

Rousseau – De wandelende paradox

Paul De Hert (red.)

Rousseau

De wandelende paradox

© 2013, Paul De Hert en Pelckmans Uitgeverij nv
Brasschaatsteenweg 308, 2920 Kalmthout

Voor meer info: www.pelckmans.be

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt, op welke wijze ook, zonder de uitdrukkelijke voorafgaande en schriftelijke toestemming van de uitgever, behalve ingeval van wettelijke uitzondering.

Informatie over kopieerrechten en de wetgeving met betrekking tot de reproductie vindt u op www.reprobel.be.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored or made public by any means whatsoever, whether electronic or mechanical, without prior permission in writing from the publisher.

D/2013/0055/327
ISBN 978 90 289 7432 6
NUR 731

Cover Studio Uitgeverij Pelckmans
Foto op cover: © Corbis
Opmaak www.intertext.be

INHOUD

Woord vooraf	
De vele gezichten van Jean-Jacques Rousseau <i>Paul De Hert en Maarten Colette</i>	7
1 Volkssoevereiniteit en constitutionalisme in J.J. Rousseau's politieke filosofie <i>Jean-Marc Piret</i>	19
2 Dwingen om vrij te zijn. Rousseau's naïviteit over individuele rechtsbescherming belicht en genuanceerd <i>Paul De Hert</i>	41
3 Feiten, rede en internationaal recht: een rousseauistische lezing <i>Sylvie Loriaux</i>	65
4 Rousseau als isolationist? Reflecties over de 'Projet de Constitution pour la Corse' <i>Michel Huyseune</i>	81
5 De betekenis van Jean-Jacques Rousseau voor de hedendaagse ontwikkeling en opvoeding van kinderen <i>Willem Koops</i>	103
6 Rousseau en het vegetarisme <i>Patrick Stouthuysen</i>	123
7 De Confessions van Rousseau, een boek vol avonturen <i>Leo van Maris</i>	145
8 De moeizame uitzonderlijkheid van de Confessions <i>Paul Pelckmans</i>	153
9 Over transparantie en authenticiteit. De scenografie van de dood in de autobiografische geschriften van Rousseau <i>Katrien Horemans</i>	169
Tijdslijn van het leven en werk van Jean-Jacques Rousseau	183
Biografie auteurs	189

WOORD VOORAF

De vele gezichten van Jean-Jacques Rousseau

Paul De Hert en Maarten Colette

Ter gelegenheid van de driehonderdste verjaardag van zijn geboorte werd Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) omschreven als ‘een wandelende paradox’.¹ Dat was hij ook: diepgelovig maar tezelfdertijd antiklerikaal; gevoelsmens maar ook rationalist; evenzeer natuurliefhebber als revolutionair; de schrijver van een invloedrijk boek over de opvoeding en een vader die zijn vijf kinderen te vondeling legde. Wie twintig studies over Rousseau leest, komt evenveel verschillende ‘personages’ tegen, in die mate dat men nauwelijks zou geloven dat het om dezelfde auteur gaat.² Als men over ‘paradoxen’ spreekt, komt het er echter op aan, zoals Arthur Melzer stelt, om Rousseau’s uitspraken ook als paradoxen op te vatten.³ In een essay met de prikkelende titel *Le problème Jean-Jacques Rousseau* besteedt Ernst Cassirer aandacht aan de talloze interpretaties die aan het autobiografische, het pedagogische en het politieke oeuvre van Rousseau gegeven zijn. Cassirer spreekt van een ‘probleem-Rousseau’; *niet* het werk van Rousseau is problematisch, maar wel de diverse misverstanden waartoe zijn werken tot vandaag toe aanleiding geven.

In 2012 organiseerde de Vrije Universiteit Brussel een studiedag over Rousseau naar aanleiding van 250 jaar *Du Contrat Social* (1762). Duidelijk bleek dat er

¹ De Standaard 29 juni 2012.

² J.M.M. de Valk, ‘Inleiding’ in J.J. Rousseau, *Vertoog over de ongelijkheid* (1755), vert. W. Uitterhoeve, Amsterdam, Boom, 2003, 8.

³ A. Melzer, *La bonté naturelle de l’homme. Essai sur le système de pensée de Rousseau* (1990), vert. J. Mouchard, Parijs, Belin, 1998, 158.

diverse interpretaties over Rousseau blijven bestaan. Rousseau is een kameleon en neemt de kleur aan van zijn lezers. Dat kleureffect treedt zeker op bij lectuur van *Du Contrat Social*.⁴ Rousseau is op grond van het *Contrat Social* door sommigen getypeerd als de kampioen van het *individualisme*, doch tezelfdertijd door anderen omschreven als diegene die de ideologische bouwstenen van een zeker *collectivisme* gelegd heeft; dit collectivisme zou het individu volledig in een verstikkende structuur inkapselen.⁵ Aan *Du Contrat Social* is hulde gebracht als een inspiratiebron voor de Verlichtingsgedachte,⁶ maar het boek is ook verworpen als traktaat van een 'totalitaire democratie'.⁷ Rousseau is tegelijkertijd een prominente vertegenwoordiger van deze Verlichting en één van haar scherpste critici.⁸ In een inleiding op *Du Contrat Social* is geschreven dat er op de Bijbel na geen boek te vinden is dat zich zo heeft moeten uitleveren aan wie er maar een hand naar uitstak; wie het liberalisme voorstaat, zwaait met Rousseau: voor iedereen een gelijke hoeveelheid individuele vrijheid. De dictator die een totalitaire staat uit de grond wil stampen, verwijst naar het *Contrat Social*: de *volonté générale* waaraan iedereen verplicht moet gehoorzamen. Rousseau's *Contrat Social* is een tekst die de grenzen van het interpretatievermogen aftast en weerbarstig blijft.⁹

De breuk met Locke en Hobbes en een nieuw perspectief op de staat

In *Du Contrat Social ou principes du droit politique* (*Het Maatschappelijk Verdrag*) beschrijft Rousseau hoe burgers via een contract besluiten om een gemeenschap te vormen om hun vrijheid veilig te stellen. Vernieuwend is dat het boek geen contract tussen individuen en een soeverein beschrijft, doch een contract tussen mensen die vrij blijven en actief deelnemen aan het bestuur dat ze zelf waarnemen zonder representatieve structuren die dat in hun plaats doen. Het staatsgezag berust bij het volk en bij het volk alleen (volkssoevereiniteit) dat via deelname aan het bestuur de algemene wil formuleert.

⁴ We citeren uit Rousseau, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes*, Gagnebin, Bernard & Raymond, Marcel (eds.), Parijs, Éditions Gallimard (5 dln.) door middel van de afkorting 'OC'.

⁵ E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau* (1932), vert. M. de Launay, Parijs, Hachette Littérature, 2012, 10-11.

⁶ J. Swenson, *On Jean-Jacques Rousseau. Considered as one of the first authors of the Revolution*, Stanford, Stanford University Press, 2000, 320 p.

⁷ J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londen, Mercury Books, 1961, 38-49.

⁸ E. Walravens, *De verwondering. Een geschiedenis van de westerse filosofie van Thales tot Nietzsche*, Brussel, VUBPress, 2011, 162.

⁹ J.J. Rousseau, *Het maatschappelijk kontrakt of beginselen van het politiek recht*, vert. G. van Roermund, Utrecht-Antwerpen, Spectrum, 1977, 5.

Rousseau benadrukt dat het volk als geheel de soeverein vormt. Het volk *is* de soeverein en deze soevereiniteit is ‘onvervreemdbaar’ en ‘ondeelbaar’.¹⁰ Wat voor regering of regeerders het volk (als soeverein) ook heeft, deze zijn altijd eenvoudigweg een dienaar van het volk. Rousseau maakt daarbij geen onderscheid tussen monarchieën of republieken: altijd bezit de regering, zo er één aangeduid wordt, een van de soeverein afgeleid leven en is ze ‘de ambtenaar van de soeverein,’ lees *van het volk*.¹¹

Rousseau is naar eigen zeggen op zoek naar een politiek van gelijkheid en gelijkwaardigheid waarin de vrijheid van het individu gerealiseerd blijft. Rousseau is vrij helder over de krachttoer die hij op het vlak van de politieke theorie met het *Contrat Social* wil realiseren. Hij wil het politieke probleem van de vrijheid oplossen, *zonder* de vrijheid op te offeren: ‘Zoek een vorm van aaneensluiting, die met de gehele verzamelde kracht de persoon en de eigendom van iedere aangeslotene verdedigt en beschermt en waarin ieder, zich verbindende jegens allen, niettemin slechts aan zichzelf gehoorzaamt en even vrij blijft als tevoren.’¹² Bij oudere denkers zoals Hobbes werd, in de interpretatie van Rousseau, een soort van *trade-off* gemaakt: de burger zoekt naar veiligheid en zal daartoe een deel van zijn natuurlijke vrijheid opofferen. Rousseau wil geen *quid pro quo*. Zijn opzet is om de natuurlijke vrijheid *niet* op te offeren, maar zoveel als mogelijk te behouden. Met deze ‘vrijheid’ doelt Rousseau op de oorspronkelijke vrijheid van de mens, die hij van bij zijn geboorte bezit.¹³ Deze vrijheid behouden vormt het doel van de op te richten gemeenschap, terwijl ook meer veiligheid wordt nagestreefd. Rousseau lijkt daarmee de eerste moderne denker die de vrijheid echt ernstig neemt. Dat het niet uitsluitend, of zelfs niet op de allereerste plaats, om veiligheid, maar ook en vooral om vrijheid als politiek probleem gaat, is in vergelijking met Hobbes en Locke *een nieuwe perspectief*.

Daar waar Locke dacht dat privé-eigendom het begin van een oplossing was voor het politieke probleem van veiligheid, is privé-eigendom voor Rousseau een bron, of beter *de* bron, van alle menselijke ellende. Een op eigendom gebaseerde vrijheid en veiligheid kan volgens Rousseau niet de basis vormen van een ‘rechtvaardige’ republiek. Politiek blijft er altijd een risico dat het *algemene* belang ontkend wordt in functie van *particuliere* belangen, want ‘feitelijk strekken wetten altijd tot voordeel van de bezitters en tot nadeel van hen die niets hebben.’¹⁴ Rousseau heeft, zo

¹⁰ OC III, 368-371.

¹¹ OC III, 399.

¹² OC III, 360.

¹³ G. van Roermund, ‘Jean-Jacques Rousseau en zijn politieke filosofie’, in J.J. Rousseau, *Het maatschappelijk verdrag*, Amsterdam, Boom, 2008, 18-19.

¹⁴ OC III, 367.

blijkt, een meer dan donker idee over eigenbelang. 'De ware grondlegger van de burgerlijke maatschappij: dat was hij die als eerste een stuk grond omheinde, zich verstoutte te zeggen 'Dit is van mij', en onnozelaars trof die hem geloofden. Hoeveel misdaden, oorlogen, moordpartijen, ellende en verschrikkingen zouden het mensengeslacht niet bespaard zijn gebleven, als iemand toen de palen had uitgerukt of de gracht had dichtgegooid, en zijn medemensen had toegeroepen 'Luister niet naar deze bedrieger; jullie zijn verloren als jullie vergeten dat de vruchten van de aarde van iedereen zijn en dat de aarde van niemand is', aldus Rousseau in het *Discours sur l'inégalité* (1755).¹⁵

De sociale ongelijkheid die eigendom meebrengt, vormt voor Rousseau een uit te roeien kwaad. In de plaats daarvan stelt Rousseau de principes van vrijheid en gelijkheid voor als grondslag voor een op te richten rechtvaardige republiek. Beide componenten zijn belangrijk en elkaars fundament. De gelijkheid is een *conditio sine qua non* van vrijheid, en beiden zijn ze de bestaansvoorwaarde voor de wetgeving; het uiteindelijke doel van de wetten heeft voor Rousseau een utilitaristische strekking: het grootst mogelijke welzijn voor *alle* burgers tot stand brengen.¹⁶

De breuk met het denken van Locke en Hobbes ligt voor de hand. Beiden richten zich tot het vlijtige individu dat zich uitsluitend op zelfbehoud toespitst; dit individu is een onbetrouwbaar subject als het gaat om vrijheid, gelijkheid en *fair play*: gebruik makend van andermans hulp maar niet bereid om zelf een handje toe te steken, voert dit individu een psychologische oorlog met alles en iedereen. Het sociaal contract dat door Locke en Hobbes wordt voorgesteld en dat een bepaald engagement vereist van deelnemers die louter met het eigen welzijn begaan zijn, neigt dan ook naar anarchie of tirannie.¹⁷ Rousseau's verdienste is dan ook dat hij de idee van veiligheid in termen van zelfbehoud – zoals deze idee in de politieke filosofie van Rousseau's voorgangers voorkwam – herdenkt in functie van de vrijheid en gelijkheid van *alle* burgers als een politiek van de wederkerigheid. In het *Contrat Social* lezen we hoe een dergelijke staatsvorm volgens Rousseau gerealiseerd kan worden. Rousseau wil een gelijke onderwerping van alle burgers aan de autoriteit der wetten. Alzo verwerft men in de 'burgerlijke staat' de essentiële rechtsgoederen die men bij het verlaten van de 'natuurstaat' opgegeven had: vrijheid en gelijkheid.¹⁸ Het individu is *vrij* omdat het *gehoorzaamt*, niet aan

¹⁵ OC III, 164; *Verhoog over de ongelijkheid, o.c.*, 97.

¹⁶ OC III, 391.

¹⁷ A. Bloom, 'Rousseau's Critique of Liberal Constitutionalism', in C. Orwin & N. Tarcov (eds.), *The Legacy of Rousseau*, Chicago, the University of Chicago Press, 1997, 147.

¹⁸ R. Derathé, 'L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau' in S. Baud-Bovy *et al.* (eds.), *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1962, 216.

een ander individu, maar wel aan de wetten die het aan zichzelf dicteert, en waarin zijn rechten en plichten *expressis verbis* omschreven zijn.¹⁹ De burger leeft niet onder het (onvermijdelijk willekeurige) dictaat van een derde persoon, maar gehoorzaamt aan een zelfgekozen wet. Zoals Cassirer stelt, 'pour [Rousseau], la liberté n'est nullement synonyme d'arbitraire; au contraire, la liberté est le dépassement, le rejet de tout arbitraire.'²⁰

De problematische Rousseau, ongevoelig voor individuele rechten

Alle aandacht in *Du Contrat Social* gaat uit, zo blijkt uit het voorgaande, naar de nood en eis om burgers actief te betrekken bij het bestuur,²¹ en ook naar het vrijwaren van de verworven vrijheid tegen aanspraken van anderen. Er is geen vrijheid, aldus Rousseau, zodra men zich aan de particuliere wil van een individuele persoon of groep onderwerpt; de enige *legitieme* macht vloeit voort uit de wetten. Rousseau verwoordt de opzet van het wettenstelsel in zijn *Lettres écrites de la montagne*: 'La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre, et régner c'est obéir.'²² De algemene wil ontspringt uit een reflectie over wat de wet zou moeten of kunnen zijn. De burger zal met name niet onder de *persoonlijke* macht van een individu vallen maar wel onder de *onpersoonlijke* macht van de wet. Zo bekeken wordt de stelling van Rousseau in het *Contrat Social*, namelijk dat de burger die weigert om te gehoorzamen aan de algemene wil 'er door heel het lichaam toe gedwongen zal worden' en dat dit slechts inhoudt dat men hem zal 'dwingen om vrij te zijn', al minder problematisch. Voor Rousseau betekent dit immers: de algemene regel van de wet volgen die hem tot een vrije burger maakt. 'Want dat is de voorwaarde die iedere burger van elke persoonlijke afhankelijkheid vrijwaart door hem aan het vaderland te geven: een voorwaarde die het politieke raderwerk kunstig en vlot doet lopen en die als enige de burgerlijke verplichtingen legitimeert die anders absurd zouden zijn, tiranniek en onderhevig aan de grootste misbruiken.'²³ Bekeken vanuit een repressief perspectief zou men de betrokken zin als volgt kunnen herformuleren: 'Dit betekent niets anders dan

¹⁹ R. Trousson, *Rousseau*, Parijs, Éditions Gallimard, 2011, 207-208.

²⁰ E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau, o.c.*, 32.

²¹ 'In een goed geleide stadstaat snelt iedereen naar de vergaderingen' (...) 'zodra men over staatszaken zegt: 'Wat gaat mij dat aan?', moet men ervan uitgaan dat de staat verloren is' (OC III, 429). Iedere wet die het volk niet *persoonlijk* bekrachtigd heeft, is volgens Rousseau een frauduleuze wet, 'het is helemaal geen wet' (OC III, 430).

²² OC III, 841-842.

²³ OC III, 364.

dat men hem zal dwingen (om boete te doen wegens het overtreden van een wet die *iedereen* (d.i. met inbegrip van de overtreder) toelaat) om vrij te zijn.²⁴

Het *Contrat Social* heeft talrijke kritieken uitgelokt. Tzvetan Todorov bekritiseert in *L'Esprit des Lumières* het zojuist besproken onderscheid tussen de *wil van allen* (*volonté de tous*) en de *algemene wil* (*volonté générale*).²⁵ Deze en andere auteurs richten hun pijlen vooral op Rousseau's bewering dat men een van deze algemene wil afwijkende burger kan 'dwingen om vrij te zijn', de enige verbintenis die het contract volgens Rousseau 'afdwingbaar kan maken'.²⁶ Als deze burger een opvatting koestert die in tegenspraak is met die algemene wil, dan bewijst dit enkel – althans volgens Rousseau – dat hij zich 'vergist' in dat wat het algemene belang vereist.²⁷

Door die focus zou Rousseau in het *Contrat* volgens bepaalde auteurs al te zelden stilstaan bij de eis om burgers tegen opdringerig overheidsoptreden te beschermen (de idee van *negatieve* vrijheid, als tegenvariant van deze positieve vrijheid). Rousseau's beginsel van volkssoevereiniteit lijkt inderdaad ongevoelig voor de vraag wat de wetten al dan niet mogen verbieden, en het is daarin dat volgens Benjamin Constant de 'vrijheid' schuilt: het betreft alles wat de individuele persoon *mag* doen, en wat de samenleving hem niet *kan* verbieden.²⁸ Volgens Jacob Talmon leidt Rousseau's algemene wil, in samenhang met het beginsel van volkssoevereiniteit, tot (de rechtvaardiging van) een 'totalitaire democratie'.²⁹ Sommigen maken Rousseau met een *reductio ad hitlerum* zelfs verantwoordelijk voor de terreur van de Robespierre en voor de dictaturen in Rusland en Duitsland. De onvoorwaardelijke vervreemding door de burger van al zijn bezittingen, impliceert volgens Bertrand Russell immers een 'volkomen prijsgeven van de vrijheid en een ontkenning van de rechten van de mens'.³⁰ Volgens dezelfde auteur sluit de algemene wil de mystieke identificatie van een leider met zijn volk niet uit, waardoor

²⁴ J.H. Mason, 'Forced to be free' in R. Wokler (ed.), *Rousseau and liberty*, Manchester, Manchester University Press, 1995, 124.

²⁵ T. Todorov, *L'Esprit des Lumières*, Parijs, Éditions Robert Laffont, 2006, 134.

²⁶ OC III, 363-364.

²⁷ OC III, 440-441.

²⁸ B. Constant, *Principes de Politique applicables à tous les gouvernements*, ed. E. Hofmann, Parijs, Hachette Littératures, 1997, 34-35.

²⁹ '(...) he was unaware that total and highly emotional absorption in the collective political endeavour is calculated to kill all privacy, that the excitement of the assembled crowd may exercise a most tyrannical pressure, and that the extension of the scope of politics to all spheres of human interest and endeavour, without leaving any room for the process of casual and empirical activity, was the shortest way to totalitarianism' (J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, o.c., 47).

³⁰ B. Russell, *Geschiedenis van de westerse filosofie* (1946), vert. R. Limburg & V. Franken, Utrecht – Antwerpen, Kosmos Uitgevers, 2011, 727.

de eerste geen bevestiging door 'een zo profane instelling als de stembus nodig heeft'.³¹

Zoals hoger aangegeven zijn er wel meer Rousseau-interpretaties, ook op dit punt.

Vele *contra*-interpretaties worden in de literatuur met exact dezelfde argumenten betwist. Zo bijvoorbeeld stelt Jean Starobinski dat de 'vervreemding' door de burger van al zijn bezittingen juist de bestaansvoorwaarde voor vrijheid is.³² Ook wat de kritiek op Rousseau's nadruk op de *positieve* vrijheid betreft, stellen sommigen dat men het complexe vraagstuk dat Rousseau trachtte te beantwoorden in ogenschouw moet nemen: om zinvolle en goede handelingen te (kunnen) stellen is er méér nodig dan permissiviteit of een abstracte vrijheid die bestaat uit *formele* mogelijkheden en kansen; daarvoor is een *concrete* handelingsbekwaamheid nodig.³³ Deze auteurs wijzen erop dat de afwezigheid van externe dwang de *uiterlijke* vorm van vrijheid is; haar *innerlijke* vorm ligt in de zelfdeterminatie, waarbij het individu autoriteit en de wet niet loochent, maar deze autoriteit en wet juist in zichzelf legt.³⁴

Rousseau's *Contrat Social* riep al bij publicatie weerstanden op. Het boek, dat buiten Frankrijk gedrukt en uitgegeven was, werd in Frankrijk niet toegelaten omdat de inhoud ervan staatsgevaarlijk werd geacht.³⁵ In Genève besliste de *Petit Conseil* op 18 juni 1762 dat *Du Contrat Social* 'des principes destructifs de tout gouvernement, et très dangereux pour le nôtre' omvatte.³⁶ Tot overmaat van ramp voor Rousseau publiceert de Procureur-generaal van Genève Jean-Robert Tronchin in 1763 de *Lettres écrites de la Campagne*, waarin hij Rousseau's veroordeling door deze *Petit Conseil* rechtvaardigt. Rousseau schrijft een koortsachtige weerlegging van deze *Lettres*.³⁷ De titel van dit boek is een parodie op de brieven van Tronchin: *Lettres écrites de la montagne* (1764), een polemisch werk waarin Rousseau hardnekkig tracht aan te tonen dat zijn veroordeling onwettig is. Wie deze *Lettres écrites de la montagne* nauwkeurig leest voelt Rousseau's gramschap, wanhoop en ontgoocheling nazinderen; Rousseau had *Du Contrat Social* naar eigen zeggen naar het model van de grondwet van Genève geboetseerd,³⁸ en precies in dit Genève

³¹ *Ibid.*, p. 732.

³² J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Parijs, Éditions Gallimard, 1971, 107.

³³ A. Gescinska, *De verovering van de vrijheid*, Rotterdam, Lemniscaat, 2011, 109.

³⁴ *Ibid.*, p. 107.

³⁵ D. Peepkorn, *Jean-Jacques Rousseau en zijn uitgever Marc-Michel Rey*, Zutphen, Walburg Pers, 2009, 104.

³⁶ R. Trousson, *Rousseau, o.c.*, 235.

³⁷ *Ibid.*, p. 251.

³⁸ OC III, 809.

werden het *Contrat* en zijn auteur, de *citoyen de Genève*, gecriminaliseerd: 'Mon Livre attaque tous les Gouvernements, et il n'est proscrit dans aucun! Il en établit un seul, il le propose en exemple, et c'est dans celui-là qu'il est brûlé!'³⁹ Door zijn 'ondankbare vaderland' in de steek gelaten, zal Rousseau na deze veroordelingen bijna uitsluitend nog autobiografische werken plegen; de titels van deze laatste werken – *Les Confessions* (*Bekentenissen*), *Rousseau juge de Jean-Jacques*, en *Rêveries du promeneur solitaire* (*Overpeinzingen van een eenzame wandelaar*) – zijn paradigmatisch voor de zelfbespiegelende eenzaamheid waarin Rousseau vanaf het midden van de jaren 1760 *wegdroomt*,⁴⁰ 'gekweld, geslagen door allerlei stormen en uitgeput door enkele jaren van reizen en vervolgingen'.⁴¹

De provocatieve Rousseau

Ook ander fundamenteel werk van Rousseau, waaronder zijn *Émile ou de l'éducation* (1762), wekte bij publicatie tegenstand en afgrijzen op. Op 9 juni 1762 vaardigde het parlement van Parijs tegen Rousseau een arrestatiebevel uit, waarin de blasfemieën in *Émile* opgesomd werden.⁴² Het werk moest worden 'verscheurd en verbrand aan de voet van de grote trap in het binnenhof van het Palais de Justice'.^{43, 44} De 'onbeschaamdheid' waarmee Rousseau zijn naam op het titelblad van *Émile* vermeld had, vond men not done: '(...) dat nu de schrijver niet heeft geschroomd zijn naam te noemen, hij aanstonds zelf dient te worden vervolgd'.⁴⁵

Reden genoeg voor deze schitterende geest om zich 'gekweld, geslagen door allerlei stormen en uitgeput door enkele jaren van reizen' te voelen. Toch mag daarbij niet vergeten worden dat Rousseau een provocateur zonder weerga was. Meer dan wie ook is hij dé auteur die wetens en willens de confrontatie opzoekt en die zich te goed doet aan het zoeken naar zoete, eloquente formuleringen. In plaats van te schrijven dat 'iemand die de wet niet respecteert, daarvoor kan gestraft worden' (wat weinig moderne wenkbrouwen zou doen fronsen), stelt Rousseau also dat men een wetsovertreder 'zal dwingen om vrij te zijn'.

Deze *provocatieve Rousseau* treedt vooral op de voorgrond in de (omstandige) brieven waarin hij zich tegenover zijn veroordelingen trachtte te verdedigen. Rous-

³⁹ OC III, 810.

⁴⁰ G. van Roermund, 'Jean-Jacques Rousseau en zijn politieke filosofie', *o.c.*, 14.

⁴¹ OC I, 650.

⁴² L. Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau. Restless Genius*, Boston, Mariner Books, 2005, 358.

⁴³ *Ibid.*, met verwijzing.

⁴⁴ D. Peepkorn, *Jean-Jacques Rousseau en zijn uitgever Marc-Michel Rey*, *o.c.*, 113 met verwijzing.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 115 met verwijzing.

seau lijkt te genieten van het hem aangedane onrecht, en nagelt met veel genoegen een tegenstander aan het kruis, als hij die van eenzelfde grootorde achtte, zoals de aartsbisschop van Parijs, Christophe de Beaumont of de Procureur-generaal Jean-Robert Tronchin, in respectievelijk de *Lettre à Christophe de Beaumont* en de *Lettres écrites de la montagne*.

Volgens sommigen verklaart Rousseau's leven de bewogen toon van zijn werk. Werk en leven zijn bij hem onafscheidelijk. Zijn filosofische reflectie helpt hem om een persoonlijke ervaring, de ervaring van zijn conflict als individu op het breukvlak van twee werelden, twee tijden, twee samenlevingen – de samenleving vóór en na 1789 en de zich aftekenende industriële revolutie – te begrijpen; zijn eigen leven en innerlijk fungeren voor hem als uitgangspunt en model om filosofische vragen te beantwoorden; het is daarom niet toevallig dat de meeste karakteriseringen van en sleutels tot Rousseau's werk ook toepasselijk blijken op hem als persoon.⁴⁶ Dit alles is relevant voor Rousseau's politieke reflectie. Rousseau's pathologische en geëxalteerde zelfcultus ('Ik ben niet gemaakt als enige andere mens die ik ontmoet heb; ik durf zelfs te geloven dat ik niet gemaakt ben als enige andere mens ter wereld')⁴⁷ in de *Bekentenissen* kan men ook lezen als een voorwaarde voor het ontstaan van een wereld waarin geen plaats meer is voor despotisme en waarin het individu centraal staat; zoals wanneer men, om een gebogen stuk ijzerdraad recht te krijgen, het eerst in de tegenovergestelde richting moet terugbuigen, was de overdrijving van Rousseau nodig opdat ná hem het individu en de maatschappij weer met elkaar in evenwicht zouden komen.⁴⁸

De inspirerende Rousseau

De invloed van Rousseau's werk en leven reikt verder dan de politieke filosofie. Claude Lévi-Strauss, bijvoorbeeld, beschouwt Rousseau op grond van het *Discours sur l'inégalité* als een grondlegger van de culturele antropologie.⁴⁹ Rousseau's werk bestrijkt een ongewoon ruim spectrum: naast politieke filosofie en culturele antropologie treft men in zijn werken ook ingrediënten en disciplines aan zoals de autobiografie, de roman, de geschiedkunde, de opvoedkunde, de plantkunde, het theater en de muziekkunde. Rousseau laat dan ook welhaast niemand onberoerd; en hij blijft controversieel. Ook 250 jaar na het *Contrat Social* roept Rousseau bij

⁴⁶ T. Lemaire, *Het Vertoog over de Ongelijkheid van Jean-Jacques Rousseau of De ambivalentie van de vooruitgang*, Baarn, Ambo, 1980, 18.

⁴⁷ OC I, 5.

⁴⁸ F. Laroui, 'Nawoord. Wat is er nog over van de *Bekentenissen*?' in J.J. Rousseau, *Bekentenissen* (1782), vert. L. van Maris, Amsterdam, Athenaeum – Polak & Van Gennep, 2008, 730-731.

⁴⁹ C. Lévi-Strauss, 'Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme', *o.c.*, 240.

sommige lezers nog weerstand en afkeer op, terwijl anderen hem bewieroken. Hij wekt ook bij ondergetekenden om beurten medelijden, bewondering, irritatie, geestdrift en afschuw op.⁵⁰ Bovenal is er evenwel vertedering, zeker voor de Rousseau van de *Bekentenissen*, waarin hij zijn meest triviale ervaringen afschildert als belangrijke momenten in de evolutie van de menselijke soort! Niets van wat Rousseau meemaakt is ooit triviaal.⁵¹ Volgens bepaalde auteurs is Rousseau de eerste die aan de individuele ervaring 'een planetaire strekking gegeven heeft', als een manier om de superioriteit van het individu nadrukkelijk te stellen.⁵² De politieke betekenis daarvan kan men bezwaarlijk overschatten: Rousseau laat impliciet zien dat het voor de individuele mens mogelijk is om te doen wat tot dan toe aan de vorst voorbehouden leek, met name zichzelf in het openbaar tot gelding brengen als de oorsprong van een normenstelsel, en er desnoods de ganse wereldgeschiedenis bij betrekken om de gegrondheid van die aanspraak aan te tonen.⁵³ Ook op het expliciet politieke vlak heeft Rousseau een aantal fundamentele problemen aan de orde gesteld, problemen die, zoals uit dit boek blijkt, nog steeds actueel zijn. Méér dan welk ander boek ook, lijkt het *Contrat Social* alzo hetzelfde lot te zijn beschoren als andere, inspirerende filosofische werken: dat het meer vragen oproept dan beantwoordt.

Opzet van deze bundel

Deze bundel verzamelt een aantal bijdragen die hoofdzakelijk – doch niet uitsluitend – de politieke filosofie van Rousseau behandelen. De bijdragen van Jean-Marc Piret, Paul De Hert en Sylvie Loriaux onderzoeken Rousseau's politieke filosofie en vertrekken daarbij van *Du Contrat Social*. De bijdrage van Michiel Huysseune staat in het teken van Rousseau's *Projet de Constitution pour la Corse*. Over de Corsicanen stelde Rousseau in *Les Confessions* dat het nog het enige volk vormde dat hij 'voor wetgeving vatbaar acht'.

Een tweede invalshoek van deze bundel betreft de opvoedkunde van Rousseau; Willem Koops bespreekt de pedagogische strekking van Rousseau's werk, de receptie ervan tijdens de Verlichting en de actualiteit voor opvoeding en onderwijs.

Een laatste cluster bijdragen in voorliggend boek is méér biografisch van aard: allereerst geeft Leo van Maris een overzicht van Rousseau's eigenaardige levensloop; Paul Pelckmans gaat in zijn bijdrage na of Rousseau's *Bekentenissen* in

⁵⁰ J.M.M. de Valk, 'Inleiding', *o.c.*, 7-8.

⁵¹ F. Laroui, 'Nawoord. Wat is er nog over van de *Bekentenissen?*', *o.c.*, 728.

⁵² *Ibid.*

⁵³ G. van Roermund, 'Jean-Jacques Rousseau en zijn politieke filosofie', *o.c.*, 14.

werkelijkheid die 'uitzonderlijkheid' kunnen claimen die Rousseau er zelf aan lijkt toe te kennen; Katrien Horemans tot slot gaat na op welke manieren Rousseau zijn autobiografische schrijven trachtte te legitimeren ten opzichte van de buitenwereld.

Een bijdrage van Patrick Stouthuysen handelt over Rousseau en het vegetarisme.

De bundel wordt afgesloten met een kort biografisch portret.

HOOFDSTUK 1

Volkssoevereiniteit en constitutionalisme in J.J. Rousseau's politieke filosofie

Jean-Marc Piret¹

Inleiding: de natuurlijke mens en de burger

Rousseau lezen is boeiend en frustrerend tegelijkertijd. Boeiend omdat Rousseau een filosoof is die voortdurend op zoek gaat naar de grondslagen en de oorsprong der dingen. Zijn stijl is voornaam. Zijn vraagstellingen zijn radicaal en hij stelt zich nooit tevreden met wat anderen voor hem over een bepaald onderwerp gedacht en geschreven hebben. Hem proberen te doorgronden, leidt echter ook regelmatig tot frustratie omdat de zaken vaak toch weer anders en meestal ingewikkelder blijken te zijn dan je eerst had gedacht. Daardoor raak je als lezer soms de richting kwijt en zie je enkel nog een doolhof van tegenstrijdige beweringen, verschuivende perspectieven en ambivalente conceptualiseringen.

Rousseau's natuurbegrip bijvoorbeeld. Een oppervlakkige lectuur gaat ervan uit dat voor Rousseau het natuurlijke goed is voor de mens, en het artificiële slecht. Maar over welke natuur gaat het dan? De mens is immers een wezen dat toegerust is met bepaalde vermogens die hem ertoe brengen doordacht en kunstmatig te handelen, de natuur te beheersen door list en plan. Handelingsvrijheid en het vermogen tot perfectibiliteit behoren als het ware tot zijn natuur. Op zoek gaan naar de oorspronkelijke mens, de authentieke, niet door de beschaving bedorven

¹ Erasmus Universiteit Rotterdam en Vrije Universiteit Brussel.

natuurlijke mens, wordt dan een lastige zaak. Zelfs de reflectie, toch een essentieel kenmerk van het mens-zijn wordt dan tot symptoom van verval: 'j'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature et que l'homme qui médite est un animal dépravé.'² Wanneer heb je het stadium van de natuurlijke natuur van de mens te pakken? Hoeveel cultuurlagen moet je van hem afschrappen voor je bij de authentieke en oorspronkelijke kern bent? In zijn *Discours sur l'origine de l'inégalité* is Rousseau daarin tot het uiterste gegaan. Vertrekkende van hypothetische reconstructies heeft hij de mens in zijn oorspronkelijke staat proberen te vatten. Rousseau onderstreept daarbij expliciet het contrafactische en theoretische karakter van zijn methode: 'Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde.'³ Gaandeweg blijkt dan echter dat de binaire oppositie tussen de natuurlijke mens en de mens van de beschaving, of de oorspronkelijke mens en de beschaafde mens, zich op hun beurt ontdubbelen. De natuurlijke mens is enerzijds de oorspronkelijke wilde die nog zo dicht mogelijk bij het dier staat, aan gene zijde van goed en kwaad en meer gedreven door instinct dan door rede en anderzijds de natuurlijke mens die in gemeenschap met anderen leeft.

De beschaafde mens ontdubbelt zich op zijn beurt enerzijds in degene die bedorven is door de beschaving, de oorspronkelijke zuiverheid van zeden verloren heeft, zich laten gaan heeft op de weg van de gemakzucht en de weelde en anderzijds de politieke mens, de burger die zelfbewust lid is van een geordende gemeenschap. In het tweede *Discours* beschrijft Rousseau de door beschaving bedorven mens. Hij wordt geleefd door burgerlijke conventies, gedreven door de drang om schijnvertoningen op te voeren en is voortdurend beducht voor de perceptie die anderen van hem hebben. Tegenover deze door de beschaving bedorven mens staat de burger, de politieke mens, op een hoger niveau. Temeer daar de terugkeer naar de oorspronkelijke onbedorven authenticiteit, de gelukzalige eenvoud en de onschuld van de goede wilde onmogelijk is. Niet alleen omdat de weg van de beschaving onomkeerbaar is, maar ook omdat de 'ruckwärts gewandte Utopie' slechts een gedachteconstructie is die ons in staat moet stellen om beter te onderscheiden tussen het oorspronkelijke en bijgevolg essentiële in de natuur van de moderne

² *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Oeuvres Complètes III*, Bibliothèque de la Pleiade, 1964, p. 138

³ *Ibid.* p. 132-133

mens en datgene wat er als overbodige ballast bij gekomen is. 'Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originair et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent.'⁴ Ondanks alle pseudohistoriserende beschrijvingen van de natuurlijke toestand van de mens is de oorspronkelijke natuur in historische zin dus een onbereikbaar hersenspinsel. En ondanks alle gelamenteer over verloren onschuld en oorspronkelijke harmonie zal de redding daarom toch in een hervorming van het maatschappelijke leven liggen; een achter zich laten van een lange geschiedenis van teloorgang, ongelijkheid en illegitieme heerschappij. Dit zal gebeuren door het sociaal contract waarbij individuen uit vrije wil een legitieme politieke gemeenschap stichten. Wilsinstemming van de burgers bij het oorspronkelijke maatschappelijke verdrag vormt voor Rousseau de grondslag van legitieme overheidsmacht, die hij bestempelt als 'het recht' en die hij streng onderscheidt van onderwerping. De eerste schept een morele gehoorzaamheidsplicht tegenover de staat; de laatste is louter gebaseerd op dwang ('la force') waar men aan gehoorzaamt uit noodzaak, doch niet uit morele plicht.⁵

Het sociaal contract

Wat het sociaal contract betreft, dient men onderscheid te maken tussen veronderstelde historische en dus quasi-empirische contracten enerzijds en het maatschappelijk verdrag als normatief theoretisch model van legitieme machtsuitoefening anderzijds. In het *Discours sur l'origine de l'inégalité* schetst Rousseau het mogelijke historische contract als een aanbod van de rijken en machtigen aan de armen en zwakken. Het vindt plaats op een moment dat het menselijke samenleven al in grote mate gecorrumpeerd is en het is in feite een 'marché de dupe' waar de machtigen en rijken hun heerschappij over de armen consolideren. Dergelijke (quasi-historische) samenlevingscontracten zijn formeel misschien

⁴ Ibid. 123

⁵ *Du Contrat social* (voortaan DCS), ibid. p. 355: 'Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes.' Onderwerping doet geen volk als vrije associatie van burgers ontstaan, doch enkel een meester en zijn slaven; zij leidt niet tot gemeenschapsvorming, hooguit tot kuddevorming (ibid. p. 359); zie ook *Discours sur l'économie politique* (voortaan DEP), ibid; p. 247 waar hij uitlegt dat enkel het recht en de wet een morele verplichting tot gehoorzaamheid doen ontstaan. Overheidsbevelen zijn dan ook enkel bindend indien ze op een wet gebaseerd zijn: 'car si-tôt qu'indépendamment des lois, un homme en prétend soumettre un autre à sa volonté privée, il sort à l'instant de l'état civil, et se met vis-à-vis de lui dans le pure état de nature où l'obéissance n'est jamais prescrite que par la nécessité.'

geldig, maar vanuit een oogpunt van materiële rechtvaardigheid beschouwd, zijn ze voor Rousseau illegitiem, niet alleen vanwege het bedrog en de arglist die eraan ten grondslag liggen, maar vooral omdat ze de ongelijkheid in stand houden en vergroten. Het sociaal contract kan voor Rousseau geen koehandel zijn over concrete vooraf bestaande contingente belangen van feitelijk ongelijke partijen. Het ware, fundamentele samenlevingscontract zal veel radicaler gedacht moeten worden. Vooreerst dient elke deelgenoot van de legitieme politieke gemeenschap opgevat te worden als gelijke van al zijn medecontractanten. Enkel zo kan een politieke gemeenschap ontstaan die door het recht wordt geregeerd. De mens die deel uitmaakt van die politieke gemeenschap is niet meer de authentieke natuurlijke mens. De staat waarvan hij zich door middel van het contract tot burger constitueert, is weliswaar een artefact, het product van een menselijke beslissing, maar desondanks verwerft hij als lid van die staat een nieuw soort authenticiteit, een waardigheid die hem losrukt uit de wereld van de schijn die de burgerlijke maatschappij kenmerkt. In plaats van de oorspronkelijke natuurlijke eenvoud en onschuld, komt er een nieuwe bron van authenticiteit: de politieke deugd. Zij vormt de grondslag van de nieuwe maatschappelijke statuur van de mens als *citoyen*.

Hoe komt dit contract nu tot stand? Door een vrijwillige vereniging waarin allen met allen als gelijken contracteren en zich verenigen in een volmaakte gemeenschap die zal geregeerd worden in naam van de algemene wil, de 'volonté générale'. Funderingslogisch vereist de totstandkoming van het maatschappelijk verdrag een unanieme beslissing; de grondslag van het contract is immers de vrije wilsinstemming.⁶ Het is dan ook geen onderwerpingsverdrag (*pactum subjectionis*) zoals bij Hobbes, maar een op vrije instemming berustend verenigingsverdrag (*pactum associationis*). Dit impliceert dat niemand verplicht kan worden in te stemmen met het contract. Wie niet wenst toe te treden tot de politieke gemeenschap beslist vrijwillig om buitenstaander te blijven. De buitenstaander heeft geen morele gehoorzaamheidsplicht tegenover de soeverein; tenzij hij zich binnen het staatsterritorium bevindt; zijn verblijft aldaar veronderstelt immers dat hij zich vrijwillig onderwerpt aan de wetten van het land.⁷

⁶ Elders stelt Rousseau dat dit uit het natuurrecht voortvloeit, zie *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (voortaan *CGP*), IX, *ibid.* p. 996: 'Par le droit naturel des sociétés, l'unanimité a été requise pour la formation du corps politique.'

⁷ *DCS*, *ibid.* p. 440: 'Il n'y a qu'une seule loi qui par sa nature exige un consentement unanime. C'est le pacte social: car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire; tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu. (...) Si donc lors du pacte social il s'y trouve des opposants, leur opposition n'invalide pas le contrat, elle empêche seulement qu'ils n'y soient compris; ce sont des étrangers parmi les citoyens. Quand l'Etat est institué le consentement est dans la résidence; habiter le territoire c'est se soumettre à la souveraineté.'

Onder de contractanten dient echter eensgezindheid te heersen. Eens hij het contract heeft gesloten, wordt elke contractant burger en medewetgever. De ‘vervreemding’ van alle deelgenoten met inbegrip van al hun rechten aan de politieke gemeenschap dient onvoorwaardelijk en volledig te gebeuren, zodat niemand nog een particulier belang of een voorrecht overhoudt dat hem onderscheidt van de overige gemeenschapsleden en dat de ongelijkheid en de illegitieme heerschappij van mensen over mensen laat voortbestaan. Dat is de fameuse ‘aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté.’ Ambigue uitspraak die veel inkt heeft doen vloeien. Sommigen zien er het begin in van een lange reeks van stellingen in *Du Contrat Social* die elkaar in snel tempo opvolgen en die de bewijslast tegen Rousseau als vader van een totalitair type van gemeenschapsdenken loodzwaar maakt. Van de jacobijnen tot het Stalinisme zal de totalitaire staat zich telkens weer legitimeren op basis van argumenten waarvan sommigen de grondstructuur menen te herkennen in Rousseau’s *Du Contrat Social*. Lang voor de ervaring van het twintigste eeuwse totalitarisme zullen liberalen als Benjamin Constant in zijn *Principes de politique* en conservatieven als Hyppolite Taine in *Les Origines de la France Contemporaine* streng oordelen dat *Du Contrat Social* een glorificatie van het totalitaire gemeenschapsdenken inhoudt.

In tegenstelling tot Locke, die de overheidsmacht denkt als een beperkte en dienstbare macht die ingesteld is om de voor-statelijke eigendomsrechten op *life, liberty and estate* van de burgers te waarborgen, verwerft de rousseauiaanse burger zijn waardigheid en zijn rechten eerst door en in de gemeenschap die ontstaat ten gevolge van het contract. Als lid van die gemeenschap blijft hij even vrij als tevoren, maar de nieuw verworven vrijheid is van een kwalitatief hogere orde. Zij is vrijheid die gegarandeerd wordt door de wet. Daar de rechten en plichten die elkeen tegenover zijn medecontractanten heeft, volstrekt symmetrisch en wederkerig zijn, en eenieder redelijkerwijze enkel uit kan zijn op het algemeen belang dat tevens identiek is aan ieders welbegrepen eigenbelang, is de gemeenschap die uit het contract voortkomt volmaakt. De soeverein die zo geconstitueerd wordt, dient daarom volgens Rousseau generlei garanties te bieden aan de burgers of mechanismen van machtsbegrenzing te institutionaliseren die zijn beslissingsvrijheid beperken. De soeverein is immers het volk zelf dat regeert in naam van de algemene wil (of het ‘algemeen belang’ zoals wij vandaag zouden zeggen). Het collectieve lichaam kan per definitie geen belangen hebben die strijdig zijn met de belangen van zijn leden.⁸

⁸ Ibid. 363: ‘Or le souverain n’étant formé que des particuliers qui le composent n’a ni ne peut avoir d’intérêt contraire au leur; par conséquent la puissance souveraine n’a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu’il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres, et nous verrons ci-après qu’il ne peut nuire à aucun en particulier. Le souverain, par cela seul qu’il est, est toujours tout ce qu’il doit être.’

Welbegrepen individueel belang en collectief belang worden zo volledig in elkaar geschoven.

De ultieme uitspraak die de totalitaire angstvisioenen van de Rousseau-critici voeden, komt aan het einde van hoofdstuk 7 van boek I van *Du Contrat Social*: 'quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre.' Zeker bij dit fragment moet ook de politiek-filosofisch liberale Rousseau-adept op zijn minst enig ongemak voelen. Want dergelijke formuleringen ('dwang tot vrijheid') zijn op zijn zachtst gezegd vatbaar voor misbruik, ook al is het misplaatst om Rousseau op dit punt een intentieproces aan te doen. Ik kom op dit aspect nog terug. Voorlopig kunnen we volstaan met de opmerking dat dit soort uitspraken getuigt van een abstracte conceptuele scherpslijperij die bij Rousseau gemakkelijk overvloeit in moreel en politiek rigorisme, zoals we ook verder in deze bijdrage nog zullen zien.

Soevereiniteit: absoluut, ondeelbaar, onvervreemdbaar en altijd juist?

Gelukkig zitten er in de filosofie van Rousseau ook heel wat elementen om de potentieel totalitaire implicaties te ontcrachten. Zo is er het verwijt dat zijn soevereiniteitsopvatting in grote lijnen de kenmerken overneemt die de absolutisten Bodin en Hobbes aan dit begrip hadden gegeven. Ze is absolute, ondeelbare en onvervreembare wetgevende macht en zij kan niet dwalen, zo voegt Rousseau er nog aan toe. Laten we beginnen bij de ondeelbaarheid van de soevereiniteit. Als de soevereiniteit ondeelbaar is, hoe verhoudt zij zich dan tot het rechtsstatelijke ideaal van machtscheiding, zoals door Montesquieu en Locke naar voren gebracht? Wie *Du Contrat Social* aandachtig leest, zal constateren dat de spot die Rousseau drijft met de staatsrechtsgeleerden die de soevereiniteit in verschillende deelmachten willen splitsen, machtscheiding niet in de weg staat. En ook hier weer valt Rousseau's abstracte conceptuele scherpslijperij op. Hij stelt zich niet tevreden met *sweeping statements* en inconsequente conceptualisering. Soevereiniteit begrepen als kern van het politieke zelfbeschikkingsrecht van een volk, kan niet gedeeld worden. Een gedeelde soevereiniteit is zoals droog water, een *contradictio in terminis*. Het volk kan zijn soevereiniteit noch vervreemden of overdragen, noch delen met een andere instantie die niet het Volk is. Maar dat betekent natuurlijk niet dat in naam en op initiatief van het soevereine volk geen lagere, afgeleide en afhankelijke machten kunnen ingesteld worden die vervolgens kunnen opgedeeld worden naar hun functie (legislatief, executief en rechterlijk) en die vervolgens elkaars macht kunnen begrenzen en in evenwicht houden. Deze

lagere afgeleide machten noemt Rousseau ‘des émanations de la souveraineté’, uitvloeijsels van de soevereiniteit.⁹

Over het feit dat de algemene wil niet kan dwalen, hoeft ook niet zo dramatisch te worden gedaan. Ook hier is het Rousseau immers te doen om de conceptuele zuiverheid van zijn definities. Het is een stipulatieve definitie van het type dat we ook bij Augustinus en Thomas van Aquino tegenkomen: *lex injusta non est lex* bijvoorbeeld. Als de algemene wil, opgevat als een norm, datgene tot inhoud heeft wat redelijk en goed is voor de gemeenschap, dan zou het paradoxaal zijn te beweren dat hij kan dwalen, zoals het ook onzinnig is om van het algemeen belang te zeggen dat het een particulier belang dient.

Dat de algemene wil niet kan dwalen, sluit echter niet uit dat het volk misleid kan worden.¹⁰ Wanneer dat gebeurt, volgt het per vergissing de ‘volonté de tous’ die een krachtsverhouding van particuliere belangen is en niet het algemeen belang.¹¹ Om dit risico tot een minimum te beperken, mogen er geen georganiseerde deelgroeperingen in de samenleving zijn die de expressie van de algemene wil belemmeren.¹² Ook hier zal menigene de wenkbrauwen fronsen wanneer hij denkt aan Montesquieu’s waardering voor de intermediaire instellingen en de aristocratische voorrechten en zorgplichten van de gematigde monarchie die even zoveel heggen, hagen en dijken vormen tegen de potentiële vloedgolf van de absolutistische staatsmacht. Maar evengoed kan men Rousseau’s pleidooi lezen als een terechte oproep om het algemeen belang niet te laten koloniseren door corporatistisch georganiseerde particuliere belangen. Dat is ook de normatieve betekenis van de zinsnede in de Franse constitutie ‘la loi est l’expression de la volonté générale’.

Daar komt nog bij dat de ‘volonté générale’ geen empirisch, maar een ‘transcendentiaal’ subject is, om het in de taal van het Duitse idealisme te zeggen. De algemene wil is geen empirisch identificeerbaar maatschappelijk subject, maar vormt

⁹ Ibid. p. 370: ‘Cette erreur vient de ne s’être pas fait des notions exactes de l’autorité souveraine, et d’avoir pris pour des parties de cette autorité ce qui n’en était que des émanations. (...) toutes les fois qu’on croit voir la souveraineté partagée, on se trompe; que les droits qu’on prend pour des parties de cette souveraineté lui sont tous subordonnés, et supposent toujours des volontés suprêmes, dont ces droits ne donnent que l’exécution.’

¹⁰ Ibid. p. 380: ‘De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n’est pas toujours éclairé.’

¹¹ Ibid. p. 371: ‘Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu’à l’intérêt commun, l’autre regarde à l’intérêt privé, et n’est qu’une somme de volontés particulières: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s’entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale.’

¹² Ibid.

de normatieve grondslag van een legitieme politieke ordening. Rousseau trekt daar terecht en consequent het gevolg uit dat de algemene wil niet kan gerepresenteerd worden. Geen individu of deelgroepering binnen de samenleving kan zich immers aanmatigen om de algemene wil te belichamen of er de spreekbuis van te zijn. Rousseau heeft een feodaal representatiebegrip: vertegenwoordiging is voor hem altijd vertegenwoordiging van deelbelangen. De inhoud van het begrip ‘volonté générale’ stijgt daarom steeds uit boven elke contingente empirische invulling die concrete belangenvertegenwoordigers eraan zullen geven. Toekomstige Robespierres zijn dus gewaarschuwd: niemand kan zich opwerpen als de exclusieve vertolker van de algemene wil. En wanneer in 1795, in de eindfase van de Franse Revolutie, en klaarblijkelijk als reactie op het terreurbewind van de jacobijnen, er een herwerkte *Declaration des droits de l’homme et du citoyen* komt, voegt men onder meer volgende zin in, helemaal in de geest van Rousseau: ‘nul individu, nulle réunion partielle de citoyens ne peut s’attribuer la souveraineté.’

Om dezelfde reden dat de soevereiniteit niet vervreemd of overgedragen kan worden, kan het volk als wetgever zichzelf ook niet laten vertegenwoordigen. Elke wet die niet door het volk zelf werd uitgevaardigd, is immers nietig en dus geen wet.¹³ Vanaf het moment dat een volk zichzelf vertegenwoordigers geeft, is het voor Rousseau niet langer vrij en houdt het bijgevolg op een volk te zijn in de politieke betekenis van het woord. Rousseau’s afwijzing van representatie volgt rechtstreeks uit zijn republicanisme waarin zelfwetgeving en rechtstreekse participatie van het volk essentieel zijn. Dit republicanisme gaat ook gepaard met een zeer scherpe afwijzing van de geldeconomie, omdat deze de persoonlijke betrokkenheid bij de staatszaken en de burgerzin uitholt. ‘Donnez de l’argent, et bientôt vous aurez des fers. Ce mot de finance est un mot d’esclave, il est inconnu dans la cité. Dans un pays vraiment libre, les citoyens font tout avec leurs bras, et rien avec de l’argent; loin de payer pour s’exempter de leurs devoirs, ils payeraient pour les remplir eux-mêmes.’¹⁴ In deze tijden van culturele homogenisering enerzijds en van Europese crisis en financiële crisis anderzijds, is het boeiend om Rousseau’s kritiek op de zich verzelfstandigende geldeconomie te herlezen. Een geldeconomie leidt tot het commodificeren van alle waarden en zo tot uitholling van elke burgerzin. Wanneer de burgers liever betalen om anderen in hun plaats de publieke zaak te laten be-

¹³ DCS, *ibid.* p. 430

¹⁴ DCS *ibid.* p. 429. In zijn *Projet de Constitution pour la Corse* (voortaan PCC) vindt men schitterende tirades tegen de perverterende en culturele decadentie bevorderende effecten van de geldeconomie. De Corsicanen die gebaat zijn bij een lanbouwsamenleving moeten de commercie dan ook mijden als de pest. Zie bv. *ibid.* p. 920 waar hij in een vijftiental regels op ongemeen plastische wijze het onheilsscenario schetst van een rurale cultuur die ten onder gaat wanneer ze zich laat verleiden door de verlokkingen van de geldeconomie.

redderen, is de ondergang van de legitieme politieke gemeenschap onvermijdelijk. Moet er ten strijde getrokken worden tegen een buitenlandse vijand? Ze betalen troepen en blijven thuis. Vindt er een politieke vergadering plaats? Zij betalen vertegenwoordigers en blijven thuis. Het resultaat laat niet op zich wachten: 'A force de paresse et d'argent ils ont enfin des soldats pour asservir la patrie et des représentants pour la vendre.'¹⁵ De luiheid, de geldzucht en de hang naar luxe perverteren de burger en maken van hem een gemakkelijke prooi voor onderdrukkers. Echte republikeinen moeten daarom ook niet afkerig zijn van corvee diensten. Kijk naar Zwitserland aldus Rousseau: de burgers slaan er zelf de hand aan de ploeg, zowel wanneer er een weg moet aangelegd worden als wanneer het land moet verdedigd worden tegen buitenlandse bedreigingen.¹⁶ De magistraten worden er betaald in natura en niet in geld.¹⁷

**Populus legibus solutus est:
constitutionele ongebondenheid versus machtsbegrenzing**

We zagen al dat voor Rousseau de soeverein, die de bron is van het recht, zelf niet aan de wet kan gebonden worden.¹⁸ Daar de soevereiniteit de algemene wil van het volk is, kan er wel een bepaald kwantum aan macht worden overgedragen op een ondergeschikt lichaam; maar niet de wil zelf.¹⁹ Evenmin kan de wil zichzelf binden voor de toekomst.²⁰ En daar volgt tevens uit dat een volk, begrepen als legitieme politieke gemeenschap, zichzelf niet kan onderwerpen. Zodra het volk zich onderwerpt aan een vreemd gezag, houdt het als politieke gemeenschap op

¹⁵ DCS, *ibid.* p. 429

¹⁶ PCC *ibid.* 915, 932

¹⁷ *Ibid.* 933; CGP *ibid.* p. 1006, 1009 waar hij ervoor pleit ook belastingen te heffen onder de vorm van gemeenschapsdiensten: 'Je voudrais qu'on imposât toujours les bras des hommes plus que leur bourse; que les chemins, les ponts, les édifices publics, le service du Prince et de l'état se fissent par des corvées et non point à prix d'argent.' In dezelfde geest pleit hij ook voor volksmilities die de landsverdediging voor hun rekening moeten nemen. *Ibid.* p. 1014: 'Tout citoyen doit être soldat par devoir, nul ne doit l'être par métier.' Rousseau toont zich ook op militair gebied redelijk deskundig: om zich te wapenen tegen de militaire expansiedrang van de Russen moeten de Polen een volksleger opzetten dat in staat is om met een soort snelle interventiemacht een tegenstander met groot militair overwicht het leven zuur te maken in wat wij heden een guerrillaoorlog zouden noemen (*ibid.* p. 1018 e.v.).

¹⁸ DCS, *ibid.* p. 362: 'Il est contre la nature du corps politique que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. (...) il n'y a ni ne peut avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social.'

¹⁹ *Ibid.* p. 368: 'Je dis donc que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non la volonté.'

²⁰ *Ibid.* 368-9: 'il est absurde que la volonté se donne des chaînes pour l'avenir.'

te bestaan.²¹ Het funderingslogische inzicht dat het soevereine volk niet gebonden kan worden, zelfs niet aan een constitutie, betekent echter ook weer niet dat Rousseau afkerig zou zijn van constitutionele machtsbegrenzing. Dat is minder paradoxaal dan het klinkt. Ten eerste is het doel van het contract immers juist het behoud en de garantie van de individuele vrijheid binnen een sociaal verband. De mens die zijn vrijheid opgeeft, verliest voor Rousseau zijn menselijk karakter. Ten tweede is de machtsbegrenzing inherent aan de definitie van de algemene wil zelf. Evenmin als een particuliere wil het algemeen belang kan vertegenwoordigen, is het voor de algemene wil mogelijk om een particulier object te hebben. De wil is slechts algemeen als hij algemene wetten uitvaardigt. Dat impliceert dat de wet eenieder in gelijke mate bevoordeelt en belast.²² Wanneer de wet een burger of een bepaalde categorie van burgers speciaal zou bevoordelen of benadelen, wordt zij particulier en verliest zij het karakter van een waarachtige wet. Hoe absoluut de algemene wil ook moge zijn, hij vindt zijn grens enerzijds in de behandeling van de burgers als gelijken²³ en anderzijds in het algemeen maatschappelijk nut, waarop elke wet, uit de aard der zaak gericht dient te zijn, zoals Rousseau zeer expliciet stelt in het hoofdstuk over burgerreligie: 'Le droit que le pacte social donne au Souverain sur les sujets ne passe point, comme je l'ai dit, les bornes de l'utilité publique.'²⁴ Het gericht-zijn op het maatschappelijk nut en op de behandeling van de burgers als gelijken, zijn dus constitutief voor de soevereiniteit. Ten derde is Rousseau ook voorstander van het verzwaren van procedures en het eisen

²¹ Ibid. In dat verband richt Rousseau zijn pijlen ook op de traditionele katholieke politieke theologie die de plicht tot onderwerping en passieve gehoorzaamheid grondvest op de Bijbel en meer bepaald op de uitspraken van de apostel Paulus dat 'alle macht van God' komt (Rom. 13) en dat al wie het overheidsgezag bestrijdt ongehoorzaam is jegens God zelf. Deze leer werd door Bossuet ideologisch opgetuigd tot een politieke theologie ter ondersteuning van het staatsabsolutisme in zijn *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*. (1709). Rousseau stelt laconiek: alle macht komt inderdaad van God. Maar alle ziekten komen ook van hem. Is het daarom verboden om de dokter te roepen?

²² Ibid. p. 374-375: 'Par quelque côté qu'on remonte au principe, on arrive toujours à la même conclusion; savoir, que le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité, qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions et doivent jouir tous des mêmes droits. Ainsi, par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens; en sorte que le souverain connaît seulement le corps de la nation, et ne distingue aucun de ceux qui la composent. Qu'est-ce donc proprement qu'un acte de souveraineté? Ce n'est pas une convention du supérieur avec l'inférieur, mais une convention du corps avec chacun de ses membres; convention légitime, parce qu'elle a pour base le contrat social; équitable, parce qu'elle est commune à tous; utile, parce qu'elle ne peut avoir d'autre objet que le bien général; et solide, parce qu'elle a pour garant la force publique et le pouvoir suprême. Tant que les sujets ne sont soumis qu'à de telles conventions, ils n'obéissent' à personne, mais seulement à leur propre volonté.'

²³ Ibid. 'On voit par-là que le pouvoir Souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe, ni ne peut passer les bornes des conventions générales.'

²⁴ Ibid. p. 467

van gekwalificeerde meerderheden naarmate men meer fundamentele regels van de staatsinrichting wil invoeren of wil wijzigen. Ingrepen in het sociaal contract zelf, vereisen unanimiteit. Het is volgens Rousseau weliswaar tegen de natuur van het politieke lichaam dat dit zichzelf wetten zou opleggen die het niet meer kan afschaffen of wijzigen, maar het is niet tegen de natuur en nog minder tegen de rede om de afschaffing of wijziging van wetten te onderwerpen aan procedures en vereisten die even zwaar zijn als degene die aan hun totstandkoming ten grondslag gelegen hebben.²⁵ De meest fundamentele wetten van het maatschappelijk verdrag genieten bij Rousseau dan ook een formidabele bescherming: zij kunnen enkel op grond van unanimiteit afgeschaft of gewijzigd worden. Deze zorg voor procedurele bescherming van de fundamentele wetten, blijkt ook uit het instellen van de vergaderingen van de wetgevende macht. In normale tijden zijn naast de periodieke vergaderingen die plaatsvinden op vooraf vastgestelde data (en die niet kunnen afgelast worden door de regering of door de vorst), enkel die vergaderingen wettig die samengeroepen worden op de daartoe door de wetgever voorziene wijze.²⁶ Aan het begin van elk van deze vergaderingen waar het sociaal contract herbevestigd wordt, dienen twee vragen ter stemming te worden voorgelegd: 'of het de soeverein belijft om de huidige regeringsvorm te handhaven' en 'of het volk erin toestemt de administratie van de staatszaken over te laten aan degenen die er actueel mee belast zijn?'²⁷ Dit dient ertoe de legitimiteit van de regering periodiek te toetsen en te voorkomen dat de uitvoerende macht zich de soevereiniteit zou toe-eigenen.

Gelijkheid en gerichtheid op het publiek belang zijn normatieve en constitutieve beginselen van de soevereiniteit; het zijn echter geen onfeilbare mechanismen van machtsbegrenzing. Stel dat het volk misleid wordt en het spoor van het algemeen belang bijster raakt: dan is er geen instantie die gerechtigd is het volk te dwingen van koers te veranderen. Concreet betekent dit dat het misleide volk zelfs bij machte is om goede wetten te vervangen door slechte, waardoor het zichzelf

²⁵ *CGP*, *ibid.* p. 996: 'Or l'unanimité requise pour l'établissement de ces lois doit l'être de même pour leur abrogation. (...) De cette manière on rendra la constitution solide et ces lois irrévocables autant qu'ils peuvent l'être: car il est contre la nature du corps politique de s'imposer des lois qu'il ne puisse révoquer; mais il n'est ni contre la nature ni contre la raison qu'il ne puisse révoquer ces lois qu'avec la même solennité qu'il mit à les établir. Voilà toute la chaîne qu'il peut se donner pour l'avenir.'

²⁶ *DCS*, *ibid.* p. 426: 'Mais, hors de ces assemblées juridiques par leur seule date, toute assemblée du peuple qui n'aura pas été convoquée par les magistrats préposés à cet effet, et selon les formes prescrites, doit être tenue pour illégitime, et tout ce qui s'y fait pour nul, parce que l'ordre même de s'assembler doit émaner de la loi.'

²⁷ *Ibid.* p. 436

schaadt.²⁸ In dat geval schendt het (wellicht zonder het te weten) de norm van het publieke nut. Wanneer dit structurele vormen aanneemt, is de soeverein *de facto* ontbonden.

Een staat die daarentegen geregeerd wordt in het algemeen belang, wordt door Rousseau republiek genoemd, en dit onafhankelijk van de omstandigheid of de regeringsvorm een monarchie, aristocratie of democratie is.²⁹ De keuze van het type regering berust immers op een wet (een beslissing van de soeverein) en niet op een contract. Daar geen enkele wet eeuwig is en de soeverein er evenmin aan gebonden is, is ook geen enkele vorm van regering definitief. Dit laatste kan men enkel begrijpen in het licht van Rousseau's onderscheid tussen twee niveaus binnen het legitieme politieke bestel: het soevereine volk enerzijds en de 'administratie', de 'regering' en de 'vorst' ('le prince') anderzijds. De regering (of het bestuur) is een intermediair lichaam tussen de soeverein en de onderdanen, belast met de executie van de wetten en het behoud van de burgerlijke en politieke vrijheid.³⁰ De man die of het lichaam dat deze functie concreet uitoefent, wordt door Rousseau 'de vorst' ('le prince') genoemd. Regering en vorst horen slechts de 'minister' (in de etymologische betekenis van 'dienaar') van het volk te zijn. De absoluteitheid of ongebondenheid geldt dus enkel voor de soeverein (normatief begrensd door de eerder besproken, aan de soevereiniteit inherente beperkingen) maar niet voor de regering of de vorst; hun handelen, dient steeds gebonden te zijn aan het legaliteitsbeginsel.³¹ Niet de vorst, doch enkel het soevereine volk is 'los' (absolutus) van de wetten. De soeverein kan niet gerepresenteerd worden, maar de uitvoerende macht, die een ondergeschikte macht is, wel. Zij die de uitvoerende macht uitoefenen, moeten te allen tijde vervangen kunnen worden wanneer de soeverein dit wenst. Wanneer de regering of de vorst de wetgevende macht van het volk en bijgevolg de soevereiniteit usurperen, dan wordt daardoor, *eo ipso* het sociaal contract ontbonden. De burgers zijn dan tegelijkertijd ook ontheven van hun morele gehoorzaamheidsplicht en kunnen dan enkel nog tot gehoorzaamheid

²⁸ Ibid. 394: 'car s'il lui plait de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a droit de l'en empêcher?'

²⁹ Wanneer de vorst ('le prince') in het algemeen belang regeert en zijn regering gedragen wordt door de instemming van het volk, kan in principe ook een monarchie 'republikeins' zijn voor Rousseau. (ibid. p. 380) Voorwaarde is dan echter dat de soevereiniteit niet samenvalt met de regering, zoals onder de absolute monarchie, maar dat de vorst 'minister' is van het soevereine volk.

