

De kalme zonneschijn van de geest

*Van verlichte rede
tot moderne filosofie*

*‘De rede is een soort grote oceaan van licht en onze geesten zijn als stroompjes die daaraan ontspringen,
ernaar terugkeren en er uiteindelijk in opgaan.’*

- François Fénelon, *Telemachus*

‘Tijdens de kalme zonneschijn van de geest blijven de spoken van de valse godheid afwezig.’

- David Hume, *De natuurlijke geschiedenis van de religie*

*‘Op deze wijze is filosofie louter de idee van een mogelijke wetenschap die nergens in concreto is
gegeven, maar die men op allerlei manier probeert te benaderen (...).’*

- Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*

INHOUD

Dankwoord	9
Inleiding	11
Verlichting en moderne cultuur	11
Terug naar de bron	13
De kalme zonneschijn van de geest	16
Hoofdstuk 1 De weg naar het moderne denken	23
1. De opkomst van de moderne cultuur	24
2. De crisis van de scholastiek en de Via Moderna	26
3. Renaissance en humanisme	34
4. Reformatie en Contrareformatie	41
5. Van scepticisme tot geloof: Michel de Montaigne en Blaise Pascal	49
Hoofdstuk 2 De mechanisering van het wereldbeeld	57
1. De wetenschappelijke revolutie	58
2. Copernicus, Galilei en Newton	59
3. Geloof en wetenschap	64
4. Atomisme en onttovering	66
5. Bacon en de scienza nuova	69
6. Hobbes: van mens-machine tot staat	72
Hoofdstuk 3 Onttovering en metafysica in de 17de eeuw	83
1. Nieuwe filosofie en moderne cultuur	84
2. De wetenschappelijke revolutie: een nieuw type intellectueel	88
3. De verbreiding van de kennis: een Europees fenomeen	91
4. Een nieuwe ordening van de kennis	94
5. Van zelfbepaling tot vooruitgangsidee	95
6. Het moderne zelf en de natuur-machine	98
7. G. W. Leibniz: metafysica en de wetenschap van het geluk	101

Hoofdstuk 4 Descartes’ wondere metafysica	123
1. Welke levensweg zal ik volgen?	124
2. De droom van de filosoof	129
3. Van twijfel tot zekerheid: de metafysica	130
4. Over God: dat Hij bestaat	135
5. De natuur-machine	138
6. Generositeit en voorzienigheid	144
7. Descartes’ erfenis	148
Hoofdstuk 5 Spinoza: filosofie als weg tot wijsheid	155
1. De banvloek van een vrije geest	156
2. De ziekte tot de dood en de ‘nieuwe’ metafysica	159
3. Van meetkundige methode tot kennis	161
4. De God-substantie en de orde van de Natuur	165
5. Van passies tot intellectuele Godsliefde	170
6. Spinoza over politiek en religie	180
7. De radicale weg tot wijsheid	182
Hoofdstuk 6 Van stralende wereld tot poëtische rede	185
1. Nieuwe filosofie en de stem van de vrouw in Engeland	186
2. Margaret Cavendish en de verbeelding van de nieuwe metafysica	188
3. Een materialistisch vitalisme	190
4. Cavendish en het vorstelijke absolutisme	194
5. Humanisme en verlichte theologie bij de Cambridge Platonists	196
6. Giambattista Vico en de ware scienza nuova	197
7. De verlichting in Napels	200
8. Vico en de poëtica van de rede	204
9. De ware scienza nuova en de geschiedenis van de mensheid	208
10. Vico: verlicht conservatief en humanist	212
Hoofdstuk 7 Filosofie in het tijdperk van de verlichting	215
1. Wat heet ‘verlichting’?	216
2. Sensibiliteit, rede en natuur	232
3. Een nieuw ideaal van wijsheid	238
4. De pluriformiteit van de kennis en de emancipatie van de rede	240
5. Het raadsel van de religie: van scepticisme tot rede-religie	243
6. Zingeving en esthetische ervaring	245
7. J.-J. Rousseau: het tragische bewustzijn van de verlichting	248

Hoofdstuk 8 Locke en de kritiek van de metafysische rede	265
1. Naar een geneeskunde van de geest	266
2. Empirisme en de emancipatie van de rede	269
3. De geografie van de geest (i): het rijk van de ideeën	271
4. De geografie van de geest (ii): van taal tot kennis	280
5. De kritiek van bisschop Berkeley	289
6. Van goddelijke wet tot plicht: het morele zelf	292
7. Lockes weg tot wijsheid	297
Hoofdstuk 9 De ware metafysica volgens Hume	305
1. ‘True to the end’	306
2. Tussen gevoel en rede: Humes ironische naturalisme	309
3. Van scepticisme tot natuurlijke overtuiging	313
4. Morele sensibiliteit en onze gedeelde menselijkheid	322
5. Het kunstwerk van de politiek	334
6. Kritiek van religie en geloof	338
7. Wijsheid en ironie	344
Hoofdstuk 10 Kant of het requiem van de metafysica	349
1. Verlichting in Königsberg	350
2. Naar een kritiek van de zuivere rede	353
3. Praktische rede en ware vrijheid	363
4. Menselijke waardigheid en het Hoogste Goed	370
5. Van ervaring tot oordeel: de mens als doel van de natuur	374
6. Van rede-religie tot verwerkelijking van de rede	379
7. Het requiem van de metafysica	384
Besluit	389
Bibliografie	401
Namenregister	425

Parentibus meis
Jos Lemmens atque Cécile Vanassche,
quos grata memoria prosequor,
hunc librum dedico.

DANKWOORD

Zonder de steun van velen had ik dit boek niet kunnen schrijven. Vooreerst wil ik de talrijke studenten bedanken aan wie ik de voorbije dertig jaar colleges mocht geven in verschillende opleidingen aan de Universiteit Antwerpen. Zij waren vaak de eersten om kennis te maken met de ideeën en analyses die uiteindelijk hun weg hebben gevonden naar dit boek. Hun reacties en vragen, kritische bedenkingen en twijfels, maar vooral hun honger naar kennis en inzicht waren voor mij al die jaren een bron van inspiratie.

Marie Vanhoutte van Owl Press volgde met geduld en goede raad de totstandkoming van het boek. Camille Combes begeleidde mij op deskundige wijze in de oplevering van het manuscript. Saskia Martens las met grote deskundigheid alle teksten na. Ik ben elk van hen zeer erkentelijk.

Erik Myin, voorzitter van het Departement Wijsbegeerte aan de Universiteit Antwerpen, gaf mij de gouden raad om bij het FWO een sabbatical aan te vragen, zodat ik in alle rust de laatste hand kon leggen aan het manuscript. Van de decaan van de Faculteit Letteren en Wijsbegeerte, Arthur Cools, en de faculteitsdirecteur, Virginie Coucke, kreeg ik onmiddellijk alle steun bij mijn aanvraag. De Onderzoeksraad van de Universiteit Antwerpen maakte middelen vrij om mij een semester lang te laten vervangen voor mijn onderwijsopdrachten. Jo Badisco, Michaël Bauwens en Vincent Vincke waren bereid die vervanging op zich te nemen. Ik ben allen heel dankbaar.

Dankzij de steun van het FWO kon ik mij in de lente van 2026 in Rome aan de Academia Belgica terugtrekken om de laatste hoofdstukken te schrijven. Tegelijk bood de universiteit van La Sapienza mij de kans om enkele seminars geven, waar ik delen uit mijn boek kon presenteren. Ik dank bij deze collega Alessio Vaccari voor zijn genereuze aanbod en de doctoraatsstudenten en onderzoekers voor de stimulerende vragen en discussies. De aandacht van Tito Magri en Lorenzo Greco voor mijn werk was, als altijd, inspirerend. Bianca Monteleone ben ik dankbaar voor haar vriendschap en bemoediging en, vooral, haar gedeelde passie voor de filosofie. De wonderlijke omgeving van de Academia Belgica bleek de ideale plek om goed door te werken. Ik ben directrice Cécile Evers en Angie Vandycke heel erkentelijk voor hun gastvrijheid. Dank aan Tessa Vannieuwenhuyze, Luc Steels en Gert de Cooman voor hun steun en de verrijkende gesprekken op de momenten van verpozing en ontspanning.

Ik kon de voorbije jaren rekenen op de waardering en vriendschap van verschillende collega's aan de Universiteit Antwerpen. Een warm eresaluut verdient Esther Engels-Kroeker, die lange tijd aan het departement filosofie was verbonden en met wie ik aan verschillende onderzoeksprojecten over de moderne filosofie samenwerkte. Haar wijsheid en vertrouwen maakten telkens weer het verschil. Ik ben ook veel verschuldigd aan Walter Van Herck en Luc Van Liedekerke, *compagnons de route* sinds onze studententijd in Leuven. Uit de talloze gesprekken met hen over de geschiedenis van de filosofie heb ik meer geleerd dan zij vermoeden. Luc dank ik in het bijzonder voor zijn deskundige feedback op de finale versie van mijn manuscript. Ook collega emeritus Guido Vanheeswijck en Ronny Desmet lazen met kritische blik enkele hoofdstukken en voorzagen die van essentiële commentaar. Voor hun raad en bemoediging ben ik hen zeer erkentelijk.

Twee mensen in het bijzonder hebben ervoor gezorgd dat ik dit boek tot een goed einde bracht. Herman De Dijn, meer dan een kwarteeuw geleden promotor van mijn doctoraat aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte in Leuven, las verbluffend snel en toch met kritische aandacht de finale versie van alle hoofdstukken. Ik kan hem niet genoeg bedanken voor de vele suggesties en bedenkingen, maar vooral voor zijn loyale steun. Hij is het ook die mij indertijd de passie voor de moderne filosofie, in het bijzonder Spinoza en Hume, bijbracht: zijn invloed op mijn verhaal is dan ook fundamenteel. Ik heb zeker nog hier en daar een steek laten vallen, zowel naar stijl naar inhoud. Maar daar ben ik alleen verantwoordelijk voor. Kathleen, mijn zielsgenoot in lief en leed, las mijn teksten met kritische nauwgezetheid. Zij dacht mee na over opzet en structuur van het boek. Dankzij haar kon ik in schoonheid de eindmeet halen.

Tot slot een warm eresaluut aan Hendrik, Maxime, Abel, Stefanie, Emma, Mathias, Robin en Billie. Zij waren altijd dichtbij, ook als ik hier, in het verre Rome, aan het schrijven was.

Rome, Academia Belgica, 1 mei 2026

INLEIDING

Verlichting en moderne cultuur

De filosofie, ontstaan rond de 6^{de} eeuw v.C. in Griekenland, heeft in haar lange geschiedenis enkele opmerkelijke transformaties doorgemaakt. Over een van die transformaties – de opkomst van de moderne filosofie in de 17^{de} en 18^{de} eeuw – gaat dit boek. In die periode greep een revolutie plaats in de cultuur en het geestesleven in Europa. Van die revolutie was de filosofie een belangrijke, zij het niet de enige, gangmaker, maar ook de bevoorrechte getuige en, in meer dan één opzicht, het product. In dit relatief korte tijdsbestek werd de grondslag gelegd van de moderniteit of moderne cultuur die tot vandaag bepalend is voor de leefwereld en het geestesleven in onze hedendaagse kosmopolis.

