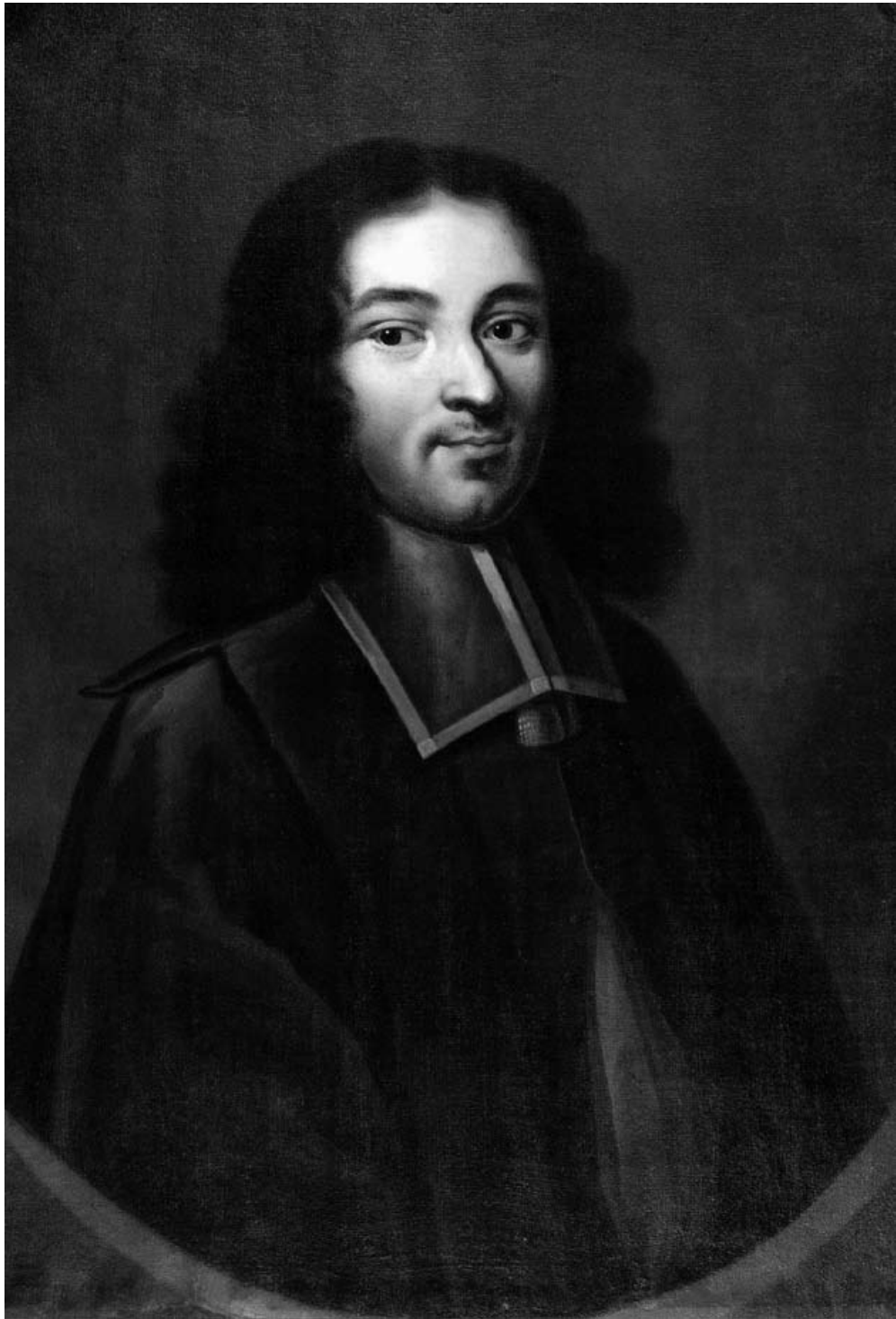


## VERLICHTING ONDER VUUR



*Pierre Bayle, de 'filosoof van Rotterdam', anoniem portret  
(Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel)*

Jonathan I. Israel

# VERLICHTING ONDER VUUR

*Filosofie, moderniteit  
en emancipatie, 1670-1752*



Uitgeverij Van Wijnen - Franeker

Vormgeving: [www.garage-bno.nl](http://www.garage-bno.nl)

Omslagontwerp: Oxford University Press

Afbeeldingen omslag: details uit portretten van Bayle en Diderot (boven, zie blz. 2 en 932) en Voltaire, Spinoza, Newton, Locke, Leibniz en Hume (onder, zie blz. 860, 70, 248, 176, 749 en 81)

Vertaling: Ruben Buys, Tina Ruys en Petros Samara

ISBN 978 90 5194 327 6

© Jonathan I. Israel 2006

© Nederlandse vertaling by Uitgeverij Van Wijnen, Postbus 172, 8800 AD Franeker, 2010

Oorspronkelijke editie verschenen bij Oxford University Press in 2006 onder de titel *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd in welke vorm dan ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

No part of this book may be reproduced in any form whatsoever without previous written permission from the publisher.

# Inhoudsopgave

Voorwoord 11

Deel I: Ter inleiding

Hoofdstuk 1. De vroege verlichting, de revolutie en de moderne tijd 23

1. Het *ancien régime* en de revolutie 23
2. Historici en het schrijven van ‘intellectuele geschiedenis’ 36
3. *L’esprit philosophique* 50

Hoofdstuk 2. Filosofie en de vorming van de moderniteit 71

1. Spinoza en het spinozisme in de radicale verlichting 71
2. Locke, Hume en de vorming van de moderniteit 80

Deel II: De crisis van het godsdienstig gezag

Hoofdstuk 3. Het geloof en de rede: Bayle tegenover de *rationaux* 95

1. De religieuze crisis in Europa 95
2. *Consensus gentium* en de *philosophes* 104
3. Voltaire en de ontluistering van Bayle 119

Hoofdstuk 4. De strijd tegen de geestelijkheid, in de oudheid en nu 131

Hoofdstuk 5. Het socinianisme en de sociale, psychologische en culturele wortels van de verlichting 153

Hoofdstuk 6. De strijd tussen drie theorieën over tolerantie: Locke, Bayle en Spinoza 177

1. Tolerantie van Locke tot Barbeyrac 177
2. Gewetensvrijheid bij Bayle 187
3. Vrijheid van denken en meningsuiting bij Spinoza 198

Hoofdstuk 7. Duitsland en de Baltische staten: verlichting, de maatschappij en de universiteiten 209

1. Het probleem van het 'atheïsme' 209
2. Academische disputaties en het ontstaan van het Duitse radicale denken 221
3. Een alternatieve weg? Johann Lorenz Schmidt en het 'linkse' wolffiaanse radicalisme 235
4. De natuurlijke theologie, het natuurrecht en de radicale uitdaging 241

Hoofdstuk 8. Newtonianisme en antinewtonianisme in de vroege verlichting: wetenschap, wijsbegeerte en godsdienst 249

1. De Engelse fysicotheologie 249
2. Van 's-Gravesande tot D'Alembert (1720-1750) 264

Deel III: Politieke emancipatie

Hoofdstuk 9. Antihobbesianisme en het ontstaan van de 'moderniteit' 277

Hoofdstuk 10. De oorsprong van het moderne democratische republicanisme 295

1. Klassiek republicanisme versus democratisch republicanisme 295
2. Democratie en het radicale denken 305

Hoofdstuk 11. Bayle, Boulainvilliers, Montesquieu: seculiere monarchie of aristocratische republiek 323

1. De politieke filosofie van Bayle 323
2. Politieke filosofie tijdens de vroege Franse verlichting 338
3. Het ideaal van de gemengde monarchie 349

Hoofdstuk 12. 'Verlicht despotisme': autocratie, geloof en verlichting in Oost- en Zuidoost-Europa (1689–1755) 359

1. De 'revolutie' van Peter de Grote (1689–1725) 359
2. Europa en de Russische verlichting (1725–1755) 375
3. Locke, Newton en Leibniz in de Griekse culturele diaspora 385

- Hoofdstuk 13. Volksoevereiniteit, verzet en het ‘recht op revolutie’ 395
- Hoofdstuk 14. Anglomanie, *Anglicisme* en het ‘Britse model’ 417
1. Het Engelse deïsme en de reactie tegen het radicalisme 417
  2. Frans *anglicisme* 431
  3. *Anglicisme* en *anti-anglicisme* in het midden van de achttiende eeuw 441
- Hoofdstuk 15. De triomf van de ‘gematigde verlichting’ in de Verenigde Provinciën 451
1. De nederlaag van het Nederlandse radicale denken: de sociale context 451
  2. Nieuwe intellectuele ontwikkelingen binnen de hugenootse diaspora 470
  3. De orangistische restauratie (1747–1751) 481
- Deel IV: Intellectuele emancipatie
- Hoofdstuk 16. De ondergang van de humanistische tekstkritiek 497
1. *Ars critica* 497
  2. De secularisatie van het heilige 511
  3. De mens en zijn mythen 517
- Hoofdstuk 17. De terugkeer van het Griekse denken 527
1. Het ‘rationaliseren van de goden’: de strijd over Xenophanes 527
  2. Strato, Spinoza en de *philosophes* 535
  3. Het spinozisme: een bewerking van het Griekse stoïcisme? 547
- Hoofdstuk 18. De opkomst van de ‘geschiedenis van de wijsbegeerte’ 561
1. De ‘geschiedenis van de wijsbegeerte’ vóór de verlichting 561
  2. Het Duitse eclecticisme en de opkomst van een nieuwe discipline 566
  3. ‘Radicale renaissance’ 572
- Hoofdstuk 19. Van de ‘geschiedenis van de filosofie’ tot de ‘geschiedenis van de menselijke geest’ 587
1. Fontenelle, Boulainvilliers en ‘l’histoire de l’esprit humain’ 587
  2. Diderot en de geschiedenis van het menselijk denken 597
- Hoofdstuk 20. Italië, de twee verlichtingen en Vico’s ‘nieuwe wetenschap’ 607
1. Italië aanvaardt de verlichting van de hoofdstroom 607
  2. Vico’s ‘goddelijke voorzienigheid’ 623
  3. Een herstelde Italiaans-Griekse wijsheid? 631

## Deel V: De vereniging der mensheid

## Hoofdstuk 21. Het probleem van gelijkheid 641

1. Verlichting en fundamentele gelijkheid 641
2. Aristocratie, radicaal gedachtegoed en onderwijshervorming 660

## Hoofdstuk 22. Seks, huwelijk en de gelijkheid van vrouwen 669

1. Cartesianisme en de gelijkheid van vrouwen 669
2. Huwelijk, kuisheid en prostitutie 673
3. De erotische emancipatie van de vrouw; en van de man 679

## Hoofdstuk 23. Ras, radicaal denken en de opkomst van het antikolonialisme 687

1. Verlichting versus kolonialisme 687
2. Slavernij en de vroege verlichting 700
3. Kolonialisme en nationale identiteit 707

## Hoofdstuk 24. De islam in een nieuw licht: filosofie en de 'Ander' 713

1. De islam en tolerantie 713
2. Bayle en Ibn Rushd (Averroës) 719
3. Ibn Tufayl en de verborgen wijsheid uit het Oosten 725
4. De clandestiene 'verlichting' van de Zindikieten 728

## Hoofdstuk 25. Spinoza, Confucius en de klassieke Chinese filosofie 737

1. China en *spinozismus ante spinozam* 737
2. Leibniz, Wolff en de Chinese *prisca theologia* 749
3. Voltaire, Montesquieu en China 754

## Hoofdstuk 26. Is godsdienst noodzakelijk voor een geordende samenleving? 761

1. De scheiding tussen ethiek en theologie 761
2. De deïstische ethiek van de 'gematigde' verlichting 779
3. Het radicale denken en de ontwikkeling van een seculiere moraal 790

## Deel VI: Radicale philosophes

Hoofdstuk 27. De Franse verlichting vóór Voltaires *Lettres philosophiques* (1734) 797

1. De reactie op het absolutisme na 1715 797
2. De materialistische uitdaging 812
3. Illegaliteit 823



Hoofdstuk 28. Mensen, dieren, planten en fossielen: het Franse hylozoïsche *matérialisme* voor Diderot 837

