



Guus Frumau

Rousseau en de Franse Revolutie*

Jean-Jacques Rousseau wordt door velen gezien als één van de vormgevers van de democratische ideologie van de Franse Revolutie. Guus Frumau plaatst hierbij kanttekeningen; Alhoewel Rousseau de rechtsgeldigheid van de monarchie verwierp, achtte hij een eventuele revolutie niet wenselijk. Voor het Frankrijk van de achttiende eeuw vond hij de monarchie de meest geschikte staatsvorm.

Tegen het einde van zijn leven was Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) een half-mythologische figuur geworden. Direct na zijn dood groeide zijn graf op het Île de Peupliers in Ermenonville uit tot een bedevaartsoord. Zijn aanhangers, veelal dames uit hogere kringen die zijn ongeken- de gevoeligheid en psychologisch inzicht bewonderden, beschouwden hem niet zozeer als filosoof, maar als een wereldlijke heilige, als de 'profeet van het sentiment'. Deze typeringen moeten Rousseau bevalen hebben. Hij haatte het woord *philosophe*. Hij geloofde dat redeneringen eerder afleidden van de waarheid dan dat zij deze konden verhelderen. Politieke filosofie bovendien, was in zijn ogen eerder ondermijnend voor een samenleving dan opbouwend. Daarnaast verkondigde hij tegen de gangbare opvattingen van zijn tijd in dat wetenschap en kunsten eerder slecht waren voor de moraal en het menselijk geluk dan dat de verspreiding ervan kon leiden tot een gezondere samenleving. Dat hij toch romans, muziekstukken, een toneelstuk en een meerdelige politieke theorie schreef mag de grootste paradox binnen Rousseau's leven en werk heten.

Rousseau verkondigde dat het gevoel, of liever gezegd zijn eigen gevoel, de maatstaf was waaraan morele tekortkomingen van zijn tijdgenoten gemeten konden worden. Hij fundeerde zijn waarheidsclaims veelal op zijn eigen intuïtie. In zijn autobiografische werken presenteerde hij zijn eigen leven als exemplarisch voor de ellendige toestand waarin de moderne mens

* Met dank aan Kathelijne van Houtert en Madelon Stokman.

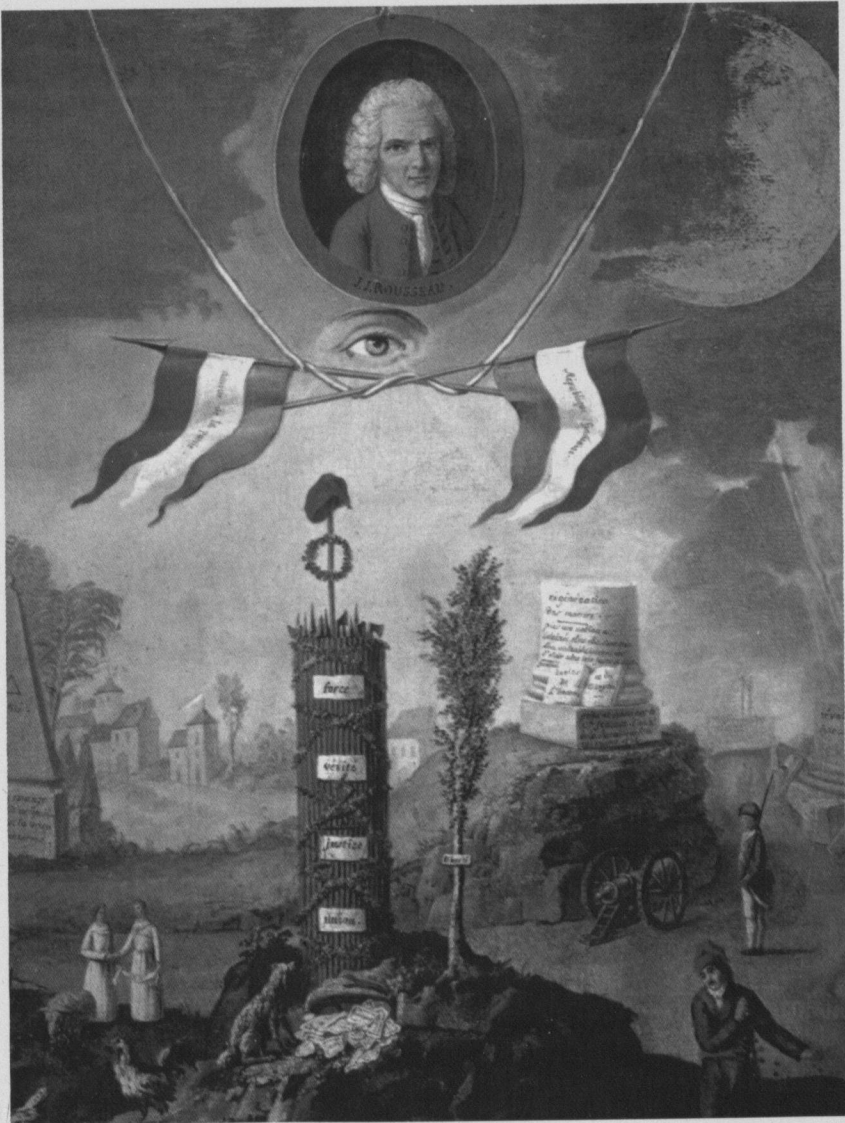
in zijn ogen terecht was gekomen. Bescheiden was Rousseau niet. Een onverbeterlijke moralist was hij zeer zeker. Een en ander maakte Rousseau tot een buitengewoon controversieel figuur. Naast aanhangers had hij talloze intellectuele en politieke vijanden, die hem als staatsgevaarlijk en/of als knettergek beschouwden.

Rousseau liet zich nooit bijzonder expliciet uit tegen de Franse monarchie. Zijn modellen van goede samenlevingen echter - de vroege Romeinse Republiek, Sparta, de stadstaat Genève, primitieve gemeenschappen op de Caraïben en kleine Zwitserse plattelandse gemeenschappen - stonden in zo'n schril contrast met het moderne Frankrijk dat twijfel over zijn mening over de Monarchie overbodig leek. Rousseau's traktaat over de opvoeding *Emile* (1762) en *Du Contrat Social* (1762) het sluitstuk van Rousseau's politieke theorie, leken bovendien te wijzen in de richting van een geheel nieuwe maatschappelijke orde. Beide werken werden verboden en publiekelijk verbrand. Rousseau vluchtte voortdurend en trok zich uiteindelijk terug op een eilandje in een meer in het Prinsdom Neuchâtel. Daar sleet hij zijn dagen met botaniseren en klagen over de mensheid die hem in zijn ogen had uitgestoten. Het lijkt erop dat niet alleen de politieke situatie in Frankrijk, maar de hele moderne mensheid bij Rousseau zoveel weerzin had opgeroepen dat alleen planten hem nog een betrekkelijk geluk konden bieden.

