

Het maakbare verleden

Verlichtingshistoriografie van Cassirer tot Israel in moreel
perspectief



Kees-Jan van Klaveren
Master Thesis Maatschappijgeschiedenis
Erasmus Universiteit Rotterdam

Afbeelding titelblad: Jaccques Louis David, *De eed op de kaatsbaan*
Ontleend aan <https://eee.uci.edu/faculty/losh/frenchimages/davidtennis.jpg>

Het maakbare verleden

Verlichtingshistoriografie van Cassirer tot Israel in moreel perspectief

Kees-Jan van Klaveren

Master Thesis Maatschappijgeschiedenis
Honours Degree
Faculteit der Historische en Kunstwetenschappen
Erasmus Universiteit Rotterdam
Datum: 31 maart 2008

Begeleider: prof. dr. Siep Stuurman
Tweede lezer: dr. Dick van Lente
Studentnummer: 272118
E-mail: keesjvanklaveren@hotmail.com

Inhoudsopgave

Inleiding	5
<i>Historici en Verlichting: een morele dimensie</i>	<i>6</i>
Hoofdstuk 1 Theoretisch kader.....	14
I Theoretische noties	14
II. John Locke: een historiografie.....	21
<i>Inleiding</i>	<i>21</i>
<i>Wie was John Locke?</i>	<i>23</i>
<i>Historiografie</i>	<i>24</i>
<i>Divergentie: de betekenis van John Locke.....</i>	<i>26</i>
<i>Lockes tolerantie</i>	<i>29</i>
Hoofdstuk 2 De heldere spiegel. Ernst Cassirers <i>Philosophie der Aufklärung</i>	33
I. De context	33
II De Verlichting als spiegel.....	37
<i>Inhoud</i>	<i>40</i>
<i>De synthese: wie, wat, waar, wanneer</i>	<i>44</i>
III. Een crisis in het Europese denken	46
<i>De synthese: wie, wat, waar, wanneer?</i>	<i>47</i>
IV. Cassirer en Hazard over Locke	49
V. Conclusies.....	51
Hoofdstuk 3 De totalitaire Verlichting. Adorno en Horkheimers <i>Dialektik der Aufklärung</i>	53
<i>Adorno & Horkheimer, Dialectiek van de Verlichting</i>	<i>53</i>
I. De context	53
II. De zelfdestructie van de Verlichting.....	57
<i>De synthese: wie, wat, waar, wanneer</i>	<i>64</i>
<i>Receptie van de Dialektik der Aufklärung</i>	<i>67</i>
IV. Locke in postmoderne tijden	68
V. Conclusies.....	71
Hoofdstuk 4 . Het moderne heidendom. Peter Gay over de Verlichting.....	74
I. De context	74
II. Verlichting als secularisatie.....	77
<i>De synthese: wie, wat, waar, wanneer?</i>	<i>88</i>

III. Het einde van de grote syntheses	91
IV. Gay over Locke.....	93
V. Conclusies.....	94
Hoofdstuk 5 De Radicale creatie van de moderniteit. Jonathan Israels radicale	
Verlichting	96
I. De context	96
II. Naar een radicale Verlichting: Margaret Jacob.....	100
III. Radicale Verlichting: Israels synthese	103
<i>De synthese: wie, wat, waar, wanneer</i>	116
IV. Israel, Jacob en Porter over Locke.....	119
V. Conclusies.....	123
Hoofdstuk 6. Slotbeschouwing.....	126
I. Wat de stelling zegt over de stelling	126
II. Verlichtingshistoriografie	128
III. John Locke	130
IV. Suggesties voor verder onderzoek	130
Bijlage 1 : English summary	133
Literatuurlijst.....	137
<i>Boeken en artikelen</i>	137
<i>Websites</i>	143

Inleiding

Feiten zijn niet waardevol omdat ze waar zijn, maar omdat ze iets te betekenen hebben in verhalen over de werkelijkheid.

Herman Franke, De verbeelding (1998)

In maart 2005 verscheen van de hand van de Utrechtse hoogleraar in de filosofie Herman Philipse een open brief aan Tweede Kamerlid Ayaan Hirsi Ali onder de titel *Verlichtingsfundamentalisme*. Philipse nam het voor haar op tegen beschuldigingen van onder andere minister Donner van Justitie dat ook ideeën uit de Verlichting een vorm van geloof zijn. Met zijn *Verlichtingsfundamentalisme* leverde Philipse een bijdrage aan een debat dat enkele jaren daarvoor ontstond met uitspraken van Pim Fortuyn. Die verklaarde dat de islam een achterlijke cultuur is, omdat in de islamitische wereld geen Verlichting had plaatsgevonden. Op dit moment schrijft Hirsi Ali in Amerika aan een boek dat de titel 'Shortcut to Enlightenment' moet krijgen, naar de ondertitel van haar film *Submission II*. De strekking ervan wordt al duidelijk door de titel: moslims moeten de Verlichting, die ze tot nu toe gemist hebben, zo snel mogelijk inhalen. Daarmee zullen ze beter kunnen integreren in westerse samenlevingen en in staat zijn om stabiele, vrije democratieën te creëren in Islamitische landen.

De Verlichting fungeert bij Fortuyn en Hirsi Ali dus als een belangrijk - zo niet het belangrijkste - onderdeel van de Westerse identiteit. Wie wil kunnen inburgeren, zal eerst het beschavingsniveau moeten bereiken dat Nederlanders dankzij de Verlichting al bereikt hebben. Gelukkig hoeven moslims niet de hele Verlichting te herhalen, maar komt er een 'shortcut' van niet meer dan één boek. De Verlichting is zo getransformeerd van de aanduiding van een bepaalde periode in de Europese cultuurgeschiedenis tot een fase in de persoonlijke ontwikkeling tot modern mens. Hirsi Ali is vooral bezig met een beschavingsoffensief.

Een heel andere rol speelde de Verlichting in de conservatieve beweging, die veel in het nieuws kwam sinds de Leidse hoogleraar in de rechtsfilosofie Kinneking in december 1999 besloot de VVD als partij-ideoloog te verlaten. De VVD had naar zijn mening een veel te rooskleurig mensbeeld. Het was de Verlichting die voor het eerst deze zelfoverschatting van de mens formuleerde en politiek vorm probeerde te geven tijdens de Franse Revolutie. Uit die Revolutie kwamen het liberalisme en het

socialisme voort – en, als tegenreactie, het conservatisme. De Verlichting is voor Kinneging en de zijnen een filosofische dwaalleer en heeft tot maatschappelijke ontwrichting geleid.

De Verlichting als historische periode ligt inmiddels al meer dan 200 jaar achter ons¹, maar blijft als intellectuele beweging nog steeds actueel. Nederlandse politici hebben zich er ook nu nog op één of andere wijze toe te verhouden. Die verhouding is – behalve politiek – ook moreel van aard: de waarden die de Verlichting propageerde, zijn heilzaam dan wel destructief voor de samenleving én voor iedereen afzonderlijk.

Historici en Verlichting: een morele dimensie

Ook onder historici is veel aandacht voor de Verlichting. Zij houden zich, anders dan politici, aan een wetenschappelijke methode bij het bestuderen van het verleden. Het is echter een vergissing om te denken dat ze het daarom in grote lijnen wel eens zullen zijn met elkaar. Dat blijkt wel uit de ontvangst van het in 2001 uitgegeven *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity*. De auteur, de Engelse historicus Jonathan Israel, oogste naast lof ook veel kritiek vanwege zijn ongebruikelijke stellingname. Zijn periodisering was vroeg (1650-1750), zijn aandacht voor de rol van de Republiek der Verenigde Provinciën hoogst ongebruikelijk. Bovendien is voor Israel de filosoof Spinoza de kampioen van de Verlichting – ondanks diens ontoegankelijke, Latijnse proza.

Wie het notenapparaat van *Radical Enlightenment* bekijkt, kan niet anders dan onder de indruk raken van de grondigheid en omvang van Israels onderzoek. De uitgebreide bibliografie achter in het boek beslaat meer dan 50 pagina's. Als geschiedenis als een ambacht moet worden opgevat, is de conclusie dat Israel zijn vak verstaat onvermijdelijk. Toch worden Israels conclusies zeker niet door iedereen gedeeld. Daarnaast: hoe kwam Israel zelf er eigenlijk toe om nog een monografie toe te voegen aan de reeds bestaande bibliotheek over de Verlichting? En waarom is die bestaande bibliotheek eigenlijk zo omvangrijk?

Wie enkele van de bestaande geschiedenissen van de Verlichting doorneemt, ontdekt al snel dat die veelal grote verschillen vertonen. Historici zijn het niet eens over de periodisering, over de locatie en al helemaal niet over wie de belangrijkste

¹ Er is veel discussie over de precieze periodisering van de Verlichting, maar vrijwel iedereen is het erover eens dat het hoogtepunt van de Verlichting ruim vóór 1800 ligt.

actoren waren. Sterker nog, de meningen lopen al uiteen over de vraag wát de Verlichting eigenlijk is. Dat verklaart deels waarom al zoveel historici monografieën hebben gepubliceerd over de Verlichting, en waarom Israel daaraan nog een exemplaar heeft toegevoegd. Het is opvallend hoe groot de verschillen kunnen zijn: Paul Hazard zag de Verlichting als een crisis in het Europese denken, terwijl Ernst Cassirer benadrukte dat de Verlichting vooral constructief van aard was. Volgens Peter Gay deed de Duitse Verlichting eigenlijk niet ter zake (eigenlijk zijn alleen Engeland en Frankrijk voor hem van belang), terwijl voor Cassirer het project van de Verlichting tot voltooiing kwam in Kant en Lessing. Bij Israel is de échte Verlichting al in 1750 afgelopen – ruim dertig jaar vóór Kant de eerste van zijn befaamde Kritieken schreef.

Net als bij de eerdergenoemde politici lopen de ideeën van historici over de Verlichting dus sterk uiteen. Ik zal betogen dat ook in de geschiedschrijving over Verlichting een politiek/morele dimensie aanwezig is, en dat die een rol speelt in de keuzes die historici maken.

Voor mijn onderzoek zal ik me beperken tot vijf belangrijke publicaties, die elk op zich centraal komen te staan in een hoofdstuk. Verder zal ik ingaan op de manier waarop de – voor Verlichtingshistorici vrijwel onvermijdelijke – Engelse filosoof John Locke ter sprake komt bij de verschillende auteurs. Ook zal Locke en diens rol in de Verlichting de basis vormen voor de historiografische paragraaf in hoofdstuk 1.

In het eerste hoofdstuk zal ik dieper ingaan op de relatie tussen moraal en geschiedschrijving. Aan de hand van enkele voorbeelden zal ik laten zien dat de discussie over de rol van moraal in geschiedschrijving teruggaat tot tenminste het begin van de moderne geschiedschrijving en sindsdien altijd actueel is gebleven. Nog in 1995 verscheen de bundel *Historians and Social Values*. Anderzijds moet worden vastgesteld dat deze discussie – helaas – vooral gevoerd wordt onder theoretici. Het verweer van ‘gewone’ historici is meestal dat de kwestie voor hen niet van belang is, omdat zij zich eenvoudigweg met ambachtelijke geschiedschrijving bezighouden.

In hoofdstuk twee bespreek ik Ernst Cassirers *Die Philosophie der Aufklärung*.² Dit boek verscheen in 1932 en heeft van alle titels de meest filosofische invalshoek.

² Ik gebruik hiervoor vooral de Engelse vertaling: Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton 1951).

Cassirer was dan ook vooral filosoof, geen historicus. Hij ziet de Verlichting als een proces dat zich in verschillende stadia heeft voltrokken en waarvan de lijnen uiteindelijk samen zijn gekomen bij de Duitse filosofen Lessing en Kant (voor een neo-Kantiaan geen ongebruikelijke opvatting). Het gaat hem er niet om de breedte van de Verlichting tot in detail te beschrijven, maar de karakteristieke diepte en conceptuele eenheid ervan.³

Over zijn doelstellingen is Cassirer in eerste instantie erg bescheiden: hij wilde de filosofie van de Verlichting op historische en systematische wijze verklaren. Daarna blijkt hij echter meer voor te hebben met zijn boek: hij wil de Romantische veroordeling van de Verlichting proberen te doorbreken en wil de Verlichting als een 'heldere spiegel' voorhouden aan zijn eigen tijd. Het is vanuit deze invalshoek dan ook niet verwonderlijk dat hij veel aandacht besteedt aan de Duitse Verlichting, die bij hem wel haar eigen karakteristieken heeft – minder antiklerikaal dan de Franse Verlichting bijvoorbeeld – maar wel degelijk tot de kern van de Verlichting behoort en zelfs tot de helderste formulering van haar program komt.

Cassirer, zelf een Duitse Jood, emigreerde in 1933 via Zweden naar Amerika, een jaar nadat zijn *Philosophie der Aufklärung* werd uitgegeven. Hitler was in dat jaar na een verkiezingsoverwinning van de NSDAP Rijkskanselier van Duitsland geworden. Het is niet moeilijk om Cassirers publicatie, die valt te lezen als een apologie voor de Verlichting, te duiden tegen deze politieke achtergrond. De Verlichting was een kosmopolitische beweging, en lokale Verlichtingsdebatten blijken bij Cassirer altijd nauw samen te hangen met het éénduidige project dat de Verlichting in essentie was. De Verlichting is bij Cassirer het intellectuele fundament onder de moderne samenleving.

Zo biedt Cassirer een alternatief voor Hitlers Romantische, Arische mythen en is de Verlichting voor hem een belangrijk onderdeel van de Duitse identiteit, die in wezen Europees, kosmopolitisch is. Hitler en de zijnen, en in feite alle totalitaire regimes, behoren voor Cassirer tot een heel andere traditie. In 1946 verschijnt – postuum – het boek *The Myth of the State*, waarin Cassirer een intellectuele geschiedenis van het totalitarisme geeft. Totalitarisme kwam op als een irrationele reactie op de Verlichting, aldus Cassirer, maar heeft haar intellectuele wortels bij denkers als Plato en Machiavelli. Waar zijn geschiedenis van de Verlichting een

³ Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment* v.

hoopvol en apologetisch karakter heeft, is zijn geschiedenis van het totalitarisme getekend door teleurstelling en argwaan.

Het derde hoofdstuk is gewijd aan Adorno en Horkheimer. Hun *Dialektik der Aufklärung* schreven ze voornamelijk tijdens de tweede wereldoorlog. Het verscheen in 1947, een jaar na Cassirers laatste boek. Het boek is géén geschiedenis van de Verlichting – de ondertitel is ‘Philosophische Fragmente’. Het boek geeft dus een filosofische doordenking van wat de Verlichting zoal teweeg heeft gebracht en hoe de Verlichting de westerse wereld beïnvloed heeft. Aanvankelijk werd het boek nauwelijks verkocht. Pas in de jaren 60 kreeg het boek de naam die het tot op heden heeft – een filosofische klassieker in de traditie van de Frankfurter Schule.

In tegenstelling tot Cassirer verbinden Adorno en Horkheimer de Verlichting wél met het Europese fascisme. Hun *Dialektik der Aufklärung* geeft dan ook een van de somberste en meest kritische beschrijvingen van de Verlichting ooit. Het boek behandelt in aparte hoofdstukken onderwerpen als de grenzen van de Verlichting, de Verlichting als misleiding en de relatie tussen Verlichting en antisemitisme. Vooral dat laatste hoofdstuk, in een latere druk toegevoegd, is beter te begrijpen voor wie weet dat Horkheimer en Adorno net als Cassirer Duitse Joden waren die tijdens de Tweede Wereldoorlog Duitsland ontvlucht waren.

Hoewel Adorno en Horkheimer geen historici waren, vormt hun boek een belangrijke bijdrage aan vrijwel elk debat over de Verlichting. Romantici hadden de Verlichting bekritiseerd om haar rationalisme, haar gevoelloosheid en overschatting van het menselijk kunnen; Adorno en Horkheimer zijn de eersten die de Verlichting bekritisieren om wat uit deze beweging is voortgekomen. Opvallend is de belangrijke rol die het heden (ofwel: sociale waarden uit het heden) speelt in de analyse van en kritiek op het verleden, zowel bij Romantici als bij Adorno en Horkheimer. Er is echter een belangrijk verschil: de Romantici ageerden tegen de Verlichting en stelden daar hun eigen Romantische opvattingen tegenover als alternatief; de Verlichting was voor hen niet verstrengeld met hun eigen identiteit.

Bij Adorno en Horkheimer komt de kritiek op de Verlichting van binnenuit, en is daarmee veel pijnlijker. Pas in de jaren zestig, een generatie later, ontstaat een publiek voor deze harde zelfkritiek. Tegelijk ontwikkelt zich het besef dat de Verlichting niet alleen een elitaire, intellectuele beweging was die bestond uit een kleine groep kosmopolitische filosofen. Langzamerhand ontstond meer aandacht voor de sociale aspecten van de Verlichting en de lokale verschillen die er bestonden.

Die sociale geschiedenissen van de Verlichting zouden niet meer even hoopvol en apologetisch geschreven worden als Cassirer dat vóór de Tweede Wereldoorlog had gedaan.

Peter Gay komt onder de naoorlogse schrijvers wellicht nog het dichtst in de buurt van Cassirer. Hoewel hij stelt een sociale geschiedenis van de Verlichting te willen schrijven, is hij in zijn *The Enlightenment: an Interpretation – The Rise of Modern Paganism* vooral bezig met het beschrijven van ‘the little flock’ van *philosophes* die voor hem feitelijk de Verlichting vormden. Hoofdrollen zijn weggelegd voor Voltaire, Montesquieu, Diderot, Gibbon en vooral ook Hume. Gay probeert zijn helden zo goed mogelijk te verdedigen tegen kritiek, en schrijft met bevlogenheid over de secularisatie van het denken - voor hem de kern van het Verlichtingsprogramma. Hij stelt dat ze erin zijn geslaagd een brug te slaan naar de klassieke oudheid, en wijdt dan ook een groot deel van zijn boek aan het beschrijven van de klassieken.

Dat Gay nauw betrokken is bij zijn analyse, blijkt wel uit zijn begrippenapparaat. Voor hem bestaat er een tegenstelling tussen mythische (‘mythopoeic’) tijdperken en meer rationele, filosofische (‘critical’) tijdperken. De val van het Romeinse rijk betekent voor hem een terugval van een filosofisch tijdperk naar een mythisch tijdperk, gekenmerkt door bijgeloof en een primitieve logica. In dit kader valt ook te begrijpen waarom Gay zoveel moeite doet om de Verlichting te kenmerken als een anti-christelijke beweging - en waarom Hume, berucht om zijn atheïsme, voor hem de essentie van de Verlichting belichaamt. Gay breekt met zijn boek een lans voor secularisatie, vooral op het gebied van wetenschap.

Gays persoonlijke achtergrond heeft veel overeenkomsten met die van Cassirer, Adorno en Horkheimer - ook hij was een Duitse Jood. Ook hij emigreerde - in 1939, naar Amerika. Als enige van de vier nam hij een nieuwe naam aan. Opvallend is dat Gay nauwelijks aandacht besteedt aan de Duitse Verlichting, die hij omschrijft als ‘isolated, impotent and almost wholly unpolitical’⁴. Zelden is Gay zo venijnig als juist tegen Duitse filosofen. Duitse auteurs als Wolff willen de moderniteit verenigen met religieuze tradities, en bleven daarom dogmatisch: ‘When Kant said, in his much quoted remark, that Hume had awakened him from his dogmatic slumbers, he

⁴ Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism* (New York 1967) 4.

meant that it was Wolff who had put him to sleep.⁵ Lessings poging religie en filosofie te verzoenen in diens werk *Die Erziehung des Menschengeschlechts* valt ten prooi aan Gays hoon: '(it is) ... less a triumph of logic than of sweeping rhetoric, the distillation of a poetic, hard won optimism...'⁶

Gezien Gays min of meer gedwongen emigratie is het niet verwonderlijk dat hij een moeizame verhouding heeft tot Duitsland. Dat zijn secularisme hier ook ten dele mee samenhangt, ligt voor de hand: juist het Christendom heeft eeuwenlang voorkomen dat Joden als volwaardige leden van Europese samenlevingen werden opgenomen. Gays secularisme heeft ook een duidelijk stempel gedrukt op de onderwerpen van zijn onderzoek: Voltaire, de Verlichting, Freud en de negentiende eeuw voeren de boventoon in zijn oeuvre.