Zoals de ondertitel van dit boek aangeeft, treedt in de moderne filosofie een nieuw rede-ideaal op de voorgrond: dat van de *verlichte rede*. Hiermee verwijst ik uiteraard naar de verlichting. Over de betekenis van de verlichting voor de opbloei van de moderne cultuur bestaat geen discussie, wel over de vraag hoe de erfenis ervan precies moet worden geïnterpreteerd. Ideeënhistorici verschillen van mening over de precieze afbakening van de verlichting als historische periode. In de cultuurfilosofie ligt de focus eerder op de vraag naar de band tussen verlichting en moderne cultuur, waarbij de idee van een strikte tijdsafbakening minder gemakkelijk is. Elk tijdperk van ingrijpende verandering en transformatie van de cultuur heeft immers zijn antecedenten, maar zet zich ook op de een of andere manier door in de tijd. Cultuurfilosofisch bekeken maakt onze hedendaagse cultuur nog steeds deel uit van de moderniteit. In die zin geldt de verlichting als een gestalte van de cultuur waarvan het licht reikt tot in de 21^{ste} eeuw.¹ Of is het eerder een donkere schaduw?

¹ Voor het onderscheid tussen de verlichting als historische periode en de verlichting als gestalte van de cultuur of geestesstroming, cf. infra: hoofdstuk 3.1.

Die laatste visie vond in de jaren 1980 ingang in het *postmodernisme*.² Een zeer beknopte karakterisering van de centrale stelling van het postmodernisme luidt als volgt: de postmoderniteit is het tijdsgewricht waarin de verlichting haar ware, onmenselijke gelaat heeft getoond en de triomf van de verlichte rede heeft afgedaan. In de 20^{ste} eeuw is immers gebleken, aldus de postmoderne filosofen, dat de verlichte rede (product van het ongebreidelde verlangen van de moderne mens naar de beheersing van de natuur en het eigen lot) in feite aan de oorsprong ligt van de *crisis* van de laatkapitalistische westerse samenleving. Het rationaliteitsideaal van de verlichting getuigt van een nefast geloof in de wetenschap als instrument van eindeloze controle en manipulatie. Individuele vrijheid en zelfbeschikking, naast een abstract en daardoor leeg egalitarisme, zijn in de verlichting als ultieme waarde op de troon gehesen. De moderne mens leeft in een politiek systeem dat gedomineerd wordt door een bureaucratische logica en allerlei mechanismen van disciplineren. Kortom, het blinde geloof van de verlichting in een louter ‘rekenend denken’ ligt aan de oorsprong van de ontsporing van de westerse beschaving. In de westerse cultuur is sinds de verlichting de promethaanse mens opgestaan: de waan van de rationele hybris, niet het kalme licht van de rede is het waarmerk van onze hedendaagse cultuur.³

Tot op vandaag kent de verlichting ook vrienden. Aan de verlichting danken we net alles wat onze cultuur en tijd groots maakt, zo meent bijvoorbeeld Steven Pinker.⁴ Individuele vrijheid, meesterschap over de natuur, de scheiding tussen Kerk en Staat, een seculiere moraal, democratie en mensenrechten, een technowetenschap die de transformatie van de mensheid mogelijk maakt. Wie kan ontkennen dat dit de waarden en idealen zijn van onze westerse liberale kosmopolis? Hebben we er niet alle belang bij die te koesteren en te verdedigen? Zo er al sprake is van een crisis, dan is de verlichting toe aan herstelwerkzaamheden veeleer dan aan een radicale verwerping. De verlichte rede moet de sokkel blijven van de hedendaagse cultuur en samenleving. Het geloof in de verlichting verliezen betekent de terugval in duistere tijden.⁵

2 Herman De Dijn (1993). *Hoe overleven we de vrijheid? Modernisme, postmodernisme en het mystieke lichaam*, Kampen/Kapellen: Uitgeverij Pelckmans/Kok Agora; Stephen R. Hicks (2019). *Explaining Postmodernism. Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*, Redland Bay: Connor Court Publishing. Hicks noemt als de belangrijkste postmoderne filosofen: Foucault, Lyotard, Derrida en Rorty.

3 Deze kritiek van het rekenende denken en de verlichte rede staat al centraal in *Dialektik der Aufklärung* van Horkheimer en Adorno. (Cf.: Max Horkheimer & Theodor W. Adorno (2007) (1944). *Dialectiek van de Verlichting. Filosofische fragmenten* (Ned. vert. door Michel van Nieuwstadt), Amsterdam: Boom.)

4 Steven Pinker (2018). *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*, New York: Ballantine Books.

5 Voor een interessante, intelligente kritiek op de postmoderne kritiek van de Verlichting, cf.: Jürgen Habermas (1985). *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Terug naar de bron

In dit boek ga ik niet rechtstreeks in op het debat over de plaats en betekenis van de verlichting in onze hedendaagse cultuur. Mijn verhaal heeft een ideeëhistorische focus en vertrekt vanuit de hermeneutiek van enkele van de grote teksten uit de geschiedenis van de filosofie.⁶ Ik hoop zo in de eerste plaats een origineel overzicht te geven van het ontstaan van de moderne filosofie in de loop van de 17^{de} en 18^{de} eeuw. Ik ben ervan overtuigd dat de studie en lectuur van de klassieke canon van de westerse filosofie ook vandaag nog betekenisvol is – misschien meer dan ooit. Men stelt immers vast dat zowel vrienden als vijanden van de verlichting vaak een eenzijdig of zelfs fout beeld geven van de filosofen of ideeën waarop zij zich beroepen of die ze bekritiseren. Beide kampen bezondigen zich al te vaak aan de intellectuele ondeugd van het *presentisme*: het projecteren van de problemen, denkbeelden en ideologieën van de eigen tijd op het verleden. Men laat de favoriete of verguisde filosoof zeggen wat men zelf verdedigt of aanklaagt. Men leest in een bepaald filosofisch traktaat of een beroemde tekst wat men erin wil lezen. Of men gebruikt gewoon een filosoof als stoplap voor een ideologische positie waarin die filosoof zichzelf nooit zou hebben herkend.

Op zich is dat niet vreemd. Filosofische denkbeelden evolueren. De geschiedenis staat niet stil, de geest van de cultuur wijzigt, nieuwe interpretaties van het filosofische corpus ontstaan, de oude teksten worden anders gelezen. Maar de wijze waarop men bijvoorbeeld Hobbes’ theorie van het sociale verdrag interpreteert, Lockes visie op religieuze tolerantie verstaat, Humes scepticisme begrijpt of Kants concept van autonomie en vrijheid evalueert, bepaalt zowel de positie die men in het eigen, actuele debat inneemt, als het beeld dat ontstaat over de filosofie van respectievelijk Hobbes, Locke, Hume en Kant. Daarmee is op zich niets mis, maar bij een haastige, oppervlakkige lezing van de oude teksten boet de filosofiebeoefening in twee opzichten aan kwaliteit in. Enerzijds is de interpretatie van de filosoof in kwestie misschien gewoon fout, anderzijds mist men door een haastige, sloganese of eenzijdige lezing de kans om bij de betreffende filosoof inspiratie te vinden voor de nuancering van de eigen positie. De grootheid van een filosoof bestaat er immers in dat er altijd wel iets van valt te leren, dat zijn of haar denken niet tot enkele slogans of één heldere stelling kan worden herleid. In het slechtste geval wijst de trivialisering van het verleden op de trivialiteit van het eigen denken.

6 Over de band tussen geschiedenis van de filosofie en hermeneutiek cf.: Hans-Georg Gadamer (2014) (1960). *Waarheid en methode. Hooflijnen van een filosofische hermeneutiek* (Ned. vert. van *Wahrheit und Methode* door Mark Wildschut), Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.

Dit boek wil daarom een uitnodiging zijn tot vertraging, tot de rustige beschouwing – in de kalme zonneschijn van de geest – van het filosofische corpus dat in de 17^{de} en 18^{de} eeuw is ontstaan. Mijn verhaal wil, naast een klassiek historisch overzicht, ook een oefening zijn in een bepaalde vorm van filosoferen. Er ligt, zo meen ik, een unieke waarde in de geduldige reflectie op het verleden van de filosofie, in het gesprek met de grote geesten die ons zijn voorafgegaan en die een stempel hebben gedrukt op de *conversation of mankind* (Oakeshott). Aan die dialoog ontleent niet alleen de filosofie, maar ook de cultuur voor een stuk haar identiteit. De ware filosofische houding vraagt echter geduld, openheid, nuance en aandacht. Pas dan treedt de betekenis van een denkwereld aan het licht en komen de teksten van de oude, bestofte filosofen tot leven. Pas dan zien we wat zij gedacht hebben, wat de blinde vlekken zijn in hun betoog, wat we van hen kunnen leren. Met dit boek hoop ik aan te tonen dat er voor die geduldige, soms moeizame, maar fascinerende vorm van filosofiebeoefening maar één weg bestaat: *ad fontes*, terug naar de bron!

Maar waar ligt de bron van de moderne filosofie? Wanneer begint haar licht echt te schijnen? Elke afbakening in de tijd van een intellectuele beweging, historische periode of omwenteling is altijd, zo gaf ik al aan, enigszins arbitrair. Niettemin situeert men vandaag algemeen het begin van de moderne filosofie bij Descartes, rond 1650, en het einde ervan bij de overgang van de 19^{de} eeuw naar de 20^{ste} eeuw. In de Angelsaksische wereld is evenwel ook sprake van *early modern philosophy* of *vroegmoderne* filosofie. Het begin van de vroegmoderne filosofie situeert zich in die benadering in de late 15^{de} eeuw en eindigt in de 18^{de} eeuw met de filosofie van Kant. De moderne filosofie als zodanig vormt dan alles wat er na Kant is gebeurd (met Kant eventueel als beginfiguur): Van Hegel, over Marx tot Schopenhauer en Nietzsche tot en met het Amerikaanse pragmatisme.

Ook dit boek ziet Descartes als het begin van een geheel nieuwe weg in de filosofie, de weg van het typische *moderne* denken. Descartes wilde zelf van nul herbeginnen, de droom van een geheel nieuwe filosofie, ja, een omvattende wetenschap van ‘alles’ staat in zijn oeuvre centraal. Dat geldt echter ook voor Spinoza en Leibniz, die andere grote rationalisten van de 17^{de} eeuw, net zo goed als voor Locke, Hume, Rousseau en Kant, de gangmakers van de moderne filosofie in de 18^{de} eeuw. De idee van een nieuw begin, van een breuk met het verleden, keert eigenlijk bij elke grote filosoof in de 17^{de} en 18^{de} eeuw terug. Op zich een ironische vaststelling: op zoek naar een nieuw rede-ideaal, de *ware* verlichte rede, raken alle moderne filosofen in een debat verzeild waarbij ze soms met hartstocht en een zeker venijn, maar altijd heel zelfverzekerd, zichzelf tot *het* nieuwe begin verklaren. Maar wat opgaat voor iedere filosoof sinds Plato en Aristoteles geldt ook voor de moderne filosofen: elk van hen is een kind van zijn tijd. Ook de filosofie in het tijdperk van de verlichting bouwt verder op het verleden, op hen die voorgingen.