Het is grotendeels aan Rousseau's maatschappijkritische houding te wijten dat de Franse Republiek de mythe rond Rousseau overnam en hem tot een nationaal revolutionair symbool te maakte. Tussen de constitutie van 1793 en die van 1795 werd Rousseau's stoffelijk overschot in het Panthéon bijgezet en tegenwoordig kent vrijwel ieder Frans stadje een *Rue Jean-Jacques Rousseau*. Hetzelfde gebeurde met Voltaire, overigens Rousseau's aartsvijand die net als Rousseau in 1778 stierf. De Republiek maakte van hen de twee grootste fakkeldragers van de geestelijke traditie die tot de bevrijding zou hebben geleid.

Toen Robespierre van de Jacobijnen zei: 'onze wil is de Algemene Wil' verwees hij hiermee direct naar Rousseau. De 'Cultus van het Opperwezen' was deels geïnspireerd op Rousseau's ideeën over een burgerlijke godsdienst, die hij totaal in dienst van de staat stelde. Echter over het algemeen was het niet zozeer de concrete inhoud van Rousseau's gedachtengoed die er toe deed, maar de enorme hoeveelheid aan krachtige citeerbare passages. 'De mens is vrij geboren, en is alom geketend'.¹ 'Gehoorzaamheid aan de

1 J.-J. Rousseau, *Het Maatschappelijk Verdrag*, (1995) 43.



Een revolutionaire allegorie ter ere van Jean-Jacques Rousseau, door Jeannot de Bertry. Onder de afbeelding van Rousseau staat het oog, het symbool van het 'Opperwezen'. Helemaal op de achtergrond staat de guillotine. Uit: L. M. Pizzinelli, *The life and times of Robespierre* (London 1968).

wet die men zichzelf heeft voorgeschreven is vrijheid'.² 'Wie zal weigeren de Algemene Wil te gehoorzamen, zal gedwongen worden om vrij te zijn.'³ Beroemde en beruchte kreten als deze hebben in het verleden weinig meer gedaan dan verdere verwarring zaaien en daarmee de mythe rond Rousseau versterken. Rousseau stond symbool voor de revolutionaire geest waarin gevoel en verstand verenigd leken. De gepassioneerde stijl waarmee Rousseau economische en rechtsongelijkheid bekritiseert, zal de leden van de Derde Stand zeer hebben aangesproken. Dat Rousseau zich vaak juist als anti-liberaal profileert deed kennelijk weinig terzake.

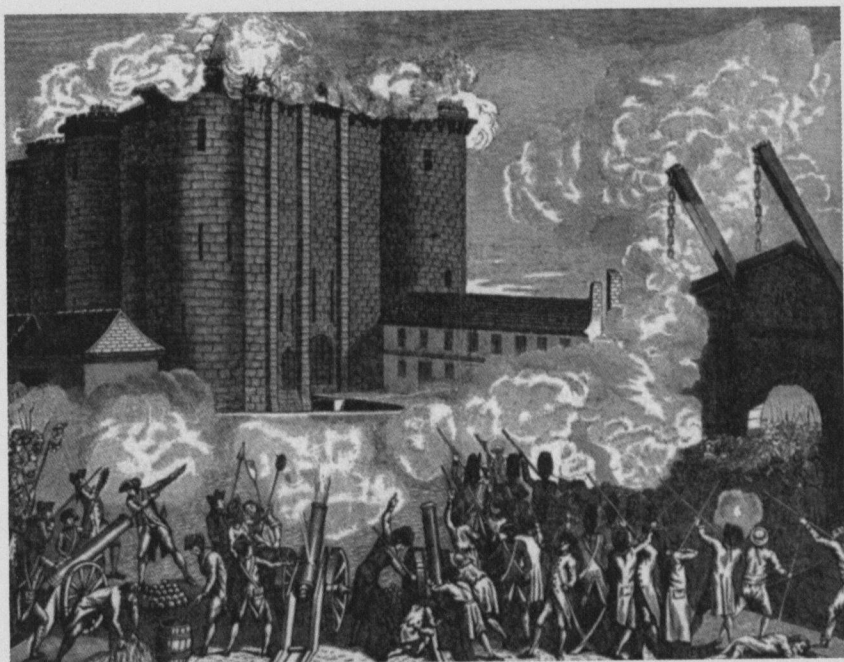
Dat Robespierre graag citeerde en daar niet de enige in was, wil nog niet zeggen dat Rousseau tijdens zijn leven mede het geloof in een nieuwe rationele orde had aangewakkerd. De traditionele, maar nog altijd dominante opvatting luidt dat *Du Contrat Social* pas achteraf, nadat het werk bij het opstellen van de constituties van 1793 en 1795 als 'ideologische bron' was gehanteerd, bij een groot publiek bekend werd. Lange tijd stoelde deze opvatting op een bibliografisch onderzoek van D. Mornet uit 1910. In slechts één van 500 onderzochte verkoopcatalogi van privé-bibliotheken over de periode 1750-1780 werd *Du Contrat Social* genoemd, tegenover 156 exemplaren Rousseau's sentimentele briefroman *La Nouvelle Héloïse* (1758) en 156 exemplaren van de Franse vertaling van Locke's *Essay on Human Understanding*. Meer recentelijk werd dit resultaat door R.A. Leigh bijgesteld. Leigh sloot gespecialiseerde bibliotheken uit alsmede catalogi van voor 1763, waarin *Du Contrat Social* immers onmogelijk in voor kon komen. Daarnaast telde Leigh verzamelde werken waarin zich hoogst waarschijnlijk een exemplaar van *Du Contrat Social* bevond mee. Op deze wijze kwam Leigh op een nog altijd weinig overtuigend aantal van dertig exemplaren in 315 catalogi.⁴ Voor de Revolutie was Rousseau vooral bekend om *La Nouvelle Héloïse*. Niets duidt er kortom op dat men Rousseau in verband bracht met een naderende revolutie en een nieuwe rationele orde. In de jaren 1780 behoorden de bezoekers van Rousseau's graf veelal tot de adel. De als zeer traditionalistisch te boek staande provinciale *académies* loofden in de jaren voorafgaand aan de Revolutie literaire prijzen uit aan lofredes op Rousseau.⁵

2 Ibidem, 58.

3 Ibidem, 57.

4 R.A. Leigh, *Unsolved problems in the bibliography of J.-J. Rousseau*, J.T.A. Leigh ed., (1990) 2-5.

5 D. Mornet, *Rousseau, l'homme et l'Œuvre*, (1950) 175-178.



De bestorming van de Bastille. Uit: M.G. de Boer en H. Hettema jr., *Groote platen-atlas ten gebruike bij het onderwijs in de algemeene geschiedenis* (2^e druk; Leiden 1917).