Gays geschiedenis van de Verlichting kwam al snel onder vuur te liggen. Franklin L. Ford legde er in zijn recensie in *The American Historical Review* de nadruk op dat Gay in het belang van zijn synthese cruciale elementen van de Verlichting onbesproken laat.⁷ Ook kunnen de *philosophes* die niet in Gays synthese passen, rekenen op scherpe kritiek; dat zagen we al bij Lessing, maar ook Rousseau komt er niet goed vanaf. Donald G. Macrae sluit zich in zijn recensie voor *The British Journal of Sociology* hierbij goeddeels aan, zij het dat hij zijn kritiek verpakt in een ode op Gays boek. Toch wijst hij erop dat de Republiek der Nederlanden, Italië en Spanje nauwelijks aan bod komen en dat Gay geen rekening houdt met de trend om lokale geschiedenissen van de Verlichting te schrijven.⁸

Dat laatste zou in de dertig jaar na Gays publicatie de boventoon voeren in de Verlichtingshistoriografie. Pocock en Porter beschreven de Engelse Verlichting en Venturi richtte zich op de Italiaanse Verlichting; ook de Duitse, Amerikaanse en zelfs Zuid-Amerikaanse lokale geschiedenissen van de Verlichting staan inmiddels op papier. Ira Wade zorgde voor een expansie van de teksten die tot de Verlichting behoren door aandacht te besteden aan clandestiene werken. De sociale aspecten van de Verlichting werden verder in kaart gebracht door schrijvers als Thomas Munck en Margaret Jacob. Laatstgenoemde maakte ook een onderscheid tussen de radicale

⁵ Gay, *The Rise of Modern Paganism* 329.

⁶ Idem, 333.

⁷ Franklin L. Ford, review van *The Enlightenment: An Interpretation – The Rise of Modern Paganism* van Peter Gay, *The American Historical Review* 73:3 (1968) 768-769.

⁸ Donald G. Macrae, review van *The Enlightenment: An Interpretation – The Rise of Modern Paganism* van Peter Gay, *The British Journal of Sociology* 18 (1967) 460-461.

Verlichting van libertijnen en vrijmetselaars enerzijds en de 'hoge' Verlichting met de *philosophes* anderzijds.

Door deze ontwikkelingen leek het vrijwel onmogelijk om nog tot een synthese te komen zoals Gay of Cassirer die gegeven hadden. Niet alleen was de hoeveelheid teksten en verzamelde gegevens enorm gegroeid – terwijl ook Gay al een bibliografie van meer dan 100 pagina's aan zijn boek toevoegde –, ook zou een dergelijk werk ingaan tegen de inmiddels gebruikelijk geworden manier van schrijven over de Verlichting. Zonder een zeker essentialisme zou zo'n boek alleen maar een encyclopedie kunnen zijn, en wie aan de Verlichting een bepaalde essentie toeschrijft, moet veel achterwege laten (dat zagen we al bij Gay).

Toch worden recentelijk weer pogingen ondernomen tot synthese. Het meest spraakmakende voorbeeld uit het laatste decennium is ongetwijfeld *Radical Enlightenment* van Jonathan Israel. De omvang van het boek en het indrukwekkende notenapparaat wijzen er al op dat een dergelijke synthese tegenwoordig een grondige en uitgebreide onderbouwing nodig heeft, vooral wanneer die synthese deels ingaat tegen de tot dan toe gangbare historiografie. En dat deed Israel: zijn stelling dat het hart van de Verlichting in de zeventiende eeuw ligt, met de Nederlandse Republiek als centrum, was tot dan toe ongehoord.

Jonathan Israel deelt met Gay, Cassirer, Adorno en Horkheimer zijn Joodse afkomst – zij het dan dat Israel Brit is. De Nederlandse Republiek was al langer zijn studieobject: zijn *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall 1477-1806* gaat door voor de belangrijkste hedendaagse publicatie op dit vakgebied. Israels held in *Radical Enlightenment* is Spinoza, een Nederlandse Jood van Portugese afkomst. Volgens Israel bepaalde hij de agenda van de Verlichting, die in de zeventiende eeuw radicaal was. Wat tot dan toe Verlichting werd genoemd, is slechts een verdere uitwerking en vooral een matiging van ideeën die al door Spinoza en de zijnen waren bedacht.

Israel laat er niet veel twijfel over bestaan waarom hij zich juist nu met juist dit onderwerp bezighoudt en hierover publiceert: de agenda van de Radicale Verlichting, zoals hij die formuleert, is ook zijn eigen agenda. Hij verzet zich tegen de houding van vooral Amerikaanse wetenschappers die zich afzijdig houden van de politiek en zich terugtrekken in hun ivoren torens. Tolerantie en democratie moeten volgens Israel worden bevorderd, religie moet worden teruggedrongen uit het publieke domein.

De vijf schrijvers die centraal zullen staan in deze thesis, delen hun Joodse achtergrond. Het is opvallend dat zoveel belangrijke publicaties over de Verlichting geschreven zijn door Europese Joden. Dat ook Israel – die in 1946 werd geboren en dus de Tweede Wereldoorlog niet heeft meegemaakt – zich terdege bewust is van zijn Joodse afkomst, valt op te maken uit het feit dat hij meerdere monografieën heeft gewijd aan de geschiedenis van het Jodendom in Europa. Israel, Gay en Cassirer zijn vooral voorvechters van de Verlichting – het is hun intellectuele vaderland. Voor Adorno en Horkheimer geldt dat feitelijk ook. Ze hebben een problematische verhouding tot de Verlichting omdat ze een problematische verhouding tot de westerse beschaving hebben. Dat neemt niet weg dat ze ten volste beseffen hoezeer ook zij onderdeel uitmaken van de beschaving die ze bekritisieren.

Het is niet mijn bedoeling te suggereren dat alleen Europese Joden over de Verlichting hebben geschreven, of dat alleen zij nauw betrokken zijn bij hoe de Verlichting geïnterpreteerd wordt. De Joodse achtergrond van deze schrijvers was geen selectie criterium. Dat toch veel van de schrijvers die ik bespreek een Joodse achtergrond hebben, is een onverwacht resultaat van mijn onderzoek. Overigens is het niet moeilijk het lijstje aan te vullen met enkele historici die géén Joodse achtergrond hebben, zoals Paul Hazard, Ira Wade en Margaret Jacob. Dat relatief veel Europese Joden zich bezig hebben gehouden met de Verlichting, heeft ook te maken met de manier waarop zij als groep gemarginaliseerd zijn in de afgelopen eeuw. Dat verschijnsel is ook te zien bij anderen, zoals Margaret Jacob; voor haar was het niet nationaliteit of ras, maar haar seksuele geaardheid die haar tot onderdeel van een minderheid maakte.

Nogmaals: deze bevindingen vormen geen direct onderdeel van mijn onderzoek, maar konden gezien de aard van dat onderzoek niet ongenoemd blijven. Ik zal in wat volgt elke auteur over de Verlichting apart bespreken, niet als de vertegenwoordiger van een bepaalde minderheid.

Hoofdstuk 1 Theoretisch kader

Sowieso lijkt me de juiste perceptie – dat zou zijn: de adequate uitdrukking van een object in het subject – een contradictoire hersenschim. Want tussen twee absoluut verschillende sferen als subject en object bestaat geen causaliteit, geen juistheid, geen uitdrukking, maar hoogstens een esthetische houding, ik bedoel: een suggererende overzetting, een nastamelende vertaling in een geheel en al vreemde taal.

*Friedrich Nietzsche, Over waarheid en leugen in buitenmorele zin*⁹

I Theoretische noties

Al sinds Plato zoeken filosofen naar een antwoord op de vraag hoe mensen de werkelijkheid kunnen kennen. Dat geldt in sterkere mate sinds de ‘Copernicaanse wending’ van Immanuël Kant (1724-1804), die de werkelijkheid veranderde in de *menselijke* werkelijkheid. Niet lang daarna zou Friedrich Nietzsche (1844-1900) daaraan toevoegen dat het groot verschil maakt *welke* mens de werkelijkheid waarneemt. De strikt individuele aanschouwing van de werkelijkheid wordt telkens omgezet in begrippen, die wetmatigheden suggereren en zo de werkelijkheid reduceren tot wat ze niet is. Zoals uit bovenstaand citaat blijkt, had Nietzsche niet veel vertrouwen in de menselijke (wetenschappelijke) waarneming, de poging de werkelijkheid in woorden te vatten. Het is niet onmogelijk uitspraken te doen over de werkelijkheid, maar het waarheidsgehalte van dergelijke uitspraken is volgens Nietzsche te vergelijken met een ‘nastamelende vertaling’ of een ‘suggererende overzetting’. Bovendien is die ‘vertaling’ van de werkelijkheid selectief, een ‘eenzijdige bevoorrechting van nu eens deze, dan weer die eigenschap van een ding’¹⁰. Die selectiviteit geldt vooral ook voor de wetenschappen: elke wetenschap heeft immers een eigen perceptie of methode om de werkelijkheid te benaderen. Zonder een methodische benadering van de werkelijkheid is wetenschap onmogelijk. En zonder het besef dat die methode reducties, ‘vertalingen’ van de werkelijkheid produceert, is het onmogelijk de rol van wetenschap op juiste waarde te schatten.

Ook historici concentreren zich op een bepaald deel van de werkelijkheid: zij onderzoeken (geschreven) sporen van menselijk handelen in het verleden. Hoewel

⁹ Friedrich Nietzsche (vert. Bert Keizer), ‘Over waarheid en leugen in buitenmorele zin’ *Parmentier* 11:3 (2002) 68-76: 74.

¹⁰ Idem, 70

de historische methode niet erg vastomlijnd is en vaak gebruik wordt gemaakt van concepten en zelfs methoden uit andere wetenschappen, vormt geschiedenis als discipline wel degelijk één geheel. Anders dan in sociale wetenschappen als psychologie, sociologie en economie proberen historici het menselijk handelen niet te reduceren tot respectievelijk psychische, sociale of economische wetmatigheden. Geschiedenis is dan ook bij uitstek een wetenschap die zich niet waagt aan voorspellingen op basis van modellen.

Die vaststelling roept de vraag op wat de historische methode dan wel toont met betrekking tot het menselijk handelen. Hierop zijn verschillende antwoorden mogelijk, afhankelijk van de verschillende stromingen binnen de geschiedtheorie. Volgens narrativisten creëren historici verhalen over het verleden, mogelijk gemaakt door hun afstand tot dat verleden.¹¹ In die verhalen worden personen tot personages, en hun handelingen krijgen betekenis door het oordeel van de waarnemer van die handelingen (de historicus).¹² Kort gezegd plaatst een historicus menselijk handelen uit het verleden in een context – die, hoewel gestuurd door dat verleden, altijd gecreëerd wordt door die historicus.

Volgens hermeneutici interpreteren historici het menselijk handelen in het verleden. De Duitse filosoof Gadamer stelde dat elke tekst – en tekst is hier een breed begrip – een zekere eigen ‘horizon’ bevat van kennis, ideeën en overtuigingen. Ook degene die de tekst interpreteert heeft een dergelijke horizon. Als de interpretator zich openstelt voor wat hij interpreteert, zullen die horizonten versmelten en de interpretator een nieuwe horizon opleveren. Waarheidsvinding in de geschiedenis is daarmee voor Gadamer geen objectieve zoektocht waarin de onderzoeker een inwisselbaar subject is. In tegendeel: een dergelijke houding zou ontkennen ‘wieviel *Geschehen* in allem *Verstehen* wirksam ist’¹³. Iedereen is geworteld in zijn eigen tijd en cultuur, ook de meest professionele historicus. Iedereen heeft vooroordelen, sterker nog, ieder oordeel is een vooroordeel, in die zin dat het een voorlopig oordeel is. Kennis en begrip zijn tijdelijk en eindig in hun bereik, en elke theorie die hiermee geen rekening houdt, verheft kennis tot iets bovenmenselijks.

¹¹ Chiel van den Akker, ‘Het verwachte einde. Tijd, geschiedenis en verhaal’ in Maria Grever en Harry Jansen (ed.), *De ongrijpbare tijd. Temporaliteit en de constructie van het verleden* (Hilversum 2001) 131-143: 133.

¹² Idem, 136.

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, 1990)3.

Daarmee zijn we terug bij Nietzsche. De waarnemer creëert door de methode die hij gebruikt een model van ofwel een perspectief op de werkelijkheid. Als het perspectief op de werkelijkheid zo belangrijk is, geldt dat ook voor de vraag om *wiens* perspectief op de werkelijkheid het hier gaat, zeker wanneer de methode gericht is op het menselijk handelen.¹⁴ De *handelingscontext* van de historicus is van invloed op diens perspectief: de betekenissen die een historicus aan handelingen in het verleden toekent, houden verband met zijn eigen overtuigingen met betrekking tot die handelingen.

Nu de rol van de historicus en zijn handelingscontext zo belangrijk blijkt, roept dat wel de vraag op in hoeverre een historicus eigenlijk nog wel wetenschapper is volgens dit model. Is hij niet veeleer een kunstenaar, die nieuwe perspectieven genereert? Zijn al die perspectieven nog wel te onderwerpen aan wetenschappelijke criteria?

Nietzsche zelf, die waarheid omschrijft als een gestolde metafoor, erkent wel een soort graduele objectiviteit: 'Es gibt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches "Erkennen"; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser "Begriff" dieser Sache, unsre "Objektivität" sein.'¹⁵ Nietzsche suggereert hier dat het verzamelen van zoveel mogelijk perspectieven op de werkelijkheid de beste garantie is voor een zekere mate van objectiviteit. Voor hem betekent dit vooral dat wie waarneemt, zich niet moet beperken tot één houding ten opzichte van wat hij waarneemt. Nietzsches 'perspektivisches Sehen' is in zekere zin verwant aan Heideggers en Gadammers hermeneutische cirkel, waarin de waarnemer door het waargenomene steeds weer te benaderen in steeds kleinere cirkels om dat waargenomene heendraait, en waarin beide door de waarneming van positie veranderen.

Vrij vertaald naar een wetenschappelijke context zijn hieruit drie conclusies te trekken. Allereerst dient een wetenschapper open te staan tegenover zijn

¹⁴ Rondom Nietzsches perspectivisme zijn uitgebreide discussies, vooral over de vraag of Nietzsche wel een werkelijkheid veronderstelde die zich op een of andere wijze tot de perspectieven verhoudt. Uiteindelijk komen deze discussies uit op de vraag of Nietzsche daadwerkelijk brak met de metafysica of, zoals Heidegger stelde, een 'metafysica op zijn kop' creëerde. Omdat ik me hier vooral richt op epistemologische kwesties, laat ik deze vragen liever buiten beschouwing.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (Dritte Abhandlung:12). Opgenomen in: Friedrich Nietzsche, Karl Schlechta (ed.), *Werke in drei Bänden* II (München 1960) 861.

onderzoeksubject en geen genoegen te nemen met wat zich op het eerste gezicht toont – een historicus dient het verleden steeds opnieuw te benaderen. Ten tweede moet de historicus zelfkritisch zijn over de gehanteerde *methode*, en, indien mogelijk, ‘Augen’ lenen van andere wetenschappen. Ten derde kan de historicus letterlijk gebruik maken van ‘verschiedne Augen’ door open te staan voor interpretaties van anderen.

Daarmee is nog niet opgehelderd hoe een kunstwerk en een historisch wetenschappelijk werk zich tot elkaar verhouden. Huizinga en anderen hebben erop gewezen dat een historicus over literaire kwaliteiten moet beschikken om een goed historisch werk te kunnen schrijven. Een historisch werk valt in zekere zin ook wel te omschrijven als een compositie.

Toch zijn er belangrijke verschillen tussen een historisch werk en een kunstwerk of compositie. Het is onzinnig om te stellen dat Mondriaan Rembrandt weerlegd heeft, maar dat bijvoorbeeld Lou de Jong en Chris van der Heijden onmogelijk beiden gelijk kunnen hebben in hun beschrijving van Nederland tijdens de Tweede Wereldoorlog, staat wel vast.¹⁶ Een verschil tussen geschiedenis enerzijds en het kunstwerk anderzijds is dus dat in geschiedenis gezocht wordt naar en gerefereerd wordt aan een uiteindelijke waarheid, de historische werkelijkheid. Anderzijds geldt voor zowel geschiedenis als kunst, dat zij diep ingrijpen in onze identiteit en daarom heftige reacties op kunnen roepen. *The Satanic Verses* (1988) van Salman Rushdie bijvoorbeeld won in Engeland de prestigieuze Whitman Award en haalde de finale van de Booker Prize, maar leidde in Iran tot een fatwa van Ayatollah Al-Khomeini en is in veel Islamitische landen verboden literatuur. Controverses over het verleden zijn ook vaak uiterst gevoelig; zo is het op dit moment nog onzeker of het Amerikaanse huis van Afgevaardigden bereid is een resolutie aan te nemen om de massamoord op Armeniërs in het Ottomaanse Rijk in de periode 1915-1917 ‘genocide’ te noemen. Dit vooral onder politieke druk van Turkije, een belangrijk bondgenoot van Amerika in Irak.¹⁷ In Nederland werd een soortgelijke motie in 2004 unaniem door de Tweede Kamer aangenomen.

¹⁶ Zie Lou de Jong, *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog* 14 dln. (Den Haag 1969-1991) en Chris van der Heijden, *Grijs verleden. Nederland en de Tweede Wereldoorlog* (Amsterdam 2001).

¹⁷ Zie bijvoorbeeld *NRC-Handelsblad*, 11 oktober 2007 en *Trouw*, 12 oktober 2007.

Ook onder historici kunnen de gemoederen hoog oplopen. In februari 2006 werd de Engelse historicus David Irving veroordeeld tot drie jaar gevangenisstraf omdat hij in een speech in 1989 het bestaan van gaskamers in Auschwitz ontkende. Irving is in dit verband een interessant geval. Hoewel hij duidelijk een slecht historicus is – hij werkt teleologisch in zijn zoektocht naar en duiding van bronnen en laat de bestaande historiografie zonder degelijke weerlegging buiten beschouwing – maakte dat feit alleen hem nog niet tot *persona non grata* in half Europa en Israel. Slechte historici volgens bovenstaande definitie zullen niet erg serieus worden genomen in het wetenschappelijke debat waarin zij participeren, in tegenstelling tot Irving. Zijn opvattingen zijn namelijk niet alleen onwaar, maar ook abject. De Amerikaanse historicus Raymond Martin omschreef Irving en andere Holocaust ontkeners als ‘a moral cancer in Western culture’¹⁸ en onderstreepte het belang van gedegen weerlegging van hun opvattingen.

Geschiedenis als terrein van wetenschappelijk onderzoek heeft dus een ter zake doende morele dimensie, die mede haar waarde en belang bepaalt. Deze morele dimensie maakt geschiedschrijving niet tot een onwetenschappelijke bezigheid, maar wel tot een wetenschap waarin veel discussie over de methode mogelijk is. Al sinds het begin van de moderne geschiedschrijving bestaan er meningsverschillen onder historici over de rol van moraal in geschiedschrijving. Zo koppelde Leopold von Ranke geschiedschrijving en moraal los in diens *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*: ‘To history has been given the function of judging the past, of instructing men for the profit of future years. The present attempt does not aspire to such a lofty undertaking’.¹⁹ Recentelijk onderschreef de historicus Peter Gay Rankes standpunt in het artikel ‘Do Your Thing’²⁰, waarin hij fel uithaalde naar Franse filosofen in het algemeen en Foucault in het bijzonder en het opnam voor de objectiviteit van geschiedschrijving. Aan de andere kant van het spectrum bevinden zich historici als R.G. Collingwood, die stelde dat ‘as historians, we have taken upon ourselves the serious task, not only of discovering what actually happened, but of judging it in the light of our own moral ideas’.²¹ Dit geldt overigens niet alleen voor

¹⁸ Raymond Martin, ‘Clio Raped’ *History and Theory* 41:2 (2002) 225-238.

