoerd door de opstellers van de Amerikaanse Grondwet,³⁰ en door de Franse liberalen.³¹ Deze Amerikaanse en Franse denkers zagen dat de groei van de macht van de staat ertoe zou leiden dat de tussenmachten, zoals de adellijke grondbezitters, onherroepelijk zouden vernietigd worden. Deze onvermijdelijke verwijdering van de aristocratische sociale structuur zou de informele beperkingen op de macht van de soeverein wegnemen, en de garanties verkregen door het systeem van scheiding en samenwerking der machten verzwakken. Immers, als die machten alleen maar zouden samenwerken, dan zouden er geen onafhankelijke centra van weerstand meer overblijven in de gemeenschap, en geen wettelijke manieren om oppositie te voeren. Ter wille van de vrijheid moest er iets beters ontworpen worden dan de scheiding der machten, wat ook zou gebeuren met de totstandkoming van het Amerikaanse constitutionalisme, steunend op een mix van ideeën zoals federalisme, grondwettelijke toetsing door de rechterlijke macht, en afdwingbare grondrechten. Op dit punt is het belangrijk te vermelden dat nergens in het werk van Montesquieu ook maar enigszins sprake is van de idee van individueel afgedwongen mensenrechten als bescherming tegen de acties van de staat, en evenmin van een recht op verzet bij machtsmisbruik. Dit valt des te meer op daar deze elementen bij Locke wel aanwezig zijn.

Locke legt de nadruk op een beperkte overheid, en op het onvervreembare natuurrecht om in opstand te komen. Het is om twee rede-

nen geen toeval dat Montesquieu deze elementen niet in zijn theorie incorporeert. Als psychopolitiek analist is hij niet geneigd om structuren uit te tekenen op basis van abstracte, van tevoren bepaalde principes. De idee van onvervreembare of hoog aangeschreven vrijheden of rechten, oefende bovendien geen aantrekkingskracht uit op de aristocratische denker die tevreden was met de bestaande privileges van de adel. Een samenleving laten bepalen door het principe van de vrijheid zou excessief rationeel zijn,³² en zou een vorm van tirannie inhouden voor de onderdanen die niet gewend waren aan zulke vrijheid.³³ In wat volgt kijken we naar Montesquieu's opvattingen over strafrecht. Na een schets van Montesquieu als pionier van een humaan strafrecht, volgt opnieuw een Althusseriaanse voetnoot.

5. Montesquieu en strafrecht met mate

De rol van de uitvoerende macht in Montesquieu's leer is geenszins beperkt. In de lijn van Locke heeft die uitvoerende macht een zeker initiatiefrecht of prerogatief. Nergens is er in Montesquieu's werk een *raison d'état*-gedachte achter dat prerogatief van de uitvoerende macht. Nergens is er, zoals bij Hobbes of Locke, de suggestie dat het doel van het zelfbehoud, dat kenmerkend is voor alle staten (EL XI, 5), alles zou toelaten dat noodzakelijk wordt geacht, met inbegrip van het breken van de wet. Integendeel, een beleid zonder beperkingen of restricties is eigen aan een despotisch regime (EL III, 10). Het gebruik van misleidende technieken zoals spionage wordt niet beschouwd als een gewone praktijk die door de heerser kan gebruikt worden: de goede heerser moet zijn onderdanen vertrouwen (EL XII, 23). Detentie moet alleen worden toegestaan wanneer personen ervan verdacht worden criminele daden te hebben gesteld, en alleen voor een korte periode tijdens welke deze onderdanen nooit hun vrijheid verliezen. Zelfs tegen geheime samenzweringen moet opgetreden worden binnen de normen gesteld door de wet (EL XII, 17).

Montesquieu heeft zijn plaats verdiend in de geschiedenis van het denken over strafrecht en dit vooral omwille van zijn fundamentele opvatting dat de vrijheid van de burgers voornamelijk afhangt van

de *goedheid* van de strafwetten (EL VI, 9; XII, 2; 28). Met goedheid bedoelde Montesquieu dat het strafrecht niet moet bepaald worden door de willekeur van de wetgever, maar door de specifieke aard van de misdaad. Er zijn vier soorten misdrijven: zij die schadelijk zijn voor de religie, zij die schadelijk zijn voor de moraal, zij die schadelijk zijn voor de publieke rust (openbare orde), en zij die schadelijk zijn voor de veiligheid van het subject (EL XII, 4).

Voor zover het de auteur betreft verdienen alleen de misdrijven behorende tot die laatste categorie (verkrachting, diefstal, moord enzovoort) een klassieke straf, omdat misdaad alleen via het strafrecht moet aangepakt worden als het directe en zichtbare schade toebrengt aan de gemeenschap. De andere categorieën verdienen andere antwoorden (EL XII, 4). Zeker wat betreft religieuze vergrijpen (denk maar aan hekserij), mag er geen gebruik worden gemaakt van het strafrecht zo er geen publieke of uitwendige daden of handelingen zijn.

We vinden bij Montesquieu geen volledige analyse van alle misdrijven, maar toch legt hij de basis voor een min of meer systematische toepassing van het schadebeginsel in het strafrecht, waarmee hij zijn tijd ver vooruit is. Het beginsel verklaart de aanname van 'strafrecht met mate', dat wil zeggen: de idee dat het strafrecht alleen toeziet op echt schadeverwekkende feiten.

Het is pas met John Stuart Mill (1806-1873) dat dit beginsel centraal komt te staan in discussies over het strafrecht. Mill ziet het als sleutel tot een goede balans tussen individuele onafhankelijkheid en sociale controle.³⁴ Naar zijn oordeel vormde het een nieuw instrument. Eeuwenlang werd, aldus Mill, op het politieke en aanverwante terreinen sociale dwang georganiseerd zonder enig objectief of rationeel criterium. Met het schadebeginsel kan het nu anders: als uitgangspunt de menselijke vrijheid nemend, stelt het beginsel voorop dat het individu alleen kan worden beperkt, door een samenleving of door een medeburger, als zijn of haar handelingen schade toebrengen. Schade voor anderen, en dus niet schade voor zichzelf, vormt een noodzakelijke voorwaarde voor vrijheidsbeperking.³⁵ Een noodzakelijke, maar op zich nog geen voldoende voorwaarde, aldus Mill: zo bijvoorbeeld kun-

nen de kosten van handhaving leiden tot het besluit niet in te grijpen, ook al is schade voorhanden.

Het schadebeginsel heeft een indrukwekkende opmars gemaakt in het Westerse denken, en werd een sleutelbegrip in vele discussies over de behoefte aan nieuwe strafbaarstellingen.³⁶ Belangrijke auteurs zoals Herbert Hart en Joel Feinberg namen Mill's devies over, dat schade een noodzakelijke doch niet voldoende voorwaarde vormt voor wetshandhaving.³⁷ Mill wordt daarbij telkens als uitgangspunt genoemd, en hij eiste die eer ook voor zichzelf op. Montesquieu daarentegen, die meer dan een eeuw eerder een gelijkaardige lans brak in zijn twaalfde boek van *De l'Esprit des Lois* (1748!), deed dat niet. Ten onrechte, hoewel het ontegensprekelijk zo is dat Montesquieu te veel observator blijft, en niet systematisch ingaat op de vier groepen misdrijven die hij identificeert. Zo zou men van een vrijheidminnende filosoof minstens kritische vragen verwachten omtrent de drie groepen misdrijven waarvoor hij het strafrecht ongeschikt acht, met name religieuze misdrijven, moraalmisdrijven en misdrijven tegen de openbare orde. Wat ontbreekt is een rechtstreekse afwijzing van elk systeem dat het label 'misdrijven' voor dit soort zaken gebruikt, maar dat was in 1748 duidelijk nog een brug te ver.

De l'Esprit des Lois bevat wel meer belangrijke inzichten. Montesquieu denkt niet alleen als een der eersten na over strafbaarstelling, maar ook over de opsporing van misdrijven, en over de rol van de politie. Goede wetgevers zouden bijvoorbeeld eerder misdaden moeten trachten te voorkomen dan al uitgevoerde misdaden bestraffen (EL VI, 9). Zware misdaad is karakteristiek voor despotische regimes en een tempering van de bestraffing is een teken van vrijheid van een gemeenschap (EL VI, 9). Brutale straffen zullen het publiek brutaliseren. Het martelen van onderdanen is niet noodzakelijk. Een goed gecontroleerde samenleving zoals de Engelse kan het stellen zonder martelen, en daaruit volgt geen negatief resultaat. De wet moet de mensen beter voorstellen dan ze in feite zijn. Het aan de schandpaal stellen kan criminele bestraffing gedeeltelijk overbodig maken. In een gematigde staat zorgen schaamte en angst ervoor dat vele misdaden niet begaan worden (EL VI, 12; 17).

Het voorgaande toont ons een zeer humane liberale denker, die tegen de valavond van de Franse Revolutie goed bestudeerd werd door Beccaria, die algemeen doorgaat als de vader van het humane strafrecht (met de publicatie in 1764 van *Dei delitti e delle pene*). Montesquieu's verslag van een samenleving waarin eer en deugd de toon zetten, en waarin schaamte zorgt voor zelfcensuur van ongewenst gedrag, verrijkt de inzichten van tijdgenoten als Locke en Hobbes die voornamelijk op de macht van het zwaard vertrouwden om de orde te garanderen. De wet laat in Montesquieu's visie aan de onderdanen een eigen ruimte waarin ze het goede en de eer kunnen ontwikkelen. De publieke opinie, eerder dan de wet reguleert deze privésfeer (EL VI, 9), en daar kunnen gedachten niet strafbaar zijn. Strafbaarheid is er enkel als ze de vorm van uitwendige handelingen aannemen (EL XII, 11).

6. Montesquieu's passie voor vrijheid een tweede maal herbekeken (strafrecht)

Montesquieu heeft zijn ideeën over strafrecht grotendeels uitgeschreven in het twaalfde boek van *De l'Esprit des Lois*. Betreft men bij dit boek ook de inzichten van de auteur over politie en bestuurlijke handhaving die men ook in andere delen van hetzelfde werk aantreft, dan krijgt het voorafgaande toch een andere kleur.

In het achttiende-eeuwse Frankrijk werd de term *police*, *politie* in grote lijnen gebruikt om te verwijzen naar het algemene interne bestuur op een bepaald grondgebied, en daaronder viel het toezicht op de markten, bedelaars, zoogmoeders, brandweer, straatverlichting, en ook het toezicht op politieke activiteiten en misdadbestrijding. Die twee laatste aspecten van de term worden door Montesquieu weggelaten bij zijn bespreking van het gegeven *politie*. Voor Montesquieu gaat het bij politie om zaken die alledaags zijn, die met andere woorden elke dag gebeuren. De details zijn meer een zaak van simpele regels dan van wetgeving. Centraal bij politie staan goede manieren en gewoontes, en die verander je niet bij wet, doch precies via een goede politie (EL XIX, 14).³⁸ Een goed 'gepolitieerde' samenleving, aldus Montesquieu, creëert een burgerlijke samenleving die afwijkt van de zeden

en gewoonten van het ancien régime, door bijvoorbeeld geen gebruik te maken van het strafrecht (EL XXVI, 24). Een goed bestuur blijft met wetgeving af van de politie (openbare ordehandhaving), maar laat deze over aan de magistraten die verondersteld worden over het volk te waken en hen van misbruiken te doen afzien. De politie is er om toezicht te houden op het volk, hen te behoeden voor misbruiken, maar niet om hen te bestraffen (EL XXVI, 24).

Die visie op politie is niet zonder problemen. Montesquieu leidt uit de aard van de zaak af dat de politie niet een kwestie van wetten is, maar van inzichten van de magistraten en van alledaagse reguleringen die verschillend zijn van de wetten.³⁹ Begrip kan getoond worden voor Montesquieu's preoccupatie met gematigde wetgeving en zijn sociologische allergie voor wettelijke tussenkomsten in de wereld van zeden en gewoonten.⁴⁰ Hij is een pleitbezorger voor de vrijheid van zeden die vertrouwt op werk, voorspoed en goede voorbeelden om eventuele wijzigingen op dit terrein door te voeren. Meer zelfs, zijn *laat ons zoals we zijn*, mag beschouwd worden als een verloren gegane waarschuwing tegen de idee van maakbare samenlevingen.⁴¹

Toch wil het 'mindere kwaad' niet zeggen 'geen kwaad'. Zijn weinig kritische houding ten overstaan van magistraten en het lokale beleid dat het volk moet controleren wekt dan ook verbazing. Staan er geen vrijheden op het spel bij het opleggen van bestuurlijke normen gecontroleerd door lokale actoren?

Cru gesteld wijst het voorgaande niet echt op een grote vrijheidspassie, doch eerder op een voorkeur voor gematigde vrijheid. Montesquieu's gelijkstelling van vrijheid met de wet en als een vorm van veiligheid of gemoedsrust, komt alzo in een bijzonder daglicht te staan. Om deze vrijheid te bekomen moet de overheid alles doen om angst weg te nemen (EL XI, 6). De politie, begrepen als een door de staat georganiseerd systeem van sociale controle buiten de wetten om, is het systeem dat deze vrijheid als rust moet beschermen. Vandaar dat het buiten de wet gehouden moet worden. De politie vormt een flexibel systeem van constante controle en correctie, toevertrouwd aan staatsorganen met een discretionaire macht. Men aanvaardt het

geheel, omdat het volk dat gecontroleerd en gecorrigeerd wordt buiten het strafsysteem gehouden wordt.⁴²

Benjamin Constant (1767-1830) plaatste in *Principes de politique* (1806-1810) als een van de weinigen (eersten?) kritische kanttekeningen bij Montesquieu's beperkte zorg voor individuele vrijheden.⁴³ Montesquieu, zo schrijft Constant, is alleen bezorgd over de bescherming van eigendom tegen acties van de staat. Nergens in zijn werk is enige bezorgdheid te bekennen voor het lot van het individu dat in staatshanden valt en, zo voegt Constant er venijnig aan toe: Montesquieu is daarmee niet meer dan een exponent van een land met een diepe egoïstische traditie.⁴⁴

Constant gaat langdurig in op de risico's die Montesquieu's voorstellen over preventie en politie meebrengen. Mensen hebben het bij het foute eind wanneer ze een discretionair politietoezicht aanvaarden. Een onderscheid maken tussen politiezaken en criminele zaken, zoals Montesquieu dat doet, is voorbijgaan aan het vermogen tot willekeur dat van alle geledingen van de maatschappij bezit kan nemen.⁴⁵ Willekeur kan overal opduiken, ook in de sfeer van politie. Preventieve maatregelen ten opzichte van individuen of bepaalde klassen zijn niet verschillend van staatsacties in de criminele sfeer: het enige verschil is dat de straf aan de misdaad voorafgaat.⁴⁶ Het is daarom nodig de actieradius van de overheid op het vlak van preventie zorgvuldig vast te leggen. Interventies in het leven van burgers door de heersende magistraat mogen geen vanzelfsprekendheid of alledaagse routine zijn. Er moet sprake zijn van een aanwijzing dat zo'n ingreep nodig is of van een begin van een misdaad, en er mag geen politie van louter intenties zijn.⁴⁷ Politiewerk moet alleen begrepen worden als toezicht, niet als corrigerend optreden.

Elders hebben we al een lans gebroken voor de herontdekking van Constant, die als geen ander een sensibiliteit heeft ontwikkeld voor minder evidente vormen van sociale controle en intrusie.⁴⁸ Zijn oproep om het terrein van het politiewerk en de bestuurlijke handhaving van normen en waarden aan transparante wetgeving en voorwaarden te binden, is alleszins niet gehoord. Het legaliteitsbeginsel (geen straf zonder wet) is beperkt tot het terrein van het strafrecht en overheden

allerhande hebben, ook bij ons met gretigheid een handhavingssysteem ontwikkeld buiten het strafrecht om; een systeem waarbij magistraten of gemeentelijke ambtenaren normen bepalen én opleggen met als enige troost voor de 'bestraften' dat de boete niet op het strafregister komt te staan (maar wel in parallelle systemen van registers).⁴⁹

Vaak zijn deze alternatieve handhavingssystemen niet louter repressief, vergeldend of controlerend, maar worden ze, althans door de overheden die er gebruik van maken, gezien als preventief en welzijns-georiënteerd. Voor België concludeert Elke Devroe op die grond dat het systeem van de gemeentelijke administratieve sancties deel uitmaakt van een breder en hybride conglomeraat van 'tegenstrijdige en contradictorische strategieën en tendensen' waarvan repressie er slechts één is.⁵⁰ Die vaststelling maakt het bestaan van deze *infralegale systemen* niet minder problematisch in het licht van heersende juridische beginselen en de constitutionele zorg voor machtsbeheersing.⁵¹

Gwen Robinson lanceerde recent terecht een *call to arms* aan wetenschappers om deze juridische Assepoester uit de schaduw van het strafrecht te halen. Noch het omfloerste taalgebruik rond deze handhavingssystemen, noch het hybride karakter en de relatieve onzichtbaarheid ervan, mogen ons daarbij tegenhouden.⁵²

7. Nabeschouwing en liefdesverklaring

In deze bijdrage is aan de hand van Locke gekeken naar Montesquieu's constitutionele project, en daarbij geholpen door Constant, naar Montesquieu's opvattingen over strafrecht. Het thema van de vrijheid vormde de gemeenschappelijke lens.

De l'Esprit des Lois introduceert niet alleen een boeiende, veelbelovende sociologische methode in de politieke theorie (met psychopolitieke klemtonen), maar levert ook grote constitutionele bouwstenen op waar tot vandaag mee gewerkt wordt. Montesquieu komt tot nieuwe classificaties van bestuurlijke systemen, en van de staatsmachten. Zijn behandeling van deze drie machten (de uitvoerende, wetgevende en rechterlijke macht) is subtiel en oogt hedendaags. Scheiding en verwevenheid van machten vormt de kern van een complex programma

waarin ook oog is voor machtsmisbruik *binnen* de respectievelijke machten. Zijn pleidooi om de rechterlijke macht niet aan professionele rechters toe te vertrouwen en om de wetgevende macht toe te vertrouwen aan een dubbele kamer, vloekt met gemaakte en lopende beleidskeuzen in België en Nederland.

In vergelijking met Locke's *Second Treatise*, die andere constitutionele klassieker, is de analyse vollediger en hedendaagser. Wel ontbreekt opvallend genoeg een articulatie over een recht op verzet bij machtsmisbruik van de soeverein, en over Locke's idee van afdwingbare en onvervreembare rechten. Een nadere blik op Montesquieu's vrijheidsconcept vervolledigt het beeld van een vroege, visionaire constitutionalist met conservatieve trekjes. Vrijheid wordt niet gezien als een actief beginsel dat samenlevingen kan transformeren, maar als een gegeven dat in een vooraf bepaalde context al dan niet aanwezig is.

Eenzelfde beeld roept Montesquieu op als denker van het strafrecht: visionair en humanistisch, onder meer door zijn toetsing van bestaande misdrijven aan het schadebeginsel, door zijn afwijzing van het gebruik van het strafrecht voor niet-schadelijke feiten, en door zijn verwerping van wrede technieken en straffen.

Maar tezelfdertijd oogt Montesquieu minder bezorgd over de politie van het gepeupel dat hij aan magistraten met veel discretionaire macht wil toevertrouwen. Montesquieu kan op dit punt als *spiritueel theoreticus* verantwoordelijk gehouden worden voor sommige van de gebreken in het Westerse rechtssysteem. Zijn oordeel dat sommige kleine dingen uit de sfeer van de wet en het strafrecht moeten gehouden worden is in de grond paternalistisch en moeilijk te verzoenen met moderne gevoeligheden en de bezorgdheid voor de vrijheid van keuze in privé-zaken.

'Theoreticus', omdat Montesquieu de praktijk van het plaatsen van discretionaire politie op het gepeupel niet heeft uitgevonden (maar het integendeel wou humaniseren, zonder het evenwel ter discussie te stellen). Ortega y Gasset heeft mooi aangegeven in welke mate vooral de negentiende eeuw een revolutionaire eeuw is geweest, een wissel naar het heden met de creatie van een nieuw menstype met nieuwe gevoeligheden. In Montesquieu's tijd hield het leven van de gewone man

in de kern altijd beperkingen in, plichten, afhankelijkheden, kortom *druk* die op hem werd uitgeoefend. Pas in de negentiende eeuw zou dat veranderen en zou een leven van hindernissen plaatsmaken voor een leven van onbegrensde mogelijkheden.⁵³ Ook Sloterdijk trekt eenzelfde cesuur. De leefwereld van de vroegere mens noemt hij het ‘ecosysteem van de resignatie’, waarin de mens zich sinds onheuglijke tijden leerde schikken naar schijnbaar en onafwendbaar onheil. Dit systeem komt pas in de decennia voor de Franse Revolutie tot zijn einde. ‘Alleen onder het gesternte van de Verlichting kon de wraak tot een baanbrekend motief uitgroeien – zowel in de particuliere als in politieke aangelegenheden’.⁵⁴ Er zijn twee manieren om Montesquieu te duiden: als een exponent en verdediger van een ecosysteem dat we vandaag afwijzen, of als denker die heeft meegewerkt aan de perspectiefwissel.⁵⁵

Foqué en ‘t Hart, die in ons taalgebied met veel gezag over Montesquieu geschreven hebben, erkennen de conservatievere aspecten in het werk van Montesquieu, maar ze prijzen ook zijn zoektocht naar een wetssysteem en een grondwettelijk model dat ons behoedt voor elk instrumenteel gebruik van macht en wet.⁵⁶ Zo gezien was Montesquieu één van de eersten die expliciet een politieke gemeenschap geconcipieerd heeft waarin de wet niet gezien wordt als stuurknuppel van een gecentraliseerd instituut.

Ons hart gaat uit naar de zachtere pagina’s van Boek XIX van *De l’Esprit des Lois*, waar Montesquieu het heeft over de mislukte poging van Peter I om de baarden van de mannen en de kledij van de vrouwen in Moskou te vervangen door middel van de wet. Montesquieu toont ons een manier om te begrijpen waarom vrijheid in het geding komt als overheden zich met zaken bemoeien die mensen als persoon treffen, en niet als burger. Wanneer overheden de dominante gewoonten of overtuigingen krenken, voelen mensen zich aangetast in hun vrijheid en in hun manier van zijn, en wordt dit ervaren als een daad van tirannie (EL XIX, 3).⁵⁷ Het persoonlijke wordt politiek wanneer geraakt wordt aan de gewoonten en overtuigingen van een volk.

Opnieuw valt op dat Montesquieu niet echt stelling neemt waar dat naar onze eigentijdse smaak had moeten. Hij observeert en schijnt

de keizer aan te bevelen anders te werken met die baarden om zijn doel te bereiken. Er is bij Montesquieu geen pleidooi voor het *recht* om baarden te dragen. We zijn nog altijd ver weg van Mill's *punk attitude* waar de gemeenschap geschokt wordt door de keuze van kleren of haar. De sociologische methode van Montesquieu leert ons niet wat vrijheid zou moeten zijn, wél hoe vrijheid in een gegeven context ervaren wordt, of juist niet. Nog preciezer: Montesquieu leert ons te begrijpen waarom sommige zaken die te maken hebben met de mens als burger of als mens, niet verbonden zijn met de vraag van de vrijheid. De geest van de mens wordt bepaald door verschillende factoren: klimaat, religie, wetten, prioriteiten van de overheid, het verleden, de zeden, de gewoonten *et cetera* (EL XIX, 4). Deze factoren bepalen de algemene *geest* van een gemeenschap, de opinie die de mens heeft over de wereld en over de vrijheid.

Ons begrip van vrijheid, hoe we denken over onze vrijheid, is dus het resultaat van een proces dat het individu en de mensheid ver overstijgt. Een mens alleen kan dit proces niet manipuleren. Vrijheid is niet geheel arbitrair, maar is ook niet geheel objectief noch universeel bepaald. Het begrip van de vrijheid en de identificatie van zaken die met vrijheid te doen hebben is een subjectief proces. Het is zeker niet uit te sluiten dat mensen zich wel eens vergissen over het gewicht dat ze moeten toekennen aan deze zaken (EL XIX, 5-6). Door te reflecteren over hun vrijheid evalueren mensen de levenskwaliteit die een gemeenschap biedt.

Dit belangrijke inzicht van Montesquieu kan nog een stap verder gedragen worden. Zelfs onze meest individuele claims over vrijheid dragen steeds het teken van een algemene geest. In een discussie over kledingkeuze duiken elementen op die de kwestie van de klederdracht relevant maken voor het vraagstuk van de vrijheid in een gegeven samenleving. Individuele vrijheidsclaims hebben bijgevolg altijd een collectieve dimensie. Vrijheid is daarom ook niet de bevrijding van externe bedreigingen zoals Hobbes het wilde, maar heeft alles te maken met de aanpassing van collectieve factoren die werkzaam zijn als *algemene geest* achter de notie van vrijheid. Deze geest achter de vrijheid laat de observator toe om bepaalde vrijheidsbelangen in

een gegeven gemeenschap te ontwaren, maar vormt op zichzelf geen bescherming tegen machtsmisbruik. We eindigen graag met volgende bedenking van Constant:

‘La nature des choses, la disposition des esprits en diminuent quelquefois les excès; mais ce système est néanmoins accompagné toujours de graves inconvénients. Cette doctrine crée et jette au hasard dans la société humaine un degré de pouvoir trop grand pour lui-même et qui est un mal en quelques mains que vous le placiez. Confiez-le à un seul, à plusieurs, à tous, vous le trouverez également un mal. Vous vous en prendrez aux dépositaires de ce pouvoir et suivant les circonstances, vous accuserez tour à tour la monarchie, l’aristocratie, la démocratie, les gouvernements mixtes, le système représentatif. Vous aurez tort. C’est le degré de force et non les dépositaires de cette force qu’il faut accuser. C’est contre l’arme et non contre le bras qu’il faut sévir. Il y a des masses trop pesantes pour la main des hommes.’⁵⁸

Montesquieu was in de eerste plaats een observator van de werking van de vrijheid in bepaalde samenlevingen. Zijn liefhebberij ligt daar en niet in het beminnen van de vrijheid omwille van de vrijheid.

Montesquieu en de uitvinding van de moderne vrijheid

Annelien de Dijn

1. Inleiding

Als we het vandaag over vrijheid hebben, dan bedoelen we daar in eerste instantie individuele onafhankelijkheid mee. Iemand is vrij, zeggen we, zolang hij van zijn leven en bezittingen kan genieten zonder tussenkomst door de overheid. Maar dat is niet altijd het geval geweest. Uit recent onderzoek blijkt dat Europeanen en hun koloniale afstammelingen voor het grootste deel van de geschiedenis een heel andere vrijheidsopvatting hadden dan individuele onafhankelijkheid. Vrij zijn beschouwde men als een toestand vergelijkbaar met politieke participatie of zelfbestuur. Zo omschreef Benjamin Constant in 1819 de *oude* vrijheid, als het soort vrijheid dat de burgers van antieke republieken als Sparta en Rome genoten.¹

Wanneer en hoe is dat veranderd? Waarom zijn we beginnen denken over vrijheid als zijnde synoniem met individuele onafhankelijkheid, eerder dan met politieke participatie? Hoe kunnen we uitleggen dat het vrijheidsbegrip op deze nieuwe en meer *moderne* wijze werd gedefinieerd? Dat is de vraag die hier centraal staat. Hiermee wil ik een bijdrage leveren aan de geschiedenis van de vrijheid. Maar tegelij-

kertijd zal de geschiedenis die in dit essay wordt geschetst belangrijke theoretische implicaties hebben. Daarover meer in de conclusie.

Om de verschuiving van de oude naar de moderne vrijheid te begrijpen, focussen onderzoekers meestal op de Engelstalige politieke theorie. De uitvinding van de moderne vrijheid wordt bijvoorbeeld toegeschreven aan denkers als Thomas Hobbes of Adam Smith.² In dit essay zal ik argumenteren dat we, om de uitvinding van de *moderne* vrijheid te begrijpen, ons beter kunnen richten op een Franse politieke denker, meer bepaald op Charles-Louis de Secondat, baron de Montesquieu. Montesquieu, zo moge duidelijk worden, was namelijk een van de eerste denkers die het vrijheidsbegrip op een onmiskenbaar *moderne* wijze definieerde. Nog belangrijker: zijn herdefinitie had een grote impact op het politieke denken na hem, in het bijzonder op het negentiende-eeuwse liberalisme. Als we de genealogie van de moderne vrijheid willen onderzoeken, zijn er dus goede redenen om ons tot Montesquieu te richten. Zo zullen we ook een nieuw, en naar ik meen onverwacht licht kunnen werpen op de genese van het moderne vrijheidsbegrip.

2. Montesquieu als de uitvinder van de moderne vrijheid

Montesquieu was een man van vele talenten. Hij werd beroemd in 1721 met de publicatie van een satirische briefroman, de *Lettres persanes*. Hij schreef ook erotische gedichten en – vooral dit is in ons kader belangrijk – hij is de auteur van *De l'Esprit des Lois*, het meest invloedrijke politieke werk van de achttiende eeuw. Na de publicatie ervan in 1748, werd het onmiddellijk erkend als een belangrijke en originele bijdrage aan het politieke denken. Tijdgenoten omschreven Montesquieu zelfs meermaals als ‘de Newton van het politieke denken’.³

In *De l'Esprit des Lois* heeft hij vele politieke ideeën geformuleerd die ons denken nog steeds bepalen. Zo was hij onder meer een van de eerste denkers die expliciet de idee verwierp dat vrijheid bestond uit politieke participatie, uit zelfbestuur, en die argumenteerde dat vrijheid in plaats daarvan moest gezocht worden in de bescherming van de privésfeer. Vrijheid, zo drukte Montesquieu het uit in zijn boek

dat ook een hoofdstuk over de Engelse constitutie heeft, was niet ‘de macht van het volk.’ In plaats daarvan bestond vrijheid uit ‘die innerlijke vrede die ontstaat uit de wetenschap dat men veiligheid geniet’ (EL XI). En dat gevoel kon men genieten in vele verschillende regeringsvormen – zolang ‘geen misbruik wordt gemaakt van de macht.’

Waarom introduceerde Montesquieu deze conceptuele innovatie? Waarom verwierp hij het antieke vrijheidsbegrip ten faveure van een nieuw en meer *modern* begrip? Er is een makkelijk antwoord op deze vraag: Montesquieu vond de moderne vrijheid uit omdat hij een moderne politieke denker was – en dat is inderdaad wat veel onderzoekers hebben beweerd. Ze bedoelen dan dat Montesquieu de moderne vrijheid uitvond omdat hij een bewonderaar was van de Engelse constitutie en het parlementaire regime dat door die constitutie werd belichaamd.⁴

De argumentatie in dit essay is van een heel andere aard. Meer specifiek wil ik aantonen dat Montesquieu de moderne vrijheid uitvond, niet omdat hij een moderne politieke denker was, maar omdat hij een *vroegmoderne* politieke denker was. Montesquieu vond het moderne vrijheidsbegrip uit, niet omdat hij een bewonderaar was van de Engelse constitutie, maar omdat hij een bewonderaar was van het regime waaronder hij leefde – dat wil zeggen, de monarchie van Lodewijk XV. Anders gezegd, Montesquieu vond de moderne vrijheid uit, niet omdat hij een liberale of protoliberale denker was, maar omdat hij een vroegmoderne royalist was.

Om deze stelling hard te maken, zal ik uitgebreid gebruik maken van Montesquieu’s ongepubliceerde manuscripten en notitieboeken. Montesquieu had zijn leven lang de gewoonte om losse ideeën en inzichten neer te schrijven in een reeks van die boekjes. Ze bleven ongepubliceerd tijdens zijn leven, maar zijn nu voor het grootste deel uitgegeven in wetenschappelijke edities.⁵ Bij onderzoek ervan, zo zal ik aantonen, kunnen we de ontwikkeling van Montesquieu’s ideeën over vrijheid traceren. Dit zal ons toelaten om te preciseren wanneer hij voor het eerst op bepaalde ideeën kwam – en meteen ook te begrijpen *waarom* hij die ontwikkelde.

Ten tweede, en misschien nog belangrijker: door deze notitieblokken te gebruiken naast Montesquieu's gepubliceerde werken, kunnen we een moeilijk interpretatief probleem omzeilen. Montesquieu schreef namelijk in een periode waarin censuur schering en inslag was, wat maakt dat hij in zijn gepubliceerde geschriften vaak evasief of ambigu was. Daardoor is het vaak moeilijk uit te maken of hij in een bepaalde passage zei wat hij echt dacht, of schreef wat de censor wilde lezen.⁶ Maar dat was natuurlijk minder of misschien niet het geval op momenten dat hij notities nam voor eigen gebruik. Zo is het des te opvallender dat hij zich in die schriftjes een nog uitgesprokener voorvechter van de Franse monarchie toonde dan in zijn gepubliceerde werken.

3. Montesquieu's *De la liberté politique*

In de eerste decennia van de achttiende eeuw, toen Montesquieu nog een tiener was, identificeerden de meeste Europeanen vrijheid met zelfbestuur. Om een vrij bestaan te leiden moest iemand de gelegenheid hebben om zijn eigen doelstellingen te realiseren, zijn eigen agenda te bepalen, zonder onderworpen te worden aan de wil van een ander. Een dergelijke onafhankelijkheid was enkel mogelijk in een republiek, waar het volk zichzelf bestuurde en niet geregeerd werd door een heerser. Deze vrijheidsgedachte ging terug tot de klassieke Oudheid, waar ze gepropageerd werd in de werken van auteurs zoals Livius en Tacitus. Na de herontdekking van deze auteurs in de renaissance, werd hun vrijheidsbegrip omarmd door de meeste Europeanen.⁷

Dit republikeinse vrijheidsbegrip (wat Benjamin Constant later als de *oude* vrijheid zou omschrijven) was echter zeer controversieel. Omwille van de identificatie die het impliceerde met de idee van volkssoevereiniteit, werd het begrip vrijheid in de politieke debatten van de vroegmoderne periode meestal ingeroepen door denkers en publicisten met een republikeinse agenda, of met andere woorden door denkers die wilden dat vroegmoderne staten meer werden zoals de republieken van de oudheid. Termen als vrijheid inroepen, liet deze republikeinse denkers toe om retorische punten te scoren tegen het soort regering waar zij een hekel aan hadden: de vroegmoderne monarchie. Als je

alleen maar vrij kunt zijn in een vrije staat – een staat waarin het volk zichzelf regeert – dan betekent dat dat degenen die niet in een dergelijke staat leven, en geregeerd worden door een koning of koningin, onvrij zijn, of zoals vroegmoderne denkers plachten te zeggen: dat zij ‘slaven’ zijn.

Het republikeinse vrijheidsbegrip werd soms gecontesteerd. Rond 1650 begon Hobbes, zoals Quentin Skinner heeft aangetoond, aan een eenmancampagne om het vrijheidsbegrip te herdefiniëren in anti-republikeinse zin. In zijn *Leviathan* argumenteerde Hobbes dat vrijheid niet geïdentificeerd moest worden met zelfbestuur, maar met het ontbreken van externe belemmeringen om te doen wat men wilde. Vanuit deze definitie kon men net zo goed vrij zijn in een absolute monarchie als in een republiek, aangezien er in beide regeringsvormen evenveel, of even weinig belemmeringen waren voor iemands handelen. Maar die poging tot herdefinitie werd weggelachen door zijn tijdgenoten. James Harrington bijvoorbeeld, een toonaangevende zeventiende-eeuwse politieke filosoof, had niets dan minachting voor Hobbes’ herdefinitie van vrijheid. De poging om de betekenis van vrijheid te veranderen, zo schreef Harrington, was ‘oneerbiedig ten aanzien van de grote auteurs, en ging regelrecht tegen de hele oudheid in’.⁸

Zelfs na Hobbes’ interventie in het debat, accepteerden de meeste Europeanen bijgevolg nog steeds de republikeinse stelling dat vrijheid enkel mogelijk was in een republiek waarin het volk zichzelf regeerde. Zelfs als zij niet het bredere republikeinse programma onderschreven, identificeerden de meeste Europeanen vrijheid met volkssoevereiniteit. De auteurs van de *Dictionnaire de l’Académie française*, het eerste echte woordenboek in Europa, konden bijvoorbeeld niet echt verdacht worden van republikeinse sympathieën: het *Dictionnaire* werd samengesteld onder het toezicht van hertog de Richelieu, en de eerste editie van 1694 was opgedragen aan Louis XIV. Maar het woordenboek definieerde vrijheid in typisch republikeinse zin als ‘onafhankelijk zijn van de commando’s van een ander’, en maakte duidelijk dat men deze toestand enkel kon genieten in ‘een regeringsvorm waarin het volk soevereine autoriteit heeft’.⁹

Het was deze definitie van vrijheid die Montesquieu aanviel in zijn geschriften. Montesquieu was al relatief vroeg in zijn intellectuele carrière geïnteresseerd geraakt in de vraag wat vrijheid precies was. In 1721, toen hij net 32 jaar oud was, schreef hij voor zichzelf een lange *pensée* (zoals hij zijn notities noemde) over de betekenis van vrijheid:

‘Het enige voordeel dat een vrij volk heeft over een ander [niet-vrij volk] is de veiligheid die iedereen heeft dat de willekeur van een enkele persoon hem niet zijn leven of bezittingen zal kosten. Een onderworpen volk dat dezelfde veiligheid zou hebben, met of zonder reden, zou even gelukkig zijn als een vrij volk. [...] Deze persoonlijke veiligheid is niet groter in Engeland dan in Frankrijk, en was nauwelijks groter in sommige van de oude Griekse republieken. [...] Want vrijheid laat vaak twee kampen ontstaan in een staat, en de factie die de bovenhand haalt zal dit voordeel zonder mededogen gebruiken. Een factie die de overhand heeft is niet minder vreselijk dan een razende alleenheerser.’¹⁰

Zoals deze *pensée* aantoont, was Montesquieu’s definitie van vrijheid nog steeds beïnvloed door de republikeinse traditie. Hij contrasteerde wat hij noemde een ‘vrij volk’ met een ‘onderworpen volk’ of een volk dat leefde onder het bewind van ‘een alleenheerser’ – wat suggereert dat hij vrijheid identificeerde met een specifieke soort regering, namelijk met een regeringsvorm waarin het volk zichzelf bestuurde, eerder dan dat het geregeerd werd door een monarch. Maar tegelijkertijd toont deze *pensée* van 1721 duidelijk aan dat Montesquieu het bredere republikeinse programma niet onderschreef. Integendeel, hij argumenteerde dat de onderdanen van een alleenheerser dan misschien niet vrij waren, maar wel op iets veel belangrijkers evenveel kans maakten als republikeinse burgers: veiligheid – de mogelijkheid om in vrede te genieten van hun leven en bezittingen, zonder arbitraire interferentie door de overheid. Montesquieu suggereerde zelfs dat monarchieën beter zouden zijn in het bieden van veiligheid aan hun onderdanen aangezien, schreef hij, republieken vaak degenererden in geweld en tweestrijd.

Kortom, in zijn *pensée* van 1721 ondermijnde Montesquieu het emotionele *appel* van het begrip vrijheid – een concept dat, zoals eer-

der gezegd, vaak werd gebruikt om vroegmoderne monarchieën te bekritisieren – door aan te tonen dat andere waarden zoals persoonlijke veiligheid belangrijker waren voor het geluk van een volk dan vrijheid of zelfbestuur. En Montesquieu deed dat omdat hij wilde argumenteren dat de onderdanen van de Franse koning precies dezelfde kans hadden op geluk als de republikeinse burgers van Engeland of het oude Griekenland.

Hij liet het daar niet bij. Ongeveer tien jaar na de juist geciteerde *pensée*, in de vroege jaren 1730, herdacht Montesquieu de taal van de vrijheid op een nog drastischer manier. In deze periode was hij op zoek naar een nieuw onderwerp om over te schrijven, nadat hij zijn tweede belangrijke boek had afgewerkt, de *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Dat was in 1733 naar de drukker gegaan. Uit zijn notities blijkt dat hij op dat moment aan een aantal nieuwe projecten begon te werken, waaronder ook een traktaat getiteld *De la liberté politique*.¹¹

Dit manuscript is nu ongelukkig genoeg verloren, waardoor het zelden wordt vermeld in de literatuur, maar Montesquieu transcribeerde fragmenten ervan in zijn notities van 1734 en 1735. Die tonen aan dat *De la liberté politique* waarschijnlijk bedoeld was als een royalistisch traktaat, meer bepaald als een verdediging van de Franse monarchie tegen republikeinse beschuldigingen dat Frankrijk een onvrij en bijgevolg onaantrekkelijk land was.¹² Maar anders dan in zijn eerdere werk, week Montesquieu nu veel radicaler af van het republikeinse discours. Terwijl hij in 1721 de republikeinse identificatie van vrijheid met zelfbestuur nog had overgenomen, beweerde hij nu dat zijn tijdgenoten eenvoudigweg niet begrepen wat vrijheid precies was. Dit is wat hij schreef:

‘In de politiek wil dat woord *vrijheid* bij lange na niet zeggen wat redenaars en dichters ervan maken: dit woord drukt, om precies te zijn, enkel een relatie uit, en kan niet gebruikt worden om de verschillende regeringsvormen van elkaar te onderscheiden, want een volksregering is de vrijheid van de armen en zwakken en de slavernij van de rijken en machtigen, en een monarchie is de vrijheid van de groten en de slavernij van de kleintjes.’¹³

Nu zou men op basis van dit citaat kunnen denken dat Montesquieu eenvoudigweg een constitutioneel agnosticisme wilde bepleiten, dat hij wilde pleiten voor het idee dat vrijheid in verschillende institutionele contexten kan gerealiseerd worden. Maar dat zou zijn polemische intentie onderschatten. Montesquieu's eigenlijke doelstelling was te beargumenteren dat een monarchie net zo goed de vrijheid kon waarborgen als een republiek. 'Hieruit kunnen we concluderen,' zo schreef hij nog, 'dat politieke vrijheid net zo goed in monarchieën voorkomt als in republieken, en dat zij niet verder verwijderd is van de troon dan van een senaat.'

Duidelijk is dat Montesquieu hiermee de republikeinse gelijkschaking van vrijheid met zelfregering wil ondermijnen. Zelfs wie in een monarchie leeft, zegt hij, zelfs wie geen enkele medezeggenschap heeft in de politiek van zijn land, kan vrij zijn. Maar die claim kon hij natuurlijk alleen hard maken door de betekenis van vrijheid te herdefiniëren. En dat is precies wat Montesquieu vervolgens deed: hij legde uit dat vrijheid niets te maken had met zelfbestuur, maar dat zij in plaats daarvan bestond uit veiligheid, uit de verwachting dat men in vrede zou kunnen genieten van zijn leven en bezittingen. 'Iedereen is vrij,' zo schreef hij, 'die reden heeft om te geloven dat de woede van een enkele persoon of van de massa hem niet van zijn leven en bezittingen zal beroven.'

4. Vrijheid en de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht

Kortom, in het midden van de jaren 1730 bedacht Montesquieu een radicaal nieuwe definitie van vrijheid, en hij deed dat om het regime waaronder hij leefde – de Franse monarchie – te verdedigen tegen beschuldigingen dat het een onvrij regime was. Maar het traktaat *De la liberté politique* was niet het enige manuscript waaraan Montesquieu werkte in de vroege jaren 1730. In 1734 en 1735 schreef hij ook een analyse van de Britse constitutie waarin hij zijn meest bekende idee ontwikkelde: die van de scheiding der machten. In dit manuscript nam ook het begrip vrijheid een belangrijke plaats in. Hoewel Montesquieu hier niet expliciet reflecteerde over de betekenis van het begrip

vrijheid, maakte hij wel duidelijk dat zijn analyse van de scheiding der machten bedoeld was als een analyse van de beste manier om vrijheid te waarborgen.

Als we Montesquieu's analyse van de Engelse constitutie in dit licht lezen, dan zou men op het eerste zicht kunnen denken dat Montesquieu hierin een visie op vrijheid ontwikkelde die lijnrecht inging tegen de argumenten die hij had ontwikkeld in *De la liberté politique*. Het idee dat vrijheid berust op de scheiding der machten impliceert namelijk dat ze niet voorkomt in een traditionele monarchie, waarin de koning zowel de wetgevende als uitvoerende macht uitoefent.

Hoe moeten we dit begrijpen, en hoe lost hij dit probleem op? In het ene manuscript leek hij te argumenteren dat een onderdaan van een koning vrij kon zijn – zolang men het begrip vrijheid correct definiëerde als persoonlijke veiligheid – terwijl hij in een ander manuscript leek te suggereren dat het waarborgen van de vrijheid zekere institutionele arrangementen vroeg die eenvoudigweg niet aanwezig waren in vroegmoderne monarchieën – in het bijzonder niet in die van Lodewijk XV.

Om dit probleem op te lossen, zouden we kunnen argumenteren dat Montesquieu op een bepaald moment zijn ideeën had herzien, dat een van deze manuscripten een vroeg stadium in zijn denken representeerde, en het andere een later. Maar die argumentatie klopt niet, want we weten dat beide manuscripten rond dezelfde tijd zijn geschreven, namelijk rond 1735. Betekent dat dan dat Montesquieu eenvoudigweg incoherent was? Dat zijn ideeën warrig waren? Ik zou willen stellen dat dat niet het geval was. Als we het manuscript over de Engelse constitutie aandachtig lezen, wordt namelijk duidelijk dat de visie die hij hierin uiteenzette op geen enkele manier zijn eerdere argumenten over de mogelijkheid van een vrije monarchie tegensprak. In tegendeel, men kan zelfs stellen dat Montesquieu's theorie over de scheiding der machten, net zoals zijn herdefinitie van het begrip vrijheid, moet begrepen worden als een conceptuele innovatie ter verdediging van traditionele monarchieën zoals de Franse.

Om dat duidelijk te maken, hebben we enige achtergrond nodig over de geschiedenis van het begrip 'scheiding der machten'. Ten eerste

moeten we beseffen dat de theorie van de scheiding der machten niet door Montesquieu zelf is uitgevonden. Het idee dat vrijheid berustte op de scheiding der machten was wijdverspreid in het Engelse politieke denken, lang voordat Montesquieu *De l'Esprit des Lois* schreef. Engelse politieke denkers als John Locke hadden al rond 1680 benadrukt dat vrijheid afhankelijk was van een strikte scheiding tussen executieve en legislatieve macht. In de eerste decennia van de achttiende eeuw was dit idee overgenomen door oppositieleiders zoals Bolingbroke. Door te insisteren op de scheiding tussen executieve en legislatieve macht, konden Bolingbroke en andere anti-ministeriële propagandisten de invloed van de Kroon op het Lagerhuis beschrijven als een grote bedreiging voor de vrijheid.¹⁴

Montesquieu had kennis gemaakt met deze ideeën tijdens zijn verblijf in Engeland. Toen hij in Londen woonde las hij bijvoorbeeld geregeld Bolingbroke's tijdschrift *The Craftsman*. Dus als Montesquieu sprak over de scheiding der machten als cruciaal voor het waarborgen van de vrijheid, dan gebruikte hij een idee dat hij had opgepikt in Engeland. Maar het is belangrijk in te zien dat hij er ook iets nieuws mee deed. Hij nam de Engelse theorie over de scheiding der machten niet zomaar klakkeloos over, hij gaf er een andere en zeer Franse draai aan. Want terwijl denkers als Locke en Bolingbroke zich vooral bezighielden met de noodzakelijke balans tussen wetgevende en uitvoerende macht, legde Montesquieu juist de nadruk op het belang van een onafhankelijke rechterlijke macht – een macht die door Locke of Bolingbroke zelfs nooit werd vermeld.¹⁵

Montesquieu introduceerde dit idee niet zomaar, om de theorie van de scheiding der machten te compliceren, of omdat hij de voorkeur gaf aan drie boven twee. Hij legde daarentegen zoveel nadruk op het idee van een onafhankelijke rechterlijke macht, omdat zulks hem toeliet te argumenteren dat zelfs in een traditionele monarchie, waar de koning zowel de executieve als legislatieve macht in handen hield, men vrijheid kon genieten – zolang de rechterlijke macht onafhankelijk bleef van de koning. En zoals Montesquieu's lezers wisten, was dat inderdaad het geval in de Franse monarchie. In het achttiende-eeuwse Frankrijk was de rechterlijke macht niet in handen van de koning maar van het Par-

lement van Parijs – een instelling bestaande uit rechters, wier functie erfelijk was, en die een grondwettelijk toezicht hielden over koninklijke beslissingen.¹⁶

Dus op het moment dat Montesquieu argumenteerde dat vrijheid boven alles berustte op de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht, was hij in werkelijkheid aan het claimen dat het regime waaronder hij leefde vrijheid bood aan zijn onderdanen. En hij aarzelde niet om zijn boodschap ook expliciet te maken. In zijn manuscripten argumenteerde hij dat ‘er minder vrijheid is’ in de Venetiaanse republiek ‘dan in onze monarchieën’, want in Venetië hielden de politieke leiders de drie machten in handen, terwijl in Frankrijk de rechterlijke macht werd uitgeoefend door de onderdanen van de koning in plaats van door de koning zelf (EL XI, 6).

5. Montesquieu’s herdefinitie van vrijheid in *De l’Esprit des Lois*

Het is nu duidelijk geworden dat Montesquieu in de jaren 1730 twee belangrijke conceptuele innovaties introduceerde die hem toelieten te argumenteren dat monarchieën net zo goed in staat waren om vrijheid te waarborgen als republieken. Ten eerste herdacht hij het begrip vrijheid zelf, door te argumenteren dat vrijheid niet bestond uit zelfbestuur maar eerder uit het privégenot van iemands leven en bezittingen. Ten tweede argumenteerde hij dat deze voorwaarde net zo goed vervuld kon worden in een monarchie als in een republiek, zolang de rechterlijke macht onafhankelijk bleef van de koning.

Montesquieu bleef deze ideeën verdedigen in zijn latere geschriften. Dat blijkt duidelijk uit zijn meesterwerk van 1748. Een groot deel ervan was gewijd aan een discussie over de aard en voorwaarden van de politieke vrijheid, dat wil zeggen de vrijheid die iemand kon genieten als lid van een samenleving. Montesquieu maakte in het bijzonder in het ‘Engelse’ boek XI van *De l’Esprit des Lois* duidelijk dat vrijheid evengoed mogelijk was in een monarchie als in een republiek, ja, dat een monarchie zelfs een betere kans bood op individuele vrijheid.

Montesquieu maakte van bij de aanvang van boek XI duidelijk dat zijn doel heel erg ambitieus was: hij wilde niets minder dan een nieuwe

betekenis geven aan het begrip vrijheid. 'Geen enkel woord heeft zoveel uiteenlopende betekenissen gekregen en de mensen op zoveel verschillende manieren geraakt als het woord *vrijheid*,' zo schreef hij. Vervolgens somde hij ironisch de verschillende definities op die mensen aan dit begrip hadden gegeven:

'Sommigen hebben het woord geïnterpreteerd als de mogelijkheid om iemand aan wie ze tirannieke macht hadden gegeven, weer van die macht te beroven; voor anderen was het de bevoegdheid om iemand te kiezen aan wie ze voortaan moesten gehoorzamen; voor weer anderen het recht om wapens te dragen en geweld te mogen gebruiken; of ook wel het voorrecht om uitsluitend door iemand van het eigen volk of door de eigen wetten te worden geregeerd. Voor een bepaald volk was vrijheid geruime tijd de gewoonte om een lange baard te dragen.' (EL XI, 2)

Meer problematisch echter, aldus Montesquieu, was het feit dat vrijheid vaak werd geïdentificeerd met een specifieke regeringsvorm, dat het woord werd 'verbonden aan een bepaalde staatsvorm, met uitsluiting van andere staatsvormen.' In het bijzonder werd vrijheid vaak gezien als een exclusief republikeinse waarde. Democratische republieken in het bijzonder, waar het volk eerder dan een aristocratie regeerde, werden vaak gezien als de belichaming van de vrijheid: 'Aangezien [...] in een democratie het volk min of meer lijkt te doen wat het wil, heeft men de vrijheid gekoppeld aan deze staatsvorm, en heeft men de macht van het volk verward met zijn vrijheid' (EL XI, 2).

Zoals hij dat had gedaan in *De la liberté politique*, benadrukte Montesquieu ook nu dat deze identificatie van vrijheid met onafhankelijkheid eenvoudigweg verkeerd was. Vrijheid bestond niet uit zelfbestuur, maar uit 'de gemoedsrust die voorkomt uit een persoonlijk gevoel van veiligheid.' En die conditie kon onder verschillende regeringsvormen bestaan – zolang 'geen misbruik word gemaakt van de macht' (EL XI, 3-4).

Montesquieu begon vervolgens te onderzoeken, opnieuw net zoals hij had gedaan in zijn manuscripten van de jaren 1730, wat voor soort institutionele arrangementen nodig waren voor de preservatie van dit soort vrijheid, van persoonlijke veiligheid. Zo argumenteerde hij dat

de Engelse constitutie met zijn strikte scheiding der machten uiterst geschikt was om de vrijheid te waarborgen – en dat is natuurlijk het argument waarvoor hij vandaag het meest bekend is. Maar als men boek XI aandachtig leest, dat wordt duidelijk dat dit niet het enige institutionele arrangement was waarvan Montesquieu dacht dat het de vrijheid zou kunnen garanderen. Montesquieu schreef namelijk expliciet dat zijn beschrijving van de Engelse constitutie niet bedoeld was om ‘andere constituties omlaag te halen, of de stelling te poneren dat deze extreme politieke vrijheid pijnlijk moet zijn voor degenen die slechts een gematigde vrijheid kennen’ (EL XI, 6). Die laatste soort vrijheid was namelijk te verkiezen boven de extreme vrijheid. Welk was nu het politieke model dat iemand toeliet om van deze ‘gematigde vrijheid’ te genieten? Het antwoord op deze vraag zal nu niet langer verwonderen: het was wat Montesquieu omschreef als de *gematigde monarchie* – dat wil zeggen, een monarchie waarin de rechterlijke macht onafhankelijk was van de vorst, zoals het geval was in Frankrijk.

Historici interpreteren deze argumenten vaak als een poging van Montesquieu om te ontsnappen aan de koninklijke censuur. Maar zoals we gezien hebben, zijn deze argumenten eigenlijk volledig in overeenstemming met de claims die Montesquieu maakte in zijn privégeschriften. En dat werpt een heel nieuw licht op boek XI. In het bijzonder laat dit ons toe om in te zien dat Montesquieu volledig oprecht is waar hij argumenteert dat monarchieën waarin de koning zowel de executieve als legislatieve macht in handen hield, ook vrijheid konden bieden aan hun onderdanen – nogmaals, zolang de rechterlijke macht onafhankelijk bleef. Of om dit anders uit te drukken, het laat ons inzien dat Montesquieu dit boek XI schreef om aan zijn tijdgenoten aan te tonen dat zij het verkeerd voorhadden als zij vrijheid met republieken identificeerden en uitsloten van monarchieën.

6. Montesquieu als tegenstander van het republikanisme

Maar deze vaststelling werpt natuurlijk een nieuwe vraag op: waarom voelde Montesquieu zich geroepen om de Franse monarchie te verdedigen? Waarom deed hij zoveel moeite om het vrijheidsbegrip uit

de handen van de republikeinse theoretici te rukken? Deze vragen zijn niet makkelijk te beantwoorden. Montesquieu voelde zich niet geroepen om uit te leggen waarom hij een bepaalde positie innam, of waarom hij bepaalde argumenten formuleerde. Over zijn motieven kunnen we dus enkel speculeren. Maar ik zou willen argumenteren dat we toch tot een beter begrip kunnen komen van de motivatie achter zijn anti-republikeinse visie, als we aandacht besteden aan de chronologie van zijn manuscripten.

Zoals ik eerder zei, schreef Montesquieu de manuscripten waarin hij zijn nieuwe opvatting van vrijheid ontwikkelde ergens in de loop van de jaren 1730, waarschijnlijk rond 1734-1735. Nu zijn er twee gebeurtenissen die kort voor deze periode plaatsvonden, en die kunnen verklaren waarom hij het ineens nodig vond om het concept vrijheid op een anti-republikeinse manier te herdefiniëren. Ten eerste weten we dat Montesquieu ongeveer twee jaar in Engeland verbleef. Hij leefde in Londen tussen 1729 en 1731. Nu was de republikeinse beweging luidruchtiger in het achttiende-eeuwse Engeland dan in om het even welk ander Europees land (met als mogelijke uitzondering de Nederlandse Republiek). Belangrijker nog, dit Engelse republikanisme had een sterk anti-Franse inslag. Voor vroeg-achttiende-eeuwse Engelse republikeinen zoals Bolingbroke was het overduidelijk dat het Frankrijk van de Bourbons een van de meest onvrije naties was in Europa. Het was net zo onvrij als het verafschuwde Ottomaanse Rijk. Engelse propagandisten hielden ervan om *Franse slavernij* te contrasteren met hun eigen gelukkige toestand van *Engelse vrijheid*.¹⁷ Gedurende zijn verblijf in Engeland converseerde Montesquieu met andere woorden bijna dagelijks met gastheren die ervan overtuigd waren dat hij en zijn landgenoten in slavernij leefden. Een dergelijk discours zou zelfs de minst patriottische Fransman irriteren. Montesquieu's poging om het begrip vrijheid te herdefiniëren, om duidelijk te maken dat Fransen zoals hijzelf even vrij konden zijn als republikeinse burgers, zou daarom eenvoudigweg een uiting kunnen zijn geweest van gekwetste nationale trots.

Maar het is ook mogelijk dat Montesquieu meer serieuze redenen had om zoveel energie te investeren in het bestrijden van het republi-

keinese discours. Er is veel bewijsmateriaal in zijn notitieboeken dat hij bezorgd was over het republikeinse fanatisme, dat potentieel tot burgeroorlog en revolutie kon leiden. De Engelse burgeroorlog in het bijzonder, waarbij republikeinsgezinde parlementariërs tegenover de royalisten waren komen te staan, fascineerde Montesquieu enorm.¹⁸

Er was evenwel geen echt gevaar voor revolutie in het vroeg-achttiende-eeuwse Frankrijk. Niettemin is het toch belangrijk op te merken dat in 1731-1733 – met andere woorden net voordat Montesquieu *De la liberté politique* schreef – het eerste van een serie conflicten plaatsvond tussen de Franse koning en de religieuze sekte van de Jansenisten, die de steun hadden van een deel van de Franse elite. Tijdens deze conflicten stelden Jansenistische publicisten op een steeds agressievere manier het recht van de Franse koning ter discussie om de wetgevende macht alleen uit te oefenen. Ook zij argumenteerden dat de Franse monarchie niet beter was dan het despotisme.

Montesquieu volgde deze debatten op de voet. In 1732 bijvoorbeeld, transcribeerde hij een deel van de meest recente *Mémoire* van het Parlement. Dit was een officieel document waarin werd geprotesteerd tegen de religieuze politiek van Lodewijk XV. Ongelukkig genoeg liet Montesquieu na om zijn eigen commentaar toe te voegen aan deze transcriptie. Maar we weten uit andere bronnen dat Montesquieu dacht dat de Jansenisten een sekte waren, en dat hun fanatisme de politieke stabiliteit van Frankrijk in gevaar bracht. Zijn bezorgdheid over de groeiende religieuze spanningen in Frankrijk zou daarom mogelijk een van de factoren kunnen zijn die hem ertoe aanzetten om *De la liberté politique*, dat een expliciet anti-republikeinse boodschap had, te schrijven.¹⁹

Montesquieu's interventie in het debat over de vrijheid had belangrijke gevolgen voor het denken over vrijheid. In tegenstelling tot *Leviathan*, dat meer schokte dan mensen overtuigde, werd *De l'Esprit des Lois* op algemeen enthousiasme ontvangen. Het werd snel een van de meest invloedrijke teksten van de achttiende eeuw. Ten gevolge daarvan werd Montesquieu's nieuwe definitie van vrijheid algemeen verspreid. Het artikel over *Politieke vrijheid* in Diderot en d'Alembert's

Encyclopédie, bijvoorbeeld, was eenvoudigweg een samenvatting van Montesquieu's reflecties over vrijheid in *De l'Esprit des Lois*.²⁰

Achttiende-eeuwse royalisten ontdekten al snel de polemische waarde van Montesquieu's nieuwe vrijheidsbegrip. In de tweede helft van de achttiende eeuw werd zijn autoriteit vaak ingeroepen om de idee te verdedigen dat ook de onderdanen van een koning vrij konden zijn, even vrij of zelfs vrijer dan republikeinse burgers. Een voorbeeld hiervan zijn de geschriften van Ewald Friedrich von Hertzberg, Pruisisch politicus en de rechterhand van Frederik de Grote. In een voordracht van 1784 aan de Academie van Berlijn, citeerde Hertzberg uit *De l'Esprit des Lois* om zijn stelling te ondersteunen dat Europese monarchieën erg verschilden van Aziatische despotische regimes. In de 'vrije en gematigde monarchie' typisch voor Europa, werden onderdanen niet als slaven behandeld maar als vrije mensen. Deze regeringsvorm garandeerde namelijk de *rule of law*. Hoewel in de meeste Europese monarchieën 'een enkele soeverein zowel de executieve als de wetgevende macht in handen had,' werd zo'n staat toch geregeerd door 'fundamentele wetten' en 'intermediaire lichamen'.²¹ In de context van debatten over de Deense monarchie werd eenzelfde gebruik gemaakt van *De l'Esprit des Lois*,²² en dat was natuurlijk ook het geval in Frankrijk zelf, waar de autoriteit van Montesquieu werd ingeroepen door ferme verdedigers van het regime van de Bourbons zoals Jacob Nicolas Moreau.²³

7. Conclusie

Dat brengt ons bij mijn laatste vraag: waarom is dit belangrijk? Waarom zouden we aandacht moeten besteden aan het vrijheidsbegrip van een achttiende-eeuwse denker die in omstandigheden leefde die erg verschillend waren van de onze? We zouden erop kunnen wijzen dat het nieuwe vrijheidsbegrip van Montesquieu nog steeds het onze is. Vele mensen vandaag zouden het waarschijnlijk eens zijn met Montesquieu dat vrijheid niet veel te maken heeft met politieke participatie, maar des te meer met veiligheid, met de mogelijkheid om in vrede te genieten van je leven en bezittingen.

Montesquieu's definitie van vrijheid wordt nog steeds door ons herkend, omdat zijn herdefinitie van de vrijheid zeer invloedrijk was. Ten eerste was *De l'Esprit des Lois* heel invloedrijk in de achttiende eeuw, zoals we hebben gezien, maar die herdefinitie van vrijheid heeft ook zijn sporen nagelaten in een heel andere traditie – die van het negentiende-eeuwse liberalisme. Dat wordt duidelijk als we naar de geschriften van Benjamin Constant kijken.

Constant was zonder meer de belangrijkste liberale theoreticus van de negentiende eeuw. Vandaag wordt vooral zijn essay *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* uit 1819 nog vaak gelezen. Hierin probeerde Constant, net zoals Montesquieu dat had gedaan, en inderdaad met expliciete erkenning van Montesquieu's invloed, om zijn medeliberalen er van te overtuigen om de *oude* vrijheid op te geven voor een nieuwe, moderne manier om naar de vrijheid te kijken – vrijheid als het rustige genot van iemands leven en bezittingen.²⁴

Door de genese van Montesquieu's vrijheidsbegrip te onderzoeken, hebben we ook de genese ontdekt van onze eigen manier van denken over vrijheid. En wat we ontdekt hebben is een intrigerende paradox: namelijk, dat Montesquieu zijn moderne visie op vrijheid ontwikkelde omdat hij de vroegmoderne monarchie wilde verdedigen, en meer bepaald omdat hij wilde aantonen dat de onderdanen van Lodewijk XV even vrij konden zijn als de burgers van oude republieken als Sparta en Rome, of als hun Engelse burens.

Wat dit suggereert, is dat moderne vrijheid werd uitgevonden door denkers die aan de verkeerde kant van de geschiedenis stonden, die vroegmoderne monarchieën zoals Lodewijk XV's Frankrijk wilden verdedigen tegen hun republikeinse en democratische critici. Deze paradox diskwalificeert het moderne vrijheidsbegrip natuurlijk niet. Een heleboel goede ideeën werden uitgevonden om de verkeerde redenen, of tenminste om redenen die niet langer aanvaardbaar zijn voor ons vandaag.

Niettemin is het belangrijk dat we aandachtig blijven voor de vaak vreemde genealogieën van de sleutelbegrippen uit ons politieke en morele vocabularium – al was het maar om ons ervan bewust te blijven

dat veel van de waarden en ideeën die we vandaag natuurlijk of vanzelfsprekend vinden, dat voor onze voorouders helemaal niet waren.

Onze manier van denken over vrijheid is daar zeker een voorbeeld van. Vóór Montesquieu zijn pen op papier zette, was het helemaal niet vanzelfsprekend om vrijheid te definiëren als het vreedzame genot van je leven en bezittingen, eerder dan als de actieve participatie in het politieke leven. Die veranderde opvatting kwam er door een vroegmoderne monarchist.

Rousseau, dwarse lezer van Montesquieu

Maarten Colette

1. Inleiding

In het denken van Rousseau spreekt ook Montesquieu tot ons.¹ Dat is althans de in secundaire literatuur geldende mening.² Maar is dat wel waar? Tijdgenoten die over Montesquieu en Rousseau geschreven hebben, met name Chateaubriand in zijn fraaie *Mémoires d'outre-tombe* en De Staël in haar *Lettres sur les écrits et le caractère de Jean-Jacques Rousseau*, hebben met grote nadruk gesteld dat hun respectievelijke werken wat stijl betreft sterk uiteenlopen.³ Maar ondanks zulke verschillen treft men in het denken en schrijven van beide filosofen vele overeenkomsten aan. Dat is geen onverklaarbaar toeval. Rousseau denkt en schrijft in navolging van Montesquieu op het breukvlak van twee 'tijden': de overgang van het oude regime naar alternatieve structuren, een ijlingse evolutie die zich korte tijd na hun beider overlijden met verbijsterende stuurloosheid zou voltrekken. Een tijd ook, waarin alles wat bestendig leek, onbestendig werd.

Met de Franse Revolutie, waarvan achteraf gezien Rousseau met grote voorspellende kracht het gewelddadige karakter lijkt te hebben willen aankondigen,⁴ doorloopt het woord 'burger' een subtiele betekenisverschuiving. In *De l'Esprit des Lois* had Montesquieu geschreven

over de klassieke, Griekse en Romeinse opvattingen omtrent burgerschap. Maar die klassieke opvattingen had hij, in een soort intellectueel rouwproces toch onmiddellijk als anachronistische dromerij omschreven. Voor Rousseau wordt die klassieke droom wenselijk en werkelijk. Meer dan werkelijk. De droom ontvouwt zich in een zoekend schrijven, waarin de ervaring van het klassieke burgerschapsidee zich ontdebelt in een soort ervaring van de ervaring die, wars van effectief ordenende structuur, als het openhouden van de mogelijkheid tot voltrekking bekoorlijker oogt dan de verwerkelijking ervan. Rousseau is alles wat een intellectueel niet is. Rousseau de dwarse en verstrooide moralist, een verlanger in een wereld die teleurstelt, zich bezinnend op de demoraliserende en deplorabele invloeden van zijn tijd, die hij, beschouwend, benoemend en richting gevend, wil betrekken in een vraag naar sociaal engagement in maatschappelijk troebel vaarwater.

Montesquieu wordt in secundaire literatuur⁵ als een *liberaal* denker gewezen, Rousseau wordt als vooraanstaand *republikein* geplaatst,⁶ als een denker van ‘de omkering van alle waarden’, zoals Ortega y Gasset in navolging van Nietzsche, in een college uit 1933 zulke kleinschalige dialectische reflex duidt⁷ – een denker, met andere woorden, wiens werk blijft hangen in antieke opstellingen rond burgerschap, en die elementen van individuele rechtsbescherming uit de politieke theorievorming zou hebben durven en willen schrijven. Echter, geen van beide termen hoort in Montesquieu’s en Rousseau’s tijd thuis. Theorieën en concepten lenen zich tot een veelheid aan mogelijke vragen en antwoorden. Zo kan men zeggen dat Madrid de hoofdstad van Spanje is en ongeveer het midden houdt tussen Burgos in het noorden en Granada in het zuiden. Maar men zou Madrid ook briljante onderlinge functies kunnen toedichten en die met elkaar in verband brengen. De kans dat twee verliefden in drie grootsteden hun ervaring van het heden diepte verlenen, is klein. De bewijslast ligt lager zo men maat houdt.

Zo geldt ook: Montesquieu en Rousseau schikken zich in denken en schrijven volmondig naar de bekommernis van hun tijd, het zoeken naar relatief nieuwe vormen die toekomstige mogelijkheden en

beperkingen van de klassieke taal kunnen verbeelden door die naast eigentijdse taaluitingen te plaatsen. J.G.A. Pocock heeft in een alternatief verband geschreven over het aan het zicht onttrekken van die denktrant door de algehele vereenzelviging van het vroegmoderne denken met toonaangevende liberale ideeën en concepten.⁸ De suggestie dat Montesquieu getrouwer is aan de klassieke droom dan men thans voor waar wil aannemen, en dat Rousseau als dwarse lezer die droom een veelheid van mogelijke betekenissen toekent, vormt de inzet van dit essay.

Wat burgerschap is, of zou kunnen zijn, is een thema dat wortelt in een natuurrechtelijke traditie die aan hen beiden voorafgaat, en die tracht door te dringen tot de diepste kern van wat het wezen van het mens-zijn is, een bekommernis die minstens teruggaat tot de *Ethica Nicomachea*. Om uiteindelijk bij Montesquieu en Rousseau en hun staatsrechtelijke opvattingen uit te komen, moeten we een ‘omweg’ maken langs deze natuurrechtelijke traditie, die geheel en al in het teken staat van de ethische en politieke beginselen op basis waarvan de staat nadien zou worden gelegitimeerd.

2. Wroetende buitenstaander

Onverholen sentimenteel oogt Montesquieu nooit in zijn schaarse beschouwingen over het natuurrechtelijke denken. In *De l'Esprit des Lois* (1748) zet hij het onderwerp zodoende gezwind aan de kant voor een meer consciëntieuze bespreking van de verschillende staatsvormen. Dit komt overeen met de intentieverklaring die Montesquieu in *Lettres persanes* (1721) in de mond van hoofdpersoon Usbek legt. ‘Ik heb nooit anders meegemaakt dan dat, als het publieke recht ter sprake kwam, eerst systematisch werd nagegaan wat de oorsprong is van de maatschappij. Ik vind dat iets belachelijks’ (LP, 94). Usbek doet in een brief aan Radi in Venetië het zoeken naar deze of gene oorsprong van een samenleving af als een groteske onderneming, als een onooglijk klein en potsierlijk verlangen.

Wie zulks leest, mag niet uit het oog verliezen dat het denken over sociale conventies in de achttiende eeuw onder invloed stond van Gro-

tius, Pufendorf en Hobbes. Die natuurrechtelijke traditie, in het bijzonder Hobbes' geschriften *De Cive* (1642) en *Leviathan* (1651), zijn van grote betekenis voor deze eeuw, en dus ook voor Montesquieu. Met name Hobbes meent dat 'de natuurwetten zoals de rechtvaardigheid, billijkheid, bescheidenheid, vergevingsgezindheid, en om kort te gaan, *het handelen tegenover een ander zoals wij zelf behandeld zouden willen worden*', wars staan op 'onze natuurlijke hartstochten die ons naar partijdigheid, hoogmoed en wraakzucht voeren'.⁹ Het is waar dat bijen en mieren¹⁰ zich laten meevoeren door een natuurlijke maatschappelijke verbondenheid, maar bij de natuurmens maakt een dergelijk verlangen zich in zijn geheel niet kenbaar. Wel integendeel, zo blijkt. Daar die natuurlijke passies in wezen competitief en individualistisch zijn, en steeds de angst voor een gewelddadige dood geldt, is de natuurstaat een *bellum omnium in omnes*. Uit die willekeurige ordeloosheid volgt dat het verlaten van zulke natuurstaat zich langs radicale breuklijnen voltrekt (lees: moet voltrekken). Door zich aan een sociaal contract te binden verlaat de natuurmens zich op een hardvochtige soeverein, die absoluut gezag heeft en zo een einde maakt aan de oorlog van allen tegen allen.

In een parabel helemaal vooraan in de *Lettres persanes* heeft Usbek zich helder en langdurig over deze natuurrechtelijke opvattingen uitgesproken (zie ook de bijdrage van Alexander Roose tot deze bundel). Bij de zogeheten Troglodieten, een klein Arabisch volk, heerste zulk een grote kwaadaardigheid dat ieder beginsel van rechtvaardigheid of billijkheid hen vreemd oogde. De kwaadaardige Troglodieten pleegden een staatsgreep tegen hun buitenlandse koning en beslisten zich voortaan slechts naar hun woeste aard te gedragen. 'Alle inwoners spraken af dat ze niemand meer zouden gehoorzamen; dat iedereen alleen nog oog zou hebben voor zijn eigen belangen, zonder rekening te houden met die van anderen', en zich niet druk te maken over andermans tegenspoed (LP, 11). Het gevolg is dat enkele bergbewoners van hongersnood sterven omdat anderen weigeren een deel van de opbrengst van de oogst met hen te delen; niemand voelt zich enigszins geroepen zich naar andermans aangelegenheden te plooiën en om als bemiddelaar tussen te komen in dispuuten; een landbouwer wordt van zijn

akker verjaagd door twee andere bewoners, die hun pact vervolgens niet gestand doen; en wanneer de Troglodieten door ziekte getroffen worden en weigeren om de geneesheer honorarium te betalen, bedankt die laatste fijntjes voor een nieuwe tussenkomst als de ziekte zich een tweede maal voordoet. De Troglodieten gaan zo ten gronde aan hun zelfzuchtige gedrag. Echter, twee families die uitblinken in deugdzaamheid en rechtvaardigheid slagen er toch in om te overleven. Men breidt zich gestaag uit en kiest een koning, die blijkbaar niet geheel instemt met het 'juk der onderworpenheid' dat de Troglodieten over zichzelf willen uitroepen.

Met name in het laatste deel van deze allegorie (LP, 14), en in een door Montesquieu niet aan de gedrukte tekst toegevoegd fragment, dat later in *Mes pensées* hernomen wordt,¹¹ spreekt Usbek zich uit tegen het verlaten van de natuurstaat langs radicale breuklijnen: een absolute monarch kon nauwelijks soelaas bieden (de Troglodieten smeedden een complot, brachten hem om het leven en doodden ook zijn familie),¹² en een samenlevingsverband waarin egoïsme en zelfzucht een centrale motiverende rol spelen brengt geen welbevinden maar leidt tot algehele destructie en teloorgang. Usbek toont zich met name bezorgd om de overlevingskansen van een gedesintegreerd samenlevingsverband en om de wenselijkheid van een taai en repressief centraal gezag.¹³ Overduidelijk heeft Montesquieu Cervantes gelezen en naar waarde beoordeeld,¹⁴ en gebruikt hij deze allegorie als discursieve strategie om een eng beeld van het natuurrechtelijke denken als een oorlog van allen tegen allen aan op te hangen.

3. Een voelend riet

In *De l'Esprit des Lois* lijkt Montesquieu zich zelf niet onvoorwaardelijk tot Usbeks opvattingen in *Lettres persanes* te willen lenen. Geheel in lijn met de natuurrechtelijke traditie is Montesquieu van oordeel dat aan het geldende positieve recht 'natuurwetten' voorafgaan; wie immers het positieve recht 'goed wil leren kennen, moet kijken naar hoe een mens is voordat er een samenleving ontstaat' (EL I, 2). We zagen eerder dat Hobbes het positieve recht aan de gewelddadige

natuurstaat afspiegelt. Montesquieu wil dat niet zo gezegd hebben. Hij is met name van oordeel dat in die natuurstaat de rationele vermogens nog niet tot wasdom zijn gekomen, zodat men er zwak en onzeker is en hoofdzakelijk aan zelfbehoud denkt. In de natuurstaat is men niet gelijk (zoals Hobbes dacht) maar voelt iedereen zich de mindere van een ander. Op grond van diverse concrete voorbeelden meent Montesquieu dat in de natuurstaat niemand zal proberen een ander aan te vallen, en hij besluit dat de vroegste natuurwet die van de *vrede* moet zijn.

De categorieën waarin Montesquieu denkt lijken na zijn eerste geschriften nauwelijks te zijn geëvolueerd. Reeds in het *Traité des devoirs* (1725), ten dele hernomen in *Mes pensées*, verklaart Montesquieu dat ‘het onjuist is dat verdediging noodzakelijkerwijs de aanval veronderstelt.’ Heersende gevoelens van angst brengen de mens ertoe een ander te ontvluchten, en signalen van wederzijdse angst brengen vervolgens een zekere toenadering tot stand. In dat kwetsbare maar substantiële verlangen naar sociabiliteit spelen nog andere elementen, waaronder de aantrekkingskracht tussen de seksen (zie de bijdrage van Ringo Ossewaarde tot deze bundel). Immers, ‘die man alleen, die een vrouw zou aantreffen die ook alleen is, zou geen oorlog tegen haar voeren. Alle anderen zouden geboren worden in één familie, en naderhand in een samenleving. Daar vindt geen oorlog plaats, maar liefde, opvoeding, respect en dankbaarheid – alles ademt vrede uit’.¹⁵

De kwetsbare sociabiliteit die Montesquieu tegenover de staat van oorlog plaatst, leidt pas in een volgende fase tot onbehagen. ‘In elke samenleving beginnen afzonderlijke individuen hun kracht te voelen; ze proberen de voornaamste voordelen van de samenleving ten eigen bate aan te wenden; en zo ontstaat tussen personen onderling een oorlogssituatie’ (EL I, 3). Maar aanschouwelijk is Montesquieu nauwelijks over de concrete omstandigheden die deze oorlogssituatie met zich meebrengt – wel dicht Montesquieu een ontluikende samenleving eigenschappen toe (met name gewelddadigheid) die eerdere denkers in de natuurstaat, en dus in de menselijke natuur zelf verankerd zagen. Die kwetsbare sociabiliteit maakt het mogelijk om de burgerlijke samenleving op een ‘sierlijke’ manier te denken,¹⁶ en het vervolg van

De l'Esprit des Lois ademt inderdaad een verlangen naar matiging uit, anders dan Hobbes' absolutistische toonzetting.

4. Afstandelijke betrokkenheid

Rousseau bewonderde Montesquieu en trad ermee in dialoog. De afstand tot de natuurrechtelijke traditie is in het denken van Rousseau kleiner, zodat het niet onaannemelijk is dat Rousseau in het *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (1754) bewust dat deel van het menselijke bestaan ontsluit dat in *De l'Esprit des Lois* naar de achtergrond werd verdrongen.¹⁷ Rousseau legt ontbrekende puzzelstukken, polemiseert met zijn voorgangers en benadrukt de grote afstand die hen van hem scheidt, maar nuanceert ook. Bovenal loopt het *Discours* op het reeds op stapel staande werk voorop: 'Het stoutmoedige van *Le Contrat Social* was daarvóór al te vinden in *Le Discours sur l'inégalité*', zal Rousseau later in zijn autobiografie schrijven.¹⁸ Rousseau zal bovendien, in zijn voorwoord bij het *Discours*, beweren dat de uitgebreide behandeling van het onderwerp een toetssteen vormde, een soort voorafname, om de levensvatbaarheid van de sociale staat tegen af te spiegelen.¹⁹

De behandeling van het onderwerp in het *Discours* verloopt in twee, ongeveer even lange fasen. Eerst wordt de mens in de natuurstaat gesitueerd; het tweede deel gaat over de wordingsgeschiedenis van de samenleving en de overgang naar de staat.²⁰ Reeds van bij aanvang zal Rousseau zich met schuifelende gratie de filosofiegeschiedenis inwalzen:

'Hobbes beweert dat de mens van nature onverschrokken is, steeds de aanval en de strijd zoekt. Een beroemd filosoof [Montesquieu, MC] meent integendeel [...] dat de mens in de natuurstaat nu juist bij uitstek bangelijk is, beeft als een riet en op de vlucht slaat bij het horen van het minste geluid of bij het zien van de minste beweging. Dat kan waar zijn, als het gaat om dingen die hij niet kent: ongetwijfeld zal hij schrikken, steeds als zich nieuwe verschijnselen aan hem voordoen en hij niet weet of hij er iets goeds of kwaads van te verwachten heeft, of hij opgewassen is tegen de gevaren die hij gaat lopen. Maar zoiets doet

zich zelden voor in de natuurstaat, waarin alles zo regelmatig verloopt, waarin het aanschijn van de aarde niet voortdurend onderhevig is aan die bruuske veranderingen, die worden teweeggebracht door de hartstochten en grillen van de samenlevende mensen'.²¹

Op dit punt aangekomen zou het verhelderend werken mochten we Montesquieu's eerdere bedenkingen omtrent de natuurstaat kunnen contrasteren met die van Rousseau. Voor Montesquieu voelt men zich aldaar zwak en onzeker, zodat niemand een ander geweld aandoet en de natuurstaat vrede en rust uitademt; tekenen van wederzijdse vrees brengen na een zeker tijdsverloop toenadering. De reden waarom Rousseau in bovengenoemd citaat lijkt aan te dringen op een breuk met Montesquieu, is dat hij minder optimistische denkbeelden koestert over de menselijke sociabiliteit in de natuurstaat. De natuurmens zwerft door wouden, is aan geen taal of woonst gebonden, verricht geen arbeid, heeft geen bindingen, voert geen oorlog, is er niet op uit de ander schade toe te brengen, herkent de ander ternauwernood.²² Herhaaldelijk beweert Rousseau 'dat zijn lichaam zijn enige instrument is' en 'dat zijn verbeelding hem niets voor de ogen tovert'.²³ De zogeheten 'eros', het seksuele verlangen waaraan Montesquieu een kwetsbare sociabiliteit vastknoopt, is die mens vreemd, minstens wat de bovenzinnelijke aspecten ervan betreft. In deze natuurtoestand wacht iedereen met name 'op de lokroep van de natuur, geeft zich eraan over zonder dat er te kiezen valt, ondergaat deze meer met genoegen dan met passie; en als de behoefte gestild is, is elke begeerte gedoofd'.²⁴ Op deze voor ons hoogst aberrant ogende bladzijden beweert Rousseau dat het innerlijk van de mens zich niet leent tot gevoelens van bewondering en liefde: 'hem' is elke vrouw goed.

Anderzijds, de buitenwereld met zijn nieuwe rol voor het subject en de daarmee gepaard gaande psychologische oorlogsvoering, kunnen volgens Rousseau slechts in samenlevingsverband gedijen. In navolging van Montesquieu is Rousseau van oordeel dat de kenmerken die Hobbes de menselijke natuur toedicht, pas tot volle wasdom komen bij het verlaten van de natuurstaat. Bij hem zijn ze dus niet mens-eigen. In onderstaand citaat geeft Rousseau een meer dan voortreffelijke reconstructie van een bewogen denker. We citeren het daarom voluit:

‘Laten we toch vooral niet met Hobbes tot de slotsom komen dat de mens, omdat hij geen weet heeft van wat goed is, van nature slecht is; dat hij verdorven is omdat hij de deugd niet kent; dat hij altijd zijn gelijken de helpende hand weigert die hij meent niet verschuldigd te zijn; dat hij vanwege de aanspraak die hij zichzelf terecht toekent op hetgeen hij nodig heeft, dwaas genoeg is te menen dat hij de enige eigenaar is van het ganse heelal. Hobbes heeft heel scherp het tekortschieten van de moderne definities van het natuurrecht onderkend; maar de gevolgtrekkingen uit zijn definitie laten zien dat de zijne niet minder fout is. Indien hij zijn betoog had gebaseerd op de door hem ontwikkelde beginselen, had deze schrijver moeten stellen dat de natuurstaat de staat is waarin de zorg voor ons zelfbehoud het minst schade doet aan dat van een ander, en dat deze staat bijgevolg het meest geëigend is voor de vrede, het best de menselijke soort past. Hij zegt echter precies het tegendeel, omdat hij, sprekend over de zorg voor de natuurmens voor zijn behoud, te onpas hier de behoefte om een veelheid van hartstochten te bevredigen ten tonele voert: hartstochten die het werk zijn van de samenleving en die de noodzaak van wetten in het leven hebben geroepen.’²⁵

Uitvoeriger dan Montesquieu beschrijft Rousseau welke willekeurige oorzaken zich schikken naar het ontstaan van zulk een samenleving. In het voornoemde tweede deel van het *Discours*, dat die overgang en de nieuw verworven sociabiliteit nadrukkelijk stelt, laat Rousseau zien dat de redenen tot minachting *onmenselijk* zijn, ‘dat alle ondeugden die men aan het menselijke hart toeschrijft in werkelijkheid niet natuurlijk zijn’, en dat de mens, ondanks zichzelf en als gevolg van een geleidelijke degeneratie van zijn natuurlijke goedheid, ten slotte geworden is hoe hij is.²⁶

Die overgang naar een hoger beschavingsniveau, die op de een of andere manier wordt betreurd, verdeelt hij in psychologische categorieën. De diepe kloof tussen ‘natuurmens’ en ‘burgermens’ komt overeen met het steeds zichtbaardere verschil tussen de *liefde voor zichzelf* (*amour de soi-même*) en de *eigenliefde* (*amour-propre*). Rousseau heeft zich daarover helder uitgesproken in een lange noot bij het tweede deel van het *Discours*. De liefde voor zichzelf is een welhaast absoluut ver-

langen en bevat de waakzaamheid voor het overleven. Eigenliefde is een relatief en kunstmatig gevoel, ontsproten aan het maatschappelijke verkeer, en het brengt elkeen ertoe over zichzelf meer rumoer te maken dan over elk ander. Hij verklaart dit als volgt: in de ‘burgertoestand’ ondergaan met de betekenisverschuiving van solitair naar sociaal wezen ook de verlangens subtiele variaties. Dat houdt in dat men zich voortdurend positioneert ten overstaan van derden en zichzelf voorkeuren toedicht die in de natuurtoestand ontbreken. Eigenliefde leidt daarom tot wrok jegens anderen en tot ontevredenheid met zichzelf.²⁷

We vatten samen: de oorspronkelijke positie wordt volgens Montesquieu gedragen door een kwetsbare sociabiliteit die leemten in de menselijke natuur blootlegt. Rousseau meent dat de natuurmens volstrekt asociaal is. Zowel Montesquieu als Rousseau voeren de innerlijke complexiteit van de menselijke gevoelswereld terug op een al veronderstelde eerdere samenleving – een complexiteit die daar, met andere woorden, niet aan voorafgaat.

