

ARTIKEL

Gedwongen worden om vrij te zijn?

Rousseaus *Het maatschappelijk verdrag* als constitutionele fictie*

Maurice Adams

1 Een verontrustende frase

‘Wil het geen loos papier zijn, dan houdt het maatschappelijk verdrag stilzwijgend die verbintenis in die als enige de andere dwingend kan maken: dat alwie zal weigeren te gehoorzamen aan de algemene wil, er door het hele lichaam toe gedwongen zal worden. Dit betekent niets anders dan dat men hem zal dwingen vrij te zijn.’ Aldus Jean-Jacques Rousseau, in zijn *Du contrat social ou Principes du droit politique* uit 1762.¹

Je hoeft geen specialist in politieke theorie of sociale filosofie te zijn om in deze frase een aanzet tot stevige onderdrukking te lezen. Hoezo vrijheid? Wie niet horen wil, moet blijkbaar voelen! Benjamin Constant, hoewel schatplichtig aan Rousseau, was er erg kritisch over. Hij vond dat de kracht van de staat moest stoppen bij de drempel van de individuele vrijheid. Bertrand Russell heeft het in zijn bekende *History of Western Philosophy* zelfs over Rousseau als de ideologische voorvader van het nazistisch totalitarisme. De politiek theoreticus Jacob Talmon kwam in zijn *The Origins of Totalitarian Democracy* tot een vergelijkbaar oordeel.² Ook vandaag wordt Rousseau nog regelmatig gezien als de architect van een visionaire politiek die met dwang een nieuwe orde najaagt.³

De frase refereert aan een vraagstuk dat sinds in ieder geval de zestiende eeuw in de politieke theorie en staatkundige praktijk centraal staat. Hoe individuele vrij-

* Ik sprak met velen over het onderwerp van dit artikel, en dank in het bijzonder Bert van Roermund, Hans Lindahl, Nora Timmermans (allen Tilburg), Jacco Bomhoff (LSE) en Pieter Ippel (UCR), voor hun commentaar en suggesties. Tevens dank aan de twee anonieme referenten van dit tijdschrift.

1 I.7, p. 57. Hier citeer ik uit de Nederlandstalige editie, zoals geannoteerd en ingeleid door B. van Roermund: *Het maatschappelijk verdrag, of Beginselen der Staatsinrichting* (Amsterdam: Boom, 1995) (vertaling door S. van den Braak en B. van Roermund). Verwijzing is steeds naar Boek, hoofdstuk en pagina. Een van de uitdagingen van Rousseaus werk is dat hij zijn staatkundige opvattingen in een soms meanderend betoog heeft gegoten. Verwijzingen worden hier dan ook niet vanzelfsprekend op een het boek volgende volgorde ingezet, maar eerder op een reconstruerende wijze.

2 B. Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* (Parijs: Hachette, 1997) (oorspronkelijk 1806-1810), 42; B. Russell, *History of Western Philosophy* (London: Allan & Unwin, 1945), 790; J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York: W.W. Norton & Company, 1951), 38-49.

3 Zo bijvoorbeeld F. Bolkestein, *De intellectuele verleiding. Gevaarlijke ideeën in de politiek* (Amsterdam: Prometheus, 2011), 37-42. Vgl. ook H. Achterhuis, *Het rijk van de schaarste. Van Hobbes tot Foucault* (Amsterdam: Ambo, 1988), 144-153.

Maurice Adams

heid met maatschappelijke orde te verenigen? Hoe te voorkomen dat de onmisbare macht van de staat tegelijkertijd de individuele vrijheid beperkt? Het zijn nogal actuele vragen, zo veroorloof ik me te denken.

Hoewel hij het zijn lezers niet gemakkelijk heeft gemaakt, beargumenteer ik hier dat Rousseau niet vanzelfsprekend als een autoritaire ideoloog kan worden weggezet, en ook niet als iemand die overheidsdwang vanzelfsprekend acht voor het nastreven van zijn doelstellingen. Om die stelling te onderbouwen, gebruik ik de vermelde frase als uitgangspunt van analyse. Daartoe moet ik die eerst een plaats geven in Rousseaus meer algemene politieke theorie, waarbij *Het maatschappelijk verdrag* als leidraad fungeert (2). Vervolgens ga ik in een aantal paragrafen in op de betekenis van de frase zelf (3 en 4). Bij dit alles komt Rousseau uiteindelijk tevoorschijn als een auteur die ‘constitutionele fictie’ bedrijft (5). Het gaat om een benadering die ik hier begrijp als een denkstrategie, een methode, die het spreken over de publieke zaak mogelijk kan maken doordat die een conceptuele spiegel in de vorm van een ideale situatie weet voor te houden. Door Rousseau aldus als methodoloog te positioneren, ontstaat bovendien de mogelijkheid om de ogenschijnlijke ambigue structuur van *Het maatschappelijk verdrag* beter als een eenheid te construeren. Vanuit dat perspectief besluit ik met een reflectie over de actuele betekenis van Rousseaus gedachtegoed (6).

2 Het volk als collectief lichaam: constitutionele innovatie

In een goede samenleving, aldus Rousseau, moest de soevereiniteit, de macht om bindende beslissingen aan de bevolking op te leggen, opgaan in wat hij begreep als het natuurlijke gezag van de gemeenschap zelf. Om dat te bewerkstelligen kwam hij met een spectaculaire staatkundige en constitutionele innovatie. Deze macht diende volgens hem immers niet langer aan een soeverein te worden *uitbesteed*, zoals dat volgens Hobbes en Locke nog nodig leek. Die gingen ervan uit dat om te kunnen samenleven er, ter wille van een groter goed (een geregelde en veilige samenleving), door het individu iets aan vrijheid moest worden opgegeven. Rousseau daarentegen wilde niets aan vrijheid opgeven en desondanks tot een geregelde samenleving komen. ‘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, toch slechts aan zichzelf gehoorzaamt en even vrij blijft als tevoren’.⁴

Het was Rousseau dus niet om onderwerping maar om vereniging te doen.⁵ Daarmee poneerde hij als een van de eersten, in plaats van veiligheid, de vrijheid als primaire politieke uitdaging. Hij zette ook de burgers als directe bron van politieke actie op de kaart; dat zijn in zijn geval de actieve burgers die meebeslissen over de

4 I.6, p. 53.

5 Overigens is het maar de vraag of die daad van onderwerping in het denken van Hobbes zo eenduidig aanwezig is. Zie M. Adams, ‘De rechtsstatelijke Leviathan. Over Thomas Hobbes in tijden van crisis’, *Nederlands Juristenblad* 19 (2020), 11359-1401.

meest fundamentele normen die hen zullen regeren. Politieke verplichting werd zo geconstrueerd dat die door het volk zelfopgelegd was.

Qua vorm koos Rousseau hierbij voor een maatschappelijke verbintenis of verdrag (sociaal contract). Dat was voor hem de samenlevingsafspraken waarbij de individuele mens inderdaad zijn natuurlijke vrijheid zou opgeven aan het collectief, maar waardoor die tegelijkertijd burgerlijke en morele vrijheid zou verkrijgen. In de kernachtige woorden van Rousseau zelf: 'Ieder van ons brengt zijn persoon en heel zijn kunnen in onder de hoogste leiding van de algemene wil; en gezamenlijk nemen wij ieder lid op als onscheidbaar deel van het geheel.'⁶ Het sociaal contract was, zoals Rousseau dat noemt, de daad waardoor het morele en collectieve lichaam, dat in de plaats treedt van de afzonderlijke persoon van iedere contractant, tot leven komt. Natuurlijke vrijheid maakte plaats voor zelfwetgeving; soeverein en onderdaan vielen in het sociaal contract samen.