¹⁹ Geciteerd in: Wolfgang J. Mommsen, ‘Moral Commitment and Scholarly Detachment: The Social Function of the Historian’ in Joep Leerssen en Ann Rigney (eds.), *Historians and Social Values* (Amsterdam 2000) 45-55: 46.

²⁰ Peter Gay, ‘Do Your Thing’ in Leerssen, *Historians and Social Values* 33-44.

²¹ Geciteerd in: Jan van der Dussen, *Geschiedenis en beschaving. Kritische opstellen over verleden, heden en toekomst* (Hilversum 2005) 242.

historici; de econoom Immanuel Wallerstein stelt dat 'every choice of conceptual framework is a political option. Every assertion of 'truth', even if one qualifies it as a transitory truth, or heuristic theory, is an assertion of value'.²²

In Nederland vond onlangs een herleving plaats van het debat rond de publicatie van het Sebrenica-rapport. De voorzitter van de commissie en toenmalig directeur van het NIOD Hans Blom bepleitte een aanpak van 'grote terughoudendheid met oordelen van politieke aard'.²³ Daarop kwam stevige kritiek van Michiel Baud en Frank van Vree in hun artikel 'Geschiedschrijving, politiek en moraal'.²⁴ Zij stellen dat er een samenhang is tussen de omvang van het rapport, het door hen geconstateerde gebrek aan samenhang en aan 'een diepgaander reflectie op de ethische en politieke vragen die historisch onderzoek in zo'n emotionele context onvermijdelijk oproept'.²⁵

Het debat over de rol van moraal en politiek in geschiedschrijving is, kortom, uitermate levendig – maar ook vooral theoretisch. Voor zover ik weet, is tot nu toe niet systematisch geprobeerd om de morele dimensie van een concreet historisch debat te traceren. Uit het voorgaande blijkt wel hoezeer geschiedschrijving telkens weer de vraag naar moraal oproept. Bij gebrek aan concretisering werd deze vraag echter tot op heden vaak naar het – voor veel historici verdachte – terrein van de geschiedtheorie verbannen.

In mijn zoektocht naar een geschikte casus bij dit onderzoek kwam ik al snel tot de conclusie dat het onverstandig zou zijn een moreel beladen onderwerp als een oorlog centraal te stellen. Het zou niet moeilijk zijn om bijvoorbeeld de moreel-politieke dimensie van de *Historikerstreit* in Duitsland in kaart te brengen, maar daarmee zou alleen bewezen zijn dat bij de studie van een moreel beladen debat de overtuigingen van de onderzoeker zelf een rol spelen. Die conclusie zou niet erg verrassend zijn, en bovendien niet makkelijk te generaliseren naar de geschiedschrijving over andere onderwerpen. Anderzijds zou een onderwerp waarover

²² Geciteerd in: Michael Addas, 'In Defense of Engagement: The Social Uses of History in a Time of Intellectual Abdication' in Leerssen, *Historians and Social Values* 141-156: 146.

²³ Hans Blom, 'Het Sebrenica-onderzoek: een extreem geval van eigentijdse geschiedenis' *Tijdschrift voor Geschiedenis* 116 (2003) 132.

²⁴ Michiel Baud en Frank van Vree, 'Geschiedschrijving, politiek en moraal' *Tijdschrift voor Geschiedenis* 116 (2003) 64-75.

²⁵ Idem, 70.

nauwelijks meningsverschillen tussen historici bestaan, niet geschikt zijn als casus omdat dan een morele dimensie door de consensus aan het zicht zou zijn onttrokken.

De historiografie van de Verlichting voldeed aan beide voorwaarden. Hoewel het begrip 'Verlichting' op dit moment in het publieke debat regelmatig gebruikt wordt, kan het onderwerp in vergelijking met een gebeuren als de Tweede Wereldoorlog nauwelijks 'moreel beladen' genoemd worden. Tegelijkertijd lopen de opvattingen van historici van de Verlichting breed uiteen over de vraag hoe de Verlichting geïnterpreteerd, geperiodiseerd en gelokaliseerd dient te worden, zoals we in de inleiding al zagen. Vooral in de grote syntheses over de Verlichting is de morele dimensie van haar historiografie duidelijk zichtbaar te maken, zoals we nog zullen zien.

De synthese is het constructieve of creatieve element in de geschiedschrijving. Het is de historicus die verbanden legt tussen de feiten, de gebeurtenissen tot een verhaal bewerkt. Het begrip 'synthese' wil ik hier breed opvatten: het gaat niet alleen om de conclusies aan het eind van een historisch werk, maar ook om het theoretisch kader, de selectie van bronnen en de ideeën die aan die selectie ten grondslag liggen. Zo opgevat kan geen historicus zich onttrekken aan het maken van syntheses. Dergelijke syntheses zijn gebaseerd op de feiten, de historiografie die aan het historische werk voorafging en wetenschappelijke discussies, maar ook de manier waarop de historicus zich tot zijn onderwerp verhoudt, speelt een rol.

Naarmate de syntheses belangrijker zijn in een historisch werk, komt veelal ook de morele dimensie van dat werk duidelijker in beeld. Historici die met één werk de geschiedenis van de hele Verlichting of de essentie van de Verlichting beschrijven, kunnen dit – gezien alleen al de beschikbare kennis over die Verlichting – alleen maar hebben gedaan door uitgebreide selectie en synthese. Daarmee zijn dergelijke werken interessante studieobjecten voor mijn vraag naar de rol van morele/maatschappelijke overtuigingen in geschiedschrijving. Dat neemt niet weg dat ook in studies die een veel kleinere periode of zelfs een case study als onderwerp hebben, selectie en synthese onmisbaar zijn om daadwerkelijk tot een historisch werk te komen. Geen historicus kan zich dus onttrekken aan het maken van syntheses, op wat voor schaal dan ook.

II. John Locke: een historiografie

The philosophy of Locke is much esteemed; it is still, for the most part, the philosophy of the English and the French, and likewise in a certain sense of the Germans.

G.W.F. Hegel, Lectures on the History of Philosophy

‘I think Locke invented Common Sense’

Toegeschreven aan Gilbert Ryle

Inleiding

De Verlichting is tegelijkertijd een fascinerend en zeer complex onderwerp, niet in de laatste plaats door het grote aantal wetenschappelijke publicaties erover. Wetenschappers uit diverse disciplines – historici, filosofen, politicologen, literatuurwetenschappers – hebben de meest uiteenlopende aspecten van de Verlichting besproken. Ook over degenen die vaak worden opgevoerd als de hoofdpersonen van de Verlichting zijn inmiddels bibliotheken vol geschreven. Wie een historiografie over een van die hoofdpersonen wil schrijven, ziet zich voor min of meer dezelfde problemen gesteld als wie een historiografie van de Verlichting wil schrijven: er is te veel geschreven om alles te kunnen bespreken of zelfs maar te lezen en de verhouding tussen theorie (ideeën, teksten) en praktijk (historische gebeurtenissen) behoeft veel aandacht. Bovendien is er vrijwel nooit consensus over wat de belangrijkste ideeën of gebeurtenissen waren, of hoe die ideeën en gebeurtenissen dan wel geïnterpreteerd dienen te worden.

De historiografie van een van de hoofdpersonen van de Verlichting is om meerdere redenen relevant voor mijn Thesis. Allereerst vormt een dergelijke historiografie een soort ‘micro-Verlichtingshistoriografie’: het is een historiografie met dezelfde moeilijkheden, waarin ook nog eens – op zijn minst zijdelings – vrijwel elke publicatie ingaat op de vraag wat Verlichting is, en hoe de hoofdpersoon zich tot die Verlichting verhoudt. Daarnaast biedt een dergelijke historiografie een betere ingang om de vier syntheses die ik bespreek, nader met elkaar te vergelijken. Niet alleen wordt duidelijk welke rol de verschillende werken aan de hoofdpersoon toekennen, ook biedt de manier waarop in deze werken om wordt gegaan met teksten en biografische gegevens van de hoofdpersoon meer inzicht in de werkwijze van de schrijvers. Ten slotte kunnen de vier syntheses in hun bespreking van de

bewuste hoofdpersoon geplaatst worden in het historiografisch debat over die hoofdpersoon.

Voor mij lag de keuze van hoofdpersoon voor de hand: John Locke was tot voor kort een alom gerespecteerd Verlichtingsfilosoof – voor Paul Hazard was Locke, samen met Pierre Bayle, zelfs de belangrijkste filosoof van de Verlichting – maar Jonathan Israel maakte enkele jaren geleden resoluut een einde aan diens smetteloze reputatie. Voor hem staat Locke symbool voor de politiek correcte maar historisch onjuiste *mainstream* interpretatie van de geschiedenis van de Verlichting. Vorig jaar omschreef Israel Locke zelfs als ‘the very pillar of eighteenth-century mainstream conservative thinking’²⁶ – bepaald geen compliment voor iemand die doorging voor een Verlicht filosoof, en al helemaal niet uit de pen van Israel.

Zoals nog zal blijken, komt Locke bij elk van de vier syntheses aan de orde – *Dialektik der Aufklärung* uitgezonderd. Dat laatste is geen probleem, omdat de kritische methode van Adorno en Horkheimer die in dit werk naar voren komt, moeiteloos valt toe te passen op Locke. Door in elk volgend hoofdstuk de rol van John Locke in de diverse syntheses te behandelen, kan ik dus de eerder genoemde vergelijkingen maken en alle syntheses een plaats geven in de historiografie van Locke.

Over John Locke is in de afgelopen eeuwen veel geschreven – veel meer dan te bespreken valt. Zo telt de website waarop John C. Attig een compleet overzicht van alle publicaties van en over Locke bijhoudt – de vrucht van meer dan dertig jaar werk –, inmiddels meer dan 9.000 titels²⁷. Omdat Lockes uitgebreide en diverse oeuvre goed bewaard is gebleven, bestaan inmiddels studies over de meest uiteenlopende onderwerpen: Locke schreef onder andere over opvoeding, religie, tolerantie, politiek, medische wetenschap en politieke economie. Van de bespreking van al deze aspecten afzonderlijk zijn inmiddels historiografieën te maken, maar ik zal me beperken tot wat me in het kader van mijn onderzoek het meest relevant lijkt. Centraal staan de algemene werken over Locke; verder besteed ik bijzondere aandacht aan werken over Lockes pleidooi voor tolerantie. Het onderwerp tolerantie is voor vrijwel alle auteurs, en vooral voor Jonathan Israel, een belangrijk thema in

²⁶ Jonathan Israel, ‘Enlightenment! Which Enlightenment?’ *Journal of the History of Ideas* 67:3 (2006) 523-545: 529.

²⁷ Zie <http://www.libraries.psu.edu/tas/locke/> (10 december 2007) en <http://www.libraries.psu.edu/tas/locke/announc2.html> (10 december 2007).

de geschiedenis van de Verlichting. Zoals nog zal blijken, is het ook een van de meest controversiële onderwerpen in het historiografisch debat over Locke.

Wie was John Locke?

Niet alles aan Locke is controversieel. Zo is iedereen het erover eens dat hij leefde van 1632 tot 1704, geboren werd in Somerset, Engeland, en zich in de periode 1683-1689 in ballingschap in de Republiek bevond. In deze periode schreef hij een belangrijk deel van zijn oeuvre, hoewel veel pas later werd gepubliceerd.

Locke was van relatief eenvoudige afkomst: zijn ouders waren beiden afkomstig uit een familie van Puriteinse handelaars, zijn vader was advocaat en klerk. Dankzij diens goede contacten met het gefortuneerde parlementslid Alexander Popham, voor wie hij als klerk had gewerkt, kon John Locke jr. naar de prestigieuze Westminster School en vervolgens naar het destijds hoog aangeschreven Christ College in Oxford, waar hij in 1658 afstudeerde en vervolgens les zou gaan geven. In 1666 had hij een ontmoeting met Lord Ashley, de latere First Earl of Shaftesbury; uit die toevallige ontmoeting groeide al snel een vriendschap. Locke ging voor hem werken, onder andere als de persoonlijke onderwijzer van zijn zoon. Toen Shaftesbury in 1672 werd benoemd tot Lord Chancellor, raakte ook Locke nauwer betrokken bij de Engelse politiek.

Wie in zeventiende-eeuws Engeland politiek actief was, kon in korte tijd machtig en invloedrijk worden. Oliver Cromwell bijvoorbeeld werd niet geboren in de hoge adel, maar zou binnen tien jaar in de politiek uitgroeien tot Lord Protector van de hele *Commonwealth*. Drie jaar na zijn dood echter werd zijn stoffelijk overschot opgegraven om postuum geëxecuteerd te worden. De politieke carrière van de eerste Earl of Shaftesbury kende noch dergelijke hoogten, noch dergelijke diepten, maar was zeker niet onbewogen. Al in 1673 moest hij aftreden als Lord Chancellor, en enkele jaren later zou hij twaalf maanden lang gevangen zitten in de Tower. Locke, die eerder deelde in Shaftesbury's roem, deelde nu ook in diens smaad, en verliet het land: hij bevond zich van 1675 tot 1679 in Frankrijk. Kort na Shaftesbury's vrijlating werd laatstgenoemde aangesteld in een nieuwe regering als Lord President of the Council, en Locke werd teruggeroepen naar Engeland. Niet lang daarna nam Shaftesbury's carrière weer een dramatische wending: beschuldigd van hoogverraad - waarvan hij nog wel werd vrijgesproken - week hij in 1681 uit naar de Republiek der Verenigde Provinciën, waar hij twee jaar later zou overlijden. Locke, als goede

vriend van Shaftesbury, zag zich in 1683 genoodzaakt Engeland voor de tweede keer te verlaten. Deze keer besloot hij naar de Republiek te gaan.²⁸

Locke, inmiddels voorzichtig, gaf zich in de Republiek uit voor dokter Van der Linden. Hij onderhield contacten met politieke bondgenoten in de Republiek en er buiten, en schreef veel in deze periode. In februari 1689, enkele maanden na de *Glorious Revolution*, keerde hij terug in Engeland. Een verzoek van de nieuwe koning om diens ambassadeur te worden bij Frederick III van Brandenburg wees hij af, met een verwijzing naar zijn zwakke gezondheid. In de daarop volgende periode, van 1689 tot zijn dood in 1704, werd hij beroemd als filosoof, dankzij de uitgave van de elkaar snel opvolgende en uiterst succesvolle werken die hij eerder al geschreven had.

Locke, bij leven al zo beroemd als filosoof dat ene Lady Mary Calverley hem in één van haar brieven aan hem 'the greatest man in the world'²⁹ noemde, zou na zijn dood alleen maar bekender worden. Via Le Clerc en vooral Voltaire maakte Locke ook op het Continent naam als belangrijk filosoof. In Amerika dankt Locke zijn bekendheid vooral aan het feit dat in de *Declaration of Independence* duidelijk enkele van zijn ideeën doorklinken: Locke was de eerste die schreef over 'inalienable rights'. Maar het was niet alleen zijn politieke filosofie waarom hij bekend stond. In Nederland in de achttiende eeuw was Locke een autoriteit op het gebied van opvoeding (dankzij zijn *Some Thoughts on Education*); zozeer zelfs, dat hij de reputatie van Jacob Cats evenaarde.³⁰

Historiografie

John Locke werd lange tijd gezien als één van de belangrijkste moderne filosofen. Dat begon zoals we zagen al tijdens zijn leven, en bleef zeker tot halverwege de twintigste eeuw de gangbare opvatting. Bovendien had Lockes filosofie naam gemaakt als de filosofie van de common sense. Dat verleidde in de negentiende eeuw Hegel tot de uitspraak dat zijn filosofie op dat moment de filosofie van de Engelsen, Fransen en Duitsers was – een verrassende uitspraak voor iemand wiens eigen filosofie geldt als het hoogtepunt van het Duitse Idealisme. Locke werd immers

²⁸ Niet om Shaftesbury te bezoeken; die was inmiddels overleden. Waarschijnlijker is, dat Locke zich tot de Republiek aangetrokken voelde door de vergevorderde medische wetenschap en door de relatief grote vrijheid van burgers in de Republiek.

²⁹ Geciteerd in John Dunn, *Locke* (Oxford 1984) 1.

³⁰ Willeke Los, *Opvoeding tot mens en burger. Pedagogiek als Cultuurkritiek in Nederland in de 18^e eeuw* (Hilversum 2005) 49-56.

vooral geroemd om zijn empirisme. Anderzijds is Hegels uitspraak minder vriendelijk bedoeld dan men op het eerste gezicht zou denken: een filosoof hoort juist voorbij dat wat men (de massa) denkt te denken.

Dankzij Maurice Cranston, die in 1957 een biografie over Locke schreef, en veel bronnenmateriaal als eerste ontdekte en analyseerde, weten we inmiddels vrij nauwkeurig hoe Locke geleefd heeft. Dit mede omdat Locke niet alleen uiterst voorzichtig was, maar ook zelden iets weggooide en veel registreerde. Zo weten we zelfs waar hij in zijn schooljaren zijn geld aan uitgaf – tot op de dime nauwkeurig. Cranstons biografie is niet de eerste, maar wel de eerste die gebruik maakte van zoveel bronnen. De eerste biografie van Locke verscheen in 1829 van de hand van Lord King en was voornamelijk een compilatie van brieven en andere schriftelijke materialen – en dat nog slecht, aldus Cranston en anderen.³¹ Ik wil deze biografie als historiografisch beginpunt nemen; het is niet het eerste boek over Locke – over zijn denken waren al vele werken gepubliceerd, vooral in de achttiende eeuw – maar wel het eerste werk dat Locke als een historische actor benadert.

Een veel betere biografie werd gepubliceerd door H.R. Fox Bourne in 1876, onder de titel *The Life of John Locke*. Omdat hij zo'n 1000 pagina's vulde met zeer beperkte bronnen – Fox Bourne had geen toegang tot de correspondentie waarover King had beschikt – zijn delen van het werk speculatief van aard. Tijdens de Tweede Wereldoorlog werden de documenten die King had geraadpleegd, inmiddels bekend als de Lord Lovelace-collectie (naar de eigenaar), overgebracht naar de Bodleian bibliotheek uit veiligheidsoverwegingen. Na de oorlog, in 1947, kocht de bibliotheek de collectie op. Een jaar later begon Cranston het werk dat in 1957 tot de verschijning van zijn *John Locke. A Biography* zou leiden. Tot op heden geldt het boek als een standaardwerk: Locke bleek politiek veel actiever dan tot dan toe werd aangenomen³², maar probeerde zijn politieke activiteiten zo goed mogelijk te verbergen. Het beeld dat Cranston van Locke schetste valt samen te vatten in enkele woorden: 'bourgeois, prudent, and self-protective'³³.

³¹ Maurice Cranston, *John Locke. A Biography* (Londen 1957) ix-x. Zie ook J.R. Milton, 'Modern Biographies of Locke' *Eighteenth Century Thought* 3 (2007) 89-109: 90.

³² Zie bijvoorbeeld Richard H. Cox, review van *John Locke. A Biography* van Maurice Cranston, *Canadian Journal of Economics and Political Science* 28:2 (1962) 311-314 en John W. Yolton, review van *John Locke. A Biography* van Maurice Cranston, *The Philosophical Review* 67:4 (1958) 554-557.

³³ Cranston, *John Locke* 123.

In de reviews was men het er al snel over eens dat Cranstons werk de voorlopige standaardbiografie zou zijn over Locke. Er was veel waardering voor het uitgebreide bronnenonderzoek dat aan het boek ten grondslag lag, en de reviewers waren door Cranston overtuigd in het beeld dat hij van Locke schetste. Toch was het hopen op een nieuwe biografie, want het boek was filosofisch beperkt en gold in John W. Yoltons woorden als 'a mere presentation of the facts'³⁴, terwijl Locke *geïnterpreteerd* diende te worden. Milton uitte onlangs bovendien commentaar op Cranstons bronnenselectie: hij liet de filosofische werken grotendeels buiten beschouwing en maakte geen gebruik van Lockes aantekeningen in de kantlijnen van de boeken die hij las. Laatstgenoemde bron is volgens Milton juist uitstekend bruikbaar om Lockes intellectuele ontwikkeling te traceren.³⁵

Divergentie: de betekenis van John Locke

De nieuwe biografie die Cranstons boek overbodig zou maken, waarop Yolton hoopte, is nog niet verschenen. Na Cranston is het aantal publicaties over Locke in hoog tempo toegenomen; daarmee is de historiografie weliswaar rijker, maar ook onoverzichtelijker geworden. Ik zal volstaan met de behandeling van enkele belangrijke namen en recente ontwikkelingen.