Hoofdstuk 29. Nieuwe richtingen binnen de *Parti philosophique*: Voltaire, *Voltairianisme*, *Anti-voltairianisme* (1732–1745) 861

1. De verlichting van Voltaire 861
2. De nederlaag van Voltaire en de Franse ‘newtonianen’ 873
3. De teloorgang van de synthese tussen Locke en Newton 884

Hoofdstuk 30. Van Voltaire naar Diderot 895

Hoofdstuk 31. De ‘ondeugdzame atheïst’ 909

1. De ‘zaak La Mettrie’ (1745–1752) 909
2. Atheïstisch amoralisme 919

Hoofdstuk 32. De *parti philosophique* aanvaardt de radicale verlichting 933

1. De radicalisering van de kring rond Diderot 933
2. Het ‘conflict’ over de *Esprit des lois* (1748–1752) 944

Hoofdstuk 33. De ‘*Encyclopédie*-oorlog’: de eerste fase (1746–1752) 961

Hoofdstuk 34. Nawoord 987

Noten 996

Bibliografie 1086

Index 1154



## Voorwoord

Was de verlichting in wezen meer een sociaal of eerder een geestelijk verschijnsel? Misschien is het beste antwoord: beide. Een juiste en evenwichtige benadering van dit uiterst belangrijke onderwerp vereist daarom dat we van een tweerichtingsverkeer uitgaan en veronderstellen dat de materiële werkelijkheid en het geestesleven elkaar onderling, op een soort dialectische manier beïnvloed hebben. Is het werkelijk zo belangrijk hoe we de verlichting interpreteren? Zeker wel. Want hoewel het de laatste jaren in de mode is, vooral in het postmoderne kamp (maar niet alleen daar), de verlichting vol misprijzen af te doen als bevooroordeeld, oppervlakkig, zelfmisleitend, overoptimistisch, eurocentrisch, imperialistisch en uiteindelijk destructief, zijn er goede en zelfs onweerlegbare redenen die ons dwingen dit soort opvattingen als verkeerd te verwerpen. Men moet in plaats daarvan erkennen dat de verlichting verreweg de meest positieve factor was en *is* bij het ontstaan van de hedendaagse wereld. Zij heeft ook die aspecten van de 'moderniteit' gevormd die iedereen zou moeten steunen en bevorderen die in overeenstemming met de rede wil leven.

Het is daarom een zorgwekkend feit dat alomvattende beschrijvingen van de verlichting die pogen een algemeen beeld op Europese en transatlantische schaal te geven nagenoeg ontbreken; en ook dat er nog steeds grote onzekerheid, onhelderheid en twijfel bestaat over wat de verlichting precies was en wat zij in geestelijk en sociaal opzicht precies inhield. In het huidige debat discussiëren voor- en tegenstanders van de verlichting vaak over een historisch verschijnsel dat de afgelopen decennia nog steeds niet adequaat begrepen en beschreven is. Sinds de verschijning in 1966 van Peter Gays ambitieuze algemene overzicht *The Enlightenment: An Interpretation* (in twee delen) zijn er bijna geen serieuze pogingen meer gedaan 'een allesomvattende interpretatie van de verlichting te geven', zoals Gay stelt. Het is met name verontrustend dat het vrijwel onmogelijk is een redelijk gedetailleerde algemene beschrijving van de periode vóór 1750 te vinden, een tijd die voor de vorming van de verlichting zeer belangrijk was. Ook treden algemene historici van de achttiende eeuw in tegenstelling tot filosofen en politicologen zelden in debat over de geestelijke betekenis van de verlichting naast de volgens de recentste historiografie belangrijkere sociale en materiële factoren.

Dit boek beoogt een schetsmatig, bruikbaar overzicht en referentiekader te geven die zowel de leek als ook de onderzoeker en de geleerde in staat stellen meer greep te krijgen op wat de ideeën van de verlichting eigenlijk waren. Tegelijk ontken ik dat maatschappelijke, culturele en materiële factoren voor historici van groter belang zijn dan geestelijke impulsen. Ik doe dit niet door deze idee simpelweg om te draaien en te beweren dat ideeën dus belangrijker waren dan het maatschappelijk proces. Mijn doel is eerder een evenwicht te vinden en te laten zien hoe ideeën en de sociaal-politieke omgeving elkaar beïnvloeden, waarbij ik deze interactie van het geestelijke en materiële aspect benader vanuit de intellectuele kant in plaats van omgekeerd, zoals heden ten dage gebruikelijk is en algemeen aanvaard wordt. De reden voor deze tegengestelde benadering is dat de intellectuele dimensie mijns inziens verreweg de minst begrepen kant is en daarom eerder herwaardering behoeft dan de maatschappelijke en culturele aspecten.

De laatste jaren was een van de meest controversiële vragen over de verlichting haar precieze verband met het ontstaan van revolutie. Deze vraag hangt op haar beurt nauw samen met die over het verband tussen de verlichting en 'de moderniteit' in het algemeen. Hoe vreemd dit vandaag de dag ook mag klinken, vanaf het einde van de zeventiende eeuw tot het midden van de negentiende eeuw werd in boeken, pamfletten, preken en kranten vaak beweerd dat 'de filosofie' een 'universele revolutie' in het menselijk leven teweeg had gebracht en dat nog steeds deed. Na 1789 was het gebruikelijk deze visie in het bijzonder te koppelen aan de Franse Revolutie en deze brede omwenteling als de 'verwerkelijking van de filosofie' te beschouwen.<sup>1</sup> Het was aan het begin van de negentiende eeuw, of zelfs nog daarvoor, bepaald niet nieuw om de 'filosofie' in één adem te noemen met de 'revoluties' van de moderne tijd en het is noodzakelijk om in het achterhoofd te houden dat er in de decennia voor en na 1789 allerlei andere 'revoluties' waren naast die in Frankrijk – revoluties die niet allemaal gewelddadig of politiek waren, maar wel nauw gerelateerd aan de invloed van filosofen en de filosofie, welke ongekend was en veel mensen zeer in verwarring bracht.

Na 1789 zag men de Franse Revolutie en de zijtakken ervan op het Europese vasteland en in Noord- en Zuid-Amerika, de grote revoluties in de jaren twintig van de negentiende eeuw in Griekenland en Latijns Amerika inbegrepen, gedurende enige tijd als een onderdeel van een veel grotere en meer 'universele' revolutie die ontstaan was door de 'filosofie', of liever gezegd: door wat in de eeuw ervoor bekend was geworden onder de naam *l'esprit philosophique* of ook wel *philosophisme*. *L'esprit philosophique* was immers, zoals Jean-Étienne-Marie Portalis, een Frans revolutionair staatsman die in deze kwestie was geïnteresseerd, in 1798 zei, in feite iets heel anders dan filosofie in het algemeen. Want de meeste filosofen, inclusief de aanhangers van de Duitse idealistische systemen en degenen die een strikt empirisme aanhingen en zichzelf beperkten tot wat uit 'l'observation et l'expérience' kon worden afgeleid, probeerden de

reikwijdte van de wijsbegeerte lange tijd juist te beperken en de rede in overeenstemming te brengen met de godsdienst. Hoewel *L'esprit philosophique* ook een 'résultat des sciences comparées' was, kenmerkte zij zich daarentegen door de weigering de reikwijdte van de filosofie tot een bepaald deel van de werkelijkheid in te perken en door het voortdurende streven het geheel van onze werkelijkheid te omvatten en opnieuw betekenis te geven: de revolutionaire 'esprit philosophique' beweerde met andere woorden, zoals Portalis zei, 'applicable à tout' te zijn.<sup>2</sup> Bovenal was *philosophisme* in tegenstelling tot andere soorten wijsbegeerte 'une sorte d'esprit universel'.

Na 1789 schreef men de 'revolutie' vaak toe aan *l'esprit philosophique*, maar dit was in feite geheel in lijn met de vele klachten van vóór 1789 over de gevaarlijke nieuwe manieren van denken die zodanig in de godsdienst, de maatschappijtheorie en de politiek doordrongen dat ze een bedreiging vormden voor de basisstructuren van het gezag, de traditie, het geloof en de privileges waarop de maatschappij van het *ancien régime* gebaseerd was. Moderne historici en onderzoekers zijn natuurlijk geneigd dit af te doen als een verzinsel van de collectieve verbeelding van die tijd, als een illusie die gevoed wordt door ideologische vooringenomenheid en vooroordelen met slechts een vage overeenstemming met de historische werkelijkheid. In de laatste decennia is het, zowel in Europa als in Amerika, onder historici steeds minder populair om de Franse Revolutie, de grootste gebeurtenis op de drempel van de 'moderniteit', te beschouwen als een gevolg van ideeën. Het dogmatische marxisme legde de nadruk op de economische werkelijkheid en de culturele bovenbouw die deze voortbracht en hielp zo mee deze bijna universele overtuiging te bewerkstelligen. Een andere belangrijke rechtvaardiging voor dit in sommige opzichten opmerkelijke onderdeel van het credo van de moderne historicus is de groeiende democratisering van de geschiedwetenschap zelf: vooral studenten, maar ook professoren, grijpen gemakkelijk naar het argument dat de meeste mensen, zowel toen als nu, dingen uitsluitend uit 'praktische' overwegingen doen en niet geïnteresseerd zijn in intellectuele zaken. Elke poging te wijzen op de invloed van de *philosophes* doet men tegenwoordig routineus af op grond van het feit dat de grote meerderheid bijna niets van hen of hun boeken afwist en er ook niets om gaf.

Dit is natuurlijk waar, maar in één belangrijk opzicht zit dit modieuze verweer er naast. Degenen die voor en na 1789 het meest op de nieuwe ideeën afgaven, wezen er namelijk zelf ook op dat de meeste mensen, net als nu, niets afwisten van of niets gaven om de 'filosofie'. Toch waren bijna alle schrijvers er aan het einde van de achttiende en het begin van de negentiende eeuw van overtuigd, en met reden, dat veel mensen weliswaar niet zagen hoezeer de filosofie hun leven beïnvloedde en de omstandigheden van hun tijd veranderde, maar intussen toch op rampzalige wijze door de 'filosofie' op het verkeerde been waren gezet. Het waren vooral filosofen die verantwoordelijk waren voor de verspreiding van begrippen als verdraagzaamheid, gelijkheid, democratie,

republicanisme, de vrijheid van het individu, de vrijheid van meningsuiting en persvrijheid. Dit soort ideeën zag men als de belangrijkste oorzaak van de bijna voltooide omverwerping van het gezag, de traditie, het koningschap, het geloof en privileges. De filosofen hadden de revolutie dus veroorzaakt.

Troon, altaar, adel en de staatsmacht waren volgens de ijveraars van de contrarevolutie naar de rand van de afgrond gevoerd door ideeën waar de overgrote meerderheid geen weet van had. Zij die steun gaven aan wat de conservatieven en de gemiddelde toeschouwer als verderfelijke en gevaarlijke democratische begrippen beschouwden, zouden dit in de meeste gevallen onbewust hebben gedaan of zonder te begrijpen wat de werkelijke aard van de ideeën was waarop de wervende slogans en politieke retoriek in die tijd stoelden. Ook al hadden maar weinig mensen begrip of interesse voor de kernideeën in kwestie, het blijft een feit dat de nieuwe provocerende populaire retoriek die men in toespraken en kranten gebruikte om de mensen tegen de traditie en het gezag op te zetten, door fundamenteel nieuwe ideeën werd gevoed, gevormd en gepropageerd. Het leek zelfs een uitgemaakte zaak dat de filosofie verantwoordelijk was voor de revolutionaire slogans, strijdkreten en ideologieën van de pamfletschrijvers, journalisten, demagogen, gekozen afgevaardigden en ontevreden legerofficieren die in de Amerikaanse, Franse, Duitse en Italiaanse revoluties van de jaren zeventig, tachtig en negentig van de achttiende eeuw en ook in de daaropvolgende revoluties een fundamentele breuk met het verleden afkondigden en rechtvaardigden.