De vermelde constitutionele innovatie was bovendien onlosmakelijk verbonden met een ander baanbrekend idee, namelijk het proces van politieke wilsvorming. Zoals we zojuist zagen, was het begrip 'algemene wil' – de *volonté générale* – een integraal onderdeel van Rousseaus definitie van het sociaal contract. Door middel daarvan werd de soevereiniteit uitgeoefend. Maar die soevereiniteit was voor Rousseau niet slechts een middel om de belangen van de meerderheid als een optelsom van individuele belangen te bepalen, wat Rousseau de 'wil van allen', de *volonté de tous*, noemt. Het ging hem erom dat in het sociaal contract werd overeengekomen dat van aanspraken op het particuliere belang werd afgezien, met het oog op het borgen van het algemeen belang. Wederkerigheid en betrokkenheid op elkaars belangen komen dan centraal te staan. 'Er is dikwijls een aanzienlijk verschil tussen de wil van allen en de algemene wil; de laatste heeft slechts het gemeenschappelijk belang op het oog, de andere beoogt het privé-belang en is slechts de som van de afzonderlijke willen.'⁷ De algemene wil, afgeleide van het collectief, is daarentegen 'altijd op het juiste uit (...) en altijd gericht op het algemeen nut'.⁸ Vandaar dat het belangrijk was dat individuen over voldoende informatie beschikken om tot zuivere algemene wilsvorming te komen (transparantie, geen misleidende informatie), en dat factievorming en corporatistisch denken zou worden vermeden.⁹ Hoe ook, de vraag hoe tot algemene wilsvorming te komen, is een van de meest complexe van Rousseaus staatkundige theorie. Ik kom er later op terug.

Uit deze soevereiniteitsopvatting vloeide Rousseaus wetsopvatting als vanzelf voort. In zijn soms abstracte taal geeft hij er de volgende materiële omschrijving van: 'Maar wanneer heel het volk een uitspraak doet over heel het volk kijkt het alleen naar zichzelf en als er dan een betrekking wordt gevormd, gaat het om een relatie tussen het gehele object onder een bepaald gezichtspunt en het gehele object onder een ander gezichtspunt, zonder enige verdeling binnen het geheel.'

6 I.6, p. 54.

7 II.3, p. 65.

8 II.3, p. 6.

9 II.3, p. 66.

Maurice Adams

Het onderwerp waarover men een uitspraak doet, is dan even algemeen als de wil die de uitspraak doet. Die daad nu noem ik een wet.¹⁰ Zo wordt opnieuw de algemene wil als primaire doelstelling van soevereiniteit gepositioneerd. En het volk beslist daarbij over het volk, als collectief, en niet als verzameling individuen.

En uit dit alles volgde eveneens dat de algemene wil per definitie ondeelbaar is: ‘Want de wil is algemeen of hij is het niet; hij is van het volk als geheel of slechts van een deel. In het eerste geval is deze wilsverklaring een daad van soevereiniteit en schept wet. In het tweede geval is het slechts een afzonderlijke wil of een overheidsdaad, het is hoogstens een beschikking.’¹¹ Hier verschijnt ook heel uitdrukkelijk de gelijkheid (algemeenheid) als onderdeel van de vrijheid: de beide begrippen zijn voor Rousseau onlosmakelijk met elkaar verbonden, verwijzen naar elkaar. Zonder gelijkheid van alle burgers geen vrijheid.

Uit Rousseaus politiek-conceptueel kader volgt ook dat het ondenkbaar is dat de soeverein een belang kan hebben dat in strijd is met dat van de burgers. ‘Daar nu de soeverein wordt gevormd door de afzonderlijke personen die hem samenstellen, is het onmogelijk dat hij een belang kan hebben dat met het hunne in strijd is. (...) Enkel doordat hij *is*, is de soeverein altijd alles wat hij moet zijn.’¹²

Blijkbaar is de soeverein als drager van de algemene wil dus een onfeilbare instantie. En daaruit volgen weer een aantal vanzelfsprekendheden: ‘Vanuit deze gedachten is het onmiddellijk duidelijk, dat het overbodig is te vragen, aan wie het toekomt de wetten te maken: het zijn immers de daden van de algemene wil; ook of de vorst boven de wetten staat: hij is immers lid van de staat; ook of de wet onrechtvaardig kan zijn: niemand is immers jegens zichzelf onrechtvaardig; ook hoe men vrij is en toch onderworpen aan de wetten: zij registreren immers slechts wat wij willen.’¹³

Staatsmacht diende dus zowel qua herkomst als inhoud algemeen te zijn. Alleen de wet, door het volk als geheel bekrachtigd, kon de vrijheid, en daardoor gelijkheid en rechtvaardigheid, garanderen, juist omdat ze door haar algemeenheid en onpersoonlijkheid particuliere belangen uitsloot. Van vertegenwoordiging van de soevereiniteit kon voor Rousseau daarom ook geen sprake zijn. Het volk zou weliswaar afgevaardigden kunnen aanstellen, maar dat waren slechts lasthebbers of rentmeesters die nergens een definitieve beslissing over mochten nemen,¹⁴ en die te allen tijden tot de orde konden worden geroepen als het volk daar in vergadering over beslist.¹⁵ Rousseau drong er daarmee krachtiger dan wie ook op aan dat de soevereiniteit noodzakelijk zijn oorsprong vond in het volk. En daar moest zij blijven.

10 II.6, p. 73.

11 II.2, p. 63.

12 I.7, p. 56.

13 II.6, p. 74.

14 III.15, p. 127.

15 III.18, p. 134.

Het volk werd aldus getransformeerd tot wat je een collectief lichaam zou kunnen noemen, en soevereiniteit en despotische onderdrukking zouden in deze constructie niet hoeven samen te gaan. Sterker nog, de overeenstemming van vrijheid en gehoorzaamheid was de ultieme essentie van het politieke lichaam geworden. De burgers zouden daardoor niet langer lijden onder de karwats van een willekeurig handelende potentat, maar slechts gehoorzamen aan de onpersoonlijke wet die zichzelf hadden gemaakt. Mijn Tilburgse collega Van Roermund heeft dit alles treffend ‘wetgeving in de eerste persoon meervoud’ genoemd.¹⁶

Dat in deze opvatting aan de wet, als de onfeilbare weergave van de soevereiniteit van het volk, onverkort gehoorzaamheid verschuldigd was, is dan misschien niet zo vreemd.

3 Een aantal interpretaties

Terug naar de frase.

In een *prima facie* interpretatie ervan lezen we eigenlijk niets bijzonders. Kort gezegd: in een normale staat vindt altijd een proces van collectieve wilsvorming plaats die als een interpretatie van het ‘algemeen belang’ kan worden beschouwd, en die door middel van wetten en regelingen in een voor iedereen geldend bestel van handelingsvoorschriften wordt omgezet. Anders dan bij Rousseau, wordt voor die wilsvorming vandaag bij ons meestal de route van de parlementaire of vertegenwoordigende democratie gevolgd.¹⁷ Maar dat doet aan deze interpretatie niet af. Want wie de wet ook heeft uitgevaardigd, er is altijd een overvloed aan regels waar we ons als burgers aan dienen te houden. Als je bij de bouw van een huis het gemeentelijke bestemmingsplan of de daarop steunende bouwvergunning niet in acht neemt, loop je bijvoorbeeld het risico met een (last onder) dwangsom of bestuursdwang te worden geconfronteerd. En als je als verkozen volksvertegenwoordiger meent dat je je ook buiten de Tweede Kamer niet aan artikel 137c van het Wetboek van Strafrecht hoeft te houden, kan het gebeuren dat je strafrechtelijk wordt veroordeeld voor groepsbelediging.

Zoals gezegd, met de frase is eigenlijk niets bijzonders aan de hand. De dwang waar Rousseau naar verwijst, is niets anders dan de dwang die de burgers ervaren bij de confrontatie met regels en voorschriften waaraan iedereen zich nu eenmaal dient

- 16 Te midden van vele publicaties van zijn hand over dit onderwerp, verwijs ik hier naar G. van Roermund, ‘Wetgeving in de eerste persoon meervoud: identiteit, representatie en reflexiviteit’, *Rechtsfilosofie en Rechtstheorie* 33/2 (2004), 159-188. De vraag rijst dan wel wat we onder het collectief (het ‘wij’) dat zichzelf de wet geeft moeten verstaan. Van Roermund gaat daar indringend op in. Zie ook zijn *Volksvertegenwoordiging. Rousseau’s Maatschappelijk Verdrag in de spiegel van de rechtsstaat* (Budel: Damon, 2000) en *Law in the First Person Plural. Roots, Concepts, Topics* (Cheltenham: Edward Elgar, 2020).
- 17 Ik verwijs in dit verband naar de claim die wordt gemaakt door zogeheten ‘autonomen’. Dat zijn diegenen die het gezag van de overheid niet erkennen en zeggen zich ervan losgekoppeld te hebben omdat ze zogezegd nooit met het sociaal contract akkoord zijn gegaan. Hierover L. de Boer, ‘Soevereinen en autonomen in recht en rechtspraak’, *Nederlands Juristenblad* 4 (2024), 300-315.