³⁰ Ibid. p. 396

³¹ Zie ook *DEP*, ibid. p. 249: 'Le plus pressant intérêt du chef, de même que son devoir le plus indispensable, est donc de veiller à l'observation des lois dont il est le ministre, et sur lesquels est fondée toute son autorité.'; p. 250: 'la première règle de l'économie publique est que l'administration soit conforme aux lois.'

gedwongen worden.³² De politieke ordening die daaruit ontstaat, is louter feitelijk en niet legitiem.

Soevereiniteit en constitutionele diversiteit

Voor Rousseau is een ware constitutie er een die het Volk zichzelf geeft, en die het dus ook te allen tijde kan wijzigen. Tot zover de staatsrechtelijke dogmatiek. Daarbij staat voor Rousseau echter niet het inzicht in de weg dat elke concrete natie zichzelf een constitutie zal willen geven die overeenstemt met haar geografische situatie, met het nationale karakter van het volk, met de historisch gegroeide zeden en gewoonten en met de politieke cultuur. De laatste twee hoofdstukken van het tweede boek van *Du Contrat Social* laten wat dat betreft weinig twijfel over de rechtstreekse beïnvloeding van Rousseau door het gedachtegoed van Montesquieu. Van de verschillende soorten wetten is de allerbelangrijkste een wet die noch in marmer noch in brons gebeiteld is, maar die in de harten der burgers is gegrift: de zeden, gewoonten en tradities van het volk. Zij vormen de ware constitutie van de staat. Een authentieke constitutie dient dus altijd uit te gaan van het nationale karakter van een volk.³³

In dat verband dient ook Rousseau's veel geciteerde afwijzing van het ontworpen en abstracte kosmopolitisme van de achttiende eeuwse filosofen te worden begrepen.³⁴ Voor Rousseau is elke rechtvaardige maatschappij eerst particularistisch: ze leeft primair van een naar binnen gekeerde rechtvaardigheidsconceptie en schermt zich naar buiten toe relatief af. Een groepsidentiteit die gestoeld is op gedeelde grondwaarden is de mogelijkheidsvoorwaarde om secundair tolerantie en solidariteit met buitenstaanders te ontwikkelen. Wanneer Rousseau het heeft over het 'institueren' van een volk, dan bedoelt hij een conglomeraat van losse individuen omvormen tot een politieke gemeenschap en de wetten en instituties

³² Ibid. p. 423: 'De sorte qu'à l'instant que le Gouvernement usurpe la souveraineté le pacte social est rompu; et tous les simples citoyens, rentrés de droit dans leur liberté naturelle, sont forcés, mais non pas obligés, d'obéir.'

³³ Ibid. p. 394. In zijn *PCC* ibid. p. 913, schrijft hij in dezelfde geest: 'La première règle que nous avons à suivre est le caractère national. Tout peuple a ou doit avoir un caractère national.'

³⁴ Cf. *Émile ou de l'éducation*, ibid. Tome IV, p. 248-249: 'Toute société partielle, quand elle est étroite et bien unie, s'aliène de la grande. Tout patriote est dur aux étrangers: ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux. Cet inconvénient est inévitable, mais il est faible. L'essentiel est d'être bon aux gens avec qui l'on vit. Au dehors le Spartiate était ambitieux, avare, inique; mais le désintéressement, l'équité, la concorde régnaient dans ses murs. Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares, pour être dispensé d'aimer ses voisins.'

van deze gemeenschap in overeenstemming brengen met de zeden en de nationale identiteit. Daar komt nog het inzicht bij dat niet alleen de eigenheid van een volk zijn wetten en instituties behoort te bepalen³⁵ maar dat omgekeerd de instituties op hun beurt ook het nationale karakter van een volk vormen en in stand houden.³⁶ Daaruit vloeit ook Rousseau's positieve gezindheid tegenover de juridische traditie en de oude wetten voort. Al kan de soeverein de wetten te allen tijde afschaffen of wijzigen, er gaat een weerlegbaar vermoeden van legitimiteit uit van alle wetten die niet expliciet afgeschaft of herzien werden. Hun feitelijke duurzaamheid schept een vermoeden van bewezen deugdelijkheid. Vandaar dat volgens Rousseau uit het stilzwijgen van de wetgever zijn instemming met de oude wetten moet verondersteld worden: 'le souverain est censé confirmer incessamment les lois qu'il n'abroge pas, pouvant le faire. Tout ce qu'il a déclaré vouloir une fois, il le veut toujours, à moins qu'il ne le révoque.'³⁷ Dit is de reden waarom de wetten in een goed geconstitueerde staat aan kracht winnen naarmate ze ouder worden.

Om de republikeinse burgerzin op peil te houden, dient een natie steeds ook het patriotisme aan te wakkeren. Zo kan er volgens Rousseau in Polen enkel een heilzame constitutionele vernieuwing komen op voorwaarde dat de Polen niet proberen om andere naties te imiteren, maar vooral op een trotse manier uitgaan van hun eigen nationale identiteit en tradities.³⁸ De confederatie van Barr waar de Pools-Litouwse bond zijn onafhankelijkheid tegenover de Russen staande hield, dient als een nationale hoogdag in de harten der Polen te worden gegrift. Rousseau is zeer afkerig van de moderne culturele homogenisering waarin enkel nog het geld als universele heilige koe aanbeden wordt en elke nationale eigenheid verdwijnt.³⁹ Nationale feestdagen en personen die de natie grote diensten bewezen hebben,

³⁵ *DCS*, *ibid.* p. 393: '...outre les maximes communes à tous, chaque peuple renferme en lui quelque cause qui les ordonne d'une manière particulière et rend sa législation propre à lui seul.'

³⁶ Cf. *CGP*, *ibid.*, p. 960: 'Ce sont les institutions nationales qui forment le génie, le caractère, les goûts et les mœurs d'un peuple, qui le font être lui et non pas un autre, qui lui inspirent cet ardent amour de la patrie fondé sur des habitudes impossibles à déraciner, qui le font mourir d'ennui chez les autres peuples, au sein des délices dont il est privé dans son pays.'

³⁷ Cf. *DCS*, *ibid.* p. 424

³⁸ *CGP*, *ibid.* p. 961: '...commencez toujours par donner au Polonais une grande opinion d'eux-mêmes et de leur patrie'

³⁹ *Ibid.* p; 960: 'Il n'y a plus aujourd'hui de Français, d'Allemands, d'Espagnols, d'Anglais même, quoi qu'on en dise; il n'y a que des Européens. Tous ont les mêmes goûts, les mêmes passions, les mêmes mœurs, parce que aucun n'a reçu de forme nationale par une institution particulière. Tous dans les mêmes circonstances feront les mêmes choses; tous se diront désintéressés et seront fripons; tous parleront du bien public et ne penseront qu'à eux-mêmes; tous vanteront la médiocrité et voudront être des Crésus; ils n'ont d'ambition que pour le luxe, ils n'ont de passion que celle de l'or. Sûrs d'avoir tout ce qui les tente, tous se vendront au premier qui voudra les payer. Que leur importe à quel maître ils obéissent, de quel Etat ils suivent les loix? Pourvu qu'ils trouvent de l'argent à voler..'

moeten daarom met de nodige plechtigheid, luister en republikeinse waardigheid, doch zonder overbodige luxe en oogverblindende tierelantijntjes, gevierd worden.⁴⁰

Volgens Rousseau past ook niet elke regeringsvorm bij elk volk. Zo zal, uitzonderingen daargelaten, de democratie beter passen bij kleine, de aristocratie bij middelmatige en de monarchie bij grote staten. De democratie vraagt om een volk dat gekenmerkt wordt door grote zuiverheid en eenvoud van zeden, een volk dat lak heeft aan luxe en dat een grote standsgelijkheid kent. De democratie is een hachelijke regeringsvorm die, zoals Montesquieu al wist, veel politieke deugd vereist en een aanhoudende inspanning vraagt voor haar instandhouding.⁴¹ De electieve aristocratie is compatibel met een zekere mate van vermogensongelijkheid opdat diegenen die regeren zich vrij van economische noodzaak zoveel mogelijk aan de staatszaken zouden kunnen wijden.⁴² De monarchie is de regeringsvorm met de meeste mogelijkheden tot machtsmisbruik; ze is voor Rousseau in principe enkel aanvaardbaar als electieve constitutionele monarchie.

Constitutionele diversiteit is dus een noodzaak in Europa vanwege de grote fysische en culturele verschillen tussen de staten en volken. Zo zal Rousseau in zijn *Projet de constitution pour la Corse* ervoor pleiten om van het eiland een rustieke landbouwstaat te maken. Want handel schept volgens hem weliswaar rijkdom, maar landbouw schept vrijheid en dat laatste is waar Corsica het meest behoefte aan heeft. Een landbouweconomie bindt de burgers aan de grond; ze zorgt er voor dat de vrouwen veel kinderen baren; ze bevolkt het land tot in de verste uithoeken; ze maakt een natie in haar voedselvoorziening onafhankelijk van anderen en schept een trots gevoel van patriottisme.⁴³ Politiek past de democratie het best bij het rustieke systeem, maar omdat Corsica te uitgestrekt is, kan het geen rechtstreekse democratie zijn en dient men het volk in regionale vergaderingen bijeen te laten komen.

Van conceptuele zuiverheid naar politiek rigorisme

We zagen al dat Rousseau's conceptuele scherp-slijperij gemakkelijk leidt tot moreel en politiek rigorisme, en daar ligt ook de grond van waarheid in de liberale en conservatieve Rousseau-kritiek zoals we die respectievelijk bij Benjamin Constant

⁴⁰ Ibid. p. 964

⁴¹ DCS, ibid. p. 404 e.v.

⁴² Ibid. p. 406-408

⁴³ PCC, ibid. p. 944: 'De toutes les manières de vivre celle qui attache le plus les hommes à leur pays est la vie rustique.'

en Hyppolyte Taine vinden. In bepaalde opzichten wordt het morele en politieke rigorisme van Rousseau in de jakobijnse terreur en in de figuur van Robespierre tot zijn uiterste consequenties doorgedreven, ook al moet daar, zoals eerder al opgemerkt, meteen aan toegevoegd worden dat dit enkel mogelijk was door aan Rousseau's teksten een op de spits gedreven eenzijdige interpretatie te geven. Het zou echter anderzijds getuigen van een overdreven apologetische ijver om te loochenen dat er heel wat ambivalente en potentieel gevaarlijke formuleringen aanwezig zijn in Rousseau's politieke filosofie en in die zin was de liberale en conservatieve Rousseau-kritiek legitiem en noodzakelijk. Rousseau's opvatting over minderheden met afwijkende meningen is bijvoorbeeld inherent onliberaal en het grootste manco van zijn politieke filosofie ligt in het ontbreken van een grondrechtentheorie als garantie tegen een mogelijke tirannie van de meerderheid. Alexis de Tocqueville zal in *De la démocratie en Amérique* zijn bewondering voor het denken van Rousseau dan ook aanvullen met een kritiek op de tirannie van de meerderheid, die later verder zal uitgewerkt worden door John Stuart Mill.

Eens het maatschappelijk verdrag gesloten is, bepaalt de meerderheid (gesteld dat het volk niet misleid wordt) volgens Rousseau wat de concrete inhoudelijke invulling van de algemene wil is. Door toe te treden tot de contractuele gemeenschap heeft elk individu zich immers akkoord verklaard om de algemene wil, die in het wetgevingsproces op grond van het meerderheidsbeginsel concreet in actie komt, te gehoorzamen. Om een funderingslogische *regressus ad infinitum* te voorkomen, veronderstelt de geldigheid van het meerderheidsbeginsel echter voorafgaandelijk unanimité bij de totstandkoming van het contract over de meest fundamentele beslissingsprocedures. Gehoorzaamheid aan de meerderheid is dan geen onderwerping of heteronomie, maar autonomie, want gehoorzaamheid aan de zelf genomen beslissing om in de toekomst geregeerd te worden in naam van de algemene wil. Wie met betrekking tot een bepaald wetsvoorstel in de minderheid gesteld wordt, heeft zich vergist over wat het algemeen belang in die concrete materie eigenlijk inhoudt en heeft zich bijgevolg ook vergist in wat hij (in zijn welbegrepen eigenbelang) behoort te willen, of om dichter bij de terminologie van Rousseau te blijven, in wat hij eigenlijk 'zelf had gewild'. Gesteld dat dit particuliere minderheidsstandpunt het zou gehaald hebben (*quod non*), dan zouden diegenen die dit standpunt toegedaan waren in feite een andere keuze gemaakt hebben dan zij redelijkerwijze hadden behoren te maken. En in dat geval zouden zij pas echt onvrij zijn geweest.⁴⁴ Uit dit door Rousseau onderstreepte onderscheid

⁴⁴ DCS, *ibid.* p. 441: 'Quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur; chacun en donnant son suffrage dit son

tussen wat iemand feitelijk wil en wat iemand in overeenstemming met de door de meerderheid bepaalde inhoud van de algemene wil *eigenlijk* wil, spreekt potentieel een despotische vorm van gemeenschapspaternalisme waarbij wordt uitgegaan van de opvatting dat de collectiviteit beter weet wat goed is voor iemand met een afwijkende mening dan deze persoon dat zelf weet. Kant zal dit soort *imperium paternale* bekritisieren als ‘der grösste denkbare Despotismus’.⁴⁵ En hoewel ook hij vindt dat er in een dergelijk geval geen weerstandsrecht tegen de soeverein bestaat, zal hij, progressiever en liberaler dan Rousseau, stellen dat de burger, ongeacht diens gehoorzaamheidsplicht, steeds het recht moet hebben om zijn mening onder de vorm van kritiek op de overheid te uiten, opdat deze laatste niet verstoken zou blijven van kennisname van een standpunt waarvan niet *a priori* kan uitgesloten worden dat het een grond van waarheid bevat.⁴⁶ Dit principiële politieke fallibilisme, ligt nog buiten de horizon van Rousseau’s politieke filosofie. Zijn hang naar compromisloze conceptuele zuiverheid leidt tot een moreel en politiek rigorisme waarin het zelfs legitiem wordt geacht om het recht op dissensus in belangrijke aangelegenheden te koppelen aan de voorwaarde dat de opposant bereid moet zijn om voor zijn afwijkende mening een zeer hoge prijs te betalen. Hoe belangrijker een zaak is voor de gemeenschap, des te dwingender is volgens Rousseau de nood aan eensgezindheid. Hoe groter de eensgezindheid, des te sterker het vermoeden dat de algemene wil heerst.⁴⁷ Wie desondanks dwars ligt, moet zeer zeker zijn van zijn zaak. Wanneer hij de meerderheid van zijn gelijk weet te overtuigen, zal hij gevierd worden als een held; zo niet zal hij bereid moeten zijn om van overheidswege ter dood te worden gebracht, aldus Rousseau in zijn hervormingsvoorstellen voor het politieke systeem in Polen.⁴⁸ Daarmee ligt

avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la *volonté* générale. Quand donc l’avis contraire au mien l’emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m’étais trompé, et que ce que j’estimais être la volonté générale ne l’était pas. Si mon avis particulier l’eût emporté, j’aurais fait autre chose que ce que j’avais voulu, c’est alors que je n’aurais pas été libre.’

⁴⁵ I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Werke, W. Weischedel (ed.), Band 9, Darmstadt 1983, p. 146, 159

⁴⁶ Ibid. p. 161

⁴⁷ *DCS*, *ibid.* p. 439: ‘Plus le concert règne dans les assemblées, c’est-à-dire plus les avis approchent de l’unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante; mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l’ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l’État.’

⁴⁸ *CGP*, *ibid.* p. 997: ‘Si donc, dans une résolution presque unanime, un seul opposant conservait le droit de l’annuler, je voudrais qu’il répondît de son opposition sur sa tête, non seulement à ses constituants (...) mais ensuite à toute la nation dont il a fait le malheur. Je voudrais qu’il fût ordonné par la Loi que, six mois après son opposition, il serait jugé solennellement par un tribunal extraordinaire établi pour cela seul, composé de tout ce que la nation a de plus sage, de plus illustre et de plus respecté, et qui ne pourrait le renvoyer simplement absous, mais serait obligé de le condamner à mort sans aucune grâce, ou de lui décerner une récompense et des honneurs publics pour toute sa vie sans pouvoir jamais prendre aucun milieu entre ces deux alternatives.’

de lat voor opposanten huiveringwekkend hoog. Dit standpunt kan weliswaar voor een deel verklaard worden vanuit de bekommernis om de politieke chaos en de perverse effecten die voortvloeiden uit het Poolse *liberum veto* op ingrijpende wijze te hervormen. Elk lid van de *Sejm*, het Poolse wetgevende lichaam, kon door het *liberum veto* op elk moment een zitting van de wetgevende macht laten ontbinden en de wetgevende besluiten van die sessie nietig laten verklaren. Terwijl dit oorspronkelijk gedacht was als een constitutionele beperking op de macht van de vorst, en gebaseerd was op het idee van de absolute gelijkheid van elk lid van de wetgevende vergadering, leidde dit systeem in de achttiende eeuw in toenemende mate tot immobilisme en anarchie. Daar elke wet in dit stelsel uitsluitend unaniem kon worden aangenomen, werd regeren in tijden waarin tegengestelde belangen overbrugd dienden te worden erg moeilijk, temeer omdat buitenlandse mogendheden regelmatig leden van de parlementaire vergadering omkochten om via hun veto het wetgevend werk lam te leggen. In overeenstemming met zijn opvatting dat enkel voor het sociaal contract zelf unanimiteit vereist is, pleit Rousseau ervoor om het *liberum veto* uitsluitend te reserveren voor de meest fundamentele constitutionele beslissingen en het is ook enkel in dat soort situaties dat oppositie tegen de overgrote meerderheid levensgevaarlijk riskant dient te worden gemaakt. Alle overige (infra-constitutionele) wetten dienen in functie van hun groot of minder groot belang voor de staat genomen te worden met gekwalificeerde of gewone meerderheden.

Rousseau's moreel en politiek rigorisme blijkt ook uit zijn standpunt over het recht tot straffen van de overheid. Misdadigers die de maatschappelijke wetten overtreden, dienen te worden beschouwd als landsverraders en rebellen die zichzelf buiten de politieke gemeenschap hebben gesloten. Het voortbestaan van de staat is dan volgens Rousseau incompatibel met het voortbestaan van de misdadiger die door verbanning of doodstraf uit de gemeenschap verwijderd dient te worden.⁴⁹ Tegelijkertijd is Rousseau's naïef optimisme over de intrinsieke goedheid en sociale maakbaarheid van de mens bijna aandoenlijk. Hij is er immers ook van overtuigd dat dergelijke rigide straffen in een goed geregeerde staat slechts uiterst zelden zullen moeten toegepast worden. Ondanks dit optimisme houdt Rousseau's politieke theorie echter ook rekening met het *worst case scenario* waarbij de staat om zijn overleven moet vechten. In dat geval voorziet hij zelfs de mogelijkheid van de uitzonderingstoestand en de instelling van wat Carl Schmitt later een 'commissarische dictatuur' zal noemen: een tijdelijke opschorting van het soevereine gezag met de bedoeling om zo snel mogelijk de voorwaarden te herstellen waar-

⁴⁹ DCS *ibid.* p. 376-377

onder de soeverein zijn wetgevende macht weer op een normale wijze kan uitoefenen. De dictator krijgt daartoe de opdracht van de soeverein; hij kan echter geen wetten uitvaardigen want de wetgevende macht kan haar bevoegdheid niet afstaan of delegeren. Zijn taak bestaat er enkel in de voorwaarden te herstellen waaronder de wetgever zijn werk op een normale manier kan doen.

Ook in het beroemde hoofdstuk over burgerreligie komt Rousseau's compromisseloos politiek moralisme op een bijzonder eigenaardige wijze naar voren. De burgerlijke geloofsbelijdenis bevat vier positieve dogma's: het geloof in een machtige, intelligente, weldoende en voorzienige godheid; het leven na de dood; de beloning der rechtvaardigen en de bestraffing der boosdoeners, en tenslotte de heiligheid van het sociaal contract. Daarnaast is er één negatief geloofsartikel: het verbod van intolerantie. Niemand kan gedwongen worden te geloven dat deze dogma's waar of noodzakelijk zijn, aldus Rousseau, maar de soeverein kan al wie weigert ze publiek te belijden wel uit de gemeenschap verbannen. Wie de geloofsartikelen van de civiele religie publiek beleden heeft en zich achteraf gedraagt alsof hij ze verwerpt, verdient volgens Rousseau de doodstraf als iemand die niet in staat is tot leven in gemeenschap ('insociable'). Deze burgerreligie die o.a. het verbod van intolerantie bevat, is dus zelf uiterst intolerant tegenover afwijkingen. De absurditeit daarvan zal Benjamin Constant doen uitroepen dat de burgerlijke intolerantie even gevaarlijk en nog onrechtvaardiger is dan de religieuze intolerantie omdat ze niet eens gebaseerd is op religieuze waarheidsaanspraken, doch louter op de 'funeste metafysica' van het sociaal contract waaruit abstracte beginselen van maatschappelijke cohesie gededuceerd worden.⁵⁰

Besluit

De grondwaarden en institutionele arrangementen van de moderne democratische rechtsstaat vinden historisch gesproken hun intellectuele inspiratie klaarblijkelijk niet alleen in het denken van Rousseau. Naast het werk van Rousseau vindt de traditie van de liberale democratische rechtsstaat zijn intellectuele bronnen ook in Montesquieu, Locke, Beccaria, Kant, Constant, Mill, en later in de lessen die getrokken werden uit het twintigste eeuwse totalitarisme. Zoals Benjamin Constant

⁵⁰ Cf. Benjamin Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, Hachette 1997 (geschreven tussen 1806 en 1810), p. 145: 'Que m'importe que le souverain ne m'oblige pas à croire, s'il me punit de ce que je crois pas? Que m'importe qu'il ne me frappe pas comme impie, s'il me frappe comme insociable? Que m'importe que l'autorité s'abstienne des subtilités de la théologie, si elle se perd dans une morale hypothétique, non moins subtile, non moins étrangère à la juridiction naturelle.'

terecht heeft opgemerkt, is Rousseau de eerste die gewezen heeft op de politieke zelfbeschikkingsrechten van het volk. Constant trekt de nobele intenties van Rousseau niet in twijfel. Maar hij wijst er op dat Rousseau zijn vrijheidsbegrip geheel heeft gemodelleerd op het vrijheidsideaal van de oudheid, meer bepaald op Sparta en Rome, waar men nog geheel doordrongen was van het primaat van het publieke op het private, en waar men, steunend op een slaveneconomie, als burgers samenleefde in kleine en relatief overzichtelijke ordeningen. Wanneer de Ouden hun individuele vrijheid opofferden aan hun collectieve politieke vrijheid 'ils sacrifiaient moins pour obtenir plus.' Dat geldt echter niet voor de modernen. Met de toename van de maatschappelijke complexiteit en van de mogelijkheden tot interactie en communicatie, met de toename van het particuliere initiatief in de economie, met de bloei van de handel en de talloze mogelijkheden tot het opbouwen van private welstand, stelt de overgrote meerderheid der burgers slechts een beperkt en relatief belang in het publieke aspect van hun existentie. 'En imitant les anciens, les modernes sacrifieraient donc plus, pour obtenir moins,' aldus Constant.⁵¹ Daar komt bij dat Rousseau het primaat van de publieke vrijheid in hoogst abstracte en compromisloze categorieën gedacht heeft. Zijn redeneertrant heeft volgens Constant veel weg van die van de scholastici. Sommige van Rousseau's begripsdefinities zijn werkelijkheidsvreemd, en dat heeft ernstige consequenties. Zo heeft hij volgens Constant vrijheid verward met de onbeperkte autoriteit en zelfbeschikking van de gemeenschap (en dus van de staat) en heeft hij totaal geen oog voor de vrijheid van het individu tegenover die gemeenschap. Daardoor heeft Rousseau nagelaten om beperkingen op te leggen aan het soevereine politieke gezag onder de vorm van de bescherming van individuele grondrechten en vrijheden.⁵²

Hoewel de algemene wil volgens de abstracte theorie van Rousseau niet kan gerepresenteerd worden, dient de wetgevende macht van het volk wel op een of andere manier concreet te worden uitgeoefend.⁵³ En diegenen die dit doen, kunnen dan een macht van schrikbarende grote omvang eisen: 'ce qu'aucun tyran n'oserait faire en son propre nom, ceux-ci le légitiment par l'étendue sans bornes de l'autorité sociale. (...) Les lois les plus injustes, les institutions les plus oppressives sont obligatoires, comme l'expression de la volonté générale.' Constant verwijst daarmee natuurlijk impliciet naar de jacobijnse terreur. Rousseau heeft volgens hem niet

⁵¹ B. Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (1814), Paris/Genève, 1980, p. 113

⁵² B. Constant, *Principes de Politique*, o.c... p. 42: '...il faut prendre des précautions contre le pouvoir souverain, à cause de la nature de ceux qui l'exercent, comme l'on en prendrait contre une arme trop puissante qui pourrait tomber dans des mains peu sûres.'

⁵³ Ibid. p. 48 'Il a déclaré que la souveraineté ne pourrait être ni aliénée, ni déléguée, ni représentée, c'était déclarer en termes moins clairs qu'elle ne pouvait être exercée.'

gezien dat de omvang van de macht bepalend is voor het misbruik en niet wie de macht uitoefent. De legitimiteit van de macht wordt niet enkel bepaald door haar oorsprong, zoals Rousseau denkt, maar ook door haar object, aldus Constant. De omvang van de macht dient daarom haar grens te vinden in de individuele vrijheid: 'Au point où commence l'indépendance de l'existence individuelle, s'arrête la juridiction de cette souveraineté.'⁵⁴ Voorbij die grens begint het despotisme, onverschillig of dit door één persoon wordt uitgeoefend dan wel in naam van het gehele volk. Wanneer een meerderheid een minderheid onderdrukt, maar ook wanneer een minderheid in naam van het soevereine volk een terreurbewind uitoefent, telkens wordt dit gelegitimeerd op grond van de redenering dat in naam van de gemeenschap iedereen de rangen moet sluiten en individuele rechten moeten wijken voor het belang van het geheel.⁵⁵ De staatsterreur die de Franse revolutionairen in praktijk hebben gebracht, vloeit volgens Constant en Hyppolite Taine voort uit de abstract rationalistische principes van het sociaal contract. In zijn kenmerkende sarcastische stijl zal Taine de jakobijnse staat vergelijken met een Spartaans lekenklooster waar het individu alles wat hij heeft en is, te danken heeft aan de gemeenschap.⁵⁶

Deze kritiek, die de teksten van Rousseau enigszins anachronistisch en met selectieve aandacht herleest vanuit de ervaring van het revolutionaire schrikbewind, zal ook een eigen leven gaan leiden in de theorievorming van het constitutioneel recht. Zo zal Léon Duguit in alle vijf delen van zijn *Traité de droit constitutionnel* op niet aflatende wijze en evenmin gehinderd door enige zin voor nuance, de theorie van Rousseau en diens soevereiniteitsopvatting verantwoordelijk stellen voor veel van de volgens hem fatale dwalingen van het moderne constitutionele recht. Hij looft Rousseau voor zijn visie op de algemeenheid van de wet, maar verder heeft hij er geen goed woord voor over: hij is de vader van het sectaire jakobinisme; zijn theorie leidt tot de almacht van de staat; ze heeft de Franse constitutionele theorie opgezadeld met een funest begrip van een ongebonden, onvervreembare en ondeelbare nationale soevereiniteit als bron van de wetten; ze maakt elk coherent gedacht internationaal recht onmogelijk; ze is incompatibel met machtscheiding; ze staat haaks op de grondrechtelijke rechtsbescherming

⁵⁴ Ibid. p. 52. Als individuele vrijheidsrechten noemt Constant het recht op alle handelingen die geen nadeel berokkenen aan anderen, de vrijheid van godsdienst en van geweten, de vrijheid van meningsuiting voor zover deze anderen niet schaadt of aanzet tot strafbare feiten, het recht om niet op willekeurige grondslag te worden gearresteerd (ibid. p. 60-61). Hij benadrukt ook herhaaldelijk het belang van de private eigendom.

⁵⁵ Ibid. p. 385

⁵⁶ H. Taine, *Les origines de la France contemporaine*, in het bijzonder, Tome II, ed; Hachette, 1905 (1875-1893), p. 62-76

in de *Déclaration de Droits de l'Homme et du Citoyen* omdat de personificatie van de staat in de algemene wil van het collectieve politieke lichaam⁵⁷ leidt tot een verplettering van het individu en van minderheden door de meerderheid; ze vormt de rechtstreekse legitimatiebron voor de staatsterreur van 1793 en voor de tirannieke wetten van 1901 en 1905 tegen de eigendommen en de rechten van de katholieke kerk; ze vormt de inspiratiebron voor de verwerping van het weerstandsrecht tegen de soeverein bij Kant en voor de verafgoding van de staat bij Hegel en is dus ook onrechtstreeks medeverantwoordelijk voor het moderne Duitse nationalisme, enzoverder enzovoort.⁵⁸

In tegenstelling tot deze zeer eenzijdige lectuur van Rousseau, heb ik proberen te tonen dat ook voor Rousseau de soeverein, vanuit de finaliteit van het contract, ertoe gehouden is de vrijheid van de burgers te respecteren en dat de wetten ten dienste van het maatschappelijke nut moeten staan; dat hij pleit voor constitutionele diversiteit en dat hij de constitutie van een land beschermd wil zien door procedurele regels. Hij heeft dit echter op een heel abstracte wijze geformuleerd waardoor alle aandacht later is uitgegaan naar die aspecten van zijn theorie die zich leenden tot misbruik ten dienste van een totalitair staatsgezag: zijn ongebondenheidstheorie, zijn al te rigide identificatie van individueel en collectief belang, zijn compromisloos politiek moralisme. De revolutie en de daarop volgende Napoleontische periode hebben getoond dat een normatieve theorie van machtsbegrenzing die leidt tot de juridische institutionalisering van individuele grondrechten van burgers tegenover de staat, een noodzakelijke aanvulling vormt op de leer van de volkssoevereiniteit. Zoals gezegd, in zoverre was de liberale en conservatieve Rousseau-kritiek, ondanks sommige overdrijvingen, historisch en systematisch niet enkel legitiem maar ook noodzakelijk.⁵⁹

⁵⁷ Zie voor Rousseau's uitwerking van de metafoor van het 'politieke lichaam' ook *Discours sur l'économie politique*, *ibid.* p. 244-245

⁵⁸ Léon Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, Paris 1927 (vierde uitgave), Dl. 1, p. 205 e.v.; 581-587; 634-638; Dl. 2, p. 106-107; Dl. 4, p. 572 e.v.; 614-615; Dl. 5, p. 328-330.

⁵⁹ Dat de op Rousseau en Sieyès voortbouwende soevereiniteitstheorie op een filosofisch coherente wijze kan geamendeerd worden zodat ze compatibel wordt met de hedendaagse grondrechtenopvatting en met het internationaal recht, wordt geïllustreerd door de Duitse constitutionele theorie zoals we die vinden bij auteurs als E.W. Böckenförde, Dieter Grimm en in de rechtspraak van het Duitse Bundesverfassungsgericht over de Europese verdragen. Zie in dit verband J.M. Piret, 'Soevereiniteit in tijden van internationalisering. Rehabilitatie van een verguisd concept', M.C. Foblets e.a. (eds.), *Liber Amicorum René Foqué*, Boom 2012, p. 421-438.

HOOFDSTUK 2

Dwingen om vrij te zijn. Rousseau's naïviteit over individuele rechtsbescherming belicht en genuanceerd

'(...) que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre' (Du Contrat Social; OC III, 364; MV, p.60).

Paul De Hert¹

Inleiding

In het voorwoord bij dit boek werd benadrukt dat Rousseau met zijn maatschappij-project in *Du Contrat Social*² een stap verder wil dan (oudere) denkers zoals Locke en Hobbes.³ Rousseau is naar eigen zeggen op zoek een politiek van gelijkheid en gelijkwaardigheid waarin de vrijheid van het individu gerealiseerd blijft. Bij Locke en Hobbes is van zo'n politiek geen sprake. Te veel streven deze denkers

¹ De auteur wenst Maarten Colette te danken voor de vele gesprekken over Rousseau.

² We gebruiken de volgende uitgave: J.J. Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes du droit politique* (1762), in B. Gagnebin en M. Raymond (eds.), *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Gallimard (Pléiade), Vol. III, 1964, 347-470. Verwijzingen naar de Nederlandstalige editie zijn ontleend aan: J.J. Rousseau, *Het maatschappelijk verdrag of Beginselen der Staatsinrichting*, vert. S. Van Den Braak & G. Van Roermund, Amsterdam, Uitgeverij Boom, 2008, 216 p. Verwijzingen naar de 'Oeuvres Complètes' gebeuren voortaan door middel van de afkorting 'OC'; verwijzingen naar de Nederlandstalige editie door middel van de afkorting 'MV'.

naar veiligheid en offeren ze daarbij de vrijheid op. Deze bijdrage onderzoekt de vrijheidsdenker Rousseau. Zijn werk ademt een grote zorg voor vrijheid uit. Het door mij gekozen openingscitaat toont hem echter als een denker met minder voor de hand liggende opvattingen over de individuele vrijheid. Hoe zit dat nu?

In een eerste deel bekijk ik hoe een staatsinrichting gebaseerd op vrijheid en gelijkheid volgens Rousseau moet worden gerealiseerd (sub 1). Zoals de titel van zijn boek aangeeft gebeurt dit op basis van een *sociaal contract* of *maatschappelijk verdrag*. Op grond hiervan treden individuen toe tot een georganiseerde samenleving en ruilen zij hun oorspronkelijke handelingsvrijheid in voor een nieuw soort vrijheid, de vrijheid van zelfwetgeving.

Leidraad bij die zelfwetgeving vormt de *volonté générale* ofwel de algemene wil als uitdrukking van het algemene belang (sub 2). Deze *algemene wil* valt niet samen met de *wil van allen* en kan alleen mits bepaalde bestaansvoorwaarden uitgedrukt worden. Het is precies op dit punt dat Rousseau erg dwingend tevoorschijn komt en schrijft dat er 'desnoods' kan worden ingegaan tegen de wil van de meerderheid en die van een individuele burger, juist in naam van de algemene wil. Rousseau's vooropgestelde vrije samenleving vertoont bijgevolg duidelijke dwangaspecten, wat niet wil zeggen dat Rousseau geen *checks and balances* inbouwt.

Een zestal remmen en controlesystemen kunnen uit het *Contrat Social* gedistilleerd worden (sub 3), hoewel de filosoof deze niet systematisch presenteert. Een van de meer radicale remmen op dwanguitoefening in naam van het algemeen belang vormt het recht van de burger op ongehoorzaamheid en verzet wanneer het sociaal contract door de 'regering' of 'soeverein' niet wordt gehonoreerd (sub 4).

Dit verregaande verzetsrecht en ook de andere *checks and balances* die we in *Du Contrat Social* aantreffen, kunnen evenwel bij de moderne lezer die is opgegroeid in een samenleving met zorg voor de individuele rechtsbescherming een gevoel van onbehagen niet wegnemen. Dat onbehagen treffen we ook aan in het werk van Constant en Beccaria, beiden denkers met vroegmoderne liberale gevoeligheden (sub 5 en 6). Benjamin Constant typeert Rousseau als *naïeve* denker, met een politieke theorie ongeschikt voor de noden van de moderne samenleving.

In het laatste deel van deze bijdrage poog ik dit beeld van Rousseau als naïeve

³ Rousseau's werk vormt een dialoog met het werk van Hobbes, Bodin, Locke en hun voorgangers Grotius en Pufendorf. Hobbes en Grotius worden vaak met naam vernoemd door Rousseau. Opmerkelijk in *Du Contrat Social* is het ontbreken van elke verwijzing naar het werk van Locke, hoewel Rousseau Locke's *Two Treatises* kende en er uitdrukkelijk naar verwees in zijn eerder werk. Later zou Rousseau zijn grote affiniteit met Locke ook verwoorden. Cf. Rousseau's *Lettres écrites de la montagne*, OC III, 806. Over de relatie Rousseau en Locke (en Montesquieu): Melzer, A., *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, 213.

politieke denker scherper te stellen (sub 7). Ongetwijfeld is er in de politieke filosofie geen groter verwijt denkbaar dan naïviteit, en het is maar de vraag of Rousseau zo'n oordeel verdient.

Het sociaal contract

In *Du Contrat Social* geeft Rousseau een beschrijving van de natuurtoestand van de mens. Rousseau omschrijft deze toestand als een situatie van algehele vrijheid.⁴ Zoals Montesquieu dat eerder gedaan had, stelt Rousseau dat mensen geen natuurlijke vijanden zijn van elkaar.⁵ Dit mensbeeld steekt opvallend af bij dat van Hobbes en Locke, die vertrekken vanuit een negatieve premisse over de aard van de mens. Wellicht mede door zijn geloof in de goedheid of sociabiliteit van de mens is Rousseau in staat om, méér dan zijn voorgangers de nadruk te leggen op het belang van vrijheid en gelijkheid, twee van de meest belangrijke eigenschappen van de mens in zijn natuurtoestand. Hobbes en Grotius, merkt Rousseau op, zien de mens als 'niet van natuur gelijk geboren, maar beide vergissen zich'.⁶ De mens is wel degelijk vrij en gelijk geboren, maar heeft beide eigenschappen onderweg verloren. Het is uitgesloten dat de meester-slaafverhouding ooit een grondpatroon van het menselijke *samenleven* is geweest. Rousseau keert zich tegen iedere ideologie die een dergelijk grondpatroon verdedigt: bijvoorbeeld met een beroep op de natuur, die de mensen van bij hun geboorte af al zou verdelen in heersers en slaven; bijvoorbeeld met een beroep op het recht van de sterkste, ofwel de afgedwongen meester-slaafverhouding; bijvoorbeeld met een beroep op de vrijwillige onderwerping van de slaaf aan de meester in ruil voor bescherming.⁷ De waarheid is volgens Rousseau dat zowel de vrijheid als de gelijkheid *ergens onderweg* verloren zijn geraakt en werden vervangen door de vormen van ongelijkheid en onvrijheid.⁸

Dit proces was niet onvermijdelijk. Vrijheid, gelijkheid en veiligheid zijn samen mogelijk via een af te sluiten sociaal contract. Dit contract bestaat uit een verregaande overeenkomst op grond waarvan elke individuele persoon al zijn bezittingen – met inbegrip van de natuurlijke handelingsvrijheid – overdraagt aan de gemeenschap, en waarbij die gemeenschap *in return* aanvaardt om iedere afzon-

⁴ OC III, 352; MV, p. 46.

⁵ OC III, 357; MV, p. 52; tevens: OC III, 136-153.

⁶ OC III, 353; MV, p. 47.

⁷ *Ibid.* Zie ook G. Van Roermund, 'Inleiding. Jean-Jacques Rousseau en zijn politieke filosofie', *l.c.*, 19.

⁸ Rousseau ontkent als dusdanig niet – doch is er zich daarentegen terdege van bewust – dat de meester-slaafverhouding in werkelijkheid wel degelijk de feitelijke bestaanswijze vormt.

derlijke persoon op te nemen als lid.⁹ Het contract creëert en stelt in de plaats van de individuele persoon der contractanten, een moreel en collectief lichaam bestaande uit evenveel leden als de gemeenschap stemmen telt. Deze aldus door het volk tot stand gebrachte openbare persoonlijkheid noemt Rousseau ‘republiek’ of ‘politiek lichaam’,¹⁰ en het is deze collectiviteit die de nieuwe soeverein vormt.¹¹

De door het sociaal contract tot stand gebrachte soevereiniteit is onvervreemdbaar¹² en ondeelbaar.¹³ Het volk als soeverein beschikt over de wetgevende macht en kan deze niet vervreemden, bijvoorbeeld in een democratisch systeem met volksvertegenwoordigers. Rousseau wil van zo’n systeem niet weten. Iedere wet die het volk niet persoonlijk heeft bekrachtigd, is immers nietig want ‘het is helemaal geen wet.’¹⁴

Door het afsluiten van het sociaal contract gaat weliswaar de natuurlijke of oorspronkelijke handelingsvrijheid verloren, doch deze maakt plaats voor een nieuwe, anderssoortige vrijheid: de vrijheid van zelfwetgeving of zelfbepaling. Als burgers zich tezamen uitspreken over wat zij willen en als ze vervolgens als ‘onderdanen’ doen wat ze zelf vooropgesteld hadden, dan is, aldus Rousseau, voor eenieder zowel *vrijheid* als *zelfbehoud* gerealiseerd. *Vrijheid*, omdat elk individu als onderdeel van de collectiviteit exact doet wat hij wil of stelde te willen. Doch ook *zelfbehoud*, aangezien het geheel er zorg voor draagt dat ieder individu afzonderlijk beschermd wordt tegen aanvallen van buitenaf en tegen particularismen van binnenin.¹⁵

Rousseau laat soevereiniteit en wetgevende bevoegdheid aldus in elkaar versmelten. Hij stelt dat soevereiniteit niet kan worden gedelegeerd aan een deelgroepering, omdat dit burgers vervreemdt van deelname aan de politiek. Een systeem waarbij elke burger stemgerechtigd is met betrekking tot elk thema, verdient volgens Rousseau de voorkeur.

⁹ OC III, 361; MV, p. 57 – ‘Ieder van ons brengt in de gemeenschap zijn persoon en zijn gehele macht onder het opperbestuur van de algemene wil en wij ontvangen dan, ieder lid als onderdeel van het geheel gezamenlijk.’

¹⁰ OC III, 361-362; MV, p. 57-58.

¹¹ Enkel het geheel van de burgers, en niet de overheid, is de enige legitieme soeverein. Of plastischer: OC III, 424; MV, p. 132: ‘De wetgevende macht is het hart van de staat, het uitvoerend gezag zijn de hersenen ervan, die de beweging geven aan alle delen. De hersenen kunnen door een beroerte buiten werking geraken, terwijl het lichaam blijft leven. Een mens is dan stompzinig en leeft. Doch zodra het hart zijn werkzaamheid staakt, is het dier overleden.’

¹² OC III, 368; MV, p. 66 – ‘Ik zeg daarom dat de soevereiniteit, die niet anders is dan de uitoefening van de algemene wil, nooit kan worden vervreemd, en dat de soeverein, die niet anders is dan een collectief wezen, niet kan worden vertegenwoordigd dan door zichzelf. Het gezag kan worden overgedragen, maar niet de wil.’

¹³ OC III, 369; MV, p. 67 – ‘Om dezelfde reden waarom de soevereiniteit onvervreemdbaar is, is zij ondeelbaar. De wil is immers algemeen of zij is het niet.’

¹⁴ OC III, 430; MV, p. 138.

¹⁵ G. Van Roermund, ‘Inleiding. Jean-Jacques Rousseau en zijn politieke filosofie’, *l.c.*, 20.

Het is op oogopslag evident dat een dergelijk systeem enkel dienstig kan zijn in een relatief kleine gemeenschap met relatief eenvoudige problemen waarover dient te worden beraadslaagd. Zoniet zou men onvermijdelijk worden geconfronteerd met logistieke problemen en problemen op het vlak van besluitvorming. Rousseau beseft dit. ‘Alles wel beschouwd, denk ik niet dat het in de toekomst mogelijk is voor de soeverein om onder ons de uitoefening van zijn rechten te behouden, tenzij de stadstaat zeer klein is.’¹⁶ Overtuigd van de aantrekkelijkheid van een systeem dergelijke directe democratie, ziet hij in dat er praktische obstakels zijn die moeilijk te overwinnen zijn. Elders in zijn boek stelt hij daarom fijntjes vast dat een dergelijke besluitvorming toch méér geschikt is voor goden dan voor stervelingen.

Goed tien jaar na de dood van Rousseau, zal Emmanuel Sieyès, zonder Rousseau bij naam te noemen, in *Qu'est-ce que le tiers-état?* het contractsdenken kort parafraseren – van natuurtoestand (tijd 1) naar sociaal contract (tijd 2) – en een derde époque onderscheiden waarin *les associés*, die met te velen zijn en over een te grote oppervlakte verspreid leven, de uitoefening van een deel van de algemene wil (*infra*) toevertrouwen aan ‘sommigen onder hen.’ Deze delegatie is, aldus Sieyès, *voorwaardelijk*, onvolledig en beperkt (‘en commission’).¹⁷ Een grondwet is nodig om dit korps te ‘constitueren’ en om alle handelingen en organen van de overheid in te passen. Constitutionalisme lijkt, als we Sieyès goed begrijpen, geen noodzaak in een directe democratie, wel in een representatieve democratie. Rechtsbescherming of bescherming tegen machtsmisbruik en mandaatoverschrijving vormen geen noodzaak in een democratie zonder representatie, meent Sieyès die also erg dicht bij Rousseau komt na hem eerst verlaten te hebben door voor een representatieve democratie te pleiten.¹⁸ Of hoe vadermoord en trouw aan de vader elkaar snel opvolgen.

De algemene wil en het dwingen om vrij te zijn

De leidraad die het volk gebruikt bij het opstellen van wetten is, zoals reeds kort aangestipt, datgene wat Rousseau als de *volonté générale* of ‘algemene wil’ aanduidt. ‘De algemene wil is altijd oprecht en gericht op het algemene nut.’¹⁹ Rousseau onderscheidt deze algemene wil van de *wil van allen*. Deze wil van allen is slechts het resultaat van de optelsom van de diverse particuliere wilsuitingen (en beoogt also uitsluitend eigenbelangen). Daarentegen is de algemene wil een afgeleide

¹⁶ OC III, 431; MV, p. 140.

¹⁷ E. Sieyès, *Qu'est ce que le tiers-état?*, Parijs, Flammarion, (1789), 1988, hoofdstuk 6, 124.

¹⁸ E. Sieyès, *Qu'est ce que le tiers-état?*, Parijs, Flammarion, (1789), 1988, hoofdstuk 6, 126.

¹⁹ OC III, 371; MV, p. 69.

van de gemeenschap als collectiviteit, en deze streeft als dusdanig het algemene belang na. De wil van allen komt volgens Rousseau slechts bij toeval overeen met deze algemene wil.²⁰ Elke burger wordt in staat geacht het algemene belang te kunnen vatten en nastreven, omdat hij deel uitmaakt van de gemeenschap. Niettemin kunnen diens particuliere belangen hem ertoe brengen een afwijkende koers te varen.²¹

Dit *kwalitatieve* onderscheid tussen de algemene wil (met als doel het algemene belang),²² en de wil van allen (die slechts bestaat als optelsom van de diverse particuliere 'willen'), verklaart waarom het bij Rousseau geenszins denkbeeldig is dat in het wilsbesluit van de overgrote meerderheid van de burgers, of zelfs allen, toch niet de algemene wil doorklinkt.²³ Het is immers best mogelijk dat burgers, wanneer zij zich over een welbepaald thema uitspreken, hierbij slechts hun particuliere belangen voor ogen houden. Telt men al deze particuliere 'willen' op, dan is de uitslag mogelijk wel unaniem, maar vormt hij geenszins een uitspraak over het algemene belang. Alleen als het individu over voldoende informatie beschikt, zou uit het grote aantal van kleine verscheidenheden de algemene wil tevoorschijn komen en zou de stemming altijd juist zijn.²⁴

We zien aldus hoe, in tegenstelling tot bijvoorbeeld Locke, die zich als een voorstander van het meerderheidsprincipe manifesteerde, Rousseau de loutere wil van allen (*omnes ut singuli*) en verwerpt ten voordele van een algemene wil (*omnes ut universi*), die kan verschillen van de ene of de andere meerderheid.²⁵

²⁰ OC III, 371; MV, p. 69-70 - 'Er is dikwijls een groot verschil tussen de wil van allen afzonderlijk en de algemene wil. De laatste ziet alleen naar het algemeen belang; de eerste beoogt het particuliere belang en vormt slechts de som der bijzondere 'willen.' Zie tevens OC III, 368; MV, p. 66: 'Het is natuurlijk niet onmogelijk, dat een particuliere wil in een of ander punt overeenstemt met de algemene wil, doch het is wel onmogelijk dat deze overeenstemming duurzaam en standvastig is.'

²¹ OC III, 363-364; MV, p. 60 - 'Natuurlijk kan iedere enkeling als mens een bijzondere wil hebben, tegengesteld tot of afwijkend van de algemene wil, die hij heeft als burger. Zijn persoonlijk belang kan geheel anders tot hem spreken dan het algemene belang. Zijn bestaan als enkeling en zijn natuurlijke onafhankelijkheid kunnen hem er toe brengen, datgene wat hij aan de zaak der gemeenschap verschuldigd is als een onverschuldigde bijdrage te beschouwen, waarvan het gemis voor de gemeenschap minder schadelijk zal zijn dan de betaling ervan lastig is voor hem zelf.'

²² OC III, 368; MV, p. 66 - 'De eerste en belangrijkste gevolgtrekking uit de beginselen hierboven vastgesteld, is dat alleen de algemene wil de krachten van de staat kan richten op het doel zijner instelling, namelijk op het algemene welzijn.'

²³ OC III, 374; MV, p. 73 - 'Men moet daartoe in het oog houden, dat hetgeen de wil maakt tot een algemene, minder ligt in het aantal der stemmen, dan in het gemeenschappelijke belang waardoor zij worden verenigd.'

²⁴ OC III, 371; MV, p. 70.

²⁵ Wat dat in de praktijk betekent wordt duidelijk bij (opnieuw) Emmanuel Sieyès die in *Qu'est-ce que le tiers-état* een natiebepaling ontwikkelt dat uitsluitend opgehangen wordt aan de burgerij.

Indien nodig kan deze kloof tussen de wil van allen (particuliere wil) en de algemene wil overbrugd worden door middel van dwang. Een dergelijk beroep op dwang is niet vreemd in de politieke filosofie. We vinden het bijvoorbeeld ook terug bij Hobbes, die stelt dat een maatschappelijk verdrag door vrees of straf kan worden afgedwongen door een gemeenschappelijke macht, die hij *Leviathan* noemt. Deze macht moet ook machtig zijn, onderstreept Hobbes, auteur van de historische uitspraak dat ‘covenants without the sword, are but words.’

Wat minstens opmerkelijk mag worden genoemd bij Rousseau is zijn gebruik van de notie ‘vrijheid’: om te vermijden dat het sociaal contract een ledige formule zou worden, kan diegene die weigert om zich te conformeren aan de algemene wil daartoe door de staatsgemeenschap worden bewogen door middel van dwang. Dit betekent niets minder, aldus Rousseau, dan dat men hem zal ‘dwingen om vrij te zijn.’²⁶ De van de algemene wil afwijkende stem zal dus moeten erkennen dat hij zich vergist heeft in datgene wat het algemeen belang vereist, en hij dus niet het juiste inzicht had in wat ‘vrijheid’ in casu betekende.²⁷

Uit deze passage blijkt duidelijk dat een individu, een minderheid en zelfs een meerderheid soms *moet* buigen voor het algemeen belang.²⁸ We herhalen dat het

De adel en de geestelijkheid worden door Sieyès principieel uitgesloten van deelname aan de wilsvorming, wegens hun inherent onvermogen om aan een ander belang dan het *eigen* belang te denken. Cf. E. Sieyès, *Qu'est ce que le tiers-état?*, Parijs, Flammarion, (1789), 1988, hoofdstuk 7, 153,

²⁶ OC III, 363-364; MV, p. 60 – ‘En indien hij dan de morele persoon, die de staat uitmaakt, aanziet voor een gefingeerd wezen, omdat het geen mens is, zou hij de rechten van de burger genieten zonder de verplichtingen van de onderdaan na te komen, wat een onrechtvaardigheid is die, als ze zich verbreidde, de ondergang van het politieke lichaam na zich zou slepen. Opdat dus het maatschappelijke pact geen blote formule zal zijn, bevat het stilzwijgend deze verplichting – de enige, die macht kan verschaffen aan de andere – dat degene die zou weigeren aan de algemene wil te gehoorzamen, daartoe gedwongen zal worden door het gehele lichaam. Dat betekent niet anders, dan dat men hem zal dwingen vrij te zijn. Dit is immers de voorwaarde die, terwijl ze iedere burger geeft aan het vaderland, hem zijn gehele persoonlijke vrijheid verzekert, de voorwaarde die de bediening en de werking van het politieke apparaat uitmaakt en de enige die de burgerlijke gebondenheid wettigt, welke zonder haar dwaas en tyraniek zou zijn en onderhevig aan de grootste misbruiken.’

²⁷ G. Van Roermund, ‘Inleiding. Jean-Jacques Rousseau en zijn politieke filosofie’, *l.c.*, 22.

²⁸ De verhouding van het individu met zijn particuliere wil tot de algemene wil, betreft waarschijnlijk één van de meest heikele vraagstukken in Rousseau’s politieke theorie. Evenwel zijn er ook expliciete aanwijzingen te vinden dat de particuliere wil niet absoluut onverenigbaar is met de algemene wil. Zo stelt Rousseau in het hoofdstuk betreffende de onvernietigbaarheid van de algemene wil (OC III, 438; MV, p. 147) dat ‘wanneer bijzondere belangen de kop opsteken (...) de algemene wil niet langer meer de wil van allen is’ en dat de algemene wil in zijn binnenste niet uitdooft maar slechts wordt ontweken. Op nog een andere plaats in *Du Contrat Social* (OC III, 429; MV, p. 137) beweert Rousseau dat er in een goed opgebouwde staat veel minder privé-zaken zijn, omdat het totaal van het gemeenschappelijk geluk een aanzienlijker deel bijdraagt aan dat van ieder individu en dat dit individu daardoor niet zoveel belang meer hecht aan de zorg voor het privébelang. Een en ander houdt eveneens verband met de opvoedende functie van de wetende wetgever en van alle medeburgers – zie *infra*.

onderscheid tussen de *algemene wil* en de *wil van allen* kwalitatief van aard is en dat het daarom niet denkbeeldig is de overgrote meerderheid van de deelnemers toch niet de algemene wil uitdrukt. Het is bijgevolg mogelijk dat de algemene wil wordt gevormd door een minderheidsstrekking. In theorie kan dus ook de meerderheid gedwongen worden om 'vrij te zijn'.

Vijf mechanismen om dwang te vermijden en te beheersen

Rousseau heeft met deze dwang geen manipulatie of *brainwashing* van burgers voor ogen. Zijn zorg gaat uit naar het vermijden van 'contractbreuk': de algemene wil is immers een uitspraak *van* heel het volk *voor* heel het volk. Dit neemt niet weg dat de suggestie van dwang om zich te conformeren toch expliciet is.

Wel is het zo dat *Du Contrat Social* zich duidelijk distantieert van een ongenueanceerd geloof in dwang. Bij Rousseau is altijd het inzicht aanwezig dat *slechts* dwang niet voldoende is om deze vrijheid te realiseren. Meerdere mechanismen in Rousseau's staat strekken daarom tot het bijsturen van de besluitvorming via het beroep op dwang. Een systematisch constitutioneel geheel ontbreekt en sommige mechanismen zijn ook niet juridisch te noemen. Eerder moet gedacht worden aan een geheel van elementen om een samenleving van zelfbesturende burgers in goede banen te brengen en te houden.

Allereerst is er het mechanisme van de sociale herverdeling. Rousseau hecht veel belang aan sociale gelijkheid als motor van veiligheid en vrijheid in de staat. Hij is hier zijn tijd ver vooruit en laat er geen twijfel over bestaan dat een fatsoenlijke levensstandaard bijdraagt tot een stabiele politieke gemeenschap. Vandaag is deze gedachte verdisconteerd als basisrecht in artikel 25 en 28 van de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens.²⁹ Concreet wil Rousseau deze gelijkheid creëren door de sociale ongelijkheid tot een minimum terug te brengen, en door de erkenning van een (in vergelijking met Locke) beperkt eigendomsrecht:³⁰ 'Wil je coherentie in de staat? Breng dan de twee extremen zo dicht als mogelijk bij elkaar; vermijd om rijken en bedelaars te hebben, want deze twee hoedanigheden, van nature niet te scheiden, zijn allebei nefast voor het algemeen belang. De ene hoedanigheid creëert vrienden van de tirannie, de andere geeft tirannie.'³¹

²⁹ Hierover: Th. Mertens, *Mens en mensenrechten. Basisboek rechtsfilosofie*, Amsterdam, Boom, 2012, 341-366.

³⁰ Over Rousseau's eigendomsopvattingen en zijn eigendom-bezittende democratie, waarin kleine boeren een eigen lap grond krijgen: D. Thomson, 'Rousseau and the General Will', in D. Thomson (ed.), *Political Ideas*, London, Penguin Books, 1966, 104. In *Du contrat social* luidt het dat het leven in een sociale gemeenschap alleen kan bloeien wanneer alle burgers iets hebben en niemand te veel heeft (OC III, 367; MV, p. 65).

³¹ OC III, 392; MV, p. 94.

Op de tweede plaats brengt Rousseau bijna terloops een wat geheimzinnige *Legislateur* te berde die de fundamentele wetten van de republiek moet uitdenken. Deze wetgever leert het volk denken in termen van het geheel.³² ‘Van nature wil het volk altijd het goede, maar van nature schat het dat niet altijd juist in. De algemene wil is altijd rechtvaardig, doch het oordeel dat hem leidt is niet altijd helder.’³³ Deze geheime en geheimzinnige wetgever moet goed worden onderscheiden van de soeverein. Het betreft een soort bovenmenselijk ambtenaar die optreedt als redacteur van de wetten, en het volk een spiegel voorhoudt waarin elkeen zijn eigenbelang in die toevallige omstandigheden herkent, zodat het volk als soeverein kan beslissen over de wetsvoorstellen die deze geheime wetgever doet.³⁴ Rousseau onderscheidt eigenlijk twee wetgevers: enerzijds de *willende* wetgever, zijnde het geheel van burgers aan wie de wetgevende macht toekomt, en anderzijds de *wetende* (geheime) wetgever, als een bovenmenselijk lichaam dat dit volk moet leiden.

Deze tussenkomst in *Du Contrat Social* doet op het eerste gezicht bijzonder kwetsend aan voor de op het concept van de algemene wilsvorming verliefde lezer. In het hoofdstuk betreffende de *Indeling van de wetten* staat te lezen dat de wetende wetgever zich ‘en secret’ bezig houdt met de belangrijkste soort van wetten,

³² OC III, 381-384; MV, p. 81-85 - ‘Hij, die het durft te wagen een volk te onderrichten, moet zich in staat achten als het ware de menselijke natuur te veranderen, hij moet iedere enkeling, die op zichzelf een volkomen en afzonderlijk geheel is, hervormen tot een deel van een groter geheel waarvan deze enkeling in zekere zin zijn leven en bestaan zal ontvangen; hij moet de gesteldheid van de mens wijzigen om haar te versterken; hij moet een gedeeltelijk en zedelijk bestaan in de plaats stellen van het fysieke en onafhankelijke bestaan, dat wij van de natuur hebben ontvangen; hij moet in één woord de mens zijn eigenlijke krachten ontnemen, om hem andere daarvoor te geven, die hem vreemd zijn en waarvan hij geen gebruik kan maken zonder hulp van anderen. Hoe vollediger zijn natuurlijke kracht gedood en vernietigd is, des te groter en duurzamer zijn de nieuw verkregene en des te vaster en volmaakter is de instelling. Wanneer derhalve iedere burger niets is en niets kan doen dan met behulp van anderen, en wanneer de kracht, verkregen door het geheel gelijk of groter is dan de som der natuurlijke krachten aller afzonderlijke leden, kan men zeggen, dat de wetgeving op het hoogste punt der volmaking is gekomen dat zij kan bereiken.’

³³ OC III, 380; MV, p. 80 - ‘Men moet het volk de dingen laten zien zoals ze zijn, soms zoals ze behoren te worden; het de goede weg tonen die het zoekt, het behoeden voor verleiding door de wil van bijzondere personen, het verschil tussen plaatsen en tijden voor ogen stellen, de aantrekkelijkheid der aanwezige en grijpbare voordelen vergelijken met de gevaren der verwijderde en verboden nadelen ervan. Bijzondere personen verwerpen soms het goede hoewel ze het zien; het volk wil altijd het goede, dat het niet altijd ziet. Beiden hebben een even grote behoefte aan leidlieden.’

³⁴ OC III, 382; MV, p. 82 - ‘Het is een bijzondere en verheven post, die niets gemeen heeft met het menselijke terrein, want zoals hij, die over de mensen gebiedt, niet mag gebieden over de wetten, mag hij, die heerst over de wetten, niet heersen over de mensen. Anders zouden zijn wetten, als dienaren zijnder driften, dikwijls niet anders doen dan zijn onrechtvaardigheden vereeuwigen; hij zou nooit kunnen vermijden, dat bijzondere inzichten de heiligheid van zijn werk zouden schenden.’ Zie tevens: G. Van Roermund, ‘Inleiding. Jean-Jacques Rousseau en zijn politieke filosofie’, *l.c.*, 24-25.

‘een soort die niet in marmer of brons wordt gegrift, maar in de harten van de burgers.’³⁵ Deze verwijzing naar ‘de harten van burgers’ laat evenwel toe om te benadrukken dat het Rousseau niet te doen is om het *manu militari* afdwingen van wetten. Waar het om draait, is dat er een hechte band tot stand wordt gebracht tussen de burgers en de staat zodat deze allen *individueel* zonder enig voorbehoud het *collectieve* (algemene) belang zouden nastreven.

Sommige auteurs zijn van oordeel dat een verschijning zoals deze geheimzinnige wetgever geenszins anekdotisch is, doch een illustratie vormt van een tendens bij vele politieke filosofen om helemaal geen vertrouwen te hebben in burgercapaciteiten, maar wel in wijze personen, die bij nader inzien verdacht goed lijken op de politieke filosofen zelf.³⁶ Een positieve wijze om Rousseau’s mechanisme van de geheimzinnige wetgever te begrijpen is meer abstraherend. Rousseau zag duidelijk dat in de politiek eerst en vooral werk moet gemaakt worden van de basisstructuur in een samenleving, en niet zozeer van concrete problemen zoals bijvoorbeeld armoede, die slechts een resultante zijn van onrechtvaardige basisstructuren.³⁷ Een verstandig of wijs opgebouwde basisstructuur (desnoods niet door het volk zelf gekozen) garandeert juiste politieke instellingen.

Een derde mechanisme om de vrijheid te realiseren (en een beroep op dwang te vermijden) vormt het verbod op facties die bepaalde deelbelangen zouden vertegenwoordigen. Het is van belang, schrijft Rousseau, dat er geen bijzondere, stemmende verenigingen bestaan in de staat en dat iedere burger zijn of haar eigen mening zegt.³⁸ Evenzo zijn idealiter de betrekkingen van elke burger tot de verschillende leden van de gemeenschap zo zwak mogelijk zijn, zodat elke burger volstrekt onafhankelijk is ten opzichte van alle andere burgers.³⁹ Het stemmende individu bevindt zich in het beste geval op een solipsistisch eilandje bij Rousseau.

Een vierde mechanisme ligt in het verlengde hiervan, en maakt de godsdienst schatplichtig aan de politieke gemeenschap. Rousseau suggereert dat de wetende wetgever een *civiele religie* moet bedenken die het geloof in het ontworpen systeem

³⁵ OC III, 394; MV, p. 97.

³⁶ A. Melzer, *o.c.*, 235 & 256.

³⁷ Vgl. Th. Mertens, *o.c.*, 355.

³⁸ OC III, 371; MV, p. 70 - ‘Doch wanneer er gekuip zou ontstaan van particuliere verenigingen ten koste van de grote algemene, wordt de wil van elk der deelnemers daaraan algemeen ten opzichte harer leden en bijzonder ten opzichte van de staat. Men kan in zo’n geval zeggen, dat er niet meer zoveel stemmen zijn als mensen maar slechts zoveel als er verenigingen zijn. De verschillen worden minder talrijk en leveren een minder algemeen resultaat op. Eindelijk, wanneer één dier verenigingen zo groot is, dat zij de overhand krijgt over alle andere, heeft men als gevolg daarvan geen som van kleine verschillen, maar één enkel verschil; dan bestaat er geen algemene wil meer en de stem die de doorslag geeft, is slechts een particuliere stem.’

³⁹ OC III, 394; MV, p. 96.

moet aanzwengelen door de burger *virtu* of deugdzaamheid in te prenten en door hem aan te moedigen te rade te gaan bij het algemeen belang eerder dan bij hun particuliere verlangens. Die civiele religie kan voor Rousseau *alle* vormen aannemen, met uitzondering van het christendom. In een opmerkelijke passage lezen we dat ‘een samenleving van ware christenen geen samenleving van mensen meer zou zijn’ en dat er geen religie is ‘die méér in strijd is met een maatschappelijke levenshouding.’⁴⁰ Het forum waarbinnen deze burgerlijke religie in de praktijk wordt gebracht kan worden gezien als één van de fundamenteën op basis waarvan de harten van de burgers kunnen worden vervuld met passie voor het algemeen belang.

Een vijfde mechanisme is te begrijpen als een spontaan proces: de overgang van de natuurstaat naar de burgerlijke staat brengt bij de mens een merkwaardige verandering teweeg, aldus Rousseau, doordat instinctief handelen worden ingevuld voor een rechtvaardig handelen en aan deze handelingen het morele karakter wordt verleend dat zij tevoren misten.⁴¹

Het recht op verzet bij despotisme

De idee dat je kan dwingen om vrij te zijn, roept in de eerste plaats het beeld op van iemand die in de val kan geraken zonder uitweg. Wellicht is er geen krachtiger tegengif tegen dit beeld en de koppeling van dit beeld aan de theorie van Rousseau, dan in te gaan op Rousseau’s behandeling van het recht op verzet bij despotisch bestuur. Uit dit leerstuk dat er wel degelijk een weg is uit de val die erin zou kunnen bestaan dat onvrijheid tot vrijheid wordt omgedoopt en opgelegd wordt. Om Rousseau op dit punt goed te begrijpen vertrek ik van Locke’s tiranniebegrip uit-

⁴⁰ OC III, 465; MV, p. 180 – ‘Omdat deze godsdienst echter geen enkele bijzondere relatie heeft met het staatslichaam, laat zij aan de wetten enkel de kracht die zij aan zichzelf ontleent, zonder er een andere aan toe te voegen. Daardoor blijft een van de sterkste banden van de samenleving in de privé-sfeer zonder uitwerking. Sterker nog: de harten van de burgers worden niet aan de staat gebonden, maar er juist van losgemaakt, zoals van alle aardse zaken. (...) Het christendom predikt slechts slaafsheid en afhankelijkheid. Het heeft een geest die de tirannie te gunstig gezind is om er niet altijd profijt uit te trekken. Ware christenen zijn er voor gemaakt slaaf te zijn.’