Allereerst heeft de eerder genoemde John W. Yolton (1921-2005) zelf een belangrijke bijdrage geleverd aan diverse debatten over John Locke. Het is veelzeggend dat zowel zijn dissertatie als zijn laatste monografie aan hem gewijd waren. Yolton studeerde filosofie aan de University of Cincinnati en promoveerde in 1952 op Lockes epistemologie en metafysica. Latere publicaties hadden onder andere Lockes ideeën over biologie en onderwijs als onderwerp. In zijn laatste monografie, getiteld *The Two Intellectual Worlds of John Locke*, gaat Yolton in op Lockes mensbeeld en laat hij zien dat in diens *Essay Concerning Human Understanding* twee 'intellectuele werelden' te onderscheiden zijn: het bekende domein van de geest en de wereld van demonen, engelen en God. Een deel van het *Essay* heeft dus een theologische lading, aldus Yolton – een stelling die afbreuk doet aan het beeld van de moderne, Verlichte filosoof John Locke.³⁶

³⁴ Yolton, review van *John Locke* 557.

³⁵ Milton, 'Modern Biographies of Locke' 96-97.

³⁶ John W. Yolton, *The Two Intellectual Worlds of John Locke: Man, Person, and Spirits in the "Essay"* (New York 2004).

Yolton is niet de enige die kanttekeningen heeft geplaatst bij het Verlichte karakter van Lockes denken. Voor wie min of meer Kants definitie van Verlichting volgt (durf zelf te denken), zullen theologische invloeden op filosofie altijd minstens verdacht zijn. Sinds Margaret Jacobs idee van een vroege, radicale Verlichting aan populariteit wint, is Lockes moderniteit in toenemende mate ter discussie gesteld. Jacob zelf bijvoorbeeld stelde al dat Lockes politieke denken meer raakvlakken heeft met de vroegmoderne benadering van denkers als Pufendorf en Grotius dan met het denken in achttiende eeuws Frankrijk dat tot de Revolutie zou leiden.³⁷ Lockes *Two Treatises* werden door de Franse vertalers David Mazel en Jean Rousset de Missy geradicaliseerd, waardoor het mogelijk is een Franse Locke te onderscheiden van de Engelse Locke. Recentelijk heeft Jonathan Israel Locke ingedeeld bij de 'moderate conservative mainstream'³⁸, de gematigde Verlichting, die hij lijnrecht tegenover de radicale Verlichting plaatst. Ik zal hier uitgebreider op ingaan in hoofdstuk 5.

Deze nieuwe houding tegenover Locke staat op gespannen voet met wat politiek theoreticus Richard Ashcraft (1938-1995) beweerde in diens *Revolutionary Politics and Locke's 'Two Treatises of Government'*³⁹. Hij stelde daar dat Locke nauw betrokken was bij de meest radicale politieke bewegingen van zijn tijd, en dat zijn politieke theorie voortkwam uit die betrokkenheid. Locke en zijn *Two Treatises* vormden zelfs een belangrijk onderdeel van de radicale samenzwering die in 1685 uitliep op de mislukte Monmouth Rebellion, aldus Ashcraft.⁴⁰ Het boek werd positief besproken in reviews, maar juist de voor Ashcrafts stelling onmisbare interpretatie van de historische context werd bekritiseerd, vooral door historici. Gary de Krey bijvoorbeeld merkte op dat Locke alleen radicaal genoemd kan worden als de échte radicalen uit 1688-1689 buiten beschouwing worden gelaten.⁴¹ Siep Stuurman stelde in een bespreking van Ashcrafts boek dat hij Lockes politieke filosofie weliswaar in een context plaatst, maar dat Locke lang niet in alle opzichten binnen die context van radicale Levellers past. Lockes tolerantiebegrrip lijkt wel op dat van de Levellers, maar hij deelt nergens expliciet hun democratische en sociaal-economisch egalitaire

³⁷ Jacob, 'Hazard revisited' 256-257.

³⁸ Israel, 'Enlightenment! Which Enlightenment?' 528-531.

³⁹ Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's 'Two Treatises of Government'* (Princeton 1986). Eerder verscheen al een artikel met dezelfde titel en strekking: Richard Ashcraft, 'Revolutionary Politics and Locke's *'Two Treatises of Government'* *Political Theory* 8:4 (1980) 429-486.

⁴⁰ Ashcraft, 'Revolutionary Politics' 431.

⁴¹ Gary de Key, review van *Revolutionary Politics and Locke's 'Two Treatises of Government'* van Richard Ashcraft, *American Historical Review* 93:1 (1988) 145-146.

opvattingen.⁴² Philip Milton keerde zich in 2000 het meest expliciet tegen Ashcrafts radicalisme-these in een artikel in *The Historical Journal* – de bronnen wijzen volgens hem uit, dat Locke radicalen en hun samenzweringen juist probeerde te ontlopen.⁴³

Ashcrafts stelling was deels gebaseerd op de these dat Lockes *Two Treatises* niet in 1689, maar eerder geschreven waren. Die these is al terug te vinden bij Cranston, die op zijn beurt weer verwijst naar Peter Laslett (1915-2001), in de jaren vijftig en zestig van de twintigste eeuw een Locke-specialist.⁴⁴ Laslett verzorgde een hertaling van de *Two Treatises* die in 1960 verscheen, waarvan vooral de ‘introduction’ veel geciteerd wordt. In de inleiding stelt hij namelijk dat de *Two Treatises* in 1679-81 al grotendeels geschreven waren, of op zijn laatst in 1683, en dus niet primair als een rechtvaardiging van de Glorious Revolution achteraf gelezen moet worden. Dat hij diezelfde stelling al poneerde in een artikel uit 1956, lijkt overigens alleen te zijn opgemerkt door Yolton en Ashcraft. Laslett verwijst andere historici dat ze, zonder zelf onderzoek te doen, klakkeloos elkaar overschreven op dit punt. En dat terwijl Fox Bourne al het vermoeden uitte dat het eerste *Treatise* in 1681 was geschreven. Hij had echter te weinig oog voor de overeenkomsten tussen de beide *Treatises*, aldus Laslett.⁴⁵ Lasletts stelling is tot nog toe algemeen geaccepteerd – zij het met de toevoeging dat Locke zich niet graag ophield in radicale kringen.

Wellicht de meest invloedrijke Locke-specialist op dit moment is John Dunn (1940), hoogleraar politieke theorie te Cambridge. Hij publiceert sinds 1967 over Locke, en al sinds zijn eerste boek over hem in 1969 – het klassiek geworden *The Political Thought of John Locke* – wijst hij op de belangrijke rol die religieuze argumentatie in Lockes denken inneemt, zeker waar het diens politieke denken betreft. Het boek werd lovend gerecenseerd door grote namen als Quentin Skinner – laatstgenoemde omschreef het boek als ‘a highly original and brilliantly argued study’⁴⁶ – en zou daarmee al snel een klassieker worden in de wetenschappelijke

⁴² Siep Stuurman, ‘Revolutionaire politiek, natuurrecht en protestants-burgerlijke ethiek. Nieuwe literatuur over de politieke theorie van John Locke’ *Acta Politica* 22:4 (1987) 449-482: 455-459.

⁴³ Philip Milton, ‘John Locke and the Rye House Plot’ *Historical Journal* 43:2 (2000) 647-688.

⁴⁴ Later zou Laslett zich meer richten op familiegeschiedenis in vroegmodern Engeland.

⁴⁵ Peter Laslett, ‘The English Revolution and Locke’s *Two Treatises of Government*’ *Cambridge Historical Journal* 12:1 (1956) 40-55; zie ook H.R. Fox Bourne, *Life of John Locke* I (Londen 1876) 466.

⁴⁶ Quentin Skinner, review van *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Arguments of ‘Two Treatises of Government’* van John Dunn. *American Historical Review* 75:2 (1969) 489-490:489.

literatuur over het politieke denken van John Locke. *The Political Thought of John Locke* is diverse malen opnieuw gedrukt in verschillende edities.

De Australische hoogleraar recht en filosofie Jeremy Waldron (1953) zorgde in 2002 met zijn boek *God, Locke, and Equality*, waarin hij Locke omschrijft als een 'equality-radical'⁴⁷, voor een golf aan publicaties. Zelf beseftte hij ook al dat hij door Locke radicaal te noemen een zeer onorthodox standpunt innam, maar hij verdedigde zich door te stellen dat Lockes visie nu misschien niet zo radicaal mag lijken, maar dat toen wel degelijk was. Centraal in zijn boek staat het idee dat Lockes christelijke overtuigingen onmisbaar waren voor zijn denken over gelijkheid. Sterker nog, gelijkheidstheorieën in het algemeen steunen volgens hem altijd – op zijn minst aanvankelijk – op religie. Wanneer die religieuze basis ontbreekt, vervalt daarmee ook de logische rechtvaardiging van gelijkheid.

Die laatste stelling is eerder filosofisch dan historisch van aard, en Lockes politieke filosofie lijkt hier vooral als kapstok voor Waldrons theorie te dienen. Het interessante aan deze publicatie voor de historiografie over Locke ligt dus niet in Waldrons empirie. Eigenlijk is zelfs zijn duiding van Lockes politieke filosofie vergelijkbaar met die van Yolton, Dunn en Israel: Lockes denken heeft een religieuze basis. Een verschil is dat waar Dunn het gebrek aan coherentie in Lockes denken thematiseert, Waldron diens denken juist als een eenheid benadert. Wat fascineert, is dat hij met dezelfde data en interpretatie van die data tot een totaal afwijkende conclusie komt: hij beschouwt Locke als een, of eigenlijk: als *de* radicale gelijkheidsdenker. Dit onderstreept nogmaals mijn these dat een synthese niet op puur wetenschappelijke gronden tot stand komt. Daarbij dient wel te worden benadrukt dat Waldrons stelling ten dele speculatief van aard is en het hier dus niet in strikte zin een historische synthese betreft.

Lockes tolerantie

Een heel ander debat, dat tot nu toe slechts zijdelings aan bod is gekomen, betreft Lockes tolerantie. De centrale vraag hier is hoe tolerant de auteur van de diverse *Letters on Toleration* eigenlijk was. Direct hieraan gekoppeld is de vraag hoe zich Lockes tolerantie verhoudt tot wat daar nu onder wordt verstaan, ofwel: hoe modern is Lockes tolerantie?

⁴⁷ Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality* (Cambridge 2002) 5.

De eerste moderne biografie van Locke, Lord King, opende met een door hem abusievelijk aan Locke toegekend citaat uit het voorwoord bij de Engelse uitgave van *A Letter Concerning Toleration*⁴⁸: 'Absolute Liberty, just and true Liberty, equal and impartial Liberty is the thing we stand in need of.'⁴⁹ Hij zag Lockes tolerantie en pleidooi voor vrijheid als uiterst modern. Cranston, die King op dit foutieve citaat betrapte, wijst William Popple aan als de auteur van het voorwoord. Hij bespreekt Lockes tolerantie alleen zijdelings en in bovengenoemde context, waar hij stelt dat 'Locke did *not* [sic] believe in Absolute Liberty'. Er waren twee categorieën uitgezonderd: atheïsten en katholieken. Cranston onthoudt zich van een mening over de moderniteit van een dergelijke beperkte tolerantie, maar voor velen zou dit het belangrijkste argument zijn om Lockes tolerantie het predikaat 'modern' niet toe te kennen.

Locke schreef meerdere malen over tolerantie, onder andere in zijn vroege *Two Tracts on Government* (1660). In dit geschrift is hij ronduit intolerant. Na zijn bekendste *Letter Concerning Toleration* (Engelse editie 1689) schreef Locke nog drie brieven met dezelfde titel; zijn laatste brief, de *Fourth Letter on Toleration* bleef onvoltooid bij zijn overlijden in 1704. Het is opvallend dat degenen die de moderniteit van Lockes argument benadrukken, vooral verwijzen naar de derde en vierde brief over tolerantie, terwijl degenen die zijn tolerantie als niet-modern beschouwen, de nadruk leggen op de eerste brief.

John Dunn behoort tot het laatstgenoemde kamp. In zijn *Locke* bespreekt hij de eerste brief, en concludeert: 'The denial of toleration to atheists, (...) however affronting it may be to us today, was fully consistent with Locke's argument.'⁵⁰ Als de grenzen van Lockes tolerantie consistent zijn met zijn argumentatie en die grenzen ons nu van Locke vervreemden, dan is Lockes argumentatie zelf vreemd aan de onze - en daarmee niet modern. Destijds echter was Lockes pleidooi voor tolerantie universeel toepasbaar, en in die zin was het zijn 'greatest intellectual achievement'⁵¹. In latere publicaties herhaalt Dunn deze opvatting.⁵²

Dunn vertegenwoordigt met zijn combinatie van afstand tot en bewondering voor Lockes tolerantie de common sense - dat wordt zelfs erkend door degenen die

⁴⁸ De eerste editie verscheen in 1685 in het Latijn.

⁴⁹ Geciteerd in Cranston, *John Locke* 260.

⁵⁰ John Dunn, *Locke* (Oxford 1984) 58-59.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Zie bijvoorbeeld John Dunn, 'What Is Living and What Is Dead in the Political Theory of John Locke?' in John Dunn (ed.), *Interpreting Political Responsibility* (Princeton 1990) 9-25: 18-20.

tegen deze interpretatie ingaan. Er zijn twee afwijkende meningen te onderscheiden: enerzijds die van Jonathan Israel, die Dunns visie wel, maar diens bewondering voor Locke niet deelt. We zullen nog zien dat dit nauw verbonden is met Israels notie van Radicale Verlichting en zijn neiging John Locke telkens weer te vergelijken met Spinoza – wat Locke voor Israel bepaald in een slecht daglicht plaatst.⁵³ Anderzijds is er in de afgelopen tien jaar in artikelen diverse malen door enkele wetenschappers uit verschillende disciplines geprobeerd om die common sense om te buigen en aan te tonen dat Lockes tolerantie wel degelijk relevantie heeft voor ons nu.

Eén van die pogingen werd in 2002 ondernomen door de Amerikaanse politicoloog Alex Tuckness⁵⁴. Hij doet dat aan de hand van de derde en vierde brief over tolerantie, waarin Locke onder andere argumenteert vanuit de faalbaarheid van de beslissingen van de regering ('magistrate'). Het argument werkt als volgt: een goede regering zal andere regeringen dezelfde rechten tot handelen toekennen als het zichzelf toekent. Als een regering een bepaalde religie of overtuiging wil verbieden en uitingvormen straffen, dan geeft die regering daarmee andere heersers hetzelfde recht. Elke heerser zal inzien dat andere heersers door een vergissing in staat zouden zijn om de ware religie te onderdrukken – er zijn immers zowel katholieke als protestantse heersers die hun onderdanen tot hun eigen geloof verplichten – en heeft daarmee, vanuit het principe van wederkerigheid, de verplichting in eigen land vrijheid van godsdienst en overtuiging in te stellen.

Deze redenering kan als een moderne rechtvaardiging van tolerantie dienen, aldus Tuckness. Dat Locke atheïsten en katholieken uitsloot van tolerantie, komt voort uit het feit dat hij een historisch onjuiste inschatting maakte van hun bedreiging van het publieke belang. Tuckness onderscheidt meerdere niveaus in Lockes redenering, en de door hem gestelde grenzen aan tolerantie behoren tot de vierde, toegepaste laag. Anders gezegd: dergelijke uitspraken behoren niet tot de kern van Lockes betoog en zijn inmiddels achterhaald door de werkelijkheid.

Tuckness' stelling mag dan afwijkend zijn van breed geaccepteerde opvattingen, hij is het met Dunn c.s. eens dat Lockes conclusies over atheïsten en katholieken een probleem vormen voor wie zijn tolerantiebegrif modern wil

⁵³ Zie bijvoorbeeld Jonathan I. Israel, 'Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration' in Ole Grell en Roy Porter (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe* (Cambridge 1998) 102-113.

⁵⁴ Alex Tuckness, 'Rethinking the Intolerant Locke' *American Journal of Political Science* 46:2 (2002) 288-298.

noemen. Als politiek theoreticus kan hij dit probleem verkleinen door te verklaren dat dergelijke conclusies niet tot de kern van Lockes redenering behoren – voor historici echter is dat moeilijker. Ik heb al vastgesteld dat een historicus het menselijk handelen uit het verleden in een context plaatst, en dat maakt juist de praktische consequenties van Lockes theorie uiterst relevant – zeker omdat hij nauw betrokken was bij praktische politiek. In zekere zin maakt Tuckness, door Lockes tolerantie los te maken van zijn context, de theorie eerder tijdloos dan modern.

Concluderend: de historiografie over John Locke, althans dat deel ervan dat ik besproken heb, is – zeker in vergelijking met de historiografie van de Verlichting – tamelijk eenduidig. De belangrijkste biografie over Locke staat nog steeds op naam van Maurice Cranston en is inmiddels al meer dan vijftig jaar oud. Sindsdien heeft een toenemend aantal historici en andere wetenschappers kanttekeningen geplaatst bij de vermeende moderniteit van Locke, vooral omdat een deel van zijn filosofie meer aansluit bij vroegmoderne denkers. Dat geldt voor zijn politieke filosofie, maar ook voor zijn pleidooien voor tolerantie. Vooral de uitsluiting van katholieken en atheïsten van tolerantie is voor veel Locke-specialisten, waaronder John Dunn, reden om het verschil met ons huidige tolerantiebeprip te benadrukken.

Hoofdstuk 2 De heldere spiegel. Ernst Cassirers *Philosophie der Aufklärung*

The twentieth century is an age as fiercely political as was the eighteenth. We, too, have had to seek rational justifications for resisting absolutism, authoritarianism, and tyranny. Thus there has been an astounding revival of interest in recent years in the doctrine of natural law. Thus the United Nations has its Universal Declaration of Human Rights. How eighteenth-century! How like the Age of Enlightenment!

*Arthur M. Wilson, 'The Age of Enlightenment and the Contemporary World'*⁵⁵

The Enlightenment had (..) to be approached in its characteristic depth rather than in its breadth and to be presented in the light of the unity of its conceptual origin and of its underlying principle rather than of the totality of its historical manifestations and results.

Ernst Cassirer, The Philosophy of the Enlightenment.

I. De context

Ernst Cassirer werd geboren op 28 juli 1874 in de Duitse stad Breslau.⁵⁶ Hij was afkomstig uit een rijke joodse familie. Hij studeerde filosofie in Berlijn en Marburg, waar hij onder andere les kreeg van Hermann Cohen, de eerste joodse hoogleraar in Duitsland. Hij studeerde in 1899 af op Descartes' epistemologie. In 1919 werd hij benoemd tot hoogleraar aan de universiteit van Hamburg, waar hij bleef tot hij in 1933 emigreerde. Dat was een jaar nadat zijn *Philosophie der Aufklärung* verscheen. Cassirer week in eerste instantie uit naar Engeland, later naar Zweden en uiteindelijk naar Amerika. Daar overleed hij in New York op 13 april 1945 aan een hartaanval.

Al sinds zijn studententijd werd Cassirer sterk aangetrokken door het neo-Kantianisme, in de voetsporen van zijn docent Cohen. Zijn belangrijkste werk, de *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929) geldt als één van de invloedrijkste neo-Kantiaanse werken van de twintigste eeuw. Cassirer was een voorvechter van de Weimar Republiek, zoals blijkt uit rede die hij in 1928 uitsprak als hoogleraar aan de universiteit van Hamburg. De Republiek vierde haar tienjarig bestaan, en om dat te vieren gaf Cassirer een ideeëngeschiedenis van de republiek die uitliep op de stelling dat 'die Idee der republikanischen Verfassung als solche im Ganzen der deutschen Geistesgeschichte keinesweg ein Fremdling, geschweige ein äusserer Eindringling ist, dass sie vielmehr auf deren eigenem Boden erwachsen und durch ihre ureigensten Kräfte, durch die Kräfte der idealistischen Philosophie, genährt worden

⁵⁵ Arthur M. Wilson, 'The Age of Enlightenment and the Contemporary World' *William and Mary Quarterly* 14:1 (1957) 2-9: 3.