Maurice Adams

te houden, omdat het in zekere zin hun eigen eens gegeven woorden zijn. Juist dat maakt samenleven mogelijk en leidt tot vrijheid voor allen. Je zou van deze interpretatie een bevestiging kunnen lezen in een direct op de betreffende frase volgende zinsnede: ‘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 verlopen en die als enige de burgerlijke verplichtingen legitimeert.’¹⁸

Toch lijkt deze interpretatie al te mager, want die houdt, zo zeggen sommigen,¹⁹ geen rekening met het ontbreken van de ruimere rechtsstatelijke elementen in *Het maatschappelijk verdrag*. Het gaat dan om een beoordeling van Rousseaus ‘constitutionalisme’, het concept op basis waarvan ook de overheid gebonden is aan het recht, fundamentele rechten worden gerespecteerd, en er een zekere scheiding der machten bestaat. Bij Rousseau is van dit alles nauwelijks sprake: voor een scheiding tussen wetgevende en de uitvoerende macht had hij althans geen aandacht, en ook een uitdrukkelijke bescherming van fundamentele rechten ontbreekt. En dan kan de frase die hier als uitgangspunt van analyse wordt genomen inderdaad nogal grimmige trekken krijgen.

Je zou kunnen tegenwerpen dat de algemene wil (en dus de wet), *ipso facto* aan criteria van gelijkheid en vrijheid voldoet. Rechtvaardigheid zit dus in de rousseauaans constructie ingebakken: dat was immers het resultaat van het sociale contract, en formele beteugeling van overheidsmacht is dan helemaal niet nodig. Maar feitelijk is zo’n situatie maar moeilijk denkbaar, zo vervolgen de critici dan. Zodra het volk, of althans zijn lasthebbers (de regering), begint aan de aardse taak van het maken van decreten, beginnen immers de uitdagingen. Want wat als de samenleving sterk verdeeld is over wat de algemene wil vereist? Die ontstaat dan in een permanente, hoogst gecompliceerde en ondoorzichtige wisselwerking van informatie, indoctrinatie, reflectie en conformistische beweegredenen, en zal veelal worden gearticuleerd door de elite van elke groepering (factievorming). Dat is iets anders dan het ideaal dat Rousseau voor ogen stond.²⁰ Von der Dunk noemt die algemene wil daarom een reuzenspiegel, die de veelheid van meningen en wensen die van boven door alle lagen van de bevolking heen erin vallen, terugkaatst.²¹

En dat brengt ons bij een derde interpretatie, die zoals de eerste wat optimistischer is. Want er worden door Rousseau toch wel wat mechanismen geïntroduceerd die

18 I.8, p. 57.

19 Hierover bijvoorbeeld R. Smilova, ‘The General Will Constitution’, in *Constitutions and the Classics. Patterns of Constitutional Thought from Fortescue to Bentham*, ed. D.J. Galligan (Oxford: Oxford University Press), 265-289.

20 Hoewel hij in onder andere IV.1 toegeeft dat de samenleving zo verdeeld kan zijn dat het sociaal contract zelf uiteenvalt.

21 H.W. von der Dunk, ‘De erfenis van de Franse Revolutie’, *Spiegel Historiae* (1989), 350. Dat neemt niet weg dat voor Von der Dunk de ‘mythe’ van een unieke algemene wil goed verklaarbaar is, omdat met het begrip volk (of natie) een nieuwe onmisbare hoogste autoriteit werd geschapen. Daaruit kon dan alle macht en legitimiteit kon worden afgeleid, ter vervanging van oudere transcendentie instanties.

de mogelijk onderdrukkende effecten van kale groepsdwang (meerderheidswil), zelfs als die het resultaat zijn van goedbedoelde algemene wilsvorming, proberen te kanaliseren of te matigen. Het gaat dan om een geheel van juridische en niet-juridische elementen die een samenleving van zelfbesturende burgers in goede banen moet leiden.²² Die worden weliswaar niet altijd systematisch meegenomen in zijn uiteenzetting, maar zijn er wel degelijk onlosmakelijk mee verbonden.

Vooraf belangrijk om dan te vermelden, is het recht op verzet dat Rousseau positioneert. Zo kan de soeverein niet falen, maar de regering (of 'lasthebber'; Rousseau heeft het ook wel over de vorst) kan dat wel. Als die zich de soevereine macht toe-eigent, zich dus bezighoudt met vraagstukken van meest principiële aard en niet meer regeert volgens de opdracht die hij van het volk gekregen heeft, dan vervalt de legitimiteit ervan. Ongehoorzaamheid en opstand is dan gerechtvaardigd. '[O]p het moment dat de regering zich wederrechtelijk de soevereiniteit toeëigent, [is] het maatschappelijk verdrag verbroken en zijn alle gewone burgers, rechtens teruggekeerd in hun natuurlijke vrijheid, gedwongen maar niet verplicht te gehoorzamen.'²³

Ook worden er op tijd en stond vergaderingen georganiseerd om het sociaal contract zelf te bevestigen en de legitimiteit van de regering te toetsen. Daartoe dienen bij aanvang van die vergaderingen steeds twee vragen te worden gesteld, waarover onafhankelijk moet worden gestemd, namelijk 'of het de soeverein goedgevindt de huidige regeringsvorm te handhaven', en 'of het het volk goedgevindt het bestuur in handen te laten van hen die er op dat ogenblik mee zijn belast'.²⁴ Het volk blijft aldus nog steeds de eigen soeverein, wat logischerwijs ook niet anders kan: een volk dat zich laat knechten, geeft de soevereiniteit juist op.

En eerder lezen we dan weer in meer algemene zin dat zelfs de geringste schending van de voorwaarden van het maatschappelijk verdrag tot nietigheid zou leiden.²⁵ Vandaar dat de soeverein ook niet de gelijkheid mag schenden door de ene burger meer te belasten dan de andere.²⁶ En we lezen ook dat er 'geen enkele fundamentele wet is die niet herroepen kan worden, zelfs niet het maatschappelijk verdrag'.²⁷

4 Besmettelijke theorie

Het lijkt al te stellig om eenduidig te concluderen dat Rousseau een autoritair staatsoptreden bepleitte of wilde bevorderden. De frase die hier als uitgangspunt

22 Zie hierover in de Nederlandse taal onder meer P. De Hert, 'Dwingen om vrij te zijn. Rousseau's naïviteit over individuele rechtsbescherming belicht en genuanceerd', in *Rousseau. De wandelende paradox*, red. P. De Hert (Antwerpen: Pelckmans, 2013), 41-64 en J.M. Piret, 'Volkssoevereiniteit en constitutionalisme in J.J. Rousseau's politieke filosofie', in *Rousseau. De wandelende paradox*, red. P. De Hert (Antwerpen: Pelckmans, 2013), 19-40.

23 III.11, p. 120.

24 III.19, p. 134.

25 I.6, p. 53.

26 II.4, p. 69.

27 III.18, p. 134.

Maurice Adams

van analyse wordt gebruikt, kan vooralsnog niet als sluitend bewijs van iets dergelijks worden geïnterpreteerd.

Maar we moeten nog een stap verderzetten. In de inleiding heb ik al een aantal critici van Rousseau aangehaald. Zijn dat dan allemaal slechte of bevooroordeelde lezers geweest? Sommigen ongetwijfeld, maar als algemene conclusie zou een dergelijk standpunt te streng zijn. Want toegegeven, als je onbegrip wilt vermijden, is het beter je bedoelingen op een andere wijze te omschrijven dan Rousseau in de geviseerde frase heeft gedaan. En het helpt ook niet dat we een aantal pagina's vóór de bewuste frase kunnen lezen dat er door het afsluiten van het maatschappelijk verdrag sprake is van de 'volledige vervreemding aan heel de gemeenschap van ieder deelgenoot met al zijn rechten (...) geen enkele deelgenoot [heeft] nog iets te eisen'.²⁸ Of nog, dat de burger die opvattingen heeft die in strijd zijn met de algemene wil, alleen bewijst dat hij zich vergist in wat het algemeen belang verlangt.²⁹ Zoals het ook niet helpt dat Rousseau zijn constitutionele opvattingen niet steeds in een gestructureerd betoog heeft gegoten, en dat de toepassingsmodaliteiten ervan erg vaag zijn gebleven.