⁴¹ OC III, 364; MV, p. 61 – ‘De mens, die tevoren alleen op zichzelf acht gaf, ziet zich gedwongen volgens andere beginselen te handelen en zijn verstand te raadplegen, voor hij naar zijn neigingen luistert.’ Het betreft aldus een vorm van zelfverrijking: ‘Ofschoon hij zich in die staat beroofd ziet van vele voordelen, die hij van de natuur had, krijgt hij er zulke grote voor terug – zijn vermogens oefenen en ontwikkelen zich, zijn begrip breidt zich uit, zijn gevoelens worden veredeld en zijn gehele ziel verheft zich tot een zo grote hoogte – dat, wanneer de misbruiken der nieuwe omstandigheden hem niet dikwijls verlaagden beneden die, waaraan hij ontkomen is, hij zonder ophouden het ogenblik zou moeten zegenen, dat hem er voor altijd aan ontrukte en hem van een dom en bekrompen beest maakte tot een dekend wezen en een mens.’

gewerkt in zijn *Second Treatise of Government*.⁴² Een daad van tirannie kan, aldus Locke, verricht worden door *'whosoever in authority exceeds the power given to him by the law, and makes use of the force he has under his command to encompass that upon the subject which the law allows not'*.⁴³ Ook bij Rousseau wordt tirannie verbonden aan bepaalde daden verricht door vorsten, maar hij wijkt af van Locke's invulling door een onderscheid aan te nemen tussen tirannen en despoten:⁴⁴ 'Om aan verschillende zaken verschillende namen te geven, noem ik *tiran* diegene die de koninklijke macht overweldigt en *despoot* een overweldiger der soevereine macht. Een tiran is hij, die zich in strijd met de wetten aanmatigt te regeren volgens de wetten; de despoot is degene die zichzelf boven de wetten plaatst. Dus kan de tiran geen despoot zijn, maar de despoot is altijd een tiran.'⁴⁵ De Romeinse keizer Caligula is zo een despoot, aldus Rousseau. Deze keizer beraadslaagde in de plaats van het volk en verwierf als dusdanig de autoriteit *ondanks de wet*, want deze wet is bij Rousseau een daad op basis waarvan het hele volk iets vaststelt voor het hele volk.⁴⁶ Grotius en Hobbes 'die het mensdom verdelen in vee en herders die superieur zijn', prediken in feite het despotisme, aldus Rousseau, en bewerkstellingen systemen waarbij de algemene wil tot de individuele wil van de dominerenden verwordt.⁴⁷

Nog steeds in de lijn van Locke, maar tegelijkertijd Locke ver voorbij, stelt Rousseau dat tegen een overheid die het contract niet honoreert op een legitieme wijze kan worden opgekomen door middel van burgerlijke ongehoorzaamheid en

⁴² Locke definieert 'tirannie' als een onrechtmatige machtsuitoefening, waar niemand toe gemachtigd kan zijn. Dit betekent dat gebruik wordt gemaakt van de macht die men in handen heeft, niet om goed te doen voor de onderdanen, maar omdat dit een particulier voordeel oplevert – J. Locke, *Second Treatise of Government*, par. 199.

⁴³ J. Locke, *Second Treatise of Government*, par. 202.

⁴⁴ OC III, 423; MV, p. 131 – 'In de gewone zin van het woord is een tiran een koning, die regeert met geweld en zonder acht te slaan op rechtvaardigheid en wetten. In de strikte zin is een tiran een bijzonder persoon, die zich het koninklijk gezag aanmatigt zonder er recht op te hebben. In die zin hebben de Grieken het opgevat. Zij gaven de benaming zonder onderscheid aan de goede en slechte vorsten, wier gezag niet wettig was. Derhalve zijn tiran en overweldiger (usurpator) dan volkomen synonieme woorden.'

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ OC III, 379; MV, p. 78-79. In Rousseau's staatsvorm kan de soevereiniteit, die niets anders is dan de uitoefening van de algemene wil, nooit worden vervreemd en kan de soeverein, die niets minder is dan een collectief wezen, niet worden vertegenwoordigd dan door zichzelf. De soevereiniteit is als dusdanig zowel onvervreemdbaar als ondeelbaar (OC III, 368-371; MV, p.66-69).

⁴⁷ OC III, 352-353; MV, p. 47. Er kan over worden geredetwist of Hobbes een voorstander was van despotisme, maar het is zeker dat hij veronderstelde dat de belangen van de vorst spoorden met die van het volk, een vooronderstelling die Rousseau verwerpt in zijn hoofdstuk betreffende de Monarchie (OC III, 409; MV, p. 114).

opstand.⁴⁸ Opgepast, *elke* inbreuk op het maatschappelijk verdrag, zelfs de meest geringe inbreuk,⁴⁹ geeft aanleiding tot (een recht op) verzet. Rousseau hekelt als dusdanig Lockes ‘voorzichtigheid’ en zijn bewering dat de geregeerden een onwonderbaar vertrouwen moeten behouden in de *common sense* van de regeerder en de ontwikkelde instituties. De storing door de overheid van het sociaal contract, van welke aard deze ook moge zijn,⁵⁰ leidt er bij Rousseau toe dat de burgers hun natuurlijke vrijheid – die zij op basis van het sluiten van dat contract hadden opgegeven – recupereren.⁵¹ Het sociaal contract kan daarbij zelfs worden herroepen: ‘Indien alle burgers in de vergadering samenkomen om het contract met algemene stemmen te verbreken, dan kan het niet worden betwijfeld dat dit contract wettig verbroken is,’ aldus Rousseau, wat een nieuwe start en een ander verdrag mogelijk maakt.⁵² Rousseau’s verzetsconcept blijkt op die manier niet slechts te beantwoorden aan het basisidee van *opkomen tegen tirannie*, maar schept ruimte voor het instellen van een geheel nieuwe samenlevingsvorm.⁵³

Rousseau en rechtsbescherming: naïef? (Constant)

Zijn we er met het voorgaande uit? Zijn de angstwekkende passages over gedwongen vrijheid geneutraliseerd door een bredere beschouwing over de mix van *checks and balances* die Rousseau aanrijkt? Duidelijk is dat de discussie over zijn gedachtegoed niet stopt. Sommige commentatoren spreken van de humanistische liberaal,⁵⁴ andere van de revolutionaire⁵⁵ of republikeinse Rousseau of nog de egalitaire Rousseau. Daartegenover staan weer uiteenlopende lezingen van Rousseau als conservatief, totalitair, strateeg van het anti-autoritair absolutisme,⁵⁶ of juist als veel minder egalitair dan soms wordt gedacht.⁵⁷

In deze bijdrage over de individuele rechtsbescherming bij Rousseau heb ik al

⁴⁸ ‘Zo is derhalve, op het ogenblik dat de regering zich de soevereiniteit aanmatigt, het maatschappelijk verdrag verbroken en alle burgers afzonderlijk genomen, hersteld in hun natuurlijke vrijheid, zijn wel gedwongen, doch niet verplicht, te gehoorzamen.’ – OC III, 423; MV, p. 130; tevens: OC III, 360; MV, p. 56; OC III, 436; MV, p. 145.

⁴⁹ OC III, 360; MV, p. 56.

⁵⁰ OC III, 423; MV, p. 130.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² OC III, 436; MV, p. 145.

⁵³ Deze idee van contractuele vrijheid om politieke instellingen te definiëren vormt één van Rousseau’s bijdragen aan de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring.

⁵⁴ Cf. A. Melzer, *o.c.*, 108-109, met verw.

⁵⁵ Cf. A. Melzer, *o.c.*, 261-263, met verw.

⁵⁶ St. Affeldt, ‘The Force of Freedom. Rousseau on Forcing to Be Free,’ *Political Theory*, 1999, vol. 27, nr. 3, (299-333); 307-309.

⁵⁷ Cf. A. Melzer, *o.c.*, 120-126 & 256.

meerdere elementen aangereikt voor een eigen oordeel. Duidelijk voelbaar is de schreeuw van het individualisme in Rousseau's werk. Mijn ophijsting van mechanismen die de uitoefening van republikeinse dwang overbodig moeten maken, suggereert eveneens een sensibiliteit voor de individuele vrijheid. Daar staat tegenover dat sommige voorstellen indruisen tegen het moderne rechtsgevoel en tegen de ons vertrouwde rechten zoals de vrijheid van vereniging en godsdienst. Ook ontbreekt in Rousseau's oeuvre een hedendaagse constitutionele reflex en een zorg voor juridische *checks and balances*. Hoger, bij de korte bespreking van Sieyès, hebben we reeds een verklaring hiervoor gegeven, met name het aanvoelen dat grondwetten overbodig zijn in directe democratieën, maar onmisbaar bij de minste vorm van delegatie. Door zelf twijfel te zaaien over de vraag of de politiek kan zonder delegatie, laat Rousseau een kans liggen om een solide politieke theorie uit te bouwen. Van een filosoof die laat aanvoelen dat we niet kunnen zonder een systeem van representatie, mag meer verwacht worden. Door het niet thematiseren van de gelijkheid en vrijheid in zo'n samenleving, abdiceert Rousseau.

Een ogenschijnlijk meer begripvolle of 'welwillende' manier om het voorgaande te zeggen is door te spreken van een vorm van naïviteit. Zo'n lezing van Rousseau als naïeve denker treffen we aan in *Principes de Politique* (1806-1810) van Benjamin Constant (1767-1830).⁵⁸ Constant, pionier van het vroegliberale denken, richt zijn pijlen op Rousseau's principe van totale vervreemding (van rechten aan de gemeenschap). Rousseau's filosofie is niet zo heel bijzonder, aldus Constant, omdat hij niets toevoegt aan het werk van zijn voorgangers. Geen van deze oudere denkers, nog steeds volgens Constant, dacht na over grenzen aan de onbegrensde macht van de staat. Rousseau evenmin. Montesquieu weer wel, maar zijn voorstellen voor machtsbeperking formuleerde hij zo vaag dat ze geen impact hebben gehad, aldus Constant.⁵⁹ De kink in de kabel bij Rousseau, is volgens Constant dat deze denker niet wilde inzien dat de soevereine macht toch op de een of andere manier zou moeten worden gedelegeerd als men wilde overgaan tot de organisatie van het dagelijkse leven. Het is naïef om te veronderstellen dat men zich aan niemand onderwerpt wanneer het sociaal contract afgesloten wordt. Men onderwerpt zich met name aan diegenen die in naam van alle burgers optreden, diegenen aan wie

⁵⁸ OC III, 361; MV, p. 56-57 - 'Daar bovendien de vervreemding plaats heeft zonder voorbehoud, is de vereniging zo volkomen als ze kan zijn en geen enkele aangeslotene kan nog een bezwaar maken. Want indien de enkelingen nog enkele rechten overbleven, zou ieder in zeker opzicht zijn eigen rechter zijn, daar er geen gemeenschappelijke meerdere bestond, die rechtens zou kunnen beslissen tussen die enkeling en de gemeenschap. En de enkeling zou spoedig beweren in alles zijn eigen rechter te zijn. Daardoor zou de natuurstaat voortduren en de gemeenschap zou noodzakelijkerwijs tiranniek moeten worden of machteloos.'

⁵⁹ B. Constant, *Principes de Politique*, Parijs, Hachette Littératures, 1997, 34.

het soevereine gezag wordt gedelegeerd.⁶⁰ Niet alle deelnemers aan het contract zijn daarom gelijk en sommigen bezitten macht over anderen. Het komt er precies op aan om die macht met waarborgen te omringen, aldus Constant,⁶¹ die hier op dezelfde lijn zit als Emmanuel Sieyès (*supra*). Constitutionalisme en machtsdelegatie gaan samen of moeten samengaan. Door niet stil te staan bij de praktische noodzaak in een politieke samenleving om macht te delegeren, slaagt Rousseau er niet in om zijn vrijheidsconcept door te denken naar de moderniteit. Hij laat daarbij na, nog steeds volgens Constant, om individuele rechten en vrijheden te conceptualiseren rond dit moderne vertegenwoordigingsmodel: ‘La souveraineté étant une chose abstraite et la chose réelle, l’exercice de la souveraineté, c’est-à-dire le gouvernement, étant nécessairement remis à des êtres d’une autre nature que le souverain, puisqu’ils ne sont pas des êtres abstraits, il faut prendre des précautions contre le pouvoir souverain à cause de la nature de ceux qui l’exercent, comme l’on en prendrait contre une arme trop puissante qui pourrait tomber en des mains peu sûres.’⁶²

Constant gaat nog een stap verder in zijn kritiek op Rousseau. Rousseau kijkt niet naar de macht *an sich*, alleen naar de individuen die macht bezitten. Hij was zich wel bewust van, en gevoelig voor misbruik door machthebbers, maar dacht verkeerdelijk dat dit zou ophouden te bestaan als het volk zelf de macht kreeg. Dit betekent dat Rousseau geen aandacht heeft voor het machtsmisbruik dat zich onder het volk zelf zou kunnen manifesteren, aldus Constant,⁶³ die met dit argument een meer ontwikkeld machtsbegrip introduceert dat als het ware Foucault’s modern machtsbegrip anticpeert.⁶⁴ Macht, vond Constant, corrumpeert immers altijd. Men moet de macht zelf voorwaarden opleggen, en Constant drukt dit plastisch uit: ‘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.’⁶⁵

⁶⁰ B. Constant, *Principes de Politique*, o.c., 40.

⁶¹ B. Constant, *Principes de Politique*, o.c., 40. Tevens: ‘L’on ne peut donc reconnaître à la société que des droits qui puissent être exercés par le gouvernement sans devenir dangereux. La souveraineté étant une chose abstraite et la chose réelle, l’exercice de la souveraineté, c’est-à-dire le gouvernement, étant nécessairement remis à des êtres d’une autre nature que le souverain, puisqu’ils ne sont pas des êtres abstraits, il faut prendre des précautions contre le pouvoir souverain, à cause de la nature de ceux qui l’exercent, comme l’on en prendrait contre une arme trop puissante qui pourrait tomber en des mains peu sûres.’ (B. Constant, *Principes de Politique*, o.c., 42).

⁶² B. Constant, *Principes de Politique*, o.c., 42.

⁶³ B. Constant, *Principes de Politique*, o.c. 44-45.

⁶⁴ Een korte samenvatting van Foucault’s machtsbegrip geeft M. Schuilenburg, *Orde in veiligheid. Een dynamisch perspectief*, Amsterdam, Boom, 2012, 55-59

⁶⁵ B. Constant, *Principes de Politique*, o.c., 44-45.

Rousseau en rechtsbescherming: naïef? (Beccaria)

Met Benjamin Constant hebben we het beeld geschetst van een Rousseau die op het vlak van directe democratie en de mogelijkheid representatie en delegatie te vermijden een naïef standpunt inneemt. Verder is er de gedachte dat macht corrupteert, een idee die afwezig is in de politieke theorie van Rousseau. Een andere schrijver die ons helpt om het politiek project van Rousseau beter te situeren, is Cesare Beccaria (1738-1794). Beccaria schreef in dezelfde periode als Rousseau (zijn *Over misdaden en straffen* verschijnt amper twee jaar na *Du Contrat Social*),⁶⁶ en dus vóór Constant.

Beccaria's *Over misdaden en straffen* bevat een verkapte maar duidelijke kritiek op Rousseau. Beccaria stelt dat andere filosofen vooral aandacht hebben geschonken aan de wijze waarop de verhouding tussen de soeverein en diens onderdanen, tussen de overheid en het volk en tussen verschillende volkeren onderling, geconceptualiseerd zou (kunnen) worden. Dit leidde ertoe dat weinigen belangstelling betoond hebben voor de wreedheid van de straffen en de onregelmatigheden van de strafrechtelijke procedures, zegt Beccaria,⁶⁷ die aangeeft dat de denkers vóór hem allemaal te weinig aandacht hadden voor het probleem van de individuele rechtsbescherming, een beetje zoals Rousseau's claim dat geen denker voor hem vrijheid en gelijkheid ernstig nam.

Wat Rousseau betreft snijdt Beccaria's strafrechtelijke kritiek alleszins hout. Op de keper beschouwd, besteedt *Du Contrat Social* niet veel aandacht aan de bestrafing. Het hoofdstuk over 'Het recht over leven en dood'⁶⁸ vormt een uitzondering en bevat een naar moderne maatstaven ongevoelige boodschap over de behandeling van misdadigers en de doodstraf: 'Trouwens, iedere boosdoener die het maatschappelijk recht aantast, wordt door zijn misdrijven opstandeling tegen en verrader van het vaderland; door de wetten te schenden is hij er niet langer lid van en voert hij er zelfs oorlog tegen. Dan is het behoud van de staat met het zijne onverenigbaar, één van beiden moet ten onder gaan, en men brengt dan de schuldige niet zozeer als burger als wel als vijand ter dood.'⁶⁹ Het individu dat de wetten ingevolge het sociaal contract schendt, kan dus ter dood gebracht worden, aldus Rousseau.⁷⁰

⁶⁶ C. Beccaria, *Over misdaden en straffen* (1764), vert. J.M. Michiels, Antwerpen, Kluwer, 1982, 218 p.

⁶⁷ C. Beccaria, *Over misdaden en straffen, o.c.*, 37-38.

⁶⁸ OC III, 376-377; MV, p. 75-77.

⁶⁹ OC III, 376; MV, p. 76.

⁷⁰ In IV, 8 keert dit terug onder de positieve leerstellingen van de 'Burgerlijke godsdienst': De 'straf voor de boosdoeners' en 'de heiligheid van het maatschappelijk verdrag en de wetten' (OC III, 468; MV, p. 184-185).

Een naar ons gevoel meer genuanceerde benadering van de plaats van de doodstraf binnen het contractsdenken vinden we terug bij Beccaria. In zijn *Over misdaden en straffen* stelt hij dat de wet de bekroning is van inzichten over de menselijke natuur die de tegenstrijdige activiteiten van de massa tot een gemeen doel weten te herleiden. Hij duidt dit aan in utilitaire termen als ‘een maximaal geluk voor een maximaal aantal mensen.’⁷¹ Het strafrecht vormt volgens Beccaria de kern van het sociaal contract, aangezien de mens de neiging heeft om niet alleen zijn eigen aandeel uit het gemeenschappelijk in bewaring gegevene terug te nemen, maar ook om zich een fractie van de inbreng van anderen toe te eigenen.⁷² Uit het sociaal contract volgt evenwel een doodstrafverbod, want ‘hoe zou, wanneer iemand afstand doet van een zo klein mogelijk aandeel van zijn persoonlijke vrijheid, dit offer het hoogste goed dat hij heeft, namelijk het leven, kunnen omvatten?’⁷³ Rousseau daarentegen stelde dat wie zijn leven wil behouden ten koste van de anderen (via het sociaal contract), het zo nodig ook voor hen moet kunnen geven. Hieruit vloeit voort dat de doodstraf gerechtvaardigd is als men iemand niet zonder gevaar in leven kan laten.⁷⁴ Beccaria legt de drempel een stuk hoger, en vindt de doodstraf enkel onder extreme omstandigheden gerechtvaardigd.⁷⁵

Zoals we aan het hoofd van deze sectie al benadrukten, heeft Beccaria niet alleen kritiek op Rousseau maar op al zijn voorgangers. Allen hebben te weinig aandacht voor het belang van procedurele bescherming in een georganiseerde samenleving. Bij Rousseau is er inderdaad geen spoor te vinden van bijvoorbeeld procedurele rechten tegenover de overheid. Anders is dat bij tijdgenoot Beccaria die op een bijna hedendaags aandoende toon stelt dat ‘Om te vermijden, dat welke straf ook een daad van geweld zou zijn van een persoon of van velen tegenover één burger in het bijzonder, moet zij openbaar zijn, zo spoedig mogelijk worden uitgesproken, noodzakelijk zijn en in de gegeven omstandigheden de minst strenge, in de juiste verhouding staan tot het gepleegde misdrijf en voorzien zijn in de wet.’⁷⁶ En inderdaad, in het Europese Verdrag voor de Rechten van de Mens (EVRM) vindt men diverse elementen uit deze omschrijving terug, zoals het folterverbod,⁷⁷ het recht op vrijheid en veiligheid,⁷⁸ het recht op een eerlijke procesvoering,⁷⁹ en het ‘nullum crimen sine lege’-beginsel (geen misdaad zonder wet).⁸⁰

⁷¹ C. Beccaria, *Over misdaden en straffen*, o.c., 37.

⁷² C. Beccaria, *Over misdaden en straffen*, o.c., 43.

⁷³ C. Beccaria, *Over misdaden en straffen*, o.c., 108.

⁷⁴ OC III, 377; MV, p. 77.

⁷⁵ C. Beccaria, *Over misdaden en straffen*, o.c., 109.

⁷⁶ C. Beccaria, *Over misdaden en straffen*, o.c., 217-218.

⁷⁷ Artikel 3 EVRM.

⁷⁸ Artikel 5 EVRM.

⁷⁹ Artikel 6 EVRM.

⁸⁰ Artikel 7 EVRM.

Een ontwikkeld verhaal over procesrechten en rechtsbescherming ontbreekt bijgevolg bij Rousseau. Toch doet men de filosoof geen recht met een harde veroordeling. In het reeds genoemde hoofdstuk over de doodstraf gebruikt Rousseau het voorbeeld van een ernstig delict, met name moord. Daarmee blijft de vraag onbeantwoord of elke overschrijding van regels van het sociaal contract tot eenzelfde strenge sanctie moet leiden. Ik denk het niet, zeker niet wanneer men ook kijkt naar andere uitspraken van Rousseau waaruit blijkt dat ook bij hem de doodstraf enkel binnen beperkingen mogelijk is. Het sociaal contract is precies ontworpen ter bescherming van het leven van de contractanten. Opdat de doodstraf zou kunnen worden gevorderd of opgelegd, moet die straf in verhouding worden geacht met de ernst van het misdrijf. Ballingschap vormt daarom een goed alternatief voor de doodstraf,⁸¹ 'en het veelvuldig voorkomen van terechtstellingen is volgens Rousseau 'een teken van zwakheid of luiheid van de regering.' Tevens merkt hij op dat er altijd een gerechtelijke procedure en een vonnis nodig is vooraleer er een terechtstelling kan volgen.⁸² Dit laatste geeft aan dat ook Rousseau aandacht heeft voor de procedure en dat er bij hem geen sprake kan zijn van blinde willekeur bij het opleggen van een straf.

Veelbetekend is tenslotte Rousseau's zucht aan het einde van zijn hoofdstuk over de doodstraf: 'Maar ik bemerk dat mijn hart in opstand komt en mijn pen doet haperen; we kunnen deze vragen beter ter bespreking geven aan de rechtvaardige mens die nooit te kort geschoten is en die zelf nooit gratie nodig had.' Het 'opstandige hart' toont aan dat Rousseau ruimte laat voor medeleven en inlevingsvermogen.

Afrondend kunnen we stellen dat *Du contrat social* inderdaad een hoofdstuk bevat dat de doodstraf principieel rechtvaardigt, maar de boodschap wordt met voorzichtigheid en menselijkheid gebracht. Grondige lectuur toont aan dat deze straf de uitzondering moet blijven. Baker merkt in haar analyse op dat de doodstraf bij Rousseau vooral bedoeld is ter bestraffing van despoten en tirannen, met name voor hen die zich de status van soeverein aanmatigen of die willekeurige burgers tegen elkaar opzetten en zo onverdraagzaamheid in de hand werken.⁸³ Opnieuw brengt dit ons bij de diagnose van naïviteit bij een filosoof die dingen schrijft die hetzij onvoldoende worden uitgewerkt dan wel gemakkelijk kunnen verkeerd begrepen kunnen worden.

De indruk dat we te maken hebben met naïviteit wordt versterkt door een algehele lezing van Rousseau's politieke theorie. Hij legt immers een grote gevoe-

⁸¹ Dit is eveneens het geval in IV, 8: '(...) kan de soeverein iedereen uit de staat bannen die het niet belijdt' (OC III, 468; MV, p. 184).

⁸² OC, III, 376-377.

⁸³ F. Baker, 'Eternal vigilance: Rousseau's death penalty' in R. Wolker (ed.), *Rousseau and liberty*, Manchester, Manchester University Press, 1995, 152-185.

ligheid aan de dag voor thema's als mensenrechten. Er zijn weinig aanwijzingen terug te vinden dat onbezonnen willekeur ten overstaan van de burger enige steun zou vinden in zijn werk. Bovenal spreekt uit zijn oeuvre een grote passie voor vrijheid, zoals we hoger in onze inleiding hebben aangetoond.

Twee twijfels bij de naïviteit van Rousseau's politieke theorie

In wat volgt stellen we ons de vraag of Rousseau werkelijk als een naïeve filosoof mag worden bestempeld. Reeds eerder brachten we Rousseau's scepticisme ter sprake aangaande de toepasbaarheid van directe democratie-technieken in een wereld van grote natiestaten. Sommige auteurs schetsen niet helemaal onterecht een beeld van Rousseau als een conservatief in de zin van Burke, of van een man wiens gedachten vastgeroest zitten in historisch pessimisme.⁸⁴ Die radicale *vervaldenker* stelde met name geen vertrouwen in de economische vooruitgang of de ontwikkeling van kunsten en wetenschappen. Zijn ideale samenlevingsvorm – de republieken Sparta en Rome, die werden gekenmerkt door een politieke vrijheid, een republikeinse moraal en hun grootsheid van de ziel –,⁸⁵ zijn voor eeuwig gedoemd om te verdwijnen omwille van de opkomst van het Christendom en meer algemene oorzaken van verval.⁸⁶ Rousseau was van oordeel dat heel Europa zich in een volstrekte staat van verval bevond, met uitzondering van enkele stadstaten met een republikeins vrijheidsconcept zoals Genève. Zijn werk wordt daarom correcter gelezen wanneer men hem waardeert als een denker bezorgd over Europa's kleine en slinkende republikeinse bevolkingsgroepen, voor wie zijn theorie geenszins revolutionair, doch veeleer heilzaam zou werken.⁸⁷ Rousseau is in

⁸⁴ A. Melzer, *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*, o.c., 1990, 234.

⁸⁵ Bij Wolker vindt men bovendien de rijke gedachte terug dat de burgerlijke en morele vrijheid in de republieken Sparta en Rome werden geprikkeld door middel van sport en spel (R. Wolker, 'Ancient Postmodernism in the Philosophy of Rousseau', in P. Riley (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 427, met verwijzing naar OC III, 958-959 en OC V, 121-122. De bezieling die hier het gevolg van is, is beginnen tanen tezamen met de moderniteit. In *Du Contrat Social* schrijft Rousseau binnen het bestek van enkele zinnen dat 'in een goed geleide stadstaat iedereen naar de vergaderingen snelt' en dat de staat verloren is van zodra iemand zich over staatszaken afvraagt wat het hem eigenlijk aangaat (OC III, 429-430: MV, p. 137-138).

⁸⁶ Rousseau's hartstocht voor de Romeinse (en Spartaanse) ehtiek is legendarisch. In zijn *Confessions* laat Rousseau in een beruchte passage optekenen: 'Na een ontbijt van uitstekende vijgen nam ik een gids en ging ik de Pont-du-Gard bekijken. Het was het eerste Romeinse bouwwerk dat ik zag. Ik verwachtte een monument te zien dat de handen die het hadden gebouwd waardig was. Ditmaal echter overtrof de zaak mijn verwachtingen en het is de enige keer in mijn leven dat ik dit heb meegemaakt' Cf. J.J. Rousseau, *Bekentenissen*, vert. L. Van Maris, Amsterdam, Polak & Van Gennep, 2008, 288.

⁸⁷ A. Melzer, *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*, o.c., 273 met verwijzingen.

deze lezing minder naïef dan sommigen willen doen voorkomen.

De ruimte voor een lezing van Rousseau als naïeve denker wordt zo mogelijk nog kleiner als men het republikeinse bij Rousseau ernstig neemt. Wat Rousseau in *Du contrat social* doet is niets minder dan een spiegel voorhouden voor de zich toen ontwikkelende moderne liberale maatschappij. Rousseau begreep dat dergelijke samenlevingen gedoemd zijn om te mislukken wanneer geen ruimte wordt voorbehouden voor de uitoefening van de zogenaamde ‘burgerlijke deugden’.⁸⁸ Rousseau heeft geprobeerd om de uitoefening van deze deugden veilig te stellen evenals de politieke (positieve) vrijheid die er het gevolg van is. Het uiteindelijke doel van het politieke leven is de mens op te voeden tot een toestand die kan worden omschreven als het zonder voorbehoud zelf willen van de algemene wil,⁸⁹ zoals *Émile* die zich tot zijn opvoeder richt en zegt: ‘Ik heb besloten te zijn wat gij mij hebt gemaakt’.

Rousseau’s wijze om deze positieve vrijheid te verwezenlijken komt neer op een *politisering* van de samenleving. Nu gaat een volstrekte politisering evenwel ten koste van de individuele (of negatieve) vrijheid en van de relatieve onafhankelijkheid van de dagelijkse, *a-politieke* sfeer. Alzo zet Rousseau de ‘positieve vrijheid’ in de verf, doch verwaarloost hij de ‘negatieve vrijheid’. Voor moderne oren staats zoiets gelijk met een pleit voor de opslorping door het politieke leven van elk aspect van het privéleven. Dit laatste dreigt dan vernietigd te worden, wat de korste weg naar totalitarisme is.⁹⁰

Het recente boek van Amartya Sen *The Idea of Justice* (2009) laat ons toe Rousseau’s onderneming anders te beoordelen. Sen problematiseert de neiging bij vele politieke filosofen om het denkwerk te stoppen waar het pas begint. Een samenleving moet niet enkel rechtvaardig gefundeerd zijn, aldus Sen, maar dient ook rechtvaardig te functioneren. Dit impliceert dat de politieke praktijk de voorwaarden dient te scheppen om rechtvaardig functioneren ook mogelijk te maken. In John Rawls’ *A theory of justice* (1971) wordt deze bekommernis niet onderkend.⁹¹ Aan de beginselen van rechtvaardigheid (*principles of justice*) ligt

⁸⁸ A. Vandeputte, ‘Positieve vrijheid in een liberale samenleving’, *De Uil van Minerva* 1997, afl. 1, 20.

⁸⁹ J.L. Talmon, *The origins of Totalitarian Democracy*, o.c., 42.

⁹⁰ J.L. Talmon, *The origins of totalitarian democracy*, o.c., 47. Andere auteurs beweren dat Rousseau een nieuw inzicht bracht in ‘de paradox van de liberale samenleving’. Dit betreft de verhouding tussen democratisch burgerschap en het waarborgen van privébelangen. Diverse schrijvers hebben erkend dat het gevaar van negatieve vrijheid is dat we ons recht op politieke participatie opgeven, maar de manier waarop men waarborgen inbouwt is te vrijblijvend: Een vrijwillige participatie biedt geen enkele zekerheid (A. Van De Putte, ‘Positieve vrijheid in een liberale samenleving’, l.c., 21).

⁹¹ J. Rawls, *Een theorie van rechtvaardigheid* (1971), vert. F. Bestebreurtje, Rotterdam, Lemniscaat, 2009, 664 p. We gebruiken de ‘Revised Edition’ uit 1999.

volgens Rawls de notie van 'eerlijkheid' (*fairness*) ten gronde.⁹² Gegeven dat rechtvaardigheidsbeginselen onder 'eerlijke' voorwaarden tot stand gekomen zijn, wordt ieder mens in staat geacht, welke beginselen er ook gekozen worden, om ze te begrijpen en na te komen. Dit houdt verband met de idee van 'redelijkheid'.⁹³ Rawls' rechtvaardigheidstheorie ('rechtvaardigheid als eerlijkheid') is echter bijna uitsluitend gericht op de basisstructuren van een samenleving. Het object van deze theorie is met name het beïnvloeden van de wijze waarop sociale instituties fundamentele rechten en plichten verdelen en de toewijzing van voordelen uit sociale samenwerking bepalen.⁹⁴ Er is dus aandacht voor rechtvaardige instituties, maar minder voor een 'rechtvaardige samenleving' die vervolgens op grond van deze instituties moet functioneren. Amartya Sen benadrukt terecht dat men voor het tot stand brengen van een rechtvaardige samenleving rekening moet houden met de feitelijke gedragspatronen van mensen. Het is dus niet voldoende dat de sociale instituties rechtvaardig zijn en de door Rawls bedachte oplossing, met name het redelijkheidsconcept, is broos, stelt Sen.⁹⁵ Zoals we al zegden, is dit een problematiek die Rousseau eerder al onderkend had door de klemtoon te leggen – niet enkel op rechtvaardige instellingen – maar ook op het feitelijke, rechtvaardige functioneren van een gegeven samenleving. Denken we maar aan zijn verbod op partijen, de onderwerping van religies en zijn geloof in de ethische transformatie van de burger bij de oprichting van een georganiseerde samenleving (supra).

De idee van opvoeding tot burgerschap komt aan bod in Rousseau's *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Dit belangrijke werk uit 1770 verduidelijkt de modaliteiten van de civieke opvoeding: Polen mogen enkel door Polen onderwezen worden, en in het onderwijs moet aandacht uitgaan naar nationale geschiedenis en aardrijkskunde. Door rollenspelen dienen de jonge burgers vertrouwd

⁹² Deze 'eerlijkheid' houdt in dat de partijen in de oorspronkelijke situatie geen kennis hebben van hun plaats in de samenleving, van hun maatschappelijke klasse of sociale status, en dat niemand zijn lot kent bij de verdeling van natuurlijke gaven, zijn intelligentie, zijn lichaamskracht en dergelijke. De beginselen van rechtvaardigheid worden gekozen achter een 'sluier van onwetendheid' (*a veil of ignorance*) (J. Rawls, *Een theorie van rechtvaardigheid*, o.c., 59). Dit waarborgt dat de in deze positie afgesloten overeenkomsten eerlijk zijn, aldus Rawls.

⁹³ J. Rawls, *Een theorie van rechtvaardigheid*, o.c., 66. Zie over het idee van 'redelijkheid' ook: Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, 48-58.

⁹⁴ J. Rawls, *Een theorie van rechtvaardigheid*, o.c., 54-57.

⁹⁵ A. Sen, *The Idea of Justice*, Londen, Penguin books, 2010, 69: 'Rawls's approach, developed with admirable consistency and skill, does involve a formulaic and drastic simplification of a huge and multi-faceted task – that of combining the operation of the principles of justice with the actual behaviour of people – which is central to practical reasoning about social justice.' Tevens: 'There is no chance of resting the matter in the 'safe' hands of purely institutional virtuosity. The working of democratic institutions, like that of all other institutions, depends on the activities of human agents in utilizing opportunities for reasonable realization' (A. Sen, *The Idea of Justice*, o.c., 354).

te raken met de instellingen van de republiek.⁹⁶ Door middel van sport en spel wordt saamenhorigheid vanaf de kindertijd bevorderd, en leert men zich naar de regels van het spel gedragen, terwijl men de indruk heeft dat men enkel fysieke oefeningen doet. In het *Projet de constitution pour la Corse* (1765⁹⁷) stelt Rousseau dat men het volk zodanig moet leiden dat het deugdzaam is, evenwel zonder hier de betekenis van te begrijpen; dat men rechtvaardig is zonder de betekenis van 'rechtvaardigheid' te doorzien.⁹⁸ In *Economie politique* ten slotte schrijft Rousseau ook over 'de vorming van de burgers'.⁹⁹ Rousseau was zeer goed op de hoogte van het feit dat burgerlijke vrijheid in Sparta en Rome gecultiveerd werd door middel van ceremonies, spektakels en spelen.¹⁰⁰ Hierdoor kon men de banden tussen de burgers onderling en tussen de burgers en het vaderland aansterken.

Rousseau gaat verder dan vele liberale filosofen door een programma voor een samenleving voor te stellen dat niet alleen mikt op het ontwikkelen van politieke deugden, doch ook streeft naar de ontwikkeling van sociale normen.¹⁰¹

Conclusie

Rousseau is een denker die de individuele vrijheid ernstig neemt, vooral in haar politieke dimensie. Constant en Beccaria schetsten een Rousseau die naïef is op het vlak van direct bestuur, machtsbeheersing en nood aan procedurele bescherming. Het is inderdaad opvallend dat een aantal ons vertrouwde rechtsbeschermingsmechanismen afwezig zijn in *Du Contrat Social*, terwijl die toen toch bekend waren, zo blijkt uit de geschriften van tijdgenoten Beccaria en Constant. Rousseau's ogenschijnlijk harde stelling in *Du Contrat Social* 'dat al wie weigert om te gehoorzamen aan de algemene wil, daartoe door heel het lichaam zal worden gedwongen' (het door ons gekozen openingscitaat) zaait twijfel omtrent de rechtspositie van de dissidente burgers en Rousseau's bereidheid om stil te staan bij de nood aan individuele rechtsbescherming.

We hebben echter aangegeven dat verschillende elementen ons toelaten om die stelling te nuanceren. Eén van die elementen vormt Rousseau's ruime invulling van het recht op verzet van de burger, maar er zijn er andere. Vaak blijken Rousseau's harde uitspraken niet representatief voor zijn werkelijke boodschap.

Het voornaamste argument à décharge schuilt evenwel in Rousseau's grotere

⁹⁶ OC III, 966-970.

⁹⁷ Het werk werd uiteindelijk postuum uitgegeven in 1861.

⁹⁸ OC III, 948.

⁹⁹ OC III, 251, 259.

¹⁰⁰ OC III, 958.

¹⁰¹ Vgl. E. McTernan, 'How to Make Citizens Behave: Social Psychology, Liberal Virtues, and Social Norms', *The Journal of Political Philosophy*, 2013, 1-21.

politieke project. Daarin schuilt een groot realisme, dat in de politieke filosofie vaak ontbreekt. Rousseau zag duidelijk dat een rechtvaardig functionerende maatschappij niet enkel een oprichtingsakte vereist, maar dat er een voortdurende bewerking nodig is. Via onderwijs en goed gekozen wetten moet men inwerken op de burgerlijke deugden van de ingezetenen. Heel zijn focus betrof de omkadering van de mogelijkheid tot beoefening van de politieke vrijheden. Een liberale gevoeligheid voor de negatieve vrijheden en het risico van totalitarisme en machtsmisbruik is niet geheel afwezig, maar komt slecht uit de verf.

Bibliografie

Geciteerde werken van Jean-Jacques Rousseau

- Rousseau, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, Gagnebin, Bernard & Raymond, Marcel (eds.), Parijs, Gallimard, 1959-1995, vijf delen.
- Rousseau, Jean-Jacques (1755), *Vertoog over de ongelijkheid*, vert. Uitterhoeve, Wilfried, Amsterdam, Boom, 2003, 172 p.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762), *Het maatschappelijk verdrag*, vert. van den Braak, S. & van Roermund, G., Amsterdam, Boom, 2008, 216 p.

Andere geciteerde werken

- Baker, F. (1995), 'Eternal vigilance: Rousseau's death penalty' in R. Wokler (ed.), *Rousseau and liberty*, Manchester, Manchester University Press, 1995, 152-185.
- Beccaria, Cesare (1764), *Over misdaden en straffen*, vert. Michiels, J.M., Antwerpen, Kluwer Rechtswetenschappen, 1982, 218 p.
- Constant, Benjamin (1806-1810), *Principes de Politique applicables à tous les gouvernements*, Hofmann, Etienne (ed.), Parijs, Hachette Littératures, 1997, 447 p.
- Locke, John (1970), *Two Treatises of Government*, Londen & New York, Cambridge University Press, 525 p.
- Melzer, Arthur (1990), *The Natural Goodness of Man. On the system of Rousseau's Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 308 p.
- Rawls, John (1971), *Een theorie van rechtvaardigheid*, vert. Bestebreurtje, Frank, Rotterdam, Lemniscaat, 2009, 664 p.
- Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 401 p.
- Riley, Patrick (ed.) (2001), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 453 p.
- Schuilenburg, Marc (2012), *Orde in veiligheid. Een dynamisch perspectief*, Amsterdam, Boom, 459 p.

Sen, Amartya (2010), *The Idea of Justice*, Londen, Penguin books, 468 p.

Talmon, J.L. (1961), *The origins of totalitarian democracy*, Londen, Mercury Books, 366 p.

Van de Putte, André (1997), 'Positieve vrijheid in een liberale samenleving,' *De Uil van Minerva*, afl. 1, 13-21.

Wokler, Robert (ed.) (1995), *Rousseau and liberty*, Manchester, Manchester University Press, 299 p.

HOOFDSTUK 3

Feiten, rede en internationaal recht: een rousseauïstische lezing

Sylvie Loriaux

Een belangrijke gedachte waaraan filosofen worden herinnerd wanneer ze Rousseau lezen is de noodzaak om de werkelijkheid niet uit het oog te verliezen.¹ Bij het opbouwen van morele en politieke argumenten, moet voldoende aandacht worden gegeven aan de feiten, niet alleen aan wat er om ons heen gebeurt (zoals onze concrete omstandigheden van tijd en plaats), maar ook aan wat er in de toekomst zou of niet zou kunnen gebeuren. Zoals Rousseau opmerkt, is er vaak een kloof tussen wat we in boeken over ethiek en recht lezen, en de reële ellende die we om ons heen waarnemen. Idealen van vrede en rechtvaardigheid, de verklaarde menselijkheid van maximes, de zogenaamde voordelen van burgerlijke instellingen geven vaak aanleiding tot de meest afschuwelijke daden en tot de meest brutale onderdrukking, en worden soms zelfs opgeroepen om ze te verantwoorden. ‘C’est donc là le fruit de ces institutions pacifiques. La pitié, l’indignation s’élèvent au fond de mon Coeur. Ah! philosophe barbare, viens donc nous lire ton livre sur un champ de bataille! Quelles entrailles d’hommes ne seraient émues à ces tristes objets?’ (EdG 303).²

¹ Zie in dit verband het beroep dat John Rawls doet op Rousseau om zijn idee van ‘realistic utopia’ uiteen te zetten (Rawls 1999 7, 13).

² Citaten van *Économie politique* (EP), *Du contrat social* (CS) en *Manuscrit de Genève* (MG) komen uit: Jean-Jacques Rousseau (1964) *Du Contrat Social*, texte établi, présenté et annoté par R. Derathé, Collection Folio/Essais, Paris: Gallimard. Citaten van *Discours sur l’inégalité* (DI), *L’état de guerre* (EdG), *Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l’Abbé de Saint-Pierre* (EPP) en *Jugement sur la paix perpétuelle* (JPP) komen uit: Jean-Jacques Rousseau (1915) *The Political*

Het gebrek aan harmonie tussen filosofische theorieën en de werkelijkheid heeft volgens Rousseau verschillende oorzaken. Een daarvan heeft te maken met de uitoefening van de rede zelf, die de neiging heeft om mensen te distanciëren van wat hen raakt of verontrust, en om hen op zichzelf te richten. Zoals Rousseau het stelt: ‘Il n’y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe et qui l’arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre; il n’a qu’à mettre ses mains sur ses oreilles, et s’argumenter un peu, pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l’identifier avec celui qu’on assassine’ (DI 162). Een andere reden waarom filosofen vaak ‘de bal misslaan’ is hun verlies van integriteit of het feit dat ze de inhoud van hun theorieën laten bepalen door de belangen van degenen waarvan ze afhangen voor hun posities en publieke erkenning. ‘Le peuple ne donne ni pensions, ni emplois, ni chaires, ni places d’Académies; en vertu de quoi le protégerait-on?’ (EdG 303). In dit geval is het zowel het eigenbelang van filosofen als hun neiging om vanuit de oordelen van anderen te leven die hen verhinderen om de belangen van het gewone volk te verdedigen en de ware morele en politieke principes te vinden die het menselijk gedrag moeten leiden. Maar zelfs wanneer hun theorieën wel rekening houden met de belangen van gewone mensen, hebben ze vaak de kracht niet om de werkelijkheid te veranderen omdat ze vaak niet aantonen welke redenen mensen zouden hebben om zich aan legitieme regels te onderwerpen. Vandaar de delicate taak die Rousseau zichzelf stelt in zijn voornaamste politieke werk *Du contrat social*: ‘Je veux chercher si dans l’ordre civil il peut y avoir quelque règle d’administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu’ils sont, et les lois telles qu’elles peuvent être: Je tâcherai d’allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l’intérêt prescrit, afin que la justice et l’utilité ne se trouvent point divisées’ (CS 173). Willen morele en politieke filosofen niet dat hun theorieën ‘hors de propos’ of louter ‘utopisch’ blijven, dan moeten ze het juiste evenwicht proberen te vinden tussen ‘recht’ en ‘feiten’, tussen ‘wat zou moeten zijn’ en ‘wat is.’

Maar tegelijkertijd maakt Rousseau ook duidelijk dat ‘feiten’ het recht niet kunnen funderen. Dit komt met name naar voren in zijn kritiek op Grotius die, ofschoon hij een beroep deed op rationale principes om natuurrecht te funderen, ook vaak de autoriteit van bestaande gewoonten en instellingen aanvaardde zoals ze door het positief recht waren vastgelegd. Daarmee, zegt Rousseau, sanctio-

Writings of Jean Jacques Rousseau Vol. I, ed. from the original manuscripts and authentic editions, with introductions and notes by C.E. Vaughan, Cambridge: Cambridge University Press. Citaten van *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (GP) en *Émile, ou De l’éducation* (E) komen uit: Jean-Jacques Rousseau (1915) *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau Vol. II*, ed. from the original manuscripts and authentic editions, with introductions and notes by C.E. Vaughan, Cambridge: Cambridge University Press.

neerde Grotius de *status-quo*, en meer bepaald, presenteerde hij als ‘rechtvaardig’ wat in feite niet meer dan het resultaat van machtsverhoudingen was (CS 175). Grotius ‘analytische’ argumentatiemethode moet worden opgegeven ten gunste van een ‘deductieve’ argumentatiemethode: wat we moeten doen, zegt Rousseau hier, is onze aandacht losmaken van de geschiedenis, feiten of gebeurtenissen en richten op de ‘natuur der dingen.’ Meer bepaald: in plaats van te kijken naar mensen en politieke maatschappijen zoals ze zich aan ons voordoen, moeten we ze onderzoeken in termen van hun eerste en onveranderlijke essentie, en mogen we enkel voor waar aannemen datgene wat er door de rede noodzakelijk uit kan worden afgeleid. Alleen zo zullen we in staat zijn om de valse ideeën die zelfzuchtige filosofen ons voorleggen te identificeren en te verbeteren. Rousseau interpreteert de eis van ‘realisme’ dus heel anders dan de hedendaagse voorstanders van ‘politieke’ opvattingen van rechtvaardigheid en mensenrechten, die recht- en rechtvaardigheidsprincipes proberen uit te werken vanuit ideeën die mensen *de facto* delen, zoals fundamentele ideeën die impliciet in hun (nationale of internationale) publieke politieke cultuur aanwezig zijn (zoals Rawls, 1999), of veronderstellingen over de doeleinden die bestaande praktijken moeten bereiken (zoals Beitz, 2009).

Evenmin is Rousseau’s opvatting van de ‘natuur’ van de mens te begrijpen als verwijzend naar de ‘fenomenale’ natuur van de mens, de mens zoals hij zich aan ons voordoet, met zijn passies, zijn verlangens, etc. Ze heeft, in tegendeel, sterke essentialistische connotaties. Om te weten wat ‘de mens’ is, is het noodzakelijk om een onderscheid te maken tussen wat tot zijn ‘natuurlijke’ of oorspronkelijke conditie behoort en wat omstandigheden en vooruitgang aan deze conditie ‘artificieel’ hebben toegevoegd of gemodificeerd (DI 136). We zouden dan zien dat mensen van nature vrij en gelijk zijn, en dat het niet volstaat om te kijken naar hoe mensen zich om ons heen gedragen, omdat vrije wezens en dus mensen niet langer te vinden zijn: slavernij en dominantie hebben vrijheid en gelijkheid overal vervangen (EdG 296). De natuur van de mens onderzoeken is ook de enige manier om de natuur en ware fundering van politieke maatschappijen te verhelderen. Het stelt ons in staat om te zien dat een volk reeds een volk is voordat het zichzelf een leider geeft, en dat wat een volk tot volk maakt (eerder dan een aggregatie van bijzondere ‘willen’) een oorspronkelijke vrijwillige daad van aaneensluiting is of een ‘maatschappelijk verdrag’, zodat de natuur van een politieke maatschappij alleen door de natuur van dat verdrag kan worden begrepen (CS 181). En wat een nauwkeurig onderzoek van de natuur van dat verdrag ons op zijn beurt zou aantonen is dat de bepalingen van dat verdrag neerkomen op het volgende: *‘Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre*

comme partie indivisible du tout' (CS 183). Ik zal niet verder ingaan op de details van de algemene wil en op de opvatting van de wet die daaruit voortvloeit. Belangrijk om te zien is dat een geleidelijke opheldering van de 'natuur der dingen' ons zou aantonen dat de 'natuur' van de mens zowel als de 'natuur' van een politieke maatschappij *overal* en *altijd* dezelfde zijn: mensen zijn van nature vrij en gelijk, het maatschappelijk verdrag is de ware grondslag van *alle* politieke maatschappijen, en *alle* systemen van wetgeving zijn gericht op hetzelfde doel, namelijk, burgerlijke vrijheid en gelijkheid (CS 213).

De vraag die zich dan stelt is de volgende: Welke ruimte laat Rousseau's onderzoek naar de ware rechtsprincipes voor feitelijke overwegingen? In welke zin kunnen en moeten filosofen contact onderhouden met de werkelijkheid? Moeten ze enkel naar feiten kijken om geïnformeerd te worden over de beste manier om rechtsprincipes (waarvan de inhoud en normatieve kracht onafhankelijk kunnen worden bepaald) toe te passen? Of moeten ze ook rekening houden met de feiten om de inhoud en reikwijdte van deze principes te bepalen?

In dit hoofdstuk behandel ik deze vragen door naar Rousseau's houding ten opzichte van het internationaal recht te kijken. Wat een focus op de internationale sfeer bijzonder vruchtbaar maakt voor mijn doelstelling is dat (1) er bij Rousseau een zekere ambiguïteit bestaat met betrekking tot de vraag of recht al dan niet van toepassing is of kan zijn op internationaal vlak, en dat (2) deze ambiguïteit zijn oorsprong lijkt te vinden in feitelijke overwegingen.

Zo vinden we op verschillende plaatsen de idee terug dat, hoe groot de kwaliteit van hun interne constitutie ook mag zijn, staten nooit in staat zullen zijn om zichzelf te handhaven tenzij ze tot een confederatie toetreden. Rousseau geeft hier voornamelijk twee redenen voor. De eerste heeft te maken met de 'gemengde conditie' waarin mensen zich tegenwoordig bevinden, en meer bepaald, met het feit dat ze aan het gezag van een staat onderworpen zijn, die zelf aan geen gezag onderworpen is in zijn verhoudingen tot andere staten. In tegenstelling tot Hobbes voor wie 'there does not follow from it [i.e. de interstatelijke natuurstoestand], that misery, which accompanies the Liberty of particular men' (1991, 90 [63]), stelt Rousseau dat de oprichting van politieke maatschappijen, door een einde te maken aan interpersoonlijke conflicten, ook de mogelijkheid heeft gecreëerd van algemene en meer verschrikkelijke oorlogen: 'il se commettait plus de meurtres en un seul jour de combat, et plus d'horreurs à la prise d'une seule ville, qu'il ne s'en était commis dans l'état de nature durant des siècles entiers, sur toute la face de la terre' (DI 182). Hij vraagt zich dan ook af of mensen niet in de ergst mogelijke toestand zijn terechtgekomen, waar tirannie en oorlog elkaar versterken, en suggereert dat alleen confederaties (dat wil zeggen, de onderwerping van staten aan het gezag van de wet) deze contradictie zouden kunnen oplossen. De tweede

reden heeft te maken met de mogelijkheid voor de algemene wil om zichzelf uit te drukken. Aangezien voor Rousseau het volk niet vertegenwoordigd mag worden in zijn wetgevende macht, maar deze macht altijd zelf moet uitoefenen, zijn er grenzen aan de grootte die een vrije staat kan hebben. Het probleem is echter dat een kleine staat ook een groter risico loopt om onder het juk van andere staten te worden gebracht. Ook hier wijst Rousseau op de wenselijkheid van confederaties, die het mogelijk maken om de voordelen van grote en kleine staten te combineren: terwijl ze staten voldoende macht verschaffen om zich tegen externe agressie te beschermen, laten ze staten ook meester over hun binnenlandse zaken en zo in staat om door de algemene wil te worden geleid.

Toch levert Rousseau's erkenning van de wenselijkheid van confederaties enkele moeilijkheden op, vooral gezien zijn kritiek op Saint-Pierres pleidooi voor het oprichten van een Europese confederatie als uiteengezet in zijn *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*. Zoals Rousseau herhaaldelijk benadrukt, is het één ding om aan te tonen dat iets rechtvaardig is, maar een ander om te laten zien welke redenen mensen kunnen hebben om rechtvaardig te zijn. Meer bepaald, en wat confederaties betreft, moet nog worden bepaald hoe ze kunnen worden opgericht, hoe ze kunnen worden gehandhaafd en hoe ver hun rechten kunnen worden uitgestrekt zonder de soevereiniteit van het volk te vernietigen. Rousseau erkent expliciet de noodzaak om deze vragen te behandelen (E 158). Maar zoals we nu zullen zien, is het helemaal niet duidelijk of hij ook gelooft dat ze kunnen worden opgelost.

Feiten en de *toepassing* van rechtsprincipes

Rousseau's bezwaar tegen Saint-Pierre heeft voornamelijk te maken met de *mid-delen* die Saint-Pierre voorstelde om zijn project ten uitvoer te brengen. Hij erkent zowel de reële voordelen die Saint-Pierres project aan iedereen zou opleveren als de correctheid van zijn argumenten en het onbaatzuchtig karakter van zijn engagement voor vrede. Maar volgens hem, heeft zijn 'folie de la raison', dat is, de hardnekkigheid waarmee hij trachtte de rationaliteit van zijn project te bewijzen, hem tot antropologische vergissingen gebracht. Hij heeft niet gezien dat mensen, en in het bijzonder vorsten, meestal niet door hun rede maar door hun passies worden gemotiveerd; en dit maakte zijn project onrealiseerbaar.

Deze kritiek kan op het eerste zicht onterecht lijken: één van Saint-Pierres voornaamste bekommernissen was precies te vermijden dat zijn project als 'utopisch' kon worden afgewezen. Zo deed hij grote moeite om de termen van de alliantie zo te definiëren dat ze de steun van alle belangrijke Europese mach-

ten kon krijgen en daardoor een echte kans kon maken. Dit blijkt onder meer uit de manier waarop hij het doel van de alliantie opvatte – namelijk, om vorsten niet alleen tegen buitenlandse invasie, maar ook tegen interne opstand te beschermen – en uit zijn gerelateerde claim dat de alliantie, verre van de rechten van vorsten te verzwakken (rechten die toen vaak absoluut waren verklaard), hen in feite zou versterken (EPP 382-3). Meer algemeen heeft Saint-Pierre zich uitgesloofd om te garanderen dat zijn project mensen zou nemen ‘zoals ze zijn’ en niet ‘zoals ze moeten zijn’, en dat het succes ervan niet zou afhangen van hun bereidheid om het gemeenschappelijk belang te dienen, maar alleen van hun neiging om hun eigenbelang na te streven (EPP 387). Vandaar zijn conclusie dat als zijn project ongerealiseerd blijft, het niet te wijten zal zijn aan zijn gewaand utopisch karakter, maar aan een gebrek aan verstand en moed, en meer bepaald, aan het feit dat mensen hun ‘werkelijk’ belang niet hebben gezien en nagestreefd (EPP 387).

In welke zin moet Saint-Pierres project dan ‘onuitvoerbaar’ worden geacht? Rousseau’s bezwaar articuleert zich rond de idee dat het hele leven van vorsten enkel aan twee objecten toegewijd is: hun macht uitbreiden over hun grenzen heen en hun macht ‘absoluter’ maken binnen hun grenzen. Nu, het is waar dat Saint-Pierres specificatie van de dubbele doelstelling van de confederatie deze twee belangen in aanmerking nam. Maar wat hij volgens Rousseau niet gezien heeft, is dat een confederatie vorsten nooit tegen interne opstand zal kunnen beschermen tenzij ze ook de onderdanen tegen hun tirannie beschermt en dus de vorstelijke rechten inperkt. En de moeilijkheid is dat vorsten een inperking van hun rechten nooit zullen aanvaarden, hoe voordelig dit ook kan zijn in termen van binnenlandse stabiliteit. En wat geldt voor hun interne macht geldt ook voor hun externe macht. Altijd misleid door schijn, zullen vorsten nooit inzien dat het in hun eigenbelang kan zijn vrede te verkiezen boven oorlog: ze zijn te trots om hun geschillen aan het oordeel van een rechtbank te onderwerpen en ze hechten meer belang aan prestige dan aan de financiële of demografische schade die elke oorlog met zich meebrengt. Daarbij komt nog dat oorlogen zelden het leven van vorsten in gevaar brengen en des te meer het leven van hun onderdanen schaadt. In tegenstelling tot wat Saint-Pierre veronderstelde is er geen natuurlijke harmonie tussen privé en gemeenschappelijk belang. De enige manier waarop zijn project ten uitvoer kan worden gebracht is door vorsten te dwingen, en dus door oorlog te voeren. En als dat zo is, vraagt Rousseau, ‘qui de nous oserait dire si cette ligue européenne est à désirer, ou à craindre? Elle ferait peut-être plus de mal tout d’un coup qu’elle n’en préviendrait pour des siècles’ (JPP 396).

Hierbij kan men zich afvragen of Rousseau geen fatale slag heeft toegebracht aan ieder vooruitzicht op confederatie en internationaal recht. Als rationele argu-

menten inefficiënt zijn en het gebruik van geweld uitgesloten is, kan de idee van een confederatie dan nog enige praktische realiteit hebben? Is ze dan niet gedoemd om een zuivere utopie te blijven? Interessant om op te merken in dit verband is dat Rousseau op binnenlands vlak de mogelijkheid van een 'derde weg' lijkt te erkennen (CS 205). Zo noteert hij dat wetten – hoe rationeel hun naleving ook mag zijn – onvermijdelijk ontweken en dus nooit effectief zullen zijn tenzij ze de harten van de burgers beheersen, dat is, tenzij ze de inwendige toestemming van hun willen krijgen. En volgens hem de enige manier om ervoor te zorgen dat wetten de harten van de burgers beheersen, is door passies een nationale vorm te geven. Wat concreet nodig is, zijn specifieke instellingen (zoals religieuze rituelen, spellen, spektakels,...) die sterke gewoonten en gehechtheden kunnen bevorderen tussen burgers en hun vaderland, en tussen medeburgers onderling. Alleen door een verlangen naar het gemeenschappelijk belang 'op een artificiële wijze' in de harten van de mensen te introduceren, kunnen we mensen ertoe brengen om 'uit passie' te doen wat ze 'uit plicht' meestal weigeren te doen (GP 428-32).

Met andere woorden: Rousseau gelooft niet alleen dat mensen zijn wat bestaande instellingen van hen maken, maar ook dat instellingen (en daarmee de grenzen van het praktisch mogelijke) kunnen en moeten worden gewijzigd. Vandaar zijn vertrouwen in de idee dat de schade die bestaande menselijke instellingen of 'begonnen kunst' (*l'art commencé*) aan de natuur toebrachten door betere instellingen of 'verbeterde kunst' (*l'art perfectionné*) kan worden hersteld (MG 110).

Zou hetzelfde kunnen gebeuren op internationaal vlak? Instructief in dit opzicht is de analogie die Rousseau trekt tussen de nationale sfeer en de Europese sfeer. Zo merkt hij op dat de naties van Europa reeds een reële, hoewel onvolmaakte, associatie vormen – ze worden reeds verenigd door de letteren, door de handel, maar ook door een gemeenschappelijke godsdienst, door gedeelde morele standaarden, en door een identiteit van internationaal recht (EPP 366) – en stelt dat, hoewel deze rudimentaire banden de situatie van iedere natie slechter maakt dan als er helemaal geen associatie zou zijn, ze het ook mogelijk maken om hun situatie te verbeteren (EPP 374). Bedoelt Rousseau hiermee dat ook buiten staten – misschien niet op internationaal vlak as zodanig, maar toch binnen regionale eenheden zoals Europa – zou kunnen worden ingespeeld op passies, door middel van instellingen? Zouden we, bijvoorbeeld, de ontwikkeling van een Europese identiteit kunnen aanmoedigen? Zouden we op artificiële wijze mensen kunnen laten verlangen naar het gemeenschappelijk belang van Europeanen?

Er zijn enkele moeilijkheden met deze denktrant, en één daarvan is dat er voor Rousseau ook grenzen zijn aan de mate waarin instellingen, en daarmee mensen, kunnen worden veranderd. Zoals we zullen zien, spelen feitelijke beschouwingen inderdaad ook een belangrijke rol bij het kiezen van politieke instellingen.

Feiten en de *inhoud* van rechtsprincipes

Hoewel Rousseau Saint-Pierres project herhaaldelijk prijst – en alleen de middelen die Saint-Pierre voorstelt voor zijn uitvoering lijkt te verwerpen –, blijven twee aspecten problematisch vanuit het sociaal contract perspectief (Windenberger 1899: 181-2). Het eerste aspect is Saint-Pierres claim dat om op een definitieve wijze geschillen over rechten te regelen, ‘la Confédération garantira à chacun de ses membres la possession et le gouvernement de tous les États qu’il possède actuellement’ en ‘on conviendra de prendre la possession actuelle et les derniers traités pour base de tous les droits mutuels des Puissances contractantes: renonçant pour jamais et réciproquement à toute autre prétention antérieure’ (EPP 375). Door zijn confederatie op bestaande verdragen en territoriale verdelingen (die hun oorsprong vaak in intimidatie en gewelddadigheden vinden) te baseren, begaat Saint-Pierre dezelfde fout als Grotius: hij grondt het recht in vastgelegde feiten, zonder rekening te houden met de onrechtvaardigheden die er vaak aan ten grondslag liggen, en overweegt zelfs niet om de natuur van de mens en van politieke maatschappijen nader te onderzoeken. Bijgevolg kan zijn confederatie bijdragen tot het versterken van *de facto* internationale ongelijkheden en afhankelijkheden, in plaats van de vrijheid en gelijkheid van zijn leden te verzekeren. De tweede, hieraan gerelateerde moeilijkheid heeft te maken met de dubbele doelstelling die Saint-Pierre aan de confederatie toekent. Als de confederatie niet alleen vorsten moet beschermen tegen externe aanvallen, maar ook hun absolute rechten moet beschermen tegen interne opstand, dan kan ze moeilijk als een bond van volken, maar enkel als een bond van vorsten worden beschouwd, een bond waarin vorsten onderling overeenkomen om elkaar te helpen tegen onteigening door het volk van hun absolute machten, inclusief de wetgevende macht. Dus ook binnen de staat gaat Saint-Pierres confederatie in tegen Rousseau’s ideaal van een associatie van vrije en gelijke bondgenoten.

Dat betekent echter niet dat politieke instellingen met de feiten geen rekening mogen houden. Zoals Rousseau het verwoordt: ‘outré les maximes communes à tous, chaque Peuple renferme en lui quelque cause qui les ordonne d’une manière particuliere et rend sa législation propre à lui seul’ (CS 215). Hoewel alle goede systemen van wetgeving vrijheid en gelijkheid als doeleinden hebben, moeten deze doeleinden en hiermee ook politieke instellingen worden aangepast aan volken op basis van de verhoudingen die ontstaan uit hun plaatselijke omstandigheden en van het karakter van hun leden. Een staat waarvan de grond onvruchtbaar is, zou zich bijvoorbeeld moeten toeleunen op de ambachten en de industrie, en ruilen voor de goederen waaraan er tekort is; een staat die daarentegen goede grond heeft, zou zich op de landbouw moeten richten en de ambachten vermijden.

In dezelfde lijn beweert Rousseau ook dat er binnen elke staat een bepaalde verhouding moet bestaan tussen de omvang van het grondgebied en het aantal inwoners: als er te veel land is, dan is de bewaking ervan lastig – dit is de oorzaak van verdedigingsoorlogen; als er niet genoeg land is, dan hangt de staat van andere staten af voor zijn behoeften – dit is de oorzaak van aanvalsoorlogen (CS 211). In beide gevallen is de staat afhankelijk van wat buiten hem ligt (namelijk andere staten en de gebeurtenissen) en daarom *in se* zwak. Maar terwijl de noodzaak om een dergelijke verhouding te vinden, door de rede, uit de ‘natuur der dingen’ kan worden afgeleid, kan de rede niet op voorhand bepalen wat deze verhouding precies moet zijn. Dit zal variëren van staat tot staat naar klimaat, grond, vruchtbaarheid, gewoonten, consumptiepatronen, enz. Zo kan een bergachtige staat waar de opbrengsten van de natuur weinig arbeid vereisen en waar de vrouwen bijzonder vruchtbaar zijn meer grondgebied in bezit nemen dan op eerste zicht noodzakelijk lijkt.

Een laatste voorbeeld is Rousseau’s stelling dat het uit de natuur van de staat volgt dat er een bepaalde verhouding moet zijn tussen het volk en de regering: hoe groter het volk, hoe machtiger de regering moet zijn om het volk onder controle te houden; en als we hieraan toevoegen dat hoe meer regeringsleden er zijn, hoe zwakker de regering is (hoe geconcentreerder een wil is, hoe actiever hij is), dan volgt daaruit dat hoe groter een staat is, hoe kleiner de regering moet zijn. Concreet betekent dit dat een democratische regering geschikt zal zijn voor kleine staten, een aristocratische regering voor middelgrote staten en de monarchie voor grote staten.³

Wat deze verschillende voorbeelden laten zien is dat de keuze voor politieke instellingen een goede empirische kennis vergt van de plaatselijke omstandigheden en het karakter van het volk waarvoor ze bestemd zijn. En, Rousseau voegt toe, dit is in het bijzonder het geval wanneer het volk in kwestie vooroordelen, smaken, passies, zeden, gewoonten en gangbare opvattingen heeft die zo diep geworteld zijn dat ze bijna onmogelijk kunnen worden veranderd (GP 425). Met andere woorden: er zijn grenzen aan wat de feiten kunnen toestaan, niet alleen aan de soorten politieke instellingen die een volk kan tolereren, maar ook aan de mate waarin op passies kan worden ingespeeld. Geen enkel systeem van staatsinrichting kan op zichzelf het ‘beste’ zijn: verschillende systemen van wetgeving en verschillende regeringsvormen zullen geschikt zijn voor verschillende volken en in verschillende tijden. En een heel belangrijk gevolg hiervan is dat ‘La liberté n’étant pas un fruit de tous les Climats n’est pas à la portée de tous les peuples’ (CS 236). Wetten moeten voldoende rekening houden met wat uit de natuur van de

³ Rousseau voegt echter toe dat wat aan de ene kant wordt gewonnen aan de andere kant wordt verloren: een vermindering van het aantal regeringsleden maakt de regering niet alleen sterker, maar maakt de collectieve wil van de regering ook minder algemeen (CS 224).

staat volgt en dus met wat wel en wat niet mogelijk is, en dit zelfs wanneer de natuur van de staat in kwestie tot de handel of de oorlog, en dus tot afhankelijkheid en zwakheid neigt. Indien ze dit niet doen zal de staat in onrust blijven verkeren totdat de natuur haar suprematie heeft hervonden.