5. Modern denker tegen wil en dank

De natuurlijke vrijheid wordt bij de overgang naar de sociale staat ingeruild voor de politieke vrijheid van de burgermens. Montesquieu laat zich daar klaar en duidelijk op voorstaan. Met de overgang van natuurstaat naar sociale staat gaan vrijheid en gelijkheid verloren, maar dat verlies laat zich verhelpen. ‘In de natuurlijke situatie worden mensen als gelijken geboren; maar zo kan het niet blijven. Als er een samenleving ontstaat, verliezen de mensen hun gelijkheid; pas door de wetten worden ze opnieuw gelijk’ (EL VIII, 3).

Montesquieu tart de betekenissen die men in het verleden aan het woord ‘vrijheid’ gaf. Uit deze houding, die past binnen zijn benadering van de staatsvormen en ordenende principes in boek III, hebben bepaalde auteurs afgeleid dat vrijheid zich volgens Montesquieu laat zien in eender welke staatsvorm, met uitzondering van de despotische regimes. Sterker, zij hebben gemeend een ongenueanceerde voorkeur voor de (door aristocratische kleurtoetsen gematigde) monarchie te mogen constateren.²⁸ Montesquieu breekt schijnbaar met het republi-

keinese amalgaam van vrijheid met burgerschap dat opgeld had gedaan in de renaissance en met name in het oeuvre van Machiavelli en Montaigne, een opstelling die ‘de macht van het volk verward heeft met zijn vrijheid.’ Wat die vrijheid in een welgeordende samenleving is, defineert Montesquieu helder:

‘De vrijheid in een staat, dat wil zeggen in een samenleving waarin wetten bestaan, houdt in dat mensen kunnen doen wat ze zouden moeten willen, en dat ze niet gedwongen worden te doen wat ze niet zouden moeten willen. Laten we ons goed realiseren wat onafhankelijkheid en wat vrijheid is. Vrijheid is het recht om alles te doen wat de wetten toestaan, en als één burger zou kunnen doen wat de wetten verbieden, dan was die burger zijn vrijheid kwijt, want dan zou ieder ander dit ook kunnen gaan doen.’ (EL XI, 3)

Deze ogenschijnlijke ontkenning van enige innige verwantschap tussen burgerschap en vrijheid (EL XI, 4), de binding van vrijheid aan veiligheid, alsmede de schijnbaar onvoorwaardelijke zorg voor individuele rechtsbescherming, lijken Montesquieu nadrukkelijk in een liberale traditie van denken over vrijheid te plaatsen (althans als voorloper van deze liberale traditie, met waarden als wantrouwen ten overstaan van overheidsinterventie, individuele vrijheid en rustig genot).²⁹ Immers, ‘politieke vrijheid van de burger verschaft de gemoedsrust die voortkomt uit een persoonlijke gevoel van veiligheid’ (EL XI, 6; XII, 2; XXVI, 20). Zijn bekommernis om een onafhankelijke en onpartijdige rechterlijke macht, zijn bewondering voor het Engelse stelsel, zijn oorspronkelijke denken over representatieve structuren wijzen allen in die richting.³⁰ Die voorkeur blijkt voorts uit een modern aandoende zucht naar machtsbegrenzing, en het daarmee samenhangende besef dat op zeldzame uitzonderingen na ‘iedereen die macht heeft, geneigd is daar misbruik van te maken; zo iemand gaat door tot hij op een grens stuit’ (EL XI, 4).

Dat is slechts zeer ten dele waar. In de inleiding op *De l’Esprit des Lois* had Montesquieu zijn lezers er opmerkzaam op gemaakt dat hij een werk zou schrijven dat heel wat pretenties had. ‘Ik wil om een gunst vragen die mij naar ik vrees niet zal worden verleend: men velle niet na een kort moment van lezen een oordeel over twintig jaar arbeid; laat

men in plaats van een paar zinnen het boek als geheel goedkeuren dan wel veroordelen. Wie op zoek wil naar wat de auteur voor ogen heeft gestaan, kan dat slechts ontdekken door te kijken naar de opzet van het werk in zijn geheel.' Montesquieu wil inspireren zonder dat alles zonneklaar oogt, in het zweet zijns aanschijns 'barre arbeid verrichten terwijl de inspanning zelf verborgen blijft'.³¹ Het gaat er niet om dat de lezer wordt 'aangezet tot lezen, maar tot denken' (EL XI, 20).

In werkelijkheid doet de aanname van een onveranderlijke en definitieve bepaaldheid Montesquieu weinig recht, omdat zij in *De l'Esprit des Lois* geen vraagstelling wenst te zien, maar veeleer een uitgesproken vooroordeel.³² Die vraag is: in hoeverre is de klassieke oudheid nog een model voor de moderne tijd? Montesquieu brengt er het beginsel van de 'politieke deugd' mee in verband, en tracht de antieke geest te vatten, 'door enerzijds verschijnselen die duidelijk van elkaar verschillen niet als soortgelijk te beschouwen, en anderzijds oog te hebben voor de verschillen tussen verschijnselen die een soortgelijke indruk maken' (EL, Inleiding). Die preoccupatie met de klassieken gaat ver terug in de tijd, en minstens tot zijn *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* (1716), *Discours sur Cicéron* (1717), *Dialogue de Sylla et d'Eucrate* (1724) en *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734).³³ In het latere *De l'Esprit des Lois*, van na zijn zogeheten *voyages* met inbegrip van een verblijf in Engeland, zou hij zich niet meer om de klassieken bekommerd hebben.

Maar dat is niet juist. De moderne idee van 'rechten' is heel on-Romeins, maar niettemin: zelfs bij oppervlakkige lectuur moet het een lezer opvallen dat Rome begin en einde van alles is in dit werk. Een greep uit de index mag dit illustreren: Enkele Griekse instituties (IV, 6), Over de geest die heerste in de Romeinse senaat (VI, 14), Straffen in de Romeinse wetgeving (VI, 15), Weeldewetten bij de Romeinen (VII, 14), Alexander (X, 14), Over het bestuur van de Romeinse koningen en hoe de drie machten in die tijd verdeeld waren (XI, 12-19), Over de Atheners en de Spartanen (XIX, 7), Over de handel in de oudheid (XXI, 6-17), Over de ingrepen van de Romeinen ten aanzien van hun muntstelsel (XXII, 11-13), Over de Romeinse wetten ter bevordering van de bevolkingsgroei (XXIII, 21-23), en Over de oorsprong en ontwikkeling

van het Romeinse erfrecht (XXVII). Zelfs in zijn beschouwingen over het Engelse stelsel, een hoofdstuk dat in de secundaire literatuur overbelicht wordt, komt dat hardnekkige karakter van Montesquieu's boek naar voren. 'Altijd weer komen we uit bij de Romeinen', zegt hij daar. 'Nog heden ten dage laat men in hun hoofdstad de nieuwe paleizen voor wat ze zijn om op zoek te gaan naar de ruïnes' (EL XI, 13).

Montesquieu citeert met soeverein gemak Cicero, Livius, Claudius, Constantinus, Justinianus. Nadrukkelijk waarschuwt hij ervoor, niet aan de politieke deugd, aan de zin voor het algemene welzijn te verzuken. '...het is de liefde voor het vaderland die aan de Griekse en de Romeinse histories die verhevenheid gaf die de onze niet hebben. Zij is altijd de drijvende kracht bij alles wat er omgaat, en met plezier vinden we ze overal terug, deze deugd die elkeen dierbaar is die een hart heeft. Als we overdenken hoe bekrompen onze motieven zijn, hoe laag onze procedés, met wat voor vrekkingheid wij op vuige beloningen azen, hoe verschillend van de liefde voor eer onze ambities zijn, dan is men verwonderd hoe afwijkend dit schouwspel is. Het lijkt alsof sinds het verdwijnen van die twee grote volkeren, de mensen een el gekrompen zijn.'³⁴ Zo ook werden er in de oudheid 'dingen tot stand gebracht zoals we die tegenwoordig niet meer zien, en die onze kleine zielen verbazen' (EL IV, 4). In moderne handelsnaties is dat anders: het wemelt er van de kleine, individuele belangen. 'De bewoners kunnen dus op eindeloos veel manieren tegenwerken of tegengewerkt worden. Het volk zal extreem jaloers worden; het zal zich meer ergeren aan de voorspoed van anderen dan dat het van de eigen voorspoed geniet' (EL XIX, 27). De Engelse referent blijkt zich tot zelfdoding te lenen (EL XIV, 12), de openbare ruimte wordt er geloofend en ligt er verwaarloosd bij, het geld is er 'alles', gaat aan de eer en de deugd vooraf, de vrijheid wordt er geringschat en aan de eerste bieder verkocht.³⁵ Of hoe kleine persoonlijke belangen in hun tegendeel kunnen verkeren...

Bepaalde auteurs die over Montesquieu geschreven hebben,³⁶ zijn daarom van oordeel dat Montesquieu's getrouwheid aan de antieken zijn volwassen denken blijft kleuren. Ook dat is onjuist. Juister is dat Montesquieu nalaat om dit triomfale klassieke ideaal als leidraad voor het kleinhartige moderne denken voorop te stellen.³⁷ Eerder bezint *De*

l'Esprit des Lois zich op twee sociopolitieke modellen – het republikeinse Rome en het contemporaine Engeland. Uiteindelijk lijkt Engeland Montesquieu's voorkeur weg te dragen.³⁸ Montesquieu is niet vergeten dat de moderne mens geen inwoner van Rome of Sparta is, niet langer bereid is om het algemene belang op persoonlijke voorkeuren te laten voorgaan (EL IV, 5), en dat de wetgevende macht in de grote natiestaten niet aan het gehele volk kan toekomen. Het moet zich met plaatsvervangers tevredenstellen (EL XI, 6).

Zo ook plooiën een aantal van de wezenskenmerken en contradicties die Montesquieu met de politieke deugd in verband brengt zich moeizaam naar die moderneren. Benevens de schijnbaar onvermijdelijke verzaking aan het privéleven, verlangt de deugd met name ook 'zelfverloochening, en zoiets kost altijd moeite' (EL IV, 5), zodat de antieken – wanneer zij op bederf, nonchalance en luiheid stuiten – zich nagenoeg voortdurend van oorlogsvoering als verbindingsfactor moesten bedienen (EL IV, 8; VIII, 5). Diversiteit en ontplooiingskansen gaan samen met een reële maar discreet gehouden commercie (EL XXI, 21). Zodat, wanneer Montesquieu over de antieken spreekt, hij dat met een mengelmoes van spijt en bewondering doet. Hij spreekt dan over 'heldhaftige kwaliteiten die ons alleen van horen zeggen bekend zijn' (EL III, 5), die hij vervolgens afzet tegen die 'staatkundigen van tegenwoordig [die we alleen maar horen] praten over nijverheid, handel, financiën, rijkdom, overdadige weelde zelfs' (EL III, 3).

Een monarchie vermengd met aristocratische kleurtoetsen prijst hij hogelijk, niet als ideaal, wel als een keuze gezien de omstandigheden.³⁹ Immers, onze volksvertegenwoordigers kunnen 'een gesprek voeren over politieke aangelegenheden. Het volk is voor zoiets volstrekt ongeschikt'. De bemoeienissen van de burger dienen zich voortaan daarom 'te beperken tot het kiezen van vertegenwoordigers; dat kan het goed' (EL XI, 6).

Montesquieu kan schrijven over de politieke deugd en toch de moderne commercie voorstaan. Rousseau kan dat niet. Montesquieu meent dat de klassieken tot inzicht strekken, tot stilzwijgende omgang met, tot aanbeveling ook. Maar ze klakkeloos napraten, nee, dat kan niet. Rousseau ziet dat anders. Hij meent dat wat navolging verdient,

nagevolgd moet worden, zij het met vallen en opstaan. Montesquieu kan zich goed voelen in de heksenketel die een grootstad onvermijdelijk is. Rousseau gaat zitten kniezen vijf kilometer buiten Parijs, kolonies van konijnen stichten op het Petersinsel, hij idealiseert een gemeenschap van boeren in *Julie*, en bij zijn overbrenging naar het Pantheon in 1794 zal hij zich ongetwijfeld omgekeerd hebben in zijn graf.

6. Gedeelde premissen, afwijkend oordeel

Rousseau maakt in het tweede deel van de *Bekentenissen* zijn ontluikende liefde voor Montesquieu inzichtelijk. Daarin stelt Rousseau dat hij diens werk, dat na publicatie deining veroorzaakte, als voorwerp van studie begon te zien gedurende zijn omgang 'met de heer Dupin, die uit alle macht werkte aan een weerlegging van Montesquieu'.⁴⁰ Het is boven twijfel verheven dat Rousseau Montesquieu met afstand en bewondering benaderde, en uit zijn autobiografisch werk spreekt een verlangen om de beroemd geworden schrijver uit alle macht op zijn eigen leven te betrekken.⁴¹

In *De l'Esprit des Lois* had Montesquieu gewezen op de onverzoenbaarheid van moderne weelde met klassieke deugden. In het *Discours sur les sciences et les arts* (1750), waarmee Rousseau de eerste prijs van de Academie van Dijon binnenhaalde, wordt die bekommernis woordelijk hernomen. 'De antieken praatten onafgebroken over zeden en deugden; de modernen praten slechts over handel en geld'.⁴² *Du Contrat Social* (geschreven tussen 1743 en 1761, verschenen in 1762), dat even fascinerend is in wat het weglaat als in wat het onthult, is getooid met Montesquieu's geest en neemt *De l'Esprit des Lois* tezelfdertijd met regelmaat op de korrel.⁴³ Nergens is die liefdesverklaring groter dan in boek III, waarin de doorwerking van klimatologische factoren in bestuursrechtelijke aangelegenheden besproken wordt. Wat de staatsvormen betreft, is Rousseau evenmin van oordeel dat de democratie kan opgevat worden als een stap richting goede ordening. Over die democratie beweert Rousseau met name dat 'als men deze term in zijn meest strikte zin neemt, er nooit een echte democratie bestaan

heeft en er ook nooit een zal bestaan'.⁴⁴ Het is immers uitgesloten dat een volk voortdurend in vergadering bijeen zou zijn om zich met het algemene welzijn bezig te houden. Rousseau beklemtoont de buitengewoon moeilijke voorwaarden: een onbeduidend grondgebied, een zekere eenvoud in omgangsvormen, een voldoende standengelijkheid en weinig tot geen weelde; in *Lettres écrites de la Montagne* herinnert Rousseau zijn Geneefse medeburgers eraan dat zij geen Spartanen zijn, maar gewone en inwisselbare *bourgeois* met kleine handelsbelangen.⁴⁵ Rousseau echter komt op basis van gedeelde premissen tot een geheel en al van Montesquieu afwijkend oordeel.

'Daarom heeft een beroemd schrijver [Montesquieu, MC] de deugd aangewezen als het beginsel voor de republiek; want al deze voorwaarden zouden niet kunnen bestaan zonder de deugd. Maar omdat hij naliet de noodzakelijke onderscheidingen te maken, ontbrak het deze grote geest dikwijls aan nauwkeurigheid, soms ook aan helderheid, en zag hij niet dat het soevereine gezag overal hetzelfde is en dat daarom hetzelfde beginsel in elke goed ingerichte staat aanwezig moet zijn'.⁴⁶

Al vroeg, in zijn *Discours sur les sciences et les arts* (1750) namelijk, beklagt Rousseau zich uitvoerig over de geringe belangstelling die men voor burgerschap lijkt te koesteren. 'We hebben natuurkundigen, meetkundigen, scheikundigen, sterrenkundigen, dichters, muzikanten en schilders bij de vleet, maar er is niet langer een burger onder ons; zo er een aantal onder hen verspreid over het verlaten platteland kunnen aangetroffen worden, zijn zij gedoemd om daar onopgemerkt en verwaarloosd weg te kwijnen'.⁴⁷ En in een haastig weggemoffelde noot bij het *Contrat Social* stelt Rousseau dat geen enkele Franse schrijver de ware betekenis van het woord 'burger' goed verstaan heeft,⁴⁸ zodat men de woorden 'vaderland' en 'burger' beter uit het lexicon van de Franse taal kan schrappen.⁴⁹

Om zich te verklaren heeft Rousseau dikwijls gebruik gemaakt van de idee van een *algemene wil*,⁵⁰ waarvan een *particuliere wil* het spiegelbeeld zou vormen.⁵¹ 'Er is dikwijls een aanzienlijk verschil tussen de wil van allen en de algemene wil; de laatste heeft slechts het algemene belang voor ogen, de andere beoogt het privébelang en is de optelsom van de afzonderlijke willen'.⁵² Het zij herinnerd dat de zelfopoffering,

die het onder alle omstandigheden gestand doen van het algemene belang onvermijdelijk met zich brengt, een van de voor Montesquieu doorslaggevende elementen was om de klassieke droom te laten voor wat hij was. Rousseau wil dat element van zelfverloochening niet wegmoffelen, integendeel, lijkt er een zekere beslistheid aan te willen ontleenen:

‘Een Spartaanse vrouw had vijf zonen in het leger, er was een veldslag aan de gang. Een renbode arriveert, en bevend vraagt ze hem om nieuws over de slag: ‘Uw vijf zoons zijn gesneuveld.’ – ‘Slavenhond, vroeg ik je daarnaar?’ – ‘De slag is gewonnen.’ De moeder snelt naar de tempel en brengt de goden dank. Dat is de echte burgeres.’⁵³

Opdat deze algemene wil op alles zou primeren, opdat elkeen zijn welbevinden door de bril van het grotere geheel zou *kunnen* en *willen* zien, kan volgens Rousseau vereist worden dat tussengekomen wordt in de menselijke natuur. Dit blijkt nergens meer dan in *Émile ou de l'éducation* (1762), waarin Rousseau zich op de zogeheten *burgerlijke opvoeding* laat voorstaan, en zijn verwantschap met Plato's *Politeia* wil benadrukken.

‘Als we dus gedwongen zijn ofwel de natuur, ofwel de maatschappelijke instituties te bestrijden, dan is er geen ontkomen aan de keuze tussen opvoeding tot mens en opvoeding tot burger: deze zijn niet verenigbaar. De beste maatschappelijke instituties zijn degene die de mens het beste weten te denatureren, die hem zijn absolute bestaan ontnemen en hem een betrekkelijk bestaan geven, die het ik doen opgaan in de gemeenschap; zodat elk individu zich niet langer één voelt, maar deel van het geheel, en alleen in dat geheel nog ontvankelijk is. Een Romeins burger was geen Caius of Lucius, hij was een Romein; hij had het vaderland lief, niet zichzelf’.⁵⁴

Rousseau meende dat het de voornaamste toedracht van een zogeheten ‘verborgen wetgever’ was om de sociaal geworden natuurmens *op te voeden* tot burgerschap,⁵⁵ een thema dat hij eerder in het *Discours sur l'économie politique* (1755) nadrukkelijk aan de orde gesteld had, maar waar hier niet nader op ingegaan wordt. Ook in later werk, waarmee hij zich naar de concrete politieke realiteit oriënteerde, blijkt hoezeer Rousseau, meer dan Montesquieu, blijft hangen in een klas-

siek denken rond burgerschap. In *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1771) is Rousseau bijzonder droef over de bij de overgang van klassieke naar moderne tijden teloorgegangene *morele vrijheid*.⁵⁶ ‘De moderneren hebben niets gemeen met de geestelijke bedrijvigheid die de antieken dreef in alles wat ondernomen werd’.⁵⁷ Door spel, spektakel en religieuze ceremonies werden de grenzen verkend tussen de burgers en het vaderland en tussen de burgers onderling. Waarom, zo vroeg Rousseau zich af, zou zulks niet zo kunnen zijn in moderne republieken?⁵⁸ Duidelijk liggen politieke deugden niet buiten het bereik van de moderne mens.

Het samenleven op grond van het sociaal contract doet die dubbele hoedanigheid van de feestvierder gestand: elkeen is ‘burger’ (in de mate dat men deelheeft aan het soevereine gezag) en ‘onderdaan’ (in zover men zich goedschiks gedraagt naar tot stand gekomen regelgeving).⁵⁹ Benevens de twee eerder genoemde opvattingen van vrijheid (natuurlijke en burgerlijke vrijheid) spreekt Rousseau immers over een ‘derde’ opvatting: de *morele* vrijheid, ‘die als enige de mens werkelijk heer en meester maakt over zichzelf: want aandrift van pure begeerte is slavernij en gehoorzaamheid aan de wet die men zichzelf heeft voorgeschreven, is vrijheid’.⁶⁰ Rousseau spreekt zich uit tegen het Engelse stelsel. ‘Het Engelse volk denkt vrij te zijn; het vergist zich deerlijk, want het is dat slechts gedurende de verkiezing van de parlementsleden: zodra die gekozen zijn, is het slaaf, is het niets.’ Iedere wet die het volk niet persoonlijk tot stand gebracht heeft, is nietig. ‘Het is helemaal geen wet’, zo meent Rousseau.⁶¹ Rousseau laakt niet slechts Montesquieu’s ontkenning van de overlevingskansen van actief burgerschap; hij is van oordeel dat precies deze soort burgerschap vrijheid met zich brengt,⁶² zonder de moderne ogende individuele rechten en vrijheden ooit te loochenen, maar ook zonder hen expliciet voorop te stellen.⁶³

Die voorkeur voor het republikeinse *topos* volgt uit de private afhankelijkheidsverhoudingen die aan het einde van het *Discours sur l’origine de l’inégalité* uit de overgang van de natuurstaat naar de burgerstaat volgen. Door de binding aan de subjectieve blik van anderen, op grond van wat Rousseau *amour-propre* noemt lijkt elkeen afhankelijk te zijn geworden van de betekenis van de achting die men hen

toedraagt.⁶⁴ Daarentegen, de ongenueanceerde (of, zo men wil, objectieve) binding aan de algemene wil (als spiegel van het algemene welzijn), ‘met de vervreemding van de hele persoon met heel zijn kunnen’, wordt zo inzichtelijk gemaakt, ‘want dat is de voorwaarde die iedere burger van elke persoonlijke afhankelijkheid vrijwaart door hem aan het vaderland te geven’.⁶⁵

Maar zelfs dat is niet precies hoe de vork in de steel zit. Nadat Rousseau erop gewezen heeft dat zulke laakbare verhoudingen plaatsmaken voor gehoorzaamheid aan een ‘onpersoonlijke’ regel die men zichzelf toedicht, keert hij, en niet voor het laatst, terug op de relatieve voor- en nadelen van een sociale staat: ‘Hoewel hij zich in deze toestand verscheidene voordelen ontzegt die hij van nature heeft, wint hij er zulke grote voor terug, zijn vermogens worden zozeer geoefend en ontwikkeld, zijn denken dermate verruimd, zijn gevoelens zo veredeld, zijn gehele ziel verheft zich tot zulk een hoogte, [...] dat hij zonder ophouden het gelukkige ogenblik zou moeten zegenen dat hem voor altijd heeft ontrukkt aan de natuurtoestand en dat hem van een stom en bekrompen dier tot een denkend wezen en mens maakte’.⁶⁶

De liberale politiek filosofe Martha Nussbaum lijkt dit alles begrepen te hebben. In *Niet voor de winst* (2010) werd het belang van democratisch burgerschap met inbegrip van een ruimhartige humanistische vorming reeds bepleit. Dit gebeurt nadrukkelijker in *Politieke emoties* (2013), waarin zij over patriottisme spreekt. We hebben het licht van de vaderlandsliefde nodig, meent Nussbaum, en we moeten ons wapenen tegen hen die het wensen te doven. Nussbaum bekijkt uitvoerig de suggestieve kracht van publieke ceremonies en concrete verhalen, om zowel het nationale verleden als de inzet voor de toekomst aan op te hangen. Zij laat zien dat maatschappelijke krachten geen ondoordacht beroep op patriottisme als drijvend motief rechtvaardigen, omdat het principe zich er ook toe leent om misbruikt te worden, maar bepleit liefde, dankbaarheid en menselijke waardigheid.

7. Conclusie

Zijn we nu wijzer geworden door het contrasteren van twee denkers? Creëert Rousseau voldoende dichterlijke vrijheid, afdoende afstand, tot Montesquieu en tot zichzelf, om het door Montesquieu aangereikte taalregister te ordenen en daar iets mee aan te vangen, of knikt hij ridderslijk in welwillend goedvinden? Ogenschijnlijk niet.

Hun natuurrechtelijke denken wortelt in een traditie beïnvloed door Hobbes. Hobbes denkt deze toestand als een oorlog van allen tegen allen waarbij angst als voornaamste drijfveer geldt. Ook Montesquieu ziet angst als een motiverende factor, maar die brengt toenadering en ontaardt niet, zoals Hobbes dacht, in een toestand waarin de mens de mens een wolf is. Zulks doet zich pas voor als de natuurstaat reeds verlaten is ten voordele van concrete samenwerkingsverbanden. Met andere woorden: sociabiliteit is een fundamenteel beginsel en alomtegenwoordig. Voor Rousseau is de natuurstaat er geen van menselijke sociabiliteit. Het is een vreedzame, van intensiteit gespeende toestand waarin men zelfbehoud wil zonder om te zien naar de ander. Slechts zodra men zich aan andermans blik gebonden voelt en ‘uitsluitend aan hun oordeel het gevoel van zijn eigen bestaan ontleent’,⁶⁷ ontstaan de afhankelijkheidsverhoudingen die het sociaal contract noodzakelijk maken. Naar analogie met Montesquieu, en tegen Hobbes, situeert Rousseau deze verhoudingen in de zich al ontwikkelde sociale staat.

Rousseau trekt uit zijn sentimentele bewondering voor de klassieke oudheid, die wortelt in zijn vroege jeugd,⁶⁸ consequenties voor zijn politieke theorievorming die geheel en al in het teken staat van het publieke welzijn. Rousseau's denken over burgerschap sluit nauw aan bij wat Benjamin Constant een halve eeuw later de *vrijheid van de antieken* zou noemen. De autonomie die men verliest bij de overgang van natuurstaat naar sociale staat en die, zo maakt Rousseau herhaaldelijk duidelijk, nooit kan hersteld worden, ruimt baan voor een nieuw soort vrijheid: morele vrijheid, ‘die als enige de mens werkelijk heer en meester maakt over zichzelf.’ Deze zorg om de publieke zaak, die de burger van afhankelijkheid vrijwaart, en die elementen van dialogische zelfverbetering brengt, is een bekommernis waarop Rousseau zijn

werk al wroetende blijft richten vanaf het *Discours sur les sciences et les arts* tot *Considérations sur le gouvernement de Pologne*.

Ook Montesquieu is geroerd door dit klassieke denken, en *De l'Esprit des Lois* doet recht aan de superioriteit van de antieken over de modernen, maar die klassieke droom wordt bewust naar de achtergrond verdrongen. Veeleer wil Montesquieu tonen hoe een geordende maatschappij werkt, welke de nationale geest is die achter de wetten schuilgaat, en welke klimatologische, religieuze en zedelijke factoren daarmee in dialoog treden. Zo bezien is *De l'Esprit des Lois* een werk opgezet in de traditie ons overgeleverd door Plato en Aristoteles: het aanbrengen van onderscheidingen, en via aangenomen premissen tot het wezen van begrippen doordringen. Ook praktische bedenkingen spelen een rol. De prijs die men betaalt in termen van zelfopoffering is te hoog; deugdzaamheid brengt ook veronachtzaming met zich. Het republikeinse topos komt tegemoet aan hetzelfde verlangen naar zelfverloochening waar monniken de getrouwheid aan een kloosterorde aan ontlenuen.⁶⁹

Desondanks hebben Montesquieu's nakomers, en in het bijzonder Rousseau zich in groten getale verzet tegen het door Montesquieu opgehangen beeld van de onveranderlijkheid van moderne structuren. Moralisten als Montaigne en Pascal hadden al gewaarschuwd dat de mens eigenmachtig denkt te oordelen, terwijl het derden zijn die richting brengen in zijn doen en laten. 'We zijn niet tevreden met het leven dat we in onszelf en in ons eigen bestaan leiden. We willen een fictief leven hebben in de voorstelling van de anderen, en spannen ons in om ons daartoe te presenteren', zo schrijft Pascal. In Rousseau's denken krijgt die aanhechting bij andermans blik een nog prominenter plaats toebedeeld. Er zijn momenten dat Rousseau, die zich daar goed bewust van is, meent zich te kunnen beklagen over het verlies van klassieke grootsheid, waarbij 'Rome een wonder vormde dat de wereld nooit meer in herinnering kan brengen'.⁷⁰ Rousseau meende echter dat in morele zaken de vloeibare, onzichtbare grenzen van het denkbare en van het toelaatbare 'minder sluitend zijn dan aangenomen wordt; het zijn onze lafhartigheid, ondeugden en vooroordelen die hen doen krimpen'.⁷¹

Rousseau oogt ontgoochelend *Montesquieu*aans. En toch. Kunnen we echt stellen dat hun zonderlinge bekommernis om de in velerlei opzichten voortreffelijke geest van klassiek burgerschap, intussen onder tweehonderd jaar geschiedenis (we hadden bijna geschreven: beschaving) bedolven is? Moeten we nu wel of niet onze paraplu openen? Ook de oppervlakkige lezer die meende een toegankelijk boek te lezen, kan het niet ontgaan zijn dat zulks niet het geval is. Toch niet in een tijd waarin de waarde van een breed gedragen maatschappelijk discours voor het *geluk* in twijfel getrokken wordt, een tijd waarin een liberaal vrijheidsklimaat de boventoon voert, een tijd van een tot hoog peil getilde *afzonderlijkheid*. Een afzonderlijkheid, waar we ons trots op laten voorstaan. Een tijd ook, waarin we door de bomen het bos niet meer zien – kort en goed: een tijd waarin men ‘nog eens aangemoedigd wordt door de goedkeuring van een volledig kunstmatige samenleving, die principes vervangt door regels en emoties door welvoeglijkheden, die schandalen verafschuwt omdat ze lastig zijn, niet omdat ze immoreel zijn; ondeugden waar geen schandaal in schuilt, neemt zij immers vrij goed op’.⁷² Rousseau zou zijn teleurstelling niet onder stoelen of banken gestoken hebben. Toegegeven, wie bij hem troost zoekt wordt niet op een warme intellectuele omhelzing onthaald. Rousseau had vele manieren om zijn toekomstige interpreten te ontmoedigen. Toch is zijn sociale theorie niet tot niets in staat. Ze bevraagt en ontwricht, bedient zich van schoonheid, menselijkheid en authenticiteit, leent zich ertoe gezamenlijk te reizen, wringt gestolde mogelijkheden open, is van meer dan ijdel belang, en dwingt ons onze ogen en oren goed open te houden, ja, dwingt ons om vrij te zijn. Met *Du Contrat Social*, vrucht van een kwarteeuw aanschouwen, overwegen en overdenken, en met het voltrekken van de vraag hoe Rousseau Rousseau werd, wordt dat zoeken naar een wakkerder ik weer inzichtelijk en mogelijk.

Montesquieu en marginale toetsing in het bestuursrecht

Lukas van den Berge

1. Inleiding

In het Nederlandse bestuursrecht bepaalt een aloude beeld dat de bestuursrechter niet ‘op de stoel van de administratie’ mag gaan zitten. Op grond van haar bevoegdheden zou de overheid over een ‘discretionaire beslissingsruimte’ beschikken waarbinnen zij slechts onder democratische controle staat; alleen voorbij de ‘randen’ van dat bestuurlijke domein komt rechterlijke toetsing in beeld. Bestuurlijke belangenafweging onttrekt zich volgens die opvatting in beginsel aan een juridisch oordeel; van rechterlijke vernietiging kan alleen sprake zijn wanneer een bepaald besluit na afweging van de betrokken belangen niet ‘in redelijkheid’ kan zijn genomen. Een minder afstandelijke toets is slechts voorbehouden aan besluiten die primair strekken tot leedtoevoeging en daarmee gelden als *criminal charge* in de zin van artikel 6 van het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens; in dat geval gaat de hoofdregel van ‘marginale toetsing’ niet op en beoordeelt de bestuursrechter de evenredigheid van de door het bestuur verrichte belangenafweging zonder terughoudendheid.¹ Ter onderbouwing van de beperkte rol van de bestuursrechter wordt vaak verwezen naar de ‘onderscheiden posities’ die ‘de onafhankelijke rechter en het politiek

verantwoordelijke bestuur in het staatsbestel innemen'.² Politiek enerzijds, en recht anderzijds bestrijken in die opvatting strikt gescheiden domeinen. Als schrikbeeld fungeert een zogeheten *gouvernement des juges* waarbij de juridische betekenis van het evenredigheidsbeginsel zodanig is opgerekt dat niet de democratisch gelegitimeerde wetgever en het bestuur, maar rechters de koers van de politiek bepalen.³

Op de figuur van 'marginale toetsing' bestaat al geruime tijd kritiek. Zo betoogde Johannes van der Hoeven reeds in 1974 dat het leerstuk ten onrechte uitgaat van een gelijkstelling van discretionaire bevoegdheden van bestuursorganen enerzijds en burgerlijke vrijheidsrechten anderzijds. In afwijking van burgerlijke rechten houden discretionaire bevoegdheden volgens hem niet in dat het rechtssubject in beginsel kan doen wat hem goeddunkt, maar houden zij voor bestuursorganen veeleer een plicht in tot optimale taakvervulling; de evenredige afweging van de betrokken belangen zou daarvan integraal deel uitmaken.⁴ In de laatste jaren zwelt dergelijke kritiek opnieuw aan. Zo wordt vaak bepleit dat de Nederlandse bestuursrechtelijke evenredigheidstoets aansluiting zou moeten zoeken bij het EU-recht en het Duitse recht, waarin rechterlijke controle op evenredige belangenafweging een ruimere betekenis heeft.⁵ Tussen de volle toetsing van punitieve besluiten enerzijds, en de hoofdregel van marginale beoordeling anderzijds bestaat in de Nederlandse bestuursrechtelijke doctrine geen variatie, zodat de rechter formeel geen mogelijkheden heeft om zijn toetsing te intensiveren in zaken waarin weliswaar geen sprake is van een *criminal charge*, maar desalniettemin inbreuk is gemaakt op zwaarwegende belangen of grondrechten. De 'meer verfijnde en genuanceerde' Duitse en Europese omgang met het bestuursrechtelijke evenredigheidsbeginsel zou de Nederlandse bestuursrechter moeten inspireren tot een meer op het concrete geval toegesneden toetsingsintensiteit. Een meer variabele evenredigheidstoets zou niet alleen rechtvaardiger zijn, maar bovendien voorkomen dat de rechter zijn toevlucht neemt tot flankerende normen als het specialiteits- en zorgvuldigheidsbeginsel en de werkelijke gronden van zijn oordeel verborgen blijven.⁶

Tegenstanders van een ruimere juridische toets volharden evenwel in de opvatting dat de evenredigheidseis een eigen normatieve waarde

ontbeert en daarom als ‘ideologisch hol’ moet worden beschouwd.⁷ Daarbij wordt vaak gewezen op de ‘incommensurabiliteit van waarden’ zoals die onder andere wordt verondersteld door Joseph Raz. Voor de onderlinge afweging van belangen bestaat meestal geen gemeenschappelijke maatstaf, zodat doorslaggevende rationele argumenten voor het ene of het andere besluit ontbreken.⁸ De afwezigheid van een gezamenlijke noemer levert voor het democratisch gecontroleerde bestuur geen probleem op; zijn taak bestaat immers uit het voeren van beleid, waarbij het dikwijls politieke, op bepaalde ideologische of anderszins subjectieve oordelen gebaseerde beslissingen zal moeten nemen. Voor de rechter zou dat anders liggen. Een toets op evenredigheid valt in beginsel buiten zijn terrein; naar staande jurisprudentie corrigeert de rechter het bestuur slechts wanneer het ‘evident is dat de belangenafweging onredelijk is geweest’.⁹ De praktijk van marginale toetsing berust op het beeld van recht en beleid als afzonderlijke domeinen en de *trias politica* als scheiding van machten. Voorstanders van een ruimere rechtelijke evenredigheidstoets benadrukken veelal dat scherpe grenslijnen tussen recht en beleid ontbreken en vatten de *trias* doorgaans op als een stelsel waarin wetgever, bestuur en rechter onlosmakelijk verward zijn in een onderling evenwicht. Het vertrouwde schrikbeeld daarbij is niet een *gouvernement des juges*, maar een stelsel waarin wetgever en bestuur vrij spel hebben en de gerechtvaardigde belangen van individuele rechtssubjecten in de verdrukking komen.¹⁰

In deze bijdrage diep ik de verhouding tussen de *trias politica* en het bestuursrechtelijke evenredigheidsoordeel nader uit. Anders dan nog steeds vaak wordt gedacht heeft het beeld van de terughoudende, strikt aan zijn eigen stoel gebonden rechter met de triasleer van Montesquieu niets te maken. Integendeel: zoals al vaak is aangetoond gaat Montesquieu juist uit van een staats- en rechtsbegrip waarin van een strikte scheiding tussen wetgever, bestuur en rechter geen sprake is. In de literatuur wordt de mythevorming rondom de triasleer vaak herleid tot de verwrongen revolutionaire receptie ervan; al in de vroege negentiende eeuw zou de mythe over Montesquieu’s *trias* als stelsel van machtenscheiding zich in de rechtswetenschap een vaste plek hebben verworven.¹¹ Door de bronnen wordt die lezing slechts tot op beperkte hoogte

bevestigd. Zowel in de filosofische als de rechtsgeleerde literatuur werden Montesquieu's ideeën niet alleen vervormd geïnterpreteerd, maar vooral ook fel bestreden. Enerzijds werd Montesquieu's triasleer verworpen door filosofen als Rousseau en Kant, die er in hun contracttheorieën een primaat van de wetgever voor in de plaats stelden dat een evenwicht van machten uitsluit. Anderzijds werd de leer bestreden door organische denkers als Hegel, die de moderne rechtsstaat begrepen als een 'zedelijk lichaam' dat bij bestuurlijke onderworpenheid aan onafhankelijke rechterlijke toetsing ernstig in het ongerede zou raken. Naar ik hieronder zal betogen heeft de figuur van marginale rechterlijke toetsing van overheidshandelen intellectuele wortels in zowel het contractdenken van Kant en Rousseau als in de organische staats- en rechtsopvatting van Hegel. De idee van een 'afstandelijke rechter' komt dus niet voort uit de triasleer van Montesquieu, maar juist uit de vervormde receptie en de bestrijding ervan in latere periodes.

Theoretische doordenking van de figuur van marginale toetsing is voor de actuele ontwikkeling van het Nederlandse bestuursrecht niet zonder belang. Zo nu en dan lijkt het erop dat de jurisprudentie over het bestuursrechtelijke evenredigheidsbeginsel enige beweging vertoont. In een recente uitspraak over het zogeheten alcoholslotprogramma, dat aan autobestuurders kan worden opgelegd wegens rijden onder invloed, oordeelde de Afdeling bestuursrechtspraak bijvoorbeeld dat de minister 'de mogelijke ingrijpende gevolgen' van de maatregel voor individuen 'niet afdoende heeft afgewogen', zodat een evenredige belangenafweging 'onvoldoende gewaarborgd' is.¹² Volgens Tom Barkhuysen kondigt zich met dergelijke uitspraken een ware 'revolutie' aan waarin met het bestuursrechtelijke leerstuk van marginale rechterlijke toetsing korte metten wordt gemaakt.¹³ Behalve in de jurisprudentie lijkt zich ook in de literatuur een kentering af te tekenen. Recent schreef Ernst Hirsch Ballin bijvoorbeeld een goed ontvangen preadvies voor de Nederlandse Vereniging voor Bestuursrecht waarin hij betoogt dat de klassieke afstandelijke rol van de rechter tegen de achtergrond van de voortdurende 'terugtrek' van de wetgever niet langer adequaat is. In het moderne recht zijn wettelijke bevoegdheden steeds meer geformuleerd als algemene maatschappelijke taakstellingen,

zodat burger en bestuur tot elkaar in een meer ‘horizontale’ verhouding zijn komen te staan die vereist dat de bestuursrechter de ‘hoofdregel van marginale toetsing’ verruimt voor een ‘veelzijdige’, meer op de onderlinge afweging van concrete ‘persoonlijke en maatschappelijke belangen’ gerichte benadering. Tijdens de vergadering ontving Hirsch Ballin alom bijval, waarbij onder meer werd gepleit voor bestuursrechtelijke toetsing volgens een ‘trias politica 2.0’. Naar ik zal betogen is een dergelijke noviteit helemaal niet nodig. Een terugkeer tot de geest van Montesquieu’s oorspronkelijke leer voldoet mijns inziens ook.

2. Montesquieu: evenwicht van machten

Van wezenlijke invloed op de ontwikkeling van het Nederlandse recht is het beeld van Montesquieu’s triasleer dat wordt geschetst door Gerard Wiarda in zijn canonieke *Drie typen van rechtsvinding*. Naar Wiarda’s voorstelling van zaken was Montesquieu’s theorie primair gericht op de verwezenlijking van de gelijke vrijheid van autonome burgers. Een ideale staat zou Montesquieu hebben gezien in de republiek, omschreven als een stelsel waarin ‘welomschreven wetten en daaraan strikt gehoorzamende rechters’ borg staan voor een voorspelbare wetstoepassing waarbij burgers slechts worden gehouden aan de juridische normen die zij zichzelf hebben opgelegd. Daarbij zou de rechter opereren als een soort machinaal wezen, een *juge-automate* die zich beperkt tot mechanische wetstoepassing.¹⁴ Voor Wiarda is het model van Montesquieu een schoolvoorbeeld van heteronome rechtstoepassing, waarbij de rechter te allen tijde voorkomt dat hij het domein van de wetgever of het bestuur betreedt. Vanzelfsprekend verwijst Wiarda daarbij naar Montesquieu’s beroemde typering van de rechter als *la bouche qui prononce les paroles de la loi; des êtres inanimés qui n’en peuvent modérer ni la force ni la rigueur*.¹⁵ Dit beeld van de rechter als de spreekbuis van de wet, is in juridische literatuur nog steeds alomtegenwoordig. Zo blikt Geert Corstens in een recente rede hoofdschuddend terug op de periode waarin ‘de rechter volgens de principes van Montesquieu slechts zou gelden als “bouche de la loi”,

als de mond waardoor de wet sprak.’ Intussen, meent Corstens, weten we wel beter en ‘zit er duidelijk ook een hoofd aan die mond vast’.¹⁶

In de literatuur is inmiddels herhaaldelijk vastgesteld dat deze standaardinterpretatie van Montesquieu’s triasleer, zoals die onder meer wordt weergegeven door Wiarda en Corstens, op een hardnekkige mythe berust. In zijn Leidse dissertatie uit 1979 toont Karel Schönfeld bijvoorbeeld aan dat Montesquieu’s beeld van rechters als spreekbuis van de wet, niet verwijst naar mechanische wetstoepassing maar juist benadrukt dat de rechter ten opzichte van de wetgevende en uitvoerende machten een zelfstandige taak vervult. Volgens een middeleeuws adagium valt het recht samen met de persoon van de koning (*rex lex animata*), zodat deze beschouwd zou kunnen worden als een *speaking law* en *the law* zelf als een *dumbe king*. Daaruit volgt dan natuurlijk dat *the king is above the law, as both the author and giver of strength thereto*.¹⁷ Met andere woorden: de bevelen van de koning bepalen het recht en niets anders, *rex est lex loquens*.¹⁸ Montesquieu’s typering van de rechter als de spreekbuis van de wet staat hier lijnrecht tegenover; niet de koning, maar de rechter is het ‘sprekende recht’ (*iudex est lex loquens*), waarbij *lex* en *loi* niet slaan op wettelijke regels, maar in bredere zin verwijzen naar het recht als zodanig. De schets van de rechter als een *être inanimé* kan daarbij worden opgevat als het spiegelbeeld van koninklijke willekeur. De rechter *maakt* het recht niet, maar *vindt* het slechts; anders dan de absoluut heersende koning is hij enkel de vertolker van het recht en valt hij er dus niet geheel mee samen.¹⁹

Door auteurs als Willem Witteveen en René Foqué is Schönfelds analyse in een bredere ideeënhistorische en rechtsfilosofische context geplaatst.²⁰ In afwijking van de bevelstheorie van het recht, die sterk verwant is aan de absolutistische theorieën van denkers als Bodin en Hobbes, vallen de staat en het recht volgens Montesquieu onmogelijk te beschouwen als de maaksels van autonoom opererende individuen. Slechts tot op beperkte hoogte is het recht het resultaat van vrije wilsuitingen. In essentie zou het recht bestaan uit onontkoombare verhoudingen (*des rapports nécessaires*) die met het mens-zijn zelf gegeven zijn. Enerzijds wordt het recht bepaald door wetten die door de mens zelf in het leven zijn geroepen; anderzijds bevat het nor-

men waaraan de mens steeds, ook buiten zijn wil om is onderworpen. Voordat er überhaupt mensen waren, zo redeneert Montesquieu, waren er *mogelijke* mensen, en dientengevolge ook *mogelijke* verhoudingen. Het voorpositieve karakter van het recht hangt daar volgens hem direct mee samen. Door het recht beheerste *verhoudingen* zouden hoe dan ook voorafgaan aan door individuen gepositieerde rechtsregels. De idee dat recht alleen behelst wat volgens het positieve recht wordt opgelegd of bevolen, is volgens Montesquieu even absurd als de gedachte dat ‘niet alle stralen gelijk waren voordat de eerste cirkel was getrokken.’ Met andere woorden: verhoudingen van billijkheid (*des rapports d'équité*) gaan vooraf aan positieve rechtsregels en niet andersom (EL I, 1). Daarmee verzet Montesquieu zich duidelijk tegen de voluntaristische en imperativistische rechtsopvatting die voor het ancien régime kenmerkend was, en stelde hij er een relationele, niet op autonome individuen maar op wezenlijke intersubjectiviteit geënte opvatting van het recht voor in de plaats.²¹

Montesquieu's analyse van de 'politieke vrijheid' hangt met die intersubjectieve mens- en rechtsopvatting onmiddellijk samen. Geen enkel begrip wordt volgens Montesquieu op zo uiteenlopende wijzen uitgelegd. Wat politieke vrijheid precies behelst, varieert sterk naar tijd en plaats, en van persoon tot persoon. Zo volgt de een Locke's opvatting dat zij vooral gelegen is in een recht tot opstand, terwijl de ander haar met Hobbes situeert in de keuze voor een tiran aan wie men vervolgens absolute gehoorzaamheid verschuldigd is.²² Daarnaast geeft Montesquieu het bijzondere voorbeeld van de Russen, die vrijheid vooral zouden hebben begrepen als het recht een baard te dragen, hetgeen hun door Peter de Grote werd verboden. Anders dan Wiarda veronderstelt is Montesquieu beslist geen uitgesproken republikein. Onder meerdere staatsvormen kan de politieke vrijheid goed gedijen, en of zij beter tot haar recht komt in een republiek of monarchie hangt van allerlei variabele omstandigheden af. Wel geeft Montesquieu aan dat de vrijheid van oudsher meer met de republiek wordt geassocieerd dan met de monarchie. In het bijzonder, zo signaleert hij, wordt daarbij dan vaak gedacht aan republieken die niet aristocratisch, maar democratisch zijn georganiseerd. Een dergelijk vanzelfsprekend verband

tussen vrijheid en democratie berust echter op een misverstand dat kon ontstaan doordat het volk in een democratie ‘min of meer lijkt te doen wat het wil’ (EL XI, 2). Met de afwezigheid van belemmeringen heeft vrijheid slechts deels iets te maken. Zij behelst geen onbegrensde autonomie, maar houdt in dat rechtssubjecten ‘kunnen doen wat zij zouden moeten willen’ en niet worden gedwongen ‘te doen wat zij niet zouden moeten willen’ (EL XI, 3). Dat wil zeggen: zij houdt geen onafhankelijkheid in, maar hangt onlosmakelijk samen met allerlei ethisch beladen verhoudingen (*des rapports nécessaires*) die aan individuele subjecten en andere actoren voorafgaan.

Die onontkoombaarheid van verhoudingen vertaalt zich ook in Montesquieu’s idee van een *trias politica*. Vrijheid zou alleen kunnen bestaan onder *gouvernements modérés*. Daarmee doelt Montesquieu op stelsels die niet uitgaan van een ongedeelde soevereiniteit, belichaamd door het *corps politique* van het volk of het *corps physique* van de koning, maar juist van een soevereiniteitsbegrip waarbij de macht is verdeeld onder verschillende gelijkwaardige actoren die niet zonder elkaar kunnen, en zich dus op een bepaalde wijze tot elkaar zullen moeten verhouden.²³ Een democratische republiek die tot ‘de geest van extreme gelijkheid’ vervalt, verwordt tot despotie (EL VIII, 2). Een dergelijke republiek erkent immers geen enkel onderscheid op grond van deugdzaamheid; in de allesoverheersende zucht naar onderlinge gelijkheid resteert slechts de wil van de meerderheid (EL VIII, 3). Iets soortgelijks geldt voor een monarchie waarin de koning zich alle macht toe-eigent en zich niet langer realiseert dat ook hij in voorpositieve en juridische verhoudingen tot zijn subjecten staat. Despotie ligt op de loer wanneer de vorst de ‘orde der dingen’ niet slechts wenste te *handhaven*, maar actief wenst te *wijzigen*. Daarvan is onder andere sprake wanneer hij ‘alles uitsluitend op zichzelf betreft’ en zich tracht los te maken van zijn onontkoombare verhoudingen tot anderen, waarbij hij de staat uiteindelijk zelfs vereenzelvigt met zijn eigen persoon (EL VIII, 6). Met andere woorden: politieke vrijheid kan niet bestaan binnen een staatsvorm waarin de soevereiniteit ongedeeld berust bij één orgaan, maar vereist een stelsel waarin de macht berust op een evenwicht tussen verschillende actoren die onderling verward zijn

in een precare balans. Alleen een constitutie waarin ‘de zaken zodanig zijn geregeld dat de macht de macht tot staan brengt’, kan voorkomen dat deze balans wordt verstoord (EL XI, 4).

De uitgesproken *relationele*, niet op individuele autonomie maar op essentiële wederkerige *betrokkenheid* geënte aard van de ‘gematigde constitutie’ waaronder politieke vrijheid kan gedijen, keert ook terug in Montesquieu’s beschrijving van de staatsvorm van Engeland. Dat land zou bij uitstek te beschouwen zijn als de natie ‘waar de politieke vrijheid het rechtstreekse doel is van het staatsbestel’ (EL XI, 5). De wetgevende macht (*puissance législative*), uitvoerende macht (*puissance exécutive*) en de rechterlijke macht (*puissance de juger*) die Montesquieu daarbij onderscheidt, functioneren alleen in elkaars wederkerige afhankelijkheid, waarbij niet alleen de rechter, maar ook elke andere actor zich geen moment ‘zijn eigen richtsnoer’ waant (EL VI, 3). In geen geval dient de soevereiniteit verenigd te zijn in dezelfde persoon of instelling; de ervaring leert immers dat deze ene persoon of dit ene orgaan vervolgens de verleiding niet zal kunnen weerstaan om tirannieke wetten uit te vaardigen en deze vervolgens zonder enig tegenwicht te handhaven. Andersom dienen de rechtssubjecten te worden behoed voor een ongebreidelde rechtsprekende macht. Wanneer de rechter in het geheel geen acht slaat op de wetgevende en uitvoerende macht bestaat het risico dat hij zich op zijn beurt ontwikkelt tot despoot. Essentieel is dus dat de dragers van de drie machten geen van alle een primaat opeisen. In plaats daarvan dienen zij zich elk afzonderlijk te voegen naar een onderling evenwicht waaraan zij zich niet kunnen onttrekken zonder de politieke vrijheid om zeep te helpen. Dat laatste mag natuurlijk nooit gebeuren; ‘alles zou dan verloren zijn’ (EL XI, 6).

3. Het primaat van de wetgever

In zijn veronderstelde hoedanigheid als wegbereider van de moderne rechtsstaat, wordt Montesquieu vaak in een adem genoemd met John Locke, die evenals Montesquieu aan de basis zou hebben gestaan van de moderne *trias politica*.²⁴ Voor zover Locke echter überhaupt een systematisch onderscheid tussen de drie machten beoogt, wijkt dit

in fundamentele zin af van de leer van Montesquieu. Waar de laatste uitgaat van de voorpositieve juridische gebondenheid van individuele subjecten binnen concrete verhoudingen met anderen, is het theoretische vertrekpunt van Locke juist gelegen in autonome individuele vrijheid, slechts begrensd door een universele *law of nature*. Oorspronkelijk is het individu vrij *'to do whatsoever he thinks fit for the preservation of himself, and others within the permission of the law of nature.'* Bovendien beschikt het vrije individu in beginsel over de bevoegdheid *'to punish the crimes committed against that law'*.²⁵ Deze bevoegdheden vervallen pas wanneer het autonome individu toetreedt tot een politieke gemeenschap, waarin hij zijn natuurlijke zelfbeschikkingsrecht overdraagt aan de staat. De *supreme power* is daarbij in handen van de wetgever, *'for what can give laws to another, must needs be superior to him'*; *'all other powers, in any members or parts of the society'* zijn *'derived from and subordinate to it'*.²⁶ Alleen op die manier kan het staatsgezag een afgeleide blijven van de individuele, slechts door de natuurwet ingeperkte autonomie waarop het gegrondvest is.

De suprematie van de wetgevende macht is ook van toepassing in verhouding tot de *'indifferent and upright judges'* aan wie rechtspraak moet worden toevertrouwd.²⁷ Bij de beoordeling van geschillen zal er een zekere distantie moeten bestaan tussen de wetgever en de rechter. Ook zij die tot de *legislative power* behoren zijn immers onderworpen aan de door henzelf afgekondigde regels; daarom is het wenselijk dat de beoordeling van geschillen geschiedt door *authorized judges* die over de juiste deskundigheid beschikken en op enige afstand staan. Onder geen beding mag rechtspraak ontaarden in *governing without settled standing laws*; de rechter dient daarom zijn oordeel expliciet te baseren op vooraf door de wetgever afgekondigde algemene regels. De van oorsprong volstrekt autonome individuen hebben de natuurtoestand immers niet verlaten om zich te voegen naar de *arbitrary power* van rechterlijke willekeur, maar slechts omwille van de onderwerping aan een *rule of law* waarin hun vrijheid in beginsel slechts wordt ingeperkt door wettelijke regels.²⁸ Op die manier wordt duidelijk dat Locke, anders dan Montesquieu, aan de wetgevende macht een dominante positie toebedeelt. Bij werkelijke verdeling van staatsmacht, zo

redeneert hij, kan de wetgever zijn leidende rol als afgebeelde van het autonome individu niet langer vervullen en desintegreert de *body politic*, zodat de burgers voor niets hun oorspronkelijke vrijheid hebben opgegeven.²⁹ Terwijl Montesquieu een *relationeel* rechtsbegrip hanteert en van daaruit concludeert tot een *interdependentie* van machten, gaat Locke juist uit van een *autonoom* rechtsbegrip, waaruit volgens hem moet volgen dat de autonomie van de wetgever als *supreme power* slechts begrensd wordt door het natuurrecht en door niets anders.

In de theorie van Rousseau komt die vrees voor desintegratie van de staat als politiek lichaam nog veel sterker naar voren. Alle macht berust in Rousseau's theorie bij het volk, dat haar aan niemand kan afstaan. Het volk en zijn leden zijn alleen vrij en soeverein bij de gratie van de uitoefening van de 'algemene wil' (*volonté générale*), niet te verwarren met de 'wil van allen' (*volonté de tous*). Waar de wil van allen slechts de optelsom behelst van de 'bijzondere willens' van de burgers, waarbij eenieder zich slechts oriënteert op zijn eigen belang, oriënteert de *volonté générale* zich enkel op het abstracte algemeen belang. De uitoefening van de *volonté générale* is één en ondeelbaar; de algemene wil is immers 'algemeen, of zij is het niet'.³⁰ Het essentiële belang van een ondeelbare algemene wil zou door Montesquieu ten onrechte worden miskend. Vandaar dat hij in zijn analyse van het staatsgezag allerlei onderscheidingen aanbrengt die welbeschouwd onmogelijk zijn. Montesquieu's staat wordt door Rousseau aangeduid als *un être fantastique*, een wezen dat niet beschikt over een intact lichaam, en slechts uit ingezette lappen stof (*pièces rapportées*) bestaat. Montesquieu's triasleer zou even absurd zijn als een menselijk lichaam dat is samengesteld uit *plusieurs corps dont l'un aurait des yeux, l'autre des bras, l'autre des pieds, et rien de plus.*' Een dergelijke *erreur* zou voortkomen uit onbegrip van hetgeen elke verdeling van machten bij nader toezien werkelijk behelst: niet de nevenschikking, maar de onderschikking van machten. Elke theorie van machtsverdeling zou veronachtzamen dat de afzonderlijke bevoegdheden die men construeert (*les droits qu'on prend pour des parties*) in werkelijkheid geen losse delen zijn, maar altijd de afgeleide zijn van een en dezelfde algemene wil waaraan zij ondergeschikt zijn.³¹

Iets soortgelijks treffen we ook aan bij Kant, die in de *trias politica* een belangrijke waarborg voor individuele vrijheid ziet. ‘Der Republikanism’, schrijft hij bijvoorbeeld ‘ist das Staatsprincip der Absonderung der ausführenden Gewalt von der gesetzgebenden’, terwijl ‘der Despotism’ juist berust op de ‘eigenmächtige Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat’.³² Hoe Kant die *Absonderung* voor zich ziet, blijkt nader uit zijn *Rechtslehre*, waar hij onderscheid maakt tussen ‘die Herrschergewalt [...] des Gesetzgebers’, ‘die vollziehende Gewalt [...] des Regierers’ en ‘die rechtsprechende Gewalt [...] des Richters’. Daarbij benadrukt Kant evenwel dat de volle soevereiniteit in handen ligt van de wetgever, niet voor niets aangeduid als de heersende macht (*Herrschergewalt*). Aan de uitvoerende en de rechtsprekende macht komt op die manier welbeschouwd geen zelfstandige betekenis toe. Het bestuur berust weliswaar bij een onderscheiden orgaan, maar behelst in wezen slechts de uitvaardiging van bevelen (*Verordnungen, Decrete*) ‘zu Folge dem Gesetz’. Iets soortgelijks geldt voor de rechter, die weliswaar een van de wetgever en het bestuur onderscheiden positie inneemt maar zijn oordeel desalniettemin strikt dient te baseren op een syllogistische logica waarbij de wet steeds als dwingende *Obersatz* fungeert.³³ In Kants stelsel zijn de drie machten elkaar dus *beigeordnet* en vallen zij te beschouwen als *postestates coordinatae* die in hun functioneren van elkaar afhankelijk zijn. Evenzeer zijn de uitvoerende en de rechtsprekende macht evenwel aan de wetgever *zugeordnet*, zodat zij in feite opereren als *potestates subordinatae* ten opzichte van de wetgever die als *Oberbefehlhaber*, als *summus rector* de ongedeelde soevereiniteit stevig in handen heeft.³⁴

4. De staat als organisme

Het intellectuele verzet tegen Montesquieu’s oorspronkelijke triasleer komt derhalve voor een belangrijk deel voort uit vrees voor afkalving van een al dan niet expliciet onderkend primaat van de wetgever, zonder welk het staatskunstwerk als waarborg voor de gelijke vrijheid van autonome individuen hopeloos uit elkaar zou vallen. Daarnaast stuitte de triasleer op weerstand van denkers die de staat in weerwil

van verlichtingsfilosofen als Kant niet beschouwden als de kunstmatige ‘*Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen*’,³⁵ maar juist als een organische, in een bepaalde geschiedenis en cultuur verankerde entiteit waarvan het individu onlosmakelijk deel uitmaakt. Naar Carl Friedrich Gerber bijvoorbeeld meent, bestaat de staat ‘*nicht als eine bloß begriffliche Erscheinung, sondern als ein auf natürlicher Grundlage, nämlich dem Volke beruhendes Wesen*’, dat een ondeelbare ‘*eigen Willensinhalt*’ zou hebben ‘*in dem sittlichen, auf das staatliche Leben gerichteten Geiste des Volkes*’.³⁶ Met Montesquieu’s leer van een gedeelde soevereiniteit is die organische visie onverenigbaar. Zoals een lichaam niet kan overleven wanneer het in stukken wordt gehakt, zou de staat het niet verdragen wanneer de hem toekomende almacht wordt verdeeld over verschillende actoren. Soevereiniteit is één en ondeelbaar, zij behelst de onversneden ‘*Willensmacht eines persönlich gedachten sittlichen Organismus*’ alsmede het ‘*Recht zu herrschen, d.h. das Recht, zur Ausführung der im Staatszwecke liegenden Aufgaben einen das ganze Volk verbindenden Willen zu äußern*’.³⁷ Anders dan in de leer van Rousseau, die uitgaat van de geheimzinnige eenheid van het volk als ondeelbaar *corps politique*, vindt de eenheid van de staat volgens organische denkers als Gerber haar verwerkelijking veelal in het *corps physique* van de monarch, in wie ‘*die abstracte Persönlichkeit der Staatsgewalt verkörpert*’ zou zijn.³⁸

In filosofische zin berusten dergelijke organische ideeën sterk op het werk van denkers als Hegel, die zich de staat niet voorstelde als de artificiële weerslag van een sociaal contract, maar als de culminatie van gemeenschapsleven dat voortkomt uit de sociale natuur van de mens zelf. Naar Aristotelisch voorbeeld beschouwt Hegel de staat dan ook niet als een mechanische figuur *tegenover* individuen, maar juist als het natuurlijke lichaam zonder welk volwaardig mens-zijn ondenkbaar is.³⁹ Vrijheid en individuele ontplooiing zouden slechts weggelegd zijn voor ‘*Mitglieder des Staates*’, waarbij de staat geenszins dient te worden begrepen als een formele institutie, maar juist als moreel samenwerkingsverband waarin de verwezenlijking van een algemeen gedeelde zedelijkheid centraal staat.⁴⁰ ‘*Der Staat*’, schrijft Hegel, ‘*ist Organismus, das heißt Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden.*’

Juist dankzij de groei van het staatsorganisme als geheel kunnen de delen ervan een eigen identiteit ontwikkelen. Voor geen van deze delen is daarbij een primaat weggelegd. Zoals in Aesopus' fabel de buik en de ledematen niet zonder elkaar kunnen, zijn in een staat ook de door hem onderscheiden *Gewalten* op elkaar aangewezen. *'Machen sich die unterschiedenen Seiten frei'*, stelt Hegel, dan is *'die Einheit nicht mehr gesetzt, die sie hervorbringt.'* Dat de verschillende actoren in een staat in een fundamentele onderlinge verwickeldheid verkeren, waarbij hun voortbestaan afhangt van de integriteit van een overkoepelend organisme, neemt evenwel niet weg dat zij elk afzonderlijk een eigen taak vervullen. Integendeel: hun individuele ontplooiing en eigen taakvervulling is even belangrijk als hun fundamentele onderlinge afhankelijkheid. *'Es ist die Natur des Organismus'*, schrijft Hegel, *'daß, wenn nicht alle Teile zur Identität übergehen, wenn sich einer als selbstständig setzt, alle zugrunde gehen müssen.'*⁴¹ Voor Hegel is dus essentieel dat de onderscheiden *Gewalten* zich ontwikkelen tot een *'Moment des Unterschiedes'* zonder daarbij te ontaarden in de *'falsche Bestimmung der absoluten Selbständigkeit'*.⁴²

Tot dusver komt Hegels relationele, op onlosmakelijke onderlinge verhoudingen geënte visie op staatsinrichting wonderwel overeen met die van Montesquieu, aan wie Hegel zich op diverse plaatsen in zijn *Grundlinien* expliciet schatplichtig betoont.⁴³ In afwijking van Montesquieu pleit hij evenwel niet voor een systeem van *checks and balances* waarbij de ene macht steeds geldt als het tegenwicht van de andere. De integriteit van het staatslichaam komt volgens Hegel in gevaar als de staatsactoren ten opzichte van elkaar steeds als *'ein Negatives, als gegenseitige Beschränkung'* zouden moeten worden opgevat. Montesquieu's stelsel van 'de macht die macht tot staan brengt' zou al te zeer uitgaan van onderlinge *Feindseligkeit*, *'eine Angst vor jeder, was jede gegen die Andere als gegen ein Übel hervorbringt'*; de *Bestimmung* van de staatsmachten zou er in Montesquieu's trias slechts in gelegen zijn elkaar *entgegenzusetzen*, zodat de staat zich slechts zou kunnen ontwikkelen tot *'ein allgemeines Gleichgewicht'* en zijn wezenlijke natuur als *'lebendige Einheit'* zou verliezen. Montesquieu's triasleer neemt volgens Hegel slechts *'das Negative zum Ausgangspunkt'*, waarbij de

aandacht eenzijdig zou uitgaan naar ‘*das Wollen des Bösen und das Mißtrauen dagegen.*’ Met Montesquieu’s theorie van een gedeelde soevereiniteit, waarbij tussen de machten onderling geen hiërarchie valt aan te wijzen, is in Hegels ogen de ‘*Zertrümmerung des Staats unmittelbar gesetzt.*’ De idee dat ‘*jede Gewalt für sich abstrakt dastehen sollte.*’ zou berusten op een ‘*ungeheurer Irrtum.*’; veeleer beschouwt Hegel de afzonderlijke machten als *Momente* van een overkoepelend *Begriff* dat uitgaat van de staat als zedelijke eenheid.⁴⁴

Voor Hegel is de integriteit van de staat dan ook een centraal uitgangspunt. In de verdeling van machten die hij voorstaat onderscheidt hij ten eerste een wetgevende macht (*Gesetzgebende Gewalt*) die de taak krijgt toebedeeld ‘*das Allgemeine zu bestimmen und festzustellen.*’ Behalve de onbepaalde sfeer van het algemene, omvat de staat evenwel ook de bepaaldheid van het bijzondere; Hegels constitutie behoeft daarom ten tweede een uitvoerende macht (*Regierungsgewalt*) die zorg draagt voor de ‘*Subsumtion der besonderen Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine.*’ Ten derde vertegenwoordigt ‘*die fürstliche Gewalt*’ voor Hegel het moment waarop het algemene en het bijzondere worden opgeheven, binnen de staat als het synthetische niveau waarop zij enerzijds hun eigenheid behouden maar anderzijds ook worden verlost van hun beider eenzijdigheid. De vorst belichaamt daarbij ‘*der Subjektivität der letzten Willensentscheidung.*’ waarin ‘*die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefasst sind.*’ als zodanig is hij niets minder dan ‘*die Spitze und der Anfang des Ganzen.*’ zonder wie het staatsorganisme ‘puur een gedachte eenheid’ zou blijven en zich derhalve nooit zou kunnen verwerkelijken.⁴⁵ De essentiële positie van de vorst als vertegenwoordiger van de integriteit van de staat als organisme neemt niet weg dat zijn rol in de moderne staat slechts een symbolische behoort te zijn. De monarchie die Hegel voor zich ziet is ‘constitutioneel, niet absoluut’.⁴⁶ ‘*[A]n der Spitze des formellen Entscheidens.*’ vervult de vorst slechts een symbolische rol als de belichaming van statelijke eenheid; die rol behoeft niet per se een juist karakter, maar kan worden vervuld door elk individu dat op het juiste moment ‘*„Ja“ sagt und den Punkt auf das I setzt.*’⁴⁷

Voor een afzonderlijke rechterlijke macht is in Hegels alternatieve trias geen plaats. In rechtspraak ziet Hegel slechts een element van de uitvoerende macht, waarbij rechters evenals bestuurders een mediërende taak tussen het algemene en het bijzondere wordt toebedacht. Onder de vleugels van *die Regierungsgewalt* situeert hij desalniettemin een *richterliche Gewalt* die in enige mate zelfstandig opereert; deze rechterlijke macht dient zich te richten op ‘*das Besondere der bürgerlichen Gesellschaft*’, dat in zijn ogen het best gedijt bij formele toepassing van abstracte rechtsregels.⁴⁸ Daarbij dreigt volgens Hegel wel het gevaar dat het subject zich in *Leibeigenschaft* uitlevert aan de rechterlijke macht als een intellectualistische, wereldvreemde, zich op allerlei manieren ‘*ausschließend machende*’ stand, die in zijn werkzaamheden een abstracte terminologie volgt die van het werkelijke rechtsleven is losgezongen.⁴⁹ Op het existentiële niveau van de staat, die niet bijeen wordt gehouden door abstracte regels, maar door de affectieve geladenheid van essentiële zedelijke betrekkingen, is een dergelijke gang van zaken hoogst ongewenst. Bescherming van burgers tegen bestuurshandelingen hoort daarom niet thuis bij de rechterlijke macht, maar dient haar beslag te krijgen binnen de *polizeiliche Gewalt* van het bestuur zelf. Een waarborg voor burgers ziet Hegel vooral in de juiste *Bildung der Beamten*,⁵⁰ die hen als *Staatsbedienten* geheel doordringt van de juiste statelijke *Sittlichkeit* als een *zweite Natur*. Voor zuiver algemene, al te abstracte en formele richtsnoeren is geen plaats; hoe de overheid dient op te treden, moet volgens Hegel steeds worden gezien binnen de concrete context van bepaalde zedelijke verhoudingen.⁵¹

5. ‘Vrij goedvinden’ en ‘willekeur’

Bij de ontwikkeling van het Nederlandse bestuursrechtelijke denken speelt zowel het door sommigen veronderstelde primaat van de wetgever, als de idee van de staat als ondeelbaar zedelijk organisme een prominente rol. In de bekende, voor latere bestuursrechtelijke ideevorming sterk funderende polemiek die Johannes Loeff en Antonius Struycken in de vroege twintigste eeuw met elkaar voerden over de wenselijkheid van onafhankelijke bestuursrechtspraak zijn beide

noties duidelijk herkenbaar. Loeffs visie op bestuursrechtspraak draagt duidelijk het stempel van de positivistische *Rechtswissenschaft* die aan het eerder door filosofen als Rousseau en Kant verdedigde primaat van de wetgever een sterk formele invulling gaf. Van enige gebondenheid aan bovenindividuele ‘zedelijke beginselen’ en andere vaagheden wil deze rechtswetenschap niets weten. In Duitsland kreeg het positivistische standpunt onder andere gestalte in de staatsleer van Paul Laband, die zich in zijn voorwoord tot zijn *magnum opus* over het Duitse staatsrecht uitspreekt voor de ‘*ausschließliche Herrschaft der logischen Behandlungsart des Rechts*’, waarbij voor rechtshistorische, economische, politieke en filosofische onderzoekingen geen ruimte kan zijn.⁵² Zijn hogere, in wezen liberale doel is het recht te ontdoen van de ‘*Nebel des Volksgeistes*’, zodat het individu voortaan alleen nog onderworpen is aan ‘*die kahlen Gesetze des Denkens*’ die het zichzelf heeft opgelegd.⁵³ In Labands stelsel kan de staat van zijn subjecten dan ook ‘*keine Leistung und keine Unterlassung fordern als auf Grund eines Rechtssatzes*.’ De abstracte ‘*Regierung der Gesetze*’ die zo ontstaat, is voor Laband ‘*das Merkmal des Rechtsstaates im Gegensatz zur Despotie*.’⁵⁴

Een dergelijke op individuele autonomie geënte bevelstheorie van het recht is met Montesquieu’s op intersubjectieve gebondenheid gefundeerde theorie van gedeelde soevereiniteit en machtsevenwicht niet in overeenstemming te brengen. Van Montesquieu’s leer wil Laband dan ook niets weten. ‘*Eine Kritik dieser Lehre, welche die Einheit des Staates zerstört*’ kan achterwege blijven ‘*da in der deutschen politischen und staatsrechtlichen Literatur über die Verwerflichkeit dieser Theorie fast vollkommenes Einverständnis besteht*.’⁵⁵ Aan het oppergezag van de wetgever dient op geen enkele wijze afbreuk te worden gedaan. ‘*Die Akte der Gesetzgebung*’, schrijft hij, ‘*sind [...] auf freier Willensbestimmung beruhende, und [...] auch der Rechtsordnung selbst gegenüber freie*.’ Want hoewel de verschillende bij wetgeving betrokken actoren bij al hun handelingen aan het bestaande wettenrecht gebonden zijn, komt hun gezamenlijk de bevoegdheid toe dit wettenrecht ‘*unter Beobachtung der dafür vorgeschriebenen Formen abzuändern*.’ Kortom: ‘*der Wille des gesetzgebenden Organs ist dem Recht gegenüber der stärker; das bisher geltende Recht muß ihm gegenüber weichen*.’ Anders

dan in de leer van Montesquieu, waarin ook de wetgever gebonden is aan voorpositief recht, beschikt deze in Labands stelsel over een ‘volle Freiheit’ die op geen enkele manier wordt beperkt door het bestuur of de rechter.⁵⁶ [D]as spezifische Wirken der Staatsgewalt, das Herrschen’ komt ongedeeld tot uiting in de ‘Sanktion des Gesetzes’; als bron van het wetsbevel is de wetgever ‘der alleinige Träger der ungeteilten und unteilbaren Staatsgewalt’.⁵⁷ Ter voorkoming van machtsmisbruik neemt het bestuur in organisatorische zin weliswaar een eigen positie in, maar bij al zijn handelingen beweegt het zich strikt binnen de door de wetgever gestelde grenzen. Iets soortgelijks geldt voor de rechterlijke macht, die onafhankelijk opereert maar handelingen van burgers en overheden slechts dient te toetsen aan de wet en aan niets anders.⁵⁸

Als Minister van Justitie in het kabinet-Kuyper diende Loeff in 1905 een wetsontwerp in tot regeling van administratieve rechtspraak, en dat van een soortgelijk positivisme getuigt. ‘Binnen de kring zijner machtsvolkomenheid’, betoogde Loeff al eerder in zijn in 1887 verschenen proefschrift, is de staat ‘de schepper van al het recht zijner onderdanen.’ De wetgever, in Loeffs juridische universum zelf de bron van alle recht, is op grond daarvan aan elke controle onttrokken en beschikt derhalve over een onbegrensde autonomie. Onder geen beding wenst Loeff de gelijke vrijheid van individuele burgers in te perken door hetgeen ‘de menschen bindt als zedelijke wezens’; in plaats daarvan acht Loeff hen slechts gebonden aan de wetten die hen binden als autonome individuen ‘onder de heerschappij van den Staat’.⁵⁹ Omdat de staat een abstractie is, kan zij echter niets aanvangen zonder zich te bedienen van een uitvoerende macht die bestaat uit ‘mensen [...], feilbare wezens.’ Anders dan in de leer van Montesquieu valt het bestuur in Loeffs stelsel dus niet werkelijk te beschouwen als een zelfstandige actor. ‘Ware de Staat geen abstractie’, verzucht Loeff, ‘maar kon hij de macht, die hij bezit [...] ook zelfstandig uitoefenen’, dan zou er aan een bestuurlijke macht geen enkele behoefte bestaan.⁶⁰ Ook administratieve rechtspraak zou dan overbodig zijn. ‘Het recht des Staats tegenover zijne onderdanen’, zo redeneert Loeff, ‘is in beginsel absoluut’; daarom kan de staat ‘in formeelen zin [...] nooit onrecht doen’.⁶¹ Alleen de feilbare wezens die in de praktijk het bestuur beli-

chamen zijn daartoe in staat. Daarom is het volgens Loeff zaak dat de staat administratieve wetten uitvaardigt die jegens het bestuur door onafhankelijke rechters worden gehandhaafd.⁶²

Met een evenwicht tussen onderling gelijkwaardige machten, zoals geschetst door Montesquieu, heeft het door Loeff voorziene stelsel dus niets te maken; in plaats daarvan gaat hij uit van de ongedeelde soevereiniteit van de wetgever, waarbij het bestuur en de rechter slechts fungeren als noodzakelijk praktisch complement. Van rechterlijke rechtsvorming kan geen sprake zijn. Loeff realiseert zich terdege dat hij daarmee een 'grote ruimte aan het vrije oordeel der uitvoerende organen' laat. Nu eens mag een bestuursorgaan 'handelen, indien het dat geraden acht'; dan weer 'behoedt het alleen te handelen, of behoedt het alleen op zekere wijs te handelen, niet als bepaalde omstandigheden aanwezig, maar als *naar zijn oordeel* bepaalde omstandigheden aanwezig zijn.' Daarnaast onderscheidt Loeff gevallen waarin de administratie bevoegd is 'aan besluiten, die zij nemen moet, naar eigen en vrij inzicht bepaalde voorwaarden te verbinden.' Kortom: 'in schakeeringen zonder tal' heeft de wet de bevoegdheid van het bestuur erkend 'in meer of mindere mate, ongebonden door wettelijke dwang, naar goedvinden te handelen.' Binnen de ruimte van dat *vrije goedvinden* is de overheid niet aan het recht onderworpen. Wanneer de overheid haar bevoegdheden 'binnen de door de wet gestelde grenzen heeft gebruikt', zijn haar 'besluiten, handelingen en weigeringen' derhalve onaantastbaar; alleen bij 'overschrijding van haar vrij gebied' heeft de overheid in Loeffs stelsel van de rechter iets te vrezen. Evenmin hoeft zij te duchten dat de rechter haar zal verplichten tot het nemen van bepaalde besluiten of het verrichten van bepaalde handelingen; enkel wanneer er op grond van de *wet* geen alternatieven zijn, kan de rechter het bestuur iets gelasten te doen of na te laten. Op geen enkele wijze dient administratieve rechtspraak er volgens Loeff dus toe te leiden dat 'het vrije oordeel' van het bestuur wordt beperkt. De autonome vrijheid van individuele burgers, zo redeneert hij, dient slechts te worden ingeperkt door een *Regierung der Gesetze* en door niets anders.⁶³

In de vermaarde retorische brochure die Struycken schreef ter bestrijding van Loeffs wetsontwerp is de organische leer van Hegel

duidelijk herkenbaar. De staat is in Struyckens opvatting geen artificieel construct, maar een organisch gegroeide zedengemeenschap, die niet in de eerste plaats bijeen wordt gehouden door formele regels, maar door gedeelde sociale en morele overtuigingen.⁶⁴ Niet anders dan Hegel vreest Struycken dat het *sittliches Ganze* van de staat in het ongereede zou raken wanneer de wetgever en het bestuur te veel als elkaars tegenpolen worden beschouwd. De idee van een sterke oppositie tussen die twee, en in het verlengde daarvan, van een strenge scheiding tussen de uitvoerende en de wetgevende macht stamt volgens Struycken uit de tijd waarin deze machten nog in een onderlinge gezagsstrijd verkeerden. In de formele rechtsstaat heeft het ‘absolutisme des konings’ in Struyckens analyse plaats gemaakt voor het ‘absolutisme der wet’, waarbij het contact met het ‘werkelijk rechtsleven’ verloren zou zijn gegaan.⁶⁵ Sterk afkerig van Loeffs ‘legalistisch justitialeisme’ betreurt Struycken in zijn brochure bijvoorbeeld de idee van ‘Overheid en volk [...] als twee heterogene elementen’, ‘met eigen levenskring tegenover elkander [geplaatst].’ De neiging om in de gewone rechter ‘het eenig orgaan’ te zien, ‘dat *tegen* de Overheid [kan] worden ingeroepen, om rechtskrenking te weren’ zou desastreuus zijn. ‘Afwerend, negatief, ter handhaving van eigen rechten, plaatste de burger zich tegen de Overheid, die naar eigen inzicht, wat zij hare taak rekende te zijn, trachtte te volbrengen.’ Een dergelijk negativisme miskent in Struyckens ogen dat de administratie een ‘door de bevolking zelve aangewezen en volgens hare inzichten handelend orgaan der gemeenschap’ is, dat dientengevolge niet tegenover, maar in de volksgemeenschap staat.⁶⁶

De streng-formele rechtsstaatgedachte zou derhalve een ontoelaatbare verbrokkeling teweegbrengen van de staat als zedelijk organisme. Tegenover het formalisme van Loeff en anderen plaatst Struycken daarom de notie van de rechtsstaat in ‘sociaal-ethischen zin’, waarin de wetgever zich steeds meer tevreden stelt met het aanduiden van de ‘hoofdideeën der wetgeving’, en de nadere uitwerking aan het bestuur wordt overgelaten. De vraag of het bestuur de betrokken algemene en bijzondere belangen op de juiste wijze tegen elkaar afweegt, valt op zuiver-juridische wijze niet te beantwoorden. Een evenredigheids-toets zou daarom niet moeten worden verricht door onafhankelijke

rechters, maar slechts door het democratisch gecontroleerde en in de samenleving verankerde bestuur zelf, dat anders dan rechters zou beschikken over het doorvoelde zedelijke begrip dat daarvoor nodig is.⁶⁷ Het bestuur, waarvan het ‘karakter en [de] organisatie door [de] gemeenschap zelve’ wordt bepaald, is volgens Struycken veel beter in staat tot een evenredigheidsoordeel dan de gewone rechter, die niet wordt gedwongen ‘mee te leven in de ontwikkeling der sociale ideeën, zooals deze [...] door de vertegenwoordigende organen worden voortgebracht’.⁶⁸ Waarborgen voor individuele burgers dienen daarom in de eerste plaats te worden gezocht in controle binnen het hiërarchische stelsel van ‘de administratie zelve’,⁶⁹ waarbij de ‘versterking van de judiciele werkwijze der administratie’ een prominente plaats wordt toebedacht.⁷⁰

6. Marginale toetsing

De vrees voor juridisering van het openbaar bestuur en de idee van een ‘primaat’ aan de kant van de wetgever spelen ook bij de ontwikkeling van de bestuursrechtelijke marginale toetsingsleer een belangrijke rol.