Wat ook niet heeft geholpen, is dat een aantal revolutionairen van 1789 in Rousseau de legitimatie hebben gevonden om te doen wat ze nodig achten.³⁰ Het Jakobijnse geweld dat in 1793-1794 onder aanvoering van Robespierre werd gebruikt om de zuiverheid van de revolutie te vrijwaren, is er maar een, hoewel extreem, voorbeeld van. Vele revolutionairen hebben Rousseau inderdaad als een compromisloos activist begrepen, en in zijn denken een vrijbrief gevonden om te realiseren wat zij dachten dat hij hen als het ware opdroeg te doen.³¹ De algemene wil was volgens hen de empirische realiteit van de volkswil, meer specifiek de wil van de derde stand. Ze vertaalden Rousseaus abstracte gedachtegoed naar de vraag wie in feite de macht had om het recht aan het volk op te leggen. Dat dit vanuit hun perspectief geen onbelangrijk gegeven was, mag duidelijk zijn: ze achtten zich immers de woordvoerders van deze stand. Door zijn gedachtegoed als programma voor politieke actie te gebruiken, konden zij hun eigen mens- en maatschappijbeeld als 'natuurlijk' voorstellen en waren zij boven elke kritiek verheven. Ook overigens mag het niet verbazen dat Rousseau zo'n belangrijke invloed heeft kunnen uitoefenen. Want door het vacuüm dat door het verlies van de traditionele maat-

28 I.6, p. 53.

29 IV.2, p. 139.

30 Voor de liefhebber: er bestaat wel wat literatuur over hoe de concrete invloed van Rousseau zich voor en tijdens de revolutie heeft voltrokken. Ik vermeld hier J. Miller, *Rousseau. Dreamer of Democracy* (New Haven/London: Yale University Press, 1984), 132-164 en R. Barny, *Rousseau dans la révolution: le personnage de Jean-Jacques et les débuts du culte révolutionnaire* (Oxford: Voltaire foundation, 1986), 203.

31 Vgl. R. Foqué, 'Het belang van het recht', in *Recht en Legitimiteit*, red. E.H.L. Brugmans en J.L.M. Elders (Zwolle: Tjeenk Willink, 1987), 52 en 58-59. Hierover meer in de volgende paragraaf.

schappelijke kaders ontstond, konden de revolutionairen in moreel en ideologisch opzicht een belangrijke invloed op de volkspinie uitoefenen.³²

Dus hoewel Rousseau wel degelijk aandacht had voor wat we vandaag constitutionalisme of rechtsstatelijkheid plegen te noemen, concepten die met de opkomst van het verlichtingsdenken en het klassieke liberalisme geleidelijk vaste voet aan staatkundige grond hebben gekregen, komt dat, zoals hierboven bleek, niet erg scherp in zijn theorie naar voren. Het lijkt erop dat hij zijn ideële staatkundige theorie strak in het vizier wil houden, en de mitigerende aspecten ervan slechts zijdelings bij zijn gedachtegang betreft; als ware het glossen op de hoofdtekst. Hoe zou dat toch komen?

Zoals bekend, is een van de verklaringen daarvoor dat hij vooral bezig was met een cultuurstrijd.³³ Onder meer Leo Damrosch wijst in zijn indrukwekkende biografie op de spanningsvelden tussen Rousseaus gedachtegoed en het verlichtingsdenken.³⁴ Rousseau keerde zich af van wat hij als de dubieuze vruchten van de vooruitgang zag, vooral ook het competitief individualisme, privé-eigendom en technologie. Er kon geen vrijheid zijn als mensen zichzelf steeds maar benadelen, wat voor Rousseau vooral betekent: zich laten leiden door individuele, vooral financiële belangen. Sociale ongelijkheid was daarvan het resultaat. 'Geeft geld en weldra zult ge ketenen dragen. Het woord financiën is een slavenwoord, het is onbekend in de stadsstaat.'³⁵

Het sociaal contract beoogt juist daarom ook een handeling in gang te zetten aan de hand waarvan de mens wordt 'bekeerd' tot burger; dus 'handelingsbekwaam' wordt en betrokken raakt bij de staat waar hij deelgenoot van is. De mens transformeert daardoor van een strategisch handelend individu tot een burger wiens maatschappelijke verantwoordelijkheid niet langer moet worden bemiddeld door het bezit van subjectieve rechten alleen (negatieve vrijheid; vrijheid van dwang), tot een mens met burgerlijke deugden dus. Vandaar ook de nadruk op *civic participation* en een goede regering: 'In een goed geleide stadsstaat snelt iedereen naar de vergaderingen; onder een slechte regering zet niemand er graag een stap voor bui-

32 De Tocqueville wees juist daarom al op de enorm belangrijke rol van intellectuelen voor en tijdens de Franse revolutie. Zie zijn *L'Ancien Régime et la Révolution*, in *Ceuvres complètes*, II, 79. Dat inzicht mag overigens de diepere samenhang met soevereiniteitsconcepties die aan die van Rousseau voorafgingen niet verhullen. Je zou immers kunnen zeggen dat alleen het *eigendom* op soevereiniteit zich heeft verplaatst van de vorst naar het volk.

33 Daarover vooral Rousseaus *Vertoog over de ongelijkheid* uit 1755, waarin hij een diagnose geeft van de gebreken van de moderne samenleving. Zoals bekend, is zijn stelling dat de mens van nature helemaal niet ongelijk is, maar dat die dat pas wordt in de samenleving. De ongelijkheid is daarmee dus het gevolg van menselijk ingrijpen (de 'menselijke wet') in plaats van dat die steunt op een 'natuurwet'.

34 L. Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau. Een rusteloos genie* (Utrecht: Ten Have, 2011) (oorspronkelijk in het Engels in 2007), hoofdstuk XVI en XVIII (o.a. 345, 404-405). Hierover ook A. Vandeputte, 'Positieve vrijheid in een liberale samenleving', *De Uil van Minerva* 1 (1997), 13-21 (in het bijzonder 20-21), en R.F. Beerling, *Het cultuurprotest van Jean-Jacques Rousseau. Studies over het thema pathos en nostalgie* (Deventer: Van Loghum Straterus, 1977).

35 III.15, p. 127.

Maurice Adams

ten de deur (...). Zodra iemand van de staatszaken zegt: Wat gaat mij dat aan? moet men ervan uitgaan dat de staat verloren is.³⁶ Het is de politiek die de mens moet helpen terug te brengen wat hij op individueel vlak verloren is; bevrijding dus uit de 'slavernij der passies', meer authenticiteit en inzicht in het collectief belang.³⁷

Zijn referenties naar het vrijheidsideaal, zoals dat bestond in het oude Rome en Sparta – waarbij hij de eenvoud van Sparta overigens superieur achtte aan wat hij als de amoraliteit van Athene begreep – zijn wat dit betreft geen toeval. Voor bijvoorbeeld de Grieken was het sociale leven inderdaad een integrale component van het bestaan; het behoren tot een stad (polis) was gericht op het algemeen welzijn en de kern van het burgerlijk bewustzijn. En de staat was daarmee de meest volledige realisatie van de menselijke natuur. Juist omdat er daardoor geen tegenstelling tussen burgers en staat bestond, kenden de Grieken geen scherpe scheiding der machten (iets waar ook Rousseau geen aandacht voor heeft). Het sociale was er politiek, en het politieke sociaal.³⁸

In die zin dacht Rousseau vooral na over wat we vandaag ook wel positieve vrijheid noemen: wat zijn de noodzakelijke voorwaarden om überhaupt vrij te kunnen zijn, zodat je zelf je leven in de hand kunt nemen? Daartoe is volgens Rousseau opvoeding tot gemeenschappelijkheid noodzakelijk. De hier centraal staande frase verwijst dan naar de zwakke afgedwaalde mens die de algemene wil als richtsnoer neemt om overeind te blijven, iets wat je met wat creativiteit inderdaad als 'dwang' zou kunnen omschrijven. En het sociaal contract komt dan tevoorschijn als de *symbolische uitdrukking* van het gezamenlijk besluit de weg naar zichzelf terug te vinden.³⁹

36 III.15, p.127.

37 A.M. Donner (zie voetnoot 40, 56). Terzijde: ik moest hierbij denken aan de nogal Rousseause uitspraak van Benjamin Barber, waarin die het bedrijven van politiek begrijpt als 'not a way of life but as a way of living – as, namely, the way that human beings with variable but malleable natures and with competing but overlapping interests can contrive to live together communally not only to their mutual advantage but also to the advantage of their mutuality'. B. Barber, *Strong Democracy. Participatory politics for a New Age* (Berkeley: University of California Press, 1984), 118. Je kunt je natuurlijk wel afvragen of de contractsterminologie voor iets zo ingrijpends als een 'beking' wel het meest passend is.