Het soort 'filosofie' dat zij in gedachten hadden was volledig nieuw, net als haar maatschappelijke en politieke invloed. Wat echter allerminst nieuw was, was het tumult, het geweld en het fanatisme waarmee het revolutionaire proces gepaard ging. Het gewone volk was immers zonder hulp van de filosofen uitstekend in staat allerlei onrust, instabiliteit en ordeverstoringen te veroorzaken, maar het begripsmatig omverwerpen van altaar, troon en adel werd tot dan toe terecht beschouwd als onvoorstelbaar en ondenkbaar en had bijgevolg niet noodzakelijk te maken met economische behoeften, sociale druk of de naar men aannam aangeboren onhandelbaarheid van het plebs. Een dergelijke omwenteling kon slechts voortkomen uit een revolutionaire verandering in de manier van denken.

Niet alleen werd de rol van de 'filosofie' als grondslag voor het ontstaan van de 'revolutie' door tijdgenoten in het begin van de negentiende eeuw sterk benadrukt, ook begreep men goed hoe zinloos het is de oorzaken van de revolutie te zoeken in de decennia die onmiddellijk aan 1789 voorafgaan: een grote culturele en geestelijke omwenteling neemt immers meer tijd in beslag. Dit feit ligt weliswaar voor de hand, maar is later toch op de achtergrond geraakt. Men moet terugkijken naar de eeuw vóór 1750 om de geestelijke oorsprong en vroege ontwikkeling te vinden van wat bekend werd als het revolutionaire tijdperk. Antonio Valsecchi zei in een boek dat postuum in 1816 in Venetië werd uitgegeven, dat niet de grieven van het volk of economische oor-

zaken, verouderde gebruiken, gebrek aan vrijheid of welke materiële factor dan ook, maar juist de *spirito filosofico* ‘de maatschappij, de handel, de discipline, het geloof en de troon’ in Italië, net als in Frankrijk en de rest van Europa zo goed als vernietigd had. Deze revolutie van de geest bereikte weliswaar een hoogtepunt bij Voltaire en Rousseau, maar de werkelijke wortels liggen verder terug, in de zeventiende eeuw. De werkelijke grondleggers van de Franse Revolutie waren volgens hem niet Rousseau of Voltaire, maar ‘Tommaso Hobbes d’Ingilterra, e Benedetto Spinoza di Olanda’, de waarlijk wereldschokkende en tegendraadse filosofen wier dodelijk ondermijnende werk was voortgezet door de niet minder tegendraadse ‘Pietro Bayle’, eveneens uit Holland.<sup>3</sup>

Deze interpretatie van de revolutionaire omwentelingen aan het einde van de achttiende eeuw verschilde weinig van die van een andere Italiaanse hoogleraar, Tommaso Vincenzo Moniglia (1686–1787) uit Pisa, die meer dan zeventig jaar eerder, in 1744, het Italiaanse lezerspubliek waarschuwde dat de recente ontwikkelingen in het denken in Frankrijk een nieuwe en gevaarlijke soort wijsbegeerte voortbrachten, die alle bestaande principes, instituties, gedragscodes en koninklijke decreten overboord gooide. Deze ontwikkelingen waren geïnspireerd door de Engelse ‘deïsten’ Anthony Collins en John Toland, die ideeën gebruikten die van Spinoza afkomstig waren. Hun denkbeelden hadden volgens hem een ‘totale omwenteling van ideeën, taal en wereldse zaken’ tot gevolg, die tot een drastisch veranderde maatschappij leidde waarin *Spinosismo* of, zoals een andere Italiaanse schrijver uit die tijd, Daniele Concina, zei, ‘questa mostruosa divinita Spinosiana’ [deze monstrueuze spinozistische godheid], zou overheersen. Dit betekende dat alles voortaan niet langer op geloof, maatschappelijke rangorde en koningschap, maar op de fysieke werkelijkheid en op ‘de belangen en hartstochten van individuen’ zou worden gebaseerd.<sup>4</sup>

De waarschuwingen van Moniglia en Concina tegen het *Spinosismo* en de ‘universele revolutie’ van rond 1750 verschilden op hun beurt niet wezenlijk van andere waarschuwingen die al eerder geuit waren. Aan het begin van de eeuw zegt de Engels-Ierse godgeleerde van de High Church William Carroll in het tweede deel van zijn pamflet *Spinoza Reviv’d* (Londen 1711), dat een wijsbegeerte gebaseerd op wat hij ‘Spinoza-principles’ noemt, waarmee hij het op de filosofie van de ene substantie gebaseerde militante deïsme bedoelt, ‘alle natuurlijke en geopenbaarde godsdienst aantast, [en] onze grondwet, zowel de kerkelijke als de staatkundige, teniet doet’.<sup>5</sup> De vroegste verklaringen in deze termen reiken terug tot het einde van de zeventiende eeuw. In 1693 bijvoorbeeld stelt een prominente en ervaren Duitse hoffunctionaris, de Freiherr Veit Ludwig von Seckendorff (1626-1692), dat het verkeerd is om te veronderstellen, zoals veel theologen doen, dat de ‘atheïstische’ filosofie van het soort dat Spinoza voorstond alleen de godsdienst en de theologie ondermijnt; want door individuele verwachtingen en het leven in deze wereld tot basis van de politiek te maken, dreigde het spino-

zisme ook het koningschap *en* de hoven en hovelingen te vernietigen.<sup>6</sup> In 1681 erkent de Franse calvinist Pierre Yvon (1646–1707) op eenzelfde wijze dat Spinoza niet alleen de theologie in wijsgerig opzicht aantast door de moraal te reduceren tot een pure afweging van persoonlijk voordeel, maar dat zijn politieke theorie ook iedereen het recht geeft politiek in opstand te komen.<sup>7</sup>

In heel Europa begrepen radicaal ingestelde en ook vele godsdienstige denkers al snel dat een fundamentele omwenteling van het denken uiteindelijk zou leiden tot een politieke revolutie. Op de dreiging die de ‘Spinoza-principles’ voor de politieke, godsdienstige en sociale status quo vormden werd kleurrijk gezinspeeld door de anonieme auteur van het traktaat *Rencontre de Bayle et de Spinoza dans l'autre monde*, dat in 1711 in Holland, maar volgens de titelpagina in ‘Keulen’, uitgegeven werd. Dit werk beoogde Bayle met Spinoza in verband te brengen door niet alleen te suggereren dat de levens van deze twee grote denkers overeenkwamen omdat ze beiden gevlucht waren voor de katholieke onverdraagzaamheid in een monarchie en naar een persoonlijke vrijheid van denken op zoek waren, maar ook dat ze gemeenschappelijke filosofische doelen nastreefden.<sup>8</sup> In een denkbeeldige dialoog tussen hen in het hiernamaals verzekert ‘Bayle’ ‘Spinoza’ dat het zelfportret van Spinoza (in het schetsboek dat na zijn dood gevonden werd) in de visserskledij van de bekende zeventiende-eeuwse opstandeling Masaniello – in diens tijd een symbool van de opstand van het volk tegen monarchale onderdrukking<sup>9</sup> – door sommigen weliswaar werd goedgekeurd, maar dat zijn vijanden vreesden dat dit betekende dat ‘wat Masaniello in Napels in vijftien dagen teweeg had gebracht [dat wil zeggen een democratische revolutie], jij in korte tijd zou bewerkstelligen in de gehele christelijke wereld’.<sup>10</sup>

Eenmaal ontdaan van ideologische vooroordelen genieten de latere beschuldigingen van de contrareformatie die de filosofie en de *philosophes* met revolutie in verband brachten dus een behoorlijke overtuigingskracht en verdienen meer aandacht van historici dan ze tot nu toe hebben gekregen. De neiging tot secularisatie, verdraagzaamheid, gelijkheid, democratie, individuele vrijheid en vrijheid van meningsuiting in West-Europa en Amerika tussen 1650 en 1750 ontving onmiskenbaar een stimulans van de ‘filosofie’ en haar succesvolle verspreiding op politiek en maatschappelijk vlak. Precies zoals de contraverlichting had voorspeld, brachten deze ideeën in Europa en Amerika op den duur een revolutionair proces zonder weerga op gang. Al verwerpen de meeste historici van de verlichting en de Franse Revolutie de laatste jaren elke interpretatie waarin het accent op de rol van ideeën ligt, omdat revolutionaire bewegingen primair sociale en culturele verschijnselen zouden zijn, die men het beste kan begrijpen door naar sociale verbanden en materiële factoren te kijken, toch kleven er grote bezwaren aan deze benadering. De resultaten van het recente sociaal-historische onderzoek lijken geenszins de nog steeds bestaande nadruk op een primair ‘sociale’ invalshoek te rechtvaardigen. Niemand is in staat gebleken aan te



geven wat de zogenoemde diepere laag van maatschappelijke veranderingen was die achter de verlichting en de revolutie zouden schuilen of hoe verschuivingen in sociale structuren, als die al plaatsvonden, op grote schaal en spontaan konden leiden tot een door het volk geleide ‘universele revolutie’, gericht op het veranderen van de basisbeginselen waarop de maatschappij en de politiek gevestigd zijn.

In ieder geval zou een benadering die het zwaartepunt juist op het bestuderen van ideeën in hun historische verband legt, bruikbare resultaten kunnen opleveren voor de geschiedenis van de verlichting, de revoluties van de moderne tijd en de geschiedenis van de westerse ‘moderniteit’ zelf. Ondanks recente beweringen over sociale structuren, materiële factoren en het feit dat het volk zich niet bewust was van de nieuwe ideeën, blijft het onwaarschijnlijk dat de moderne kernbegrippen gelijkheid, democratie en persoonlijke vrijheid direct zijn ontstaan uit een proces van maatschappelijke verandering of culturele aanpassing. Even onwaarschijnlijk is het dat deze begrippen centraal kwamen te staan in de ‘moderne’ maatschappij en politiek, of dat ze het publieke domein überhaupt konden binnenkomen zonder eerst via een proces van intellectueel debat te worden gevormd, gedefinieerd en herzien. Zelfs als een aantal lezers ervan overtuigd blijft dat primair sociaal en cultureel gestuurde veranderingen en niet ideeën ten grondslag liggen aan het historische proces, dan nóg blijft de geestelijke kant van de geschiedenis van de revoluties in de moderne tijd enorm complex en interessant en dient zij op een alomvattender wijze bestudeerd te worden dan tot nu toe. Mijn eerdere boek, *Radicale Verlichting*, maakte een begin met de beschrijving van de wijsgerige debatten aan het einde van de zeventiende en het begin van de achttiende eeuw die de westerse verlichting een radicale invalshoek gaven. Dit boek heeft als doel een veel breder en algemener beeld van de verlichting te geven, zoals die zich ontwikkelde tot aan het begin van de strijd over de *Encyclopédie* (1751–1752). Ik leg daarbij de nadruk op het belang van de dualiteit van de verlichting, dat wil zeggen de interne strijd tussen de tegengestelde richtingen die haar van begin tot eind altijd verdeeld hielden in twee onverzoenbare intellectuele blokken. Ik zal daarbij proberen aan te tonen hoe de historische en wijsgerige hoofdlijn in de ontwikkeling van moderne ‘verlichte’ waarden zich rond het midden van de achttiende eeuw van het eerdere centrum in de Nederlandse Republiek verplaatste naar andere delen van Europa, met name naar Frankrijk, dat vanaf circa 1720 in steeds grotere mate intellectueel en cultureel de toon aangaf bij het ontstaan en de ontwikkeling van radicale en democratische opvattingen en ideeën over gelijkheid.

Dit boek wil niet alleen laten zien hoe ideeën over gelijkheid, verdraagzaamheid, democratie en persoonlijke vrijheid het koningschap, de adel, het gezag en de traditie aan de kaak stelden, maar gaat ook over het begin van het antikoloniale denken en de radicale kritiek op het Europese imperialisme dat niet-Europese volken onder de duim hield. Andere thema’s die aan de orde komen zijn de immer dubbele en verdeel-

de zoektocht naar het niet-Europese 'andere', in het bijzonder de klassieke Chinese cultuur en de wereld van de islam, en andere vertakkingen van de omwenteling in de geesteswetenschappen en onderwijsidealen aan het einde van de zeventiende en het begin van de achttiende eeuw.