Marginale toetsing werd als term gemunt door Henk van Wijk, die in een rede uit 1959 signaleert dat het bestuur in de sociale rechtsstaat niet zozeer tegenover de maatschappij, maar als een actor in de maatschappij moet worden gedacht. De wetgever treedt daarbij bewust terug. De afstand tot de concrete maatschappelijke omstandigheden waarin het bestuur zijn taak vervult is in het moderne rechtsleven immers te groot om alles vooraf tot in detail te kunnen regelen; daarom volstaat de wetgever veelal met algemene normstellingen die door het bestuur zelf nader dienen te worden ingevuld.⁷¹ Anders dan in het privaatrecht vraagt die voortgaande terugtrekking volgens van Wijk beslist geen ‘oprukkende rechter’. Met de uitvaardiging van vage bestuursrechtelijke normen delegeert de wetgever meer concrete normstelling immers willens en wetens aan het bestuur. Dat betekent voor van Wijk dat ook de rechter moet terugtreden, ‘gelijk het spiegelbeeld wijken moet van de persoon die zich van de spiegel verwijdert’.⁷² Het bestuur beschikt immers over een door de wetgever voorziene

discretionaire ruimte die door de rechter alleen *aan de randen* (dat wil zeggen: marginaal) kan worden getoetst. ‘In het veld van het vrije goedvinden’, schrijft van Wijk, ‘is bewegingsvrijheid voor de administratie, daar zijn wegen bij voorbaat uitgezet en geen bakens geplaatst.’ Alleen wanneer het bestuur de ‘uiterste perken te buiten’ gaat is plaats voor toetsing aan algemene behoorlijkheidsnormen als *grensbegin-selen*, waarbij van Wijk met name denkt aan het willekeurverbod en het specialiteitsbeginsel. Anders dan in het burgerlijke recht dient de rechter zich daarbij niet op te stellen als scheidsrechter, maar alleen als grensrechter; slechts voorbij de ‘zoom van het vrije goedvinden van de administratie’ komt hem een oordeel toe.⁷³

Evenals Loeff gaat van Wijk dus uit van wettelijk afgebakend *freies Ermessen* waarbinnen het bestuur in een juridisch vacuüm opereert; voor zover zij binnen de ‘uiterste perken’ van haar bevoegdheden blijft, is het handelen van de overheid voor rechters immers onaantastbaar. Anders dan Loeff erkent van Wijk evenwel met Struycken dat burgers met een dergelijke marginale bescherming tegen overheidsoptreden nauwelijks iets opschieten; aan de hand van zuiver-juridische normen zou immers slechts een zeer beperkte vorm van rechtsbescherming tegenover de overheid kunnen worden georganiseerd die geen gelijke tred houdt met de toegenomen behoefte aan zulke bescherming, die met de terugtred van de wetgever en het daardoor steeds ruimere vrije administratieve goedvinden immers juist sterk is toegenomen. Juist daarom is het volgens hem zaak in te zien dat de vereiste bescherming ‘niet kan worden geboden door de gewone rechter of door een administratieve rechter, geschapen naar het beeld van de gewone rechter’, die slechts een beperkte rol aan de zijlijn zou kunnen vervullen. Anders dan de rechter heeft het bestuur zelf aan een ‘gebreke van klare normen’ geen gebrek. Juist in het bestuurlijke ‘middengebied [...], dat voor de wetgever van de ene kant en voor de rechter van de andere kant’ niet bereikbaar is, zou ‘het spel’ van onderlinge belangenafweging ‘veelszins het gevoeligst’ zijn. Alleen in administratief beroep kan dat ‘middengebied’ ten volle worden bestreken. Anders dan de ‘niet-verantwoordelijke’ rechter is de Kroon, die opereert onder verantwoordelijkheid van de ministers aan het parlement, ook bij gebrek aan hel-

dere juridische normen in staat tot een ‘goede, een rechte beslissing’ te komen, zodat de ‘terugtrek van de wetgever’ althans achteraf zou kunnen worden geneutraliseerd.⁷⁴

7. De ruimte van het recht

De marginale toetsingsleer berust dus enerzijds op een verondersteld primaat van de wetgever, en anderzijds valt van Wijks verzet tegen juridisering van bestuurlijke belangenafweging toe te schrijven aan de idee dat het bestuur, veel meer dan de rechter, een in de rechtsgemeenschap zelf gewortelde ‘zedelijke macht’ is, die niet zozeer tegenover, maar naast burgers moet worden gedacht. De idee van de staat als ‘zedelijke eenheid’ is daarbij op de achtergrond geraakt, maar klinkt in het hardnekkige dubbele beeld van bestuurders als in de maatschappij gewortelde participanten en rechters als relatieve buitenstaanders nog duidelijk door.⁷⁵ Al in de late negentiende eeuw werden bij de organische opvatting van de staat als zedelijk wezen door velen vraagtekens gezet. ‘Men houde het mij ten goede’, schrijft Hendrik Reuijl bijvoorbeeld, ‘dat ik mij dit “wezen” niet duidelijk voor oogen kan stellen’.⁷⁶ Inmiddels is de organische staatsleer nog veel verder naar de achtergrond gedrongen. Met hedendaagse noties van pluralisme en differentiedenken staat het concept van een dwingende gedeelde zedelijkheid op gespannen voet. *La société démocratique*, schrijft Claude Lefort, ‘s’institue comme société sans corps, comme société qui met en échec la représentation d’une totalité organique.’⁷⁷ Met de door denkers als Hegel zozeer gevreesde *versplintering* van de staat heeft de neergang van de organische staatsleer niet per se iets te maken, wel met de moderne overtuiging dat van een eenduidig ‘archimedisches punt’ ter identificatie van een ‘algemene zedelijkheid’ geen sprake meer kan zijn. Wat een moderne *Sittlichkeit* behelst, kan niet langer worden afgeleid van een geheimzinnige metafysica, maar dient het resultaat te zijn van een publiek debat dat nooit voltooid is.⁷⁸ De collectieve identiteit van een rechtsgemeenschap is in een moderne democratie geen mystiek gegeven, maar ‘principiële ongrijpbaar’, waarbij ‘de ruimte van macht, soevereiniteit en algemeen belang’ met Lefort kan worden

voorgesteld als *un lieu vide*.⁷⁹ Dat de ruimte van het recht aldus niet op voorhand reeds vanuit een centraal punt wordt ingevuld, betekent niet dat zij geen integratieve functie meer zou kunnen vervullen. Integendeel: juist de principiële aanvankelijke leegte maakt een voortdurend onderling gesprek noodzakelijk over de wijze waarop juridische beginselen concreet gestalte dienen te krijgen, zodat de 'lege plaats van het recht' in een moderne samenleving een onmisbare samenbindende plaats inneemt.⁸⁰

Ook het door sommigen veronderstelde primaat van de wetgever spreekt in een moderne rechtsstaat niet langer vanzelf. In hun pogingen het individu te bevrijden uit feodale verhoudingen gingen Verlichte filosofen als Locke en Kant uit van 'het autarke rechtssubject', dat beschikt over een 'autonome rechtsbevoegdheid in het samenhandelen met zijn medesubjecten'.⁸¹ In het privaatrecht vertaalde zich dat in een sterke nadruk op de wilsvrijheid en zelfbeschikking van het privaatrechtelijke rechtssubject als 'kleine soeverein'. De idee van een 'primaat van de wetgever' als 'grote soeverein' is van die autonome rechtsopvatting de logische consequentie.⁸² Al sinds de vroege twintigste eeuw wordt in het privaatrecht vrij algemeen erkend dat privaatrechtelijke bevoegdheden nooit geheel op zichzelf staan, maar steeds principieel zijn onderworpen aan de concrete verhoudingen waarbinnen zij worden uitgeoefend. In het publiekrecht, daarentegen, bleef de autonome leer langer bestaan. Wat het Nederlandse bestuursrecht betreft, valt dit voor een belangrijk deel toe te schrijven aan de 'gemene rechtsleer', volgens welke het privaatrecht geldt als het collectieve 'rechtsbewustzijn' van een bepaalde rechtsgemeenschap en het publiekrecht als het 'bevel' van de wetgever, waarmee dat rechtsbewustzijn desgewenst opzij kan worden geschoven.⁸³ De notie van een 'kleine soeverein' maakte op die manier plaats voor de relationele idee van essentiële verbondenheid van het privaatrechtelijke rechtssubject met anderen. Het beeld van de wetgever als de 'grote soeverein', in wie de absolute autonomie van individuele burgers als het ware is samengeballd, bleef intussen tamelijk onverstoord overeind.⁸⁴

De autonome opvatting van publiekrecht is onder andere weergaloos bestreden door Fouqué en 't Hart, die in hun monumentale geza-

menlijke studie uitgaan van ‘verbondenheid [...] met anderen en met de sociale context als zodanig’ als de kern van het ‘feitelijke handelen en functioneren’ van de mens. Derhalve beschrijven zij het publiekrecht niet als de kunstmatige schepping van een autonome wetgever, maar primair als ‘het spontane product’ van een maatschappelijke werkelijkheid die aan het recht ten grondslag ligt. Zoals subjectieve rechten van handelende individuen in het privaatrecht pas werkelijk gestalte krijgen binnen een bepaalde rechtsverhouding, kan de reikwijdte van publiekrechtelijke bevoegdheden slechts worden bepaald in de context van een specifieke relatie tussen overheid en burger.⁸⁵ Het oude model van publiekrecht was gericht op ‘restloze objectivering’ van de onderdanen ten opzichte van de onkwetsbare en soevereine subjectiviteit van de macht, of die nu gecentreerd is in het ‘mystieke lichaam’ van de staat of in de ‘algemene wil’ van de burgers. In plaats van een dergelijk ‘subject-objectmodel’ pleiten Foqué en ’t Hart voor een relationeel publiekrecht als ‘voorwaarde voor een [...] aanvaardbare maatschappelijke orde’.⁸⁶ Aan de waarde die het recht dient toe te kennen aan wilsvrijheid en zelfbeschikking doet die relationele opvatting op zichzelf niets af; zij benadrukt slechts dat publiekrechtelijke bevoegdheden nooit absoluut zijn, maar steeds worden uitgeoefend binnen een complex van concrete verhoudingen waarvan nimmer geheel mag worden geabstraheerd. Dat geldt zelfs voor de wil van het volk als ‘grote soeverein’. De democratie, legt Lefort uit, is een stelsel ‘*dans laquelle le peuple sera dit souverain, certes, mais où il ne cessera de faire question en son identité*’.⁸⁷ Met andere woorden: zij berust op een ‘geïnstitutionaliseerd conflict’ waarbij de inhoud van de algemene wil een voortdurend onderwerp van discussie is. Niemand is van nature voorbestemd om namens het volk te spreken, zodat de wil van het volk ontsnapt aan iedere definitieve bepaling.⁸⁸

De ‘wederkerige’ visie op bestuursrecht van auteurs als Hirsch Ballin is aan een dergelijke relationele opvatting van het publiekrecht nauw verwant. In zijn geschriften over rechtsstatelijk bestuursrecht, richt Hirsch Ballin zich vooral tegen het concept van een bestuurlijk *freies Ermessen*. Het gebruik van discretionaire publiekrechtelijke bevoegdheden dient niet *in abstracto* te worden gezien, maar altijd

vanuit de context van de concrete verhoudingen waarbinnen zij worden uitgeoefend. Publiekrechtelijke bevoegdheden bieden in die visie het bestuursorgaan niet de mogelijkheid de rechtsbetrekking geheel te bepalen, maar zijn slechts een middel om aan een reeds bestaande rechtsverhouding nader vorm te geven. Van een bestuursrechtelijk uitzonderingsgebied, waarbinnen bestuursbevoegdheden aan rechts-onderworpenheid zijn onttrokken, is geen sprake; in plaats daarvan pleit Hirsch Ballin voor een rechtsopvatting volgens welke ongeschreven beginselen de relatie tussen overheid en burger geheel juridiseren. Daarbij stelt hij onder andere dat de aandacht in het bestuursrecht niet langer uitsluitend zou mogen uitgaan naar de ‘omgrenzing van de bevoegdheid van de overheid om burgers te binden’, maar naar de gehele bestuursrechtelijke rechtsbetrekkingen waarbinnen dergelijke besluiten worden genomen. Deze rechtsbetrekking kan daarbij niet worden gereduceerd tot de publiekrechtelijke rechtshandeling alleen; ook los van bepaalde te nemen beslissingen legt het recht ‘verplichtingen op [...] aan het bestuursorgaan inzake de procedure en de belangenafweging’ die nodig zijn om te komen tot een bepaalde beslissing.⁸⁹ Van een rechtsvacuüm, waarbinnen het bestuur binnen vooraf bepaalde grenzen van rechtmatigheid kan doen wat het goeddunkt, kan in dat geval nooit sprake zijn.

Voor een trias waarbij aan een van de partijen een primaat wordt toegekend, is in de relationele rechtsopvatting geen plaats. Evenmin gaat zij uit van recht en beleid als rigoureuze gescheiden domeinen, waarvan de grenzen door de actoren in de trias strikt in acht moeten worden genomen. Zowel het privaats- als het publiekrechtelijke rechts-subject geldt volgens Foqué niet langer als de ‘autonoom scheppende auteur [*auctor*] van zijn handelen’, maar nog slechts ‘als *actor*, dat wil zeggen als *acteur* op de scène van een hertekende [...] ruimte’ die in voortdurend ‘*samenspel* met andere actoren’ nader wordt ingevuld.⁹⁰ Een stringente scheiding der machten, waarbij elk van de actoren uitsluitend zijn eigen stoel bezet, maakt dergelijk samenspel onmogelijk. Daarom zou een theorie van rechtsstatelijkheid nodig zijn die een voorbeeld neemt aan Montesquieu’s ‘filosofische grondhouding’ van gematigdheid en onderlinge balans.⁹¹ De principiële leegte van de juri-

dische ruimte vereist ‘het institutionaliseren van gedeelde soevereiniteit door intern machtsevenwicht’, waarbij de verschillende actoren binnen de trias een voortdurende onderlinge dialoog voeren en niet al te zeer aan hun eigen stoel blijven kleven. Alleen wanneer de geest van Montesquieu’s gematigde constitutionalisme ‘alle bloedvaten van het bestel [...] doorstroomt’ is gewaarborgd dat het ‘kompas’ gericht blijft op ‘machtskritische evenwichten, op grondrechten en algemene beginselen van behoorlijkheid’.⁹² Dat betekent allemaal niet dat de wetgever, de rechter en het bestuur geen onderscheiden posities meer innemen. Integendeel: in hun samenspel heeft elk van deze actoren een eigen taak. De rechtsstatelijkheid van het bestel als geheel berust uiteindelijk echter niet op de ‘legitimititeit van een van deze drie’, maar op die van hun onderlinge verhouding in een stelsel waarin macht macht staande houdt – een stelsel dat de eenheid van de rechtsgemeenschap niet verzwakt, maar juist versterkt.⁹³

8. Conclusie

Duidelijk blijkt dat de bestuursrechtelijke figuur van marginale toetsing niets te maken heeft met Montesquieu’s *trias politica*, maar juist berust op de bestrijding en verwrongen receptie ervan in latere periodes. Enerzijds berust de afstandelijke positie van de rechter op een verondersteld primaat van de wetgever als de ‘grote soeverein’, die van de autonomie van elk afzonderlijke ‘kleine soeverein’ de logische pendant is. Anderzijds is zij geworteld in het beeld van de staat als ondeelbaar organisme, dat desintegreert wanneer burgers en bestuurders elkaar nog slechts zien als elkaars juridische tegenstanders. Intussen vragen allerlei sociale en culturele ontwikkelingen steeds meer om een bestuursrechter die niet slechts de randen van abstracte besluiten verkent, maar steeds onderzoekt of de belangen van de betrokken partijen op juiste wijze tegen elkaar zijn afgewogen en de intensiteit van zijn toetsing daarbij laat variëren met de zwaarte van de geschonden belangen. Daarbij valt ten eerste te wijzen op de nog altijd voortgaande ‘terugtrek van de wetgever’, die zijn ‘bevelen’ aan het bestuur steeds meer als algemene maatschappelijke taakstellingen formuleert en de

overheid daartoe van allerlei open bevoegdheden voorziet. Bovendien ligt het in onze moderne samenleving niet langer voor de hand de ruimte van het publiekrecht te vullen met vanzelfsprekend gedeelde zedelijkheidsnormen waarmee rechters, anders dan bestuurders, onvoldoende voeling zouden hebben. De tijd waarin voor rechtsbescherming tegen de overheid voldoende kon worden vertrouwd op de zedelijke voortreffelijkheid van bestuurders, hun ingegeven door de juiste *Bildung der Beamten*, lijkt voorgoed voorbij.

Een juist begrip van de leer van Montesquieu kan wellicht helpen bij het vinden van een uitweg uit deze impasse. Vanuit zijn sterk relationele aard gaat Montesquieu's rechtsleer uit van een essentiële intersubjectieve betrokkenheid die aan het geschreven recht voorafgaat. Ook de trias wordt beheerst door deze *rappports nécessaires*: de machten zijn immers onlosmakelijk verweerd in een evenwicht waarin geen van hen de almacht voor zich op kan eisen. Een dergelijk stelsel, waarin macht macht begrenst, betekent niet dat de rechter ten opzichte van andere actoren een zekere afstand dient te bewaren; ook binnen het op wezenlijke onderlinge verhoudingen geënte systeem van Montesquieu heeft elk van de actoren in de trias in beginsel een eigen positie. Wel betekent het dat de rechter niet per definitie aan zijn eigen stoel zit vastgekleefd, zodat van een bestuurlijk juridisch vacuüm nooit sprake kan zijn. De ruimte van het publiekrecht is in Montesquieu's opvatting niet vooraf reeds 'zedelijk gevuld' en evenmin buiten wetsbevelen permanent leeg; in plaats daarvan vult zij zich voortdurend opnieuw met beginselen die in voortgaand onderling samenspel van de actoren binnen de trias nader gestalte krijgen. Anders dan in Hegels theorie stelt hij zich de staat daarbij niet voor als een ondeelbaar zedelijk lichaam, waarbij de concrete gestalte van die beginselen vanuit een centraal punt wordt bepaald. Wel gaat Montesquieu uit van een gedeelde soevereiniteit tussen wetgever, bestuur en rechter die uitnodigt tot een onophoudelijke onderlinge dialoog. De praktijk van marginale toetsing kan in elk geval worden verlaten. Als ware *trias politica 2.0* voorziet Montesquieu's oorspronkelijke leer daarmee in een dringende actuele behoefte.

Deel 2

Eros en Thanatos

De erotische kern van Montesquieu's liberalisme: opgaven voor moderne samenlevingen

Ringo Ossewaarde

1. Inleiding

Diverse auteurs hebben Montesquieu geduid als een verlichtingsdenker en zijn werk getypeerd als liberaal. Er is een brede consensus dat zijn begrip van de Verlichting geheel anders is dan dat van Thomas Hobbes, en dat zijn liberalisme fundamenteel verschilt van dat van John Locke.¹ Sommige Montesquieu-kenners hebben zijn liberalisme geduid als erotisch, waarbij eros – de bron en het symbool van de creatieve potentie – de meest belangwekkende uitdrukking van het mens-zijn is. De opwindende, speelse, betoverende, sensuele, levenskrachtige eros is de meest belangwekkende uitdrukking ervan omdat deze liefde de animale en kleinzielige verlangens teniet doet en mensen naar een hoger existentieel en cultureel niveau voert. Eros, de compagnon in het streven naar schoonheid, wekt de meer edele verlangens op – een schoonheid, bij uitstek gevat door de grote artiesten, die zelf voortkomt uit de menselijke creativiteit die nu juist door eros wordt gestimuleerd. Dat voor Montesquieu het thema van de erotische

liefde, de verfijnde begeerte, vitaliteit, potentie, creativiteit en verbeeldingskracht van het grootste belang zijn in zijn beschouwingen, zoveel is duidelijk. Echter, wat de betekenis is van de erotiek voor Montesquieu's politieke filosofie, voor zijn duidingen van de staat, de wet, de tolerantie en de commercie, dat is vooralsnog onopgehelderd gebleven. Immers, hoe inzichtrijk de analyses van Aram Vartanian en Diana Schaub ook mogen zijn, deze blijven beperkt tot een studie van de rol van de erotiek in de *Lettres persanes*.² David Kettler beweert dat na de *Lettres persanes* de erotiek uit het werk van Montesquieu verdwijnt. 'Na te hebben ontdekt dat werkelijke liefde een toevallig verschijnsel is in de marge van de moderne samenleving, geeft hij het op als een instrument van analyse of een doel om te zoeken', zo beweert Kettler.³ Schaub, daarentegen, benadrukt dat Montesquieu's erotische oriëntatie zeker niet afwezig is in *Le Temple de Gnide* (de *Tempel van Knidos*), zijn door Jean-Jacques Rousseau zo bewonderde kleine meesterwerk over de liefde. Schaub stelt vast dat 'zelfs waar Montesquieu de antieke eros leven inblaast, hij wijst op de behoefte van een nieuwe opvatting over de liefde, meer bepaald onomwondener gecentreerd op vrouwen als de waardige objecten van verlangen'.⁴

In deze bijdrage wordt beargumenteerd dat de erotiek Montesquieu's liberalisme doordrenkt zoals dit ook bij de renaissancekunstenaars het geval is. De erotische liefde vormt de basis van de ontwikkeling en opening van creativiteit en verbeeldingskracht – zo noodzakelijk om nieuwe, liberale werelden te kunnen vormen. In geschriften als *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* en *De l'Esprit des Lois* schrijft Montesquieu maar zelden over erotische onderwerpen. *De l'Esprit des Lois* kent slechts een beperkt aantal referenties naar de waarde en betekenis van erotische relaties – dergelijke referenties zijn vooral te vinden bij zijn discussies over de commercie en de rol van vrouwen (en daarmee nieuwe, postpatriarchale man-vrouwrelaties) in de ontwikkeling van een commerciële samenleving. Maar dat betekent niet dat Montesquieu de erotische oriëntatie terzijde schuift. Integendeel, juist die oriëntatie blijkt uit zijn werk. De erotische verhouding tot de werkelijkheid vormt de basis van een existentiële en culturele toestand ver voorbij het orden-

telijke samenleven als zodanig. Montesquieu's erotische liberalisme is niet zozeer een poging om samenleven mogelijk te maken: het is een poging om de kleinzielige passies om te vormen, opdat een Europese cultuur weer tot bloei mag komen.

Wat ik bedoel te zeggen is dat Montesquieu, hoewel beslist een verlichtingsdenker en een liberaal, vooral ook een renaissancehumanist is wiens erotiek is geïnspireerd door de grote renaissanceschilders, de artiesten van de eros. Montesquieu's liberalisme kan worden opgevat als een poging om de Verlichting te erotiseren. Hij tracht de koppeling te maken tussen de erotiek van de renaissance en de Verlichting. Montesquieu's erotiek blijft niet beperkt tot de *Lettres persanes* en *Le Temple de Gnide*, maar hij maakt haar tot de kern van de moderne filosofie, zoals zij de kern was in de renaissancekunst, en zoals Max Weber ze later zou duiden als 'de ware kern van het leven, vergeleken met de mechanismen van rationalisering'.⁵ Montesquieu verdedigt met zijn erotiek inderdaad de creativiteit, het humanistische leven en zijn schoonheidsideaal. Dit in tegenstelling tot het anti-erotische en burgerlijke liberalisme van Locke – en tegen de anti-erotische, verstikkende, geestdodende, patriarchale scholastiek. Zijn liberale visies op staatsvorming, tolerantie en commercie, ter verdediging van het renaissanceleven, moeten worden geduid als in de kern erotisch. Het uiteindelijke doel van zijn liberalisme is om eros, de verheffende liefde met haar omvorming van kleinzielige verlangens, te doen floreren.

2. Montesquieu's renaissancebegrip van eros

In de laatste zin van de inleiding bij *De l'Esprit des Lois*, citeert Montesquieu een beroemde frase die allesbepalend is voor de richting van mijn bijdrage. "Ook ik ben een schilder," zeg ik Correggio na.' Antonio da Correggio (1489-1534) is een Italiaanse schilder uit de late renaissance, tijdgenoot van Machiavelli en vooral actief in Parma. *Anch io son pittore* riep hij uit na het zien van Rafaëls Sint Cecilia in Bologna. Hij was geraakt door de schoonheid van Rafaëls schilderij, een belangrijk ijkpunt in de kunstgeschiedenis.⁶ Correggio's werken zijn, zelfs in vergelijking met andere renaissanceschilders, erotisch,

sensueel, zacht. Ze worden gekenmerkt door dubbelzinnigheden rond seksualiteit, moraal, politiek, religie en gevestigde gewoonten. In *Venus met Mercurius en Cupido*, ook wel *De School van de Liefde* genoemd, en *Danaë*, gebaseerd op Ovidius' mythologie, wordt Eros, de liefdesgod, vereerd. Correggio schildert de erotische liefde. Montesquieu leidt zijn eigen boek in als dat van de renaissancekunstenaar, en hij wil dat het zo door connaisseurs gelezen wordt.⁷ Zijn literatuur heeft, wat betreft allegorieën, fragmenten en compositie het karakter van een renaissanceschilderij van woorden, suggereert hij. Zijn werk kan worden beschouwd als erotische kunst, waarmee hij de smaak voor eros, de opgewekte begeerte, en erotiek, de koortsige ervaring van sensuele schoonheid probeert aan te wakkeren, de mensen te verheffen, hun emoties te verfijnen.

In zijn kleine meesterwerk, *Le Temple de Gnide*, is Eros expliciet het thema. In deze roman, geschreven voor de kleindochter van de Zonnekoning, wordt de erotische liefde bezongen zoals in een antiek epos.⁸ Het is een boek over de liefde die de sensuele liefde onderwijst: een pedagogie die de erotische verfijning cultiveert. Ook dit boek staat niet los van Correggio. Na zijn gedicht *Inamoramento di Cupido e di Psyche*, geïnspireerd door Apuleius' *Eros en Psyche*, te hebben opgedragen aan Isabella d'Este – markiezin van Mantua en verzamelaarster van erotische kunst – refereert Correggio immers in een brief die hij haar schreef aan 'de jonge man van Knidos die verliefd werd op de Venus gebeeldhouwd door Praxiteles'.⁹ Knidos is een oud-Griekse stad door de Doriërs gesticht en gekenmerkt door haar tempels voor Dionysus, de Muzen en de Aphroditecultus. Het beroemde beeld waar Correggio aan refereert is bekend als de verloren Aphrodite van Knidos. *Le Temple de Gnide* is het resultaat van verbeeldingskracht, en heeft als fictieve aanleiding de archeologische vondst van een geschrift over de verliefde jonge man van Knidos die Aphrodite, de heerseres van deze liefdesstad vereert.¹⁰ Aphrodite heeft een bijzondere plaats in het oeuvre van Montesquieu. In *De l'Esprit des Lois* citeert hij bij aanvang van boek XXIII een passage uit Lucretius' *De Rerum Natura*, waarin deze godin bezongen wordt. Dat hij Lucretius kiest is geen toeval. Deze dichter bewierookt weliswaar Aphrodite, zoals Montesquieu

in *Le Temple de Gnide*, maar tegelijkertijd zegt hij dat de moeder van Eros geen bestaan heeft buiten de menselijke gevoelens. Aphrodite, en daarmee de erotische liefde, laat zich zoeken en voelen in de verrukkingen die een geliefd object genereert in de zielstoestand van de verliefde, zoals Correggio die ervoer toen hij voor het eerst naar Rafaëls patrones der muzikanten keek.¹¹

Montesquieu associeert zichzelf met Correggio de liefdesschilder, meer nog dan met de diverse politiek filosofen met wie hij in debat treedt, zoals Plato, Aristoteles, Cicero, Augustinus, de scholastici, Machiavelli, Hobbes en Locke. Plato is bij uitstek de filosoof die van eros de grondslag van de wijsbegeerte maakt. Plato maakt de erotiek tot een ideeënspektakel. De wijsbegeerte is de ultieme erotiek, te weten, het intense, erotische verlangen naar kennis van het ware, het goede en het schone.¹² De socratische dialoog, de zoektocht naar kennis over het beste regime of van de beste wetten, is de hartstochtelijke begeerte naar kennis van het aantrekkelijke onbekende. Bij Plato is eros, die het verlangen naar de rijkdom van wijsheid opwekt, het kind van de armoede, van gebrek: de erotische bezieling van Socrates vloeit voort uit het verlangen om zich te verenigen met het andere, het onbekende, het goddelijke, de ultieme, eeuwige waarheid, goedheid, schoonheid, om daarmee van twee helften één dialectisch geheel te maken. Socrates, een lelijke vent met een mooie ziel, zoals Montaigne het eens formuleerde,¹³ is de ware *homo eroticus*, te weten, de grote *sage* die erin is geslaagd om, in een contemplatief avontuur tot pure geest te worden, ontvankelijk voor ware schoonheid en schone waarheid. Naast Correggio refereert Montesquieu in zijn inleiding op *De l'Esprit des Lois* ook aan Plato's eerbetoon aan de erotische Socrates. 'Plato dankte de hemel dat hij was geboren in de tijd van Socrates.' Plato is dankbaar dat hij Socrates, de kenner en verpersoonlijking van eros, persoonlijk heeft gekend, als een levend model van een wijsgerig bestaan, de allerhoogste levensvorm die wordt aangevuurd door de levendige en speelse eros.

Met Plato benadrukt Montesquieu dat erotiek geworteld is in een wijsgerige antropologie waarbij de mens een incompleet wezen is dat in staat is om zich bewust te worden van zijn of haar gebrek, dat slechts

door een geliefde kan worden opgelost. Eros is het verlangen naar de eenwording, de erotische versmelting, met de ander – en het ultieme andere voor het menselijke is het goddelijke. Allan Bloom geeft aan dat ‘Eros welbegrepen datgene is dat het meest de menselijke situatie heiligt, sterfelijkheid smachtend naar onsterfelijkheid’.¹⁴ Thomas Pangle meent dat, in tegenstelling tot Plato, juist het gebrek aan belangstelling voor de metafysische vragen van de onsterfelijkheid Montesquieu’s erotiek kenmerkt. ‘Erotische liefde, zoals Montesquieu tracht haar te begrijpen’, schrijft Pangle, ‘heeft geen inherente gerichtheid op onsterfelijkheid of eeuwigheid, of zelfs op voorplanting of vereeuwiging door nakomelingen’.¹⁵ Bloom, echter, geeft aan dat eros (en daarmee de socratische wijsbegeerte als hoogste levenswijze) en onsterfelijkheid onlosmakelijk met elkaar zijn verbonden. De de-erotisering van de wereld begint dan ook met de moderne, materialistische wijsbegeerte die Montesquieu nadrukkelijk afwijst omdat zij de kleinzielige verlangens doet floreren. Anders dan Pangle ons wil doen geloven krijgt het wijsgerige, platonische dogma van de onsterfelijkheid wel degelijk een belangrijke rol in Montesquieu’s wijsgerige verdediging van eros en de door hem gewenste re-erotisering van de wereld. In een privéfragment benadrukt Montesquieu dat ‘het dogma van de onsterfelijkheid van de ziel ons aanspoort tot heerlijkheid, terwijl het tegengestelde geloof dat verlangen in ons verzwakt’.¹⁶

Montesquieu stemt beslist in met Plato’s filosofen-eros en het onsterfelijkheidsdogma als hij zegt dat ‘wij zelden iets anders lief hebben dan datgene waar wij onwetend over zijn’.¹⁷ Erotiek betekent het hongerige smachten naar het andere waar wij geen weet van hebben: erotiek verdraagt slecht het conventionele, het alledaagse, het reeds bekende, de mensengrot. Ook omarmt Montesquieu Plato’s dialogische meerstemmigheid het meest expliciet in de *Lettres persanes*, waarbij voortdurend een verscheidenheid en tegenstrijdigheid van inzichten en loyaliteiten naar voren komt. Ook omarmt hij de socratische ironie, essentieel voor de matiging die Montesquieu nastreeft.

Maar met de renaissanceschilders neemt Montesquieu beslist afstand van Plato’s erotiek, een filosofen-erotiek zonder sensuele relatie tussen man en vrouw. Kettler merkt terecht op dat bij Montesquieu

‘menselijke liefde niet gericht is op de platonische ideeën of op de christelijke god; haar object is vrouwen. Noch is de liefde voor vrouwen gesublimeerd in kortstondige vleierij; ze zoekt seksuele bevrediging’.¹⁸ En Schaub stelt vast dat Montesquieu een ‘nieuwe opvatting van de liefde’ voorstaat, waarin het mannelijke verlangen naar het vrouwelijke lichaam een centrale rol speelt. Anders dan bij Plato, en net als bij de renaissancekunstenaars, suggereert Montesquieu dat de erotiek niet zo zeer de opwindingen van het lichaam afschudt, maar deze juist verbindt met de geest.¹⁹ Montesquieu is het eens met Plato’s stelling dat de ultieme wet is te leven als de *homo eroticus*. Maar anders dan bij Plato, is niet het contemplatieve avontuur van Socrates maar de erotische relatie, bovenal de rol, behandeling en betekenis van de vrouw, bepalend voor de verfijning van de verlangens. Anders dan bij Plato worden bij Montesquieu de seksuele verschillen tussen mannen en vrouwen gemaximaliseerd. Zo schrijft hij in *De l’Esprit des Lois* dat ‘onze band met vrouwen berust op de vreugde van het zinnelijke genot, op de aantrekkelijkheid van het beminnen en bemind worden, en voorts op het verlangen om vrouwen te behagen’ (EL XXVIII, 22). In Montesquieu’s ideële regime, de liefdesstad van Knidos, is er geen filosofenkoning maar is Aphrodite koningin, en Eros prins. In Knidos worden de lusten verfijnd en harten omgevormd, geopend voor de liefde, in een zwoel spektakel vol goddelijke en vrouwelijke charmes en erotische overvloed.

3. De erotische kritiek op het politieke denken

Voor Montesquieu is Plato altijd de grote denker over de wetten en de vorming van de geest van de Atheense burger, waarbij de platoonse eros de transcendente richting bepaalt, om te verheffen, om de kleinzielige verlangens te overstijgen. Montesquieu’s relatie tot Aristoteles is geheel anders. In Aristoteles’ *Politika* speelt eros een beperkte rol en is, anders dan bij Montesquieu, vriendschap alles. Toch is Aristoteles belangrijk voor Montesquieu’s begrip van matiging of het vermijden van extremen, zoals extreme emoties als woede en wraakzucht of seksuele uitpattingen, die de erotische liefde vernietigen. Erotiek en extremen

gaan niet samen, ofwel, erotiek vereist een gematigde levenshouding. Isaiah Berlin heeft opgemerkt dat Montesquieu's begrip van de drie verschillende regimetypen 'door en door metafysisch en Aristoteliaans' is.²⁰ Elk soort regime heeft een eigen intrinsieke, door verlangens aangevuurde levenskracht, die hen republikeins, monarchaal of despotisch doet fungeren. Geworteld in de fysiologie (de seksuele begeerte), uit een regime zich in bepaalde ideeën, verbeeldingskracht, verlangens, behoeften, mores, smaak, en uiteindelijk in de wetten. Een regime draagt het politieke potentieel in zich om werelden te vormen in overeenstemming met zijn eigen fysiologische (natuurlijke) kenmerken. Montesquieu's begrip van het regime is dus teleologisch: een regime wordt voortgedreven door fysiologische krachten, dominante passies, om zijn eigen grondbeginsel – vaderlandsliefde, eer, of angst (de antithese van eros) – politiek te verwezenlijken in besluiten, wetten, beleid. De verbeeldingskracht, waar de erotiek niet zonder kan, is hiermee ook afhankelijk van het regime.²¹

Alhoewel Montesquieu zelf expliciet aangeeft dat hij zijn drie grondbeginselen, die de regimes tot leven brengen in de verlangens en in de verbeeldingskracht, heeft ontdekt in *De l'Esprit des Loïs*, is de grondgedachte van de fysiologische basis van het regime reeds terug te vinden in de *Lettres persanes*.²² In deze roman wordt geen regime bediscussieerd zonder de seksuele begeerten van zijn burgers of onderdanen te doorgronden. Als er iets is waar Usbek en Rica, de exotische reizigers uit Isfahan, door worden getroffen in Europa, dan zijn het wel de vrouwen en de behandeling van vrouwen. De Perzische despotie, waar niet eros maar de brute, onverfijnde lusten van de despoot heersen, wordt bij uitstek gesymboliseerd door Usbeks harem, een fort waarin de overheersing (verkrachting) en onderwerping van mooie vrouwen de leidraad is. De patriarchale despoot, aangevuurd door zijn eigen brute, ongecultiveerde geilheid, neemt bezit van de vrouw als een lustobject op wie hij zijn gewelddadige lusten, jaloezie en wraakzucht laat botvieren. De liefde is hier verboden, de vrouwen worden in de gaten gehouden door gecasteerde slaven, die hun mannelijke waardigheid bijgevolg hebben verloren. De Franse monarchie, zoals die in de zeventiende eeuw is gevormd door de Zonnekoning, die de aris-

tocratie in zekere zin ook castreerde, komt bovenal tot uitdrukking in Usbeks verhaal over de charmeur in brief 48. De charmeur is een erotisch figuur, die de kunst van het flirten beheerst om de vrouwen uit de hogere salonkringen op te winden in een eroscultus die vanzelfsprekend meer op charme dan op huwelijkstrouw is gericht. Montesquieu wijst de charmeur, net als het regime van Lodewijk XIV af, omdat deze niet wordt voortgestuwd door de liefde maar door uiterlijk vertoon en de perverse gewoonte om te vleien. In zijn essay over de smaak benadrukt Montesquieu dat het flirten niet de losgeslagen verleider maar de liefdesgodin toebehoort. Hij verwijst hierbij, vol bewondering, naar een passage in de *Ilias* waarin de betoverende Aphrodite 'de geheime magie' van het flirten beoefent.²³ Flirten is een erotische kunst die door de charmeur wordt misbruikt om zijn eigen onverfijnde verlangens te verwezenlijken.

Montesquieu's begrip en gebruik van Aristoteles' fysiologische model van het regime heeft weinig van doen met het aristoteliaanse systeem dat de scholastici van de universiteit van Parijs (Sorbonne) omarmden. Zijn kritiek op de middeleeuwse rationalisten is breed becommentarieerd.²⁴ In de *Lettres persanes* en *De l'Esprit des Lois* zet hij 'de schoolmeesters' neer als een stel Machiavellistische sofisten, die weinig anders doen dan een verstikkende middeleeuwse orde reïficeren. En in die orde wordt eros gemarginaliseerd, alsof de sensuele liefde geen attribuut van God en de natuur zou zijn.²⁵ Montesquieu's kritiek op de scholastiek komt het meest expliciet tot uitdrukking in brief 57 van de *Lettres persanes*, waarin hij een parodie maakt van corrupte casuïsten die de letter van de wetten interpreteren voor de verwerving van het zielenheil. In een fragment schrijft hij verontwaardigd dat de scholastici 'een nieuw geloofsartikel prefereren boven een miljoen Christenen'.²⁶ Daarmee worden de scholastici als liefdeloos weggezet – niet alleen gekenmerkt door erotische tekorten, maar ook door een gebrek aan christelijke naastenliefde, die zij in hun hypocrisie predikten als zijnde een van de zeven kardinale deugden. Ofwel, hun verlangens deugen niet: de liefde wordt geslachtofferd om andere doelen – dat van de middeleeuwse, patriarchale orde met name – te verwezenlijken.

Montesquieu's meest radicale, maar impliciete kritiek op de scholastiek is te vinden in *Le Temple de Gnide*, waarin hij suggereert dat Knidos, de liefdesstad, 'het hele universum bevat', omdat daar, onder het bewind van Aphrodite, werkelijk alles door de wet van de liefde lijkt te worden gereguleerd.²⁷ Kortom, of het nu gaat om zijn kritiek op het scholastieke dogmatiek, de beteugeling van de commercie, het celibataire ascetisme, de kritiek op de seksualiteit, het denigreren van de vrouwelijke schoonheid, de gotische stijl, of het slechte en gortdroge middeleeuwse Latijn, Montesquieu richt zijn pijlen steeds op het gebrek aan liefde in de scholastische benadering. Daarmee laat Montesquieu overigens zien dat hij te weinig oog heeft voor het feit dat een scholasticus als Sint Anselmus de theologische basis verschafte voor de hoofse liefde die de troubadours van Languedoc en de renaissance-kunstenaars bezingen. Sally Vaugh herinnert ons eraan dat deze Italiaan in Canterbury schreef in de taal van minnaars, en een erotische relatie onderhield met zijn mooiste studente, gravin Ida van Verdun, moeder van befaamde kruisvaarders.²⁸ Kortom, er kan wel degelijk sprake zijn van een erotische scholastiek.

Montesquieu bekritiseert de scholastici op satirische wijze. Daar hij hen neerzet als farizeeërs en sofisten, dogmatici van een arbitrair vastgeklikt middeleeuws staat-kerk-regime, gaat hij met hen de dialoog niet aan. Met gesloten geesten die hun vragen, hun conceptueel systeem en hun antwoorden reeds klaar hebben, valt niet te discussieren. Dit ligt geheel anders bij Machiavelli, een renaissanceartiest die hij bewondert, die hij 'een grote meneer' noemt, en die wellicht nog wel zijn belangrijkste gesprekspartner is. De relatie tussen Montesquieu en Machiavelli is uitvoerig becommentarieerd. Judith Shklar stelt vast dat Montesquieu 'niet zijn [Machiavelli's] vertrouwen deelde in de werkzaamheid van militaire macht, noch zijn bewondering voor keizerlijke uitbreiding'.²⁹ 'Uiteindelijk is zijn [Montesquieu's] doel Machiavelli's nederlaag', meent Paul Rahe.³⁰ De kern van Montesquieu's kritiek op Machiavelli's republikenisme, en diens bewondering voor de Romeinse Republiek, is erotisch: in het politieke denken van Machiavelli blijven de lusten onverfijnd. Volgens de Florentijn is niet de liefde, doch de angst om te grazen genomen te worden door politieke tegenstanders

de basis van het regeren. De werkelijke lust is de machtslust, bron van alle glorie. Dit ligt heel anders bij Montesquieu.

In Machiavelli's *Mandragola*, geïnspireerd door Boccaccio's fabel over Ricciardo en Catella, is de liefde schone schijn, en heerst de brute wellust om de ander te overheersen. De jonge held Callimaco verleidt de schone Lucretia met een list, om zijn brute seksuele lusten op haar te kunnen botvieren. Bloom merkt op dat in zijn komedie Machiavelli's politieke visie 'onerotisch' is: de erotiek dient in de *Mandragola* slechts ter illustratie van een politieke les over de impotentie van het Florentijnse regime.³¹ In *Il Principe* toont Machiavelli zich een masochist als hij aanraadt om Vrouwe Fortuna, een wispelturige godin, af te tuigen om het noodlot af te wenden. 'Wanneer men haar eronder wil houden, is het noodzakelijk haar te lijf te gaan en af te ranselen', schrijft Machiavelli.³² Op soortgelijke wijze laat ook Montesquieu de jaloerse Usbek zijn echtgenotes als seksslavinnen in het serail aflossen in het despotische Isfahan. Maar hoe anders is de regel in Knidos waar vrouwen vrij zijn, en de tedere verliefdheid met verheffende schoonheid heerst. In zijn privéfragmenten schrijft Montesquieu dat 'Fortuna onze moeder is',³³ en als zodanig behandeld dient te worden: met fluwelen liefde. Roger Boesche beweert dat 'Montesquieu verlangde naar de grandeur van het verleden'.³⁴ Dit is onjuist. Annelien de Dijn stelt terecht vast dat Montesquieu de republieken uit de oudheid afkeurde vanwege hun onmenselijkheid, en daarmee hun anti-erotiek. 'Montesquieu vergeleek het leven in de republiek met een monnikenbestaan' van Spartaanse zelfverloochening, geeft de Dijn aan, en dat is bepaald geen compliment.³⁵ Het verlangen naar de voorbije aristocratische grandeur, die militaristisch en viriel is, vindt men bij Machiavelli zoals later ook bij Tocqueville. Montesquieu, daarentegen, verlangt naar een nieuwe, postpatriarchale conceptie van de liefde tussen man en vrouw. En die is alleen te vinden in niet-militaire, ofwel, commerciële werelden.

4. De erotisering van de Verlichting

Montesquieu is, ondanks zijn bewondering voor de antieken en voor renaissancefilosofen als Machiavelli en Montaigne, een modern denker die zijn plaats heeft verworven in de verlichtingsbeweging. Bloom stelt vast dat 'de val van eros' of 'de de-erotisering van de wereld', de vervlakking van het emotionele leven, en daarmee ook de vervlakking van het wijsgerige denken, begint met de verlichtingsbeweging. 'Eros is een woord dat ik niet probeer te gebruiken in relatie tot moderne schrijvers', schrijft Bloom, die beweert dat Rousseau de 'moderne beschrijver en voorstander van de liefde' was.³⁶ Blooms eerste stelling is juist; zijn tweede stelling is onjuist. Zoals Blooms studente Schaub aantoonde, volgt Rousseau Montesquieu in de erotisering van de Verlichting. Montesquieu's intellectuele wendingen kunnen worden opgevat als de eerste poging om de richting van de verlichtingsbeweging te veranderen, om deze te erotiseren, en daarmee de moderne wereld zoals deze zich ontwikkelde uit het geweld van de Reformatie te re-erotiseren. Montesquieu richt zijn pijlen hier in de eerste plaats op wat hij in zijn aantekeningen noemt, 'het systeem van Hobbes, een verschrikkelijk systeem' dat het renaissancehumanisme vervangt door platvloers individualisme dat mensen van elkaar afstand doet nemen. Hobbes is bij uitstek de on-erotische wijsgeer.

In zijn poging om de verlichtingsbeweging een andere, erotische wending te geven, opent Montesquieu 'de aanval op de fouten van Hobbes',³⁷ waarbij hij ter herinnering roept, aan de hand van de antieken, 'wat wij moderneren vergeten zijn'.³⁸ Wat de moderneren en Hobbes als de eerste moderne zijn vergeten, is dat wat de basis van de politieke filosofie is: eros. Politieke filosofie is bij uitstek een creatieve activiteit die niet zonder openheid van geest kan. Montesquieu tracht de erotiek, die zo belangwekkend is in de renaissance maar met het geweld van de reformatie-oorlogen uit beeld is geraakt, een centrale rol te geven in de verlichtingsbeweging en de ontwikkeling van een moderne politieke filosofie, het liberalisme. Montesquieu geeft een andere wending en een andere betekenis aan de Verlichting, ver voorbij de fysiologische structuur van de angst. Bij hem is de Verlichting niet langer een door

angst ingegeven soevereine heerschappij over de brute natuur, zoals Hobbes dat voor ogen heeft – een on-erotisch en strategisch project – maar betreft zij de ontwikkeling van een moderne, levendige cultuur van poëtische gevatheid.³⁹ De gevatheid, schrijft Montesquieu, ‘omvat al de verschillende vormen van intellectuele giften, zoals genie, verstand, doortastendheid, een accuraat onderscheidingsvermogen, bijzondere talenten, smaak.’ De gevatheid, vol socratische ironie, satire en allegorie, is gericht op culturele verrijking, op het bestrijden van de geestdodendheid, op ‘het verschaffen van een levendig plezier van noviteit en verrassing’.⁴⁰ De gevatheid, de intellectuele keerzijde van het erotische gevoelsleven, omvat de elementen die noodzakelijke voorwaarden zijn voor de erotische levenswandel. Juist de gevatheid vindt Montesquieu niet terug in de moderne filosofie van Hobbes, zoals ze er ook niet is bij Locke, en later ook onvindbaar zal zijn in de verlichtingsverklaring van Kant. Anders dan Montesquieu zoeken die verlichtingsfilosofen de beheersing en de discipline, of het temmen van de driften en de lusten.

De on-erotische wijsgeer is niet gevat. De erotische wijsgeer, Socrates bij uitstek, is gevat. *De l'Esprit des Lois* begint met de aanval op Hobbes' anti-erotiek. Montesquieu bekritiseert Hobbes' on-erotische voorstelling van de menselijke verlangens, te weten ‘de opvatting van Hobbes als zouden de mensen allereerst het verlangen voelen om een ander aan zich ondergeschikt te maken.’ Dat ‘strookt niet met de rede’ (EL I, 2). In navolging van de masochistische Machiavelli stelt Hobbes dat de beheersingsdrift, het overwinnen van de ander, van Vrouwe Fortuna, en zeker van een mooie vrouw waarvoor de bloedigste oorlogen worden ontketend, zoals in het geval van Helena, sterker is dan de liefde. Het verlangen om de ander te domineren is de sterkste passie en komt, volgens Hobbes, voort uit de natuurlijke angst voor de ander. Van nature is de ander niet te vertrouwen, laat staan lief te hebben. Liefde is een schepping van de dichters, niet van de natuur. Hobbes ontkent niet dat eros relevant is voor de wetgeving. In *The Elements of Law* gaat hij nog uitvoerig in op eros. Maar hij ziet de erotische liefde als een kunstmatige behoefte (meer dan een fysiologisch verlangen en vergelijkbaar met honger) veroorzaakt door de

dichterlijke verbeelding. Net als de scholastici beschouwt Hobbes eros niet als van vitaal belang voor de staat. Heel anders dan Montesquieu, in wiens Knidos de liefde heerst, beperkt Hobbes eros tot de privésfeer. Niet de liefde maar macht bepaalt de wet.

Montesquieu's kritiek op Hobbes' opvatting dat mensen in de eerste plaats worden geleid door beheersingsdrift is een kritiek op het primaat van de angst, dat voor hem juist het grondbeginsel van het despotisme is. Bij Montesquieu zet het erotische beminnen van de ander aan tot een verheffing waarin Hobbes niet kan geloven. Bij Hobbes is de angst sterker dan de liefde: de mens is een vijand. De angst voor de ander ligt ten grondslag aan de moderne staat, die bij Hobbes verworden is tot een Leviathan – het zeemonster uit het boek Job – waartoe de mens, om een einde te maken aan de natuurlijke vijandigheid, zijn toevlucht moet nemen om aan barbarisme te kunnen ontsnappen. De mogelijkheid van vrede zit hem niet in de liefde maar in het sociaal contract, een juridische vrede. Hobbes' soevereine staat, schepper van het juridische recht, heeft slechts één doel: het beangstigende geweld – het reformatiegeweld dat Hobbes zelf tot politiek vluchteling had gemaakt – te pacificeren. Pacificatie is de politieke wil van de soeverein (de koning of het volk) en die wil is wet. Haig Patapan en Jeffrey Sikkenga benadrukken dat volgens Hobbes de erotische liefde slecht is voor mensen.⁴¹ Ziehier de breuk van Hobbes met de renaissanceschilders. Eros destabiliseert, brengt onenigheid, terwijl angst stabiliseert, uitnodigt tot de vorming van een sterke staat die de verlangens en behoeften temt door juridisering, verzakelijking en strategische afwegingen.⁴² Eros is een obstakel voor soevereine staatsvorming, bron van de rechtenrevolutie, omdat zij zich niet laat juridiseren in rechtssubjectiviteit.

Montesquieu is geen onderdeel van de zogenaamde *rechtenrevolutie* van de Angelsaksische verlichtingsdenkers. Bij hem bestaat het recht uit gewoonten, zeden en tradities. Het recht is bij hem geen regeltechniek. Bij Montesquieu is het recht niet instrumenteel, en geenszins losgekoppeld van morele noties van rechtvaardigheid. Hij is geen voorstander van soevereine staatsvorming, juist omdat deze is gegrondvest op het grondmotief van de angst voor geweld en wreed-

heid, en wordt gekenmerkt door beheersingsdrift. De rechtsstaat is bij Montesquieu dan ook geen soevereine staat. Zijn begrip van burgerschap is niet gebaseerd op rechten die aan de moderne staat zijn ontleend. Shklar merkt terecht op dat de grote liberaal 'Montesquieu het nooit over rechten heeft'.⁴³ Schaub merkt op dat de rechtenrevolutie, waar Locke zo'n impuls aan geeft, een on-erotisch verschijnsel is, geworteld in de angst voor geweld, wreedheid en vernedering. Voor Montesquieu staan niet de wetten of het recht van de soevereine staat centraal, maar is de liefde de hoogste wet en de bepalende uitdrukking van het humanisme. Humanisering is erotisering. De maatschappelijke problemen van een samenleving, het geweld, de wreedheid en de vervolgingen in het bijzonder, zijn volgens hem erotisch van aard, en ze stellen dus tegelijk het probleem van de dehumanisering, van de marginalisering van eros.

Montesquieu's liberalisme is een liberalisme zonder Leviathan. Montesquieu is een liberaal in die zin dat hij voor politieke en burgerlijke vrijheid staat, voor constitutionalisme, humanisme, tolerantie, matiging, internationalisme en machtsdeling, en hij een afkeer heeft van absolutisme. Al deze aspecten zijn echter voor hem slechts voorwaarden voor een erotisch bestaan, voor humanisering, voor verfijning en verheffing. Maar Montesquieu verwerpt het individualisme, de individuele autonomie van het rechtssubject dat de soevereine staat en de rechtenrevolutie nastreeft. Erotiek en autonomie gaan niet samen. In de erotische relatie versmelten de minnaars met elkaar, zoals in *Le Temple de Gnide* iedereen zich verliest in de liefdesroes. Montesquieu's kritiek op Hobbes' marginalisering van eros, ten faveure van individualisme en de angst voor de ander, is dan ook een kritiek op het soevereiniteitsbeginsel. Met Shklars woorden: 'Montesquieu sprak van het recht als een relatie juist omdat, in tegenstelling tot Hobbes en Pufendorf, hij het niet zag als een bevel van een superieur of de wil van een soeverein'.⁴⁴ Schaub spreekt van 'het on-erotische liberalisme van Hobbes en Locke', dat zij vergelijkt met het 'erotische liberalisme' van Montesquieu.⁴⁵ 'Erotisch liberalisme', zo schrijft Schaub, is 'een liberalisme dat voorbij de asociale en steriele formulering van rechten, soevereiniteit en legitimiteit gaat'.⁴⁶

Van Locke, die veelal als de vader van het Angelsaksische liberalisme wordt beschouwd, moet Montesquieu beslist niets hebben, en daarin verschilt hij van de niet bepaald liberale Voltaire. Patapan en Sikkenga noemen Locke bij uitstek de 'on-erotische denker'.⁴⁷ Nog meer dan bij Hobbes wordt in de geschriften van Locke eros gemarginaliseerd in kille afstandelijkheid, uitgebannen en vervangen door individualiserende autonomie, gezond verstand en contract. Bij Locke is niet eros maar het eigendomsrecht de kern van het liberalisme. Hij maakt het zelfs tot een natuurrecht. Maar in de erotische relatie geven de verliefden zichzelf weg aan elkaar, in een liefdesoffer. In de erotiek is voor autonomie, gezond verstand, zelfdisciplinerend, eigendom en contract – de kille heiligdommen van Locke – geen plaats. Zoals Schaub het verwoordt, 'erotisch verlangen is een herinnering dat het aan zelfredzaamheid ontbreekt'.⁴⁸ In Montesquieu's liberalisme is autonomie geen kernwaarde. Bij Montesquieu is het eigendom geworteld in een fysiologische dispositie, waarbij levenskracht, het verlangen om te leven positief is verbonden met seksualiteit, en niet negatief is gekoppeld aan doodsangst of angst voor confiscatie. Niet burgerlijke autonomie maar aristocratische hiërarchie – en daarmee monarchie – is een noodzakelijke voorwaarde voor vrijheid: via intermediaire posities, de tegenmacht van de edelen, kan de centralisatie en concentratie van staatsmacht bestreden worden.⁴⁹

Nergens wordt het verschil tussen het erotische liberalisme van Montesquieu en het on-erotisch liberalisme van Locke zo duidelijk als in hun contrasterende visies op de tolerantie van minderheden. Bij de calvinistische Locke beperkt de tolerantie zich tot de verschillende protestantse denominaties en de joden in de soevereine staat. Voor rooms-katholieken is er geen plaats in die staat omdat zij zich onderwerpen aan een buitenstatelijk gezag, namelijk dat van de paus. De rooms-katholieke Montesquieu daarentegen, zoals Genevieve Lloyd benadrukt, houdt een pleidooi voor religieus pluralisme en wederzijds begrip. Volgens Montesquieu is de christelijke religie een godsdienst van liefde voor elkaar. Tolerantie is bij hem geen kwestie van een burgerlijk recht dat bepaalde rechtssubjecten van hun soeverein mogen ontvangen, maar betreft de omarming van religieuze en intellectuele

verschillen binnen de religieuze band – vergelijkbaar met de verschillen tussen man en vrouw in de liefdesrelatie. Montesquieu's begrip van tolerantie is erotisch. Tolerantie is geen juridisch verschijnsel doch een zielstoestand, waarmee in een actieve en open relatie met religieuze verschillen kan worden omgegaan, opdat bekrompen dogmatisme, beknepen censuur en vervolging op gevatte wijze kunnen worden verslagen.⁵⁰ Intolerantie en vervolging duiden op de liefdeloosheid die typerend is voor het despotisme; en vreemd is aan de christelijke religie van liefde voor elkaar. Tolerantie echter, begrepen als de ordening van elkaar liefhebbenden, houdt wel in dat intolerante machten, inclusief intolerante religieuze machten door machtshonger voortgestuwd, niet geaccepteerd kunnen worden. Krachten die geen liefde maar haat jegens de ander of de andersdenkende verspreiden, kunnen niet worden getolereerd in een regime dat het despotisme, en de angst en de bedreiging van de macht, tracht te verslaan.⁵¹

5. De erotiek van de commercie

Ten grondslag aan de fundamentele verschillen tussen het liberalisme van Montesquieu en Locke ligt de betekenis van het lichaam. In het bijzonder gaat het dan om het lichaam van de vrouw, zoals een Correggio dit uitbeeldt: de vrouw als erotisch wezen. Voor Montesquieu is het lichaam, met al zijn prikkelende opwinding, een bron van leven: eros is lichamelijk. Montesquieu verwerpt de strikte scheiding tussen lichaam en ziel. De puriteinse Locke geeft aan dat het lichaam te vrezzen is. De persoonlijke autonomie die Locke nastreeft, vereist dat de persoon, als rechtssubject van de soevereine staat, 'oorlog voert met zijn eigen lusten en ondeugden'.⁵² De wortel van de ondeugd is te vinden in de verwarrende prikkelingen van het lichaam. Op soortgelijke wijze geeft Kant aan dat autonomie en disciplineren van de lusten, de *Selbstzwang*, twee kanten van dezelfde medaille zijn: autonomie vereist onderwerping van de lichamelijke verlangens aan de rationele wil. De verlangens vormen een kwaad omdat ze de rede aantasten: de autonome, rationele mens (de moderne wijsgeer) is diegene die zijn emoties heeft overwonnen en dus geen 'slaaf van de passies' is. Een dergelijke

on-erotische visie op het lichaam en de ziel is bij Montesquieu niet te vinden. Sterker, de richting van de verlichtingsbeweging, met haar heerschappijconcepten van soevereiniteit en individuele autonomie, wijst hij af, als zijnde smakeloos en liefdeloos. Zij genereert een erotisch tekort.

Volgens Montesquieu leidt de de-erotisering van de verlichtingsbeweging zoals deze wordt verpersoonlijkt door Hobbes en Locke (en later Kant) onherroepelijk tot een vertroebeld oordeelsvermogen. De de-erotisering van de wijsbegeerte – on-socratisch denken – leidt tot vooroordelen, bekrompenheid en liefdeloze veroordeling, tot verduistering in plaats van de verlichting die Montesquieu nastreeft. De verfijningen van de smaak, erotiek, en oordeelsvermogen hangen bij Montesquieu nauw samen. Zij vinden allemaal hun oorsprong in het lichaam, in de begeerte die de verbeelding prikkelt. In zijn essay over de smaak benadrukt Montesquieu dat de gevoeligheid van de gecultiveerde, verfijnde, geërotiseerde smaak (een belangrijk doel van het renaissancehumanisme) voor al wat mooi, majestueus, elegant, of opwindend is, in de fysiologische structuur van de interne zintuigen wortelt. Deze interne zintuigen, ofwel, herinnering, geheugen, aandacht, verbeelding, en dergelijke, zijn nauw verbonden met zowel de lichamelijke prikkelingen als de scherpheid van het oordeelsvermogen. Haat, jaloezie, angst, hoop, maar ook liefde, zo schrijft Montesquieu, zijn ‘als glas van verschillende kleuren waardoor we een object zien.’ Dit begrip van, en deze centrale plaats voor het lichaam in het erotische denken van Montesquieu onderscheidt hem van Plato en Aristoteles. Montesquieu spreekt van ‘de vervloeking van de hele klassieke wijsbegeerte’, omdat zij de relativiteit van de schoonheid – de afhankelijkheid van de schoonheid van emoties, en de afhankelijkheid van emoties van het regime – niet heeft begrepen.⁵³ De schoonheid is volgens Montesquieu niet zozeer een functie van de logos, wat de klassieke wijsgeren dachten, maar van de scheppingskracht van de verbeelding.

Montesquieu schrijft dan ook dat ‘de bronnen van schoonheid, goedheid, et cetera, in ons liggen opgeslagen en dat wij, als gevolg hiervan, als we hun oorzaken doordenken, niets méér doen dan de veren van onze mentale genoegens onderzoeken.’⁵⁴ De smaak, nauw

verbonden met de interne zintuigen, versterkt de verbeeldingskracht, verschaft een fijnzinniger en meer delicaat oordeel. Het delicate oordeel wordt ondermijnd door de macht der gewoonte. Het alledaagse bestaan heeft de neiging om de gevoeligheid van de smaak te verminderen en vooroordelen te genereren. De smaak, de erotiek en het oordeelsvermogen verdragen het conventionele leven slecht. Montesquieu benadrukt dan ook het belang van de buitengewone verrassing, van plotseling ontluikende schoonheid. Deze prikkelt het lichaam, vuurt de verbeelding aan en verfijnt het oordeel. De 'geheime charme' van, bijvoorbeeld, 'een mooi gezicht', zo schrijft Montesquieu, is geschapen door de verrassing die de erotische verbeelding aanwakkert.⁵⁵ Als het verrassingseffect wegvalt, en we gewend raken aan het mooie gezicht als een alledaags verschijnsel, dan dreigt het erotische vuur te doven, en verandert of verkilt het oordeel. Montesquieu benadrukt dat de erotische betovering van een tijdelijke aard is, en wordt gevolgd door ont-nuchtering na de verrassende gebeurtenis. 'Een mooie nymf stelt onze verwachtingen over het algemeen teleur, en blijkt na enige tijd minder liefelijk dan op het eerste gezicht. Na ons eerst te hebben verrast met haar charmes, slinkt zij, en verrast ons uitvoerig met haar tekortkomingen'.⁵⁶

Montesquieu legt nadrukkelijk het verband tussen de erotische omgang met vrouwen, de vorming van smaak, mode, en de commercie die hij omarmt. De smaak, schrijft Montesquieu, vormt zich in de omgang met vrouwen, in de opwinding van het lichaam, zeker ook in de erotische flirt. De mode is volgens Montesquieu een erotisch verschijnsel dat zich ontwikkelt in het streven om zichzelf in lichamelijke schoonheid te overtreffen. De mode, het uiteindelijke resultaat van de omgang met vrouwen, is een belangrijke aanjager van de commercie. 'Modeproducten zijn van groot belang: wie de eigen geest frivoler maakt, werkt voortdurend aan een uitbreiding van de handelscontacten met anderen' (EL XIX, 8). Dit betekent dat de commercie de invloed van vrouwen – de sekse die is 'begiftigd met bekoorlijkheden' (EL XVI, 2) – doet toenemen, terwijl de teloorgang van de commercie (door het mannelijke, patriarchale militarisme) een aanslag is op de erotiek in zijn algemeenheid, en op de vrouw als bekoorlijk wezen

in het bijzonder. Montesquieu, zelf een ambtsaristocraat betrokken in de wijnhandel, verdedigt de commercie, tegen de klassieke wijsgeren en tegen de scholastici, omwille van de erotische lichamelijkeheid. Hij geeft de voorkeur aan een koopmanswereld, gekenmerkt door verfijnde smaak, mode, en frivoliteit, die 'de omgang tussen beide seksen mogelijk maakt; waar de liefvallige sekse een sieraad is voor de samenleving' (EL XVI, 11). In de koopmanswereld van bijvoorbeeld de Italiaanse renaissancesteden of de Hollandse Gouden Eeuw ziet Montesquieu de begeerte, energie, vitaliteit, potentie, activiteit, zachtheid, het kabaal, de scheppingskracht, vernieuwingsdrang, wedergeboorte, kortom, de levenslust zelf. In de wereld van de adel en de geestelijkheid, in de middeleeuwse koppeling van militaire en ecclesiastische werelden daarentegen regeert dood en vernietiging. Hier heerst de kastijding, rust, steriliteit, luiheid, passiviteit, hardheid, stilte, scheiding der seksen, kortom, het verlangen naar de dood en het leven erna. In een militaire wereld gaat eros, en daarmee de dichtelijke scheppingskracht ten onder.

In tegenstelling tot de meeste verlichtingsdenkers is Montesquieu's dichtelijke verbeelding niet alleen ironisch en satirisch maar zeker ook tragisch te noemen.⁵⁷ Net als Hobbes, maar anders dan Locke, is er bij hem geen sprake van 'vooruitgang' of 'hervorming' – die doorgaans slaan op meer comfortabele leefomstandigheden, vooral voor de burgerlijke middenklasse. Montesquieu heeft weinig op met de 'gewone man', laat staan met plebejische uitingsvormen. Montesquieu is anders dan Locke geen burgerlijk denker: de burgerlijke habitus en de erotiek zijn tegengesteld. Montesquieu ziet de opkomst van de commercie en juicht deze toe, niet omwille van het maatschappelijke lot van de handelaren maar omwille van de erotische liefde en de erotische scheppingsdrang. Het is geen toeval dat juist in de handelssteden de erotiek en de erotische kunst zich openbaren. Montesquieu's tragische besef wordt gekenmerkt door zijn visie op het verval van de koopmansrepublicen en de opkomst van het militarisme, die hij waarneemt tijdens zijn reizen door Europa.

De traumatische verovering en plundering van het Rome van Rafaël in 1527 door de troepen van Karel V luidde het einde van de

renaissance in. In de achttiende eeuw waren de Italiaanse republieken die Montesquieu aandeed weinig anders dan miserabele oligarchieën die angstvallig streden voor hun eigen voortbestaan. Deze republieken, bovenal Genua en Venetië, werden gekenmerkt door economisch en moreel verval, door emotionele armoede. Zij brachten niet langer de grote creatieve figuren voort. Bekrompen middelmatigheid en corrupt bestuur heerste (zie ook de bijdrage van Michel Huysseune tot deze bundel). De Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden (1588-1795), die Montesquieu bezocht in 1729, was geworden tot wat Charles-Edouard Levillain een 'fiscaal-militaire staat' noemt – een regime waarin geen liefde en scheppingskracht meer mocht worden verwacht.⁵⁸ In Nederland ziet Montesquieu alleen maar verval, kille zakelijkheid. 'Een Nederlander kan sterven als hij tachtig jaar oud is zonder ook maar ooit een goede daad te hebben verricht', zo stelt hij vast.⁵⁹ En hij schrijft ook: 'de vrijheid van Holland, dat is de vrijheid van de smeerlap'.⁶⁰ Het einde van de Nederlandse handelsrepubliek, en daarmee van de Gouden Eeuw, zo geeft Montesquieu aan, zit hem vooral in de invasie van de Zonnekoning in 1672. Na dit zogenaamde 'rampjaar', werd de koopmansstaat, gekenmerkt door openheid, gedwongen te militariseren. Om een dergelijke soevereine staatsvorming te financieren, moest hoge belasting worden geïnd. De Nederlanders werden hierdoor verarmd, gedwongen om van alles te doen om maar geld bijeen te schrapen. Dat resulteerde in de emotionele armoede en bekrompenheid die Montesquieu betreurt.

Montesquieu beweert dat de koopmansrepubliek die de renaissance-erotiek mogelijk had gemaakt zo tragisch ten onder gaat aan de invasies van militaristische heersers met grootheidswaan als Karel V en Lodewijk XIV. Toch ziet hij, vanuit zijn tragische visie, ook twee interne oorzaken van het tragische verval van de koopmansrepubliek. Allereerst, net zoals de militaristische Romeinse republiek de oorzaak van haar eigen verval in zich droeg met haar wellustige expansiedrang, zo gaat de koopmansrepubliek ten onder aan haar erotiek. De erotische liefde, dichtelijke verbeelding en kunstzinnigheid doet de republikeinse zeden en vaderlandsliefde, die republieken juist doen floreren, verdwijnen. Ten tweede is commercie inherent problematisch, in

de zin dat de welvaart die wordt gegenereerd door de uitbreiding van handelscontacten, uiteindelijk een erotisch tekort produceert. De uitbreiding van de handel gaat gepaard met emotionele verarming. De handel leidt zakelijkheid, hebzucht en corruptie van normen in, en hij laat lagere passies bloeien – verlangens die niet zijn te rijmen met de eisen van de erotische liefde. In de wereld van commercie dreigt de erotiek zelf tot handelswaar te verworden – een uiterst on-erotische beweging.

Kortom, de erotische gebeurtenis in de Europese handelsrepublicken is een historische climax in de Italiaanse renaissance en de Hollandse Gouden Eeuw, een emotioneel en artistiek hoogtepunt dat gedoemd was in jammerlijk verval te geraken. Boesche stelt dan ook terecht vast dat Montesquieu niet alleen het viriele, patriarchale militarisme maar ook het despotisme van commerciële regimes vreesde.⁶¹ Dit moderne despotisme is zonder twijfel minder bruut, intimiderend en angstaanjagend dan het despotisme van militaire regimes. Maar juist vanwege haar zachte, verleidende, plezierende en zelfs Verlichte karakter, is het aantrekkelijk voor diegenen die van luxe en comfort houden – en daarmee duurzaam van aard. Montesquieu is echter duidelijk in zijn oordeel: uit despotisme, bruut of zacht, kan niets goeds voortkomen. In een despotisch regime wordt de erotische liefde geperverteerd door de angst om te grazen te worden genomen, zoals Usbek door zijn wraakzuchtige vrouwen en eunuchen, die hem haten om wie hij is.⁶²

6. Conclusie

Montesquieu's omvorming van het Angelsaksische, protestantse verlichtingsproject van Hobbes en Locke is een poging om de voorwaarden te vormen die de erotiek, en daarmee de socratische wijsbegeerte en de renaissancekunst als superieure erotische uitingsvormen mogelijk maken. Zijn kritiek op Hobbes en Locke, en zijn omarming van eros en socratische gevatheid, laat zien dat Montesquieu, die schijnbaar zo de Engelse machtenscheiding bewonderde in een beroemd gemaakt hoofdstuk van *De l'Esprit des Lois*, weinig op had met het Engelse

liberalisme (voor Shakespeare daarentegen heeft hij de allergrootste bewondering). De Dijn merkt terecht op dat 'Montesquieu nimmer een ondubbelzinnige verdediger van het Engelse model was' en dat Montesquieu geenszins het Engelse model over de Franse monarchie prefereerde.⁶³ Hoewel hij de vrijheid van de Engelse aristocraten – die zeker niet de vrijheid van de Hollandse onverlaat was (de Engelsen zijn volgens hem plichtsgetrouw en loyaal) – ten zeerste waardeert, zeker in vergelijking met de politieke castratie van de Franse aristocratie, verwerpt hij de Britse verlichtingsbeweging. Rahe stelt ten onrechte vast dat 'Montesquieu geen specifieke rationaliteit toekent aan de Engelsen'.⁶⁴ Montesquieu bekritiseert de Engelse rationaliteit, die kil, on-erotisch is. In zijn privé-aantekeningen schrijft Montesquieu in kritische bewoordingen dat 'de Engelsen berekenend zijn' en dat bijgevolg 'vrouwen daar niets zijn'.⁶⁵ Gedreven door het burgerlijke motief van zelfbehoud en angst voor gewelduitbarstingen, zijn Engelsen met elkaar verbonden uit baatzucht, via contracten, niet via de liefde. In de strategische berekening, zo merkt Corey Robin op,⁶⁶ in een op beheersing gerichte, utilistische rationaliteit die beangstigende gevaren en risico's moet vermijden, ziet Montesquieu de vernietiging van datgene dat volgens hem de kern van de Verlichting is: de humaniserende en speelse eros die creativiteit en verbeeldingskracht aanvuurt waarmee boeiende werelden kunnen worden gevormd.

Montesquieu poogt zelf allerlei verschijnselen te duiden aan de hand van het klimaat, de religie, de wetten en het bestuur – de vier basiselementen van wereldvorming. Het bestuur en de wetten van een soevereine staat – een staat die ontstaat uit de bittere noodzaak om de religieuze oorlogen van de reformatie te pacificeren – zijn geworteld in de angst voor het geweld, de grootste vijand van eros. De vorming van de soevereine, militair-fiscale staat na het rampjaar 1672 maakte de Hollanders tot een kil, berekenend en gesloten volk dat niet langer in staat was tot grootse, creatieve daden. Montesquieu wijst soevereine staatsvorming af om erotische redenen. Over het protestantisme als on-erotische religieuze uitingsvorm heeft Montesquieu, zelf gehuwd met een hugenote, niets te melden behalve dat het protestantisme in zijn ogen vooral een noordelijk verschijnsel is, en noordelijke

verschijnselen zijn kil van aard. ‘In het noordelijke klimaat heeft de fysieke kant van de liefde nauwelijks de kracht om zich duidelijk te doen voelen’, schrijft Montesquieu in *De l’Esprit des Lois*, terwijl men ‘in een warm klimaat de liefde liefheeft om zichzelf; daar is de liefde de enige oorzaak van het geluk, daar is zij het leven’ (EL XIV, 2). Het belang van dit argument in het denken van Montesquieu mag niet worden onderschat. Hij herhaalt dit argument in zijn discussie over de afschaffing van het celibaat in het protestantisme als zijnde een noordelijk verschijnsel. Eros, en daarmee ook de socratische wijsbegeerte als erotisch verschijnsel, is – zo lijkt Montesquieu te suggereren, en zoals Aristoteles ook al beweerde – een zuidelijk verschijnsel van de stadstaat. De humaniserende liefde komt tot leven in het mediterrane land van wijn en olijven, in de stad van Knidos.

Beschouwingen van een verontrust moralist. Over de *Lettres persanes*

Alexander Roose

1. Een anonieme briefroman ...

In 1721 drukte een onbestaande uitgever in Keulen twee bandjes, een vreemde, intrigerende verzameling brieven in het Frans. Op de titelpagina stond geen auteursnaam, alleen een titel: *Lettres persanes*. Ingewijden vermoedden dat de anonieme auteur Charles-Louis de Montesquieu was: een hoge magistraat en edelman uit Bordeaux. Charles-Louis was een gewaardeerde burger, een eerbaar man. In die dagen zat op zijn blazoen één klein vlekje: hij was zes jaar eerder getrouwd met de protestantse Jeanne de Lartigue. Wie wilde klimmen op de sociale ladder vermeed een dergelijk huwelijk onder het bewind van Louis XIV, die sinds de herroeping van het Edict van Nantes (Edict van Fontainebleau, 1685) een harde anti-protestante politiek gevoerd had. De katholieke huwelijksplechtigheid had dan ook in alle discretie plaatsgevonden: de katholieke, gezagsgetrouwe familie van Charles-Louis de la Brède en de welvarende protestantse achterban van Jeanne waren er bepaald niet gelukkig mee. In 1716 kreeg het koppel een zoontje, Jean-Baptiste, genoemd naar Charles-Louis' oom, wiens titel en ambt Charles-Louis dat jaar erfde.

In de *Lettres persanes* bekijkt Usbek, een Perzische reiziger die in Frankrijk is verzeild, de godsdiensttwisten met scepsis, en legt hij uit welke deugden hem na aan het hart liggen: ‘Ik kom hier mensen tegen die in een eindeloze discussie zijn verwickeld over godsdienst. [...] Het zijn niet alleen geen betere christenen maar zelfs geen betere burgers, en dat gaat me aan het hart. Want welke godsdienst men ook belijdt, de belangrijkste godsdienstige opdracht is en blijft dat de wetten worden nageleefd, dat de medemensen liefdevol en de ouders met respect worden bejegend’ (LP, 46). De manier waarop zijn eigen huwelijk verliep, het erg relatieve belang dat hij aan religie hecht, het respect voor de magistratuur en de adellijke traditie van zijn familie: het zegt iets over hoezeer Montesquieu de kritische blik van de hoofdpersoon van zijn roman deelt.

Charles-Louis de Secondat de La Brède werd in 1716 niet alleen vader, maar ook baron de Montesquieu en *Président à mortier*, voorzitter van de belangrijkste kamer van één van de meest prestigieuze hoogste gerechtshoven van Frankrijk – na Parijs en Toulouse – het Parlement van Bordeaux. Maar Montesquieu was meer dan een bevoorrechte telg uit een vooraanstaande en gefortuneerde familie. Hij was een intellectueel in de beste betekenis van het woord: geen kamergeleerde, geen ambitieuze ideeëngoochelaar, maar iemand die vanuit een diepgaande kennis en expertise in het maatschappelijke debat tussenkamt. Iemand als Cicero bijvoorbeeld. In 1709 had Montesquieu al een essay aan de polyvalente Romeinse politicus gewijd. Montesquieu bewonderde hem zeer omwille van zijn integriteit en zijn welsprekendheid. Maar hij keek vooral op naar ‘de bevrijder van het vaderland en verdediger van de vrijheid’, naar de intellectueel die de filosofie ontfutselde aan specialisten, haar bevrijdde van hun jargon: ‘Il la rendit commune à tous les hommes, comme la raison’.¹ Cicero en bij uitbreiding Rome incarneerden een politiek en een filosofisch ideaal. De Romeinse redenaar is een model van helder denken, weloverwogen praten en deugdzaam politiek engagement: *Vir bonus dicendi peritus*. ‘Rome’ is ook een standaard waarmee de humanisten uit de zestiende en zeventiende eeuw kritisch hun eigen samenleving evalueerden.

Maar net zo goed schreef Montesquieu een memorandum over de staatsschuld waarin hij, steunend op economische en juridische argumenten, protesteerde tegen de hoogoplopende belastingdruk.² Het was dan ook geen verrassing dat deze veelzijdige, onderlegde jongeman werd opgenomen in de *Académie* van Bordeaux. In dat selecte gezelschap hield de jonge voorzitter van de rechtbank causerieën over aardrijkskunde en geschiedenis. In zijn aanvaardingsspeech hernam hij de gedachte die hij al in zijn essay over Cicero had voorgesteld: ‘De wijzen uit de Oudheid namen hun leerlingen aan zonder onderscheid of proef: zij geloofden dat *alle mensen deelachtig waren aan de wijsheid, net als aan de rede*, en dat het volstond om zin te hebben om filosoof te worden om het te zijn’.³ Het is een humanistisch beginsel: de filosofie, het denken dat zich op de rede beroemt, buigt zich over alles, en elke mens is begiftigd met de capaciteiten om die rede te gebruiken. Filosofie is voor iedereen. Het komt erop aan in een heldere taal vragen te stellen bij alles, ook bij de filosofie zelf, de heersende moraal, de politieke praktijk, precies zoals Cicero dat deed. Cicero’s ernst, zijn visie op mens en maatschappij, zijn plichtenleer, en zijn deugdzaamheid – *sa vertu* – beletten hem niet, zo merkte Montesquieu op, om vreugdevol, geamuseerd en genietend in het leven te staan.

In de eerste jaren van zijn lidmaatschap aan de Academie gaf Montesquieu een lezing over hoe de Romeinen religie ondergeschikt maakten aan het politieke bedrijf. Hij onderstreepte, opnieuw refererend aan zijn geliefde Cicero, hoe de magistraten de voorspellingen interpreteerden in het belang van de *res publica*; hoe de priesters eerder de mening van de generaals dan die van de goden vertolkten. Montesquieu loofde ‘de geest van tolerantie en tederheid die de heidense Oudheid regeerde’: ‘Men hoedde zich ervoor elkaar te vervolgen of naar het leven te staan; alle godsdiensten of alle theologische interpretaties werden als evenwaardig beschouwd; ketterij en godsdiensttwisten en oorlogen waren er onbekend’.⁴ Daarnaast wijdde Montesquieu ook een tekst aan de ‘eerlijkheid’.⁵ Maar naast deze typische, humanistische thema’s die men ook aantreft in de *Discorsi* van Machiavelli, de *Essais* van Montaigne of de geschriften van La Mothe Le Vayer, had Montesquieu ook een bijzondere belangstelling voor geologie en natuurkunde.

De voorname *Président à mortier* van de rechtbank, het bedrijvige lid van de Academie, begon in 1717 of 1718 te werken aan de *Lettres persanes*. Het boek verscheen zonder vermelding van auteur in 1721. Op de titelpagina van het boek staat te lezen dat het gepubliceerd werd door Pierre Marteau in Keulen. In werkelijkheid werd het gedrukt door Suzanne de Caux, weduwe van de Franse, uitgeweken protestant Jacques Desbordes, te Amsterdam: twee delen, 150 brieven. Het manuscript was aan Suzanne toevertrouwd door de secretaris van Montesquieu, abbé Bottereau-Duval. Het boek werd erg snel hernomen door allerlei andere uitgevers. Hetzelfde jaar volgde bij dezelfde spookuitgeverij Pierre Marteau te Keulen, een nieuwe, gewijzigde editie: dertien brieven waren uit de oorspronkelijke editie verdwenen, drie waren aan de tekst toegevoegd. De *editio princeps* is tot de dood van Montesquieu in 1755 een dertigtal keer herdrukt. De postume uitgave van Montesquieu's *Œuvres Complètes*, bezorgd door zijn zoon in 1758, bevat de 150 brieven van de eerste uitgave, vermeerderd met elf brieven (drie daarvan stonden al in de tweede editie), een aantal varianten en een nieuwe inleiding bij de tekst, 'Quelques réflexions sur les *Lettres persanes*', waarin Montesquieu zijn boek als roman verdedigt.⁶

In het voorwoord van de eerste editie daarentegen, licht een anonieme auteur de lezer in: 'Ik draag dit boek aan niemand op en stel het onder niemands hoede.' De anonimiteit wordt aldus meteen verdubbeld: dit is een boek dat verschijnt zonder auteursnaam en dat in tegenstelling tot wat gebruikelijk is, ook aan niemand wordt opgedragen. En het is ook al geen boek dat op zijn lezers jaagt: 'Als het een goed boek is, dan zal het worden gelezen; en is het niet goed, dan kan het me niet schelen of het gelezen wordt.' Het boek zou mank lopen – 'Ik ken een vrouw die heel behoorlijk kan lopen, maar die gaat strompelen zodra er naar haar gekeken wordt' – als de lezer de auteur ervan zou kennen: hij is een 'achtenswaardig man' en het boek past niet bij zijn *gravitas*. De paradox zit hem in de opgeëiste anonimiteit: *ik* wil niet zeggen wie *ik* ben, zegt de auteur, en hij voegt eraan toe dat hij een man van aanzien is. De nieuwsgierigheid van de lezer is des te meer geprikkeld. Anderzijds beweert de auteur van het voorwoord dat de brieven die de lezer na het voorwoord kan doornemen in 'een portefeuille' zaten; dat

hij hen ter inzage kreeg van Perzen die bij hem verbleven, dat hij er nog andere toevallig vond, dat hij ze heeft overgeschreven en dat hij slechts ‘als vertaler’ fungeert.⁷

De auteur van dit voorwoord sluit zijn inleiding af met het centrale argument van de *Lettres persanes*, en met de filosofische en antropologische pijlers waarop de hele briefroman steunt: ‘Over één ding heb ik me vaak verbaasd: dat die Perzen soms even goed als ikzelf op de hoogte bleken van de gewoonten en de levenswijze in dit land, er de kleinste bijzonderheden van kenden en dingen opmerkten die, naar mijn overtuiging, aan heel wat Duitsers die een reis door Frankrijk hebben gemaakt zijn ontgaan.’ De *Lettres persanes* funderen de overtuiging dat een mens blind is voor zijn eigen gebreken en kleine kantjes, dat men vreemd moet zijn, een buitenstaander zelfs, om de onuitgesproken grondslagen van een samenleving te vatten. Een Fransman kan Frankrijk niet begrijpen en kennen, als hij niet leert kijken door de bril van iemand die helemaal anders is dan hij. Iemand die er andere zeden en gewoonten op nahoudt dan hij, die een andere God aanbidt, een andere taal spreekt, uit een ander klimaat komt, een Pers bijvoorbeeld, is de ideale kandidaat om aan een Fransman over zichzelf en over Frankrijk te tonen wat geen Fransman nog ziet.

2. Vol boude stellingen

De *Lettres persanes* zijn dus de verzamelde correspondentie van twee Perzische reizigers, Usbek en Rica, en hun vrienden, familie en bedienden die veelal thuis zijn gebleven.

De roman begint in 1711: de Perzische filosoof Usbek verlaat Isfahan en trekt samen met zijn jongere vriend Rica naar Europa. Usbek laat de vijf vrouwen van zijn harem achter; eunuchen staan in voor hun veiligheid en trouw. Usbek en Rica beschrijven voor hun vrienden en correspondenten de vreemde samenleving waarin ze zijn terechtgekomen. Ze schetsen de politiek – ‘De koning is trouwens een groot tovenaars: hij heerst zelfs over de geest van zijn onderdanen; hij laat ze denken wat hij wil. Als er niet meer dan een miljoen kronen in zijn schatkist zit en hij heeft er twee miljoen nodig, dan hoeft hij ze alleen

maar aan te praten dat één kroon twee kronen waard is' (LP, 24) – en de religieuze praktijken – de paus is volgens Rica een grotere tovenaar dan de koning: 'Hij maakt de koning nu eens wijs dat drie er eigenlijk maar één zijn, dan weer dat het brood dat hij eet eigenlijk geen brood is' (LP, 24). Ze verbazen zich over de vrijheid die vrouwen genieten in Europa – aangekomen in Livorno is dat het eerste wat Usbek opvalt: 'De vrouwen hebben er een grote vrijheid. Ze kunnen de mannen aanschouwen door ramen die jaloezieën worden genoemd; iedere dag mogen ze in gezelschap van een paar oude vrouwen naar buiten; ze dragen maar één sluier' (LP, 23).