38 De angst voor de kolonisering van de private leefwereld van burgers die hier het gevolg van is, maakt, meen ik, de essentie van de liberale kritiek op Rousseaus denken uit. Als het publieke en private naadloos in elkaar overvloeien, verdwijnen immers beide sferen als zelfstandig denkbaar concept. Ik verwijs naar de bekende tekst van Berlin, *Two Concepts of Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1958). Maar zie ook de repliek van C. Taylor, 'What's Wrong with Negative Liberty', in *The Idea of Freedom*, ed. A. Ryan (Oxford: Oxford University Press, 1979), 175-193.

39 Zie Beerling, *Het cultuurprotest van Jean-Jacques Rousseau*, 256. Vgl. Vandeputte, 'Positieve vrijheid in een liberale samenleving', 20-21. Eigenlijk is het nodig hier ook Rousseaus *Émile, ou De l'éducation* in het betoog te betrekken. Daarin staat centraal hoe op *individueel vlak*, door middel van opvoeding, de samenlevingsproblemen waar Rousseau zich in zijn maatschappelijk verdrag tegen afzet, hadden kunnen worden voorkomen. Beide boeken kunnen dan in samenhang gelezen worden als poging de geschiedenis weer 'op het juiste pad' te krijgen.

Het is geen toeval dat A.M. Donner Rousseau heeft bestempeld als een 'boeteprediker' die waarschuwde tegen wat hij als de decadentie van zijn tijd ervaarde.⁴⁰ De algemene wil als verwijzing naar een verloren immanente kosmische orde. Een terugkeer naar het verleden wilde hij desondanks niet. In hoofdstuk III.15 neemt hij zelfs weer wat afstand van de Grieken, en zegt hij dat een terugkeer naar het verleden alles wel beschouwd niet mogelijk is.

5 Constitutionele theorie als nuttige fictie⁴¹

Rousseaus *politieke* constructie, zoals hiervoor in paragraaf 2 uiteengezet, ontpint zich door middel van een rechtlijnige, welhaast scholastieke logica.⁴² Er is bijna geen ontsnappen aan. Om die goed te begrijpen, is het volgens mij vooral belangrijk die rechtlijnigheid als zelfstandig thema te positioneren. Rousseaus constructie lijkt namelijk niet opgezet als blauwdruk voor de werkelijkheid. Het gaat om conceptueel denken. Dat hij geen blauwdruk heeft willen ontwerpen, zou overigens wel eens een doelbewuste keuze kunnen zijn geweest. Rousseau wilde zich niet de risico's op de hals halen die een al te directe bemoeienis met dagelijkse politiek zou kunnen impliceren; daar had hij immers slechte ervaringen mee.⁴³

Dat het abstracte en theoretische kader van zijn denken niet gericht is op directe toepassing, is eigenlijk ook anderszins helemaal niet zo vreemd: als je als (staatskundig) denker je lezer wilt confronteren met de vanzelfsprekendheid van diens vooronderstellingen, is een conceptuele spiegel noodzakelijk. Hoe dat regulatief kan werken, kan worden geïllustreerd aan de hand van het idee van de 'volksvertegenwoordiging'.⁴⁴ Dat begrip suggereert dat het volk iets reëls is dat daadwerke-

40 De term boeteprediker staat in dit verband voor het eerst opgenomen in de druk van het *Handboek van Nederlands Staatsrecht* uit 1954, dat is ook de uitgave waar A.M. Donner voor het eerst aan heeft meegewerkt, en aan wie ik de kwalificatie daarom toeschrijf (zie 56 en 59). Zie over deze thematiek verder B. van Roermund, 'De algemeenheid van de wet en de singulariteit van het individu', *Rechtsfilosofie en Rechtstheorie* 18/1 (1989), 19-34 en P. Riley, *The General Will Before Rousseau. The Transformation of the Divine Into the Civic* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

41 De frase 'nuttige fictie' neem ik over van Willem Witteveen, die het in zijn proefschrift introduceerde. Zie zijn *De retoriek in het recht. Over retorica, staatsrecht en democratie* (Zwolle: Tjeenk Willink, 1988), in het bijzonder hoofdstuk XIV. In het constitutionele recht is het begrip gehanteerd door Olaf Tans, die de kwestie die hier centraal staat op een andere, meer algemene wijze aanbrengt. O. Tans, 'De fictie van de constitutie. Over de maatschappelijke functie van ontwerp-denken', *Recht der Werkelijkheid* 30/1 (2009), 11-26. Zie ook M. del Mar, *Artefacts of Legal Inquiry. The Value of Imagination in Adjudication* (Oxford: Hart/Bloomsbury 2020), 235-277.

42 Hoewel in zijn boek niet steeds rechtlijnig verwerkt, wat aanleiding geeft tot verwarring. Overigens lijkt Rousseaus poging een grondwet voor Polen en Corsica te ontwerpen, minder radicaal. Waarom dat het geval is, behandel ik hier niet. Ik verwijs naar de interpretatie van G. Hoogers, *De verbeelding van het soevereine. Een onderzoek naar de theoretische grondslagen van politieke representatie* (Deventer: Kluwer, 2000), 60-69.

43 Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau*, 412-413. Het doel weg te blijven van dagelijkse politiek heeft Rousseau overigens niet bereikt. De machthebbers van zijn tijd hebben de impact van *Du Contrat Social* althans wel degelijk als reëel ingeschat: het boek, dat in Amsterdam werd uitgegeven, was in Frankrijk al bij het verschijnen ervan verboden. Het stond ook op de Index van de Katholieke Kerk.

44 Van Roermund, *Volksvertegenwoordiging*, 160 en Foqué, 'Het belang van het recht', 51-52.

Maurice Adams

lijk bestaat en vertegenwoordigt kan worden. Dat is natuurlijk maar de vraag. Bestaat er wel zoiets als ‘het volk’? Kan een abstracte entiteit als het volk iets willen? Kan het een overtuiging hebben? Rousseau lijkt zich van deze uitdagingen ten zeerste bewust. In zekere zin begrijpt hij het idee van de vertegenwoordigende functie als een nuttige fictie, een construct: wil je überhaupt over vertegenwoordiging kunnen praten, dan moet je nu eenmaal eerst het volk als een eenheid construeren, *alsof* het iets reëls is. Pas dan, en in dat besef, kun je spreken over de vertegenwoordigende functie van een parlement. Iets gelijkaardigs geldt voor de beperkte aandacht die hij heeft voor negatieve vrijheid: hij wil aantonen dat samenleven nu eenmaal niet gaat zonder de uitoefening van burgerlijke deugden, en daarom is het belangrijk te doen alsof er slechts een vorm van vrijheid bestaat, namelijk wat we tegenwoordig positieve vrijheid noemen.