Er zijn tal van aspecten binnen Rousseau's Oeuvre op grond waarvan men in Rousseau een al dan niet democratisch radicaal revolutionair kan herkennen. Echter, om te kunnen stellen dat de Republikeinse cultus rond Rousseau meer is dan een *invented tradition*, zal men moeten aantonen dat er sprake was van een intellectuele stroming die direct leidde tot de Revolutie en dat Rousseau daar een gezichtsbepalende rol in speelde. Natuurlijk op grond van Rousseau's bijdragen aan de *Encyclopédie*, dat doorgaans geldt als het centrum van de Franse Verlichting, ligt het voor de hand om Rousseau naast Voltaire, Diderot, d'Alembert en Condillac als belangrijke vertegenwoordiger van dat gedachtenklimaat te beschouwen. Echter als men de Verlichting dan associeert met een optimistisch geloof in mogelijkheid van een nieuwe rationele maatschappelijke orde, krijgt men al snel met het probleem te maken dat Rousseau dit voor de Verlichting typische vertrouwen in de menselijke rede van zeer scherpe kritische kanttekeningen voorzag. Ernst Cassirer schrijft: 'Rousseau is een ware zoon van de Verlichting zelfs wanneer hij de verlichting aanvalt en overwint'.⁶

⁶ E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, (1979) 273.

Er zijn inderdaad in Rousseau's werk talloze typische verlichtings thema's te vinden, al zijn kritiek op diezelfde thema's ten spijt. In de eerste plaats is dit het individualisme. Rousseau keerde zich enerzijds tegen het individualisme in de economische en in bepaalde opzichten in de politieke betekenis van het woord. Anderzijds verdiepte Rousseau met zijn autobiografie, *Les Confessions* (1766-1770; eerste publicatie 1782), het overwegend abstracte individualisme van de Verlichting in psychologische zin. Deze autobiografie had bovendien een vergaande 'revolutionaire lading'. Namelijk door alleen al te proberen een waarheidsgetrouwe autobiografie te schrijven, toonde Rousseau dat er een diepe kloof was ontstaan tussen iemands maatschappelijke rol en diens persoonlijkheid. Door een mens te tonen zoals hij is, door te tonen dat onder alle maskers en vooroordelen een enorme rijkdom schuilgaat, maakte Rousseau impliciet duidelijk dat de individuele ervaring van de werkelijkheid minstens zo gewichtig is als de grote publieke wapenfeiten van de groten der aarde. Door te tonen dat het niet slechts voor Koningen en Pausen was weggelegd een autobiografie te kunnen schrijven, door duidelijk te maken dat feitelijk ieder individu beschikt over een eigen identiteit en een persoonlijk normenstelsel en een eigen waarheid, betekenden *Les Confessions* een impliciete aanklacht tegen de standenmaatschappij van het *Ancien Regime*.

Deze dimensie binnen *Les Confessions* doet vermoeden dat Rousseau in zijn autobiografie doelbewust verbanden aanbracht met zijn politieke filosofie, waarbinnen de tegenstelling tussen de maatschappelijke rol en het innelijk een zeer centrale rol speelt. Rousseau's bezwaar tegen het maatschappelijk leven van zijn tijd - en feitelijk van nagenoeg alle tijden - was dat het een niet langer met het ander strookte. De moderne mens was teveel gepreoccupeerd met zijn eigenbelang en te weinig met het algemeen belang. Hij was teveel *bourgeois* en te weinig *citoyen* in de zin dat hij was niet langer in staat het eigenbelang volkomen te laten samenvallen met dat van zijn samenleving, zoals dat volgens Rousseau in Sparta en de vroege Romeinse Republiek wel het geval was. Dit laatste - het herstel van het klassiek burgerschap - was één van de doelstellingen van de Revolutie: een staatsvorm bestaande uit gelijke burgers (*citoyens*) die allen in een gelijke verhouding tot elkaar en tot de staat staan. Een dergelijke staat had Rousseau reeds in *Du Contrat Social* geschetst, een staat waarin alle particuliere belangen zijn opgeheven en waarin de Algemene Wil de hoogst geldige norm is waaraan ieder lid zich dient aan te passen.

Hoewel men er waarschijnlijk nooit over eens zal worden of Rousseau's

intenties nu in de praktijk als democratisch of als totalitair moeten worden geïnterpreteerd, kan men niet om het feit heen dat Rousseau op theoretisch niveau duidelijk was over zijn centrale principes. Meerdere malen herhaalde Rousseau dat al zijn werken draaien om de gedachte dat: de mens van nature goed is, maar dat de mens door zijn eigen instituties slecht wordt.⁷ Nauw hiermee samen hangt Rousseau's niet minder fundamentele gedachte dat 'alles van de politiek afhangt'; dat 'een volk alleen maar kan zijn wat zijn regeringsvorm het laat zijn'⁸. Het is natuurlijk niet verwonderlijk dat Rousseau door dit soort gedachten de indruk wekte heilig te geloven in een maakbare samenleving en dat hij precies hierom zo interessant is gebleken voor zeer uiteenlopende revolutionaire bewegingen.