Tijdens mijn onderzoek voor dit boek en het schrijven ervan ben ik terzijde gestaan door het Institute for Advanced Study te Princeton, waaraan ik veel dankbaarheid verschuldigd ben. Ik wil in de eerste plaats mijn dank betuigen aan Susan Scheller, Marian Zelazny, Julia Bernheim, Kirstie Venanzi en Marcia Tucker, die mij allen geweldig gesteund hebben en die ik lang dank verschuldigd zal blijven. Voor hun bijdrage aan de verdere ontwikkeling en aanpassing van mijn begrip van de verlichting sinds het verschijnen van het eerste deel over dit onderwerp middels gesprekken, discussies en briefwisselingen, dank ik verder Antony McKenna, Wim Klever, Wiep van Bunge, Sarah Hutton, Wijnand Mijnhardt, Martin Mulsow, Michiel Wielema, Siep Stuurman, Giovanni Ricuperati, Vincenzo Ferrone, Sylvia Berti, Gianluca Mori, Eduardo Tortarolo, Winfried Schröder, Catherine Secretan, Kinch Hoekstra, Vittorio Hösle, Dan Garber, Margaret Jacob, William J. Connell, Piet Hut, Steve Adler, Susan Morrissey, Adam Sutcliffe, Alastair Hamilton, John Hope Mason, Jonathan Scott, Steve Pincus, Veit Elm, Hilary Gatti, Manfred Walther, Paschalis Kitromilides, Irwin Primer, Bill Doyle en het meest van allen, en uit het diepst van mijn hart, mijn partner Annette.





DEEL I

*Ter inleiding*



# *De vroege verlichting, de revolutie en de moderne tijd*

## 1. HET ANCIEN RÉGIME EN DE REVOLUTIE

Zelfs een oppervlakkige bestudering van de Franse Revolutie zal een oplettende onderzoeker er spoedig van overtuigen dat de revolutionaire ideologie en de retoriek van revolutie in het Europa van het einde van de achttiende eeuw, en zeker het devies ‘vrijheid, gelijkheid en broederschap’, zeer nauw met de nieuwe ideeën van de verlichting verband hielden. Het verschil met de vroegmoderne samenlevingen van voor de Revolutie is duidelijk te zien. Die waren te zeer gekleurd door traditie, theologische leerstellingen en koningschapsmystiek, en toonden te veel eerbied voor een autoriteit die zijn wortels in het verleden heeft en voor geïdealiseerde voorstellingen van de maatschappij, om ‘revolutie’ in de moderne zin van het woord, namelijk als een ‘radicale verandering en een breuk met traditionele of ingeburgerde denkwijzen, overtuigingen, handelingspatronen, sociaal gedrag en politieke of sociale organisatie’, zoals een historicus het omschreef, te kunnen aanvaarden.<sup>1</sup> Een ‘universele revolutie’ zoals de radicale *philosophes* van de verlichting die bepleitten, dat wil zeggen een morele, culturele en politieke omwenteling die op plannen voor fundamentele hervormingen steunt en die men op alle maatschappijen kan toepassen, was in de vroegmoderne periode nog minder voorstelbaar.

Het belangrijkste verschil tussen premoderne opstanden en revoltes aan de ene en moderne revoluties aan de andere kant is daarom, dat men bij de eerstgenoemde sociale en politieke veranderingen altijd legitimeerde met behulp van theologische beginselen, het gewoonterecht en de eerbiedwaardigheid van de traditie, terwijl moderne revoluties zichzelf ten diepste rechtvaardigen in termen van niet-traditionele en nieuwe basisbegrippen – en daar ook niet zonder kunnen. Historici van de ‘moderniteit’ proberen bij het onderzoek naar het verschijnsel ‘moderniteit’, en binnen de ‘moderniteit’ het probleem van ‘revolutie’, dan ook precies vast te stellen wat het verschil is tussen sociale, culturele en politieke vernieuwingen die men in theologische, traditionele en dynastieke termen verwoordt en ingrijpende hervormingen die in seculiere, niet-theologische en niet-traditionele ideologische termen gerechtvaardigd worden.

In de zestiende en zeventiende eeuw bepaalden sinds lang aanvaarde en diepge wortelde criteria van juridische, dynastieke en theologische aard de maat voor wat recht en onrecht was, voor wat legitiem en niet-legitiem was en voor welke hervormingen men met recht kon invoeren.<sup>2</sup> Een paar uitzonderingen daargelaten hebben historici over het algemeen aangenomen dat dit betekent dat er tijdens de vijftiende, zestiende en zeventiende eeuw geen werkelijke revoluties hebben plaatsgevonden en ook niet konden plaatsvinden. Deze visie is in grote lijnen juist, hoewel veel historici hieruit hebben afgeleid dat er daarom vóór de Franse Revolutie zelf geen werkelijk ‘revolutionaire’ zienswijze kon bestaan, wat, zoals zal blijken, zeker onjuist is.<sup>3</sup> Tegelijk blijven historici revolutie vaak als een verschijnsel beschouwen dat in wezen meer het gevolg is van diepgaande sociale en economische veranderingen dan van een omslag in denkwijzen. Intussen heeft niemand erg duidelijk kunnen omschrijven waar deze sociale en economische veranderingen dan eigenlijk uit bestaan, en het spreken over ingrijpende ‘culturele’ veranderingen is gewoonlijk zelfs nog vager. Men kan daarom met recht sceptisch staan tegenover de gangbare mening dat moderne revoluties vooral sociaal-economische of op zijn minst culturele oorzaken hebben en geen intellectuele. In ieder geval vormt het pleidooi van dit boek aan ideeën een leidende rol toe te kennen – niet los van de sociale context, maar daar juist stevig in verankerd – niet noodzakelijk een terugkeer naar oudere methoden van geschiedschrijving, hoewel er altijd mensen zijn geweest die ‘revolutie’, in de zin van de motor van de moderniteit, vooral een kwestie van ideeën achtten. In dit opzicht heeft Edmund Burke in zijn *Thoughts on French Affairs* (1791) gelijk met de opmerking dat het fundamenteel nieuwe aan de Franse Revolutie, en wat deze onderscheidde van alle daarvoor bekende politieke omwentelingen, niet de deelname van het volk, de klassentegenstellingen, economische veranderingen, culturele verschuivingen of maatschappelijke krachten waren, maar het feit dat zij ‘een omwenteling van de leer en de grondbeginselen’ was.<sup>4</sup> Dit is juist, maar de belangrijkste opgave voor de historicus (en filosoof) van nu, is de ideeën van de verlichting in hun precieze historische context te begrijpen. Deze taak is in de afgelopen decennia wonderlijk genoeg geheel verwaarloosd.

Alle maatschappijen leunen natuurlijk zwaar op mythen, openbaringen en beginselen die de principes van die maatschappijen verklaren. Deze legitimerende beginselen zijn van nature ten dele gemeengoed en staan deels ter discussie. De spanning in de maatschappij neemt toe wanneer men over meer gebieden van mening verschilt en het gebied waar consensus over bestaat kleiner wordt. Een revolutionaire verandering wordt echter pas mogelijk wanneer legitimeringen die vroeger breed werden gedragen fundamenteel ter discussie gesteld worden. Mijn nieuwe visie op de Europese verlichting gaat dus van de veronderstelling uit dat de instituties, de hiërarchieën, de maatschappelijke status en de bezitsverhoudingen in een gegeven maatschappij alleen stabiel kunnen blijven wanneer de voorstellingen waarmee die maatschappij



zich rechtvaardigt gangbaar blijven en voldoende algemeen gedeeld worden; en dat ze zullen desintegreren als dat niet langer het geval is. Men moet dus zowel op de sociale werkelijkheid als op de achterliggende ideeën letten. Maar: dezelfde maatschappelijke ongelijkheid, rangorde, economische tegenspoed en politieke systemen die in de achttiende eeuw tot maatschappelijke ontevredenheid en frustratie leidden, bestonden in grote lijnen en in wezen eigenlijk al in de zestiende en zeventiende eeuw. Sociaal en institutioneel veranderde de maatschappij van het *ancien régime* tussen 1650 en 1789 niet drastisch. Wat wel spectaculair en fundamenteel veranderde was het intellectuele kader en dit is dus wat vooral verklaring behoeft.

Dat een moderne 'revolutie' in essentie een grote breuk met het verleden inhoudt en tot een geheel nieuw paradigma leidt, ligt besloten in de manier waarop de moderne idee van 'revolutie' zelf ontstond. De eerste maal dat Europa principieel en over de hele linie autoriteit en traditionele vooronderstellingen begon af te wijzen, was het gevolg van de opkomst van het mechanistische wereldbeeld van het cartesianisme, dat aan het einde van de zeventiende eeuw een groot succes was. Hierdoor ontstonden nieuwe grondbegrippen, net als door de 'wetenschappelijke revolutie', van Galilei tot Newton, kort erna; en het veranderde het gezicht van de westerse beschaving op diepgaande wijze. Het bracht talloze veranderingen teweeg, onder meer die van de betekenis van het woord 'revolutie' zelf.

Descartes begon aan een algehele 'hervorming' of 'revolutie' van onze kennis, zoals men het in het begin van de achttiende eeuw noemde, en van de manier waarop wij ieder aspect van het leven bekijken. Of zoals Turgot in 1748 zei: Descartes doordacht systematisch 'une révolution totale'.<sup>5</sup> Want bij Descartes is 'revolutie' niet slechts een lineaire, fundamentele en onomkeerbare verandering en bevrijding van de intellectuele en culturele ketenen van het verleden, maar ook, zoals de opmerking van Turgot laat zien, iets dat alles verandert.<sup>6</sup> Verlichte schrijvers als Bernard le Bovier de Fontenelle (1657-1757), die van 1699 tot 1741 secretaris van de Parijse Academie van Wetenschappen was en terecht de eerste *philosophe* is genoemd, d'Alembert, in zijn *Discours préliminaire* bij de *Encyclopédie* (1751), en Condorcet verdedigden de stelling dat het cartesianisme al het eerdere wetenschappelijke en filosofische gezag, en alle criteria voor legitimiteit die op gezag, inzichten en praktijken uit het verleden gebaseerd waren, wegvaagde.<sup>7</sup> Dit was voor het ontstaan van de idee dat het moderne denken bij Descartes begint van groot belang. Met minachting voor alle vooronderstellingen en traditionele kennis transformeerden Descartes en het cartesianisme het wereldbeeld, ook al was de werkelijke verandering kleiner dan later leek.<sup>8</sup> Zij werden daarom als een werkelijk fundamentele 'revolutie' beschouwd.<sup>9</sup> Op haar beurt hielp deze 'revolutie' om in de verlichting de overtuiging te doen postvatten dat er tussen Galilei en Newton ook een meer algemene 'wetenschappelijke revolutie' plaatsvond, die net als de 'cartesiaanse revolutie' een schijnbaar geheel nieuw conceptueel en in-

terpretatief paradigma introduceerde. Veel bijkomende spanningen in het denken, de cultuur, het onderwijs en de theologie waren hiervan het gevolg. Met deze twee grote 'revoluties' in het achterhoofd begonnen de vroege achttiende-eeuwse *philosophes* de term 'revolutie' te gebruiken om elke grote, fundamentele en – vooral, maar niet noodzakelijk – positieve verandering in het denkpatroon en de instituties van de mensheid aan te duiden.<sup>10</sup>

Het moderne begrip 'revolutie' is dus een specifiek product van de vroege verlichting. Dit feit is voor een goed begrip van de moderniteit van groot belang, hoewel maar weinig moderne historici dat willen erkennen – wellicht omdat het grote gevolgen zou hebben voor de sociale, politieke en economische geschiedschrijving. Daar komt bij dat de trend in de wetenschapsgeschiedenis van de laatste tijd om te ontkennen dat er een 'wetenschappelijke revolutie' heeft plaatsgehad van ontdekkingen, nieuwe wetenschappelijke methoden en instrumenten, die de inhoud van het wetenschappelijke debat in de zeventiende eeuw fundamenteel veranderden, niets afdoet aan het feit dat men aan het begin van de achttiende eeuw in brede kring het gevoel had dat men een 'wetenschappelijke revolutie' beleefde. Dit laatste feit is juist een extra argument om in de 'vervanging van het begripssysteem door middel waarvan de wetenschappers de wereld zien' door een wezenlijk nieuw paradigma<sup>11</sup> – een verandering van categorieën en ideeën, met andere woorden een filosofische transformatie – het doorslaggevende verschil te zien tussen wat premodern en wat 'modern' is. Hoe meer wetenschapshistorici de nadruk leggen op het voortbestaan van oudere methoden, benaderingen en categorieën in de periode tussen Copernicus en Newton, en daarmee het idee van een 'wetenschappelijke revolutie' in methode en praktijk ondergraven, des te meer blijkt dat wat daadwerkelijk gebeurde in de vroege verlichting een 'revolutie' van ideeën en het interpretatiekader was, dat wil zeggen een aanpassing van het conceptuele kader waarbinnen wetenschappelijke gegevens gepresenteerd werden. 'Revolutie' is dus een krachtig concept dat grotendeels door Fontenelle, Dorthous de Mairan, Voltaire, Turgot, d'Alembert en Condorcet uitgedacht is – min of meer dezelfde auteurs volgens wie het 'cartesianisme' een 'revolutie' teweegbracht.<sup>12</sup>

Vóór 1750 betwijfelden de volgelingen van Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz en na hen de *philosophes* dan ook niet dat er een 'wetenschappelijke revolutie' was geweest en dat deze revolutie eerder conceptueel of filosofisch van aard was dan 'wetenschappelijk' in de twintigste-eeuwse betekenis van het woord. Zij gebruikten de woorden 'wetenschap' of 'wetenschappelijk' niet in onze betekenis, maar spraken eerder van een 'revolutie' in de 'natuurfilosofie'. En dan ligt het vervolgens geheel in de rede dat na de cartesiaanse en wetenschappelijke revolutie de Europeanen en Amerikanen snel gewend zouden raken aan de gedachte van een conceptuele 'revolutie' in het algemeen met verstrekkende gevolgen; en dat ze dit idee op de politiek gingen overdragen. Want de intellectuele gisting rond 1700 veranderde niet alleen het woord

en de idee van ‘revolutie’, maar ook raakten de geletterden gewend aan de gedachte dat krachtige nieuwe denkbeelden een voedingsbodem kunnen vormen voor fundamentele koerswijzigingen.