⁵⁶ Inmiddels is deze stad Pools, en beter bekend onder de naam Wrocław.

ist.⁵⁷ In 1929, het jaar erna, had Cassirer in het Zwitserse Davos een beroemd geworden ontmoeting met de nog jonge Martin Heidegger. De meningsverschillen bleken onoverbrugbaar en Cassirer zou Heideggers filosofie later afdoen als door haar plooibaarheid goed bruikbaar voor politiek leiders.⁵⁸

De rede uit 1928 valt te zien als het beginpunt van een verschuiving in Cassirers studies. Schreef hij vóór die tijd voornamelijk over Kant, Leibniz en Descartes – met de nadruk op kentheoretische vraagstukken –, daarna ligt zijn interesse meer bij de Renaissance en de Verlichting als ideehistorische perioden. Het is ook niet langer de epistemologie die centraal staat; Cassirer schrijft meer over politieke thema's als het natuurrecht en denkers als Rousseau en Spinoza. In 1916 had Cassirer al een boek gepubliceerd dat afweek van zijn kentheoretische thema's: *Freiheit und Form*. Het boek behandelt de Duitse 'geistesgeschichte' en is volgens Dimitri Gawronsky een directe filosofische reactie op de Grote Oorlog.⁵⁹ Nog voor het einde van de oorlog begint Cassirer echter te werken aan zijn kentheoretische magnum opus, de *Philosophie der Symbolischen Formen*. Zijn kritisch-maatschappelijke publicaties hervat hij pas als in 1929 het derde en laatste deel van de *Philosophie* verschijnt.

Het lijkt er dus op dat Cassirer zich pas met maatschappelijke kwesties bezig ging houden toen hij de problemen van de maatschappij waarin hij leefde niet langer kon negeren. Wellicht speelt ook zijn benoeming tot eerste Duits-Joodse rector in 1930 een rol in zijn hernieuwde engagement.⁶⁰ Het is niet moeilijk om vast te stellen welke maatschappelijke problemen in Duitsland voor Cassirer niet langer te negeren waren. De Weimar-republiek, die hij in een gloedvol betoog had verdedigd, dreigde van alle kanten ondermijnd te raken. Na de val van de regering-Müller op 27 maart 1930 haalde de NSDAP van Adolf Hitler een historische verkiezingswinst: met 18,3% van de stemmen werd de partij de op één na grootste van Duitsland.⁶¹

⁵⁷ Ernst Cassirer, 'Die idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928' in Ernst Cassirer, Birgit Recki (ed.), *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe Band 17* (Hamburg 2004) 291-307: 307.

⁵⁸ Tot op heden is Heideggers filosofie controversieel door zijn collaboratie met het nazi-regime. Heideggers lidmaatschap van de NSDAP stamt overigens uit 1933, vier jaar na het gesprek met Cassirer.

⁵⁹ Dimitri Gawronsky, 'Ernst Cassirer: His Life and His Work' in Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer* (Illinois 1973 – eerste druk 1949) 3-37: 23-24.

⁶⁰ Cassirer wordt in 1930 benoemd tot rector van de Universiteit van Hamburg. Zie ook: Gawronsky, 'Ernst Cassirer' 28.

⁶¹ Ian Kershaw, *Hitler 1889-1936: Hoogmoed* (Baarn 2003) 425-437.

Voor veel Duitsers uit de hogere klassen was het nazisme een bescherming tegen het 'rode gevaar': een communistische revolutie. De angst voor een revolutie was niet ongegrond. Al in oktober 1923 ondernamen communisten in de deelstaat Saksen een revolutiepoging, die uitliep op een bloedbad.⁶² Daar kwam nog bij dat het begin jaren dertig in economisch opzicht niet goed ging met Duitsland: in 1933 was 25% van de Duitse beroepsbevolking werkloos.⁶³ De wereldwijde economische crisis was in Duitsland extra hard aangekomen: de economie stond toch al onder druk door de in het verdrag van Versailles afgedwongen herstelbetalingen. Ook al waren lang niet alle Duitse socialisten revolutionair, het door hen gedroomde Duitsland week ver af van de realiteit op dat moment. Het verwezenlijken van hun visie zou ten minste een omwenteling betekenen.

Omdat Ernst Cassirer behalve Duits ook Joods was, werd het voor hem onmogelijk om zich afzijdig van de politieke beroering te houden en zich terug te trekken in de ivoren toren van de wetenschap. Het antisemitisme in Duitsland groeide en kreeg een politieke stem door Hitler en zijn NSDAP. De Joden waren verantwoordelijk voor alle ellende in Duitsland – zij hadden het volk verraden tijdens de oorlog, waren de geestelijk vaders van het kapitalisme én het communisme en streefden ten koste van de Duitse burger naar wereldheerschappij. Tegengeluiden die wezen op de absurditeit en inconsistentie van al deze verwijten, zoals die van de linkse journalist Carl von Ossietzky, vonden geen gehoor.⁶⁴

Na de verkiezingen van 1932 zag rijkspresident Von Hindenburg zich uiteindelijk genoodzaakt Hitler tot kanselier te benoemen, in de hoop dat als oppositie voeren hem zo goed afging, hij voor de ogen van het Duitse volk zou falen als politiek leider. Hindenburg had eerst geprobeerd een andere regering in het zadel te helpen, omdat hij weinig vertrouwen had in de 'bohémien-korporaal' Adolf Hitler. Na de val van die regering wees hij op 30 januari 1933 alsnog Hitler aan als kanselier. De eerste reactie van de meeste kranten was niet al te negatief. Alleen de *Regensburger Anzeiger*, een katholieke krant, sprak van 'een sprong in het duister', daarmee uitdrukking gevend aan de onzekere en angstige gevoelens van veel Duitse burgers.⁶⁵ Generaal Ludendorff was in een brief aan Hindenburg veel sceptischer over Hitlers kanselierschap: 'Ik voorspel plechtig dat deze onzalige man ons rijk naar

⁶² Kershaw, *Hitler 1889-1936* 268-9.

⁶³ Deborah Dwork en Robert Jan van Pelt, *Holocaust. A history* (Londen 2003) 63.

⁶⁴ Idem 65-66.

⁶⁵ Kershaw, *Hitler 1889-1936* 550.

de afgrond zal voeren, en onze natie onvoorstelbare ellende zal brengen. Toekomstige generaties zullen u tot in uw graf vervloeken voor wat u hebt gedaan.’⁶⁶

Ook Ernst Cassirer was ontdaan door het aantreden van Hitler als bondskanselier. De Führer-cultus zag hij als het einde van Duitsland en hij besloot onmiddellijk zijn ontslag aan te bieden als rector en te emigreren. Enkele weken later emigreerde hij naar Engeland om hoogleraar te worden aan de Universiteit van Oxford.⁶⁷

Na Cassirers emigratie verschenen weer meer kentheoretische en wetenschapsfilosofische publicaties, maar zijn laatste twee boeken zijn *An Essay on Man* (1944) en *The Myth of the State* (1946)⁶⁸. Deze werken hebben, zoals de titels al doen vermoeden, een maatschappijkritische insteek. Zijn *An Essay on Man* valt te lezen als de toepassing van zijn filosofie van de symbolische vormen op de maatschappij en cultuur. Cassirer verklaart het antisemitisme van de Nazi's door de stelling dat de Nazi's hun macht baseren op historische en sociale mythen, terwijl de Joden een natuurlijke afkeer van mythisch denken zouden hebben.⁶⁹

Gawronsky omschrijft Cassirer als een diep religieus mens, die zich echter niets gelegen liet liggen aan rituelen, dogmatiek of denominaties. ‘Yet the very core of any true religion, the cosmic feeling, a love as wide as the universe and as intense as the light of the sun, was always vivid in his heart’⁷⁰. Een soort kosmopolitisch geloof dus, dat nog het meest verwant lijkt aan Spinoza's *amor intellectualis dei* uit diens *Ethica*; het geloof van een neo-Kantiaanse Duitse Jood, die de laatste twaalf jaar van zijn leven in drie verschillende landen verbleef omdat zijn Duitsland op 30 januari 1933 ten einde was gekomen.

In een toespraak waarin hij afscheid nam van Yale om naar New York te vertrekken, omschreef Cassirer zijn academische carrière als een Odyssee. Het meest verheugende van deze lange pelgrimage, aldus Cassirer, was dat hij overal het geluk had nieuwe vrienden te maken, waardoor de reis steeds meer een ‘sentimental journey’ werd.⁷¹ Het beeld dat hij gebruikt laat treffend zien dat de academische wereld, die geen vaderland of ras kent, hem eindelijk in staat stelde te leven in een

⁶⁶ Kershaw, *Hitler 1889-1936* 498.

⁶⁷ Gawronsky, ‘Ernst Cassirer’ 28-29.

⁶⁸ *The Myth of the State* is postuum verschenen.

⁶⁹ Gawronsky, ‘Ernst Cassirer’ 32-33.

⁷⁰ Idem, 36.

⁷¹ Geciteerd in: Charles W. Hendel, ‘Ernst Cassirer’ in Schilpp, *The Philosophy of Ernst Cassirer* 55-59: 56-57.

werkelijk kosmopolitische wereld. De manier waarop hij stierf, lijkt symbolisch: toen een student hem op straat ontmoette en hem een vraag stelde, draaide Cassirer zich om – en stierf, voor hij antwoord kon geven, in diens armen. Ontheemd, maar ook midden in een wereld die de zijne was geworden.

II De Verlichting als spiegel

De *Philosophie der Aufklärung* is het laatste boek dat Cassirer publiceerde voor hij zich gedwongen zag Duitsland te ontvluchten. Het boek verscheen in 1932. Een belangrijk deel van zijn onderzoek verrichtte hij in 1931, tijdens een lang verblijf in de Parijse *Bibliothèque Nationale*. In de historiografie wordt het boek gezien als de eerste belangrijke integrale (ideeën)geschiedenis van de Verlichting. De laatste monografie die de Verlichting uitgebreid had besproken, was *Les Origines de la France Contemporaine* van de Franse historicus Hippolyte Taine (1900).⁷²

De inleiding van de *Philosophie* is veelzeggend. Allereerst stelt Cassirer vast dat hij niet in staat is alle details te behandelen. Het gaat hem om de ‘karakteristieke diepte’ van de Verlichting, haar conceptuele oorsprong en onderliggende principes (zie het openingscitaat van dit hoofdstuk) kortom: haar essentie. De Verlichting is voor Cassirer onderdeel van een groter verhaal, en moet gezien worden in het licht van de intellectuele ontwikkeling waaraan de moderne filosofie haar zelfbewustzijn en zelfvertrouwen aan ontleent.⁷³ Daarmee is de toon gezet, een toon die lijkt op die van Kant toen hij de Verlichting omschreef:

‘Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der EntschlieÙung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.’⁷⁴

⁷² Zie voor een bespreking van Taine Ira O. Wade, *The Intellectual Origins of the French Enlightenment* (Princeton 1971) 3-4.

⁷³ Cassirer, *Philosophy* vi.

⁷⁴ Immanuel Kant, ‘Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?’ in Immanuel Kant, Wilhelm Weischedel (ed.), *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe XI* (Frankfurt a. Main 1977) 53-61:53.

Zelfbewustzijn en zelfvertrouwen komen voort uit en vallen samen met de moed het eigen verstand te gebruiken. Deze *houding* maakt de Verlichting origineel en nieuw, zelfs waar ze bouwt op bestaande ideeën.

De ideeëngeschiedenis van de achttiende eeuw, die bij Cassirer samenvalt met die van de Verlichting, is te complex om chronologisch de ontwikkelingen te beschrijven. Het is de taak van de historicus de verbanden tussen de ideeën zichtbaar te maken en dat is mogelijk omdat de Verlichting wordt gedomineerd door 'a few great fundamental ideas expressed with strict consistency and in exact arrangement.'⁷⁵ Zonder op verdere conclusies vooruit te lopen, wil ik hier vaststellen dat deze insteek vrijwel per definitie de eenheid van de Verlichting zal benadrukken en minder gericht is op eventuele inconsistenties en discontinuïteiten.

Cassirer stelt dat het ontorechte verwijt van de Romantiek dat de Verlichting te zelfingenomen en te weinig zelfkritisch was, een goede en *onpartijdige* bestudering van de Verlichting in de weg heeft gestaan. Het boek wil niet een *verdediging* van de Verlichting zijn, aldus Cassirer: het doel was 'simply to develop and explain historically and systematically the content and point of view of the philosophy of the Enlightenment.'⁷⁶ Dat blijkt valse bescheidenheid te zijn, want nog op dezelfde pagina beweert Cassirer dat hij met het boek wel een eerste stap wil zetten om de Romantische *veroordeling* van de Verlichting (als 'Shallow Enlightenment') op te heffen. De tijd is rijp om haar de 'heldere spiegel' van de Verlichting voor te houden. De slogan van de Verlichting, *sapere aude*, moet ook gelden voor onze omgang met die Verlichting.

Deze laatste passages behoeven enig commentaar. Allereerst valt op dat Cassirer in juridische termen spreekt: onpartijdigheid, verdediging, veroordeling. Evenals de Nederlandse historicus Fruin ziet Cassirer zijn rol niet als advocaat, maar als rechter. Hij wil onpartijdig zijn, en wil niet verdedigen, maar een veroordeling opheffen⁷⁷. Vanuit deze retoriek is het begrijpelijk dat verdediging en het opheffen van een veroordeling twee verschillende zaken zijn. Wie niet mee wil gaan in Cassirers

⁷⁵ Cassirer, *Philosophy* x.

⁷⁶ Idem, xi

⁷⁷ Zie Jo Tollebeek, *De Toga van Fruin. Denken over geschiedenis in Nederland sinds 1860* (Amsterdam 1990) 16-52.

metafoor, zal tot de conclusie komen dat het hier wel degelijk een apologetiek van de Verlichting betreft.

Niet alleen wordt de Verlichting – nota bene met gebruikmaking van haar eigen criteria (*sapere aude*) – vrijgesproken, maar tegelijk wordt ook de huidige tijd (Duitsland, 1932) een spiegel voorgehouden. De metafoor van de heldere spiegel, ‘bright clear mirror’, heeft iets weg van Descartes’ formulering van ware kennis, het heldere en welonderscheiden idee. In ieder geval is het een visuele metafoor, evenals het begrip Verlichting zelf. Het beeld van de spiegel onderstreept nogmaals Cassirers punt: als de Verlichting te gebruiken is als een middel tot reflectie en zelfkritiek, kan het verwijt dat zij te zelfingenomen is, geen stand houden.

Een laatste punt van commentaar betreft Cassirers methode. Het gezichtspunt van de filosofie van de Verlichting moet uitgelegd worden, en dat moet op historische en *systematische* wijze gebeuren. Gezien Cassirers eerdere opmerking over de verbanden tussen de fundamentele ideeën van de Verlichting, verwijst ‘systematisch’ hier naar het inzichtelijk maken van die verbanden. In de praktijk zal blijken dat dit het hoofdingrediënt van Cassirers methode vormt: de historische dimensie is voor hem van ondergeschikt belang.

Cassirer noemt zijn vorm van geschiedschrijving – in een tekst die hij in 1931 publiceerde over de rol van het Duitse idealisme binnen de bredere Europese context – ‘Geistesgeschichte’⁷⁸: de geschiedenis van de Geest. Wilhelm Dilthey geldt als grondlegger voor de Geistesgeschichte, maar voor hem heeft dit begrip een andere invulling dan voor Cassirer. Voor Dilthey heeft elke tijd een eigen geest, of, om met Ranke te spreken: ‘jedem Epoch [ist] unmittelbar zum Gott.’ Elk tijdperk is uniek en alleen te verstaan, niet te verklaren, zoals positivisten graag zouden willen.

Hoewel Cassirer het eerste hoofdstuk uit zijn *Philosophie der Aufklärung* ‘The Mind of the Enlightenment’ noemt en hij wel degelijk duidelijke karakteristieken toeschrijft aan de Verlichting, draait zijn Geistesgeschichte vooral om universaliteit – de *filosofie* van de Verlichting. Dat blijkt het duidelijkst uit een citaat uit de zojuist genoemde tekst:

Sollen wir nicht dauernd dazu verurteilt bleiben, die moderne Geistesgeschichte nur als ein ‘Stück in Stücken’ zu sehen, so müssen wir versuchen, gerade in der individuellen

⁷⁸ Ernst Cassirer, ‘Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte’ in *GW* 17 207-219.

Besonderheit, die jeder einzelnen nationalen Kultur unleugbar innewohnt, nicht ein bloss Partikulares, sondern ein wahrhaft Universelles zu sehen.⁷⁹

In dit geval betreft het 'Universelle' de Europese ideeëngeschiedenis, in het geval van de *Philosophie* is dat de Verlichte geest. Cassirer ziet de Verlichting als een samenhangend en consistent systeem van ideeën, dat niet zozeer een bepaald denker of zelfs niet een bepaald tijdperk toebehoort, maar universeel is. Cassirer interesseert zich in de eerste plaats juist niet voor het bijzondere, het unieke, maar voor dat wat universeel en in zeker opzicht tijdloos is. De Verlichting is de bron van (het zelfbewustzijn van) de moderne filosofie en in die zin relevant. Cassirer stelt in zijn inleiding dat hij graag het hele beeld van de moderne filosofie wil geven, maar betwijfelt of hij daaraan toe zal komen. Dat geeft wel aan dat de Verlichting voor hem allereerst een symbool is van de (filosofische) moderniteit als geheel – en daarom goed als spiegel voor de huidige tijd kan dienen.

Inhoud

Cassirers *Philosophie* is opgebouwd uit zeven thematische hoofdstukken. Na in het eerste hoofdstuk de geest van de Verlichting beschreven te hebben, behandelt Cassirer in de volgende hoofdstukken respectievelijk de natuur(wetenschap), psychologie en epistemologie, religie, geschiedschrijving, politieke filosofie en de esthetiek van de Verlichting. In elk hoofdstuk is de insteek filosofisch van aard.

Wat de natuurwetenschappen betreft, stelt Cassirer dat de Verlichting de autonomie van de natuur én het kennend subject wilde laten zien.⁸⁰ Die ontwikkeling begint bij Giordano Bruno (1548-1600), die als eerste in een object-subject relatie dacht. Een belangrijke hindernis werd gevormd door de autoriteit van de Bijbel op het gebied van de fysica. Voltaire was volgens Cassirer de eerste die door zijn kritieken – die nu misschien achterhaald mogen lijken, maar een onpartijdig historisch rechter moet niet vergeten dat hij zich in de achttiende eeuw tegen een geduchte tegenstander verzette – de gebreken van de Bijbelse fysica aan het licht bracht.⁸¹

De filosofische ontdekking van de natuurwetenschap is voor Cassirer een eeuwenlang proces, dat loopt vanaf de eerder genoemde Bruno, via Descartes en

⁷⁹ Cassirer, 'Deutschland und Westeuropa' 207.

⁸⁰ Cassirer, *Philosophy* 45.

⁸¹ Idem, 47-49. Opnieuw gebruikt Cassirer hier juridische beeldspraak.

Newton naar Voltaire, waarna de beweging uiteen valt in meerdere sporen. Eén daarvan wordt gevormd door het materialisme (d'Holbach en Lamettrie), maar dat is 'an isolated phenomenon of no characteristic significance'⁸². Materialisme is namelijk een 'faith in disguise', om met d'Alembert te spreken.