Het eigenaardige nu is dat Rousseau juist alles behalve optimistisch was. Centraal binnen zijn politieke theorie staat een uiterst pessimistische visie op de wereldgeschiedenis. Als Rousseau één zin schreef die zowel de kerngedachte van zijn autobiografische werken als die van zijn politiek filosofische werken kort en krachtig uitdrukt dan luidt die zin: 'Het is te laat om gelukkig te zijn'.⁹ Terugblikkend op zijn leven moest Rousseau constateren dat met het voorbijgaan van zijn jeugd iedere kans op nieuw geluk verkeken was. Binnen zijn filosofische bespiegelingen lag het ideale evenwicht tussen natuur en cultuur in de prehistorie en waren de hoogtepunten van de beschaving slechts te vinden in de oudheid. In de achttiende eeuw achtte Rousseau het te laat voor de beide idealen: de achttiende-eeuwse mens was psychisch ongeschikt voor een spontaan ongecompliceerd landleven of een Spartaans, dan wel Romeins republikeins burgerschap. 'De Fransen en de Engelsen en de Russen', zo schrijft Rousseau in *Considerations sur le Gouvernement de Pologne*, 'hebben niets gemeen met de Grieken en de Romeinen. Wanneer men de antieke geschiedenis leest, waant men zich in een ander universum. Het is te laat voor een zo hoge perfectie van mens en staatsinrichting'.¹⁰

7 Zie bijvoorbeeld: *Deuxième Lettre à Malesherbes* in: *Oeuvres Complètes I* (1959), 1135-1136; *Rousseau, Juge de Jean-Jacques: Dialogues* in: *Oeuvres Complètes I* (1959), 934.

8 J.-J. Rousseau, *Bekentenissen*, (1999) 444-445.

9 J.-J. Rousseau, *Overpeinzingen van een eenzame wandelaar*, (1984) negende wandeling.

10 J.-J. Rousseau, *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, in: *Discours sur l'économie politique, Considerations sur le gouvernement de Pologne, -Projet pour la Corse*, (1990) 166.

Rousseau voorspelde een revolutie, maar had ondanks zijn diepe afkeer van de bestaande orde geenszins de intentie deze Revolutie te bespoe-digen.¹¹ In *Emile* schijft Rousseau:

‘U prijst de bestaande maatschappelijke orde zonder te bedenken dat die orde onderhevig is aan onontkoombare omwentelingen, en dat u voorzien noch voorkomen kunt in wat voor orde uw kinderen zullen leven [...] We naderen de staat van crisis, de eeuw der omwentelingen. Wie kan u zeggen wat er van u zal worden? Al wat de mens heeft gemaakt kan door de mens worden vernietigd...’¹²

In *Considerations sur le gouvernement de Pologne* schrijft Rousseau:

‘Ik zie alle staten van Europa naar hun ondergang stormen. Monarchieën, Republieken, al deze zo magnifiek ingerichte naties, al deze fraaie regeringen zo wijselijk in evenwicht gebracht, in verval geraakt, getergd door hun aanstaande dood’.¹³

Rousseau geloofde niet dat hij leefde aan de vooravond van de bevrijding. Integendeel, voor Rousseau zou de komende revolutie niet zoals bij Marx leiden tot de vestiging van een nieuwe rechtsorde.¹⁴ Rousseau meende dat na de val van de Europese monarchieën een uiterst despotische periode zou aanbreken die voorgoed een einde zou maken aan de resterende ge-rechtigheid en vrijheden. ‘Een revolutie moet vrijwel evenzozeer gevreesd worden als het kwaad dat het zou kunnen genezen’.¹⁵ Tegen het einde van zijn leven schreef Rousseau:

‘Geluk is een blijvende toestand die op deze wereld niet voor de mens lijkt te zijn weggelegd. Alles op aarde is in voortdurende beweging, waardoor niets de kans krijgt een vaste vorm aan te nemen. Alles om ons heen verandert. Zelf veranderen wij ook en niemand weet zeker of hij morgen nog zal hou-den van wat hem vandaag bevalt. Aldus zijn al onze plannen voor het geluk in dit leven een hersenschim’.¹⁶

11 Zie: J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, (1971) 46n.

12 J.-J. Rousseau, *Emile of over de opvoeding*, (1980) 184.

13 Rousseau, *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, 164.

14 Merk op dat Rousseau in *Emile* - in de passage waarin hij spreekt van de komende omwentelingen - iedere verandering een verandering van ‘beter naar slechter’ is: rijken worden arm, monarchen worden onderdanen en de groten worden klein. Rousseau, *Emile*, 184.

15 *Observations de J.J. Rousseau, sur la Réponse à son Discours [Réponse à Stanislas]*, in: *Discours sur les Sciences et les arts*, (1964), 80.

16 Rousseau, *Overpeinzingen van een eenzame wandelaar*, 125.

Deze passage nu drukt naar mijn mening evengoed de essentie van Rousseau's oeuvre uit als de eerder genoemde passages die juist een geloof in de maakbaarheid van de samenleving uitdrukken. In welke mate het 'terecht' is Rousseau inhoudelijk in verband te brengen met de Franse Revolutie en de moderne democratie is een uiterst complexe zaak. Men zal hiervoor verbanden moeten aangeven tussen Rousseau's pessimisme en zijn 'plannen' voor een betere samenleving en een betere mensheid, als uiteengezet in *Emile* en *Du Contrat Social*. Een en ander kan verhelderd worden aan de hand van het werk waarin Rousseau zijn geschiedsvisie tot uitdrukking heeft gebracht: het *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), vaak aanggeduid als het *Tweede Discours*.

Centraal in het *Tweede Discours* bevindt zich een fundamentele kritiek op de natuurrechtstraditie. Sinds de tweede helft van de zeventiende eeuw was de notie van een hypothetische natuurstaat gemeengoed geworden binnen de politieke filosofie. Bij onder andere Hobbes, Locke en Grotius treft men deze notie aan. De natuurstaat dient doorgaans als uitgangspunt van een historische theorie, waarbij het niet zozeer gaat om een feitelijk verslag, maar om een weergave van de menselijke oorsprong en ontwikkeling ter verklaring van de bestaande politieke situatie en ter vaststelling van nieuwe wetten dan wel ter legitimatie van bestaande.