Deze nieuwe betekenis van het woord ‘revolutie’ drong dan ook snel door in al de belangrijke westerse talen, in het Duits, maar ook in het Latijn, Frans, Engels en Italiaans, juist in de halve eeuw tussen 1670 en 1720.<sup>13</sup> De idee van ‘revolutie’ als iets dat de grondbegrippen waar de maatschappij op steunt omvat en er tegelijk uit voortvloeit, drong snel diep door in de Europese instituties, het intellectuele debat en het politieke en culturele leven. Het aanzien van vertrouwde begrippen, het religieuze gezag, de oude en reeds lang gevestigde onderwijspatronen, traditionele regerings- en bestuurssystemen (zoals ‘het koningschap bij de gratie Gods’), de ‘oude constitutie’ en het gewoonterecht werd impliciet immers op zijn minst evenveel geschaad door de conceptuele revolutie van het eind van de zeventiende eeuw, als het aanzien van de traditionele astronomie, natuurkunde, alchemie, magie en geneeskunde.

Dit is de reden waarom in de jaren zeventig en tachtig van de zeventiende eeuw de intellectuele en culturele weerstand tegen de idee van een politieke revolutie in de moderne zin van het woord, die bij de meeste mensen nog alom bestond, in sommige kringen zover verdwenen was dat de ‘revolutie’ als een vooropgezette poging om de grondslagen van de bestaande maatschappij te veranderen een reële optie was geworden. Men zag haar als een echte mogelijkheid en ervoer haar in brede kring als een directe bedreiging. Niet alleen de traditionele vormen van koningschap, adel en macht van de kerk, maar ook de gangbare morele, godsdienstige en intellectuele systemen kwamen ter discussie te staan. Zo ging men vanaf de jaren tachtig de term ‘revolutie’ tamelijk plotseling begrijpen en gebruiken in de nieuwe en moderne zin van het woord, wat een onmiskenbaar teken vormt dat een ‘revolutionair’ tijdperk een aanvang nam. De moderne revolutie begon dus als een idee dat in wezen van filosofische en wetenschappelijke aard was, maar het begrip werd bijna onmiddellijk opgenomen in het vocabulaire van het algemene politieke en theologische debat.

Uit de grote hoeveelheid pamfletten die de jaren tussen 1688 en 1700 verschenen blijkt dat de meeste Engelse, Schotse en Ierse publicisten, net als de meeste schrijvers op het vasteland, de zogenaamde ‘Glorious Revolution’ van 1688 in Groot-Brittannië, Ierland en de Engelse koloniën in Amerika als volstrekt onverdedigbaar en onwettig beschouwden, of anders tamelijk halfslachtig de gevolgen ervan de facto als legitiem aanvaardden. In het laatste geval probeerde men deze revolutie te rechtvaardigen in traditionele cyclische termen, als een terugkeer naar de ‘ware’ of wettige institutionele orde. Toch was er ook een opvallende randgroep van radicale *Whigs* en republikeinen die zowel in Groot-Brittannië als in de Nederlanden van zich deed spreken. Op basis van zeer verschillende vooronderstellingen en met heel andere doelen in hun achterhoofd verkondigden zij dat de ‘jongste revolutie’ een groots keerpunt was, een lineaire

transformatie, die een fundamenteel nieuwe staatsvorm introduceerde. Zij zou haar legitimiteit uitsluitend aan ‘filosofische’ principes ontleen en niet aan de traditie, precedentes, koninklijke afstamming of theologie. In de achttiende eeuw verspreidde deze benadering zich steeds meer in Amerika en West-Europa, hoewel zij zeker niet dominant was binnen de nationale mythologie rond ‘de Revolutie’.<sup>14</sup>

‘Revolutionair’ aan de ‘Glorious Revolution’ van 1688-1691 was dat deze anders dan de eerste Engelse Revolutie het huis van de Stuarts voorgoed onttroonde en een wezenlijk nieuw soort parlementair koningschap schiep. Deze revolutie veranderde zowel de rol van de monarchie als die van het parlement in Groot-Brittannië, en verminderde, door een algemene ‘tolerantie’ van kerken te bewerkstelligen, de druk die de religieuze eenvormigheid en de heerschappij van de Anglicaanse Kerk tot dan toe hadden uitgeoefend. Ook maakte deze revolutie Schotland en Ierland ondergeschikt aan Engeland en veranderde zij het juridische systeem, het institutionele kader en de retoriek van het Britse bestuur in Noord-Amerika.<sup>15</sup> Het was dus met enig recht dat de meer stoutmoedige apologeten dit alles verdedigden in termen van de nieuwe beginselen van volksoevereiniteit en probeerden de nieuwe tolerantie, de natuurlijke rechten en het verzet tegen tirannie te rechtvaardigen door al deze gebeurtenissen, zoals de Schotse republiek Sir James Montgomerie deed, ‘een grootse revolutie’ te noemen. Men moet erkennen dat de term ‘Glorious Revolution’ zelf pas later is bedacht, maar het woord ‘revolutie’ in de nieuwe betekenis die radicale publicisten, journalisten en staatslieden propageerden, werd al snel gangbaar in verband met 1688.

Deze verandering bleef ook niet beperkt tot de Engelsprekende wereld, zoals men beweerd heeft.<sup>16</sup> Integendeel, de term ‘revolutie’ werd vanaf dit moment vaak toegepast op bijna elke plotselinge, maar fundamentele politieke verandering die blijvende gevolgen had. Dat is de reden dat de Franse historicus abbé Vertot in 1695 in zijn *Histoire des révolutions de Suède* de Zweedse afscheiding van Denemarken en de breuk met het pausdom ‘revoluties’ noemt, omdat beide gebeurtenissen fundamentele en onomkeerbare veranderingen in gang zetten. Nadat de Oostenrijkers in 1707 het onderkoningchap van Napels aan Spanje hadden ontnomen en daarmee een niet eerder vertoonde politieke situatie in dat gebied hadden gecreëerd, beschreef Giannone dit, toen hij aan het einde van de jaren dertig op die fundamentele, lineaire ommekeer terugkeek, als een *rivoluzione*.<sup>17</sup> In de geschiedenis van Mohammed door Boulainvilliers (uit 1730) wordt de islamitische verovering van het Nabije Oosten na de dood van de profeet een ‘revolutie’ genoemd in zowel het oorspronkelijke Frans als in de Engelse vertaling van een jaar later. In deze laatste wordt gesproken van een revolutie die ‘onverwacht, want onvoorstelbaar’ was, en ‘van een grotere omvang dan enige andere uit de geschiedenis’, juist omdat deze een heel nieuw tijdperk inluidde zonder enig cyclisch element, en gebaseerd was op geheel nieuwe principes die (naar het leek) niets met het verleden te maken hadden.<sup>18</sup> Op dezelfde manier beschouwde Mably

in 1751 de Arabische verovering van het Nabije Oosten, Iran en Noord-Afrika in de zevende eeuw als een van de meest verbazingwekkende ‘revoluties’ uit de geschiedenis, vanwege het lineaire, transformerende karakter daarvan.<sup>19</sup> Het is veelzeggend dat deze auteur in zijn *Observations sur les Romains* (Genève 1751) een politieke revolutie definieert als een plotselinge, woelige gebeurtenis die de politiek van een staat geheel verandert, op zijn minst in sommige gevallen in positieve zin en zo dat het volk zijn ‘vrijheid’ terugkrijgt.<sup>20</sup>

Evenzo noemde Turgot in 1750 de opkomst van het christendom, die in zijn ogen de grootste en meest doorslaggevende lineaire verandering in de geschiedenis vormde, ‘une révolution générale dans les esprits’.<sup>21</sup> Niemand zou er vóór de vroege verlichting ooit aan gedacht hebben het begin van hun godsdienst op deze wijze aan te duiden, maar het is kenmerkend voor deze periode. Misschien vinden we hier een les voor de historicus die we in het vervolg ter harte moeten nemen. Geleerden zeggen vaak: vertrouw niet op de secundaire literatuur, maar ga terug naar de primaire bronnen. Maar doen we dit wel genoeg? Zijn we ons wel voldoende bewust van de risico’s die we lopen door af te gaan op standaardkennis en op de bestaande moderne wetenschappelijke literatuur? Men was het er tenslotte gedurende tientallen jaren bijna algemeen over eens en het kreeg zeer de nadruk – onder andere Hannah Arendt hamerde erop – dat het moderne begrip ‘revolutie’ als lineaire, fundamentele verandering vóór de Franse Revolutie nauwelijks bestond. Deze bewering is in honderden publicaties gedaan en sommige historici herhalen haar nu nog steeds. Maar elk meer dan oppervlakkig onderzoek van de primaire bronnen uit het begin van de achttiende eeuw toont al snel dat deze zienswijze volstrekt onjuist is.

‘Revolutie’ in de moderne zin, in het Westen tot het einde van de zeventiende eeuw onvoorstelbaar, kwam dus tijdens de vroege verlichting vooral na 1688 centraal te staan in het Europese denken. Bovendien vond de beslissende verandering van ideeën ruim vóór 1750 plaats, zoals voor bijna elk belangrijk aspect van de verlichting geldt. Tamelijk snel begon het begrip van een fundamentele ‘revolutie’ overal door te dringen. Leibniz voorspelde in zijn *Nouveaux Essays* (1704) opmerkelijk genoeg dat ‘modieuze boeken’, politieke veranderingen en verraderlijke ambitie nu ‘alles doen neigen naar de universele revolutie die Europa bedreigt en de vernietiging brengt van wat in de wereld nog rest aan de edelmoedige gevoelens van de oude Grieken en Romeinen, die de liefde voor hun land en het algemeen belang, en het welzijn van toekomstige generaties plaatsten boven hun eigen geluk en hun eigen leven’.<sup>22</sup> Het gevaar is volgens hem dat men de ‘goede moraal en de ware godsdienst die de natuurlijke rede zelf ons leert’ niet langer aanvaardt als gevolg van de invloed van gevaarlijke nieuwe inzichten en opvattingen.