De *Lettres persanes* zijn het verhaal van een dubbele transformatie: de Franse lezer wordt verplicht zichzelf te zien zoals hij verschijnt voor een vreemde. En ver van hun thuisland veranderen ook de Perzen, hun oordelen worden milder, langzaam slaat ook bij hen de twijfel over hun eigen assumpties toe. Usbek is even blind als elke Fransman voor zijn eigen tekortkomingen: hij beschrijft schrander en accuraat het despotisme van de Franse vorst, maar blijft stekeblind voor zijn eigen tirannie, voor het verschrikkelijke juk dat de vrouwen en zijn dienaars in de harem moeten dragen. In de nieuwe inleiding van 1758 wijst Montesquieu opnieuw op het fundamentele mechanisme van zijn roman: 'het eeuwige contrast tussen de werkelijkheid en de bijzondere, nieuwe of eigenaardige manier waarop deze kan worden waargenomen.' Het boek is dan ook het werk van een satiricus die Frankrijk genadeloos uitkleedt, en van een moralist die de menselijke psyche analyseert. Politiek en psychologie komen hierin samen: de tendens om zich over zichzelf wat wijs te maken is universeel.

Deze drievoudige strategie – brieven geschreven door vreemdelingen, die werden verzameld en geredigeerd door een anoniemus die de roman publiceert ver buiten Parijs – lijkt aan Montesquieu opgedrongen omwille van de censuur, de politie in dienst van kerk en staat die ongenadig deze dappere voorloper van de Verlichting zouden vervolgen, of op zijn minst zijn boek zouden verbieden. Christopher Betts bijvoorbeeld onderstreept dat in 1721 Rica's typering, van de Franse vorst als tovenaar en van de paus als oppertovenaar, voor kerk en staat en voor de goegemeente beslist choquerend waren: 'Montesquieu

begreep dan ook hoe noodzakelijk deze voorzorgsmaatregelen waren.⁸ In *Persecution and the Art of Writing* herinnert Leo Strauss aan een andere paradox: terwijl Montesquieu in het voorwoord van *De l'Esprit des Lois* benadrukte dat zijn boek doordacht en gestructureerd was opgebouwd, vallen heel wat recente commentatoren over de schijnbaar onbegrijpelijke structuur van het boek.⁹ Dat Montesquieu's opmerking een waarschuwing en een uitnodiging was, komt niet bij hen op. Het was een strategie om de censuur te omzeilen, een waarschuwing voor de lezer om niet te denken dat er geen rode draad in zijn denken zit; een uitnodiging om behoedzaam en aandachtig te lezen. Zowel David Lowenthal¹⁰ als Thomas Pangle geven aan dat Montesquieu wellicht twee redenen had om niet al zijn gedachten te expliciteren: angst voor een aanvaring met 'Kerk en Staat', of omdat hij zijn lezers wilde selecteren. Zo vertrouwde hij erop dat de wijze, geïnformeerde lezers in staat zouden blijken tussen de lijnen te lezen, en evenzo vermeed hij om potentieel gevaarlijke, subversieve gedachten openbaar te verkondigen.¹¹ Strauss en zijn leerlingen Lowenthal en Pangle verwijzen allen naar een passage uit de lof van d'Alembert aan Montesquieu. D'Alembert schreef in 1755 deze tekst voor de *Encyclopédie*, waarvan hij samen met Diderot voor de redactie instond. Het boek lijkt wanordelijk, legt d'Alembert uit: Montesquieu vraagt aan zijn lezers om sommige tussenstappen zelf te zetten. Maar vooral, er staan passages in die duister zijn voor 'gewone lezers, maar niet voor de lezers die de auteur op het oog heeft: Montesquieu moet soms enige belangwekkende waarheden verkondigen, die boud gesteld misschien wel nodeloos kwetsend kunnen zijn, maar nu verhuld werden voor diegene die zich gekwetst zouden voelen, zonder dat ze voor de wijzen verloren waren'.¹²

Een paar decennia voor de publicatie van de *Lettres persanes* was dat zonder twijfel een gepaste strategie. François de La Mothe Le Vayer verstopte zijn meest kritische geschriften onder een laag Latijn. Zijn goede vriend Gabriel Naudé liet zijn uiterst scherpe essay over de werking van de politiek, *Considérations sur le Coup d'État politique*, maar op twaalf exemplaren drukken. Hun kritische gedachten waren slechts bedoeld voor een welingelichte, uitgelezen minderheid. Deze erudiete essays – René Pintard heeft het over de erudiet-libertijnse filo-

sofie (*libertinage érudit*) van deze hogere ambtenaren, magistraten en geleerden¹³ – bleven ongemoeid omdat de auteurs zelf, net als Montaigne en Descartes, zich bekenden tot de filosofie en onderstreepten dat hun geschriften geen theologische implicaties hadden. De heren hielden er bovendien, in tegenstelling tot de achttiende-eeuwse libertijnen, een onbesproken levenswandel op na. De beperkte oplage van hun geschriften, en het gebruik van het elitaire Latijn, waren een noodzakelijke strategie geworden sinds libertijnse dichters als Théophile de Viau en filosofen als Lucilio Vanini bij het begin van de zeventiende eeuw vervolgd werden. Vanini eindigde in 1619 op de brandstapel omwille van zijn heterodoxe geschriften. Théophile belandde in 1622 als de vermeende auteur van ontuchtige gedichten in dezelfde cel als de moordenaar van Henri IV.

De hele anti-libertijnse campagne was tot een hoogtepunt gekomen in 1623 na de publicatie van het dikke boek van de militante jezuïet François Garasse, *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*. 1623 was dan ook een keerpunt. Vanaf dan verstevigden staat en kerk hun greep op de intellectuele wereld door nieuwe instituties als de *Académie française* (1635) en het systeem van het *privilège du roi*, dat sinds Richelieu (1629) impliceerde dat elk boek vóór publicatie moest worden voorgelegd aan een commissie. Vijanden van de kerk of van de monarchie, atheïsten, calvinisten en aanhangers van *Port-Royal*, republikeinen en aanhangers van de oude adel: ze moesten niet al te zeer hopen op de beleefde interesse en de welwillendheid van de lezers op de afdeling censuur van het Koninklijke Paleis. Een voorbeeld. In 1656 publiceerde Blaise Pascal zijn eerste schotschrift tegen de jezuïeten. Het manuscript – een fictieve brief gericht aan een vriend die op het platteland woont (*lettre à un provincial*) – werd in het grootste geheim en zonder vermelding van auteur gedrukt en verspreid. In de brief legde de auteur in korte zinnen en eenvoudige woorden de complexe theologische discussie uit waarin enerzijds jezuïeten, theologen van de Sorbonne, en anderzijds aanhangers van Port-Royal, de rigoureuze religieuze en intellectuele gemeenschap geleid door Antoine Arnauld, verwickeld waren. De fictieve, onschuldige naïeve ik-figuur die de wereld beschrijft en de hypocrisie ontmaskert: het is een retorisch

kneepje dat Montesquieu zo'n halve eeuw later opnieuw gebruikte. In 1656 wist de beroemde jansenistische theoloog en medestander van Pascal, Arnauld, dat Pascals brieven een succes zouden worden.¹⁴ Een paar dagen voor de publicatie had Montesquieu zijn manuscript voorgesteld aan de eerwaarde heer Desmolets, met de vraag of hij dacht dat het boek zou verkopen. De pater zou geantwoord hebben: 'als zoete broodjes'.¹⁵ En zowel Arnauld als Desmolets kregen gelijk. Maar er was een belangrijk verschil: Montesquieu moest helemaal niet onderduiken. Hij werd een graag geziene gast in mondaine salons. Het enige nadeel dat hij ervoer was de jaloezie waarmee sommigen hem bejegendden. In 1656 evenwel lanceerde kanselier Séguier een ware klopjacht op de auteur van de eerste *Lettre écrite à un provincial par un de ses amis sur le sujet des disputes présentes de la Sorbonne*. Drukkerijen werden doorzocht, drukkers werden aangehouden, spionnen werden uitgestuurd om de auteur te ontmaskeren.¹⁶ Pascal moest zich schuilhouden, durfde zijn huis niet uit. De rechtbank te Aix-en-Provence wilde dat zijn brieven publiekelijk verbrand werden.

Dat verschil heeft te maken met een belangrijke verschuiving, een omwenteling die Montesquieu heeft meegemaakt en die hem veront- rust. Montesquieu beleeft en beschrijft een scharnierpunt in de Franse geschiedenis. Hij werkte aan zijn boek vanaf het einde van het jaar 1717 tot het einde van het jaar 1720.¹⁷ De eerste (fictieve) brief dateert van 15 april 1711. 'De koning van Frankrijk is oud', noteert Usbek in de zevenendertigste brief, uit 1713. En hij vervolgt: 'In onze eigen geschiedenis kennen wij geen voorbeeld van een vorst die zo lang heeft geregeerd.' Maar de Franse vorst 'heeft een minister van slechts achttien jaar oud en een minnares van tachtig.' De lezer begrijpt dat, volgens Usbek, deze vorst niet geheel bij zijn zinnen is. Het relaas van de Perzen bulkt van de verwijzingen naar een vastgeroeste samenleving waarin de ouderen de lakens uitdelen. Uitgenodigd op een landgoed, taxeert hij de gasten van de *garden party*: 'Wie is die oude man met dat norske gezicht?', vroeg hij aan de landheer. 'Een militair, een oudgediende', luidt het antwoord. En die militair 'ademt in een tijd die verstreken is, zoals helden zullen leven in de tijd die na hen komt' (LP, 48).

In 1717 zijn die andere tijden aangebroken, want in 1715 is Louis XIV gestorven. ‘Ik heb de jonge koning gezien’, schrijft Rica: ‘Hij heeft een vorstelijk en tegelijk innemend gelaat; een nobele opvoeding lijkt, samen met een gunstige aanleg, reeds een grote monarch te beloven’ (LP, 107). Maar de ‘jonge koning’, de toekomstige Louis XV, was nog te jong om de troon te bestijgen. Louis XIV had dat voorzien en daarom zelf zijn neef, Philippe d’Orléans, aangeduid als regent, tot zijn achterkleinzoon oud genoeg zou zijn om de troon te bestijgen (dat gebeurde in 1723). De regent wenste Frankrijk niet te besturen vanuit Versailles. Hij verplaatste het hof opnieuw naar Parijs, centrum van de salons en het mondaine leven. Philippe stond bekend om zijn libertijnse denkbelden en zijn weinig orthodoxe levenswandel. De autoritaire greep van de monarchie, met haar censuur, haar religieuze orthodoxie en haar verlangen om de macht van de hoge adel in te perken, verslaptte. Wanneer Rica het, in een brief van 1718, heeft over de universiteit van Parijs, ‘de oudste dochter van de Franse koningen, en dan ook bar oud’, voegt hij eraan toe: ‘Nu en dan slaat ze dus aan het raaskallen’ (LP, 109). Hij vertolkt een mening die in de mondaine kringen van de regent gedeeld wordt. De intelligentsia zat niet langer aan de universiteit, en de theologische faculteit van de Sorbonne bepaalde niet langer wat iedereen dacht of moest denken. Wetenschappers en filosofen discussiëren in salons en academies. Men mag er dan ook van uitgaan dat Montesquieu met de publicatie van zijn boek, waarvan het voor de monarchie meest kritische deel zich situeert voor de dood van Louis XIV, haast geen enkel risico liep. Hij was zoals al gezegd sinds 1717 een graag geziene gast in de salons van Parijs en Bordeaux. Hij was een bekende van de beroemde Madame du Deffand.¹⁸ Hij vergaarde kennis, verzamelde boeken, verslond de filosofen en moralisten als Bayle, Descartes, Fénelon, Fontenelle en La Bruyère. Hij las de *Lettres édifiantes et curieuses*, een bundeling brieven van jezuïetenmissionarissen in het verre Oosten, het reisverslag van Jean-Baptiste Tavernier over Turkije, Perzië en India, en natuurlijk alle deeltjes van de uiterst populaire, nieuwe versie van *Duizend en één nacht* door Antoine Galland, bezorgd en gepubliceerd tussen 1704 en 1717. Over het verre Oosten leerde Montesquieu het meeste uit Jean Chardins *Voyages en Perse*

et aux Indes orientales. De uit Frankrijk verjaagde protestant Charadin vond in Isfahan, voorbij de barbarij, een verfijnde wijsheid die de uitgeweken vreemdeling tot zelfreflectie verplichtte. Maar wat de vorm van zijn boek betreft,¹⁹ haalde Montesquieu de mosterd bij een andere bestseller: Giovanni-Paolo Marana's *L'Espion du grand Seigneur* (1648).²⁰ De Italiaanse edelman Marana (die ook navolgers had) schreef een schrandere politieke kroniek van het christelijke Europa tussen 1637 en 1682. Hij toonde het Frankrijk van Richelieu, Retz, Mazarin en Condé door de bril van een Turkse diplomaat. Maar er is meer dan dat: Méhémet beschrijft in zijn brieven aan talrijke correspondenten niet alleen de mores en culturele modes in Europa, de laatste militaire ontwikkelingen in Vlaanderen, Denemarken en Venetië, en hun diplomatieke gevolgen, maar ook zijn eigen wedervaren. Hij leeft in, en beleeft Parijs; hij observeert zijn eigen transformatie, zoekt naar een gemeenschappelijke wijsheid die islam en christendom zou kunnen verbinden.

3. Niet zo anoniem en erg universeel

Montesquieu's drievoudige strategie – door een anoniem auteur verzamelde brieven van vreemden, gepubliceerd bij een niet te identificeren drukker – is dan ook veel meer de slimme verkoopstrategie van een moralist dan een politieke noodzaak voor een opponent. Hij participeerde aan de fascinatie voor het Verre Oosten die sedert het einde van de zeventiende eeuw door Frankrijk waarde, hij hernam een literair personage (de vreemdeling als observator), een literair genre (de briefroman) en een literair topos (het gevonden manuscript)²¹ – allemaal configuraties die erg populair waren.

Het gaat niet zozeer om de anonimiteit van de auteur, dan wel om het werkelijkheidseffect.²² Door te onderstrepen dat het om echte brieven gaat, wil de auteur zijn werk onderscheiden. Hij geeft aan dat zijn boek meer is dan een romannetje. En dus wist de auteur alle sporen van zijn activiteit uit, zelfs zijn eigen naam. Voltaire doet dat ook in *Zadig*,²³ Choderlos de Laclos herneemt deze retorische strategie in *Les Liaisons dangereuses*. Stendhal beweert in het voorwoord bij *La*

Chartreuse de Parme dat het boek de vertaling is van een kroniek die Italiaanse vrienden hem hebben toevertrouwd. Het beoogde effect is grotendeels identiek: de auteur wil de lezer wijzen op het waarheidsgehalte van zijn werk en op de originaliteit van zijn demarche.

In de *Lettres persanes* is er ook niet één auteur. De auteurs wisselen elkaar af. De lezer maakt kennis met andere reizigers, met de dienaars, de eunuchen en de vijf echtgenotes van Usbek, met vrienden van Rica en Usbek, met een derwisj, met een diplomaat te Moskou. Het is een verzameling van heel diverse stemmen. Maar in die diversiteit klinkt langzamerhand de rede door. Al deze 'auteurs' spreken elkaar, en vaak ook zichzelf tegen. Maar ze delen een nieuwsgierigheid en verbazing voor wat voor anderen evident lijkt. Vanuit hun perspectief vinden zij de werkelijkheid vreemd, bijzonder, onverantwoord of zelfs onbegrijpelijk. Maar ze proberen te abstraheren en te begrijpen.

Jean Starobinski merkt terecht op dat niet alleen de auteur verdwenen is: zowat elke concrete naam, elke concrete identificatie is weggegomd.²⁴ Louis XIV is de 'koning van Frankrijk' (LP, 37), prins Eugenius van Savoye is de 'grootvizier van Duitsland' (LP, 123), en de beruchte financier en speculant Law, die het Frankrijk van de Regent in een diepe financiële crisis stortte, is 'een systeembouwer' (LP, 135) en 'een vreemdeling' (LP, 138). Voor het overige is geen personage identificeerbaar: mensen worden beschreven in hun functie, hun rol. Een beetje zoals de moralist La Bruyère dat eerder deed. Mensen maken deel uit van een groep (priesters, ministers, rechters, militairen), van een religieuze orde (jezuïeten, kartuizers), ze gedragen zich zoals ze zich moeten gedragen op bepaalde plaatsen (in de opera, in salons, op een tuinfeest). Edellieden gedragen zich als edellieden, vrouwen als vrouwen, wetenschappers als wetenschappers. En als men er eentje van een soort ontmoet heeft, heeft men ze meteen allemaal door. Geen van die mensen wordt een vriend, een vertrouweling, een gids. Usbek en Rica doen aan *meet and greet*. En zo blijven de Perzische nachten dichter dan de Europese dagen. De nieuwsgierigheid van de Perzen kent geen grenzen, maar ze laat ook weinig tijd om over het geheel te denken. Al is hun onderzoek wel systematisch: ze kijken meteen verwonderd naar de macht van koning en paus, onderzoeken de basis van

de macht, verbazen zich over de goedgelovigheid van hun onderdanen die zowel hun religieuze hocuspocus, hun ideologische inconsistentie, en hun monetaire en financiële oplichterij kritiekloos schijnen te slikken. Maar hun aandacht glijdt al gauw af: ze lichten het thuisfront in over actrices, waarzeggers, casuïsten en de rare jongens uit het Franse literaire wereldje. Usbek en Rica kijken gefascineerd naar het wereldje van de marginalen, de parasieten, die de functionerende sociale orde mee bevolken. Ze doen dat met hun woorden en op hun manier: Homerus is een ‘oude Griekse dichter, van wie al tweeduizend jaar niet bekend is waar hij is geboren of wanneer hij is gestorven’ (LP, 36); kerken zijn ‘moskeeën’; priesters worden ‘derwisjen’; de pauselijke bul is een ‘uitvoerig geschrift’ (LP, 24).

Zou dat zijn omdat het gevaarlijk is om de dingen bij naam te noemen? Of eerder omdat Montesquieu’s manier is om ze van een afstand, vanuit de rede opnieuw te bekijken? Usbek is gaan reizen, ver van zijn land, niet zozeer omdat hij nieuwsgierig was – zijn nieuwsgierigheid was een voorwendsel – maar omdat hij de maskers van de oplichters aan het hof had afgerukt: ‘Ik veinsde grote wetenschappelijke belangstelling, en veinzenderwijs kreeg ik die belangstelling ook echt’ (LP, 8). Die nieuwsgierigheid bracht hem wel naar alle uithoeken van de wereld. Want het geografische universum van de *Lettres persanes* beperkt zich niet tot de twee hoofdsteden, Isfahan en Parijs. De correspondenten van Usbek en Rica zitten in Smyrna (Ibn), in Venetië (Radi), in Moskou (Nargum), en in Livorno (Nathanaël Lévi) (LP, 143). Usbek denkt na over de geschiedenis van de mensheid en de bevolkingsafname: in die brieven (LP, 113-122) zit de hele wereld vervat. Rica loopt even later door een bibliotheek die alle kennis van de wereld schijnt te bevatten (LP, 133-137). In één brief resumeert de bibliothecaris de hele geschiedenis van Europa, vanaf de val van het Romeinse Rijk tot de opkomst van de Hollandse Republiek. Deze allesomvattende, totaliserende kijk maakt het ook mogelijk om de verschillen te relativeren, om na te denken over het universele, om te streven naar het geluk van allen, om met andere woorden te denken in termen van ‘de rede, de mensheid en de natuur’ (LP, 136).

Die universaliteit zit in het personage van Usbek vervat. Het is van bij aanvang duidelijk dat Usbek op de vlucht is voor het despotisme in zijn land. Hij legt uit dat hij is verbannen omdat hij aan zijn vorst de waarheid vertelde, zonder gevele of idolatrie (LP, 8). Dat viel niet in goede aarde, net zoals de vranke adviezen van de Parlementen – Frankrijks hoogste rechtbanken, waar ook Montesquieu aan verbonden was – wel eens slecht vielen bij de koning. Rica rapporteert: ‘als ze zich tot de koning richten, is dat alleen om droeve waarheden te verkondigen. Terwijl een menigte hovelingen de vorst voortdurend voorhoudt dat het volk onder zijn bestuur gelukkig is, komt zo’n parlement de vleierijen ontkrachten en deponeert het bij de troon het gekerm en de tranen die het in bewaring heeft gekregen’ (LP, 140). En hij vervolgt: ‘Ach waarde Usbek, de waarheid is een zware last wanneer ze tot bij de koning moet worden gebracht.’ Usbek weet dat wel: hij onderkent de dwaasheid van despotisme en religieuze intolerantie, zelfs in zijn eigen land. ‘De vervolgingen die de Gebers te verduren hebben gehad van onze vurige moslims, hebben hen genoopt in groten getale uit te wijken naar Indië, en Perzië aldus beroofd van een volk van toegewijde landbouwers’, noteert hij in een brief aan zijn vriend Mirza die in Ishafan verblijft. Usbek weidt in die brief uit over de politieke en economische blunder die erin bestond een bekwaam handelsvolk als de Armeniërs te willen uitwijzen. Hij zoekt als een politiek filosoof naar een algemeen geldende wet: ‘Als ik onbevooroordeeld redeneer dan vraag ik me af, Mirza, of het niet goed is dat een land verschillende religies kent’ (LP, 85). De brief over het belang en het voordeel van religieus pluralisme is gedateerd: Djumada 1, 1715. In 1721 begreep elke lezer meteen de toespeling op de verbanning van de protestanten door Louis XIV en de kwalijke economische gevolgen van die politiek. Iedereen wist dat Frankrijk door religieuze intolerantie een deel van zijn commerciële en intellectuele elite had verloren.²⁵ Maar Montesquieu beperkte zich niet tot één referentie. De *Lettres persanes* zijn meer dan een slinkse aanval op de intolerantie en het despotisme van Louis XIV. Montesquieu herinnert aan de wijdverbreide bekeringsdrift van joden, Egyptenaren, moslims en christenen, en besluit dat

dergelijk proslitisme 'slechts kan worden beschouwd als een totale verduistering van de menselijke rede' (LP, 85).

Usbek onderkent als geen ander de mechanismen en de universele kiemen van het despotisme. In een vroege brief schetst Usbek de eenzaamheid van de Franse vorst, die in argwaan leeft en door hovelingen wordt omringd, die een lanterfantende hoveling evenzeer beloont als een dappere militair, en in wiens tuin 'meer beelden staan dan een grote stad inwoners heeft' (LP, 37). In een andere brief, waarin geen referenties of realia voorkomen, legt Usbek uit hoe vorsten de 'gulle gaven waarmee ze hun hovelingen overstelpen' (LP, 124) bekomen: landbouwers moeten besparen op het voedsel dat ze aan hun kinderen geven, handarbeiders mogen slechts één keer om de vier jaar kleren kopen voor zichzelf, et cetera. Om de geprivilegieerde kaste te financieren die hem omringt, belast de despoot gewone mensen. De brief is 'geschreven' in 1718: Louis XIV is dan drie jaar dood. Natuurlijk gaat het over hem, maar evenzeer toont Montesquieu hoe de macht van elke tiran stoelt op een bevoorrechte groep die het volk verdrukt.

Usbek is een bijzonder scherpzinnige observator van de macht. Hij herkent machtsmisbruik en despotisme in elke situatie. Behalve dan bij hemzelf. Hij is blind voor de machtshonger, de gehoorzaamheidsdrang die hem zelf drijft. Hij herkent de tirannie van de Franse vorst en tiranniseert zelf vijf vrouwen en zeven eunuchen. Het maakt van hem een twijfelachtige observator, een weinig betrouwbare socioloog, maar misschien ook wel, zoals de mensen die hij bestudeert, een universele mens. Hij kent de rede, hij is in staat na te denken over wat rechtvaardig en goed is, maar blijft opgesloten in zijn eigen opvoeding en traditie, in zijn beperkingen en onredelijkheid. Het is de onvermijdelijke sociologische les van de *Lettres persanes*: men bekijkt de werkelijkheid altijd vanuit één perspectief. Iedereen heeft een blinde vlek en het despotisme van Usbek, de smerige middeltjes, de retoriek, het geweld waarmee hij zijn harem bestuurt, maken dat pijnlijk duidelijk.

4. Over de ontaarde monarchie en de vergeten rechtvaardigheid

De parallel (of beter: het chiasme) tussen het absurde despotisme in Frankrijk, waar vrouwen een grote vrijheid genieten, en Usbeks tirannieke geweld tegenover de vrouwen in zijn harem, zal geen lezer ontgaan zijn. Maar als Usbeks huis op instorten staat zonder dat hij dat beseft, betekent dat dan niet dat het grote huis dat hij zo nauwkeurig beschrijft, dat de beschaving waarvan hij de broze fundamenten blootlegt, ook wankelt? In 1721 wankelt die beschaving al een tijdje. De *Lettres persanes* zijn dan ook geen subversieve onderneming van een kritische filosoof die de revolutie wil bespoedigen. Het boek beschrijft de neergang van een monarchie die verworpen is tot een despotisch regime. Het schetst een fundamentele, culturele verandering die al decennia aan de gang is, en die Prévost in *Manon Lescaut* (1731) ook beschreef: de wereld waarin deugdzame vaders bestuurden en waarin religie vaste en betrouwbare criteria aanreikte, is aan het verdwijnen. Er is een nieuw tijdperk aangebroken waarin geld,²⁶ schijn, oplichterij, genot, libertijnse moraal regeren. Het is de wereld van de salons, van mensen die uren praten zonder iets te zeggen, van ‘kleine talenten’, een wereld waarin het gezond verstand – *un homme de bon sens* – geen kans maakt (LP, 82). Tijdens de *garden party* defileren al de personages van dit nieuwe tijdvak: de onbehouwen rijkaard – ‘Ik ben wel een vreemdeling’, zegt Usbek, ‘maar volgens mij is er toch een soort algemene hoffelijkheid die alle volken gemeen hebben, en die ik mis bij hem’ – de priester, die ‘de zwakke kant van vrouwen kent, die op hun beurt weten dat hijzelf ook een zwakke kant heeft’, de sjofele dichter, de militair die in het verleden leeft, en de rokkenjager ‘die meer deining veroorzaakt dan de dapperste militair, meer aanzien geniet dan een serieuze magistraat’ (LP, 48). Alles, het hele politieke bedrijf is verworpen tot *badinage*, elegant en vrolijk getater ‘dat thuishoort in de boudoirs.’ ‘Er wordt geschertst in de ministerraad, er wordt geschertst binnen de legerleiding, er wordt geschertst met een ambassadeur’ (LP, 63). Montesquieu aanschouwde de hele evolutie met scherpe blik, maar ook met de geërgerde blik van de moralist.

Heel even leek de neergang gestopt. Heel even leek het erop dat de monarchie die ontaard was in tirannie, hersteld was. Dat wil zeggen: dat het machts-evenwicht hersteld was; dat de aristocratie en de parlementen in hun waardigheid waren hersteld, dat de koning regeerde als een *primus inter pares*, niet als een tiran. Na de dood van Louis XIV, vertelt Rica, wilde men de onbeperkte macht van zijn ministers begrenzen: 'Daartoe werden zes of zeven raden ingesteld, en misschien vormden die wel de verstandigste regering die Frankrijk ooit heeft gehad. Maar het was van korte duur, net als het goeds dat eruit voortkwam' (LP, 138). De herstelde monarchie, waarin de koning zich liet bijstaan door de adel van de parlementen of regeringsraden, waarin de participerende wijsheid van de adel de vrijheid van alle onderdanen waarborgde, burgerzin aanmoedigde en voor rechtszekerheid stond, hield maar even stand. De bestuurlijke incompetentie van de Regent leidde tot politieke anarchie, een morele crisis en het economische failliet van de staat. Omdat hij de monetaire en financiële sleutels van de staat aan de 'vreemdeling', de Schotse speculant Law, had toevertrouwd, verkeerden 'al degenen die een half jaar geleden rijk waren in armoede, terwijl zij die geen brood te eten hadden, inmiddels baadden in weelde' (EL, 138). Rica beschrijft de hele omwenteling, zonder te oordelen of te veroordelen. Montesquieu is een moralist. Net als Saint-Simon aanschouwt hij de neergang van een monarchie die al langer het spoor bijster is. Hij preekt niet, hij beschrijft een situatie. En hij bestudeert, minzaam zoals La Bruyère, de *condition humaine*: het is wat het is. En het is niet fraai.

Het oogt heel revolutionair: lachen met de Drievuldigheid, met de eucharistie, met de toverknepen van de paus. Maar Montesquieu beoogt het tegenovergestelde. De Regent, Philippe d'Orléans, lapte de religieuze voorschriften die Louis XIV zo hoog hield vrolijk aan zijn laars. Natuurlijk, de originaliteit van Montesquieu bestaat erin dat hij als een moralist kijkt naar zijn eigen tijdperk, naar zijn eigen land. Maar hij is niet blij met wat hij waarneemt, in tegenstelling tot de libertijnen waartoe ook de Regent behoort. Montesquieu ergert zich aan een politieke cultuur die de *res publica* niet dient en het rechtvaardigheidsideaal miskent. Hij luistert geïrriteerd naar het badinerend

gepraat dat geen verband meer houdt met het retorische ideaal van Cicero. Hij observeert ongerust hoe religie verworden is tot een splijtzwam, terwijl zij in Rome een ideaal van tolerantie, deugdzaamheid en gemeenschapszin uitdroeg.

De moeilijkheid blijft – en Diana Schaub heeft dat ook aangegeven in *Erotic Liberalism* – om te achterhalen wat een filosoof doet wanneer hij een roman schrijft. Misschien geeft hij zelf wel een aanwijzing in zijn roman zelf?²⁷ Op een bepaald moment krijgt Usbek een brief van zijn vriend Mirza, die hem heel erg mist: ‘Ik heb jou vaak horen zeggen dat de mens geboren is om de deugd te beoefenen, en dat rechtvaardigheid een kwaliteit is die evenzeer bij hem hoort als het bestaan zelf. Leg me uit, alsjeblieft, wat je daarmee bedoelt’ (LP, 10). Om op deze duidelijke, filosofische vraag te antwoorden, vertelt, de filosoof, de socioloog, de observator, Usbek... een verhaal. En alvorens het te vertellen legt hij uit waarom: ‘Om tegemoet te komen aan wat je vraagt, heb ik gemeend het niet in erg abstracte redeneringen te moeten zoeken: voor het doorgeven van bepaalde waarheden is aanvaarding niet genoeg, zulke waarheden moeten ook worden ervaren. En dan bedoel ik morele waarheden. Misschien dat dit korte verhaal je meer zegt dan een spitsvondige filosofische verhandeling’ (LP, 11). Omdat de filosoof twijfelt aan de overtuigingskracht van zijn vertoog, dat elke ervaringsgrond mist, vertelt hij een verhaal. En het verhaal dat moet aantonen dat ‘de mens geboren is om de deugd te beoefenen en dat rechtvaardigheid een kwaliteit is die bij hem hoort als het bestaan zelf’, onderstreept ook nog eens de stichtende, deugdzame kracht van verhalen.²⁸

Maar eerst, het verhaal. Het is de geschiedenis van een klein volk, de Troglodieten. In een eerste fase, legt Usbek uit, werd het volk bestuurd door een vorst van buitenlandse herkomst. De Troglodieten hebben die despoot afgezet en de hele koninklijke familie uitgerooid. Ze hebben toen zelf bestuurders aangeduid, maar al gauw liep ook dat fout en werden ook die bestuurders vermoord. En toen spraken ze af ‘dat ze niemand meer zouden gehoorzamen; dat iedereen alleen nog oog zou hebben voor zijn eigen belangen, zonder rekening te houden met die van anderen’ (LP, 11). Dat leek de juiste manier, een

modus vivendi waarin iedereen zich kon vinden. Iedereen zaaide wat hij zelf nodig had, en iedereen deed wat voor zijn eigen voortbestaan noodzakelijk was. Bij de eerste schaarste ontstond er dan ook meteen hongersnood, er vielen zelfs doden. Langzaam vergleden de Troglodieten in een hobbesiaanse oorlog van allen tegen allen. Ze geraakten gedecimeerd, slachtoffer van ziektes, schaarste, geweld en vooral van hun eigen harteloosheid en egoïsme. Twee families ontsnapten aan de helse, verwoestende rampspoed.

Usbek begint een nieuwe brief om hun wedervaren uiteen te zetten: ‘Er woonden in het land twee mannen die zich van de rest onderscheidden: ze waren menselijk en rechtvaardig; ze streefden naar deugdzaamheid. Met elkaar verbonden door hun eigen rechtschapenheid maar ook door de ontaarding van hun landgenoten, bezagen ze het algehele verval, dat hen uitsluitend met medelijden vervulde’ (LP, 12). Ze vonden elkaar in vriendschap, in deugdzaamheid, in een toegewijde inspanning voor hun gemeenschappelijke belang. Ze gingen teder en liefdevol om met hun vrouwen en kinderen, en bouwden een nieuwe, deugdzame, voorspoedige en gelukkige gemeenschap uit. En ook in die gemeenschap was er plaats voor verhalen: ‘Wanneer ’s avonds de kuddes terugkeerden van de weiden en de vermoeide ossen de ploeg huiswaarts hadden gevoerd, kwamen ze bijeen. Terwijl ze aanzaten aan een eenvoudige maaltijd, bezongen ze de onrechtvaardigheden waaraan de eerste Troglodieten zich schuldig hadden gemaakt, hun tegenspoed, de herrezen deugd van een nieuw volk dat een kalm en gelukkig leven leidde’ (LP, 12).

Montesquieu voegt dus tussen de scherpe observaties van de Perzen een oorsprongsverhaal toe, verteld door Usbek, om op een filosofische vraag te antwoorden, waarin die Usbek ook nog onderstreept hoe het belangrijkste ritueel van dit voorbeeldig, deugdzam en rechtvaardig volk het herhalen van dat oorsprongsverhaal is. In zijn verhaal luisterden de Troglodieten elke avond naar het relaas van de neergang van hun voorvaders, naar het herkenbare verhaal van een neergang, van het verdwijnen van de deugd, de rechtvaardigheid en de burgerzin.

De Troglodieten kennen geen afgunst en hebzucht: wanneer ze geïnterpelleerd worden door jaloezische buurvölkeren reageren ze vrien-

delijk en genereus. Maar wanneer die jaloersheid vijandigheid wordt, is hun repliek kordaat: ‘Wij zweren bij al wat ons heilig is: mocht u als vijanden ons land betreden, dan zullen wij u beschouwen als een volk zonder rechtvaardigheid en u behandelen als was u een troep wilde beesten’ (LP, 13). Sommige principes zijn hen nog wel heilig.²⁹ Het verhaal van de Troglodieten is een bijzonder oorsprongsverhaal zonder erfzonde en zonder Openbaring, waarbij het enige, duidelijk herhaalde, heilige principe dat van de universele rechtvaardigheid is.³⁰

5. De les van de antieken

En veel later, in een brief aan Radi, komt Usbek terug op die rechtvaardigheid, het principe dat de hoeksteen uitmaakt van zijn deugdenleer: ‘Mensen zijn in staat tot onrechtvaardigheden, want ze hebben er belang bij die te begaan en ze stellen hun eigen genoeg boven dat van anderen. Ze handelen voortdurend met het oog op zichzelf: niemand is zomaar slecht. Er moet een drijfveer zijn, en die heeft altijd met het eigenbelang te maken. [...] Ook al zou er geen god zijn, altijd [moeten wij] de rechtvaardigheid liefhebben, dat wil zeggen dat we ons altijd zouden moeten inspannen om te lijken op het wezen waarvan wij zo’n fraaie voorstelling hebben en dat, als het bestond, noodzakelijkerwijs rechtvaardig zou zijn. Vrij als wij zouden zijn van het juk van de godsdienst, zouden we toch het juk van de billijkheid niet mogen afwerpen. Aldus Radi, ben ik tot de gedachte gekomen dat rechtvaardigheid eeuwig is, en onafhankelijk van wat er door de mensen wordt geregeld’ (LP, 83). Montesquieu formuleert, opnieuw, een kritiek op Hobbes. Rechtvaardigheid hangt niet af van wetten die door mensen zijn bedacht.³¹ Het is, naar het woord van Cicero, ‘de rede die natuur bevat, die ons aanmaant wat te doen en ons het tegengestelde verbiedt’.³² Ze bestond ‘voor dat enige geschreven wet bestond en alvorens er ergens een Staat werd gesticht.’

Of ‘de vrouw krachtens de wetten van de natuur ondergeschikt is aan de man’ vraagt Rica. En hij noteert het antwoord dat hij kreeg van een ‘filosoof die bekend staat als man van de wereld’: ‘Nee, een dergelijke wet heeft de natuur nooit uitgevaardigd. De macht die wij

over vrouwen uitoefenen is regelrechte dwingelandij' (LP, 38). Dat Usbek zelf dat heilige, universele discours over de rechtvaardigheid in zijn eigen leven veronachtzaamt, heeft hij zelf voorzien. Hij is voor de lezer uit het tijdperk van Montesquieu als de blinde man die Rica feilloos door het Parijse labyrint gidst (LP, 32). 'Wij zijn zo blind', schrijft Usbek aan Ibn, 'dat we niet weten wanneer we droevig of blij moeten zijn. We kennen vrijwel niets anders dan namaakverdriet en namaakvreugde' (LP, 40).

Het is opnieuw de scherpe en ietwat droeve blik van de moralist die het *simulacrum* ontwaart: echt verdriet en echte vreugde zijn niet meer van deze tijd. Het is de droeve constatering van een verlies. Maar er zijn evidenties die zelfs een intelligente observator niet ziet. *Le soleil et la mort ne peuvent se regarder fixement*, noteerde La Rochefoucauld. We weten dat de zon schijnt en dat de dood onvermijdelijk is. Maar er helder over nadenken, de dood recht in de ogen kijken, dat kunnen we niet.

Usbek was niet in staat om tussen de lijnen te lezen, in de brieven van zijn eunuchen en zijn vrouwen. Hij was blind voor zijn eigen verraad aan de heilige rechtvaardigheid. Dat is tragisch maar ook menselijk. Het is niet omdat we over de rede beschikken dat we altijd redelijk denken en handelen.³³ 'Ik heb uw wetten omgebogen naar die van de natuur', schrijft Roxane in haar laatste brief. De wetten van de natuur,³⁴ dat is het fundament van een gemeenschap. Usbek had het moeten distilleren uit het verhaal van de Troglodieten. Wie, zoals de Franse elite, met de Antieken is opgevoed moet het evenzeer inzien: wie die wetten verwaarloost, wie de lessen van het oude Rome vergeet, wie de antieke verhalen over vrije en verantwoordelijke burgers niet meer kent, roept de ondergang over zichzelf af. Usbek zag dat niet in. En ook de Franse vorsten zijn die les vergeten.

Dood en zelfdoding in de *Lettres persanes*

Paul Pelckmans

1. Inleiding

De dood krijgt in de *Lettres persanes* het eerste en het laatste woord. Het eerste is een toevalstreffer. In de openingszin van de allereerste brief vertelt Usbek hoe hij, vlak na zijn vertrek uit Isfahan, een dag doorbracht in de pelgrimsstad Com, waar hij devoot ging neerknielen bij het ‘graf van de Maagd die twaalf profeten ter wereld heeft gebracht’ (LP, 1). De aantekening creëert een Oosterse sfeer, onderstreept dat Usbek, die in Europa veel zekerheden zal verliezen, zijn reis start als een vrome moslim en sneert naar een katholieke devotie die ze karikaturaal uitvergroot.

De afsluiter is minder toevallig. Usbeks meest geliefde, maar ontrouwe haremvrouw Roxane kan haar revolte alleen uitschreeuwen omdat ze gif ingenomen heeft. In haar laatste regels vernemen we dat het gif begint te werken; we krijgen zo goed als letterlijk haar laatste woorden te lezen. De lezer vraagt zich onvermijdelijk af hoe haar heer en meester op haar triomfantelijke wanhoopskreet zou reageren, maar dat zullen we nooit vernemen. We weten wel, uit een eerdere brief, dat Usbek zich intussen opmaakt om naar Perzië terug te reizen. Omdat hij het nodige te lezen kreeg over de ellende in zijn harem en hij zich na

acht jaar Europa overal ontworteld voelt, voorziet hij een weinig riante thuiskomst, die hij misschien zelfs niet lang zal overleven.

Tussen de pelgrimage en de desolate afsluiter hebben we recht op goed honderdzestig brieven, waarin de reizigers berichten over hun cultuurschok en retour allerlei vernemen over hun thuisfront. Zowel de Europese als de oosterse reeks verwijzen geregeld naar de dood. De allusies blijven doorgaans incidenteel, maar zijn bij nader toezien onvermoed talrijk. De dood is zeker geen centraal thema van de verzameling, maar men zal toch bezwaarlijk drie brieven op rij vinden waar die dood niet minstens terloops ter sprake komt. In deze bijdrage zet ik alles op een rij en hoop ik met name te tonen dat de *Lettres persanes*, die doorgaans (en terecht) opgevoerd worden als de definitieve start van de Franse Verlichting, opvallend vaak verwijzen naar een al bij al erg traditionele omgang met de dood.

Ik zoek daarvoor mijn inspiratie bij de Franse mentaliteitsgeschiedenis, die nu al sinds enkele decennia graag betoogt – en mijns inziens overtuigend wist te bewijzen – dat ook de allergewoonste gedragspatronen, die we doorgaans als vrijwel natuurlijk ervaren, in vergaande mate cultureel bepaald zijn en dus door de eeuwen heen geregeld grondig veranderden. Men schreef in die optiek onder andere briljante bladzijden over de van eeuw tot eeuw wisselende omgangsvormen met de dood. *Thanatos* is uiteraard de meest onwrikbare constante uit de wereldgeschiedenis: alle mensen zijn tot dusver aan het einde van hun leven gestorven en er is vooralsnog geen reden om aan te nemen dat dat ooit zal veranderen. Wie er de betrokken historici op naleest krijgt wel de indruk dat dit naakte biologische feit meteen de enige invariant in het hele verhaal is: de manier waarop mensen met het onvermijdelijk einde omgingen is net voortdurend en vaak heel ingrijpend veranderd.

Als we de gangbare overzichten ter zake mogen geloven zorgde de achttiende eeuw ook daar voor een kantelmoment, waar onze *modern attitudes towards death*¹ zich voor het eerst duidelijk aftekenden. Dat is op zich nauwelijks verrassend omdat de *Aufklärung* op ongeveer alle terreinen het startschot voor onze moderniteit gaf. Welbeschouwd lag het voor de hand dat ook *Thanatos* toen, zoals al het andere, zijn eerste

moderne profiel kreeg. In deze bijdrage hoop ik te tonen dat Montesquieu daar in zijn *Lettres persanes*, waar men intuïtief een nieuw geluid zou verwachten, nog absoluut niet aan toe was.

Direct praktische conclusies zijn daar niet meteen aan te verbinden. De eerder ontspannen omgang met de dood die we bij Montesquieu kunnen navoelen was minder getormenteerd dan wat in de vakliteratuur vaak het moderne *doodstaboe* heet – en was in die zin, als men dat zo wil formuleren, gezonder. De uitweg uit het moderne taboe loopt allicht niet over een terugkeer naar het verleden: de weg terug was in de geschiedenis zo goed als altijd de slechtst begaanbare. Hier kunnen we hem niet eens willen nemen, omdat moderniteit nu eenmaal onze tweede natuur geworden is, met de reflexen die daarbij horen. Mentaliteiten veranderen wel, maar je kan er in de regel bijzonder weinig aan doen. Wie naar het verleden kijkt, kan eigenlijk alleen ontdekken dat alles ooit anders was en dat onze moderne attitudes, ook al opteren we er met zijn allen spontaan voor, minstens niet vanzelfsprekend zijn. Historisch inzicht kan – misschien en op termijn – helpen om sommige dingen los te wrikken, maar hoe het concreet verder moet zal dat inzicht ons niet vertellen.

In de *Lettres persanes* dienen de aantekeningen over de dood soms gewoon – we beginnen met het makkelijkste – om een of ander theoretisch punt te maken. De beroemde fabel over de Troglodieten bewijst eerst dat een wereld van absolute vrijheid, waar iedereen zijn zin mag doen en alleen met zichzelf begaan is, al snel onleefbaar wordt. De Troglodieten vermoorden hun buitenlandse koning, daarna hun zelfgekozen magistraten en beslissen tenslotte dat niemand voortaan nog aan welke wetten dan ook zal moeten gehoorzamen. Ze krijgen eerst af te rekenen met hongersnoden: iedereen verbouwt maar zoveel graan als hijzelf kan gebruiken, en niemand wil delen met burens die hun oogst zien mislukken. Ze gaan daarna op de vuist voor vrouwen of voor grondbezit, ze eisen als de kans zich voordoet compleet willekeurige prijzen, en komen finaal om in een epidemie omdat de arts die ze bij een vorige gelegenheid niet hadden willen betalen, de tweede keer geen geneesmiddelen wil voorschrijven.

De catastrofes bewijzen dat een wereld zonder wetten en normen niet meteen voor een idyllische gouden eeuw zorgt. Montesquieu had *Leviathan* in 1721 nog niet gelezen, maar had Hobbes niet nodig om te vermoeden dat *vrijheid zonder meer* altijd en overal levensgevaarlijk is. De hamvraag van zijn hele oeuvre is precies welk politiek regime optimaal voor de nodige regels en normen kan zorgen. De *Lettres persanes* geven, in een voorafname op *De l'Esprit des Lois*, enkele eerste antwoorden op die vraag en benadrukken met name dat het 'despotisme' een remedie aanreikt die ongeveer zo erg is als de kwaal. Waar één heerser los van alle wetten en geplogenheden zijn wil oplegt, zijn de onderdanen evengoed voortdurend in levensgevaar: ze kunnen immers op eender welk moment het slachtoffer worden van zijn grillen. De heerser is zijnerzijds evenmin veilig, en wordt omdat iedereen altijd het ergste kan vrezen, vanzelf het doelwit van aanslagen. Wie zich het ongenoegen van de despoot op de hals haalde, heeft niets meer te verliezen en grijpt dus makkelijk naar extreme middelen. We vernemen ook dat sultans en andere despoten zich doorgaans maximaal van hun onderdanen afschermen. Volgens een van Usbeks gesprekspartners – *un Européen assez sensé* waarin we desgewenst Montesquieu mogen herkennen – heeft dit als gevolg dat wie het veiligheidsordon kan doorbreken en zijn slag thuishaalt, soms bijna ongemerkt de plaats van zijn slachtoffer kan innemen:

'De moordenaar bestijgt de troon terwijl de monarch ervan afdaalt, neerzigt en aan de voeten van de ander sterft. [...] In Azië gaat een ontevredene rechtstreeks naar de vorst, verrast hem, slaat toe, en werpt hem omver: zelfs de legitimeitsgedachte wist hij uit; op hetzelfde moment is hij slaaf en meester; op hetzelfde moment usurpator en legitiem.' (LP, 103)

Koningsmoord gold in het ancien régime als de absolute misdaad; een despotisme waarin Ravailiac Henri IV had kunnen opvolgen is even onaanvaardbaar als de barbaarse natuurstaat van de Troglodieten. De enormiteit van de misdaad impliceert misschien ook een discrete waarschuwing. Montesquieu toont zich zoals bekend bezorgd over een bepaald verglijden van de Franse monarchie naar despotisme. Hij mag dus graag benadrukken dat zo'n evolutie ook voor de heersers

zelf bedenkelijk zou kunnen uitvallen. Op dat smalle raakpunt met de eigen leefwereld na blijft de hele episode nogal speculatief. We kunnen er niet uit leren hoe Montesquieu in zijn vroege achttiende eeuw tegen de dood aankeek.

Zoals we al zagen beschouwden de historici die de *Western Attitudes towards Death* oplistten die achttiende eeuw doorgaans als het belangrijkste keerpunt in hun lange verhaal. Philippe Ariès schreef er een standaardwerk over en noteerde twee cruciale verschuivingen. Hij stelde enerzijds dat men in de zeventiende eeuw bij elk sterfbed vooral dacht aan het zielenheil van de stervende, en dat die aloude zorg om het hiernamaals een eeuw later vrij plots moest wijken voor een meer emotionele nadruk op het pijnlijke afscheid en op de rouw van de nabestaanden.² Emoties werden belangrijker dan eschatologie.

Daarnaast verwees Ariès naar een andere en misschien nog fundamentele verschuiving. Het heet dan dat de meesten van onze voorzaten, bij de bange vragen over het hiernamaals, ten gronde de kunst verstaan hadden om zonder overmatige kommer en kwel met de dood om te gaan. Vanaf de achttiende eeuw wordt dat moeilijker en wordt de dood steeds vaker een onaanvaardbare en zelfs onoverkomelijke ramp. Die evolutie loopt uit op het moderne doodstaboe, die het onoorbare zoveel mogelijk onzichtbaar maakt. De dood wordt uit het dagelijkse leven weggehaald en verbannen naar ziekenhuizen, die op hun beurt eindeloze technieken gebruiken om minstens de indruk te wekken dat men tot op het laatste moment de hoop blijft koesteren de patiënt alsnog te genezen.

Ariès hield meer van concrete voorbeelden dan van conceptuele spitstechnologie en heeft zich nooit echt afgevraagd of en hoe de beide theses precies bij elkaar pasten. Ook de vele discussies die op zijn werk volgden hebben ons op dat punt niet veel wijzer gemaakt. De switch van het hiernamaals naar het afscheid klonk *a priori* plausibel omdat hij past bij een paradigma dat de meeste historici van de vroege moderniteit zowat overal terugvinden. Ariès verhaalt daar op zijn beurt over een stuk secularisatie. Zijn tweede these lag duidelijk moeilijker en werd soms zelfs met passie tegengesproken. Ze staat inderdaad haaks op een vooruitgangsgeloof dat kennelijk bij veel van onze tijdgenoten

een impliciet axioma blijft. De suggestie dat de mensen van traditionele maatschappijen doorgaans beter weg wisten met de dood dan hun moderne afstammelingen, past niet bij dat obligate optimisme.

Het is hier niet de plaats om dat debat over te doen of zelfs maar gedetailleerd in kaart te brengen.³ Ik hoop wel te tonen dat de diverse verwijzingen naar de dood in de *Lettres persanes* afwisselend passen bij beide theses, en dat we die dus best combineren als we het geheel willen zien. Veel van Montesquieu's aantekeningen getuigen van een tanende belangstelling voor het hiernamaals, maar hij ruilt ze nog niet in voor een meer emotionele benadering en geeft blijk van een serene kijk op de dood, waarin nog veel traditionele elementen oplichten. Ariès zou allicht concluderen dat de bladzijde anno 1721 nog niet definitief was omgeslagen.

2. Een groteske over het hiernamaals

De recente literatuur mag graag benadrukken dat Montesquieu, anders dan latere *Philosophes* zoals Voltaire of Diderot, zich niet rebels opstelde. We lezen zelfs dat hij de enige grote Verlichte denker was die zijn leven lang overtuigd katholiek bleef.⁴ In de *Lettres persanes* staat die overtuiging dan wel op een laag pitje. Je kan de bundel desgewenst afdoen als een jeugdzone van de dan toch al dertigjarige auteur, maar doorvoeld respect voor de religie is er nauwelijks in te vinden.

De traditionele bezorgdheid om het hiernamaals, waar we ons hier toe beperken, wordt genadeloos onderuitgehaald via allerlei karikaturen. Rechtstreekse ironie over de christelijke versie daarvan zou in het katholieke Frankrijk bezwaarlijk gekund hebben. De kritiek wordt dus transparant – en naar ook in die tijd al beproefd recept – verpakt in grappen over islamitische en andere Oosterse equivalenten. Montesquieu herhaalt een paar keer dat de islam het paradijs voor mannen zou reserveren. Zijn jongste reiziger Rica bedenkt dus dat de Kerk misschien niet helemaal ongelijk had vrouwen te verbieden de Bijbel te lezen: de christenen willen daar vernemen hoe de hemel te verdienen en dat is voor vrouwen niet aan de orde. Hij verzint later toch een vrouwenparadijs, waar de overledenen dan geen vierentwintig maag-

den maar een complete mannenharem cadeau krijgen. Het spreekt voor zich dat de betrokken mannen compleet onvermoeibaar zijn (LP, 141). De libertijnse idee is een vrijblijvende fantasie, maar schrapt wel efficiënt elke vorm van eschatologische ernst. Die fantasie insinueert allicht ook dat de christelijke hemel, met zijn lofzangen en de contemplatieve genoegens van de *visio dei*, als hij al bestond een saaie bedoening zou zijn. Rica veralgemeent elders (LP, 125), en stelt dat de meeste religies er vlot in slagen eeuwige kwellingen te bedenken, maar dat het zelden of nooit lukt de hemel overtuigend in te vullen. Zonder echt aan te sluiten bij concreet bestaande religies, heeft hij het zo te zien over overledenen die de hele eeuwigheid lang zouden fluitspelen, of genoeglijk kunnen terugdenken aan hun aardse geliefden. De reeks wordt afgesloten met een uitvoerige anekdote⁵ over een hindoeweduwe, die zich naar goed gebruik levend wil laten verbranden, maar daarvan afziet als de bonze, die haar bij die vrome daad wil aanmoedigen, haar verzekert dat ze in het hiernamaals haar man zal terugzien. We vernemen dat ze maar al te zeer heeft kunnen ervaren dat haar oudere echtgenoot haar niet echt nodig had. Alweer een libertijns *sous-entendu*!

De grappen bespelen ook andere registers. Brahmanen die in zielsverhuizing geloven, mogen geen dieren slachten: men zou zonder het te weten zijn eigen vader om het leven kunnen brengen (LP, 46). Het komt mooi uit dat de moslims ook in een Laatste Oordeel geloven. Montesquieu vermeldt enkele pittoreske details, die overigens niet uit de Koran komen maar uit latere tradities en die alleszins niet direct de sfeer van het *Dies irae* ademen. We lezen dat Mohammed ooit Jafeth, de zoon van Noach uit de doden terugriep om eerstehands informatie in te winnen over de ark. Als de profeet hem vraagt of hij bij zijn overlijden ook al zo'n sneeuw witte haren had, antwoordt Jafeth dat hij, toen hij Mohammeds wekroep hoorde, dacht dat de Oordeelsdag was gekomen (LP, 18).⁶ De Turken, die als soennieten de profeet Ali niet erkennen en dus niet naar het paradijs kunnen, zouden dan weer voorbestemd zijn om op de Oordeelsdag de joden naar de hel te rijden (LP, 35). Usbek vraagt zich af of zijn Parijse gastheren zich aan hetzelfde lot mogen verwachten. Hij zou dat niet helemaal eerlijk vinden

omdat ze gewoon nooit van Ali gehoord hebben. De lezer herkende een vertrouwd bezwaar tegen het *extra ecclesiam nulla salus*,⁷ dat even problematisch klonk als men bedacht hoeveel landen nog nooit een missionaris hadden gezien.

De enige passage die rechtstreeks naar een christelijke hemel verwijst doet dat in een ernstiger register. De uitzondering bevestigt de regel omdat Usbek daar een andere *bad practice* op de korrel neemt: hij vertelt over een casuïst die zich sterk maakt dat hij de poorten van de hemel breed kan openzetten, door ongeveer alle misstappen waar hij in de biechtstoel van hoort met de nodige drogredenen als dagelijkse zonden te catalogeren. Zijn biechtelingen zondigen dus rustig verder omdat God hen voor dergelijke kleine overtredingen bezwaarlijk naar de hel kan sturen (LP, 57). De polemieek tegen dit type laxisme was goed zeventig jaar voor de *Lettres persanes* op de agenda gezet door niemand minder dan Blaise Pascal.⁸ Montesquieu kon het thema maar uitspelen door het risico waar deze casuïsten zo lichtzinnig mee omsprongen een moment hoog te houden. Usbek rondt af met het *aparté* dat de sjah van Perzië de onverlaat die *zijn* geboden op die manier zou durven oprekken zonder verwijl zou laten spietsen. De exotische straf zorgt op haar manier voor een komische noot.

3. Dalende bevolkingscijfers

Het hiernamaals van de *Lettres persanes* is gestoffeerd met aberrante fantasieën, die impliciet de parallele christelijke dogma's te kijk zetten. De auteur kon natuurlijk beweren – en zal dat bij gelegenheid gedaan hebben – dat hij zijn ware geloof net wilde afzetten tegen de laag-bij-de-grondse eschatologie elders. Zijn lezers wisten wel beter en vernamen dat ze niet zwaar moesten tillen aan alle veelbelovende of dreigende verhalen die over het hiernamaals de ronde deden. Die ironische geruststelling was eigenlijk al een eeuw te horen bij erudiete en andere libertijnen.⁹ Montesquieu droeg op zijn beurt, na en naast die anderen, zijn steentje bij tot een breed verbreide *decline of hell*.¹⁰

De *Lettres persanes* wagen één ernstig woord over de gevaren van een overmatig interesse voor het hiernamaals. In enkele van zijn

latere brieven vraagt Usbek zich af waarom de wereldbevolking sinds de Oudheid catastrofaal afgenomen was. Of dat inderdaad gebeurd was valt te bezien en was in de achttiende eeuw hoe dan ook nauwelijks vast te stellen. Nochtans is de vraag niet absurd omdat ze zich, met enige dramatische uitvergroting in feite zorgen maakt over een sinds mensenheugenis over de hele lijn fragiele demografie. Ook in de achttiende eeuw bleven de hoge kindersterfte, de elk jaar moeizaam te overleven winters en de kwakkelende hygiëne er zoals vanouds voor zorgen dat het bevolkingscijfer in het beste geval stabiel bleef, en bij calamiteiten dramatisch instortte.

Usbek noteert diverse factoren¹¹ die de bevolkingscijfers gunstig of ongunstig beïnvloeden, en veronderstelt dat ze in de moslimwereld onder andere naar beneden gehaald worden ‘door een visie die, hoe godvruchtig ook, toch erg schadelijke gevolgen heeft wanneer ze eenmaal in de geesten geworteld is. Wij zien onszelf als reizigers die alleen hoeven te denken aan een ander thuisland.¹² Nuttige en duurzame arbeid, bemoeienissen die erop gericht zijn het welzijn van onze kinderen te waarborgen, plannen die verder reiken dan een kort en vluchtig bestaan, dat alles vinden wij onzinnig’ (LP, 119). De formule herinnert aan de Bijbelse raad zich ‘geen schatten te verzamelen op aarde.’¹³ De wereldbevolking zal pas aangroeien als men het hiernumaals definitief voorrang zal geven op elke postume, bovennatuurlijke voorstelling. De aarde zou er minder onderkomen bij liggen als haar bewoners het leven na de dood wat meer uit het oog verloren.

4. Tussen overdrijving en deugd

De *Lettres persanes* maken zich niet veel zorgen over het hiernamaals en effenen zo het pad voor een secularisatie van de dood. De nieuwe zorg om de pijn bij het afscheid en om de rouw van de overlevenden is er nog niet aan de orde. Het verhaal over de hindoeweduwe die haar overleden echtgenoot liever niet terugziet is op dat punt niet significant: de anekdote is grappig bedoeld en grappen zijn per definitie gevoelloos. Het is veelzeggender dat Usbek elders, in een korte maar al ernstiger getoonzette brief, eerst een gemeenplaats herhaalt over

lijkredes vol hoogdravende clichés en dan aangeeft dat men bij sterfgevallen best alle drukte zou vermijden: ‘Ik zou alle begrafenisplechtigheden wel willen afschaffen. Mensen dienen te worden beweend bij hun geboorte en niet bij hun dood. Waartoe dienen de ceremonieën en heel het lugubere vertoon dat een stervende in zijn laatste ogenblikken voorgeschoteld krijgt, ja, waartoe dienen de tranen van zijn familie en de smart van zijn vrienden anders dan om de stervende een overdreven voorstelling te geven van het verlies dat hem te wachten staat?’ (LP, 40)

De gedachte dat je mensen beter bij hun geboorte dan bij hun dood zou bewenen is vooral een paradox, die Montesquieu ook als zodanig zal geapprecieerd hebben. Hij kon hoe dan ook rustig neerschrijven dat tranen en emoties bij een overlijden niet echt te pas komen en de dingen alleen maar nodeloos erger maken dan ze zijn. Het onderwerp houdt hem niet lang bezig: de volgende paragraaf schakelt alweer over op de vaststelling dat menselijke emoties zelden of nooit *to the point* zijn en illustreert dat in de vierde en laatste paragraaf van de brief, alweer met een grotesk voorbeeld.

Diepe emoties bij het overlijden van *intimi* zijn welbeschouwd alleen te vinden in de tweede brief over de Troglodieten. De zeldzame overlevenden van de catastrofale natuurstaat hebben hun les geleerd en blijven enkele generaties lang zonder verder politiek bestel harmonieus en deugdzaam samenleven. Die bijna bovenmenselijke deugd, die ze uiteindelijk niet zullen volhouden, wordt eerst geïllustreerd met enkele voorbeelden. We lezen onder andere over een jonge Troglodiet, die opgetogen is over de genezing van zijn broer: ‘Ik moet naar de tempel om de goden te danken, want mijn broer, op wie mijn vader zo gesteld is en die ik zo zeer liefheb, is weer helemaal gezond’ (LP, 13). De dankbare broer had jaloers kunnen zijn op de favoriet van zijn vader, maar dankt de hemel dat een onverhoopte genezing iedereen veel leed bespaart. Kennelijk is dat een deugdzaam topprestatie! Bij de Troglodieten is ze zo te zien gemeengoed: als er, twee voorbeelden verder, iemand verdacht wordt van een misdaad heet het dat hij, als hij inderdaad schuldig is, zou verdienen zijn hele familie te overleven. Dat is dus het ergste wat iemand kan overkomen. Het voorbeeld

bewijst *a contrario* dat de pijn bij het afscheid in de modale wereld van de *Lettres persanes* in de regel niet zo schrijnend is.

Rechtstreeks bewijs is daar niet voor te vinden. Wat in mineur pleegt te verlopen, komt nu eenmaal zelden ter sprake. Een van de problemen met Ariès' these over de vertrouwde dood is precies dat de rustige opstelling, zolang ze voor iedereen evident was, voor weinig gespreksstof zorgde en dus nauwelijks rechtstreekse sporen naliet. Ze is vooral na te trekken via terloopse opmerkingen, die de rust stilzwijgend vooronderstellen en die de moderne lezer, die intussen andere reflexen heeft, onverwacht in de oren klinken. Montesquieu keek er nog niet van op dat zijn tijdgenoten niet al te lang aan hun rouwprocessen laboreerden. Hij noteert dat dus alleen als hij, om een paradox of een zeldzame deugd in de verf te zetten, even van die gewone gang van zaken afwijkt.

5. De erfenis van Molière

Usbek noteert elders dat erfgenamen bij een sterfbed liever dokters dan biechtvaders zien langskomen (LP, 57). Ze hoeven kennelijk niet te vrezen, eerder integendeel, dat de artsen het langverbeide einde van hun erflaters zouden vertragen, maar lopen altijd het gevaar in hun testamenten recent toegevoegde vrome legaten te ontdekken. Die tweede zorg ligt in de antiklerikale sfeer van de vroege Verlichting min of meer voor de hand. Usbek blijft tegelijk onverminderd trouw aan een veel oudere fundamentele scepsis tegenover de geneeskunde.

Hij toont zich nochtans in andere brieven geregeld onder de indruk van de hoge vlucht van de Europese wetenschap en geeft soms zelfs aan dat de ontdekkingen hier en daar tot nuttige toepassingen leiden. De idee van een performante geneeskunde is bij dat alles nog niet aan hem besteed. De artsen in de *Lettres persanes* zijn even grotesk en ongehoofwaardig als die van Molière. We lezen eens te meer de vertrouwde grappen over hun pretentieuze jargon of hun blinde formalisme (LP, 100; 143). Ze krijgen zelfs de raad af en toe zelf een grapje te maken om zo minder belachelijk over te komen (LP, 63). Usbek maakt zich ook vrolijk over de lichtgelovigheid van een publiek dat zich gretig nieuwe

wondermiddelen laat aanpraten (LP, 58). De grap bewijst dat die groep niet heel groot zal geweest zijn en dat de boogde lezer het zijnerzijds min of meer vanzelfsprekend vond dat men wellicht nooit iets zou leren aanmaken dat echt werkte.

Die evidentie past bij de onmacht van de achttiende-eeuwse geneeskunde, die tegen ernstige kwalen zo goed als geen wapens had. Het moderne succesverhaal dat zou volgen lag nog zo ver voorbij de horizon dat men er niet eens van droomde. De artsen die sensationele genezingen in het vooruitzicht stelden, of zich lieten voorstaan op hun vakkennis of hun Latijn, leken oplichters of gewoon fantasten die zich vertilden aan een evident onhaalbare opdracht. Het sprak voor zich en het leek zelfs op een obscure manier gepast dat leven en dood zich ten gronde aan elke eigengereide beschikking onttrokken. De moderne geneeskunde ontstond toen die aloude onmacht, die eeuwenlang tot een natuurlijke orde van de dingen behoord had, plots onaanvaardbaar werd. In de *Lettres persanes* is het nog zonder meer grotesk ze uit het oog te verliezen.¹⁴

6. Zoals iedereen

De traditionele aanvaarding van de dood die we proberen in beeld te krijgen, was geen gevolg van de onmacht van de geneeskunde. Je kan trouwens ook stellen dat ze al die tijd zo goed als machteloos was, juist omdat de dood globaal aanvaard werd, en het bijgevolg minder urgent was hem met alle middelen te bestrijden. Het arsenaal aan geneesmiddelen werd sinds Hippocrates nauwelijks uitgebreid: wie niet echt zoekt, vindt ook minder en zal geredelijk aannemen dat er niet veel belangwekkends te vinden valt. De elementaire aanvaarding van de dood en de stagnerende geneeskunde zijn in die optiek variaties op één thema: ze verwijzen gelijkelijk naar een levensstijl waar men zich eerder schikte naar de gang van zaken dan dat men probeerde hem naar zijn hand te zetten.

De dociliteit die daarvoor nodig was is voor ons moeilijk voor te stellen, maar was wellicht 'normaal' in het grootste deel van de wereldgeschiedenis. De recente antropologie is inderdaad weer minder

geneigd te denken dat de moderniteit een cultuur is zoals alle anderen: die stelling klonk *politiek correct* in de tijd van de dekolonisaties maar leek, toen die eenmaal afgerond was moeilijk vol te houden, niet omdat onze moderne wereld superieur zou zijn aan al wat ooit voorafging, maar omdat men bezwaarlijk kan ontkennen dat er in veel opzichten substantiële verschillen zijn. Onze wereld is zoal geen hoogtepunt (daar kan men als wetenschapper weinig over zeggen), dan toch minstens een *hapax*, een ongezien cultureel bestel dat meer van alle vorige afwijkt dan deze onderling verschilden.¹⁵

De vele *nova* die samen het verschil maken, dateren evident niet allemaal uit de Verlichting, maar belandden toen wel in een stroomversnelling. De *Lettres persanes* bezorgen in die optiek vooral een vroeg voorbeeld van een typisch ‘Verlichte’ kritiek: de waarheid komt er niet van ervaringsdeskundigen, maar juist van buitenstaanders. Usbek en Rica weten bij hun aankomst ongeveer niets van Parijs, zijn ook niet behept met de daar gangbare vooroordelen en merken dus allerlei zaken op die voor de Fransen, die eraan gewend zijn en ze dus normaal vinden, onzichtbaar blijven. Ze incarneren, in exotische uitvoering, een nieuw vermogen tot afstand dat Montesquieu en vele andere Verlichte denkers met hen delen en dat we cultuurhistorisch bekeken best kunnen begrijpen als een afgeleide van een typisch modern individualisme.

Dat individualisme wordt in de recente vakliteratuur, pakweg sinds de standaardwerken van Louis Dumont,¹⁶ doorgaans afgezet tegen een veel ouder en compleet anders geaard holisme, dat dan beschreven wordt als de gemeenschappelijke noemer van alle traditionele maatschappijen. De sacrosancte keuzevrijheid van de enkeling zoals wij die kennen, was daar ondenkbaar: de maatschappij als geheel ging voor op haar afzonderlijke leden, die vooral geacht werden hun voorbestemde plaats in dat grotere geheel op te nemen en die daarbij zonder veel eigen aanbreng in het voetspoor moesten treden van vorige generaties. De geambieerde continuïteit was achteraf gezien dikwijls een illusie omdat gedragspatronen – net zoals talen – ongemerkt plegen te veranderen. De gegadigden zelf beijverden zich erom een aloude en per

definitie eerbiedwaardige *mos maiorum* naar best vermogen hoog te houden.

Wat dan meteen, om bij ons onderwerp te blijven, betekent dat in principe iedereen ook weg wist met de dood. Het leek, eens de tijd gekomen, noch onrechtvaardig noch bijzonder schrikwekkend op zijn beurt een lot te ondergaan dat alle mensen ooit onveranderlijk getroffen had. Wie stierf werd gewoon *bij zijn vaderen verzameld*. De moderne enkeling, die zich graag uniek en onvervangbaar voelt, heeft geen boodschap meer aan die gedeelde lotsbestemming en ervaart zijn overlijden, en dat van zijn intimi als een absolute en in essentie onaanvaardbare catastrofe. Het moderne doodstaboe,¹⁷ dat de gruwel zoveel mogelijk onzichtbaar maakt, is dan niet veraf.

Montesquieu staat daar wel ver van af. De dood komt in de *Lettres persanes* enkel incidenteel ter sprake, maar wordt er ook niet weggezwegen.¹⁸ De aantekeningen klinken opvallend rustig. Eschatologie is geen punt meer (en had trouwens altijd al meer te maken met het hiernamaals dan met de dood *an sich*), intense emoties staan nog niet op de agenda, en de geneeskunde blijft een perifere speler waar niemand veel van verwacht en die evenmin voor spanning zorgt.

Het startboek van de Franse Verlichting houdt het, als de dood er ter sprake komt, bij traditionele standpunten. Dat is alleen verwonderlijk voor wie zou vergeten dat historische overgangen langs lijnen van geleidelijkheid plegen te verlopen. Dat is in de achttiende eeuw niet anders. De Verlichte elites stappen wel globaal over naar alsmaar modernere attitudes, maar doen dat in gespreide slagorde en middels diverse overgangsconfiguraties waar oud en nieuw lang samengaan. De *Lettres persanes* staan bovendien, anno 1721, aan het prille begin van die hele verschuiving, die pas goed dertig jaar later, in de tijd van de *Encyclopédie*, onomkeerbaar wordt.

Men zou met enige overdrijving kunnen zeggen dat Montesquieu's eersteling vooral modern is door zijn *setting*. De keuze voor een extern perspectief, dat zou toelaten onbevangen te zien waar het op staat, is een bijzonder onverwachte positionering. De inzichten waar zijn reizigers toe komen, zijn niet altijd even onverwacht. Het spel is nieuwer dan de knikkers: veel brieven vallen in de praktijk terug op de traditie

van de zeventiende-eeuwse moralisten, en Rica of Usbek ontdekken dus allerlei dingen die *duc* de La Rochefoucauld en de zijnen allang voor hen hadden gezien. Zelfs in zijn levenswerk, *De l'Esprit des Lois*, waar de *Lettres persanes* een paar keer op vooruitlopen, oogt Montesquieu overigens niet altijd modern. Het *magnum opus* is in velerlei opzichten grensverleggend, maar evengoed niet direct militant: de auteur stelt weinig of geen ingrijpende veranderingen voor, en toont zich vooral bezorgd over de vele manieren waarop politieke regimes kunnen degenereren. De zeldzame vingerwijzingen die we tussendoor te lezen krijgen, geven alleen aan hoe dat onheil te keren valt, of minstens zo lang mogelijk uit te stellen. Dat is welbeschouwd een bijzonder traditionele invalshoek, waarin continuïteit en optimale vrijwaring van het bestaande de eerste prioriteiten blijven (zie ook de bijdragen van Andreas Kinneging en Alexander Roose tot deze bundel).

De rustige aantekeningen over de dood waar het ons hier om gaat, sporen in die optiek met het profiel van een filosoof die de oude wereld nog niet achter zich gelaten had en die dat ook later nooit helemaal zou doen. Met het belangrijke verschil dat Montesquieu zich *in politicis* minstens zorgen maakte over de duurzaamheid van zijn gevestigde orde en hij de zaken daar dus met de nodige aandacht bekeek. Hij kwam kennelijk niet op het idee dat de gangbare reflexen in de omgeving van de dood ooit op hun beurt onder vuur zouden komen te liggen. Ze waren geen zorgpunt en komen alleen in losse woorden, en dikwijls nogal toevallig aan bod.

7. De gekozen dood

De enige echt moderne aantekening in onze verzameling, meteen ook één van de beroemdste paragrafen uit de hele bundel, gaat over zelfmoord. Usbek stelt vast dat Europese wetten strenge straffen voorzien voor zelfmoordenaars en vindt dat onredelijk omdat zelfdoding voor hem zelfs geen misdaad is. Wie het leven tot last wordt, hoeft de hemel er niet meer voor te danken, heeft ook geen verplichtingen tegenover een maatschappij die hem harerzijds niets te bieden heeft, en kan dus zonder scrupules beslissen er een eind aan te maken:

‘Waarom wil men dat ik werk voor een maatschappij waar ik niet meer bij wil horen? Dat ik me mijns ondanks houd aan een overeenkomst die zonder mij tot stand is gekomen? De maatschappij is gegrond op wederzijds voordeel. Maar wanneer ze voor mij een last wordt, wie belet mij dan er afstand van te nemen? Het leven is mij geschonken als een gunst; ik kan het dus teruggeven als ik het niet meer als een gunst ervaar. Als de oorzaak niet meer bestaat, moet ook het gevolg stoppen.’ (LP, 76)

Usbek breekt zo met een oud verbod, dat niet alleen in de Europees-christelijke traditie gold.¹⁹ De bezwaren tegen zelfmoord zijn waarschijnlijk ongeveer even verbreid als het incesttaboe. De moderniteit, die zelfmoord ongeveer overal uit de strafwet haalde, is met die tolerantie alweer uniek. Ze toont zich daarmee trouw aan haar individualistisch uitgangspunt: de enkeling krijgt het recht autonoom over zichzelf te beschikken en in voorkomend geval zijn leven ook te beëindigen. Traditionele maatschappijen oordeelden doorgaans dat het niet aanging cruciale beslissingen over leven en dood over te laten aan de persoonlijke willekeur. Tegen de doodstraf hadden ze minder bezwaren, terwijl veel *moderni* het er juist moeilijk mee hebben omdat ze vrezen dat de maatschappij daar haar boekje te buiten gaat.

De *Lettres persanes* bevatten geen expliciete stellingnames over de doodstraf, maar opteren met deze beroemde paragraaf over zelfdoding op het eerste gezicht voor een uitgesproken modern standpunt. Wie aandachtig leest, merkt dat Montesquieu de oude reflexen niet zonder meer opgeeft.²⁰ Usbek argumenteert dat een enkeling in nood soeverein over zijn eigen leven moet kunnen beslissen. Hij voegt er dan, in een heel andere geest, aan toe dat het des te vlotter moet kunnen omdat de uitstap van eender welke enkeling de orde en de luister van de wereld hoe dan ook op geen enkele manier in het gedrang brengt:

‘Al die ideeën ontspruiten enkel en alleen aan onze hoogmoed. We beseffen niet hoe klein we zijn en willen hoe dan ook meetellen in het heelal, er een plaats in hebben en er een belangrijk object in zijn. We beelden ons in dat het verdwijnen van zulke volmaakte wezens als wij de hele natuur omlaag zal halen, en we kunnen ons niet voorstellen dat één mens meer of minder op de wereld, wat zeg ik, dat alle mensen

samen, dat honderd miljoen hoofden als de onze, niet meer zijn dan een nietig en fijn atoom, door God slechts waargenomen omdat zijn kennis onmetelijk is.' (LP, 76)

Het verbod op zelfmoord komt zo voor rekening van een naïeve zelfoverschatting. Een traditie die het bredere verband altijd al voorrang gaf op aparte individuen had zich er niet druk over hoeven te maken. *De minimis non curat...* Het argument was een vondst, maar klinkt tegelijk geforceerd: het oude verbod ging er net van uit dat het schuldige zelfoverschatting was een beslissing te usurperen die alleen aan God of aan de maatschappij toekwam. Het valt trouwens niet uit te sluiten dat Montesquieu vooral wou bewijzen dat hij, als volleerd retor, perfect in staat was dat traditionele argument virtuoos te retourneren. Of hijzelf het daarmee afdoend weerlegd vond, is maar de vraag.

Twee latere brieven die terloops op het zelfmoordverbod terugkomen lijken het argument zelfs onverwacht te continueren. De eerste keer gaat het over een reeks Engelse argumenten tegen het absolutisme die Usbek met enige bevreemding samenvat, maar die Montesquieu met zijn bekende voorkeur voor een meer gematigde monarchie allicht goeddeels onderschrijft. De Engelsen beweren onder andere dat het absolutisme geen contractuele oorsprong kan hebben omdat niemand kan geven wat hij niet bezit en de onderdanen, die 'geen onbeperkte macht over zichzelf hebben', en zich bijvoorbeeld 'niet van het leven [mogen] beroven' (LP, 104), dat recht dus ook niet aan hun prins kunnen afstaan.

De tweede keer heeft Rica het over twee Zweedse koninginnen, de bekende Christina die abdiceerde om een filosofisch leven te leiden, en de latere Ulrike die de kroon doorspeelde aan haar prins-gemaal. Rica vindt beiden genereus, maar onderstreept eerst dat hij principieel niet voor dergelijke abdicaties te vinden is:

'Ofschoon ik het aanbevelenswaardig vind dat allen standhouden op de plaats waar de natuur hen heeft neergezet, en ik geen waardering kan opbrengen voor de zwakheid van hen die als het ware deserteren van hun post omdat ze menen het vereiste niveau niet te kunnen halen, ben ik toch onder de indruk van de zielengrootheid van de beide vor-

stinnen en treft het mij, te zien dat de geest van de ene en het hart van de andere het winnen van hun [eigenlijke] bestemming.’ (LP, 139)

De vergelijking herneemt een klassiek argument, dat al minstens sinds Plato meegaat. Het leven heet dan een (wacht)post die God toegewezen heeft en die men pas mag verlaten als Hij de betrokkene zelf komt weghalen. De *grandeur d’âme* van de twee prinsessen wordt dus beter niet te veel nagevolgd.

8. De laatste woorden van Roxane

De *Lettres persanes* bevatten een verrassend moderne apologie van het recht op zelfdoding en vallen elders zonder merkbare kritiek terug op het oude verbod. De oude norm staat kennelijk op de tocht, maar is zijn gezag nog lang niet verloren. Montesquieu’s latere werken komen evenmin tot een eenduidige conclusie.²¹ De pro’s en contra’s houden elkaar in een labiel evenwicht, waarin men de geschiedenis als het ware voelt aarzelen.

De laatste brief van Roxane hoort niet echt bij die geschiedenis. Montesquieu rondt zijn *Lettres persanes* niet af in Parijs, maar in Isfahan en doet dat met een sombere episode. Tijdens de lange afwezigheid van hun meester verliezen zijn eunuchen hun greep op het serail en moeten ze uiteindelijk de toelating vragen de orde met harde hand te herstellen. Ze krijgen die, en slagen zelfs een moment in hun opdracht: we lezen allusieve zinnen over terechtgestelde slaven en vernederende lijfstraffen voor haremvouwen, die bewijzen dat het succes tegelijk een debacle is. Op dat moment zorgt Roxane, waarvan iedereen geloofde dat ze als enige haar plichten trouw bleef, voor een ultieme catastrofe. Ze wordt betrap met een minnaar, die ze kennelijk al geruime tijd in het geheim had kunnen ontvangen en die hun verborgen geluk nu met zijn leven bekoopt. Roxane neemt harerzijds gif in en schrijft, terwijl het begint te werken, een laatste brief aan Usbek; ze gooit alle maskers af en vertelt dat ze, ook al had ze soms het tegendeel moeten veinzen, hem altijd al gehaat heeft.

Over de achterliggende boodschap van die ontknoping zijn de meningen in de vakliteratuur verdeeld.²² Directe aanduidingen over

Montesquieu's ethos van de zelfdoding zal ik er zeker niet in zoeken: hij sluit zich hier allereerst aan bij de traditie van de barokroman en de klassieke tragedie, die in de zeventiende eeuw tientallen heroïsche suïcides opvoerden, waarbij de auteurs de gangbare morele veroordelingen schijnbaar moeiteloos²³ vergaten. Ze konden zich, zoals de dichters elders, op dat punt blijkbaar enige romaneske vrijheid veroorloven en lieten ongelukkige helden of heldinnen dus graag, ten goede of ten kwade maar in stijl, een indrukwekkend einde kiezen. Montesquieu gunt Roxane op haar beurt een sterk gebaar, de vraag blijft wat dat in haar geval precies betekent.

Wie het ten goede interpreteert, onderstreept dat Montesquieu in de *Lettres persanes* allerlei dingen bekritiseerde, maar pas in de afsluitende reeks serailbrieven voor het eerst overstapt op een begin van revolte. De haremvrouwen hebben geen enkele kans hun lot reëel te verbeteren, maar komen er minstens tegen in opstand. Roxane verovert enkele maanden geheim geluk en behaalt in haar afscheidsbrief een morele overwinning: Usbek zal verplicht zijn haar moed te bewonderen: 'Zou het kunnen dat ik, na u met smart te hebben overstelpt, nog uw bewondering afdwing voor mijn moed?' (LP, 161)

Andere lezers zullen daarbij aantekenen dat ze misschien ook een zeker falloctrisme van de Verlichting te kijk zet. Usbek onderkent in het Westen allerlei vooroordelen, maar valt bij het eerste en enige probleem dat hem persoonlijk raakt terug op archaische reflexen. Hij heeft op reis veel opgestoken, maar *au fond* niets geleerd. Roxane heeft geen reizen nodig en verovert vanzelf een radicale distantie: 'Ik mag dan in onderworpenheid hebben geleefd, ik ben altijd vrij geweest. Ik heb uw wetten omgebogen naar die van de natuur en mijn geest is altijd onafhankelijk gebleven' (LP, 161).

Een kniesoor zou kunnen opmerken dat ze die woordenschat in haar harem bezwaarlijk kon geleerd hebben. Bewonderaars geloven liever dat het brio waarmee ze hem hanteert bewijst dat de kernwaarden van de Verlichting wel degelijk *universalia* zijn die zich melden bij al wie zelf durft denken, en die deze superieure vrouw dus op eigen kracht heruitvindt.

De bewonderende commentaren gaan er wel van uit dat rebellie op zich, ook al heeft ze weinig kans van slagen, per definitie iets positiefs is. Het staat te bezien of Montesquieu dat axioma, dat ons (minstens) sinds Albert Camus vertrouwd in de oren klinkt, zou onderschreven hebben. Andere critici benadrukken dan ook dat hij in zijn hele oeuvre geregeld herhaalde, met een waarschuwende vinger naar het Franse absolutisme, dat elke vorm van despotisme op lange of korte termijn onveranderlijk tot chaos leidt. Het drama in de harem, waar Usbeks wil eerst zonder meer wet was, is dus misschien ook te lezen als een parabel over die onvermijdelijke implosie. Roxane lijkt lang de enige die aan de algemene degradatie ontsnapt. Met haar haatbrief wordt ze de ergste van allemaal: *corruptio optimi pessima*. Haar scheldtirade is in die optiek een absoluut dieptepunt, een prozavervolg van een reeks beroemde woede-uitvallen (*fureurs* of *imprécations*) in de klassieke tragedie. Een van de meest bekende komt, in Racine's enige Oosterse tragedie *Bajazet* (1672), voor rekening van een andere Roxane. Montesquieu wilde misschien ook die filiatie in de verf zetten.

De vraag welke interpretatie de voorkeur verdient, zou hier te ver voeren. Het is trouwens één van de charmes van de briefroman dat het beslissende woord – dat van de auteur – er per definitie ontbreekt, en de lezer dus zelf moet uitzoeken wat hij van de personages en hun reacties moet of mag denken. In de context van deze bijdrage teken ik alleen aan dat de commentaren die ik doornam zo te zien nooit opmerken dat in de brief van Roxane rebellie of razernij niet het allerlaatste woord krijgen. Het laatste woord is aan de dood, die eens te meer niet voor bijkomende emoties en hier zelfs voor een ultiem moment van rust zorgt: 'Het is voorbij; het gif verteert me; mijn kracht vloeit weg; de pen glijdt uit mijn vingers; ik voel dat zelfs mijn haat verzwakt; daar is de dood' (LP, 161).