Daarom begin ik mijn verhaal, in hoofdstuk 1 en 2, met een wat ruwe ideeëhistorische schets van de belangrijke evoluties in de cultuur en het geestesleven van de renaissance en het humanisme. Al in de 14^{de} eeuw, zo toon ik aan, begint de transformatie van cultuur en samenleving waaruit de verlichting, en dus ook de moderne filosofie, is voortgekomen. De wortels van de moderne filosofie liggen in die zin in de renaissance. In dat tijdperk ontstaat een nieuwe visie op de mens als subject: het moderne zelf is geboren. Maar ook de mechanisering van het mens- en wereldbeeld, onder impuls van de *scienza nuova*, komt in die tussentijd van de 15^{de} en 16^{de} eeuw tot stand. Bij uitstek die evolutie zal in de 17^{de} eeuw tot de breuk tussen het premoderne en moderne mens- en wereldbeeld leiden – een breuk die de opkomst van de moderne filosofie onvermijdelijk maakt. Een derde factor die de weg van het moderne denken diepgaand zal bepalen, is het ontstaan van een nieuw religieus bewustzijn onder invloed van de Reformatie en Contrareformatie.

Het overzicht van de evolutie van de cultuur en het denken in de overgangstijd vormt de ouverture op wat volgt. Vanaf hoofdstuk 3 begint het overzicht van de moderne filosofie als zodanig. Hoofdstuk 3 tot 6 behandelt de weg van de filosofie in de 17^{de} eeuw, in de rest van het boek staat de filosofie van de 18^{de} eeuw centraal, de bloeitijd van de filosofie van de verlichting. Ik eindig mijn verhaal bij Kant, wiens transcendentaal-filosofie het einde betekent van die bloeitijd, maar ook de wending aankondigt naar de filosofie van de 19^{de} eeuw, in het bijzonder het idealisme van Hegel.

Ik koos er bewust voor, wat het overzicht van de moderne filosofie betreft, om de bekende lijn te volgen van Descartes tot Kant, met speciale aandacht voor de omslag in het zelf-verstaan van de filosofie, die zich al in de overgang van de 17^{de} naar de 18^{de} eeuw aftekent. De filosofie evolueerde van de poging om een nieuwe metafysica te ontwikkelen (Descartes, Spinoza, Leibniz) naar een metafysica-kritiek (Locke, Hume en Kant), waarbij de studie van de menselijke natuur centraal kwam te staan. In feite volg ik tot op zekere hoogte Kants lezing van de evolutie van de filosofie in de 17^{de} en 18^{de} eeuw. Maar waar Kant zijn kritische onderzoek van de rede als het definitieve antwoord zag op het vraagstuk van de metafysica, plaats ik zijn filosofie veeleer terug in het open verhaal van de moderne filosofie als zodanig. De filosofie is immers wezenlijk een historisch gesitueerde intellectuele praktijk en kan niet los worden begrepen van de geschiedenis en de cultuur waar ze deel van uitmaakt.

D e kalme zonneschijn van de geest

De verlichting geldt als het tijdperk van de rede. Ze is echter, wat de 18de eeuw betreft, evenzeer het tijdperk van het gevoel. De rede, zo tonen Locke en Hume aan, is zonder ervaring en gevoel stuurloos. De mens is niet alleen een rationeel wezen, hij is ook sensibel: emoties, verbeelding, herinneringen, maar ook gewoontes vormen als het ware de humus van de rede. Die gedachte wijst Kant zeker niet af, al vormt heel zijn filosofie een poging om de soevereiniteit van de rede tot op zekere hoogte te herstellen. Kant brengt op het einde van de *Kritik der reinen Vernunft* hulde aan Plato, die aan de rede het vermogen toeschreef om de idee van het Goede te vatten en zo te participeren aan het Hoogste Zijn, de oergrond van alles.⁷ De hele *Kritik* is echter tegelijk een afrekening met de metafysica van Plato tot Leibniz. De mens is een metafysisch dier dat verlangt uit te stijgen boven de kennis gebaseerd op de zintuigen: het kritische zelfonderzoek van de rede leert echter dat dit onmogelijk is. Hooguit vangen we een glimp op van een bovenzinnelijke wereld, aldus Kant, als we de stem horen van de praktische rede.

Kants nostalgische verwijzing naar Plato betekent het definitieve requiem van de klassieke metafysica. Dit is de slotsom van mijn verhaal. Maar in welke zin kan dan toch worden gesproken van de verlichting als het tijdperk van de rede? In welke zin is de moderne filosofie het product van de *verlichte* rede? Humes verwijzing naar de ‘kalme zonneschijn van de geest’, de titel van dit boek, kan een en ander verhelderen.

Hume gebruikt dat beeld aan het einde van *The Natural History of Religion* (1757), wanneer hij zijn onderzoek naar de oorsprong van de religie in de menselijke natuur afrondt.⁸ Tegenover de ‘spoken’ van bijgeloof en religieus fanatisme biedt, aldus Hume, de kalme zonneschijn van de rede een houvast voor het denken. Hume verwijst hier wel degelijk naar de rede van de moderne wetenschap die in de 17^{de} eeuw het klassieke rede-ideaal van Plato tot Thomas heeft verdrongen. De wetenschappelijke rede heeft, dankzij Copernicus, Galilei en Newton, een heuse omwenteling tot stand gebracht in cultuur en samenleving. De moderne wetenschap, steunend op de wiskundige methode en experimenteel onderzoek, is sinds de 17^{de} eeuw bezig aan een gestage opmars. De verlichte rede, zo meent

ook Hume, kan werkelijk elk aspect van de werkelijkheid tot object van onderzoek maken. Zelf heeft Hume al eerder, in zijn *Treatise of Human Nature* (1739-1740), een poging gedaan om via de experimentele methode van Newton de verschillende dimensies van het menselijke leven te onderzoeken: het verstand, de passies, de moraal, de politiek. Hume noemt zichzelf daar een *anatomist* van de menselijke natuur. Niets ontsnapt aan zijn scalpel, aan de objectiverende blik van het wetenschappelijke onderzoek.

De hele moderne filosofie vanaf de 17^{de} eeuw, zo zou men kunnen zeggen, weerspiegelt de poging om dat succes van de wetenschappelijke rede te begrijpen, er een plaats aan te geven en na te gaan *of*, en zo ja *hoe* de filosofie op de een of andere wijze trouw kan blijven aan haar ambitie van omvattende wetenschap. Tot op de drempel van de 17^{de} eeuw maakte de klassieke metafysica, teruggaand op Plato en Thomas, die ambitie waar. De platoons-christelijke metafysica was eeuwenlang het paradigma waarop *alle* kennis was gebaseerd: het was een soort ‘omnibus’, om Ernest Gellner te citeren, die zowel toeliet de natuur te verklaren, aangaf wat de zin was van het menselijke bestaan (het Hoogste Goed) als de grondslag leverde voor de kennis van goed en kwaad (de Natuurwet, grondslag van ethiek en politiek).⁹

Met de mechanisering van het mens- en wereldbeeld ging de legitimiteit van die metafysica echter verloren: de experimentele wetenschap nam haar plaats in. De uitdaging waarvoor de moderne filosofie, van Descartes tot Kant, zich gesteld ziet, is duidelijk: is er nog plaats voor een omvattende ‘eerste filosofie’, die haar drieledige rol van werkelijkheidsverklaring, zingeving en fundering van de Natuurwet kan vervullen? In de 17^{de} eeuw gaan Descartes, Spinoza en Leibniz koortsachtig op zoek naar een nieuwe metafysica die de idee van een omvattende filosofie, in de geest van Plato en Aristoteles, trouw blijft.

Voor Descartes staat de suprematie van de *scienza nuova* en de wiskundige methode buiten kijf: in die zin heeft de klassieke metafysica inderdaad afgedaan. Maar mijn eigen metafysica, aldus Descartes, laat perfect toe toch aan de essentie van het geloof vast te houden: God, de ziel (het *cogito*) en de idee van een orde in de natuur krijgen er een plaats. Toch is er bij Descartes sprake van een dualisme dat veel tijdgenoten verontrust. Een van hen is Leibniz. Leibniz werkt zijn hele leven aan een heuse ‘wetenschap van het geluk’, een *philosophia perennis*, waar zowel de moderne wetenschap als de idee van het Hoogste Goed een plaats krijgen. Bij Spinoza klinkt echter een ander geluid.

⁷ Cf. infra: hoofdstuk 10.2.

⁸ Hume merkt op dat een standvastige, filosofische houding ons kan wapenen tegen de uitwassen van allerlei vormen van bijgeloof. Hij besluit: ‘During such calm sun-shine of the mind, these spectres of false divinity never make their appearance.’ (David Hume (2007) (1757). *A Dissertation of the Passions & The Natural History of Religion*. A critical Edition, ed. by Tom L. Beauchamp, Oxford: Clarendon Press, p. 84.) (cf. bibliografie bij Hoofdstuk 9)

⁹ Ernest Gellner (1988). *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*, London: University of Chicago Press, p. 81. Voor het onderscheid tussen premoderniteit en moderniteit op het vlak van mensbeeld, cultuur en cognitie, cf. ook: Guy Vanheeswijck (2022). *Tegendraadse beschouwingen*, Kalmthout: Pelckmans.

Spinoza is de eerste moderne filosoof die inziet dat de mechanisering van het wereldbeeld de breuk met de klassieke metafysica onvermijdelijk maakt. In de *Ethica* tekent hij een nieuwe weg uit voor de filosofie. Hij neemt afscheid van de christelijke God en introduceert in zijn *Ethica* de idee van een onpersoonlijke God-substantie.¹⁰ In Spinoza's monisme zijn wereld en geest niet langer gescheiden: beide zijn emanaties van de ene, absolute realiteit: God. Daar maakt elke mens, als eenheid van lichaam en geest of als eindige *modus*, deel van uit. De mechanisering van het wereldbeeld door de moderne wetenschap wordt in Spinoza's 'ware filosofie' volledig bevestigd. Toch is ook in de onttoverde wereld een weg tot het heil mogelijk. Spinoza's *Ethica* toont wat die weg kan zijn en hoe hij ons brengt tot een intellectuele liefde tot de ene God-substantie. Bij Spinoza is echt sprake van een geheel nieuwe kijk op de plaats van de mens in de natuur en de filosofie als weg tot waarheid.

In de 18^{de} eeuw neemt de verlichte rede een nieuwe gedaante aan: ze wendt zich af van de metafysica en ontdekt de menselijke natuur. De aanzet hiertoe ligt in de filosofie van Locke. Locke toont zich sceptisch over de verlichte rede van de 17^{de}-eeuwse metafysica. Bij hem breekt de idee door dat de rede afhangt van de menselijke natuur en dus kwetsbaar en feilbaar is. De rede wordt bij hem een functie van het streven naar zelfbehoud, zoals bij Hobbes. Maar tegelijk houdt Locke vast aan het geloof, zoals Descartes: ons ware geluk ligt voorbij de grens van leven en dood. Dus zijn we ook geestelijke, bezielde wezens. Locke benadrukt echter, in contrast met Descartes, dat we eigenlijk niet weten of de geest, het denken, misschien niet gewoon voortkomt uit de materie. Hij moffelt de idee snel weg, maar even doet hij hier aan Darwin denken. Lockes *Essay Concerning Human Understanding* komt slechts enkele decennia na Descartes' *Méditations*. Maar het werk betekent wel degelijk het afscheid van het zelfverzekerde optimisme van de 17^{de}-eeuwse metafysica.