Zo ook de idee van een unieke algemene wil, het meest centrale begrip in zijn staatkundige theorie: door die te construeren *alsof* het reëel is, kan het ondanks het contingente karakter ervan als een eenheid worden gedacht. Er is in dit verband een boeiende passage waar Rousseau nader ingaat op de verhouding tussen de algemene wil en de wil van allen. Want hoe kan het reële volk weten dat het op het goede spoor zit, als het kan worden (en wordt) misleid? Rousseau stelt onder meer voor, nogal bruusk, de plussen en de minnen van wilsvorming tegen elkaar weg te strepen, ‘dan blijft als som van de verschillen de algemene wil over’.⁴⁵

Letterlijk genomen is dit eigenlijk een onbegrijpelijke omschrijving: is de algemene wil uiteindelijk niets meer dan wat overblijft na aftrek van waar meningsverschillen over bestaan; een rekenkundige operatie of empirisch restbegrip?⁴⁶ Wordt Rousseau hier nu plotseling praktisch? In ieder geval, al relatief vroeg in zijn betoog stelt hij in een betekenisvolle voetnoot dat het juist de ‘kunst van de politiek’ is met de uitdagingen van algemene wilsvorming om te gaan. Want ‘als er geen uiteenlopende belangen waren, zou men zich nauwelijks bewust zijn van het algemeen belang, dat nooit gedwarsboomd zou worden; alles zou vanzelf gaan en regeren zou niet langer een kunst zijn’.⁴⁷

Op een onopvallende plek in zijn betoog plaatst hij daarmee een realistisch perspectief van jewelste. Rousseau lijkt hier namelijk wel degelijk te beseffen dat de algemene wil nu eenmaal kan dwalen; dat een transcendente notie feitelijk maar moeilijk leidend kan zijn bij beslissingen over de richting van de samenleving. Hij lijkt toe te geven dat er geen objectief kenbare maatstaf is om te bepalen welke wil het juiste en goede representeert.⁴⁸ En bovendien moeten de verschillende visies en belangen de ruimte hebben om zich in zekere zin te manifesteren (dus zichtbaar zijn), zelfs als ze uiteindelijk niet in een verhouding van wederkerigheid zijn te betrekken, dus onverenigbaar blijken met wat als het algemeen belang wordt begrepen. En blijkbaar is het dus ‘de politiek’ die die verzoenende klus moet klaren.

45 II.3, p. 65.

46 Zie ook Beerling, *Het cultuurprotest van Jean-Jacques Rousseau*, 166.

47 II.3, p. 65.

48 Beerling, *Het cultuurprotest van Jean-Jacques Rousseau*, 166-170.

En daarbij moeten we de wisselwerking tussen de ‘algemene wil’ en de ‘wil van allen’, tussen het algemene en het particuliere, uitdrukkelijk behandelen *alstof* die algemene wil bestaat. Anders kan er niet eens een gesprek over bestaan. En dat kan alleen als de burgers van hun privébelangen afstand nemen, en vanuit die positie bereid zijn over het algemeen belang na te denken; dus handelen *alstof* ze onverdeeld onderdeel van een collectief zijn en doen *alstof* het algemeen belang kenbaar is. Dat was ook de kern van zijn wetsopvatting die in paragraaf 2 al werd aangehaald, waarin wederkerigheid centraal staat.⁴⁹ Opnieuw verschijnt Rousseau hier als de auteur die het dagelijks politieke überhaupt denkbaar maakt via het gebruik van nuttige ficties.

Ontsnappen aan praktische uitdagingen doet Rousseau daarmee echter niet. Wat voor velen blijft wringen, is hoe je bij de algemene wilsvorming concreet kunt ontsnappen aan jezelf, dus aan je particuliere preoccupaties die voor algemeen belang worden gehouden. Hoe voorkom je dat er in de praktijk dus weer facties ontstaan en, gewild of ongewild, het particuliere de overhand krijgt? Rousseau, zo bleek zojuist, lijkt zich van die uitdaging bewust. Hij beseft dat het spreken met een mond maatschappelijk gezien welhaast een illusie is. Zo lezen we dat ‘uit zichzelf wil het volk steeds het goede maar uit zichzelf ziet het dat niet altijd. De algemene wil heeft steeds de juiste gerichtheid, maar het oordeel dat hem richting geeft, is niet altijd verlicht.’⁵⁰ En ‘[m]en moet [het volk] de dingen laten zien zoals ze zijn, soms ook zoals ze hem toeschijnen; hem de goede weg tonen die hij zoekt; hem behoeven voor de verleiding van de afzonderlijke willen; hem de concrete omstandigheden van tijd en plaats voor ogen stellen; de aantrekkingskracht van aanwezige en tastbare voordelen afwegen tegen het gevaar van toekomstig en verborgen onheil.’⁵¹

In mijn leeservaring vormen de hoofdstukken II.6, 7 en 12 wat dit aangaat een belangrijke plek in het betoog, omdat hij daarin zijn realisme uitdrukkelijk een plaats geeft. Zo vormen de zojuist aangehaalde passages een opmaat voor de introductie van een wat raadselachtige alternatieve wetgever; een *grand législateur*, ‘gids’ of zelfs een bovenmenselijk geniaal lichaam. Het is een ‘wetgever’ die geen onderdeel van de soevereiniteit uitmaakt en dus geen constitutioneel erkende plaats heeft, en die geen eigenbelang kent. Wel kan hij in stilte (*en secret*) als redacteur van wetten optreden, en het volk confronteren met het particuliere van hun meningsvorming.

Dit alles leest als een pleidooi voor een elitaire voorhoede die het onwetende volk zal vertellen hoe de politieke vork werkelijk aan de steel zit. Zoiets lijkt nogal te klemmen met Rousseaus idee van de absolute constituerende macht van het volk. Toch is een andere lezing mogelijk. Je kunt die ‘wetgever’ namelijk ook positioneren als diegene die het volk een spiegel voorhoudt, die uitdaagt en laat zien dat

49 Van Roermund, *Volksvertegenwoordiging*, 73.

50 II.6, p. 75.

51 II.6, p. 75.

verbeeldingskracht nodig is wanneer over de publieke zaak wordt nagedacht.⁵² Het is een fictieve constructie die zich niets toe-eigent; die zich zelfs niets *kan* toe-eigenen, want hij staat buiten de samenleving en is geen soeverein; hij geeft ook geen concrete antwoorden (tot het geven daarvan voelde Rousseau zelf zich trouwens nooit echt geroepen). Die moeten immers het resultaat zijn van een belangeloos en geïnformeerd gesprek over wat het algemeen belang vereist. En daar strekt de geheimzinnige en wijze, ja fictieve wetgever dan vooral tot voorbeeld. Hij moet het volk leren denken *als ware* het een geheel. Rousseau zegt eigenlijk: denk zoals hem! Want '[d]an is het resultaat van het publieke inzicht de eenheid van begrijpen en willen in het maatschappelijk lichaam, waardoor een nauwe samenwerking van de verschillende delen tot stand komt, en de kracht van het geheel uiteindelijk het grootst is'.⁵³

Door in deze interpretatie mee te gaan, zijn de praktische problemen die samenhangen met het proces van algemene wilsvorming natuurlijk niet opgelost. Maar voor mij is de positionering van die wetgever vooral ook een bevestiging van het contingente karakter van algemene wilsvorming. En indien mijn interpretatie van Rousseaus denkstrategie plausibel is, dan kan dat ook consequenties hebben voor de wijze waarop we de frase kunnen begrijpen die in dit artikel als uitgangspunt van analyse fungeert. Daarin wordt dan vooral benadrukt dat we ook over individuele vrijheid alleen maar kunnen nadenken in het besef dat er nu eenmaal collectieve elementen aan kleven.

Uiteraard moet je je van het geconstrueerde of fictieve statuut van Rousseaus staatkundige/constitutionele theorie wel bewust zijn, anders dreigt die te vervallen in utopisch denken dat voor praktische werkelijkheid gehouden wordt. De ge-

52 Zie gelijkaardig ook Van Roermund: 'Inleiding' bij de vertaling van *Het maatschappelijk verdrag*, 24-30 en *Volksvertegenwoordiging*, 82-87. Van Roermund legt ook van allerlei conceptuele vragen bloot die deze geheimzinnige wetgever doet rijzen. De positionering van de *grand législateur* kan worden gelezen in samenhang met Boek IV. Daarin treffen we ook structuren aan als de censuur (IV.7), het tribunaat (IV.5), en de burgerlijke godsdienst (IV.8). Die 'sociologische' hulpstukken – structuren die de strakke positionering van zijn politieke theorie beogen te mediëren – lijken bij eerste lezing niet vanzelfsprekend te verzoenen met de kern van Rousseaus conceptuele politieke constructie, en geven dan aanleiding geven tot een lezing van zijn werk die tot verwarring leidt.