Het hoofdspoor (mathematische natuurwetenschap) loopt uit op Humes scepticisme - het scepticisme dat later Immanuel Kant uit zijn 'dogmatische sluimer'⁸³ zou wekken. Cassirer zelf verwijst hier overigens niet direct naar Kant. Hoewel Kant voor hem de vervulling van de taak van de Verlichting belichaamt, noemt Cassirer hem zelden in zijn *Philosophie der Aufklärung*. Een mogelijke verklaring hiervoor valt op te maken uit een recensie van Cassirers boek door F.W. Kauffman in het tijdschrift *Modern Language Notes*. Daar stelt Kauffman dat de Verlichting nog niet echt eerder door historici van de filosofie is behandeld omdat het de achttiende eeuw aan systematische denkers ontbrak.⁸⁴ Als Cassirer ook deze overtuiging was toegedaan, dan behoort Kants werk strikt genomen niet tot de 'geest' van de achttiende eeuwse filosofie en dus niet tot de voor hem centrale periode.

Dat betekent niet dat hij geen rol van betekenis speelt in het boek: één recensent stelde zelfs dat het boek misschien wel beter *Anticipations of Kant and Goethe in the Enlightenment* getiteld had kunnen zijn.⁸⁵ Ook in het hoofdstuk over psychologie en epistemologie is het weer Kant die de epistemologie een bredere basis geeft dan alleen de psychologie, zoals zijn voorgangers (Locke e.a.).⁸⁶ Even later merkt Cassirer op dat de Duitse Verlichting een 'eenheid in veelheid' vormt - wat blijkt te betekenen dat de Duitse Verlichting begon bij één filosoof (Leibniz) en eindigde bij één filosoof (Kant).⁸⁷

Wat religie betreft, is Cassirer - in tegenstelling tot veel andere historici van de Verlichting - voorzichtig over de seculariserende rol van de Verlichting. Dat enkele grote namen het christendom afwezen, maakte de eeuw nog niet irreligieus. De belangrijkste verdienste van de Verlichting is dan ook niet de *afwijzing* van het

⁸² Cassirer, *Philosophy* 55.

⁸³ Zie Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Stuttgart 2002) Vorrede.

⁸⁴ F.W. Kauffman, review van *Philosophie der Aufklärung* van Ernst Cassirer, *Modern Language Notes* 49:5 (1934) 336-7.

⁸⁵ George Boas, review van *Philosophy of the Enlightenment* van Ernst Cassirer, *The Journal of Philosophy* 49:7 (1952) 244-247.

⁸⁶ Cassirer, *Philosophy* 93-95.

⁸⁷ Idem, 120-133.

geloof, maar de vorming van een *nieuw soort* geloof. Cassirer richt zich hierbij voornamelijk op de Engelse en Duitse Verlichting, in het besef dat de Franse Verlichting inderdaad radicaler was op religieus gebied.

Cassirer kiest ervoor het onderwerp tolerantie in zijn hoofdstuk over religie te bespreken, en begint bij Pierre Bayle en zijn sceptische twijfel. De Verlichting heeft volgens Cassirer de tendens om het universele van alle religies in te zien én om het eigen denken te stellen boven geopenbaarde waarheid. In Engeland valt deze lijn te herkennen in het deïsme van Tindal c.s., in Frankrijk bij Voltaire en in Duitsland bij Kant. Radicalere religiekritieken, zoals die van Hume in diens *A Natural History of Religion*, zijn volgens Cassirer atypisch voor de achttiende eeuw.⁸⁸

Wat bijbelkritiek betreft, schetst Cassirer een toen gangbaar, maar inmiddels ongebruikelijk beeld. De eerste openlijke bijbelcriticus was volgens Cassirer Richard Simon (1678), die door Jonathan Israel in diens *Radical Enlightenment* genoemd wordt als de belangrijkste vertegenwoordiger van de gematigde, *mainstream* Verlichte bijbelkritiek. Spinoza was volgens Cassirer geen dynamisch filosoof, en de enige reden voor zijn bijbelkritiek was dat de bijbel botste met zijn monisme. Afsluitend merkt Cassirer op: 'Spinoza seems hardly to have had any influence on eighteenth century thought.'⁸⁹ Niet Spinoza, maar Erasmus was de leider van de bijbelkritische beweging. Dat Erasmus voornamelijk aan het begin van de zestiende eeuw publiceerde en Spinoza en Simon eind zeventiende eeuw, lijkt voor Cassirer niet relevant. Zoals we nog zullen zien (in hoofdstuk 5) staat deze visie ver af van die van Israel; bij hem heeft Spinoza een prominente, zo niet de belangrijkste rol in de opkomst van de moderne bijbelkritiek.

In hoofdstuk 5, die als titel 'De verovering van de historische wereld' meekreeg, begint Cassirer met een verdediging van de achttiende eeuw/Verlichting tegenover de Romantiek. De achttiende eeuw was *niet* een a-historische eeuw, zoals Romantici suggereren. Qua methode was de Romantiek zelfs afhankelijk van de Verlichting. Het oordeel van de Romantiek hoeft het onze niet meer te 'beïnvloeden of te verduisteren'.⁹⁰

Bayle zette een eerste stap richting een moderne geschiedschrijving, maar het is Voltaire die de toon zet voor alle Verlichte geschiedschrijvers. Cassirer vindt

⁸⁸ Cassirer, *Philosophy* 161-182.

⁸⁹ Idem, 187.

⁹⁰ Idem, 197.

Voltaire's uitvoering vaak zwak, maar dat heeft niet zozeer te maken met het systeem dat hij ontwikkelde, eerder met zijn temperament: 'his eagerness to judge or condemn is often too great to permit calm consideration'⁹¹ Dat brengt het gevaar van teleologie met zich mee, omdat teveel vanuit het heden wordt geoordeeld. Lovender is Cassirer over Herder, die tot een conclusie kwam die sterk aan het historicisme doet denken: de historicus moet zich aanpassen aan de bestudeerde tijd, omdat elke tijd uniek is.

De politieke filosofie van de Verlichting begint voor Cassirer met het idee dat wetten natuurlijk en dus onveranderlijk zijn. De Nederlandse rechtsgeleerde Grotius is voor hem de grondlegger van dit nieuwe idee. De Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring is dan ook vooral terug te voeren op ideeën van hem, Locke, Leibniz en Wolff. Ook Rousseau is erg belangrijk: zijn inlijving in de Romantische traditie is onterecht. Zijn belangrijkste bijdrage was het idee dat het sociale contract een contract van vereniging was in plaats van het Hobbesiaanse contract van gezamenlijke onderwerping. Autonomie en onderlinge afhankelijkheid maken mensen vrij. In die zin is Rousseau een voorloper van Kant en Fichte, en dus voor Cassirer 'a true son of the Enlightenment, even when he attacks it'⁹².

Die laatste zinsnede suggereert al dat Rousseaus rol in de Verlichting niet helemaal onbetwist is. We zullen nog zien dat vrijwel alle historici aandacht aan Rousseau besteden en na een afweging hem als Verlicht of juist niet beschouwen. Jonathan Israel maakt in zijn *Enlightenment Contested* zelfs een onderscheid tussen de jonge en de oude Rousseau, die hij in respectievelijk de radicale en de gematigde Verlichting indeelt. Wie Rousseaus beroemde autobiografische *Confessions* leest, begrijpt waarom hij zo moeilijk in te delen is: van een succesvol schrijver die bevriend is met *philosophes* als Diderot en d'Holbach, ontwikkelt Rousseau zich tot een excentrieke, ongezeglijke en paranoïde man die met vrijwel iedereen ruzie krijgt.

Cassirer kiest ervoor Rousseau wél op te nemen in de canon van de Verlichting, althans dat deel van Rousseaus denken dat hij als diens essentie ziet. Rousseaus oproep tot terugkeer naar de natuur uit onder andere het opvoedkundige werk *Émile* hoort daar voor Cassirer niet bij. Het is niet moeilijk om te bepalen wat Cassirers interpretatie van Rousseau het meest heeft bepaald: aan het eind van het zesde hoofdstuk noemt hij Rousseau de meest directe voorloper van Kant.

⁹¹ Cassirer, *Philosophy* 221.

⁹² Idem, 273.

Ook in het uitvoerige laatste hoofdstuk over esthetiek – dit hoofdstuk beslaat bijna een kwart van het totale boek – werkt Cassirer aan op Kants esthetische filosofie door de opkomst van noties als ‘het sublieme’ en ‘het genie’ centraal te stellen. En weer valt Kants naam minder vaak dan te verwachten valt. Uiteindelijk kiest Cassirer ervoor om Lessing tot held van de Verlichting uit te roepen, want het was vooral dankzij hem dat de Verlichting in staat was ‘to reconvert criticism to creative activity and shape it and use it as an indispensable instrument of life and of the constant renewal of the spirit’.⁹³

De synthese: wie, wat, waar, wanneer

Inmiddels is al veel duidelijk geworden over de syntheses die Cassirer gemaakt heeft. We nemen nu iets meer afstand van de tekst om kort te recapituleren wat Cassirers belangrijkste keuzes zijn. Het *wat* is inmiddels helder: de Verlichting had een bepaalde (tijd)geest, die bestond uit een proces gericht op autonomie en onderlinge afhankelijkheid ofwel solidariteit. Dat proces uit zich op natuurwetenschappelijk vlak, maar ook in bijvoorbeeld religie en in politieke filosofie.

Het *wanneer* is direct gekoppeld aan het idee van de geest van de Verlichting. Centraal staat de achttiende eeuw, maar filosofen als Leibniz (1646-1716), Bayle (1647-1706) en Locke (1632-1704) horen er voor Cassirer helemaal bij, terwijl Kant (1724-1804) eigenlijk meer als synthese *na* de Verlichting wordt gepresenteerd dan als onderdeel van die Verlichting. Periodisering draait bij Cassirer dus meer om abstracte begrippen als (tijd)geest dan om concrete jaartallen.

Die geest speelt ook een belangrijke rol in zijn plaatsbepaling van de Verlichting. Het is in die zin dat Cassirer onderscheid maakt tussen de Franse, Duitse en Engelse Verlichting: de Franse heeft een radicalere geest, de Duitsers zijn gematigder en de Engelse Verlichting houdt het midden tussen die twee. Het is overigens opvallend dat de landen die Cassirer noemt destijds ook de Europese grootmachten waren. Omdat Cassirer vooral gericht is op wat de Verlichters onderling bindt en hij de opkomst van ideeën probeert te traceren, ontstaat over het algemeen het beeld van een kosmopolitische gemeenschap die iets wegheeft van Cassirers eigen wetenschappelijke wereld. Dat blijkt wel uit de keten van namen die volgens hem het fundament van de wetenschappelijke epistemologie hebben gelegd:

⁹³ Cassirer, *Philosophy* 360.

Bruno (Italië) – Descartes (Frankrijk/Nederlandse Republiek) – Newton (Engeland) – Voltaire (Frankrijk) – Hume (Schotland) – Kant (Pruisen).

Daarmee zijn we gekomen aan Cassirers antwoord op de vraag *wie* de Verlichters eigenlijk waren. Inmiddels is wel helder dat Cassirer hierbij denkt aan de grote filosofen. Burgers, adel en zelfs de Verlichte despoten spelen bij hem geen rol van enige betekenis. Vervolgens besteedt Cassirer aan een beperkt aantal filosofen wat meer aandacht. In Frankrijk zijn dat vooral Voltaire, Diderot, Rousseau, Montesquieu en d’Alembert, en in mindere mate Bayle; Baron d’Holbach behoort níet tot de kern van de Verlichting. In Groot-Brittannië zijn eigenlijk alleen Locke en Berkeley echte Verlichters, terwijl Newton een belangrijk voorloper is – de vaak geciteerde David Hume hoort er eigenlijk niet echt bij. De Duitse filosofen kende Cassirer vermoedelijk het best, waardoor hij relatief veel Duitsers noemt. Echt centraal staan Leibniz (enigszins als voorloper), Lessing, Herder en, op de eerder besproken wijze, Kant.

Wat in deze opsomming opvalt, is dat de obscure Berkeley voor Cassirer er wel degelijk bijhoort. Dat terwijl Hume, voor Peter Gay nota bene de belichaming van de Verlichting, volgens Cassirer zich door zijn merkwaardige ideeën over onder andere religie van de Verlichting vervreemde. Spinoza, de held van Jonathan Israel, met zijn nadruk op het systeem, is voor Cassirer eerder een scholastiek filosoof dan een verlicht denker.

In één van de eerste reviews van de Engelstalige uitgave van de *Philosophie* stelt George Boas:

‘The critical reader who refuses to be seduced by Cassirer’s great synthetic powers (now) begins to wonder how it was possible to construct a Mind for either of these periods [Renaissance, Verlichting – KvK]. The answer, however, is simple enough. It was achieved by omitting from the panorama all those individuals who do not fit into the pattern’⁹⁴

Hoewel dit verwijt een vereenvoudiging van de werkelijkheid is – Cassirer gaat een bespreking van de voor hem moeilijke denkers als Spinoza, Hume en Rousseau niet uit de weg – valt niet te ontkennen dat Boas hier een gevoelig punt aanroert, dat tot

⁹⁴ Boas, review van *Philosophy of the Enlightenment* van Cassirer 246.

op zekere hoogte geldt voor veel historische syntheses. Er moet een selectie worden gemaakt, met het risico dat een historicus vooral zoekt naar zijn eigen gelijk en dat, mede dankzij die selectie, ook vindt. Om hierover verdere conclusies te kunnen trekken, is het goed Cassirers synthese eerst te vergelijken met die van een tijdgenoot: Paul Hazard.

III. Een crisis in het Europese denken

In 1935 verscheen van de Franse historicus Paul Hazard (1878-1944) het beroemd geworden boek *La Crise de la conscience Européenne (1680-1715)*. Hazard was literatuurwetenschapper/literatuurhistoricus en de publicatie van *La Crise* staat dan ook enigszins los van zijn oeuvre tot dan toe, dat vooral literatuur behandelde. Anderzijds is Hazard ook in dit boek herkenbaar literatuurhistoricus: zijn bronnen zijn vooral boeken en tijdschriften.

In de jaren twintig en dertig van de twintigste eeuw verbleef Hazard veelvuldig in Amerika als gasthoogleraar bij verschillende universiteiten. Het was de tijd van de economische crisis – maar Hazard ontdekte dat veel Amerikanen de crisis zagen als een stimulans om een nieuwe toekomst op te bouwen. Dit beeld, aldus de Nederlandse vertaler van *La Crise* Paul Haan, gebruikte Hazard als model voor zijn visie op de overgang van de zeventiende op de achttiende eeuw. Ook hier was sprake van een crisis die de voorbode was van iets nieuws: de Verlichting.⁹⁵

De overgangsjaren, aldus Hazard, beslaan de periode 1680-1715. In die periode ontstonden feitelijk alle Verlichte ideeën; Hazard stelt dat ‘vrijwel alle denkbeelden die tegen 1760 of zelfs omstreeks 1789 revolutionair leken, omstreeks 1680 al waren geformuleerd.’⁹⁶ Om die verschuiving te kunnen duiden, heeft Hazard niet meer dan alleen de ideeën nodig. Hij negeert de in opkomst zijnde economische en sociale geschiedschrijving bewust, want: ‘Als we het ontstaan van ideeën bestuderen, (...) dan komen we tot de diepe overtuiging dat de intellectuele en de morele krachten en niet de materiële krachten het leven leiden en bepalen.’⁹⁷

Evenals Cassirer maakt Hazard gebruik van het concept ‘geest’. Eind zeventiende eeuw ontstaat volgens hem een conflict tussen de dan heersende ‘klassieke geest’ die ‘de stabiliteit zelve zou willen zijn’, verandering schuwt en orde

⁹⁵ Paul Hazard, Frans de Haan, *De crisis in het Europese denken. Europa op de drempel van de Verlichting, 1680-1715*. (Amsterdam 1990) 16-17.

⁹⁶ Idem, 25.

⁹⁷ Idem, 27.

wil handhaven enerzijds en de 'kritische geest' die de oude orde verafschuwt, wil vernieuwen, en dynamisch is. Daarmee zijn ook meteen de eerste verschillen tussen Cassirer en Hazard zichtbaar. Terwijl Cassirer het respect van de Verlichters voor de prestaties van de zeventiende eeuw benadrukt, stelt Hazard dat die Verlichters juist wilden breken met de beknellende banden van die zeventiende eeuw. Ook de periodisering is anders: voor Cassirer ligt het hart van de Verlichting grofweg tussen 1700 en 1775, terwijl Hazard kiest voor de periode 1680-1715.

Ook qua methode verschillen Hazard en Cassirer. Al eerder heb ik vastgesteld dat Cassirers methode nauwelijks historisch te noemen is – zijn werk is veeleer filosofisch van aard. Het proces van Verlichting is bij hem een geleidelijk proces, zonder veel onderbrekingen: de geest ontplooit zich. Bij Hazard daarentegen staat het verschil tussen de zeventiende en de achttiende eeuw centraal – hoewel de Verlichters ook volgens hem veel verwantschap vertoonden met het humanisme van anderhalve eeuw daarvoor – en is de insteek veel historischer van aard. Zo behandelt hij ook de invloed van verre reizen op de Verlichting, de rol van het Calvinisme en Nederlandse boekdrukkers en -handelaren, en culturele veranderingen als de opkomst van de opera.

Het boek is opgebouwd uit vier delen. Deel één behandelt de grote 'psychologische' veranderingen aan het einde van de zeventiende eeuw⁹⁸ aan de hand van de verre reizen, de kritiek op de klassieke geschiedschrijving, de heterodoxie en het denken van Pierre Bayle. In deel twee staat de breuk met religieuze en kerkelijke autoriteit centraal, waarop deel drie de reconstructie die volgde op al deze destructie bespreekt aan de hand van Lockes filosofie, het deïsme, de wetenschappelijke revolutie en de opkomst van een nieuw mensbeeld. In deel vier ten slotte bespreekt Hazard de veranderingen in de kunst en de apologetische reactie van de kerken op de Verlichting.

De synthese: wie, wat, waar, wanneer?

Bij Hazard is de periodisering in tegenstelling tot Cassirer glashelder: het hart van de Verlichting lag in de periode 1680-1715. De locatie van de Verlichting was primair

⁹⁸ Jan Miel stelt in het artikel 'Ideas or Epistemes: Hazard versus Foucault' *Yale French Studies* 49 (1973) 231-245 dat Hazard géén psychologische of sociologische veranderingen beschrijft. Dat klopt wanneer Hazard langs de sociaal-wetenschappelijke meetlat wordt gelegd, maar ik neem aan dat Hazard met 'psychologische veranderingen' bedoelde: veranderingen in de 'psyche' van de 'tijdgeest'.

Frankrijk, maar ook Engeland en Holland leverden een bijdrage. De Verlichting als zodanig was een beweging die de bestaande maatschappij op allerlei terreinen bekritiseerde en probeerde haar te vernieuwen – Hazard gebruikt het beeld van een crisis, die aanzet tot vernieuwing. Het is dat beeld dat door Margaret Jacob in een artikel uit 1987 geactualiseerd werd. Hoewel ze andere opvattingen poneert over de oorsprong en uitkomst van de crisis – de oorzaken waren volgens haar vooral politiek – onderstreept ze het belang van Hazards *La Crise*. Verder prijst ze hem voor zijn vroege thematisering van de rol van de Nederlandse Republiek, ook al onderschatte hij die in haar ogen.⁹⁹

De denkers die centraal staan bij Hazard zijn minder gangbaar dan die van Cassirer. Bayle krijgt de meeste aandacht van Hazard. Verder staan Richard Simon, Leibniz, Locke, Spinoza en Shaftesbury centraal. Cassirer bespreekt ook al deze denkers, maar zijn oordeel verschilt op meerdere punten sterk van dat van Hazard. Allereerst is Bayle voor Hazard de belichaming van de *crise de la conscience*, terwijl hij voor Cassirer slechts het beginpunt is van de religieuze twijfel. Over Richard Simon stemmen beide auteurs overeen, hoewel Hazard in Spinoza veel meer een voorloper van Simon zag dan Cassirer. Bovendien verwijst Hazard ook nog naar Spinoza's politieke denken, zij het kort. Op Locke, die voor Hazard de centrale figuur is in de reconstructie van het denken, kom ik later terug. Leibniz is voor Hazard samen met Bossuet de laatste die nog een poging doet het oude denken te redden door de christelijke eenheid te herstellen.