In deze opmerkelijke passage erkent Leibniz dat Spinoza, die in zijn ogen intellectueel gesproken de belangrijkste oorzaken van de komende ‘algemene revolutie’ symbo-

liseerde, net als Epicurus vóór hem een voorbeeldig leven had geleid.<sup>23</sup> Hij betwijfelde echter of anderen die op een vergelijkbare wijze het geloof in de 'voorzienigheid van een volmaakt goede, wijze en rechtvaardige God' ondermijnden, en daarmee net als Bayle in de voetstappen van Spinoza traden, iets goeds zouden kunnen bereiken. Integendeel, hij vreesde de 'ziekte' die hij bespeurde en waarschuwde dat als deze zich verder zou verspreiden 'een revolutie met onnoemelijke schade het gevolg zal zijn'. Hij geloofde echter ook dat 'de voorzienigheid de mensen hierdoor zal genezen' en dat zelfs als de 'algemene revolutie' die hij voorzag inderdaad zou plaatsvinden, met alle gevolgen van dien, 'alles uiteindelijk toch goed zal komen'.<sup>24</sup>

Het geloof dat rangen en standen, koningen, bisschoppen en de adel noodzakelijk zijn, was aan het verdwijnen. Hun legitimiteit liep gevaar zodra revolutionaire filosofische, wetenschappelijke en politieke systemen gemeengoed werden en autoriteiten en gevestigde tradities ter discussie werden gesteld, en men niet langer eerbied had voor zogenaamd aloude constituties en wetboeken. Dit geldt ook voor de oude idee dat wetten en instituties dienen te steunen op gebruiken, religieuze verordeningen en traditionele voorstellingen over het ware karakter van de gemeenschap. De komst van republikeinse en democratische politieke ideologieën, die uitdrukkelijk de principes verwierpen waarop het gezag van sociaal-politieke en kerkelijke hiërarchieën tot dan toe berust had, was hiervan het directe gevolg.

Dat men met de idee van een politieke, sociale en morele 'revolutie' vertrouwd raakte, betekent natuurlijk niet dat men deze verwelkomde. Integendeel. De meeste mensen wilden evenmin afstand doen van de traditionele eerbied voor bestaande autoriteiten en van geïdealiseerde voorstellingen van de gemeenschap als van het geloof in magie, boze geesten en de duivel. Dit geldt ongetwijfeld zowel voor de elite als voor de gewone mensen, maar in het bijzonder voor de laatsten. Zelfs de relatief kleine groep die zo door de cartesiaanse revolutie beïnvloed was dat zij mechanistische verklaringen en de logica van de wiskunde als het nieuwe algemene criterium voor de waarheid aanvaardde, probeerde zelden om dit op alles toe te passen. Net zoals Descartes met zijn dualisme van twee substanties een afzonderlijk gebied voor geesten, engelen, demonen en wonderen reserveerde, en Boyle en Locke op dezelfde manier wonderen, geesten en de kern van de christelijke 'mysteriën' van hun uitgesproken empirisme uitzonderden, zo zochten de intellectuele elites van Europa voor het grootste deel naar een of ander middel om van twee walletjes te kunnen eten. Zij probeerden de nieuwe mechanistische maatstaven voor rationaliteit niet alleen in overeenstemming te brengen met de godsdienst en theologische opvattingen, maar ook met maatschappelijke normen en met ideeën over onderwijs, maatschappij en politiek die op gewoontes, gebruiken, bestaande wetten en op de principes van een maatschappelijke rangorde steunden.

Niet veel mensen probeerden dus om de nieuwe maatstaven op alles toe te passen. De verlichting in het Westen kende daarom vanaf het eerste begin altijd een tegen-

stelling tussen twee elkaar bestrijdende groepen. Deze onophoudelijke interne strijd – tussen de gematigde hoofdstroom en de radicale verlichting – vormde haar belangrijkste kenmerk. Peter Gays tweedelige overzicht van de verlichting, *The Rise of Modern Paganism* (1966) en *The Science of Freedom* (1969), is in sommige opzichten een indrukwekkend hoogtepunt van de geschiedschrijving uit de jaren zestig. Maar er ligt een cruciale fout aan ten grondslag, die uit de openingszin blijkt: ‘Er waren vele *philosophes* in de achttiende eeuw, maar er was slechts één verlichting.’<sup>25</sup> Dit moet volledig omgedraaid worden: begripsmatig waren er altijd twee verlichtingen. Er kon ook niet ‘slechts één verlichting’ zijn geweest vanwege het wezenlijke en overal aan te treffen verschil van mening over de vraag of enkel de rede het menselijke leven regeert, of dat het bereik van de filosofie ingeperkt moet worden en de rede met geloof en traditie in overeenstemming gebracht moet worden. Peter Gay vergiste zich dus toen hij het bestaan van ‘één’ verlichting veronderstelde, maar was veel dichter bij de waarheid toen hij zich retorisch afvroeg ‘wat tenslotte Hume, die conservatief was, gemeen heeft met Condorcet, die een democraat was.’<sup>26</sup> Want het lijdt geen twijfel dat ze volgens hem betrekkelijk weinig gemeen hadden. Hier stuit men in ieder geval op de fundamentele tegenstelling die een groot deel van de oudere geschiedschrijving over de verlichting op losse schroeven zet.

Vanaf het begin, aan het einde van de zeventiende eeuw, waren er dus altijd twee verlichtingen. Noch de historicus, noch de filosoof zal waarschijnlijk ver komen in het analyseren van de ‘moderniteit’ wanneer hij geen onderscheid maakt tussen de radicale verlichting en de conservatieve – of zoals deze in dit boek genoemd wordt – gematigde verlichting van de hoofdstroom. Want er bestaat overal een onoverbrugbaar onderscheid tussen louter de rede en de rede die met geloof en traditie gecombineerd wordt. Filosofisch gezien komt ‘moderniteit’ in de zin van een abstract geheel van fundamentele waarden – tolerantie, persoonlijke vrijheid, democratie, gelijkheid van rassen en seksen, vrijheid van meningsuiting, seksuele emancipatie en het universele recht op kennis en ‘verlichting’ – voort, zoals we gezien hebben, uit slechts één van deze twee, namelijk de radicale verlichting. Historisch gezien is ‘moderniteit’ echter een rijk geschakeerd brouwsel dat voortkomt uit het continu conflict niet alleen tussen deze twee verlichtingen, maar ook (en nog meer) tussen beide vormen van verlichting enerzijds en anderzijds de opeenvolgende tegenbewegingen, begonnen met Bossuet en culminerend in het postmodernisme; tegenbewegingen die al deze principes afwijzen en zich keren tegen beide vormen van verlichting. Rousseau, die aanvankelijk rond 1750 een bondgenoot van Diderot en een radicale *philosophe* was, verzette zich in de jaren zestig tegen beide vormen van verlichting, waarmee hij als het ware de morele ‘profeet’ werd van één type contraverlichting.<sup>27</sup>

Van de twee verlichtingen trad de gematigde hoofdstroom zonder twijfel het meest op de voorgrond door de steun die zij in het openbaar kreeg en het prestige dat men

haar toekende, met uitzondering van enkele decennia na 1740 in Frankrijk. Niettemin bleek deze stroming van de twee in een diepere zin en op den duur de minst belangrijke te zijn. Haar achilleshiel bleek het feit dat alle filosofische middelen om theologische en traditionele begrippen te verbinden met de nieuwe kritisch-mathematische rationaliteit in de praktijk tekortschoten, om niet te zeggen hoogst problematisch en vol tegenstrijdigheden bleken. Het dualisme van Descartes, het empirisme van Locke, de monaden van Leibniz, het occasionalisme van Malebranche, het fideïsme van bisschop Huet, de Londense *Lectures* van Boyle, de fysicotheologie van Newton, het eclecticisme van Thomasiaus, het Duitse en Zweedse wolffianisme, al deze wegen tot een compromis kenden onoverkomelijke problemen en moeilijkheden. Het hele filosofische en wetenschappelijke debat na 1650 was hierdoor buitengewoon ingewikkeld en instabiel.

De radicale vleugel, die al dergelijke dualistische systemen en pogingen tot aanpassing minachtte, was misschien getalsmatig en wat betreft status en steun bij de elite en onder het volk een randverschijnsel, maar bleek onmogelijk te weerleggen of te overwinnen. Zij die de materiële en de geestelijke wereld in een enkel continuüm zagen en eenvoudige wetten opstelden die de hele werkelijkheid regeerden, wat in zekere zin Hobbes al deed, maar vooral Spinoza, werden overal aan de kaak gesteld, verbannen en beschimpt. Toch kon de algemene tegenstand van kerken, regeringen, universiteiten, toonaangevende auteurs en het leeuwendeel van het gewone volk niets afdoen aan het feit dat juist deze filosofische radicalen het meest coherent dachten en het rationaliteitsbegrip van Galileï en Descartes en hun criterium voor wat 'waar' is overal waar dat maar enigszins mogelijk was, met de grootste consequentheid en zonder uitzonderingen toepasten.

De rede leert ons, zo meenden de radicale *philosophes* van de vroege verlichting – Bayle, Fontenelle, Boulainvilliers, Meslier, Fréret, Boureau-Deslandes, Tyssot de Patot, Du Marsais, Rousset de Missy, La Beaumelle, Lévesque de Burigny, Mably, Morelly, Diderot, d'Alembert, Helvétius, de markies d'Argens en Rousseau voor 1754 – dat de menselijke maatschappij op persoonlijke vrijheid, gelijkheid en vrijheid van denken en van meningsuiting gebaseerd dient te zijn. Deze radicale filosofische onderstroom echter, die in Engeland, Duitsland, Italië, Nederland en in Frankrijk vertakkingen had, bleef lang niet alleen minuscuul klein, maar werd ook zwaar belastend en belaagd in praktisch de hele Europese en Amerikaanse wereld. Maar doordat de oude geleerdheid en wetenschap aan prestige verloor en de middenposities instabiel waren, slaagde de radicale randgroepering er vanaf 1660 niet alleen opmerkelijk goed in de middengroepen in het nauw te brengen, de Republiek der Letteren op te stoken, belangrijke vraagstukken opnieuw te definiëren en de algemene intellectuele agenda te bepalen, maar wist zij ook de volkscultuur binnen te dringen en de publieke opinie te beïnvloeden. Ondanks het verzet van Voltaire nam rond 1745 de radicale groep de



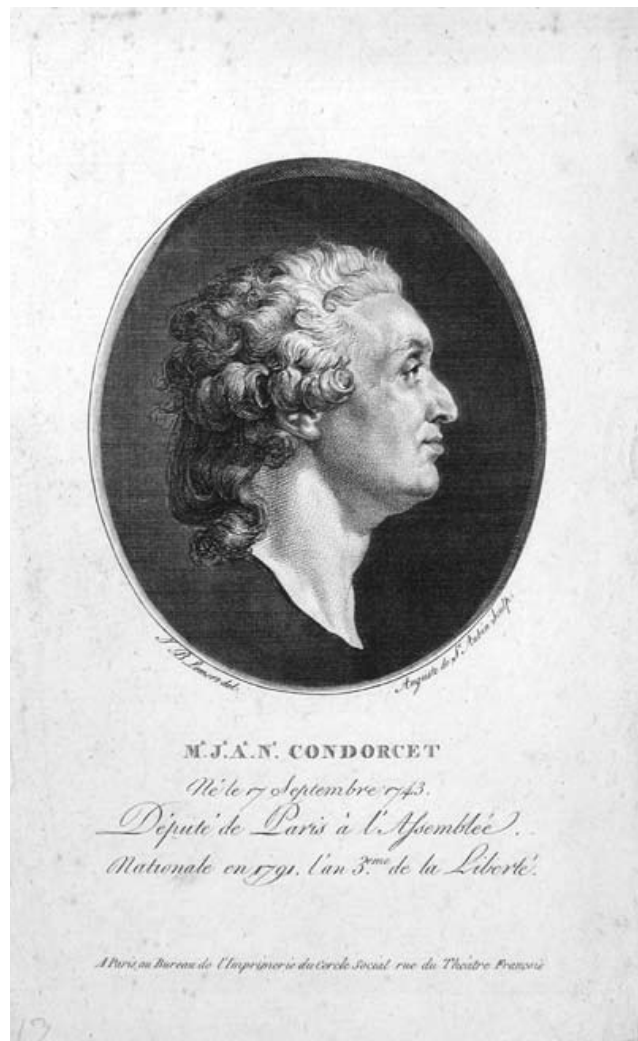
leiding van de Franse intellectuele avant-garde grotendeels over en bleef tot aan de tijd van Napoleon toonaangevend. Regeringen, kerken, universiteiten, wetenschappelijke tijdschriften, juristen, academies van wetenschappen en niet te vergeten de Inquisitie en de censoren van de pers besteedden veel energie aan pogingen om te voorkomen dat radicale ideeën het publiek bereikten en vervolgens in het algemeen bewustzijn door zouden dringen, of ze probeerden op zijn minst hun invloed te beteugelen. Vooraanstaande polemisten uit die tijd zoals Samuel Clarke in Engeland, Jean Le Clerc in Holland, Christian Thomasius in Duitsland en de abbés Houtteville en Pluche in Frankrijk, spaarden kosten noch moeite om de radicale uitdaging te beantwoorden. Toch bleek de gematigde hoofdstroom, die de radicale uitdaging tegemoet trad met de leer van Locke, Newton en – in Duitsland, Scandinavië en Rusland – die van Leibniz en Wolff, niet in staat de strijd te beslissen en overtuigend te winnen.