Roxane had Usbek *in articulo mortis* intenser dan ooit kunnen haten. Ze had haar morele superioriteit ook in de verf kunnen zetten door hem finaal te vergeven. Ze noteert alleen, zonder verrassing en zonder merkbare spijt, dat haar krachten het *begeven*. Montesquieu vond die finale berusting nog vanzelfsprekend, en had misschien niet eens het gevoel dat hij iets bijzonders neerschreef. Voor de eenentwin-

tigste-eeuwse lezer is zijn slotparagraaf een zeldzame kans om de rustige dood, die we doorgaans hoogstens indirect kunnen traceren, voor één keer van binnenuit mee te maken.

Deel 3

Internationale betrekkingen en klimaat

Montesquieu en het volkenrecht

Frederik Dhondt

1. Inleiding

Wie zou zich kunnen voorstellen dat Montesquieu onberoerd bleef bij de triomfen en catastrofes van het Europese prinsentheater? Montesquieu kan niet in zijn tijd geplaatst worden zonder de achtergrond van de internationale betrekkingen in het turbulente Europa van Lodewijk XIV en XV. Geboren tijdens de Negenjarige Oorlog (1689), overlijdt hij aan de vooravond van de Zevenjarige Oorlog (1755). Tijdens zijn leven passeren de Spaanse (1700-1715), Poolse (1733-1735) en Oostenrijkse Successieoorlog (1740-1748), met een tussenpoos van anglofiële vreedzame betrekkingen tussen het eerste en het laatste conflict.

De l'Esprit des Lois (1748)¹ bestreek niet alleen het terrein van de binnenlandse politiek en het publiekrecht, maar ook dat van de verhoudingen tussen staten in Europa. Montesquieu's pleidooien voor commerciële interdependentie en vreedzame verhoudingen, als alternatief voor het oorlogsgeweld en mercantilistische *zero sum*-premissen, zijn erg bekend.² Toch kan men hem niet als een federalist beschouwen, zoals verder zal blijken.³ De relaties met andere staten vormen een essentieel attribuut van de soevereiniteit. In de vroege achttiende eeuw zijn ze een wetenschappelijk object van recht, politiek, moraal en filosofie. Ideeën over de gerechtvaardigde oorlog of over universele

rechten en verplichtingen stamden uit de theologie, maar werden in het natuurrecht gekneed en herdacht om de diversiteit van een Europa van onafhankelijke monarchen en republieken te vatten.

De auteur van *De l'Esprit des Lois* profileert zich door het werk heen tegenover zijn voorgangers, evengoed als tegenover de nieuwe Verlichtingideeën, die dan al in de pijplijn zitten. Het volkenrecht van de achttiende eeuw is het kind van een keten van verdragen, evengoed als van de Europese juridische traditie van het *ius commune*. In deze bijdrage plaatsen we Montesquieu eerst in zijn tijd, daarna behandelen we klassieke themata als oorlogsrecht en verovering, en ten slotte bekijken we Montesquieu's visie op de ordening van het Europese continent.⁴

2. Montesquieu in zijn tijd

*Intellectuele context: anglofilie, natuurrecht
en droit public de l'Europe*

Montesquieu kan niet los worden gezien van de intellectuele context van de eerste helft van de achttiende eeuw. Zijn bewondering voor het Engelse politieke systeem kan gekaderd worden in een sterke Franse anglofilie na de Vrede van Utrecht (1713).⁵ Montesquieu werd verkozen tot *fellow* van de *Royal Society* in 1731 en behoorde tot de vrijmetselarij, die haar ontstaan kende in Londen.⁶ In Frankrijk werd hij gevormd in het recht en behoorde hij tot de klasse van de *parlementaires*: de corporatie van magistraten die recht spraken in naam van de kroon, maar ook vaak de koning de les meenden te moeten lezen. Van 1716 tot 1728 was hij actief als *Président à mortier* van het Parlement van Bordeaux, een van de meest toonaangevende Franse hoven, te vergelijken met een Hof van Beroep vandaag. Montesquieu's verdediging van de adel als tegengewicht voor de vorstelijke macht zal ook hiermee te maken hebben.⁷ Hoewel het publiekrecht sinds Lodewijk XIV geen dynamisch veld meer was,⁸ kreeg hij een algemeen-intellectuele vorming mee in het natuurrecht en Romeins recht. Het onderwijs in het volkenrecht zelf was beperkt tot Duitsland. Op zich vormde dit geen

beletsel. Ook klassiek geworden auteurs in het volkenrecht, zoals Emer de Vattel (1714-1767), hadden niet noodzakelijk de materie zelf gestudeerd. Hun referentiepunt was de gemeenschappelijke traditie van het *ius commune* en van de vroege verlichtingsfilosofie.⁹ Vattel studeerde bijvoorbeeld in Lausanne en Genève bij Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748).

Montesquieu's tijdgenoten Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785),¹⁰ Vattel en Gaspard Réal de Curban (1682-1752)¹¹ bieden interessante aanknopingspunten. Het leed geen twijfel dat er iets bestond als een *droit public de l'Europe*, of gemeenschappelijk recht van de prinsensamenleving. Dit voert ons terug naar een elementair rechtstheoretisch probleem. Is volkenrecht een recht van staten, of een van burgers? Staten zijn soeverein en dulden geen andere machten boven zich. Hoe kunnen in dat kader normen voor hen gelden?

Abstract gesproken zijn er twee standpunten mogelijk. In het eerste daarvan bestaan de normen vooraleer er sprake is van staten. Regels en principes zijn een inherent, noodzakelijk deel van de universele internationale gemeenschap. Mensen zijn overal gelijk, dus is er in elk geval een recht dat overal geldt. Dit postulaat maakt onder andere mensenrechten en humanitaire interventies mogelijk. Soevereiniteit beschermt een tiran niet tegen buitenlandse tussenkomst ten bate van zijn bevolking. De positie van de middeleeuwse theologie sluit hierbij aan. Zij gaat uit van een organieke, verticaal geïntegreerde geloofsgemeenschap.¹² Regeerders kunnen maar naar de wapens grijpen als ze de criteria van de gerechtvaardigde oorlog volgen. Zijzelf blijven immers onder de paus staan, die het geestelijke oppergezag heeft, en onder de Heilig Roomse Keizer, die de wereldlijke oppermacht toekomt. Het doel dat ze nastreven moet rechtvaardig zijn, net als hun intentie. De ingezette middelen moeten in proportie staan tot het na te streven doel en, bovenal, enkel wie over voldoende gezag beschikt, kan oorlog voeren. Dit laatste punt was initieel bedoeld om de oorlog zoveel mogelijk uit te bannen. In de praktijk zorgde de opkomst van de nationale soevereiniteit al in de middeleeuwen voor een sterke uitholling van die betrachting. Eens de koning van Frankrijk als *princeps*

in regno suo (keizer in zijn eigen koninkrijk) heerst, voelt hij zich niet langer geremd door deze laatste beperking.

Thomas Hobbes (1588-1679) kan symbool staan voor de omwenteling in het juridische denken in de zeventiende eeuw. Hobbes, die de chaotische en wrede Engelse burgeroorlog meemaakte, gaat uit van de tegenovergestelde premisse. Nog voor er enige rechtsorde kan bestaan, zijn staten al verwickeld in een bikkelharde strijd om het eigen overleven. Enkel door een doelbewuste beslissing om afstand te doen van hun bevoegdheid om geweld te gebruiken, kunnen burgers onder een gemeenschappelijke soeverein komen, die hen veiligheid verschaft. Tussen staten is dit evenwel totaal onmogelijk. Contracten afgesloten tussen soevereinen zijn onvermijdelijk precair. Eender wie kan te allen tijde geweld gebruiken als alternatief voor het recht. Eerst komen de staten en hun belangen, dan pas het recht.

De klassieke volkenrechtsdoctrine, van de zestiende tot de achttiende eeuw, ontwikkelt zich tussen beide polen. Het middeleeuwse denken wordt grondig vernieuwd in de Spaanse universiteiten. Vittoria (1483-1546), Suarez (1548-1617) of de las Casas (1484-1566) proberen de buitenlandpolitiek van wereldmacht Spanje en de contacten met andere continenten in lijn te brengen met het redeneersysteem van de theologie. De opvattingen van deze Spaanse *neoscholastiek*,¹³ zijn evenwel niet aangepast aan de internationale betrekkingen van de zeventiende en achttiende eeuw. Confessionele tegenstellingen in Europa leiden tot een loskoppeling van recht en religie. Elke vorst bepaalt welke godsdienst wordt beoefend op zijn grondgebied. Het universele gezag van de paus en de Heilig Roomse Keizer wordt niet meer aanvaard. De verdeling van de wereldzeeën door de paus moet bijvoorbeeld wijken voor de vrijheid van navigatie op volle zee. De middeleeuwse theologie probeerde oorlogen te beteugelen door gemeenschappelijke morele normen boven krijgsheren en koningen te plaatsen. In de nieuwe tijd is er evenwel geen consensus meer over die waarden. Hugo Grotius (1583-1645), die aan het begin van de zeventiende eeuw schrijft, maakt hoofdzakelijk een synthese van de voorgaande auteurs, aangevuld met Bijbelse en antieke precedentes.¹⁴ Pas de werken van Samuel von Pufendorf (1632-1694) en Christian Wolff (1679-1754), die leerstoelen

bekleedden in Heidelberg en Marburg/Halle, integreerden de realiteit van na de Vrede van Westfalen (1648).¹⁵ Religie en politiek waren twee afzonderlijke discursieve arena's geworden. Een verschil in confessie tussen twee staten binnen Europa was in de zeventiende eeuw geen geldige reden meer om ten strijde te trekken.¹⁶ Dat de klassieke doctrine zich beperkt tot de verhoudingen tussen beschaafde, christelijke volkeren, hoeft niet te verbazen. Montesquieu behandelt bijvoorbeeld het Ottomaanse rijk op vele plaatsen als de meest stupide van alle staten. Dit op het eerste gezicht reductionistische perspectief moet evenwel genuanceerd worden. Akkoorden met andere confessies of ongelovigen buiten Europa werden al sinds de late middeleeuwen bindend geacht.¹⁷ Montesquieu geeft omgekeerd ook kritiek op de Spaanse kolonisatie van Latijns-Amerika: in plaats van de inboorlingen een zachte en zoete religie te brengen, kwam er enkel furieus bijgeloof over (EL X, 4). Hoeft het te verbazen dat zijn werk – net als dat van Wolff, Pufendorf en Grotius – op de *Index Librorum Prohibitorum* belandde?¹⁸

Politieke context: turbulent Europa, tussen oorlog en diplomatie

Montesquieu's tijd is niet meteen vredelievend. In 1721 verschijnen de *Lettres persanes*, op een uitzonderlijk moment van rust in de Europese internationale betrekkingen, na de bijzonder bloedige zeventiende eeuw.¹⁹ Van 1600 tot 1700 kende Europa achtereenvolgens de Tachtigjarige Oorlog (1568-1648), de Dertigjarige Oorlog (1618-1648), de Frans-Spaanse oorlog (1635-1659), drie oorlogen tussen Engeland en de Nederlandse Republiek, de conflicten tussen Ottomanen en de Oostenrijkse Habsburgers (1683-1699), of nog de oorlogen van Lodewijk XIV (1667-1714). Dertig relatief rustige jaren werden evenwel al snel afgelost door een nieuwe grote oorlog.

Montesquieu's meest bekende werk, *De l'Esprit des lois*, komt uit aan het einde van de Oostenrijkse Successieoorlog (1740-1748). Dit conflict plaatste Frankrijk en opkomende macht Pruisen tegenover Groot-Brittannië en de Habsburgse monarchie. Frankrijk veroverde nagenoeg de hele Zuidelijke Nederlanden. Toch stond Lodewijk XV (1710-1774), *bête comme la paix* (dom als de vrede), alles terug af bij de

Vrede van Aken, omwille van het machtsevenwicht in Europa. De Slag bij Fontenoy (1745), gewonnen door Maarschalk de Saxe, staat vooral bekend omwille van een vermeend hoffelijkheidstafereel tussen beide legers: *tirez les premiers, messieurs les Anglais* (schiet u maar eerst, heren Engelsen).²⁰ Dit ideaalbeeld mag ons niet doen vergeten dat de relaties tussen vorsten in essentie anarchisch waren gebleven.

De voornaamste rem op gewapende conflicten vormde de elementaire politieke wijsheid dat een staat niet om eender welk voorwendsel ten strijde kan trekken, gezien de evident beperkte materiële middelen. In deze uiteindelijk vrij brede ruimte konden diplomaten *ad hoc* oplossingen ontwikkelen, die werden gedrenkt in juridische argumenten.²¹ In Montesquieu's tijd gebruikten ze hoofdzakelijk dikke catalogi die de uitstaande ruzies tussen vorsten in Europa oplistten, op basis van historisch gegroeide aanspraken²² en verdragen,²³ of nog ceremoniehandboeken.²⁴ Binnen het strijdterrein waren er dus wel degelijk opgetekende afspraken. Niet noodzakelijk het harde respect voor alliantie- of vredesverdragen, maar wel deze bredere diplomatieke cultuur van wat Lucien Bély de 'Prinsensamenleving' noemt,²⁵ vormt het kader waarbinnen het recht kan bestaan. Zodra een gewapend conflict geen optie meer was, werd de bewegingsruimte van zogenaamd *absolute* monarchen beperkt. Maar zelfs bij het ontketenen van een oorlog kon de vorst enkel bij juristen te rade, die als enigen legitimiteit konden geven aan zijn handelingen. Dit monopolie van de legitimiteit is een aanvaard gegeven in de historische en rechtshistorische literatuur, en vormt ook een belangrijke bouwsteen in de theorie van de staat die de socioloog Pierre Bourdieu ontwikkelde in zijn lessen aan het *Collège de France*.

3. Montesquieu en de klassieke themata uit het volkenrecht

Top-down of bottom-up?

In het eerste boek van *De l'Esprit des Lois* onderscheidt Montesquieu drie rechtssystemen: het *droit politique*, dat de band tussen burger en staat regelt, het *droit civil*, dat hun onderlinge verhoudingen beheerst,

en het *droit des gens*, dat bepaalt hoe volkeren op een *si grande planète* onderling in verhouding tot elkaar staan. Montesquieu gaat er resoluut van uit dat de initiële natuurtoestand mensen en staten bewust maakt van hun eigen kracht. Het is dus logisch, zoals bij Hobbes, dat dit een machtsworsteling veroorzaakt. De doelstelling van deze confrontatie kan evenwel niets anders zijn dan het zelfbehoud (EL I, 3). Gedreven door een fundamentele angst gaan de actoren elkaar te lijf om te overleven. Het recht, een specifiek Westers product ontsproten aan het christendom (EL XXIV, 3), dient om dit proces te verzachten en onnodig te maken. Een van de bekendste slagzinnen uit het werk luidt dan ook: ‘staten dienen elkaar in vredestijd zo veel mogelijk goed, en in de oorlog zo weinig mogelijk kwaad te doen’ (EL I, 3).²⁶

Montesquieu kiest resoluut voor een top-down perspectief. Normen binden staten. Dit in tegenstelling tot zijn tijdgenoot Mably, die met zijn *Droit publique de l’Europe fondé sur les traités* succes oogst en er de verdragen uitroept tot ‘de archieven van de staten, die de aanspraken bevatten van alle volkeren, hun onderlinge verbintenissen, de wetten die ze zichzelf hebben opgelegd en de rechten die ze hebben verworven of verloren’.²⁷ Voor Mably maken staten normen, niet omgekeerd. Gemeenschappelijke principes moeten gezocht worden in de positieve producten van internationale politiek. Bij Montesquieu daarentegen beletten normen boven het hoofd van de staten ontsporingen in hun onderlinge confrontaties. Hij hecht maar weinig waarde aan andere rechtsbronnen dan het natuurrecht.²⁸ Zijn beschrijving van het volkenrecht is in essentie evolutief. De verplichting om het volkenrecht te respecteren is gebaseerd op een hogere norm: het natuurrecht. Dit laatste kan evenwel enkel binnen de strikte krijtlijnen van een evolutie naar een steeds verdergaande integratie.²⁹ Het positieve recht dient enkel om door stijgende interdependentie het beschavingsniveau van de omgangsvormen tussen staten te verhogen, en te komen tot een staat samengesteld uit meerdere gewesten.³⁰

Zijn visie op recht en mens bouwt Montesquieu op vanuit een resoluut intern perspectief. Burgers vormen het centrum van zijn juridische redenering. Het hoeft dan ook weinig verbazing te wekken dat *De l’Esprit des Lois* zich meer dan eens met privaatrechtelijke materies

inlaat, zoals handel, huwelijk en erfrecht. De manier waarop burgers de samenleving organiseren is bepalend voor het al dan niet oorlogszuchtige karakter ervan. Monarchen en despoten zoeken glorie in het conflict, republieken in de handel. Zij kunnen nooit een volk aan zich onderwerpen zonder zichzelf te verraden: ‘de politieke cultuur van de monarchie is die van de oorlog en de gebiedsuitbreiding; de republikeinse geest die van de vrede en de matiging. [...] Het natuurlijke gevolg van onderlinge contacten is de vrede’ (EL IX, 2; X, 6; XX, 2).³¹

In de klassieke volkenrechtsdoctrine draait alles daarentegen rond de staat. Een conflict is in de eerste plaats een conflict tussen twee of meer abstracte entiteiten. Dat daarbij individuen geraakt worden, is bijkomstig en een onvermijdelijk gevolg van hun behoren tot een andere entiteit. Rechtvaardigheid wordt afgemeten aan de maatstaf van de verhoudingen tussen staten, zoals dat ook het geval is tussen individuen in de natuurtoestand. Vandaar ook de parallelismen met de natuurrechtsleer van Hobbes, en met het privaatrecht. Het afdwingen van een contract gebeurt horizontaal. De partijen moeten er zelf met geweld voor zorgen (EL X, 1-2). Rechters noch politie kunnen hen controleren. Réal de Curban verwoordt het treffend: op het internationale vlak zijn er geen wetten, maar enkel recht.³²

Deze kloof tussen individuele en politieke moraal bestaat bij Montesquieu in veel geringere mate. Ofschoon de eerste plicht van elke staat die tot zelfbehoud is, zoals in het klassieke volkenrecht, en staten niet de mogelijkheid hebben om zich tot rechters te wenden (EL X, 2), dienen ook zij zich te gedragen naar universele standaarden. Montesquieu’s behandeling van het oorlogsrecht vormt daarvan een mooie illustratie.

Oorlogsrecht: passie moet wijken voor moraal

Het stuk over oorlogsrecht in *De l’Esprit des Lois* is zeer kort. Het bevat eerder morele richtlijnen dan strikte regels. De erudiete, dikke traktaaten die andere juristen schrijven, lijken ver weg. Réal de Curban heeft in een gelijkaardig ambitieus werk een volledig volume nodig om enkel het volkenrecht te bestrijken. Montesquieu wil – net als Diderot in de

Encyclopédie – het geldende volkenrecht, ontsproten aan ‘de schandelijke bronnen van ambitie, eigenbelang en andere oorzaken van ruzie tussen de grootmachten’, vervangen door een gemeenschappelijke moraal.³³ Deze moraal wordt dichterbij gebracht door de onderlinge interacties tussen staten, in de eerste plaats door *le doux commerce* (de zachte handel, of de zachte omgang met elkaar, naargelang de context).³⁴

Tijdens de oorlog (*ius in bello*, of oorlogsrecht in de enge zin) laten Grotius en andere auteurs nog een zekere mate van wreedheid toe.³⁵ Dit in het licht van het proportionaliteits- en noodzakelijkheidsbeginsel: indien listen of excessief geweld leiden tot een sneller einde van het conflict, kunnen ze door de beugel. Montesquieu is daarentegen veel restrictiever en moraliserender. In de klassieke volkenrechtsdoctrine moet er een evenwicht gezocht worden tussen twee normen. Er zijn enerzijds de belangen van staten, die in een gewapend conflict een snelle en efficiënte manier moeten vinden om een dispuut te beslechten. Als wreedheden noodzakelijke stappen zijn om de vijand sneller tot onderhandelen te dwingen, zijn ze toegestaan. Oorlog is in de eerste plaats een psychologische confrontatie tussen de wilsuiting van twee partijen. Wie bij verrassing een slag verliest, kan een morele dreun krijgen en de strijd opgeven.

Anderzijds is er het perspectief van de burgerbevolking. Voor Montesquieu moet zij zoveel mogelijk geweerd worden uit de vijandelijkheden. Enkel professionele soldaten of huurlingen (die van oorlog hun beroep hebben gemaakt) kunnen zonder veel problemen slachtoffer worden van wapengeweld. Montesquieu is verder een van de eersten die de categorie *krijgsgevangene* introduceert (EL X, 2-3; XV, 2).³⁶ Hij gelooft in een voortschrijdend beschavingsproces, dat tot een verzachting van de zeden leidt. De vergelijking met de gruwelen van oorlogen uit de klassieke oudheid, die niet meer als precedent kunnen gebruikt worden voor het *ius in bello*,³⁷ is niet meer actueel. Dit is dan weer een duidelijke breuk met Réal de Curban of Grotius, die nog in de humanistische traditie staan.

Desondanks kan hij niet om de realiteit heen, en dat wordt mooi geïllustreerd voor het *ius ad bellum* (het recht om ten strijde te trek-

ken). Montesquieu probeert uit zijn analyse van de statenpraktijk een morele regel te verheffen tot een gedragsrichtlijn voor alle staten. De eenvoudige militaire geschiedenis van Europa leert dat geen enkele staat overeind kan blijven in een eeuwigdurende oorlog. Montesquieu haalt de voorbeelden aan van de Zweedse koning Karel XII (1682-1718) die zich vastreed in de invasie van Rusland, en van Alexander de Grote die zijn rijk niet kon samenhouden. Deze vaststelling lijkt banaal, maar verklaart waarom ook zogenaamd *absolute* monarchen niet voor elk dispuut naar de wapens konden grijpen. In de talloze uitstaande claims en onderlinge ruzies tussen soevereinen speelden diplomatie, arbitrage, congresoverleg of het instellen van represailles een veel grotere rol dan openlijke gewapende conflicten.

Oorlog is wel een *ultima ratio*,³⁸ maar geen uitgesloten optie. Niemand kan een soeverein verbieden ten oorlog te trekken. Dit zet de deur open voor een discretionaire inschatting van elke soeverein: hoeft hij bijvoorbeeld alle middelen werkelijk uit te putten, voor hij naar de wapens grijpt? Wie beoordeelt de ernst van het gevaar dat hem bedreigt?³⁹ Ook al kan slechts één partij het recht aan haar zijde hebben, toch is het perfect mogelijk dat beide belligerenten te goeder trouw zijn.⁴⁰ Beginselen kunnen slechts het kader aangeven waarbinnen de beslissing om al dan niet geweld te gebruiken, wordt genomen. In die zin is de theorie van Montesquieu zeker niet origineel.⁴¹

Soms bestaat zelfs de noodzaak om aan te vallen. Zeker in het geval van kleine staten, die omwille van hun omvang in hun bestaan meer bedreigd zijn dan de grote. Maar voor het overige is het oorlogsrecht afgeleid van 'het rechtvaardige en het rechtvaardig rigide'. Glorie, welvoeglijkheid of nut zijn valse maatstaven die hovelingen en adviseurs van vorsten gebruiken om uiteindelijk de aarde te doordrenken met rivieren van mensenbloed. Glorie is een passie, en geen legitiem recht.

Het droit de conquête, een uit te bannen kwaad?

Het veroveringsrecht volgt logisch uit het recht om oorlog te voeren (EL X, 3). Wanneer een bevolking evenwel overwonnen wordt, is het recht van de veroveraar beperkt. In de eerste plaats door het natuur-

recht, dat elkeen het behoud garandeert. Naast het recht is er ook de natuurlijke rede: wat gij niet wilt dat u geschiedt, doet dat ook de ander niet, de *regula aurea*. En ten slotte zijn er de juridische gevolgen van de verovering zelf: veroveren is toe-eigenen. De intentie om iets te veroveren omvat de intentie om de zaak te bewaren en te gebruiken, niet om ze te vernietigen.

Wat kan een staat doen als hij een andere heeft veroverd? Ofwel wordt het veroverde gebied bestuurd naar eigen wetten, en wordt enkel de politieke of burgerlijke macht uitgeoefend door de veroveraar. Ofwel komt er een nieuw politiek en burgerlijk bewind. Ofwel wordt het samenlevingsverband afgebroken en het gebied herverdeeld onder andere spelers. Ofwel, ten slotte, worden de burgers gewoon uitgeroeid. Deze laatste maatregel komt eerder overeen met de gebruiken van het Romeinse volkenrecht, de eerste sluit nauwer aan bij dat van de Verlichting. Montesquieu aarzelt bij deze passages. Enerzijds wil hij het rechtvaardige karakter van de verovering koppelen aan de reden waarvoor men ten oorlog is getrokken, anderzijds is hij geneigd om een behoorlijk uitgevoerde bezetting toch goed te keuren, los van de *guerre juste*.⁴²

Montesquieu levert specifiek op dit punt stevige kritiek op de voorgaande volkenrechtauteurs. Door zich vast te klampen aan rigide casuïstiek, hebben zij namelijk grote fouten begaan. In het recht om te veroveren zien ze op onverklaarbare wijze het recht om gewoon om te brengen.⁴³ Vreselijke consequenties worden gekoppeld aan het veroveringsrecht. De klassieke doctrine legt veroveraars woorden in de mond, die ze nooit zouden hebben uitgesproken. Wanneer een verovering is doorgevoerd, kan de veroveraar niet meer doden, aangezien hij niet meer in een natuurlijk geval van zelfverdediging is!

De klassieke doctrine denkt dat een veroveraar zijn onderworpen samenleving kan vernielen, en leidt daaruit af dat hij ook de individuele leden mag ombrengen. Fout gevolg van een fout principe! De samenleving is een verband van individuen, en niet de individuen zelf. Het verband kan tenietgaan, maar degenen die de componenten ervan uitmaken niet. Montesquieu's absolute standpunt wordt bij Vattel gematigd. Vijandelijke strijders die het oorlogsrecht geschon-

den hebben, en denken zich te kunnen redden door zich over te geven, mogen volgens deze Neuchâtelianse auteur wél om het leven worden gebracht.⁴⁴

Erfdienstbaarheden vestigen op een grondgebied of een volk is ook niet zomaar toegelaten op basis van het recht te veroveren. Enkel indien dit strikt noodzakelijk is om een militair resultaat te bereiken, dat van de verovering zelf, kan hierop een uitzondering worden gemaakt. Maar in dit geval kan de uitzondering nooit eeuwig zijn, en slechts zo lang duren als de verovering zelf. Indien een bevolking als slaaf wordt behandeld, moet ze zo snel mogelijk opnieuw een verzameling onderdanen kunnen worden. Het wijst op het belang van de vermenging van gewoonten, van gemengde huwelijken, wetten, verenigingen en een gemeenschappelijke nationale geest. Montesquieu looft de ingesteldheid van de voorgaande generaties, die barbaarse of Romeinse gebruiken niet in al hun hardheid letterlijk hebben toegepast, maar ze integendeel verzachtten.

Montesquieu pleit ervoor om steeds de veroverde entiteit niet enkel in haar eigen wetten, maar ook in haar zeden en gewoonten te laten. Hij verwijst daarbij naar het indecente gedrag van de Fransen met Italiaanse vrouwen en dochters, wat hen ongeliefd zou hebben gemaakt bij de plaatselijke bevolking en daardoor verhinderd hebben dat de Franse aanwezigheid op het schiereiland definitief werd (EL X, 11). Dit oogt vrij verwonderlijk, aangezien gewapende annexatie in het ancien régime zelden een letterlijke doorslag betekende van de instellingen en gebruiken van de overwinnaar. Denken we aan Lodewijk XIV en zijn verovering van Waals-Vlaanderen of Straatsburg. In beide gevallen bleven lokale gewoontes bestaan, en werd zelfs de godsdienstvrijheid gerespecteerd. Bij Lodewijks inval in de Verenigde Provinciën in 1672, werd dan weer wel ingegrepen in het evenwicht tussen katholieken en gereformeerden. Een systeem van beperkte of onrechtstreekse overheersing, zoals in het Chinese Rijk, lijkt Montesquieu te verkiezen boven het hertekenen van de administratieve en zedelijke kaart van het overwonnen volk (EL X, 15).⁴⁵

4. Montesquieu en de Europese orde

Van intern naar extern machtsevenwicht?

In *De l'Esprit des Lois* komt een veelheid aan andere normen aan bod, van Romeins over leenrecht tot burgerlijk recht. Het volkenrecht wordt resoluut in het kamp van het publiek recht geplaatst. Montesquieu knoopt zijn interdependentietheorie vast aan een analogieredenering met interacties tussen individuen: 'Twee staten die met elkaar handel drijven, worden wederzijds afhankelijk: indien de ene er belang bij heeft te kopen, heeft de andere een belang om te verkopen; alle unies komen voort uit natuurlijke noden en behoeftes' (EL XX, 2).⁴⁶ Wie goederen uitwisselt en contracten sluit, wordt van nature uit bezeten door een *esprit de justice*. Handel verzacht barbaren. Een ongelimiteerde zucht naar commerciële voordelen leidt dan weer naar corruptie. In door handel gedreven samenlevingen is niemand nog bereid vriendendiensten te leveren en heeft alles zijn prijs.⁴⁷

Dat betekent evenwel niet dat individuen volwaardige rechtssubjecten kunnen zijn in het volkenrecht. Enkel staten zijn dat. Zo kunnen staten zonder problemen de handel met hun kolonies tot een nationaal monopolie maken (EL XXI, 21). Enkel bilaterale verdragen bepalen welke derde staten in dit spel kunnen tussenkomen. Hiermee beschrijft Montesquieu zeer duidelijk de situatie in Europa na de Vrede van Utrecht (1713). Aan het einde van de oorlog om de opvolging van Karel II (1661-1700), de laatste Habsburgse koning van Spanje, werd het principe behouden dat de handel met de Spaanse kolonies strikt door de Spaanse kroon werd geregeld. Groot-Brittannië verkreeg evenwel een jaarlijks vrij schip en het monopolie op de zwarte slavenhandel. De privileges van de meeste andere naties bestonden uit een onrechtstreekse toegang tot de kolonies, via Cádiz. Onderling werden hun meeste rechten geharmoniseerd door de 'Clause de la nation la plus favorisée' (MFN-clausule in het hedendaagse handelsrecht). Principieel beschikte Spanje evenwel nog steeds over het recht om eenzijdig de kolonies te sluiten voor buitenlandse handelaars. In de praktijk was dit moeilijk afdwingbaar. De smokkelhandel tussen Spaanse, Franse

en Engelse kolonies kon telkens opduiken als een motief voor een oorlog in Europa.

Montesquieu's behandeling van de nationale soevereiniteit over kolonies en economische hulpbronnen maakt duidelijk dat een louter moreel perspectief ontoereikend is: 'Staten, die zich in de wereldgemeenschap bevinden zoals burgers in een afzonderlijke staat, worden beheerst door het natuurrecht en door de onderling afgesloten verdragen'.⁴⁸

In hun onderlinge verhoudingen mogen zij bijvoorbeeld gebruik maken van de wettige zelfverdediging, die ook het preventieve gebruik van geweld kan inhouden.⁴⁹ Op die manier verwerpt Montesquieu deels toch een moreel continuüm tussen het interne recht en het volkenrecht,⁵⁰ en maakt hij ook de link met een tendens in de doctrine om het machtsevenwicht in Europa niet als statisch te zien, maar eerder als een grond om ten oorlog te trekken.⁵¹ Montesquieu ontleent aan het natuurrecht een van de basisbouwstenen: het recht op zelfbehoud, of de primaire plicht daartoe in het natuurrecht.⁵² *Droit des gens* en *droit politique* moeten burgers externe veiligheid verschaffen (EL I, 3).

Vaak vertrekt Montesquieu's analyse van de interne legitimiteit van externe handelingen, en dus van grondwettelijke principes. Zo verwerpt hij verdragen die worden afgesloten door een monarch in gevangenschap. Dit is een duidelijke echo van een bekende episode uit de strijd tussen Frankrijk en de Habsburgers. Na de slag bij Pavia (1515) werd Frans I (1494-1547) gevangen meegevoerd naar Madrid door Karel V. De koninklijke krijgsgevangene werd verplicht een verdrag te ondertekenen waarin de Franse kroon verzaakte aan haar leenrechtelijke suzeriniteit in Vlaanderen en Artesië. Deze twee gebieden werden in leen gehouden door Karel V als afstammeling van de hertogen van Bourgondië. Deze verzaking door Frans I maakte het mogelijk om de Nederlanden als een coherent, soeverein geheel uit het Heilig Roomse Rijk en het koninkrijk Frankrijk te tillen. Het Parlement van Parijs bestreed achteraf de geldigheid van het *traité violent*, op grond van het natuurrecht (geweld bij de totstandkoming van een overeenkomst), en op grond van een moeilijk te funderen verbod voor de monarch om grondgebied te vervreemden. Montesquieu klasseert

de zaak als volgt: ‘indien de vorst gevangen wordt genomen, wordt hij geacht dood te zijn’ (EL V, 14).⁵³

Een universele monarchie acht hij onwenselijk, aangezien ze tirannie impliceert en daarmee de diversiteit tussen staten uitwist.⁵⁴ Dit ligt in het logische verlengde van Montesquieu’s afkeer voor machtsmisbruik in de interne rechtsorde. Nergens trekt hij evenwel de consequenties voor de verhouding tussen intern publiekrecht en extern verdragenrecht. De continuïteit van de staat blijft centraal staan. Successieregels moeten een duidelijke uitkomst geven: ‘één enkele kandidaat volgt op, en zijn broers hebben geen enkel werkelijk of schijnbaar recht om hem te kroon te betwisten’ (EL V, 14).⁵⁵ Dit verwijst duidelijk naar de troebelen die Frankrijk kende tijdens de regeerperiode van Lodewijk XIII (1601-1643). Diens jongste broer Gaston (1608-1660) bedreigde toen de troon.

Desondanks leidden duidelijke interne successienormen in het ancien régime ook tot internationale conflicten. In vele situaties dienden de leidende hoven in Europa de buit onderling te verdelen. Een absolute toewijzing aan één kandidaat ontketende meer dan eens een successieoorlog. Het bekendste geval is hier de oorlog om de opvolging van Karel II, de laatste Habsburger die de samengestelde Spaanse monarchie regeerde. Bij zijn overlijden in 1700 liet de vorst alle territoria van de Spaanse kroon over aan de kleinzoon van Lodewijk XIV, Filips V (1683-1746). Het Spaanse publiekrecht liet Karel II geen andere keuze dan de hele erfenis aan één kandidaat toe te wijzen. Het gevolg was evenwel dat de Bourbonkoningen van Frankrijk en Spanje samen dermate bedreigend overkwamen bij de andere Europese vorsten, dat een oorlog van bijna vijftien jaar nodig was vooraleer een vergelijk kon worden gevonden. Montesquieu lijkt naar dit conflict te verwijzen ook in andere passages (EL XIV, 2; XXI, 11).

De diplomatieke contouren van een oplossing waren nochtans al decennia duidelijk. Toch vormde het Spaanse publiekrecht een obstakel voor de verzoening. Afwisselend de Franse en de Oostenrijkse kandidaat konden telkens de volledige erfenis eisen. Een intern juridisch geldige oplossing was evenwel geopolitiek onhoudbaar. Montesquieu aanvaardt de voorrang van een (ongeschreven) grondwet op de arbi-

traire wetten van een monarch. Hij looft tevens de rol van de parlementen in het beteugelen van koninklijke willekeur (EL VI, 1).⁵⁶ De fundamentele wetten van de machtsverdeling tussen Europese soevereinen vallen daarentegen helemaal buiten het spectrum. Dit is des te opmerkelijker, aangezien Montesquieu stelt dat oorlogen in een ver verleden werden gevoerd omwille van schendingen van het *droit politique*, en ze in zijn eigen tijd veeleer voortkomen uit een schending van het *droit des gens* (EL XXVIII, 28).

Een interessante bijkomende bron in dat verband is het werk van Antoine Pecquet jr. Deze Franse bureaucraat volgde zijn vader, Antoine Pecquet sr., op als *premier commis* (topambtenaar) bij de *bureaux des affaires étrangères* (de voorloper van het Franse ministerie van Buitenlandse Zaken). Geen betere stem om de praktijk aan het woord te laten. Samen met archivaris en *premier commis* Nicolas-Louis Le Dran⁵⁷ beheerden de Pecquets in een stormachtige verhouding de administratie van Buitenlandse Zaken. Naast een traktaat over onderhandelingstechnieken,⁵⁸ in de lijn van zijn tijdgenoten La Sarraz⁵⁹ of Caillières,⁶⁰ produceerde de jongste Pecquet ook een werk over politieke zeden, als aanvulling op de *De l'Esprit des Lois*.⁶¹ Wanneer deze laatste in de *Académie* wordt opgenomen in 1728 en zich in een lofrede op Lodewijk XV uitsprekt tegen de universele monarchie, komt dit zeer goed overeen met de politiek die Frankrijk voert tegen het huis Habsburg in het Heilig Roomse Rijk. Pecquet sr. is een van de sleutelfiguren in dit beleid.⁶²

Pecquets *L'Esprit des Maximes Politiques* verkondigt hetzelfde, op de vroege Verlichting geïnspireerde vooruitgangsoptimisme. Rechtvaardigheid en moraal liggen aan de basis van alle rechtsstelsels. Het recht beschaaft en humaniseert. Ook al geldt zulks niet voor iedereen, toch zijn vele burgers 'beter geworden, en op een duurzamere wijze, door voortschrijdend inzicht'.⁶³ Pecquet ziet evenwel veel minder tegenspraak tussen de politieke praktijk en de morele verbetering van de wereld via het recht. Integendeel zelfs. Waar Montesquieu niet verder gaat dan zijn afkeer uitspreken voor de universele monarchie, looft praktizijn Pecquet het machtsevenwicht en de *guerres utiles* die eruit voortvloeien.⁶⁴ Politieke beslissingen zijn niet altijd arbitrair en leiden

niet steeds naar chaos. Integendeel, enkel denken aan *des moyens de forme* of aan procedures om Europa te pacifiëren, zoals Saint-Pierre (1658-1743) deed, is de essentie van de materie ontkennen.⁶⁵ Enkel door de politieke praktijk kan het volkenrecht vooruitgang maken. Of, om de terminologie van Wolfgang Reinhard over te nemen, niet de geest van de wetten, maar hun 'politieke cultuur' maakt het mogelijk om het humaniseringsproces van Montesquieu te doorgronden als meer dan een louter filosofische constructie.⁶⁶ Volgens Marc Bélissa ziet Montesquieu het machtsevenwicht tussen staten, dat kenmerkend is voor de zeventiende en achttiende eeuw, als een opstapje naar meer onderlinge afhankelijkheid, eerder dan naar permanente confrontatie.⁶⁷ Emmanuelle Tourme-Jouannet daarentegen, ziet de logische connectie tussen intern en extern machtsevenwicht pas voltooid bij Emer de Vattel, en nog niet bij de vader van onze *trias politica*.⁶⁸ Voor het internationale machtsevenwicht is het opvallend dat Montesquieu hierin enigszins achter lijkt te blijven op de politieke ontwikkelingen van zijn tijd.

Van machtsevenwicht naar federatief Europa?

Zoals hoger aangestipt, hecht Montesquieu een groot belang aan interdependentie en vrijhandel.⁶⁹ Hij heeft een federatief idee over de evolutie van het Europese continent. Los van de ambities en de gloriewaan van monarchen, brengen objectieve economische, sociale en culturele structuren Europa tot een nieuw gemeenschappelijk recht.⁷⁰ Wie koopt heeft evenzeer de verkoper nodig als deze laatste de koper. Eigenbelang wordt de motor voor collectieve vooruitgang.

De idee van een eenheidsstructuur voor het Europese continent is natuurlijk niet nieuw, maar oud. Het geleidelijke perspectief wijkt wel af van dat van abbé de Saint-Pierre. Deze laatste pleitte voor een complete hertekening van de landkaart, met een Europese senaat van min of meer gelijkwaardige gehelen. Dit veronderstelde een positieve keuze van alle monarchen en veroordeelde het plan dus meteen tot de vergetelheid.⁷¹

Montesquieu's ingesteldheid is realistischer dan die van Saint-Pierre. De evolutie naar Europese integratie is geleidelijk en verloopt niet met een kwalitatieve sprong. Vandaar dat hij geval per geval oorlogsmaatregelen veroordeelt die de handel belemmeren, zoals de strafbepalingen van Filips V van Spanje in de *Oorlog om Jenkins' oor*⁷² (1739-1748), met George II van Groot-Brittannië (EL XX, 14). De auteur van *De l'Esprit des Lois* klasseert dit probleem van oorlogsrecht evenwel in het hoofdstuk dat de handel tussen naties behandelt. Op die manier komen veel internationaalrechtelijke onderwerpen impliciet her en der in *De l'Esprit des Lois* aan bod. Zo wordt het *bestuur* der buitenlandse betrekkingen, of de grondwettelijke macht om deel te nemen aan het statenverkeer, behandeld in de analyse van de grondwet (EL XI, 6).⁷³

5. Conclusie

Het volkenrecht vormt geen kernonderwerp van Montesquieu's analyse. Zijn werk is dus geen klassiek traktaat in de natuurrechtelijke traditie. Persoonlijke ervaring als magistraat, intellectueel of fervent reiziger, en een doorgedreven comparatieve studie van de verschillende Europese staten leiden Montesquieu naar een werk over de *geest* van de wet, of misschien beter de politieke cultuur, die hij terugvindt in verschillende regimes. Het volkenrecht wordt vanuit een moraliserend perspectief bekeken: verovering met geweld moet worden uitgebannen, wreedheden hebben ook in oorlogstijd geen plaats. Montesquieu werkt geen gedetailleerde regels uit voor klassieke thema's als het ambassaderecht, allianties of de criteria voor een gerechtvaardigde oorlog. Het recht moet als een exportproduct van politieke cultuur via interactie uitstralen naar minder ontwikkelde gebieden buiten Europa. De groeiende toenadering tussen Europese staten moet uitmonden in een Europese federatie. Het recht kan het kader zijn waarbinnen confrontaties tussen vorsten en republieken hun scherpste kanten verliezen.

Her en der vertoont zijn werk contradicties, die deels kunnen worden verklaard door het tijdskader. *De l'Esprit des Lois* (1748) verschijnt aan het einde van een nieuwe grote continentale oorlog. De *Lettres*

persanes (1721) of de *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe* (1734) dateren nog uit een relatief vreedzame periode, na de dood van Lodewijk XIV. Montesquieu's visie op het volkenrecht staat daarom in een moeilijke verhouding met het positieve recht en de internationale politiek. Hoewel minder utopisch dan Saint-Pierre, probeert Montesquieu toch een heldere lijn aan te houden, die van de humanisering van de verhoudingen tussen staten en bevolkingen. Beschrijvende fragmenten in niet strikt internationale hoofdstukken, tonen aan dat het pad nog kronkelend en mistig is. Een intern evenwicht tussen de machten, geïnspireerd op de klassieke oudheid en Engeland, moet de burger beschermen tegen misbruik van gezag. De externe tegenhanger van het interne machtsevenwicht wordt als een evidentie geïmpliceerd, maar niet verbonden met systematische juridische gevolgen. Montesquieu rekt op een evolutie in de geesten via de geleidelijke convergentie van interne situaties.

‘Een Rus moet worden gevild om hem iets te laten voelen’. Over Montesquieu’s klimaattheorie

Patrick Stouthuysen

1. Inleiding

In 1748 verscheen *De l’Esprit des Lois*. In dat werk probeert Montesquieu nadrukkelijk en systematisch de aard van de instellingen en de wetten van samenlevingen in verband te brengen met omgevingsfactoren. Hij onderscheidt daarbij factoren als het klimaat, de bodemgesteldheid, de ligging, de grootte, het bevolkingsaantal en de densiteit van een samenleving, de wijze van voorzien in het levensonderhoud, de religie en de zeden en gewoonten (EL I, 3). Volgens de ideeënhistoricus Sergio Moravia vormt de ontdekking van de omgeving – het inzicht dat menselijk handelen varieert en bepaald wordt door externe omstandigheden, onafhankelijk van de individuele wil – één van de noodzakelijke condities voor de ontwikkeling van de sociale wetenschappen.¹ De publicatie van *De l’Esprit des Lois* was dan ook van het grootste belang voor wat later de sociale wetenschappen zullen worden.²

Montesquieu geloofde dat het mogelijk was mens en samenleving, net als de natuur, te doorgronden. De ‘eindeloze verscheidenheid van wetten en zeden’ was niet het gevolg van toevallige passies en emoties.

Net zoals de natuur aan de hand van factoren, mechanismen, oorzaken en gevolgen kon worden verklaard, was dat ook het geval voor de gewoonten en gebruiken en voor de verschillen tussen samenlevingen. Het was zaak de onderliggende ‘grondbeginselen’, waar ‘de afzonderlijke verschijnselen zich als vanzelf naar voegden’, op het spoor te komen. Dan zou blijken dat er orde school achter de schijnbare wanorde. Kennis van die orde zou ons vervolgens in staat stellen niet langer de gebeurtenissen te ondergaan, maar in te grijpen en bij te sturen. Zo zouden we afstand kunnen nemen van zinloze tradities en gevaarlijk bijgeloof, van onbeheersbare passies en vreemde vooroordelen.

De l'Esprit des Lois kan niet begrepen worden zonder ook Montesquieu's klimaattheorie mee in rekening te brengen. Het klimaat, schrijft Montesquieu, is immers ‘de belangrijkste van alle invloeden’ (EL XIX, 14). Het klimaat bepaalt, rechtstreeks dan alle andere onderscheiden factoren, het leven van mensen. *De l'Esprit des Lois* werd van bij het verschijnen druk becommentarieerd en in het bijzonder de klimaattheorie bracht de pennen in beweging.³ Montesquieu's klimaattheorie vormt het onderwerp van deze bijdrage.

2. De geest van de wetten

De l'Esprit des Lois geeft bij eerste kennismaking een rommelige indruk. Het geheel lijkt wel een verzameling van een dertigtal afzonderlijke boeken. Die boeken zijn op zich best erudiet en onderhoudend; Montesquieu houdt de lezer dan ook de wonderlijkste voorvallen en praktijken uit andere samenlevingen voor. De samenhang tussen de verschillende delen lijkt echter zoek: het ene boek handelt over het Romeinse recht, andere boekdelen hebben dan weer de Europese handel tot onderwerp of de oorsprong van het feodalisme. Speculaties over slavernij en polygamie worden afgewisseld met bespiegelingen over het Engelse parlementaire bestel. De omschrijving van Muriel Dodds is dan ook zeer treffend: *De l'Esprit des Lois* lijkt nog het meest op één van die middeleeuwse jaarbeurzen waar men, meer wanordelijk ogend dan in werkelijkheid het geval is, de rijkdommen van het Oosten en

de schatten van Afrika opgetast vindt naast de vertrouwde Europese producten.⁴

En toch zit er systeem in die schijnbare wanorde. Montesquieu probeert, aan de hand van een vergelijking van alle gekende politieke en rechtsstelsels, de aard van de instellingen en de wetten van samenlevingen in verband te brengen met omgevingsfactoren. In de inleiding tot *De l'Esprit des Lois* formuleert hij de niet geringe ambitie die aan de oorsprong van het werk ligt: 'Allereerst heb ik mij verdiept in de mensen, waarbij ik tot de opvatting ben gekomen dat zij zich, met hun eindeloze verscheidenheid van wetten en zeden, niet enkel en alleen hebben laten leiden door hun opwellingen. Ik heb mijn grondbeginselen geformuleerd en vervolgens geconstateerd dat de afzonderlijke verschijnselen zich daar als vanzelf naar voegden, dat de geschiedenis van alle volken niet meer dan een uitvloeisel van die grondbeginselen was, dat elke specifieke wet met een andere wet was verbonden, of afhankelijk van weer een andere, meer algemene wet.' Het is goed om bij de lectuur van het boek deze passage als leidraad te gebruiken.

Wetten dienen, aldus Montesquieu, nauwkeurig te zijn afgestemd op het volk waarvoor ze zijn gemaakt. Die afstemming wordt bepaald door twee dingen: enerzijds de 'aard en grondslag van het bestuur zoals dat is ingesteld of zoals men het wil gaan instellen', anderzijds de 'fysieke omstandigheden'. Daarnaast dienen de wetten ook onderling bij elkaar te passen, bij hun oorsprong, bij het doel van de wetgever en 'bij de orde van de dingen waarop ze berusten'. Wie de verscheidenheid van wetten en instellingen wil begrijpen, moet de wetten dan ook vanuit al die verschillende gezichtspunten bekijken. Dat is, laat Montesquieu weten, wat hij in *De l'Esprit des Lois* gaat doen: 'Al deze betrekkingen ga ik bestuderen: allemaal bij elkaar vormen ze datgene wat ik de geest van de wetten noem' (EL I, 3). En dat is, als men er de inhoudsopgave van *De l'Esprit des Lois* op naslaat, meteen ook de manier waarop het boek is gestructureerd.

Elk type staatsvorm wordt, aldus Montesquieu, gekenmerkt door een grondbeginsel. In een republiek is dat de politieke deugd, in een monarchie de eer, onder het despotisme de vrees. De wetten van een land, maar ook bijvoorbeeld het opvoedingsstelsel, de wijze waarop

het leger of het belastingsysteem zijn georganiseerd, moeten daaraan aangepast zijn. Als een regime zich van dat principe verwijdert, zal het corrumperen, concludeert Montesquieu in navolging van Machiavelli.

Wetten moeten ook aangepast zijn aan de fysieke omstandigheden. Die zijn van materiële – het klimaat, ‘dat guur, warm of gematigd kan zijn’, de bodemgesteldheid, de ligging, de grootte – en van maatschappelijke aard – de manier waarop een volk in zijn levensonderhoud voorziet, in het bijzonder of het gaat om landbouwers, jagers of herders, ‘de mate van vrijheid die het staatsbestel kan verdragen’, de religie, de ‘voorkeuren’ van de bewoners, hun welstand, hun aantal, hun handelspraktijken, hun zeden en gewoonten. Het klimaat, schrijft Montesquieu, is echter ‘de belangrijkste van alle invloeden’ (EL XIX, 14). Het klimaat bepaalt immers, rechtstreeks dan alle andere onderscheiden factoren, het leven van de mensen. Die stelling onderbouwt hij met een ongewone materialistische bewijsvoering: in koude lucht trekken organische vezels samen en worden dus zowel korter als steviger; in warme lucht verslappen de vezels en worden dus minder sterk. Dat verklaart, meent Montesquieu, waarom mensen die in een koud klimaat leven, krachtiger zijn. Daaraan ontleen ze een groter zelfvertrouwen, meer moed, een groter besef van eigenwaarde en een positiever gevoel van de eigen veiligheid. Dat maakt dat ze meer vrijmoedig zijn, minder argwanend, minder heimelijk of tot listen neigend. Het klimaat bepaalt dus met welk soort mensen we te maken zullen hebben en daardoor ook welk regime, en welke wetten en instellingen voor die mensen geschikt zullen zijn: zo hoort bij warme klimaten despotisme en gedijen in koudere klimaten monarchieën of republieken het best.

Dat is niet zomaar speculatie, verduidelijkt Montesquieu. Hij heeft de aan de grondslag daarvan liggende wetmatigheid zelf experimenteel bestudeerd aan de hand van het oppervlakteweefsel van een schapentong. De ene helft van de tong liet hij bevriezen. In dat deel werden de papillen aantoonbaar kleiner: in koude klimaten trekken vezels immers samen. Daarvan, stelt hij, mogen we afleiden dat mensen die in koude klimaten leven minder ontvankelijk zullen zijn voor zintuiglijke genoegens. En ook daarvoor heeft Montesquieu empirisch bewijsmateriaal: ‘Ik heb in Engeland en Italië opera’s gezien; het waren

dezelfde stukken, uitgevoerd door dezelfde personen, maar dezelfde muziek had op die twee volken zo'n uiteenlopend effect, het ene volk bleef zo rustig en het andere raakte zo in vervoering, dat het bijna niet voor te stellen is' (EL XIV, 2).

De vezelstructuur verklaart ook waarom mensen in koude klimaten minder gevoelig zijn voor pijn. Dat bewijzen dan weer de inwoners van Rusland: 'een Rus moet worden gevild om hem iets te laten voelen' (EL XIV, 2). In koude streken hebben mensen een bepaalde lichamelijke en geestelijke kracht die ze in staat stelt tot langdurige, moeizame en gedurfde activiteiten. Het omgekeerde geldt in warme klimaten: felle hitte ondermijnt kracht en moed. Dat verschil manifesteert zich tussen, maar ook binnen landen: zo zijn de volkeren van het noorden van China en Korea dapperder dan die van het zuiden. Niemand kan zich onttrekken aan die invloed van het klimaat: 'Zelfs de in de Indiën geboren kinderen van Europeanen missen de moed die bij het Europese klimaat hoort' (EL XIV, 3).

Europa dankt zijn stabiliteit en gematigd bestuur in belangrijke mate aan de fysieke omstandigheden (EL XVII, 3). Het Europese continent is, in tegenstelling tot de andere continenten, gezegend met een brede gordel van landen met een gematigd klimaat. Die landen houden elkaar in evenwicht. Azië heeft zo'n gordel niet: de klimaatverschillen zijn er veel groter. In Azië staan, als gevolg daarvan, sterke tegenover zwakke naties en onderwerpen de enen de anderen. Dat machtson-evenwicht wordt nog versterkt door de bodemgesteldheid: Azië wordt gekenmerkt door uitgestrekte vlakten, wat bevorderlijk is voor het ontstaan van grote rijken. Het Europese continent telt vanuit geografisch oogpunt meer obstakels, wat de aanwezigheid van een groot aantal staten van middelmatige grootte verklaart.

Die beschrijving van de fysieke omstandigheden vormt de basis voor een analyse van de bijpassende wetten en instellingen. Als, stelt Montesquieu, het inderdaad zo is dat er tussen de volkeren sterke verschillen in karakter en emoties bestaan al naargelang het klimaat, dan dienen de wetten op dat verschil in emoties en karakter aan te sluiten. Maar hoewel de invloed van het klimaat bijzonder groot is, staan mensen er ook niet volledig machteloos tegenover. Die invloed kan

immers, met behulp van de juiste institutionele ingrepen, in wenselijke richting worden bijgestuurd: ‘Slechte wetgevers zijn die welke de met het klimaat verbonden ondeugden bevorderen, terwijl de goede wetgevers ze bestrijden’ (EL XIV, 5). Vooral in de hete klimaten is de rol van de wetgevers cruciaal: omdat de mensen er zelf minder ondernemend zijn, is er meer behoefte aan goede wetten om de lethargie te doorbreken.

Niet alleen via wetten, maar ook via andere instellingen, kunnen de houdingen die onder invloed van het klimaat zijn ontstaan worden bijgestuurd. Dat bijvoorbeeld het kloosterleven ontstond in het hete klimaat van oosterse landen, ‘waar minder neiging bestaat tot bedrijvigheid dan tot bespiegeling’, is begrijpelijk (EL XIV, 7). Maar in het meer gematigde Zuid-Europa zouden de wetten erop gericht moeten zijn een leven zonder arbeid onmogelijk te maken. Jammer genoeg gebeurt net het omgekeerde: de wetten begunstigen het kloosterleven en bevorderen aldus de ledigheid. Hoe moet het dan wel? Montesquieu stelt voor om in te spelen op de menselijke trots. Zo kan in het zuiden de overheid prijzen geven aan wie zijn akkers het best bewerkt of aan de arbeiders die hun bedrijf het best hebben gediend (EL XIV, 9).

Sommige bestaande wetten zijn dan weer wel zinvol, omdat ze duidelijk aangepast zijn aan de omstandigheden. Zo is er in warme klimaten niets mis met wetten die verbieden alcohol te gebruiken: daarvan gaat immers ‘het bloed klonteren’ als er veel wordt getranspireerd (EL XIV, 10). Ook sommige in oorsprong religieuze gebruiken zijn zinvol, want aangepast aan het klimaat. In warme klimaten is het nodig dat de lichamen regelmatig afkoeling vinden; de religieuze gebruiken van Hindoes en moslims – in het bijzonder de ceremoniële baden en reinigingen – zijn daar gelukkig op afgestemd. Godsdienst en klimaat zitten wel vaker op dezelfde lijn. Zo leven moslims in despotische regimes, waar het noodlot altijd kan toeslaan; een geloof zoals de islam dat weinig ruimte laat voor afwijking van de leer, is dan geschikt. Christenen leven dan in regel weer meer in gematigde regimes; het christelijk geloof in de vrije wil past daarbij.

Het klimaat bepaalt verregaand de gemoedsgesteldheid van de volkeren. Zo wordt Engeland, vernemen we, geteisterd door een klima-

tologisch bepaalde ziekte 'die er uitgroeit tot een afkeer van het leven zelf' en die verklaart waarom de Engelsen zo vaak tot zelfmoord neigen (EL XIV, 12-13). Het staatsbestel moet daar rekening mee houden. Als gevolg van de lokale weersomstandigheden zijn de Engelsen onderhevig aan gemoedsschommelingen en ongeduldigheid: het bestel moet daarom zo worden ingericht, legt Montesquieu uit, dat 'een zwaarmoedig volk niet de gelegenheid heeft zijn ongenoegen op één persoon af te reageren.' Gelukkig is dat het geval in Engeland, waar 'de wetten meer de dienst uitmaken dan de mensen.'

Het klimaat helpt ons ook het vraagstuk van de slavernij te begrijpen. Over zijn afkeer daarvan laat Montesquieu geen misverstand bestaan. 'Slavernij is wezenlijk niet goed en heeft geen nut, noch voor de meester, noch voor de slaaf; de slaaf krijgt immers niet de mogelijkheid om iets te doen uit deugdzaamheid; de meester ontwikkelt in de omgang met zijn slaven allerlei slechte gewoonten en gaat geleidelijk alle deugden verwaarlozen, wordt arrogant, kortaangebonden, hard, driftig, wellustig en wreed' (EL XV, 1). Er zijn echter landen waar 'de hitte het lichaam zo afmat en de geestkracht zo ondermijnt, dat de mensen er alleen uit angst voor straf toe kunnen komen lastig werk te vervullen'. Hier, oordeelt Montesquieu, 'verzet de slavernij zich dus minder tegen de rede' (EL XV, 7). Maar, besluit hij, ook al is ze in sommige landen op natuurlijke omstandigheden gebaseerd, slavernij blijft tegennatuurlijk omdat alle mensen bij geboorte gelijk zijn. Er is geen enkel klimaat op aarde waar vrije mensen niet aan het werk kunnen worden gezet.

Klimatologische omstandigheden verklaren nog veel meer. De natuurlijke ongelijkheid die in zuidelijke landen tussen de seksen bestaat, bijvoorbeeld (EL XVI, 2). In warme landen worden meisjes vroeg geslachtsrijp, maar zijn ze ook snel over hun hoogtepunt. Het gevolg daarvan is dat ze zeer jong huwen, waardoor ze geen scholing ontvangen. Dat veroordeelt hen tot een leven in afhankelijkheid. In een gematigd klimaat worden vrouwen later geslachtsrijp, maar minder snel oud. Ze treden dus met meer kennis en ervaring in het huwelijk, waardoor de verhoudingen tussen man en vrouw evenwichtiger zijn. Meer nog, vermits mannen in koudere klimaten veel sterke drank

gebruiken en vrouwen niet, hebben ze het voordeel van bezonnenheid op hun echtgenoten. Dat alles verklaart ook dat polygamie vooral in warme landen voorkomt en monogamie in koude.

De in de warme landen door het klimaat veroorzaakte ongelijkheid wordt nog versterkt door de daar heersende despotische regimes. Despotisme en onderwerping van de vrouwen gaan samen. 'In een staatsbestel waar vooral rust wordt verlangd en waar extreme onderworpenheid *vrede* wordt genoemd, moeten de vrouwen worden opgesloten; hun intriges zouden hun echtgenoot noodlottig worden' (EL XVI, 9). In koude klimaten zou het opsluiten van de vrouwen geen enkele zin hebben. Vrouwen hebben daar immers al van nature goede zeden: 'al hun aandriften blijven bedaard, zonder veel energie en raffinement; en de liefde houdt het hart in zo'n vaste greep, dat er maar heel weinig toezicht nodig is om te zorgen dat ze zich fatsoenlijk gedragen.' Het is, besluit Montesquieu, 'een voorrecht te mogen leven in een klimaat dat de omgang tussen beide seksen mogelijk maakt' (EL XVI, 11).

De bodemgesteldheid heeft ook een invloed op de wetten en instellingen (EL XVIII, 1). Waar de grond vruchtbaar is, ontstaat afhankelijkheid. Boeren – in dat geval de meerderheid van de bevolking – zijn immers niet zo gebrand op hun vrijheid: ze willen vooral met rust worden gelaten en hun land bewerken. Bovendien zijn ze altijd beducht op plunderingen: daarom zullen ze een sterk gezag verkiezen. Democratie of bestuur door meerdere personen vinden we vooral in onvruchtbare streken of in de bergen: veel heeft men er niet, behalve zijn vrijheid, waar men dan ook grote waarde aan hecht. Dat men er minder gauw ten prooi valt aan verovering, maakt bovendien dat er minder nood is aan een sterk gezag.

Eilanden zijn bevorderlijk voor de vrijheid: meestal zijn ze niet zo groot, wat het moeilijker maakt om met één deel van het volk de rest te onderdrukken. Landen die door menselijke inspanningen bewoonbaar zijn gemaakt, hebben in de regel een gematigde staatsvorm. De voortdurende noodzaak om, zoals in Holland, waakzaam te blijven tegen de natuur, gedijt immers niet onder het despotisme. Een volk dat met handel en zeevaart bezig is, heeft dan weer meer wetten nodig

dan bijvoorbeeld een volk van landbouwers (EL XVIII, 13). Volkeren die geen grond bebouwen en rondtrekken, genieten een hoge mate van vrijheid. Als een leider ze van die vrijheid zou willen beroven, dan zullen ze die meteen bij een andere leider gaan zoeken, of zich met hun familie terugtrekken in de bossen (EL XVIII, 14).

Zo gaat Montesquieu consequent het rijtje af van de factoren die bepalend zijn voor de wetten en instellingen. Wie goed oplet, merkt dat er een logica in zit. Hoe minder complex de samenleving, hoe groter de invloed van de materiële omstandigheden; hoe complexer, hoe meer ook de maatschappelijke omstandigheden een rol spelen. Montesquieu vat die gedachte als volgt samen. 'De mens ondergaat de invloed van allerlei factoren: het klimaat, de godsdienst, de wetten, de door het bestuur gehanteerde stelregels, de voorbeelden uit het verleden, de gewoonten. Dit alles mondt uit in een algemene geest. Naarmate in een staat een bepaalde factor zich krachtiger doet gelden, neemt de uitwerking van de andere factoren af. Bij primitieve stammen zijn de natuur en het klimaat nagenoeg allesbepalend; bij de Chinezen zijn het de gewoonten; Japan wordt getiranniseerd door zijn wetten; in het oude Sparta gaven de zeden de toon aan; in Rome waren dat de stelregels van het bestuur en de oude zeden' (EL XIX, 4). Wie de wetten maakt, moet daar rekening mee houden.

Het klimaat is en blijft echter de eerste en daardoor ook de belangrijkste van de invloeden (EL XIX, 14). Als voorbeeld voert Montesquieu de Russische tsaar Peter De Grote op. Diens hervormingen verliepen gemakkelijker dan verwacht. Waarom? Omdat de tsaar niet meer deed dan de zeden en gewoonten van Europa aan een in essentie Europees land geven. De verandering verliep soepel, omdat de tot dan toe heersende zeden eigenlijk niet bij het klimaat pasten; ze waren er ingevoerd door een vermenging van volkeren en door veroveringen door volkeren uit warmere klimaten, voor wie het despotisme een tweede natuur vormde. Maar ook voor vrije naties, die vaak welvarender en meer ontwikkeld zijn, geldt dat de wetten, zeden en gewoonten uiteindelijk een afgeleide zijn van de klimatologische omstandigheden (EL XIX, 27).

3. Voorlopers en critici

Montesquieu's klimaattheorie was het resultaat van een lang rijpingsproces. In Montesquieu's eerste grote werk, de *Lettres persanes* (1721), is het klimaat niet rechtstreeks aan de orde. Wel wordt het klimaat ingebracht als argument tegen het kolonialisme: het is gevaarlijk te gaan leven in een klimaat waar de lucht anders is dan wat het lichaam gewoon is. De natuur straft immers wie haar wetten schendt: 'Na de verwoesting van Amerika zijn de Spanjaarden, die de plaats van de oorspronkelijke bewoners hebben ingenomen, niet in staat gebleken voor nieuwe aanwas te zorgen. Integendeel, door een noodlot dat ik beter kan omschrijven als goddelijke gerechtigheid, vernietigen de vernietigers zichzelf en kwijnen ze steeds meer weg' (LP, 121).

Montesquieu speelt ook met de idee dat het denken wordt bepaald door de fysieke omgeving en door materiële oorzaken. Usbek verhaalt over een gesprekspartner die hem toevertrouwde dat diens opvattingen volstrekt afhankelijk waren van zijn lichamelijke gesteldheid: 'al naargelang ik meer of minder vluchtige bestanddelen in mijn bloed heb, mijn maag het voedsel goed of slecht verteert, de lucht die ik inadem ijl is of dicht, het vlees dat ik eet licht is of stevig, ben ik spinozist, sociniaan, katholiek, goddeloos of vroom' (LP, 75).

Volgens biograaf Robert Shackleton zien we Montesquieu's klimaattheorie langzaam vorm krijgen in de evolutie van *Mes pensées*, de kladschriften waarin hij tussen 1726 en 1754 voor zichzelf ideeën uitprobeerde. Cruciaal in dat proces is de lectuur van reisverhalen, in het bijzonder van de *Journal du voyage du Chevalier Chardin en Perse* (1688) van Jean Chardin, die de zeden en gewoonten van de mensen in het oosten aan het klimaat toeschrijft. Een reis naar Italië (1728-1729) maakt Montesquieu nog meer opmerkzaam op de invloed van het klimaat en van de algemene fysieke omstandigheden op menselijk gedrag. Hij stelt zich, zoals zovele bezoekers van de Eeuwige Stad, de vraag hoe het komt dat Rome, ooit het centrum van een wereldrijk, nu nog slechts een ruïne is. Hij denkt aan een verklaring in termen van de luchtkwaliteit. Die is, schrijft hij, veel slechter geworden sinds de hoogdagen van het Romeinse rijk: er zitten veel putten in de Romeinse

bodem, waarin zich stilstaand water verzamelt, dat later weer verdampst en zo de lucht pollueert.

De luchtkwaliteit verklaart volgens hem ook de suïcidale neigingen van de Engelsen. Die neigingen manifesteren zich vooral bij het begin en het einde van de winter, wanneer de wind uit het noordoosten komt; met die lucht moet dus wel iets mis zijn. In die periode blijkt Montesquieu een bijzondere interesse te hebben voor rapporten over de luchtkwaliteit in de mijnen, waarover hij twee voordrachten houdt voor de Academie van Bordeaux, die hij later overigens ook nog eens over de Romeinse luchtkwaliteit onderhoudt. Het is ook dan, zegt Shackleton, dat Montesquieu het experiment doet met de schapentong waarover hij in *De l'Esprit des Lois* verslag uitbrengt. In de *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* van 1734 komt de factor klimaat echter nog niet aan bod.

De idee dat er een verband bestaat tussen het klimaat en menselijk handelen vinden we in vele culturen terug. Klassiek en bepalend voor de westerse traditie waren de leerstellingen van Hippocrates (460 v.C.-370 v.C.): karakterverschillen tussen mensen worden in eerste instantie veroorzaakt door de vier lichaamssappen, maar ondergaan ook de invloed van het klimaat. Dat inzicht was in de oudheid algemeen verspreid. Zo legt Seneca een verband tussen klimaat en driftbeheersing, waarbij het deze keer de barbaren uit het noorden zijn die, als gevolg van het extreme klimaat, een te opvliegend temperament hebben en daarom steeds het onderspit moeten delven tegen de Romeinen uit de gematigde klimaatzone, die zich veel beter kunnen beheersen. De ideeën van Hippocrates drongen ook door in de islamitische traditie. Zo was volgens Ibn Khaldun de wereld in zeven klimaatzones verdeeld. De gematigde derde en vierde zone zijn bevorderlijk voor de beschaving, de extreme klimaatzones het minst: daar vervallen mensen tot barbaarij.

In de achttiende eeuw ontdekt Europa, dankzij de verslagen van reizigers, de menselijke diversiteit. Er bestaat een brede interesse voor andere culturen, waarbij zich de vraag opdringt wat de reden is van die diversiteit, waarom sommige dingen blijkbaar elders op dezelfde manier verlopen, en andere weer helemaal anders zijn. Het klimaat

wordt één van de verklaringsfactoren. Volgens Jan Golinski waren de achttiende-eeuwse Verlichte geesten gefascineerd door het weer.⁵ De amateurmeteorologie was ongekend populair en leidde tot een ruime verspreiding van barometers en een levendige interesse in het registreren van de temperatuur en van andere klimatologische omstandigheden. Die natuurverschijnselen vormden een uitdaging voor wetenschappelijk ingestelde geesten: veel van het dagelijkse bijgeloof dat ze bestreden had immers net het weer tot onderwerp. De pestepidemieën van 1728 en 1732 wakkerden de interesse voor het klimaat nog aan: voor ziektes en plagen zocht men verklaringen in de temperatuurschommelingen.

Het klimaat was een klassiek thema in de immens populaire reisliteratuur. Zowel in de *Lettres persanes* als in *De l'Esprit des Lois* verwijst Montesquieu regelmatig naar reizigers als Chardin, Tavernier en Bernier die ruim aandacht schonken aan het klimaat. In 1719 verschijnt het eerste werk waarin het klimaat expliciet als verklarende factor voor de verschillen tussen samenlevingen wordt geïntroduceerd: *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* van Jean-Baptiste Du Bos. Voor artistieke verschillen zocht Du Bos fysieke oorzaken. Heel precies was het allemaal nog niet: de verschillen hadden wel iets met de kwaliteit van de lucht te maken, die de mentale kwaliteiten van volkeren bepaalde, maar hoe dat ging en waarom het zo was, bleef onduidelijk. Niettemin werd het werk druk besproken en becommentarieerd, en onder meer Voltaire vond het belangrijk genoeg om het aan een stevige kritische beoordeling te onderwerpen.

Belangrijker echter was het in 1733 gepubliceerde *An Essay concerning the Effects of Air on Human Bodies* van John Arbuthnot, dat in 1742 naar het Frans werd vertaald. De kans is zeer groot dat Montesquieu ermee vertrouwd was. Niet alleen deelde hij Arbuthnots Londense kenniskring, en was er een exemplaar van het boek in het bezit van de Academie van Bordeaux waarvan hij lid was, maar bovenal zijn er nogal wat overeenkomsten met de argumentatie die in *De l'Esprit des Lois* wordt ontwikkeld. Arbuthnot verbindt de klassieke Hippocratische inzichten over weer en gezondheid met de temperamenten van de naties. Zo leiden hete klimaten tot morele verzwakking wat,

zoals in Azië, de volkeren vatbaar maakt voor despotisme. Koelere klimaten brengen wiskundigen, filosofen en uitvinders voort; warmere klimaten schilders, beeldhouwers, architecten en dichters. De zwijgzaamheid in het hoge noorden is een gevolg van de grote kou. Mensen houden dan bij voorkeur de tanden op elkaar, vandaar ook dat hun talen veel medeklinkers kennen. De welsprekendheid en luidruchtigheid van de volkeren in het zuiden zijn het gevolg van de warmte. Mensen openen dan makkelijker hun mond en spreken bijgevolg talen die klinkerrijk zijn.

Net omdat klimaattheorieën zo populair waren, kwamen ze ook regelmatig onder vuur te liggen. Voltaire wijdt in zijn *Dictionnaire philosophique* (1764) zowel een lemma aan het klimaat als aan *De l'Esprit des Lois*. Dat het klimaat een rol speelt bij alles wat de natuur voortbrengt, 'of het nu mensen zijn of paddenstoelen', is wel zeker, opent Voltaire, om dan vervolgens de vloer aan te veegen met diegenen die aan de hand van het klimaat verschillen tussen samenlevingen willen verklaren. Beweert Chardin dat het verschroeiende Perzische klimaat de verbeelding geen kans geeft, en geen grote kunstenaars of geleerden voortbrengt? Voltaire geeft met plezier een rijtje namen van Perzische dichters, filosofen en uitvinders. Beweert Du Bos dat Egypte omwille van het klimaat alleen maar wekelingen kon voortbrengen? Voltaire brengt in herinnering dat de farao's een wereldrijk veroverden.

De Romeinen schreven de inwoners van Parijs een ernstig karakter en sobere zeden toe; vandaag zouden we dat niet zo gemakkelijk beweren, ook al ligt de Franse hoofdstad nog altijd in dezelfde klimaatzone. Met de tijd verandert alles, zo oordeelde Voltaire, ook de lichamen en de geesten. Er komt zelfs een dag – stel je voor – dat de Amerikanen de Europeanen in de kunsten komen onderwijzen. Met het klimaat heeft dat allemaal niets te maken. Het klimaat heeft enige invloed, de regeervorm honderd keer meer, en de religie en regeervorm samen nog veel meer. Montesquieu komt er niet beter af. Bladzijdenlang geeft Voltaire citaten van Montesquieu die volgens hem hetzij de oorspronkelijke bronnen geen recht doen, hetzij feitelijke onwaarheden bevatten. Voltaire's snoeiharde kritiek is volgens Clarence Glacken ingegeven door zijn vrees dat het klimaatdeterminisme de strijd tegen de slechte

regeervormen, de religie en de vooroordelen zou verzwakken.⁶ Als alles bepaald wordt door het klimaat, dan hebben verzet en streven naar verandering immers geen zin.

De meest substantiële argumentatie tegen klimaattheorieën komt van David Hume. In het essay *Of National Characters* (1758) geeft hij niet minder dan negen redenen om wantrouwig te staan tegenover verklaringen van menselijke gedragingen in termen van klimaat. Dat er verschillen tussen naties en volkeren bestaan, valt moeilijk te ontkennen, stelt Hume. Die verschillen worden meestal uitgelegd aan de hand van morele of fysieke omstandigheden. Dat morele omstandigheden – dingen als de regeervorm of de wijze waarop volkeren in hun bestaan voorzien – een invloed hebben, staat voor hem buiten kijf. Dat fysieke omstandigheden – dingen als het klimaat of de luchtkwaliteit – een rol van betekenis spelen, betwijfelt hij.

Verklaringen in termen van fysieke omstandigheden zijn populair omdat ze zo vanzelfsprekend lijken, argumenteert Hume. We kiezen voor Engelse of Franse bulldoggen omwille van hun vechtlust, net zoals we Vlaamse paarden kiezen voor hun trekkracht en Spaanse voor hun moed. We denken gemakshalve dat het met mensen ook zo is: dat bepaalde eigenschappen gelijkmatig over een natie werden verdeeld. Nu is het inderdaad zo dat mensen zich aan elkaar conformeren, waardoor er gelijkenissen binnen groepen ontstaan. Maar die gelijkenissen hebben te maken met opvoeding en gewoonte, eerder dan met klimaat of luchtkwaliteit, net zoals de Vlaamse paarden en Engelse bulldoggen hun karakter ontlenen aan zorgvuldige selectie, eerder dan aan de bodemkwaliteiten.

Waar grote uniformiteit in nationale karakteristieken bestaat, is dat in de regel het resultaat van uniformiteit in bestuur. China kent een grote variëteit aan klimaten, niettemin kunnen we spreken van grote homogeniteit. Dat is het gevolg van eengemaakt bestuur. Omgekeerd vinden we volkeren die burens zijn van elkaar, die dezelfde cultuur delen, maar die, omdat ze onder een ander bestuur vallen, toch een zeer verschillend karakter ontwikkelden. De lucht en het klimaat zijn niet verschillend aan weerszijden van de Pyreneeën, nochtans

zijn Spanjaarden en Fransen zeer verschillend: dat komt door hun respectieve regeervormen. Soms zijn er volkeren die verspreid leven over verschillende landen, zoals de joden of de Armeniërs. Over de landsgrenzen heen zijn hun onderlinge overeenkomsten groter dan de overeenkomsten met de volkeren waarmee ze in dezelfde staat leven. Het klimaat kan dat niet verklaren; de gewoonten en gebruiken wel.

Er zijn landen waar, bijvoorbeeld om religieuze redenen, specifieke gemeenschappen zich niet met elkaar vermengen. Hoewel ze blootgesteld zijn aan dezelfde klimaatomstandigheden, zullen die gemeenschappen hun eigen culturen en karakteristieken ontwikkelen. Net zoals kolonisten, ook al verhuizen ze naar andere continenten en klimaatzones, de gewoonten en gebruiken van thuis meenemen en doorgeven aan hun nageslacht. Het belangrijkste argument tegen klimaattheorieën levert ons echter de geschiedenis. Als de invloed van het klimaat daadwerkelijk zo bepalend is, dan zouden we dezelfde nationale kenmerken over heel de tijd moeten terugvinden. Niets is minder waar. De Grieken van vandaag hebben weinig gemeen met die van de oudheid, net zomin als dat het geval is voor de Fransen, Nederlanders of welk volk dan ook. Wanneer volkeren iets als een nationale karakteristiek hebben, dan kunnen we beter kijken naar gedeelde gewoonten en gebruiken of naar de regeervorm waaronder ze leven. Lucht en klimaat verklaren in dit geval niet zoveel, meent Hume. Hij houdt echter wel een slag om de arm: helemaal zonder invloed is het klimaat ook niet, en vooral dan niet als het om de uitersten gaat. Er zijn redenen waarom de volkeren die boven de poolcirkel of rond de evenaar leven, nooit in staat zullen zijn een hoger ontwikkelingsniveau te bereiken. Die redenen hebben te maken met de extreme omstandigheden waarin men in zijn bestaan moet voorzien. Dat is meteen ook een voor Hume veel aannemelijker verklaring: gelijksoortige manieren om in het bestaan te voorzien, zullen gelijksoortige mensen, gewoonten en gebruiken voortbrengen. Hume deelt met andere Schotse verlichtingsfilosofen de zogeheten *stadiatheorie*, die een rechtstreeks verband legt tussen de productiewijze, en de instellingen en culturen van naties.

4. Overdaad of gebrek aan cartesisaanse systematiek

Montesquieu leefde in een tijdperk waarin de wereld van de natuur stap voor stap zijn geheimen leek prijs te geven. Naarmate mensen meer inzicht kregen in wetmatigheden, mechanismen, oorzaken en gevolgen, leek die wereld verklaarbaar en beheersbaar te worden. In die wereld was geen plaats meer voor traditie en bijgeloof, maar daarnaast was er die andere wereld, die van mensen en samenlevingen. Daar leken noodlot en toeval te heersen, daar regeerden onbeheersbare passies en vreemde vooroordelen. Descartes meende dan ook dat de geschiedenis geen geschikt onderwerp van studie vormde: ze leende zich immers niet tot ondubbelzinnige definities, axioma's en deductieve redeneringen.⁷ Montesquieu zag dat anders. De 'eindeloze verscheidenheid van wetten en zeden', schreef hij in de inleiding tot *De l'Esprit des Lois*, is niet zomaar het gevolg van willekeurige 'opwellingen'. Ook de geschiedenis is een kwestie van onderliggende 'grondbeginselen', waar 'de afzonderlijke verschijnselen zich als vanzelf naar voegden'. Kennis daarvan zou ons in staat stellen niet langer de gebeurtenissen te ondergaan, maar in te grijpen en bij te sturen, net zoals in de wereld van de natuur.⁸

Die ambitie geeft Montesquieu's werk bij momenten een deterministische toon. Zo analyseert hij de mislukte inval van de Zweedse koning Karel XII in Rusland, die zijn beslag vond in de nederlaag bij het Zuid-Russische Poltava, als gevolg waarvan de Zweedse rol als Europese grootmacht was uitgespeeld (EL X, 13). Niet Poltava was de oorzaak van de ondergang van Karel en van Zweden, argumenteert Montesquieu: 'zou hij daar niet vernietigend zijn verslagen, dan was het wel ergens anders gebeurd. De wisselvalligheden van het lot kunnen gemakkelijk worden gladgestreken, maar er is geen verweer tegen gebeurtenissen die, de een na de ander, steeds weer voortvloeien uit de aard van de zaak.' Die analyse kan bezwaarlijk anders dan deterministisch of zelfs fatalistisch worden genoemd. Dat was trouwens ook de teneur van Montesquieu's werk over de Romeinen: ook daar argumenteert hij dat alle gebeurtenissen aan algemene oorzaken zijn onderworpen. Als de toevalligheid van een verloren veldslag leidt tot

de ondergang van een staat, dan is dat omdat die staat zo wankel was dat een verloren veldslag het verschil kon maken. De redenen die aan de instabiliteit van de staat ten grondslag liggen, zijn de onderliggende algemene oorzaken, niet het toeval van winst en verlies op het slagveld.

Opmerkelijk is echter dat Montesquieu, hoe stellig hij ook is over onderliggende oorzaken of 'gebeurtenissen voortvloeiend uit de aard van de zaak', die bewering toch telkens weer afzwakt. Dat is zo bij de klimaattheorie: hoewel het klimaat 'de belangrijkste van alle invloeden' is, kunnen mensen door oordeelkundig handelen de invloed ervan bijsturen. En dat blijkt ook zo te zijn bij de voorbeelden uit de vorige paragraaf. Karel XII had zich ondanks alles toch kunnen verweren tegen de krachten die zijn staat naar de ondergang dreven. Zijn fout was dat hij zich niet richtte 'op de situatie van het moment', maar op 'een model dat hij had gekozen'. En dat blijkt ook het probleem te zijn van nogal wat Romeinse keizers en veldheren: vaak blijken het toch veeleer menselijke fouten of vergissingen van technische of tactische aard te zijn die tot nederlagen en de ondergang van regimes leiden. Isaiah Berlin merkt dan ook terecht op dat, hoewel Montesquieu veelal volgens cartesiaanse methodiek denkt, hij die toch niet consequent toepast.⁹

Dat gebrek aan cartesiaanse systematiek leverde Montesquieu eerder al kritiek op. Dat was zo in zijn tijd – met name Bentham, Helvétius en Condorcet stonden sympathiek tegenover Montesquieu's ambitie, maar vonden zijn werk toch niet meer dan een samenraapsel van soms briljante, maar altijd wel losse inzichten – en hun kritiek bleef bestaan. Zo eisten de eerste sociologen Montesquieu slechts schoorvoetend als één van de hunnen op. Auguste Comte, naamgever van de nieuwe discipline der sociologie, ergerde zich aan het gebrek aan samenhang in het werk van Montesquieu. Ook Emile Durkheim, de man die de Franse sociologie institutioneel op de kaart zette en die een monografie aan Montesquieu wijdde, verweet hem een gebrek aan systematiek, een teveel aan losse eindjes en een te grote rol voor handelende individuen, in plaats van voor determinerende structuren.

Volgens Shackleton gelden verzachtende omstandigheden. Montesquieu was tijdens de compositie van *De l'Esprit des Lois* zo goed als

blind. Hij dicteerde de tekst aan een wisselende groep secretarissen, op wie hij ook een beroep moest doen om hem voor te lezen uit de grote hoeveelheid notitieboeken waarin hij in de voorgaande jaren zijn aantekeningen had verzameld. Montesquieu kon, zij het met aanzienlijke inspanningen, zelf corrigeren wat hij had gedictieerd, maar was niet meer in staat om zelf de gebruikte verwijzingen in de oorspronkelijke bronnen na te kijken. Daarom dat het bronnengebruik niet overal in de tekst even consistent en correct is, en daarom ook dat het werk bij momenten een rommelige indruk geeft. Helemaal overtuigend zijn die verzachtende omstandigheden niet. Die verwijten kan men immers net zo goed maken aan het boek over de Romeinen, dat Montesquieu schreef toen hij lichamelijk wel in orde was. Montesquieu probeerde in elk geval systematisch te werk gaan, en daarbij zo rigoureuus mogelijk te formuleren. Dat deed hij zeer expliciet in *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, zijn meest theoretische geschrift, geschreven in de aanloop naar *De l'Esprit des Lois*, wellicht tussen 1736 en 1746. Melvin Richter, die als één van de eersten het *Essai* onder de aandacht bracht, noemde het als het werk waarin Montesquieu de sociale wetenschappen het dichtst benaderde.¹⁰

In dat essay lijst Montesquieu de verschillende factoren op die in *De l'Esprit des Lois* bepalend zullen worden voor de wetten en instellingen, en hij vraagt zich daarbij telkens ook af hoe die bepaling dan precies werkt. Maar weer ontbreekt, aldus de kennissocioloog Werner Stark, een duidelijke hiërarchie der oorzaken, althans één die niet voortdurend kan variëren, afhankelijk van tijd, plaats en regime.¹¹ Montesquieu laat ook na de verschillende invloeden en bepalingen een afzonderlijk gewicht toe te kennen en duidelijk te maken hoe de onderlinge wisselwerking tussen al de verschillende factoren precies verloopt. Stark legt op die manier de lat wel erg hoog. Vandaag nog proberen sociale wetenschappers vat te krijgen op dit soort hiërarchie en op de complexiteit van oorzaken, via statistische analyse en waarschijnlijkheidsrekening. Die hulpmiddelen stonden Montesquieu eenvoudigweg niet ter beschikking.

