

Rousseau, dwarse lezer van Montesquieu

Colette, Maarten

Published in:
Montesquieu. Enigmatisch observateur

Publication date:
2016

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Colette, M. (2016). Rousseau, dwarse lezer van Montesquieu. In A. Kinneking, P. De Hert, & M. Colette (editors), *Montesquieu. Enigmatisch observateur* (blz. 109-130). Antwerp: Vrijdag.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Rousseau, dwarse lezer van Montesquieu

Maarten Colette

1. Inleiding

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

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

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

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

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

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

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

2. Wroetende buitenstaander

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

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

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

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

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

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

3. Een voelend riet

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

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

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

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

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

4. Afstandelijke betrokkenheid

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Modern denker tegen wil en dank

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Gedeelde premissen, afwijkend oordeel

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7. Conclusie

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

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

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

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

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

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

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