Hoe vertaalt zich deze aandacht voor feiten op internationaal vlak? Rousseau maakt duidelijk dat een wereldstaat nooit goed geregeerd zal kunnen worden en daarom geen optie is. Een deel van het probleem ligt op het uitvoerende niveau: lange afstanden maken het bestuur te lastig en te duur. Ze vereisen het instellen van verscheidene bestuurslagen, waardoor het volk gebukt gaat onder zware belastingen en de leiders verhinderd worden om met eigen ogen te zien of de wetten al dan niet worden nageleefd. Maar moeilijkheden ontstaan ook op het wetgevende niveau. Zoals we net hebben gezien, vereisen verschillende plaatselijke omstandigheden de bekrachtiging van verschillende wetten, en volgens Rousseau leidt de bekrachtiging van verschillende wetten binnen een zelfde staat alleen maar tot onrust en verwarring: *les 'peuples qui, vivant sous les mêmes chefs et dans une communication continuelle, passent ou se marient les uns chez les autres et, soumis à d'autres coutumes, ne savent jamais si leur patrimoine est bien à eux'* (CS 209). Een te groot grondgebied verhindert burgers ook om de affectieve banden te ontwikkelen die noodzakelijk zijn voor de effectiviteit van wetten en voor het ontstaan van een algemene wil. Ten slotte brengen grote staten ook een vermindering van vrijheid met zich mee: was de soeverein zo groot als de wereld, dan zou iedere burger maar een piepklein deel van de soevereine macht hebben en zijn stem maar een piepkleine invloed op het maken van wereldwetten.

Als we hieraan toevoegen dat de soeverein nooit een deel van zichzelf kan vervreemden en zich nooit kan onderwerpen aan een andere soeverein, en zo iedere vorm van supranationale wetgeving uitsluit (de burgers moeten zelf stemmen voor de wetten die hen zullen verplichten) (CS 52), dan blijkt dat een alliantie van soevereine staten de enige levensvatbare en aanvaardbare vorm van wereldbestuur is.

Laten we met Rousseau aannemen dat mensen zijn wat instellingen van hen maken, en dat er grenzen zijn aan de mate waarin instellingen, en met hen de mensen, kunnen worden veranderd. De volgende vraag die zich opdringt is: in hoeverre kunnen en moeten instellingen worden gecreëerd die de vorming van een transnationale identiteit toestaan? Kunnen mensen en instellingen zodanig worden veranderd dat ze de oprichting en handhaving van een confederatie mogelijk maken – een confederatie voorzien van *'un tribunal judiciaire qui puisse établir les lois et les règlements qui doivent obliger tous les membres (...) une force coactive et coercitive pour contraindre chaque État de se soumettre aux délibérations communes'* en *'ferme et durable, pour empêcher que les membres ne s'en*

détachent à leur volonté, sitôt qu'ils croiront voir leur intérêt particulier contraire à l'intérêt général' (EPP 374)? Sluit het bestaan van verschillende staten als zodanig de mogelijkheid van 'authentieke' internationale wetten, begrepen als daden van een 'internationale algemene wil', niet uit? Of meer fundamenteel gesteld: in hoeverre zijn internationale rechtsprincipes afhankelijk van feiten voor hun bestaan?

Feiten en de rechtsprincipes

Voor zover Rousseau de oorsprong van politieke maatschappijen in de ongemakken van de 'sociale' natuurtoestand situeert, is er een duidelijke zin waarin de relevantie en daarmee het bestaan van internationale rechtsprincipes afhankelijk is van feiten. Mensen in de 'perfecte' natuurtoestand hadden behoeften die zo geproportioneerd waren aan hun natuurlijke capaciteiten dat ze gemakkelijk zonder de hulp van anderen konden overleven. Ze leidden een relatief eenzaam leven en hadden rechtvaardigheidsregels of wetten niet nodig. Het is alleen nadat – 'par quelque funeste hasard' (DI 175) – de natuurtoestand in een oorlogstoestand omsloeg, en meer bepaald, nadat mensen kennis en technische vaardigheden verwierven, zich in groepen op vaste woonplaatsen vestigden, zichzelf met anderen begonnen te vergelijken, van elkaar afhankelijk werden voor hun voortbestaan en voor de bevrediging van hun *amour propre*, elkaar straffen voor wat ze als beledigingen beschouwden, en ten slotte nadat de ontwikkeling van de metallurgie en de landbouw het idee van eigendom en daarmee van het rechtvaardige en het onrechtvaardige invoerde waardoor ongelijkheden en persoonlijke afhankelijkheden alleen nog maar toenamen, dat de behoefte zich voordeed om politieke maatschappijen op te richten. Het waren vooral degenen die het meest te verliezen hadden (namelijk de rijken) die, bewust van de fragiliteit van het recht van de sterkste, gemeenschappelijke afdwingbare rechtvaardigheidsregels wensten in te stellen – regels die zogezegd de vrijheid van allen moesten beschermen, maar die ze eigenlijk bedoelden om hun eigen voordelen, onder de noemer van het recht, te consolideren. Zodoende zijn ze er alleen in geslaagd om bestaande persoonlijke afhankelijkheden te fixeren, inclusief de hunne. Een manier om Rousseau's *Du Contrat Social* te begrijpen is als een poging om voor dit eerste 'frauduleuze' verdrag een 'legitiem' alternatief te bieden, en persoonlijke afhankelijkheden door een afhankelijkheid ten opzichte van de hele gemeenschap te vervangen (Bertram, 2004).

De nadelen van de natuurtoestand laten zich op internationaal vlak nog sterker voelen: 'Les Corps politiques, restant ainsi entre eux dans l'état de nature, se ressentirent bientôt des inconvénients qui avaient forcé les particuliers d'en sortir;

et cet état devint encore plus funeste entre ces grands Corps qu'il ne l'avait été auparavant entre les individus dont ils étaient composés' (DI 182). Zoals reeds vermeld, zijn de verschrikkingen van de oorlog voor Rousseau niet te vergelijken met het kwaad dat uit interpersoonlijke conflicten kan volgen. Hij verklaart dit onderscheid door erop te wijzen dat wederzijdse afhankelijkheid en passies 'natuurlijk' zijn voor staten (EdG 297-9). Terwijl de 'natuurlijke' mens zonder de hulp van anderen kan overleven, kan een staat zichzelf niet behouden tenzij hij andere staten overtreft, en gezien een staat een kunstmatig lichaam is, zijn er potentieel geen grenzen aan de omvang en de kracht die hij kan en moet hebben. In tegenstelling tot mensen zijn staten 'van nature' afhankelijk van wat er om hen heen gebeurt: ze worden groot of klein, zwak of sterk, naarmate hun burens zich uitbreiden of inkrimpen. Gegeven, bovendien, dat de leden van een politiek lichaam (in tegenstelling tot de leden van een natuurlijk lichaam) altijd een onafhankelijk leven bewaren en een bijzondere wil kunnen hebben die tegen het gemeenschappelijk goed van de maatschappij ingaat, en gegeven dat de publieke kracht nooit groter kan zijn dan de som van privékrachten, vereist het behoud van een staat ook dat de levendigheid van zijn passies zijn gebrek aan 'natuurlijke' cohesie compenseert. Deze twee 'natuurlijke' aspecten zorgen ervoor dat verhoudingen tussen staten niet alleen intiemer maar ook conflictueuzer zijn dan verhoudingen tussen mensen, wat de redenen om de natuurtoestand te verlaten en recht op te richten alleen maar versterkt.

Maar er is een ander opzicht waarin internationale rechtsprincipes afhankelijk zijn van feiten voor hun bestaan. Zo beweert Rousseau in *Économie politique* (1755) dat terwijl de algemene wil van een staat altijd rechtvaardig is ten opzichte van zijn leden,⁴ hij onrechtvaardig kan zijn ten opzichte van andere staten en hun leden omdat, ten opzichte van wat buiten hem ligt, hij niet meer is dan een bijzondere wil. Soms suggereert Rousseau dat de algemene wil van een staat zijn eigen rechtvaardigheidsregel in de natuurwet vindt – een natuurwet die hij dan opvat als de algemene wil van de menselijke soort (EP 67). Meer bepaald, als het erop neerkomt om het gedrag van staten in hun onderlinge verhoudingen moreel te beoordelen: 'la grande ville du monde devient le corps politique dont la loi de nature est toujours la volonté générale, et dont les états et peuples divers ne sont que des membres individuels' (EP 67). Rousseau stelt hier ook dat bijzondere associaties altijd ondergeschikt zijn aan degene die hen omvatten, en dat de sterkte van onze plichten daarom toeneemt naarmate associaties breder worden: de plichten van de mens hebben voorrang op de plichten van de burger, die voorrang

⁴ Zoals Rousseau het formuleert: "Le Souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être": aangezien de soeverein helemaal gevormd wordt door de individuen die hem samenstellen kan hij geen belangen hebben die tegen de belangen van zijn leden ingaan (CS 185).

hebben op de plichten van, bijvoorbeeld, ouders (EP 68).

Maar in het *Manuscrit de Genève* (1758-60)⁵ maakt Rousseau ook duidelijk dat er van een door de natuur gedictieerd maatschappelijk verdrag geen sprake kan zijn.⁶ Meer bepaald negeert hij het bestaan van een ‘société générale du genre humain’ die gekenmerkt zou zijn door een besef van een gedeelde identiteit (le sentiment de l’humanité), en door een universeel verlangen om het gemeenschappelijk belang van de menselijke soort te bevorderen (la loi naturelle) (MG 105-6). In plaats daarvan merkt hij op dat de veralgemening van ideeën een moeilijke en late oefening van het menselijk verstand is, en dat noties van ‘broederschap’ en ‘natuurwet’ (die eigenlijk ‘wet van de rede’ zouden moeten heten) niet ingeboren zijn, maar zich pas laat hebben verspreid, en alleen nadat mensen de behoefte hadden gevoeld om hun rede te ontwikkelen, en wel nadat de gelijktijdige ontwikkeling van privébelangen hun voorschriften ook machteloos hadden gemaakt.

Nu, het is waar dat Rousseau het bestaan van een bepaald type natuurwet in de natuurtoestand erkent, die op een ‘natuurlijke’ wijze (dat wil zeggen, vóór de ontwikkeling van de rede en zonder dat iemand de neiging heeft om haar te overtreden) tot het behoud van de menselijke soort bijdraagt: namelijk, zelfbehoud en medelijden. Hij stelt ook dat deze wet de bron van het natuurrecht is, en medelijden de bron van alle maatschappelijke deugden – ‘c’est elle qui, dans l’état de nature, tient lieu de lois, de mœurs et de vertu’ (DI 162). Maar volgens hem heeft de vooruitgang van de ‘algemene maatschappij’ dit natuurlijk gevoel van medelijden in de harten van de mensen helemaal onderdrukt. Door mensen dichter bij elkaar te brengen hebben wederzijdse behoeften en daarmee de eerste maatschappelijke banden mensen tegelijk uit elkaar gebracht: ‘les hommes (...) deviennent malheureux et méchants et devenant sociables’ (MG 110). Zolang sociabele mensen in de vrijheid van de natuurtoestand verkeren en geen garantie hebben dat maatschappelijke wetten door allen zullen worden nageleefd, zal de rede hen alleen ertoe leiden om hun eigenbelang na te streven en niet om het gemeenschappelijk belang van hun medemensen te bevorderen.

Dit betekent echter niet dat een ‘transnationale’ algemene wil niet gecreëerd kan en moet worden. Verder in het *Manuscrit de Genève* legt Rousseau uit hoe mensen, door te behoren tot een politieke maatschappij en van een besef van persoonlijke veiligheid te genieten, een dispositie kunnen verwerven om buitenstaanders te behandelen zoals ze hun medeburgers behandelen: ‘la répugnance naturelle à faire du mal n’étant plus balancée en nous par la crainte d’en recevoir, nous sommes portés à la fois par la nature, par l’habitude, par la raison à en user

⁵ Men kan niet met zekerheid bepalen wanneer het manuscript werd geschreven. Robert Derathé schat hem tussen 1758 en 1760 (Derathé 2000: 22-3).

⁶ In de lijn van een Grotiaans natuurlijk principe van sociabiliteit, bijvoorbeeld.

avec les autres hommes à peu près comme avec nos Concitoyens, et de cette disposition réduite en actes naissent les règles du droit naturel raisonné, différent du droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur un sentiment vrai mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous-mêmes' (MG 151).

Het is alleen door te behoren tot een *bijzondere* politieke maatschappij dat mensen een idee kunnen vormen van een bredere, algemene maatschappij (MG 109). En het is alleen door deel te nemen aan een *legitieme* politieke maatschappij – dat is, door een gewoonte te ontwikkelen om algemeen te willen voor het gemeenschappelijke goed van hun medeburgers – dat ze de capaciteit kunnen verwerven om algemeen te willen voor het gemeenschappelijk goed van hun medemensen. Dit toont aan hoe de wet aan de rechtvaardigheid voorafgaat: 'la loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la loi'. Het is in de wet – als daad van de algemene wil, waarbij het hele volk een uitspraak doet over het hele volk, en dus waarbij 'chacun préfère en toutes choses le plus grand bien de tous' – dat de ware principes van rechtvaardigheid en natuurrecht kunnen worden gevonden (MG 150-1). En het zijn ook burgerlijke wetten die, door rechten met plichten te verenigen, de reciprociteit kunnen garanderen, zonder dewelke mensen geen reden hebben om zich aan rechtvaardigheidsregels te onderwerpen (CS 200).

Daarom kunnen sociabele individuen geen 'mensen' zijn voordat ze 'burgers' zijn geweest, of moeten ze eerst tot een bijzondere legitieme politieke maatschappij (dat is, een republiek) behoren voordat ze tot de menselijke soort kunnen behoren (MG 109).⁷ Het is de ervaring van de dubbele algemeenheid en van de bescherming van burgerlijke wetten die mensen in staat stelt om de fundamentele wet van het grootste goed van allen uit te breiden naar de menselijke soort en de regels van een 'beredeneerd natuurrecht' te formuleren en na te leven. 'Par où l'on voit', noteert Rousseau, 'ce qu'il faut penser de ces prétendus Cosmopolites, qui justifient leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir droit de n'aimer personne' (MG 109).

Als dit correct is, dan hangt de mogelijkheid van internationaal recht af van de mogelijkheid van binnenlands recht: het oprichten en handhaven van een confederatie veronderstelt het bestaan van republikeinse staten. Het fundamentele probleem met internationaal recht is dan niet zozeer dat het ontstaan van verschillende 'binnenlandse algemene willen' zich onvermijdelijk in de affirmatie van de bijzonderheden van ieder volk zou vertalen en daardoor onvermijdelijk tot conflicten zou leiden.⁸ De reden hiervoor is dat het ontstaan van binnenlandse alge-

⁷ Uit de idee dat beredeneerd natuurrecht niet kan voorafgaan aan positief recht volgt echter niet noodzakelijk dat het er ook aan ondergeschikt is, of dat de plichten die we als burgers hebben belangrijker zijn dan degene die we als mensen hebben.

⁸ Zie bijvoorbeeld: Hoffmann (1963).

mene willen uiteindelijk ook de mogelijkheidsvoorwaarde is voor het ontstaan van een algemene wil van de menselijke soort. Het fundamentele probleem is eerder dat, terwijl bepaalde volken de gewoonte kunnen ontwikkelen om ‘algemeen te willen’ als ze ‘fatsoenlijk’ worden geleid (dat is, noch door rationale argumenten, noch door dwang, maar door op hun passies in te spelen), andere (en waarschijnlijk ook de meeste) volken niet vrij zijn en nooit vrij zullen zijn. Om de draagwijdte hiervan te beseffen, en ter afsluiting van dit hoofdstuk, is het goed om even stil te staan bij de volgende passage van *Du Contrat Social*: ‘Quel peuple est donc propre à la législation? Celui qui, se trouvant déjà lié par quelque union d’origine, d’intérêt ou de convention, n’a point encore porté le vrai joug des loix; celui qui n’a ni coutumes ni superstitions bien enracinées; celui qui ne craint pas d’être accablé par une invasion subite, qui, sans entrer dans les querelles de ses voisins, peut résister seul à chacun d’eux, ou s’aider de l’un pour repousser l’autre; celui dont chaque membre peut être connu de tous, et où l’on n’est point forcé de charger un homme d’un plus grand fardeau qu’un homme ne peut porter; celui qui peut se passer des autres peuples et dont tout autre peuple peut se passer; Celui qui n’est ni riche ni pauvre et peut se suffire à lui-même; enfin celui qui réunit la consistance d’un ancien peuple avec la docilité d’un peuple nouveau. Ce qui rend pénible l’ouvrage de la législation, est moins ce qu’il faut établir que ce qu’il faut détruire; et ce qui rend le succès si rare, c’est l’impossibilité de trouver la simplicité de la nature jointe aux besoins de la société. Toutes ces conditions, il est vrai, se trouvent difficilement rassemblées. Aussi voit-on peu d’Etats bien constitués’ (CS 212-3).

Bibliografie

- Beitz, Charles (2009) *The Idea of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Bertram, Christopher (2004) *Rousseau and The Social Contract*, London: Routledge.
- Derathé, Robert (2000) *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2ème éd. mise à jour, Paris: Vrin.
- Hobbes, Thomas (1991) *Leviathan*, ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoffmann, Stanley (1963) ‘Rousseau on War and Peace’, *The American Political Science Review*, Vol. 57, No. 2, 317-333.
- Rawls, John (1999) *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Windenberger, Joseph Lucien (1899) *Essai sur le système de politique étrangère de J.J. Rousseau. La république confédérative des petits états*, Kessinger Legacy Reprints.

HOOFDSTUK 4

Rousseau als isolationist? Reflecties over de ‘Projet de Constitution pour la Corse’

Michel Huysseune

Inleiding

Bronisław Baczko (Baczko 1974) heeft magistraal aangetoond hoe de spanningslijn tussen de idealen van eenzaamheid en gemeenschap het oeuvre van Jean-Jacques Rousseau determineert. Jean Starobinski stelt vast dat voor Rousseau ‘la solitude est nécessaire parce qu’elle permet d’accéder à la raison, à la liberté, à la nature [...]’ (Starobinski 1971, p. 62), maar eenzaamheid is enkel noodzakelijk in een gecorrumpeerde samenleving. Rousseau zelf stelt in zijn *Projet de Constitution pour la Corse* (geschreven in 1765, verder vermeld als *Projet*) een politiek model voor dat eenzaamheid en gemeenschap verzoent: de geïsoleerde, zelfredzame gemeenschap.¹ Frank en Fritzie Manuel stellen dan ook voor deze tekst te interpreteren als een geïnstitutionaliseerde vormgeving van Rousseau’s utopisch denken (Manuel en Manuel 1979, pp. 448-449). Hoewel ze Rousseau laag inschatten als politiek denker, wijzen ze toch op de rijkdom en blijvende relevantie van zijn oeuvre, als een analyse van ‘[t]he pathos of the human condition’ (idem, p. 452).

¹ Jean-Jacques Rousseau, ‘Projet de Constitution pour la Corse’, in *Oeuvres Complètes*, III, Paris, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade). Alle verwijzingen naar teksten van Rousseau in deze bijdrage gebruiken de spelling uit deze editie van zijn verzameld werk. De *Projet* bleef onafgewerkt en de eerste publicatie ervan dateert uit 1861 (zie *Oeuvres Complètes* III, 1964, p. 1883).

De ervaring en de analyse van de menselijke vervreemding die zulk een cruciale rol spelen in Rousseau's denken tekenen onmiskenbaar ook Rousseau's *Projet*, zoals ik zal argumenteren. Tegelijk wens ik echter ook aan te tonen dat Rousseau's politieke teksten, zoals zijn *Projet*, hoe nadrukkelijk ook getekend door zijn persoonlijkheid en persoonlijke ervaring, daarom hun politieke dimensie niet verliezen. Een analyse van deze tekst, zelfs van zijn meer idiosyncratische kenmerken, toont dat hij uitgesproken politiek is, verbonden met debatten over de toekomst van Corsica, maar met een relevantie die het specifieke voorbeeld van Corsica overstijgt. In die optiek is Rousseau duidelijk in staat geweest zijn persoonlijke ervaring te politiseren, er met andere woorden een betekenis aan te geven die zijn soms solipsistische wereldvisie transcendeert.²

Rousseau's tekst over Corsica is meer dan abstracte speculatie; Rousseau heeft zich in de mate van het mogelijke gedocumenteerd over de situatie op het eiland, en hij slaagt er aldus in zijn politieke ideeën in een concrete context toe te passen. Bovendien politiseert Rousseau in deze tekst zijn eigen positie als buitenstaander van de dominante cultuur in een lectuur van de internationale orde die de ongelijkheden in de relaties tussen centrum en periferie aanklaagt. Onmiskenbaar is Rousseau's voorstelling van zichzelf als sociale en geografische buitenstaander (als plebejer en als Zwitser in Parijs) voor een deel instrumentalistisch, een negatie van zijn banden met de dominante Franse cultuur en de rol van Genève als internationaal financieel centrum.³ Rousseau's zelfidentificatie als buitenstaan-

² De *Projet* speelt een relatief bescheiden rol in de Rousseau-receptie. Putterman (2001, pp. 481-482) wijst erop dat de meeste Rousseau-lezers Rousseau's projecten voor Corsica en Polen als utopisch interpreteren, een interpretatie die hij bekritiseert door erop te wijzen dat ze gefundeerd zijn op een 'systematic and consistent view of human psychology' (idem, p. 485). Rousseau geeft duidelijk prioriteit aan die dimensie en wil wetten en politieke systemen baseren op zijn visie van de menselijke natuur. Volgens Judith Sklar twijfelt Rousseau of hij de Corsicanen een Zwitsers of Spartaans model moet voorstellen, maar blijft hij definitief primitivistisch en tegenstander van veranderingen (Sklar 1966, pp. 46-48). Ryan P. Hanley daarentegen benadrukt Rousseau's 'prudential and moderate sensitivity to the conditions and contexts' waarvoor hij wetten uitvaardigt (Hanley 2008, p. 231). Zoals we verder zullen argumenteren, is het inderdaad een gecontextualiseerde lectuur die de waarde van deze tekst het best recht aandoet.

³ Baczkó wijst erop hoe Rousseau zelf steeds de nadruk legde op zijn 'sentiment d'extériorité éprouvé vis-à-vis des formes existantes de socialisation, des rôles et institutions que traverse l'époque.' (Baczkó 1974, p. 264, n. 3). Als dusdanig valt Rousseau te situeren binnen de context van de sociale en morele crisis van het politiek-religieuze model van Genève. De betrokkenheid van belangrijke bankiers uit Genève in de speculatieve golf in Frankrijk (1716-1720) veroorzaakt door de financiële maatregelen van John Law stelde de dominante Calvinistische waarden van de stad zwaar op de proef. Herbert Lüthy spreekt over 'la crise spirituelle d'une société puritaine' die een generatie van culturele of religieuze renegaten zoals Rousseau zelf heeft voortgebracht, hoewel in zijn geval er eerder sprake is van een voortdurende haat-liefde relatie met zijn geboortestad (Lüthy 1961, p. 52).

der leidt desondanks tot een politieke visie waarin naast een grote sensibiliteit ook plaats is voor systematische reflectie over de betekenis van de periferie.

In wat volgt, beschrijf ik eerst hoe zijn *Projet* Rousseau's biografie en persoonlijke ervaring weerspiegelt, door aan persoonlijke sentimenten een politieke inhoud te geven. Vervolgens belicht ik de spanningen tussen utopie en realisme in Rousseau's visie op Corsica. Daarna analyseer ik Rousseau's *Projet* vanuit een kennis-sociologisch perspectief, als een poging om een politiek, economisch en cultureel perifeer territorium te begrijpen en te interpreteren, om te besluiten met een reflectie over de politieke betekenis en hedendaagse relevantie van de tekst.

Saint-Pierre

De voorgeschiedenis van het *Projet* is welbekend. De tekst heeft zijn oorsprong in Rousseau's commentaar over Corsica in zijn *Contrat Social*: 'Il est encore en Europe un pays capable de législation; c'est l'Isle de Corse. La valeur et la constance avec laquelle ce brave peuple a su recouvrer et défendre sa liberté, mériteroit bien que quelque homme sage lui apprit à la conserver. J'ai quelque pressentiment qu'un jour cette petite Isle étonnera l'Europe.' (*Du Contrat Social*, boek 11, hoofdstuk 10, p. 391). Dit fragment weerspiegelt de internationale impact van de herhaalde opstanden van de Corsicanen tegen hun Genuese heersers sedert 1729 – een strijd die pas in 1769 definitief ten einde kwam met de nederlaag van de Corsicanen tegen de Franse bezettingstroepen die het eiland van Genua hadden overgenomen. Het leidde ook tot de correspondentie met een van de Corsicaanse leiders, Matteo Buttafoco, en tot Rousseau's intentie een grondwet voor het eiland te schrijven, en zelfs zich op het eiland te vestigen (een intentie die enkel tot het in 1861 postuum gepubliceerde *Projet* heeft geleid).

Rousseau's contacten met Buttafoco vingen aan in augustus 1764, en duurden tot oktober 1765. Toch plaatst Rousseau in de *Confessions* zijn narratief over zijn engagement om een project voor een grondwet van Corsica te schrijven onmiddellijk na een beschrijving van zijn verblijf, in september en oktober 1765, op het eiland van Saint-Pierre gelegen in het Lac de Bienne, een kortstondige fase uit zijn leven die hij nadrukkelijk heeft geïdealiseerd.⁴ Saint-Pierre symboliseerde voor Rousseau de verwezenlijking van zijn verlangen naar eenzaamheid, wellicht nog versterkt

⁴ Rousseau's beschrijving van zijn verblijf in Saint-Pierre, in het twaalfde boek van de *Confessions*, beslaat de pagina's 636 tot 654, Corsica de pagina's 648-651.

door de vervolgingen ook in het land waarmee hij zich identificeerde, Zwitserland, na de publicatie (in 1762) van *Du Contrat Social* en *Émile*. Het kleine eiland van Saint-Pierre (met een omtrek van ongeveer 3 km – tegenwoordig is het een schiereiland) vormde voor Rousseau, die in die jaren voortdurend verplicht was om van ballingsoord naar ballingsoord te trekken, een oase van rust en geluk, zozeer zelfs dat hij er vrijwillig zijn leven in een zelfgekozen gevangenschap had kunnen doorbrengen. De *Confessions* beklemtonen die solitaire en contemplatieve dimensie van zijn leven op het eiland. ‘Il me sembloit que dans cette Ile je serois plus séparé des hommes, plus à l’abri de leurs outrages, plus oublié d’eux, plus livré, en un mot, aux douceurs du desoeuvrement et de la vie contemplative: J’aurois voulu être tellement confiné dans cette Ile, que je n’eusse plus de commerce avec les mortels, et il est certain que je pris toutes les mesures imaginables pour me soustraire à la nécessité d’en entretenir.’ (*Confessions*, boek 12, p. 638). Zijn verblijf op het eiland was overigens bijzonder kortstondig: zes weken na zijn aankomst op 12 september 1756, op 24 oktober 1765, diende hij het eiland al te verlaten, op bevel van de autoriteiten uit Bern (Piatti 2001, p. 14).

Rousseau’s liefde voor Saint-Pierre weerspiegelt zijn levenslange fascinatie voor eilanden: zijn eigen ervaring met de Borromeïsche eilanden in de Lago Maggiore, of de exotische eilanden – Tinian, Juan Fernandez – die Saint-Preux bezoekt (idem, pp. 52-54). Eilanden zijn aanleidingen voor dagdromen, en Saint-Pierre in het bijzonder: ‘L’Île de Saint-Pierre, qu’il transforme dans sa mémoire en un paysage idyllique, s’insère fort bien dans la carte particulière de Rousseau. Il sait parfaitement que c’est une île réelle, sur un vrai lac, lui-même dans un pays bien concret, la Suisse.’ (idem, p. 56). Maar hij beeldt zich zijn verblijf op het eiland ook in als dat van een schipbreukeling, fantaserend en wensend dat het meer een oceaan was (id.). ‘C’était un lieu enchanté qu’il ornait de toutes sortes d’allusions littéraires et pittoresques. Il voyait l’île à travers un voile qui la lui faisait paraître plus luxuriante, plus solitaire, plus paradisiaque qu’elle n’était.’ (idem, p. 62).

Rousseau herhaalt zijn idyllische beschrijving van het eiland in de vijfde wandeling uit *Les rêveries du promeneur solitaire*. Contemplatie, dromen, far niente zijn de bezigheden die hij (naast zijn botanische activiteiten) in die tekst beklemtoont. In dat opzicht onderscheidt Rousseau’s ervaring zich nadrukkelijk van het model van Robinson Crusoë dat hij in zijn oeuvre vaak aangehaald heeft: productieve arbeid wordt vervangen door een hoofdzakelijk contemplatieve levensstijl. Rousseau’s gedragspatroon wijkt feitelijk af van de exemplarische figuren en plaatsen die hij in zijn fictie naar voren schuift, zelfs al speelt isolatie in die voorbeelden evenzeer een belangrijke rol. De opvoeding van *Émile*, is wel gebaseerd

op het obsessieve verlangen om hem van verkeerde invloeden te isoleren, maar wil van hem toch een productieve burger maken, in staat economische zelfstandigheid te verwerven. In *La Nouvelle Héloïse* schetst Rousseau Clarens, gelegen aan het Lemnmeer in Zwitserland, als een model van ideale gemeenschap. Onder de paternalistische autoriteit van Julie en haar echtgenoot de Baron de Wolmar volgt die zoveel mogelijk van de buitenwereld geïsoleerde gemeenschap ook een essentieel productivistisch model, hoewel de geheime tuin van Julie ook een contemplatieve ruimte vormt zoals Saint-Pierre. Anderzijds betreft de bewondering van Rousseau voor dit eiland niet alleen zijn isolatie, maar geeft hij er ook een economische dimensie aan. Hij stelt dat het eiland perfect zelfbedruipend kan zijn. 'L'Isle de Saint-Pierre, appelée à Neuchâtel l'Isle de la Motte au milieu du lac de Bienné a environ une demi-lieue de tour; mais dans ce petit espace elle fournit toutes les principales productions nécessaires à la vie. Elle a des champs, des prés, des vergers, des bois, des vignes, et le tout à la faveur d'un terrain varié et montagneux forme une distribution d'autant plus agréable que ses parties ne se découvrant pas toutes ensemble se font valoir mutuellement, et font juger l'île plus grande qu'elle n'est en effet.' (*Les Confessions*, boek 12, p. 637). Als dusdanig biedt Saint-Pierre inderdaad een model van economische autarkie dat Rousseau ook op Corsica zal proberen toe te passen.

Projet de Constitution pour la Corse: een experiment in autarkie?

Het ontwerp voor een grondwet dat Rousseau schreef voor Corsica heeft, contrasterend met de private mijmeringen van Rousseau over Saint-Pierre, een duidelijke publieke en politieke betekenis. De titel van Rousseau's tekst is overigens enigszins misleidend. De tekst blijft bondig over institutionele aangelegenheden, en is eerder een verlengstuk op zijn vraag in de *Contrat Social* wat ertoe bijdraagt een volk te maken. Rousseau's *Projet* biedt aan wat in het moderne politieke jargon 'nation-building' heet. De tekst heeft bovendien nadrukkelijk een pedagogische intentie: eerder dan een institutioneel systeem voor het eiland te ontwerpen wil hij de basis voor vrijheid leggen door het verankeren van goede zeden en gewoonten. In het voorwoord van de tekst stelt hij expliciet: 'Les plus sages en pareil cas observant des rapports de convenance forment le gouvernement pour la nation. Il y a pourtant beaucoup mieux à faire, c'est de former la nation pour le gouvernement.'⁵ Dans le

⁵ Deze zinswending ('former la nation pour le gouvernement') laat inderdaad een totalitaristische lezing van Rousseau's tekst over Corsica toe. Zie bv. Crocker's lezing van de *Projet*, die er een prototype in ontwaart van een politiestaat naar het model van de socialistische volksrepublieken (Crocker 1995, pp. 257-259).

premier cas à mesure que le gouvernement décline, la nation restant la même, la convenance s'évanouit; [dans le] second, tout change de pas égal et la nation entraînant le gouvernement par sa force, le maintient quand elle se maintient, et le fait décliner quand elle décline. L'un convient à l'autre dans tous les tems.' (*Projet*, p. 901). Voor Rousseau vergemakkelijkt het feit dat Corsica een eiland is zulk een project: 'Tout peuple a ou doit avoir un caractère national et s'il en manquoit il faudroit commencer par le lui donner. Les insulaires surtout moins mêlés, moins confondus avec les autres peuples en ont d'ordinaire un plus marqué. Les Corses en particulier en ont un naturellement très sensible; et si défiguré par l'esclavage et la Tyrannie il est devenu difficile à connoître, en revanche il est aussi par leur position isolée facile à rétablir et conserver.' (idem, p. 913).

Om een Corsicaanse natie op te bouwen, benadrukt Rousseau het belang van een zelfgekozen isolement. De *Projet* stelt voor het eiland onafhankelijk te maken van handel; hoewel hij in de eerste plaats de handel met het vasteland afwijst is zijn ideaalmodel voor het eiland een reeks van economisch perfect zelfstandige autarkische gemeenschappen (idem, pp. 924-927). Om sterk en onafhankelijk te worden en om zijn vrijheid te bewaren, dient het eiland zich zo veel mogelijk af te schermen van de buitenwereld en van de zee. Niet in een havenstad maar in het binnenland dient de hoofdstad te liggen, meer bepaald moet dat Corte worden (de hoofdstad van de revolutionairen), want die stad heeft het voordeel van een centrale ligging en tegelijk beperkte mogelijkheden tot expansie. Door economisch zelfstandig te zijn, kan het land de corrumperende invloed van handel en luxe afweren. Parallel met de afwijzing van handel wijst hij ook het gebruik van geld af.⁶ Het afwenden van corruptie is een centraal thema in de *Projet*: hij schetst uitgebreid hoe systematische contacten met de buitenwereld (maar vooral hun rol als huurlingen van buitenlandse vorsten) de arme, eertijds geïsoleerde Zwitserse berggemeenschappen die hij met de Corsicanen vergelijkt, hebben gecorrumpeerd. Die contacten hebben tot afhankelijkheid geleid, wat Rousseau heel zijn leven heeft afgewezen en waarvan hij ook Corsica wenst te bevrijden.

Corsica's verwezenlijking van economische zelfstandigheid is in de eerste plaats gebaseerd op landbouw.⁷ Contrasterend met zijn eigen contemplatieve leven op

⁶ 'Si la Corse avoit besoin des étrangers elle auroit besoin d'argent, mais pouvant se suffire à elle même elle n'en a pas besoin; et puisqu'il n'est utile que comme signe d'inégalité, moins il en circulera dans l'Isle, plus l'abondance réelle y régnera.' (*Projet*, p. 921).

⁷ 'Le seul moyen de maintenir un État dans l'indépendance des autres est l'agriculture. Eussiez-vous toutes les richesses du monde si vous n'avez de quoi vous nourrir vous dépendez d'autrui. Vos voisins peuvent donner à votre argent le prix qu'il leur plaît parce qu'ils peuvent attendre; mais le pain qui nous est nécessaire a pour nous un prix dont nous ne saurions disputer et dans

Saint-Pierre kent Rousseau een centrale betekenis toe aan de arbeid van landbouwers. Die arbeid heeft een belangrijke regenererende functie: de Genuese bezetting bestraft de landbouw fiscaal en bevordert daardoor leegloperij en illegale activiteiten. In een onafhankelijk Corsica echter moet voor Rousseau de waardering van de landbouw centraal staan. Hij verbindt burgerrechten met landeigendom, en elke boer moet economisch zelfstandig kunnen worden. Zulk een model zal volgens Rousseau ook leiden tot een toename van de bevolking van het eiland, het beste teken van goed bestuur.

Rousseau's analyse van de rol van landbouw op Corsica beperkt zich echter niet tot deze moreel regenererende functie. Een belangrijke sectie van de tekst analyseert de mogelijkheid van een quasi-autarkische agrarische economie: hij argumenteert dat de landbouwproducten die de verschillende districten van Corsica produceren complementair zijn en het eiland als geheel toelaten zelfredzaam te zijn, en hij suggereert zelfs (hoewel hier de wens de vader lijkt van de gedachte) dat het eiland mogelijk over ijzererts zou beschikken, wat een verdere waarborg voor zelfstandigheid zou geven (*Projet*, p. 927). Rousseau probeert op creatieve wijze een realistische invulling te geven aan zijn economisch autarkieprogramma, dat volgens hem de inwoners van Corsica een kwaliteitsvol leven kan garanderen. Om de voedselsoevereiniteit van Corsica te waarborgen, tekent Rousseau een plan uit waarin hij voorstelt gebruik te maken van de territoriale complementariteit op het eiland zelf, met name wat betreft bodem en klimaat. Die complementariteit moet regionale specialisatie binnen het eiland mogelijk maken, met als eindresultaat een gediversifieerde productie die tegelijk voedselsoevereiniteit en de beschikbaarheid van een verscheidenheid aan basisproducten waarborgt. Dit proces dient tegelijk elk van de subregio's van het eiland een gelijkwaardige economische rol toe te bedelen (waarbij hij voorstelt om manufacturen te localiseren in de onvruchtbare regio's). Dit idee verbindt hij bovendien met een hertekening van de administratieve organisatie van het eiland, die door een beperkt aantal grenscorrecties zou dienen te leiden tot de vorming van zo gelijkwaardig mogelijke territoriale entiteiten. Hij gaat echter ook een stap verder, en stelt voor dat op termijn in de mate van het mogelijke elke entiteit binnen het eiland economische zelfredzaamheid bereikt – idealiter een gemeenschap van zelfredzame families in staat alle levensnoodzakelijke goederen zelf te produceren.

toute espèce de commerce c'est toujours le moins pressé qui fait la loi à l'autre. J'avoue que dans un système de finance, il faudroit operer selon d'autres vues; tout dépend du dernier but auquel on tend. Le commerce produit la richesse mais l'agriculture assure la liberté! (*Projet*, p. 905).

De vijandigheid tegenover handel valt samen met een vijandigheid tegenover steden. Landbouwers zijn betere burgers en soldaten voor het vaderland, hun arbeid is bovendien nuttiger voor de samenleving dan die van stedelingen, en ze zijn moeilijker corrumpeerbaar. De landbouwer, de patriarch en kleine eigenaar zijn bovendien adequaat gedisciplineerd om het vaderland te verdedigen: hun productieve arbeid socialiseert hen adequaat, de vrouwen op het platteland zijn ook zediger dan in de stad. Specifiek voor Corsica beschouwt hij de havensteden als de belangrijkste oorden van corruptie. Parallel stelt hij voor de constructie van manufacturen buiten de steden te plannen, om gevaarlijke concentraties van stedelingen te vermijden.

Op een eerste niveau lijkt Rousseau's politiek programma inderdaad parallel te lopen met zijn persoonlijk verlangen naar eenzaamheid (zij het met een productivistische inslag die in zijn dromerij over Saint-Pierre enkel als context aanwezig is). Hij schetst een gesloten gemeenschap, bevreesd voor besmetting door externe factoren, een projectie van zijn persoonlijke fantasmen met de bijhorende angsten en pathologieën, en een geloof in zelfredzaamheid, blijkbaar geïnspireerd door zijn verblijf op Saint-Pierre. Zoals Don Quijote lijkt Rousseau echter een denker die pathologieën met luciditeit combineert. Delirium en inzicht lijken in elkaar over te lopen. Een meer gecontextualiseerde lectuur van zijn *Projet* toont de onmiskenbare relevantie en politieke intelligentie van de tekst, en laat ook zien dat zelfs een fantasie van eenzaamheid een politiek project creatief kan inspireren. Onmiskenbaar bevat de tekst voor een deel een fantasma van autarkie, een even moraliserende als veralgemeende afwijzing van handel en contacten met de buitenwereld. Franco Venturi argumenteert terecht dat die ontkenning van de rol van de handel en de idealisering van een subsistentie-economie het meest utopische onderdeel van de *Projet* vormt (Venturi 1987, p. 154). Ook zijn diatribe tegen steden neemt in de *Projet* radicalere vormen aan dan in andere teksten.⁸ Doorgaans richtte zijn polemieek zich tegen metropolen, vooral tegen Parijs, terwijl hij wel de verdediging opnam van kleinere steden zoals Genève. In de Corsicaanse context

⁸ Hoofdsteden blijven ook in deze tekst het belangrijkste negatieve model, maar hun negatieve rol geldt ook voor andere steden: 'Or si les villes sont nuisibles les capitales le sont encore plus. Une capitale est un gouffre où la nation presque entière va perdre ses mœurs, ses loix, son courage et sa liberté. On s' imagine que les grandes villes favorisent l'agriculture parce qu'elles consomment beaucoup de denrées mais elles consomment encore plus de cultivateurs, soit par le desir de prendre un meilleur métier qui les attire, soit par le déperissement naturel des races bourgeoises que la campagne recrute toujours. Les environs des capitales ont un air de vie, mais plus on s'éloigne plus tout est désert. De la capitale s'exhale une peste continuelle qui mine et détruit enfin la nation.' (*Projet*, pp. 911-912).

besteedt Rousseau enkel aandacht aan de negatieve, parasitaire en corrumperende aard van steden, zelfs als ze zoals in Corsica klein zijn.

Rousseau's soms extreme formuleringen die gemakkelijk de aandacht trekken, leiden ertoe dat een geheel andere dimensie van de tekst gemakkelijk uit het oog kan worden verloren. Rousseau's tekst over Corsica is namelijk ook een kritische reflectie, gebaseerd op de informatie betreffende het eiland waarover hij beschikte, en een antwoord op de specifieke situatie waarin het eiland zich bevond. Opvallend is dat juist de lezers die deze context het best kennen het realisme van Rousseau waarderen. Franco Venturi, groot kenner van de Italiaanse Verlichting, benadrukt het realisme van Rousseau en interpreteert zijn tekst als een uitdrukking van de belangrijkste bekommernissen van de Corsicanen (Venturi 1987, p. 152). In zijn analyse van 18de-eeuwse reisverslagen van Corsica, stelt Francis Beretti dat van alle theoretische teksten van Rousseau 'le *Projet* est sans doute celui où Rousseau s'est montré le plus respectueux des données géographiques, historiques et sociales, locales' (Beretti, 1988, p. 167). De *Projet* houdt inderdaad rekening met de specifieke geschiedenis van het eiland, de lokale en internationale context waarin de Corsicaanse rebellen opereerden en hervormingen dienden te realiseren, en de specifieke geografische en economische omstandigheden die bij elk gelijkaardig project hun beperkingen opleggen.

Een gecontextualiseerde lezing van de *Projet* laat inderdaad toe Rousseau's politiek realisme te onderkennen. Rousseau's ruralisme en zijn vijandigheid tegen steden weerspiegelen in belangrijke mate de natuur van de Corsicaanse revolutie zelf, essentieel een opstand van de plattelandsbevolking tegen de Genuese heerschappij maar ook tegen de Corsicaanse steden en hun privileges. De opstandelingen controleerden het platteland maar slaagden er niet in de belangrijkste steden, de kuststeden te veroveren. De revolutie kreeg onvoldoende politieke steun hier omdat de steden aan hun privilegiën gehecht bleven. Dat, naast een geringe militaire slagkracht was doorslaggevend bij hun falen (cf. Venturi 1987, pp. 14-15). De sterk militaire dimensie die Rousseau aan zijn project geeft is in die context ook meer dan een verlengstuk van zijn bewondering voor de militaristische republieken uit de Oudheid, Sparta in het bijzonder. Even goed gaat het om een realistische inschatting van de problemen waarmee een onafhankelijk Corsica onvermijdelijk zou worden geconfronteerd, vooral omwille van de imperialistische appetijten van Frankrijk. Associaties tussen Corsicaanse heldhaftigheid en antieke voorbeelden waren toen overigens schering en inslag, en de Corsicaanse opperbevelhebber Pasquale Paoli werd vaak met helden uit de Oudheid vergeleken.

Ook Rousseau's pleidooi voor autarkie is gecontextualiseerd: 'l'extrême épuisement où les ont jettés 40 ans de guerres continuelles, la pauvreté présente de leur Isle et l'état de dépopulation et de devastation où elle est ne leur permettent pas de se donner sitôt une administration dispendieuse' (*Projet*, p. 902). Daarom is isolatisme en een focus op essentieel autarkische ontwikkeling een realistische keuze: 'Ils ne pourroient tenir la mer qu'avec des bâtimens armés qui leur coûteroient dix fois plus que le trafic ne leur pourroit rendre. Exposés sur terre et sur mer, forcés de se garder de toutes parts, que deviendroient-ils? à la discrétion de tout le monde, ne pouvant dans leur faiblesse faire aucun traité de commerce avantageux, ils recevraient la loi de tous; ils n'auroient au milieu de tant de risques que les profits que personne autre ne daigneroit faire et [...] qui se réduiroient à rien.' (*Projet*, p. 902). Zijn nadruk op de ontwikkeling van een essentieel rurale economie die in de praktijk zonder geld zou kunnen functioneren weerspiegelde de quasi-afwezigheid van geld op het Corsicaanse platteland, waar niet-monetaire transacties dominant waren (Venturi 1987, pp. 55-56). Rousseau's programma contrasteert sterk met de talrijke 18de-eeuwse apologeten van luxe; het vertoont echter parallellen met de kritiek van de Fysiocraten op het parasitaire karakter van steden en op de onrendabele arbeid besteed aan de productie van luxegoederen (cf. Baczko, 1974, pp. 25 en 27).

Rousseau's keuzes zijn nadrukkelijk gebaseerd op een democratische en (masculinistische) egalitaristische maatschappijvisie, een vertaling van zijn principiële stellingname tegen relaties van dominantie en afhankelijkheid. Daarom verdedigt hij voor Corsica het belang van het kleine landeigendom dat economische onafhankelijkheid waarborgt. Die maatschappijvisie had hij overigens al ontwikkeld in zijn *Discours sur l'économie politique* uit 1755. In die tekst vinden we zowel zijn economisch egalitarisme als zijn verdediging van een gelijkmatige ontwikkeling van het territorium terug: 'C'est donc une des plus importantes affaires du gouvernement, de prévenir l'extrême inégalité des fortunes, non en enlevant les trésors à leurs possesseurs, mais en ôtant à tous les moyens d'en accumuler, ni en bâtissant des hôpitaux pour les pauvres, mais en garantissant les citoyens de le devenir. Les hommes inégalement distribués sur le territoire, et entassés dans un lieu tandis que les autres se dépeuplent; les arts d'agrément et de pure industrie favorisés aux dépens des métiers utiles et pénibles; l'agriculture sacrifiée au commerce' (*Discours sur l'économie politique*, pp. 258-259). Rousseau's visie correspondeerde bovendien met de politieke praktijk van Paoli, die nadrukkelijk de landbouw op het eiland bevorderde, en zich zoals Rousseau voor een diversificatie van de productie interesseerde die inderdaad de voedselsoevereiniteit van het eiland hielp waarborgen (Venturi 1987, p. 54).

Voor Rousseau hebben het egalitarisme en de nadruk op het streven naar economische onafhankelijkheid ook een specifiek politieke betekenis, ze vormen immers de basis voor het actieve burgerschap van de Corsicaanse gemeenschap. Zo is Rousseau's pleidooi voor economische en politieke gelijkheid duidelijk ook een kritiek op de privileges van aristocratie en notabelen. De tekst neemt aldus een polemische wending tegen de ideeën van zijn contactpersoon Matteo Buttafoco die het herstel van aristocratische principes verdedigde. Rousseau's *Projet* leunt aan bij het anti-aristocratische programma van de Corsicaanse voorman Pasquale Paoli.⁹ Toch onderscheidt Rousseau zich van de Corsicaanse revolutionairen, inclusief de anti-aristocratische Paoli. Voor deze laatsten is de essentieel autarkische landelijke economie, waar weinig of geen geld circuleert een gegeven waar ze rekening mee dienden te houden, maar dat ze zeker ook wensten te hervormen: Paoli zelf was een voorstander van de expansie van de Corsicaanse export en de Corsicaanse opstandelingen wensten onmiskenbaar ook een eigen monetair systeem te ontwikkelen (zelfs als een intentie met beperkte praktische consequenties betrof het toch een erkenning van de symboolwaarde van een eigen munt als uitdrukking van soevereiniteit). Rousseau echter verheft die situatie tot een normatief model. Een vergelijkbare radicalisatie, in lijn met de *Contrat Social*, betreft zijn voorkeur voor directe democratie en afwijzing van de representatieve democratie die hij als aristocratisch bestempelt. Deze kritiek wijst echter ook op een reëel politiek probleem van Paoli: het feit dat enkel zijn charismatische autoriteit hem toeliet een democratisch programma te volgen ondanks de aristocratische voorkeuren van de Corsicaanse notabelen.

Rousseau's tekst impliceert inderdaad een radicaler programma dan de Corsicaanse revolutionairen voorstonden, en in dat opzicht bevat hij onmiskenbaar een dimensie die naar het utopische neigt. Hoewel een contextualisering van Rousseau's tekst verduidelijkt dat de door hem gewenste autarkie wel degelijk verbonden is met de dynamieken van de Corsicaanse revolutie, bevat zijn *Projet* duidelijk ook de idee van autarkie als normatief ideaal, een samenleving van zoveel mogelijk zelfstandige en de facto ook geïsoleerde gemeenschappen. Heeft Rousseau de economische zelfstandigheid van Corsica te optimistisch voorgesteld? Een citaat uit de *Confessions* laat zeker toe vast te stellen dat hij de zelfredzaamheid van Saint-Pierre die hij als voorbeeld prees overschatte. 'Il s'agissoit de subsister, et tant par la cherté des denrées que par la difficulté des transports, la subsistance est chère dans cette Ile où d'ailleurs on est à la discretion du Receveur' (*Les*

⁹ De meeste door Corsicanen geschreven apologieën van de vrijheidsstrijd verdedigden nadrukkelijk een pro-aristocratische politieke visie, die zich in belangrijke mate onderscheidde van het beleid van Paoli (cf. Venturi 1987 voor een analyse van deze apologeten).

Confessions, p. 638). Zelfs al waren de mogelijkheden voor economische autarkie in Corsica reëler, toch heeft de lezer de indruk dat de auteur zijn normatief model met een flinke dosis optimisme op het eiland heeft toegepast. In de *Confessions* erkent hij overigens de prijs van zulk een autarkie, als hij uitlegt waarom hij het eiland uiteindelijk nooit bezocht heeft: 'Mais ce voyage dans ma situation n'étoit pas une chose aisée à exécuter. A la manière dont M. Dastier m'avoit parlé de la Corse, je n'y devois trouver des plus simples comodités de la vie que celles que j'y porterois linge, habits, vaisselle, batterie de cuisine, papier, livres, il falloit tout porter avec soi.' (*Les Confessions*, p. 651).

Rousseau's autarkiemodel is vanzelfsprekend verbonden met zijn negatieve visie op handel, een punt waar hij drastisch afwijkt van de gangbare opinies in de 18de eeuw, en ook één van de punten waar hij uitgesproken van mening verschilt met Montesquieu, hoe groot zijn bewondering voor de auteur van *De l'esprit des Loïs* ook was. Rousseau wil tegen de grote meerderheid van zijn tijdgenoten in niet geloven in de beschavende rol van handel, die volgens Montesquieu de vreedzame betrekkingen tussen volkeren zou waarborgen. In Rousseau's oppositie tegen handel toegepast op Corsica is er echter naast het ideaal van autarkie ook een praktische dimensie, namelijk zijn bezorgdheid over de afhankelijkheidspatronen die handel zou kunnen produceren. Door de armoede en extreme economische zwakte van het eiland als gevolg van de oorlog, is dit gevaar volgens hem bijzonder uitgesproken. Hier biedt hij een situationele kritiek aan die veel realistischer is dan zijn algemene afwijzing van handel. Een hedendaagse lezer krijgt zelfs de indruk dat Rousseau's afkeer van afhankelijkheidsrelaties hem beter gewapend heeft om de effectieve afhankelijkheden die handelscontacten met zich meebrengen te onderkennen (cf. Venturi 1987, pp. 154-155). Hij deelde die bezorgdheid met een aantal economen uit de 18de eeuw (vooral in perifere landen zoals Spanje), die Friedrich List in de 19de eeuw veel explicieter thematiseerde, wat in de 20ste eeuw leidde tot de ontwikkeling van de dependentietheorie.

Rousseau en Corsica: een kennissociologische reflectie

Rousseau's tekst tussen pragmatisme en utopie is ook de uitkomst van een leerproces, zijn poging Corsica in zijn specificiteit te kennen en te situeren. Hierin stond hij natuurlijk niet alleen: Rousseau's interventie komt zelf voort uit de groeiende interesse voor dit eiland als gevolg van de rebellie. In zijn analyse van het imago van Corsica in de 18de eeuw heeft Francis Beretti gewezen op het meest originele kenmerk van een deel van de reisliteratuur over het eiland, namelijk haar

geëngageerde karakter (Beretti 1988, p. 210). Dit engagement vinden we ook bij Rousseau, al kende hij deze reisverslagen niet. Dit engagement hield in dat ze een eiland dienden te leren verstaan en waarderen dat niet alleen grotendeels onbekend was, maar bovendien sterk afweek van de sociale en intellectuele idealen van de gangbare Verlichtingscultuur: ‘une île sans arts, sans salons et sans cour’ (idem, p. 210). Zoals talrijke tijdgenoten interpreteren ze Corsica volgens antieke canons, door verwijzingen naar literatuur over Corsica uit de Oudheid, en door parallellen met politieke modellen uit het republikeinse Rome en Griekenland.¹⁰ Door Corsica als een antiek model te interpreteren, beschikten ze over goede instrumenten om de Corsicaanse instellingen en de leidersrol van Paoli te analyseren, maar onderschatten ze het radicaal vernieuwend potentieel van de Corsicaanse revolutie, met onder meer de invoering van het algemeen stemrecht (cf. Beretti 1988, p. 186). Hun lectuur van de Corsicanen volgens antieke canons liet hen evenmin toe de sociale en culturele eigenheid van het eiland en de bevolking te onderkennen.

Rousseau's fragment over Corsica in de *Contrat Social* is zeer veralgemenend, met de verwijzing naar de jeugd van het volk, en zeden en gewoonten die voor hervorming vatbaar zijn, maar het drukt zijn geloof al uit in het emancipatieproces van de Corsicanen. Het schrijven van het *Projet* leidt echter tot een meer diepgaande kennismaking met het eiland. In zijn eerste brief aan Rousseau schetst Buttafoco een beeld van de Corsicanen dat hun rusticiteit benadrukt, wat Rousseau's opinies en vooroordelen vleit: ‘Il n’y a chez les Corses n’y arts, n’y sciences, n’y manufactures, n’y richesse, n’y luxe,’¹¹ en de Corsicanen zijn ‘humains, religieux, ospitaliers, bienfaisans, ils tiennent leur parole, ils ont de l’honneur, de la bonne foi (...),’¹² en hun vrouwen zijn eerbaar en enkel bezig met hun huishouden en de opvoeding van hun kinderen.¹³ Rousseau reageert hierop door herhaaldelijk op zijn gebrek aan kennis van het eiland te verwijzen (evenals naar de bezwaren tegen een reis van hem naar het eiland). Ten slotte vraagt hij Buttafoco een omstandig dossier samen te stellen, met een goede kaart van het eiland, een exacte beschrijving ervan (natuurlijke geschiedenis, productie, culturen), informatie over de clerus, de adel

¹⁰ In de (West-)Europese context lijken antieke modellen intellectueel aanvaardbaarder te zijn geweest dan primitivistische. Bovendien konden bezoekers van Corsica door het eiland volgens antieke modellen te interpreteren hun visie van het Corsicaanse politieke systeem en zijn democratische tendensen dissociëren van het politieke conservatisme dat hen vaak kenmerkte (Beretti 1988, pp. 179-180; 186). Rousseau lijkt op dit punt een lucider lectuur van het revolutionaire proces aan te bieden, dat meer rekening houdt met zijn innovatief potentieel.

¹¹ Lettre 3475 (Le Capitaine Mathieu Buttafoco à Rousseau), 31 augustus 1764, in Leigh 1974, p. 88. We geven de oorspronkelijke spelling zoals weergegeven in de *Correspondance complète*.

¹² Idem, p. 87.

¹³ Idem, p. 88.

en juridische privileges, over de zeden en gewoonten van het volk, en over de geschiedenis van de natie.¹⁴ We herkennen hier de politieke theoreticus, sterk geïnspireerd door Montesquieu en daarom geïnteresseerd in geografische, institutionele en socio-politieke specificiteiten. De aandacht voor zeden en gewoonten weerspiegelt zowel de invloed van Montesquieu als de centraliteit die hij zelf aan die thematiek geeft in de *Contrat Social*. Met zijn specifieke interesse voor zeden en gewoonten van het gewone volk innoveert hij bovendien ten opzichte van Montesquieu, die zich in de eerste plaats voor de elitecultuur interesseerde (Romani 2002, pp. 19-31). De documentatie die Rousseau wenste te verzamelen over Corsica maakt hem bovendien tot een voorloper van de Franse intellectuelen die na de revolutie bijdroegen tot de oprichting van de *Société des Observateurs de l'Homme* in hun betrachting systematische en wetenschappelijke observatietechnieken te ontwikkelen om samenlevingen te interpreteren (Chappey 2002).

Uit de tekst die Rousseau schreef, kunnen we afleiden dat hij vrij omstandige informatie had verkregen over de geografie van het eiland en over de positie van de adel, maar veel minder over de zeden en gewoonten van het gewone volk, die in zijn theoretisch perspectief juist een centrale plaats innemen. Als een van de eerste auteurs die een uitgesproken interesse voor dit thema ontwikkelt, werd Rousseau geconfronteerd met de afwezigheid van adequate intellectuele en methodologische instrumenten voor een etnologische studie van het eiland. De commentaren in het *Projet* herhalen dan ook hoofdzakelijk een aantal topoi uit de literatuur over Corsica: bewondering voor de moed en de gastvrijheid van de Corsicanen, kritiek op de vendetta en de afwezigheid van een arbeidsethiek. Tevens stelt Rousseau de gehechtheid van de Corsicanen aan de katholieke godsdienst vast. Verder poneert hij dat de Corsicanen weliswaar nog niet de ondeugden van andere volkeren hebben overgenomen, maar hun vooroordelen wel al delen (*Projet*, p. 902). Rousseau specificeert deze vooroordelen niet: de enige expliciete kritiek van het *Projet* betreft de pro-aristocratische opinie van zijn correspondent, die hij lijkt te interpreteren als een vooroordeel gedeeld door veel Corsicanen.

Binnen dit kader onderscheidt Rousseau zich toch door een aantal klemtonen. Hij hecht ten eerste veel belang aan politieke participatie als een emancipatorisch proces: herhaaldelijk wijst hij erop dat de strijd voor vrijheid van de Corsicanen en de morele hervorming die de strijd zelf heeft geproduceerd de basis zullen vormen voor het op te richten politieke systeem. 'Les Corses ont beaucoup gagné depuis qu'ils sont libres, ils ont joint la prudence au courage, ils ont appris à obéir

¹⁴ Rousseau, Lettre 3573, 15 oktober 1764, in Leigh 1974, pp. 259-260.

à leurs égaux, ils ont acquis des vertus et des mœurs, et ils n'avoient point de lois, s'ils pouvaient d'eux-mêmes rester ainsi, je ne verrais presque rien à faire.' (*Projet*, p. 903). De ondeugden van de Corsicanen – 'l'humeur indomptable et féroce (...) le penchant au vol et au meurtre' (...) die hun oorsprong hebben in 'la paresse et l'impunité' (*Projet*, p. 917) – interpreteert hij essentieel als gevolgen van het Genuese bezettingsregime en zijn corrumperende invloed. We kunnen dus vaststellen dat Rousseau in de *Projet* aan zijn veralgemeende kritiek op de corrumperende invloed van beschaving, zoals geformuleerd in de *Discours sur l'origine de l'inégalité*, een specifiekere invulling geeft, verbonden aan de concrete consequenties van Genues wanbestuur.

Rousseau's nadruk op de deugden die de Corsicanen in de loop van hun bevrijdingsstrijd reeds hebben verworven plaatst hem nadrukkelijk binnen de traditie van het radicale politieke denken, die hetzelfde verband legt tussen participatie en emancipatie. Bovendien erkent Rousseau de dynamiek van cycli van mobilisering: het hoger geciteerde fragment dat de deugden van de Corsicanen prijst, gaat verder als volgt: 'Mais quand le péril qui les a réunis s'éloignera, les factions qu'il écarte renaîtront parmi eux et, au lieu de réunir leurs forces pour le maintien de leur indépendance, ils les useront les uns contre les autres et n'en auront plus pour se défendre, si l'on vient encore à les attaquer.' (*Projet*, p. 903). Rousseau gebruikt ook een tweede methode om de Corsicaanse samenleving te interpreteren, een uitgebreide vergelijking tussen Corsica en Zwitserland. In een lange passage verhaalt hij hoe de oorspronkelijk sobere en egalitaire Zwitserse samenleving, vergelijkbaar met Corsica vooral in de Alpijnse dorpsgemeenschappen, een corruptieproces heeft ondergaan waarbij invloeden van buitenaf luxe en ongelijkheid hebben geïntroduceerd. In deze tekst verschijnt Zwitserland als een waarschuwing aan de Corsicanen betreffende de gevolgen van contacten met rijkere samenlevingen.¹⁵

Rousseau beschikte nauwelijks over adequate middelen om het voor hem theoretisch cruciale thema van de Corsicaanse zeden en gewoonten te analyseren, een beperking waarvan hij zich overigens bewust is en die hem tot epistemologische

15 Rousseau, *Projet*, pp. 914-917. In dit kort bestek kan onmogelijk worden ingegaan op de talrijke contradicties in Rousseau's teksten over Zwitserland. Eén element dat die contradicties helpt te verklaren is ongetwijfeld de spanning tussen Rousseau's intentie om Zwitserland als perifere natie (en als de natie waarmee hij zich blijft identificeren) te verdedigen, en zijn bewustzijn van het feit dat de perifere eigenheid van het land, zijn anders-zijn tegenover het centrum, in belangrijke mate al teloor is gegaan. Interessant is in deze context de observatie van Herbert Lüthy dat de Franse autoriteiten theatervoorstellingen aan Genève hebben opdrongen, wat Rousseau's kritiek op hun organisatie in Genève een politieke betekenis en diepgang geeft die doorgaans over het hoofd wordt gezien (Lüthy 1961, pp. 54-55).

voorzichtigheid beweegt. Desondanks heeft zijn narratio van sobere, deugdzaame en zelfbedruipende gemeenschappen, gecorrumpeerd door luxe en externe invloeden, als antimodernistische mythe een enorme impact gehad. Het biedt echter nauwelijks instrumenten aan voor een specifieke analyse van de Corsicaanse samenleving, de problematische aspecten van de *de facto* autarkie en marginale economische ontwikkeling, maar evenmin van de beschikbare culturele hulpbronnen voor de ontwikkeling van een democratische samenleving. Zowel in zijn perspectief als in zijn impliciet pessimisme over zulke hulpbronnen vertoont Rousseau's narratio aldus opmerkelijke parallellen met de 20ste-eeuwse dependentie- en wereldsysteemtheorie, waar samenlevingen evenzeer gedetermineerd lijken door een allesbepalende historische narratio en de ruimte voor lokale praxis beperkt, zoniet afwezig is. Rousseau's specifiek geloof in de emanciperende effecten van politieke participatie en rebellie in Corsica, biedt een fragmentair alternatief interpretatiekader dat hij echter in de omstandigheden waarin hij zijn tekst schreef onmogelijk verder kon exploreren.

De waarde van Rousseau's bijdrage staat in contrast met de commentaren van de Franse bezetters van het eiland, na 1769. Zij formuleerden een veel pessimistischer opinie over het eiland en zijn bevolking, waarin de bestaande culturele topoi geconsolideerd werden in een grotendeels negatieve visie op een rebels volk dat niet wilde gehoorzamen aan de nieuwe autoriteiten (Beretti 1988, pp. 25-26). Het vermeende realisme van deze auteurs en hun talrijke intellectuele navolgers in de 19de eeuw, houdt een nadrukkelijk politiek en epistemologisch programma in.¹⁶ De wens het gezag van het beschaafde centrum op de niet-beschaafde periferie op te leggen, gaat gepaard met een visie waarin de inferioriteit van de te beschaven volkeren centraal staat, hun achterstand tegenover het centrum wordt benadrukt en de waarde en waardigheid van hun culturele eigenheid en de mogelijk negatieve impact van de 'beschavende' autoriteit wordt ontkend. Een dergelijke visie ligt ook in het verlengde van een autoritaire tendens binnen het Verlichtingsdenken zelf, bereid de Verlichtingswaarden zonder inspraak en eventueel met geweld aan recalcitrante onderdanen op te leggen. Als denker die zichzelf perifeer opstelt en de waardigheid van perifere samenlevingen erkent, zelfs al beschikte hij niet altijd over de instrumenten om ze adequaat te begrijpen, heeft Rousseau meer dan andere Verlichtingsdenkers deze politiek autoritaire en intellectueel reductivistische tendensen afgewezen.

¹⁶ Voor een studie van die transitie zie vooral Pitts 2005. De titel van de Franse vertaling van haar boek, *Naissance de la bonne conscience coloniale*, duidt uitstekend die ontwikkeling. Zie ook mijn analyses van die intellectuele en epistemologische transitie in het geval van een ander Frans Verlichtingsdenker, Volney (Huyseune 1997; Huyseune 2000).

Besluit

Zonder twijfel kunnen we Rousseau's tekst over Corsica lezen als een voorbeeld van de voor hem typische spanning tussen isolement en gemeenschap, en van zijn fundamentele ambivalentie over sociale betrekkingen. Corsica's autarkie is voorzeker een weerspiegeling van Rousseau's ideaalbeeld van eenzaamheid dat hij cultiveerde in Saint-Pierre. Zoals Backzo echter vaststelt, laat Rousseau zich vaak heel positief uit over 'ce commerce continuel d'échanges, de soins, de secours et d'instructions nous soutient quand nous ne pouvons plus soutenir nous-mêmes.' (Baczko 1974, p. 139). Antoine Hatzenberger heeft met name erop gewezen hoe het onafgewerkte vervolg op *Émile*, *Les Solitaires*, een alternatief gemeenschapsmodel voorstelt: 'des communautés réticulaires et ouvertes se substituent aux modèles d'attachement que sont les communautés fermées (pays, royaume, famille). Variations sur les thèmes du lointain et de l'alterité, rencontres répétées de l'étranger, occasions de dépaysement, expériences cosmopolitiques façonnent ainsi une représentation élargie du monde qui se réfracte en une multitude organisée de communautés utopiques.' (Hatzenberger 2009, p. 299).

Met deze referentie als achtergrond kan ook Rousseau's project voor Corsica op twee manieren worden gelezen: enerzijds als een tekst die van de nood een principe maakt, en een radicaal isolationisme en autarkie voorstaat, gemotiveerd door de angst dat elk contact met de buitenwereld tot moreel verval kan leiden, en anderzijds als een tekst die een gematigder isolationisme voorstaat, dat in de eerste plaats contextueel is en volgt uit de economische zwakte van het eiland ten gevolge van de oorlog. Zijn programma is bovendien ook een praktische reflectie betreffende de economische potentialiteiten en problemen van een perifere en economisch marginaal territorium. In deze lezing is niet zozeer de sociale interactie het probleem voor Rousseau, als wel de ongelijkheid, en de afhankelijkheidsrelaties die ze in de Corsicaanse context zou (re)produceren.