5. Conclusie

Montesquieu's klimaattheorie was gebaseerd op de wetenschappelijke kennis van zijn tijd, ook al waren er generatiegenoten die toen al de determinerende invloed van het klimaat in twijfel trokken. Vandaag komt dat karakteriseren van mensen en samenlevingen op basis van klimatologische omstandigheden ons enigszins lachwekkend voor. Wie van slechte wil is, kan Montesquieu op basis daarvan zelfs allerlei vooroordelen toeschrijven of mee verantwoordelijk houden voor het verspreiden van foute opvattingen over andere volkeren en culturen. Maar auteurs meten aan andere standaarden dan die van hun eigen tijd, daar schieten we niets mee op. Beter proberen we te begrijpen wat onze voorgangers met hun theorieën betrachtten, welke vragen ze zich stelden en waarom die vragen voor hen belangrijk leken. Zo krijgen we inzicht, niet alleen in specifieke auteurs, maar ook in onze eigen intellectuele geschiedenis en daardoor in onszelf.

Montesquieu geloofde dat het mogelijk was om, net als de natuur, ook mens en samenleving te doorgronden. Menselijk handelen was niet willekeurig, en viel te begrijpen op basis van achterliggende factoren. De 'eindeloze verscheidenheid van wetten en zeden' was niet het gevolg van toevallige passies en emoties. Zoals de natuur kon worden verklaard aan de hand van factoren en mechanismen, oorzaken en gevolgen, was dat ook het geval voor de gewoonten en gebruiken, en voor de verschillen tussen samenlevingen. Het was zaak de onderliggende 'grondbeginselen', waar 'de afzonderlijke verschijnselen zich als vanzelf naar voegden', op het spoor te komen. Dan zou blijken dat er orde school achter de schijnbare wanorde.

Kennis van die orde zou ons vervolgens in staat stellen niet langer de gebeurtenissen te ondergaan, maar in te grijpen en bij te sturen, precies zoals we dat in toenemende mate deden in de natuur. Zo zouden we afstand kunnen nemen van zinloze tradities en gevaarlijk bijgeloof, van onbeheersbare passies en vreemde vooroordelen. Maar ook al laat Montesquieu niet de minste twijfel bestaan over bijvoorbeeld zijn afkeer van despotisme en slavernij, toch is het niet de bedoeling van *De l'Esprit des Lois* om te oordelen en te veroordelen. De bedoe-

ling is te achterhalen waarom die variëteit aan menselijke ervaringen en praktijken bestaat. Hij lijst de fysieke en andere omstandigheden op die volgens hem aan de oorsprong ervan liggen. Hij probeert in kaart te brengen hoe omstandigheden het menselijk handelen beïnvloeden en bepalen. Montesquieu's verklaringsmodel is complex. Menselijk gedrag wordt bepaald door wetmatigheden, en die wetmatigheden zorgen voor meer of minder geschikte voorwaarden, maar het zijn uiteindelijk toch steeds de handelende individuen die het verschil maken. Berlin brengt dat verklaringsmodel in verband met Montesquieu's afkeer van zowel willekeur als despotisme. Net als in zijn politieke filosofie, was Montesquieu ook in zijn maatschappijtheorie op zoek naar een manier om aan het ene te ontsnappen, zonder bij het andere uit te komen. Het resultaat was een model waarin bepaling en vrijheid met elkaar worden verzoend. Het eindresultaat was te deterministisch naar de smaak van de ene, en te weinig systematisch naar de smaak van de andere. Maar zo opende Montesquieu het debat in de loop waarvan later de sociale wetenschappen zouden ontstaan.

Montesquieu en Italië

Michel Huysseune

1. Inleiding

Hoewel Italië niet centraal staat in Montesquieu's denken is het land er voortdurend in aanwezig, zowel vanuit een historisch perspectief – waarin de Romeinse traditie een centrale plaats heeft – als in zijn eigentijdse geografische en politieke verscheidenheid. De spanningslijn tussen het algemene en het bijzondere, tussen de zoektocht naar universele wetten en het verlangen om de specificiteit van elke samenleving te begrijpen, kenmerkt ook Montesquieu's beschouwingen over Italië.¹ Die beschouwingen passen in Montesquieu's methode die enerzijds gebaseerd is op een nadrukkelijk respect voor culturele diversiteit, maar die tegelijkertijd cruciale politiek-sociale kenmerken, en in het bijzonder de vrijheid, verbindt met Europese staten en gematigde klimaten. Zulk een denkschema geeft Italië een ambivalente positie, omdat het land onmiskenbaar Europees is maar tegelijk geïdentificeerd wordt met warmere klimaten die Montesquieu als ongunstig voor de vrijheid beschouwde. Montesquieu's beschouwingen over Italië laten daarom toe de spanning tussen universalisme en een zekere vorm van Eurocentrisme in zijn denken waar te nemen. Montesquieu wijkt nooit af van één van de grondideeën die hij erfde van de klassieke traditie, namelijk dat de menselijke natuur overal essentieel gelijk is.² Wel meent hij dat sommige omstandigheden

voordeliger zijn voor maatschappelijke voorspoed. Jean Ehrard heeft daarover vastgesteld dat Montesquieu's klimaattheorie aanleiding geeft tot positieve vooroordelen tegenover Noord-Europeanen. Maar Montesquieu wijst terzelfdertijd elke monocausaliteit af, en bevestigt herhaaldelijk de dominantie van morele over fysieke oorzaken.³

Montesquieu's beschouwingen over Italië houden verband met een specifieke historische en intellectuele context. Vooral in Groot-Brittannië consolideerde zich vanaf het begin van de achttiende eeuw een visie die de eigen voorspoedige ontwikkeling contrasteerde met de (vermeende of reële) stagnatie en het verval van Italië, een lectuur die het eigentijdse Italië contrasteerde met de oudheid en de dominante rol van Rome. Die lectuur stelde zich tegelijk ook kritisch op ten overstaan van de Italiaanse republieken zoals Venetië, die tot in de zeventiende eeuw veel positiever geapprecieerd werden en zelfs als rolmodellen hadden gediend. Religieuze argumenten ondersteunden deze politiek en cultureel onderbouwde visie, want ze verbonden de stagnatie van Italië met de dominantie van bijgelovige katholieke praktijken, een associatie die versterkt werd door de aanwezigheid van het pauselijke hof te Rome.

Tegelijk bleef Italië de bestemming bij uitstek van de *Grand Tour* die in de achttiende eeuw een hoogtepunt kende. Als reisbestemming van de Britse en Europese elites bewaarde het land zijn geprivilegieerde positie, waarbij echter artistieke motieven meer dan in vroegere periodes een hoofdrol speelden. In het verlengde van deze praktijk zien we in deze eeuw ook de expansie van een nieuw genre, met name beschrijvingen van reizen naar Italië.⁴ De reisliteratuur die in het verlengde van de culturele elitepraktijk van de *Grand Tour* tot stand kwam (vooral in Groot-Brittannië, maar ook in andere Europese landen waaronder Frankrijk), had echter een complexe relatie tot het bezochte land. Gevarieerd in de thema's die de reizigers behandelden (al naargelang de auteur werd de nadruk gelegd op antiquiteiten, op de Italiaanse kunst sinds de renaissance, op de natuur, of op politieke, sociale en economische onderwerpen), kenmerkte het genre zich niettemin veelal door een onmiskenbare routine. De *Grand Tour* vergemakkelijkte een stereotiepe lezing van de Italiaanse bevolking, daar

de reizigers vooral in contact kwamen met mensen die in het toenmalige equivalent van de toeristische sector werkten, in een essentieel commerciële relatie. De reizigers dienden bovendien een canonisch parcours van bezienswaardigheden te bezoeken, waarin het contrast tussen een glorieus verleden en het heden van stagnatie of verval dikwijls centraal stond. Joseph Addison, de oprichter van *The Spectator*, bood al in de vroege achttiende eeuw dit soort lezing van Italië aan, die echter vooral in de tweede helft van de die eeuw en later, in de negentiende eeuw, populair werd. Deze kijk op het land, en de toen al geformuleerde Italiaanse reacties hierop (van een etno-oriëntalistische aanvaarding van kritieken, tot een geërgerde verwerping ervan. Giuseppe Baretti's *An Account on the Manners and Customs of Italy* uit 1768 is van dit laatste een eerste voorbeeld), boden schemata aan die de beeldvorming van Italië, maar ook de sociaalwetenschappelijke conceptualisering van Italiaanse specificiteit blijvend hebben beïnvloed.

Italië was overigens moeilijk te conceptualiseren want een eenmakend element was, gezien zijn politieke fragmentatie, niet eenduidig te onderkennen. De geografische ligging speelde onmiskenbaar een rol, vooral omdat de grote meerderheid van de reizigers het schiereiland bereikte na een eerder hachelijke reis door de Alpen, die als een overgangsrite werd ervaren. Daarnaast blijkt paradoxaal genoeg de politieke fragmentatie en de machteloosheid van de Italiaanse staten hun belangrijkste gedeelde kenmerk, vooral omdat reizigers steeds het contrast met de eerdere macht van het Romeinse Rijk voor ogen hadden. Ook het katholicisme was een relevant element van de Italiaanse identiteit, mede omwille van de pauselijke staat, al drukte het minder zijn stempel. Het onderscheidde het land immers niet van andere katholieke landen, en de dominante rol van de kerk en vormen van machtsmisbruik zoals de inquisitie waren veel uitgesprokener in Spanje en Portugal. De Italiaanse taal, in de achttiende eeuw in de eerste plaats de literaire taal van de elite, speelde mogelijk een rol, al was die voor de reizigers van marginale praktische betekenis. Wellicht was het toch de kunst, zowel die van de oudheid als die van de renaissance en de barok, die in de ogen van de reizigers het territorium in al zijn geogra-

fische en politieke diversiteit toch een collectieve identiteit gaf – een identiteit die we overigens ook in Montesquieu's observaties kunnen vaststellen.

Het is in die context dat we Montesquieu's reflecties over Italië dienen te plaatsen. We onderscheiden, zoals Franco Venturi dat in het verleden suggereerde, drie fasen. Een eerste fase betreft het imaginaire Italië, zoals hij het in de *Lettres persanes* beschrijft. Een tweede fase is zijn persoonlijke confrontatie met het schiereiland, gedurende zijn verblijf in 1728-29, die tot uitdrukking komt in postuum gepubliceerde reisnotities. Een derde fase houdt het verwerken en herdenken van zijn observaties in *Mes pensées*, in gelegenheidsteksten en vooral in *De l'Esprit des Lois*.⁵ We zullen in wat volgt vooral aandacht besteden aan de tweede en de derde fase. Montesquieu's reis en het verslag dat hij ervan maakte, passen zonder meer in de traditie van Italiëreizen maar krijgen toch een bijkomende dimensie die we in een eerste luik zullen analyseren. Raymond Aron indachtig, zullen we de reis van Montesquieu ook interpreteren als een collectie van een groot aantal schijnbaar incoherente feiten betreffende zeden, gewoonten, ideeën, wetten en instellingen, waarin hij later tot op zekere hoogte een doordachte orde zal trachten te scheppen.⁶ Deze dimensie komt in de tweede sectie aan bod. De reisnotities bevatten cruciale bijdragen tot Montesquieu's theorievorming. Met name de analyse van de aristocratische republieken, die hij in zijn typologie van regeringsvormen opneemt, volgt er in belangrijke mate uit. Montesquieu's belangstelling voor de zeden en gewoonten in Italiaanse aristocratische republieken is tevens een belangrijke aanzet geweest voor zijn theorievorming waarin hij systematisch politieke systemen en zeden en gewoonten met elkaar verbonden heeft. Ook zijn conceptualisering van de oppositie tussen matiging en despotisme heeft een aantal aanzetten in de reisnotities. Het thema klimaat komt minder aan bod, hoewel Montesquieu Italië later zal aanhalen als voorbeeld van een land met een warm klimaat. In de conclusie ten slotte, trachten we zijn bijdrage te contextualiseren binnen de ontwikkeling van de sociale wetenschappen in het algemeen, en van Italië-interpretaties in het bijzonder.

2. De reis en het verslag⁷

Montesquieu's *Grand Tour* is in sommige opzichten uitzonderlijk, door de duur ervan (drie jaar) en door de keuze van bezochte landen, waaronder Groot-Brittannië en Hongarije. Zijn parcours in Italië is daarentegen eerder conformistisch: de plaatsen die hij bezoekt zijn de klassiekers van de *Grand Tour*, zoals Venetië, Milaan, Turijn, Genua, Florence, Rome, Napels en Bologna. Rome neemt een centrale plaats in, en zoals voor de overgrote meerderheid van Italiëreizigers is Napels het zuidelijke eindpunt. De rest van de Mezzogiorno en Sicilië worden niet verkend. Montesquieu's sociale contacten, gevarieerd vergeleken met veel tijdgenoten, blijven toch vooral beperkt tot de Italiaanse elites en een aantal prominente buitenlanders daar. Hij deelt zeker niet de iconoclastische en picareske houding van een abbé Labat, met zijn uitgesproken interesse voor het volkse Italië (hoogst uitzonderlijk in de toenmalige reisverslagen); noch trekt hij naar het onbekende zuidelijke Italië, in tegenstelling tot zijn tijdgenoot George Berkeley die dat wel deed, en een reële etnografische belangstelling aan de dag legde.⁸

Montesquieu's reisverslag behoort niet tot zijn meest bekende en gelezen teksten. Zijn notities stellen bovendien een interpretatieprobleem, daar ze later minstens gedeeltelijk herschreven zijn. De correcties lijken beperkt te zijn gebleven tot een reeks details zonder substantiële ingrepen in de inhoud zelf. Montesquieu heeft er bewust van afgezien om deze tekst als dusdanig te publiceren, mogelijk omdat hij van oordeel was dat de thema's die hij erin behandelde al voldoende aan bod waren gekomen in zijn gepubliceerde boeken.⁹

Het doel van zowel de tekst als van de reis roept vragen op. Ongetwijfeld liggen beide in het verlengde van zijn professionele ambities: Catherine Volpilhac-Auger wijst erop dat hij de reis in de eerste plaats ondernam als een stap naar een mogelijke diplomatieke loopbaan, en veel van de thema's die in de notities ter sprake komen liggen in het verlengde van die ambitie – discussies over politieke instellingen en vorstelijke hoven, of observaties over militaire en economische infrastructuur (forten en havens).¹⁰ Er zijn echter duidelijk ook andere dimensies. Eén ervan, de manier waarop Montesquieu in Italië de

beeldende kunsten ontdekte, is al onderwerp geweest van één van de zeldzame kritische bijdragen over Montesquieu die op zijn reis naar Italië focussen.¹¹ Montesquieu is als kunstliefhebber niet altijd conformistisch geweest, wat bijvoorbeeld tot uiting komt in zijn soms heterodoxe artistieke voorkeuren (zo bijvoorbeeld zijn appreciatie voor de architectuur van Borromini). Zijn heterodoxie blijft echter ingebed in een essentieel klassieke smaak. Deze artistieke contemplaties vormen ook één van de relatief zeldzame momenten waarop Montesquieu als persoon meer op de voorgrond treedt: meestal waren reisverslagen uit de vroege achttiende eeuw veel minder egodocumenten dan die van latere en vooral romantische reizigers, maar een uitgesproken reserve over persoonlijke aangelegenheden lijkt toch typerend voor Montesquieu.¹² Zelfs al zwijgt Montesquieu in zijn reisnota's in alle talen over belangrijke persoonlijke aangelegenheden, zoals over zijn romance in Milaan,¹³ toch laten deze nota's hier en daar toe een glimp van de mens Montesquieu op te vangen, zoals de onmiskenbare erotische dimensie die vaak verbonden is aan zijn esthetisch genot.¹⁴

Montesquieu's politieke, sociale en economische observaties zijn, naast springplank voor zijn loopbaan als diplomaat, duidelijk ook een voedingsbodem voor zijn later theoretisch denken, zij het dat lang niet alle bedenkingen gemaakt gedurende de reis uiteindelijk getheoretiseerd zullen worden. Dat Montesquieu's interesse als reiziger verder ging dan louter diplomatieke aangelegenheden, blijkt ook uit één van zijn bekende commentaren gemaakt te Rome: 'Als ik in een stad aankom beklim ik de hoogste klokkentoren of toren, om een totaalbeeld te vormen, voor ik alle delen bezichtig, en wanneer ik vertrek doe ik hetzelfde om mijn ideeën vast te leggen'.¹⁵ Jean Starobinski verbindt deze strategie van de reiziger met wat karakteristiek zal zijn voor het oeuvre van Montesquieu en vooral *De l'Esprit des Lois*, met name het verlangen een totaalbeeld te brengen, en tegelijk het geloof (of de hoop) dat er inderdaad een punt is dat toelaat die totaliteit waar te nemen!¹⁶

Zelfs al is Montesquieu, zoals we verder zullen vaststellen, er niet altijd in geslaagd stereotypen uit de weg te gaan, toch hebben ook tegen 'buitenlandse' Italiëliteratuur kritisch ingestelde auteurs zoals Cesare de Seta hun waardering uitgesproken over de reisnota's, de

veelvuldige interesses van Montesquieu, en de precisie waarmee hij te werk gaat.¹⁷ Als reiziger wenst Montesquieu zoveel mogelijk te observeren zonder te oordelen. Zelfs al bevat Montesquieu's tekst in werkelijkheid een veelheid aan oordelen, toch probeert hij wel degelijk oordelen gebaseerd op etnocentrische stereotypen uit de weg te gaan. Hij stelt dat, voor zover ze niet ingaan tegen de moraal, het niet mogelijk is de zeden en gewoonten van naties als beter te beoordelen, precies omdat er geen regels bestaan om zulke oordelen te vellen.¹⁸ De in de analyse van andere culturen reflexief betrokken Montesquieu is inderdaad in de reisnota's aanwezig, die als de eerste grote praktische ervaring in die richting kunnen worden aanzien.

Montesquieu had zich duidelijk gedocumenteerd voor hij op reis ging, en hij beschikte wellicht over gespecialiseerde documenten, zoals de gids van Giovanni Antonio Magini, *Italia*, gepubliceerd te Bologna in 1620.¹⁹ Zijn belangrijkste bronnen zijn wellicht de drie reisgidsen die hij consulteerde, de *Voyage d'Italie* van Maximilien Misson, de *Remarks on Several Parts of Italy* van de veel vermaardere Britse essayist Addison, en de *Délices de l'Italie* van Alexandre Rogissart.²⁰ Montesquieu laat zich nadrukkelijk negatief uit over deze laatste gids, die een katholieke signatuur draagt. Hij verkiest onmiskenbaar de twee andere: de kritische kijk van hun protestantse auteurs contrasteert met de goedgelovige houding van Rogissart tegenover tradities en legendes die Montesquieu als bijgeloof aanzag.²¹

De reisgids van Misson heeft een flink stuk van de achttiende eeuw de status van klassieker behouden. Deze Franse uitwijking heeft als protestant grote bedenkingen bij het katholicisme, maar hij beschrijft Italië met een open ingesteldheid en waardeert het land zeer. In zijn gids komen allerhande onderwerpen aan bod, maar van de politiek wil hij zich afzijdig houden.²² In zijn toonaangevende *Remarks on Several Parts of Italy* tracht Addison vooral een gids aan te bieden waarin bezienswaardigheden verbonden worden met teksten van antieke auteurs. Rogissart maakt weinig aanmerkingen over zeden en gewoonten, of over politieke aangelegenheden; enkel de Venetiaanse republiek en de politieke zeden en gewoonten van de Venetiaanse aristocratie, worden gedetailleerd beschreven.²³ Misson en Addison maken daar-

entegen vele observaties over politieke aangelegenheden, over de economische situatie, en over Italiaanse zeden en gewoonten.²⁴ Addison's waarnemingen droegen bij tot de Britse identiteitsconstructie als positieve tegenpool van een stagnerend land – in het bijzonder zijn kritiek op de pauselijke staat en zijn commentaren over verwaarlozing van de landbouw; wat dit laatste thema aangaat onderscheidt hij zich van Misson en Montesquieu, die vaker een positief beeld schetsen van de landbouw in Italië.²⁵ Nochtans is ook Addison niet systematisch negatief over Italië. Dit blijkt vooral uit zijn analyses van de Italiaanse republieken. Waar hij kritisch is tegenover Genua en Venetië, is zijn visie op de republieken van San Marino en Lucca nadrukkelijk positiever.²⁶

Tussen voornoemde reisgidsen en Montesquieu's waarnemingen kunnen we een aantal parallellen vaststellen. Hun observaties en opmerkingen over zeden en gewoonten, die ze vooral maakten in republieken, zijn voor Montesquieu duidelijk een uitgangspunt geweest. Hij neemt ze over, of herformuleert ze in zijn eigen observaties, en later in *De l'Esprit des Lois* zullen het belangrijke elementen worden van zijn eigen theoretische analyse van aristocratische republieken. Ook de bedenkingen die Addison maakt over het Italiaanse nationale karakter kunnen als een mogelijke bron worden aangezien. Eerder dan Montesquieu's eigen notities zijn ze een inspiratiebron in *De l'Esprit des Lois*. Zo contrasteert Addison het open Franse met het gereserveerde Italiaanse karakter, en verklaart hij dit contrast zowel op basis van het klimaat als om redenen van opvoeding. Vooral de gemengde sociale sfeer in Frankrijk, waar mannen en vrouwen elkaar vrij ontmoeten, draagt bij tot die openheid. Deze twee types van causaliteit, klimaat en opvoeding, zullen ook in *De l'Esprit des Lois* verschijnen.²⁷ Een andere opmerking van Addison, over de sterk verspreide anti-Franse gevoelens in Italië, vinden we echter helemaal niet terug bij Montesquieu.²⁸

Terwijl Rogissart Venetië nog altijd als een vrije en machtige staat beschouwt,²⁹ delen Misson, Addison en Montesquieu een kritische houding tegenover de republieken van Genua en Venetië. Alle drie zien ze het verval van die staten, dat zowel economisch (verval van hun handelsactiviteiten) als politiek is. Addison's oordeel lijkt ambivalent. Hij beschrijft de Venetiaanse senaat als één van de meest oor-

deelkundige raden in de wereld, wat contrasteert met zijn commentaren over de negatieve impact van hun vermeende politieke wijsheid op de moraliteit. Wellicht mag men dit als een ironische kanttekening zien.³⁰ Misson is ronduit negatief, hij twijfelt aan de politieke wijsheid van de Venetiaanse elite en deconstrueert ook de vermeende vrijheid waarvan de Venetianen genieten.³¹ Montesquieu neemt deze lezing nadrukkelijk over.³² Montesquieu deelt met deze gidsen ook de aandacht voor de specifieke zeden en gewoonten in deze republieken (bij Rogissart hoofdzakelijk Venetië, hoewel hij ook aan de Genuese aristocratie enkele negatieve beschouwingen wijdt).³³ Hij voegt er bovendien een aantal eigen punten van kritiek aan toe, zoals de gierigheid van de Genuese elite, en de sterke invloed van de jezuïeten in Venetië (wat leidt tot een in zijn ogen hypocriete moraliteit).³⁴ Montesquieu is milder, maar ook veel beknopter over Lucca, en vergeleken met Addisons lofzang op deze republiek zijn Montesquieu's commentaren veel vrijblijvender. Terwijl Addison verschillende lovende pagina's besteedt aan San Marino, heeft Montesquieu voor deze stadsstaat één enkele paragraaf over, waarin een ironische ondertoon domineert.³⁵

In de evaluatie van andere Italiaanse staten is Montesquieu meestal genuanceerder dan de veelal negatieve visies van Addison en Misson. Die nuances komen vooral aan bod in zijn beschouwingen over de pauselijke staat, al meent hij dat pausen ongeschikte bestuurders zijn, en is hij bijzonder kritisch over de regerende paus, Benedictus XIII.³⁶ Zijn analyse van de inefficiëntie van pauselijk bestuur roept meer vergelijkingen op met de ironische wijze waarop Machiavelli in *Il Principe* (1513) dit wanbestuur beschrijft, dan met de sterk polemische kritieken van de protestantse auteurs.³⁷ Waar Addison een verband legde tussen het slechte pauselijke bestuur en de verwaarlozing en ontvolking van de Romeinse Campagna,³⁸ nuanceert Montesquieu dit oordeel. Hij gelooft dat de ontvolking het gevolg is van fysieke oorzaken die ertoe geleid hebben dat bepaalde ziekten zoals malaria er endemisch zijn.³⁹ Hij wijst er bovendien op dat de ontvolking en verwaarlozing ook in de buurt van Rome niet algemeen zijn: de situatie is bijvoorbeeld aanzienlijk beter tussen Tivoli, Frascati en Palestrina.⁴⁰ Hij wijst ook op de relatieve welvaart van andere delen van de pauselijke staat, zoals

de Marche.⁴¹ Ook over verschillende andere staten in het noorden van Italië schrijft Montesquieu genuanceerd, en hij spreekt in het bijzonder zijn waardering uit voor de laatste Medici-hertog van Firenze, Gian Gastone, van wie hij de belastingverlagingen en het antiklerikalisme apprecieert.⁴²

Wat de economische toestand van Italië betreft, ziet Addison over het algemeen eerder tekenen van verval, terwijl Misson en Montesquieu hier genuanceerder over denken, en vaker aandacht besteden aan de gunstige toestand van de landbouw in verschillende Italiaanse regio's. Montesquieu is daarnaast ook systematisch geïnteresseerd in informatie over bevolkingsaantallen: de cijfers die hij opgeeft voor de bevolking van Italië (in totaal 7.200.000 inwoners), en die een kritiek zijn op volgens hem te hoge Italiaanse schattingen, blijken overigens de toenmalige Italiaanse bevolking drastisch te hebben onderschat.⁴³ Zijn nota's besteden ook veel aandacht aan de verschillende belastingstelsels in de Italiaanse staten. Hij wijst op de relatie tussen lage belastingdruk en goede economische condities, waarbij hij steeds vaststelt dat hoge belastingen vooral wegen op het armere deel van de bevolking. Toch gebruikt hij ook andere schemata in zijn duiding van de impact van het heffen van belastingen. In het geval van Lucca bijvoorbeeld, hanteert hij Machiavelli's model ontleend aan de Romeinse republiek, namelijk een rijke staat en 'arme' burgers.⁴⁴ In een negatief commentaar op Venetië wijst hij integendeel op het contrast tussen de staat die zwak is, onder meer door een gebrek aan financiële middelen, en de Venetiaanse adel die systematisch belastingen kan ontduiken.⁴⁵

De privileges waar de Venetiaanse adel van geniet, leiden Montesquieu er overigens toe begrip te tonen voor de vijandigheid van het Romeinse volk tegenover de senaat en anderzijds de sympathie voor Caesar.⁴⁶ Over het algemeen echter blijven ook bij hem de lagere klassen, zoals bij de grote meerderheid van de toenmalige reizigers, een marginaal gegeven. Enkel in Napels besteedt hij uitgebreider aandacht aan de lokale onderklasse, de 'lazzaroni' (die zichzelf met de term 'lazzi' aanduidt). Die naam komt voort uit een als excentriek ervaren religieuze praktijk, namelijk het mirakel van San Gennaro, wiens bloed een keer per jaar weer vloeibaar wordt. Dit laat hem toe de misera-

bele levensomstandigheden van de lazzaroni te beschrijven, maar ook om een verband te leggen met de Napolitaanse volksrevolutie van Masaniello (1647). Hij benadrukt de aanwezigheid in de stad van een gevaarlijke klasse, potentieel revolutionair en tegelijk fanatiek bijgelovig.⁴⁷ Zoals Francesco Benigno heeft geargumenteed, had de revolutie van 1647 de Europese elites grondig geschokt en ook Montesquieu lijkt de behoefte te hebben gevoeld om deze gebeurtenis te exorciseren, door ze te verbinden met bijgeloof en de vermeende geestesgestoordheid van Masaniello.⁴⁸ Ook op een ander moment blijkt Montesquieu's verlangen naar politiek en sociaal status quo, namelijk wanneer hij in de Trentino opmerkt dat waar plebejers te veel vrijheid genieten ze zich onbeschaamd gedragen.⁴⁹ Elders toont Montesquieu echter ook begrip voor de levensomstandigheden van het volk, bijvoorbeeld in zijn herhaalde kritieken over de negatieve impact van overdreven taxatie.⁵⁰ Toch is het volk in zijn reisaantekeningen een restcategorie waar hij weinig aandacht aan besteedt. Zoals bij de grote meerderheid van de reizigers toen, gaat zijn aandacht in de eerste plaats aandacht naar de elites, en in zijn notities krijgen contacten met prominente buitenlanders die in Italië verblijven een belangrijke plaats (Bonneval en Law in Venetië, kardinaal Polignac in Rome). Ook met vertegenwoordigers van de lokale elites en de lokale intelligentsia nam Montesquieu contact op. Hij spreekt herhaaldelijk zijn waardering uit voor die gesprekspartners, maar het valt moeilijk uit te maken of zijn opmerkingen verder gaan dan routineuze hoffelijkheid. Wel weten we dat hij tijdens de reis bevoorrechte contacten gelegd heeft met een aantal Italiaanse intellectuelen, in het bijzonder met Antonio Conti (1677-1749) en vooral (al blijven zijn aantekeningen over hen discreet) met twee geestelijken, Antonio Maria Niccolini (1701-1769) en Gaspare Cerati (1689-1762), die de rest van zijn leven intieme vrienden zijn gebleven. Deze intellectuelen hebben er mogelijk toe bijgedragen zijn antiklerikalisme te matigen.⁵¹ Naast een korte vermelding van Giambattista Vico (1668-1744), die in zijn beknoptheid wellicht nog lange tijd een bron van speculatie over de mogelijke relatie tussen deze twee denkers zal blijven, vermelden de aantekeningen ook een ander Napolitaanse intellectueel: in zijn discussie van het bijgeloof van het

Napolitaanse volk verwijst Montesquieu naar de *Istoriia civile* van Pietro Giannone (1676-1748).⁵² De invloed van Italiaanse intellectuelen die Montesquieu heeft ondergaan is ook een proces dat verband houdt met zijn intellectuele ontwikkeling. De historische eruditie van Ludovico Muratori (1672-1750), die Montesquieu te Modena ontmoet heeft, en de expertise van Giovanni Vincenzo Gravina (1664-1718) op het vlak van rechtsgeschiedenis zal hijzelf pas in *De l'Esprit des Lois* systematisch aanwenden, terwijl ze nog afwezig was in de *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*.⁵³ Deze laatste vaststelling toont aan dat ondanks alles Italië en de Italiëreis een diepe indruk hebben nagelaten: Montesquieu nam het land en zijn intellectuelen ernstig, en schilderde het dus niet zonder meer af als een achtergebleven provincie.

3. Theoretische uitwerking

Italië is onmiskenbaar een belangrijke, zij het vaak impliciete bron geweest in de ontwikkeling van Montesquieu's denken. Dit is des te belangrijker, omdat hij zich voortdurend het probleem stelt van mogelijke categorisering van landen op basis van hun geografische en klimatologische kenmerken, en die categorisering tracht te verbinden met politieke systemen. Het verband tussen Montesquieu's Italiëreis en zijn sociale theorievorming is het meest expliciet wat betreft de categorie van aristocratische republieken, één van de basistypes die hij in *De l'Esprit des Lois* analyseert. Hoewel het geen Italiaanse specificiteit betreft, heeft Montesquieu vooral in Italië de gelegenheid gehad dit regeringstype te bestuderen, en in *De l'Esprit des Lois* zijn het welbeschouwd voorbeelden ontleend aan Venetië die de analyse ervan domineren. Zoals eerder opgemerkt, betreft het een regeringstype dat bijzondere aandacht kreeg van de Italiëreizigers, in een context waarbij de voordien positieve lezingen, in de eerste plaats van de Venetiaanse republiek, meer en meer ter discussie werden gesteld, ook in de reisgidsen van Misson en Addison. In *De l'Esprit des Lois* verwijst Montesquieu ook regelmatig naar andere bronnen die zich kritisch betoonden over Venetië, zoals Amelot de la Houssaye's *His-*

toire du gouvernement de Venise (1676). De ideaaltypische constructie van aristocratische republieken in *De l'Esprit des Lois* betekent niet dat Montesquieu zijn grotendeels negatieve oordeel uit de reisnotities herziet, zoals David Carrithers terecht opmerkt.⁵⁴ Wel beschrijft hij dit type met een afstandelijkere en neutralere toon, en betracht hij systematischer na te gaan hoe zulk een type in ideale omstandigheden zou kunnen functioneren – waarbij Venetië dan toch het beste voorbeeld lijkt aan te reiken. Ook eerdere vergelijkingen tussen Genua en Venetië waren stevast in het voordeel van de laatste: 'Ik heb geen enkele Genuees gezien die zijn heersers niet verfoeit. In Venetië daarentegen zijn de edelen geliefd door het volk, dat een goede mening heeft over de rechtvaardigheid van wie over hen heerst'.⁵⁵ Toch spreekt Montesquieu zich in *De l'Esprit des Lois* ook in positieve bewoordingen uit over Genua, namelijk over hoe de door vooraanstaanden uit het volk beheerde Banco di San Giorgio een nuttige instelling blijkt, die het volk betreft in het bestuur van de aristocratische republiek (EL II, 3).

In *De l'Esprit des Lois* stelt Montesquieu vast dat de Venetiaanse republiek een aantal van de dwalingen van het aristocratische regeringstype gecorrigeerd heeft (EL VIII, 5). Zijn reisobservaties, evenals de talrijke commentaren in de door hem geraadpleegde gidsen over de zeden en gewoonten in deze onmiskenbaar als bijzonder ervaren republiek, hebben hem toegelaten de geest van dit regeringstype te analyseren. Het principe van de matiging, dat volgens Montesquieu zulke republieken kenmerkt, vloeit voort uit een analyse van de wetgeving van de Italiaanse aristocratische republieken die excessieve vormen van persoonlijke affirmatie aan banden legde. Zijn beschrijving van hun weeldewetten weerspiegelt nadrukkelijk de wetgeving, karakteristiek voor deze republieken en in de eerste plaats voor Venetië (EL VII, 3). Maar toch zijn veel van zijn opmerkingen over het aristocratische type impliciete kritieken op Italiaanse aristocratische republieken. Dit is nadrukkelijk het geval in boek VIII, hoofdstuk 5, dat handelt over de corruptie in aristocratische republieken. Hij stelt dat Venetië de belangrijkste bron van corruptie van zulke republieken – met name de erfelijke aristocratie – corrigeert, maar zijn beschrijving van corrupte aristocratische republieken die weinig deugzaam

zouden zijn en evenmin in staat tot krachtdadig optreden, suggereert nadrukkelijk de eigentijdse Italiaanse voorbeelden (EL VIII, 5). Ook de corruptie die in zulke republieken optreedt als de aristocratie haar eigen wetten niet naleeft, is een verwijzing naar de belastingontduiking bedreven door onder andere de Venetiaanse aristocraten, beschreven in Montesquieu's reisdagboek. Later verwijst Montesquieu expliciet naar die mogelijkheid als één van de gevaren die een aristocratische republiek kan lopen – echter zonder expliciet naar de Italiaanse voorbeelden te verwijzen (EL V, 8). De kritische kanttekeningen die Montesquieu maakt over het gebrek aan vrijheid in de Italiaanse republieken, in Venetië in het bijzonder, contrasteren met zijn Britse ideaalmodel van vrijheid (EL XI, 6), en ze hervatten en verdiepen tegelijk een thema van Misson en diens eigen observaties van 1728. Meer algemeen suggereren ze dat Montesquieu zulke aristocratische republieken als voorbijgestreefd aanzag.⁵⁶

In Montesquieu's analyse van regeringstypes in *De l'Esprit des Lois* spelen de andere Italiaanse staten geen rol, hoewel hij een aantal bevindingen uit zijn reisnotities toch verder conceptualiseert. Matiging in bestuur, begrepen als een principe dat vrijheid waarborgt, komt al aan bod in Montesquieu's Italiaanse observaties. Zijn positief oordeel over Italiaanse regeringen houdt er verband met precies dit element van matiging: geen excessieve taxatie van de bevolking (Toscane, de pauselijke Staat), of nog de beperking van de invloed van de clerus in Toscane (een voorafspiegeling van het thema van de persoonlijke vrijheid in boek XII van *De l'Esprit des Lois*).⁵⁷ Daarmee contrasteren zijn negatieve commentaren over Piëmont, een staat waarvan het absolutisme, zonder een despotisme te zijn toch karakteristieken vertoont die daartoe neigen, zoals het verbod om zonder koninklijke toestemming naar het buitenland te reizen.⁵⁸ Zulke commentaren vallen te vergelijken met de verwijzingen in *De l'Esprit des Lois* naar de despotische kenmerken van de Franse monarchie. Bovendien tekende Montesquieu aan dat zulke kenmerken een negatievere impact hebben in een kleine staat zoals Piëmont, omdat kleinschaligheid de controle op onderdanen vergemakkelijkt.⁵⁹ Ook in zijn beschrijving van de pauselijke staat vinden we, zoals Volpilhac-Auger stelt, een reeks

elementen die karakteristiek zijn voor despotische regimes: zij wijst met name op de parallel tussen de despoot die alle macht aan de vizier overlaat, en de pausen die zich laten regeren door hun neven.⁶⁰ Vele andere elementen van Montesquieu's beschrijving spreken echter zulk een categorisering tegen, en in *Mes pensées* omschrijft hij de pauselijke staat als een 'zachtaardig, zij het ondeugdelijk bestuur'.⁶¹ Het geheel van Montesquieu's waarnemingen suggereert dat volgens hem de pauselijke staat, zoals vele Europese staten despotische elementen bevat, zonder tot een echt despotische staat te verworden. Hij deconstrueert hier de absolute dichotomie van gematigde tegenover despotische, en Europese tegenover Aziatische staten.

Een aantal andere analyses die Montesquieu tijdens zijn Italiëreis formuleerde, komen niet terug in *De l'Esprit des Lois* hoewel ze occasioneel verschijnen in *Mes pensées*. Één ervan betreft de rol van buitenlandse autoriteiten. In de *Voyage* constateert Montesquieu, zonder daaraan gevolgtrekkingen te verbinden, de afwezigheid van contacten tussen de Duitse autoriteiten en de Napolitanen (de verwijzing betreft duidelijk de Napolitaanse elites). Voorts wijst hij er kort op dat de Spaanse bestuurders (hun voorgangers) de adel hebben onderdrukt.⁶² Hij keert in *Mes pensées* op dit thema terug, als hij de ongunstige economische toestand van Sicilië, dat hij nooit bezocht heeft, onder meer verklaart door de afwezigheid van de soeverein, die het eiland enkel gebruikt om het te belasten.⁶³

Montesquieu's kanttekening over Sicilië verwijst ook naar de negatieve rol van de clerus, die volgens hem verantwoordelijk is voor de ontvolking van het eiland. Montesquieu was vaak kritisch over de rol van de katholieke clerus – overigens niet alleen in Italië: zijn scherpste kritieken betreffende de inquisitie in Spanje en Portugal – en nog meer over het bestuur van de Pauselijke staat. In zijn kritiek op de pauselijke autoriteiten, op de katholieke clerus en op de als bijgelovig ervaren religieuze praktijken, is hij echter beduidend milder dan zijn protestantse gidsen Addison en Misson. Specifiek wat het koninkrijk Napels betreft, vermeldt hij wel met enige sympathie Pietro Giannone, maar zijn neo-ghibellijnse anti-curiale visie die de katholieke kerk, en vooral de pauselijke autoriteiten verantwoordelijk hield voor wanbe-

stuur in Napels, lijkt toch geen doorslaggevende rol te hebben gespeeld in zijn analyse. Zijn kritieken op de katholieke kerk betreffen eerder bijgelovige praktijken, de overtalrijke monniken of de onwetendheid van geestelijken, die volgens hem typisch is voor Italië.⁶⁴ Deze kritiek ligt in het verlengde van opmerkingen zoals die geformuleerd werden door de jansenistisch geïnspireerde auteurs en geestelijken die hij in Italië had leren kennen en waarderen.

Montesquieu blijft, ondanks een aantal kritische noten, toch gematigd in zijn oordeel over aristocratie en clerus. Naast sociale identificatie met de adel speelt waardering voor hun rol als tussenmacht hierin ook mee. Zijn kritiek raakt in essentie de aristocratie in republieken waar zij zich aan machtsmisbruik schuldig maakt. Opvallend is hoe Montesquieu in zijn bemerkingen over het koninkrijk Napels, in tegenstelling tot Addison (die ook gewezen had op de negatieve impact van aristocratisch despotisme), zwijgt over de excessieve privileges waarvan aristocraten konden genieten.⁶⁵ Ook over Piëmont benadrukt Montesquieu hoe het absolutisme vooral een belemmering vormt op de vrijheid van de adel.

Montesquieu heeft ook, specifiek voor Italië, een reeks bedenkingen geformuleerd rond sociale causaliteit. De *Réflexions sur les habitants de Rome* uit 1732 is een eerste tekst waarin Montesquieu een analyse van zulke causaliteit probeert te ontwikkelen. Deze tekst zet de gulzigheid, en zelfs vraatzucht van de antieke Romeinen af tegen de sobere levensstijl van hun moderne tegenhangers. De verklaring die Montesquieu aanbiedt benadrukt de impact van politieke systemen op zeden en gewoonten. Volgens hem houden de moderne Romeinen er een sobere levensstijl op na, omdat het hoogst bereikbare ambt in Rome voorbehouden is voor oudere mannen, zodat zulk een levensstijl zich opdringt, terwijl hij de gulzigheid van de antieke Romeinen verbindt met hun geagiteerde politiek leven.⁶⁶ Daarnaast stelt hij dat de moderne Romeinen ook in een ongezonder deel van de stad leven, dicht bij de Tiber, wat een bijkomende reden vormt om een sobere levensstijl te aan te nemen.⁶⁷ De verklaring die Montesquieu in deze tekst opgeeft is betwistbaar.⁶⁸ Belangrijk is echter de vraag hoe cruciale veranderingen in zeden en gewoonten tussen het antieke en moderne

Italië moeten begrepen worden. Hij beseft dat een klimatologisch verklaringsmodel ontoereikend is (omdat het klimaat door Montesquieu als een constante wordt aangezien). In dat opzicht zijn de Italiëreis en latere analyses bouwstenen voor de these, geformuleerd in *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, dat morele causaliteit belangrijker is dan fysieke.⁶⁹

Nochtans besteedt Montesquieu, specifiek wat Italië betreft, ook aandacht aan andere vormen van fysisch determinisme. In *Mes pensées* wijst hij op de zwavelachtige aard van de Italiaanse grond, die de Italianen lichtgeraakt zou maken. Zij maakt de Italianen 'diepzinnig, constant in hun liefdes en vijandschappen, en nooit vergevend.'⁷⁰ In het *Essai sur les causes* contrasteert hij het karakter van de inwoners ten zuiden van de Apennijnen, onderhevig aan sirocco, met die van Lombardije ten noorden ervan, zonder overigens in details te treden.⁷¹ Hier maakt Montesquieu zich enigszins schuldig aan stereotypering, wat hij elders meestal weet te vermijden.

Hoewel Montesquieu in *Mes pensées* stelt dat Fransen, Engelsen en Italianen drie geestesgesteldheden voorstellen,⁷² maakt hij in *De l'Esprit des Lois* relatief weinig algemeen geldende opmerkingen over het karakter van de Italianen. Toch benadrukken de meeste opmerkingen het verband met het klimaat en passen zo in karaktereigenschappen die volgens hem met warmere klimaten verband houden: soberheid, sensualiteit, gebrek aan moed en ondernemingszin, gemakzucht, en (specifieker Italiaans) de liefde voor muziek. Hun woeliger gevoelsleven blijkt volgens Montesquieu bijvoorbeeld uit hun enthousiaste reacties op opera's, vergeleken met de kalmte van de Engelsen (EL XIV, 2).

Montesquieu associeert overigens ook katholicisme – in Italië en elders in Zuid-Europa – met warmere klimaten. De relatie tussen warme klimaten en despotische regimes die Montesquieu ook postuleert, lijkt dan weer niet echt toepasselijk op Italië. In zijn beschrijving van die relatie blijven voorbeelden uit Italië dan ook achterwege. De lezer is toch verrast door de relatief beperkte aandacht die hij aan Italië besteedt in de boeken die in *De l'Esprit des Lois* het klimaat tot onderwerp hebben. In het bijzonder komt hij niet terug op de belangrijke

veranderingen in zeden en gewoonten tussen antieke Romeinen en moderne Italianen, en op de mogelijke oorzaken hiervan.

In *De l'Esprit des Lois* verbindt hij het warme klimaat van Zuid-Europa ook met het grotere belang van kloosters. Hij associeert hun aanwezigheid met gemakzucht en gebrek aan fysieke activiteit, beide typisch voor warme klimaten (EL XIV, 7). Later tematiseert Montesquieu met veel nadruk de politieke en sociale impact van klimaat, evenals het noord-zuidonderscheid in Europa, waarbij Zuid-Europa expliciet wordt geassocieerd met luiheid en knechtschap (EL XXI, 3).⁷³ Montesquieu heeft elders in *De l'Esprit des Lois* echter ook een andere verklaring aangeboden: arbeidsethiek volgt uit wetgeving die arbeid met een rechtvaardige beloning compenseert. Het is de ontstentenis van zulke compensaties die mensen een afkeer geeft van arbeid (EL XIII, 2). Later gebruikt hij een Italiaans voorbeeld om hetzelfde punt te maken: 'In Rome heeft iedereen dankzij de armenhuizen een gemakkelijk leven, met uitzondering van degenen die werken en vlijtig zijn, die een ambacht uitoefenen, de grond bebouwen of handeldrijven' (EL XXIII, 29).

Met andere woorden: Montesquieu biedt naast klimaat een ander verklaringsmodel aan om culturele verschillen te duiden, een model gebaseerd op de impact van regeringstype en regeringsbeleid. De grote verscheidenheid van karakters die Montesquieu tijdens zijn reis had vastgesteld, vooral wat betreft de Italiaanse adel, volgt immers niet uit klimaatverschillen maar schikt zich naar de staat waarin de leden van de elite gesocialiseerd zijn. Hij benadrukt in zijn reisobservaties hoe het politieke systeem van elk van de Italiaanse staten een verschillende impact uitoefent op de socialisatie van elites, met als meest evidente onderscheid dat tussen monarchieën en aristocratische republieken. Hij wijst echter ook op economische conditionering, bijvoorbeeld daar waar hij schrijft over de gierigheid van de aristocratie van Genua (overigens ook een voorbeeld van hoe een op accumulatie gerichte ingesteldheid in bepaalde omstandigheden een negatieve invloed op zeden en gewoonten kan uitoefenen).⁷⁴ Die vaststellingen vinden ook uitdrukking in *Mes pensées*: 'ik noem *genie van een natie* de zeden en de geestesgesteldheid van de verschillende volkeren geleid door de

invloed van eenzelfde hof en eenzelfde hoofdstad'.⁷⁵ Montesquieu past dit model in de eerste plaats toe op elites, hoewel hij het af en toe algemeen toepasbaar acht, bijvoorbeeld in zijn verklaring van de soberheid van het Romeinse volk, waar hij een soort *trickle-down*-effect van de gewoonten van de elite op het volk lijkt te postuleren.

Over het algemeen bevestigen zowel de Italiaanse reisnotities als deze nabeschouwingen Roberto Romani's standpunt dat Montesquieu zich in zijn discussie van nationale karakters in wezen tot de elites beperkte.⁷⁶ Ook in zijn latere geschriften kunnen we de afwezigheid van een systematische reflectie over de rest van de bevolking onderkennen. Zijn waarnemingen over de levensomstandigheden in Italië vinden niettemin hier en daar hun weerslag in *De l'Esprit des Lois*, bijvoorbeeld in zijn kritiek op excessieve belasting van het volk. Montesquieu keurt extreme vormen van sociale ongelijkheid af, en volgens hem is het een cruciale factor die met ontvolking verband houdt. Eerst vermeldt hij despotisme en excessieve privileges van de clerus als oorzaken – zonder die van de aristocratie te vermelden – en even later verwijst hij naar de negatieve gevolgen van het monopoliseren van grond door de bezittende klassen: 'de geestelijkheid, de vorst, de steden, de adel en enkele voorname burgers.' Hij geeft de antieke Romeinen op als voorbeeld van een beter beleid: grond geven aan wie er geen bezit, en hen ook middelen geven om hem te bewerken (EL XXIII, 28). Deze schijnbaar terloopse opmerkingen, die Montesquieu nooit echt systematiseert, getuigen van zijn vermogen ook kritische kanttekeningen te plaatsen bij zijn eigen geprivilegieerde positie, zonder dat dit echter zijn wezenlijk elitaire wereldvisie wijzigt.

4. Conclusie

Montesquieu's denken tracht universalisme en particularisme, algemeen geldende wetten en de concrete kenmerken van specifieke samenlevingen met elkaar in verband te brengen. Zijn denken schip-pert ook tussen een relativisme dat steeds begrip tracht op te brengen voor andere organisatievormen, en een ambivalent eurocentrisme dat vooral de voor hem essentiële waarde van vrijheid (of de afwezigheid

van despotisme) met Europa associeert. In dit kader is Italië, net zoals Spanje en Portugal een randgeval, een land dat nog tot Europa behoort maar vanwege zijn ligging en klimatologische achtergrond (een warm klimaat gunstig voor despotische regimes) al elementen van de niet-Europese *andere* omvat. Toch stelt Montesquieu nooit vragen bij de Europese identiteit van Italië: dit blijkt vooral uit zijn theoretische uitwerking van Italiaanse staten in *De l'Esprit des Lois*, die hij ondanks hun gebrek aan vrijheid toch niet als despotisch omschrijft.

Zijn oordeel over Italië is dus genuanceerd. Zijn houding ten overstaan van de Italiaanse politieke regimes, en in het bijzonder de republieken Genua en Venetië, is wel duidelijk kritisch. De positieve noten die hij her en der aanbrengt, spreken dit niet tegen: zoals de meerderheid van zijn tijdgenoten beschouwde hij de Italiaanse staten als zwakke entiteiten, gemarginaliseerd door de consolidatie van de grote monarchieën in de zestiende en zeventiende eeuw. Ze lijken voor Montesquieu emblematisch te zijn voor de politieke decadentie van Italië, een decadentie die ook tot uitdrukking komt in ontvolking (waarbij hij zoals gezegd de bevolkingsaantallen van de Italiaanse staten drastisch onderschat). Het land is bovendien gemarginaliseerd door de verschuiving van de internationale handelsstromen. Ondanks deze negatieve inschatting van Italiaanse staten, is hij in zijn oordeel over hun binnenlands beleid veel gematigder en genuanceerder. Zeker economisch is de Italiaanse situatie voor Montesquieu niet onverdeeld ongunstig. De situatie van de landbouw laat hem toe een beeld te schetsen waarin enkel een aantal specifieke regio's – in de eerste plaats de Romeinse Campagna – verwaarloosd en sterk ontvolkt zijn; elders zijn duidelijk tekenen van economische bedrijvigheid aanwezig. De situatie van de plattelandsbevolking – niet echt een onderwerp van systematische belangstelling – varieert ook duidelijk, en wordt in sommige regio's, zoals Piëmont, als gunstig ervaren.⁷⁷

Montesquieu lijkt toch een Italiaanse specificiteit te onderkennen die om verklaring vraagt. Die specificiteit wordt overigens nooit duidelijk omschreven: de zekerheid waarmee hij het bestaan van een Italiaans karakter vaststelt, contrasteert met de weinig concrete aard van die diversiteit enerzijds, en met de diversiteit binnen Italië zelf ander-

zijds. Toch past Montesquieu in een langdurige en soms problematische traditie van interpretaties van de Italiaanse diversiteit (begrepen als het anders-zijn van Italië vergeleken bij de rest van Europa, en het noord-zuidonderscheid binnen Italië zelf, dat bij Montesquieu echter nog niet uitgekristalliseerd is). We vinden met name een belangrijke aanzet tot de discussies over de vermeende gemakzucht of passiviteit van mediterrane volkeren, een thema dat in het sociologische denken een lang leven beschoren zal zijn.⁷⁸ Met zijn klimatologische lezing van het Italiaanse karakter heeft Montesquieu, gebruikmakend van een pseudowetenschappelijke retoriek, bijgedragen tot een van de eerste socioculturele verklaringsmodellen voor onderontwikkeling, terwijl hij ook een ander verklaringmodel, dat de negatieve rol van de katholieke kerk benadrukt, ten dele ondersteunt. Zulke culturele verklaringen hebben een blijvende rol gespeeld in het debat over de oorzaken van onderontwikkeling in zuidelijk Italië, waarbij vanaf de negentiende eeuw ook veel meer dan bij Montesquieu hun essentieel anders-zijn wordt benadrukt. Montesquieu heeft echter ook een andere lezing aangeboden, die culturele karakteristieken eerder begrijpt als een gevolg van sociale structuren, het uitgangspunt van een alternatieve interpretatietraditie van de problemen waarmee het zuiden van Italië geconfronteerd blijft.⁷⁹

Bij Montesquieu kunnen we daarom een methodologische voorzichtigheid onderkennen, met als doel vooral geen te abrupte waardeoordelen te vellen. Analyses van de Italiaanse specificiteit lijken, in tegenstelling tot wat bij vele moderne auteurs het geval is, nergens te berusten op modellen van essentialistisch verankerde culturele diversiteit. We krijgen een veelheid aan uiteenlopende verklaringmodellen aangeboden, gebaseerd op klimaat, geologische karakteristieken, socio-culturele en politieke kenmerken (godsdienst, de sociale impact van een specifieke organisatie van politiek gezag), die ook hedendaagse lezers suggereert dat monocausale verklaringmodellen reductionistisch werken. Montesquieu's beschrijving van Italië, maar ook van de verschillende regio's binnen het land, is steeds genuanceerd en gediversifieerd, en hij deconstrueert dus essentialistische beoordelingen. Enkel in zijn beschrijving van de *lazzaroni* in Napels lijkt hij een

reductionistische verklaring aan te bieden, waarbij een als potentieel gevaarlijk gewaarde klasse ook als cultureel anders wordt gherdefinieerd. De mythe van een irrationele plebejische opstandigheid in de Mezzogiorno zou overigens lang meegaan, versterkt als ze werd door historische fenomenen als het Sanfedismo (1799), het banditisme na de eenmaking van Italië, en een aantal stedelijke revoltes in de jaren 1970, vooral in Reggio Calabria. Bij Montesquieu blijft zulk een lezing echter uitzonderlijk, elders in zijn boek blijft elke vorm van essentialisering van diversiteit (van Italië, of van het zuiden in het bijzonder) afwezig.

Ten slotte blijkt een deel van Montesquieu's reiservaring niet theoretiseerbaar of conceptualiseerbaar. Eén deel ervan betreft de esthetische en zelfs erotische dimensie van zijn reis (deels weergegeven in de dagboek aantekeningen, deels door hem verborgen gehouden). Erotisering van Italië was overigens allesbehalve uitzonderlijk, en zelfs gewoon een topos van de reisliteratuur.⁸⁰ Die ervaring van sensueel genot maakt dat Montesquieu zijn eigen conceptualisering moet problematiseren. De associatie van warme klimaten met een erotisch beladen cultuur, die in *De l'Esprit des Lois* een eerder negatieve connotatie heeft, krijgt door middel van een koppeling met de Italië-ervaring een complexere en ook positievere betekenis (zie ook de bijdrage van Ringo Ossewaarde tot deze bundel). Deze problematisering geldt *a fortiori* voor Rome. Terwijl Montesquieu de stad associeert met pauselijk wanbestuur, beschouwt hij Rome tegelijk als de ideale stad. In zijn latere geschriften blijft hij zijn voorliefde voor de stad, waarnaar hij een voortdurende nostalgie koestert, verkondigen. Deze deconstructie van een eenduidige categorisering symboliseert wellicht een les die Montesquieu in Italië leerde: de noodzaak om eigen waardeoordelen en onderverdelingen voortdurend in twijfel te trekken.

Chronologie 1689-1755

Maarten Colette

1689. 18 januari. Geboorte van Charles-Louis de Secondat in het kasteel van La Brède in de nabijheid van Bordeaux. Zijn ouders heten Jacques de Secondat en Marie-Françoise de Pesnel. Charles-Louis is hun tweede kind.

1691. 31 augustus. Geboorte van Thérèse de Secondat.

1694. 9 november. Geboorte van Charles-Louis-Joseph de Secondat.

1696. 16 oktober. Overlijden van Marie-Françoise de Pesnel.

1700. 11 augustus. Montesquieu loopt tot 14 september 1705 school aan het college van Oratorianen in de gemeente Jully, in de nabije omgeving van Parijs. Hij ontwikkelt een liefde voor het theater en schrijft de tragedie 'Britomare' (niet gepubliceerd).¹

1705. Terugkeer naar Bordeaux waar hij zijn rechtenstudies aanvangt en op 29 juli 1708 zijn licentiaat behaalt. Een inschrijving op het tableau van advocaten volgt op 14 augustus 1708.

1709. Montesquieu verblijft in Parijs.

1713. 15 november. Overlijden van Jacques de Secondat. Montesquieu keert terug naar Bordeaux.

1714. 14 februari. Montesquieu wordt raadgever (*conseiller*) in het parlement van Bordeaux.

1715. 30 april. Huwelijk met Jeanne de Lartigue in de Sint-Michielskerk te Bordeaux.

1716. 10 februari. Geboorte van hun zoon Jean-Baptiste. *Mémoire sur les dettes de l'Etat* (1892).²

1 mei. Benoeming tot de in 1712 opgerichte *Academie des sciences* te Bordeaux.

16 juni. *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* (1796).

13 juli. Benoeming tot vicepresident (de zogeheten *Président à mortier*) van het parlement van Bordeaux; Montesquieu krijgt de functie door overerving van zijn op 24 april van hetzelfde jaar overleden oom Jean-Baptiste.

16 november. *Discours sur le système des idées*.

1717. Januari tot maart. Verblijf in Parijs; begint te schrijven aan *Lettres persanes*. *Discours sur Cicéron* (1892).

22 mei. Geboorte van dochter Marie-Catherine.

1718. 1 mei. *Discours sur les causes de l'écho* (1796).

1719. Januari. Publicatie, in *Mercure de France* en *Journal des savants*, van *Projet d'une histoire physique de la terre ancienne et moderne*.

16 november. *Essai d'observations sur l'histoire naturelle* (1796).

1720. 25 augustus. *Discours sur la cause de la transparence des corps* (1796).

1721. Publicatie van *Lettres persanes* bij Pierre Marteau in Keulen.

1722. Eerste beschouwingen opgetekend in *Mes pensées*.

1724. *Dialogue de Sylla et d'Eucrate* (1745).

1725. 1 mei. *Traité général des devoirs* (1726).

Maart. Publicatie van *Le Temple de Gnide*.

18 augustus. Benoeming tot directeur van de *Académie* te Bordeaux.

15 november. *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences* (1796).

1726. 7 juli. Montesquieu verkoopt zijn bezittingen en publieke functies voor een jaargeld van 5.200 livres, en geeft zijn wijngaarden in pacht.

1727. 23 februari. Geboorte van dochter Marie-Josèphe Denise.

1728. 24 januari. Montesquieu wordt toegelaten tot de *Académie française*.

5 april. Doorreis langs Europese steden. Montesquieu bezoekt onder andere Venetië, Turijn, Pisa, Genua, Milaan en Firenze. Hij doet eveneens Oostenrijk en Hongarije aan. In Venetië ontmoet hij econoom John Law.

1729. Verblijf in Siena (15 januari), Rome (19 januari), Napels (18 april), Innsbruck (1 augustus), Amsterdam (15 oktober) en Londen (3 november). In Engeland brengt Montesquieu achttien maanden door.

1731. Mei. Terugkeer vanuit Engeland naar Parijs en vervolgens Bordeaux, waar hij tot de lente van 1733 verblijft.

1732. *Histoire de la jalousie* (niet gepubliceerd).

November. *Réflexions sur la sobriété des habitants de Rome comparée à l'intempérance des anciens Romains* (1896).

1734. Uitgave van *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* en *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*. Het manuscript van *De la liberté politique* wordt niet gepubliceerd.³

1735. Montesquieu beslist rond deze datum om *De l'Esprit des Lois* uit te schrijven.

1742. *Arsace et Isménie* (1783).

1745. Huwelijk van dochter Denise met Godefroy de Secondat. Publicatie, in *Mercure de France*, van *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*.

1748. Oktober. Uitgave van *De l'Esprit des Lois* bij Barillot in Genève. De uitgave roept weerstanden op onder jansenisten en jezuïeten.

1750. Uitgave van *Défense de l'Esprit des Lois*. De uitgave van het origineel wordt op 29 november 1751 op de index geplaatst.

1753. Benoeming tot directeur van de Parijse *Académie française*. Schrijft *Essai sur le goût* voor de eerste uitgave van de Encyclopédie.

1754. Herziene uitgave van *Lettres persanes* waaraan 'enkele overpeinzingen' toegevoegd worden. Uitgave van *Lysimaque* in *Mercure de France*.

1755. 10 februari. Overlijden in Parijs na een ziekte van vijftien dagen. De lichamelijke resten worden bijgeplaatst in de kapel van Sint-Genève in de Saint-Sulpice op 11 februari. Van alle *philosophes* is enkel Diderot aanwezig. De graftombe werd beschadigd tijdens de Franse Revolutie en de resten zijn tot op heden zoek.⁴

Noten

Montesquieu en de Verlichting: van tweeën één

- 1 *Het begrip 'politieke filosofie' wordt hier gebruikt in de klassieke, brede betekenis, dus omvattend wat tegenwoordig – als gevolg van onze specialisatiewaan – doorgaat voor andere en onderling ook weer verschillende vakgebieden: ethiek, sociale filosofie en rechtsfilosofie. De auteur dankt Maarten Colette, Mike Soyer en Yoram Stein voor hun commentaar.*
- 2 D'Alembert waarschuwt hiervoor in zijn *Éloge de Montesquieu* aan het begin van deel V van de *Encyclopédie* (1751). 'Rempli & pénétré de son objet, l'Auteur de l'Esprit des Lois y embrasse un si grand nombre de matieres, & les traite avec tant de briéveté & de profondeur, qu'une lecture assidue & méditée peut seule faire sentir le mérite de ce livre. Elle servira sur-tout, nous osons le dire, à faire disparaître le prétendu défaut de méthode dont quelques lecteurs ont accusé M. de Montesquieu; avantage qu'ils n'auroient pas dû le taxer légèrement d'avoir négligé dans une matiere philosophique, & dans un ouvrage de vingt années. Il faut distinguer le desordre réel de celui qui n'est qu'apparent. Le desordre est réel, quand l'analogie & la suite des idées n'est point observée; quand les conclusions sont érigées en principes, ou les précédent; quand le lecteur, après des détours sans nombre, se retrouve au point d'où il est parti. Le désordre n'est qu'apparent, quand l'Auteur mettant à leur véritable place les idées dont il fait usage, laisse à suppléer aux lecteurs les idées intermédiaires: & c'est ainsi que

M. de Montesquieu a cru pouvoir & devoir en user dans un livre destiné à des hommes qui pensent, dont le génie doit suppléer à des omissions volontaires & raisonnées. [...] Nous dirons de l'obscurité qu'on peut se permettre dans un tel ouvrage, la même chose que du défaut d'ordre; ce qui seroit obscur pour les lecteurs vulgaires, ne l'est pas pour ceux que l'Auteur a eus en vue. D'ailleurs l'obscurité volontaire n'en est point une: M. de Montesquieu ayant à présenter quelquefois des vérités importantes, dont l'énoncé absolu & direct auroit pu blesser sans fruit, a eu la prudence louable de les envelopper, & par cet innocent artifice, les a voilées à ceux à qui elles seroient nuisibles, sans qu'elles fussent perdues pour les sages.' Een dergelijke openlijke bekentenis van bewuste esoterie om de eenvoudigen van geest niet te verontrusten, heeft uiteraard iets aanmatigends. In feite wordt de lezer recht in het gezicht gezegd dat als hij het boek obscuur en wanordelijk vindt, hij het gewoon niet begrepen heeft. Bovendien is het een *carte blanche* om steeds als Montesquieu iets schrijft wat niet goed in onze interpretatie van hem past, te concluderen dat hij dat niet werkelijk heeft gemeend.

- 3 Norman Hampson, *Will and Circumstance. Montesquieu, Rousseau and the French Revolution*, Londen, Duckworth, 1983, p. 23-24: '[...] consisted almost entirely of an attempt to apply his sociological methodology to an investigation of the origins of French feudalism, which was –and remains – a somewhat specialised interest.'

- 4 Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, Londen, Bell & Sons, 1959.
- 5 Een sprekend voorbeeld hiervan is de beschrijving van Montesquieu als voorloper en grondlegger van de democratische rechtsstaat, wat nogal eens gebeurt.
- 6 Een uitgebreide bespreking en kritiek van de teleologische interpretatie vindt men in Andreas Kinneging, *Aristocracy, Antiquity, and History. An Essay on Classicism in Political Thought*, Brunswick NJ, Transaction, 1997, p. 3-34.
- 7 Robert Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 388-389 wijst op het feit dat Montesquieu bevriend was met d'Alembert, Helvétius, en Diderot. Volgens hem zegt dat genoeg. Dat kan men zich afvragen. Vriendschap impliceert niet intellectuele overeenstemming. Zo geredeneerd zou het feit dat Montesquieu en Voltaire elkaar niet mochten erop wijzen dat de eerste geen verlichtingsdenker was. Een soortgelijke kwestie speelt ten aanzien van Rousseau. Ook deze was – in ieder geval voor enige tijd – bevriend met diverse verlichtingsdenkers. En net als Montesquieu heeft ook hij bijgedragen aan de *Encyclopédie*. Maar is hij nu echt een verlichtingsdenker te noemen? Ook zijn verhouding met Voltaire was slecht, trouwens.
- 8 Zo bijvoorbeeld Hampson, *Will and Circumstance*, 3, en Shackleton, *Montesquieu*, p. 27.
- 9 De grondleggers van de Verlichting – Bacon, Hobbes, Locke, Spinoza en Descartes – leefden overigens allemaal in de zeventiende eeuw. De achttiende-eeuwse verlichtingsdenkers borduurden op hun ideeën voort, zoals ze zelf ook beseften.
- 10 Peter Gay, *The Enlightenment. An Interpretation*, vol. I, New York, Norton, 1966-1969, p. 6.
- 11 De beste bespreking van dit premoderne traditiebegrip is Josef Pieper, *Überlieferung: Begriff und Anspruch*, in *Werke*, III, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995, p. 236-299.
- 12 Baumarchais, *Mariage de Figaro* (1778), vijfde akte, derde scène: 'Qu'avez-vous fait pour tant de biens? Vous vous êtes donné la peine de naître, et rien de plus.'
- 13 Voltaire, *Essay sur les Mœurs*, II, p. 804: 'Il faut donc, encore une fois, avouer qu'en général toute cette histoire est un ramas de crimes, de folies, et de malheurs, parmi lesquels nous avons vu quelques vertus, quelques temps heureux.'
- 14 Condorcet, *Esquisse d'un Tableau des Progrès de l'Esprit Humain* (1795), zevende tijdperk: '[E]t les nations, également opprimées, furent également ignorantes, barbares et corrompues.'
- 15 Zie bijvoorbeeld Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* (1670); Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), sectie x, getiteld 'Of miracles'.
- 16 De onheilige drie-eenheid van de verlichtingsdenkers.
- 17 Brief van Benjamin Franklin aan Joseph Priestley van 8 februari 1780: 'The rapid Progress true Science now makes, occasions my Regretting sometimes that I was born so soon. It is impossible to imagine the Height to which may be carried in a 1000 Years the Power of Man over Matter. We may perhaps learn to deprive large Masses of their Gravity & give them absolute Levity, for the sake of easy Transport. Agriculture may diminish its Labour & double its Produce. All Diseases may by sure means be prevented or cured, not excepting even that of Old Age, and our Lives lengthened at pleasure even beyond the antediluvian Standard.'
- 18 'The Appeal to Antiquity' is de titel van het eerste deel van vol. I, p. 31-203.
- 19 De gemakkelijkst verkrijgbare editie is *Lord Chesterfield's Letters* in de reeks van Oxford World Classics.
- 20 Met name in boek VII.
- 21 Gay, *The Enlightenment*, vol. I, p. 81-82. Dit gebeurt nog altijd door de geestelijke kinderen van de Verlichting, zoals bijvoorbeeld door Karl Popper in *The Open Society and its Enemies* (1945) en door Gregory Vlastos, *Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- 22 Gay, *The Enlightenment*, vol. I, p. 98-105. In de pagina's die erop volgen probeert Gay vruchteloos aan te tonen dat Cicero de grootste held was van de verlichtingsdenkers. Gay citeert Cicero, waar deze zegt dat een deugdzaam man lijkt op God. Gay vermeldt dat Holbach in zijn *Système de la Nature* dit citaat overneemt, maar de verwijzing naar God weglaat. De ironie hiervan ontgaat Gay kennelijk.
- 23 Montesquieu, *Mes pensées*, in *Œuvres Complètes*, red. Daniel Oster, Parijs, Seuil, 1964,

- nr. 399.
- 24 De indeling in vijf staatsvormen in Plato's *Res Publica* is de moeder van alle indelingen. Maar die in de *Politicus*, 302c-303b, ligt ten grondslag aan die in Aristoteles, *Politica*, 1279a26-1279b10. Deze laatste is klassiek is geworden en vinden we in essentie ook terug in Polybius, *Historiae*, VI. Het schema uit de *Politicus* is als volgt: er zijn drie goede en drie slechte staatsvormen (*politeiai*). De goede heerschappij van één is monarchie, de slechte pendant ervan tirannie. De goede heerschappij van enkelen is aristocratie, de slechte oligarchie. De goede en de slechte variant van de heerschappij van de massa heten allebei democratie. Aristoteles neemt dit schema volledig over, maar noemt de goede variant van de heerschappij van velen *politeia*. Aldus wordt *politeia* ten eerste het generieke begrip voor staatsvorm, en ten tweede de goede vorm van democratie als species daarvan. Zijn er naast deze zes nog andere? Ja. Plato noemt de vorm beschreven in de *Res Publica* als goddelijke zevende. Aristoteles introduceert diverse mengelingen, bovenal die tussen (slechte) democratie en oligarchie, die samen iets goeds opleveren. Polybius ten slotte bespreekt één *regimen mixtum* dat meteen ook de best denkbare staatsvorm is: de mengeling tussen monarchie, aristocratie en democratie. Hij meende dat zulks het geheim was van de Romeinse Republiek.
- 25 Een overzicht geeft Andreas Kinning, 'Montesquieu en het Aristocratisch Discours', in Andreas Kinning, *Geografie van goed en kwaad*, Utrecht, Spectrum, 2005, p. 332-353.
- 26 Met name in *Il Principe*, hst.1; *Discorsi*, hst.1.2. Machiavelli spreekt van 'principato' als hij monarchie bedoelt.
- 27 Bijvoorbeeld Jean Bodin, *Six Livres de la République*, 2.1. De titel van het boek, zijnde een verdediging van de absolute monarchie, zegt al genoeg.
- 28 Bijvoorbeeld Livius, *Ab Urbe Condita*, Praef. 10-11, en nog duidelijker I.49.7; Cicero, *De Republica*, I.41-44. Dit laatste boek kende Montesquieu niet, aangezien het pas in 1820 weer is teruggevonden. Vergelijk met Rudolf Stark, 'Res Publica', in Hans Opperman (red.), *Römische Wertbe-griffe*, WBD, 1983, 42-110. *Res publica* is een vertaling van *politeia*. Strikt genomen gaat de ambivalentie dan ook terug op Aristoteles. Zie noot 24.
- 29 Zie bijvoorbeeld *Annalen*, 1.3; 13.28; *Historiën* 1.16; 1.50; Stark, 'Res Publica', 89-97; over Tacitus' betekenis voor Montesquieu, zie Catherine Volpilhac-Auger, *Tacite en France de Montesquieu à Chateaubriand*, Oxford, Voltaire Foundation, 1993.
- 30 Beroemd is *Ab Urbe Condita* II.15: non in regno populum Romanum sed in libertate esse. Ita induxisse in animum, hostibus portas potius quam regibus patefacere. Het Romeinse volk leefde niet langer in een monarchie maar in vrijheid. Zo werd het er geestelijk toe gebracht eerder de poorten van de stad te openen voor vijanden dan voor monarchen.
- 31 Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, in *Ceuvres Complètes*, Parijs, Seuil, 1964, p. 435-437.
- 32 Montesquieu, *Considérations*, p. 460.
- 33 De moderne republieken zoals die van Genua, Venetië en de Nederlandse Republiek zijn in Montesquieu's ogen allemaal in mindere of meerdere mate moreel corrupt. En dat betekent dat de bandeloosheid en anarchie er heerst, dan wel kleine despotjes (EL VIII, 2 en 5). Montesquieu meende dat Nederland, toen in 1747 het stadhouderschap van de Oranjes in alle gewesten erfelijk werd, in feite een monarchie was geworden. En dat was volgens hem maar beter ook. Vergelijk met Charles-Edouard Levillain, 'Glory without Power? Montesquieu's trip to Holland in 1729 and his vision of the Dutch fiscal-military state', in *Journal of the History of European Ideas* 2010, afl. 2, p. 181-191.
- 34 Montesquieu, *Mes pensées*, nr. 604.
- 35 Hampson, *Will and Circumstance*, vooral hst.11; Carol Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue*, Ithaca, Cornell University Press, 1986, een mooi boek, waarin veel oudere literatuur wordt aangehaald.
- 36 Er zijn uitzonderingen. De heer Penn, 'een ware Lycurgus' (EL IV, 6), is een voorbeeld, de Jezuïeten in Paraguay een ander voorbeeld (EL IV, 6), evenals het Zwitserse kanton Bern (Montesquieu, *Considérations*, hst.9).
- 37 'Dans les monarchies, la politique fait faire les grandes choses avec le moins de vertu qu'elle peut; comme, dans les plus belles machines, l'art emploie aussi peu de mouvements, de forces et de roues qu'il est pos-

- sible. L'État subsiste indépendamment de l'amour pour la patrie, du désir de la vraie gloire, du renoncement à soi-même, du sacrifice de ses plus chers intérêts, et de toutes ces vertus héroïques que nous trouvons dans les anciens, et dont nous avons seulement entendu parler.' Cursief toegevoegd.
- 38 'L'honneur, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition, prend la place de la vertu politique dont j'ai parlé, et la représente partout. Il y peut inspirer les plus belles actions; il peut, joint à la force des lois, conduire au but du gouvernement comme la vertu même.'
- 39 Bijvoorbeeld Aristoteles, *Nicomachische Ethiek*, 1223b35; Cicero, *Brutus*, 281. De bron is natuurlijk Homerus, de opvoeder van de Grieken en Romeinen. Zie voor een uitgebreide bespreking van eer bij de antieken: Kinneging, *Aristocracy, Antiquity, and History*, p. 149-158; eer in het algemeen wordt besproken in Kinneging, 'Eer en geweten', in *Geografie van goed en kwaad*, p. 85-109.
- 40 *Tusculanae Disputationes*, II.58-59.
- 41 *Tusculanae Disputationes*, II.63-64.
- 42 *Tusculanae Disputationes*, I.109. In een moreel corrupte maatschappij wordt men niet geëerd om de deugd. Toch moet men die laatste blijven nastreven. Eer wordt dan als het ware ontkoppeld van deugd. Cicero, naar eigen zeggen platonist, volgt hierin zijn meester. Zie *Res Publica*, 347b: '[goede mensen] zijn niet eierzuchtig (*philotimoï*).' Dat wil natuurlijk niet zeggen dat ze geen eer verdienen. Integendeel, zij verdienen eer meer dan wie ook.
- 43 'Le gouvernement monarchique suppose [...] des prééminences, des rangs, et même une noblesse d'origine. La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions.'
- 44 '[C]hacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers.' Cursief toegevoegd.
- 45 Adel heeft hier alleen betrekking op de *noblesse d'épée*, de zwaardadel. Zie hoger.
- 46 'Elle entre en quelque façon dans l'essence de la monarchie, dont la maxime fondamentale est: *point de monarchie, point de noblesse, point de noblesse, point de monarchie*; mais on a un despote.' Cursief van de auteur.
- 47 De *cours souveraines* konden zich die onafhankelijkheid permitteren, onder andere omdat de zetels in privé-eigendom waren en konden worden gekocht en verkocht. Dit heette *vénalité des offices*. In EL V, 19 laat Montesquieu de lezer weten dat venaliteit goed is in monarchale staten. Een uitgebreide beschrijving ervan alsmede van de *cours souveraines* en hun bevoegdheden geeft Kinneging, *Aristocracy, Antiquity, and History*, p. 47-54. Dergelijke *offices* brachten erfelijke adeldom met zich. Met sprak van *noblesse de robe*. Zie met name EL XX, 22.
- 48 De vestiging van de rechtsgelijkheid kan ook resulteren in een republiek, stelt Montesquieu in dezelfde passage. Maar we hebben al gezien hoe groot de overlevingskansen van een republiek zijn in de moderne tijd.
- 49 '[C]'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. [...] Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir.'
- 50 Zie Kinneging, *Aristocracy, Antiquity, and History*, p. 117-129; Kinneging, 'Royalisten, soevereiniteit en rechtsstaat', in *Geografie van goed en kwaad*, p. 354-377.
- 51 En de Amerikaanse Revolutie uiteraard, die in velerlei opzichten zelfs het model vormde voor de Franse Revolutie.
- 52 Het bekendste voorbeeld uit de Lage Landen is Grotius' *De Antiquitate Rei Publicae Batavae* uit 1610, waarin de auteur met een beroep op de Bataven uit de oudheid verdedigt dat de Nederlandse Republiek een aristocratische republiek is.
- 53 *Grundlegende* overzichtswerken zijn Elie Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1927, Martin Göhring, *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich*, Tübingen, 1946, en de werken van Henri Sée, waaronder *Les idées politiques en France au XIIIe siècle*, Parijs, Giard, 1923, en *Les idées politiques en France au XVIIIe siècle*, Parijs, Hachette, 1920. Een goed recenter overzichtswerk is Nannerl Keohane, *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- 54 Louis is een verbastering van Clovis.
- 55 Mijn vertaling van *tempéré*. Letterlijk betekent het gematigd. Maar matiging is iets

- anders dan wat wij er tegenwoordig onder verstaan. Het gaat traditioneel om maat houden, de juiste maat weten te vinden. Vandaar uitgebalanceerd.
- 56 'Voilà l'origine du gouvernement gothique parmi nous. Il fut d'abord mêlé de l'aristocratie et de la monarchie. Il avait cet inconvenient que le bas peuple y était esclave. C'était un bon gouvernement qui avait en soi la capacité de devenir meilleur. La coutume vint d'accorder des lettres d'affranchissement; et bientôt la liberté civile du peuple, les prérogatives de la noblesse et du clergé, la puissance des rois, se trouvèrent dans un tel concert, que je ne crois pas qu'il y ait eu sur la terre de gouvernement si bien tempéré que le fut celui de chaque partie de l'Europe dans le temps qu'il y subsista.'
- 57 Kinneging, *Aristocracy, Antiquity, and History*, p. 235-269.
- 58 Kinneging, *Aristocracy, Antiquity, and History*, p. 249-253.
- 59 Bijvoorbeeld via de prerogatieven van de steden. Zie daarover EL II, 4.
- 60 Michael Hereth, *Montesquieu, zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1995, p. 153-186 is veel meer dan de titel doet vermoeden en graaft dieper dan de veel geroemde Shackleton, *Montesquieu*, p. 337-355.
- 61 'Un prince qui aime la religion, et qui la craint, est un lion qui cède à la main qui le flatte, ou à la voix qui l'apaise; celui qui craint la religion, et qui la hait, est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent; celui qui n'a point du tout de religion, est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore.'
- 62 'La religion mahométane, qui ne parle que de glaive, agit encore sur les hommes avec cet esprit destructeur qui l'a fondée.'
- 63 'La religion chrétienne est éloignée du pur despotisme: c'est que la douceur étant si recommandée dans l'Évangile, elle s'oppose à la colère despotique.' De kwalificatie 'pur' heeft waarschijnlijk betrekking op het gebrek aan tolerantie dat het christendom vaak kenmerkt. Zie de tekst *infra*.
- 64 Een overeenkomst die niet door Montesquieu wordt genoemd, waarschijnlijk omdat ze al te evident is, is beider hiërarchische aard.
- 65 Waar Montesquieu aan toevoegt dat Calvin door omstandigheden getrouwer is gebleven aan die innerlijke geest van het protestantisme dan Luther, die immers met vorsten te maken had (EL XXIV, 5). Over moderne republieken, zie noot 33.
- 66 Er staat *loi civile*. Dat is niet een civielrechtelijke wet, maar een menselijke wet (*lex humana*), in tegenstelling tot een natuurwet (*lex naturalis*) en een Goddelijke wet (*lex divina*). Zie EL XXVI passim.
- 67 '[C]e sera une très bonne loi civile, lorsque l'État est satisfait de la religion déjà établie, de ne point souffrir l'établissement d'une autre.'
- 68 Ik heb niet kunnen achterhalen wanneer *séparation des pouvoirs* voor het eerst is gebruikt. Wellicht is het in artikel 16 van de *Déclaration des Droits de l'homme et du Citoyen* (1789). Ook *trias politica* is geen woord van Montesquieu. Dat woord is waarschijnlijk van Kant afkomstig. Zie diens *Metaphysik der Sitten*, § 43. Het wordt overigens vooral in de Nederlandstalige literatuur gebruikt, elders niet of nauwelijks.
- 69 Shackleton, *Montesquieu*, p. 285.
- 70 Paul Spurlin, *Montesquieu in America 1760-1801*, New York, Octagon Books, 1961.
- 71 De eerste helft van de negentiende eeuw is toch nog overwegend standsstatelijk georiënteerd. Pas rond 1850 is dat idee echt een gepasseerd station. De rechtsgelijkheid vangt dan zijn zegetocht aan. Groen van Prinsterers *Ongeloof en Revolutie* (1847) – om eens een in Nederland ooit bekend werk te noemen – gaat nog uit van de standenstaat, maar is als het verschijnt eigenlijk al een echo van het verleden.
- 72 Zowel in II, 4 als aan het eind van XI, 6 klinkt aarzeling door.
- 73 Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?* (1789), hst.II: 'Pourquoi ne renverrait-il pas dans les forêts de la Franconie toutes ces familles qui conservent la folle prétention d'être issues de la race des conquérants et d'avoir succédé à *des droits de conquête*?' Cursief door de auteur.
- 74 In Condorcets *Esquisse d'un Tableau des Progrès de l'Esprit Humain* (1795), een soort summa van het vooruitgangsgeloof, struikelt men over deze drie begrippen.
- 75 EL VIII, 12 gaat weliswaar over republieken, maar de strekking ervan is ook op monarchieën van toepassing.
- 76 Edmund Burke zal dit begrip van vooroordeel later tot een heel systeem uitwerken.

In *Reflections on the Revolution in France* (1790) staat te lezen: '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.'