Locke toont zich ook voorzichtig over de droom om de mens heer en meester van de natuur te maken. Hij stelt op het einde van zijn leven vast: 'We zijn geboren met faculteiten en krachten die vrijwel tot alles in staat zijn, of die ons verder kunnen brengen dan we ons kunnen inbeelden: maar het is alleen de verwerkelijking van die krachten die (...) ons tot perfectie voeren.'¹¹ Er spreekt hoop en vertrouwen uit wat Locke hier zegt, maar toch ook voorzichtigheid. We weten (nog) niet waar de verlichte rede en de wetenschap allemaal toe in staat zijn. Tussen droom en daad staan misschien allerlei 'wetten en bezwaren' in de weg (Willem Elsschot). De perfectie van kennis en wetenschap is een soort queeste

waarvan we de uitkomst niet kennen. Wat de verwerkelijking van onze krachten precies inhoudt blijft onduidelijk. De verlichte rede is geen stralend licht van zekerheid meer, zoals ze nog was bij Descartes, ze is een functie geworden van de mens als onderdeel van de natuur.

En dat brengt ons terug bij David Hume en zijn beeld van de kalme zonneschijn van de geest. In dit beeld, zo gaf ik aan, komt een zeker optimisme tot uiting dat typisch is voor het tijdperk van de verlichting. Het succes van de moderne wetenschap lijkt werkelijk de weg te openen naar een 'stralende nieuwe wereld' (Margaret Cavendish), waar 'de duistere spoken van de valse godheid' geen plaats meer hebben. Dit optimisme is aanwezig in de *Natural History of Religion*, zo gaf ik aan, maar nog meer in Humes *Treatise of Human Nature*. Maar tegelijk bevat de *Treatise* een andere boodschap, die het optimisme over het project van de verlichte rede ook tempert.

Op het eind van Boek 1 van de *Treatise*, gewijd aan de analyse van het menselijke verstand, belandt Hume in een totaal scepticisme. Hij stelt vast dat vertrouwen in de wetenschap en de rede gebaseerd is op overtuigingen die zelf geen grondslag meer hebben in de rede. Onze rede, aldus Hume, is een soort wonderlijk instinct dat ons helpt de werking van de natuur te begrijpen. Dankzij de rede kunnen we de natuur tot op zekere hoogte manipuleren en onder controle krijgen. We kunnen ook, zo blijkt uit de *Treatise*, via de wetenschap een fascinerend inzicht verwerven in onze eigen natuur. Maar wat al die wetenschap ons ook leert, is het volgende: we zijn zelf maar een klein radertje in een werkelijkheid die in kracht en grootsheid de rede eindeloos overstijgt.

Misschien verwijst Humes metafoor op het einde van de *Natural History of Religion* in die zin naar nog iets anders dan het geloof in het project van de verlichte rede. De kalme zonneschijn van de geest is ook een rustplaats voor de filosoof die, na zijn onderzoek en de soms moeizame arbeid van het denken, zich even terugtrekt, rust zoekt en terugblijkt op zijn rusteloze zoeken. Dat besef, een cruciaal momentum in Humes scepticisme, doorprijkt niet enkel de illusies van de 17^{de}-eeuwse metafysica, maar betreft ook het meer nuchtere vertrouwen in de rede van de 18^{de}-eeuwse filosofie. Op het einde van Boek 1 van de *Treatise*, zoals op het einde van de *Natural History*, botst de rede op een grens, beseft ze haar machteloosheid. De uitkomst van Humes wetenschap van de menselijke natuur in de *Treatise* is ondubbelzinnig: de rede, als instrument van wetenschappelijk onderzoek, maar ook als ideaal van perfectie, blijft afhankelijk van condities die zij nooit helemaal kan controleren of bemeesteren. De passies en de verbeelding, zo beseft Hume steeds weer, zijn de eigenlijke drijfveren van het menselijke bestaan.

¹⁰ Herman De Dijn (1996). *Spinoza: The Way to Wisdom*, Purdue University Press.

¹¹ John Locke (1996) (1706). *Of the Conduct of the Understanding*, §4. (cf. bibliografie bij Hoofdstuk 8)

Misschien wil ook dit boek, met Hume, vooral dit aantonen: het project van de verlichte rede is van meet af aan doortrokken van licht en schaduw. Naast een rotsvast geloof in de rede, schemert er in de filosofie van de 17^{de} en 18^{de} eeuw steeds opnieuw het besef door, en dat in mindere of meerdere mate bij *alle* filosofen die in mijn verhaal de revue passeren: de mens is geen meester in eigen huis, de werkelijkheid is altijd groter dan onszelf. De ‘stralende wereld’ waar Margaret Cavendish van droomt in haar gelijknamige roman, moet misschien onvermijdelijk een droombeeld blijven.¹² Dat inzien, is misschien het moment van wijsheid waartoe de dialoog met de moderne filosofie ons uitnodigt.

12 Cf. infra: hoofdstuk 6.1-6.4.

HOOFDSTUK 1

DE WEG NAAR HET MODERNE DENKEN

‘Maar om ook nog wat over kunst en wetenschap te zeggen: wat anders dan dorst naar roem heeft het menselijk vernuft ertoe gebracht al die, naar men meent, fantastische kennis op te doen en aan het nageslacht door te geven?’

- Erasmus, *Lof der zotheid*

1

De opkomst van de moderne cultuur

Het ontstaan van de moderne filosofie in de 17^{de} eeuw betekent zonder meer een breuk met het premoderne denken. Die *coupure* (Michel Foucault) of *big divide* (Ernest Gellner) komt echter niet uit het niets.¹³ Zoals aan elke revolutie in de cultuur en het geestesleven gaat ook aan de opbloei van de moderne filosofie een tijd van transformatie en verandering vooraf. Identificeert men het nieuwe denken met de opkomst van de moderne cultuur, dan ligt het begin ervan volgens sommigen zelfs eerder in de tijd, met name in de renaissance.¹⁴ Die visie miskent echter dat de renaissance toch eerder een overgangstijd vormt, die de moderniteit wel aankondigt maar toch wezenlijk verschilt van de cultuur van de verlichting.¹⁵ Niet verwonderlijk dan dat ook de filosofie in deze overgangstijd zich in meerdere opzichten onderscheidt van de moderne filosofie als zodanig.

In dit hoofdstuk geef ik een algemeen overzicht van enkele veranderingen en evoluties in de filosofie en de bredere cultuur in die overgangstijd. Eerst sta ik stil bij de betekenis van het *nominalisme* van Willem van Ockham, dat model staat voor de zogenaamde Via Moderna. Deze filosofische beweging sluit de bloeitijd af van de middeleeuwse scholastiek of de Via Antiqua, onder meer vertegenwoordigd door Thomas van Aquino. Ockhams nominalisme kondigt zo een aantal belangrijke evoluties aan in de cultuur en het geestesleven van de 14^{de} en 15^{de} eeuw: de emancipatie van de filosofie ten aanzien van de theologie, de scheiding tussen geloof en rede, een andere kijk op de verhouding tussen menselijke geest en natuur, en, daarmee verbonden, een gewijzigde visie op de menselijke vrijheid.

Daarna bespreek ik het tijdperk van de renaissance en het humanisme, waarin van de 14^{de} tot de 16^{de} eeuw het intellectuele leven een nieuw elan kreeg. Deze beweging kent een begin in Italië, maar laat binnen enkele decennia haar invloed

gelden over heel Europa. De groeiende scepsis ten aanzien van de middeleeuwse filosofie, en de wijze waarop in de scholastiek de theologie de rede als het ware domesticeerde, leidt tot een meer autonome beoefening van filosofie en wetenschap, naast een sterker historisch bewustzijn en een grotere aandacht voor literatuur en kunst. Vergeten teksten uit de Griekse en hellenistische filosofie worden herontdekt, de horizon van de cultuur verruimt, en het hernieuwde contact met de antieke cultuur wordt als een wedergeboorte ervaren. De filosofie, nu ook beoefend door leken en vrije burgers, krijgt meer aandacht voor het wereldse leven.

Vervolgens sta ik stil bij de betekenis van de Reformatie en de Contrareformatie in de 16^{de} eeuw. In deze crisis van de christelijke cultuur treedt een nieuw religieus bewustzijn aan het licht, dat een enorme invloed had op de cultuur en de samenleving in Europa de eeuwen nadien. De hegemonie van de katholieke Kerk gaat definitief verloren, de scheiding tussen Kerk en Staat is onomkeerbaar. Na decennia van bloedige confrontaties ontstaat een nieuwe politieke orde waaruit het Europa van de natiestaten zal oprijzen.¹⁶ Zowel in protestantse als katholieke landen werd het nieuwe religieuze bewustzijn van de renaissance en het humanisme verder getransformeerd en geïntegreerd in het collectieve bewustzijn van de cultuur. De individuele geloofsbeleving komt meer centraal te staan, de harmonie tussen mens, kosmos en God – zo typisch voor de christelijke middeleeuwen – is definitief verbroken.¹⁷

Het is geen toeval dat in dit tijdsgewricht de filosofische traditie van het scepticisme een groeiende aandacht genoot. Ik bespreek tot slot van dit hoofdstuk de rol van het scepticisme in het oeuvre van de 16^{de}-eeuwse humanist Montaigne en de verhouding tussen scepticisme en geloof in het denken van de 17^{de}-eeuwse filosoof en wiskundige Blaise Pascal. In een volgend hoofdstuk behandel ik dan de evolutie die voor de ontplooiing van de moderne filosofie beslissend blijkt: de *copernicaanse revolutie* en de *mechanisering van het wereldbeeld* onder impuls van de nieuwe fysica en astronomie.

¹³ Herman De Dijn (2004). *Modernité et Tradition. Essais sur l'entre-deux*, Louvain/Paris: Peeters/Vrin, Part I: 'Modernité et désenchantement'.

¹⁴ Louis Dupré vernoemt in dit verband Jacob Burckhardt en diens *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860). Cf.: Dupré (2025). *Religie en het ontstaan van de Moderne Tijd*, Antwerpen: Otheo, p. 13. De transformatie van de westerse cultuur van de 14^{de} tot de 18^{de} eeuw verliep, aldus Dupré, 'in golven'.

¹⁵ Louis Dupré (2004). *The Enlightenment & the Intellectual Foundations of Modern Culture*, New Haven and London: Yale University Press.

¹⁶ Randall Lesaffer (2024). *De rechtstaat. Een geschiedenis van het Westen*, Gent: Owl Press.

¹⁷ Louis Dupré (1993). *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature*, New Haven and London: Yale University Press. Cf. ook: Hans Blumenberg (1983) (1966). *The Legitimacy of the Modern Age* (translation of *Die Legitimität der Neuzeit* by Robert M. Wallace), Cambridge, Mass.: MIT Press. Cf. ook: Max Wildiers (1973). *Wereldbeeld en theologie: van de middeleeuwen tot vandaag*, Antwerpen: Standaard Wetenschappelijke Uitgeverij.