53 II.6, p. 75. Wat Rousseau hier met zoveel woorden eveneens toegeeft, is dat er zich een fundamenteel probleem bij de algemene wilsvorming voordoet: die gaat immers uit van zuivere en democratisch welwillende burgers die streven naar goede wetgeving (in overeenstemming met de algemene wil), maar juist die goede wetgeving is ook weer nodig om die burgers wat dit aangaat op het juiste pad te houden. De theorie gaat dus uit van wat in de praktijk nog geleerd moet worden. En het is dan de taak van die geheimzinnige wetgever om met die uitdaging een omgang te vinden. De constructie lijkt op het verhaal van de Baron von Münchhausen, die zichzelf naar verluidt aan de lusjes van zijn laarzen uit een moeras zou hebben kunnen trekken. Over deze kwestie, zie onder meer B. Honig, 'Between Decision and Deliberation: Political Paradox in Democratic Theory', *The American Political Science Review* 101/1 (2007), 2-3. In het licht van mijn interpretatie betwijfel ik of het zinvol is Rousseau op deze conceptuele grondslagen te bekritisieren. Hij lijkt zich van de dilemma's waarmee hij wordt geconfronteerd wel degelijk bewust, en poogt die op te lossen door het gebruik van ficties. Zijn werk kan in ieder geval evenzeer gelezen worden als een poging om ons van die conceptuele dilemma's bewust te maken.

schiedenis, en de Rousseau-receptie,⁵⁴ heeft geleerd dat dit erg gevaarlijk kan zijn (de heropvoedingskampen van Mao komen in beeld). Rousseau lijkt zich echter van het ideale en fictieve van zijn denken wel bewust. Zo somt hij in Boek III, hoofdstuk 4, hoewel soms met enige tegenzin heb ik het idee, allerlei redenen op waarom zijn zuivere opvatting van democratie en algemene wilsvorming zo moeilijk te verwezenlijken is. Want daarvoor is een zeer kleine staat nodig, eenvoud van omgangsvormen, en een zekere grootte en gelijkheid in stand en rijkdom. Zoiets is nauwelijks te vinden. Hij besluit met de mededeling dat als 'er een volk van goden bestond, zou het democratisch geregeerd worden. Een zo volmaakte regering past bij mensen niet.'⁵⁵

Met dit alles ontsnapt Rousseau volgens mij daarom ook aan wat Hannah Arendt observeerde in een essay naar aanleiding van Heideggers tachtigste verjaardag.⁵⁶ Daarin heeft ze het over de 'denkende wereld' die zijn habitat was ('denken als woonplaats'), en suggereert ze dat hij de wereld van de politiek – Heidegger was zoals bekend actief aanhanger van het nazisme – en concrete menselijke aangelegenheden beter niet had betreden. Voor het inpassen van de menselijke ervaring in het denkende leven is immers een doorleefde verwondering nodig; louter intellectuele radicaliteit kan niet volstaan. De vertaling naar praktisch handelen of wijsheid (Aristoteles spreekt van *phronèsis*), het soort van handelen dat geweldloos samenleven zomaar mogelijk zou kunnen maken, loopt dan stuk op het streven naar een gedroomde maar desondanks na te streven absolute waarheid. Indien Rousseau op dergelijke wijze wordt geïnterpreteerd, en dat is veelvuldig gedaan,⁵⁷ dan is hij inderdaad een nogal grimmig denker. Mijn stelling is echter dat hij zo niet begrepen hoeft te worden, en dat er goede redenen zijn gedachtegoed anders te evalueren.

6 Rousseaus methodenleer en hedendaagse relevantie

De zoektocht naar de betekenis van de hier centraal staande frase opende de deur naar een ruimer inzicht in de doelstellingen en betekenis van Rousseaus *Het maat-*

54 Zie paragraaf 4.

55 III.4, p. 102. Het is bekend dat Rousseau zich wat dit aangaat associeerde met zijn geboortestad Genève, en dat hij daarvan een geïdealiseerd beeld hanteerde. Hierover bijvoorbeeld Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau*, 345-349.

56 H. Arendt, 'Martin Heidegger is tachtig jaar', in *Politiek in donkere tijden. Essays over vrijheid en vriendschap*, H. Arendt (Amsterdam: Boom, 1999). Een reviewer van dit artikel wees terecht op het grote verschil tussen het werk van Heidegger en Rousseau. Want niet alleen schreef Rousseau over allerlei zaken waar altijd ook een maatschappelijke en politieke component aan verbonden was, terwijl het bij Heidegger het toch vooral om fundamentele ontologie ging. Bovendien is er sinds het verschijnen van de zogeheten *Schwarze Hefte* een discussie over de relatie tussen Heideggers politieke drijfveren en zijn filosofische werk. Zie hierover M. Heinz en S. Keller, red., *Martin Heideggers 'Schwarze Hefte': Eine philosophisch-politische Debatte* (Frankfurt: Suhrkamp, 2016). Ik maak graag voorziening voor deze kwalificaties, maar benadruk dat het me hier echter niet primair om het statuut van Heideggers denken te doen is, maar dat ik vooral wil benadrukken dat Rousseau zich van dat concrete menselijke wel degelijk bewust was (wat bij Heidegger uit beeld is verdwenen).

57 Zie de verwijzingen in de inleiding.

Maurice Adams

schappelijk verdrag. En daarmee kom ik ten slotte bij de vraag of we daar vandaag ook nog wat van zouden kunnen leren.

Wat hij in algemene zin in ieder geval heeft gedaan, is de spanning tussen vrijheid en dwang, ook nu nog kenmerkend voor vrijwel iedere samenleving, zeer scherp op de agenda zetten. Dat hij daarvoor tegen de in zijn tijd opkomende verlichtings-idealen ageerde (waar zijn gedachtegoed tegelijkertijd ook de vrucht van was) en een vorm van ‘ideaaltheorie’ heeft gekozen, maakt zijn gedachtegoed natuurlijk ook, zo heb ik betoogd, bevattelijk voor misverstanden.

Rousseaus theorie geeft echter vooral uitdrukking aan een principeverhaal, aan de hand waarvan een denkstrategie, een methode, kan worden ontwikkeld. Het maakt namelijk de politieke werkelijkheid bespreekbaar; Rousseau komt hier tevoorschijn als bron van methodische inspiratie. Juist om die reden overstijgt wat hij te melden heeft tijd en ruimte. Dat betekent ook dat we de verwachtingen wat zijn actualiteitswaarde betreft op de juiste wijze af moeten stellen: toepassingsschema’s, behulpzaam bij het beantwoorden van concrete vragen over bijvoorbeeld nut en noodzaak van QR-codes, mondkapjesplicht en avondklok, heeft hij niet te bieden.

In dat besef bied ik hier desondanks een aantal voorbeelden van hedendaagse relevantie (er zijn er ongetwijfeld meer⁵⁸), die constitutioneel relevant zijn en die aansluiten bij de interpretatie die ik hier van Rousseaus hoofdwerk heb geboden.

In de eerste plaats, en dat werd in het voorgaande al sterk benadrukt: de fictie is als techniek van politieke en staatkundige analyse van grote waarde, omdat die het spreken over de publieke zaak überhaupt mogelijk kan maken. Zo weet iedereen dat de ‘scheiding der machten’ nooit over de hele linie gerealiseerd kan worden.⁵⁹ Toch is het behulpzaam om het als fictie te hanteren. We hebben immers onvermijdelijk een toetsingskader nodig om afwijkingen van het ideaal in kaart te brengen; niet omdat die per definitie ontoelaatbaar zijn, maar wel omdat beoordeling daarvan een norm vergt die de discussie daarover faciliteert.

Diegenen die zich bedienen van een politieke of staatkundige fictie moeten zich uiteraard wel uitdrukkelijk bewust zijn van het feit dat het minstens ten dele een modelmatige constructie betreft, anders dreigt die utopisch en gevaarlijk te worden. Ook mag de afstand tussen feit en fictie (tussen realisme en idealisme) niet zo groot zijn dat die onhanteerbaar is. ‘Iedereen wordt geacht de wet te kennen’, zo

58 In de vorige paragraaf passeerde al het voorbeeld van de volksvertegenwoordiging. Maar je zou ook kunnen denken aan de fictie van ministeriële verantwoordelijkheid of de fictie dat de rechter niet aan politiek doet (dus via de route van de rechtspraak niet sturend handelt). Over het laatste onderwerp M. Adams en D. Broeren, ‘Rechterlijke argumentatie en transparantie: een rechtsvergelijkende exercitie’, in *Speelruimte voor transparantere rechtspraak (Verkenning Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid)*, red. D. Broeders, J.E.J. Prins e.a. (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013), 166-206.