Oppervlakkig gezien lijkt het alsof Rousseau precies hetzelfde doet als zijn voorgangers: ook hij formuleert een theorie over de 'ware oorsprong van de mensheid'. De inzet is echter van het begin af aan duidelijk: Rousseau wil alle eerdere theorieën binnen het genre verwerpen. Rousseau schrijft over de rechtsgeleerden: 'zij praatten over de wilde mens maar schilderden de maatschappelijke mens'¹⁷ elders schrijft hij dat Grotius: 'steevast uit de feiten bepaalt wat recht is'.¹⁸ Rousseau bedoelt hiermee dat het onzin is om op grond van een analyse van de bestaande orde en de bestaande psychische opmaak van de mens te spreken van 'natuurrecht'. Het traditionele natuurrecht is voor Rousseau zelf onnatuurlijk omdat het overduidelijk gebonden is aan specifieke historische omstandigheden. Voor Grotius bijvoorbeeld is slavernij gerechtvaardigd zoals ook het feit dat 'het mensdom een honderdtal mensen toebehoort', simpelweg omdat hij de bestaande orde als natuurlijk beschouwt.¹⁹

17 J.-J. Rousseau, *Vertoog over de Ongelijkheid*, (1989) 54.

18 Rousseau, *Het Maatschappelijk verdrag*, 45.

19 Ibidem.

Rousseau's antwoord op deze praktijk bestaat hoofdzakelijk in zijn meer genetische verklaringen; Rousseau probeert van een hypothetisch beginpunt naar het heden te redeneren en niet andersom. De misstap die Rousseau wil vermijden is verwarring van zaken die denkbaar en zaken die ondenkbaar zijn zonder geschiedenis. Dit leidt Rousseau tot de conclusie dat tal van eigenschappen, bovenal de menselijke rede, een ontstaansgeschiedenis hebben en daardoor onmogelijk als 'natuurlijk' aangeduid kunnen worden. De gedachte dat juridische begrippen als 'regering', 'rechtvaardigheid' en 'gezag' een ontstaansgeschiedenis hebben, is niet het meest radicale aspect van Rousseau's kritiek op bestaande opvattingen over het natuurrecht. Radicaler is Rousseau's gedachte dat ook veel psychologische, ogenschijnlijk natuurlijke, menselijke gevoelens en eigenschappen als hebzucht, trots, ijdelheid, jaloezie, ook een ontstaansgeschiedenis hebben en daarmee onnatuurlijk zijn. Rousseau 'radicaliseert', zoals Leo Strauss het uitdrukt, de natuurtoestand van Hobbes en Locke door de historische vooronderstellingen ervan te tonen.²⁰

In plaats van te kijken naar de mens in zijn huidige toestand stelt Rousseau zich een uiterst primitief wezen voor dat - op het eerste gezicht eigenaardig genoeg - solitair leeft. Niet door redenatie maar door aan te voelen hoe hij zelf buiten iedere vorm van samenleving zonder geestelijke ontwikkeling zou zijn, komt Rousseau uit op wat hij noemt 'de meest eenvoudige werkingen van de menselijke ziel': *Amour de Soi* en *Pitié*, 'eigenliefde' en 'medelijden'. *Amour de Soi* 'doet ons groot belang hechten aan ons welzijn en ons zelfbehoud'. *Pitié* 'doet ons er van nature afkerig van zijn om enig bezielde wezen en vooral onze soortgenoten te zien lijden of omkomen'.²¹ Een andere fundamentele eigenschap die Rousseau de natuurlijke mens toeschrijft is 'de metafysische eigenschap vrijheid'; 'metafysisch' omdat Rousseau dit beredeneert en niet op zijn gevoel kan baseren.

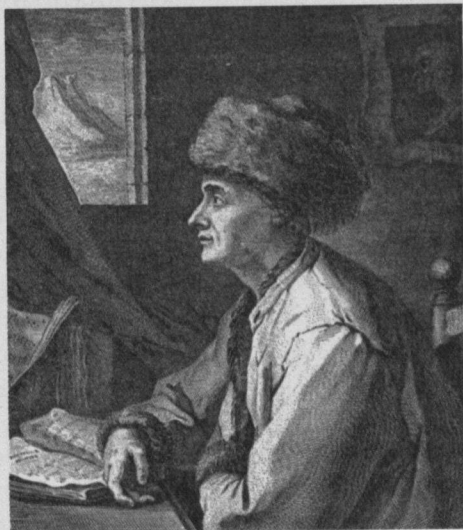
Men zal zich afvragen wat een dergelijke theorie nog met staatsinrichting of laat staan met wetenschappelijk onderzoek te maken kan hebben. Al varieerde Rousseau vrijuit op bestaande thema's en al keerde hij hele redenaties om, dergelijke werkwijzen werden in de achttiende eeuw als 'wetenschappelijk' beschouwd. Het is niet Rousseau's bedoeling om - zoals gebruikelijk - op grond van zijn invulling van de natuurstaat te bepalen

20 L. Strauss, 'The three waves of modernity', in: *Political Philosophy, Six essays by Leo Strauss*, H. Gilden ed. (1975) 90.

21 Rousseau, *Vertoog over de ongelijkheid*, 47.

hoe een rechtsgeldige staatsinrichting er uit zou moeten zien. Het mag duidelijk zijn dat een mensheid die alleen door deze eenvoudige werkingen geregeerd wordt helemaal geen staatsbestel nodig heeft. Bij Rousseau functioneert de natuurstaat louter als hypothetisch beginpunt van de menselijke evolutie. (De overbekende opvatting dat Rousseau zou terugverlangen naar deze natuurstaat is een misvatting die voortkomt uit de verwarving tussen de natuurstaat en de primitieve samenleving.) Wetgeving heeft bij Rousseau weinig te maken met hetgeen de natuurlijke impulsen ingeven. Zelfs in het beste geval zijn sociale regels en wetten al dan niet beredeneerde herformuleringen van deze principes.