2 De crisis van de scholastiek en de Via Moderna

Via Moderna: het nominalisme van Willem van Ockham

Het begrip Via Moderna verwijst naar een brede filosofische stroming die in de 14^{de} en 15^{de} eeuw de visie op de verhouding tussen *geloof* en *rede* gangbaar in de middeleeuwse scholastiek in vraag stelt. Als belangrijkste vertegenwoordiger van de Via Moderna geldt Willem van Ockham (1288-1347).¹⁸ Ockham, Brit van geboorte, studeert in Londen en wordt op jonge leeftijd lid van de bedelorde van de franciscanen. Ockhams leven is getekend door de woelige 14^{de} eeuw: een tijd van oorlog, pest en twist in de katholieke Kerk. Ockham verblijft een tijd in Avignon, waar van 1309 tot 1377 de paus resideert. Na een conflict tussen Paus Johannes XXII en de franciscaanse orde gaat Ockham in ballingschap in München, waar hij in de nacht van 9 op 10 april 1347 overlijdt.

Ockhams *nominalisme* impliceert een radicale afwijzing van het *metafysische realisme* dat onder meer door Thomas van Aquino (1224/5-1274) werd verdedigd, maar dat zijn wortels heeft in de Griekse oudheid, meer bepaald bij Plato (427-347 v.C.) en Aristoteles (384-322 v.C.). De dominicaan Thomas is, samen met zijn leermeester Albertus Magnus (ca. 1200-1280) en de franciscaan Bonaventura (1221-1274), de belangrijkste vertegenwoordiger van de Via Antiqua, die haar bloeitijd kende in de hoogscholastiek.¹⁹ Ockhams nominalisme vond in sommige opzichten een aanzet in de metafysica van zijn voorganger en medefranciscaan, Duns Scotus (1265-1308), met wie hij samen tot de belangrijkste laatscholastici wordt gerekend. Ockham is echter veel radicaler. Zijn filosofie bevat elementen van een scepticisme dat erg modern aandoet en verwant is met het empirisme van Locke en de sceptische deconstructie van de rede door Hume in het tijdperk van de verlichting.²⁰ Toch blijft Ockham ook een typisch middeleeuwse filosoof: als late scholasticus stelt hij nog steeds het christelijke geloof centraal. De filosofie blijft voor hem wel degelijk dienstmaagd

van de theologie (*ancilla theologiae*), de behoedster van *doctrina sacra* van de rooms-katholieke Kerk.²¹

Het nominalisme vormt zowel een kenleer (*epistemologie*) als een zijnsleer (*ontologie*). Op beide vlakken is het radicalisme van Ockham opmerkelijk. Ockham is een *epistemologisch empirist*: alle kennis van de wereld vertrekt van de *ervaring*. Op dat vlak sluit hij aan bij Thomas van Aquino en Aristoteles. Maar in scherp contrast met hen stelt Ockham dat *alleen* singuliere, individuele substanties (i.e. numeriek enkelvoudige dingen, dieren, mensen) reëel bestaan: algemene categorieën die verwijzen naar universele substanties ('mens', 'dier', 'organisme'), relaties ('groter dan', 'gelijk aan', 'tegengesteld aan', 'oorzaak'), of eigenschappen ('witheid', 'grootte') zijn louter constructies van de geest, gecreëerd door de menselijke geest op basis van de taal. Slechts voor sommige bovennatuurlijke, ideële realiteiten maakt Ockham een uitzondering. Van Gods bestaan hebben we intuïtief 'weet': het geloof (de Openbaring) bevestigt ons in die intuïtie. Vanuit theologisch oogpunt vormt ook de categorie 'relatie' een uitzondering wat betreft de noties van 'Heilige Drievuldigheid', de Incarnatie (Gods menswording), de transsubstantiatie in de eucharistie. Het geloof leert verder ook dat we begiftigd zijn met een onsterfelijke ziel, maar de essentie of natuur daarvan kan de rede niet doorgronden of volledig begrijpen, net zomin overigens als de natuur en essentie van God. Op basis van het geloof nemen we echter aan dat de ziel een unieke substantie is die reëel, zij het zuiver geestelijk, bestaat. Hetzelfde geldt voor God.

Ockham is dus van mening dat men in de filosofie moet vermijden om het meubilair van de wereld (wat reëel bestaat) onnodig uit te breiden. De slagzin 'zijnden moeten niet zonder noodzaak vermenigvuldigd worden' drukt de kernidee van Ockhams nominalisme uit.²² Hier kondigt zich een centrale idee van het empirisme in de verlichting aan. Voor Ockham evenwel kan de filosofie probleemloos ruimte laten voor het geloof, en dus voor de theologie: rede en geloof beslaan verschillende *magisteria*.

18 Andere, minder bekende vertegenwoordigers van de Via Moderna zijn: de logicus Johannes Buridanus (1300-1358), Pierre d'Ailly (1351-1420), kanselier van de Universiteit van Parijs, en Gabriel Biel (1420-1495), lid van de Broeders van het Gemene Leven en professor in Erfurt, waar het ockhamisme de opleiding zou bepalen van Maarten Luther.

19 Tot de vroegscholastiek rekent men onder meer Anselmus van Canterbury (1033-1109) en Petrus Abelardus (Abélard) (1079-1142).

20 Cf. infra, hoofdstuk 8 en 9.

21 Paul Vincent Spade (1994). 'Medieval Philosophy', in: Anthony Kenny (ed.). *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, Ch. 2.

22 De zin '*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*' wordt weleens geassocieerd met 'het scheermes van Ockham'. Dit beeld is niet van Ockham zelf, maar drukt uit: de rede moet zinledige noties of concepten 'wegsnijden' uit haar arsenaal. Voor de betekenis van het nominalisme, cf.: Jos Decorte (1992). *Waarheid als weg. Beknopte geschiedenis van de middeleeuwse wijsbegeerte*, Kapellen/Kampen: Pelckmans/ Kok, pp. 271-297.

Thomas van Aquino: het metafysische realisme van de Via Antiqua

Het contrast tussen Okchams nominalisme en de kenleer en zijnsleer van Thomas van Aquino is opmerkelijk. Volgens Thomas, zo leert ons zijn *Summa Theologiae*, heeft de menselijke rede wel degelijk toegang tot een bovenzinnelijke wereld van reëel bestaande essenties.²³ De categorie ‘mens’, bijvoorbeeld, vormt een universele idee die ons in staat stelt de vorm-oorzaak te vatten waardoor elke mens actueel bestaat. In navolging van Aristoteles benadrukt Thomas echter dat naast de vorm-oorzaak ook een stoffelijke oorzaak (*prima materia*) vereist is: de vorm-oorzaak zorgt ervoor dat de stoffelijke materie zich als actueel, particulier zijnde realiseert. Naast de vorm-oorzaak (*causa formalis*) wordt elk particulier zijnde (bv. ‘Peter’, ‘Paul’, ‘het paard Bucephalus’) tot een singulier, actueel bestaande substantie dankzij een doelloorzaak (*causa finalis*).²⁴ Ook die notie ontleent Thomas aan Aristoteles (die hij zonder meer ‘de filosoof’ noemt). De stoffelijke wereld vormt voor Thomas (en Aristoteles) dus een intelligibele wereld waartoe de geest, via het intellect, toegang heeft. De rede is, zo leert de ervaring, adequaat afgestemd op de wereld, die zo ook objectief kenbaar is. Dit is de kern van het epistemologische en metafysische realisme van de hoogscholastiek, dat dus in feite teruggaat op de Griekse wijsbegeerte van de 5^{de} en 4^{de} eeuw v.C.

In tegenstelling tot Aristoteles moet Thomas echter ook, zoals Ockham, een plaats geven aan zijn geloof. Daarom gaat Thomas in zijn *Summa Theologiae* uitvoerig in op de vraag naar het bestaan en de natuur van God. Dat God bestaat, leert het geloof. Bovendien beschikt de mens over het natuurlijke licht van de rede (*lumen naturale*), waardoor hij in principe toegang heeft tot de bovenzinnelijke wereld van ideeën. Op dit punt blijkt de metafysica van Thomas fundamenteel beïnvloed door Plato. In de 13^{de} eeuw, de tijd waarin Thomas zijn *Summa* schrijft, had de geleerde wereld maar een beperkte kennis van Plato’s dialogen. Maar er bestond een eeuwenoude traditie van neoplatonisme, teruggaand op onder meer Augustinus (354–430), waarmee Thomas goed vertrouwd was. Plato’s filosofie werd in feite sinds de tijd van de kerkvaders vaak als een soort vijfde evangelie beschouwd.²⁵

Steunend op deze christelijke Plato stijgt Thomas’ metafysische realisme uit boven het robuuste, meer down-to-earth realisme van Aristoteles. Plato, in scherp contrast met Aristoteles, verdedigt immers een *idealisme* met betrekking tot het bestaan van de ideeën of zuivere vormen. In zijn beroemde allegorie van de grot, uitgewerkt in de *Politeia*, verdedigt Plato dat de zintuiglijke, stoffelijke wereld een schijnwereld is, een soort illusie. De enige echte wereld is de wereld van de ideeën, die zuiver geestelijk, tijdloos en onveranderlijk is. Tot die ideeenwereld heeft de menselijke geest maar moeizaam toegang: de kennis ervan vergt een speciaal soort training. Hierbij biedt de zuivere wiskunde (geometrie en getallenleer) een model aan om de geest te bekwamen in de aanschouwing van de zuivere, louter via het intellect (*nous*) kenbare ideeën.²⁶

De filosofie biedt zodoende, aldus nog steeds Plato, een methode (de *dialectiek*) die de rede in staat stelt zich af te stemmen op de wereld van de zuivere vormen (bestaande uit zowel zuiver wiskundige als morele ideeën zoals rechtvaardigheid, goedheid, moed enzovoort). De menselijke ziel draagt in zich een herinnering mee aan die ideeenwereld, waaruit zij is voortgekomen (*anamneseleer*). Plato beschouwt de ziel van de mens als zijn onsterfelijke essentie: ze is het wezen (de substantie) waaraan elke sterveling zijn identiteit en ware bestemming ontleent. Plato onderkent dus scherper dan Aristoteles dat de mens als het ware in twee werelden leeft: de stoffelijke wereld van de verschijningen, en de geestelijke wereld van het zuivere Zijn.²⁷ Plato spreekt bij monde van Socrates opvallend over het bestaan van een Hoogste Godheid, en in de *Timaeus* over de Demiurg-God die de wereld schiep door de materie via de eeuwige vormen te differentiëren in particuliere, stoffelijke substanties.²⁸

De christelijke inslag van deze denkbeelden moge duidelijk zijn. Zoals Plato is Thomas ervan overtuigd dat de mens een onsterfelijke ziel heeft. Thomas heeft zelfs een extra argument: zijn geloof. De Bijbel, en in het bijzonder het verhaal van Jezus’ kruisdood en het getuigenis van de apostelen, bevestigt immers dat elke mens, als uniek bezielde zijnde, een eeuwige bestemming heeft, ja, een eeuwig heil wacht, als God hem of haar genadig is. Thomas noemt dat heil de *beatitudo* of gelukzaligheid. Via het *lumen naturale* heeft de rede tot op zekere hoogte inzicht in de ware aard en bestemming van de ziel. Hoewel de passies en zintuigen ons parten spelen, aldus Thomas, leeft toch diep in het menselijke hart

23 Decorte (1992), pp. 183 e.v.
24 De verwijzingen naar ‘Peter’, ‘Paul’ en ‘het paard Bucephalus’ ontleen ik aan John Locke. Voor zijn sterk met Ockham verwante analyse van het scholastieke substantie-begrip, cf. infra: hoofdstuk 8.3.
25 Van grote invloed was hier ook het *neoplatonisme* van Plotinus (204–270) dat door Augustinus werd geïntegreerd in de *philosophia christiana*. Ook Dionysius Aeropagita gold in de scholastieke middeleeuwen als bron voor de kennis van de neoplatoonse traditie. Dionysius Aeropagita wordt nu de pseudo-Dionysius genoemd. Deze filosoof en theoloog leefde in de 5^{de} eeuw en liet het *Corpus Aeropagiticum* na, dat in de scholastieke middeleeuwen deel uitmaakte van de canon van christelijke teksten. Aan de precieze identiteit van de auteur twijfelde na Abélard ook Thomas van Aquino. Voor de invloed van Plato en Aristoteles op de middeleeuwse scholastiek, cf.: Decorte (1992), hoofdstuk IV.