Opvallender nog is het grote aantal denkers dat bij Hazard door diens periodisering ontbreekt: Voltaire, Diderot, d'Alembert, Montesquieu, Rousseau en Hume worden allen te laat geboren om tot het hart van zijn Verlichting te behoren. Dat leidt er weer toe dat voor Hazard de grootste politieke filosofen Locke, Grotius en Pufendorf zijn. Op dit punt is het volgens mij te eenvoudig Grotius en Pufendorf in te lijven in de 'crisis': Pufendorf schreef het merendeel van zijn boeken ruim vóór 1680, en Grotius overleed in 1645. Het bij de 'crisis' betrekken is een valse tegenstelling creëren tussen zeventiende-eeuws en achttiende-eeuws denken, zeker ook omdat Pufendorfs 'doorbraak in het natuurrecht'¹⁰⁰ – volgens Hazard althans – direct valt te herleiden op Thomas Hobbes en diens *Leviathan* uit 1651.

⁹⁹ Jacob, 'Hazard Revisited' 251-253, 259-260. Zie ook hoofdstuk 5.

¹⁰⁰ De doorbraak houdt in dat Pufendorf het natuurrecht geseculariseerd zou hebben. Zie Hazard, *De crisis* 250-251.

De opkomst van de moderne wetenschap speelt in Hazards boek een marginale rol. Newton wordt wel vluchtig besproken, maar de rol die Cassirer toekent aan de wetenschappelijke doorbraken van de zeventiende eeuw voor de vorming van de achttiende eeuw, ontbreekt bij Hazard volledig. Hazards focus is literair-historisch, en dat valt ook te merken aan zijn onderwerpskeuzes. Bovendien is hij vooral gericht op het aantreffen van gelijktijdig ontstane ontwikkelingen op verschillende terreinen. We zagen al dat de keuze voor Pufendorf als breekpunt met de traditie nogal merkwaardig is, maar ook op het terrein van de wetenschap geldt dit. Newton was belangrijk in de ontwikkeling van de moderne natuurwetenschap, maar de pioniers waren mensen als Galileo en Kepler.

Net als Cassirer is ook Hazard een voorvechter van de Verlichte waarden die in de loop van de jaren dertig van de twintigste eeuw in Europa steeds meer onder druk komen te staan. Tot zijn dood zouden de Verlichting en de achttiende eeuw zijn belangrijkste studieterrainen blijven. Postuum verscheen nog *La pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu à Lessing* (1946). De keuze voor de Verlichting als thema is bij Hazard minder duidelijk direct terug te voeren op de dreiging die totalitarisme en nationalisme met zich meebrachten: hij verwijst er zelf niet naar en volgens vertaler Frans de Haan was zijn *La Crise* het product van een onderzoek van minstens tien jaar.¹⁰¹ Wel is duidelijk dat Hazard de Amerikaanse verwerking van de economische crisis als model gebruikt voor zijn boek – omdat hij Frankrijk ervan wilde overtuigen dat een crisis ook een nieuw begin kan zijn?

IV. Cassirer en Hazard over Locke

John Locke is één van de weinige filosofen die volgens zowel Cassirer als Hazard een belangrijke rol vervuld heeft in de Verlichting – zij het dat hun motivatie hiervoor uiteenloopt. Voor Cassirer is Lockes bijdrage aan de Verlichting te onderscheiden op drie vlakken. Allereerst was hij met Berkeley en Hume de belangrijkste filosoof op het gebied van epistemologie, vooral in de poging om het verschil tussen waarneming en reflectie weg te werken. Bij hem wordt de ‘metafysica van de ziel’ omgezet in een ‘geschiedenis van de ziel’: we toetsen onze waarneming niet aan aangeboren categorieën of ideeën, maar aan eerdere waarnemingen.¹⁰² Cassirer

¹⁰¹ Hazard, *De crisis* 16.

¹⁰² Cassirer, *Philosophy* 99-100.

vermeldt hier verder over dat Locke hierom bewonderd werd door Voltaire, d'Alembert en Condillac.

Ten tweede stond Locke volgens Cassirer aan de basis van het Engelse deïsme van Toland en anderen. Deïsten waren ervan overtuigd dat de waarheid van religie niet aantoonbaar is, en dat goddelijke openbaring géén geldige waarheidsgrond is. De reden voor de opkomst van het deïsme lag voor de hand: Europa - en zeker ook Engeland - werd al geruime tijd verscheurd door godsdienstoorlogen. Als religie als zodanig werd gereduceerd tot innerlijke gevoelens zónder vaste, universele grondslagen, zou niemand de ander met zekerheid voor ketter kunnen uitmaken en zou geloven een kwestie van het persoonlijke geweten worden.

Ten derde leverde Locke een belangrijke bijdrage aan de politieke ideeën die leidden tot de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring. Locke wordt hier in één adem genoemd met Grotius, Leibniz en Wolff. Overigens verwijst Cassirer in dezelfde passage naar Voltaire, die erop wees dat Lockes empirisme (geen aangeboren ideeën) in strijd was met diens politieke filosofie (a priori rechten en wetten).¹⁰³

In Hazards *La Crise* neemt Locke zo mogelijk een nog belangrijker plaats in. Zijn empirisme staat voor Hazard aan de basis van de reconstructie na de crisis die de Verlichte critici hadden veroorzaakt. Een korte karakterschets van Locke vat Hazard samen met de woorden: 'Het leek alsof Locke speciaal geschapen was om de ware 'philosophe' te zijn.'¹⁰⁴ Locke schreef helder, wat hem tot popularisator van de Verlichting maakte. Hij was de leraar van één van Hazards andere Verlichters, de graaf van Shaftesbury. Zijn grootste filosofische bijdrage was het ontsluiten van een nieuw domein voor de filosofie: de studie van de menselijke geest.¹⁰⁵ De zintuiglijke ervaring vervangt de a priori ideeën als bron van zekere kennis.

Hazard probeert Locke te beschermen tegen denkers als Voltaire, die in hem graag een materialist zien. Dat hij tot de deïsten werd gerekend 'deed hem bijzonder

¹⁰³ Idem 243-249.

¹⁰⁴ Hazard, *De crisis* 222.

¹⁰⁵ Idem, 225-7.

veel verdriet, omdat hij juist (...) de deïsten, die uit naam van rationele beginselen de Openbaring afwezen, van hun ongelijk wilde overtuigen.¹⁰⁶

Wat Lockes politieke filosofie betreft, stelt Hazard dat Locke met zijn denken over het natuurrecht het geestelijke fundament legde voor de Engelse constitutie. Zijn brief over Tolerantie is de welsprekendste oproep tot verdraagzaamheid. Ten slotte bespreekt Hazard kort Lockes ideeën over de opvoeding. Zijn zorg voor het individu, zijn pleidooi voor de grootst mogelijke vrijheid voor het kind en zijn oproep rekening te houden met het natuurlijke karakter van het kind, maken hem volgens Hazard de directe voorloper van Jean Jacques Rousseau.

V. Conclusies

De Duits-Joodse filosoof Ernst Cassirer schreef met zijn *Philosophie der Aufklärung* (1932) een eerste overzichtswerk dat de Verlichting als geheel behandelde. Zijn insteek was eerder filosofisch en systematisch dan historisch. Cassirer schreef zijn boek toen overal in Europa en in het bijzonder in Duitsland de voor hem zo belangrijke Verlichte waarden op de achtergrond dreigden te raken, met alle fatale gevolgen van dien. Hij vergelijkt de Verlichting dan ook met een heldere spiegel, die voorgehouden dient te worden aan Romantici en hen het belang van tolerantie, kosmopolitisme en een (zelf)kritische houding bij moet brengen.

Als filosoof besteedt Cassirer nauwelijks aandacht aan de sociale, economische, politieke en culturele stand van zaken ten tijde van de Verlichting. Ook de verschillende landen waar de belangrijke filosofen vandaan komen – Frankrijk, Engeland en Duitsland – hebben slechts tot op zekere hoogte een eigen ‘geest’, die altijd begrepen moet worden in haar relatie tot en vanuit de geest van de Verlichting als zodanig.

In vergelijking met Cassirers *Philosophie* had *La Crise de la conscience européenne* (1935) van de Franse literatuurhistoricus Paul Hazard veel meer een historische insteek. Voor hem was de Verlichting een beweging, die enkele belangrijke veranderingen teweeg bracht tijdens de overgang van de zeventiende naar de achttiende eeuw (1680-1715). Hij vergelijkt de omslag met een crisis, zoals de economische crisis in Amerika, die hij van dichtbij meemaakte als gasthoogleraar – evenals haar positieve gevolgen.

¹⁰⁶ Hazard, *De crisis* 232.

De Verlichting was voor Hazard primair een Franse aangelegenheid, maar ook Engeland en Holland speelden een rol. Bij Hazard ontbreekt een grondige analyse van de opkomst van de moderne natuurwetenschap, waardoor hij een belangrijk element van de Verlichting mist, dat hem bovendien beter in staat had gesteld verbanden te leggen tussen de verschillende ontwikkelingen die hij beschrijft. Ook is hij zozeer gericht op de gelijktijdigheid van de door hem beschreven processen, dat de lange aanloop of uitloop van sommige van die processen hem ontgaat.

Zowel Cassirer als Hazard zien Locke als een belangrijk protagonist van de Verlichting. Cassirer prijst hem voor zijn rol in (de bestudering van) de menselijke geest, het Engelse deïsme en de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring. Hazard noemt ook de bestudering van de menselijke geest, maar ontkent dat Locke een rol vervulde in het deïsme. Voor hem legde Locke met zijn politieke filosofie vooral een basis voor de Engelse constitutie. Ook zijn betoog over tolerantie en zijn aanzet tot pedagogiek zijn prijzenswaardig.

Cassirer en Hazard zien de Verlichting dus als een positieve ontwikkeling, die met haar nieuwe opvattingen over maatschappij, wetenschap en kunst inspirerend is voor een wereld die in crisis verkeert. Nog voor het eind van de Tweede Wereldoorlog zou echter door Theodor Adorno en Max Horkheimer beweerd worden dat de Verlichting niet de oplossing voor de crisis was, maar de belangrijkste bron ervan.

Hoofdstuk 3 De totalitaire Verlichting. Adorno en Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*

Vanouds heeft verlichting, in de meest omvattende zin van voortschrijdend denken, het doel nagestreefd bij de mensen de vrees weg te nemen en hen als heer en meester te laten optreden. Maar de volledig verlichte aarde straalt in het teken van triomferend onheil.

Adorno & Horkheimer, Dialektiek van de Verlichting

I. De context

Het is opvallend hoezeer de achtergronden van Ernst Cassirer, Theodor Adorno en Max Horkheimer op elkaar lijken. Adorno werd in 1903 als Theodor Ludwig Wiesengrund geboren in Frankfurt. Zijn vader, een geassimileerde Jood, was een succesvol wijnhandelaar. Horkheimers vader, Moses, was ook gefortuneerd: hij bezat textiel fabrieken nabij Stuttgart. Het gezin Horkheimer was Joods, ook qua religie¹⁰⁷.

Evenals Cassirer emigreerden Horkheimer en Adorno in de jaren dertig van de twintigste eeuw naar Amerika. Allen waren in Duitsland al aan een succesvolle filosofische academische carrière begonnen: Adorno en Horkheimer in Frankfurt, Cassirer in Hamburg. Allen schreven over de Verlichting.

Daarmee houden de overeenkomsten echter volledig op. Cassirers *Philosophie* en Adorno & Horkheimers *Dialektik* geven een diametraal tegenovergestelde visie op de Verlichting. Zag Cassirer in de bestudering van de Verlichting de enige mogelijkheid voor Duitsland om nog te ontsnappen aan Romantische vormen van politiek, Adorno en Horkheimer zochten in die Verlichting de oorsprong van het totalitarisme. Hoewel zij hun boek nog geen vijftien jaar na Cassirer schreven – de eerste versie van de *Dialektik* verscheen al in 1944¹⁰⁸ – geldt Cassirer als de grootste optimist en zij als de somberste pessimisten over de Verlichting. Hoe valt deze omwenteling in de historiografie van de Verlichting te duiden? Een begin van een antwoord op deze vraag is te vinden in de context van beide werken. Wie waren Adorno en Horkheimer eigenlijk, en wanneer en met welk doel schreven zij hun boek?

¹⁰⁷ Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School. Its History, Theories and Political Significance* (Oxford 1994; eerste, Duitse editie: 1986) 41.

¹⁰⁸ Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialektiek van de Verlichting. Filosofische fragmenten* (Amsterdam 2007) 275.

Max Horkheimer was acht jaar ouder dan Adorno, en op het moment dat hij Duitsland verliet, had hij zich al duidelijk geprofileerd. Zoals gezegd, kwam hij uit een rijke, traditioneel Joodse familie. Die rijkdom gaf hem de mogelijkheid te reizen, en stelde hem in staat om zich tijdens de Eerste Wereldoorlog te onttrekken aan het leger – hij wilde uit principe niet meevechten. Hij werd echter geplaagd door rusteloosheid over deze keuze, zozeer dat hij zich in 1917 alsnog meldde. Omdat hij een zwakke gezondheid had, werd hij om medische redenen afgewezen. Vanuit een sanatorium in München maakte hij van dichtbij de communistische revolutie in die stad mee die zou leiden tot de Beierse Radenrepubliek.¹⁰⁹ Aan de universiteit aldaar volgde hij onder andere college van Max Weber.¹¹⁰

Na de val van de Radenrepubliek in 1919 liep Horkheimer het risico gedood te worden, omdat hij uiterlijk veel leek op één van de revolutionairen. Hij zette daarom zijn studies in economie, filosofie en psychologie voort in Frankfurt. Zijn vader drong erop aan hem op te volgen als fabrieksdirecteur, maar Horkheimer koos begin jaren twintig definitief voor filosofie – wat voor hem Marxistische theorie betekende. In 1925 werd hij, dertig jaar oud, *Privatdozent* aan de universiteit van Frankfurt.¹¹¹

Na enkele jaren lesgeven raakte zijn academische carrière in 1930 in een stroomversnelling: in augustus werd hij benoemd tot hoogleraar sociale filosofie. Nauwelijks twee maanden later werd hij directeur van het *Institut für Sozialforschung*, waar hij leiding gaf aan een gezelschap van denkers dat nu bekend is onder de naam *Frankfurter Schule*.¹¹² Het instituut was in 1923 opgericht en bekostigd door de schatrijke Joods-Duitse Felix Weil.

Adorno trad toe tot het *Institut* in 1931, als *Privatdozent* filosofie.¹¹³ Hij was toen 28 jaar oud, en had al meerdere publicaties op zijn naam staan op het terrein van muziektheorie. De passie voor muziek had Adorno van zijn moeder geërfd: zij was een Frans-Corsicaanse zangeres van adellijke komaf. Aan haar ontleende hij ook zijn achternaam, die hij in 1943 voorgoed wijzigde van Wiesengrund-Adorno in W.

¹⁰⁹ Wiggershaus, *The Frankfurt School* 42-44.

¹¹⁰ Alfred Schmidt, 'Eröffnung der Konferenz' in Alfred Schmidt en Norbert Altwicker (eds.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung* (Frankfurt a/M 1986) 11-15: 11.

¹¹¹ Wiggershaus, *The Frankfurt School* 45-47.

¹¹² Idem, 36-7.

¹¹³ Idem, 93.

Adorno. Zijn vader, Oscar Wiesengrund, was een Jood die zich bekeerd had tot het Protestantisme. Adorno is dan ook gedoopt.¹¹⁴

Al direct in 1933 kwam het *Institut* in botsing met het nieuwe Nazi-regime; het hoofdkwartier werd aanvankelijk verplaatst naar Genève, maar toen in de loop van 1934 steeds meer leden naar Amerika emigreren, werd uiteindelijk in september van dat jaar besloten in New York het *International Institute of Social Research* op te richten. Horkheimer bevond zich toen al in Amerika.¹¹⁵

Adorno arriveerde pas in 1938 in New York, waarna hij in 1941 verhuisde naar Los Angeles en Amerikaans staatsburger werd. Het was op Horkheimers initiatief dat Adorno naar California kwam: hij wilde de Dialectiek van de Verlichting gaan schrijven.¹¹⁶ In 1949 keerde hij terug naar Duitsland, waar hij in 1953 benoemd werd aan de universiteit van Frankfurt. In 1958 werd hij de nieuwe directeur van het *Institut*, omdat Horkheimer met emeritaat ging. Die functie hield hij tot zijn dood als gevolg van een hartaanval in 1969.¹¹⁷

Horkheimers biografie is met die van Adorno al half geschreven. In 1940 verhuisde hij zelf naar Los Angeles, waar hij samen met Adorno werkte aan de *Dialektik*. Evenals Adorno keerde hij in 1949 terug naar Frankfurt, waar hij van 1951 tot 1953 rector was. In 1950 was inmiddels, na herhaaldelijk aandringen van de stad Frankfurt, het *Institut für Sozialforschung* opnieuw verbonden aan de universiteit aldaar.¹¹⁸ In 1954 keerde hij als gasthoogleraar terug in Amerika, aan de University of Chicago. Na zijn emeritaat ging hij in 1963 in het Zwitserse Montagnola wonen, een klein dorp in de buurt van Lugano. Op 7 juli 1973 overleed hij in een kliniek in Neurenberg.¹¹⁹

De belangrijkste inspiratiebron voor de *Frankfurter Schule*, Horkheimer en Adorno inclusief, was Karl Marx. Het *Institut für Sozialforschung* als zodanig was opgericht met als doel een kritische doordenking van de rol en betekenis van het marxisme in de huidige maatschappij – Weil was zelfs van plan het instituut over te

¹¹⁴ Wiggershaus, *The Frankfurt School* 66-67.

¹¹⁵ Idem, 127-148.

¹¹⁶ James Schmidt, 'Mephistopheles in Hollywood' in Tom Huhn (ed.), *The Cambridge Companion to Adorno* (Cambridge 2004) 148-180: 156.

¹¹⁷ Tom Huhn, 'Introduction. Thoughts beside Themselves' in Tom Huhn (ed.), *The Cambridge Companion to Adorno* (Cambridge 2004) 1-18: 2-3.

¹¹⁸ Volgens de site van het *Institut für Sozialforschung*: <http://web.uni-frankfurt.de/ifs/english/history.htm> (22 november 2007).

¹¹⁹ Schmidt, 'Eröffnung der Konferenz' 11-13.

dragen aan de binnenkort te verwachten Duitse sovjetstaat.¹²⁰ Die hoop waren Adorno en Horkheimer inmiddels kwijtgeraakt; hun denken was er meer op gericht te begrijpen waarom de verwachte revolutie níet uitbrak. Ook de *Dialektik der Aufklärung* valt in dit licht te lezen.

De intellectuele ontwikkeling die tot de *Dialektik der Aufklärung* zou leiden, begon bij Horkheimer. In 1937 schreef hij in het tijdschrift van het *Institut* het artikel 'Traditionelle und kritischen Theorie'. De traditionele theorie staat daarbij voor het positivisme, dat, ook waar het de sociale wetenschappen betreft, vasthoudt aan het idee van één objectieve waarheid. De term 'positivisme' betekent bij Horkheimer overigens de empiristische, realistische houding die de wetenschappen al sinds de Wetenschappelijke Revolutie kenmerkt, en moet niet verward worden met de twintigste eeuwse wetenschapsfilosofische term die de Wiener Kreis gebruikte en die zoveel inhoudt als de overtuiging dat elke wetenschap de natuurwetenschappelijke methode over dient te nemen. Tegenover het positivisme stelt Horkheimer de kritische theorie, die beseft dat 'es gibt keine Theorie der Gesellschaft, auch nicht die des generalisierenden Soziologen, die nicht politische Interessen mit einschlösse'¹²¹. De notie dat filosofische of wetenschappelijke maatschappelijke theorieën niet politiek neutraal zijn, dat onbetrokken waarneming op dit vlak onmogelijk is, staat aan het begin van het project dat tot de *Dialektik der Aufklärung* zou leiden. In dat project wilde Horkheimer een kritische duiding van filosofische concepten – waarmee hij dus in 1937 al begonnen was – combineren met een analyse van de samenleving.¹²²

Een thema dat Horkheimer bijna vanzelfsprekend bezighield, is de duiding van het anti-semitisme en, daaraan verbonden, de duiding van het nationaal-socialisme. Dit thema zou uitgebreid terugkomen in de *Dialektik*, maar al in 1939 verscheen een eerste duiding in het artikel 'Die Juden und Europa'¹²³. Het artikel gaat, anders dan de titel doet vermoeden, vrijwel uitsluitend over de verhouding van totalitaire regimes tot minderheden en emigranten. Wie echter alleen het fascisme aan de kaak stelt, vergeet dat het liberalisme de mogelijksvoorwaarde vormde

¹²⁰ Wiggershaus, *The Frankfurt School* 9-24.