Door de zaken zo voor te stellen denkt Rousseau aan te kunnen tonen dat iedere vorm van samenleving kunstmatig is en dat men van geen enkele staatsvorm kan zeggen dat deze in overeenstemming is met de natuur. Door bovendien te stellen dat de natuurstaat goed is voor de mensheid, keert Rousseau zich tegen de gedachte dat de moderne staat, als bij Hobbes en Locke een 'weldaad voor de mens-



Jean-Jacques Rousseau. Uit: M.G. de Boer en H. Hettema jr., *Groote platen-atlas*.

heid' is. Interessant genoeg neemt Rousseau klakkeloos de gedachte over dat in een vaag verleden ooit de eerste politieke gemeenschappen tot stand zijn gekomen zijn zoals onder andere Hobbes en Locke zich dat hebben voorgesteld namelijk door de sluiting van een contract tussen een volk en een heerser. Rousseau echter doet deze contracten als codificatie van het onrecht dat in de loop van zijn fatalistische visie op de geschiedenis ontstaan moet zijn. De ongelijkheid wordt met de vestiging van de staat onder valse voorwendselen en op een gammele theoretische basis legitiem gemaakt.²²

Het belangrijkste bezwaar dat Rousseau in het *Tweede Discours* uiteindelijk tegen alle bestaande contratheorieën tot uitdrukking brengt, is dat de mens onmogelijk op rechtmatige wijze zijn vrijheid kan afstaan in ruil

22 Ibidem, 125.

voor veiligheid en stabiliteit. De gedachte is dat men onmogelijk in termen van 'natuurlijk' en 'rechtmatig' kan spreken over de vervreemding van de natuurlijke, metafysische eigenschap vrijheid. Rousseau schrijft in dit verband namelijk:

'Wie zich van zijn vrijheid berooft haalt zijn wezen omlaag; wie zich van zijn leven berooft vernietigt het zo vergaand als dit maar in zijn macht ligt. Noch voor het ene noch voor het andere kan enig aards goed schadeloosstelling geven. Het afstand doen van deze zaken, tegen welke prijs dan ook, is in strijd met de natuur als met de rede'.²³

Door te stellen dat vrijheid onder geen beding rechtmatig vervreemd kan worden, verwerpt Rousseau feitelijk de grondgedachte van alle bestaande contracttheorieën. Alle contracttheorieën gaan uit van gelijke individuen en neigen daarmee –zoals vaak geconcludeerd– in de richting van democratische principes. Echter, gezien al deze theorieën in meer of mindere mate de vervreemding van vrijheid toestaan, leidt dit in ieder geval bij Hobbes, Grotius en Pufendorf tot legitimatie van een absolutistische regering.²⁴ Zelfs bij Locke, die tot minder absolutistische conclusies komt en evenals Rousseau overigens het recht op verzet benadrukt, is het niet geheel duidelijk of de soevereiniteit nu ook daadwerkelijk ten alle tijde het volk toebehoort. Voor Rousseau daarentegen kan een contract tussen volk en vorst waarbij de soevereiniteit aan de vorst wordt overgedragen en evenmin een contract tussen gelijke leden die gezamenlijk een vorst kiezen rechtmatig worden genoemd. Alleen een contract dat de vrijheid van de mens weet te garanderen kan voor Rousseau rechtsgeldig zijn en in overeenstemming zijn 'met de natuur en met de rede'. Deze gedachten zou Rousseau enige jaren later in *Du Contrat Social* uitwerken.

Rousseau formuleert de doelstelling van zijn contracttheorie als volgt:

"Het gaat erom een vorm van samenleven te vinden die met alle gemeenschappelijke kracht de persoon en de goederen van iedere deelgenoot verdedigt en beschermt en waardoor ieder in de vereniging met allen even vrij blijft als tevoren".²⁵

Door te stellen dat vrijheid onvervreemdbaar is, zo is regelmatig geconcludeerd 'trok Rousseau een werkelijk democratische conclusie uit de premissen van zijn 'liberale' voorgangers'.²⁶ Dat wil zeggen: Rousseau in-

23 Ibidem, 114.

24 R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, (1970) 33-48.

25 Rousseau, *Het Maatschappelijk verdrag*, 57.

26 A. Horowitz, *Rousseau: Nature and History*, (1987) 171.

roduceerde de volkssoevereiniteit in een zeer moderne betekenis van het begrip. Volkssoevereiniteit bestaat voor Rousseau niet alleen bij de sluiting van het contract –zoals gebruikelijk binnen contracttheorieën– maar ook bij de uitoefening van de soevereiniteit in de praktijk. Had Rousseau het gelaten bij de vaststelling dat de soevereiniteit oorspronkelijk voortkomt uit het volk, dan had hij niets toegevoegd aan de bestaande contracttheorieën.²⁷

De 'staatsgevaarlijke' implicaties van Rousseau's theorie mogen duidelijk zijn. Men zou kunnen zeggen dat wanneer men de natuurlijke goedheid van de mens als geldig principe aanvaard, men niet langer de slechtheid van de mens als excuus voor een absolutistische regering kan hantieren. Bovendien, als de mens van nature goed is en slecht wordt door politieke instituties, dan zou dit kunnen betekenen dat door juist politiek ingrijpen de mens verbeterd kan worden. Door te stellen dat de slechtheid van de mens een sociaal-cultureel probleem is, door aan te tonen dat de slechtheid van de mens niet vastligt in de natuurlijke orde der dingen, lijkt hij te suggereren dat het kwaad door menselijk ingrijpen kan worden opgelost. Dit is precies wat alle totalitaire regimes en evenzoveer de moderne democratieën sinds de Franse Revolutie hebben nagestreefd.

Waarschijnlijk de grootste moeilijkheid binnen de interpretatie van Rousseau's oeuvre als geheel ligt in de vraag naar de samenhang tussen Rousseau's fatalistische geschiedvisie als uiteengezet in het *Tweede Discours* en zijn model van de ideale staat in *Du Contrat Social*. Eerst is het te laat voor gerechtigheid en geluk en zal bovendien iedere poging tot herstel juist leiden tot verder verval. Dan, plotseling, is er tenminste op papier een stabiele rechtmatige staat. Eerst beweerd Rousseau dat beredeneerde rechtprincipes juist het bestaande onrecht bevestigen en daarmee versterken, vervolgens bezondigt hij zich zelf aan het beredeneren van rechtsprincipes. Daarnaast wekt Rousseau in *Emile* plotseling de indruk dat hij toch mogelijkheden zag de mens te verbeteren. Het motto van *Emile* wekt zelf een tamelijk optimistische indruk: '*Senabillibus aegrotamus malis; ipsaque nos in rectum genitos natura, si emendari velimus, juvat*'. (wij lijden aan geneesbare kwalen en de natuur zelf helpt ons die voor het goede geboren zijn, wanneer wij verbeterd willen worden).²⁸

Er is vaak beweerd dat Rousseau zich op deze punten volkomen tegensprekt. Hoewel Rousseau een grote gedachtensprong maakt, hoeft van