26 Cf. Antoon Braeckman (e.a.) (2018). *Wijsbegeerte*, Tielt: Lannoo, p. 39 e.v.
27 Dit dualisme keert in de 18^{de} eeuw terug in het onderscheid dat Kant maakt tussen de *fenomenale* en de *noumenale* wereld.
28 Aristoteles erkent ook wel het bestaan van een Godheid (de *Onbewogen Beweger*), maar die Godheid is niet de persoonlijke God van het christendom en staat duidelijk ver af van Plato’s Demiurg. Cf.: Aristoteles, *Metafysica*, Boek XII.

een verlangen naar God (*desiderium naturale Dei*): in dat verlangen komt als het ware tot uiting dat de christelijke gelovige, naar het beeld van Plato, ook wil opklimmen uit onwetendheid, duisternis en zonde en zo reikt naar het ware licht. Dat licht is de eenwording van de ziel met God. Weliswaar blijft vanuit zuiver rationeel standpunt de ware natuur van onze ziel ons altijd enigszins vreemd: dat ze bestaat als substantie is echter voor het intellect intuïtief zeker.²⁹ Het geloof in de persoonlijke onsterfelijkheid is in die zin een geloofsmysterie waar de eindige mens altijd enigszins mee zal worstelen. Maar de gelovige, aldus Thomas, mag hopen op genade en verlossing als hij God liefheeft en leeft naar Zijn geboden.

Wat voor de idee van de ziel geldt, gaat *a fortiori* op voor de idee van God. Het intellect kan dankzij het *lumen naturale* de idee vormen van een God die almachtig, alwijs en algoed is. De rede kan zelfs, uitgaand van de zintuiglijke ervaring en de kennis van de natuur, en gesteund door redenering en argumentatie, *bewijzen* dat God bestaat. In zijn *Summa* ontwikkelt Thomas zo zijn beroemde ‘vijf wegen’ (*quinque viae*) of godsbewijzen waarin hij vanuit verschillende perspectieven het bestaan en de kwaliteiten van God verheldert. Zo maakt hij dus de filosofie dienstbaar aan de theologie. De kracht van de rede mag dus niet worden onderschat: ze is zelfs een teken van Gods goedheid en de schoonheid van Zijn Schepping. Thomas’ *intellectualisme* is in die zin onmiskenbaar. Toch is het pas in het geloof, en vanuit de Liefde tot God, dat ik God echt kan ‘kennen’, zij het in dit aardse bestaan altijd onvolledig. Niet toevallig besteedt Thomas in zijn *Summa Theologiae* uitgebreid aandacht aan de theologale deugden van Geloof, Hoop en Liefde. Zonder die deugden is de menselijke rede zwak en stuurloos.

De geest van de Via Moderna

Ockhams nominalisme, een late loot aan de boom van de scholastiek, kondigt in meerdere opzichten de transformatie van de filosofie en de intellectuele cultuur in de 14^{de} en 15^{de} eeuw aan. In die zin wijst het nominalisme van de Via Moderna vooruit naar de renaissance en het humanisme, maar ook naar een aantal denkbeelden die in de filosofie van de 17^{de} en 18^{de} eeuw volop aandacht zullen krijgen. Ockham is profetisch zonder het zelf echt te beseffen.³⁰

Op het gebied van geloof sluit Ockham duidelijk aan bij Thomas. Als franciscaner monnik en trouwe discipel van de katholieke Kerk is er hem alles aan gelegen het geloof te bekrachtigen. Daarbij stoot Ockham echter, in scherp contrast met Thomas, op *de grenzen* van de rede. Zijn nominalisme drijft als het ware een wig tussen geloof en rede. De rede draagt immers, volgens Ockham, niet bij tot een echt inzicht in de grote ‘geloofswaarheden’. In feite keert Ockham terug tot een idee die Augustinus al verdedigde en waar in de hoogscholastiek aan wordt herinnerd door Sint Bonaventura: het geloof moet zichzelf rechtvaardigen, de Openbaring heeft een *sui generis*-statuut. De theologie kan enkel *sacra doctrina* blijven als ze dicht bij het Woord van God blijft, de Bijbel, en in het bijzonder het Nieuwe Testament.

Die gedachte kondigt de radicaal nieuwe theologie aan van Luther en Calvijn, die in de 16^{de} eeuw de Reformatie inluidt en de filosofie verder isoleert van het geloof. De Godsbewijzen van Thomas hebben voor Ockham dan ook veel minder betekenis en leiden niet langer naadloos tot een versterking van het geloof. Het begrip ‘causaliteit’ gebruiken om het ‘noodzakelijke bestaan’ van God te bewijzen, zoals Thomas doet in zijn *quinque viae*, berust voor de franciscaan op een soort categoriefout: ‘causaliteit’ is een begrip dat helpt de zintuiglijke ervaring te ordenen, ‘noodzakelijk bestaan’ is een logische categorie die geen referent heeft in een object van de ervaring. Het is een concept dat een bovenzinnelijke waarheid evoceert die aan de strikte rede ontsnapt. Ockham wijst hier vooruit naar Humes beroemde analyse van de causaliteit, waardoor Kant uit zijn dogmatische slaap werd gewekt.³¹

Duns Scotus, die in andere opzichten dichter bij Thomas aansloot, drukt al voor Ockham enige scepsis uit ten aanzien van een ander Godsbewijs van Thomas, gebaseerd op de *analogie-redenering*. Omdat we de menselijke liefde kennen, aldus Thomas, kunnen we ons *per analogiam* een beeld vormen van de Liefde van God. De ervaring van liefde op menselijk niveau rechtvaardigt de conclusie dat ook Gods Liefde reëel is – zij het van een veel grotere orde dan de menselijke. Voor Duns Scotus is dat argument niet overtuigend: hier is te zeer sprake van een antropomorfe projectie. De ware idee van God steunt op een direct, zuiver rationeel inzicht: een inzicht dat van een abstracte, bijna wiskundige aard is. Theologie en metafysica schuiven hier in elkaar. Maar dat betekent onvermijdelijk dat God verder af komt te staan van de concrete menselijke ervaring. Volgens Duns Scotus is God *Oneindig Zijn*, maar op geen enkele wijze vergelijkbaar met het zijn van de mens qua lichamelijk-eindig wezen.³²

29 Die gedachte treffen we al aan bij Augustinus en later bij Descartes. Augustinus introduceert een versie van Descartes’ *cogito*-argument: zelfs al twijfelend, ben ik zeker te bestaan als zuiver intellectuele ziel. In *De Civitate Dei* stelt hij: ‘*si enim fallor, sum*’ (*De Civitate Dei*, 11.26): ‘zelfs als ik twijfel, ben ik toch’. Cf. infra, hoofdstuk 4.2.

30 Voor een schitterende literaire evocatie van de laatmiddeleeuwse scholastiek en de betekenis van het nominalisme, cf. Umberto Eco (2019) (1980). *De naam van de roos* (Ned. vert. van *Il Nome Della Rosa* door Jenny Tuin), Amsterdam: Prometheus.

31 Cf. infra, hoofdstuk 9.3 en 10.2.

32 Duns Scotus meent wel degelijk dat het bestaan van God via de rede kan worden bewezen. Zijn bijdrage aan de *natuurlijke theologie* bestaat vooral in een gesofisticeerde versie van het argument vanuit de noties van ‘oorzaak’ en ‘noodzakelijk bestaan’. Cf.: Thomas Williams (2025). ‘John Duns Scotus’, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (plato.stanford.edu/entries/duns-scotus/#ProExiGod)

We zien hier hoe de Via Moderna, die ook Duns Scotus tot op zekere hoogte vertegenwoordigt, een nieuwe visie op de verhouding tussen geloof en rede inluidt. De kern van het geloof, de Openbaring, blijkt voor de rede minder toegankelijk dan Thomas van Aquino dacht. Het geloof is een zaak van het hart, niet van de rede, zo verdedigt twee eeuwen later Blaise Pascal. Dat is duidelijk een echo van de visie van Augustinus en Sint Bonaventura, maar op subtiële wijze dus ook van Ockham. Tegelijk kan echter de wig tussen rede en geloof resulteren in een *meer rationele, zuiver op de rede* gebaseerde benadering van de Godsidee. Daarvan biedt de metafysica van Duns Scotus een voorbeeld. God wordt een wiskundig raadsel voor Ockhams voorloper. In de 17^{de} eeuw vinden we die wiskundige benadering van het Godsvraagstuk terug in de nieuwe metafysica van Descartes, Spinoza en Leibniz: merkwaardig genoeg leidt net die zuiver rationele benadering tot een totaal uiteenlopende visie op de realiteit en natuur van God. In de 18^{de} eeuw slaat die rationele benadering van het christelijke geloof om in een zuiver religieus scepticisme bij David Hume.

Het nominalisme van Ockham onthult verder een nieuwe visie op de verhouding tussen de menselijke geest en de natuur. In de metafysica van Plato, Aristoteles en Thomas kan de rede adequate, betrouwbare kennis verwerven over de natuur en de ultieme grondslag van de zintuiglijk waarneembare wereld. Weliswaar verschilt het idealisme van Plato grondig van het realisme van Aristoteles en Thomas. Maar de grondidee is identiek: de rede heeft toegang tot een absolute waarheid, de grondslag van alles. Dit geloof in de mogelijkheid van een *Hoogste wetenschap* of *épistèmè* vormt de kern van de metafysica van Plato en Aristoteles. Bij Plato heeft die hoogste wetenschap de tijdloze wereld van de vormen of ideeën tot object, bij Aristoteles staat de idee centraal van de harmonie van de kosmos waarin de natuurlijke hiërarchie van de substanties tot uiting komt. Thomas' metafysica sluit bij die harmonie-idee aan, maar beschouwt de kosmos als een goddelijke *creatio ex nihilo*. Aristoteles, voor wie de kosmische harmonie ongeschapen is, erkent in zijn prechristelijke theologie het bestaan van een Onbewogen Beweger, een zuiver geestelijke *Nous*.³³ Hoe verschillend de kosmos-gedachte bij respectievelijk Plato, Aristoteles en Thomas ook wordt ingevuld, de menselijke geest is adequaat afgestemd op deze orde, waarvan zij als het ware de afspiegeling is.³⁴

³³ Aristoteles, *Metafysica*, Boek XII.