Rousseau's afwijzing van afhankelijkheidsrelaties is sterk verbonden met zijn egalitaristische maatschappijvisie. Zijn isolationisme geeft zijn project voor Corsica toch een specifieke toon, die een verdere analyse vereist, zowel binnen Rousseau's eigen oeuvre als in een bredere politieke en culturele context. Binnen Rousseau's oeuvre kunnen we vaststellen dat het Corsicaanse isolationisme (maar dit geldt ook voor het autobiografische voorbeeld van Saint-Pierre) in één dimensie sterk afwijkt van de twee meest evidente voorbeelden van fictioneel isolationisme van Rousseau, de opvoeding van *Émile* en *Clarens*. In die twee voorbeelden zijn isolatie en controle intrinsiek verbonden. *Clarens* is het typevoorbeeld van

een sterk gehiërarchiseerde gemeenschap waar het gecultiveerde wantrouwen tegen buitenstaanders een instrumentele rol speelt: de sociale controle over de ondergeschikten waarborgen. Zelfs al wil Rousseau de Corsicanen blijvend afschermen van de verleidingen van handel en luxe, toch is deze dimensie veel zwakker in de tekst over Corsica, juist omdat hij erkent dat de Corsicanen door hun praxis, hun strijd tegen de Genuezen al deugden hebben verworven.

Opmerkelijk is bovendien het contrast tussen het aristocratische Clarens-model en de anti-aristocratische tekst over Corsica. Wellicht is het feit dat een pro-aristocratische Corsicaan Rousseau consuleerde, typerend voor de ambivalentie van zowel Rousseau's oeuvre als van de receptie ervan, en die ambivalentie vinden we ook terug in zijn andere contextuele politieke tekst over Polen, geschreven op vraag van leden van de aristocratische Confederatie van Bar.¹⁷ In beide gevallen (zij het meer expliciet betreffende Corsica dan Polen) produceert hij teksten die zeer kritisch staan tegenover de politieke rol van de aristocratie. In de tekst over Corsica ontwikkelt hij bovendien een visie die sterk afwijkend is van de gecontroleerde pedagogische projecten uit *Émile* en *La Nouvelle Héloïse*: hij gelooft immers dat de Corsicanen zichzelf al opgevoed hebben door hun strijd voor onafhankelijkheid en al een natie aan het vormen zijn. Ook zijn steun aan de Confederatie van Bar volgt eenzelfde antiautoritaire logica, tegengesteld aan de steun die de meeste Philosophes gaven aan Catharina de Grote en Stanislaus Poniatowski, die voor de Philosophes de strijd van Verlichte vorsten tegen een obscurantistische en fanatieke bevolking verzinnebeeldden. Beide politieke gelegenheidsteksten van Rousseau, over Polen en Corsica, weigeren dit 'Verlicht' en autoritair getint paternalisme, en berusten op zijn vertrouwen in de politieke en morele competentie van het volk.

Al is het autarkisch programma dat Rousseau in het *Projet* formuleert deels gebaseerd op een geïdealiseerd beeld van Corsica, de tekst zelf heeft nadrukkelijk sterke banden met de economische realiteit van het eiland. Bovendien laat een hedendaagse lectuur van het *Projet* toe de relevantie te herwaarderen van Rousseau's reflecties over een evenwichtige ontwikkeling van het volledige territorium van het eiland. Hij ontwikkelt een model waarin de nadruk ligt op het belang van economische gelijkheid voor de ontwikkeling van het Corsicaanse politieke bestel, of op zijn minst de afwezigheid van uitgesproken vormen van ongelijkheid.¹⁸

¹⁷ De Confederatie van Bar (1768-1772) was een verbond van patriottische aristocraten tegen Russische inmenging in Polen, met ook een religieuze agenda: de verdediging van de katholieke kerk en oppositie tegen de door de Russische ambassadeur opgelegde godsdienstvrijheid.

¹⁸ Zie het volgende citaat: 'faire concourir tous les membres de L'État à l'autorité suprême, ce qui mettant tout le peuple dans un niveau parfait, lui permet de s'épandre sur toute la surface de l'Isle et de la peupler partout également. C'est ici la maxime fondamentale de nôtre institution.'

Rousseau drukt in deze tekst een visie op de natie uit, gebaseerd op het beeld van gelijkwaardige burgers. Dat stemt in belangrijke mate overeen met de politieke en sociale krachten in de Corsicaanse onafhankelijkheidsstrijd. In de bredere context van zijn tijd valt Rousseau's visie op democratie in Corsica te vergelijken met Thomas Jeffersons visie van de Verenigde Staten als een democratie van smallholders, kleine landeigenaars. Ook in de Tocqueville's lectuur van Amerika staat gelijkheid centraal, getuige zijn waarschuwendende woorden tegen excessieve vormen van economische ongelijkheid als een bedreiging van de specifieke cultuur die de democratie in de Verenigde Staten waarborgde.¹⁹

Interessant is het contrast tussen Rousseau's *Projet* met de soms even luciede commentaren van de Franse officier François Pommereul, die enkele jaren na Rousseau een apologie schreef voor de Franse bezetting van het eiland. In een soort van omgekeerd proto-marxisme, een positieve tegenpool van de distopische hoofdstukken van *Das Kapital* waarin Marx de onteigening van de Britse lagere klassen schetst, betreurt hij dat het eiland een klasse zonder enig eigendom ontbeert, gezien zulk een klasse noodzakelijk is om een economisch surplus te produceren.²⁰ Rousseau's *Projet* valt dus te lezen als een alternatief model voor modernisering, dat zeker niet afgesneden was van de politieke en sociale realiteit van de 18de eeuw maar dat geen werkelijkheid is geworden, omdat het in de bredere krachtvelden van economie en politiek wellicht ook geen levenskansen bezat. Een hedendaagse lezer kan echter vaststellen dat het 'kapitalistische' model van Pommereul, en andere beschavingsprojecten van de Franse autoriteiten in Corsica evenmin succesvol zijn geweest, en dat het eiland na de Franse bezetting eerder een vorm van permanente perifere onderontwikkeling heeft ondergaan.

Het contrast tussen Rousseau's en Pommereuls visie laat toe een andere dimensie van het *Projet* te onderkennen, een soms visionaire voorafspiegeling van een alternatief ontwikkelingsmodel voor onze kapitalistische moderniteit. Rousseau is niet alleen een voorloper van het moderne ecologische denken – getuige zijn interesse voor het bewaren van de bossen op het eiland –, ook zijn voorstellen voor een gelijkwaardige ontwikkeling van het volledige territorium van het eiland hebben een onmiskenbaar actuele bijklank. De centrale plek die Rousseau aan land-

Rendons-la telle qu'elle maintienne la population partout en équilibre et par cela seul nous l'aurons rendue aussi parfaite qu'elle puisse être.' (*Projet*, p. 907).

¹⁹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*. Zie in het bijzonder boek 2, deel 2, hoofdstuk 20, pp. 536-538.

²⁰ François-René de Pommereul is de auteur van een *Histoire de l'Isle de Corse*, gepubliceerd in Bern in 1779 (Beretti 1988, p. 365). Voor een discussie van de Pommereuls bijdrage, zie Venturi 1987, pp. 165-167; Beretti 1988, pp. 237-239.

bouw geeft, vindt een hedendaagse vertaling in de opkomst, ook in Europa, van neo-rurale bewegingen die hernieuwde vormen van landbouw willen gebruiken als een instrument bij een radicale hervorming van het Westerse economische en sociale ontwikkelingsmodel (Apostoli Cappello 2013). Rousseau's kritiek op afhankelijkheidsrelaties, speciaal wat betreft voedselvoorziening, en zijn reflecties over complementaire voedselproductie op het eiland zijn duidelijk verwant aan de discussies rond het concept van voedselsoevereiniteit zoals ontwikkeld door sociale bewegingen zoals *La Via Campesina*. Eerder dan de primitivistische en autarkische utopie valt de *Projet* in die optiek te lezen als een alternatief ontwikkelingsprogramma dat de periferie in staat dient te stellen haar zelfstandigheid te bewaren, een programma dat gezien de crisis van dominante economische en politieke modellen vandaag, paradoxaal genoeg misschien actueler is dan toen Rousseau de tekst schreef.

Bibliografie

Geciteerde werken van Jean-Jacques Rousseau

- Rousseau, Jean-Jacques, 'Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée', in: *Oeuvres Complètes*, III, Paris, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 951-1041.
- Rousseau, Jean-Jacques, 'Les Confessions de J.J. Rousseau', in: *Oeuvres Complètes*, I, Paris, Gallimard, 1959 (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 1-656.
- Rousseau, Jean-Jacques, 'Discours sur l'économie politique', in *Oeuvres Complètes*, III, Paris, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 239-278.
- Rousseau, Jean-Jacques, 'Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes', in: *Oeuvres Complètes*, III, Paris, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 109-223).
- Rousseau, Jean-Jacques, 'Du Contrat Social, ou, Principes du Droit Politique', in: *Oeuvres Complètes*, III, Paris, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade), pp.347-470.
- Rousseau, Jean-Jacques, 'Émile ou De l'éducation', in: *Oeuvres Complètes*, IV, Paris, Gallimard, 1969 (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 239-877.
- Rousseau, Jean-Jacques, 'Émile et Sophie ou Les Solitaires', in: *Oeuvres Complètes*, IV, Paris, Gallimard, 1969 (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 881-924.
- Rousseau, Jean-Jacques, 'Julie, ou La Nouvelle Héloïse', in: *Oeuvres Complètes*, II, Paris, Gallimard, 1961 (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 1-793.
- Rousseau, Jean-Jacques, 'Projet de Constitution pour la Corse', in: *Oeuvres Complètes*, III, Paris, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 899-950.

- Rousseau, Jean-Jacques, 'Les Rêveries d'un promeneur solitaire', in: *Oeuvres Complètes*, I, Paris, Gallimard, 1959 (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 993-1099.
- Leigh, R.A. (ed.), *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, XXI, Banbury (Ox.): The Voltaire Foundation, 1974.

Andere geciteerde werken

- Apostoli Cappello, Elena, 'Des transformations récentes de la militance éco-socialiste: nouveaux horizons ruraux', ongepubliceerde paper, gepresenteerd op de *Journée d'étude 'Développements alternatifs'*, Institut d'ethnologie, Université de Neuchâtel, 30 mei 2013.
- Baczko, Bronislaw, *Rousseau. Solitude et communauté*, Paris/La Haye: Mouton, 1974.
- Beretti, Francis, *Pascal Paoli et l'image de la Corse au dix-huitième siècle. Le témoignage des voyageurs britanniques*, Oxford: The Voltaire Foundation, 1988 (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 253).
- Chappey, Jean-Luc, *La société des Observateurs de l'homme (1799-1804): des antropologues au temps de Bonaparte*, Paris: Société des études robespierristes, 2002.
- Crocker, Lester, 'Rousseau's soi-disant Liberty', in: Robert Wokler (ed.), *Rousseau and Liberty*, Manchester/New York: Manchester University Press, 1995, pp. 244-266.
- Hanley, Ryan Patrick, 'Enlightened Nation-Building: The 'Science of the Legislator' in Adam Smith and Rousseau', *American Journal of Political Science*, 2008, 52, 2, pp. 219-234.
- Hatzenberger, Antoine, 'Rupture et liberté: la question du noeud social dans *Les solitaires* de Rousseau', *Dix-huitième siècle*, 2009, 41, pp. 283-301.
- Huyseune, Michel, 'Virtuous Citizens and Noble Savages of the New World. The Contamination, Juxtaposition and (Mis)representation of Cultural Models in Enlightenment France', in: William Chew III, (Ed), *Images of America: Through the European Looking-Glass*, Brussel: VUBPress, 1997, pp. 47-62.
- Huyseune, Michel, 'Re-Assessing the Classical Tradition: Volney's Changing Use of Artistic Images in Scientific Representations', *1650-1850*, 2000, 5, pp. 191-201.
- Lüthy, Herbert, *La Banque Protestante en France de la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. II. De la banque aux finances (1730-1794)*, Paris: S.E.V.P.E.N., 1961.
- Manuel, Frank E. en Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Oxford, Basil Blackwell, 1979.
- Piatti, Barbara, *Le jardin de Rousseau. Petit périple historique dans l'Île Saint-Pierre*, Basel: Schwabe, 2001.
- Pitts, Jennifer, *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Putterman, Ethan, 'Realism and Reform in Rousseau's Constitutional Projects for Poland and Corsica', *Political Studies*, 2001, 49, pp. 481-494.

Romani, Roberto, *National Character and Public Spirit in Britain and France, 1750-1914*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Shklar, Judith, 'Rousseau's Two Models: Sparta and the Age of Gold', *Political Science Quarterly*, 1966, 81, 1, pp. 25-51.

Starobinski, Jean, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris: Gallimard, 1971.

de Tocqueville, Alexis, *De la démocratie en Amérique*, Paris: Robert Laffont, 1986.

Venturi, Franco, *Settecento riformatore. V. L'Italia dei lumi (1764-1790)*, deel 1. Torino: Einaudi, 1987.

HOOFDSTUK 5

De betekenis van Jean-Jacques Rousseau voor de hedendaagse ontwikkeling en opvoeding van kinderen

Willem Koops¹

De westerse mens is een Kind van de Verlichting. En dus moet een ieder, die zoals schrijver dezes over kinderen wil denken, spreken en schrijven zich verstaan met die Verlichting. En met het oog op kinderen kan men dan niet vermijden zich in Rousseau te verdiepen. In dit hoofdstuk wordt eerst een globale schets van werk en persoon van Rousseau gegeven, waaruit duidelijk wordt dat het werk van Rousseau zich uiteindelijk op vooral één onderwerp concentreert, en dat is de opvoeding. Daarna wordt ingegaan op de waardering voor Rousseau's opvoedingsideeën tijdens de Verlichting; die waardering, vooral in het Duitse taalgebied, leidt tot het ontwikkelen van het Volksonderwijs volgens de beginselen van de opvoeding als in de *Émile* van Rousseau is beschreven; via het vooruitgangdenken van de Verlichting en van de Duitse Romantiek komt dan de kindelijke ontwikkeling in het centrum van de belangstelling te staan; inmiddels is in onze tijd het kind van de Verlichting weer verdwenen: door met name het effect van de moderne elektronische media. Het hoofdstuk rondt af met aan te geven welke nieuwe mogelijkheden voor opvoeding en ontwikkeling van kinderen er thans zijn en ook hoe die nieuwe mogelijkheden gestimuleerd kunnen worden door Rousseau's werk als voorbeeld te nemen.

¹ Universiteitshoogleraar 'Grondslagen en geschiedenis van de ontwikkelingspsychologie en de opvoedkunde' aan de Universiteit Utrecht.

Het pedagogische karakter van het werk van Jean-Jacques Rousseau

Jean-Jacques Rousseau was een *negatieve* denker vol met paradoxen, zo niet echte tegenstellingen. Negatief: hij vond tegen het Vooruitgangsgeloof van zijn tijdgenoten in dat kunsten en wetenschappen de beschaving niet veel goeds hadden gebracht. Integendeel, eerder hadden zij in moreel opzicht de burgers gecorrumpeerd. In tegenstelling tot Thomas Hobbes achtte Rousseau staatsvorming de bron van corruptie, haat en nijd en oorlog; niet de staat, maar de natuurstaat is de gewenste vorm van beschaving, zonder steden, die riolen van de beschaving. Rousseau's pedagogiek is negatief: opvoeden, zo schrijft hij in de bekende *Émile*, is de moeilijke kunst van regeren zonder mandaat en alles doen door niets te doen.

In zijn werk zijn heel veel tegenstellingen te vinden, die door de meeste Rousseau-experts in de onafzienbare reeks publicaties over Rousseau's persoon en werk gewoonlijk worden beschreven als paradoxen. Dat maakt ook dat Rousseau's werk tot op zekere hoogte een kameleontisch karakter heeft: het neemt als het ware de kleur en betekenisverlening van de lezer over. Een prachtige uitspraak van Rousseau zelf over paradoxen is te vinden in de *Émile*, en luidt als volgt: 'Vergeef me mijn paradoxen; wie nadenkt, ontkomt daar niet aan, en wat u ook moge zeggen, liever ben ik vol paradoxen dan vol vooroordelen.'² Neem bijvoorbeeld *Le contrat social*, waarin Rousseau uit is op gelijkwaardigheid van alle burgers: iedereen is de gelijke van alle andere contractanten, dat inzicht is zelf de politieke deugd bij uitstek. Het contract berust op de *Volonté Générale*. Burgers moeten de wetten respecteren, die zijn afgeleid uit de *Volonté Générale*, dat is de gemeenschappelijke wil van alle burgers. De burgers zijn verplicht zich in vrijheid te onderwerpen aan de wetten van de staat, die immers berusten op de eigen wensen, zoals samengebald in de *Volonté Générale*. Die *Volonté* is een tamelijk abstract begrip, een soort leidend idee, waarvan de operationalisatie problematisch is. Zo vindt Rousseau dat de *Volonté Générale* niet gerepresenteerd kan worden, bijvoorbeeld in parlementen en in deelparlementen. Hij schrijft onbekommerd op dat de vorst de uitdrukking is van de *Volonté Générale*. Wij hoeven tegen deze achtergrond niet verbaasd te zijn dat Rousseau's *Contrat Social* zowel gebruikt wordt als onderbouwing van democratische staatsvormen als van totalitaire staten. Ik heb voor de aardigheid nog even gekeken in het *Kapitaal* van Marx en vond daar een prachtige verwijzing naar Rousseau, die in de *Discours sur l'économie politique* uit 1760 het volgende schrijft: 'Ik gun u, zegt de kapitalist, de eer mij te dienen, op voor-

² Voor dit citaat en voor de bronnen en verwijzingen naar werk van Rousseau in deze paragraaf, verwijs ik hier naar resp. Doorman (2012) en Wain (2011) en naar alle overige bijdragen aan dit boek.

waarde dat u het weinige dat u rest, aan mij geeft voor de moeite die ik neem u te bevelen.' Zoals Marx gebruikt kon worden voor de inrichting van totalitaire systemen, waar immers de wil van het volk, van de proletariërs wordt uitgevoerd door de staatsmacht, zo kan ook Rousseau's *Volonté Générale* worden gebruikt voor de rechtvaardiging van totalitaire staatsvormen. Het *Contrat Social* is eigenlijk de paradox van een totalitaire democratie.

Men kan wel zeggen, en vele Rousseaukenners zeggen dat: in vrijwel alle moderne, ook hedendaagse discussies over democratie, over rechtvaardigheid, over mensenrechten, over internationale relaties, over onderwijs, opvoeding en scholing, over wat we nu milieukwesties noemen, over wetgeving, over bestuurskunde, over de sociologische benadering van menselijke relaties, over individualisme en egocentrisme, over de spanning tussen individu en groep, enzovoort, treffen we altijd naweeën van Rousseau aan.

Voor mij tenslotte is Rousseau van het grootste belang vanwege zijn pedagogiek en ontwikkelingspsychologie. En dan heb ik het beslist niet alleen over de *Émile*. Vanaf Rousseau's eerste *Discours* tot en met het *Contrat Social* beschrijft hij een transitie van de mens zoals hij is in de hedendaagse maatschappij (dat wil zeggen in die van Rousseau's tijd) naar de mens zoals hij zou kunnen zijn als hij leefde in een samenleving met de juiste wetten en instituties. En om daar te komen is het nodig de ideale mens via opvoeding te creëren (zie Wain, 2011). In de *Heloise* beschrijft Rousseau dan de ideale gezinsopvoeding, om tenslotte toch een zo groot wantrouwen tegen het Franse gezin uit zijn tijd te hebben dat hij zijn afsluitende meesterwerk schrijft: de *Émile*. In de *Émile* wordt een denkbeeldig jongetje uit het gezin gehaald en tot aan zijn volwassenwording (en zelfs daarna) door een tutor, die erg veel gelijkenis vertoont met Rousseau zelf, tot dat ideale mensentype gemaakt dat de ideale maatschappij uit bijvoorbeeld het *Contrat Social* en het ideale gezin uit de *Heloise*, als het ware mogelijk maakt.

Het bijzondere van de *Émile* is, dat Rousseau zelf expliciet van mening was dat men dit boek vooral niet moest gaan gebruiken voor de concrete opvoeding van echte kinderen. Zijn boek was een revolutionair boek, waarin hij duidelijk maakte dat hij de Franse cultuur van zijn tijd weerzinwekkend vond en vooral om te demonstreren dat die cultuur niet gereproduceerd moest worden. Gek genoeg is dit boek echter wel degelijk als uitgangspunt voor de opvoeding genomen en is via het enthousiasme van onder meer Immanuel Kant, Goethe en Lessing tot een soort pedagogisch cultboek verheven, en dat resulteerde via Duitse pedagogen (de Filantropijnen onder leiding van Basedow) en de Zwitserse Pestalozzi uitein-

delijk in de inrichting van het volksonderwijs, volgens het ontwikkelingspad dat in de *Émile* beschreven is. Het is dus ook niet gek, dat 250 jaar later de ontwikkelingspsycholoog Jean Piaget kinderen aantreft waarvan empirisch vastgesteld kan worden dat ze zo ongeveer de ontwikkelingsgang van *Émile* volgen. In de Westerse cultuur is de ontwikkelingsopvatting van Jean-Jacques Rousseau cultuurhistorisch waargemaakt.

Als we Rousseau al een groot en belangrijk denker zouden willen vinden en niet een chaotische van tegenstellingen en paradoxen bezeten schizofrene en paranoïde zonderling, dan zou het toch vooral moeten zijn om het langdurige effect van zijn boeken op de realisatie van onze westerse cultuur, in het bijzonder op de opvoeding en ontwikkeling van kinderen. Ik vind dat Rousseau, die niets wist van kinderen, maar een rijke literaire fantasie had, de uitspraak van Einstein wel heel duidelijk valideert: 'imagination is more important than knowledge'.

Verlichting: Kant en Rousseau

Van de grootste Verlichtingsfilosoof Immanuel Kant (1724-1804) komt de uitspraak 'zelf denken betekent de hoogste toetssteen van de waarheid in zichzelf (dat is in zijn eigen rede) zoeken; en de grondregel, steeds zelf te denken, is de Verlichting.' Herlees zijn pamflet 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung' uit 1784 (zie Kant, 1799): 'Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!' 'Sapere aude!'

Aangezien ik mij in mijn wetenschappelijk werk bezighoud met kinderen, zal ik mij nu verder in de te beschrijven historische gang vanaf de achttiende eeuw richten op het nadere begrip van de kinderlijke ontwikkeling en de kinderlijke opvoeding. Laat ik dan maar de bewondering van Kant voor Rousseau als uitgangspunt nemen. De *Émile* ou de l'*Éducation*³ uit 1762 van Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) werd door Kant 'de geboorteakte van de pedagogiek' genoemd (zie Prins, 1963, p. 139), later gevolgd door een niet geringer enthousiasme van Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) – 'het natuurevangelie van de opvoeding' – en Johann Gottfried von Herder (1744-1803) en Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) – 'goddelijk werk' – (zie Soëtard, 1989, p. 144)⁴. Ik ben van mening dat geen enkele

³ In dit hoofdstuk kortheidshalve aangeduid als: (de) *Émile*.

⁴ Over nauwelijks één andere filosoof is zoveel geschreven als over Rousseau, waaronder een omvangrijke literatuur over de Rousseau-receptie als zodanig (o.a. Laminot, 1992). Klassieken over Rousseau zijn: Cassierer (1932, 1955), Burgelin (1952), Rang (1959). Een toegankelijke en rijk geïllustreerde biografie is Soëtard (1989). Goede Nederlandse inleidingen zijn: Roland Holst (1918), Brugmans (1951), Van der Velde (1967). Voorts is er de doorlopende reeks *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* vanuit Genève (vanaf 1905).

pedagoog of ontwikkelingspsycholoog die naam met ere kan dragen zonder de eigen positie tot Rousseau's *Émile* bepaald te hebben. Tot zo'n vijftig jaar geleden zouden mijn collegae dat probleemloos beaamd hebben. Ik ben bang dat ze nu ironisch de schouders zullen ophalen: want wat heeft de moderne empirische onderzoeker nog met geschiedenis te maken?

Wat was het dat Rousseau ons te melden had? Hij stelde dat de pedagogiek kindgericht moet zijn, dat er leeftijdsgebonden fasen zijn, waarop de bejegening van het kind, ook dus de pedagogische en onderwijskundige, afgestemd moet worden. En verder dat het kind alleen kennis moet worden aangeboden als het daaraan behoefte heeft. Bovendien moet kennis vooral voortvloeien uit eigen exploraties door het kind, uit concrete ervaringen, liever niet uit boeken. Tot een jaar of twaalf beslist geen boekenwijsheid!

Ondanks alle enthousiasme van onder andere Kant moeten wij Rousseau's boek toch in de eerste plaats zien als een revolutionaire Verlichtingstekst en *niet* als een handboek pedagogiek. Zijn boek was een werk uit de traditie die door Jonathan Israel *Radicale Verlichting* is gedoopt (Israel, 2001, 2005). De kernfiguur van deze radicale Verlichting is bij Israel: Baruch de Spinoza (1632-1677), *onze* Spinoza. De epiloog van Israel's boek is getiteld: *Rousseau, radicalisme, revolutie*. Spinoza mondt via Denis Diderot (1713-1784) uit in Rousseau en de Franse Revolutie. Inderdaad is de *Émile* radicaal. Met *Émile* maakte de auteur duidelijk dat hij niet alleen in opstand was gekomen tegen de toestand van de Franse maatschappij, maar ook en vooral *tegen de reproductie* ervan (Soëtar, 1989, p. 97). Het kind moest van Rousseau 'terug naar de natuur' (deze uitdrukking komt overigens in de geschriften van Rousseau niet voor⁵), dat wil zeggen zo ver mogelijk verwijderd van de Parijse decadentie. Het kind moest zelf leren denken, zonder door de Franse cultuur de verkeerde kant te worden opgestuurd, zonder boekenwijsheid van anderen te volgen. Die Verlichtingsgedachte is de radicale uitdrukking van het primaat van het autonoom denkende individu. Dat was wat Kant aansprak. En Rousseau's *Émile* is dan ook een boek voor filosofen en *niet* voor pedagogen, vaders en moeders, zoals Rousseau nadrukkelijk waarschuwde (Bloom, 1979, p. 28). Het mocht niet baten!

De vier eerste boeken (delen) van de *Émile* beschrijven de fasen van de cognitieve en morele ontwikkeling van het kind; en tevens hoe de opvoeder met die fasen rekening moet houden en er als het ware op dient aan te sluiten. Opmerkelijk is de overeenkomst met de theorie van de latere grondlegger van de ontwik-

⁵ Wel schreef Rousseau in het voorwoord van zijn werk over de mens als een plant: '*On façonne les plantes par la culture, et les hommes par l'éducation*'.

kelingspsychologie, Jean Piaget (1896-1980), bij leven directeur van l'Institut J.-J. Rousseau in Genève. Het instituut was door Piagets onderzoek van de cognitieve ontwikkeling het grootste deel van de twintigste eeuw het meest prestigieuze centrum voor pedagogisch en ontwikkelingspsychologisch onderzoek ter wereld. Piagets fasentheorie lijkt als twee druppels water op die van Rousseau. Dat lijkt op het eerste gezicht misschien niet vreemd: Rousseau kwam uit Genève en het Geneefse instituut zal wel niet voor niets naar hem genoemd zijn. Maar dat is *te* eenvoudig. Men moet zich realiseren dat Piagets fasentheorie het resultaat geacht wordt te zijn van ongekend grootschalig en wereldwijd, zij het vooral westerse, empirisch onderzoek. Vooral ook de observatie van Piagets eigen vijf kinderen was een rijke bron voor wetenschappelijke ideeën. Daartegenover heeft Rousseau zijn zes kinderen onmiddellijk na de geboorte te vondeling gelegd; hij hield helemaal niet van kinderen van vlees en bloed. Het jongetje *Émile* is gewoon een literair verzinsel van achter de schrijftafel. Men moet zich dus echt afvragen: hoe kan het zijn dat Piaget met empirisch wetenschappelijke middelen vindt wat Rousseau al schrijvend had verzonnen? Ik denk dat het antwoord eenvoudig is: in Europa heeft men de opvoeding, met name die via het Volksonderwijs in de school, ondanks Rousseau's waarschuwingen, vorm gegeven volgens Rousseau's ideeën. Ik beschrijf in het volgende in vogelvlucht die geschiedenis.

De *Émile* en het Volksonderwijs

De belangrijkste bron van de rousseauiaanse opvoeding is te vinden in Dessau, Duitsland. Aldaar bevond zich het door de pedagoog Johann Bernhard Basedow (1724-1790) gestichte *Philantropinum*, een modelschool, tevens kweekschool voor onderwijzers. In het feit dat deze pedagogen zich 'mensenvrienden' noemden kwam een pedagogisch enthousiasme tot uiting, dat geheel Rousseauiaans, vertrouwen had in het goede van de menselijke natuur. Zij zetten zich in voor de 'natuurlijke opvoeding' en stelden zich ten doel '... de mogelijkheden van het kind zoveel mogelijk vrij te laten ontplooiën, een opgewekte ontwikkelings- en leersfeer te scheppen, tot zelfstandig denken aan te sporen, een op het heden ingestelde wereld-oriëntering en praktische levenshouding mogelijk te maken.' (Reble, 1977, p. 62).

De door deze Filantropijnen geïnspireerde pedagoog die in Zwitserland Rousseau volgde bij de inrichting van opvoeding en onderwijs was Johann Driedrich Pestalozzi (1746-1827). Zijn vrouw Anna en hij lasen en becommentarieerden de *Émile*, hun zoon Jacob riepen ze bij voorkeur aan met Jean-Jacques. Pestalozzi wees de *Émile* weliswaar af als een 'onpraktisch droomboek' (Noordam, 1975, p. 227), maar

hij was er wel degelijk verregaand door beïnvloed. Hij legde evenals Rousseau de nadruk op zelfwerkzaamheid van het kind, op spontaniteit en natuurlijke ontwikkeling. De door hem beïnvloede pedagogiek wordt algemeen aangeduid met de kreet *'Vom Kinde aus'* (Gläser, 1920) en wordt zeer pregnant uitgedrukt in het volgende citaat van Pestalozzi: *'Alles was du bist, alles was du willst, alles was du sollst, geht von dir selber aus.'* (geciteerd in Van der Velde, 1967, p. 39).

De ideeën van de Filantropijnen en Pestalozzi beïnvloedden niet alleen elkaar, maar kwamen ook aan bij de moderne gegoede burgers thuis. Een mooi voorbeeld is de opvoeding van Otto van Eck, waarover Baggerman en Dekker (2005, 2006) gerapporteerd hebben. In het Verlichte milieu, waarin Otto rond 1800 opgroeide in Den Haag, had men kennisgenomen van de modernste opvoedingsmethoden. Het dagelijks leven van dit jongetje, toegankelijk gebleven via zijn dagboeken, ziet eruit zoals dat van Émile. Hij heeft een eigen tuintje, waarin hij zaait en poot en oogst, hij loopt rond met zijn schoffeltje, met een geit, en met hamer en beitel. Het is duidelijk dat zijn vader, patriot en Bataafse revolutionair, veel van Rousseau had opgestoken. Zijn zoontje Otto moest vooral worden opgevoed op het land, dicht bij de natuur, ver weg van wat Rousseau 'de riolen van het mensenras' (zie Baggerman & Dekker, 2006, p. 30) had genoemd. De Filantropijnen hadden deze principes van Rousseau overgenomen, maar ze wel verder verburgerlijkt. Rousseau maakte als radicale Verlichter met zijn Émile duidelijk hoezeer hij de decadentie van de heersende Franse cultuur afwees, daarmee de Franse Revolutie voorbereidend. De Filantropijnen echter brengen hun op te voeden kinderen niet zoals Rousseau met Émile deed naar de diepste wouden, zo ver mogelijk weg van de stad, maar ze leggen schooltuintjes aan in het stedelijk gebied waar hun school staat⁶. Eenvoudig handwerk werd door Rousseau veel belangrijker geacht dan wat hij laatdunkend boekenwijsheid noemde. Zo dachten ook de Filantropijnen er over. Maar zij zetten hun scholieren niet meer zelf aan het werk. In plaats daarvan maakten ze excursies naar werkplaatsen, boerderijen en fabrieken. We kunnen wel zeggen dat Rousseau's radicaal Verlichte opvoedingsideeën via de Filantropijnen verwerden tot burgerlijke varianten; het gaat bij hen al om geürbaniseerde variaties, en om door boeken gestuurde reflectie. Deze bijgeschaafde variaties op Rousseau ziet men voor zich, wanneer men – met dank aan Baggerman en Dekker – een blik mag werpen in de dagboekjes van Otto van Eck. Dit voorbeeld van de opvoeding van Otto maakt ook duidelijk hoe bij de burgerij geleidelijk een voedingsbodem ontstond voor de gedachte om Volksonderwijs te organiseren.

⁶ Ook de Nederlandse schooltuin heeft haar oorsprong in Dessau. Schrijver dezes heeft zo'n tien jaar geleden vanuit zijn werkkamer in de Vrije Universiteit kunnen waarnemen hoe een van de laatste Amsterdamse schooltuinen ten prooi viel aan het 'prestigieuze' Zuidas-project.

In de tweede helft van de achttiende eeuw was er in Pruisen een begin gemaakt met de inrichting van Volksscholen (De Swaan, 2004). De inspiratie kwam van zowel de Filantropijnen uit Dessau, als van Pestalozzi uit Zwitserland. In Nederland kwam het belangrijkste initiatief van de *Maatschappij tot Nut van 't Algemeen*,⁷ een in 1784 te Edam gestichte organisatie⁸ (Mijnhardt & Wichers, 1984). Oprichter was Jan Nieuwenhuyzen (1724-1806), doopgezind predikant te Monnikendam, hierbij terzijde gestaan onder andere door zijn zoon Martinus. *Auctor intellectualis* achter de schermen was waarschijnlijk Johan Hendrik Wildens (1745-1809), vurig patriot en hoogleraar te Franeker, wiens denkbeelden men bij Het Nut terugvindt: een streven naar algemeen volksonderwijs, opleiding tot democratisch staatsburger en opvoeding in een algemeen christelijke geest van verdraagzaamheid en liefde voor het vaderland. Het Nut stichtte vele lagere scholen en enkele kweekscholen, het gaf talrijke boeken uit voor het onderwijs en het nam de vertaling en bewerking van buitenlandse pedagogische werken ter hand (vooral ook die uit Dessau en Pestalozzi's Zwitserland). Verder richtte het leeszalen en spaarbanken op en gaf cursussen voor volwassenen, met systematische voorlichting over levensvragen en algemene ontwikkeling. In 1796 legde het aan de Nationale Vergadering een plan voor om het onderwijs centraal te regelen en een algemene nationale school te stichten. In deze geest kwamen de eerste Nederlandse schoolwetten voor lager onderwijs van 1801, 1803 en 1806 tot stand. Afzonderlijke vermelding verdient het in 1918 op initiatief van Philipp Abraham Kohnstamm (1875-1951) gestichte Nuts-seminarium voor Pedagogiek te Amsterdam. De natuurkundige Kohnstamm werd bijzonder hoogleraar pedagogiek vanwege Het Nut, en wordt algemeen beschouwd als de vader van de Nederlandse pedagogiek. Al vind ik er veel voor te zeggen om daarvoor toch maar de eerste privatdocent in de pedagogiek aan de Universiteit Utrecht, Johannes Hermanus Gunning Wzn. (1859-1951) te nemen, die vanaf 1898 in Utrecht privatdocent pedagogiek werd. Gunning, die in 1900 over zijn vak de hoogst actuele opmerking maakte '... dat zij vele bedillaars telt en twijfelaars, die over haar het hoofd schudden' (Gunning, 1900). En, niet weinig ironisch, noemde hij zijn vak in 1907 een '*ars conjecturalis*' (een 'gis-kunst') (Gunning, 1911, p. 297). Van 1923 tot 1929 was hij buitengewoon hoogleraar pedagogiek in Utrecht.

Ik vat mijn vogelvluchtimpresies van de geschiedenis van opvoeding en onderwijs tot dusverre aldus samen: het is de op Rousseau terug te voeren Duitse, Zwitserse en Nederlandse moderne pedagogiek uit de negentiende eeuw, die via een rousseauiaanse inrichting van de Volksschool (een in eerste instantie Pruisisch

⁷ Verder aan te duiden als Het Nut.

⁸ <http://www.nutalgemeen.nl>.

initiatief) de schrijftafelideeën van Rousseau over kinderlijke ontwikkeling heeft geïnstitutionaliseerd en cultuurhistorisch heeft waargemaakt. Zozeer, dat in de twintigste eeuw het onderzoek van Piaget een ontwikkelingsgang blootlegt, dat als twee druppels water op de prototypische ontwikkeling van Rousseau's *Émile* lijkt.

Vooruitgang in Verlichting en Romantiek

Op één punt hebben de critici van de Verlichting – inclusief de postmodernisten – gelijk: de Verlichting was doortrokken van een ongerechtvaardigd Vooruitgangdenken. Het monumentale werk van de Verlichting, de *Encyclopedie* van Diderot, d'Alembert, c.s. luidde: '... de nakomelingen meer ontwikkeld en tegelijkertijd deugdzamer en gelukkiger te maken.'⁹ ('Kennis is deugd,' zei men in kringen van Het Nut). Zowel de geschiedenis als Rousseau's *Émile* werden geacht getypeerd te zijn door een spontane, natuurlijke ontwikkeling-ten-goede. Twee bezwaren zou ik naar voren willen brengen: wetenschap leidt niet automatisch tot een hoger moreel niveau; en er is geen reden te veronderstellen dat de werkelijkheid zich natuurwetmatig voortdurend ontwikkelt tot iets mooiers en beters. Deze bezwaren zijn inmiddels zozeer algemeen aanvaard dat de Verlichting door veel hedendaagse intellectuelen als overwonnen wordt beschouwd. Met behulp van een scherpzinnig en vlamvend essay van de filosoof Alain Finkielkraut wil ik daartegen ten stelligste protesteren, om te voorkomen dat het kind met het badwater wordt weggegooid.

In *La Défaite de la pensée* heeft Finkielkraut (1987, 1988) laten zien welke treurige gevolgen de introductie van het begrip *Volksgeist* in 1774 door Johann Gottfried von Herder (1744-1803) heeft gehad. Alvorens iets gedetailleerder op het desastreuze denken van Herder en de Duitse Romantiek in te gaan, is het goed om te beseffen hoe die Duitse Romantiek haar motivatie ontleende aan de slag bij Jena in 1806. Het was in Jena waar de Pruisen (ook nog gesteund door geallieerde legers) tegen Napoleon een verpletterende en onvoorziene nederlaag leden. Niet voor niets sprak Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) van 'het einde van de geschiedenis' (Fukuyama, 1989, 1992). Hij bedoelde dat de geschiedenis voltooid was met de definitieve vestiging van de principes van de Franse Revolutie, van de liberale democratische staat¹⁰. In Pruisen trokken de intellectuelen zich als reactie terug in de vooral op Herder gebaseerde Romantiek, als een tegenbeweging tegen

⁹ Hier geciteerd in de vertaling van Prins (1963).

¹⁰ In 1989 zou Francis Fukuyama ten tweede male verklaren dat het einde van de geschiedenis daar was: met het vallen van de Muur was definitief, en niet alleen in Europa, maar wereldwijd, sprake van een definitieve overwinning van het economische en politieke liberalisme (Fukuyama, 1989, 1992).

de Franse Verlichting. Een tegenbeweging die de unieke Duitse *Volksgeist* ver-eerde. Een tegenbeweging tegen de Franse Verlichting, die tegelijk toch ook op het sentimentalisme van Rousseau gebaseerd was. In die verhevigde post-Jena Romantiek werd het geromantiseerde Kind als hoop op een betere toekomst zeer centraal gesteld. De mooiste samenvatting van dit nieuwe wezen is de verloren gegane tekening van Philipp Otto Runge (1777-1810) uit 1809. Volgens de kunsthistoricus Robert Rosenblum (1988) is deze tekening *het* symbool van het romantische Kind zoals Leonardi da Vinci's tekening van een naakte man in een cirkel en vierkant het symbool is geworden voor de renaissance-mens. We zien hier het kind '... in een oer-staat van natuurlijke onwetendheid en religieuze zuiverheid, zodanig dat de visie op een geheiligd begin van een stralende nieuwe en magische wereld onze verbeelding binnenkomt dankzij de op die imaginaire wereld gefixeerde blik van de baby.'¹¹

Hoe mooi de Duitse Romantiek ook geklonken heeft, wij moeten vooral, met Alain Finkielkraut, buitengewoon beducht zijn voor de ideologische kern ervan. Finkielkraut werd, zoals zijn naam laat zien, geboren in Elzas-Lotharingen en heeft – zo suggereert hij – als geen andere filosoof, toegang tot de unieke leefwereld van dit bijzondere gebied, dat zozeer de botsing tussen de Duitse Romantiek en de Franse Verlichting representeert. Na Herder, zo stelt Finkielkraut, is het begrip cultuur *niet* langer verbonden met wetenschap, het begrip verwijst niet meer naar het terugdringen van vooroordelen en onwetendheid, maar drukt de onherleidbare eigenheid van de unieke ziel van het volk uit (Finkielkraut, 1987, p. 13 e.v.). Herders Germaanse Romantiek leverde wat Finkielkraut plastisch 'De nestwarmte van vooroordelen' (p. 27) noemde. De *Volksgeist* werd 'de gevaarlijkste springstof van de moderne tijd'¹² en leidde dan ook tot twee wereldoorlogen.

Na de Tweede Wereldoorlog riepen de Verneigde Naties in Londen een speciale afdeling in het leven die zich zou wijden aan wetenschap en cultuur, de UNESCO. Het was de bedoeling een organisatie te creëren, die het denken zou beschermen tegen machtsmisbruik '... en die de mensen met kennis en inzicht voorgoed zou wapenen tegen demagogische pogingen om hun denken op een dwaalspoor te brengen' (p. 54). Dit betekent, aldus Finkielkraut, dat de regeringsfunctionarissen en de intellectuele autoriteiten in Londen daarmee instinctief aanknoopten bij de

¹¹ Dit is een vrije weergave in het Nederlands van: '... this drawing of 1809 can also be seen to evoke a state of natural innocence and religious purity so primal that the vision of a sacred beginning to a radiantly new and magical World can hover in our imagination above the baby's fixed gaze.' (Rosenblum, 1988, p. 9).

¹² Deze uitdrukking is van de Franse historicus Ernest Renan (1823-1892), naar aanleiding van de Duitse verovering van Elzas Lotharingen in 1870. Vindplaatsen bij Finkielkraut (1988, p. 133).

geest van de Verlichting. Echter, met één essentieel amendement, dat ons tot op de huidige dag parten speelt. Het universele onderwerp – ‘De Mens’ – van de *Déclaration des droit de l’homme et du citoyen* wordt vervangen door concrete personen, in alle diversiteit van hun bestaansvormen.

Dat hebben wij te danken aan een tekst, *Race et histoire*, die de cultureel antropoloog Claude Lévi-Strauss (1908-2009) schreef in 1950, in opdracht van de UNESCO (Lévi-Strauss, 1951). Allereerst stelt Lévi-Strauss vast dat het begrip ras geen enkele wetenschappelijke waarde heeft. De verschillen tussen menselijke groepen komen voort uit ‘geografische, historische en sociale omstandigheden’, niet uit ‘de anatomische of fysiologische gesteldheid’. Zijn tweede punt is dat wij ons moeten verzetten tegen een waardenhiërarchie. ‘De vele vormen die de mensheid in de tijd en de ruimte aanneemt vallen niet in een volgorde van toenemende perfectie in te delen: het zijn geen bakens op een triomftocht, geen stadia of etappes op weg naar de hoogste vorm van beschaving: de westerse.’ (Ik volg hier de vertaling van Finkielkraut, aldaar p. 56.) Dat nu is precies de verleiding waarvoor de verlichte filosofen zijn gezwich: menselijke gemeenschappen op een waardeschaal plaatsen waar men zelf de hoogste plaats inneemt (p. 56). Deze verwerpelijke overtuiging werd de grondslag voor het kolonialisme, en verder berustte de daarmee samenhangende, negentiende-eeuwse etnologische wetenschap erop. Maar sinds de etnologen hebben ontdekt hoe complex de tradities en leefwijzen in de zogenaamde primitieve samenlevingen zijn, spelen zij dit spel niet meer mee, zoals Lévi-Strauss duidelijk maakte. Etnologie werd *culturele antropologie* en het algemene begrip Mens uit de Verlichting maakt plaats voor een hiërarchieloze verscheidenheid aan cultuurgebonden karakters (p. 65).

De essentie van Finkielkraut’s essay is nu dat het duidelijk maakt dat Lévi-Strauss zo fel van leer trekt tegen de hiërarchisering dat hij en passant ook de universaliteit van het Verlichtingsdenken opheft. En Lévi-Strauss maakte school. In navolging van de structurele antropologie gingen en gaan alle menswetenschappen op hun terrein jacht maken op het ethnocentrisme, en dat leidt tot wat Finkielkraut dramatiserend ‘de tweede dood van de mens’ (p. 59) noemt (de eerste was die van de Romantiek). De huidige fanatici van de culturele identiteit zetten de verheerlijking van de collectieve ziel voort, een verheerlijking, die is opgekomen met het begrip *Volksgesit* en een hoogtepunt heeft bereikt in de rassentheorie en in het hitlerisme (p. 76-79).¹³

¹³ En, ben ik geneigd eraan toe te voegen, thans in het Nederlandse multiculturele-debat vormen heeft aangenomen van concreet anti-Moslim activisme. Dergelijk treurig *Volksgesit*-denken wordt toegedekt met een prachtig Verlichtingsbeginsel: vrijheid van meningsuiting. Inmiddels is

Kinderlijke ontwikkeling in Verlichting en Romantiek

De hiervoor beschreven geschiedenis van Herder tot Lévi-Strauss is ook van toepassing op het denken over kinderen. De ontwikkelingspsycholoog Bill Kessen heeft duidelijk gemaakt dat het moderne kind en het idee van kinderlijke ontwikkeling als zodanig, in hoge mate culturele constructies zijn. De ontwikkelingspsychologie zelf kan getypeerd worden als ‘... *a peculiar invention that moves with the tidal sweeps of the larger culture*’ (Kessen, 1992, zie ook Kessen, 1979).

Eerst is er het vooruitgangdenken van de Verlichting (Rousseau) dat stelt dat het kind zich vanzelf via natuurlijke opvoeding en ontwikkeling opwerkt tot de hoogste trap: die van de volwassen westerse cultuurmens. Rousseau's verering van de ‘nobeles wilde’ (zie bijvoorbeeld Rousseau, 1755, 1762) lag ten grondslag aan een hiërarchische ordening van volkeren en van stadia van de kinderlijke ontwikkeling. Bij Piaget vindt men dit denken terug via de invloed van de door hem veelvuldig geciteerde cultureel antropoloog Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), die klassieke werken schreef over ‘... *les sociétés inférieures*’ (Lévy-Bruhl, 1910) en over *La Mentalité primitive* (Lévy-Bruhl, 1922). Hij beschreef in dit laatste boek het denken van de ‘primitieve’ mens als ‘prelogisch’, een typering die Piaget toepaste op jonge kinderen. Het kind doorloopt tijdens de ontwikkeling de fasen van primitief naar ontwikkeld. Deze idee werd aan het einde van de negentiende eeuw ook nog eens gebiologiseerd (Morss, 1990), en de even invloedrijke als omstreden biogenetische wet van Ernst Haeckel (1834-1919) uit Jena stelde: ‘de ontogenese is een recapitulatie van de fylogenese’. Deze grondwet gaf de kinderlijke ontwikkelingsfasen de status van onwrikbare fylogenetisch verankerde structuren en werd het uitgangspunt van de westerse ontwikkelingspsychologie (zie Koops, 1983, 1990). William Thierry Preyer (1841-1897), vriend van Haeckel, wordt algemeen gezien als de auteur van de eerste echte ontwikkelingspsychologische studie (Preyer, 1882). Met een beetje overdrijving ben ik geneigd op te merken dat het vanzelf spreekt dat de ontwikkelingspsychologie moest ontstaan op het slagveld van Jena. Van Haeckels biogenetische wet klinken duidelijke echo's door in het werk van veel kernfiguren uit de geschiedenis van de ontwikkelingspsychologie (Koops, 1983, 1990); wel zeer duidelijk in het werk van Jean Piaget. Het houdt in dat kinderen in hun individuele ontwikkeling natuurwetmatig van het primitieve niveau opstijgen naar het hoogste niveau, dat van de West-Europese cultuurmens.

duidelijk dat de universele houdbaarheid van dit beginsel discutabel is (zie bijvoorbeeld: Giesen, 2008).

Na de Tweede Wereldoorlog wordt er geleidelijk getornd aan deze idee van hiërarchisch geordende fasen. Lévi-Strauss ruimt het verwerpelijke, de kolonisatie rechtvaardigende idee van de primitieve staat van natuurvolkeren op. Hij doet dat zo rigoureuus, dat in de moderne culturele antropologie uit schaamte voor het idee van de onvergelijkbaarheid van het prelogische denken van zogenaamde wilden en van kinderen, het kind vrijwel letterlijk met het badwater is weggegooid. In een fraai artikel van Hirschfeld (2002) over de vraag *Why don't Anthropologists Like Children?* herinnert de auteur aan een passage uit het essay van de Franse filosoof Jean-Paul Sartre (1905-1980) over *De Antisemit* (Sartre, 1954). Sartres Antisemit, die een onaangename ervaring had met een Joodse bontwerker, haatte daarna Joden, niet bontwerkers (Sartre, 1954, p. 14). Zo voelden cultureel antropologen zich zeer ellendig over de vergelijking van kinderen met natuurvolkeren en zagen vervolgens af van de studie van kinderen, niet van die van volkeren¹⁴. De toepassing van het standpunt van Lévi-Strauss op de fasen van de kinderlijke ontwikkeling betekent dat er geen hiërarchische relaties meer zijn tussen deze fasen (Van der Veer, 1985, p. 108; Van IJzendoorn et al., 1981, p. 66); en ten slotte worden leeftijdsgroepen gezien als groepen met een eigen 'cultuur'. De uiterste consequentie is dat het begrip kind zelf zijn betekenis verliest. Volgens zo dadelijk te bespreken auteurs is dat vanaf de jaren zeventig van de vorige eeuw inderdaad het geval. Een fraai voorbeeld van dit nieuwe *de*-infantiliserende denken biedt een boekje van de kinderboekenschrijver Guus Kuijer, die een fasentheorie als die van Piaget beschrijft als 'een soort sluizensysteem dat er voor zorgt dat geen sprankje kinderlijkheid per ongeluk de volwassenheid ingesluisd wordt' (Kuijer, 1981, p. 15). In zo'n opvatting bestaat de klassieke opvatting van kinderlijkheid vooral uit minachting van de kindertijd. Het opheffen van die minachting zou medemenselijk respect voor kinderen inhouden. En met die medemenselijkheid is het kind verdwenen. Is het dat intussen?

Het verdwenen kind

Volgens de cultuurcriticus en media-specialist Neil Postman (1930-2003) begon het westerse Kind te verdwijnen in het begin van de jaren zestig (Postman, 1992). In aansluiting op de welbekende opvattingen van de historicus Philippe Ariès

¹⁴ Hirschfeld overdrijft een beetje: er bestaat inderdaad geen gevestigde discipline 'culturele antropologie van het kind', maar incidenteel zijn er wel degelijk belangwekkende studies verricht. De belangrijkste zijn ondergebracht in een zeer goed verzorgde anthologie: zie LeVine en New (2008).

(1914-1984)¹⁵ stelt Postman vast dat er zonder onderwijs, beter: zonder scholen, geen kinderen in de moderne zin van het woord bestaan. Immers: 'In een niet-geletterde wereld (zoals die van de middeleeuwen) is het niet nodig scherp onderscheid te maken tussen kind en volwassene, want daar bestaan nu eenmaal weinig geheimen, en de beschaving hoeft niet te voorzien in onderwijs om zichzelf te kunnen begrijpen.' (p. 22). Het begrip 'kind' is niet nodig zolang iedereen hetzelfde informatiemilieu deelt en derhalve in dezelfde sociale en intellectuele wereld leeft. Postman meent, in het voetspoor van vele media-experts en historici, dat de boekdrukkunst een nieuwe symbolenwereld heeft gecreëerd, die op haar beurt weer een nieuw begrip 'volwassenheid' vereiste (p. 28).

De uitvinding van de drukpers, vermoedelijk door Gutenberg (1394-1468), waarschijnlijk in 1440, maakte, aldus Postman, dat '*volwassen-zijn* een symbolische prestatie werd in plaats van een biologisch gegeven. Sinds de uitvinding van de boekdrukkunst moesten de kinderen volwassen *worden*, en dat zouden ze moeten doen door te leren lezen, door het betreden van de wereld van de typografie. En om dat te bereiken zouden ze onderwijs nodig hebben en moesten ze dus verplicht naar school. En daardoor is het begrip 'kind' onvermijdelijk geworden.' (p. 43)

We kunnen met Postman vaststellen dat het begrip kind zijn '*finest hour*' beleefde tussen 1850 en 1950 (meer een '*finest century*' dus). De kinderen werden in die periode zoveel mogelijk uit de fabriek gehaald en onverbiddelijk naar school gestuurd. Ze werden voorzien van eigen kleding, eigen meubilair, eigen literatuur, eigen spelletjes, en een eigen sociale wereld. Er vond plaats wat ik eerder heb beschreven als 'infantilisatie', het historisch alsmaar langer worden van de kindertijd (Koops, 1998). De persoon die verantwoordelijk is voor het na 1950 aanbrekende 'kinderloze tijdperk' is, volgens Postman, Samuel Morse (1791-1872). Met Morse's uitvinding van de telegraaf (in 1837 voor het eerst in het openbaar gedemonstreerd) denatureerde informatie verder van 'persoonlijk bezit tot koopwaar met wereldwijde waarde. Met de telegrafie is het proces begonnen dat de informatie oncontroleerbaar maakt.' (p. 74). Dit alles had grote gevolgen voor het begrip kind.

Het kind was dus voortgekomen uit een omgeving, waarin – de in boeken opgeslagen – informatie onder controle stond van volwassenen en mondjesmaat beschikbaar werd gesteld aan kinderen. Maar met de anonimisering door de telegrafie begon een ontwikkeling in te zetten die de informatie uiteindelijk ontworstelde aan het ouderlijk gezag en aan het gezin. Die ontwikkeling werd na de telegrafie versterkt door een ononderbroken stroom van uitvindingen: de rotatiepers,

¹⁵ Ariès boek uit 1960 (Engelse vertaling uit 1962) motiveerde wereldwijd tot historisch onderzoek naar de kindertijd en leidde tot het historisch specialisme '*history of childhood*' (zie ook Koops, 1996, 1998, 2004; Koops & Elder, 1996).

de camera, de telefoon, de grammofoon, de film, de radio, de televisie (Postman, p. 76), met als recent hoogtepunt het door Postman nog niet beschreven internet. Vooral omdat al deze moderne communicatiemiddelen zich voornamelijk uitdrukken in beeldtaal, verliest *het* kenmerk van de kinderlijkheid, de ongeletterdheid, haar betekenis. Om beelden te begrijpen hoeft men geen ABC te leren (p. 81). De televisie bijvoorbeeld heft de scheidslijnen tussen kinderen en volwassenen in hoge mate op: 'Gesteund door andere elektronische media die niet op het geschreven woord berusten, schept de televisie opnieuw communicatietoetsen zoals die in de veertiende en vijftiende eeuw hebben bestaan.' (p. 82); '... in het nieuwe mediaklimaat is alles tegelijkertijd voor iedereen beschikbaar: elektronische media 'kunnen geen geheim bewaren' en ... zonder geheimen kan het begrip 'kind' niet bestaan ...' (p. 83). Dat het kind werkelijk aan het verdwijnen is demonstreert Postman uitvoerig aan de hand van een grote hoeveelheid (anekdotische) gegevens over de uitbeelding van jonge mensen als miniatuurvolwassenen in de media (p. 122); het verdwijnen van kinderliedjes (p. 123); het verdwijnen van de Disneyvisie op het kind (p. 125); het verdwijnen van de kinderkleding, terwijl omgekeerd volwassenen de voormalige kinderkleding zijn gaan dragen (p. 127 e.v.); het verdwijnen van kinderspelletjes (p. 120), terwijl topsport voor kinderen gewoon is geworden (p. 129); het in verval raken van goede manieren (p. 132). Dit alles wijst volgens Postman tegelijk op het verval van het begrip 'kind' en op een dienovereenkomstige verzwakking van het karakter van de volwassenheid¹⁶. Postmans boek is kort en krachtig samen te vatten met de slotzin van de flaptekst van het boek: 'De basisgedachte van dit boek – dat ons elektronische informatiemilieu het 'kind' doet verdwijnen – kan ook als volgt geformuleerd worden: een elektronisch informatiemilieu doet de volwassene verdwijnen.'

Het is interessant te zien dat in de door Postman besproken periode van de verdwijning van de kindertijd, de jaren zeventig van de vorige eeuw tevens een ongekend grote wereldwijde onderzoeksinspanning plaatsvond met als voornaamste inspanning het ondermijnen van de structureel cognitieve theorie van Piaget. Dat wil zeggen, dat de niet tot elkaar te herleiden ontwikkelingsfasen, getypeerd

¹⁶ Tenslotte is het veelbetekenend dat er een grote reeks boeken verschijnt die ideologisch het kind wil bevrijden uit de ketenen van zijn onvolwassenheid. Het genoemde boek van Kuijer behoort daartoe. Ook Illich' boek, waarin wordt opgeroepen de samenleving te 'ontscholen', omdat het kinderen hindert aan de volwassen samenleving deel te nemen (Illich, 1971); Holts boek met een consequent volgehouden pleidooi voor de bevrijding van het kind uit de ketenen van een driehonderd jaar oude traditie van horigheid (Holt, 1976); en dan Farsons boek, waarin de rechten van het kind wel heel letterlijk worden genomen en opgerekt worden, onder meer door voor kinderen kiesrecht te eisen, 'omdat volwassenen hun belangen niet behartigen en niet namens hen kunnen stemmen' (Farson, 1974, p. 179).

als cognitieve structuren geleidelijk werden vervangen door continue, domeinspecifieke ontwikkelingsprocessen. Het neo-piagetiaanse onderzoek uit die tijd ondermijnde als nooit tevoren de aannamen uit de Rousseau-Piaget traditie, waarin de ontoegankelijkheid van het kinderlijk denken was benadrukt. Men was zozeer op zoek naar de vroegste wortels van allerlei vormen van kinderlijke rationaliteit, dat menige onderzoeker onbedoeld eindigde als *infancy-expert* (Koops, 1996, 2003). Dit post neo-Piagetiaans onderzoek mondde onder meer uit in het onderzoek naar de *The Child's Theory of Mind*, waarin experimenteel werd aangetoond hoe twee- tot driejarige kinderen de gangbare lekenpsychologie, die berust op een eenvoudige 'desire-belief'-theorie, al beheersen. Inmiddels is de jacht op steeds jongere wortels van algemeen menselijke communicatieve mogelijkheden nog niet geëindigd. Zo toonden Onishi en Baillargeon (2005) in een mooi artikel in het tijdschrift *Science* aan dat reeds 13-maands baby's in beginsel beschikken over de fundamentele van de algemeen menselijke alledaagse communicatieprincipes (*beliefs* en *desires*).

Opmerkelijk: de cultuurhistorische ontwikkelingen – het verdwijnen van de traditionele kindertijd – gaan samen met het experimenteel empirisch wetenschappelijk zoeken (en vinden!) van algemeen menselijke communicatiemogelijkheden, die leeftijdsonafhankelijk zijn. Kortom de ontwikkelingspsychologie beweegt met de cultuur mee.

Conclusie: nieuwe mogelijkheden

Het moge duidelijk zijn: het in de achttiende en negentiende eeuw geconstrueerde moderne westerse kind – het Kind van de Verlichting dus – is in de tweede helft van de twintigste eeuw verdwenen. Einde aan het historische proces van infantilisatie. Het traditionele opvoeden, dat berustte op infantilisatie werd in een veelgeciteerde publicatie van Dasberg (1995) 'grootbrengen door kleinhouden' genoemd. De kern ervan is: het kind apart zetten van de volwassen wereld, en dan, via wat opvoeden heet, stapsgewijs langzaam en voorzichtig die volwassen wereld binnenleiden. Die manier van opvoeden gaat dus nu niet meer: de infantilisatie ligt in die zin achter ons, dat grenzen en grensbewakers buiten werking zijn gesteld. Het kind van nu heeft – vooral via de elektronische media – van meet af aan toegang tot de volwassen wereld, inclusief de wereld van geweld en seks, terreinen waar kinderen volgens de gangbare pedagogiek twee en een halve eeuw niet werden toegelaten. In het licht van de toegang van kinderen tot het internet is het een onwaarschijnlijk atavisme dat Amerikaanse ouders nog in 2006 onderwijzers heb-

ben aangeklaagd die persisteerden in het corrigeren met rode inkt (Stearns, ongepubliceerd). De ouders waren beducht voor de beschadiging van het *selfesteem* van de aldus gecorrigeerde kinderen.

Opvoeden zal opnieuw uitgevonden moeten worden. Het is geweldig hoeveel geavanceerd en prachtig wetenschappelijk onderzoek van het kinderlijke gedrag en dat van hun opvoeders ons daarbij ter beschikking staat. Ik heb er binnen het kader van dit hoofdstuk voor gekozen daar nu *niet* op in te gaan. Zo blijft dan ook het moderne gedragsgenetische onderzoek (Rutter, 2006) naar de ontwikkeling onbesproken, alsmede het onderzoek met behulp van fMRI, fraai samengevat door Michiel Westenberg in een mooie Leidse Dies-lezing (Westenberg, 2008). Wat ik hier wil beklemtonen is het volgende. Al dit onderzoek kan niet veranderen dat we er alleen iets aan hebben voor de opvoeding als we weten *wat we met kinderen willen*, en daarover is weinig of geen helderheid. Erger nog: met zulke vragen houdt men zich in de moderne Academische Pedagogiek nauwelijks nog bezig. Wie zoals ik een volgeling is van de goeddeels verguisde opvolger van Kant, de pedagoog Johann Friedrich Herbart (1776-1841), is ervan overtuigd dat pedagogiek als wetenschap afhankelijk is van ethiek en ontwikkelingspsychologie (Herbart, 1841). De eerste helpt de doelen formuleren, de tweede biedt de middelen om het doel te bereiken. In dit verband kom je er niet met een evolutionair gezichtspunt als dat van Bjorklund (2007). Bjorklund heeft duidelijk gemaakt waarom een lange menselijke jeugd noodzakelijk is om in staat te zijn te adapteren aan een steeds veranderende cultuur. Zo'n standpunt maakt duidelijk waarom we een lange explorerende kindertijd moeten koesteren, maar niet of en hoe we er richting aan kunnen geven.

Het is goed nog eenmaal terug te keren naar het voorbeeld van Rousseau. Zijn ongelooflijk effectieve boek over opvoeding was een boek over een ethisch nieuwe mens in een utopische samenleving. Het is die context die zijn boek zo succesvol maakte. Natuurlijk kunnen en willen wij niet een boek schrijven waarmee een opvolger van Napoleon in een Jena-van-nu met zijn legers een kindbeeld vestigt. Maar wat we wel zouden kunnen, is nadenken over de samenleving die we wensen en waartoe we onze kinderen willen opvoeden. Ik beveel daarbij aan terug te grijpen op de beginselen van de Verlichting: rationaliteit en zelfstandig kritisch denken hoog in het vaandel; hoogwaardige ethische beginselen die een modern *Contrat Social* (Rousseau, 1762) funderen; inzet voor een democratische samenleving, waarin vrijheid van meningsuiting en tussenmenselijk respect in evenwicht zijn. Dit alles vraagt veel verdere uitwerking, maar het is goed en geruststellend te weten dat ons daarbij een Verlichte klassieke literatuur ter beschikking staat.

Literatuur

- Ariès, P. (1960). *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*. Paris: Librairie Plon.
- Ariès, P. (1962). *Centuries of childhood: a social history of family life*. New York: Vintage Books.
- Bachelard, G. (1938). *La psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard.
- Baggerman, A. & Dekker, R. (2005). *Kind van de toekomst. De wondere wereld van Otto van Eck (1780-1798)*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Baggerman, A. & Dekker, R. (2006). Verlichte pedagogiek rond 1800: ideaal, praktijk en doorwerking. De opvoeding van Otto van Eck (1780-1798). In N. Bakker, J. Dekker, & A. Janssens (red.), *Tot burgerschap en deugd. Volksopvoeding in de negentiende eeuw* (pp. 35-47). Hilversum: Verloren.
- Bjorklund, D.F. (2007). *Why youth is not wasted on the young: immaturity in human development*. Oxford: Blackwell.
- Bloom, A. (1979). *Introduction in: Jean-Jacques Rousseau, Emile, or on Education*. New York: Basic Books.
- Brugmans, H. (1951). *De révolte van het gemoed. Rousseau en het sentimentalisme*. Arnhem: Van Loghum Slaterus.
- Burgelin, P. (1952). *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Plon.
- Cassirer, E. (1932). *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*. Archiv für Geschichte der Philosophie.
- Cassirer, E. (1955). *The philosophy of the Enlightenment*. Boston: Beacon Press.
- Dasberg, L. (1975). *Grootbrengen door kleinhouden als historisch verschijnsel*. Meppel: Boom.
- Doorman M. (2012). *Rousseau en ik*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Farson, R. (1974). *Birthrights*. New York: Vintage.
- Finkielkraut, A. (1987). *La défaite de la pensée*. Paris: Gallimard.
- Finkielkraut, A. (1988). *De ondergang van het denken*. Amsterdam: Contact.
- Fukuyama, F. (1989). The End of History? *The National Interest*, Summer 1989.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Giesen, P. (2008). Het vogelvrije woord. *De Volkskrant*, 15 maart, p. 35.
- Gläser, J. (Hrsg.) (1920). *Vom Kinde aus*. Hamburg: G. Westermann.
- Gunning, J. H. (1900). (1908 - 1911 tweede druk) *De pedagogiek aan de Universiteit*. Utrecht: Universiteit Utrecht. (openbare les)
- Gunning, J.H. (1911). *Verzamelde Paedagogische opstellen*. Amsterdam: Van Looy.
- Herbart, J.F. (1841). *Umriss Pädagogischer Vorlesungen. (2de ed.)*. Göttingen: Dieterich.
- Holt, J. (1976). *Escape from childhood*. New York: Vintage.
- Hulspas, M. (1998). Ik vond het heel moeilijk om onbegrijpelijk te schrijven. Een interview met Alan Sokal en Jean Bricmont. *Skepter*, 11 (<http://www.skepsis.nl>).