27 Derathé, *Rousseau et la science politique*, 48-49.

28 Rousseau, *Emile*, 55.

tegenspraak geen sprake te zijn. Om enig zicht te krijgen op deze complexe kwestie is het volgende van belang: Rousseau stapt niet af van zijn fatalistische visie, maar juist in *Du Contrat Social* en *Emile* de marges onderzoekt waarbinnen het eeuwige verval van de mensheid beheerst kan worden. De grootste misvatting die men kan maken is aan te nemen dat Rousseau zijn 'oplossingen' als absoluut beschouwde. Van belang is in te zien dat de staat van *Du Contrat Social* feitelijk helemaal niet strikt ideaal is: zelfs als deze al gerealiseerd zou kunnen worden zal deze aan verval onderhevig zijn. Een andere misvatting is te denken dat Rousseau *Du Contrat Social* voor Frankrijk schreef. Men kan de staatsinrichting van *Du Contrat Social* het best lezen als een model zonder vast omschreven plaats binnen de geschiedenis. Rousseau's contract geeft aan hoe de onrechtmatige contracten zoals die in het verre verleden zouden zijn opgesteld wel rechtmatig hadden kunnen zijn. Hiermee is niet gezegd dat Rousseau het mogelijk achtte dat deze daad zondermeer overgedaan kan worden. Dit blijkt uit het feit dat Rousseau heel duidelijk de praktische beperkingen van zijn theorie aangeeft. In *Du contrat Social* ruimt hij hier een aantal hoofdstukken voor in. Interessanter nog: Rousseau schreef een tweetal case-studies bij *Du Contrat Social*: *Projet Pour la Corse* en *Considerations sur Le Gouvernement de Pologne*.

Rousseau's eigen onderzoek naar de concrete omstandigheden in Polen en op Corsica was misschien niet bijster diepgaand, deze werken tonen wel hoe Rousseau zijn theoretische principes vertaalde naar de praktijk. Overigens werden Rousseau's adviezen uiteindelijk niet in de praktijk gebracht. Beide case-studies tonen de pragmatische implicaties van het nogal doctrinair aandoende *Du Contrat Social*. Dit doctrinaire aspect echter speelt zich slechts af theoretisch niveau, waar het gaat om a-priori voorwaarden voor een rechtmatig verdrag. In de praktijk - en Rousseau geeft daar in *Du Contrat Social* reeds blijk van - bestaan er uiteindelijk alleen maar uitzonderingen op de regel. In *Considerations sur le Gouvernement de Pologne* wijkt Rousseau - na de bestaande situatie in overweging te hebben genomen - zelfs zover af van zijn principes dat hij zelfs adviseert het lijfeigenschap in stand te houden.²⁹ Zeer typisch is ook Rousseau's advies om zolang er geen gelijkheid bestaat, tenminste door middel van grootse volksfestijnen een schijn van gelijkheid op te wekken.³⁰ Het doel van dit alles is uiteindelijk stabiliteit, kortom het zo lang mogelijk tegenhouden van het onvermijdelijke verval.

29 Rousseau, *Considerations sur le Gouvernement de Pologne*, 184-187.

30 Ibidem, 170-177.

Bestaande natuurrechtelijke contracttheorieën lieten in Rousseau's ogen op dit praktische vlak een leemte. Het verwarrende aan Rousseau is dat hij op dit punt afstapt van zijn natuurrechtelijk aandoende principes en teruggrijpt naar klassieke republikeinse principes. Locke stelde zich in de natuurstaat een volledige, gelijke en rationele mens voor, terwijl de Spartaan alleen dankzij zijn Polis volledig kan zijn. Hoewel Rousseau de idee van de fundamentele natuurlijke gelijkheid en vrijheid onderschreef, was er iets dat hij in het natuurrecht niet kon vinden: waardering voor de klassieke deugden en de gedachte dat de belangrijkste taak van de politiek is goede burgers voort te brengen. In *Du Contrat Social* is uiteindelijk een diepgeworteld gevoel voor deugd en gerechtigdheid onder de burgers noodzakelijk voor het welslagen van de samenleving. Dit gevoel moet bovendien voor zich spreken. Zodra burgers er over na gaan denken is het weg. Op tal van plaatsen binnen zijn oeuvre probeert Rousseau steeds opnieuw dit principe te benadrukken. Dit is precies wat Rousseau aan de hand van Sparta, het vroege Rome en de stadstaat Genève probeert aan te geven. In deze republieken, zo geloofde Rousseau, sprak dit gevoel, synoniem aan 'burgerlijke deugdzaamheid', voor zich. Steeds benadrukt Rousseau het belang van een sterk patriottisme, geloof in matigheid, soberheid en identificatie van het eigenbelang met het maatschappelijk belang. Al deze elementen keren in *Du Contrat Social* terug. De belangrijkste voorwaarde voor het welslagen van het contract in de praktijk, hangt samen met het patriottisme en de burgerlijke deugdzaamheid van het volk. De Algemene Wil, zo valt te constateren, drukt zowel de noodzaak van een 'irrationeel patriottistisch' gevoel, als de rationele 'natuurrechtelijke' eis dat de natuurlijke vrijheid onaangetast moet blijven. Hier stuiten we op een belangrijke paradox. Een volk kan alleen als het al een deugdzame gemeenschap is een goede staat vestigen, terwijl de goede staat voorwaarde is voor de deugdzaamheid van de burgers. Om dit probleem op te kunnen lossen introduceert Rousseau de raadselachtige figuur van 'de wetgever'. De taak van de Wetgever is alle particuliere willen op te heffen -of beter- om te zorgen dat alle particuliere willen overeen zullen komen met de Algemene Wil.

‘Om de beste samenlevingsregels voor naties te ontdekken, zou een alles overtreffend intellect nodig zijn, dat alle hartstochten van de mensen doorziet en er zelf geen enkele ondergaat, dat geen enkele band met onze natuur heeft, maar toch volledig doorgrondt, wiens welzijn onafhankelijk is van ons maar zich in de loop der tijden een ver weg gelegen roem weet te bereiden, door in de ene eeuw te werken en in een andere daarvan het genot te smaken. Goden zouden er nodig zijn om de mensen wetten te geven’.³¹