De constitutie van de vrijheid volgens Montesquieu: evenwicht van machten en strafrecht met mate

- 1 Uitzonderlijk wordt in noot ook de originele Franse tekst weergegeven vanwege de stilistische meerwaarde die in de vertaling niet helemaal meer doorklinkt, of omdat bepaalde termen slechts bij benadering kunnen vertaald worden. De gebruikte uitgave is dan *Oeuvres Complètes*, II, red. Roger Caillois, Parijs, Gallimard, 1951. In bepaalde gevallen waarin de beschikbare vertaling niet helemaal voldoet of althans mijns inziens beter anders was geweest, heb ik een eigen vertaling gegeven. Vloeiend taalgebruik wordt daarbij soms doelbewust opgeofferd aan conceptuele precisie. Voor de huidige passus: 'Allereerst heb ik mij verdiept in de mensen, waarbij ik tot de opvatting ben gekomen dat zij zich, met hun eindeloze verscheidenheid van wetten en zeden, niet enkel en alleen hebben laten leiden door hun opwellingen' (EL, Inleiding). In de oorspronkelijk tekst: 'J'ai d'abord examiné les hommes, et j'ai cru que, dans cette infinie diversité des lois et des mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies.'
- 2 Het heeft Montesquieu vanuit religieuze hoek het verwijt opgeleverd een atheïst, een deïst en een spinozist te zijn. Montesquieu zal zich tegen die kritiek stevast verdedigen door erop te wijzen dat zijn belagers hem bekritisieren vanuit een invalshoek en vanuit een referentiekader waarvan hij de legitimiteit of het intern geldige karakter weliswaar niet bestrijdt, maar dat niet zijn referentiekader is. Zij bekijken de hele wereld als theologen en als moralisten, terwijl hij de diversiteit van het menselijke samenleven analyseert als jurist en als politiek denker. Zie daarover Simone Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Parijs, Klincksieck, 1973, p. 34-40.
- 3 'De ervaring van alle tijden leert dat iedereen die macht heeft, geneigd is daar misbruik van te maken; zo iemand gaat door tot hij op een grens stuit. Hoe vreemd het ook klinkt, zelfs de deugd heeft behoefte aan grenzen' (EL XI, 4).
- 4 Deze empirische openheid heeft Montesquieu de kritiek op de hals gehaald van de rationalisten van de politiek die meenden dat het goede niet alleen kenbaar, maar ook universeel toepasbaar is. Zo fulmineert Condorcet tegen Montesquieu's hulde aan de nationale en regionale diversiteit van wetgeving: '[...] on ne voit pas pourquoi toutes les provinces d'un Etat ou même tous les Etats n'auraient pas les mêmes lois criminelles, les mêmes lois civiles, les mêmes lois de commerce, etc. Une bonne loi doit être bonne pour tous les hommes, comme une proposition vraie est vraie pour tous.' Bernard Manin, 'Montesquieu', in François Furet en Mona Ozouf (reds.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Parijs, Flammarion, 1988.
- 5 'Les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants, constituent la nature du gouvernement monarchique, c'est à dire de celui où un seul gouverne par des lois fondamentales. [...] Ces lois fondamentales supposent nécessairement des canaux moyens par où coule la puissance: car s'il n'y a dans l'état que la volonté momentanée et capricieuse d'un seul, rien ne peut être fixe.'
- 6 Van de venijnige sneren van Voltaire, tot bij de marxist Louis Althusser, komt deze kritiek op Montesquieu voortdurend terug. Zie bijvoorbeeld Louis Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Parijs, Presses Universitaires de France, 2008.
- 7 'Le pouvoir intermédiaire subordonné le plus naturel, est celui de la noblesse. Elle entre en quelque façon dans l'essence de la monarchie, dont la maxime fondamentale est, *point de monarchie, point de noblesse; point de noblesse, point de monarchie*; mais on a un despote. [...] Abolissez dans une monarchie les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse et des villes; vous aurez bientôt un état populaire, ou bien un

- état despotique.’
- 8 Zoals in het voorgaande citaat over de ‘canaux moyens’ gebruikt Montesquieu ook hier met voorliefde waterbouwkundige metaforen: ‘Zoals de zee, die de hele aarde lijkt te willen overdekken, wordt tegengehouden door de grassen en het fijnste gruis langs de kust, zo komen monarchen, wier macht onbegrensd lijkt, tot stilstand voor de kleinste obstakels, brengen ze hun aangeboren trots onder het gezag van klachten en gebeden’ (EL II, 4). In de oorspronkelijke tekst: ‘Comme la mer, qui semble vouloir couvrir toute la terre, est arrêtée par les herbes et les moindres graviers qui se trouvent sur le rivage; ainsi les monarques, dont le pouvoir paroît sans bornes, s’arrêtent par les plus petits obstacles, et soumettent leur fierté naturelle à la plainte et à la prière.’ Zie over die metaforen Denis de Casabianca, ‘Dérèglements mécaniques et dynamiques des fluides dans l’*Esprit des lois*’, in *Revue Montesquieu* 2000, afl. 4, p. 43-71.
 - 9 Dit wordt terecht op stelselmatige wijze beargumenteerd in de grondige studie van Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Montesquieu*, hoger aangehaald.
 - 10 Zie in dit verband ook Eric Gojosso, ‘L’encadrement juridique du pouvoir selon Montesquieu’, in *Revue française de droit constitutionnel* 2007, afl. 3.
 - 11 François Olivier-Martin, *L’absolutisme français*, Parijs, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1997, p. 46 e.v.
 - 12 Zo zal Lodewijk XVI nog in juni 1792 stellen dat hij ‘als erfelijke vertegenwoordiger van de Franse natie [...] ernstige plichten te vervullen heeft’ en dat hij ‘wel zijn rust kan opofferen maar niet aan zijn plicht zal verzaken.’ Zie Olivier-Martin, *L’absolutisme français*, p. 54.
 - 13 Ralf Giese, *Le Roi ne meurt jamais. Les obsèques dans la France de la Renaissance*, Parijs, Flammarion, 1987.
 - 14 Over de regel ‘adveniente principe cessat magistratus’ en de doctrine betreffende de delegatie van bevoegdheden, zie René Sève, ‘Le discours juridique dans la première moitié du XVII^e siècle’, in Henry Méchoulan (red.), *L’Etat Baroque 1610-1652*, Parijs, Vrin, 1985, p. 133; Olivier-Martin, *L’absolutisme français*, p. 106.
 - 15 Olivier-Martin, *L’absolutisme français*, 109, alsook Olivier-Martin, *Les parlements contre l’absolutisme traditionnel au XVIII^e siècle*, Parijs, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1997, p. 502-503.
 - 16 Olivier-Martin, *L’absolutisme français*, p. 131 e.v.
 - 17 ‘Commis par le roi et assis en son lieu pour exercer sa principale fonction, qui est de rendre la justice [...], ceux qui exercent la justice et prononcent les arrêts intitulés au nom des rois sont assis en dessous de la représentation de Dieu en la place et en l’habit des rois’, geciteerd in Michel Figeac, *Les noblesses en France. Du XVI^e au milieu du XIX^e siècle*, Parijs, Armand Colin, 2013.
 - 18 ‘C’est toujours dans le roi que demeure la plénitude de l’autorité qu’il a confiée à ses juges’, zie J.-N. Guyot, *Traité des droits, fonctions, franchises, exemptions, prérogatives et privilèges*, 1786, p. 148 (beschikbaar via *Google Books*); Olivier-Martin, *L’absolutisme français*, p. 138-144.
 - 19 Dit werd in mei 1632 door de *Conseil du roi* van Lodewijk XIII beslist. De Raad herinnert de parlementairen eraan dat zij uitsluitend werden aangesteld om te oordelen in geschillen tussen de onderdanen van de vorst. Sarah Hanley, *Le lit de Justice des Rois de France*, Parijs, Aubier, 1991, p. 270.
 - 20 Hanley, *Le lit de Justice des Rois de France*, p. 164 e.v. De toespraak van kanselier Michel de l’Hôpital is ook bijzonder indrukwekkend omdat hij de misstanden in de rechtspraak krachtig bekritiseert: de justitieofficieren en rechters zijn vaak onvoldoend onpartijdig; zij aanvaardden cadeaus van de partijen in geschillen; zij beraadslagen op geheime wijze, en in plaats van geschillen op te lossen compliceren zij in vele gevallen de zaken dusdanig dat deze eindeloos aanslepen.
 - 21 James Collins, *The State in Early Modern France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 146-147.
 - 22 Hanley, *Le lit de Justice des Rois de France*, p. 308.
 - 23 Olivier-Martin, *Les parlements contre l’absolutisme traditionnel au XVIII^e siècle*, p. 407.
 - 24 Maar zie Roger Bickart, *Les parlements et la notion de souveraineté nationale au XVIII^e siècle*, Parijs, Alcan, 1932.
 - 25 Zie de besluiten van de zitting van het parlement van Parijs van 1 juli 1648. Cf. François-André Isambert et al., *Recueil général des anciennes lois françaises*, beschikbaar via <http://cour-de-france.fr/>.

- 26 Olivier-Martin, *Les parlements contre l'absolutisme traditionnel au XVIII^e siècle*, p. 423.
- 27 '[...] la sage économie du gouvernement monarchique [...] où le souverain, source de tout pouvoir, veut bien se lier lui-même en établissant sous lui des puissances secondaires [...] chargées du dépôt des lois et d'en maintenir l'exécution', geciteerd in Olivier-Martin, *Les parlements contre l'absolutisme traditionnel au XVIII^e siècle*.
- 28 Voor dit en alle volgende voorbeelden, zie Olivier-Martin, *Les parlements contre l'absolutisme traditionnel au XVIII^e siècle*.
- 29 '[...] économie aussi ancienne que la Monarchie, avec cette gradation des pouvoirs intermédiaires, qui dépendent du souverain dont ils émanent.' *Remontrances du parlement au roi, du 9 Avril 1753*, beschikbaar via *Google Books*. Zie ook Elie Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1927, p. 286.
- 30 Olivier-Martin, *Les parlements contre l'absolutisme traditionnel au XVIII^e siècle*, p. 430.
- 31 Eric Gojosso, 'Le contrôle de constitutionnalité des lois dans la France d'Ancien Régime', in Barna Mezey (red.), *Rechtsgeschichtliche Vorträge/Lectures sur l'histoire juridique*, Boedapest, 2010.
- 32 François Cadilhon, *La France d'ancien régime: Textes et documents, 1484-1789*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, p. 63 e.v.
- 33 'Proces-Verbal de ce qui s'est passé dans la séance du Parlement de Paris tenu par le roi le 3 mars 1766', http://www.europeana.eu/portal/record/9200110/BibliographicResource_1000126597364.html.
- 34 Zie hierover Julian Swann, 'Disgrace Without Dishonour: the Internal Exile of French Magistrates in the Eighteenth Century', in *Past & Present* 2007, afl. 195, p. 87-126.
- 35 Zo waren de Tudors op godsdienstpolitiek vlak absolutistischer dan de Franse koningen. En wat in de Engelse constitutionele theorie als *royal prerogative* wordt bestempeld, moest geenszins onderdoen voor het Franse equivalent. Enkel de koning had het voor het zeggen in staatszaken (buitenlandse politiek, het sluiten van verdragen, oorlog en vrede, ordehandhaving, het aanstellen en afzetten van ministers enzovoort). De bevoegdheden van het Engelse parlement waren (ook na 1689) minder groot dan de 'Whig historiografie' ons heeft doen geloven. De overaccentuering van het despotische karakter van de Franse monarchie valt dan weer te verklaren door het beeld dat de revolutionairen van 1789 ervan geschetst hebben en dat dominant geworden is in de negentiende en twintigste eeuw. De institutionele machtsevenwichten in de Franse monarchie waren zeer tastbaar. Zo hadden de parlementen regelgevende bevoegdheid wat betreft infrastructuurwerken, en ook over economische zaken zoals de prijzen van bepaalde goederen en diensten, arbeidsvoorwaarden, prostitutie, armenzorg en het gevangeniswezen. Ook het bestuur en de financiering van universiteiten en opleidingsinstituten (die sinds de vijftiende eeuw onttrokken waren aan de hoede van de kerk) vielen onder de bevoegdheid van de parlementen. De wetgevingsbevoegdheid van de vorst betrof dus vooral de buitenlandse politiek en de staatszaken, van orde- en rechtshandhaving tot de muntslag. Evenzeer als in Engeland was echter ook in Frankrijk het privaatrecht van oudsher onttrokken aan de macht van de vorst. En het heffen van belastingen was afhankelijk van de instemming van de parlementen. Zie in verband met deze historiografische correctie op het vertekende beeld van het Franse 'absolutisme' versus het Engelse 'vrijheidsmodel', Nicholas Henshall, 'France and England: Absolutism versus Limited Monarchy?' en 'France and England: Absolutism versus Parliamentary Liberties?', in *The Myth of Absolutism. Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, Londen, Longman, 1992.
- 36 Op dit punt zijn alle latere commentatoren schatplichtig aan Charles Eisenmann, '*L'Esprit des lois* et la séparation des pouvoirs', in *Mélanges Carré de Malberg*, Parijs, Duchemin, 1933.
- 37 '[...] pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir.'
- 38 'Op deze manier wordt de macht te oordelen, die zo verschrikkelijk is onder de mensen, eigenlijk onzichtbaar en nietig, omdat ze niet met een bepaalde stand en evenmin met een bepaald beroep verbonden is. Men

- heeft niet continu de rechters voor ogen en men vreest de magistratuur maar niet de magistraten' (EL XI, 6). In de oorspronkelijke tekst: 'De cette façon, la puissance de juger, si terrible parmi les hommes, n'étant attaché ni à un un certain état, ni à une certaine profession, devient, pour ainsi dire, invisible et nulle. On n'a point continuellement des juges devant les yeux; et l'on craint la magistrature, et non point les magistrats.'
- 39 'Le corps des nobles doit être héréditaire. Il l'est premièrement par sa nature; et d'ailleurs il faut qu'il ait un très grand intérêt à conserver ses prérogatives, odieuses par elles-mêmes, et qui, dans un état libre, doivent toujours être en danger. Mais comme une puissance héréditaire pourrait être induite à suivre ses intérêts particuliers et à oublier ceux du peuple, il faut que dans les choses où l'on a un souverain intérêt à la corrompre, comme dans les lois qui concernent la levée de l'argent, elle n'ait de part à la législation que par sa faculté d'empêcher, et non par sa faculté de statuer.'
- 40 In Engeland heeft het *House of Lords* echter steeds ook een algemenere rol gespeeld, als rechter in laatste instantie.
- 41 'Mais les juges de la nation ne sont [...] que la bouche qui prononce les paroles de la loi; des êtres inanimés qui n'en peuvent modérer ni la force ni la rigueur.'
- 42 Dit idee van een wetgevend vetorecht van de koning en daarnaast een tweekamermodel, zal tijdens de Franse Revolutie door de *Monarchiens* onder leiding van Mounier verdedigd worden in de Nationale grondwetgevende vergadering. Mounier verdedigt het koninklijke veto op grond van het argument van Montesquieu dat elk staatsorgaan zal proberen om zijn macht te vergroten, zeker wanneer dit orgaan uit een sociaal homogene groep is samengesteld. Het vetorecht van de koning werpt een dijk op tegen het gevaar dat 'de volksvertegenwoordigers de absolute meesters van het koninkrijk zouden kunnen worden indien hun beschikkingen geen enkele hindernis tegenkomen.' Het verwijt dat daardoor de 'scheiding van machten' wordt geschonken, wordt door Mounier in de geest van Montesquieu op de volgende manier van tafel geveegd: 'Dat men niet bewere dat de uitvoerende en de wetgevende macht in dezelfde handen verenigd worden door de monarch het recht te geven om een nieuwe wet te aanvaarden of te verwerpen: een dergelijk recht is geen wetgevende macht, maar slechts een portie daarvan, aangezien de koning niet over de macht zal beschikken om zijn eigen particuliere wil tot wet te verheffen', geciteerd in Bernard Manin, 'Montesquieu', p. 794.
- 43 'Omdat alle hartstochten er de vrije loop krijgen, zouden haat, afgunst, jaloezie, de ijver om zich te verrijken en zich te onderscheiden in hun volle omvang tot uiting komen; zonder dit alles zou de staat als een door ziekte geveld persoon zijn die geen hartstochten heeft omdat het hem aan kracht ontbreekt.' In de oorspronkelijke tekst: 'Toutes les passions y étant libres, la haine, l'envie, la jalousie, l'ardeur de s'enrichir et de se distinguer paraîtraient dans toute leur étendue, et si cela était autrement, l'Etat serait comme un homme abattu par la maladie, qui n'a point de passions parce qu'il n'a point de forces.'
- 44 Pierre Manent, 'Montesquieu et la séparation des pouvoirs', in *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Parijs, Calman-Lévy, 1987, p. 133 e.v.
- 45 Manent, 'Montesquieu et la séparation des pouvoirs', p. 137.
- 46 'De politieke vrijheid van de burger bestaat uit de gemoedsrust die voortkomt uit het veiligheidsgevoel van elkeen; en om die vrijheid te bereiken dient de regering zodanig te zijn ingericht dat de ene burger de andere burger niet hoeft te vrezen'. In de oorspronkelijke tekst: 'La liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté; et pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen' (EL XI, 6).
- 47 'Rechtbanken zouden dus geen permanent instituut mogen zijn, maar wel moet een rechterlijke uitspraak een zodanig vaste omschrijving hebben dat ze nooit iets anders is dan wat letterlijk in de wet kan worden teruggevonden. Zou een uitspraak de individuele mening van de rechters weergeven, dan zou men in een samenleving verkeren waarin men niet precies weet welke verplichtingen men er aangaat' (EL XI, 6). Het *lex certa*-beginsel impliceert overigens niet per se een letterlijk toe te passen *geschreven* wet.

- 48 Olivier-Martin, *Les parlements contre l'absolutisme traditionnel au XVIII^e siècle*, p. 473-475. Magistraten waren in principe voor het leven benoemd, maar het stond hen vrij om dit ambt door te verkopen, zoals Montesquieu zelf heeft gedaan nadat hij ongeveer tien jaar voorzitter van een strafkamer van het parlement van Bordeaux was geweest.
- 49 Montesquieu gaat echter niet zo ver als Beccaria in zijn standpunt over de doodstraf, dat eerder verwant lijkt aan dat van Kant (EL XII, 4).
- 50 'Le mal est venu de cette idée qu'il faut venger la divinité.'
- 51 Expliciet stelt hij: '[...] uiterste behoedzaamheid is geboden bij het vervolgen van hekserij en ketterij. Als de wetgever zich niet weet te beperken, kunnen aanklachten wegens dergelijke misdrijven een ernstige aantasting van de vrijheid betekenen en een bron zijn van eindeloos veel machtsmisbruik' (EL XII, 5). Montesquieu kon zich in zijn tijd nog niet permitteren om te zeggen dat deze 'delicten' helemaal niet dienden vervolgd te worden, maar ging toch al behoorlijk ver in die richting.

De vrijheid in Montesquieu's denken over de constitutie en het strafrecht. Een gepassioneerd liefhebber van de vrijheid?

- 1 In de oorspronkelijke tekst: 'Les actions de police sont promptes, et elle s'exerce sur des choses qui reviennent tous les jours: les grandes punitions n'y sont donc pas propres. Elle s'occupe perpétuellement de détails: les grands exemples ne sont donc point faits pour elle. Elle a plutôt des règlements que des lois. Les gens qui relèvent d'elle sont sans cesse sous les yeux du magistrat: c'est donc la faute du magistrat s'ils tombent dans des excès. Ainsi il ne faut pas confondre les grandes violations des lois avec la violation de la simple police: ces choses sont d'un ordre différent.'
- 2 John Locke, *Two Treatises of Government*, red. Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- 3 Wij gebruiken Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, in *Œuvres Complètes de Montesquieu*, red. Roger Caillois, Parijs, Gallimard, 1951, p. 225-995.
- 4 Pierre Manent, *Les libéraux*, Parijs, Hachette, 1986, p. 219. 'Montesquieu ne construit pas les institutions de la liberté à partir des droits de l'état de nature [...] il part du pouvoir qui menace la liberté et non du droit qui la fonde.'
- 5 De contracttheorie duikt nu en dan op, bijvoorbeeld in EL XXVI, 15.
- 6 Zo in EL I, 2.
- 7 Met name Emile Durkheim, *Montesquieu and Rousseau. Forerunners of Sociology*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960. Zie ook George Morris, 'Montesquieu and the Varieties of Political Experience', in David Thomson (red.), *Political Ideas*, Londen, Basic Books, 1966, p. 81-86; René Foqué en Joest 't Hart, *Instrumentaliteit en rechtsbescherming*, Arnhem, Gouda Quint, 1990, p. 71-73.
- 8 Quentin Skinner, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', in *History and Theory* 1969, afl. 1, p. 3-53.
- 9 Zie over de psychopolitieke methode: Peter Sloterdijk, *Woede en tijd. Een politiek-psychologisch essay*, Amsterdam, Sun, 2007, in het bijzonder p. 29-30. Psychopolitiek is de kunst gemeenschappen te sturen op basis van de affecten. In *Woede en Tijd* staat een analyse van de woede als psychopolitiek instrument centraal.
- 10 Sloterdijk, *Woede en tijd*, p. 27.
- 11 Morris, 'Montesquieu and the Varieties of Political Experience', p. 86; Foqué en 't Hart, *Instrumentaliteit en rechtsbescherming*, p. 74-75.
- 12 Morris, 'Montesquieu and the Varieties of Political Experience', *ibid.*
- 13 Sloterdijk, *Woede en tijd*, p. 32.
- 14 Opnieuw: Montesquieu gaat voorbij aan het tellen van het aantal personen dat de macht uitoefent, maar kijkt naar het bezielende principe.
- 15 We volgen hier Morris, 'Montesquieu and the Varieties of Political Experience', p. 87.
- 16 Om van de natuurstaat over te gaan naar de politieke samenleving zijn er, aldus Locke, drie zaken nodig om de imperfecties van die natuurstaat te verhelpen: een wetgever die uniforme regels uitvaardigt en een uitvoerende macht die de beslissingen van de rechterlijke macht afdwingt. De drie remedies zouden dus zijn: een wetgevende macht, een uitvoerende macht en een rechterlijke macht. Samen kunnen ze een antwoord bieden op de drie *imperfecties* in de natuurstaat waar elke man zijn eigen rechter is: 'partijdige uitspraken, een variëteit aan oordelen geveld door verschil-

- lende personen in gelijkaardige gevallen en gebrek aan macht om uitspraken uit te voeren' (Locke, *Second Treatise of Government*, §124-126).
- 17 Dat neemt niet weg dat de zoektocht bij Locke naar een goed gekaderd bestuur en de zorg voor het vermijden van machtsmisbruik duidelijk aanwezig zijn, wat hem tot één van de eerste grote constitutiona-
listen maakt. Zo stelt hij dat *all moderated monarchies and well-framed governments* de wetgevende en uitvoerende macht in verschillende handen leggen (Locke, *Second Treatise of Government*, §159) en dat personen die beide machten bezitten verleid kunnen worden tot het gebruik van de wet in eigen voordeel (Locke, *Second Treatise of Government*, §143). Het blijven evenwel 'dunne' vaststellingen, niet van die aard dat zijn bemerkings over machtscheiding een onmisbaar deel van zijn politieke theorie vormen.
- 18 Zie onder meer The Federalist Papers no. 47.
- 19 André Beirlaen, 'De Grondwetten van de Franse Revolutie. Of over het onvermogen van Grondwetten om de maatschappelijke orde vast te leggen', in J.E. Krings (red.), *Liber Amicorum Prof. Dr. G. Baeteman*, Antwerpen, Story Scientia, 1997, p. 438-445.
- 20 Louis Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1974, p. 109-122, en *Politics and History*, Londen, NLB, 1972, p. 93-126. Zie hierover ook Foqué en 't Hart, *Instrumentaliteit en rechtsbescherming*, p. 70-71.
- 21 Deze voorstelling treft men onder meer aan bij Morris, 'Montesquieu and the Varieties of Political Experience', p. 85.
- 22 'Il y a toujours dans un Etat des gens distingués par la naissance, les richesses ou les honneurs; mais s'ils étoient confondus parmi le peuple, et s'ils n'avoient qu'une voix comme les autres, la liberté commune seroit leur esclavage, et ils n'auroient aucun intérêt à la défendre, parce que la plupart des résolutions seroient contre eux. La part qu'ils ont à la législation doit donc être proportionnée aux autres avantages qu'ils ont dans l'Etat: ce qui arrivera s'ils forment un corps qui ait droit d'arrêter les entreprises du peuple, comme le peuple a droit d'arrêter les leurs' (EL XI, 6).
- 23 Serge Gutwirth, 'De polyfonie van de democratische rechtsstaat', in Mark Elchardus (red.), *Wantrouwen en onbehegen*, Brussel, VUB Press, 1998, p. 137-193. Tevens Serge Gutwirth en Paul De Hert, 'Een theoretische onderbouw voor een legitiem strafproces', in *Delikt en Delinkwent* 2010, p. 1048-1087.
- 24 'Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance, et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvoit faire ce qu'elles défendent, il n'auroit plus de liberté, parce que les autres auroient tout de même ce pouvoir.'
- 25 Manent, *Les libéraux*, p. 219.
- 26 'Qu'on nous laisse tels que nous sommes' (EL XIX, 6).
- 27 'La liberté même a paru insupportable à des peuples qui n'étoient pas accoutumés à en jouir. C'est ainsi qu'un air pur est quelquefois nuisible à ceux qui ont vécu dans les pays marécageux' (EL XIX, 2).
- 28 Jacques Robert en Jean Duffar, *Droits de l'homme et libertés fondamentales*, Parijs, Montchrestien, 1999, p. 17-23.
- 29 Vgl. met Foqué en 't Hart, *Instrumentaliteit en rechtsbescherming*, p. 73.
- 30 Zie in het bijzonder The Federalist Papers no. 10.
- 31 Larry Siedentop, 'Two Liberal Traditions', in Alan Ryan (red.), *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 167.
- 32 'Je ne prétends point par là ravalier les autres gouvernements, ni dire que cette liberté politique extrême doive mortifier ceux qui n'en ont qu'une modérée. Comment dirois-je cela, moi qui crois que l'excès même de la raison n'est pas toujours désirable, et que les hommes s'accomodent presque toujours mieux des milieux que des extrémités?' (EL XI, 6).
- 33 'Il y a deux sortes de tyrannie: une réelle, qui consiste dans la violence du gouvernement; et une d'opinion, que se fait sentir lorsque ceux qui gouvernent établissent des choses qui choquent la manière de penser d'une nation' (EL XIX, 3).
- 34 John Stuart Mill, *On Liberty*, Londen, Penguin, 1985, p. 63. Uitgegeven in 1859.
- 35 Mill, *On Liberty*, p. 68.
- 36 Bernard E. Harcourt, 'The Collapse of the Harm Principle', in *The Journal of Criminal Law & Criminology* 1999, afl. 1, p. 109-194.
- 37 Herbert Hart, *Law, Liberty and Morality*,

- Oxford, Oxford University Press, 1963; Joel Feinberg, *Offense to Others*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- 38 'Nous avons dit que les lois étaient des institutions particulières et précises du législateur, et les mœurs et les manières, des institutions de sa nation en général. De là il suit que, lorsque l'on veut changer les mœurs et les manières, il ne faut pas les changer par les lois; cela paraîtrait trop tyrannique: il vaut mieux les changer par d'autres mœurs et d'autres manières.'
- 39 Onder het ancien régime waren de derden parlementen in Frankrijk niet alleen bevoegd voor het spreken van recht in beroep, doch ook voor het decreteren (regelen) van bepaalde zaken, onder meer op het terrein van de politie, op voorwaarde dat daarbij niet afgeweken werd van de koninklijke wetgeving. Zie daarover Vernon Palmer, 'From Embrace to Banishment. A Study of Judicial Equity in France', in *The American Journal of Comparative Law* 1999, afl. 2, p. 281-282. Waarschijnlijk verwijst Montesquieu naar deze instellingen. We merken op dat deze parlementen bevolkt werden door de adel en dat de ambten op de markt te 'koop' waren. Deze leden werden voor twintig jaar benoemd en beraadslaagden over de decreten in het geheim.
- 40 'En général, les peuples sont très attachés à leurs coutumes; les leurs ôter violemment, c'est les rendre malheureux: il ne faut donc pas les changer, mais les engager à les changer eux-mêmes. Toute peine qui ne dérive pas de la nécessité est tyrannique. La loi n'est pas un pur acte de puissance; les choses indifférentes par leur nature ne sont pas de son ressort' (EL XIX, 14).
- 41 'Qu'on nous laisse tels que nous sommes' (EL XIX, 6); 'Le commerce guérit des préjugés destructeurs; et c'est presque une règle générale que, partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce; et que, partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces' (EL XX, 1).
- 42 'Les gens qui relèvent d'elle sont sans cesse sous les yeux du magistrat: c'est donc la faute du magistrat s'ils tombent dans des excès. Ainsi il ne faut pas confondre les grandes violations des lois avec la violation de la simple police: ces choses sont d'un ordre différent' (EL XXVI, 24).
- 43 Benjamin Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, red. Etienne Hofmann, Parijs, Hachette, 1997. Men leze Paul De Hert, Andreas Kinning en Maarten Colette (reds.), *Benjamin Constant. Ontdekker van de moderne vrijheid*, Kalmthout, Pelckmans, 2015.
- 44 Constant, *Principes de politique*, boek 5, hoofdstuk 1, p. 88.
- 45 Constant, *Principes de politique*, boek 5, hoofdstuk 3, 92.
- 46 Constant, *Principes de politique*, boek 5, hoofdstuk 2, p. 91.
- 47 Ibid.
- 48 Paul De Hert, 'Benjamin Constant, surveillance en de strijd voor vrijheid en privacy. Vergeten gevoeligheden in een door Jeremy Bentham beïnvloed veiligheidsklimaat', in Paul De Hert, Andreas Kinning en Maarten Colette (eds.), *Benjamin Constant. Ontdekker van de moderne vrijheid*, p. 161-186.
- 49 Elke Devroe en Paul Ponsaers, 'Bestuurlijke aanpak van kleine vormen van ordeverstoring in 3 Europese landen', in Jan Terpstra, Marleen Easton en Bas Van Stokkom (reds.), *Social Disorder*, Antwerpen, Maklu, 2011, p. 221-247.
- 50 Elke Devroe, *A Swelling Culture of Control? De genese en de toepassing van de wet op de gemeentelijke administratieve sancties in België*, Antwerpen, Maklu, 2012; Elke Devroe, 'La création d'une culture de contrôle? Les intentions politiques derrière la genèse des Sanctions Administratives Communales', in *Revue de droit pénal et de criminologie* 2015, p. 21-45.
- 51 Paul De Hert, 'Privatisering, decodificatie, instrumentalisering en wurging van de strafrechtelijke 'void for vagueness'-doctrine door de wet gemeentelijke administratieve sancties', in Mieke Santens (red.), *Gewapend bestuur? Gemeentelijk bestuur(s-recht) en gemeentelijke administratieve sancties ter bestrijding van overlastfenomenen en kleine criminaliteit*, Brugge, Die Keure, 2005, p. 67-88.
- 52 Gwen Robinson, 'The Cinderella Complex: Punishment, Society and Community Sanctions', in *Punishment & Society* 2016, afl. 1, p. 95-112.
- 53 José Ortega y Gasset, *De opstand van de massamens*, ingeleid, vert. Diederik Boomsma, Rotterdam, Lemniscaat, 2015, p. 101-104. Oorspronkelijk uitgegeven in 1930.
- 54 Sloterdijk, *Woede en tijd*, p. 67.
- 55 Zie over de traditie van 'une police des

mœurs collectives' die terug gaat tot de Romeinse 'censeur' die los van de wetten opereerde: Thomas Berns, *Gouverner sans Gouverner*, Parijs PUF, 2009, 15-27. Zie ook p. 112-114 over de aanpassingen aan dit Romeins instituut door Bodin en Montchrétien.

- 56 Foqué en 't Hart, *Instrumentaliteit en rechtsbescherming*, p. 79-83.
- 57 'Il y a deux sortes de tyrannie: une réelle, qui consiste dans la violence du gouvernement; et une d'opinion, que se fait sentir lorsque ceux qui gouvernent établissent des choses qui choquent la manière de penser d'une nation.'
- 58 Constant, *Principes de politique*, boek 1, hoofdstuk 6, p. 44.

Montesquieu en de uitvinding van de moderne vrijheid

- 1 Benjamin Constant, *Political Writings*, red. Biancamaria Fontana, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 308-328.
- 2 Voor recente voorbeelden, zie Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, en Eric MacGilvray, *The Invention of Market Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- 3 Voor een overzicht van Montesquieu's leven en werk, zie Robert Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- 4 Thomas L. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, Chicago, University of Chicago Press, 1973; Paul A. Rahe, *Montesquieu and the Logic of Liberty*, New Haven, Yale University Press, 2009.
- 5 De Voltaire Foundation is op dit moment bezig met een wetenschappelijke uitgave van Montesquieu's gehele oeuvre. Zie *Œuvres Complètes de Montesquieu*, reds. Jean Ehrard et al., Oxford, Voltaire Foundation, 1998- .
- 6 Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, p. 14-15; Rahe, *Montesquieu and the Logic of Liberty*, xx, 87, p. 195-196.
- 7 Zie Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; en Quentin Skinner en Martin van Gelderen (reds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- 8 James Harrington, *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, red. J.G.A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 20. Mijn vertaling, zo ook later.
- 9 'Liberté', in *Dictionnaire de L'Académie française*, University of Chicago, The ARTFL Project (2013).
- 10 Montesquieu, *Mes pensées*, in *Œuvres Complètes de Montesquieu*, I, red. Roger Caillois, Parijs, Gallimard, 1949-1951, nr. 1802.
- 11 Annelien de Dijn, 'On Political Liberty: Montesquieu's Missing Manuscript', in *Political Theory* 2011, p. 181-204.
- 12 Noteer dat Montesquieu in de oudere literatuur soms werd afgeschilderd als een verdediger van de feodale monarchie, en als een criticus van de monarchie van zijn eigen tijd. In de meer recente literatuur is men daar echter op teruggekomen, en wordt juist benadrukt dat Montesquieu de Franse monarchie van zijn eigen tijd als een bewonderenswaardig politiek model beschreef. Zie bijvoorbeeld Michael Mosher, 'Free Trade, Free Speech, and Free Love: Monarchy From the Liberal Prospect in Mid-Eighteenth-Century France', in Hans Blom et al. (reds.), *Monarchism in the Age of Enlightenment. Liberty, Patriotism, and the Common Good*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, p. 101-120; Céline Spector, *Montesquieu: pouvoirs, richesses et sociétés*, Parijs, Presses Universitaires de France, 2004; Michael Sonenscher, *Before the Deluge. Public Debt, Inequality, and the Intellectual Origins of the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 2007; Annelien de Dijn, 'Montesquieu's Controversial Context: The Spirit of the Laws as a Monarchist Tract', in *History of Political Thought* 2013, p. 66-88.
- 13 Montesquieu, *Mes pensées*, nr. 631.
- 14 Robert Shackleton, 'Montesquieu, Bolingbroke and the Separation of Powers', in *French Studies* 1949, vol. III, p. 25-38.
- 15 David Lieberman, 'The Mixed Constitution and the Common Law', in Mark Goldie en Robert Wokler (reds.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 335.
- 16 J.H. Shennan, *The Parlement of Paris*, Ithaca, Cornell University Press, 1968.
- 17 Zo Daniel Defoe, *A Word against a New Election, that the People of England May See the Happy Difference between English*

- Liberty and French Slavery; and Consider Well, before they make the Exchange* (1710).
- 18 Montesquieu, *Mes pensées*, nr. 918.
 - 19 Montesquieu, *Spicilège*, reds. Rolando Minuti en Salvatore Rotta, in *Oeuvres Complètes*, 13, Oxford, Voltaire Foundation, 2002, nota 618.
 - 20 'Liberté politique', *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, reds. Denis Diderot en Jean le Rond d'Alembert, University of Chicago, ARTFL Encyclopédie Project (2013).
 - 21 Ewald Friedrich von Hertzberg, *Sur la forme des gouvernemens et quelle en est la meilleure? Dissertation qui a été lue dans l'assemblée publique de l'Académie de Berlin le 29. Janvier 1784 pour le jour anniversaire du Roi* (s.l., s.d.), p. 20-21.
 - 22 Henrik Horstboll, 'Defending Monarchism in Denmark-Norway in the Eighteenth Century', in Blom, *Monarchisms in the Age of Enlightenment*, p. 175-193.
 - 23 Daniel Roche, *France in the Enlightenment*, vert. Arthur Goldhammer, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1998, p. 253-278.
 - 24 Constant, *Political Writings*, p. 310.
- Rousseau, dwarse lezer van Montesquieu**
- 1 Jean-Jacques Rousseau. Genève, 1712-Ermenonville, 1778.
 - 2 Zo bijvoorbeeld in Diana J. Schaub, *Erotic Liberalism. Women and Revolution in Montesquieu's Persian Letters*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1995.
 - 3 Recenter, en met aandacht voor de doorwerking van deze stijlbreuk in het latere Revolutionaire discours, Norman Hampson, *Will and Circumstance. Montesquieu, Rousseau and the French Revolution*, Londen, Duckworth, 1983.
 - 4 OC IV, p. 468-469/206. 'We naderen de staat van crisis, de eeuw der omwentelingen. Wie kan u zeggen wat er dan van u zal worden? Al wat de mens heeft gemaakt kan door de mens worden vernietigd.' In wat volgt, verwijzen we naar de Pléiade-uitgave van de *Oeuvres Complètes*, gevolgd door een verwijzing naar de Nederlandse vertaling. Zo duidt 'OC III, p. 132/54' op de relevant geachte passus in de uitgave van de Pléiade en op de daarmee overeen komende passus in de Nederlandstalige uitgave, in dit geval Jean-Jacques Rousseau, *Emile of over de opvoeding*, vert. Anneke Brassinga, Amsterdam, Boom, 2012.
 - 5 Die opvatting voert met name de toon in Émile Faguet, *La Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, New York, Burt Franklin, 1902, en Lucien Jaume, *La liberté et la loi*, Parijs, Fayard, 2000.
 - 6 Zoals Benjamin Constant doet in hoofdstuk 1 van *Principes de politique* (1806).
 - 7 In *Esquema de las crisis*, oorspronkelijk uitgegeven in de door hem in 1923 te Madrid opgerichte *Revista de Occidente* in 1942, en een decennium later naar het Nederlands vertaald en uitgegeven te Den Haag.
 - 8 Met name in *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* uit 1975.
 - 9 Thomas Hobbes, *Leviathan*, vert. W.E. Krul, Amsterdam, Boom, 1997, p. 171.
 - 10 Een verwijzing naar 1253a van de *Politica*, waarin Aristoteles zich voor menselijke sociabiliteit uitspreekt.
 - 11 Montesquieu, *Mes pensées*, red. Catherine Volpilhac-Augier, Parijs, Gallimard, 2014, nr. 1616.
 - 12 Louis Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1959, beschouwt dit als de kern van Montesquieu's strategie.
 - 13 D.J. Elzinga, *Oculi Iustitiae. Pleidooien voor een contextuele rechtsbenadering*, Deventer, Tjeenk Willink, 1997, p. 171; René Foqué, 'Beschouwingen bij Montesquieu's *Lettres Persanes*', in Claudia Bouteligier en Afshin Ellian (reds.), *Fundamentele verhalen over recht, literatuur en film*, Den Haag, Boom Juridische Uitgevers, 2014, p. 113-127.
 - 14 Montesquieu knoopt in *Lettres persanes* aan bij traditionele opstellingen inzake *Don Quichot*, met name in LP, 78.
 - 15 Montesquieu, *Mes pensées*, nr. 1266. Men vergelijkte dit met LP, 94.
 - 16 Thomas L. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, Chicago, Chicago University Press, 1989, p. 36-37.
 - 17 Jean-Jacques Rousseau, *Vertoog over de ongelijkheid*, vert. Wilfried Uitterhoeve, Amsterdam, Boom, 2000.
 - 18 OC I, p. 407/453. Nederlandstalige uitgave: Jean-Jacques Rousseau, *Bekentenissen*, vert. Leo van Maris, Amsterdam, Athenaeum, 2008.
 - 19 OC III, 123/44-45. In *Bekentenissen* zal Rousseau suggereren dat het onderwerp

- hem door Diderot ingefluisterd werd, OC I, p. 389/433.
- 20 Ton Lemaire, *Het Vertoog over de Ongelijkheid van Jean-Jacques Rousseau of De ambivalentie van de vooruitgang*, Baarn, Ambo, 1980.
- 21 OC III, p. 136/59.
- 22 OC III, p. 159-160/87.
- 23 OC III, p. 144/68.
- 24 OC III, p. 158/85.
- 25 OC III, p. 153/79.
- 26 OC IV, p. 936.
- 27 Tzvetan Todorov, *De onvoltooide tuin*, vert. Frans de Haan, Amsterdam, Atlas, 2001, p. 123-124 bespreekt het verschil weliswaar met gevoel voor nuance, maar probeert enigszins gewrongen deze eigenliefde te plaatsen als een gevoel dat de betrekkingen tot de ander verkleint in plaats van vergroot.
- 28 Annelien de Dijn, *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 20-39.
- 29 Isaiah Berlin, 'Montesquieu', in *Against the current*, red. Henry Hardy, Princeton, Princeton University Press, 2013, 164-203.
- 30 Paul A. Rahe, *Montesquieu and the Logic of Liberty*, New Haven, Yale University Press, 2009; Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, p. 107-160.
- 31 De 'bede tot de muzen' aan het eind van het derde deel van *De l'Esprit des Lois*.
- 32 Met name Céline Spector, 'Was Montesquieu a liberal? The Spirit of the Laws in the history of liberalism', in Raf Geenens en Helena Rosenblatt (reds.), *French Liberalism from Montesquieu to Present Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 57-72, en Céline Spector, *Montesquieu: pouvoirs, richesses et sociétés*, Parijs, Presses Universitaires de France, 2004, plaatst zulke intelligente kanttekeningen.
- 33 Allen geciteerd in Robert Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 400-402.
- 34 Montesquieu, *Mes pensées*, nrs. 221, 1253.
- 35 Montesquieu, 'Notes sur l'Angleterre', in *Voyages*, Parijs, Arléa, 2003, p. 433, 436, 439.
- 36 Eric Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 155-194.
- 37 Dat wil zeggen: minstens expliciet.
- 38 Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And other studies*, Westport, Greenwood Press, 1973, p. 49-50; Richard B. Sher, 'From Troglodytes to Americans', in David Wootton (red.), *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 368-402; David W. Carrithers, 'Democratic and Aristocratic Republics: Ancient and Modern', in David W. Carrithers, Michael Mosher en Paul A. Rahe (reds.), *Montesquieu's Science of Politics. Essays on The Spirit of Laws*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2001, p. 134-138; Elena Russo, 'Virtuous Economies', in Daniel Gordon (red.), *Post-modernism and the Enlightenment*, London, Routledge, 2001, p. 69.
- 39 Hampson, *Will and Circumstance*, p. 5-6.
- 40 OC I, p. 326/363.
- 41 Zoals met name in *Les rêveries du promeneur solitaire* (1782), waarin Rousseau enkele beschouwingen over *Le temple de Gnide* op zijn persoon betreft (OC I, p. 1029/58). Jean-Jacques Rousseau, *Overpeinzingen van een eenzame wandelaar*, vert. Leo van Maris, Amsterdam, L.J. Veen, 2006.
- 42 OC III, p. 19.
- 43 Jean-Jacques Rousseau, *Het maatschappelijk verdrag of Beginselen der Staatsinrichting*, vert. S. van den Braak en G. van Roermond, Amsterdam, Boom, 2008.
- 44 OC III, p. 404/109.
- 45 OC III, p. 881.
- 46 OC III, p. 405/110.
- 47 OC III, p. 26.
- 48 OC III, p. 361-362/57-58.
- 49 OC IV, p. 250.
- 50 De idee van een *volonté générale* of *esprit général* was ook Montesquieu niet vreemd. In de *Lettres persanes* en *Considérations* is het allerminst een klein thema. Het is dan ook geen toeval dat hoofdstuk 9 van deze *Considérations* over de 'Twee oorzaken van het verval van Rome' precies dat onderscheid tussen een algemene wil en een particuliere wil uitademt. Over deze doorlopende lijn van Montesquieu naar Rousseau, zie Patrick Riley, *The General Will before Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 138-250. Zie tevens EL XIX over de wetten in relatie tot de beginselen die gestalte geven aan de algemene geest, de zeden en de gewoonten van een natie.
- 51 Het onderscheid wordt eerst ter sprake gebracht in het zogeheten 'Manuscrit de

- Genève' (OC III, p. 286), met inbegrip van een nadere begripsbepaling.
- 52 OC III, p. 371/69-70.
- 53 OC IV, p. 249/68.
- 54 OC IV, p. 248-249/68.
- 55 De verborgen wetgever wordt een stichtende functie toegedacht, maar het argument geldt ook *e converso*. Het is voor Rousseau met name het gestand doen van volmondig burgerschap dat morele educatie en zelfverbetering brengt.
- 56 Zo ook in *Projet de constitution pour la Corse*, waarin Rousseau economische zelfstandigheid tegenover moderne commercie plaatst, en een gemeenschap van landbouwers idealiseert.
- 57 OC III, p. 959.
- 58 OC V, p. 114.
- 59 Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, Parijs, Gallimard, 1971, p. 116-121.
- 60 OC III, p. 365/62.
- 61 OC III, p. 430/138.
- 62 Maurice Cranston, 'Rousseau's theory of liberty', in Robert Wokler (red.), *Rousseau and Liberty*, Manchester, Manchester University Press, 1995, p. 231-243.
- 63 Die geheel en al moderne preoccupatie wordt nadrukkelijker gesteld in autobiografisch en literair materiaal; zie Tzvetan Todorov, *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*, Parijs, Hachette, 1985.
- 64 Nicholas Dent, *Rousseau*, Londen, Routledge, 2005, p. 150.
- 65 OC III, p. 364/60.
- 66 OC III, p. 364/61. Met name in *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 813, heeft Rousseau de ontplooiingskans die menselijke sociabiliteit biedt met veel welsprekendheid verwoord. Zie over de zelfverbetering die de welgeordende samenleving van het sociaal contract brengt mijn 'Freedom and Dignity in *The Social Contract* (1762)', in Dave De ruyscher *et al.* (reds.), *Rechtsgeschiedenis op nieuwe wegen. Legal history, moving in new directions*, Antwerpen, Maklu, 2015, p. 59-81.
- 67 OC III, p. 193/125.
- 68 OC I, p. 9/17-18. 'Onophoudelijk bezig met Rome en Athene, levend om zo te zeggen met hun grote mannen, zelf geboren als burger van een republiek en zoon van een vader wiens sterkste hartstocht zijn vaderlandsliefde was, raakte ik door zijn voorbeeld in vuur en vlam. Ik waande me Griek of Romein. Ik werd de persoon wiens leven ik las. Het verhaal van de daden van standvastigheid en onverschrokkenheid die mij hadden getroffen, deed mijn ogen schitteren en mijn stem schallen.'
- 69 'Waar komt die grote liefde van monniken voor hun orde vandaan? Die ontlene juist aan wat voor hen het kloosterleven ondraaglijk maakt. De orderegel berooft hen van alles waar de gangbare verlangens naar uitgaan'. Met andere woorden: '[zij kunnen] hun verlangen alleen nog richten op de regel die hen zozeer teistert. Hoe strenger de regel, of anders gezegd, hoe meer de regel hen afsnijdt van hun spontane neigingen, des te krachtiger worden de neigingen die de regel wel nog toestaat' (EL V, 2).
- 70 OC III, p. 262.
- 71 OC III, 425; geciteerd in Hampson, *Will and Circumstance*, p. 29.
- 72 Naar Benjamin Constant in het voorwoord bij de derde druk van *Adolphe*.

Montesquieu en marginale toetsing in het bestuursrecht

- Zie verder o.a. Raymond Schlössels en Sjoerd Zijlstra, *Bestuursrecht in de sociale rechtsstaat, deel 1*, Deventer, Kluwer, 2010, p. 408-414.
- ABRvS 9 mei 1996, in *AB* 1997, p. 93 (*Maxis en Praxis*); vgl. ook CBB 21 juni 1995, in *AB* 1995, p. 576, m.nt. J.H. van der Veen, en CRvB 28 mei 1998, in *AB* 1998, p. 244 m.nt. H. Bröring.
- Édouard Lambert, *Le gouvernement des juges et la lutte contre la législation sociale aux États-Unis*, Parijs, Giard, 1921; zie ook Sébastien van Drooghenbroeck, *La proportionnalité dans le droit de la Convention Européenne des droits de l'homme*, Brussel, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 2001, p. 16.
- Johannes van der Hoeven, 'De grenzen van de rechterlijke functie in de administratieve rechtspraak', in *RM Themis* 1974, afl. 5-6, p. 671-672.
- Zie o.a. Ernst Hirsch Ballin, 'Dynamiek in de bestuursrechtspraak', in *Rechtsontwikkeling door de bestuursrechter* (preadviezen VAR), Den Haag, Boom Juridische uitgevers, 2015, p. 47-50; Anoeska Buijze, 'Effectiviteit in het bestuursrecht', in *NTB* 2009, afl. 8, p. 228-237; Janneke Gerards, 'Het evenredigheidsbeginsel van art. 3:4 lid 2 Awb en het Europese recht', in Tom Bark-

- huysen en Willemien den Ouden (reds.), *Europees recht effectueren*, Deventer, Kluwer, 2007, p. 73-113; Adriëne de Moor-Van Vugt, *Maten en gewichten. Het evenredigheidsbeginsel in Europees perspectief* (diss. Tilburg), Tilburg, 1995, p. 262.
- 6 Gerards, 'Het evenredigheidsbeginsel van art. 3:4 lid 2 Awb en het Europese recht', p. 111-112; de Moor-Van Vugt, *Maten en gewichten*, p. 268.
 - 7 van Drooghenbroeck, *La proportionnalité dans le droit de la Convention Européenne des droits de l'homme*, p. 727, waar de auteur het evenredigheidsbeginsel omschrijft als een 'outil aveugle aux desseins de celui qui s'en sert.' Zie ook Lord Hoffmann, 'Who decides', in Evelyn Ellis (red.), *The Principle of Proportionality in the Laws of Europe*, Oxford, Hart Publishing, 1999, p. 109: 'The real problem about applying the principle of proportionality is not whether the principle should be observed but who should decide whether it has been observed or not.'
 - 8 Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 321 e.v.
 - 9 Taco Groenewegen, 'In hoeverre schrijft het evenredigheidsbeginsel iets voor', in Aernout Nieuwenhuis et al. (reds.), *Proportionaliteit in het publiekrecht*, Deventer, Kluwer, 2005, p. 22.
 - 10 Zie o.a. Ernst Hirsch Ballin, *Law, Justice and the Individual*, Leiden, Brill, 2011, p. 8.
 - 11 Zie o.a. Karel Schönfeld, *Montesquieu en 'la bouche de la loi'* (diss. Leiden), Leiden, New Rhine Publishers, 1979, p. 67 e.v.
 - 12 ABRvS 4 maart 2015, in *AB* 2015, p. 160 m.nt. R. Stijnen.
 - 13 Tom Barkhuysen, 'Een revolutie in het bestuursrecht', in *NJB* 2015, afl. 24, p. 1137.
 - 14 Vgl. Charles Eisenmann, 'La pensée constitutionnelle de Montesquieu', in Boris Mirkin-Guetzevitch en Henri Puget (reds.), *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu: bicentenaire de L'esprit des lois, 1748-1948*, Parijs, Sirey, 1952, p. 154.
 - 15 Gerard Wiarda, *Drie typen van rechtsvindings*, Zwolle, Tjeenk Willink, 1972, p. 7-8, onder verwijzing naar EL XI, 6.
 - 16 Geert Corstens, 'Het tafelzilver van Napoleon – 200 jaar rechterlijke macht in Nederland', voordracht van 11 november 2011, beschikbaar via www.rechtspraak.nl. Vgl. verder o.a. Wouter Snijders, 'De rechter als dictator', in Jim Polak et al. (reds.), *De rechter als dictator* (RAIO-congresbundel), Lochem, Van den Brink & Co, 1987, 1 p. 41; Aalt Willem Heringa, 'Judicial Lawmaking (Un)limited', in Frits Stroink en Eveline van der Linden (reds.), *Judicial Lawmaking and Administrative Law*, Antwerpen, Intersentia, 2005, p. 100; Alex Brenninkmeijer, 'De instrumentele rechter', in *NJB* 2011, afl. 16, p. 1056-1057; Geerten Boogaard en Jerfi Uzman, 'Tussen Montesquieu en Judge Dredd. Over rechter, politiek en rechtsvorming', in *AAe* 2015, afl. 1, p. 61.
 - 17 James I, 'The Trew Law of Free Monarchies', in Charles McIlwain (red.), *The Political Works of James I*, Harvard Mass., Harvard University Press, 1918, p. 63, geciteerd via Schönfeld, *Montesquieu en 'la bouche de la loi'*, p. 42.
 - 18 James I, 'The Trew Law of Free Monarchies', p. 44; zie ook Karel Schönfeld, 'Rex, Lex et Judex: Montesquieu and la bouche de la loi revisited', in *European Constitutional Law Review* 2008, afl. 2, p. 274-301.
 - 19 Schönfeld, *Montesquieu en 'la bouche de la loi'*, p. 53-55.
 - 20 Zie o.a. Willem Witteveen, *De retoriek in het recht* (diss. Leiden), Zwolle, Tjeenk Willink, 1988, p. 301 e.v.; René Foqué en Joest 't Hart, *Instrumentaliteit en rechtsbescherming*, Arnhem, Gouda Quint, 1990, p. 67 e.v.
 - 21 Foqué en 't Hart, *Instrumentaliteit en rechtsbescherming*, p. 73; René Foqué, 'De ethische rol van de onafhankelijke rechter', in *Trema* 1993, afl. 11, p. 455-469, voor de passus 465; René Foqué, 'De actualiteit van Montesquieu's staatkundige erfgoed', in Femke Halsema (red.), *Stoelendansen met de macht*, Den Haag, Tweede Kamer der Staten-Generaal, 2006, p. 10-12; René Foqué, 'Montesquieu en het recht', in Marc Groenhuijsen et al. (reds.), *Recht in geding*, Den Haag, Boom Juridische uitgevers, 2014, p. 214-215. Vgl. ook Hans Gribnau, *Rechtsbetrekking en rechtsbeginselen in het belastingrecht* (diss. Rotterdam), Arnhem, Gouda Quint, 1990, p. 22-25.
 - 22 Vgl. o.a. Simone Goyard-Fabre, *Montesquieu, adversaire de Hobbes*, Parijs, Lettres Modernes, 1980, p. 32 e.v.
 - 23 Vgl. Foqué en 't Hart, *Instrumentaliteit en rechtsbescherming*, p. 80-81.
 - 24 Zie o.a. Maarten Oosterhagen, *Macht en scheiding* (diss. Rotterdam), Arnhem, Gouda Quint, 2000, p. 11-18.

- 25 *Second Treatise of Government*, §128.
- 26 *Second Treatise of Government*, §150.
- 27 *Second Treatise of Government*, §131.
- 28 *Second Treatise of Government*, §136.
- 29 *Second Treatise of Government*, §218.
- 30 *Du Contrat Social*, §2.1.
- 31 *Du Contrat Social*, §2.2.
- 32 *Zum ewigen Frieden*, in *Werke*, 11, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, p. 205.
- 33 *Metaphysik der Sitten*, §45.
- 34 *Metaphysik der Sitten*, §48.
- 35 *Metaphysik der Sitten*, §45.
- 36 Carl Friedrich Gerber, *Grundzüge des deutschen Staatsrechts*, Leipzig, Tauchnitz, 1865, p. 20.
- 37 Gerber, *Grundzüge des deutschen Staatsrechts*, p. 19, 220.
- 38 Gerber, *Grundzüge des deutschen Staatsrechts*, p. 73-74.
- 39 Zie o.a. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §258, waar Hegel de staat kenschetst als een 'sich durchdringende Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit.' Zie verder o.a. Ludwig Heyde, *De verwerkelijking van de vrijheid*, Leuven, Universitaire Pers, 1987, p. 205 e.v.
- 40 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §257: 'Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee.'
- 41 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §269.
- 42 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §272.
- 43 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §3, §261 en §273, waar Hegel verwijst naar 'den tiefen Blick Montesquieus.'
- 44 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §272.
- 45 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §273. Zie verder o.a. Ludwig Siep, 'Hegels Theorie der Gewaltenteilung', in Hans Christian Lucas en Otto Pöggeler (reds.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1986, p. 387.
- 46 Heyde, *De verwerkelijking van de vrijheid*, p. 227.
- 47 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §280, Zusatz.
- 48 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §287.
- 49 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §228.
- 50 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §295.
- 51 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §294.
- 52 Paul Laband, *Das Staatsrecht des deutschen Reiches*, deel 1, Tübingen, Mohr, 1887, ix.
- 53 Zie o.a. Walter Wilhelm, *Zur juristischen Methodenlehre im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1958, p. 79.
- 54 Laband, *Das Staatsrecht des deutschen Reiches*, deel 2, p. 202.
- 55 Laband, *Das Staatsrecht des deutschen Reiches*, deel 1, p. 7.
- 56 Laband, *Das Staatsrecht des deutschen Reiches*, deel 2, p. 172-173.
- 57 Laband, *Das Staatsrecht des deutschen Reiches*, deel 2, p. 4-5.
- 58 Laband, *Das Staatsrecht des deutschen Reiches*, deel 2, p. 174.
- 59 Johannes Loeff, *Publiekrecht tegenover privaatrecht* (diss. Leiden), Leiden, IJdo, 1887, p. 31.
- 60 Loeff, *Publiekrecht tegenover privaatrecht*, p. 35.
- 61 Loeff, *Publiekrecht tegenover privaatrecht*, p. 34.
- 62 Loeff, *Publiekrecht tegenover privaatrecht*, p. 102 e.v.
- 63 Wettelijke maatregelen tot regeling der administratieve rechtspraak, p. 71-72 (MvT). Zie verder o.a. Lukas van den Berge, 'Der Staat soll Rechtsstaat Seyn'. Loeff, Struycken en de Duitse staatsfilosofie', in *RM Themis* 2014, afl. 2, p. 80-88, en vgl. ook Lukas van den Berge, 'One peak or twin peaks? Bestuursrechtspraak tussen Kant en Hegel', in *RM Themis* 2015, afl. 2, p. 57-70.
- 64 Zie van den Berge, 'Der Staat soll Rechtsstaat Seyn', p. 84-88.
- 65 Antonius Struycken, *Ons koningschap*, Arnhem, Gouda Quint, 1909, p. 11.
- 66 Antonius Struycken, *Administratie of rechter*, Arnhem, Gouda Quint, 1910, p. 12-15.
- 67 Struycken, *Administratie of rechter*, p. 19.
- 68 Struycken, *Administratie of rechter*, p. 30-31.
- 69 Struycken, *Administratie of rechter*, p. 37.
- 70 Struycken, *Administratie of rechter*, p. 70.
- 71 Henk van Wijk, 'Voortgaande terugtred', in *Besturen met recht*, Den Haag, VNG, 1974, p. 99-100.
- 72 van Wijk, 'Voortgaande terugtred', p. 99.
- 73 van Wijk, 'Voortgaande terugtred', p. 105-111.
- 74 van Wijk, 'Voortgaande terugtred', p. 105-106.

- 75 Zie o.a. Jos van Kemenade et al., *Bestuur in geding. Rapport van de werkgroep inzake terugdringing van de juridisering van het openbaar bestuur*, Haarlem, 1997, p. 2, waar de werkgroep zich keert tegen de 'juridisering van het openbaar bestuur', 'die elke flexibiliteit van beleid' onmogelijk zou maken, waardoor dat bestuur niet meer goed in staat zou zijn 'om uiteenlopende belangen en opvattingen te integreren tot een algemeen belang in concrete, steeds wisselende situaties.'
- 76 Hendrik Reuijl, *De leer der trias politica sinds Locke en Montesquieu* (diss. Groningen), Groningen, Huber, 1886, p. 55.
- 77 Claude Lefort, 'La question de la démocratie', in *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*, Parijs, Seuil, 1986, p. 28.
- 78 Vgl. Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2013, p. 471 e.v.
- 79 Claude Lefort, 'L'image du corps et le totalitarisme', in *L'invention démocratique*, Parijs, Seuil, 1981, p. 172-173.
- 80 René Foqué, *De ruimte van het recht* (oratie Rotterdam), Arnhem, Gouda Quint, 1992, p. 29-30.
- 81 Foqué, *De ruimte van het recht*, p. 23.
- 82 Foqué, *De ruimte van het recht*, p. 19.
- 83 Hendrik Hamaker, 'De tegenstelling van publiek- en privaatrecht', in *Verspreide geschriften*, 7, Haarlem, Erven F. Bohn, 1913, p. 134-163, voor de passus 162.
- 84 Hamaker, 'De tegenstelling van publiek- en privaatrecht', p. 148: '[D]e overheid [is] in haar werkzaamheid gebonden [...] aan de [...] wetten zeer zeker, maar ook en in de eerste plaats aan het recht, aan dit laatste [...] in beginsel, voor zoverre zij er bij de wet geen vrijdom van gekregen heeft.'
- 85 Foqué en 't Hart, *Instrumentaliteit en rechtsbescherming*, p. 209-210.
- 86 Foqué en 't Hart, *Instrumentaliteit en rechtsbescherming*, p. 122.
- 87 Lefort, 'L'image du corps et le totalitarisme', p. 173.
- 88 Vgl. Donald Loose en Philippe van Haute, 'Inleiding', in *Het democratisch tekort. Over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie*, Meppel, Boom, 1992, p. 21.
- 89 Ernst Hirsch Ballin, 'Wederkerig bestuursrecht', in *RM Themis* 1991, afl. 1, p. 2.
- 90 Foqué, *De ruimte van het recht*, p. 29.
- 91 Foqué, 'De actualiteit van Montesquieu's staatkundige erfgoed', p. 12.
- 92 Foqué, 'Montesquieu en het recht', p. 215-216.
- 93 Vgl. Hirsch Ballin, 'Dynamiek in de bestuursrechtspraak', p. 28.

De erotische kern van Montesquieu's liberalisme: opgaven voor moderne samenlevingen

- 1 Marinus Ossewaarde, 'Is het schrappen van artikel 23 wel zo liberaal?', in *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie* 2005, afl. 3, p. 262-282.
- 2 Aram Vartanian, 'Eroticism and Politics in the *Lettres Persanes*', in *The Romanic Review* 1969, p. 23-33; Diana J. Schaub, *Erotic Liberalism. Women and Revolution in Montesquieu's Persian Letters*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1995.
- 3 David Kettler, 'Montesquieu on Love: Notes on the *Persian Letters*', in *The American Political Review* 1964, afl. 3, p. 661.
- 4 Diana J. Schaub, 'The Education of the Sentiments in Montesquieu's *The Temple of Gnidus*', in Sharon R. Krause en Mary A. McGrail (reds.), *The Arts of Rule. Essays in Honour of Harvey C. Mansfield*, New York, Lexington Books, 2009, p. 138.
- 5 Max Weber, *From Max Weber. Essays in Sociology*, red. Hans Heinrich Gerth en Charles Wright Mills, New York, Oxford University Press, 1958, p. 344-345.
- 6 Stephen Campbell, *The Cabinet of Eros. Renaissance Mythological Painting and the Studiolo of Isabella d'Este*, Londen, Yale University Press, 2004, p. 230.
- 7 Thomas L. Pangle, *The Theological Basis of Liberal Modernity in Montesquieu's "Spirit of the Laws"*, Londen, The University of Chicago Press, 2010, p. 9.
- 8 Montesquieu, *Œuvres Complètes*, I, red. Roger Caillois, Parijs, Gallimard, 1951, p. 388.
- 9 Campbell, *The Cabinet of Eros*, 91, p. 126.
- 10 *Le Temple de Gnide* is, behalve door Correggio's brief, ook geïnspireerd door Fénelons *Les Aventures de Télémaque*. Echter, waar Fénelon beweert dat de erotiek overspel, jaloezie en verraad uitlokt, is in Knidos alleen maar verfijning van de lusten en goede smaak te vinden.
- 11 Campbell, *The Cabinet of Eros*, p. 79, 256.
- 12 Matthew Sharpe, 'The Philosopher's Courtly Love? Leo Strauss, *Eros*, and the Law', in *Law and Critique* 2006, p. 364.
- 13 'Het doet me verdriet dat Socrates, die toch

- in alle grote kwaliteiten een volmaakt voorbeeld was, toevallig zo'n lelijk lichaam en gezicht had, zoals men zegt, en zo weinig in overeenstemming met de schoonheid van zijn geest, terwijl hij juist zo verliefd, ja waanzinnig verliefd was op de schoonheid', in Michel de Montaigne, *Essays*, vert. Frank de Graaff, Amsterdam, Boom, 1993, p. 1250 (III, 12).
- 14 Allan Bloom, *Love and Friendship*, New York, Simon and Schuster, 1993, p. 524.
 - 15 Pangle, *The Theological Basis of Liberal Modernity*, p. 135.
 - 16 Montesquieu, *Œuvres Complètes*, I, p. 1543.
 - 17 Montesquieu, 'An Essay on Taste', in Alexander Gerrard, *An Essay on Taste*, Menston, Scolar Press, 1971, p. 262.
 - 18 Kettler, 'Montesquieu on Love', p. 658.
 - 19 Montesquieu, 'An Essay on Taste', p. 257-258.
 - 20 Isaiah Berlin, 'Montesquieu', in *Against the Current*, Londen, The Hogarth Press, 1979, p. 140.
 - 21 Marinus Ossewaarde, 'Montesquieu, Pluralism and the State', in Karlfriedrich Herb en Olivier Hidalgo (reds.), *Die Natur des Staates: Montesquieu Zwischen Macht und Recht*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2009, p. 159-177.
 - 22 Schaub, *Erotic Liberalism*, p. 28.
 - 23 Montesquieu, 'An Essay on Taste', p. 301.
 - 24 Zie Jeremy J. Mhire, 'The Forgotten Comedy of the Socratic Turn: Assessing the Role of al-Razi's *The Philosophical Way of Life* in Leo Strauss's Socrates and Aristophanes', in *Political Research Quarterly* 2013, afl. 4, p. 732-744.
 - 25 Montesquieu bediscussieert de hoofse liefde in EL XXVIII, 22.
 - 26 Montesquieu, *Œuvres Complètes*, I, p. 1319.
 - 27 Montesquieu, *Œuvres Complètes*, I, p. 399.
 - 28 Sally N. Vaughn, 'Saint Anselm and his Students Writing about Love: A Theological Foundation for the Rise of Romantic Love in Europe', in *Journal of the History of Sexuality* 2010, afl. 1, p. 54-73.
 - 29 Judith N. Shklar, *Montesquieu*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 52.
 - 30 Paul A. Rahe, *Montesquieu and the Logic of Liberty*, New Haven, Yale University Press, 2009, p. 36.
 - 31 Bloom, *Love and Friendship*, p. 300.
 - 32 Niccolò Machiavelli, *De Heerser*, vert. Frans van Dooren, Amsterdam, Athenaeum, 1982, p. 172.
 - 33 Montesquieu, *Œuvres Complètes*, I, p. 1271.
 - 34 Roger Boesche, 'Fearing Monarchs and Merchants: Montesquieu's Two Theories of Despotism', in *The Western Political Quarterly* 1990, afl. 4, p. 757.
 - 35 Annelien de Dijn, 'Was Montesquieu a Liberal Republican?', in *The Review of Politics* 2014, afl.1, p. 29.
 - 36 Bloom, *Love and Friendship*, p. 34, 62.
 - 37 Montesquieu, *Œuvres Complètes*, II, p. 1123.
 - 38 Montesquieu, *Œuvres Complètes*, I, p. 388.
 - 39 Pangle, *The Theological Basis of Liberal Modernity*, p. 146.
 - 40 Montesquieu, 'An Essay on Taste', p. 267, 287.
 - 41 Haig Patapan en Jeffrey Sikkenga, 'Love and the Leviathan: Thomas Hobbes's Critique of Platonic Eros', in *Political Theory* 2008, afl. 6, p. 803-826.
 - 42 Corey Robin, 'Reflections on Fear: Montesquieu in Retrieval', in *The American Political Science Review* 2000, afl. 2, p. 355.
 - 43 Shklar, *Montesquieu*, p. 86.
 - 44 Shklar, *Montesquieu*, p. 71.
 - 45 Schaub, *Erotic Liberalism*, p. 9.
 - 46 Schaub, *Erotic Liberalism*, p. 150.
 - 47 Patapan en Sikkenga, 'Love and the Leviathan', p. 806.
 - 48 Schaub, *Erotic Liberalism*, p. 77.
 - 49 de Dijn, 'Was Montesquieu a Liberal Republican?', p. 22.
 - 50 Genevieve Lloyd, 'Imagining Difference: Cosmopolitanism in Montesquieu's *Persian Letters*', in *Constellations* 2012, afl. 3, p. 491.
 - 51 Zie in het bijzonder met name EL XXV.
 - 52 John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, reds. John Horton en Susan Mendus, Londen, Routledge, 1991, p. 14.
 - 53 Montesquieu geciteerd in Thomas A. Downing, 'Negotiating Taste in Montesquieu', in *Eighteenth-Century Studies* 2005, afl. 1, p. 74, 76.
 - 54 Montesquieu, 'An Essay on Taste', p. 259.
 - 55 Montesquieu, 'An Essay on Taste', p. 295, 297.
 - 56 Montesquieu, 'An Essay on Taste', p. 296.
 - 57 Randal R. Hendrickson, 'Montesquieu's (Anti-)Machiavellianism: Ordinary Acquisitiveness in *The Spirit of Laws*', in *The Journal of Politics* 2013, afl. 2, p. 388.
 - 58 Charles-Edouard Levillain, 'Glory without Power? Montesquieu's Trip to Holland in 1729 and his Vision of the Dutch Fiscal-Mi-

- litary State', in *History of European Ideas* 2010, afl. 2, p. 181-191.
- 59 Montesquieu, *Œuvres Complètes*, I, p. 1338.
- 60 Montesquieu, *Œuvres Complètes*, I, p. 876.
- 61 Boesche, 'Fearing Monarchs and Merchants', p. 754.
- 62 Compassie en de familiale liefde, zoals de beschermende liefde van een moeder voor haar kind, zo benadrukt Corey Robin, kan juist worden bekrachtigd onder druk van de despotische dreiging. Zie Robin, 'Reflections on Fear', p. 355.
- 63 de Dijn, 'Was Montesquieu a Liberal Republican?', p. 22.
- 64 Rahe, *Montesquieu and the Logic of Liberty*, p. 55.
- 65 Montesquieu, *Œuvres Complètes*, I, p. 1292.
- 66 Robin, 'Reflections on Fear', p. 355.
- Beschouwingen van een verontrust moralist**
- 1 Montesquieu, 'Discours sur Cicéron', in *Œuvres Complètes*, red. Daniel Oster, Parijs, Seuil, 1964, p. 35.
- 2 Montesquieu, 'Mémoires sur les dettes de l'Etat', in *Œuvres Complètes*, p. 36-38.
- 3 Montesquieu, 'Discours de réception à l'Académie des Sciences de Bordeaux', in *Œuvres Complètes*, p. 38-39.
- 4 Montesquieu, 'Sur la Politique des Romains dans la Religion', in *Œuvres Complètes*, p. 41.
- 5 Montesquieu, 'Eloge de la Sincérité', in *Œuvres Complètes*, p. 43.
- 6 Deze uitgave geldt vandaag als de definitieve. Een brief werd eerder gepubliceerd: in 1745, in een nummer van een Amsterdams tijdschrift, *Le Fantasque*. De andere brieven zijn nieuw. Deze brieven gaan meestal over de situatie in de harem. Algemeen wordt aangenomen dat de briefroman door deze toevoegingen nog veel meer 'een roman' wordt. Dat wordt soms gezien als een strategie van Montesquieu die, aangevallen door abbé Gaultier, de filosofische draagwijdte van zijn boek zou hebben willen verkleinen.
- 7 Let wel: een 'vertaler' die brieven verduistert en selecteert: 'Ik heb deze eerste brieven geselecteerd om na te gaan hoe het publiek zou reageren. Ik heb een groot aantal andere in portefeuille, die kan ik naderhand nog publiceren.' Zo wordt de 'vertaler' toch vooral een verteller. De Perzen worden personages en de auteur zelf verschijnt in de brievenverzameling die hij redigeert.
- Rica schreef over een brief die hem werd doorgegeven door de zogenaamde uitgever van deze verzameling: 'Iemand met wie ik in hetzelfde huis woon, ontving van een nieuwskramer de volgende brief' (LP, 130). De slimme lezer begrijpt dat hij de teksten dan ook als brieven moet lezen, geschreven door diverse auteurs, en dat ze elk een situatie beschrijven vanuit hun perspectief.
- 8 Christopher Betts, *Montesquieu. Les Lettres Persanes*, Londen, Grant & Cutler, 1994, p. 11; Lucas A. Swaine benadrukt dat Montesquieu problemen wou vermijden, maar dat de officiële censuurinstanties hem bij zijn leven niet veel in de weg hebben gelegd; in 'Montesquieu. *Lettres Persanes*', in Derek Jones (red.), *Censorship. A World Encyclopedia*, Londen, Routledge, 2001, p. 1622.
- 9 Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- 10 David Lowenthal, 'Montesquieu. 1689-1755', in Leo Strauss en Joseph Cropsey (reds.), *History of Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 487.
- 11 Thomas L. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, p. 14.
- 12 Jean Le Rond D'Alembert, 'Éloge de Montesquieu', in Montesquieu, *Œuvres Complètes*, p. 25-26.
- 13 René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Parijs, Boivin, 1943.
- 14 'Cela est excellent! Cela sera goûté! Il faut le faire imprimer', zou Arnauld het uitgeroepen hebben toen hij Pascal zijn eerste brief hoorde voorlezen. Zie daarover Marguerite Périer, 'Mémoire de la vie de Monsieur Pascal', in *Lettres, opuscules et mémoires*, Parijs, Auguste Vaton, 1845, p. 460.
- 15 Robert Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 27.
- 16 Jean Mesnard, *Pascal*, Parijs, Boivin, 1956, p. 77.
- 17 Paul Vernière, 'Préface', in Montesquieu, *Lettres persanes*, Parijs, Livre de Poche, 2005, p. 7-44.
- 18 Benedetta Craveri, *Madame du Deffand et son monde*, Parijs, Seuil, 1999.
- 19 Paul Vernière somt zes inspiratiebronnen voor Montesquieu op. Maar alleen het boek

- van Marana bevond zich in de bibliotheek van Montesquieu.
- 20 Giovanni-Paolo Marana, *L’Espion turc*, ou *L’Espion dans les cours des princes chrétiens*, ou *Lettres & mémoires d’un envoyé secret de la Porte dans les cours de l’Europe, où l’on voit les découvertes qu’il a faites dans toutes les cours où il s’est trouvé avec une dissertation curieuse de leurs forces, politique & religion*, Parijs, Coda, 2009. Het eerste deel van de eerste uitgave verscheen in 1684.
- 21 Jan Herman en Fernand Hallyn (reds.), *Le Topos du manuscrit trouvé*, Leuven, Peeters, 1999.
- 22 Jean Starobinski, ‘Préface’, in Montesquieu, *Lettres Persanes*, Parijs, Gallimard, 2003, p. 7-39.
- 23 En Voltaire herneemt ook de techniek van de brieven door een outsider in *Lettres sur les Anglais* (later herdoopt tot *Lettres philosophiques*).
- 24 In de volgende paragrafen maak ik dankbaar en uitgebreid gebruik van Starobinski’s analyse.
- 25 Montesquieu bekritiseert niet religie omdat zij religie is, maar omdat ze zoals ze beleeden werd in het Frankrijk van Louis XIV nutteloos en zelfs schadelijk was voor de gemeenschap, voor het land. ‘We worden voortdurend gekweld door het verlangen anderen mee te krijgen in onze opvattingen’, vertrouwt een geestelijke Usbek toe tijdens zijn bezoek aan de Notre-Dame kerk. Hij vervolgt: ‘Dat is net zo bespottelijk als wanneer Europeanen zouden gaan proberen om, ter wille van de menselijke natuur, het gezicht van Afrikanen wit te maken. We brengen onrust in het land, we kwellen onszelf om anderen te overtuigen van een paar gewetenszaken die niet fundamenteel zijn’ (LP, 61).
- 26 ‘Zou de rijkdom alleen zijn toegekend aan fatsoenlijke mensen, dan zou men geen verschil hebben gezien met de deugd en dan zou niet zijn beseft hoe weinig rijkdom waard is. Maar wie nagaat wie de mensen zijn die er het overvloedigst mee zijn bedeed, komt via minachting voor de rijken tot minachting voor de rijkdom’ (LP, 98).
- 27 Diana J. Schaub, *Erotic Liberalism. Women and Revolution in Montesquieu’s Persian Letters*, Lanham, Rowan & Littlefield, 1995.
- 28 Dat is exact wat La Fontaine deed in de fabel ‘Le Pouvoir des Fables’, zie daarover Louis Marin, *Le Récit est un piège*, Parijs, Minuit, 1978.
- 29 In een brief waarin Usbek de vrije, gemotiveerde Franse soldaten die hun koning dienen vergelijkt met de soldaten-slaven in Perzië noteert hij: ‘Maar het heiligdom van eer, roem en moed lijkt gevestigd in de republieken en landen waar de term ‘vaderland’ kan worden gebezigd’ (LP, 89).
- 30 Dit is ook de interpretatie van Paul Vernière, in Montesquieu, *Lettres Persanes*, Parijs, Livre de Poche, 2005.
- 31 Cf. Montesquieu in zijn voordracht uit 1725, gehouden voor de leden van Academie te Bordeaux waarin hij dialogueert met Cicero’s *De Officiis*: ‘Analyse du Traité des Devoirs’, in *Œuvres Complètes*, p. 181.
- 32 Cicero, *De Legibus*, I, VI, 18; geciteerd door Catherine Volpillac-Augier, in Montesquieu, *Lettres persanes*, Parijs, Livre de Poche, 2005, p. 278.
- 33 Judith N. Shklar, *Montesquieu*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 39.
- 34 In *Lettres persanes* lijkt Montesquieu de theorie van het natuurrecht te volgen. Montesquieu herdefinieert het natuurrecht en verduidelijkt zijn geschil met Hobbes in de drie eerste hoofdstukken van *De l’Esprit des Lois*. Zie: Simone Goyard-Fabre, *Montesquieu. La nature, les lois, la liberté*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1993; Céline Spector, ‘Quelle justice? Quelle rationalité? La mesure du droit dans *L’Esprit des lois*’, in Catherine Volpillac-Augier, *Montesquieu en 2005*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, p. 219-242; en *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, Parijs, Michalon, 2010.

Dood en zelfdoding in de *Lettres persanes*

- 1 Philippe Ariès, *Western Attitudes towards Death. From the Middle Ages to the Present*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974.
- 2 Voor een kort overzicht van die verschuiving verwijs ik naar mijn ‘Het einde van een groot verhaal. Triomf en erosie van de barokke stervensbegeleiding’, in Guido Vanheeswijck en Walter van Herck (reds.), *Religie en de dood. Momentopnamen uit de geschiedenis van de Westerse omgang met de dood*, Kapellen, Pelckmans, 2004, p. 67-86.
- 3 Voor een cursorisch overzicht van de uitgewisselde argumenten, zie mijn ‘De vertrouwde dood: verloren mogelijkheid of

- optische illusie?', in *Streven* 2011, p. 897-909.
- 4 Met name Laurent Versini, 'Montesquieu: une spiritualité posttridentine', in *Travaux de Littérature XXI* 2008, p. 191-204.
 - 5 Montesquieu baseerde zich voor zijn anekdote op de bekende reisauteur Tavernier, maar voorziet ze wel van een onverwachte ontknoping. Zie daarover Frédéric Tinguely, 'L'assèchement des sources. Réflexions sur les *Lettres persanes* et la bibliothèque des voyages', in Carole Dornier (red.), *Lectures de Montesquieu*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 38-41.
 - 6 De achttiende-eeuwse lezers wisten nog uit de Bijbel dat alleen Noach's derde zoon Cham ernstige zonden op zijn kerfstok had. Jafeth had niets te vrezen en is dus blijkbaar een angsthaas.
 - 7 'Geen heil buiten de kerk' is een uitspraak van de heilige Cypriaan van Carthago, een bisschop uit de derde eeuw.
 - 8 Pascal spitste zijn polemieek toe op de jezuitien. Usbek vernoemt geen concrete orde en hoefde dat niet doen: voor hem zijn alle monniken onveranderlijk derwisjen.
 - 9 Cf. voor de belangrijkste Franse teksten de twee kloeke banden *Libertins du XVIIe siècle*, red. Jacques Prévost, Parijs, Gallimard, resp. 1998 en 2004.
 - 10 Daniel P. Walker, *The Decline of Hell. Seventeenth Century Discussions on Eternal Torment*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.
 - 11 Voor een globaal commentaar bij de reeks, zie Carole Dornier, 'De quoi la dépopulation est-elle le nom dans les *Lettres persanes*?', in Dornier, *Lectures de Montesquieu*, p. 171-188.
 - 12 Het hiernamaals namelijk.
 - 13 De 'Bergrede': Mt VI:19. Vergadert u geen schatten op de aarde, waar ze de mot en de roest verderft, en waar de dieven doorgraven en stelen (Statenvertaling).
 - 14 De enige arts die er met enig succes lijkt te praktiseren, doet dat *pour les besoins de la cause*. We zagen al hoe hij de Troglodieten van een epidemie geneest en bij een volgende gelegenheid weigert dat over te doen omdat ze hem de eerste keer niet hadden willen betalen.
 - 15 Cf. het bekende essay van Jan en Annie Romein-Verschoor, *Aera van Europa: de Europese geschiedenis als afwijking van het algemeen menselijk patroon*, Leiden, Brill, 1954, een boek dat dringend aan herontdekking (en idealiter aan enkele vertalingen) toe is: wie het nu leest of herleest, ontdekt er veel intuïties in die pas rond de eeuwende intellectueel gemeengoed zijn geworden.
 - 16 Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Parijs, Seuil, 1983.
 - 17 Edgar Morin, *L'homme et la mort*, Parijs, Seuil, 1970; Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort*, Parijs, Payot, 1975; Norbert Elias, *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.
 - 18 Voor een globaal overzicht, zie Laurent Versini, 'Montesquieu face à la mort', in *Travaux de Littérature XXV* 2012, p. 237-245.
 - 19 Om censuurproblemen te vermijden verkoos Montesquieu zich in 1754 discreet in te dekken. Hij voegde een kort antwoordbriefje (LP, 77) toe waarin Usbeks Turkse vriend, Ibben van Smyrna, de oude regel verdedigt.
 - 20 Het is allicht geen toeval dat de *Lettres persanes*, die kritiek spuien op ongeveer alles, weinig of geen bezwaar aantekenen bij de heroïek van het slagveld. De bereidheid voor zijn gemeenschap te sterven wordt zo te zien onverdeeld bewonderd. De Troglodieten behalen in hun deugdzame episode een schitterende overwinning (LP, 13). Rica oordeelt, in een voor zijn doen zeldzaam enthousiaste paragraaf, dat de namen van alle gesneuvelden in tempels zouden moeten bewaard worden (LP, 84). Usbek noteert bewonderend dat Europese officieren beter vechten dan hun Oosterse collega's omdat ze het een eer vinden hun leven voor het vaderland te wagen (LP, 89).
 - 21 De voornaamste vindplaatsen zijn verzameld in Georges Minois, *Histoire du suicide. La société occidentale face à la mort volontaire*, Parijs, Fayard, 1995, p. 265-268. Minois vermeldt niet dat de tweede Oosterse roman van Montesquieu, *Arsace et Isménie*, die postuum verscheen, eindigt op een zelfmoordepisode die duidelijk probeert een ethisch optimale variant op te voeren. Zie daarover mijn bijdrage 'Un Orient peut en cacher un autre. À propos d'*Arsace et Isménie*', in Philippe Stewart (red.), *Les Lettres persanes en leur temps*, Parijs, Garnier, 2013, p. 234-237.

- 22 Zie, voor een ophijsting van de standpunten, Aurélie Gaillard, *Montesquieu. Lettres persanes*, Neuilly, Atlande, 2013, p. 119-120 en 217-218.
- 23 Minois, *Histoire du suicide*, p. 261 vat samen: 'On se tue par centaines dans la littérature, sans un mot de réprobation.'