³⁴ Zowel het Griekse als scholastiek-christelijke mens- en wereldbeeld is gebaseerd op een harmonie-idee, de zogenaamde idee van de *great chain of being*. Het Griekse harmoniemodel is echter statisch, in het christendom voegt zich aan de harmonie-idee de gedachte van een eschatologie, een eindtijd toe: het christelijke mens- en wereldbeeld is in die zin veel meer dynamisch. Cf.: Arthur O. Lovejoy (2001) (1936). *The Great Chain of Being*, Harvard, Mass.: Harvard University Press.

In het nominalisme van Ockham komt een heel andere visie op de verhouding tussen menselijke geest en natuur tot uiting. De categorieën en concepten waarmee de mens de kennis van de natuur in kaart brengt, zijn voor Ockham louter mentale voorstellingen, gekoppeld aan talige concepten en categorieën die de menselijke geest zelf ontwerpt. Maar als de taal een orde oplegt aan de wereld, hoe ziet die wereld er dan uit los van de menselijke geest? De objectieve natuur lijkt niet echt kenbaar. Dat roept onmiddellijk de vraag op: hoe kan ik zeker zijn dat de harmonie van de natuur een teken (*signum*) is van Gods scheppende activiteit? Ook de kloof tussen mens en God vergroot. De idee dat de orde in de wereld een construct is van de menselijke geest keert in de 18^{de} eeuw terug in het empirisme bij Locke en Hume, maar ook in Kants rede-onderzoek.

Ockhams Via Moderna kondigt ten slotte een andere kijk op de menselijke vrijheid aan. Het nominalisme scherpt het individuele zelfbewustzijn aan. De mens staat in de filosofie van Ockham als contingent, particulier zijnde verder af van God dan bij Thomas. Zoals Duns Scotus verdedigt Ockham dat de menselijke wil geheel vrij is, ook al erkent hij dat God de mens schiep met het natuurlijke verlangen naar geluk. Zoals Thomas en Aristoteles meent Ockham dat de rede wel degelijk in staat is het goede te zien en er vervolgens voor te *kieszen* en ernaar te handelen (dat erkent overigens Duns Scotus ook). Maar voor Ockham en Duns Scotus is die alliantie tussen wil en rede minder automatisch dan Thomas en Aristoteles denken. Volgens Ockham is de wil pas echt vrij als hij ook nog eens dit goede kan *willen* of *niet-willen*. Ik kan dus helder inzien dat de morele wet bijdraagt tot mijn geluk, maar toch bewust kiezen die te overtreden. Wie het kwade doet, lijdt dus niet zozeer onder een zwakke wil, maar onder een *verdorven* wil. Volgens Ockham ben ik alleen echt vrij, en dus moreel verantwoordelijk, als ik mijn geluk kan dwarsbomen of afwijzen. Deze visie stemt overeen met een *metafysisch voluntarisme*. Ook Gods Wil is absoluut vrij: hij overstijgt elke kwalificatie en dus ook Goed en Kwaad. Een soortgelijke visie was al eerder door Duns Scotus verdedigd. Ook voor hem is de wil pas echt vrij als de mens kan *kieszen* voor het kwaad, tegen de inclinatie tot het goede in. De menselijke vrijheid weerspiegelt zo Gods absoluut Vrije Wil, die in zijn soevereiniteit raadselachtig en onbegrijpelijk is

De erfenis van de scholastiek

Ockhams nominalisme, zo gaf ik al aan, heeft iets profetisch. In de eerste helft van de 14^{de} eeuw kondigt zijn filosofie evoluties in het denken aan die pas enkele eeuwen later opnieuw worden opgepikt, zonder dat er noodzakelijk sprake is van een directe invloed. Overigens luidt Ockhams filosofie niet zomaar het einde in van de scholastiek als brede denkbeweging. Vooral aan universiteiten in de katholieke wereld blijft de erfenis van het scholastieke denken doorwerken. In Spanje kent in de late renaissance de scholastieke traditie een heropbloei bij

onder meer Luis de Molina (1535-1600) en Francisco Suarez (1548-1617). De scholastieke erfenis ondersteunt hier echter vooral een filosofische fundering van recht en ethiek vanuit de Natuurwetsidee van Thomas.

In feite bepaalt de scholastieke traditie nog lange tijd de curricula van de colleges en universiteiten. Descartes krijgt in de 17^{de} eeuw bij de jezuïeten van La Flèche een opleiding gebaseerd op de aristotelische filosofie en het scholastieke onderwijsmodel. Leibniz, wiens vader moraalfilosoof was in het protestantse Leipzig, leest als jonge autodidact nog volop de scholastieke filosofen, naast de kerkvaders en moderne wetenschappers. Ook Locke en Hume doorlopen in respectievelijk Oxford en Edinburgh curricula die scholastiek van signatuur zijn.

3 Renaissance en humanisme

Petrarca en de renaissance

Terwijl Ockham in Londen en Avignon de traditie van de scholastieke filosofie van binnenuit in vraag stelt, ontluikt in de stedelijke cultuur van Italië de culturele en intellectuele beweging die we vandaag identificeren met de *renaissance* en het *humanisme*. De eerste vertegenwoordigers van die beweging waren Francesco Petrarca (1304-1374) en zijn volgelingen.³⁵ Petrarca beschouwde de middeleeuwse cultuur als een donkere periode van verval en onwetendheid waarin de hoge cultuur van de oudheid teloor was gegaan. De terugkeer naar de bronnen van de klassieke filosofie zou, zo hoopte Petrarca, de heropleving inluiden van de klassieke cultuur. In 1333 ontdekt Petrarca in Luik een rede van Cicero, *Pro Archia*, waarin de idee centraal staat dat de waarachtige opvoeding van een geciviliseerde burger gestoeld moet zijn op de studie van literatuur en de *studia humanitatis* (de retorica, poëtica, geschiedenis en ethiek). Petrarca zag in dit opvoedingsmodel een ideaal voor de elite van de Florentijnse republiek. Welsprekendheid, oordeelsvermogen, kennis van de kunsten en letteren: dat alles moest de nieuwe mens verwerven om in dit aardse leven deugd en geluk te vinden.

³⁵ Een uitstekend overzicht van de invloed van de cultuur van de renaissance op de filosofie, en de betekenis van de figuur van Petrarca, cf.: James Hankins (2007) (ed.). *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, Introduction & Ch. 18: 'The significance of Renaissance Philosophy'.

Petrarca wantrouwt de scholastieke filosofie van de middeleeuwen, die op dogmatische wijze de filosofie van de oudheid had geïntegreerd in haar christelijke wereldbeeld. Het humanisme van de Italiaanse renaissance wil de antieke bronnen op historisch verantwoorde wijze lezen, ontdaan van de steriele methode van de scholastieke theologie. Veeleer een beweging en stijl van denken dan een filosofische stroming, scherpte het humanisme zo het besef van *historische discontinuïteit* aan. De identificatie met de literatuur en filosofie van de oudheid wijst op een groeiend zelfbewustzijn: de renaissance mens ziet de terugkeer naar de antieke wijsheid als een vorm van herontdekking van verloren kennis, een herbronning van de *philosophia perennis* of eeuwige filosofische waarheid.³⁶ Zo verzelfstandigt de filosofie zich ten opzichte van de religie als bron van praktische levenswijsheden en richtsnoer voor de inrichting van de samenleving. Petrarca neemt niet langer Aristoteles, maar veeleer Cicero tot voorbeeld. De idee dat de filosofie als unificerende wetenschap kan fungeren, verliest aan betekenis. Allerlei vormen van kennis diversifiëren zich: geschiedschrijving, filologie en esthetica, maar ook de literatuur, onttrekken zich aan de theologie en het dogmatische en rigide mens- en wereldbeeld van de christelijke middeleeuwen.

Humanisme en de terugkeer naar de klassieke cultuur

In het spoor van Petrarca verbreidden figuren als Colluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1370-1444), Lorenzo de Valla (1407-57), Poggio Bracciolini (1380-1459) en Guarino van Verona (1370-1460) de geest van het humanisme en een nieuw ideaal van filosofiebeoefening. Zij brachten vanaf de 14^{de} eeuw uit Noord-Europa en Constantinopel verloren teksten van Griekse en Romeinse filosofen en schrijvers naar Italië. Na de val van Constantinopel op 29 mei 1453 kwam de Ottomaanse Sultan Mehmed II aan de macht en joeg westerse geleerden op de vlucht. De toevloed van manuscripten en onbekende teksten uit de oudheid gaf een bijkomende impuls aan de studie van het Grieks en de vertaling van de grote Griekse auteurs in het Latijn. Bij auteurs als Plato, Herodotos, Polybios en Thucydides, naast de Latijnse auteurs Cicero, Livius, Tacitus en Quintilianus, zochten de humanisten inspiratie voor de ontwikkeling van een nieuw ideaal van deugdzaamheid, welsprekendheid en wijsheid. Ook van Aristoteles, wiens werk al vanaf de 12^{de} eeuw via de Arabische wereld in het Westen opnieuw verbreid was geraakt, werden bepaalde teksten herontdekt en niet meer louter met scholastieke bril gelezen.

³⁶ De idee van de *philosophia perennis* zal een grote invloed hebben op Leibniz, cf. infra: hoofdstuk 3.7.