59 Over wat volgt onder meer M. Adams en W.J. Witteveen, ‘Democratisch wetgeven en de rol van het parlement’, in *De ordening van mechanismen van rechtsvorming in de democratische rechtsstaat*, red. J. de Poorter (Den Haag: Boom Juridische uitgevers, 2014), 54-56 (met verdere verwijzingen) en uiteraard Witteveen, *De retoriek in het recht*, 411-413.

luit het adagium. We beseffen heel goed dat feitelijk niemand alle wet- en regelgeving kent. Toch doen we alsof dat zo is, omdat dat grote praktische voordelen heeft. Het maakt het bijvoorbeeld onmogelijk om voor de rechter onwetendheid van het recht als verdediging in te roepen.⁶⁰ Tot we op een grens stuiten: als de fictie evident onredelijk is, is niemand er meer aan gebonden. Als de persoon die geacht werd de wet te kennen daartoe volstrekt niet in staat is, bijvoorbeeld omdat een wet niet eens bekend werd gemaakt, gaat de fictie niet op en moet er een andere redenering worden gezocht. Zo ook is de grondhouding van het legalisme een fictief construct. Ondanks dat de betekenis van de wet niet altijd helder te bepalen is, passen we die toe zoals de wetgever het zagezegd gewild heeft. Zo doen we alsof het de wetgever is die het recht scheidt, en niet de rechter. Maar wanneer dat legalisme al te letterlijk wordt genomen (*dura lex, sed lex!*), kan dat tot ‘ongekend onrecht’ voor de justitiabelen leiden. Dan zoeken we een uitweg. Die ligt bijvoorbeeld besloten in een herwaardering van het evenredigheidsbeginsel, zoals in de rechtspraak inmiddels tot ontwikkeling komt.⁶¹

En dat brengt ons bij een andere kwestie die centraal staat in Rousseaus denken. Het is namelijk een zaak aandacht te vragen voor positieve vrijheid. Maar het is een andere kwestie te identificeren wat de ‘algemene wil’ dan juist vereist. Rousseau, zo bleek, was zich van de onbepaaldheid van dat begrip bewust, onder meer waar hij het in een voetnoot had over de ‘kunst van de politiek’.⁶² Er zit dan niets anders op dan de inhoud van de algemene wil in een open en pluralistisch politiek debat te bediscussiëren. Als die interpretatie correct is, dan kan Rousseau wel degelijk als een zelfbewuste pluralist en constitutionalist worden begrepen. Want waar anders staat constitutionalisme voor dan het faciliteren van dat pluralisme?⁶³

En ja, Rousseau zag bijvoorbeeld belangengroepen niet zitten; het ‘recht op vereniging’ zat niet in zijn systeem. Factievorming, in welke vorm dan ook, zou alleen maar afleiden van zuivere wilsvorming. Dat is vanuit zijn logica niet zo’n vreemde gedachte. Hij wilde immers verbeelden hoe burgers op de meest zuivere wijze nadenken over wat goed is voor het collectief, en daarbij bestempelde hij in het bijzonder hun private belangen als niet-relevant voor algemene wilsvorming. Interessant genoeg is dat een constructie die ook genesteld zit in ons constitutioneel bestel. We kennen weliswaar politieke partijen (hoewel maar in beperkte mate

60 Dat komt in de dubbele ontkenning uit de vertaalde Latijnse versie van deze spreuk beter tot uiting: *niemand* wordt geacht de wet *niet* te kennen (*nemo censetur ignorare legem*). Voor een ander voorbeeld (de onschuldpresumptie), zie A. Pemberton, ‘De Victimologie van “Als of”’, *Panopticon* 43/6 (2022), 503-508.

61 Zie bijvoorbeeld de conclusie van Staatsraad en Advocaat-Generaal Snijders in twee zaken die gerelateerd waren aan de problematiek met betrekking tot de kindertoelagenaffaire. Zie: www.raadvanstate.nl/@131242/202100115-2-a2-en-202006816-2-a2 Voor de nodige nuance, zie L. van den Berge, ‘Bestuursrecht na de toelagenaffaire: hoe nu verder? Over het rechtskarakter van het bestuursrecht’, *Ars Aequi* (2021), 987-995.

62 Zie paragraaf 5.

63 Dat impliceert volgens mij echter niet dat het open debat zonder grenzen is. De rechtsstaat vereist dat het politieke spreken en handelen een gezamenlijke toekomst mogelijk moet maken: aanzetten tot geweld moet dus worden vermeden.

Maurice Adams

gereguleerd) en fracties. Maar parlementaire besluitvorming wordt desondanks mede vormgegeven door artikel art. 67 lid 3 van onze Grondwet: besluitvorming zonder last. Op zijn Rousseaus zou je kunnen zeggen: denkend vanuit het collectief.

Juist daarom gaan we ervan uit dat meerderheidsbeslissingen die als wet worden aangenomen, worden *geacht* het algemeen belang te verwoorden.⁶⁴ En de leden van de minderheid, die wel weten dat het resultaat van het politieke gemarchandeer niet het zuivere algemeen belang is, verdagen hun ongeloof daarover. Ze doen dat omdat ze de democratische spelregels willen respecteren, en weten dat door deelname aan het proces van parlementaire wilsvormingproces op een dag de minderheidsopvatting ook weer tot een meerderheidsstandpunt kan worden. Het fictieve algemeen belang kan dan weer samenvallen met hun interpretatie daarvan. Maar het blijft een situatie die kwetsbaar is. Want voor de verliezende partij in het debat kan er ook een moment komen waarop het beweerde algemeen belang een illusie is. Dat is een situatie die bijvoorbeeld kan ontstaan wanneer ernstige inbreuken gemaakt worden op de grondrechten van die minderheid. En uiteraard geldt bij dit alles natuurlijk wel de eis van eerlijkheid of oprechtheid. De volksvertegenwoordiger die de belangen van iedereen dient, kan dat dus niet doen door leugens te verkopen of eenzijdige verhalen te vertellen. Rousseau zegt hierover dat ‘wanneer het laagste eigenbelang schaamteloos pronkt met de heilige naam van het algemeen welzijn, verstomt de algemene wil’.⁶⁵ De volksvertegenwoordiger moet zich dus in alle perspectieven en standpunten verplaatst hebben of er zich in elk geval iets aan gelegen hebben laten liggen. De recente geschiedenis leert dat de eis van eerlijkheid – geen fake news! – wel wat uitdagingen doet rijzen.

7 Tot slot

Rousseau is niet gemakkelijk tot één uitleg te herleiden. Alleen al daarom is een eenduidige ‘autoritaire’ interpretatie van zijn denken, of van de frase waar dit artikel mee begon, niet overtuigend. In ieder geval is hij als inspiratiebron voor autoritair gedachtegoed boeiend noch verrassend; zijn staatkundige theorie is vanuit dergelijk perspectief wel heel weinig geschakeerd. Waarom zouden we hem bijna 250 jaar na zijn overlijden dan nog lezen?

Het antwoord op die vraag luidt volgens mij als volgt: Rousseau heeft niet alleen de dieptestructuur van een democratische samenleving blootgelegd, hij heeft ons ook een denkstrategie geleverd. Zuivere democratie en onbemiddelde vertegenwoordiging als nuttige fictie. Dat betekent niet dat er ten aanzien van een fictieve situatie geen compromissen mogen worden gesloten. Ik zou hopen dat we dat wel degelijk durven doen. Maar om met onze democratische uitdagingen een kritische omgang te vinden is het noodzakelijk eerst bloot te leggen in welke mate we niet aan het

64 Zie over wat volgt W.J. Witteveen, *De denkbeeldige staat* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2000), 88-89 en Adams en Witteveen, ‘Democratisch wetgeven en de rol van het parlement’, 55-56.

65 IV.1, p. 136.

fictieve ideaal tegemoet komen. Pas dan kunnen de compromissen op hun merites worden beoordeeld. De methodische spiegel van Rousseau heeft ons daarvan bewust gemaakt, en ook in die zin kan het herlezen van diens werk helpen om de uitdagingen van een complexe wereld op een meer adequate wijze ter discussie te stellen.