Publiek debat genereert bovendien zijn eigen dialectiek. Zoals Condorcet later tijdens de Franse Revolutie opmerkte, werd ‘cette philosophie nouvelle’ vanwege haar pogingen de traditie te ondermijnen en de mensen opnieuw op te voeden, overal onophoudelijk aangevallen door die sociale groepen die, zoals hij zei, slechts bestaan dankzij ‘privilege’, dwalingen, vooroordeel, lichtgelovigheid en vervolging.<sup>28</sup> Toch bleek het niet alleen onmogelijk de verboden begrippen uit te roeien of te voorkomen dat ze in het hart van het intellectuele en culturele leven van Europa doordrongen, maar was men zelfs niet in staat te beletten dat ze in meer algemene zin het publieke domein bereikten. Men zou zelfs kunnen zeggen dat het radicale denken vanaf de strijd in de Nederlandse Republiek in 1666 over de ‘filosofie als uitlegger van de Heilige Schrift’ tot aan de revoluties van 1848 overal in Europa als de crux van de filosofie werd beschouwd. Het verwierp immers alle theologische criteria, bovennatuurlijk handelen, traditie, magie en raciale en hiërarchische ideeën over de maatschappij en stelde daarmee de hele werkelijkheid onder dezelfde wetten. Of men een dergelijk ‘consequent naturalisme’ zoals de jonge Karl Marx dat later noemde, dat alles wat waar is in het idealisme en het materialisme in één systeem samenvoegt,<sup>29</sup> moest aanvaarden of bestrijden, bleef zonder onderbreking de belangrijkste en meest fundamentele vraag in het westerse intellectuele debat.

Niettemin wordt de hedendaagse lezer die zich een beeld wil vormen van hoe de ‘moderniteit’ als een systeem van democratische waarden en individuele vrijheid in de verlichting gevormd is, dankzij de teneur in een groot deel van de recente historiografie en de antihistorische benadering van de twintigste-eeuwse Anglo-Amerikaanse filosofie, met een verbazingwekkende paradox geconfronteerd. De smeltkroes waarin deze waarden ontstonden en zich ontwikkelden – de radicale verlichting – is immers niet alleen tot voor kort door geleerden weinig onderzocht, maar stelt ons tegelijk voor een belangrijke filosofische uitdaging, want haar voornaamste kenmerk is een opvatting van ‘filosofie’ (en ook van ‘revolutie’) waarvan het westerse liberale denken

en de geschiedschrijving, met name in de Engelstalige wereld, in de loop van de negentiende en twintigste eeuw geheel is vervreemd. Een deel van het probleem is dat in het huidige Groot-Brittannië en Amerika de geestelijke erfgenamen van Locke en Hume het eigenlijke terrein van de filosofie zo eng definiëren, dat men haar over het algemeen beschouwt als een marginale, technische discipline, die er weinig toe doet, of zou moeten doen – laat staan dat de filosofie een beeld geeft van de hele werkelijkheid waarin we leven. Deze benadering maakt ‘filosofie’ tot het volstrekte tegendeel van wat de radicale verlichting (evenals Marx en Nietzsche) als filosofie beschouwde, namelijk een discipline die de *condition humaine* en de toestand van de kosmos in zijn geheel ter sprake brengt en naar een samenhangend beeld zoekt van de grondstructuur van alles wat we weten en zijn.

Dit is de reden dat de radicale denker Condorcet in 1793 bij zijn terugblik op de resultaten van de verlichting er niet alleen vast van overtuigd was dat de ‘filosofie’ de



*Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Condorcet (History of Science Collections, University of Oklahoma Libraries)*

Franse Revolutie veroorzaakt had, maar ook dat alléén de filosofie een ware ‘revolutie’ teweeg kan brengen – een opvatting die ook aan dit boek ten grondslag ligt. Deze belangrijke stelling is voor de meeste hedendaagse lezers echter vreemd en onbegrijpelijk. Waar voor Condorcet een revolutionaire verandering een verandering van visie is die op zichzelf, hoewel uiteindelijk door lange termijnprocessen van sociale verandering, economische ontwikkeling en institutionele aanpassing gestuurd, een product is van de ‘filosofie’, omdat alleen de filosofie ons wereldbeeld en haar fundamentele categorieën kan veranderen – zien de meeste moderne lezers, geconditioneerd als zij zijn door de erfenis van Locke en Hume, de dingen heel anders. Zij zijn daarom niet in staat de ‘filosofie’ te zien als iets dat de menselijke toestand, onze kennis en zelfbewustzijn in zijn geheel bepaalt.

Deelt men vooralsnog de visie van de radicale *philosophes* op ‘revolutie’ en op de geschiedenis dan kan men niettemin de waarde van andere opvattingen van filosofie, gezien in hun eigen historische context, voluit erkennen, en zeker ook de rol van sociale krachten of de volkscultuur bij het ontstaan van de democratische revoluties in de achttiende eeuw aan beide zijden van de Atlantische Oceaan. Volgens de radicale *philosophes* vertonen niet alleen alle vormen van natuurwetenschap maar ook de methoden van de nieuwe menswetenschappen als economie, sociologie, ethiek, esthetiek, rechten en politicologie per definitie een onderlinge samenhang. Elk aspect van menselijke kennis was ondergeschikt aan wat Condorcet ‘la philosophie générale’ noemde. Dit is een kenmerk van alle systemen die in wezen *Spinosiste* zijn.<sup>30</sup> Het streven naar universaliteit en alomvattende samenhang, dat uit de opvatting van filosofie als het geheel van alle kennis voortvloeit en een kracht vormt die alles overheerst, mag vreemd lijken binnen de Anglo-Amerikaanse denktraditie, en filosofisch gezien discutabel zijn, maar haar invloed op de verlichting, dus als historische factor, staat buiten kijf.

Wanneer men het primaat van de ‘filosofie’ in de zin die de verlichting er aan gaf erkent, dan laat zich dat gemakkelijk combineren met de aanvaarding van het belang van sociaal-economische factoren en cultureel-antropologische dimensies van de geschiedenis. Tenminste, zolang we de grondbegrippen centraal stellen. ‘Filosofie’ in de zin van het debat over gedeelde en betwiste basisideeën, die veranderingen binnen menselijke gemeenschappen vormgeven en in gang zetten, tovert uiteraard niet onmiddellijk beelden te voorschijn van schrijnende ongelijkheid, ontberingen, ellende, sociale onrust, behoefte aan land, concurrentie in de handel en verzet tegen fiscale lasten als voedingsbodem voor wrok en sociale onrust, zaken die een noodzakelijke voorwaarde voor revolutionaire verandering vormen. Maar ‘filosofie’ in de zin van de *philosophes* is wel de meest aannemelijke factor die het proces van fundamentele verandering veroorzaakt door sociale wrok, verontwaardiging en frustraties in een bepaalde richting stuurde.

Revolutionaire ideeën kunnen in ieder geval alleen de geschiedenis bepalen als ze worden bedacht, uitgesproken en bediscussieerd om vervolgens ontwikkeld, door-

gegeven en algemeen verspreid te worden. Dit zijn zeer ingewikkelde processen die verbonden zijn met, maar in zekere zin ook duidelijk te onderscheiden zijn van de sociale en economische context of het antropologische profiel van de maatschappij waarin nieuwe ideeën worden geuit en besproken. Dit betekent dat elke historicus die zich ten doel stelt de verhouding tussen intellectuele geschiedenis en de rest van de geschiedenis zo vorm te geven dat de eerste centraal komt te staan, maar die tegelijk de nauwe relatie tussen ideeën en sociale, culturele en politieke geschiedenis wil laten zien, eerst en vooral moet bedenken wat ideeëngeschiedenis nu eigenlijk is. Als het tonen van de samenhang tussen grondbegrippen en ingrijpende veranderingen op de lange termijn op het sociale en economische vlak en in de volkscultuur het belangrijkste doel is van een geschiedschrijving die een 'samenhangende' visie op het verleden wil verwerven, en als elke werkelijk moderne 'revolutie' inderdaad het gevolg is van een eerdere revolutie in het denken, die zich over de maatschappij verspreid heeft, dan is het onvermijdelijk dat een vernieuwde ideeëngeschiedenis op den duur in de plaats komt van de huidige modieuze obsessie voor de zogenaamde 'culturele' en sociale ontwikkelingen. Zo'n geschiedenis zal bij uitstek relevant en noodzakelijk zijn voor elk werkelijk begrip van de 'moderniteit'.

## 2. HISTORICI EN HET SCHRIJVEN VAN 'INTELLECTUELE GESCHIEDENIS'

Elke poging die nu ondernomen wordt om een methode voor de intellectuele geschiedenis te ontwikkelen die het kader kan vormen voor een 'geïntegreerde algemene geschiedenis' moet derhalve eerst en vooral het hele gebied van de 'geschiedenis van de wijsbegeerte' zo herdefiniëren dat wij in staat zijn op bevredigende wijze recht te doen aan het begrip 'filosofie' in de zin van de verlichting. Met het doel van dit boek voor ogen lijkt de beste aanpak te zijn te proberen 'filosofie' weer in haar breedste betekenis op te vatten – in lijnrechte tegenstelling dus tot de wijze waarop de Anglo-Amerikaanse 'analytische' traditie haar opvat. Immers, zonder een aanmerkelijke verbreding van het terrein van de 'geschiedenis van de wijsbegeerte' en zonder in dit opzicht te breken met de erfenis van Locke en Hume, kan geen historicus of filosoof zich onbelemmerd bezighouden met de ideeën van de verlichting over revolutie en maatschappij of zich een alomvattend beeld vormen van de beginselen van de 'moderniteit', in de zin van een geheel van waarden, houdingen en ideeën die de radicale verlichting heeft geschapen.

Hoezeer ze ook in andere opzichten van elkaar verschillen, alle met elkaar wedijverende stromingen die in de laatste decennia bij de hervorming van de geschiedwetenschap een rol hebben gespeeld zijn het erover eens dat de 'oude intellectuele geschiedenis', die tot in de jaren zestig de boventoon voerde, vanwege hardnekkige en onoverkomelijke

problemen niet langer bevredigend is. De 'oude intellectuele geschiedenis' veronderstelde immers een strikte scheiding tussen ideeën en de sociale context. Bovendien sprak het voor haar vanzelf, op grond van de toen bestaande consensus, dat wij weten wie de belangrijke denkers in een bepaalde tijd zijn en wie meer en wie minder relevant zijn. Zo kwam een zeer selectieve en abstracte 'lijst van klassieken' tot stand. De intellectuele geschiedenis ging, om met Robert Darnton te spreken, uit van de idee van 'grote boeken' en 'grote mannen', wat niet alleen denkers en teksten uit hun historische context rukte, maar ook stilzwijgend de eigen vooronderstellingen opdrong, dat wil zeggen de ideeën en intellectuele tradities die de historicus zelf, vaak onbewust, onder invloed van de vooronderstellingen uit de eigen tijd, a priori beschouwde als de bepalende factoren en als de sleutel tot het historische proces. Het resultaat was een ingeburgerde 'canon', een soort mythe, die sommige figuren op een voetstuk plaatste en andere negeerde. Men schiep een beeld dat in potentie ver afstond van de vragen die men zich in het verleden zelf stelde, en dat, afgezien van het feit dat het de dubieuze idee van 'intellectuele invloed' heilig verklaarde, weinig zei over de maatschappij of over de uitwerking die ideeën hebben op politiek, cultuur en 'gewone mensen'.<sup>31</sup> Niet alleen was deze canon onhistorisch, maar men bekritiseerde hem later ook op goede gronden en in brede kring omdat hij zeer reële (en vanuit ons huidige perspectief: onacceptabele) vooroordelen in de hand zou werken. In verschillende opzichten was deze canon onvoldoende democratisch en egalitair en met recht kan men hem tot op zekere hoogte beschouwen als patriarchaal, eurocentrisch, subtiel pro-imperialistisch en eenzijdig georiënteerd op bepaalde aspecten van de westerse cultuur.