De heropbloei van de studie van de antieke auteurs had een beslissende impact op de cultuur en het geestesleven. Bewust van de historiciteit van taal en denken, bleven de humanisten trouw aan de christelijke traditie. Zij ontwikkelden een meer persoonlijke, op het individu en het menselijke bestaan betrokken beoefening van de filosofie.³⁷ In zijn *Secretum* mijmert Petrarca in een dialoog met Augustinus over de vraag hoe een goed christen te zijn. In de tweede helft van de 15^{de} eeuw floreert de Academie van Marsilio Ficino (1433-1499) die bij Plato een filosofische verantwoording zocht voor de christelijke idee van de onsterfelijkheid van de ziel. Ficino, die een Latijnse vertaling verzorgde van de *Enneaden* van Plotinus, vertaalde ook de herontdekte dialogen van Plato naar het Latijn. Hetzelfde deed hij, in opdracht van Cosimo de Medici, met het recent in Egypte ontdekte *Corpus Hermeticum* van Hermes Trismegistus, een sterk door het neoplatonisme beïnvloede compilatie van gnostische wijsheid.³⁸ De wending naar Plato in de Italiaanse renaissance sloot aan bij een scherper besef van de scheiding tussen geest en wereld, maar ook tussen God en mens, die eerder al aan het licht kwam in het nominalisme van Ockham. Bij Ockham kan de rede niet langer het bestaan van God bewijzen, zoals Thomas nog dacht. Geloof in God berust voor de nominalist op een *intuïtie*, een spontaan aanvoelen dat God als oorsprong van alles bestaat: God heeft dat besef als het ware ingegoten in de menselijke geest. Een zuiver rationeel bewijs van het Godsbestaan overstijgt niet enkel de rede, maar doet ook geen recht aan het geloof als een geleefde realiteit. Het extatische idealisme van Plato, eerder dan het realisme van Aristoteles, sluit het best aan bij de Godsbeleving in de renaissance. Bij Ficino, de meest vooraanstaande neoplatonicus in die tijd in Italië, lezen we anderhalve eeuw na Ockham:

‘Omdat het licht in God tenslotte ook de grenzen van het intellect te buiten gaat, kan de natuurlijke intelligentie van de mens dat licht helemaal niet begrijpen. Eerder gelóóft men erin en heeft men het lief. Geliefd als het is wordt het kennelijk zonder tegenprestatie ingegoten: hoe vuriger de ziel die door de liefde tot dat licht is ontvlamd, brandt, des te feller straalt zij, des te meer onderscheidt zij naar waarheid en des te zoeter geniet zij. Hierom stelt Plato dat het goddelijk licht niet met de vinger van de rede wordt aangewezen maar met de doorzichtige helderheid van een vroom leven wordt gevat.’³⁹

Maar niet enkel het geloof verandert van gedaante in het tijdperk van het humanisme en de renaissance. Er ontstaat ook onherroepelijk een andere kijk op de plaats van de mens in de kosmos. Het nieuwe mensbeeld, dat zich vanaf de 15^{de} eeuw in Italië en de rest van Europa verspreidt, wordt op bijzondere wijze belichaamd door Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), leerling van Ficino. Zijn *Rede over de menselijke waardigheid*, in 1486 samengesteld onder de titel *Oratio de laudes philosophiae*, biedt een syncretische visie op de plaats van de mens in de ‘keten van het zijn’ en de unieke betekenis van de filosofie als weg tot de waarheid.⁴⁰ De filosofie levert voor Pico een zoektocht naar de verhouding tussen God, mens en kosmos via de studie van zowel de Bijbel als teksten van Pythagoras, Aristoteles en Plato, maar ook de *Sefer Yetzirah* (*Het boek der schepping*) uit de joodse Kabbala en het *Corpus Hermeticum*. Pico’s gelijkwaardige benadering van niet-christelijke bronnen van wijsheid is kenmerkend voor een meer historische benadering van de Bijbel, die we ook aantreffen bij de filoloog en filosoof Lorenzo Valla. Ook Hobbes en Spinoza lezen twee eeuwen later de Bijbel als een historisch gegroeid boek dat los van het geloof kan worden geïnterpreteerd.

Voor Pico bezit de mens een unieke plaats in de schepping: hij beschikt immers over een vrije wil en kan via de rede kennis verwerven over God. God heeft de mens geschapen zonder vaste plaats in de natuurlijke orde: de mens kan zichzelf een plaats zoeken. Hij is zo het enige schepsel dat zich tot een god kan verheffen, maar evenzeer zich kan verlagen tot de staat van het dier. In Pico’s denken zien

37 Het begrip *humanisme* verwijst hier naar die meer zelfbewuste, historisch sensitieve wijze van filosofiebeoefening van de renaissancemens. Pas in de loop van de 19^{de} eeuw ontstaat het begrip *humanisme* als synoniem voor een seculier-atheïstische levensbeschouwing of politieke ideologie. De filosofie van Marx en Feuerbach was in deze evolutie bepalend. Cf. Ludwig Feuerbach (2025) (1841). *Het wezen van het christendom*, (Ned. vert. van *Das Wesen Christentums* door Karel d’Huyvetters), Budel: Damon. In de 20^{ste} eeuw zal Jean-Paul Sartre humanisme en atheïsme als wezenlijk verbonden opvatten: alleen in een wereld zonder God kan de mens zijn eigen vrijheid en verantwoordelijkheid opnemen.

38 Het *Corpus Hermeticum* is een compilatie van teksten die teruggaan op een esoterische wijsheidsleer ontstaan in het hellenistische Egypte en waarin het ideaal van de *gnosis* centraal staat. Het werk vertoont gelijkenis met inzichten uit de dialogen van Plato en kwam wellicht rond 100-200 n.C. tot stand. Hermes Trismegistus was een fictieve figuur, wiens naam verwijst naar de Griekse god Hermes en de Egyptische god Thot.

39 Marsilio Ficino (2005) (1469-1474). *De wereld als kunstwerk. Inleiding tot de Platonische Theologie* (Ned. vert. van de *Theologica Platonica* door Rijk Schipper), Kampen: Uitgeverij ten Have, p. 48.

40 Met ‘de keten van het zijn’ (*the great chain of being*) wordt hier verwezen naar de christelijke idee van de hiërarchie in de schepping en de verhouding tussen de geestelijke en stoffelijke sfeer die de hele werkelijkheid doordringt: van God, over engelen tot de mens, dieren, planten, mineralen. Het denkbeeld gaat terug op Plato. Cf., supra, voetnoot 34.

we de invloed van de christelijke scholastiek vervlochten met elementen uit de filosofie van Plato, maar tegelijk klinken er renaissance en humanisme in door. De lofrede op de rede en menselijke vrijheid karakteriseren een nieuw soort zelfbewustzijn dat de middeleeuwen vreemd was: vrijheid is niet enkel het door God gegeven vermogen te kiezen voor het goede of het kwade, maar een positieve uitnodiging die aan elk individu toekomt om zich creatief te ontplooien. Tegelijk blijft Pico een contemplatieve visie op de filosofie voorstaan, die zich echter meer en meer verzelfstandigt ten opzichte van de theologie en op eigenzinnige wijze ook in prechristelijke bronnen op zoek gaat naar de universele wijsheid.

Onder impuls van de renaissance en het vroege humanisme groeit in Italië vanaf de 15^{de} eeuw ook de interesse in een meer wetenschappelijke beschouwing van de natuur. Vermelding verdient hier vooreerst de filosoof-geneesheer Pietro Pomponazzi (1462-1525). Pomponazzi doceerde in Padua en Bologna. Hij las met een nieuwe blik de weinig bestudeerde geschriften van Aristoteles over biologie en psychologie. In *De immortalitate animae* betwist hij dat men kan bewijzen dat de ziel onsterfelijk is, hoewel hij het bestaan ervan niet afwijst. Geïnspireerd door de ethiek van Aristoteles stelt hij dat het geloof in de onsterfelijkheid van de ziel niet nodig is om deugdzaam te leven. Pomponazzi toont zich ook kritisch over mirakelen en probeerde een fysiologische verklaring te vinden voor hallucinaties. Hij werd door de Kerk gevraagd sommige van zijn leerstellingen te herroepen, maar bleef volhouden dat filosofie en theologie los van elkaar staan.

In dezelfde geest wijdde in de 16^{de} eeuw de uit Zuid-Italië afkomstige Bernardino Telesio (1508-1588) zich aan een vernieuwende natuurfilosofie. Net als Pomponazzi wijst Telesio erop dat Aristoteles' corpus binnen de christelijke scholastiek fout wordt gelezen en geassimileerd binnen een spiritueel denkkaad-der dat de filosoof in vele opzichten vreemd is. Als leidinggevende figuur aan de Academie van Cosenza ijvert Telesio voor een meer empirische lezing van de Griekse filosoof. In *De rerum Natura* (1565) verdedigt hij dat wetenschappelijke kennis vertrekt van de zintuiglijke observatie van de natuur en zich moet hoeden voor elke bovennatuurlijke speculatie. Zijn werk vertoont gelijkenis met de zoektocht van de Griekse presocratici in de 6^{de} eeuw v.C. naar zuiver natuurlijke beginselen om allerlei processen in de natuur te verklaren. De titel van zijn hoofdwerk roept ook niet toevallig reminiscenties op aan het gelijknamige dichtwerk van Lucretius dat in de renaissance opnieuw werd ontdekt (cf. infra, 2.4).

Telesio is ook kritisch voor de geneeskunde van Galenus en verdedigt een fysiologische verklaring van de geest of *spiritus*: als een vorm van ijle materie, onderhevig aan de inwerking van warmte en koude, bepaalt de *spiritus* het morele handelen en de eigenheid van het karakter. Telesio erkent dat de menselijke natuur niet alleen wordt bepaald door een dierlijke drift tot zelfbehoud, maar

ook een verlangen naar waarheid kent en streeft naar eenwording met God. In die zin blijft ook hij, zoals Pomponazzi, schatplichtig aan een christelijk neoplatonisme. Telesio's naturalisme kon echter de Kerk niet bekoren. Bacon roemt Telesio later als wegbereider van het empirisme. Ook Spinoza, die in zijn *Ethica* verdedigt dat de mens als eindige modus onderdeel is van de natuur, is door Telesio beïnvloed.⁴¹

Een aparte plaats in de renaissance bekleedt de politiek filosoof, diplomaat en raadgever van de Medici-familie, Niccolo Machiavelli (1496-1527). Machiavelli wordt weleens de vader van de politieke wetenschappen genoemd. In *De heerser* en het onvoltooide *Discorsi*, een verhandeling over de geschiedenis van Rome van Livius, verdedigt hij een onverbloemde visie op de politiek als de kunst om aan de macht te blijven. Een staat kan volgens Machiavelli niet overleven zonder een krachtige leider die zich niet laat leiden door christelijke lijdzaamheid, maar veeleer door de krachtige deugd van de Romeinse krijgshier (*virtu*). Het verschil met de morele benadering van de politiek in Plato's *Politeia* is hier opvallend. Dit pleidooi voor een sterke soeverein keert ruim een eeuw later terug in de politieke filosofie van Hobbes. Machiavelli propageert verder een functionele visie op religie: geloof is een middel om gehoorzaamheid tegenover de vorst en sociale cohesie te bevorderen. Deze gedachte duikt later weer op bij Spinoza, Hume en Rousseau.

Machiavelli staat echter sceptisch tegenover de in het christendom gecultiveerde geest van onderdanigheid en verzaking van de wereld. Met zijn pleidooi voor de sterke, heersende en vrije mens wijst hij vooruit naar de kritiek op de christelijke moraal van Friedrich Nietzsche. Voor Machiavelli is de cultuur van de oudheid, meer bepaald het antieke Rome, superieur door zijn wereldse ethiek waarin de vrijheid van de burger wordt gehuldigd, maar ook de cultus van de publieke eer en grandeur wordt omarmd. Geschreven in een onnavolgbaar Italiaans, getuigend van een moedig denken, is het oeuvre van Machiavelli een hoogtepunt in de filosofie van de renaissance.⁴²

Humanisme in de Nederlanden

Met Desiderius Erasmus (1466-1536) en Justus Lipsius (1547-1606) komt ook in de Nederlanden het humanisme tot bloei. Erasmus' *Adagiorum Chiliades*, een bundeling van becommentarieerde spreken uit de antieke oudheid, kende een groot succes. Erasmus, die tot de belangrijkste hellenist van zijn tijd uitgroeit, geeft hier zijn afkeer van het scholastieke denken vrij baan. Hij beschouwt

41 Stephen Gaukroger (2006). *The Emergence of a Scientific Culture. Science and the Shaping of Modernity 1210-1685*, Oxford: Oxford University Press, pp. 112, 473.

42 Tinneke Beeckman (2018). *Machiavelli's Lef. Levensfilosofie voor de vrije mens*, Amsterdam: Boom.