Uit Rousseau's analogieën in dit verband blijkt dat hij een Lycurgus of een Calvijn voor ogen heeft. Beiden waren vreemdeling in de staat waar zij de wetten opstelde, Sparta en Genève en beiden hadden een onafhankelijke bovenmenselijke geest, die zij wisten te behouden door niet zelf soeverein te zijn.³² Dit gegeven houdt direct verband met Rousseau's kritiek op de ‘politisering van de filosofie’. Rousseau had zelf geen vaderland en was niet als Hobbes, Locke, Grotius en Machiavelli gebonden aan een vorst of politiek belang. Tijdens zijn leven steld Rousseau bovendien alles in het werk een onafhankelijk imago te creëren. Interessant is in te zien dat Rousseau feitelijk de onbescheiden positie innam van raadgever van toekomstige (goddelijke!) Wetgevers. Het is zeker niet zonder reden dat Rousseau aan het begin van *Du Contrat Social* het volgende schrijft: ‘Men zal mij vragen of ik vorst of wetgever ben dat ik over de inrichting van de staat schrijf. Neen is mijn antwoord, en juist daarom schrijf ik erover’.³³

Het voornaamste middel dat Rousseau aangeeft om van de inwoners van een land deugdzame *citoyens* te maken is nationaal onderwijs. Rousseau adviseert de Polen het onderwijs te richten op het aankweken van patriotisme. Het is opvallend hoe vaak Rousseau over patriottisme spreekt als alternatief voor het onvermijdelijke verval. In *Du Contrat Social* bijvoorbeeld schrijft Rousseau dat de Russen nooit werkelijk beschaafd zullen worden omdat zij te vroeg beschaafd waren. De grote fout van Peter de Grote lag hierin dat hij van hen Duitsers en Engelsen wilde maken, terwijl hij had moeten beginnen Russen van hen te maken.³⁴ ‘Indien men de volken gelukkig wil maken, maak dan dat zij van hun vaderland gaan houden.’ Schreef Rousseau al eerder.³⁵ Het eigenaardige is dat Rousseau

31 Rousseau, *Het Maatschappelijk Verdrag*, 75-76.

32 Ibidem, 76-77.

33 Ibidem, 64-65

34 Ibidem, 81.

35 J.J. Rousseau, *Discours sur l'Économie Politique*, in: *Discours sur l'économie politique, Considerations sur le gouvernement de Pologne, -Projet pour la Corse*, 73.

hierbij totaal geen universalistische pretenties heeft. De reden hiervoor is waarschijnlijk dat het natuurlijke onderwijs, zoals beschreven in *Emile* niet op grote schaal toepasbaar is, simpelweg omdat het ondenkbaar is een heel volk met privéleraren op te voeden. Bovendien, als men *Emile* goed leest, is de opvoeding van *Emile* niet in de eerste plaats gericht op het creëren van een nieuwe verlichte menssoort die het *juste milieu* tussen natuur en cultuur hervonden heeft. *Emile* wordt juist opgevoed opdat hij de tragiek van het menselijk bestaan kan doorzien en opgrond daarvan kan overleven. Zo moet *Emile* bijvoorbeeld het vak van timmerman leren omdat welke revoluties en rampen ook zullen plaatsvinden, er altijd behoefte zal zijn aan timmerlieden.

Men kan constateren dat de samenleving volgens Rousseau in verreweg de meeste gevallen verre van 'maakbaar' is; alleen in hoogst uitzonderlijke gevallen kan een volk de kans grijpen zichzelf en zijn staatsinrichting te perfectioneren. Rousseau vestigt - nogmaals - niet zijn hoop op een revolutie, laat staan dat hij meende dat een revolutie geforceerd dient te worden. Wel geeft Rousseau te kennen dat een volk na de verdrijving van een vreemde overheerser - indien het zich tijdens de strijd in een Algemene Wil verenigd heeft - de kans kan grijpen een legitiem contract op te stellen. Dit is precies de reden waarom Rousseau voor Polen en Corsica mogelijkheden ziet een nieuwe, meer rechtmatige staatsinrichting te vormen. In beide landen was een vrijheidsstrijd aan de gang. De uiteindelijk staatsvorm laat Rousseau volledig afhangen van de historische situatie en de bestaande gebruiken van het volk. In *Projet pour la Corse* hanteert Rousseau de armste en meest plattelandse kantons als model. In zijn hele Oeuvre verbindt Rousseau autarkie, landbouw en armoede aan vrijheid en democratie. Economische, wetenschappelijke en culturele bloei, alsmede macht en een al te grote omvang van een land verbindt Rousseau met politieke onvrijheid.

Rousseau vindt het bewijs hiervoor in de Zwitserse kantons. De rijkste kantons hebben een aristocratische regering, de arme plattelandse een democratische.³⁶ Uiteindelijk oordeelt Rousseau toch dat zelfs Corsica niet zal kunnen volstaan met een eenvoudige democratische regering. Het land is al teveel aangetast door oorlogen en jarenlange onderdrukking en heeft

36 "Le commerce produit la richesse mais l'agriculture assure la liberté". "L'administration la plus favorable à l'agriculture (...) est La démocratie". J.J. Rousseau, *Projet pour la Corse* in: *Sur l'économie politique, Considérations sur le Gouvernement de Pologne, Projet pour la Corse* (Parijs: Flammarion, 1990) 109-110.

daarom behoefte aan krachtdadig bestuur.³⁷ Rousseau toont zich hiermee uitermate pragmatisch: in *Du Contrat Social* had Rousseau nog geschreven dat Corsica het laatste land in Europa is waar nog een gezonde rechtmatige staat tot stand zou kunnen komen.³⁸ Ook Genève, waarvan Rousseau aanvankelijk de 'wijselijk getemperde democratie' prees, moest uiteindelijk Rousseau's kritiek verduren. De inwoners van Genève waren teveel bourgeois om hun vrijheid waard te kunnen zijn.

Een rijk ontwikkeld land als Frankrijk tenslotte, was voor Rousseau nog het meest gebaat bij een monarchie. Dit betekent daarom nog niet dat Rousseau de bestaande staatsvorm als rechtmatig beschouwde - verre van dat. Opmerkelijk is wel te zien hoe Rousseau's fatalistische visie op de menselijke geschiedenis juist de noodzaak van een pragmatische politieke praktijk aangaf. Als het te laat is voor vrijheid, gelijkheid en geluk is het beste dat men kan doen het verval afremmen om erger te voorkomen. Een streven naar deze idealen zou het verval alleen maar bespoedigen.



De drie standen smeden samen de nieuwe constitutie. Uit: L. M. Pizzinelli, *The life and times of Robespierre* (London 1968).

37 Ibidem, 110.

38 Rousseau, *Het Maatschappelijk Verdrag*, (1995) 87.