Het voornaamste doel van de 'oude' intellectuele geschiedenis, ofwel *Ideeengeschichte*, was te laten zien hoe ideeën zich ontwikkelen en de verspreiding van andere ideeën beïnvloeden. Deze verouderde methode gaat ervan uit dat ideeën in een min of meer ononderbroken keten andere begrippen voortbrengen en beïnvloeden, en geeft daarmee niet alleen een uitgesproken simplistisch en onbevredigend beeld van een niet nader verklaard proces van intellectuele 'invloed', maar, erger nog, werkt ook de volstrekte isolatie van de intellectuele geschiedenis in de hand door haar op rigide wijze te scheiden van praktisch ieder ander aspect van de 'hoofdstroom' van economische, sociale en institutionele geschiedschrijving. Hiertegen rees in brede kring verzet, zodat, zoals Darnton, een van de meest invloedrijke historici van de verlichting uit de laatste decennia, het formuleerde, de belangstelling verschoof van de inhoud van ideeën naar vragen als 'hoe verhouden ideeën zich tot het bredere historische proces?' en 'hoe dringen zij door tot de maatschappij en hoe beïnvloeden zij haar?'.<sup>32</sup>

Dit is de reden dat men in de laatste drie decennia van de twintigste eeuw de traditionele ideeëngeschiedenis in Amerika en in Europa algemeen, en terecht, ging beschouwen als te beperkt, te willekeurig en onvoldoende ingebed in de context van het bredere historische proces.<sup>33</sup> Niet één maar een aantal – minstens drie – conceptueel

zeer uiteenlopende en grotendeels los van elkaar tot ontwikkeling gekomen methoden schoven haar terzijde. Naast de nieuwe door de Franse *Annales*-school ontwikkelde sociaal-culturele mentaliteitsgeschiedenis (en de herziene poststructurele versies hiervan), ontstond in de Anglo-Amerikaanse academische wereld een nieuwe benadering die oorspronkelijk tijdens de jaren zestig in Cambridge ontwikkeld werd, met name door John Pocock, die later naar de Verenigde Staten ging, Quentin Skinner, Richard Tuck en John Dunn. Deze groep geleerden vroeg zich af hoe begrippen samenhangen met de retorica, de uitdrukkingsvormen en de 'politieke talen' waarin politieke debatten worden gevoerd. Zij bedachten hiermee een vruchtbare, nieuwe methode, die door sommigen 'revolutionair' is genoemd, en die zij met name toepasten op de geschiedenis van het politieke denken. Toch zijn er verschillen tussen deze auteurs. Skinner verzet zich bijvoorbeeld tot op zekere hoogte tegen het uitgangspunt van Pocock, die verschillende politieke talen en tradities als wezenlijk autonome entiteiten beschouwde. Hij legt meer de nadruk op de autonomie van de auteur. Dit verschil wordt soms vereenzelvigd met dat tussen 'contextualisten' in eigenlijke zin en 'conventionalisten', die uitgaan van de gedachte dat auteurs hun mening op conventionele wijze tot uitdrukking moeten brengen. Toch hanteren zij bij de bestudering van het tekstuele en linguïstische kader van ideeën in grote lijnen dezelfde benadering.<sup>34</sup> Hun verdienste is dat zij 'de context' van het debat waarin ideeën ontstaan en gebruikt worden, identificeerden, verhelderden, inhoud gaven en verruimden.

Een derde stroming is de Duitse school der *Begriffsgeschichte*, waar Reinhart Koselleck en Rolf Reichardt de grondleggers van zijn. Zij gingen ervan uit dat fundamentele begrippen als 'revolutie', 'republiek', 'kritiek', 'burgerlijke maatschappij', 'beschaving', 'vrijheid', 'liberalisme', 'verlichting', 'tolerantie', en zelfs 'geschiedenis', ontstaan, verbreid en aangepast worden in het gewoel der politieke, sociale en economische geschiedenis. Ze maakten deze sleutelideeën zelf, en hun door de geschiedenis veranderende betekenis, tot hoofdonderwerp van onderzoek.<sup>35</sup> Hoewel Engelstalige 'contextualisten' het in methodisch opzicht dubieus, ja zelfs contraproductief achten specifieke begrippen zo van hun onmiddellijke context van taalgebruik, debat en fraseologie te isoleren, en historici der wijsbegeerte, met evenveel recht, weinig van de neiging moeten hebben 'grondbegrippen' die functioneren in de maatschappij te scheiden van de conceptuele strijd tussen filosofen, heeft deze stroming er toch toe bijgedragen dat ons inzicht in bepaalde begripsmatige elementen van zowel de intellectuele als de sociale geschiedenis verdiept is. Niettemin kan men onder andere Koselleck verwijten dat hij zijn eigen methode veel te weinig heeft gebruikt bij de analyse van de betekenis en het gebruik van het begrip 'revolutie' rond 1700, waardoor hij er niet in slaagde de aloude (maar onjuiste) aannames hierover te herzien, wat, zoals we nog zullen zien, het onderzoek naar de verlichting en de Franse Revolutie ten zeerste belemmerd heeft.<sup>36</sup>

Intussen beschuldigen voorstanders van *Begriffsgeschichte* de 'contextualisten' er-

van de ontwikkeling van het intellectuele discours meer dan historisch verantwoord is te scheiden van de complexe dynamiek van de sociale en politieke geschiedenis.<sup>37</sup> Nadrukkelijker dan de school van Cambridge probeerden zij intellectuele en sociale geschiedenis samen te voegen, met name door een zeer breed scala aan bronnen te gebruiken en zich te richten op veranderingen in collectieve uitdrukkingsvormen en conceptualisering van sleutelideeën.<sup>38</sup> Met de kritiek dat *Diskursgeschichte* in de zin van Cambridge de 'historische context' te eng definieert en te weinig oog heeft voor sociale structuren en maatschappelijke dwang,<sup>39</sup> maakte de Duitse 'begripsgeschiedenis' gemene zaak met de Franse 'diffusionisten', zoals Darnton de cultureel-antropologische aandacht voor volkscultuur, boek- en drukgeschiedenis en mentaliteitsgeschiedenis noemde. Volgens beide groepen berust de opvatting van Skinner dat de betekenis van een tekst voortkomt uit de intentie van de auteur die tot uitdrukking gebracht moet worden met behulp van de conventies en de gebruiken die de historische context hem oplegt, op een te eenzijdige tekstuele en retorische notie van 'context'. Hieruit blijkt dat hij te weinig oog heeft voor de complexe rol van boekproductie, de verspreiding van teksten en marketing, en voor politieke, juridische en kerkelijke beperkingen en andere vormen van ingrijpen van bovenaf.

Om het werkelijke belang van intellectuele confrontaties exact uit teksten te kunnen afleiden en de ontwikkeling van het denken het beste te kunnen traceren moet men volgens deze critici ('begripshistorici' en 'diffusionisten') het discours en het intellectuele debat, of de intenties van auteurs uitgedrukt volgens tekstuele en terminologische conventies, niet min of meer afzonderlijk bestuderen, maar zien tegen de achtergrond van de bredere, sociale en politieke historische context waarin ideeën hun toepassing vinden. De 'intenties' van de auteur, zo betoogt men van deze zijde, verhouden zich vaak op een minder duidelijke en probleemloze wijze tot de tekst dan de 'contextualisten' aannemen, aangezien allerlei toevallige, maatschappelijke en culturele factoren kunnen meespelen zonder dat de auteur zich hiervan bewust is. Hierdoor wordt het discours als 'context' principieel problematischer en minder bruikbaar dan Skinner en Pocock dachten.<sup>40</sup>

Naast hun, inmiddels gebruikelijke, afwijzing van de oude dwangbuis van een heilige canon van sleutelideeën die men in grote boeken kan vinden, hebben de 'diffusionisten' zich, in tegenstelling tot andere stromingen die zich keerden tegen de traditionele ideeëngeschiedenis, altijd in de eerste plaats toegelegd op het leggen van verbanden tussen gedragspatronen, religieuze trends en denkwijzen enerzijds en culturele ontwikkelingen in de maatschappij als geheel anderzijds. Dit is op vaak verrassend nieuwe manieren geprobeerd. In plaats van afgebakende ideeën of intellectuele 'contexten', bestudeerde men literaire, publicitaire en communicatieve gemeenschappen in de breedste zin van het woord, inclusief kranten en ander gelegenheidsdrukkerwerk, tijdschriften, *clandestina*, testamenten, inventarissen, grappen, liederen en de

praktijken van uitgevers en distributeurs. Het opmerkelijke succes dat de ‘diffusionisten’ hadden bij het onderzoek naar hoe, en door wie, allerhande teksten gelezen en gebruikt werden, leidde tot een veel beter begrip van de ontwikkeling van het lezerspubliek, de totstandkoming van attitudes, het proces van culturele overdracht en tekstverspreiding. Het gevolg was dat onze historische kennis weer in wezenlijke opzichten verrijkt werd, niet in de laatste plaats doordat een gedetailleerder beeld van de aard en het karakter van het contemporaine lezerspubliek tot stand kwam en veel duidelijkere noties van wat gelezen werd en door wie – het aantal lezers van modieuze literatuur in Parijs rond 1600 werd bijvoorbeeld geschat op 3.000.<sup>41</sup>

Zowel de Franse ‘diffusionisten’ als de Anglo-Amerikaanse ‘nieuwe sociale historici’ streefden er vooral naar wereldbeelden en levenshoudingen in hun sociale en culturele context te plaatsen. In weerwil van de ‘oude intellectuele geschiedenis’ wordt hierbij de rol van zogenaamde intellectuele leiders drastisch beperkt. Voor zover men überhaupt nog bereid is intellectuele geschiedenis een plaats te geven, hebben deze geleerden vooral belangstelling voor vragen ten aanzien van de doorwerking, popularisering en sociale functie, alsmede de kwantificering van lezen en drukken. Met hun vaak op archiefonderzoek gebaseerde methoden, waarbij allerhande bronnen betrokken werden, brachten ze veel nieuws aan het licht over de ontwikkeling van maatschappelijke attitudes en denkwijzen, en dus over *mentaliteiten* – hoewel het concept van *mentaliteiten* op zich recentelijk door de meeste ‘diffusionisten’ verworpen is, aangezien dit begrip een mate van structurele samenhang in het geheel van de volkscultuur veronderstelt waarvan het bestaan door de poststructuralisten betwijfeld wordt. Sommige critici echter, onder wie ikzelf, stellen hun onwil om intellectuele debatten en afgebakende ideeën als zodanig te bestuderen ter discussie. Darnton pleitte voor meer wederzijdse beïnvloeding, zo niet een samengaan van de ‘Cambridge’-school met de Franse school der ‘diffusionisten’, en zei dat de vrijwel totale scheiding tussen het ‘contextualisme’ van Cambridge en haar gerichtheid op ‘de analyse van teksten waarin verschillende vertogen tot uitdrukking komen’ enerzijds en de ‘nieuwe’ sociale cultuurgeschiedenis met haar grote nadruk op aspecten van de volkscultuur en de ‘gewone man’ anderzijds, nutteloos is en uiteindelijk contra-productief werkt. Hoewel de Cambridge-school ongetwijfeld zou winnen bij meer aandacht voor sociale en culturele geschiedenis en de ‘nieuwe sociale geschiedenis’ bij meer belangstelling voor ideeën, lijkt het er echter niet op dat ze in de toekomst zullen samengaan. De methodologische vooronderstellingen van de twee scholen lopen immers zeer uiteen en hun zwaartepunten liggen tegengesteld: bij de ene op de culturele eigenschappen van de maatschappij, bij de andere op de intellectuele cultuur van kleine, zeer uitgesproken elites.

Een belangrijk en voor dit boek bij uitstek relevant resultaat van het ‘diffusionisme’ is dat we nu over veel detailkennis beschikken over de reeks van culturele verande-