- Illich, I. (1973). *Deschooling Society*. Harmondsworth: Penguin.
- Israel, J.I. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Israel, J.I. (2005). *Radicale Verlichting. Hoe radicale Nederlandse denkers het gezicht van onze cultuur voorgoed veranderden*. Franeker: Uitgeverij Van Wijnen.
- Kant, I. (1799). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*. In Immanuel Kant's vermischte Schriften. Hrsg.: Johann Heinrich Tieftrunk; Bd. 2. Halle.
- Kessen, W. (1979). The American child and other cultural inventions. *American Psychologist*, 34, 815-820.
- Kessen, W. (1993). A developmentalist's reflections. In G.H. Elder Jr., J. Modell, & R. Parke (Eds.), *Children in time and place: Developmental and historical insights*. (pp. 226-230). Cambridge: Cambridge University Press.
- Koops, W. (1990). A viable developmental psychology in the nineties by way of renewed respect for tradition. In P.J.P. Drenth, J. A. Sergeant, & R.J. Takens (Eds.), *European perspectives in psychology (Vol. 1)* (pp. 171-194). New York: Wiley.
- Koops, W. (1996). Historical Developmental Psychology: The Sample Case of Paintings. *International Journal of Behavioral Development*, 19, 393-413.
- Koops, W. (1998). Infantilisatie bij kinderen, jeugdigen en volwassenen. In N. Verloop (Ed.), *75 jaar onderwijs en opvoeding, 75 Pedagogische Studiën* (pp. 131-161). Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Koops, W. (2004). Imaging childhood in European history and developmental psychology. *European Journal of Developmental Psychology*, 1, 1-18.
- Koops, W. & Elder, G.H. Jr., (1996). Historical Developmental Psychology: Some Introductory Remarks. *International Journal of Behavioral Development*, 19, 369-372.
- Kuijper, G. (1980). *Het geminachte kind*. Zwolle: Tulp.
- L'Aminot, T. (1992). *Images de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: The Voltaire Foundation.
- LeVine, R.A. & New, R.S. (2008). *Anthropology and child development. A cross-cultural Reader*. Oxford: Blackwell.
- Lévy-Bruhl, L. (1910). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Retz.
- Lévy-Bruhl, L. (1922). *La Mentalité primitive*. Paris: PUF.
- Levi-Strauss, C. (1951/1987). *Race et histoire*. Paris: Denoël.
- Morss, J.R. (1990). *The biologising of the child*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
- Mijnhardt, W.W. & Wichers, A.J. (1984). *Om het algemeen volksgeluk. Twee eeuwen particulier initiatief 1784-1984*. Edam: Maatschappij tot Nut van 't Algemeen.
- Noordam, N.F. (1975). Pestalozzi. In I. van der Velde (red.), *Grote denkers over opvoeding* (pp. 225-251). Amsterdam: Meulenhoff Educatief.
- Onishi, K.H. & Baillargeon, R. (2005). Do 15-month-old infants understand false beliefs? *Science*, 308 (5719), 255-258.
- Postman, N. (1992). *The disappearance of childhood*. New York: Dell Publishing Co. (eerste publ. 1982).

- Postman, N. (1999). *Building a Bridge to the Eighteenth Century*. New York: Knopf.
- Preyer, W.Th. (1989) (oorspr. 1882). *Die Seele des Kindes. (Eingeleitet und mit Materialien zur Rezeptionsgeschichte versehen von Georg Eckardt)*. Berlin: Springer Verlag.
- Prins, F.W. (1963). *Verleden en heden. Beknopte geschiedenis van opvoeding en onderwijs*. Groningen: Wolters.
- Rang, M. (1959). *Rousseaus Lehre vom Menschen*. Göttingen.
- Reble, A. (1977). Filantropisme. In A. de Block, et al. (red.), *Standaard Encyclopedie voor opvoeding en onderwijs* (pp. 62-63). Antwerpen: Standaard Uitgeverij.
- Roland Holst, H. (1918). *Jean-Jacques Rousseau. Een beeld van zijn leven en werken*. Amsterdam: Wereld Bibliotheek.
- Rosenblum, R. (1988). *The Romantic Child*. London: Thames and Hudson.
- Rousseau, J.-J. (1755). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam: Rey.
- Rousseau, J.-J. (1762). *Du contrat social; ou principes du droit politique*. Amsterdam: Rey.
- Rousseau, J.-J. (1763). *Emile, or on Education*. London: Nourse and Vaillant. (originally published as *Émile, ou de l'Éducation*, 1762)
- Sartre, J.- P. (1954). *Réflexions sur la question juive*. Paris: Editions Paul Morihien.
- Soëtard, M. (1989). *Jean-Jacques Rousseau. Philosoph-Pädagoge. Zerstörer der alten Ordnung. Eine Bildbiographie*. Zürich: Schweizer Verlagshaus AG.
- Stearns, P. (2008). Culture and Function in Childhood: a modern American case. (to be published in the *European Journal of Developmental Psychology*).
- Swaan, A. de (2004). *Zorg en staat. Welzijn, onderwijs en gezondheidszorg in Europa en de Verenigde Staten in de nieuwe tijd*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Veer, R. van der (1985). *Cultuur en Cognitie*. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Velde, I. van der (1967). *Jean-Jacques Rousseau, pedagoog*. Amsterdam/Brussel: Agon Elsevier.
- Wain, K. (2011). *On Rousseau*. Boston: Sense Publishers.
- Westenberg, P. M. (2008). *De jeugd van tegenwoordig*. Leiden: UL. (Dies oratie)
- IJzendoorn, R. van, Veer, R. van der, & Goossens, F. (1981). *Kritische Psychologie. Drie Stromingen*. Baarn: Ambo.

HOOFDSTUK 6

Rousseau en het vegetarisme

Patrick Stouthuysen¹

Inleiding

Jean-Jacques Rousseau wordt vaak getypeerd aan de hand van paradoxen en tegenstellingen²: vrijheidsapostel én wegbereider van het totalitarisme, reactionair én revolutionair, diepreligieus én antiklerikaal, gevoelsmens én rationalist, stoïcijner én romanticus, de auteur van een pedagogisch handboek én de man die zijn eigen kinderen te vondeling legde. Aan dat rijtje schijnbare en echte contradicties kan minstens worden toegevoegd: de vleeseter die ervan overtuigd was dat de mens van nature voorbestemd was tot het vegetarisme.

Vandaag lezen we Rousseau vooral als politiek denker. Dat was tijdens zijn leven en dat van de daaropvolgende generaties anders. Rousseau werd toen, in de woorden van zijn negentiende-eeuwse biograaf Henri-Frédéric Amiel, toch vooral gezien als, ‘de apostel van een nieuw ideaal’, die ‘een revolutie in elke sfeer van het private en publieke leven’ had ingeluid (geciteerd bij Masters, 1978). Rousseau stond voor een eenvoudiger levensstijl, waarbij authenticiteit en het uiten van gevoelens belangrijk waren, evenals het intens beleven van de natuur. Tot die levensstijl behoorde vanzelfsprekend ook aandacht voor wat en hoe er werd gegeten. Zoals Damrosch opmerkt zitten er opmerkelijk veel verwijzingen naar voedsel, dieet en maaltijden in het werk van Rousseau (2007, 56). Dat is wellicht niet toevallig of willekeurig; er zit in het algemeen trouwens ook meer systematiek in het denken en het werk van Rousseau dan vaak wordt aangenomen. Rousseau’s

¹ Academisch directeur aan de Faculteit Economische en Sociale Wetenschappen van de Vrije Universiteit Brussel

² Rousseau was zich daar overigens van bewust: ‘liever ben ik vol paradoxen dan vol vooroordelen’ (Rousseau, 1989, 108).

aandacht voor wat we eten, zo luidt de stelling van deze bijdrage, vloeit logisch voort uit zijn visie op hoe de mens van nature is, hoe de mens van die natuur vervreemdde en hoe hij daar weer aansluiting bij kan vinden.

Rousseau en het natuurlijke dieet

Rousseau's oeuvre is niet helemaal vergelijkbaar met dat van andere filosofen. Naast klassieke traktaten over politiek-filosofische onderwerpen (*Het Vertoog over de Ongelijkheid*, *Het Maatschappelijk Contract*), vinden we er onder meer ook een brievenroman (*Julie ou la Nouvelle Héloïse*), een pedagogisch handboek (*Émile*), een naslagwerk over muziektheorie en een hele reeks autobiografische ontboezemingen (*De Bekenntnissen*, *De Overpeinzingen van een Eenzame Wandelaar*). Maar ook binnen elk van die specifieke geschriften worden zeer verschillende en uiteenlopende onderwerpen aangesneden: de oorsprong van de taal, de weldaden van de borstvoeding, de gevaren van het theater, de voordelen van een vegetarisch dieet. Die gevarieerdheid is deels een weerspiegeling van een tijdperk waarin de filosofie nog niet in een academisch korset was ingesnoerd; ook Locke geeft zijn lezers bijvoorbeeld mee welk schoeisel ze bij voorkeur dragen, waaruit een gezond ontbijt bestaat en waarom een hard bed verkieslijk is (Locke, 2008). Deels is die gevarieerdheid toch ook wel kenmerkend voor Rousseau: er zijn weinig filosofen waar werk en leven zo dicht op elkaar aansluiten. Niettemin zit er, zoals bijvoorbeeld Masters (1968), Goldschmidt (1974), O'Hagan (1999) en Cooper (1999) benadrukken, meer systematiek in dat uitwaaiende oeuvre dan vaak wordt aangenomen. Als Rousseau zo vaak en zo uitvoerig over eten schrijft, dan heeft hij daar, mogen we aannemen, zijn redenen voor.

Het Vertoog over Ongelijkheid vormt wellicht de beste manier om kennis te maken met Rousseau's systematiek. In dat werk buigt Rousseau zich over de eeuwenoude kwestie van de natuur van de mens. Het probleem, meent hij, is dat altijd weer de fout wordt gemaakt de mens voor ogen te nemen zoals we die aantreffen in de bestaande samenlevingen of kennen uit de geschiedenis. Rousseau wil het hebben over de mens in de oorspronkelijke of natuurtoestand, los van de samenleving, vooraleer de geschiedenis begon. Dat is, beseft hij ook wel, schier onmogelijk. Daarom, laat hij weten, bedient hij zich van de kunstgreep van de natuurtoestand, zoals ook natuurkundigen zich van nuttige ficties bedienen om via die omweg beter inzicht te krijgen in de realiteit. De natuurtoestand zoals die in het *Vertoog* wordt opgevoerd, moeten we volgens Kelly dan ook begrijpen als 'merely useful presuppositions for explaining how the world, as currently constituted happens to work' (2006, 77). Maar het is ingewikkelder dan dat. Het wordt al gauw

duidelijk dat die natuurtoestand ook fungeert als norm waaraan het bestaande wordt gemeten: 'Volgens Rousseau zijn de dingen in strijd met hun aard verlopen en moet het feitelijke beschavingsproces als een mislukking, afdwaling of perversie worden geïnterpreteerd. Het geschonden of miskende 'wezen' moet worden hersteld, omdat anders alles voorgoed verloren is' (Beerling, 1977, 26).

De mens in de oorspronkelijke toestand wordt, aldus Rousseau, gekenmerkt door 'twee grondbestanddelen die voorafgaan aan de rede': 'het ene doet ons groot belang hechten aan ons welzijn en zelfbehoud. Het andere doet ons er van nature afkerig van zijn om enig bezielde wezen (*être sensible*) en vooral onze soortgenoten te zien lijden of omkomen' (Rousseau, 1983, 47). Mensen zijn, luidens het tweede principe, in staat zich te verplaatsen in het gevoelsleven, niet alleen van andere mensen, maar ook van andere levende wezens. Meer nog, Rousseau meent dat uit dat inlevingsvermogen ook verplichtingen jegens andere mensen – en dus, bij uitbreiding, andere levende wezens – voortvloeien: 'zolang hij zich niet verzet tegen de innerlijke impuls van het medeleven, zal hij nimmer een ander mens of zelfs een ander bezielde wezen kwaad doen, behalve in het gerechtvaardigde geval waarin hij dus verplicht is zijn eigen belangen zwaarder te laten wegen' (Rousseau, 1983, 48).

In één beweging voegt Rousseau daaraan toe dat hij een einde maakt aan het oude dispuut over de vraag of ook dieren onder het natuurrecht vallen. Hobbes meende dat zulks niet het geval kon zijn, omdat dieren, vermits ze niet met de rede begiftigd zijn, geen pact kunnen sluiten. Rousseau stelt: 'Het is duidelijk dat zij, zonder kennis en vrijheid, deze wet niet kunnen erkennen, maar omdat zij door de zinnen waarmee ze zijn begiftigd tot op zekere hoogte naar onze natuur aarden, zal men moeten vaststellen dat ook zij deel moeten hebben aan het natuurrecht, en dat de mens tegenover hen bepaalde verplichtingen heeft na te komen. Het lijkt me dan ook dat ik mijn soortgenoot geen kwaad mag doen, niet zozeer omdat hij een met rede begiftigd wezen is, als wel omdat hij een bezielde wezen is: een hoedanigheid die mens en dier gemeen hebben, en die de een op zijn minst het recht geeft niet onnodig door de ander te worden gemaltraitéerd' (Rousseau, 1983, 48). Er zijn, zo kunnen we Rousseau samenvatten, grenzen aan wat mensen met dieren mogen doen, omdat zowel mensen als dieren van nature bezielde (of beter: sensibele) wezens zijn. Dat heeft uiteraard consequenties voor het doden van en het zich voeden met dieren.

Het verschil tussen mens en dier schuilt volgens Rousseau in eerste instantie in het gegeven dat, terwijl 'iedere soort haar eigen instinct heeft', de mens 'zich het instinct van alle soorten eigen maakt – zoals hij zich ook voedt met het merendeel van de verschillende soorten voedsel en daarom gemakkelijker aan zijn voedsel komt dan de andere dieren, die zich tot één soort voedsel beperken' (1983, 58). De

mens, zoals we hem vandaag ontmoeten, is een alleseter. Dat is opmerkelijk, meent Rousseau, omdat anatomisch gesproken de mens tot planteneten was voorbestemd. Als bewijs daarvan voert hij in Aantekening v aan dat viervoeters meestal worden ingedeeld naar de vorm van de tanden en naar de bouw van de ingewanden. Dieren die alleen planten eten – zoals paarden, runderen, schapen en hazen – hebben platte tanden. Dieren die vlees eten – katten, honden, wolven, vossen – hebben gepunte tanden. Planteneters hebben ingewanden, zoals de karteldarm, die bij vleeseters ontbreken. Op basis van die fysiologische kenmerken, besluit Rousseau, moet men wel aannemen dat de mens tot de planteneters behoort. Die conclusie wordt bovendien ondersteund door wat er uit de Oudheid tot ons is gekomen, gaat Rousseau verder onder verwijzing naar Sint-Hiëronymus en Dicaearchus, en door de berichten van ontdekkingsreizigers over de indianen in de Caraïben, die door de Spanjaarden tot vleeseten werden aangezet en daaraan stierven.

In Aantekening VIII introduceert Rousseau nog een bijkomend verschil tussen planteneters en vleeseters. Vleeseters brengen per worp meer jongen ter wereld. Dat verklaart waarom bij de vleeseters de wijfjes zes of acht tepels hebben en ook vleesetende vogels een groter aantal eieren leggen. Planteneters zijn gedwongen meer tijd te besteden aan hun voeding en kunnen daardoor slechts een klein aantal jongen tezelfdertijd voeden: ook op basis van dit fysiologisch criterium behoort de mens dus onmiskenbaar tot de planteneters.³ En dan is er ook nog Aantekening x, over *orang-oetans*, *pongo's*, *enjoko's*, *beggo's* en *mandrils*; de net ontdekte mensapensoorten, waarvan op dat moment nog niet duidelijk is of het om apen, dan wel om mensen gaat. Rousseau besluit dat het om soorten gaat die weliswaar 'het midden houden tussen de menselijke soort en de bavianen', maar desondanks sterk gelijken op de mens, duidelijk tekenen van intelligentie vertonen en – uiteraard – 'nooit vlees eten' (1983, 144).

Waarom is de mens, die in de natuurtoestand aan planten genoeg had, dan een alleseter geworden? De mens, argumenteert Rousseau, onderscheidt zich ook van de dieren doordat hij een 'vrij handelend wezen' is, dat 'in zijn handelen zijn eigen inbreng heeft' (1983, 65). Dat biedt ongetwijfeld voordelen: een dier kan niet afwijken van de regel die het is voorgeschreven, zodat 'een duif van honger kan sterven bij een schotel met het beste vlees, en een kat bij een keur van vruchten of graan' (1983, 65). De mens is flexibeler, maar de keerzijde daarvan is dat het hem

³ Rousseau buigt zich ook over de kwestie of mensen, zoals andere planteneters, nadeel ondervonden van het feit dat moeders in verhouding meer tijd moesten besteden aan het verzamelen van voedsel, waardoor de kinderen vaak langere tijd alleen bleven en dus makkelijker een prooi vormden voor roofdieren. Onze soort, stelt Rousseau, onderscheidde zich van de andere planteneters doordat we op twee benen liepen; zo hadden de moeders altijd een arm vrij om het jongste kind mee te dragen (Rousseau, 1983, 152).

aan natuurlijke begrenzingen ontbreekt, dat er geen mechanisme bestaat dat hem kan beschermen 'tegen al wat uit is op zijn vernietiging of ontregeling' (1983, 65). Het menselijke vermogen zich te vervolmaken, want daarover gaat het hier, is volgens Rousseau onze zegen en ons noodlot; het verheft ons boven de dieren, maar laat ons ook weer dieper vallen. We worden niet, als het dier, beperkt door wat eigen is aan onze soort; we kunnen ons, afhankelijk van de omstandigheden, ontwikkelen. Maar het is precies dit vermogen 'dat de mens op den duur ontrukkt aan zijn oorspronkelijke staat, waarin hij in rust en onschuld zijn dagen zou slijten'; het is dit vermogen 'dat in de loop der eeuwen zijn inzichten en deugden doet ontluiken, maar ook zijn dwalingen en ondeugden wakker roept, en hem ten slotte aldus de tiran maakt van zichzelf en van de natuur' (1983, 66).

O'Hagan (1999, 50) onderscheidt zeven stadia in Rousseau's reconstructie van de menselijke geschiedenis: de oorspronkelijke toestand, de fase van jagen, verzamelen en vissen, het stenen tijdperk, het ijzeren tijdperk, de staat van oorlog van allen tegen allen, de beschaving en ten slotte de op basis van een daadwerkelijk sociaal contract op te richten nieuwe samenleving. Rousseau is soms nogal vaag over hoe en waarom het ene stadium het andere opvolgde, en vaak speelt het toeval daarbij een nogal opmerkelijke rol; het gaat, schrijft hij, dan ook over 'gissingen', maar waarvan de 'gevolgtrekkingen geen gissingen zijn' (Rousseau, 1983, 90). Desalniettemin is hij bijzonder consistent als het gaat over de voedingsgewoonten van onze voorouders: Rousseau laat er geen misverstand over bestaan dat vleeseten pas ingang vond na de oorspronkelijke toestand.

In de oorspronkelijke toestand is er de mens die 'zijn honger stilt zittend onder een eik, zijn dorst lest in de eerste de beste beek, zijn bed vindt aan de voet van dezelfde boom die zijn maaltijd heeft verschaft' (1983, 58). In die toestand heerst er overvloed: 'de aarde in haar natuurlijke vruchtbaarheid gelaten en bedekt met onafzienbare, door de bijl nog nimmer aangetaste wouden, biedt alle diersoorten voorraadschuren en toevluchtsoorden te over' (1983, 58). Bevolkingsuitbreidingen en klimaatveranderingen - 'magere jaren, lange en strenge winters, hete alles verterende zomers' - dwongen de mensen tot nieuwe vormen van bedrijvigheid om in hun overleven te voorzien. 'Aan de oevers van de zee en van de rivieren vonden ze de hengel en de vishaak uit: ze werden vissers en viseters. In de wouden maakten ze pijl en boog, en werden ze jagers en krijgers. In de koude streken kleedden ze zich met de huiden van de gedode dieren' (1983, 92).⁴

⁴ Het vaak geciteerde en zelfs in de speltheorie als 'game of the stag' opgevoerde voorbeeld van de collectieve actieproblemen die zich stellen wanneer een groep jagers besluit samen een hert te vangen, maar elke individuele jager verstek zal laten gaan telkens zich de kans voordoet snel zelf een haas te vangen, kan worden gesitueerd in dit stadium van de jacht, het voedselverzamen en de visvangst (Rousseau, 1983, 94).

Zodra mensen dieren beginnen te eten, stompt onze ingeboren weerzin om soortgenoten en andere bezielde wezens te zien lijden af. Het verschil tussen mens en dier is in dit opzicht groot geworden: het paard is er afkerig van op een levend wezen te trappen, elk dier wordt onrustig als het in de buurt van een dode soortgenoot komt – ‘er zijn er zelfs die zo’n soortgenoot een soort begrafenis geven,’ er is het droevige geloei van het vee dat een slachthuis wordt binnengeleid en merkt wat er met de voorgangers is gebeurd. Alleen mensen kunnen perfect hun gevoel van medelijden uitschakelen en ongevoelig blijven voor het leed van anderen; onze redelijke vermogens stellen ons in staat onze oren toe te stoppen voor de stem van de natuur (Rousseau, 1983, 80-82). Het vleeseten en het ongevoelig zijn voor het leed dat we daarmee berokkenen, vormen als het ware de graadmeters die aangeven hoe ver we ons van onze oorspronkelijke natuur hebben verwijderd.⁵

Voor Rousseau is het duidelijk dat er alleen redding voor de mens bestaat als hij weer aansluiting kan vinden bij die natuur. Moeten we dan de klok terugdraaien? Rousseau wil geenszins ‘de maatschappij vernietigen, het mijn en dijn afschaffen, en in de bossen bij de beren gaan leven,’ zoals, naar hij zegt, zijn vijanden hem toeschrijven (Rousseau, 1983, 141). Wel meent hij dat onze oorspronkelijke natuur ons de standaarden levert om het bestaande te beoordelen.⁶ De mens moet kiezen voor een leven van eenvoud en zelfvoorziening, van inperking van de oneindige behoeften en verlangens die voortvloeien uit ons vermogen tot vervolmaking. In de gelijknamige opvoedingsroman wordt Émile dan ook voorbestemd ‘alleen te leven, in de menselijke maatschappij’ (Rousseau, 1989, 197), in staat te allen tijde het onderscheid te maken tussen ‘neigingen die voortkomen uit de natuur en neigingen die een product zijn van de opinie’ (Rousseau, 1989, 154). Émile moet geen wilde worden ‘die men zou moeten verbannen naar de woestijn,’ maar: ‘een wilde die gemaakt is om in de stad te wonen,’ die terug aansluiting heeft gevonden bij zijn oorspronkelijke natuur (Rousseau, 1989, 193). Dat impliceert, zullen we zien, net als in de natuurtoestand ook het afzweren van het vleeseten.

⁵ Niet alleen de mens is ontaard, hij heeft ook de dieren doen ontaarden. ‘Beschaafde’ dieren – vee, huisdieren – zijn, aldus Rousseau, net als beschaafde mensen slechts een schim van hun voorouders in het wild. ‘De mens dwingt de ene akker de oogst van een andere voort te brengen, de ene boom de vruchten van een andere te dragen; hij vermengt en verwacht alle klimaten, elementen en seizoenen; hij verminkt zijn hond, zijn paard, zijn slaaf; hij brengt alles tegen de keer, hij maakt alles verwrongen, hij houdt van afwijkingen en monsters; niets is hem goed genoeg zoals de natuur het heeft gemaakt ...’ (Rousseau, 1989, 61).

⁶ Delaney (2009, 68) vat het als volgt samen: ‘we cannot ‘un-trigger’ reason, unlearn language or undo the social relationships in which we are now entrenched. Nevertheless, many of savage’s man’s characteristics, if cultivated in a civilized human being, would make him virtuous.’

Vegetarisme en natuurlijke keuken in de 18de eeuw

De term ‘vegetarisme’ werd pas voor het eerst gebruikt in 1847, bij de oprichting van de *British Vegetarian Society* (Barkas, 1975). Hoewel het dieet van het overgrote deel van de Europese bevolking in de vroegmoderne periode in de praktijk vleesloos was, was het zich bewust onthouden van vleesverbruik, om andere redenen dan als boetedoening, zo goed als onbestaande. Volgens de christelijke leer dateert het zich voeden met vlees van na de Zondeval. Daarvoor leefden mens en dier vreedzaam samen en was de mens logischerwijze vegetariër. Sommige theologen argumenteerden dan ook dat het eten van vlees deel vormde van de straf die de mens was opgelegd, terwijl anderen oordeelden dat het veeleer een goddelijke toegeving betrof aan de menselijke zwakheid. Christenen werden alleszins geacht vlees te derven in de Vastenperiode en op vrijdag, de dag waarop Christus werd gekruisigd, terwijl in kloosters traditioneel een sober en vaak vleesloos dieet werd voorgeschreven. Pinkard merkt op dat als gevolg daarvan ‘as late as the 1650’s, vegetables continued to be associated with penance, self-denial and the monastic way of life’ (2009, 15). De opkomst van het eten van groenten valt, constateert ze, dan ook samen met de terugloop van de vastenpraktijk.

Tijdens de Reformatie predikten sommige protestantse sekten het afzweren van vlees; Isaac Newton werd bijvoorbeeld vegetariër omdat hij het doden en eten van dieren strijdig achtte met het christelijke pacifisme. In de renaissance werden met de Oudheid ook de argumenten van Pythagoras, Plutarchus en Porphyrius tegen het eten van vlees herontdekt; vermoedelijk lagen die aan de oorsprong van Leonardo Da Vinci’s vegetarisme. Sommige humanistische geleerden besloten dan weer tot een vleesloos dieet omdat ze meenden dat de studie van de menselijke anatomie aantoonde dat de mens van nature een planteneter was of omdat, zoals bijvoorbeeld Francis Bacon aannam, het derven van vlees het verouderingsproces kon stoppen. Deze eminente voorgangers van het vegetarisme, die vandaag door de pleitbezorgers van een vleesloos dieet worden omarmd, kunnen echter niet verhullen dat het zich vrijwillig onthouden van vleeseten uitermate uitzonderlijk was. Pas in de loop van de achttiende eeuw wordt het vegetarisme een praktijk die, hoewel nog steeds omstreden, in toenemende mate navolging vindt (Stuart, 2006). Die kentering heeft verschillende oorzaken, waarvan de veranderende houding tegenover de dieren zeker niet de minst belangrijke is.⁷

⁷ Andere verklaringen zijn bijvoorbeeld: de kennismaking met het Oosten en de ontdekking van ontwikkelde samenlevingen waar geen vlees werd gegeten, de populariteit van nieuwe dieetregels en van literatuur waarin luxe en verspilling worden gehekeld. Zo argumenteert Adam Smith in *The Wealth of Nations* dat vleesproductie een verspilling van middelen is: ‘Grain and other vegetables, with the help of milk, cheese, and butter, or oil, where butter is not to be had, it is known from experience, can, without any butcher’s meat, afford the most plentiful, the

Keith Tomas stelt dat, hoewel in de vroegmoderne periode mens en dier dicht op elkaar leefden, hun beider werelden strikt van elkaar werden gescheiden (Thomas, 1983, 40-41). De mens was door God boven de dieren gesteld en ontleende daaraan het mandaat om ze tot zijn dienaars te maken, ze te doden en te eten. Dieren werden gevoelens en intelligentie ontzegd en vielen buiten de wereld van de beschaving; termen als 'dierlijk' en 'beestachtig' werden courant gebruikt als aanduiding voor menselijke praktijken die onredelijk of onwelvoeglijk werden geacht. Thomas ziet een verandering optreden bij de stedelijke middenklasse: daar begint het houden van huisdieren. Volgens Thomas is dat 'a development of genuine social, psychological, and indeed commercial importance' (1983, 119). Door het huisdier op te nemen in het gezinsverband leven mens en dier leven voortaan op een andere manier samen. Huisdieren nemen een positie in ergens halfweg tussen mens en dier: er wordt ze een persoonlijkheid, verstand en morele eigenschappen als 'eerlijkheid' en 'trouw' toegeschreven en er worden tot dan toe aan mensen voorbehouden gevoelens – vriendschap, liefde – met ze gedeeld. De voorheen strikt gescheiden werelden lopen voortaan door elkaar.

Gelovige dierenvrienden maakten zich overigens zorgen over wat er in het hiernamaals met de huisdieren zou gebeuren: het kon toch niet dat wezens die over persoonlijkheid, gevoelens en intelligentie beschikten geen onsterfelijke ziel hadden? Hastings (1936, 63) telt in de achttiende eeuw maar liefst een veertigtal publicaties over die kwestie, waarvan de teneur naarmate de eeuw vordert wordt dat ook dieren over een soort van ziel beschikken, weliswaar anders dan die van de mensen. Eens die kaap was gerond was het, aldus Hastings, vrij logisch dat mensen ook tegen dierenleed anders begonnen aan te kijken. In de literatuur van de tweede helft van de eeuw worden huisdieren steeds vaker opgevoerd als voorbeelden van trouw en devotie. De kleintjes wordt goedheid jegens de dieren voorgehouden: flinke kinderen roven geen vogelnesten leeg of blazen geen kikkers op. Tot een volwassener publiek richt zich het groeiend aantal traktaten tegen dieren mishandeling, brutale slachtpraktijken, vivisectie en zelfs tegen de jacht. Meer en meer wordt de manier waarop we ons tot de dieren verhouden gemoraliseerd (Hastings, 1936, 242). Wreedheid jegens de dieren wordt nu gezien als een teken van gebrek aan beschaving: een merkwaardige *umwertung der Werte* in niet veel meer dan een eeuw.⁸

most wholesome, the most nourishing, and the most invigorating diet. Decency nowhere requires that any man should eat butchers meat' (Smith, 1976, 2, p. 876).

⁸ Dat gevoeliger worden voor dierenleed kan uiteraard in verband gebracht worden met het feit dat meer mensen hun brood verdienden in andere sferen dan die van de landbouw: naarmate men verder staat van het dier als factor in het productieproces, groeit de ruimte om dat dier gevoelens toe te kennen. Ook de verstedelijking versterkte dat proces: wie verder staat van de natuur, zal die gemakkelijker idealiseren. De nieuwe houding was, aldus Thomas, bovendien

Thomas noemt ‘the explicit acceptance of the view that the world does not exist for man alone’, niet minder dan ‘one of the great revolutions in modern Western thought’ (1983, 166). Guichet (2006) bracht in kaart hoe die revolutie zich ook in de filosofie voltrok. In de zeventiende eeuw was de dominante opvatting die van Descartes en Malebranche: mensen hebben een onsterfelijke ziel, dieren niet. Dieren zijn slechts materie, zielloze machines; dierlijk gedrag is louter mechanisch, niet meer dan automatische reacties: een hond verschilt fundamenteel niet van een uurwerk, hij heeft gevoelens noch intelligentie.⁹ In de loop van de achttiende eeuw groeit echter een consensus rond de opvatting dat dieren in bepaalde mate over gevoelens en over een vorm van intelligentie beschikken. Dat maakte het uiteraard moeilijker om een scherpe scheiding te handhaven tussen mens en dier. Steeds vaker debatteerden filosofen dan ook over de consequenties daarvan (Wolloch, 2008, 293): hadden mensen verplichtingen tegenover dieren, bijvoorbeeld de morele plicht dierenleed te vermijden?

In hetzelfde tijdvak voltrok zich ook een andere revolutie, deze keer in de culinaire sfeer. Pinkard (2009) stelt dat de basisprincipes van de kookkunst tot ver in de zeventiende eeuw nog grotendeels die van de Romeinse tijd zijn. In grote lijnen waren de bereidingswijzen niet veranderd: in de betere keukens domineerden de zware en complexe sauzen en kruidencombinaties, de *ragouts*, waarachter de smaak van de individuele ingrediënten volledig verdween; vaak was het zelfs net de bedoeling dat gerechten niet te herleiden waren tot de smaken van de samenstellende bestanddelen. Voedselbereiding was in belangrijke mate gericht op presentatie, op banketten, op grote gezelschappen. De samenstelling van de gerechten en de maaltijden was bovendien ingebed in de Hippocratische geneeskunde, waarbij kruiden en smaken in verband werden gebracht met de vier elementen en de vier temperamenten.

In de tweede helft van de zeventiende eeuw vindt een culinaire revolutie plaats, aldus Pinkard. Daarvoor zijn twee kookboeken verantwoordelijk: *Le Cuisinier françois* van La Varenne (1651) en *Les Délices de la campagne* van de Bonnefons

ook een manier om zich te onderscheiden van de oude adel, die vereenzelvigd werd met de jacht en met de zogeheten ‘bloedspporten’. De veranderende houding was overigens meer een Engels dan een continentaal fenomeen en meer iets van protestantse dan van katholieke landen. In Frankrijk vond je bijvoorbeeld net zo goed publicaties waarin vegetarisme en dierenwelzijn belachelijk werden gemaakt (Hastings, 1936, 186). Wellicht is er een verband met het katholicisme dat strenger vasthield aan het strikte onderscheid tussen mens en dier (Thomas, 1983, 144).

⁹ Enthousiaste cartesianen spraken geringschattend over het toeschrijven van gevoelens aan dieren; vivisectie werd een populair tijdverdrijf onder weldenkende mensen (Olson, 1995). Descartes zelf was overigens veel terughoudender: als dieren, die uit de aard van de zaak onschuldig zijn, pijn konden voelen, dan liet niet alleen de mens maar ook God vreselijke misdaden toe. Veiligheidshalve hield Descartes het dan ook bij een grotendeels vegetarisch dieet (Stuart, 2006, 135).

(1654). Allebei pleiten ze voor een lichte, eenvoudige keuken, zonder de zware sauzen of kruidencombinaties.¹⁰ De ordewoorden van deze nieuwe keuken – die naar onze normen nog niet zo licht en natuurlijk was: groenten en vlees werden bijvoorbeeld nog altijd in boter of room geserveerd – zijn *le goût naturel* en *le goût vrai*. Voedsel moet herkenbaar zijn en smaken zoals door de natuur bedoeld, groenten moeten de seizoenen volgen, menu's moeten gebaseerd zijn op verse producten, bij voorkeur uit eigen tuin.

De culinaire revolutie, die in eerste instantie toch vooral een zaak was van enkele grote keukens van aristocraten en landheren, vindt in de volgende decennia haar weg naar een iets breder publiek. Dat gebeurt via de nieuwe praktijk van de *diners*. Vaak wordt in de literatuur over de Verlichting het belang onderstreept van de salons. Misschien wel net zo belangrijk was de nieuwe manier van dineren, waarbij het gezelschap beperkter was en werd verzameld rond een kleinere tafel. De manier van bedienen was meer informeel – schotels werden gewoon op tafel gezet – en meer egalitair ook: alle gasten, los van rang en stand, werden op dezelfde gerechten getraakteerd. Het diner bestond uit minder gangen dan het meer formele en meer hiërarchische banket. De manier waarop gerechten werden gepresenteerd was soberder, er werd minder vlees geserveerd en de porties werden kleiner. De aandacht verschoof naar de kwaliteit van wat werd opgediend: de nieuwe of natuurlijke keuken leende zich wonderwel tot deze nieuwe manier van tafelen.¹¹

De culinaire omwenteling wordt ook onderwerp van debat tussen de ouden en de modernen. De nieuwe keuken presenteert zich als eenvoudiger, hygiënischer en wetenschappelijker. Een belangrijk strijdpunt wordt de kwestie van het vlees-

¹⁰ Vaak worden die veranderende smaakvoorkeuren in verband gebracht met veranderingen in de medische en de dieetwetenschap, met name het loslaten van de leer van de elementen en temperamenten. Braudel (1988, 213) geeft een andere verklaring: door de massale import werden kruiden opmerkelijk goedkoper; nu ze binnen ieders bereik kwamen, kon je je net onderscheiden door je te onthouden van het gebruik ervan. Bonnet wijst ook op het niet onbelangrijke gegeven dat Frankrijk in de 18de eeuw het spookbeeld van de voorheen periodiek opduikende hongersnoden overwon; dat maakt dat er meer eisen konden worden gesteld aan wat er op tafel kwam (Bonnet, 1975, 244).

¹¹ De wijnvoorkeuren maakten overigens dezelfde evolutie door. Traditioneel werd wijn vaak gemengd en op smaak gebracht met kruiden of andere additieven. Die praktijk verdwijnt in de loop van de achttiende eeuw en er wordt meer aandacht besteed aan het unieke karakter van de verschillende wijnsoorten en *le goût naturel* (Pinkard, 2009, 231). Het hoeft geen betoog dat ook Rousseau deze voorkeur deelt. In de *Bekentenissen* lezen we bijvoorbeeld dat hij de gewone landwijn die door de bedienden wordt gedronken, verkiest boven de *vin drogué* van hun heren. Ook laat hij regelmatig weten dat hij bij zijn sobere maaltijden liefst een eenvoudig wijntje nuttigt. Anderzijds legt hij in *Émile* uit dat wijn drinken aangeleerd is; net als een wilde de eerste keer dat hij wijn drinkt 'een grimas trekt' en de wijn uitspuwt, zal ook wie de eerste twintig jaar van zijn leven geen alcohol heeft gesmaakt er zich niet aan kunnen wennen en geheelonthouder blijven (Crogiez, 1997).

verbruik. Medici als de Fransman Philippe Hecquet (1661-1737) en de Schot George Cheyne (1671-1743), propageren een sober dieet, gebaseerd op lichte maaltijden, veel melkproducten, granen, groenten en mineraalwater en waarbij het gebruik van kruiden, net als het eten van vis en vooral vlees wordt afgeraden. Vlees is ongezond, meent Cheyne: de wijze waarop dieren worden vetgemest maakt het tot een broeihaard van ziekten. Mensen beperken zich best tot een vegetarisch dieet en onthouden zich ook van groenten buiten het seizoen, die, omdat ze op artificiële wijze worden opgekweekt, niet over de gewenste voedingsstoffen beschikken en bovendien giftig worden als gevolg van overbemesting (Stuart, 2006, 163-180).

Die boodschap wordt opgepikt door de Verlichtingsdenkers. Zo besteedt de *Encyclopédie* ruime aandacht aan voedingskwesties. De belangrijkste lemma's hieromtrent zijn van de hand van Louis de Jaucourt (1704-1779), die ook het grootste deel van de bijdragen levert over plantkunde, geneeskunde, fysiologie, pathologie en chemie. De Jaucourt blijkt sterk geïnspireerd door Cheyne: het gebruik van kruiden en vlees wordt afgeraden, soberheid en natuurlijkheid zijn de regel. Bonnet, die de bijdragen van de Jaucourt systematisch analyseerde, meent dat in de *Encyclopédie* de geschiedenis van de kookkunst wordt beschreven als 'a moral antithesis between a simple, natural way of cooking and the unrestrained proliferation of a spurious art' (Bonnet, 1979, 141). Met die laatste wordt dan verwezen naar de complexe, gezochte gerechten uit de aristocratische keukens uit het verleden, die zowel als een aanfluiting van de goede smaak, als een aanslag op de gezondheid worden veroordeeld.

Interessant is overigens dat ook Rousseau's *nemesis* Voltaire een vegetarische levenswijze propageerde. Voltaire, die vaak geplaagd werd door buikklachten en levenslang veroordeeld was tot een sober dieet gebaseerd op de principes van Cheyne en Hecquet, ontzegde zich wanneer zijn kwaal opspeelde alle vlees. Toch bepleitte Voltaire het vegetarisme vooral op ethische gronden, onder verwijzing naar Newton, die het eten van vlees opgaf, niet om gezondheidsredenen maar omdat hij meevoelde met het leed van de dieren. Voltaire kwam op basis van de lectuur van Locke – die ook vond dat zijn landgenoten te veel vlees aten: 'I impute a great part of our Diseases in Engeland to our eating too much flesh' (Locke, 2008, §14) – tot de conclusie dat dieren sensibel zijn en over een vorm van intelligentie beschikken. 'Il ne leur manque la parole', laat Voltaire zich net als zovele dierenvrienden ontvallen, eraan toevoegend: 's'ils l'avaient, oserions-nous les tuer et manger? Oserions-nous commetre ces fraticides?' (geciteerd bij Larue, 2010, 19).¹²

¹² Anderzijds weten we uit de bewaard gebleven huishoudboeken dat er in de periode waarin Voltaire het vegetarisme bepleitte, ook grote hoeveelheden vlees op tafel verschenen. Het is niet duidelijk of Voltaire zich daadwerkelijk zo strikt van vlees onthield (Larue, 2010, 20).

Rousseau aan tafel

Rousseau's belangstelling voor voeding was vermoedelijk in belangrijke mate ingegeven door zijn reële en ingebeelde medische problemen. In de *Bekentenissen* maakt de lezer uitvoerig kennis met de kleine en grote kwalen waarmee Rousseau kampt. Twee keer ondergaat hij – de invloed van Cheyne is merkbaar – een zogeheten melkkuur (Damrosch, 2005, 117, 123-24, 140, 382). Rousseau hield de actuele dieetliteratuur bij en was volgens Simons (1954, 23-24) en Stuart (2006, 196) ook goed thuis in de vegetarische literatuur van zijn tijd. Hij had niet alleen Plutarchus, die hij meermaals citeert, gelezen, maar ook de Italiaanse artsen Bianchi en Cocchi, wellicht ook Gassendi, Hecquet en Linnaeus.

Rousseau is zeker geen asceet. Hij heeft, ondanks zijn medische kwalen en kwaaltjes, vrijwel altijd een gezonde eetlust en waardeert een goede maaltijd: 'Zonder dat ik gulzig ben houd ik van eten. Ik ben een genierter en geen schrokker' (2008, 45). Regelmatig maakt hij melding van zijn voorkeur voor bescheiden en eenvoudige maaltijden: 'Mijn peren, mijn giuncá¹³, mijn kaas, mijn stokbroden en een paar glazen goedkope wijn uit Montferato die zo stroperig was dat je hem wel in plakken kon snijden, maakten van mij de gelukkigste fijnproever van de wereld' (2008, 87). Of nog: 'Wie kan de bekoring beschrijven en navoelen van deze maaltijden die uit niet meer bestonden dan een kwart grof brood, een paar kersen, een stukje kaas en een kwart fles wijn, die we met ons tweeën opdronken?' (2008, 394). Het ging er evenwel niet altijd zo sober aan toe. James Boswell, die Rousseau in Môtiers opzocht, noteerde wat er die avond op tafel verscheen: '1 A dish of excellent soup. 2 A *bouilli* of Beef and Veal. 3 Cabbage, Turnip and Carrot. 4 Cold pork. 5 Pickled trout. 6 Some little dish which I forget. The dessert consisted of stoned Pears and of Chestnuts. We had red and white wines. It was simple good Repas' (geciteerd bij Simons, 1954, 26). Rousseau, die theoretisch het vegetarisme bepleitte, at in de praktijk inderdaad vlees: in de *Bekentenissen* vinden we verwijzingen naar wild, vis en gevogelte. Rousseau lustte vermoedelijk alles, behalve dan asperges, waarvan hij dacht ze zijn blaasprobleem verergerden (Barkas, 1975, 77).

Rousseau's kritiek van de gevestigde maaltijdpraktijk past uiteraard binnen zijn meer algemene maatschappijkritiek. In het *Vertoog over de Ongelijkheid* maakt Rousseau zich boos, zowel op het 'te gezochte voedsel van de rijken dat hen maagzuur en de ene na de andere indigestie bezorgt' als op de armen die vaak niets hebben, maar áls ze voedsel hebben 'zich gulzig volstoppen'. In beide gevallen zijn de gevolgen overigens dezelfde: 'nachtbraken, uitspatingen, ongeremde uitbarstingen van hartstocht; afmatting, geestelijke uitputting; verdriet en eindeloze

¹³ Een zachte Italiaanse kaas.

kommer' (1983, 62). Ook in Aantekening IX, waar hij een ellenlange opsomming geeft van de beschavingskwalen, duurt het niet lang of het gaat over 'de afschuwelijke mengelmoes van voedsel,' 'de gevaarlijke toebereiding,' 'de bedorven waar,' 'het gif dat achterblijft in de vaten waarmee men een en ander bereidt' (1983, 137). De mens die dieren doodt, die meer eet dan nodig is, die gezochte en ingewikkelde gerechten serveert om indruk te maken op anderen, die dure ingrediënten van elders verkiest boven de opbrengsten van de eigen tuin, die eenvoudige producten verstopt achter zware sauzen en complexe kruidencombinaties, leeft niet langer naar wat de natuur hem voorschrijft. De gevolgen zijn er dan ook naar: de mensheid wordt geteisterd door talloze kwalen die we hadden kunnen vermijden 'als wij zouden gebleven zijn bij de eenvoudige, geregelde en solitaire leefwijze, die de natuur ons voorschrijft' (Rousseau, 1983, 62).

In de opvoedingsroman *Émile* laat Rousseau zien hoe het anders kan en moet. De opvoeding, legt Rousseau uit, is het product van drie dingen: de natuur, de noodzaak en de mens (1989, 63). De natuur zorgt voor de inwendige ontwikkeling van onze vermogens en organen; de noodzaak levert de ervaring die we doorheen het leven verwerven: op geen van beiden hebben we veel invloed. Op het deel van de opvoeding door de mens wel: we kunnen ons daarbij ofwel laten leiden door de oorspronkelijke, natuurlijke aanleg van de mens, ofwel door wat de samenleving van hem verlangt. In het ene geval wordt het kind opgevoed voor het leven, in het andere voor één of andere betrekking of positie; in het ene geval wordt gekozen voor een bestaan in evenwicht met de natuur, in het andere draagt het levenslang 'de ketens van onze maatschappelijke instituties' (1989, 67).

Émile wordt, zoveel zal wel duidelijk zijn, opgevoed voor het leven, in overeenstemming met de natuur. Het is opmerkelijk hoezeer, in alle fasen van dat opvoedingsproces, Rousseau aandacht heeft voor de wijze waarop Émile zich voedt. Dat begint eigenlijk al onmiddellijk na de geboorte. Rousseau meent dat kinderen best door hun eigen moeders worden gezoogd en wel beter te lang dan te kort: kinderen die tot in hun tweede jaar de borst krijgen, worden groter en sterker en meer bestendig tegen ziekten. Tijdens die periode kan de moeder best geen vleesgerechten nuttigen; niet toevallig consumeren we geen melk van dieren die zelf vlees eten. Vleesconsumptie maakt de melk bitter, is slecht voor de vertering en maakt dat 'kinderen geteisterd worden door koliek en wormen' (Rousseau, 1989, 79). Moeders moeten in hun maaltijden ook de seizoenen volgen: dat beïnvloedt de smaak van de melk en went de kinderen aan de verschillende soorten voedsel.

Zodra ze vast voedsel aankunnen, wordt, meent Rousseau, duidelijk dat kinderen de voorkeur zullen geven aan de vegetarische ingrediënten waarmee ze via de borstvoeding vertrouwd werden gemaakt. Kinderen zullen vlees afwijzen en de voorkeur geven aan brood en gebak, eieren, fruit, groenten, boter, melk, room

en kaas (Rousseau, 1989, 143). Ook gekruid voedsel zullen ze spontaan afwijzen. Doordat ze zo hun smaakpapillen zuiver houden, keren ze zich ook af van voedsel dat niet vers is of ongezond, wat uiteraard hun algehele gezondheidstoestand ten goede zal komen. Vlees eten is overigens niet alleen slecht voor het lichaam, maar ook voor de geest. Plutarchus parafraserend, stelt Rousseau dat ‘mensen die veel vlees eten in het algemeen wreed en gewelddadig zijn, meer dan anderen’ (Rousseau, 1989, 144). Vlees eten ligt dan ook niet in onze natuur, maar is een gevolg van het feit dat we van de natuur zijn afgeweken. Het bewijs? We durven ‘onze tanden niet te zetten in warm, levend, lillend vlees,’ maar laten het door slaggers en koks kruiden, vervormen, koken en roosteren om zo onze afkeer te overwinnen en ‘de verschrikking van moord weg te nemen’ (Rousseau, 1989, 145).¹⁴

In *Émile*'s opvoeding wordt de natuur als leidraad genomen. Dat betekent ook dat de seizoenen worden gevolgd: ‘Niets smaakt zo flauw en laf als primeurs; de Parijse rijkard geeft schatten uit aan verwarming en broeikassen om ten slotte het hele jaar door alleen maar smakeloze vruchten en groenten op tafel te hebben’ (Rousseau, 1989, 322). Dat in de natuur alles aan seizoenen gebonden is, heeft uiteraard zijn reden: ‘Als ik kersen kon oogsten terwijl het vroom, en goudgele meloenen in het hartje winter had, wat voor genoeg zou die kost me verschaffen, in een tijd dat ik geen behoefte heb mijn verhemelte te verfrissen en bevochtigen? Zouden zwaar verteerbare kastanjes me smaken in de hitte van de hondsdagen?’ (Rousseau, 1989, 322).

De natuur volgen, betekent ook bij voorkeur streekgebonden producten nuttigen: ‘op mijn dis geen exquisite vuilnis en uitheemse rottende dieren’ (Rousseau, 1989, 321). In het *Maatschappelijk Contract* legt Rousseau uit dat elke klimaatzone zijn specifieke voedingsregels heeft: naarmate men de evenaar nadert, leven mensen bijvoorbeeld van minder: ‘ze eten bijna geen vlees; rijst, maïs, koeskoes, gierst, cassave zijn hun gewone voedingsmiddelen’ (1977, 80). Europeanen die in die klimaatzone toch vasthouden aan de Europese voedingsregels, vallen dan ook ten prooi aan allerlei ziektes, verklaart Rousseau. Ook in Europa zien we de verschillen tussen noord en zuid: ‘Een Spanjaard zal acht dagen leven op het middagmaal van een Duitser’ (1977, 80). Daarom nuttigt *Émile* alleen voedsel ‘dat

¹⁴ *Émile* krijgt, als de tijd daarvoor rijp is, wel de toestemming om mee op jacht te gaan, om met eigen ogen de realiteit van het doden van dieren mee te maken. Rousseau vertrouwt er op dat *Émile* die ervaring afschuwelijk zal vinden (1989, 302, 329). Rousseau volgde zelf op een blauwe maandag een cursus anatomie in Montpellier, maar gaf daar snel de brui aan ‘ten gevolge van de verschrikkelijke lucht van lijken die men ontleedde en die ik onmogelijk kon verdragen’ (2008, 292). En van een later jachttafereel in Touraine onthoudt hij alleen de ‘tranen’ van het hert en ‘het leedvermaak’ van de jagers (Damrosch, 2005, 201). Maar ook hier is Rousseau niet helemaal consequent: in de *Bekentenissen* vertelt hij hoe hij jacht maakt op de relmuizen die hij ervan verdenkt de vruchten in Mme. d’Epinay’s tuin te stelen (Rousseau, 2008, 482).

best door zo weinig mogelijk handen is gegaan voor het op tafel verschijnt' (1989, 180).

Het opvoedingsparcours dat Émile doorloopt is opgebouwd uit door de opvoeder bedachte proeven en testen; Rousseau is de pionier van het ervaringsgerichte leren en het probleemgestuurde onderwijs. Het ultieme examen vindt plaats wanneer Émile en zijn leraar opeenvolgend voor twee diners worden uitgenodigd: het ene op een kasteel, overdadig, bestaande uit zeldzame delicatessen, geserveerd door lakeien en op dure borden opgediend; het andere eenvoudig, op basis van traditionele ingrediënten, in de bescheiden woning van een landarbeider (Rousseau, 1989, 180-181). 'Wat zal hij denken van die weelde, hij, met zijn gezond, door niets bedorven oordeel,' vraagt de opvoeder zich af. Maar – het is wellicht niet helemaal een verrassing – Émile blijkt de voorkeur te geven aan de eenvoudige maaltijd: 'verfijnde pasteitjes en hors-d'oeuvres smaken hem helemaal niet,' want 'dolveel houdt hij van fruit, groentes, room en brave mensen.' Experiment geslaagd.

De nalatenschap van Rousseau

Julie ou La Nouvelle Héloïse was het best verkopende boek in de achttiende eeuw; er verschenen minstens zeventig edities, vermoedelijk meer dan van welke roman tot dan toe. De vraag was zo groot, aldus Darnton, dat boekverkopers het werk per dag en zelfs per uur verhuurden. (1984, 235). Rousseau-aanhangers vormden een 'tegencultuur' (Beerling, 1977), die zich afzette tegen de rocococultuur van het hof, tegen de vormelijkheid, tegen gezocht taalgebruik, tegen etiquette en stijl. Daartegenover cultiveerden ze eerlijkheid, spontaneïteit, gevoeligheid, deugdzaamheid, eenvoud, onschuld: *tendresse, âme, amitié, sensibilité, nature*. 'They were devotees of Nature, tender-hearted, contemptuous of fashion, scornful of the ostentation of the mighty, passionate in their patriotism and enraged at the abuses of despotism,' aldus Schama (1989, 181).

De aanhangers van die tegencultuur deelden met elkaar de liefde voor het ongerepte landschap en voor de 'Engelse', minder geometrisch aangelegde tuinen. Ze botaniseerden of maakten waterverfschilderijtjes van planten en bloemen. Ze maakten eenzame wandelingen en schreven elkaar lange brieven met veel uitroeptekens, waarin de grote gevoelens niet uit de weg werden gegaan en de tranen rijkelijk vloeiden als bewijs van oprechtheid, net als bij de helden van Rousseau. Die tegencultuur werd nergens zo goed getypeerd als in Goethes *Lijden van de*

jonge Werther.¹⁵ Werther bezingt de natuur, het eenvoudige buitenleven, de boeren op het land, de onbevangenheid van de mensen die ver leven van de stad en de vormelijkheden van de samenleving. Werther laat zijn gevoelens de vrije loop, laat ons deel worden van wat er in hem omgaat, staat er zich op voor dat hij te sensibel is en, uiteraard, plengt regelmatig hete tranen. Maar het is niet allemaal kommer en kwel. Werther beleeft genoeg aan een eenvoudige, uiteraard, vegetarische maaltijd: zelfgeplukte suikererwten, in een pannetje met een klont boter erbij. Niets is mooier, laat hij weten, 'dan het simpele onschuldige geluk te kunnen voelen van een man die een kool op tafel brengt die hij zelf heeft verbouwd, en die zich niet alleen zijn kool laat smaken, maar er tevens en tegelijkertijd al die mooie dagen, de zonnige ochtend dat hij hem plantte, de zoele avonden dat hij hem begoot en plezier had in zijn vordering en groei, weer in proeft' (Goethe, 1981, 47). *Vintage* Rousseau.

Rousseau's pleidooi voor een natuurlijk dieet wordt ook opgepikt door de beginnende restaurant-industrie: eethuizen afficheren zich als *maisons de santé*, met spijskaarten gebaseerd op Rousseau's romans (Spang, 2000, 21-28, 34-65). De meest opmerkelijke vorm van recuperatie vindt evenwel plaats aan het hof, waar koningin Marie-Antoinette in het Petit Trianon in Versailles de geheel naar Rousseau gemodelleerde *Hameau Rustique* laat verrijzen: een dozijn boerenhuisjes in Normandische stijl waar de koningin en de hofdames, verkleed als herderinnetje of melkmeisje, schapen hoedend en eieren rapend een rustieke idylle proberen te creëren; terug naar de natuur, maar dan wel smaakvol gekleed door de hofcouturier. In 1782 maakt Marie-Antoinette zelfs een pelgrimage naar Rousseau's graf in Ermonville.¹⁶ Daarin was ze trouwens niet de enige: vrij snel na Rousseau's dood in 1778 beginnen de eerste bezoekers toe te stromen. De Marquis de Girardin, op wiens domein Rousseau zijn laatste rustplaats had gevonden, liet zelfs een toeristisch gidsje voor de cultusplaats maken, zodat bezoekers een promenade konden maken door het landschap dat Rousseau inspireerde. Ook andere plaatsen waar de filosoof verbleef krijgen Rousseau-toeristen op bezoek.

¹⁵ De typering is zo geslaagd dat sommige auteurs menen dat Goethe Rousseau parodieert om hem aldus te bekritisieren; wat de latere Goethe over Rousseau schreef zou dat bevestigen (Tantillo, 2001). Sbarra (2002) stelt dat de invloed van Rousseau op de jonge Goethe onmiskenbaar groot was, maar dat later, na de Franse Revolutie, Goethe dat element uit zijn biografie probeerde te minimaliseren.

¹⁶ Rousseau was, ondanks de censuur en de occasionele vervolging, bijzonder geliefd aan het hof en bij de gevestigde machten. Rousseau's opera *Le devin du village* ging in 1752 in première in het paleis in Fontainebleau. Rousseau was geheel in stijl aanwezig bij de voorstelling, ongeschoren en met een slecht zittende pruik; zijn publiek had vermoedelijk niet anders van hem verwacht. Louis XVI werd zo gegrepen door Rousseau's loflied op het eenvoudige leven van de ambachtslui, dat hij besloot dat ook zijn zoon, de Dauphin, zich een vak moest eigen maken. 'If the old regime was subverted by the cult of Sensibility, then much of the damage (as in so many respects) was self-inflicted,' besluit Schama (1989, 155).

De publicatie in 1782 van de uitzonderlijk openhartige *Bekentenissen* wakkert de cultus nog aan. Rousseau's Amsterdamse uitgever Marc-Michel Rey kreeg zelfs fanmail toegestuurd en vragen van lezers om bijzonderheden uit het leven van hun idool (Darnton, 1984, Schama, 1989).

Ondanks die recuperatie en publieke bijval werd Rousseau tezelfdertijd omarmd door wat Darnton omschrijft als 'de literaire onderklasse van het ancien régime', de maatschappelijke stand waaruit de belangrijkste protagonisten van de latere Revolutie zullen worden gerekruteerd. Wie zichzelf begiftigd achtte met een groot talent, maar geremd werd in de artistieke en maatschappelijke ontplooiing daarvan, herkende zich in de figuur van Rousseau, die zich afkeerde van de wereld van de salons, die, zoals hij in de *Bekentenissen* had uitgelegd, miskend werd omdat hij de waarheid sprak en achtervolgd werd door machtige vijanden die zich door zijn eenvoud en openhartigheid bedreigd voelden. Het was, zoals Schama opmerkt, niet de lectuur van het *Maatschappelijk Contract* die mensen rijp maakte voor de revolutie. Veel meer maatschappij-ontregelend waren de *Émile* en de *Nouvelle Héloïse*, door hun uitbeelding van een eenvoudiger, eerlijker manier van leven, gebaseerd niet op rang en stand, maar op persoonlijke deugd. Rousseau creëerde, aldus Schama, 'a community of young believers'; hij leverde niet de 'roadmap' van de revolutie, maar, misschien belangrijker, 'the idiom in which its discontent would be voiced and its goals articulated' (1989, 161). De latere revolutie zal zich niet alleen letterlijk Rousseau toe-eigenen, via de bijzetting in het Panthéon, maar zal zich ook uitdrukken in een taal en een symboliek die aan Rousseau werden ontleend.

Ook elders werd dat revolutionaire potentieel van de door Rousseau ingeleide culturele omwenteling goed ingeschat. Benjamin Franklin – zelf ook vegetariër – modelleerde zich in kledij en omgangsvormen naar Rousseau's romanpersonages, als belichaming van de republikeinse deugden. De Schot John Oswald (1760-1793), die zich als soldaat in Indië tot het vegetarisme bekeerde, begroette de Franse Revolutie met instemming en hoopte dat die ook de dieren ten goede zou komen: 'the day is beginning to approach when the growing sentiment of peace and goodwill towards men will also embrace, in a wide circle of benevolence, the lower orders of life' (Erdman, 1986). De daad bij het woord voegend engageerde Oswald zich in het Franse revolutionaire leger, in dienst waarvan hij zou sneuvelen. Wel meer Britse vegetariërs en dierenactivisten ontpopten zich tot *fellow travellers* van de Franse Revolutie (Thomas, 1983, 296, Stuart, 2006, 331-346). Dat leek hen ook de logica zelve: nadat, na de mannen, de rechten van de vrouwen, de slaven en de gekleurde volkeren waren erkend, was het nu de beurt aan de dieren; een argument dat vandaag overigens ook door de voorstanders van dierenrechten wordt gebruikt.

Interessant is hoe na de revolutie werd geprobeerd ook op culinair vlak de klok terug te draaien. Pinkard beschrijft hoe reeds onder de Directoire, het Consulaat en het Keizerrijk, de banketten, de vormelijke hofcultuur, de zware maaltijd, de ingewikkelde smaakcombinaties, de gezochte ingrediënten en de zware sauzen terug ingang vinden in de hoogste kringen en hoe, tijdens de Restauratie, in Frankrijk en ook daarbuiten, koks die de stiel hadden geleerd aan het Franse hof of bij de Franse hoge adel, proberen de culinaire erfenis van het ancien régime in ere te herstellen. Net zoals op ongeveer alle andere vlakken, bleken ook hier de protagonisten van de restauratie ‘niets vergeten en niets geleerd te hebben’: de maatschappij was inmiddels te zeer veranderd. De nieuwe restaurantcultuur die ingang vindt – ook een erfenis van de jaren van de revolutie – blijkt zich in de keuze van gerechten en bereidingswijzen toch veeleer door de eenvoudige of natuurlijke keuken te laten inspireren (Pinkard, 239).

Rousseau's vegetarische dieet bleef overigens navolging vinden. Rousseau's jongere vriend Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814) populariseert diens ideeën over het sobere, vleesloze dieet in succesromans als *Paul et Virginie* (1788) en in meer doorwrochte werken als *Etudes de la Nature* (1784) en *Harmonies de la Nature* (1815), waarin het vegetarisme als oplossing voor de meeste maatschappelijke problemen wordt bepleit. Bovendien was er de generatie die als kind werd opgevoed naar het voorbeeld van *Émile* en waarvan althans sommigen ook in het volwassen leven aan de dieetregels vasthielden. De dichter en staatsman Alphonse de Lamartine, die twee jaar na de dood van Rousseau werd geboren, werd bijvoorbeeld door zijn moeder opgevoed volgens de principes van de *Émile* en de ideeën van Bernardin de Saint-Pierre. De Lamartine bleef die eetgewoonten later grotendeels trouw en publiceerde in 1838 ook een aanklacht in versvorm tegen het slachten van dieren, *La Chute d' Un Ange* (Stuart, 2006, 214).

De invloed van Rousseau's vegetarisme strekte zich uit tot ver buiten Frankrijk. Zo bekeerde Tolstoi zich na de lectuur van Rousseau tot althans de theorie van het vegetarisme; in de praktijk bleef hij bijvoorbeeld wel de jacht beoefenen. Die geschriften van Tolstoi over de voordelen van de vegetarische levenswijze maakten dan weer grote indruk op de jonge Mohandas Gandhi, net toen die aan zijn traditioneel vleesloos dieet begon te twijfelen: moesten de Indiërs zich niet de Britse gewoonte om vlees te eten eigen maken wilden ze zich tot een volwaardige moderne natie ontwikkelen? (Barkas, 1974, 158). Dat Gandhi, weliswaar via een omweg, dankzij Rousseau het vegetarisme herontdekt, is een opmerkelijke ironie van de geschiedenis, gegeven het feit dat Rousseau zich, net als nogal wat andere achttiende-eeuwse voorstanders van het vegetarisme, destijds onder meer op de vleesloze culturen uit het Oosten beriep om zijn pleidooi kracht bij te zetten.

Slot

Rousseau heeft het, zagen we, opmerkelijk vaak over maaltijden, voeding en over dieet. Dat is niet willekeurig of toevallig: er zit een systematiek in wat Rousseau over die onderwerpen schrijft. De mens is, meent hij, van nature planteneter en werd pas vleeseter toen de oorspronkelijke toestand teloorging. Het eten van vlees is één van de vele ziektebeelden van een samenleving die zich van de natuur heeft afgekeerd, waar de begeerten groter zijn dan de noden. Rousseau stelt niet alleen een diagnose, maar schrijft ook een remedie voor. Die bestaat er niet eenvoudigweg in dat we terugkeren naar de natuur, dat we ‘met de beren in het bos’ gaan wonen. Wat Rousseau bepleit is een levenswijze die zo goed mogelijk aansluit bij onze natuur. Dat betekent een terugschroeven van onze behoeften, een keuze voor een eenvoudiger levensstijl; niet toevallig of willekeurig horen bij die eenvoudige levensstijl ook vleesloze maaltijden.

Rousseau verdient het, aldus Boonin-Vail (1993, 82-84), om nadrukkelijk te worden bestudeerd in de geschiedenis van het ethisch vegetarisme. In zijn oeuvre vinden we immers een argumentatie die verschilt van de wijze waarop traditioneel het vegetarisme wordt bepleit. Traditioneel worden ofwel de belangen van de dieren, ofwel die van de mensen ingeroepen: het doden en eten van dieren is slecht, hetzij omdat we daardoor dieren leed bezorgen, hetzij omdat het om allerlei redenen niet goed is voor de fysieke of morele toestand van de mens. Bij Rousseau, stelt Boonin-Vail, vallen de belangen van mens en dier samen: het zijn allebei bezielde of sensibele wezens en het gegeven dat we die hoedanigheid delen geeft, aldus Rousseau, ‘de een op zijn minst het recht niet onnodig door de ander te worden gemaltraiteerd’. De logische consequentie daarvan is, meent Rousseau, dat mensen – en wellicht ook dieren – alleen (andere) dieren mogen doden in die gevallen waar hun overleven op het spel staat. Met die argumentatie introduceert Rousseau, zoals zijn meer radicale volgelingen destijds ook onmiddellijk begrepen, het rechtenvertoog in het debat over het welzijn van de dieren.

Het vegetarisme en het streven naar een natuurlijke levensstijl zijn vandaag, veel meer dan in de tijd van Rousseau, een vanzelfsprekend gegeven geworden onze cultuur. De vraag die je daarbij kunt stellen is of we dat doen op de wijze van Marie Antoinette en haar hofdames – als mode of vorm van escapisme – of veeleer zoals *Émile* – als onderdeel van de omslag naar een andere, natuurlijkere manier van leven; het zal het in de praktijk wellicht een beetje van beide zijn. Los daarvan maakten daadwerkelijk een veel groter aantal mensen de keuze voor een vegetarisch dieet. Net als in achttiende eeuw gebeurt dat om uiteenlopende redenen: gezondheid, religie, maatschappelijk ongenoegen, afwijzen van economische verspilling. Een motief dat zich in de achttiende eeuw voor het eerst op grote schaal

manifesteerde – de gevoeligheid voor dierenleed – is wellicht alleen maar belangrijker geworden. De tolerantiedrempel ten aanzien van wat we onder leed verstaan is lager geworden en we delen ons medeleven ook met meer diersoorten. We aarzelen niet om te spreken over de rechten van het dier, en het gebeurt dat we de belangen van dieren in rekening brengen, zelfs als die haaks staan op die van mensen. Die opmerkelijke uitbreiding van de kring van wezens waarmee we ons verbonden voelen, en met wiens lijden we ons kunnen identificeren, is uiteraard niet alleen de verdienste van Rousseau. Maar dat hij een cruciale bijdrage leverde tot de verspreiding van die gedachte, staat buiten kijf.