Montesquieu en het volkenrecht

- 1 Voor deze bijdrage gebruik ik de volgende editie: *De L'Esprit des Lois par Montesquieu avec des notes de Voltaire, de Crevier, de Mably, de la Harpe, etc.*, Parijs, Garnier Frères, 1869. Vertalingen, ook van de overige bronnen, zijn van mijn hand.
- 2 Eric Schnakenbourg, *Entre la guerre et la paix: neutralité et relations internationales, XVIIe-XVIIIe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.
- 3 Céline Spector, 'Europe', in Catherine Volpilhac-Augier (red.), *Dictionnaire Montesquieu*, Lyon, ENS/CNRS, 2008.
- 4 Mijn dank aan drs. Matthias Van der Haeghen (UGent/FWO) voor het nalezen van een eerdere versie van deze tekst.
- 5 Gabriel Bonno, 'La culture et la civilisation britanniques devant l'opinion française de la paix d'Utrecht aux *Lettres Philosophiques* (1713-1734)', in *Transactions of the American Philosophical Society, New Series* 1948, afl. 1, p. 1-184; Jean-Pierre Poussou, 'Montesquieu et la constitution anglaise: un idéal-type et les réalités britanniques', in Olivier Chaline (red.), *Les parlements et les Lumières*, Pessac, Publications de la Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 2012, p. 227-254.
- 6 Ernest Nys, *Le droit international: les principes, les théories, les faits*, vol. II, Brussel, Weissenbruch, 1912, p. 564.
- 7 Charles-Edouard Levillain, 'Glory without power? Montesquieu's trip to Holland in 1729 and his vision of the Dutch fiscal-military state', in *History of European Ideas* 2010, afl. 2, p. 187.
- 8 William F. Church, 'The Decline of the French Jurists as Political Theorists, 1660-1789', in *French Historical Studies* 1967, afl. 1, p. 1-40.
- 9 Emmanuelle Tourme-Jouannet, *Emer de Vattel et l'émergence doctrinale du droit international classique*, Parijs, Pedone, 1998.
- 10 Gabriel Bonot de Mably, *Le droit public de l'Europe fondé sur les traités*, Genève, Compagnie des Libraires, 1748.
- 11 Gaspard Réal de Curban, *La science du gouvernement, t. 5: contenant le droit des gens, Qui traite les Ambassades; de la Guerre; des Traités; des Titres; des Prérogatives; des Prétentions, & des Droits respectifs des Souverains*, Parijs, Les libraires associés, 1764.
- 12 Stephen C. Neff, *Justice Among Nations. A History of International Law*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2014, p. 92-178; Ernest Nys, *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*, Brussel, Muquardt, 1882.
- 13 James Brown Scott, *The Catholic Conception of International Law*, Clark NJ, Law-book Exchange, 2008.
- 14 Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Genève, Graduate Institute Publications, 2014.
- 15 Heinhard Steiger, 'Rechtliche Strukturen der europäischen Staatenordnung 1648-1792', in *Zeitschrift für ausländisches Öffentliches Recht und Völkerrecht* 1999, p. 609-649.
- 16 Ernest Nys, *Idées modernes, droit international et franc-maçonnerie*, Brussel, Weissenbruch, 1908, p. 5.
- 17 'Hoeveel verdragen hebben de Polen, Hollanders of Engelsen niet afgesloten met de Ottomanen, of andere moslimstaten? [...] De Engelsen hebben verdragen gemaakt met de Algerijnen, Tunesiërs en Libiërs. Ze drijven handel met de joden, met de moslims, met de moren, met de zwarte heidenen, met de afgodenvereerders van China en de Peperkust, met de wilden en kannibalen van Virginia of de Caraïben. [...] Ga de christelijke staten af. Je zal er geen enkele vinden die geen verdrag, op welke manier dan ooit, gesloten heeft met de ongelovigen.' In de oorspronkelijke tekst: 'Combien de Traités n'ont pas fait les Polonois, les Hollandois & les Anglois avec le Turc, & avec d'autres Etats Mahometans? [...] Les Anglois ont traité avec les Algériens, avec les Tunisiens, avec les Tripolitains, & ils trafiquent avec les Juifs, avec les Mahométans, avec les Maures, avec les Nègres Payens, avec les Idolâtres de Chine & de Malabar, avec les Sauvages & les Cannibales de Virginie & des Caraïbes. [...] Que l'on parcoure tous les Etats Chrétiens, on n'en trouve pas un seul qui n'ait traité, d'une manière ou d'autre, avec les Infidèles', in Réal de Curban, *La science du gouverne-*

- ment, t. 5, p. 683.
- 18 Claude Lauriol, 'La condamnation de *L'Esprit des Lois* dans les archives de la Congrégation de l'Index', in Catherine Larrère (red.), *Montesquieu. Œuvre ouverte (1748-1755)?*, Napels/Oxford, Liguori Editore/Voltaire Foundation, 2005, p. 91-102.
- 19 André Corvisier, 'Présence de la guerre au XVIIe siècle', in Lucien Bély, Jean Bérenger en André Corvisier (reds.), *Guerre et paix dans l'Europe du XVIIe siècle*, Parijs, S.E.D.E.S., 1991, p. 13-27.
- 20 James Q. Whitman, *The Verdict of Battle. The Law of Victory and the Making of Modern War*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2012.
- 21 Frederik Dhondt, 'La représentation du droit dans la communauté des diplomates européens des "Trente Heures"', in *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 2013, afl. 3-4, p. 595-620.
- 22 Jean Rousset de Missy, *Les intérêts présents des puissances de l'Europe, Fondés sur les Traitez conclus depuis la Paix d'Utrecht inclusivement, & sur les Preuves de leurs Prétenions particulieres*, Den Haag, Adrien Moetjens, 1733.
- 23 Jean Dumont, *Corps universel diplomatique du droit des gens*, Amsterdam/Den Haag, Brunel/Husson & Levrier, 1726-1731.
- 24 Jean Rousset de Missy, *Mémoires sur le rang et la préséance entre les souverains de l'Europe et entre leurs ministres représentans suivant leurs différens Caractères. Pour servir de supplément à l'ambassadeur et ses fonctions de Mr. de Wicquefort*, Amsterdam, François l'Honoré et Fils, 1746.
- 25 Lucien Bély, *La société des princes XVIe-XVIIIe siècle*, Parijs, Fayard, 1999.
- 26 'Les nations doivent se faire dans la paix le plus de bien et dans la guerre le moins de mal qu'il est possible.' Vergelijk met Emer de Vattel, *Le droit des gens*, I, p. 113 (Boek II, Hoofdstuk I, §11): 'Il est impossible que les Nations s'acquittent [sic] de tous les Devoirs les unes envers les autres, si elles ne s'aiment point.'
- 27 '[...] les archives des Nations, [qui] renferment les Titres de tous les Peuples, les engagements réciproques qui les lient, les loix qu'ils se sont imposées, les droits qu'ils ont acquis ou perdus', in Mably, *Le droit public de l'Europe*, avertissement.
- 28 'Le Droit Naturel n'a d'autre fondement que la raison; le Droit des Gens a pour fondement, & la raison, & les conventions, & l'usage', in Réal de Curban, *La science du gouvernement*, t. 5, p. 10.
- 29 Marc Bélissa, *Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795): les cosmopolitiques du droit des gens*, Parijs, Kimé, 1998, p. 28.
- 30 Bélissa, *Fraternité universelle et intérêt national*, p. 28.
- 31 '[...] l'esprit de la monarchie est la guerre et l'agrandissement; l'esprit de la république est la paix et la modération. [...] L'effet naturel du commerce est de porter à la paix.'
- 32 'De soldaten van een staat zullen een kleinere staat wel in toom houden, maar een sterkere beteugelen kunnen zij onmogelijk. Het volkenrecht kan dus wel eens ongestraft geschonden worden. Als de overtreders de schade niet willen herstellen, kan men enkel door geweld wraak nemen voor de schendingen van het volkenrecht, en de krijgskans is altijd onbestendig. Daarom noemt men het recht dat ik behandel, volkenrecht, en niet "volkenwetgeving". Net zoals men het heeft over "natuurwetten", "burgerlijke wetten" of "kerkelijke wetgeving".' In de oorspronkelijke tekst: 'Les forces d'un Etat contiennent dans l'ordre une puissance inférieure à celle de cet Etat, mais elles ne sçauroient en réprimer une supérieure. Le Droit des Gens peut donc être quelquefois impunément violé. Si ceux qui ont commis ce violement ne veulent pas le réparer, ce n'est que par les armes qu'on peut venger les atteintes que les règles du Droit des Gens ont reçues, & le sort des armes est incertain. C'est pour cela qu'on nomme le Droit dont je traite, le Droit des Gens, & non pas Les Loix des Gens, comme l'on dit les Loix Naturelles, les Loix Civiles, les Loix Ecclésiastiques', in Réal de Curban, *La science du gouvernement*, t. 5, p. 14.
- 33 Bélissa, *Fraternité universelle*, p. 30.
- 34 Bélissa, *Fraternité universelle*, p. 61-62.
- 35 Grotius, *De iure belli ac pacis*, Boek III, Hoofdstuk IV (over het vergiften, vermoorden en folteren van tegenstanders).
- 36 Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, p. 565.
- 37 Bélissa, 'Montesquieu, *L'Esprit des Lois* et le droit des gens', p. 176.
- 38 Bélissa, 'Montesquieu, *L'Esprit des Lois* et le droit des gens', p. 175. 'De doelstelling van de gevechten is om de vijand uit te scha-

- kelen. De tegenstander moet het evenwel verdiend hebben, om de straf even zwaar te laten zijn als de begane misstap.'
- 39 'Deze uitspraak kan amper worden betwist, maar de toepassing in de praktijk is heel lastig.' In de oorspronkelijke tekst: 'Cette maxime est incontestable; mais l'application en est fort délicate dans la pratique', in Vattel, *Le droit des gens*, I, p. 222 (Boek II, Hoofdstuk XVIII, §334).
- 40 Vattel, *Le droit des gens*, II, p. 30 (Boek III, Hoofdstuk III, §40).
- 41 'Twee zaken zijn noodzakelijk om oorlog rechtvaardig te maken: 1° een recht om te laten gelden; in andere woorden, dat men gegronde aanspraken heeft jegens een natie; 2° dat men het goed in kwestie niet kan verkrijgen dan door de inzet van geweld.' In de oorspronkelijke tekst: 'Deux choses sont nécessaires pour rendre la guerre juste: 1° Un droit à faire valoir; c'est-à-dire, que l'on soit fondé à exiger quelque chose d'une Nation; 2° Que l'on ne puisse l'obtenir autrement que par les armes', in Vattel, *Le droit des gens*, II, p. 29 (Boek III, Hoofdstuk II, §37).
- 42 Jean Terrel, 'À propos de la conquête: droit et politique chez Montesquieu', in *Revue Montesquieu* 2006, afl. 8, p. 144.
- 43 Jean Terrel, 'À propos de la conquête', p. 147.
- 44 'Men kan het leven weigeren aan een vijand die zich overgeeft.' In de oorspronkelijke tekst: 'On peut refuser la vie à un ennemi qui se rend', in Vattel, *Le droit des gens*, II, p. 107 (Boek III, Hoofdstuk III).
- 45 Gemengde rechtbanken of gemengde regimenten moeten zorgen voor een osmose tussen twee bevolkingsgroepen, en een werkelijke belangengemeenschap tot stand brengen.
- 46 'Deux nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendantes: si l'une a intérêt d'acheter, l'autre a intérêt de vendre; et toutes les unions sont fondées sur les besoins naturels.'
- 47 Montesquieu's inspiratie hiervoor zou zijn reis in 1729 naar de Nederlandse Republiek zijn geweest, aldus Levillain, 'Glory without power?', p. 184, 187.
- 48 'Les nations, qui sont à l'égard de tout l'univers ce que les particuliers sont dans un Etat, se gouvernent, comme eux, par le droit naturel et par les traités qu'elles se sont faits.'
- 49 Nochtans werd dit standpunt niet weerhouden in *Lettres persanes*. Het gevolg van een woeligere internationale actualiteit in 1748? Zie Terrel, 'A propos de la conquête', p. 138; Nys, *Le droit international*, vol. II, p. 46.
- 50 Opnieuw een positie die hij nog niet aanging in *Lettres persanes*, waar burgers als rechtszoekenden voor een rechtbank werden vergeleken met staten in een dispuut. Zie ook Terrel, 'A propos de la conquête', p. 140.
- 51 'Europa bestaat uit een enkel politiek systeem, waarin alles is verbonden door onderlinge verhoudingen, alsook door de verstrengeling van nationale belangen. [...] De meest veilige manier om dit evenwicht te bewaren zou zijn om ervoor te zorgen dat geen enkele macht een andere sterk kan overstijgen. [...] Het is eenvoudiger om confederaties te smeden. Zo kan de machtigste partij worden tegengehouden, en belet men dat ze haar wil zou opleggen aan de anderen. [...] De meest veilige manier is [...] om de partij te verzwakken die het evenwicht breekt. [...] Alle naties moeten zelf opletten, om niet later te moeten ondergaan dat de sterkste hen zijn wil oplegt. [...] Ze moeten vooral oppassen om niet toe te laten dat een partij zich door wapengeweld sterker maakt. Hiervoor treden ze zonder twijfel gerechtvaardigd op.' In de oorspronkelijke tekst: 'L'Europe fait un système Politique, un Corps, où tout est lié par les relations [sic] & les divers intérêts des Nations. [...] Le plus sûr moyen de conserver cet Equilibre seroit, de faire qu'aucune Puissance ne surpassât de beaucoup les autres. [...] Il est plus simple de former des Confédérations, pour faire tête au plus puissant & l'empêcher de donner la Loi. [...] Le plus sûr est [...] d'affaiblir celui qui rompt l'équilibre. [...] Toutes les Nations doivent être sur-tout attentives à ne point souffrir qu'il s'agrandisse par la voie des armes. Et elles peuvent toujours le faire avec justice', in Vattel, *Le droit des gens*, II, p. 39-42 (Boek III, Hoofdstuk III, §47-49). Zie tevens Béliissa, 'Montesquieu, *L'Esprit des Lois* et le droit des gens', p. 184-185.
- 52 'De verplichtingen jegens zichzelf halen het zonder twijfel op de verplichten jegens een ander. Een natie moet in de eerste plaats en bij voorrang boven alles aan zichzelf presteren wat ze kan om gelukkiger en volmaakter te worden.' In de oorspronkelijke tekst:

- 'Les devoirs envers soi-même l'emportent incontestablement sur les devoirs envers autrui, une Nation se doit premièrement & préférentiellement à elle-même tout ce qu'elle peut faire pour son bonheur & pour sa perfection', in Vattel, *Le droit des gens*, I, p. 4 (prolégomène, §14).
- 53 'Si le prince est prisonnier, il est censé être mort.'
- 54 Bruno Arcidiacono, *Cinq types de paix: une histoire des plans de pacification perpétuelle, XVIIe-XXe siècles*, Parijs, Presses Universitaires de France, 2011, p. 50. Zie ook Montesquieu, *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, red. Michel Porret, Genève, Droz, 2000. Dit lijkt in tegenstrijd met Montesquieu's streven naar structurele, federatieve eenmaking van Europa. Toch is het dat niet. De geleidelijke, organische en progressieve eenmaking heeft zijn voorkeur boven de met geweld opgelegde vestiging van een universele monarchie.
- 55 'Un seul prince, est le successeur, et ses frères n'ont aucun droit réel ou apparent de lui disputer la couronne.'
- 56 Francesco Di Donato, 'La hiérarchie des normes dans l'ordre juridique, social et institutionnel de l'Ancien Régime', in *Revus* 2013, afl. 21, p. 237-292.
- 57 Christian Fournier, *Nicolas-Louis Le Dran, 1687-1774, «homme de Mémoires»*, Parijs, Université Prais IV-Sorbonne, 2009.
- 58 Antoine Pecquet, *Discourse on the Art of Negotiation*, vert. Aleksandra Gruzinska en Murray D. Sirkis, New York, Peter Lang Publishing, 2004.
- 59 Jacques de la Sarraz du Franquesnay, *Le ministre public dans les Cours étrangères, ses fonctions, et ses prerogatives*, Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1731.
- 60 François de Caillières, *De la manière de négocier avec les souverains, de l'utilité des négociations, du choix des ambassadeurs et des envoyés, et des qualités nécessaires pour réussir dans ces emplois*, Parijs, 1716.
- 61 Antoine Pecquet, *L'Esprit des maximes politiques, pour servir de suite à l'Esprit des Loix du président de Montesquieu*, Parijs, Prault, 1757. Dank aan het MPI für Ausländisches Öffentliches Recht und Völkerrecht, dr. Macalister-Smith en dhr. Schwietzke om me dit werk te signaleren.
- 62 Frederik Dhondt, *Balance of Power and Norm Hierarchy. Franco-British Diplomacy after the Peace of Utrecht*, Leiden/Boston, Martinus Nijhoff/Brill, 2015.
- 63 '[...] devenus meilleurs, & le sont devenus plus solidement, au moyen de l'augmentation des lumières', in Pecquet, *Maximes politiques*, iv.
- 64 Pecquet, *Maximes politiques*, xviii.
- 65 Pecquet, *Maximes politiques*, xx.
- 66 Wolfgang Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt: eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München, Beck, 1999, p. 120.
- 67 Belissa, *Fraternité universelle*, p. 85.
- 68 Emmanuelle Tourme-Jouannet, 'La disparition du concept d'Empire', in *Jus politicum* 2015, afl. 14, p. 11.
- 69 Schnakenbourg, *Entre la guerre et la paix*, p. 249. Tevens Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Parijs, Honoré Champion, 2006.
- 70 Bélissa, 'Montesquieu, *L'Esprit des Lois* et le droit des gens', p. 184.
- 71 Charles Irénée de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Utrecht, Schouten, p. 1713-1717.
- 72 De naam die Thomas Carlyle in 1858 aan deze oorlog gaf. De Britse kapitein (en smokkelaar) Robert Jenkins verloor in de oorlog een oor, dat daarop in het Britse parlement werd getoond.
- 73 'In elke staat zijn er drie soorten machten: de wetgevende, de uitwendige, met betrekking tot de zaken die van het volkenrecht afhangen, en de uitvoerende van de zaken die onder het burgerlijk recht vallen.' In de oorspronkelijke tekst: 'Il y a dans chaque Etat trois sortes de pouvoirs: la puissance législative, la puissance extérieure des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance exécutrice de celles qui dépendent du droit civil.'

'Een Rus moet worden gevild om hem iets te laten voelen'. Over Montesquieu's klimaattheorie

- 1 Sergio Moravia, 'The Enlightenment and the Sciences of Man', in *History of Science* 1980, afl. 4, p. 247-268.
- 2 Patrick Stouthuysen en Michel Huysseune, 'De eerste socioloog. Constantin-François Volney (1757-1820) en de determinanten van het menselijk handelen', in *Sociologos. Tijdschrift voor Sociologie* 2014, afl. 4, p. 282-302.
- 3 Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*,

- Parijs, Seuil, 1992.
- 4 Muriel Dodds, *Les Récits de Voyages, Sources de "L'Esprit des Lois" de Montesquieu*, Parijs, Champion, 1929.
 - 5 Jan Golinski, *British Weather and the Climate of Enlightenment*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
 - 6 Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, Berkeley, University of California Press, 1967, p. 582.
 - 7 Isaiah Berlin, 'Montesquieu', in *Against the Current*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 133.
 - 8 Judith N. Shklar, *Montesquieu*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 93.
 - 9 Berlin, 'Montesquieu', p. 138.
 - 10 Melvin Richter, 'An Introduction to Montesquieu's "An Essay On the Causes That May Affect Men's Minds and Characters"', in *Political Theory* 1976, afl. 2, p. 132.
 - 11 Werner Stark, *Montesquieu. Pioneer of the Sociology of Knowledge*, Londen, Routledge, 1960.

Montesquieu en Italië

- 1 Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Parijs, Gallimard, 1967, p. 43-44. Die spanningslijn is, zoals Sergio Landucci, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Florence, Sansoni, 1973, p. 1-2 argumenteert, een vertaling van de twee denkscholen waartegen Montesquieu zich positioneert, de jusnaturalistische school met zijn rationeel universalisme, en het relativisme van de libertijnen.
 - 2 Jean Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*, Parijs, Flammarion, 1970, p. 155-157.
 - 3 Ehrard, *L'idée de nature en France*, p. 369-370. Omwille van deze nadruk op multicausaliteit in het oeuvre van Montesquieu en de wisselende perspectieven die zijn oeuvre, in het bijzonder *De l'Esprit des Lois*, over samenlevingen aanbiedt, kunnen we het niet eens zijn met Roberto Dainotti's stelling dat Montesquieu de Mediterrane landen tot een tweederangs Europa degradeert omwille van hun klimaat en de afwezigheid van vrijheid – zie daarover Roberto Dainotto, 'L'Europa e la dialettica del confine', in Luigi Cazzato (red.), *Orizzonte Sud, Sguardi, prospettive, studi multidisciplinari su Mezzogiorno, Mediterraneo e Sud globale*, Nardò, Salento Books, 2011, p. 148-160. Dainotto begaat de veelgemaakte fout
- De l'Esprit des Lois* en zijn auteur te beoordeelen op basis van enkele zinnen, zonder het geheel van Montesquieu's argumenten in overweging te nemen (Ehrard, *L'idée de nature en France*, p. 371). Onmiskenbaar is de voorstelling en conceptualisering die Montesquieu maakt van niet-Europese landen problematisch, in het bijzonder zijn neiging om Azië en Afrika te aanzien als continenten getekend door despotisme en dus door een irrationeel politiek systeem (Ehrard, *L'idée de nature en France*, p. 382). Voor Italië heeft Montesquieu echter nooit zo'n reductionistische visie geformuleerd, zoals we verder zullen argumenteren.
- 4 Voor analyses en overzichten van dit genre zie o.m. Charles L. Batten, *Pleasurable Instruction. Form and Convention in Eighteenth Century Travel Literature*, Berkeley, University of California Press, 1978; Edward Chaney, *Evolution of the Grand Tour. Anglo-Italian Cultural Relations since the Renaissance*, Londen, Frank Cass, 1998; Yves Hersant, *Italies. Anthologie des voyageurs français aux XVIIIe et XIXe siècles*, Parijs, Robert Laffont, 1988; Gilles Bertrand, *Le Grand Tour revisité. Pour une archéologie du tourisme: le voyage des Français en Italie, milieu XVIIIe siècle – début XIXe siècle*, Rome, Ecole française de Rome, 2008. Italiaanse auteurs stellen zich eerder vragen over de stereotypering in de beeldvorming van Italië, zo bijvoorbeeld Attilio Brilli, *Un paese da romantici briganti. Gli italiani nell'immaginario del Grand Tour*, Bologna, Il Mulino, 2003, en Cesare de Seta, *L'Italia del Grand Tour da Montaigne a Goethe*, Napels, Electa, 1992.
 - 5 Franco Venturi, 'L'Italia fuori d'Italia', in *Storia d'Italia. 3. Dal primo Settecento all'Unità*, Turijn, Einaudi, 1973, p. 1025-1026.
 - 6 Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 28.
 - 7 We verwijzen steeds naar de uitgave van deze nota's in Montesquieu's verzamelde werk: 'Voyage d'Italie', in *Œuvres Complètes de Montesquieu*, 10, Parijs, Garnier, 2012, verder vermeld als *Voyage d'Italie*. Van de reisnota's is enkel het deel tussen Graz en Den Haag, inclusief zijn volledige verblijf in Italië, bewaard gebleven (daarover, Michelle Fort Harris, 'Le séjour de Montesquieu en Italie (août 1728-juillet 1729): chronologie et commentaires', in *Studies on Voltaire*

- and the Eighteenth Century 1974, afl. 127, p. 69). De bijdrage van Fort Harris biedt ook de meest gedetailleerde kritische studie van Montesquieu's Italiëreis en reisnota's, nuttig aan te vullen met de inleidingen tot de Italiaanse uitgave ervan, Giovanni Macchia, 'Prefazione', in Montesquieu, *Viaggio in Italia*, Rome-Bari, Laterza, 1995, v-xxv, en Massimo Colesanti, 'Note al testo', in dezelfde uitgave, xxvii-xxxi. Voor analyses die Montesquieu's Italiëreis binnen zijn oeuvre situeren, zie Robert Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1963, p. 90-116, en Sergio Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Turijn, Ramella, 1953, p. 222-276.
- 8 Voor Labat, zie Hersant, *Italies*, p. 1072-1073; voor Berkeley zie De Seta, *L'Italia del Grand Tour*, p. 76-79.
 - 9 Zie de analyses in Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, p. 232, en in Don Desserud, 'Reading Montesquieu's Voyage d'Italie as Travel Literature', in *Eighteenth-Century French World* 2001, p. 1-39.
 - 10 Catherine Volpilhac-Augier, 'Préface', in Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Parijs, Gallimard, 2008, p. 11 e.v.
 - 11 Jean Ehrard, *Montesquieu critique d'art*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1965. Wat volgt is aan deze studie ontleend.
 - 12 Fort Harris, 'Le séjour de Montesquieu en Italie', p. 78, 81.
 - 13 Fort Harris, 'Le séjour de Montesquieu en Italie', p. 99-105. Montesquieu bespreekt deze ervaringen enkel in zijn correspondentie.
 - 14 Macchia, 'Prefazione', xiv-xv.
 - 15 *Voyage d'Italie*, p. 251. 'Quand j'arrive dans une ville je vais toujours sur le plus haut clocher ou la plus haute tour, pour voir le tout ensemble avant de voir les parties et en la quittant je fais de même pour fixer mes idées.'
 - 16 Jean Starobinski, *Montesquieu*, Parijs, Seuil, 1994, p. 30-32. Ook andere auteurs benadrukken dat Montesquieu's reisnotities al blijk geven van zijn intellectuele ambities, zo bijvoorbeeld Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, p. 231, en Fort Harris, 'Le séjour de Montesquieu en Italie', p. 149, n. 50.
 - 17 de Seta, *L'Italia del Grand Tour*, p. 110-114.
 - 18 *Voyage d'Italie*, p. 352.
 - 19 de Seta, *L'Italia del Grand Tour*, p. 113.
 - 20 Maximilien Misson, *Voyage d'Italie. Avec un Mémoire contenant des avis à ceux qui voudront faire le même voyage*, Utrecht, Guillaume van de Water et Jacques van Poolsum, 1722 (oorspronkelijk verschenen in 1691); Joseph Addison, *Remarks on Several Parts of Italy in the years 1701, 1702, 1703*, Londen, 1726 (derde uitgave, oorspronkelijk verschenen in 1705); Alexandre de Rogissart, *Les délices d'Italie, qui contiennent une description exacte du pays, des principales villes, de toutes les antiquitez, & de toutes les raretez, qui s'y trouvent*, Leiden, Pierre Vander Aa, 1709 (oorspronkelijk verschenen in 1707).
 - 21 *Voyage d'Italie*, p. 240-241.
 - 22 Misson, *Voyage d'Italie*, voorwoord.
 - 23 Rogissart, *Délices d'Italie*, I, p. 50 e.v.
 - 24 Addison wordt verweten van het eigentijdse Italië vooral een negatief beeld te hebben opgehangen, met de nadruk op de heersende armoede, en ook een incorrect beeld van een stagnerend land te hebben geschetst (met name door Venturi, *L'Italia fuori d'Italia*, p. 1013). de Seta verwijt hem zijn blindheid tegenover het reële land, maar stelt ook vast dat het succes van Addisons boek bewijst dat bezoekers veelal de voorkeur gaven aan het imaginaire Italië bestaande uit monumenten, ruïnes, literaire verwijzingen en epigrammen. Hij prijst echter de culturele openheid van Misson, die er volgens hem immers in slaagt de gemeenplaatsen van Franse en Engelse reisliteratuur te mijden (de Seta, *L'Italia del Grand Tour*, p. 73, 114).
 - 25 Addison verwijst bijvoorbeeld, op één van zijn eerste Italiaanse momenten, te San Remo, naar de extreme miserie en armoede die men aantreft in de meeste Italiaanse staten, en zulke opmerkingen lijken meer voor te komen dan beschrijvingen van goed gecultiveerde regio's. Ook in zulke gevallen, bijvoorbeeld Parma en Modena, wordt de beschrijving soms vergezeld met een opmerking over de armoede van de excessief belaste bevolking. Misson daarentegen ziet geregeld goed gecultiveerd land, bijvoorbeeld tussen Verona en Vicenza, of de streek tussen Cattolica en Pesaro. Montesquieu benadrukt eveneens herhaaldelijk de aanwezigheid van vruchtbaar en goed bewerkt land, tussen Padua en Verona, in de Marche, maar ook in het Zuiden, tussen Capua en Napels.

- 26 Addison, *Remarks on Several Parts of Italy*, p. 84-89, 231-234.
- 27 Addison, *Remarks on Several Parts of Italy*, p. 37-38. Het thema opvoeding komt in boek IV van *De l'Esprit des Loïs* aan bod, terwijl het klimaat de boeken XIV tot XVII in beslag neemt.
- 28 Addison, *Remarks on Several Parts of Italy*, p. 38-39. We dienen echter rekening te houden met het feit dat Addison zijn reis ondernam tijdens de Spaanse successieoorlog, die misschien anti-Franse gevoelens had versterkt.
- 29 Rogissart, *Délices d'Italie*, I, p. 50.
- 30 Addison, *Remarks on Several Parts of Italy*, p. 62.
- 31 Misson, *Voyage d'Italie*, I, p. 224-225.
- 32 *Voyage d'Italie*, p. 106.
- 33 Rogissart, *Délices d'Italie*, VI, p. 67-70.
- 34 Zie respectievelijk *Voyage d'Italie*, p. 200, 120 en 140.
- 35 Voor Lucca, zie *Voyage d'Italie*, p. 207-211 en voor San Marino, p. 353-354. Op basis van het strakke reisschema betwijfelt Fort Harris in 'Le séjour de Montesquieu en Italie', p. 174, n. 9 overigens of Montesquieu San Marino ooit bezocht heeft.
- 36 *Voyage d'Italie*, p. 253-256.
- 37 Zie hoofdstuk XI, 'Over de kerkelijke vorstendommen' in Niccolò Machiavelli, 'Il Principe', in *Il Principe en andere politieke geschriften*, vert. Paul van Heck, Amsterdam, Ambo, 2008, p. 140-144.
- 38 Addison, *Remarks on Several Parts of Italy*, p. 112-113.
- 39 Zo bijvoorbeeld in *Voyage d'Italie*, p. 242.
- 40 *Voyage d'Italie*, p. 339.
- 41 *Voyage d'Italie*, p. 349-351.
- 42 In Toscane zijn de belastingen volgens Montesquieu hoog, maar hij keurt hun verlaging door de regerende groothertog goed (*Voyage d'Italie*, p. 222), evenals de wijze waarop hij de macht van de clerus beperkt heeft (*Voyage d'Italie*, p. 219-220).
- 43 *Voyage d'Italie*, p. 228. Volgens de huidige kennis over de Italiaanse bevolking in de achttiende eeuw zou Italië in 1700 ongeveer 13.200.000 inwoners hebben geteld, en 15.300.000 in 1750; met andere woorden, zowat het dubbele van het aantal opgegeven door Montesquieu. Rekening houdend met het feit dat de afbakening van Italië gemaakt door Montesquieu niet helemaal overeenstemt met deze data, blijft de onderschatting van Montesquieu toch belangrijk. Daar ontvolking bij Montesquieu een negatieve connotatie heeft, dienen we te veronderstellen dat hij toch een eerder pessimistische visie had over de toestand van de Italiaanse economie.
- 44 *Voyage d'Italie*, p. 207-208; Niccolò Machiavelli, *Discorsi. Gedachten over Staat en Politiek*, vert. Paul van Heck, Amsterdam, Ambo, 2007, p. 188.
- 45 *Voyage d'Italie*, p. 103, 106.
- 46 *Voyage d'Italie*, p. 112.
- 47 *Voyage d'Italie*, p. 311-314.
- 48 Francesco Benigno, *Mirrors of Revolution. Conflict and Political Identity in Early Modern Europe*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 236-239, 300-308.
- 49 *Voyage d'Italie*, p. 391.
- 50 Montesquieu vergelijkt bijvoorbeeld de welstand van de bevolking in Bologna met hun armoede te Modena, en stelt vast dat 'hoe beroerder een bevolking eraan toe is, hoe listiger en gluiperiger zij wordt' (*Voyage d'Italie*, p. 371). In de oorspronkelijke tekst: 'Plus le peuple est misérable plus il est rusé et fripon.'
- 51 Fort Harris, 'Le séjour de Montesquieu en Italie', p. 159. Shackleton, *Montesquieu*, p. 101 omschrijft hen als 'jansenistisch', waarbij hij erop wijst dat hun jansenisme gematigder was dan de Franse versie ervan. Fort Harris, 'Le séjour de Montesquieu en Italie', p. 123-124 en p. 138 schetst eerder een beeld van veelzijdige, begaafde en non-conformistische intellectuelen.
- 52 Voor Vico zie *Voyage d'Italie*, p. 138, voor Giannone, p. 314. Giannone was toen al een balling te Wenen, het is niet geweten of Montesquieu hem daar ontmoet heeft (Shackleton, *Montesquieu*, p. 111-114).
- 53 Voor een analyse van deze intellectuele contacten, zie Shackleton, *Montesquieu*, p. 106-107, 111-116.
- 54 David W. Carrithers, 'Not so Virtuous Republics: Montesquieu, Venice, and the Theory of Aristocratic Republicanism', in *Journal of the History of Ideas* 1991, afl. 2, p. 263-268.
- 55 Fort Harris, 'Le séjour de Montesquieu en Italie', p. 114, n. 1; Montesquieu, *Lettre sur Gènes*, in *Œuvres Complètes de Montesquieu*, 10, Parijs, Garnier, 2012, p. 517. 'Je n'ay pas vu un seul Génois qui ne déteste ses souverains. A Venise, au contraire, les Nobles sont aimés par le peuple, qui [a] bonne opinion de la justice de ceux qui le

- gouvernent.’
- 56 Dit is de lezing door Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, p. 42; Carrithers, ‘Not so Virtuous Republics’, p. 252.
- 57 Voor de pauselijke staat, zie *Voyage d’Italie*, p. 362. Voor Toscane, zie hoger.
- 58 *Voyage d’Italie*, p. 183-184.
- 59 *Voyage d’Italie*, p. 176.
- 60 Catherine Volpillac-Auger, ‘Le pape et son vizir. Le pouvoir des papes chez Montesquieu’, in *Philosophes et Leurs Papes. Actes du Colloque les Papes Imaginaires des Lumières Françaises 1713-1789*, Rome, Accademia Belgica, 2008, p. 93-96.
- 61 Montesquieu, *Pensées. Les Spicilèges*, Parijs, Robert Laffont, 1991, nr. 751. ‘[...] gouvernement doux, quoique défectueux.’
- 62 Toen Montesquieu de stad bezocht, was Napels tijdelijk onder het bestuur van de Habsburgers. (zie *Voyage d’Italie*, p. 313; cf. Shackleton, *Montesquieu*, p. 108-109. Over het Spaanse bestuur, zie *Voyage d’Italie*, p. 304.
- 63 Montesquieu, *Mes pensées*, nr. 177.
- 64 Montesquieu, *Mes pensées*, nr. 2222.
- 65 Addison, *Remarks on Several Parts of Italy*, p. 124.
- 66 Montesquieu, *Réflexions sur les habitants de Rome*, in *Œuvres Complètes de Montesquieu*, 9, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, p. 79-80.
- 67 Montesquieu, *Réflexions sur les habitants de Rome*, p. 78.
- 68 Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, p. 246-248, wijst er terecht op dat Montesquieu een verklaring die hoogstens zinvol is voor een beperkte groep prelaten zonder meer op alle Romeinen projecteert.
- 69 Montesquieu, *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, in *Œuvres Complètes de Montesquieu*, 9, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, p. 257. Montesquieu neemt het thema in boek XIX van *De l’Esprit des Lois* weer op.
- 70 Montesquieu, *Mes pensées*, nr. 2265. ‘[...] profonds, constants dans leurs amours et dans leurs inimitiés et ne pardonnent jamais.’
- 71 Montesquieu, *Essai sur les causes*, p. 235-236.
- 72 Montesquieu, *Mes pensées*, nr. 376.
- 73 De Nederlandstalige uitgave vertaalt Montesquieu’s ‘servitude’ door ‘slavernij’; aangezien de specifieke betekenis die ‘servitude’ in *De l’Esprit des Lois* vaak heeft, verkiezen we een andere vertaling.
- 74 *Voyage d’Italie*, p. 200.
- 75 Montesquieu, *Mes pensées*, nr. 384. ‘J’appelle *génie d’une nation* les mœurs et le caractère d’esprit des différents peuples dirigés par l’influence d’une même cour et d’une même capitale.’
- 76 Roberto Romani, *National Character and Public Spirit in Britain and France, 1750-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 19-31.
- 77 *Voyage d’Italie*, p. 187.
- 78 Zie de discussie van deze stereotypen in Vito Teti, *Maledetto Sud*, Turijn, Einaudi, 2013, p. 9-29.
- 79 Voor een analyse van deze tradities, zie Michel Huysseune, *Modernity and Secession. The Social Sciences and the Political Discourse of the Lega Nord in Italy*, New York/Oxford, Berghahn Books, 2006, p. 48-53, 81-117, 143-161.
- 80 Attilio Brilli, *Il grande racconto del viaggio in Italia. Itinerari di ieri per viaggiatori di oggi*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 66-68.

Chronologie 1689-1755

- 1 Hernomen in *Mes pensées*, nr. 359.
- 2 De datum tussen haakjes die op de biografische aanduiding volgt, verwijst naar het publicatiejaar; zo ook later. Het betreft *Oeuvres de Montesquieu*, Parijs, Plassan, 1796, en *Mélanges inédits de Montesquieu*, Bordeaux/Parijs, 1892.
- 3 Ten dele hernomen in *Mes pensées*, nr. 884.
- 4 We maakten dankbaar gebruik van Robert Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961; Georges Benrekassa, *Montesquieu*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1968; Louis Desgraves, *Montesquieu. L’oeuvre et la vie*, Parijs, L’esprit du Temps, 1994.

Bibliografie

Montesquieu en de Verlichting: van tweeën één

- Blum, Carol, *Rousseau and the Republic of Virtue*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.
- Butterfield, Herbert, *The Whig Interpretation of History*, Londen, Bell & Sons, 1959.
- Gay, Peter, *The Enlightenment. An Interpretation*, 2 vol., New York, Norton, 1966-1969.
- Hampson, Norman, *Will and Circumstance. Montesquieu, Rousseau and the French Revolution*, Londen, Duckworth, 1983.
- Hereth, Michael, *Montesquieu, zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1995.
- Kinneging, Andreas, *Aristocracy, Antiquity, and History. An Essay on Classicism in Political Thought*, Brunswick NJ, Transaction, 1997.
- Kinneging, Andreas, *Geografie van goed en kwaad*, Utrecht, Spectrum, 2005.
- Levillain, Charles-Edouard, 'Glory without Power? Montesquieu's trip to Holland in 1729 and his vision of the Dutch fiscal-military state', in *Journal of the History of European Ideas* 2010, afl. 2, p. 181-191.
- Montesquieu, *Œuvres Complètes*, red. Daniel Oster, Parijs, Seuil, 1964.
- Pieper, Josef, *Überlieferung: Begriff und Anspruch*, in *Werke*, III, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995.
- Shackleton, Robert, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- Spurlin, Paul, *Montesquieu in America 1760-1801*, New York, Octagon Books, 1961.
- Volpilhac-Auger, Catherine, *Tacite en France de Montesquieu à Chateaubriand*, Oxford, Voltaire Foundation, 1993.

De constitutie van de vrijheid volgens Montesquieu: evenwicht van machten en strafrecht met mate

- Althusser, Louis, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Parijs, Presses Universitaires de France, 2008.
- Bickart, Roger, *Les parlements et la notion de souveraineté nationale au XVIIIe siècle*, Parijs, Alcan, 1932.
- Cadilhon, François, *La France d'ancien régime: Textes et documents, 1484-1789*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.
- Carcassonne, Elie, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1927.
- Casabianca de, Denis, 'Dérèglements mécaniques et dynamiques des fluides dans *l'Esprit des lois*', in *Revue Montesquieu* 2000, afl. 4, p. 43-71.
- Collins, James, *The State in Early Modern France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Eisenmann, Charles, 'L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs', in *Mélanges Carré de Malberg*, Parijs, Duchemin, 1933.
- Figeac, Michel, *Les noblesses en France. Du XVIIe au milieu du XIXe siècle*, Parijs, Armand Colin, 2013.
- Giesey, Ralf, *Le Roi ne meurt jamais. Les obsèques dans la France de la Renaissance*, Parijs, Flammarion, 1987.
- Gojosso, Eric, 'L'encadrement juridique du pouvoir selon Montesquieu', in *Revue française de droit constitutionnel* 2007, afl. 3.
- Gojosso, Eric, 'Le contrôle de constitutionnalité des lois dans la France d'Ancien Régime', in Barna Mezey (red.), *Rechtsgeschichtliche Vorträge/ Lectures sur l'histoire juridique*, Boedapest, 2010.
- Goyard-Fabre, Simone, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Parijs, Klincksieck, 1973.
- Guyot, J.-N., *Traité des droits, fonctions, franchises, exemptions, prérogatives et privilèges*, 1786 (beschikbaar via Google Books).
- Hanley, Sarah, *Le lit de Justice des Rois de France*, Parijs, Aubier, 1991.
- Henshall, Nicholas, *The Myth of Absolutism. Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, Londen, Longman, 1992.
- Isambert, François-André et al., *Recueil général des anciennes lois françaises* (beschikbaar via <http://cour-de-france.fr/>).
- Manent, Pierre, 'Montesquieu et la séparation des pouvoirs', in *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Parijs, Calman-Lévy, 1987.

- Manin, Bernard, 'Montesquieu', in François Furet en Mona Ozouf (reds.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Parijs, Flammarion, 1988.
- Montesquieu, *Œuvres Complètes*, II, red. Roger Caillois, Parijs, Gallimard, 1951.
- Olivier-Martin, François, *L'absolutisme français*, Parijs, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1997.
- Olivier-Martin, François, *Les parlements contre l'absolutisme traditionnel au XVIII^e siècle*, Parijs, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1997.
- Sève, René, 'Le discours juridique dans la première moitié du XVII^e siècle', in Henry Méchoulan (red.), *L'Etat Baroque 1610-1652*, Parijs, Vrin, 1985.
- Swann, Julian, 'Disgrace Without Dishonour: The Internal Exile of French Magistrates in the Eighteenth Century', in *Past & Present* 2007, afl. 195, p. 87-126.

De vrijheid in Montesquieu's denken over de constitutie en het strafrecht. Een gepassioneerd liefhebber van de vrijheid?

- Althusser, Louis, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1974.
- Beirlaen, André, 'De Grondwetten van de Franse Revolutie. Of over het onvermogen van Grondwetten om de maatschappelijke orde vast te leggen', in J.E. Krings (red.), *Liber Amicorum Prof. Dr. G. Baeteman*, Antwerpen, Story Scientia, 1997, p. 438-445.
- Constant, Benjamin, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, red. Etienne Hofmann, Parijs, Hachette, 1997.
- De Hert, Paul, 'Privatisering, decodificatie, instrumentalisering en wurging van de strafrechtelijke 'void for vagueness'-doctrine door de wet gemeentelijke administratieve sancties', in Mieke Santens (red.), *Gewapend bestuur? Gemeentelijk bestuur(srecht) en gemeentelijke administratieve sancties ter bestrijding van overlastfenomenen en kleine criminaliteit*, Brugge, Die Keure, 2005, p. 67-88.
- De Hert, Paul, 'Benjamin Constant, surveillance en de strijd voor vrijheid en privacy. Vergeten gevoeligheden in een door Jeremy Bentham beïnvloed veiligheidsklimaat', in Paul de Hert, Andreas Kinning en Maarten

- Colette (reds.), *Benjamin Constant. Ontdekker van de moderne vrijheid*, Kalmthout, Pelckmans, 2015, p. 161-186.
- Devroe, Elke en Ponsaers, Paul, 'Bestuurlijke aanpak van kleine vormen van ordeverstoring in 3 Europese landen', in Jan Terpstra, Marleen Easton en Bas Van Stokkom (reds.) *Social Disorder*, Antwerpen, Maklu, 2011, p. 221-247.
- Devroe, Elke, *A Swelling Culture of Control? De genese en de toepassing van de wet op de gemeentelijke administratieve sancties in België*, Antwerpen, Maklu, 2012.
- Devroe, Elke, 'La création d'une culture de contrôle? Les intentions politiques derrière la genèse des Sanctions Administratives Communales', in *Revue de droit pénal et de criminologie* 2015, p. 21-45.
- Durkheim, Emile, *Montesquieu and Rousseau. Forerunners of Sociology*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960.
- Feinberg, Joel, *Offense to Others*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- Foqué, René en 't Hart, Joest, *Instrumentaliteit en rechtsbescherming*, Arnhem, Gouda Quint, 1990.
- Gutwirth, Serge, 'De polyfonie van de democratische rechtsstaat', in Mark Elchardus (red.), *Wantrouwen en onbehagen*, Brussel, VUB Press, 1998, 137-193.
- Gutwirth, Serge en De Hert, Paul, 'Een theoretische onderbouw voor een legitiem strafproces', in *Delikt en Delinkwent* 2010, p. 1048-1087.
- Harcourt, Bernard E., 'The Collapse of the Harm Principle', in *The Journal of Criminal Law & Criminology* 1999, afl. 1, p. 109-194.
- Hart, Herbert, *Law, Liberty and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1963.
- Locke, John, *Two Treatises of Government*, red. Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- Manent, Pierre, *Les libéraux*, Parijs, Hachette, 1986.
- Mill, John Stuart, *On Liberty*, Londen, Penguin, 1985.
- Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, in *Œuvres Complètes de Montesquieu*, red. Roger Caillois, Parijs, Gallimard, 1951.
- Morris, George, 'Montesquieu and the Varieties of Political Experience', in David Thomson (red.), *Political Ideas*, Londen, Basic Books, 1966, p. 81-86.
- Ortega y Gasset, José, *De opstand van de massamens*, vert. Diederik Boomsma, Rotterdam, Lemniscaat, 2015.

- Palmer, Vernon, 'From Embrace to Banishment. A Study of Judicial Equity in France', in *The American Journal of Comparative Law* 1999, afl. 2, p. 277-290.
- Robert, Jacques en Duffar, Jean, *Droits de l'homme et libertés fondamentales*, Parijs, Montchrestien, 1999.
- Robinson, Gwen, 'The Cinderella Complex: Punishment, Society and Community Sanctions', in *Punishment & Society* 2016, afl. 1, p. 95-112.
- Siedentop, Larry, 'Two Liberal Traditions', in Alan Ryan (red.), *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 153-174.
- Skinner, Quentin, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', in *History and Theory* 1969, afl. 1, p. 3-53.
- Sloterdijk, Peter, *Woede en tijd. Een politiek-psychologisch essay*, Amsterdam, Sun, 2007.

Montesquieu en de uitvinding van de moderne vrijheid

- Constant, Benjamin, *Political Writings*, red. Biancamaria Fontana, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- De Dijn, Annelien, 'On Political Liberty: Montesquieu's Missing Manuscript', in *Political Theory* 2011, p. 181-204.
- De Dijn, Annelien, 'Montesquieu's Controversial Context: *The Spirit of the Laws* as a Monarchist Tract', in *History of Political Thought* 2013, p. 66-88.
- Harrington, James, *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, red. J.G.A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Horstboll, Henrik, 'Defending Monarchism in Denmark-Norway in the Eighteenth Century', in Hans Blom et al. (reds.), *Monarchisms in the Age of Enlightenment. Liberty, Patriotism and the Common Good*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, p. 175-193.
- Lieberman, David, 'The Mixed Constitution and the Common Law', in Mark Goldie en Robert Wokler (reds.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 317-346.
- MacGilvray, Eric, *The Invention of Market Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

- Montesquieu, *Mes pensées*, in *Œuvres Complètes de Montesquieu*, red. Roger Caillois, Parijs, Gallimard, 1949–1951.
- Mosher, Michael, 'Free Trade, Free Speech, and Free Love: Monarchy From the Liberal Prospect in Mid-Eighteenth-Century France', in Hans Blom et al. (reds.), *Monarchism in the Age of Enlightenment*, p. 101-120.
- Pangle, Thomas L., *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- Rahe, Paul A., *Montesquieu and the Logic of Liberty*, New Haven, Yale University Press, 2009.
- Roche, Daniel, *France in the Enlightenment*, vert. Arthur Goldhammer, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1998.
- Shackleton, Robert, 'Montesquieu, Bolingbroke and the Separation of Powers', in *French Studies* 1949, vol. III, p. 25-38.
- Shackleton, Robert, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- Shennan, J.H., *The Parlement of Paris*, Ithaca, Cornell University Press, 1968.
- Skinner, Quentin, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Skinner, Quentin en van Gelderen, Martin (reds.), *Republicanism. A Shared European heritage*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Skinner, Quentin, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Sonenscher, Michael, *Before the Deluge. Public Debt, Inequality, and the Intellectual Origins of the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- Spector, Céline, *Montesquieu: pouvoirs, richesses et sociétés*, Parijs, Presses Universitaires de France, 2004.

Rousseau, dwarse lezer van Montesquieu

- Althusser, Louis, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1959.
- Berlin, Isaiah, *Against the current*, red. Henry Hardy, Princeton, Princeton University Press, 2013.
- Carrithers, David W., 'Democratic and Aristocratic Republics: Ancient and Modern', in David W. Carrithers, Michel Mosher en Paul A. Rahe (reds.),

- Montesquieu's Science of Politics. Essays on The Spirit of Laws*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2001, p. 109-158.
- Cranston, Maurice, 'Rousseau's theory of liberty', in Robert Wokler (red.), *Rousseau and Liberty*, Manchester, Manchester University Press, 1995, p. 231-243.
- Dent, Nicholas, *Rousseau*, Londen, Routledge, 2005.
- De Dijn, Annelien, *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Elzinga, D.J., *Oculi Iustitiae. Pleidooien voor een contextuele rechtsbenadering*, Deventer, Tjeenk Willink, 1997.
- Faguet, Émile, *La Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, New York, Burt Franklin, 1902.
- Foqué, René, 'Beschouwingen bij Montesquieu's *Lettres Persanes*', in Claudia Bouteligier en Afshin Ellian (reds.), *Fundamentele verhalen over recht, literatuur en film*, Den Haag, Boom, 2014, p. 113-127.
- Hampson, Norman, *Will and Circumstance. Montesquieu, Rousseau and the French Revolution*, Londen, Duckworth, 1983.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, vert. W.E. Krul, Amsterdam, Boom, 1997.
- Jaume, Lucien, *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Parijs, Fayard, 2000.
- Lemaire, Ton, *Het Vertoog over de Ongelijkheid van Jean-Jacques Rousseau of De Ambivalentie van de vooruitgang*, Baarn, Ambo, 1980.
- Montesquieu, *Voyages*, Parijs, Arléa, 2003.
- Montesquieu, *Mes pensées*, red. Catherine Volpilhac-Auger, Parijs, Gallimard, 2014.
- Nelson, Eric, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Nussbaum, Martha C., *Politieke emoties. Waarom een rechtvaardige samenleving niet zonder liefde kan*, vert. Peter Diderich en Carola Kloos, Amsterdam, Ambo, 2014.
- Pangle, Thomas L., *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- Rahe, Paul A., *Montesquieu and the Logic of Liberty*, New Haven, Yale University Press, 2009.
- Riley, Patrick, *The General Will before Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

- Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres Complètes*, reds. Bernard Gagnebin en Marcel Raymond, Parijs, Gallimard, 1959-1995.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Vertoog over de ongelijkheid*, vert. Wilfried Uitterhoeve, Amsterdam, Boom, 2000.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Overpeinzingen van een eenzame wandelaar*, vert. Leo van Maris, Amsterdam, L.J. Veen, 2006.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Het maatschappelijk verdrag of Beginselen der Staatsinrichting*, vert. S. van den Braak en G. van Roermund, Amsterdam, Boom, 2008.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Bekentenissen*, vert. Leo van Maris, Amsterdam, Athenaeum, 2008.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emile of over de opvoeding*, vert. Anneke Brassinga, Amsterdam, Boom, 2012.
- Russo, Elena, 'Virtuous Economies', in Daniel Gordon (red.), *Postmodernism and the Enlightenment*, Londen, Routledge, 2001, p. 67-92.
- Schaub, Diana J., *Erotic Liberalism. Woman and Revolution in Montesquieu's Persian Letters*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1995.
- Shackleton, Robert, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- Sher, Richard, 'From Troglodytes to Americans', in David Wootton (red.), *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 368-402.
- Spector, Céline, *Montesquieu: pouvoirs, richesses et sociétés*, Parijs, Presses Universitaires de France, 2004.
- Spector, Céline, 'Was Montesquieu a liberal? *The Spirit of the Laws* in the history of liberalism', in Raf Geenens en Helena Rosenblatt (reds.), *French Liberalism from Montesquieu to Present Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 57-72.
- Starobinski, Jean, *Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Parijs, Gallimard, 1971.
- Strauss, Leo, *What is Political Philosophy? And other studies*, Westport, Greenwood Press, 1973.
- Todorov, Tzvetan, *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*, Parijs, Hachette, 1985.
- Todorov, Tzvetan, *De onvoltooide tuin*, vert. Frans de Haan, Amsterdam, Atlas, 2001.

Montesquieu en marginale toetsing in het bestuursrecht

- Barkhuysen, Tom, 'Een revolutie in het bestuursrecht', in *NJB* 2015, afl. 24, p. 1137.
- Boogaard, Geerten en Uzman, Jerfi, 'Tussen Montesquieu en Judge Dredd. Over rechter, politiek en rechtsvorming', in *AAe* 2015, afl. 1, p. 61-67.
- Brenninkmeijer, Alex, 'De instrumentele rechter', in *NJB* 2011, afl. 16, p. 1056-1057.
- Buijze, Anoeska, 'Effectiviteit in het bestuursrecht', in *NTB* 2009, afl. 8, p. 228-237.
- De Moor-Van Vugt, Adriënne, *Maten en gewichten. Het evenredigheidsbeginsel in Europees perspectief* (diss. Tilburg), Tilburg, 1995.
- Eisenmann, Charles, 'La pensée constitutionnelle de Montesquieu', in Boris Mirkine-Guetzevitch en Henri Puget (reds.), *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu: bicentenaire de L'esprit des lois, 1748-1948*, Parijs, Sirey, 1952, p. 133-160.
- Foqué, René en 't Hart, Joest, *Instrumentaliteit en rechtsbescherming*, Arnhem, Gouda Quint, 1990.
- Foqué, René, *De ruimte van het recht* (oratie Rotterdam), Arnhem, Gouda Quint, 1992.
- Foqué, René, 'De ethische rol van de onafhankelijke rechter', in *Trema* 1993, afl. 11, p. 455-469.
- Foqué, René, 'De actualiteit van Montesquieu's staatkundige erfgoed', in Femke Halsema (red.), *Stoelendansen met de macht*, Den Haag, Tweede Kamer der Staten-Generaal, 2006, p. 9-29.
- Foqué, René, 'Montesquieu en het recht', in Marc Groenhuijsen et al. (reds.), *Recht in geding*, Den Haag, Boom Juridische uitgevers, 2014, p. 207-225.
- Gerards, Janneke, 'Het evenredigheidsbeginsel van art. 3:4 lid 2 Awb en het Europese recht', in Tom Barkhuysen en Willemien den Ouden (reds.), *Europees recht effectueren*, Deventer, Kluwer, 2007, p. 73-114.
- Gerber, Carl Friedrich, *Grundzüge des deutschen Staatsrechts*, Leipzig, Tauchnitz, 1865.
- Goyard-Fabre, Simone, *Montesquieu, adversaire de Hobbes*, Parijs, Lettres Modernes, 1980.

- Gribnau, Hans, *Rechtsbetrekking en rechtsbeginselen in het belastingrecht* (diss. Rotterdam), Arnhem, Gouda Quint, 1990.
- Groenewegen, Taco, 'In hoeverre schrijft het evenredigheidsbeginsel iets voor', in Aernout Nieuwenhuis et al. (reds.), *Proportionaliteit in het publiekrecht*, Deventer, Kluwer, 2005, p. 13-22.
- Hamaker, Hendrik Jacobus, 'De tegenstelling van publiek- en privaatrecht', in *Verspreide geschriften*, 7, Haarlem, Erven F. Bohn, 1913, p. 134-163.
- Henrich, Dieter (red.), *G.W.F. Hegel. Philosophie des Rechts. Die Vorlesung 1819-1820*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.
- Heringa, Aalt Willem, 'Judicial Lawmaking (Un)limited', in Frits Stroink en Eveline van der Linden (reds.), *Judicial Lawmaking and Administrative Law*, Antwerpen, Intersentia, 2005, p. 99-119.
- Heyde, Ludwig, *De verwerkelijking van de vrijheid*, Leuven, Universitaire Pers, 1987.
- Hirsch Ballin, Ernst, 'Wederkerig bestuursrecht', in *RM Themis* 1991, afl. 1, p. 1-4.
- Hirsch Ballin, Ernst, *Law, Justice and the Individual*, Leiden, Brill, 2011.
- Hirsch Ballin, Ernst, 'Dynamiek in de bestuursrechtspraak', in *Rechtsontwikkeling door de bestuursrechter* (preadviezen VAR), Den Haag, Boom Juridische uitgevers, 2015, p. 7-58.
- Hoffmann, Lord, 'Who decides', in Evelyn Ellis (red.), *The Principle of Proportionality in the Laws of Europe*, Oxford, Hart Publishing, 1999, p. 107-116.
- Honneth, Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2013.
- Laband, Paul, *Das Staatsrecht des deutschen Reiches*, Tübingen, Mohr, 1887.
- Lambert, Édouard, *Le gouvernement des juges et la lutte contre la législation sociale aux États-Unis*, Parijs, Giard, 1921.
- Lefort, Claude, 'La question de la démocratie', in *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Parijs, Seuil, 1986, p. 17-30.
- Lefort, Claude, 'L'image du corps et le totalitarisme', in *L'invention démocratique*, Parijs, Seuil, 1981, p. 159-176.
- Loeff, Johannes, *Publiekrecht tegenover privaatrecht* (diss. Leiden), Leiden, IJdo, 1887.
- Loose, Donald en van Haute, Philippe, 'Inleiding', in *Het democratisch tekort. Over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie*, Meppel, Boom, 1992, p. 7-32.

- Oosterhagen, Maarten, *Macht en scheiding* (diss. Rotterdam), Arnhem, Gouda Quint, 2000.
- Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Reuijl, Hendrikus, *De leer der trias politica sinds Locke en Montesquieu* (diss. Groningen), Groningen, Huber, 1886.
- Schlössels, Raymond en Zijlstra, Sjoerd, *Bestuursrecht in de sociale rechtsstaat, deel 1*, Deventer, Kluwer, 2010.
- Schönfeld, Karel, *Montesquieu en 'la bouche de la loi'* (diss. Leiden), Leiden, New Rhine Publishers, 1979.
- Schönfeld, Karel, 'Rex, Lex et Judex: Montesquieu and la bouche de la loi revisited', in *European Constitutional Law Review* 2008, afl. 2, p. 274-301.
- Siep, Ludwig, 'Hegels Theorie der Gewaltenteilung', in Hans Christian Lucas en Otto Pöggeler (reds.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1986, p. 387-420.
- Snijders, Wouter, 'De rechter als dictator', in Jim Polak et al. (reds.), *De rechter als dictator* (RAIO-congresbundel), Lochem, Van den Brink & Co, 1987, p. 139-147.
- Struycken, Antonius, *Ons koningschap*, Arnhem, Gouda Quint, 1909.
- Struycken, Antonius, *Administratie of rechter*, Arnhem, Gouda Quint, 1910.
- Van den Berge, Lukas, 'Der Staat soll Rechtsstaat Seyn'. Loeff, Struycken en de Duitse staatsfilosofie', in *RM Themis* 2014, afl. 2, p. 80-88.
- Van den Berge, Lukas, 'One peak or twin peaks? Bestuursrechtspraak tussen Kant en Hegel', in *RM Themis* 2015, afl. 2, p. 57-70.
- Van der Hoeven, Johannes, 'De grenzen van de rechterlijke functie in de administratieve rechtspraak', in *RM Themis* 1974, afl. 5-6, p. 658-678.
- Van Drooghenbroeck, Sébastien, *La proportionnalité dans le droit de la Convention Européenne des droits de l'homme*, Brussel, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 2001.
- Van Wijk, Hendrik Daniël, 'Voortgaande terugred', in *Besturen met recht*, Den Haag, VNG, 1974, p. 99-115.
- Wiarda, Gerard, *Drie typen van rechtsvinding*, Zwolle, Tjeenk Willink, 1972.
- Wilhelm, Walter, *Zur juristischen Methodenlehre im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1958.

Witteveen, Willem, *De retoriek in het recht* (diss. Leiden), Zwolle, Tjeenk Willink, 1988.

De erotische kern van Montesquieu's liberalisme: opgaven voor moderne samenlevingen

Berlin, Isaiah, 'Montesquieu', in *Against the Current*, Londen, The Hogarth Press, 1979, p. 130-161.

Bloom, Allan, *Love and Friendship*, New York, Simon and Schuster, 1993.

Boesche, Roger, 'Fearing Monarchs and Merchants: Montesquieu's Two Theories of Despotism', in *The Western Political Quarterly* 1990, afl. 4, p. 741-761.

Campbell, Stephen, *The Cabinet of Eros. Renaissance Mythological Painting and the Studiolo of Isabella d'Este*, Londen, Yale University Press, 2004.

De Dijn, Annelien, 'Was Montesquieu a Liberal Republican?', in *The Review of Politics* 2014, afl. 1, p. 21-41.

Downing, Thomas A., 'Negotiating Taste in Montesquieu', in *Eighteenth-Century Studies* 2005, afl. 1, p. 71-90.

Hendrickson, Randal R., 'Montesquieu's (Anti-)Machiavellianism: Ordinary Acquisitiveness in *The Spirit of Laws*', in *The Journal of Politics* 2013, afl. 2, p. 385-396.

Kettler, David, 'Montesquieu on Love: Notes on the *Persian Letters*', in *The American Political Review* 1964, afl. 3, p. 658-661.

Levillain, Charles-Edouard, 'Glory without Power? Montesquieu's Trip to Holland in 1729 and his Vision of the Dutch Fiscal-Military State', in *History of European Ideas* 2010, afl. 2, p. 181-191.

Lloyd, Genevieve, 'Imagining Difference: Cosmopolitanism in Montesquieu's *Persian Letters*', in *Constellations* 2012, afl. 3, p. 480-493.

Locke, John, *A Letter Concerning Toleration*, reds. John Horton en Susan Mendus, Londen, Routledge, 1991.

Machiavelli, Niccolò, *De Heerser*, vert. Frans van Dooren, Amsterdam, Athenaeum, 1982.

Mhire, Jeremy J., 'The Forgotten Comedy of the Socratic Turn: Assessing the Role of al-Razi's *The Philosophical Way of Life* in Leo Strauss's Socrates and Aristophanes', in *Political Research Quarterly* 2013, afl. 4, p. 732-744.

Montaigne, Michel de, *Essays*, vert. Frank de Graaff, Amsterdam, Boom, 1993.

- Montesquieu, *Œuvres Complètes*, red. Roger Caillois, Parijs, Gallimard, 1951.
- Montesquieu, 'An Essay on Taste', in Alexander Gerrard (red.), *An Essay on Taste*, Menston, Scolar Press, 1971, p. 257-314.
- Ossewaarde, Marinus, 'Is het schrappen van artikel 23 wel zo liberaal?', in *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie* 2005, afl. 3, p. 262-282.
- Ossewaarde, Marinus, 'Montesquieu, Pluralism and the State', in Karlfriedrich Herb en Olivier Hidalgo (reds.), *Die Natur des Staates: Montesquieu Zwischen Macht und Recht*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2009, p. 159-177.
- Pangle, Thomas L., *The Theological Basis of Liberal Modernity in Montesquieu's "Spirit of the Laws"*, Londen, The University of Chicago Press, 2010.
- Patapan, Haig en Sikkenga, Jeffrey, 'Love and the Leviathan: Thomas Hobbes's Critique of Platonic Eros', in *Political Theory* 2008, afl. 6, p. 803-826.
- Rahe, Paul A., *Montesquieu and the Logic of Liberty*, New Haven, Yale University Press, 2009.
- Robin, Corey, 'Reflections on Fear: Montesquieu in Retrieval', in *The American Political Science Review* 2000, afl. 2, p. 347-360.
- Schaub, Diana J., *Erotic Liberalism. Women and Revolution in Montesquieu's Persian Letters*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1995.
- Schaub, Diana J., 'The Education of the Sentiments in Montesquieu's *The Temple of Gnidus*', in Sharon R. Krause en Mary A. McGrail (reds.), *The Arts of Rule. Essays in Honour of Harvey C. Mansfield*, New York, Lexington Books, 2009, p. 125-146.
- Sharpe, Matthew, 'The Philosopher's Courtly Love? Leo Strauss, *Eros*, and the Law', in *Law and Critique* 2006, p. 357-388.
- Shklar, Judith N., *Montesquieu*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- Vartanian, Aram, 'Eroticism and Politics in the *Lettres persanes*', in *The Romanic Review* 1969, p. 23-33.
- Vaugh, Sally N., 'Saint Anselm and his Students Writing about Love: A Theological Foundation for the Rise of Romantic Love in Europe', in *Journal of the History of Sexuality* 2010, afl. 1, p. 54-73.

Weber, Max, *From Max Weber. Essays in Sociology*, reds. Hans Heinrich Gerth en Charles Wright Mills, New York, Oxford University Press, 1958.

Beschouwingen van een verontrust moralist. Over de *Lettres persanes*

Berlin, Isaiah, 'Montesquieu', in *Against the Current*, Princeton, Princeton University Press, 2013, p. 164-203.

Betts, Christopher, *Montesquieu. Les Lettres persanes*, Londen, Grant & Cutler, 1994.

Craveri, Benedetta, *Madame du Deffand et son monde*, Parijs, Seuil, 1999.

D'Alembert, Jean Le Rond, 'Eloge de Montesquieu', in Montesquieu, *Œuvres Complètes*, Parijs, Seuil, 1964, p. 21-32.

Goyard-Fabre, Simone, *Montesquieu. La nature, les lois, la liberté*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1993.

Herman, Jan en Hallyn, Fernand (reds.), *Le Topos du manuscrit trouvé*, Leuven, Peeters, 1999.

Lowenthal, David, 'Montesquieu. 1689-1755', in Leo Strauss en Joseph Cropsey (reds.), *History of Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

Marana, Giovanni-Paolo, *L'Espion turc, ou: L'Espion dans les cours des princes chrétiens, ou: Lettres & mémoires d'un envoyé secret de la Porte dans les cours de l'Europe, où l'on voit les découvertes qu'il a faites dans toutes les cours où il s'est trouvé avec une dissertation curieuse de leurs forces, politique & religion*, Parijs, Coda, 2009.

Marin, Louis, *Le Récit est un piège*, Parijs, Minuit, 1978.

Mesnard, Jean, *Pascal*, Parijs, Boivin, 1956.

Montesquieu, *Œuvres Complètes*, red. Daniel Oster, Parijs, Seuil, 1964.

Montesquieu, *Lettres persanes*, red. Paul Vernière, Cathérine Volphilhac-Auger, Parijs, Livre de Poche, 2005.

Pangle, Thomas L., *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on The Spirit of the Laws*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.

Périer, Marguerite, 'Mémoire de la vie de Monsieur Pascal', in *Lettres, opuscules et mémoires*, Parijs, Auguste Vatou, 1845.

Pintard, René, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Parijs, Boivin, 1943.

- Schaub, Diana J., *Erotic Liberalism. Women and Revolution in Montesquieu's Persian Letters*, Lanham, Rowan & Littlefield, 1995.
- Shackleton, Robert, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- Shklar, Judith N., *Montesquieu*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- Spector, Céline, 'Quelle justice? Quelle rationalité? La mesure du droit dans *L'Esprit des lois*', in Catherine Volpilhac-Augier (red.), *Montesquieu en 2005*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, p. 219-242.
- Spector, Céline, *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, Parijs, Michalon, 2010.
- Starobinski, Jean, *Montesquieu*, Parijs, Seuil, 1994.
- Starobinski, Jean, 'Préface', in Montesquieu, *Lettres Persanes*, Parijs, Gallimard, 2003, p. 7-39.
- Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- Swaine, Lucas A., 'Montesquieu. *Lettres persanes*', in Derek Jones (red.), *Censorship. A World Encyclopedia*, Londen, Routledge, 2001.
- Vernière, Paul, 'Préface', in Montesquieu, *Lettres persanes*, Parijs, Livre de Poche, 2005.

Dood en zelfdoding in de *Lettres persanes*

- Ariès, Philippe, *Western Attitudes towards Death. From the Middle Ages to the Present*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974.
- Dornier, Carole, 'De quoi la dépopulation est-elle le nom dans les *Lettres persanes*?', in Carole Dornier (red.), *Lectures de Montesquieu*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 171-188.
- Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Parijs, Seuil, 1983.
- Elias, Norbert, *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.
- Gaillard, Aurélia, *Montesquieu. Lettres persanes*, Neuilly, Atlande, 2013.
- Minois, Georges, *Histoire du suicide. La société occidentale face à la mort volontaire*, Parijs, Fayard, 1995.
- Morin, Edgar, *L'homme et la mort*, Parijs, Seuil, 1970.
- Pelckmans, Paul, 'Het einde van een groot verhaal. Triomf en erosie van de barokke stervensbegeleiding', in Guido Vanheeswijck en Walter van

- Herck (reds.), *Religie en de dood. Momentopnamen uit de geschiedenis van de Westerse omgang met de dood*, Kapellen, Pelckmans, 2004, p. 67-86.
- Pelckmans, Paul, 'De vertrouwde dood: verloren mogelijkheid of optische illusie?', in *Streven* 2011, p. 897-909.
- Pelckmans, Paul, 'Un Orient peut en cacher un autre. À propos d'*Arsace et Isménie*', in Philippe Stewart (red.), *Les Lettres persanes en leur temps*, Parijs, Garnier, 2013, p. 223-237.
- Romein-Verschoor, Jan en Annie, *Aera van Europa: de Europese geschiedenis als afwijking van het algemeen menselijk patroon*, Leiden, Brill, 1954.
- Thomas, Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Parijs, Payot, 1975.
- Tinguely, Frédéric, 'L'assèchement des sources. Réflexions sur les *Lettres persanes* et la bibliothèque des voyages', in Carole Dornier (red.), *Lectures de Montesquieu*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 38-41.
- Versini, Laurent, 'Montesquieu: une spiritualité posttridentine', in *Travaux de Littérature XXI* 2008, p. 191-204.
- Versini, Laurent, 'Montesquieu face à la mort', in *Travaux de Littérature XXV* 2012, p. 237-245.
- Walker, Daniel P., *The Decline of Hell. Seventeenth Century Discussions on Eternal Torment*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.

Montesquieu en het volkenrecht

- Arcidiacono, Bruno, *Cinq types de paix: une histoire des plans de pacification perpétuelle, XVIIe-XXe siècles*, Parijs, Presses Universitaires de France, 2011.
- Bélissa, Marc, *Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795): les cosmopolitiques du droit des gens*, Parijs, Kimé, 1998.
- Dhondt, Frederik, *Balance of Power and Norm Hierarchy. Franco-British Diplomacy after the Peace of Utrecht*, Leiden/Boston, Martinus Nijhoff/Brill, 2015.
- Neff, Stephen C., *Justice Among Nations. A History of International Law*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2014.
- Pecquet, Antoine, *L'Esprit des maximes politiques, pour servir de suite à l'Esprit des Loix du président de Montesquieu*, Parijs, Prault, 1757.

- Réal de Curban, Gaspard, *La science du gouvernement, t. 5: contenant le droit des gens, Qui traite les Ambassades; de la Guerre; des Traités; des Titres; des Prérogatives; des Prétentions, & des Droits respectifs des Souverains*, Parijs, Les libraires associés, 1764.
- Saint-Pierre, Charles Irénée de, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Utrecht, Schouten, 1713-1717.
- Tourme-Jouannet, Emmanuelle, *Emer de Vattel et l'émergence doctrinale du droit international classique*, Parijs, Pedone, 1998.
- Volpilhac-Auger, Catherine (red.), *Dictionnaire Montesquieu*, Lyon, ENS/CNRS, 2008.

'Een Rus moet worden gevild om hem iets te laten voelen'. Over Montesquieu's klimaattheorie

- Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Parijs, Gallimard, 1967.
- Berlin, Isaiah, 'Montesquieu', in *Against the Current*, Oxford, Oxford University Press, 1979, 130-161.
- Dodds, Muriel, *Les Récits de Voyages, Sources de "L'Esprit des Lois" de Montesquieu*, Parijs, Champion, 1929.
- Durkheim, Emile, *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*, Parijs, Marcel Rivière, 1953.
- Glacken, Clarence J., *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1967.
- Golinski, Jan, *British Weather and the Climate of Enlightenment*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- Hume, David, 'Of National Characters', in *Essays, Moral, Political, and Literary*, Londen, Grant Richards, 1903, p. 202-221.
- Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Parijs, Garnier-Flammarion, 1968.
- Moravia, Sergio, 'The Enlightenment and The Sciences of Man', in *History of Science* 1980, afl. 4, p. 247-268.
- Richter, Melvin, 'An Introduction to Montesquieu's "An Essay On the Causes That May Affect Men's Minds and Characters"', in *Political Theory* 1976, afl. 2, p. 132-138.

- Shackleton, Robert, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- Shklar, Judith N., *Montesquieu*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- Stark, Werner, *Montesquieu. Pioneer of the Sociology of Knowledge*, Londen, Routledge, 1960.
- Stouthuysen, Patrick en Huysseune, Michel, 'De eerste socioloog. Constantin-François Volney (1757-1820) en de determinanten van het menselijk handelen', in *Sociologos. Tijdschrift voor Sociologie* 2014, afl. 4, p. 282-302.
- Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Parijs, Seuil, 1992.
- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Oxford, Voltaire foundation, 1994-1995.

Montesquieu en Italië

- Addison, Joseph, *Remarks on Several Parts of Italy in the years 1701, 1702, 1703*, Londen, 1726.
- Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Parijs, Gallimard, 1967.
- Batten, Charles L., *Pleasurable Instruction. Form and Convention in Eighteenth Century Travel Literature*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- Benigno, Francesco, *Mirrors of Revolution. Conflict and Political Identity in Early Modern Europe*, Turnhout, Brepols, 2010.
- Bertrand, Gilles, *Le Grand Tour revisité. Pour une archéologie du tourisme: le voyage des Français en Italie, milieu XVIII^e siècle – début XIX^e siècle*, Rome, École française de Rome, 2008.
- Brilli, Attilio, *Un paese da romantici briganti. Gli italiani nell'immaginario del Grand Tour*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- Brilli, Attilio, *Il grande racconto del viaggio in Italia. Itinerari di ieri per viaggiatori di oggi*, Bologna, Il Mulino, 2014.
- Carrithers, David W., 'Not so Virtuous Republics: Montesquieu, Venice, and the Theory of Aristocratic Republicanism', in *Journal of the History of Ideas* 1991, afl. 2, p. 245-268.
- Chaney, Edward, *Evolution of the Grand Tour. Anglo-Italian Cultural Relations since the Renaissance*, Londen, Frank Cass, 1998.

- Colesanti, Massimo, 'Note al testo', in Montesquieu, *Viaggio in Italia*, vert. Massimo Colesanti, Rome/Bari, Laterza, 1995, xxvii-xxxii.
- Cotta, Sergio, *Montesquieu e la scienza della società*, Turijn, Ramella, 1953.
- Cotta, Sergio, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Rome/Bari, Laterza, 1995.
- Dainotto, Roberto, 'L'Europa e la dialettica del confine', in Luigi Cazzato (red.), *Orizzonte Sud, Sguardi, prospettive, studi multidisciplinari su Mezzogiorno, Mediterraneo e Sud globale*, Nardò, Salento, 2011, p. 148-160.
- De Seta, Cesare, *L'Italia del Grand Tour da Montaigne a Goethe*, Napels, Electa, 1992.
- Desserud, Don, 'Reading Montesquieu's Voyage d'Italie as Travel Literature', in *Eighteenth-Century French World* 2001, p. 1-39.
- Ehrard, Jean, *Montesquieu critique d'art*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1965.
- Ehrard, Jean, *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*, Parijs, Flammarion, 1970.
- Fort Harris, Micheline, 'Le séjour de Montesquieu en Italie (août 1728-juillet 1729): chronologie et commentaires', in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 1974, afl. 127, p. 65-197.
- Hersant, Yves, *Italies. Anthologie des voyageurs français aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Parijs, Robert Laffont, 1988.
- Huysseune, Michel, *Modernity and Secession. The Social Sciences and the Political Discourse of the Lega Nord in Italy*, New York/Oxford, Berghahn Books, 2006.
- Landucci, Sergio, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Florence, Sansoni, 1973.
- Macchia, Giovanni, 'Prefazione', in Montesquieu, *Viaggio in Italia*, vert. Massimo Colesanti, Rome/Bari, Laterza, 1995, v-xxv.
- Machiavelli, Niccolò, *Discorsi. Gedachten over Staat en Politiek*, vert. Paul van Heck, Amsterdam, Ambo, 2007.
- Machiavelli, Niccolò, 'Il Principe', in *Il Principe en andere politieke geschriften*, vert. Paul van Heck, Amsterdam, Ambo, 2008.
- Misson, Maximilien, *Voyage d'Italie. Avec un Mémoire contenant des avis à ceux qui voudront faire le même voyage*, Utrecht, Guillaume van de Water et Jacques van Poolsum, 1722.
- Montesquieu, *Pensées. Les Spicilèges*, Parijs, Robert Laffont, 1991.

- Montesquieu, *Réflexions sur les habitants de Rome*, in *Œuvres Complètes de Montesquieu*, 9, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, p. 77-82.
- Montesquieu, *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, in *Œuvres Complètes de Montesquieu*, 9, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, p. 219-270.
- Montesquieu, *Voyage d'Italie*, in *Œuvres Complètes de Montesquieu*, 10, Parijs, Garnier, 2012, p. 101-488.
- Montesquieu, *Lettre sur Gênes*, in *Œuvres Complètes de Montesquieu*, 10, Parijs, Garnier, 2012, p. 515-523.
- Rogissart, Alexandre, *Les délices d'Italie, qui contiennent une description exacte du pays, des principales villes, de toutes les antiquitez, & de toutes les raretez, qui s'y trouvent*, Leiden, Pierre Vander Aa, 1709.
- Romani, Roberto, *National Character and Public Spirit in Britain and France, 1750-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Shackleton, Robert, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1963.
- Starobinski, Jean, *Montesquieu*, Parijs, Seuil, 1994.
- Teti, Vito, *Maledetto Sud*, Turijn, Einaudi, 2013.
- Venturi, Franco, 'L'Italia fuori d'Italia', in *Storia d'Italia. 3. Dal primo Settecento all'Unità*, Turijn, Einaudi, 1973, p. 987-1481.
- Volpilhac-Auger, Catherine, 'Préface', in Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Parijs, Gallimard, 2008, p. 7-60.
- Volpilhac-Auger, Catherine, 'Le pape et son vizir. Le pouvoir des papes chez Montesquieu', in *Philosophes et Leurs Papes. Actes du Colloque les Papes Imaginaires des Lumières Françaises 1713-1789*, Rome, Academia Belgica, 2008, p. 81-96.

Over de redacteurs en auteurs

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 vele malen 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 de Université de Fribourg, en is als assistent werkzaam binnen de vakgroep Interdisciplinaire Studies van het Recht (Juri-DILS) van dezelfde instelling. Zijn proefschrift handelt over Rousseau en vrijheid.

Auteurs

Annelien de Dijn (1977) is auteur van *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville. Liberty in a Levelled Society?* (2008). Zij is verbonden als universitair docent aan de Universiteit van Amsterdam. Haar onderzoek focust op de geschiedenis van het Westerse politieke denken van Plato tot

heden. Zij heeft in het bijzonder interesse voor de geschiedenis van de vrijheid, en voor het politieke denken van de Verlichting. Voor haar aanstelling aan de Universiteit van Amsterdam, werkte de Dijn als gastonderzoeker aan Columbia University, Cambridge University, University of Notre Dame, en University of California, Berkeley. Zij kreeg haar opleiding aan de KU Leuven en aan Columbia University.

Frederik Dhondt (1984) studeerde rechten (UGent, 2007), geschiedenis (UGent/Paris-Sorbonne, 2008) en internationale betrekkingen (Sciences Po Paris, 2009). Hij promoveerde in 2013 tot doctor in de rechten (o.l.v. Dirk Heirbaut). Zijn proefschrift verscheen als *Balance of Power and Norm Hierarchy. Franco-British Diplomacy after the Peace of Utrecht* (2015). Momenteel is hij als docent verbonden aan de onderzoeksgroep CORE van de Vrije Universiteit Brussel en als postdoctoraal onderzoeker van het FWO-Vlaanderen aan het Instituut voor Rechtsgeschiedenis van de UGent.

Michel Huysseune (1959) is hoofddocent politieke wetenschappen aan het Vesalius College van de Vrije Universiteit Brussel. 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* (2006).

Ringo Ossewaarde (1973) is als universitair hoofddocent in de politieke sociologie verbonden aan de vakgroep bestuurskunde van de Universiteit Twente. Hij studeerde sociologie, economie en politicologie aan de Erasmus Universiteit en de London School of Economics and Political Science, waar hij in 2002 promoveerde op een proefschrift over de katholieke grondslagen van Tocquevilles liberalisme. Hij is de auteur van *Tocqueville's Moral and Political Thought: New Liberalism* (2004), *Maatschappelijke organisaties* (2006), *Eigen verantwoordelijkheid: bevrijding of beheersing* (2006), en *Theorizing European Societies* (2013). Hij heeft diverse hoofdstukken en artikelen gepubliceerd over kwesties als de Europese identiteit, intellectuele bewegingen, soevereiniteit, kosmopolitisme, dialectiek en verantwoordelijkheid.

Paul Pelckmans (1953) is gewoon hoogleraar Franse en Algemene Literatuur aan de Universiteit Antwerpen. Hij publiceerde over literatuurstudie en mentaliteitsgeschiedenis, waaronder *Le problème de l'incroyance au XVIIIe*

siècle (2010) en *La sociabilité des cœurs. Pour une anthropologie du roman sentimental* (2013), en droeg bij aan diverse tijdschriften over auteurs als La Fontaine, abbé Prévost, Rousseau, Ian Potocki, Belle van Zuylen en Hendrik Conscience.

Jean-Marc Piret (1960) is als rechtsfilosoof verbonden aan de sectie criminologie van de Erasmus Universiteit Rotterdam en aan de vakgroep Metajuridica van de Vrije Universiteit Brussel. Hij publiceert over rechtsfilosofische thema's, waaronder veiligheid en vrijheid (terrorismebestrijding, foltering), over recht en religie in de publieke sfeer, over de ideeëngeschiedenis van het publiekrecht, over *wrongful life claims* en over de klassieke auteurs van de politieke filosofie en de rechtsfilosofie.

Alexander Roose (1967) was drie jaar Director of Studies en fellow in Clare College (University of Cambridge). Hij doceert nu Franse literatuur aan de Universiteit Gent. Zijn recentste publicaties gaan over Corneille, zeventiende-eeuwse 'galanterie', Descartes en Pascal. Over Montaigne schreef hij de theatermonoloog *Montaigne* voor Koen De Sutter, *La Curiosité de Montaigne* (2015) en *De Vrolijke Wijsheid. Leven, zoeken en denken met Michel de Montaigne* (2016).

Patrick Stouthuysen (1959) is academisch directeur van de Faculteit Economische en Sociale Wetenschappen van de Vrije Universiteit Brussel, doceert over de geschiedenis van het politieke en sociale denken, en voert onderzoek naar de geschiedenis van het liberalisme. Hij publiceerde *Alexis de Tocqueville. Over de democratie in Amerika* (2008), *Adam Smith. Hoe worden landen welvarend?* (2009), *Eugen Richter. Sociaaldemocratische toekomstbeelden* (2012), *Charles Buls. Croquis siamois. Un récit de voyage illustré de 1901* (2013) en *Gustave de Molinari. De avonden in de Rue Saint-Lazare* (2014).

Lukas van den Berge (1975) studeerde klassieke talen en geneeskunde in Amsterdam (UvA) en rechten in Utrecht en was enkele jaren docent klassieke talen. Thans is hij als onderzoeker verbonden aan het Montaignecentrum voor Rechtspleging en Conflictoplossing van de Universiteit Utrecht, waar hij een dissertatie voorbereidt over de filosofische en historische grondslagen van het Nederlandse bestuursrecht.

Dankbetuiging

De opstellers danken Marc Vanfraechem voor zijn, met een onverzettelijke nauwkeurigheid, nalezen en corrigeren van het manuscript van voorliggend boek, en voor het verrichten van nuttige aanvullingen. De overblijvende fouten en lacunes nemen de opstellers geheel voor hun rekening.

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.

www.dedebatten.be