Bibliografie

- Barkas, Janet, 1975, *The Vegetable Passion. A History of the Vegetarian State of Mind*, Routledge and Kegan Paul, Londen.
- Beerling, R.F., 1977, *Het cultuurprotest van Jean-Jacques Rousseau. Studies over het thema pathos en nostalgie*, Van Loghum Slaterus, Deventer.
- Bonnet, Jean-Claude, 1974, Le système de la cuisine et du repas chez Rousseau, *Poétique*, 22, pp. 244-267.
- Bonnet, Jean-Claude, 1979, The Culinary System in the Encyclopédie, pp. 139-165, in, Forster, Robert en Ranum, Orest, *Food and Drink in History. Selections from the Annales*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Boonin-Vail, David, 1993, The Vegetarian Savage: Rousseau's Critique of Meat Eating, *Environmental Ethics*, 15, 1, pp. 75-84.
- Braudel, Fernand, 1988, *De Structuur van het Dagelijks Leven, Beschaving, Economie en Kapitalisme (15de-18de eeuw) - Deel 1*, Contact, Amsterdam.
- Cooper, Laurence D., 1999, *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*, Pennsylvania State University Press, University Park, Penn.
- Crogiez, Michèle, L'éloge du vin chez Rousseau. Entre franchise et salubrité, *Dix-Huitième Siècle*, 29, 1997, p. 185-197.
- Damrosch, Leo, 2005, *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*, Houghton Mifflin, Boston.
- Darnton, Robert, 1984, Readers Respond to Rousseau: The Fabrication of Romantic Sensitivity, pp. 209-250, in, idem, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Penguin, Harmondsworth.
- Delaney, James J., 2009, *Starting with Rousseau*, Continuum, Londen.
- Erdman, David V., 1986, *Commerce des lumières: John Oswald and the British in Paris, 1790-1793*, University of Missouri Press, Columbia Miss.
- Goethe, Johann Wolfgang, 1981, *Het lijden van de jonge Werther*, (vertaling Thérèse Cornips), De Bezige Bij, Amsterdam.

- Goldschmidt, Victor, 1974, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, Vrin, Parijs.
- Guichet, Jean-Luc, 2006, *Rousseau, l'Animal en l'Homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Editions du Cerf, Parijs.
- Hastings, Hester, 1936, *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century*, Johns Hopkins Press, Baltimore.
- Kelly, Christopher, 2006, Rousseau's 'Peut-Etre': Reflections On The Status Of The State Of Nature, *Modern Intellectual History*, 3, 1, pp. 75-83.
- Larue, Renan, 2010, Le végétarisme dans l'oeuvre de Voltaire (1762-1778), *Dix-Huitième Siècle*, 42, p. 19-35.
- Locke, John, 2008, *Some Thoughts Concerning Education*, Oxford University Press, Oxford.
- Masters, Roger D., 1968, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, Princeton.
- Masters, Roger D., 1978, Jean-Jacques Is Alive and Well: Rousseau and Contemporary Sociobiology', *Daedalus*, 107, pp. 93-105.
- O'Hagan, Timothy, 1999, *Rousseau*, Routledge, Londen.
- Olson, Richard, 1995, *Science Deified and Science Defied: The Historical Significance of Science in Western Culture*, Volume 2, University of California Press, Berkeley.
- Pinkard, Susan, 2009, *A Revolution in Taste. The rise of French Cuisine, 1650-1800*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Roosevelt, Grace, 2011, The Critique of Consumerism in Rousseau's Emile, *Environmental Ethics*, 33, 1, pp. 57-67.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1977, *Het Maatschappelijk Kontrakt of Beginselen van het Politiek Recht*, (vertaling G. van Roermund), Spectrum, Utrecht.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1983, *Vertoog over de Ongelijkheid*, (vertaling Wilfried Uitterhoeve), Boom, Amsterdam.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1989, *Émile*, (vertaling Anneke Brassinga), Boom, Amsterdam.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2008, *Bekentenissen*, (vertaling Leo Van Maris), Polak & Van Gennep, Amsterdam.
- Sbarra, Stefania, 2002, Der junge Goethe und Jean-Jacques Rousseau, *Goethe Jahrbuch*, 119, pp. 23-41.
- Schama, Simon, 1989, *Citizens. A Chronicle of the French Revolution*, Penguin, Harmondsworth.
- Simons, Madeleine A., 1954, Rousseau's Natural Diet, *Romanic Review*, 45, 1, pp. 18-28.
- Smith, Adam, 1976, *The Wealth of Nations*, Oxford University Press, Oxford.
- Spang, Rebecca, 2000, *The Invention of the Restaurant: Paris and Modern Gastronomic Culture*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Stuart, Tristram, 2006, *The Bloodless Revolution. A Cultural History of Vegetarianism From 1600 to Modern Times*, New York, Norton.

Tantillo, Astrida Orle, 2001, A New Reading of Werther as Goethe's Critique of Rousseau, *Orbis Literarum*, 56, p. 443-465.

Thomas, Keith, 1983, *Man and the Natural World. Changing attitudes in England 1500-1800*, Penguin, Harmondsworth.

Wolloch, Nathaniel, 2008, Rousseau and the Love of Animals, *Philosophy and Literature*, 32, pp. 293-302.

HOOFDSTUK 7

De *Confessions* van Rousseau, een boek vol avonturen

Leo van Maris

Toen Jean-Jacques Rousseau vijftien jaar oud was verliet hij, moederziel alleen, zijn geboorteplaats Genève. Geld had hij niet, evenmin een vastomlijnd plan, maar hij had wel een hoofd vol illusies. Hij schrijft daar zelf over: 'Onbekommerd trad ik de wijde ruimte van de wereld binnen. Mijn talenten zouden die weldra vullen. Bij iedere stap zou ik feestelijke maaltijden, schatten, avonturen vinden, vrienden die klaarstonden om mij te helpen, minnaressen die ernaar uitzagen het mij naar de zin te maken. Ik hoefde mezelf maar te laten zien of het universum hield zich met me bezig' en even verder: 'Een enkel kasteel was voor mijn ambitie genoeg. Gunsteling van de heer en de dame, geliefde van de jonkvrouw, vriend van de broer en beschermer van de burens, daarmee was ik tevreden. Meer had ik niet nodig.'

Voor die illusies is wel een verklaring te vinden. Zoals bekend heeft Rousseau zijn moeder bij zijn geboorte verloren. Hij is dus opgevoed door zijn vader, die klokkenmaker was en, zoals veel van zijn vakbroeders in Genève, was hij een ontwikkeld man. Op vijf-, zesjarige leeftijd begon Jean Jacques de romans te lezen die zijn moeder had nagelaten, vooral om zich in het lezen te oefenen. Maar al gauw gingen zijn vader en hij elkaar voorlezen, en dat duurde soms tot diep in de nacht. Ze konden er pas mee ophouden als het boek uit was. Toen Rousseau zeven was, waren de boeken van zijn moeder uitgelezen en begon hij aan boeken uit de erfenis van haar vader, een predikant. Dat was een stuk serieuzere kost, boeken over kerk- en wereldgeschiedenis, Plutarchus, Ovidius, La Bruyère, Fontenelle en Molière. Hij las daar overdag uit voor, als zijn vader aan het werk was. Zelf schrijft Jean-Jacques over de gevolgen die het lezen van al die boeken voor zijn karakter

heeft gehad: 'Door deze boeiende lectuur en de daarop volgende gesprekken tussen mijn vader en mij, werd die onafhankelijke en republikeinse geest gevormd, dat ontembare en trotse, geen juk of dienstbaarheid duldende karakter, dat me mijn leven lang in situaties die mijn vrije ontplooiing belemmerden, heeft gekweld' (Rousseau stelt hier dat hij door zijn karakter is gekweld. We zouden dat een 'blessing in disguise' kunnen noemen want zonder dat ontembare karakter zou hij het zeker niet zo ver gebracht hebben). Iets verder luidt het: 'In korte tijd kon ik door deze gevaarlijke methode niet alleen bijzonder goed lezen en begrijpen, maar maakte ik me ook een voor mijn leeftijd zeldzame kennis van de menselijke hartstochten eigen. Ik had geen idee van de werkelijkheid, maar alle gevoelens waren me al bekend. Ik had geen enkel inzicht, maar had alles gevoeld.'

In 1722 gaat de vader van Rousseau in verband met een dreigende rechtszaak buiten Genève wonen en Jean-Jacques wordt in de kost gedaan bij een predikant in een dorpje bij Genève. Daar krijgt hij twee jaar privéonderwijs. Terug in Genève, vindt hij onderdak bij een oom en tante en is hij een tijd in de leer bij een griffier en bij een graveur. Hij heeft het daar zo weinig naar zijn zin dat er maar een minieme aanleiding nodig is (een stadspoort die aan het eind van de dag gesloten is) om zijn vaderstad voorgoed te verlaten.

In afwachting van de 'bescheiden' toekomst die hij voor zich ziet zwerft hij eerst een paar dagen rond de stad. Hij overnacht bij boeren in de omgeving en al rondtrekkend komt hij terecht bij de pastoor van Confignon, een dorp in het hertogdom Savoye. De hertog van Savoye was in 1720 koning van Sardinië geworden en resideerde in Turijn, de hoofdstad van zijn koninkrijk. De pastoor stuurde Jean-Jacques door naar Annecy. Daar woonde mevrouw de Warens, een 28-jarige barones die zich inspande voor de katholieke zaak, daarbij zowel moreel als financieel gesteund door de koning en de bisschop. Rousseau was erg onder de indruk van haar verschijning. Ze geeft hem geld om naar een catechisanteninstituut in Turijn te reizen, waar zijn overgang tot het katholicisme zal worden voorbereid. Daarna zal hij zeker een hem passende positie kunnen vinden. Een paar dagen later begint hij aan zijn voetreis over de Alpen, samen met een echtpaar dat hij bij mevrouw de Warens heeft ontmoet en dat toevallig ook die kant uit moet. De reis duurt zeven of acht dagen en volgens Rousseau heeft hij zich nooit in zijn leven gelukkiger gevoeld. Hij was jong en sterk, kerngezond, en voelde zich één met de prachtige natuur. Zijn bewondering voor de natuur en zijn romantische ideeën gaan hand in hand.

Na aankomst in het catechisanteninstituut begint hij voor het eerst na te denken over de stap die hij gaat zetten. Opgevoed in Genève, met een stevige afkeer van het katholicisme, ziet hij met afschuw de onvermijdelijke verplichting naderen die hij op zich heeft genomen. Maar daar is niets meer aan te doen. Zijn afschuw

wordt nog vergroot doordat er zich onder zijn medeleerlingen naar zijn zeggen 'verschrikkelijke boeven' bevinden. Zo vertellen twee Kroaten dat ze hun leven vullen met door Spanje en Italië te reizen, waarbij ze zich uitgeven voor Moren en zich overal waar dat iets oplevert steeds weer opnieuw laten dopen.

Tijdens het klassikale geloofsonderricht dat Rousseau volgde, liet hij zich niet van zijn gemakkelijkste kant zien. Hij had daarbij veel steun aan de historische werken die hij met zijn vader had gelezen en waaruit hij heel wat citaten van kerkvaders had onthouden. Hij kon daardoor tegen wat de priester beweerde veel bezwaren aanvoeren. Uiteindelijk werd hij volgens het register van de kerk van San Giovanni op 23 april 1728 gedoopt, een paar maanden voordat hij zestien werd. Tijdens de plechtigheid werd er een collecte voor hem gehouden, die iets meer dan 20 francs opbracht. Toen alles voorbij was, verwachtte hij een baan te krijgen die aan zijn verwachtingen beantwoordde. Maar hij werd met zijn 20 francs de deur uitgezet.

Na zijn vertrek komt hij terecht bij een hospita die knechten zonder betrekking voor vijf stuivers per nacht onderdak biedt. Hij begint door de stad te zwerven. Bijna dagelijks woont hij de mis bij die in aanwezigheid van de koning in de hofkapel wordt opgedragen. Daar ontdekt hij zijn grote passie voor de muziek. De koning van Sardinië had toen de beste muziekkapel van Europa.

Door bemiddeling van zijn hospita komt hij in dienst van een gravin. Hij wordt aangenomen als lakei en in de bijpassende livrei gestoken. Die kleding heeft hij drie maanden gedragen, tot aan het overlijden van de ernstig zieke gravin. Rousseau geeft hoog van haar op, maar vindt haar ook heel koel. Hij constateert: 'Doordat ze alleen een lakei in mij zag maakte ze het mij onmogelijk iets anders te zijn.'

In de verwarring bij het uiteenvallen van het huishouden, neemt Rousseau een antiek roze- en zilverkleurig lint weg. Dat lint stond op de inventarislijst, het werd dus gemist en het werd al snel bij hem gevonden. Op de vraag hoe hij eraan kwam, zei hij dat hij het had gekregen van Marion, het meisje dat voor de gravin kookte. Voor de voltallige familie wordt het meisje erbij gehaald en ook in haar aanwezigheid handhaaft Rousseau zijn beschuldiging. Marion houdt rustig vol dat zij onschuldig is, maar Jean-Jacques weet van geen wijken. Ze worden beiden weggestuurd.

Jean-Jacques heeft zijn leugen, waardoor hij een onschuldig meisje naar zijn zeggen in het ongeluk heeft gestort, later diep betreurd. Het is voor hem een van de belangrijkste redenen om zijn *Bekentenissen* te schrijven en zijn daad te kunnen opbiechten.

Na zijn ontslag gaat hij terug naar zijn vroegere hospita en blijft daar vijf of zes weken. Het is een tijd van ledigheid waarin hij zich in zijn fantasie bezighoudt met vrouwen en meisjes, zonder dat hij weet hoe hij met zijn verlangens moet omgaan.

De nood brengt hem uiteindelijk tot exhibitionisme: zoals hij zelf zegt zocht hij donkere lanen en verborgen hoekjes waar hij zich vanuit de verte aan vrouwen kon tonen in de toestand waarin hij bij ze had willen zijn.

Eerder had Rousseau aan een neef van de overleden gravin gevraagd hem te helpen bij het vinden van een betrekking. Door bemiddeling van die neef komt hij in dienst van graaf de Gouvon, weliswaar in de rang van lakei, maar zonder dat hij de bijbehorende livrei hoeft te dragen. Hij wordt een soort secretaris van de zoon van de heer des huizes, de abbé de Gouvon. Die geeft hem ook Latijnse les en leest met hem de grote schrijvers. Volgens Rousseau kreeg hij toen de smaak voor literatuur te pakken en ontwikkelde hij een onderscheidingsvermogen voor goede boeken. Later heeft hij begrepen dat het kennelijk de bedoeling was hem op te leiden voor een functie als secretaris van een toekomstige ambassadeur of zelfs minister uit de familie. Maar van al die plannen is niets terechtgekomen doordat hij bezoek kreeg van een vriend uit zijn leertijd, die op het punt stond terug te reizen naar Genève. Die vriend was een vermakelijke, geestige jongen en al gauw kon Rousseau niet meer buiten hem. Hij wilde mee met hem op reis en hoewel hij zeker niet terug wilde naar Genève, kwam de herinnering aan mevrouw de Warens sterk bij hem naar boven. Zijn vertrek was voor graaf de Gouvon een grote teleurstelling.

Zijn reisgenoot en hij hadden een werkelijk dolle reis, richting Genève. In An-necy aangekomen neemt de reisgenoot uit eigen beweging blijmoedig afscheid en Jean-Jacques wordt hartelijk ontvangen door mevrouw de Warens. Hij krijgt een kamer toegewezen en begint aan een gelukkige periode in zijn leven. Zelf zegt hij daarover: 'Bedwelmd door de heerlijkheid dat ik in haar nabijheid leefde en door het vurige verlangen daar mijn leven door te brengen, zag ik, of ze nu aanwezig was of niet, steeds in haar een liefdevolle moeder, een beminde zuster, een verrukkelijke vriendin, en niets meer.' Hij noemt haar 'Maman.' Het zal nog een tijdje duren voordat hij echt een relatie met haar aanknoopt.

Mevrouw de Warens laat Jean-Jacques een aantal gesprekken voeren met een vriend van haar, een man van de wereld, en diens oordeel luidt dat hij een weinig intelligente jongeman is die hoogstens ergens dorpspastoor zou kunnen worden. De moeilijkheid is alleen dat hij niet heeft gestudeerd en te weinig Latijn kent. Mevrouw de Warens komt op het idee hem een tijdje onderwijs te laten geven op het seminarie van de lazaristen. Het bevalt hem daar slecht, zijn resultaten zijn ernaar en na twee maanden wordt er geoordeeld dat zijn voortgang onvoldoende is. Kennelijk is hij niet geschikt voor klassikaal onderwijs. Zoals al eerder gebleken is en ook later nog zal blijken, is hij een autodidact pur sang: hij wil alles zelf bestuderen en uitzoeken. Hij wordt teruggestuurd naar Maman als iemand die – zoals hij zelf zegt – 'zelfs niet goed genoeg is om priester te worden.'

Rousseau is zich steeds meer voor muziek gaan interesseren. Maman had hem een paar zanglessen gegeven. Zij zong niet onverdienstelijk en speelde klavecimbel. Zelf had hij ooit een aria ontcijferd en die ook leren zingen. Zijn uitgesproken voorkeur voor de muziek brengt Maman op het idee hem musicus te laten worden. Ze kent de muziekmeester van de kathedraal goed. Hij dirigeert wekelijks een klein concert bij haar thuis. Er worden afspraken gemaakt over kostgeld, en Jean-Jacques komt bij hem in huis wonen.

De muziekmeester werd door de kanunniken van het kathedrale kapittel – de meeste waren adellijke heren – nogal uit de hoogte behandeld. Toen er in de Goede Week een bijzonder krenkende opmerking tegen hem was gemaakt, besloot hij de volgende nacht Annecy te verlaten. Het was vlak voor Pasen, dus het zou voor de kathedraal en het kapittel een zware klap zijn als hij ineens verdwenen was. Hoe mevrouw de Warens ook op de muziekmeester inpraatte, het lukte haar niet hem tot andere gedachten te brengen. Ze legde zich bij het onvermijdelijke neer en Jean-Jacques zou hem op zijn tocht vergezellen. Via twee tussenstops komen ze aan in Lyon. Rousseau vraagt zich al een tijdje af hoe hij van de muziekmeester kan afkomen en naar Annecy kan terugkeren. In Lyon wordt de dirigent – die al eerder aanvallen had gehad die sterk op epilepsie leken – op straat door een aanval getroffen. Rousseau schreeuwt, roept om hulp, geeft de naam van hun herberg, vraagt de omstanders zijn reisgenoot daarheen te brengen en gaat er zelf vandoor.

Na de beschuldiging tegen het meisje dat zij het lint gestolen had, en na zijn exhibitionistische gedrag, noemt hij het in de steek laten van de muziekmeester als de derde schandelijke daad die hij wil opbiechten.

Bij zijn terugkomst in Annecy blijkt mevrouw de Warens naar Parijs te zijn vertrokken. Het kamermeisje Anne-Marie Merceret is als enige in het huis achtergebleven. Omdat zij niets van haar meesteres weet of hoort, besluit ze terug te gaan naar Fribourg, waar ze vandaan komt. Jean-Jacques zal haar daarbij vergezellen. Het kamermeisje, dat meer voor Jean-Jacques voelt dan hij voor haar, zorgt ervoor dat ze steeds met hem op één kamer slaapt omdat ze ‘bang van aard’ is. Niettemin leidt haar tactiek tot niets. Onze begeerde held schrijft daar zelf over: ‘Ik had er geen voorstelling van hoe een meisje en een jongen het aanlegden om samen te slapen. Ik dacht dat er eeuwen voor nodig waren om die schrikwekkende overeenkomst voor te bereiden.’ In Genève aangekomen, trekt hij in hoog tempo de stad door, zonder iemand van vroeger te zien. In Nyon, brengt hij een kort bezoek aan zijn vader. Ten slotte levert hij in Fribourg Anne-Marie Merceret af bij haar vader, die daar organist is. Terugblikkend op zijn reis merkt hij op:

‘Dit nu was weer een gelegenheid in mijn leven waarbij de Voorzienigheid mij precies bood wat ik nodig had om mijn dagen in geluk te slijten. Merceret was een

heel goed meisje, niet briljant, niet mooi maar ook niet lelijk, niet erg opvliegend en zelfs uiterst redelijk, afgezien dan van enkele grillen die na een huilbui voorbij waren en geen stormachtige gevolgen hadden. Ze voelde zich echt tot mij aange-trokken. Ik had gemakkelijk met haar kunnen trouwen en het beroep van haar vader kunnen uitoefenen. Door mijn aanleg voor muziek zou ik dat zeker met liefde hebben gedaan. Ik zou me in Fribourg hebben gevestigd, een klein, niet bijzonder mooi stadje, waar echter heel brave mensen woonden. Grote genoegens zouden ongetwijfeld aan mij zijn voorbijgegaan, maar ik zou tot mijn laatste le-vensdagen in vrede hebben geleefd.'

Hiermee roert Rousseau iets aan dat hij over vele momenten van zijn leven had kunnen opmerken: de rol van het toeval in combinatie met zijn avontuurlijke, ondernemende instelling. Hij had om te beginnen net als zijn vader in Genève klokkenmaker kunnen worden, hij zou op het kadaster van Savoye hebben kunnen werken, hij had secretaris kunnen worden van een lid van een adellijke familie, hij had graveur kunnen blijven, enzovoort, enzovoort. Maar steeds weer zocht hij het avontuur en ging hij op pad totdat hij ten slotte door allerlei toevalligheden en door zijn eigen, soms heel gewaagde initiatieven, in Parijs tot het schrijven van zijn meesterwerken komt.

Na Fribourg gaat hij naar Lausanne waar hij probeert wat muzieklessen te geven. Niet dat hij op dat moment veel van muziek afweet, maar hij ziet zelf een groot voordeel: 'Door er les in te geven, leerde ik de muziek vanzelf.'

Zijn muzikale zelfstudie heeft Rousseau uiteindelijk een heel eind gebracht. Het hoogtepunt in zijn muzikale carrière komt een tiental jaren later, in 1752. In dat jaar wordt namelijk de door hem gecomponeerde opera *Le devin du village* met groot succes aan het hof van Fontainebleau uitgevoerd, in aanwezigheid van de koning.

Intussen zet hij zijn avontuurlijke en reizende leven nog een tijd voort. Hij is ongeveer een jaar lang secretaris van de Franse ambassadeur in Venetië (1743-1744). Hij knoopt een blijvende relatie aan met Thérèse Levasseur, hij maakt kennis met Voltaire, Diderot, Grimm, en met d'Alembert, op wiens verzoek hij de artikelen over de muziek voor de Encyclopédie schrijft.

Pas in 1750, hij is dan 38 jaar, begint hij naam te maken als auteur. Hij is dus een laatbloeiër. Hij wint in Dijon een prijs met zijn antwoord op de vraag of weten-schap en kunst bijdragen tot de zedelijke verheffing van de mens. Daarna volgt nog een *Verhandeling over de oorsprong van de ongelijkheid* en wat kleinere wer-ken. Ten slotte verschijnen *Julie ou la nouvelle Héloïse* (1760/1), zijn roman die inclusief de roefdrukken vóór het einde van de 18de eeuw meer dan 100 drukken beleeft, *Le Contrat social* en *Émile* (in 1762), werken die hem beroemd en berucht maken. Was hij vroeger bij adellijke families lakei of huisleraar, na zijn grote pu-

blicaties doen prinsen, hertogen, gravinnen moeite om bij hem in de gratie te komen.

Met zijn vriendschappen gaat het vaak niet goed. Hij krijgt ruzie met Voltaire, Diderot, d'Alembert, mevrouw d'Épinay en vooral met Grimm. Hij was zeker niet gemakkelijk in de omgang, maar zoals onder anderen Henri Guillemin (in zijn voorwoord bij de uitgave van Rousseau's *Lettres écrites de la Montagne*, Neuchâtel 1962) overtuigend heeft aangetoond, hebben de encyclopedisten Rousseau vaak heel onplezierig behandeld. Ze konden het moeilijk verdragen dat hij in zijn levens- en wereldbeschouwing een religieus, deïstisch element wilde handhaven. Het is dus geen wonder dat Rousseau zich vaak bedreigd voelde.

Anderzijds lieten vrienden en beschermers die het goed met hem meenden, hem uit voorzorg soms schaduwen. Ze waren bang dat hem iets zou overkomen. Als hij van dat schaduwen iets merkte, dacht hij dat vijanden hem volgden. Zo droegen dus vriend en vijand bij aan het ontwikkelen van zijn wantrouwen.

Rousseau wordt wel eens verweten – in het bijzonder in Nederland – dat hij zoveel klaagt. Bij een nadere beschouwing van de *Bekentenissen*, blijkt de omvang daarvan erg mee te vallen. En als hij zijn treurigheid en verdriet had verzwegen, zou hij natuurlijk tekortgeschoten zijn in z'n voorgenomen oprechtheid. Hij wilde zichzelf immers laten zien zoals hij was. Maar zelfs als hij treurig is, verwoordt hij zijn stemming altijd in prachtig proza. Voordat hij 's morgens uit bed stapt, dicteert hij eerst aan de moeder van Thérèse de zinnen die hij in bed liggend heeft geformuleerd. Hij moest dat wel doen, want als hij meteen zou opstaan, waren alle fraaie formuleringen in één klap weer uit zijn hoofd verdwenen.

Een ander verwijt is dat hij zich bescheiden voordoet, maar eigenlijk heel verwaand, heel hoogmoedig is. Nu is dat een moeilijke kwestie. Bij veel deugden en ondeugden is de zaak duidelijk: vraatzucht en matigheid, ontucht en kuisheid, zijn gemakkelijk van elkaar te onderscheiden, maar bij hoogmoed en nederigheid is de grens vaak moeilijk te trekken. Mij lijken *De Bekentenissen* een oprechte en geslaagde poging om zichzelf zo eerlijk mogelijk te beschrijven. Dat zich daarbij problemen voordoen is duidelijk. Een leven is geen statisch gegeven, maar een proces vol paradoxen en het is voor verschillende interpretaties vatbaar.

Het boek is een groot genoegen om te lezen, niet alleen om het avontuurlijke leven van de auteur, om zijn pogingen zichzelf eerlijk te beschrijven en zijn motieven te ontrafelen, maar vooral ook om zijn stijl. Zijn taal is muzikaal en meeslepend.

In vele verhandelingen over Rousseau is de uitspraak te vinden: 'Voltaire is een wereld die voorbij is, Rousseau is een wereld die ontstaat' (bv. in *De Standaard* 3/4-12-1994). Ook wel geformuleerd als 'Met Voltaire eindigt de oude wereld (of de oude tijd), met Rousseau begint een nieuwe.' Met die uitspraak ben ik het van

harte eens. Hij wordt algemeen aan Goethe toegeschreven – auteurs van artikelen nemen dat van elkaar over – maar ik heb die woorden nergens bij Goethe kunnen vinden. Niet in zijn werken en niet in zijn correspondentie, niet in boeken, niet op schijfjes. Geraadpleegde Goethe-deskundigen hebben evenmin uitkomst geboden. Een Duitse Goethe-kenner heeft zelfs laten weten dat hij de uitspraak helemaal niet in Goethes lijn vindt liggen. Maar ook al weten we niet wie als eerste de uitspraak heeft gedaan, het is wel interessant dat zoiets gezegd kan worden over iemand wiens leven heeft bestaan uit één avontuurlijke aaneenschakeling van toevalligheden.

HOOFDSTUK 8

De moeizame uitzonderlijkheid van de *Confessions*

Paul Pelckmans

Omdat de *Confessions* pas postuum moesten verschijnen, had Jean-Jacques de tijd er meerdere voorwoorden voor te schrijven. Het beroemdste staat in het zogenaamde *manuscrit de Genève* en begint met de verklaring dat de auteur iets wil ‘ondernemen dat nooit eerder is gedaan’ (p.13/5).¹ Als 21ste-eeuwse lezer kijk je daar minder van op omdat we dat intussen bij veel andere auteurs gehoord hebben; Jean-Jacques was wel ongeveer de eerste die met zoveel woorden aanspraak maakte op absolute originaliteit. De term zelf kon hij niet gebruiken omdat die nog maar pas bestond – de achttiende-eeuwse makelij is uiteraard geen toeval – en hij hem naar alle waarschijnlijkheid gewoon nog niet kende.²

Wie als literatuurwetenschapper gewend is dit soort aanspraken met een korreltje zout te nemen, tekent aan dat de ongeziene onderneming via haar titel aanhaakt bij een overbekende traditie. In de achttiende eeuw was de biecht, naast de mis, het meest vertrouwde van de zeven sacramenten. Wat daar bekend werd, viel natuurlijk wel onder een strikt biechtgeheim; de meeste lezers zullen minstens vaag geweten hebben dat openbare biecht ooit tot de tradities van de oudste Kerk hoorde – en er onder andere de achtergrond vormde van de bekende autobiografie

¹ Om de lezer de kans te geven ook de grondtekst te consulteren, geef ik telkens een dubbele verwijzing, de eerste naar *Bekentenissen*, vert. L. Van Maris, Amsterdam, Arbeiderspers, 1996, waaruit ik hier ook citeer, de tweede naar *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau I*, B. Gagnebin et M. Raymond éds, Paris, Gallimard, 1959.

² Cf. daarover Roland Mortier, *L'originalité. Une nouvelle catégorie esthétique au siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1962.

van Augustinus, waaraan Jean-Jacques zijn titel ontleende.³ De laatste paragraaf van het Geneefse voorwoord blijft in dezelfde sfeer. We lezen daar over een Laatste Oordeel waar Jean-Jacques ‘met zijn boek in de hand’ voor Gods rechterstoel zou verschijnen. Het einde der tijden krijgt een alternatieve invulling omdat hij zich minder schijnt te bekommeren om Gods oordeel dan om dat van ‘de onmetelijke menigte van (z)ijn medemensen’ (p. 13/5): na de opstanding van de doden kan de hele mensheid naar zijn boek luisteren. Jean-Jacques is het bij leven zelf in enkele Parijse salons gaan voorlezen en stuitte naar eigen zeggen meestal op een ijzige stilte; hij moest er al vlug mee ophouden omdat de *lieutenant général de police* van de Franse hoofdstad voor heibel vreesde en de optredens verbood. Op de Jongste Dag is dat verbod uiteraard vervallen en hoopt hij op een ander soort stilte: ‘Laat dan iemand zeggen als hij durft: “Ik was beter dan deze mens.”’ (p. 13/5)

De uitdaging breekt met eeuwen bescheidenheid. Traditionele biechtelingen moesten schuld bekennen en mochten hun fouten niet onderschatten: *mea maxima culpa...* Ze kregen een absolutie die, hoe vertrouwd het ritueel ook was, in essentie een Godsgeschenk bleef omdat de zondaar zijn vergeving nooit echt kon verdienen en zich er keer op keer dankbaar om moest verheugen. Jean-Jacques is die aloude bescheidenheid ontgroeid. Zijn openingsparagrafen bespelen een religieus register, maar gebruiken het eigenlijk alleen om de eigen onderneming een quasi sacrale allure mee te geven, die in de achttiende eeuw kennelijk nog onverminderd imposant oogde en zo de unieke ernst van wat ging volgen maximaal in de verf zette.

Jean-Jacques vertelt zowel goed als kwaad en gaat voor beide uitvoerig in op allerlei psychologische drijfveren die biechtvaders in de regel niet zo omstandig hoefden te vernemen. Het *mea culpa* maakte ze in principe overbodig. Ze kwamen hoogstens aan bod omdat er na een ordentelijke schuldbekentenis goede voornemens hoorden te volgen: in die optiek leek het soms zinvol achtergronden te traceren in de hoop zo minder risico te lopen in dezelfde zonden te hervallen. Al te veel illusies zal men zich daar niet over gemaakt hebben: het bekende gezegde dat de weg naar de hel geplaveid is met goede voornemens suggereert minstens dat de concrete praktijk er, ondanks het formele voorschrift, niet altijd even zwaar aan tilde. Jean-Jacques is niet direct bang voor de hel en voelt zich des te minder geroepen goede voornemens te maken omdat hij zich sowieso ruim even goed vindt als eender wie. Als hij uitvoeriger dan ooit ingaat op zijn psychologica, komt dat om dat hij die

³ Modale 18de-eeuwse autobiografen schreven *Memoires*. Jean-Jacques had eerst ook aan die titel gedacht, maar koos er dus voor zijn publiek te verrassen met een compleet onverwachte titel, waarvan de verbijsterende ambitie ons anno 2012 enigszins dreigt te ontgaan. De geclaimde parallel met de grootste van de kerkvaders was weinig minder dan heiligschennis (of, anders bekeken, een eigengereide heiligverklaring bij leven).

als zodanig *interessant* vindt en van zijn lezer vanzelfsprekend hetzelfde verwacht.

Het is die nieuwe belangstelling die ik even wil doorlichten: wat maakt de persoonlijke psychologie plots zo interessant? Het Geneefse voorwoord bevat op dat punt minstens één aanwijzing, waar de vele commentaren bij deze bijna overbesproken bladzijde voor zover ik zie verrassend zelden bij stilstaan. Voor hij in zijn slotparagraaf over het Laatste Oordeel begint, geeft Jean-Jacques eerst aan dat hij met zijn ongeziene onderneming voor het eerst ooit een mens gaat laten zien 'dans toute la vérité de la nature' (p. 5). Het bepaald lidwoord voor 'natuur' impliceert zekere algemeenheid. In het licht van Jean-Jacques' vorige geschriften kan je uiteraard begrijpen dat zijn autobiografie een natuurmens zal opvoeren, een mens in de oorspronkelijke natuurstaat, maar zelfs dan gaat het om een prototypisch profiel, dat ooit, in betere tijden of in een gaaf gebleven omgeving, in talloze exemplaren moet voorgekomen zijn. Het is dan op zijn zachtst gezegd verrassend dat Jean-Jacques twee regels lager aanspraak maakt op absolute uitzonderlijkheid: 'Ik ervaar mijn eigen innerlijk en ik ken de mensen. Ik ben niet gemaakt als enig ander mens die ik heb ontmoet. Ik durf zelfs te geloven dat ik niet gemaakt ben als enig ander mens ter wereld.' (p. 13/5) Het komt er dus, in eerste benadering, op neer dat Jean-Jacques zich misschien vooral bijzonder interessant vindt omdat hij zich, in de volle zin van het woord, bijzonder voelt...

De vraag is dan uiteraard of en tot op welke hoogte hij die uitzonderlijkheid in het vervolg van zijn relaas weet te stofferen. Ik stel ze hier aan de eerste zes boeken van de *Confessions*, die Jean-Jacques zo goed als in één ruk schreef in 1766 et 67 en die op zich een afgerond werk vormen. In de laatste bladzijden van Boek VI geeft hij zelfs aan dat hij nu voorgoed wil ophouden met schrijven. Zoals te verwachten was hij te veel auteur om dat lang vol te houden. Er volgden niet alleen zes nieuwe boeken *Confessions*, die hij drie jaar later redigeerde, maar daarna nog twee compleet nieuwe autobiografische werken, die evengoed postuum moesten verschijnen en die bewijzen dat Jean-Jacques niet over zichzelf uitgepraat raakte. Binnen het korte bestek van dit essay kies ik voor een wat smaller corpus.

De autobiografie heeft het uiteraard niet alleen over merkwaardige psychologie. Het levensverhaal vertelt allereerst feiten en neemt ook ruim de tijd voor tientallen soms uitvoerige portretten van de vele pittoreske vrienden en vijanden die Jean-Jacques op zijn avontuurlijke levenspad kruiste. Die voor de hand liggende realia, die je in de achttiende eeuw en ook vroeger en later in zowat alle levensbeschrijvingen terugvindt, worden hier dus geregeld⁴ aangevuld met di-

⁴ Precieze cijfergegevens zijn er, om evidente redenen, moeilijk op te plakken. Ik noteerde ruw geteld goed honderd vijftig passages waar de tekst (in zijn geheel zowat tweehonderd tachtig bladzijden) voor een losse zin of enkele paragrafen lang overschakelt van de verleden naar de

verse psychologische beschouwingen, waarbij Jean-Jacques zijn bonte retrospectieve onderbreekt om nader in te gaan op zijn eigen bijzondere karakter.

De verspreide aantekeningen vormen op hun beurt een bonte verzameling, waar je bezwaarlijk een gestroomlijnd zelfportret uit kan distilleren. Wie ze minstens probeert te klasseren ontdekt eerst een reeks notities waarin Jean-Jacques kennelijk het nodige te vertellen heeft over de werking van zijn geheugen. De topic oogt, omdat het hier om memoires gaat, op het eerste gezicht niet direct onverwacht maar is bij nader toezien allesbehalve vanzelfsprekend. De *Confessions* berusten niet alleen op herinneringen, maar ook op dossiers: Jean-Jacques baseert zich op diverse documenten, waaronder met name tientallen brieven die hij zelf ontvangen had of kon recupereren bij de bestemmingen. Wie een accuraat verhaal over zijn verleden wil vertellen en dat in de juiste volgorde wil doen, kan dat zelden zonder de nodige geheugensteuntjes. Jean-Jacques volgde op dat punt gewoon het voorbeeld van zijn tijdgenoten: Saint-Simon, om het bij zijn beroemdste voorganger te houden, had zijn *Mémoires* evenmin kunnen schrijven als hij niet de hele tijd had kunnen terugvallen op het onuitgegeven dagboek van een andere hoveling, markies de Dangeau, dat compleet fantasieloos was en literair waardeeloos, maar wel dag na dag de vele grote en kleine feitjes genoteerd had die Saint-Simon twintig jaar later in duizenden bladzijden onvergetelijk proza zou navertellen.

Jean-Jacques moest het rooien met disparate archivalia en hield het dus korter; zijn werkwijze bleef onvermijdelijk dezelfde. Hij opteerde wel voor een compleet andere enscenering, waarbij hij graag de indruk mocht wekken dat hij alleen eigen herinneringen transcribeerde. Wie Saint-Simon leest, merkt vanzelf dat de man een fenomenaal en goedgetraind geheugen moet gehad hebben. Zelf spreekt hij daar zo te zien nooit over, wat trouwens meteen betekent dat hij zich ook nooit zorgen maakt over vertekeningen of vergetelheden. Dat ligt in de *Confessions* dus anders. Jean-Jacques vermeldt zeer sporadisch één of ander document, dat dan meestal als bewijs moet dienen,⁵ maar wekt globaal de suggestie van een nagenoeg exclusief *ex abundantia memoriae*. Hij beweert minstens één keer dat hij 'geheel vanuit (z)ijn geheugen' schrijft 'zonder stukken of materiaal dat (z)ijn herinnering te hulp kan komen' (p. 148/130). Dat is zonder meer onjuist, welbeschouwd nauwelijks denkbaar, maar creëert wel een bijzonder eigengereid profiel.

Hij vertelt ook geregeld allerlei over de diverse manieren waarop hij zich dat

tegenwoordige tijd. Een tiental daarvan formuleren vage algemeenheden, die net niet snedig genoeg geformuleerd zijn om als *maximes* te kunnen gelden; in alle andere gevallen heeft Jean-Jacques het over zichzelf.

⁵ Er zijn net iets meer briefdocumenten in de boeken VII tot XII, waar Jean-Jacques zich immers verdedigt tegen allerlei echte of vermeende aantijgingen.

verleden herinnert. We lezen b.v. dat 'de herinneringen van de middelbare leeftijd altijd minder levendig zijn dan die uit de prille jeugd' (p.197/175) en dat zijn oudste reminiscenties zich met de jaren alsmaar scherper aftekenen: 'Sinds ik de tweede helft van mijn leven ben ingegaan en naar de ouderdom neig merk ik dat die herinneringen weer te voorschijn komen terwijl de andere verbleken, en dat ze zich in mijn geheugen griffen in contouren waarvan de aantrekkelijkheid en de kracht elke dag toenemen.' (p.30/21)

We vernemen dat hij duidelijker herinneringen bewaart aan gelukkige dan aan ongelukkige momenten et dat hij neutrale periodes, waarin hij noch gelukkig noch ongelukkig was, nagenoeg compleet pleegt te vergeten: 'Van deze periode van mijn jeugd heb ik de meest vage voorstelling. Er is bijna niets in gebeurd dat mijn hart diep genoeg getroffen heeft om er een levendige herinnering aan te bewaren.' (p. 148/129)

Elders gaat het om voetreizen, in de achttiende eeuw courante praktijk voor wie geen postkoets wou of kon betalen en niet opzag tegen een paar dagen stappen. Jean-Jacques vertelt dat hij bijzonder graag op stap was en bijna even graag uitvoerig terugdacht aan wat hij gaandeweg gezien of gefantaseerd had. Daar heeft hij dus altijd veel over te vertellen. Er was alleen die ene voetreis van Lyon naar Chambéry waar hij zich helemaal niets van zou herinneren omdat hij zich voor één keer gehaast had naar zijn eindbestemming, waar Mme de Warens op hem wachtte: 'Mijn terugreis ging zo snel en mijn geest was zo verstrooid dat ik, hoewel ik me al mijn andere reizen met veel plezier herinner, aan deze niet de minste herinnering bewaar. Ik herinner me er niets meer van, behalve mijn vertrek uit Lyon et mijn aankomst in Annecy.' (p.149/130)

Een paar jaar later zorgt een mooi moment met Mme de Warens voor een extreem scherpe herinnering. De 'eerste dag' (p.253/226) dat ze samen naar het pas aangekochte landhuisje Les Charmettes liepen, had ze hem terloops langs de rand van de weg wat *pervenche* (maagdenpalm) gewezen. Er was niet meer nodig om hem hetzelfde plantje jaren later feilloos te laten herkennen: 'Bijna dertig jaren gingen voorbij zonder dat ik maagdenpalm zag of er aandacht aan heb geschonken. Toen ik in 1764 bij mijn vriend Du Peyrou in Cressier was, beklommen we een kleine berg (...). Terwijl ik naar boven klom en tussen de struiken keek, slaakte ik een vreugdekreet: 'O, daar staat maagdenpalm' en dat was het inderdaad.' (p.226)

Het blijven al bij al summiere aantekeningen. Dat sommige critici in deze *pervenche* een voorsmaakje van *la madeleine de Proust* dachten te proeven lag voor de hand, maar lijkt evengoed tamelijk overtrokken. Het neemt niet weg dat deze en dergelijke aantekeningen blijk geven van een nieuwe aandacht voor de concrete psychologie van de herinnering, die bij geen enkele andere achttiende-eeuwse autobiograaf in die vorm te vinden is. Jean-Jacques sleutelt aan een in deze

eerste uitvoering rudimentaire casuïstiek van het geheugen; één en ander blijft nogal kortademig, maar zorgt er minstens voor dat dat geheugen zich gaat profileren als een hoogst persoonlijke *Innenwelt* met eigen wetten en voorkeuren. Jean-Jacques noteert in dezelfde zin dat de vele minuscule details die hij zich uit zijn mooiste levensjaren herinnert de lezer allicht nauwelijks interesseren en dat hij ze alleen uitvoerig transcribeert omdat hij daar zelf plezier aan beleeft: 'De minste gebeurtenissen uit die tijd zijn mij lief, alleen maar omdat ze uit die tijd zijn.' (p. 31/21)

We hebben dus recht op bijna uitdagend uitvoerige beschrijvingen van de huiskamer van dominee Lambercier of van de koorschool van Annecy:

'Niet alleen herinner ik me plaats, tijd en personen, maar ook alle voorwerpen in de onmiddellijke omgeving, de temperatuur, de geur en de kleur van de lucht en een bepaalde indruk die je alleen op die plek voelde en waar mijn levendige herinnering me opnieuw heenvoert. Bijvoorbeeld alles wat er op de koorschool gerepeteerd werd, alles wat er door het koor gezongen werd, alles wat er gedaan werd, het fraaie en waardige kleed van de kanunniken, de kazuifels van de priesters, de hoofdbedekking van de zangers, het uiterlijk van de musici, een oude manke timmerman die contrabas en een kleine blonde abbé die viool speelde, de kapotte soutane die meneer Le Maître, na zijn degen te hebben afgelegd over zijn lekenkledij aantrok en de mooie, fijne superplie waarmee hij die flarden bedekte om naar het koor te gaan ...' (p. 122)

Het portret van een bijzonder geliefde tante eindigt op een *praeteritio*, die voor één keer een beschrijving overslaat. Dat is dan de klassieke uitzondering die de regel bevestigt: 'Ik zie haar houding, haar uiterlijk, haar blik nog steeds voor me. Ik herinner me haar lieve woorden. Ik zou nog kunnen zeggen hoe ze gekleed en gekapt ging zonder de beide krulletjes te vergeten waarin haar zwarte haar, volgens de mode van die dagen, over haar slapen hing.' (p. 18/11)

Een gedetailleerde beschrijving had alleen gekund middels een paar typische troetelnamen en andere Geneefse streekwoorden, die Jean-Jacques zal vermeden hebben omdat zijn bedillers hem sowieso graag verweten dat hij nogal Zwitsers Frans schreef. Hij onderstreept dus alleen dat zijn herinnering aan de mooie kinderjaren bijna fotografisch nauwkeurig bleef.

Nu de betrokken bladzijden in tientallen bloemlezingen te vinden zijn, valt het minder op hoe onverwacht ze oorspronkelijk moeten geklonken hebben. Jean-Jacques beseft dat integendeel bijzonder goed en onderstreept te pas en vooral te onpas hoe hij graag stilstaat bij futiliteiten waar hij als enige een boodschap aan heeft: 'Ik weet wel dat de lezer er niet veel behoefte aan heeft dit allemaal te weten, maar ik, ik heb er behoefte aan het hem te zeggen. Waarom zou ik hem niet ook

alle kleine anekdotes van die gelukkige tijd durven vertellen, die mij nog doen huiveren van blijdschap als ik eraan terugdenk. Vijf of zes in het bijzonder... Laten we een regeling treffen. Die vijf schenk ik u, maar u moet mij er één laten, een enkele maar, als ik die dan, om mijn plezier te rekken, zo uitgebreid mogelijk mag vertellen.' (p. 31/21-22)

Die enige anekdote betreft 'de grootse geschiedenis van de notenboom op het terras' (p.31/22) bij de Lambarciers, en vertelt een stukje kattenkwaad dat Jean-Jacques als kind samen met zijn neef Bernard beraamd had en waar hij vijf uitvoerige paragrafen voor uittrekt. Hij staat opzichtig zo lang mogelijk stil bij een episode die hij alleen voor zijn eigen plezier vertelt, waar ook geen enkele morele of andere conclusie aan verbonden wordt en die de lezer dus zonder enig bezwaar had kunnen missen.

De tante waar Jean-Jacques uiteindelijk liever geen portret van schetste kende zo te horen 'een ongelooflijk aantal wijsjes en liedjes, die ze zong met een zoete zachte stem' (p.18/11) en die haar neef zich jaren later met eindeloos herhaald genoegen zou herinneren: 'Zou men willen geloven dat ik, een door zorgen en verdriet gekwelde ouwe zeur, me er soms op betrap dat ik huil als een kind, terwijl ik met gebroken trillende stem die wijsjes neurie?' (p. 18/11)

Jean-Jacques vertelt dan hoe hij met name graag terugdenkt aan een liedje waarvan hij zich de melodie en de halve tekst perfect herinnerde; van de tweede helft kende hij nog losse woorden, die, hoezeer hij zijn geheugen ook pijnigde, nooit volstonden om de tekst te reconstrueren. Hij begreep overigens zelf niet waarom juist dit wijsje hem zo bijzonder ontroerde: 'Het is een eigenaardigheid waarvan ik niets begrijp, maar het is me volslagen onmogelijk het lied uit te zingen zonder dat ik door tranen word onderbroken.' (p. 20/11)

Een overdreven reactie, waarbij het misschien vooral typerend is dat Jean-Jacques de overdrijving ook nog eens in de verf zet; hij vertelt erbij dat hij nooit echt zijn best deed de lacunes aan te vullen: 'Ik ben vaak van plan geweest naar Parijs te schrijven om naar de rest van de woorden te laten zoeken, als iemand ze tenminste nog kent. Maar ik ben er bijna zeker van dat mijn plezier om me dit wijsje te herinneren gedeeltelijk weer verloren zou gaan als ik het bewijs in handen had dat ook andere mensen dan mijn arme tante Suzon het gezongen hebben.' (p. 20/12)

De *Confessions* berusten daarmee op een hedonisme van de terugblik, waar een geroutineerde biechtvader zijn biechtelingen voor zou waarschuwen: je kan beter niet met teveel genoegen terugdenken aan je zonden. Jean-Jacques afficheert zijn genoegen, neemt de tijd voor futiele details die alleen idiosyncratische charme hebben en probeert tegen alle waarschijnlijkheid in te dromen van een wijsje dat zijn tante Suzon als enige ooit zou gezongen hebben. Wat meteen bete-

kent dat de personalisering van het geheugen kennelijk vooral lukt aan de hand van onbeduidend of ronduit twijfelachtig materiaal.

Voor ik dat probeer te verklaren, ga ik eerst in op een tweede reeks aantekeningen waar Jean-Jacques probeert aan te geven in welke opzichten hij, zoals hij in zijn voorwoord aankondigde, verschilt van alle andere mensen. Ook dat gebeurt uitvoerig en met merkbaar genoegen. We stappen met andere woorden over van de genoegens van de terugblik naar een kennelijk even genoeglijke introspectie. Wat valt er zoal te zien?

Het ligt voor de hand dat het verschil er af en toe uitziet als morele superioriteit. De auteur van de *Confessions* mag graag met de suggestie spelen dat hij op zijn manier beter is dan alle andere mensen. Hij beweert dat hij een 'wonderkind' (p. 74/62) was, dat al op zijn zes jaar de catecheses perfect had kunnen verwerken en dus gemeend vroom was; in *Émile* heet het dat gewone stervelingen dat pas rond hun zestiende kunnen en dat men alle religieuze vorming dus best tot de puberteit kon uitstellen. Dat inzicht had de auteur dus 'uit waarneming verkregen, niet uit eigen ervaring' (p. 75/62)... Elders gaat het over een bijzonder fijngevoelig scrupule, waarbij hij al zijn vrienden zou vragen hem vooral nooit een plaats in hun testament te beloven:

Dit beginsel, dat diep in mijn hart was gegrift en, hoewel wat laat, bij alles wat ik deed in praktijk werd gebracht, is één van die stelregels die me in de ogen van het publiek en vooral van mijn kennissen zo hoogst eigenaardig en dwaas hebben gemaakt. Men heeft mij ervan beticht een zonderling te willen zijn en anders te willen doen dan anderen. Maar in werkelijkheid dacht ik er nauwelijks aan om net zo te doen als de anderen noch om anders te doen dan zij. Ik wenste oprecht te doen wat goed was. Ik vermeed tot iedere prijs situaties die mijn belang tegen dat van een ander stelden en mij dus een verborgen, hoewel onvrijwillig verlangen gaven naar het ongeluk van die persoon. (p. 55)

Dat dergelijk gezocht scrupule net bijzonder compromitterend zou kunnen klinken, komt kennelijk niet op. Jean-Jacques gelooft liever dat geld of rijkdom hem nooit echt hebben geïnteresseerd: 'Ik zeg het met evenveel eigenliefde als trots. Eigenbelang of gebrek zijn nooit in staat geweest me op te vrolijken of ter neer te slaan.' (p. 119/103)

Wie over zichzelf vertelt zal het wel nooit helemaal kunnen laten zich af en toe in het zonnetje te zetten. Het echt merkwaardige is dat de drie voorbeelden die we aanhaalden de verzameling valoriserende aantekeningen ongeveer uitputten. De overgrote meerderheid van de psychologische bijzonderheden in de *Confessions* betreffen afwijkingen die moreel neutraal zijn. Het geclaimde absolute verschil beperkt zich in die zin tot een reeks curiosa, die alleen merkwaardig ogen omdat doorsnee mensen anders plegen te reageren.

Het gaat daarbij in grote lijnen om drie soorten curiosa. Jean-Jacques mag graag beweren dat hij uitzonderlijk is omdat hij karaktertrekken die elkaar op het eerste gezicht tegenspreken op een onverwachte manier combineert. Zijn exemplarische belangeloosheid zou samengaan met een merkwaardig soort gierigheid: Jean-Jacques geeft niet om geld, spendeert dus liever geen tijd of energie aan, maar zou net daarom krampachtig vermijden ooit geld te kort te hebben omdat hij zich er dan mee zou moeten bezighouden: hij is 'zuinig op (z)ijn geld uit angst het te zien verdwijnen' (p. 49/38) ... Hij heeft een gepassioneerd karakter, maar is ook traag van begrip: 'Twee vrijwel onverenigbare zaken gaan in mij samen zonder dat ik kan begrijpen hoe: enerzijds een buitengewoon vurig temperament en levendige, onstuimige hartstochten en anderzijds trage, verwarde gedachten, die nooit op het juiste moment in mij opkomen. Men zou zeggen dat mijn hart en mijn verstand niet aan één en dezelfde mens toebehoren.' (p. 130/113)

De verwijzing naar een dubbele persoonlijkheid is niet bepaald nieuw: Ovidius en Paulus hadden het er al over, en Racine had deze laatste in verzen vertaald met een beroemd 'Je sens deux hommes en moi'.⁶ Het ging dan wel over contrasterende neigingen tot goed en kwaad, die elkaar eindeloos zouden bestrijden. Jean-Jacques laboreert aan tegengestelde bioritmes: 'die traagheid van denken gevoegd bij zijn levendigheid van gevoel' (p. 130/113) durft gênant uitvallen als hij zichzelf en zijn omgeving verrast met onverwachte reacties. Op andere momenten volgen de tegengestelde attitudes elkaar op zonder te interfereren: Jean-Jacques noteert dat er momenten zijn waarin (hij) zo weinig op (zich)zelf lijkt(t) dat men (hem) voor iemand met een totaal tegengesteld karakter zou houden. (p. 146/128)

Daarnaast zijn er heel geregeld reacties buiten alle proportie. De psyche van Jean-Jacques oogt ook uitzonderlijk omdat kleine oorzaken er buitenissig grote gevolgen losslaan en zijn 'gemoed over de kleinste dingen verhit kan raken,' (p. 117/101). Hij neemt impulsieve beslissingen en laat zich meeslepen door idiote kleinigheden:

'Ik keerde niet naar Nyon terug, maar naar Lausanne. Ik wilde mijn hart ophalen aan de aanblik van het fraaie meer, dat men daar in zijn grootste uitgestrektheid kan zien. De meeste verborgen drijfveren achter mijn beslissingen waren zeker niet steekhoudender. Plannen in het verre verschiep hebben zelden voldoende kracht om me tot handelen brengen. (...) Het kleinste pleziertje dat ik op mijn weg ontmoet trekt me meer aan dan de genietingen van het paradijs.' (p. 146/128)

De serieuze beweegredenen van meer modale mensen zijn, zelfs als ze niet meteen aan het hiernamaals denken, nogal dikwijls 'plannen in het verre verschiep'. Jean-Jacques kan alleen belangstelling opbrengen voor wat hem op het moment

⁶ Cf. Ovidius, *Metamorphoses*, VII,20; Paulus, *Rom* VII:15-16; Racine, *Cantiques Spirituels*, III, v.2.

zelf bezighoudt en gaat keer op keer totaal op in zijn bevestigingen:

‘Zo gaat het met alle neigingen waaraan ik me overgeef. Ze groeien, worden ene hartstocht en weldra zie ik niets anders meer op de wereld dan het genoegen dat me bezighoudt. De ouderdom heeft me niet van dat gebrek genezen, heeft het zelfs niet minder gemaakt, en terwijl ik dit nu schrijf ben ik als een oude dwaas aan een andere nutteloze studie verslingerd geraakt, waar ik niets van weet en die zelfs mensen die zich er in hun jonge jaren aan hebben gewijd, op de leeftijd waarop ik ermee begin, moeten ophouden.’ (p. 203/180)

Het gaat in casu om de botanica, die in de eeuw van Linnaeus ook in Frankrijk een modehobby werd. Jean-Jacques ging op dat punt mee met een mode, maar koos er voor aan herbaria te beginnen op het moment dat andere tijdgenoten er net mee stopten. Het is zo de laatste van een lange reeks grillen; de vergrijzende verteller van de *Confessions* kijkt terug op een leven waarin hij zich uitsloofde voor de gekste dingen: ‘Het zwaard doet de schede slijten, zegt men soms. Dat is bij mij het geval. Mijn hartstochten hebben me doen leven en mijn hartstochten hebben me gedood. Welke hartstochten, zal men vragen. Kleinigheden, de kinderachtigste dingen die er bestaan, maar die me aangrepen als ging het om het bezit van Helena of van de troon van het heelal.’ (p. 245, F p. 219)

De toonzetting wordt minder ironisch als Jean-Jacques het over zijn zo te horen bijzonder rijke verbeelding heeft.⁷ Ze zal bijgedragen hebben tot zijn buitensporige reacties, maar verheft hem tegelijk torenhoog boven de prozaïsche *Umwelt* waar minder hooggestemde stervelingen zich fantasie-loos toe beperken. Als Jean-Jacques voor het eerst iets te zien krijgt waar hij al in lovende termen over gehoord had, is hij stevast ontgoocheld. Hij zou er altijd nog veel meer moois bij verzonnen hebben dan zijn informanten verteld hadden of zelfs maar hadden kunnen bedenken: ‘Dat is het resultaat van een te levendige verbeelding, die nog meer overdrijft dan de gewone menselijke verbeelding, die nog meer overdrijft dan de gewone menselijke overdrijving en altijd meer ziet dan er is [...] want het is voor mensen onmogelijk en voor de natuur zelf moeilijk de rijkdom van mijn verbeelding te overtreffen.’ (pp. 180-181, F pp. 159-160)

Hij is alleen echt onder de indruk als hij, deze keer op voetreis richting Montpellier, de Pont du Gard bezoekt. De uitzondering bewijst dat alleen de Romeinen, met hun in de achttiende eeuw nog onvergelykelijke prestige, groots genoeg waren om Jean-Jacques sublieme verbeelding te overtreffen: ‘Het was het eerste Romeinse bouwwerk dat ik zag. Ik verwachtte een monument te zien dat de handen die het gebouwd hadden waardig was. Ditmaal echter overtrof de zaak mijn verwach-

⁷ Voor een vlotte synthese over de rol van de verbeelding in het oeuvre van Rousseau kan men, m.i., nog altijd best terecht bij Marc Eigeldinger, *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962.

tingen en het is de enige keer in mijn leven dat ik dat heb meegemaakt. Alleen de Romeinen konden dit resultaat bereiken.' (p. 285/255)

De bijzondere verbeelding van Jean-Jacques heeft daarnaast nog een ander kenmerk, dat me aan een overstapje helpt naar mijn derde subreeks:

'Het is bijzonder eigenaardig dat mijn verbeelding de plezierigste voorstellingen oproept als mijn toestand allerminst plezierig is en dat daarentegen diezelfde verbeelding minder vrolijk is als alles me toelacht. Mijn koppige hoofd kan zich niet naar de feiten schikken. Het kan de dingen niet verfraaien, het wil zelf scheppen. Zaken uit de werkelijkheid tekenen zich er hoogstens in af zoals ze zijn, alleen denkbeeldige dingen kan het echt mooier maken. Als ik de lente wil schilderen moet het winter zijn. Als ik een mooi landschap wil beschrijven, moet ik door muren zijn omsloten en ik heb al vele malen gezegd dat ik als ik ooit in de Bastille zou belanden, ik daar de vrijheid zou schilderen... L.' (p. 193/171-172)

Dat de verbeelding niet geneigd is 'zich naar de feiten te schikken' verrast niet echt omdat ze per definitie geroepen is alle trivialia achter zich te laten. De situatie wordt bedenkelijker als de 'dodelijke afkeer voor elke dwang' (p. 132/115) zich op zowat alle vlakken laat gelden. We lezen dan over een quasi pathologisch onvermogen zich naar mensen en situaties te schikken, dat zich onvermijdelijk vertaalt in hoogst oncomfortabele remmingen. Jean-Jacques voelt zich ongemakkelijk bij elke conversatie: het simpele feit dat hij in gezelschap hoffelijkheids-halve verplicht is af en toe zijn duit in het zakje te doen, werkt zo verlamdend dat hij er gewoon niet meer in slaagt wat dan ook te bedenken⁸ en er keer op keer ongemakkelijk en bot bij zit. Ook met de beste lessen kon hij zijn voordeel niet doen: 'Het is eigenaardig dat ik, hoewel ik over voldoende begripsvermogen beschik, nooit iets heb kunnen leren van leermeesters, behalve van mijn vader en van dominee Lambercier. Het weinige dat ik verder nog weet heb ik alleen geleerd (...). Mijn geest, die zich tegen ieder soort van juk verzet, kan zich niet buigen voor de wet van het moment (...). Mijn geest wil in zijn eigen tempo voortgaan en kan zich niet aan dat van een ander onderwerpen.' (p. 136/119)

Als hij zelf probeert een centje bij te verdienen met muzieklussen, heeft hij het er moeilijk mee de afgesproken horaria te respecteren: 'Ik had plezier in mijn lessen terwijl ik ze gaf, maar ik hield er niet van dat ik erheen moest en evenmin dat ik aan vaste tijden was gebonden. Dwang en onderwerping vind ik in ieder opzicht onverdraaglijk ...' (p. 214/190)

Jean-Jacques zou zelfs niet in staat zijn geweest zich lang in moeilijke lectuur te verdiepen:

⁸ Cf. p.123/107

‘Ik ben zeker niet voor studie in de wieg gelegd, want een langdurige concentratie vermoeit me zo dat ik me niet een half uur achter elkaar met hetzelfde onderwerp kan bezighouden, vooral niet als ik de gedachten van anderen volg, want het is wel gebeurd dat ik me langere tijd en zelfs met behoorlijk wat succes aan die van mezelf overgaf. Als ik een paar bladzijden een schrijver die men met aandacht moet lezen gevolgd heb, laat mijn geest hem in de steek en verdwijn ik in hogere sferen. Als ik er hardnekkig mee doorga, put ik mezelf nodeloos uit. Het schemert me voor de ogen en ik zie niets meer.’ (p. 262/235)

Of het echt zo’n vaart liep valt te betwijfelen: *Émile* of *Du Contrat social* vooronderstellen halve bibliotheken, die de auteur zo te zien heel grondig moet doorgenomen hebben. Het ongemak waar hij hier over klaagt is minstens sterk overdreven. We hoeven ons hier niet af te vragen of hij het hele euvel misschien (half) verzon: de vraag of de *Confessions* een juist portret schilderen is voer voor biografen en psychologen. Feit blijft alleszins dat ze hun hoofdpersoon ook verbijzonderen door hem op te zadelen met een vrijheidsdrang die misschien een nobel instinct is, maar die evengoed overduidelijk voor veel hinder zorgt.

Jean-Jacques claimt absolute uitzonderlijkheid en stoffeert die concreet met tegenstrijdige karaktertrekken, grotesk overdreven reacties en een vrijheidsdwang waar hij zelf als eerste veel last van heeft. Het is geen briljante invulling, eerder een nogal prozaïsche verzameling, die niet veel hoger scoort dan de compleet onbeduidende details waar zijn geheugen haar hoogste geluk in vond. We krijgen zo de indruk dat de *Confessions* zich weliswaar uitsloven om de ongeziene uniciteit van Jean-Jacques te onderbouwen, maar dat uiteindelijk vooral doen met tweederangs materiaal, dat niet direct voor een fraai resultaat zorgt. De hele ongeziene onderneming verloopt op die manier in een merkwaardig ondermaats register.

Je zou kunnen concluderen dat Jean-Jacques gewoon een eerlijk verhaal wou schrijven: wie ‘biecht’ mag zich niet idealiseren. De verklaring voldoet niet echt omdat de *mea culpa*’s hier, op twee of drie beroemde bladzijden⁹ na, eerder zeldzaam blijven en de vele kleine kantjes en bizarre trekjes die we oplijstten geen echte fouten en al helemaal geen zonden zijn, die in een echte biecht zonder meer onvermeld hadden kunnen blijven. Het biechtmodel is overigens zoals we al zeiden, hoogstens het vertrekpunt van de *Confessions*. Het garandeert de *grandeur* van de onderneming, maar belet geen moment dat ze een compleet eigen dynamiek ontwikkelt waarin berouw geen rol meer speelt, evenmin als, op de keper beschouwd, eender welke vorm van spiritualiteit. Jean-Jacques ‘biecht’ alleen om zijn eigen

⁹ Ook daar gaat het bij nader toezien nauwelijks om ‘echte’ schuldbekentenissen. Cf. b.v. de bekende analyse van de episode over het gestolen haarlint door Paul de Man, *Allegories of Reading*, New York, Yale University Press, 1979, pp. 278-301.

verschil te demonstreren. Hij had in principe zijn zelfportret van de nodige vleien- de verschillen kunnen voorzien; we lezen net genoeg over belangeloosheid en rijke verbeelding om minstens te mogen concluderen dat hij positieve noten, waar gepast, niet versmaadde. De vraag blijft waarom dat zo zelden ‘paste’ of, anders geformuleerd, waarom hij het bij die twee eminente kwaliteiten hield en verder alleen, maar dan wel heel uitvoerig, uitweidde over bijna pathologische, dikwijls erg onbeduidende en in alle opzichten weinig verheffende details.

Het eenvoudigste antwoord zou zijn dat hij best mooiere dingen had willen vermelden, maar er gewoon geen wist te bedenken. Dat lijkt op het eerste gezicht te gek voor woorden: het heeft uiteraard weinig zin je af te vragen of er al dan niet andere kwaliteiten waren die Jean-Jacques zichzelf met enige geloofwaardigheid had kunnen toeschrijven. Het is al een stuk minder absurd, denk ik althans, je af te vragen of zijn erg summiere deugdenlijstje niet op de één of andere manier symptomatisch is. Als Jean-Jacques zich misschien vaker dan hem lief was, gedwongen zag een overtal aan onbeduidende of dubieuze bijzonderheden op te voeren, zou dat ook kunnen betekenen dat de concrete invulling van een positief individueel verschil intrinsiek een hoogst problematische, zelfs quasi onmogelijke onderneming is, die hij dus niet lang kon volhouden.

Waarom eigenlijk niet? Een eerste – meteen ook de meest ‘optimistische’ – verklaring zou kunnen verwijzen naar een soort debutantenprobleem. Jean-Jacques is, in Europees perspectief, één van de eerste auteurs die zich begon te interesseren voor de mogelijke rijkdom van zijn eigen *Innenwelt*. Hij bedacht zo een nieuwe queeste waarin vele anderen, van de Duitse romantiek tot de Symbolisten en Proust, hem zouden volgen en steeds vaker schitterende ontdekkingen zouden doen. Zelf was hij dus de eerste die het nieuwe avontuur waagde en beschikte hij nog niet over de zelfzekerheid en de gesofistikeerde retoriek die zijn vele navolgers con brio zouden ontwikkelen. Hij schreef over zijn persoonlijke psychologie in de registers die zijn culturele omgeving daarvoor ter beschikking stelde: ook vernieuwers moeten nu eenmaal roeien met de riemen die ze hebben. De riemen kwamen, kort samengevat, vaak van de Franse zeventiende-eeuwse moralisten – en dus uit een cultuursfeer waar het woord ‘ik’, volgens een bekende notitie van Pascal, altijd hatelijk (*toujours haïssable*)¹⁰ klonk; Jean-Jacques vulde zijn bijzonderheid in, vanuit een topica die alleen oog had voor de kleine kanten van elke poging tot persoonlijke profilering. Hij ontdekte dus op zijn beurt vooral overdrijvingen en rare remmingen. De zeventiende eeuw had nooit anders verwacht van wie zich persoonlijk wilde opstellen en vond de hele opzet zonder meer belachelijk. Jean-

¹⁰ Pascal, *Oeuvres complètes*, Jacques Chevalier éd., Paris, Gallimard, 1954, p.1126 (*Pensées*, 130).

Jacques kiest ervoor ze *au sérieux* te nemen en in volle ernst te 'biechten', wat voor dergelijke futilliteiten niet gehoeft had maar ze net voldoende gewicht geeft om niet te misstaan in het zelfportret van een uitzonderlijk mens.

Girardlezers¹¹ zouden daar allicht aan toevoegen dat de amechtige lijst persoonlijke verschillen eens te meer bewijst dat de typisch moderne wens om zich van anderen te onderscheiden een onhaalbare kaart is. Het Geneefse voorwoord wordt dan, met een reeks andere even bevlogen uitspraken elders, een romantische leugen: 'ik durf zelfs te geloven dat ik niet gemaakt ben als enig ander mens ter wereld' (p. 13/5). Die durf zou – volgens René Girard – de breedst gedeelde illusie van de hele moderniteit zijn, en dus ironisch genoeg een gelijkenis temeer opleveren tussen Ego's die allemaal radicaal van elkaar willen verschillen. Jean-Jacques droomt daar intens van, maar slaagt er evenmin als eender wie in, zijn superieure Verschil concreet te maken en weet zich dus alleen te onderscheiden door een aantal karakteriële onhandigheden. Eens op dreuf, zou dezelfde Girardlezer nog opmerken dat het bijna kinderspel is de jarenlange spanningen tussen Jean-Jacques en Diderot of Grimm, eerst zijn beste vrienden en later plots aartsvijanden, te duiden als uit de hand gelopen mimetische rivaliteit. De meer veralgemenende obsessies over een complot waar letterlijk iedereen het op hem gemunt zou hebben, lijken dan weer op een zondebokscenario, waarbij Jean-Jacques – alweer – één van de eerste *moderni* zou zijn die instinctief, maar ook resoluut wist te kiezen voor de bekoringen van een slachtofferpositie.

Wie het vervolg kent, weet dat de psychologie ook bij de latere beoefenaars die er een complete wetenschap van maakten, verrassend vaak het overtuigendst uit de verf komt als de auteurs het vooral over *psychopathologie* hebben. De *Confessions* zijn in die zin een vroege illustratie van een verglijding die achteraf een soort constante is geworden. In die optiek is het misschien iets minder overtuigend bij deze prille uitvoering meteen aan een beginnersprobleem of zelfs aan onhandig ingevuld romantisch Verschil te denken.

Ik sluit dus af met een derde piste. Psychologie is, als men erover doordenkt, een heel bijzonder vak, dat zich misschien wel vastlegt op een onderwerp dat nogal vluchtig uitvalt. Roland Barthes schreef in 1964 dat 'psychologie de meest onwaarschijnlijke en tijdsgebonden van alle menswetenschappen is'.¹² De oekaze

¹¹ Voor een meer uitvoerige discussie over de mogelijke aanbreng en de grenzen van een Girardiaanse benadering van Rousseau kan men terecht bij François Jacob, 'Le miroir qui revient' in *Modernité et pérennité de Jean-Jacques Rousseau. Mélanges en l'honneur de Jean-Louis Lecercle*, Colette Piau-Gillot, Roland Desné et Tanguy L'Aminot édts, Paris, Champion, 2002, pp.269-279.

¹² Roland Barthes, *Sur Racine*, Paris, Seuil, 1963, p.166. Ik teken even aan dat de slagzin van Barthes het motto leverde voor een – ook in de optiek van dit artikel – nog steeds zeer lezenswaardig

paste in een hooglopende professorenruzie met Raymond Picard, aan wie hij met name verweet dat die zich in zijn Racine-commentaren al te vlug tevredenstelde met vage en zogenaamd tijdloze psychologie; het is wel lang niet zeker dat Barthes heel duidelijke ideeën had over deze tijdsgebondenheid, die hij zonder veel argumenten of voorbeelden decreeteerde. Een kleine halve eeuw later kan je er hoe dan ook aan toevoegen dat psychologen, zonder er zelf veel bij stil te staan, een *typisch moderne vraag* stellen. De idee dat persoonlijkheidsstructuren een werkelijkheid *an sich* vormen, die je dus bij aparte enkelingen zou kunnen bestuderen, is een afgeleide van een door en door modern individualisme. Het is inderdaad alleen denkbaar in een wereld zoals de onze, waar het individu zich loskoppelt uit alle sociale verbanden en zichzelf ziet als een autonome, aparte entiteit, die alleen bepaald wordt door haar eigen interne, psychologische wetmatigheden.

Die manier om de dingen te bekijken, is ons intussen zo vertrouwd dat we maar zelden beseffen hoe uitzonderlijk ze wel is. In meer traditionele of holistische culturen, samen goed voor de overweldigende meerderheid van alle mensenmaatschappijen ooit, was ze zo goed als onvoorstelbaar omdat het daar en toen integendeel evident leek dat elke identiteit allereerst samenhang met haar verankering in een vast sociaal weefsel, dat iedereen zijn plaats en plichten wees, en waar de meeste betrokkenen zich nagenoeg restloos mee identificeerden. De maatschappij levert het basismateriaal voor elke persoonlijkheid, en het is lang niet zeker dat dit in onze moderne wereld anders is. Het individu wordt weliswaar niet meer geacht zonder morren een voorgeschreven rol op te nemen, het mag zijn persoonlijkheid dus in verregaande mate zelf kiezen maar kan, hoe geëmancipeerd ook, in de praktijk toch alleen kiezen uit het repertorium van profielen en attitudes dat zijn aangeving hem aanreikt. Het echt persoonlijke karakter is, met een formule van Sartre, nooit veel meer dan 'een lichte afwijking tussen iemands gedrag en de opstelling die zijn omgeving hem voorschrijft'.¹³ Er valt niet veel zinnigs te vertellen over een subjectiviteit die men apart en los van die omgeving probeert te beschrijven.

Psychologie wijdt zich net aan die onmogelijke opdracht en loopt dus altijd het gevaar de mist in te gaan. De beschrijving van een compleet losgekoppelde psyche komt zelden verder dan enkele algemeenheden, die te vlottend uitvallen om er veel mee aan te kunnen, en die zeker ontoereikend zijn om er belangwekkende verschillen tussen mensen mee te definiëren. De onderneming wordt pas minder schimmig als het met haar studieobject verkeerd gaat: psychopathologie gaat over psyches die op drift geraakt zijn, en die je dus makkelijker zonder veel

essay van Jacques Claes, *Psychologie, een dubbele geboorte. 1590 en 1850: bakens voor modern bewustzijn*, Antwerpen/Amsterdam, De Nederlandsche Boekhandel, 1980.

¹³ Jean-Paul Sartre, *L'idiote de la famille I*, Paris, Gallimard, 1971, p.71.

verankering kan definiëren. Jean-Jacques was ooit heel verbolgen over Diderots uitspraak dat enkel slechte mensen alleen zijn, en dacht misschien niet onterecht dat de sneer op hem bedoeld was.¹⁴ Je zou met meer reden kunnen zeggen dat enkel *mentaal gehandicapten alleen zijn* – en zich dus beter lenen tot een zuiver psychologische benadering.

Jean-Jacques psychologiseert om zich een indrukwekkend verschil aan te meten, maar komt niet veel verder dan een hoop rare reacties. In de eerste zes boeken van de *Confessions*, waar ik me hier op toespitste, blijft het bij eerder milde pathologie maar we vernemen toch dat Jean-Jacques nooit goed spoorde met zijn omgeving. We lazen over een verbeelding die liever absoluut creatief was, over overdreven reacties die niemand kon volgen, of over een aangeboren onvermogen om van anderen te leren, afspraken te respecteren of aan een conversatie deel te nemen. Die diverse ongemakken zijn zowat de enige stof waarmee je zoiets als een aparte psychologie kan invullen.

¹⁴ Zoals bekend had hij zich toen net ostentatief uit het openbare leven teruggetrokken. Een systematische vergelijking van die *réforme* met de opzet van de moderne psychologie zou ons hier te ver voeren. Je zou kunnen zeggen dat Jean-Jacques probeert te doen wat de psychologen later proberen te denken; de gevolgen waren zoals bekend catastrofaal, waarmee het leven dus alleszins hier harder bleek dan de leer..

HOOFDSTUK 9

Over transparantie en authenticiteit. De scenografie van de dood in de autobiografische geschriften van Rousseau

Katrien Horemans

‘Voor wat ik te zeggen heb, zou ik een taal moeten uitvinden die zo nieuw is als mijn project: want welke toon, welke stijl dien ik aan te nemen om deze chaos van uiteenlopende gevoelens te ontwarren, die zo tegenstrijdig, dikwijls zo gemeen en soms toch ook zo subliem zijn en waardoor ik constant werd veront- rust?’¹

Retrospectief gezien sluit de vraag die Jean-Jacques Rousseau poneert in het voor- woord van zijn *Bekentenissen*² met betrekking tot het realiseren van zijn project

¹ [Onze vertaling] Brontekst: Jean-Jacques Rousseau, ‘Les confessions de J.J. Rousseau contenant le détail des événemens de sa vie, et de ses sentimens secrets dans toutes les situations où il s’est trouvé’, in Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (éds.), *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau* I, Paris, Gallimard, 1959 (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 1148-1164 (p. 1153).

Het citaat is afkomstig uit het voorwoord dat voorafgaat aan het zogenaamde ‘manuscrit de Neuchâtel’. Rousseau heeft naast het manuscript van Neuchâtel dat het oudste is en dateert uit 1764, nog twee andere manuscripten van zijn *Bekentenissen* nagelaten, namelijk dat van Parijs (geschreven tussen 1768-1770) en dat van Genève dat hij in mei 1778 aan Paul Moultoou heeft toevertrouwd. In wat volgt zullen we steeds verwijzen naar het voorwoord van het manuscript van Neuchâtel.

² We geven steeds eerst een verwijzing naar de Franse brontekst en vervolgens naar de geconsulteerde vertaling wanneer die voorhanden was. Brontekst: Jean-Jacques Rousseau, ‘Les Confessions de J.J. Rousseau’, in Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (éds.), *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau* I, Paris, Gallimard, 1959 (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 1-656.

van 'ongeziene originaliteit', volledig aan bij de onderzoeksvraag die wil ingaan op het aspect van de haalbaarheid – de legitimiteit, zo men wil – van het autobiografisch schrijven *an sich*: hoe heeft het 'innerlijke' zich kunnen manifesteren in de cultuursfeer van de zeventiende en achttiende eeuw in Frankrijk? Het hoeft geen betoog dat elke vorm van persoonlijke profilering die niet uitdrukkelijk het algemeen nut tot doel had (met name dan in historisch en/of moreel opzicht), uiterst problematisch was in de context van de Franse Klassieke periode waar het particuliere ondergeschikt was aan het universele. Denken we maar aan de befaamde uitdrukking van Blaise Pascal, 'het ik is hatelijk',³ die in de daaropvolgende eeuwen (tot in de Moderne Tijd) het embleem zou worden van wat we hier zullen definiëren in termen van een 'autobiografisch taboe'. Alvorens dieper in te gaan op de manier waarop Rousseau zijn autobiografisch schrijven tracht te legitimeren aan de hand van een wel heel bijzondere scenografie, namelijk die van de dood, dienen enkele kanttekeningen te worden gemaakt bij de socio-historische context waarin dit proces plaatsvindt.

Pact versus taboe: een kwestie van onderhandelen

De werkhypothese die we zullen hanteren gaat er vanuit dat het Franse autobiografische discours in de eerste plaats gekenmerkt werd door een complex kluwen van restricties en ongeschreven wetten die het spreken over de eigen persoon erg problematisch maakten. Om nu de precieze draagwijdte van een dergelijk 'autobiografisch taboe'⁴ te kunnen vatten, moeten we een beroep doen op de notie van *doxa* – oftewel, de publieke opinie. De idee is dat het publiek, als drager bij uitstek van een verzameling voorschriften aangaande *le savoir-vivre en société*, geautoriseerd was om impliciet een taboe op te leggen, maar evengoed ook impliciet de toestemming kon geven om het taboe te doorbreken. Concreet betekende dit dat de auteur, wilde hij over zichzelf schrijven zonder in conflict te treden met de gangbare voorschriften, hij een beroep moest doen op een aantal discussieve strategieën die, omwille van hun topische karakter, door het publiek als dusdanig herkend en erkend werden. Dat is althans de gedachtegang waarop het conceptuele kader van deze studie is gebaseerd.

De erkenning van het bestaan van een dergelijk autobiografisch taboe brengt

Vertaling door Leo Van Maris: Jean-Jacques Rousseau, *Bekentenissen*, Amsterdam, Arbeiderspers, 1996.

³ [Onze vertaling] Brontekst: Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Flammarion, 1936, p. 271.

⁴ De hypothese rond het autobiografisch taboe wordt uitgebreid behandeld in het volgende artikel: Katrien Horemans, 'L'Autobiographe au tombeau. Pour une approche pragmatique de l'écriture autobiographique chez Rousseau', in *Les Lettres romanes* 66, n° 1-2, 2012, pp. 157-176.

ons meteen tot een tweede cruciaal begrip binnen onze probleemstelling, met name de notie van ‘pact’. In tegenstelling tot de beknopte semantische lading die het begrip ‘autobiografisch pact’ dekt in Lejeunes gelijknamige werk, waar het verwijst naar de formele identiteit tussen de auteur, de verteller en het personage,⁵ functioneert het hier in veel ruimere zin als het resultaat van een onderhandelingsproces van de autobiograaf met zijn lezer in een poging om het autobiografisch schrijven te legitimeren. Op welke manier en via welke discursieve strategieën omzeilt de autobiograaf het taboe dat stelt dat het spreken over zichzelf in de publieke ruimte ongehoord is? Via welke discursieve procedures sluit hij met zijn lezer een autobiografisch pact dat zijn schrijven ondanks het taboe legitimeert? ‘Pact’ impliceert voor ons dan ook steeds een vorm van negotiatie. Een veel gebruikte strategie bestond er bijvoorbeeld in om het werk voor te stellen als zijnde geschreven op expliciete vraag van een ander – vaak gaat het dan om een voor-aanstaand persoon aan wie het werk werd opgedragen en wiens naam aan het werk de verlangde autoriteit kon verlenen. Op die manier rustte de verantwoordelijkheid voor het bestaan van het autobiografische werk volledig bij de vragende partij en was de auteur vrijgesteld van mogelijke verwijten ten gevolge van het niet respecteren van de sociale voorschriften die gereserveerdheid en bescheidenheid ten aanzien van de persoonlijke levenssfeer voorop stelden.

De centrale tegenstelling aan de basis van deze problematiek betreft die tussen enerzijds de private scene waarbinnen het schrijfproces zich voltrekt, en anderzijds de publieke scene waarop het werk zich vervolgens, hetzij mondeling, hetzij schriftelijk manifesteert. Zoals hierboven gesteld, is de basisidee dat diegene die in het vroegmoderne Frankrijk het verhaal van zijn persoonlijk leven wilde publiceren, verondersteld was om de overgang naar de publieke scene aan de hand van bepaalde discursieve procedures in goede banen te leiden, wilde hij problemen met de gangbare ‘opinie’ vermijden. Alles hangt in laatste instantie natuurlijk af van de intentie van de autobiograaf; is hij bereid – of, meer nog, acht hij het nodig – om dit ‘ongeschreven’ taboe te respecteren? Hoe dan ook, een dergelijke opvatting impliceert dat we het autobiografisch schrijven zullen definiëren als een proces, en eerder nog als het resultaat van een continue onderhandeling met de historische, sociale en discursieve context waarin het zich ontplooit. De vraag die

⁵ Philippe Lejeune vindt in de *Bekentenissen* van Rousseau een stichtend voorbeeld terug van wat hij het ‘autobiografisch pact’ (naar zijn gelijknamige werk: *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975) genoemd heeft en waarvan slechts sprake kan zijn indien het ‘ik’ van de verteller, het ‘ik’ van het personage en het ‘ik’ van de auteur expliciet samenvallen. Met andere woorden staat voor Philippe Lejeune de idee van een autobiografisch pact gelijk met een zekere vorm van transparantie aangaande de identiteit van het schrijvende ik, wiens intentie om zich via het schrijfproces te kennen te geven, zonder schroom expliciet wordt voorop gesteld als zijnde de finaliteit van het werk in kwestie.

we hierbij aansluitend willen formuleren is de volgende: is het singuliere karakter dat wordt toegeschreven aan Rousseau's *Bekentenissen*, in de eerste plaats door hemzelf – 'een uniek en nuttig werk'⁶ – maar ook door de hedendaagse literaire kritiek gerechtvaardigd, als we het autobiografisch schrijven vanuit een louter pragmatisch perspectief onderzoeken, wat impliceert dat we de notie van 'pact'⁷ herdefiniëren in termen van een (stilzwijgend) compromis met het lezerspubliek?

Op weg naar transparantie

'Ik zou willen dat ik mijn ziel in zekere zin voor de ogen van de lezer doorzichtig kon maken en daarom probeer ik haar vanuit alle gezichtshoeken te laten zien, haar op allerlei wijzen te belichten, het zo aan te leggen dat er niet de minste beweging in plaatsvindt die de lezer niet opmerkt, zodat hij zelf kan oordelen over de bron waaruit deze voortkomt.'⁸

Het autobiografisch pact dat Rousseau sluit met de lezer rust duidelijk niet enkel en alleen op de fysieke identiteit van wat P. Lejeune het 'ik' van de auteur, het 'ik' van de verteller en het 'ik' van het personage noemt. Met zijn zoektocht naar absolute transparantie streeft Rousseau er tevens naar om de morele eenheid – de ethische waarheid, zeg maar – van zijn werk te garanderen. Drie instanties, één persoon: Jean-Jacques Rousseau. Rest dan de vraag of een dergelijk pact wel echt kan bestaan? Rousseau geloofde sterk in het onvervreembare karakter van zijn eigen wezen, maar is het mogelijk – en zo ja wenselijk – om in het beeld dat men van zichzelf projecteert te zoeken naar een één op één-relatie tussen het 'zijn' en de tekstuele representatie ervan? Wanneer men, met andere woorden, het plan

⁶ [Onze vertaling] Brontekst: *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 3 (in de vertaling van L. Van Maris werd deze korte inleiding op boek één niet opgenomen).

⁷ Het feit dat Rousseau op zeer expliciete wijze een autobiografisch pact – in de enge betekenis van het woord, zoals gedefinieerd door P. Lejeune – sluit met de lezer door zich uitdrukkelijk te profileren als het onderwerp zowel als de auteur/verteller van zijn schrijven, kan volgens ons de 'uitzonderlijkheid' van zijn onderneming niet verklaren. Het is zo dat het criterium van de formele identiteit van het 'ik' van de auteur, het 'ik' van de verteller en het 'ik' van het personage, ook toepasbaar is op tal van andere memoires die voor Rousseau's *Bekentenissen* het licht zagen. 'Ik zet mijn naam aan het hoofd van dit werk' schreef de kardinaal de Retz bijvoorbeeld op de eerste pagina van zijn *Memoires* ([Onze vertaling] Brontekst: Cardinal de Retz, *Mémoires du cardinal de Retz*, Paris, Furne, 1828, pp. 1-2.). Of kijken we maar naar de memoires van Du Fossé die het belang van het ondertekenen van de titelpagina ervan expliciet onderstreept: 'Memoires hebben slechts kracht naarmate ze ondersteund worden door diegene die ze geschreven heeft; aangezien diegene die ze schrijft, en die rapporteert wat hij gezien heeft, slechts het recht heeft om het vertrouwen van zijn lezers te eisen op voorwaarde dat hij zich bekend heeft gemaakt' ([Onze vertaling] Brontekst: Pierre Thomas du Fossé, *Mémoires*, Rouen, Métérie, 1879, IV, p. 268.).

⁸ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 175; *Bekentenissen*, p. 197.

opvat om 'aan [zijn] medemens een mens [te] laten zien zoals hij werkelijk is'⁹ – '*intus, et in cute*'¹⁰ –, kan men er dan in slagen om het portret te vrijwaren van enige vorm van gekunsteldheid die afbreuk zou doen aan de waarachtigheid ervan? Is het, zoals Jean-Paul Sermain het stelt, inderdaad niet zo dat elk autobiografisch discours berust op 'bedrog' en wel op twee manieren: enerzijds geeft het afgeronde geheel waarop elk autobiografisch schrijven aanspraak maakt een vals gevoel van volledigheid en, anderzijds, wekt het de illusie van literaire transparantie volgens welke het mogelijk zou zijn om de realiteit weer te geven zonder mediatie.¹¹

'Enkel en alleen ik zelf. Ik ervaar mijn eigen innerlijk en ik ken de mensen',¹² verkondigt Rousseau aan het begin van het eerste boek van zijn *Bekentenissen*. De drijfveer om zijn ziel bloot te leggen voor 'de onmetelijke menigte van [zijn] medemens'¹³ werd dan ook ingegeven door de behoefte om (h)erkend te worden in zijn ware identiteit, of liever, zijn uniciteit: 'Ik wist dat men mij in het openbaar afschilderde met trekken die zo weinig op de mijne leken en soms zo misvormd waren dat ik ondanks het slechte, waarvan ik niets wilde verzwijgen, er alleen maar bij kon winnen als ik me zou tonen zoals ik was.'¹⁴

Vastbesloten om een reëel, eenduidig en vooral zo transparant mogelijk beeld van zichzelf na te laten, besluit Rousseau zijn levensverhaal eigenhandig vorm te geven. Immers 'niemand kan het leven van een mens schrijven behalve de persoon in kwestie zelf',¹⁵ zo luidt het in het voorwoord. Dat hij er zich wel degelijk van bewust was dat de 'openhartigheid'¹⁶ – *la transparence du cœur* – waar hij zo naar streefde zou stuiten op een aantal morele bezwaren, blijkt duidelijk uit het verwijt dat hij vervolgens maakt aan het adres van Montaigne wiens terughoudendheid, zo vindt Rousseau, ten koste ging van de oprechtheid van zijn *Essays*: 'De meest oprechte mensen zijn hoogstens waarachtig in wat ze zeggen, maar ze liegen omwille van hun reserves, en hetgeen ze verzwijgen vertekent in die mate datgene wat ze zogezegd bekennen, dat door het slechts vrijgeven van een deel van

⁹ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 5; *Bekentenissen*, p. 13.

¹⁰ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 5; *Bekentenissen*, p. 13.

¹¹ We parafraseren hier Jean-Paul Sermain: 'L'autobiographie repose sur une double imposture: l'une arrêtant arbitrairement le sens de la vie (et donnant une fausse impression de complétude) et l'autre d'une sorte de transparence littéraire permettant au vrai de se dire sans médiation.' Brontekst: Jean-Paul Sermain, 'La poétique de l'inachèvement mise en œuvre par le roman aux 17^e et 18^e siècles,' in *Annali di ca' Foscari Rivista della Facoltà di Lingue e Letterature straniere dell'Università ca' Foscari di Venezia*, XLVII: 2 (2008), pp. 19-38 (p. 25).

¹² *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 5; *Bekentenissen*, p. 13.

¹³ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 5; *Bekentenissen*, p. 13.

¹⁴ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 517; *Bekentenissen*, pp. 566-567.

¹⁵ [Onze vertaling] Brontekst: *Les confessions de J.J. Rousseau contenant le détail des événemens de sa vie, et de ses sentimens secrets dans toutes les situations où il s'est trouvé*, p. 1149 (in de vertaling van L. Van Maris werd het voorwoord van het manuscript van Neuchâtel niet opgenomen).

¹⁶ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 5; *Bekentenissen*, p. 13.

de waarheid ze uiteindelijk helemaal niks zeggen. Ik plaats Montaigne aan het hoofd van deze groep van mensen die door hun valse oprechtheid misleiden wanneer ze zagezegd de waarheid verkondigen.¹⁷

Rousseau neemt zich dan ook stellig voor, zich niet te verschuilen achter een dergelijk masker van gereserveerdheid dat de illusie wekt van een ‘vals gevoel voor betamelijkheid dat [hem] zou beletten [zijn] doel te bereiken.’¹⁸ Hij wil immers ‘iets ondernemen dat nooit eerder is gedaan,’¹⁹ namelijk het diepste binnenste van zichzelf blootleggen door zijn innerlijk rechtstreeks tot het publiek te laten spreken. In een poging om zoveel mogelijk één te worden met zijn eigen creatie en te beletten dat de taal een al te grote (maar hoe dan ook onoverkomelijke) barrière zou opwerpen voor de beoogde transparantie van zijn onderneming, doet Rousseau een beroep op de metafoor van de dood. Het effect hiervan op de totstandkoming van zijn *Bekentenissen* zullen we in wat volgt uitgebreid bestuderen, zowel op het niveau van de literaire creatie (het schrijfproces) als op dat van de receptie (het publicatieproces) van zijn autobiografisch relaas.

Bekennen, met de dood aan zijn zijde

‘Men moet sterven om definitief transparant te kunnen zijn,’²⁰ schreef Jean Starobinski in zijn magistrale studie gewijd aan de begrippen van ‘transparantie’ en ‘obstructie’ (*La transparence et l’obstacle*) in het werk van Rousseau. Het is ongetwijfeld in het licht van dit besef dat Rousseau handelde toen hij besloot zich het ‘imago’ van een levende dode (*un mort vivant*) aan te meten. ‘Ik kan wel zeggen dat ik pas begonnen ben te leven toen ik mezelf als een dode beschouwde,’²¹ schrijft hij in het zesde boek van zijn *Bekentenissen*. Overtuigd van het feit dat het centraal stellen van, en het anticiperen op de beleving van de dood, de lezer de garantie zou geven dat zijn schrijven werd ingegeven door een streven naar volstrekte oprechtheid, wijst Rousseau er meermaals op hoe hij van bij zijn geboorte – ‘zwak en ziek’²² – getekend werd door de dood: ‘Ik kostte mijn moeder het leven en mijn geboorte was de eerste ramp die mij getroffen heeft,’²³ of nog: ‘Ik was bijna

¹⁷ [Onze vertaling] Brontekst: *Les confessions de J.J. Rousseau contenant le détail des événemens de sa vie, et de ses sentimens secrets dans toutes les situations où il s’est trouvé*, pp. 1149-1150.

¹⁸ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 320; *Bekentenissen*, p. 352.

¹⁹ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 5; *Bekentenissen*, p. 13.

²⁰ [Onze vertaling] Brontekst: Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l’obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 302.

²¹ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 228; *Bekentenissen*, p. 255.

²² *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 7; *Bekentenissen*, p. 15.

²³ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 7; *Bekentenissen*, p. 15.

stervend geboren. Men had weinig hoop mij in leven te houden.²⁴

Niet alleen zouden de vele verwijzingen naar ziekte en dood in Rousseau's *Bekentenissen* hem het 'ethos'²⁵ van authenticiteit toedichten, maar bovendien droegen ze ook bij tot de creatie van een fictioneel kader – een heuse 'scenografie'²⁶ van de dood – waarbinnen hij zijn 'onderneming' op legitieme wijze – zonder in conflict te treden met de *doxa* – zou kunnen volbrengen. Die scenografie van de dood manifesteert zich op de meest expliciete manier in de eerste alinea's van zijn *Bekentenissen* wanneer hij het 'Eeuwig Wezen'²⁷ aanroept om op te treden als getuige van zijn ambitie om 'een mens [te] laten zien zoals hij werkelijk is':²⁸ 'Ik heb mijn innerlijk blootgelegd zoals U het zelf hebt gezien.'²⁹ Door zijn vertelling (énonciation) op te voeren in de Bijbelse context van de Dag des oordeels (*situation d'énonciation*) zou hij enerzijds zijn discours de hoogste vorm van transparantie meegeven, en anderzijds zou het de openhartigheid rechtvaardigen waarmee hij 'het goede en het kwade'³⁰ wilde vertellen: 'Laat de bazuin van het laatste Oordeel maar schallen, het geeft niet wanneer. Ik zal met dit boek in de hand voor de opperste rechter verschijnen. Ik zal dan luid en duidelijk zeggen: "Zie, dit heb ik gedaan, dit heb ik gedacht, dit ben ik geweest."³¹

Immers, door het schrijfproces uitdrukkelijk te plaatsen in het licht van 'de eeuwige dag van de waarheid, waarop alles gezien en gepubliceerd moet worden'³² – zoals Louis-Sébastien Mercier het zo goed verwoord heeft – zou het voor de lezer meteen duidelijk worden dat zijn ongebreidelde drang naar persoonlijke expressie onlosmakelijk verbonden was met het opzet van zijn project om zijn 'hart bloot te leggen aan de voet van Gods troon.'³³ Op die manier projecteert Rousseau in zijn tekst diens eigen bestaansmogelijkheden, in die zin dat het discours zijn rechtvaardiging vindt in de situatie – hetgeen Maingueneau 'la situation d'énonciation' of 'la scénographie' noemt – waarin het tot stand is kunnen komen³⁴. De scenogra-

²⁴ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 7; *Bekentenissen*, p. 16.

²⁵ Het *ethos* kan gedefinieerd worden als het discursieve beeld dat de schrijver van zichzelf creëert in zijn tekst in een poging om de lezer van zijn geloofwaardigheid te overtuigen. Zie onder andere: Dominique Maingueneau, 'Ethos, scénographie, incorporation', in Ruth Amossy (red.), *Images de soi dans le discours*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1999, pp. 76-100.

²⁶ Maingueneau, 'Ethos, scénographie, incorporation', pp. 76-100.

²⁷ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 5; *Bekentenissen*, p. 13.

²⁸ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 5; *Bekentenissen*, p. 13.

²⁹ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 5; *Bekentenissen*, p. 13.

³⁰ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 5; *Bekentenissen*, p. 13.

³¹ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 5; *Bekentenissen*, p. 13.

³² [Onze vertaling] Brontekst: Louis-Sébastien Mercier, *Mon bonnet de nuit*, Lausanne, Jean-Pierre Heubach, 1786, t. IV, pp. 110-114. Wij baseren ons op de uitgave van Raymond Trousson (éd.), *J.-J. Rousseau, Mémoire de la critique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 526.

³³ We parafaseren hier Rousseau: *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 5; *Bekentenissen*, p. 13.

³⁴ We parafaseren hier Maingueneau, 'Ethos, scénographie, incorporation', p. 85.

fie verwijst met andere woorden naar de manier waarop de tekst zijn eigen vertel-scène vorm geeft in een poging om zijn eigen bestaan te rechtvaardigen.

Nochtans, niet alleen de productieomstandigheden *an sich*, maar ook de manier waarop de tekst zijn eigen publicatie aankondigt, draagt bij tot het 'effet d'outré-tombe' dat Rousseau zijn *Bekentenissen* wilde toedichten. 'Mijn bekentenissen zijn niet geschreven om tijdens mijn leven te verschijnen noch tijdens het leven van de daarin genoemde personen. Als ik meester was van mijn eigen lot en van dat van dit geschrift, zou het pas lang na mijn en hun dood het licht zien,'³⁵ lezen we aan het einde van zijn achtste boek. Blijkbaar volstond de idee van een postume publicatie om zijn ziel zonder gewetensbezwaren, en dus in alle transparantie, voor het nageslacht te onthullen. Na zijn dood zouden zijn woorden op de meest daadkrachtige manier nazinderen op de publieke scene, zonder dat hij zich ook maar voor zijn schrijven zou moeten verantwoorden. Sterker nog, zijn dood – of, beter gezegd, het verder leven van de herinnering aan zijn persoon na zijn dood – zou dienst doen als de ultieme rechtvaardiging van zijn publiekelijke biecht:

'Als de herinnering aan mij tegelijk met mij zou verdwijnen, zou ik, liever dan iemands goede naam aan te tasten, zonder morren een onrechtvaardige en voorbijgaande vernedering verduren. Maar aangezien mijn naam uiteindelijk zal voortleven, moet ik proberen met die naam de herinnering aan de ongelukkige mens die hem droeg over te leveren en wel zoals hij werkelijk was, en niet zoals onrechtvaardige vijanden onophoudelijk proberen hem af te schilderen.'³⁶

Het feit dat Rousseau zijn schrijven als het ware deed oprijzen uit 'het ontoegankelijke en heilige asiel van het graf'³⁷ – zoals de gravin de Genlis de postume verschijning van Rousseau's *Bekentenissen* (in 1782, vier jaar na zijn dood) een halve eeuw later zou beschrijven in haar *Mémoires inédits* –, was in de ogen van de contemporaine literaire kritiek onvergeeflijk. Denken we bijvoorbeeld maar aan het verwijt van morele geweldpleging dat Jakob Heinrich Meister hem voor de voeten werpt in de *Correspondance littéraire* van november 1789: 'Zich verschanzen in zijn graf om zijn meest intieme contacten af te breken, om hen met nog meer zekerheid af te slachten, is dat niet het resultaat van het toevoegen van de meest verfoeilijke lafheid aan het meest boosaardige verraad? Als uw ziel nood heeft aan haat en wraakneming, geef dan ten minste aan diegenen die u wilt vervolgen de kans om zich te verdedigen.'³⁸

³⁵ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 400; *Bekentenissen*, p. 440.

³⁶ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 400; *Bekentenissen*, p. 440.

³⁷ [Onze vertaling] Brontekst: La comtesse de Genlis, *Mémoires inédits sur le dix-huitième siècle et la révolution française, depuis 1756 jusqu'à nos jours*, Paris, Ladvocat, 1825, p. IV.

³⁸ [Onze vertaling] Brontekst: Meister, *Correspondance littéraire*, publ. Par M. Tourneux, Paris, Garnier, 1877-1882, novembre 1789, t. XV, pp. 542-544. Wij baseren ons op de uitgave van Trousson (éd.), *J.-J. Rousseau, Mémoire de la critique*, p. 564.

De keuze voor een postume publicatie werd trouwens niet enkel en alleen aangezien als een teken van kwaad opzet, maar het zorgde er ook voor dat de oprechtheid van Rousseau's bekentenissen in vraag werd gesteld. 'Wanneer je je memoires nalaat omdat je ze niet durfde publiceren tijdens je leven, dan trekt dat hun waarachtigheid in twijfel,'³⁹ schreef de gravin de Genlis. 'De authenticiteit van memoires is slechts onaanvechtbaar in alle opzichten wanneer de auteur beslist om zijn geschriften in de loop van zijn leven te laten verschijnen,'⁴⁰ klinkt het vervolgens. Het lijkt er met andere woorden op dat de scenografie van de dood die Rousseau in zijn zoektocht naar transparantie aanwendde omwille van de legitimerende en accrediterende functie die ze bezat, of althans leek te bezitten, zijn geloofwaardigheid tegelijkertijd in diskrediet kon brengen.

Uitzonderlijke onderneming of onderneming van een zonderling? Volgens Rousseau gingen beide ongetwijfeld hand in hand. 'Ik durf zelfs te geloven dat ik niet gemaakt ben als enig ander mens ter wereld,'⁴¹ oppert hij, en 'ook al zou ik niet beter zijn, ik ben op zijn minst anders.'⁴² Van die andersheid zou zijn werk, in inhoud en vorm, getuigen. Het pact dat hij sluit met zijn lezer aan het begin van zijn *Bekentenissen* stoelt dan ook volledig op de idee van transparantie en directheid, hetgeen de aanwezigheid van enige vorm van negotiatie op het eerste gezicht lijkt uit te sluiten. Nochtans slaagt hij er maar in om zijn plan te bekrachtigen mits het in scène zetten van zijn eigen dood als legitimeringsstrategie van zijn schrijven. Hierboven hebben we gezien hoe enerzijds het schrijfproces gekenmerkt wordt door expliciete verwijzingen naar ziekte en dood en, anderzijds, hoe de postume publicatie de *Bekentenissen* tot hun essentie zou herleiden. Afgesneden van hun auteur, teruggeworpen op zichzelf, zou zijn discours aanvaardbaar of toch minstens onaantastbaar zijn. In dat opzicht verschilt Rousseau's werk niet erg van dat van andere achttiende-eeuwse 'autobiografen' – vergeef ons het anachronisme – die eveneens de gewoonte hadden om de publicatie van hun memoires aan hun nageslacht over te laten. Het is pas in de loop van de eerste helft van de negentiende eeuw dat men steeds vaker begon te opteren voor een publicatie tijdens het leven van de auteur, en dan met name sinds de verschijning van de memoires van dezelfde gravin de Genlis in 1825 (als men haar geloven mag): 'Ik ben verheugd over het feit dat ik de eerste auteur ben die het nuttige voorbeeld heeft gegeven om haar memoires tijdens haar leven te publiceren.'⁴³

³⁹ [Onze vertaling] Brontekst: Genlis, *Mémoires inédits*, p. III.

⁴⁰ [Onze vertaling] Brontekst: Genlis, *Mémoires inédits*, p. IV.

⁴¹ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 5; *Bekentenissen*, p. 13.

⁴² *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 5; *Bekentenissen*, p. 13.

⁴³ [Onze vertaling] Brontekst: Genlis, *Mémoires inédits*, p. VII.

Eén man, vier verhalen: kroniek van een aangekondigde dood?

Ondanks het particuliere karakter dat doorgaans aan de *Bekentenissen* wordt toegeschreven, kunnen zij bezwaarlijk doorgaan als Rousseau's eerste autobiografische werk. De oudste min of meer omstandige levensbeschrijving vinden we terug in de vorm van vier gebundelde brieven aan Malesherbes, geschreven in 1762 onder de titel van *Vier brieven aan de Heer de Malesherbes met daarin de ware beschrijving van mijn karakter en de werkelijke redenen voor al mijn handelen*⁴⁴ (voor het eerst gepubliceerd in 1928 door Gustave Rudler). Hij neemt zich daarin voor om 'een onopgesmukt en onbescheiden beeld van [zichzelf te] schetsen'.⁴⁵ Meer nog, het zelfportret dat hij in zijn brieven aan Malesherbes projecteerde, zou later in zijn *Bekentenissen* worden aangehaald als het surrogaat dat hij in eerste instantie wilde bieden voor de redactie van zijn memoires:

'Die vier brieven, meteen in het net, snel en in één ruk geschreven, zonder dat ik ze zelfs heb herlezen, zijn misschien het enige in mijn leven dat ik moeiteloos heb geschreven en dat is, gezien mijn ziekte en de grote neerslachtigheid waarin ik me bevond, heel verbazingwekkend. Terwijl ik mijn krachten voelde afnemen, kreunde ik bij de gedachte dat ik in de geest van rechtschapen mensen een zo onjuist idee omtrent mijzelf zou achterlaten en door de schets die ik haastig in die vier brieven ontwierp probeerde ik een soort vervanging te bieden voor de memoires die ik had willen schrijven. De brieven, die bij mijnheer de Malesherbes in de smaak vielen en die hij in Parijs liet circuleren, zijn in zekere zin een samenvatting van wat ik hier meer gedetailleerd uiteenzet en verdienen daarom bewaard te blijven.'⁴⁶

Opnieuw wordt de motivatie van het schrijven rechtstreeks in verband gebracht met een persistent gevoel van psychische en fysieke malaise, hetgeen het schrijfproces bovendien in positieve zin gestimuleerd zou hebben. 'Ik schat nog maar vier [jaar] te zullen leven',⁴⁷ schrijft hij in zijn tweede brief en dit terwijl het nog zestien jaar zou duren vooraleer hij de dood zou vinden. In afwachting van die ultieme bevrijding, besluit hij de laatste jaren van zijn leven 'in afzondering en onafhankelijk'⁴⁸ door te brengen:

⁴⁴ Brontekst: Jean-Jacques Rousseau, 'Quatre lettres à M. le président de Malesherbes contenant le vrai tableau de mon caractère et les vrais motifs de toute ma conduite', in Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (éds.), *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau* 1, Paris, Gallimard, 1959 (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 1130-1147.

We hebben steeds de vertaling van deze vier brieven gevolgd die online raadpleegbaar is op <http://www.verbodengeschriften.nl/pdf/Jean-Jacques%20Rousseau%20-%20Vier%20brieven%20aan%20de%20Heer%20de%20Malesherbes.pdf> (geconsulteerd op 15 juni 2012).

⁴⁵ *Quatre lettres à M. le président de Malesherbes*, p. 1133; <http://www.verbodengeschriften.nl>, p. 2.

⁴⁶ *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, p. 569; *Bekentenissen*, p. 623.

⁴⁷ *Quatre lettres à M. le président de Malesherbes*, p. 1136; <http://www.verbodengeschriften.nl>, p. 4.

⁴⁸ *Quatre lettres à M. le président de Malesherbes*, p. 1137; <http://www.verbodengeschriften.nl>, p. 5.

‘Ik heb mij daar alleen staande kunnen houden door met alles te breken. Sindsdien ben ik pas echt vrij. Vrij! Nee, vrij ben ik nog niet. Mijn laatste geschriften zijn nog niet gedrukt, en gezien de deerniswekkende toestand van mijn armzalige gestel, koester ik niet langer de hoop de uitgave van mijn verzamelde werken nog mee te zullen maken. Maar als ik, tegen mijn verwachting in, dat moment nog ooit zal kunnen bereiken en voor eens en altijd afscheid kan nemen van het publiek, geloof me, Mijnheer, dat ik dan zo vrij zal zijn als nooit iemand geweest is. O utinam! O driewerf gezegende dag! Nee, het zal mij niet gegeven zijn die ooit nog mee te maken.’⁴⁹

Alleen de ‘zekerheid’ van zijn – naar zijn aanvoelen – nakende dood volstond om de aarzelings ‘om zich kenbaar te maken’⁵⁰ te overwinnen: ‘Als ik nog honderd jaar zou leven, zou ik geen regel meer schrijven voor de pers en niet geloven dat ik werkelijk weer begonnen was te leven, voordat ik zelf helemaal vergeten zou zijn.’⁵¹

Afwezig, vergeten, kortom transparant en onzichtbaar zijn, dat is ook de trend die zich in Rousseau’s latere autobiografische werk verderzet. Als de brieven aan Malesherbes als voorbode van zijn *Bekentenissen* beschouwd kunnen worden, dan dienen zijn *Overpeinzingen van een eenzaam wandelaar*⁵² (geschreven in de jaren 1776-1778 en postuum verschenen in 1782) als het logische vervolg ervan opgevat te worden: ‘Deze bladzijden kunnen dus beschouwd worden als een appendix bij mijn *Bekentenissen*, maar ik geef ze niet die titel, want ik voel dat ik niets meer te zeggen heb dat deze verdient.’⁵³ Desondanks was de behoefte om een zo waarheidsgetrouw mogelijk portret van zichzelf na te laten, nooit eerder zo sterk aanwezig:

‘Nu ik dus het plan heb opgevat om de dagelijkse gesteldheid van mijn ziel in de meest vreemde omstandigheden waarin een sterveling zich maar kan bevinden te beschrijven, heb ik mij om deze onderneming ten uitvoer te brengen geen eenvoudiger en betrouwbaarder wijze kunnen voorstellen dan getrouw verslag te doen van mijn wandelingen en de overpeinzingen waardoor zij in beslag genomen worden als ik mijn geest geheel en al vrij spel geef en mijn gedachten onbelemmerd en ongehinderd de vrije loop laat. Deze uren van eenzaamheid en meditatie

⁴⁹ *Quatre lettres à M. le président de Malesherbes*, p. 1137; <http://www.verbodengeschriften.nl>, p. 5.

⁵⁰ *Quatre lettres à M. le président de Malesherbes*, p. 1131; <http://www.verbodengeschriften.nl>, p. 1.

⁵¹ *Quatre lettres à M. le président de Malesherbes*, p. 1144; <http://www.verbodengeschriften.nl>, p. 8.

⁵² Brontekst: Jean-Jacques Rousseau, ‘Les rêveries du promeneur solitaire’, in Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (éds.), *Ceuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau I*, Paris, Gallimard, 1959 (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 993-1099.

Vertaling door Jan. A. Van den Bosch en Ans de Greef: Jean-Jacques Rousseau, *Overpeinzingen van een eenzaam wandelaar*, Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum, 1981.

⁵³ *Rêveries du promeneur solitaire*, p. 1000; *Overpeinzingen van een eenzaam wandelaar*, p. 13.

zijn de enige van de dag waarin ik, zonder te worden afgeleid en zonder te worden gehinderd, volkomen mijzelf en van mijzelf ben, en waarin ik werkelijk kan zeggen dat ik ben wat de natuur heeft gewild.⁵⁴

De alles bevrijdende eenzaamheid die hij ervoer wanneer hij geconfronteerd werd met de grootsheid van de natuur, ontdeed zijn bestaan van elke vorm van uiterlijke schijn: 'Maar bij die ledigheid van het lichaam is mijn ziel nog actief, zij brengt nog gevoelens en gedachten voort en het innerlijk en geestelijk leven ervan lijkt nog te zijn toegenomen door het wegvallen van alle aardse en tijdelijke belangen. Mijn lichaam is voor mij nog slechts een last, een belemmering, en ik maak mij er alvast van los zo goed als ik kan.'⁵⁵

Alles wijst er dan ook op dat zijn streven naar transparantie de meest ideale uitdrukkingvorm vond in dit laatste autobiografische project dat hij bovendien onafgewerkt achterliet: 'Mijn reeds minder levendige verbeelding ontvlamt niet meer als vroeger bij de beschouwing van het voorwerp dat haar bezielt; er is in wat zij nu nog voortbrengt meer herinnering dan schepping.'⁵⁶ Meer dan ooit bewust van zijn eigen nietigheid, geeft Rousseau blijk van een nooit eerder beleefd gevoel van onthechting: 'Voor mij is alles afgelopen op aarde. Men kan er mij geen goed en geen kwaad meer doen. Ik heb niets meer te hopen noch te vrezen in deze wereld, en ten slotte, in het diepst van de afgrond, heb ik rust, ik arme sterveling, ongelukkig maar onverstaanbaar als God zelf. Al wat buiten mij is, is mij voortaan vreemd.'⁵⁷

Het lijkt wel alsof hij door zichzelf de mogelijkheid tot een materieel bestaan – 'buiten' zijn eigen persoon – te ontzeggen, trachtte om zich voor eens en altijd aan de realiteit van het leven te onttrekken: 'Ook al zouden de mensen weer tot mij terugkeren, zij zouden mij niet meer vinden.'⁵⁸ Opmerkelijk is dan ook de – oprechte? – onverschilligheid waarmee hij hier spreekt over de manier waarop het beeld van zijn persoon al dan niet zou verder leven na zijn dood:

'Toen ik mijn eerste *Bekentenissen* en mijn *Dialogen* schreef, werd ik voortdurend in beslag genomen door de wijze waarop ik ze uit de grijpgrage handen van mijn vervolgers moest houden teneinde ze, indien mogelijk, te doen toekomen aan andere generaties. Voor wat betreft dit geschrift kwelt die zorg mij niet meer, ik weet dat het zinloos zou zijn, en nu in mijn hart het verlangen om beter door de mensen gekend te worden is uitgeblust, laat het daar een diepe onverschilligheid achter ten aanzien van het lot van zowel mijn ware geschriften als van de getuigenissen van mijn onschuld, die wellicht reeds alle voor altijd zijn vernietigd.'⁵⁹

⁵⁴ *Rêveries du promeneur solitaire*, p. 1002; *Overpeinzingen van een eenzaam wandelaar*, p. 19.

⁵⁵ *Rêveries du promeneur solitaire*, p. 1000; *Overpeinzingen van een eenzaam wandelaar*, p. 14.

⁵⁶ *Rêveries du promeneur solitaire*, p. 1002; *Overpeinzingen van een eenzaam wandelaar*, p. 19.

⁵⁷ *Rêveries du promeneur solitaire*, p. 999; *Overpeinzingen van een eenzaam wandelaar*, p. 12.

⁵⁸ *Rêveries du promeneur solitaire*, p. 998; *Overpeinzingen van een eenzaam wandelaar*, p. 11.

⁵⁹ *Rêveries du promeneur solitaire*, p. 1001; *Overpeinzingen van een eenzaam wandelaar*, pp. 14-15.

Kunnen we het feit dat hij zijn *Overpeinzingen* vervolgens voorstelt als geschreven voor zijn eigen persoon – ‘ik [schrijf] mijn overpeinzingen slechts [...] voor mijzelf’⁶⁰ – als oorzaak aanduiden van de gemoedsrust die hij eindelijk lijkt te hebben gevonden? Mogelijk, nochtans sluit het feit dat hijzelf geen publicatie voorziet, de mogelijkheid ervan niet geheel uit: ‘Ik verberg ze niet en laat ze evenmin zien.’⁶¹ Vanuit pragmatisch oogpunt en in het kader van onze definitie van ‘pact’, kunnen we bovenstaande blijkgeving van belangeloosheid dan ook net zo goed interpreteren als een tactisch onderdeel van zijn legitimeringsstrategie die, ook hier weer, gestoeld is op twee paradoxale aspecten: enerzijds onthechting – bevrijdende vergankelijkheid en onafhankelijkheid – en, anderzijds, continuïteit – eeuwigdurende instandhouding van het beeld van een rechtschapen man dat zijn werk hem moest opleveren.

Na de teksten te hebben belicht die respectievelijk als prelude en als uitbreiding op de *Bekentenissen* kunnen worden bestempeld, rest ons nog even stil te staan bij Rousseau’s *Dialogen*, ook wel *Rousseau rechter van Jean Jacques*⁶² getiteld en waarnaar Rousseau verwijst in het fragment hierboven (zie noot 58). Dit werk, geschreven tussen 1772 en 1776 en eveneens postuum verschenen in 1782, is ongetwijfeld Rousseau’s meest geësceneerde autobiografische vertelling – misschien is het woord ‘autoficiteit’ hier dan ook meer op zijn plaats – in die zin dat het opgebouwd is uit drie dialogen die zogezegd plaatsvonden tussen Rousseau en een zekere ‘François’. Het is in die ultieme discussie over zijn *alter ego* ‘Jean Jacques’ dat Rousseau’s schrijven een bijna depersonaliserend karakter aanneemt: ‘het was noodzakelijk dat ik zou kunnen zeggen hoe, als ik een ander was, ik een man zoals ikzelf zou zien.’⁶³ De fictieve ontduubeling van zijn persoonlijkheid zou de laster die hij vanwege zijn medemensen te verduren kreeg bespreekbaar maken, meer nog, hij zou op die manier zijn eigen verdediging op de meest directe manier in scène kunnen zetten. Opnieuw creëert hij dus een scenografie die in zekere zin berust op de idee van afstand, eerst en vooral in figuurlijke zin, tussen het onderwerp van zijn creatie – het levensverhaal van ‘Jean Jacques’ – en zijn positie als verteller (‘Rousseau’), alsook in letterlijk zin, tussen zijn creatie – het gedrukte boek – en zijn positie als auteur, dankzij de postume publicatie die hij voorzag: ‘Eeuwige Voorzienigheid, mijn enige hoop berust bij jou; verwaardig om mijn depot onder uw hoede te nemen en ervoor te zorgen dat het in jonge en trouwe handen valt, die het vrij van bedrog zullen overleveren aan

⁶⁰ *Rêveries du promeneur solitaire*, p. 1001; *Overpeinzingen van een eenzaam wandelaar*, p. 14.

⁶¹ *Rêveries du promeneur solitaire*, p. 1001; *Overpeinzingen van een eenzaam wandelaar*, p. 14.

⁶² [Onze vertaling] Brontekst: Jean-Jacques Rousseau, ‘Dialogues. Rousseau juge de Jean Jacques’, in Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (éds.), *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau I*, Paris, Gallimard, 1959 (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 657-992.

⁶³ [Onze vertaling] Brontekst: *Dialogues. Rousseau juge de Jean Jacques*, p. 665.

een betere generatie.⁶⁴

Op de hierboven beschreven manier wordt eenzelfde streven naar transparantie en authenticiteit op vier geheel verschillende manieren geënceneerd. Elke tekst beroept zich op de specificiteit van zijn eigen schriftuur om zijn leescontract vorm te geven. Zo ressorteren de *Brieven aan Malesherbes* onder de modaliteiten van de briefwisseling, de *Bekentenissen* onder die van het memorialistische discours, de *Dialogen* onder die van de conversatie en de *Overpeinzingen* onder die van wat we heden ten dage een dagboek zouden noemen. Ondanks de specifieke wijze waarop elk werk zijn eigen taaluiting vormgeeft, wordt de samenstelling van de vertelsceñe getekend door dezelfde narratieve situatie, namelijk die van de (nakende) dood, of toch op zijn minst door de daarmee nauw verweven thema's van ziekte, isolement, onthechting, onafhankelijkheid, vergankelijkheid, enzovoort. Daarnaast kiest Rousseau ook consequent voor een postume publicatie van zijn autobiografische geschriften. Zoektocht naar transparantie of ontvluchten, maskering van de eigen werkelijkheid? Wat er ook van zij, Rousseau lijkt de geschiedenis in te gaan als de man die niet kon sterven. 'Maar dat is allemaal voorbij. Mij rest slechts die lange droom te beëindigen, want andere [dromen] zijn voortaan voorbarig.'⁶⁵

⁶⁴ [Onze vertaling] Brontekst: *Dialogues. Rousseau juge de Jean Jacques*, p. 979.

⁶⁵ *Quatre lettres à M. le président de Malesherbes*, p. 1146; <http://www.verbodengeschriften.nl>, p. 9.

Tijdslijn van het leven en werk van Jean-Jacques Rousseau

- 1712** Jean-Jacques Rousseau wordt geboren te Genève op 28 juni als de zoon van Suzanne Bernard en Isaac Rousseau. Zijn moeder overlijdt op 7 juli; Rousseau's tante Suzon neemt de zorg van Jean-Jacques op zich
- 1722** Rousseau gaat met zijn neef Abraham Bernard bij de predikant Lambercier wonen in Bossey, nadat zijn vader Genève was ontvlucht, om zijn arrestatie te vermijden
- 1724-1728** Rousseau gaat in de leer bij de graveur Ducommun. Hij voltooit de leertijd niet
- 1726** Rousseau's vader Isaac hertrouwt in Nyon
- 1728** Rousseau verlaat Genève op zestienjarige leeftijd en ontmoet mevrouw de Warens in Annecy, een sterk bepalende ervaring. Hij trekt naar Turijn waar hij zich tot het katholicisme bekeert, en laaggeschoold werk doet
- 1729** Rousseau keert terug naar Annecy en trekt in bij mevrouw de Warens
- 1730** Rousseau zwerft een jaar lang rond in onder meer Fribourg, Lausanne en Neuchâtel
- 1731** Rousseau keert terug onder de hoede van mevrouw de Warens, die nu in Chambéry woont. Hij gaat werken voor het kadaster, waar hij na acht maanden ontslag neemt

184 **ROUSSEAU - DE WANDELENDE PARADOX**

- 1733 Mevrouw de Warens wordt Rousseau's maîtresse. Enige tijd later overlijdt Claude Anet, de huismeester en geliefde van mevrouw de Warens, met wie Rousseau haar moest delen
- 1736-1737 Verblijf in Les Charmettes
- 1737-1738 Rousseau reist naar Montpellier voor een medisch consult
- 1738 Rousseau keert terug uit Montpellier en ziet dat zijn plaats is ingenomen door zekere Wintzenried
- 1740 Rousseau aanvaardt een betrekking in Lyon, als huisleraar bij de familie de Mably
- 1742 Rousseau verhuist naar Parijs waar hij aan de muziekacademie zijn nieuw systeem van muzieknotatie voorstelt
- 1743 Rousseau aanvaardt een baan in Venetië als secretaris van de incompetente Franse ambassadeur de Montaigu
- 1744 Rousseau wordt uit zijn ambt van secretaris ontslagen, keert terug naar Parijs en raakt bevriend met Diderot, Grimm, d'Alembert en Condillac
- 1745 Rousseau ontmoet Thérèse Levasseur, die voorgoed zijn levensgezellin zal worden
- 1746 Rousseau aanvaardt een baan als secretaris van mevrouw Dupin en de heer de Francueil. Het eerste van zijn vijf kinderen wordt geboren. Allemaal zullen ze worden toegewezen aan een vondelingentehuis
- 1747 Overlijden van Isaac Rousseau en kennismaking met mevrouw d'Épinay
- 1749 Rousseau schrijft artikels voor de *Encyclopédie*. Op weg naar de gevangenis van Vincennes om er Diderot te bezoeken, neemt hij in de *Mercur de France* kennis van een prijsvraag voor de Academie van Dijon
- 1750 Rousseau's *Discours sur les sciences et les arts* wint de eerste prijs en wordt gepubliceerd

- 1752 Opvoering van *Le Devin du village* in Fontainebleau
- 1753 Publicatie van de *Lettre sur la musique française*, waarin Rousseau zijn voorkeur uit voor de Italiaanse muziek
- 1754 Rousseau brengt een bezoek aan Genève en bekeert zich opnieuw tot het protestantisme; hij verwijst alzo terug het burgerschap van zijn geboortestad. Tijdens deze reis ziet hij mevrouw de Warens voor de laatste keer
- 1755 Publicatie van het *Discours sur l'inégalité*.
- 1756 Verhuis, op uitnodiging van mevrouw d'Épinay, naar de Hermitage te Montmorency net buiten Parijs. Brief aan Voltaire over de aardbeving in Lissabon
- 1757 Rousseau wordt verliefd op mevrouw d'Houdetot, een inspiratiebron voor zijn roman *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. Hij krijgt het aan de stok met mevrouw d'Épinay en verlaat in december de Hermitage
- 1758 Rousseau verhuist naar Montlouis, een gehucht in Montmorency. Hij publiceert de *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* waardoor hij zich de woede van Voltaire op de hals haalt. Rousseau breekt met Diderot
- 1761 Publicatie van *La Nouvelle Héloïse*. De roman is een daverend succes
- 1762 Publicatie van *Émile ou de l'éducation* en *Du Contrat Social*. Zowel in Parijs als in Genève worden op religieuze en politieke gronden de werken en hun auteur streng veroordeeld. Er volgt een arrestatiebevel tegen Rousseau en hij ontvlucht Frankrijk naar Motiers in Zwitserland, onder de bescherming van maarschalk Keith
- 1763 Publicatie van de *Lettre à Christophe de Beaumont*, waarin hij zich voor zijn *Émile* rechtvaardigt
- 1764 Publicatie van de *Lettres écrites de la montagne*, een polemisch werk geschreven op verzoek van de burgers van Genève, als reactie op zijn veroordeling. In het anonieme pamflet *Le sentiment des bourgeois* onthult Voltaire het feit dat Rousseau zijn vijf kinderen te vondeling had gelegd. Verzoek van Buttafoco om een grondwet voor Corsica te schrijven

- 1765 Rousseau wordt door de plaatselijke bevolking uit Motiers verjaagd. Na een kort verblijf op het idyllische Île de Saint-Pierre krijgt hij het bevel om ook daar te vertrekken
- 1766 Reis naar Engeland op uitnodiging van David Hume, met wie hij snel in onmin raakt
- 1767 Rousseau keert terug naar Frankrijk, waar het arrestatiebevel nog steeds van kracht is. Hij neemt de schuilnaam Jean-Joseph Renou aan en gaat in Trye (nu Trie-Château) wonen onder de bescherming van prins de Conti
- 1768 Rousseau trouwt officieus met Thérèse Levasseur
- 1770 Rousseau verhuist naar de Rue Plâtrière (huidige Rue Jean-Jacques Rousseau, nr.52) in Parijs en kopieert er muziek om in zijn levensonderhoud te voorzien. Wielhorski verzoekt hem om na te denken over een hervorming van de overheid in Polen
- 1771 Rousseau tracht zijn reputatie te vrijwaren door publiekelijk uit zijn *Bekentnissen* voor te lezen. Mevrouw d'Épinay vraagt de politie om deze voorlezing te verbieden, wat ook gebeurt
- 1772 Begin van het schrijven van *Rousseau, juge de Jean-Jacques* (dialogen), opnieuw een werk waarin hij zich verrechtvaardigt
- 1776 Rousseau probeert tevergeefs zijn Dialogen op het hoogaltaar van de Notre-Dame neer te leggen en laat de hoop op rehabilitatie definitief varen na de hele nacht rondgedwaald te hebben, brieven uitdelende met als hoofding: 'A tout Français aimant encore la justice et la vérité.' Rousseau raakt betrokken in een ongeval met een Deense dog en begint aan zijn laatste geschrift *Les rêveries du promeneur solitaire*
- 1778 Rousseau aanvaardt op 20 mei een uitnodiging van de marquis de Girardin, om in zijn kasteel in Ermenonville te komen wonen. Hij overlijdt daar op 2 juli, vermoedelijk als gevolg van een hersenbloeding
- 1782 Publicatie van *Les Confessions*, *Les rêveries du promeneur solitaire*, *Rousseau juge de Jean-Jacques* en *Gouvernement de Pologne*

1791 Rue Plâtrière wordt omgedoopt tot Rue Jean-Jacques Rousseau

1794 Zijn stoffelijk overschot wordt in het Panthéon bijgezet

Biografie auteurs

Over de redacteur

Paul De Hert is verbonden aan de vakgroepen *Interdisciplinaire Studies van het Recht* en *Criminologie* van de Vrije Universiteit Brussel. Hij is tevens als hoofd-docent verbonden aan de Universiteit Tilburg (TILT). Hij schreef meer dan 500 bijdragen (in boeken en tijdschriften) over juridische actuele onderwerpen en is lid van meerdere juridische tijdschriften, waaronder *Criminal Law and Philosophy* en *Panopticon*. Hij doceert en doceerde onder meer (internationaal en Europees) strafrecht, Internationale bescherming van de rechten van de mens en Rechtstheorie- Privacy & Data Protection. Hij is tevens voorzitter van de VUB-Onderzoeksgroep *Fundamentele Rechten en Constitutionalisme* (FRC).

Over de auteurs

Maarten Colette (1987) studeerde rechten (2010) en Politieke-, Media- en Cultuurfilosofie (2013) aan de Vrije Universiteit Brussel. Hij schreef een masterproef omtrent de vraag of Rousseau's werk een *erkenning* dan wel *inperking* vormt van de individuele rechten en vrijheden, met een focus op het *Contrat Social*. Sinds 2010 is hij voorts verbonden aan de vakgroep metajuridica van de Vrije Universiteit Brussel, en hoofdzakelijk actief in het domein van het strafrecht.

Michel Huysseune (1959), Ph.D., is hoofddocent politieke wetenschappen aan Vesalius College, Vrije Universiteit Brussel. Zijn onderzoeksterreinen betreffen de geschiedenis van het politieke denken, en de constructie van politieke ideologieën met een focus op nationalisme. Hij is de auteur van *Modernity and Secession. The Social Sciences and the Political Discourse of the Lega Nord in Italy*, Oxford, Berghahn, 2006.

Katrien Horemans (1987) behaalde in 2009 haar Master in de Taal-en Letterkunde (Frans-Spaans) aan de faculteit Letteren van de Katholieke Universiteit Leuven. Sinds oktober 2009 werkt zij in dezelfde instelling, onder leiding van prof. Jan Herman en prof. Lieven D'hulst, aan een proefschrift over de totstandkoming van het autobiografische discours in Frankrijk in de periode 1750-1850. Ze publiceerde onder meer artikels over de autobiografische werken van Rousseau, Voltaire, Alexandre de Tilly, en Alphonse de Lamartine.

Willem Koops (1944) is Universiteitshoogleraar 'Grondslagen en geschiedenis van de ontwikkelingspsychologie en opvoedkunde' aan de Universiteit Utrecht. Hij is *past-president* van de *European Society for Developmental Psychology* en *editor* van het *European Journal of Developmental Psychology*. Hij is betrokken bij onderzoeksprojecten op het gebied van de ontwikkeling van agressie en antisociaal gedrag van kinderen en jeugdigen. Zijn onderzoek heeft toenemend betrekking op de cultuurhistorisch achtergronden van het denken over kinderen.

Sylvie Loriaux (1972) promoveerde in de wijsbegeerte aan de K.U. Leuven in 2007 op een proefschrift over mondiale distributieve rechtvaardigheid. Ze was dan werkzaam bij de Vaksectie Rechtsfilosofie van de Radboud Universiteit Nijmegen als postdoctoraal onderzoekster. Sinds 2013 is ze voltijds professor aan de Faculté de science politique van de Université Laval (Québec). Haar onderzoek en publicaties spitsen zich vooral toe op rechtvaardigheidstheoriën, sociaal contract denkers en mondiale ethiek.

Paul Pelckmans (1953) is gewoon hoogleraar algemene en Franse literatuur aan de Universiteit Antwerpen. Publicaties over literatuurstudie en mentaliteitsgeschiedenis, o.a. *Le problème de l'incroyance au XVIIIe siècle* (2010) en *La sociabilité des émois. Pour une anthropologie du roman sentimental* (2013) en diverse tijdschriftbijdragen over auteurs als La Fontaine, abbé Prévost, Jean-Jacques Rousseau, Ian Potocki, Belle van Zuylen en Hendrik Conscience.

Jean-Marc Piret (1960) is universitair hoofddocent rechtsfilosofie aan de faculteiten recht en criminologie van de Erasmus Universiteit Rotterdam en de Vrije Universiteit Brussel. Hij doceert tevens het vak 'veiligheid in de rechtsstaat'. Piret publiceert over een hele reeks rechtsfilosofische thema's, zoals veiligheid en vrijheid (terrorismebestrijding, foltering, ...); over recht en religie in de publieke sfeer, over ideeëngeschiedenis van het publiekrecht, maar ook over wrongful life claims en over de klassieke auteurs van de politieke filosofie.

Patrick Stouthuysen (1959) is als academisch directeur verbonden aan de Faculteit Economische en Sociale Wetenschappen van de Vrije Universiteit Brussel, waar hij de geschiedenis van het politieke en sociale denken doceert en onderzoek doet over de geschiedenis van het liberalisme. Hij publiceerde eerder onder meer *Alexis de Tocqueville. Over de democratie in Amerika* (2008), *Adam Smith. Hoe worden landen welvarend?* (2009), *Eugen Richter. 'Vrij naar Bebel'. Een politieke toekomstroman uit 1891* (2012) en *Charles Buls, 'Croquis Siamois.' Un récit de voyage illustré de 1901* (2013).

Leo van Maris (1934) heeft aan de Leidse universiteit Franse taal- en letterkunde gestudeerd. Vervolgens is hij enkele jaren leraar geweest aan het Rembrandtlyceum in Leiden. Daarna volgde zijn benoeming tot wetenschappelijk medewerker aan de Leidse universiteit, waar hij in 1982 bij prof. dr. S. Dresden promoveerde op een proefschrift getiteld *Félicien Rops. Over kunst, melancholie en perversiteit* (Arbeiderspers, Amsterdam 1982). Hij heeft onder meer een keuze uit het *Journal* van de gebroeders Goncourt vertaald, en behalve de *Confessions*, ook de *Rêveries* van Rousseau. Zijn laatste vertaling is *Lucien Leuwen* van Stendhal, een roman waarvan niet eerder een Nederlandse vertaling was verschenen.