¹²¹ Max Horkheimer, 'Traditionelle und kritische Theorie' in Max Horkheimer, Alfred Schmidt (ed.), *Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936-1941* (Frankfurt 1988) 162-216: 196.

¹²² Schmidt, 'Mephistopheles in Hollywood' 156-7.

¹²³ Max Horkheimer, 'Die Juden und Europa' in Horkheimer, Schmidt, *GS 4* 308-331.

voor het succes van het fascisme: 'Heute gegen den Faschismus auf die liberalistische Denkart des neunzehnten Jahrhundert sich berufen, heisst an die Instanz appellieren, durch die er gesiegt hat.'¹²⁴. Het was namelijk het liberalisme dat de aanzet gaf tot marktwerking op alle terreinen, ook op politiek vlak.

In november 1941 vraagt Horkheimer Adorno om naar Los Angeles te komen en hem te helpen bij het schrijven van een boek 'for which all my earlier studies, published and unpublished, have been merely groundwork'¹²⁵. Adorno had in zijn *Philosophie der neuen Musik* over Schönbergs twaalftoons-muziek opgemerkt dat dit toppunt van rationeel systeemdenken de muziek tegelijkertijd bevrijdt en ketent. Het subject domineert de muziek door het systeem, maar bezwijkt aan dat systeem zelf. Dat idee was voor Horkheimer de sleutel tot de verklaring waarom het hoogtepunt van cultuur ineens omgeslagen was in barbarij – de Verlichting is zelfdestructief.

II. De zelfdestructie van de Verlichting

Wat direct opvalt aan de opbouw van de *Dialektik*, is dat het geen boek is met hoofdstukken die naar een conclusie toe werken. Men zou het eerder een essaybundel kunnen noemen, want hoewel alle onderdelen de Verlichting als onderwerp hebben, zijn de invalshoeken uiterst divers. De essays behandelen uiteenlopende onderwerpen als Odysseus en Markies de Sade, cultuurindustrie en anti-semitisme. Hoewel Lyotard pas meer dan dertig jaar later het 'einde van de grote verhalen' zou aankondigen, is dit boek – bewust – een gefragmenteerd geheel. Dat was ook wat de titel al beloofde (*Philosophische Fragmente*). Zelf zeggen Horkheimer en Adorno hierover: 'Hoe verder we met het karwei vorderden, des te duidelijker tekende zich voor ons de wanverhouding af tussen de taak die we ons gesteld hadden en onze eigen krachten. Wat we ons voor ogen gesteld hadden, was het inzicht te ontwikkelen waarom de mensheid, in plaats van in een waarlijk menselijke toestand binnen te treden, verzinkt in een nieuw soort barbarij. De moeilijkheden die aan onze uitwerking van dit inzicht verbonden waren, hadden we onderschat omdat we nog te veel op het moderne bewustzijn vertrouwden.'¹²⁶

Om die 'nieuwe barbarij' te kunnen duiden, was juist een groot wantrouwen ten opzichte van het moderne bewustzijn nodig. De Verlichting, waaruit dat

¹²⁴ Horkheimer, 'Die Juden und Europa' 327.

¹²⁵ Geciteerd in Schmidt, 'Mephistopheles in Hollywood' 156.

¹²⁶ Horkheimer & Adorno, *Dialektiek* 9.

moderne bewustzijn voortkomt, is volgens Adorno en Horkheimer totalitair; elke weerstand van de geest tegen haar wordt ingelijfd en maakt haar alleen maar sterker. Het is niet makkelijk om afstand te nemen van dit totalitaire intellectuele geweld – en wie een nieuw systeem, een nieuwe eenheid wil creëren om het totalitaire karakter van de Verlichting aan de orde te stellen, neemt juist het hart van de Verlichting over: alles is kwantificeerbaar en te herleiden tot één.¹²⁷ Een boek dat de dialectiek van de Verlichting aan de orde wil stellen zonder zelf in die dialectiek op te willen gaan, kan dus niet een eenheid zijn of een systeem vormen.

Adorno en Horkheimer probeerden zich juist te verzetten tegen het idee dat systeem, eenheid en waarheid synoniem zijn. Adorno zou dit later in zijn *Minima Moralia* op paradoxale wijze samenvatten in het beroemd geworden aforisme: ‘Das Ganze ist das Unwahre’¹²⁸. Dit aforisme weerlegt zichzelf al in de poging eenheid en waarheid te scheiden – het is een absolute ontkenning van de waarheid van absolute uitspraken – en maakt daarmee duidelijk waarom het zo moeilijk is om op redelijke gronden te beargumenteren waarom Verlichting leidt tot barbarij. De moeilijkheid is dat Adorno en Horkheimer de Verlichting niet als Het Kwaad zien. In tegendeel, ze zijn zelf kinderen van de Verlichting, en hun these dat de mensheid verzinkt in barbarij is een distopie die, zij het in negatieve vorm, dezelfde structuur heeft als de Verlichte utopie van vooruitgang.

Het fragmentarische karakter van de *Dialektik* maakt het, zeker gezien bovenstaande opmerkingen, moeilijker om syntheses te onderscheiden. Anderzijds hebben de auteurs van dit werk zich het meest expliciet uitgesproken over wat Verlichting volgens hen is en hoe wij deze Verlichting hebben te waarderen. Mijn bespreking van de *Dialektik* zal, geheel in lijn met het boek, vooral thematisch van aard zijn. Daarbij richt ik me vooral op de essays ‘Het begrip Verlichting’, ‘Elementen van het antisemitisme. Grenzen van de Verlichting’, en, voorzover van toepassing, ‘cultuurindustrie. Verlichting als massabedrog’.

Zoals inmiddels wel duidelijk is, heeft *Dialektik der Aufklärung* een strikt filosofische insteek. Dat betekent dan ook dat het begrip Verlichting een andersoortige invulling heeft dan bij de andere boeken die ik bespreek. Verlichting is voor Adorno en Horkheimer eerder een houding, een benaderingswijze van de werkelijkheid, dan

¹²⁷ Horkheimer & Adorno, *Dialectiek* 19-21.

¹²⁸ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia* (Frankfurt 1951) 80.

een (idee)historische periode. Niet alleen denkers als Voltaire, maar ook Francis Bacon, Parmenides en Russell behoren tot de Verlichting die Adorno en Horkheimer zien. Eigenlijk is de Verlichting een proces van onttovering, van ontmythologisering. Deze drang tot ontmythologisering komt voort uit de vergetelheid over de oorsprong van de mythe. Van oorsprong wilde de mythe berichten, noemen en de oorsprong uitspreken, maar door rituelen – eigenlijk al door taal zelf – en later de uitvinding van het schrift werden de mythen vastgelegd en ontwikkelden zij zich tot doctrines.¹²⁹ Het zou de eerste stap zijn in een scheiding van theorie en werkelijkheid: goden vielen niet langer samen met de elementen, maar maakten zich daarvan vrij als de essentie van die elementen en werden in de hemel of op de Olympus geplaatst. Rituelen konden de geestelijke wereld van de goden manipuleren en creëerden zo macht over de werkelijkheid. Zo werd de mens, in staat om met de geest de werkelijkheid te beïnvloeden, het evenbeeld van de goden, en groeide ook de tegenstelling tussen mens en natuur. In de verlichting gaat de natuur zelfs over tot louter objectiviteit.

De Verlichting rekent in haar proces van onttovering af met magie en goden, zodat alleen het kennend subject en het gekende object overblijven. Maar juist in het afrekenen met de mythen raakt zij verder in de mythologie verstrikt: de werkelijkheid wordt gereduceerd tot wetmatigheid, en wat anders is dient gelijk te worden gemaakt, meetbaar, vergelijkbaar. Het werd de taak van de filosofie een brug te slaan tussen de werkelijkheid als zodanig en ons begrip ervan: 'In de verhouding van aanschouwing en begrip heeft de filosofie de diepe kloof ontwaard die zich bij deze scheiding opende, en zij heeft steeds geprobeerd deze kloof te dichten: men kan zover gaan te zeggen dat filosofie door deze poging wordt gedefinieerd.'¹³⁰ Door de beweging van ontmythologisering echter 'is denken het element van de reflectie op zichzelf kwijtgeraakt'¹³¹. Nauwelijks is het denken bevrijd van mythen of het is zichzelf kwijtgeraakt in de 'gewelddadige macht van het systeem'¹³². De rede creëert een schijnbare noodzakelijkheid, die alle vrijheid opheft en uiteindelijk de status quo handhaaft. Hierbij dient opgemerkt dat Horkheimer en Adorno, hoewel kritisch, nog steeds Marxist waren en zich dus juist niet neer wilden leggen bij de gegeven werkelijkheid.

¹²⁹ Adorno & Horkheimer, *Dialectiek* 21.

¹³⁰ Idem, 31.

¹³¹ Idem, 51.

¹³² Idem, 52.

In het essay 'Juliette ofwel Verlichting en moraal' stellen de auteurs dat de Verlichting de filosofie is die waarheid gelijkstelt aan het wetenschappelijke, redelijke systeem. Vanaf het begin was die Verlichting radicaal in die zin dat ze zowel de drang tot civilisatie als tot destructie van de 'oude goden' in zich droeg. En zo bonden Verlichte denkers de strijd aan met het idee dat geweten en emoties als bron van moraliteit kunnen dienen. Een begrip als 'medelijden' ziet Kant als een teken van zwakte, niet van deugd. Ook voor Spinoza is medelijden slecht en nutteloos, terwijl Nietzsche het begrip zelfs strijdig vindt met rechtvaardigheid. Filosofie die de vreugde van hardheid predikt, levert zich volgens Adorno en Horkheimer echter uit aan fascistische heersers, die goedheid en aardigheid als kwaad zien en dominantie en onderdrukking als deugd.¹³³

Adorno en Horkheimer thematiseren deze omdraai in waarden aan de hand van het oeuvre van de markies de Sade, omdat bij hem al vroeg de consequenties van de Verlichting zichtbaar worden; hij voorkwam ze niet zoals de anderen door harmoniserende doctrines. Voor de calculerende rede is er geen uiteindelijk fundament te geven voor moraal.¹³⁴ Samen met Nietzsche trok De Sade het wetenschappelijke beginsel van de Verlichting tot haar ontkenning door, aldus Adorno en Horkheimer. Geheel in lijn met Kants morele filosofie benadert Juliette, hoofdpersoon uit De Sades gelijknamige roman – met als ondertitel 'de voorspoed van de ondeugd' – situaties waarin ze keuzes moet maken rustig, apathisch en niet geleid door enig affect. Geen van die keuzes lijkt echter in de verste verte op keuzes die Kant of welke Verlichtingsdenker dan ook haar ooit zou aanraden: ze zijn volstrekt redelijk, maar ook volledig immoreel. Zo toont De Sade aan dat waardeoordelen strikt genomen geen redelijke grond hebben en dus in hun tegendeel te verkeren zijn. Het is overigens volgens Adorno en Horkheimer juist het idee dat gevoelens geen rol van betekenis mogen spelen in het totstandkomen van keuzes, ofwel de 'vreugde van de hardheid', waarmee de morele filosofie van de Verlichting zich uitlevert aan fascistische heersers.

De stelling dat moraal uiteindelijk niet redelijk onderbouwd kan worden, is één van de dragende ideeën van de *Dialektik*, maar is tegelijkertijd haar zwakste punt. Het betoog, uit maatschappelijk engagement geschreven, ondergraaft elke redelijke basis

¹³³ Adorno & Horkheimer, *Dialektik* 112-117.

¹³⁴ Idem, 131-133.

voor dat engagement en roept daarmee de vraag op, of een boek – essaybundel – wel het geëigende middel is om dat engagement te onderbouwen. Bovendien onderbouwen Horkheimer en Adorno de stelling aan de hand van de Markies de Sade, die volgens hen de *ware* consequenties van Verlichting blootlegt. De anderen zouden die consequenties niet durven te onderkennen. Zo wordt een marginale stem in de geschiedenis van het westers denken op het schild gehesen als de enige die de consequenties van Verlichting werkelijk overzag. Die redenering heeft tegelijkertijd een teleologische, deterministische toon: kon de Verlichting werkelijk tot maar één uitkomst leiden?

Habermas schreef in dit verband dat de *Dialektik* in twee stellingen is samen te vatten: ‘reeds de mythe is Verlichting; de Verlichting slaat om in mythologie’ en ‘de Verlichting móet omslaan in mythologie’.¹³⁵ Hij bekritiseert het fatalisme van Adorno en Horkheimer als ‘ongeremde rationaliteitscepsis’ en stelt dat rationaliteit te zeer als instrumenteel wordt gezien, zonder aandacht te besteden aan de verworvenheden van de wetenschap. Jan Baars sluit zich hierbij gedeeltelijk aan: hij verwijt Adorno en Horkheimer een reductie van Verlichting tot positivisme en noemt als voorbeeld van niet-instrumentele rationaliteit de *Dialektik der Aufklärung* zelf.¹³⁶

Het essay over de cultuurindustrie is wellicht het bekendste onderdeel van de *Dialektik*. In dit betoog richten Adorno en Horkheimer hun pijlen op de manipulatie van de werkelijkheid door de massamedia. De massamedia hebben de singulariteit en uniciteit van kunst vernietigd en hoewel ze vrijheid suggereren, conformeren ze alles tot een eenheid, een systeem. Omdat ze geconsumeerd willen worden, doen ze er alles aan om greep te krijgen op het publiek. Daartoe brengen de massamedia amusement, dat de verveling verdrijft en dient als een apologie voor de samenleving door haar negatieve kanten weg te laten. Daarmee bevredigt de cultuurindustrie niet alleen de massa, maar geeft het ook een model om zich op te richten en zo de weerstand van de eigen individualiteit zoveel mogelijk op te heffen.

¹³⁵ Jürgen Habermas, ‘Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung; Horkheimer und Adorno’ in: *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt 1985)130-157. Geciteerd in: Peter Egmond, *Negatieve dialectiek en metafysische ervaring. Een onderzoek naar de Verlichtingsfilosofie van Adorno* (Delft 1998) 36-40.

¹³⁶ Zie Egmond, *Negatieve dialectiek en metafysische ervaring* 49-50.

In een fascistische samenleving zoals Hitler-Duitsland hebben de massamedia bovendien de functie gekregen om autoriteit te verlenen aan wie ze gebruikt. Als Hitler een radiotoespraak houdt, is het belangrijker dat zijn speeches alle huiskamers binnendringen dan wat de inhoud van die speeches is – het geeft hem als Leider een vrijwel onbekritiseerbare autoriteit.¹³⁷ De Verlichting heeft taal eerst van zijn magische werking – toverspreuken, bezweringen – ontdaan, maar heeft er ook voor gezorgd dat woorden hun eigenheid verliezen en opgaan in algemene merknamen, dat mensen niet meer worden aangesproken met hun familienamen, maar met hun vervangbare en steeds verder gestandaardiseerde voornamen. Radio en televisie hebben verder gezorgd voor de standaardisering van taal in formules en veralgemeniseerde tongval – en zijn daarmee alweer een gevaarlijk wapen in handen van fascistten, die hun eigen taal alomvattend hebben gemaakt.¹³⁸

Adorno en Horkheimer behoorden tot de eersten die zich bewust waren van de ideologische kracht van taal, zeker in combinatie met massamedia. De rol van massamedia en van taal zouden belangrijke onderwerpen worden in diverse twintigste-eeuwse cultuurfilosofieën. Zelden echter werd een verband gelegd tussen Verlichting en het groeiende totalitaire karakter van taal. Ik denk dan ook dat Adorno en Horkheimer hun conclusies over taal te nauw verbonden hebben aan Verlichting, waar ze in dit verband de moderne technologie bedoelden. Natuurlijk valt de moderne techniek te herleiden tot de moderne wetenschap, en het succes van de moderne wetenschap weer te verklaren door de open houding ten opzichte van die wetenschap ten tijde van de Verlichting, maar moderne technologie en Verlichting zijn niet identiek. Het is mogelijk met moderne technieken de meest onverlichte propaganda te verspreiden – en het is te makkelijk om dan te stellen dat de Verlichting is omgeslagen in haar eigen tegendeel. Hoezeer massamedia cultuur ook omsmeden tot een eenheid, dat betekent niet dat tegengeluiden ondenkbaar zijn. Niet alleen de *Dialektik* zelf is daar een tastbaar bewijs van, maar ook Ernst Cassirers in 1933 geschreven *Philosophie der Aufklärung*. Beide boeken ontbrak het niet aan taal om tegen het tij in te schrijven.

Hoewel het laatste grote essay, 'Elementen van het antisemitisme. Grenzen van de Verlichting' pas later aan het boek werd toegevoegd, stelden Adorno en Horkheimer

¹³⁷ Adorno en Horkheimer, *Dialektik* 174.

¹³⁸ Idem, 175-182.

in hun voorwoord al dat ze een antwoord zochten op de vraag hoe moderniteit kan leiden tot barbarij. De analyse van het antisemitisme vormt dus in zekere zin de kern of het doel van de *Dialektik*.

Voor het bestaan van antisemitisme in een moderne maatschappij geeft de *Dialektik* verschillende verklaringen. Allereerst bevestigt de uitsluiting van een groep de eenheid van de eigen groep en stimuleert antisemitisme dus collectieve identiteitsvorming. Daarnaast heeft antisemitisch geweld een ventiefunctie; het kanaliseert de haat van de aanhang van de fascistische partij. Vervolgens speelt in bourgeois antisemitisme ook een rol dat Joden als zondebok kunnen dienen voor de negatieve gevolgen van het kapitalistische systeem. Dat ze als zondebok aangewezen kunnen worden, heeft te maken met het feit dat ze lange tijd economisch geïsoleerd waren en eigenlijk alleen als financiers succesvol konden zijn. Zo slagen de fascistische machthebbers erin de tegen henzelf gekeerde rebellie om te zetten in het dienen van hun overheersing.

Het belangrijkste deel van de analyse van Adorno en Horkheimer richt zich echter niet op wat de Joden zo anders maakt, maar op wat de antisemiet mankeert. De antisemiet is volgens hen namelijk geestelijk ziek, en de beste manier hem te begrijpen is door hem psycho-analytisch te duiden. Antisemitisme berust op een verkeerde projectie: waar het normaal is dat we wat we niet kennen interpreteren aan de hand van wat we wel kennen, daar vervreemdt de antisemiet zich zelfs van wat hij al wel kent. In de psychopathologie staat deze afwijking bekend als paranoia. Paranoia is ongeneeslijk, want er is geen absoluut bewijs te leveren tegen de verdenkingen van de geesteszieke. Als een paranoïde mens een oordeel velt over bijvoorbeeld Joden, fixeert dit oordeel zich door zijn onweerlegbaarheid. Hield ooit de religie de paranoia van de massa onder controle, na het wegvallen van religie bleek het niet moeilijk om die paranoia op te roepen. Zeker ook omdat de emancipatie van humaniteit geen gelijke tred hield met de verlichting van de geest, waardoor denken werd gereduceerd tot kennis. Toen totalitaire overheden ook nog eens bewust een systeem van misleiding opzetten, aan het zicht onttrokken door de cultuurindustrie, groeide het antisemitisme tot ongekennde hoogten.

Het antisemitisme, betogen Horkheimer en Adorno, komt niet voort uit een daadwerkelijke haat tegen Joden; wat dat betreft zijn daders en slachtoffers inwisselbaar. Het fascisme is er in geslaagd de individualiteit op te doen gaan in de massa en de massa te beheersen, maar ze is uiteindelijk – voor iedereen die daarop

reflecteert zichtbaar – zelf leeg. Dat is wat haar zo beangstigend maakt: ‘De gruwel van het fascisme is die van de zonneklare en toch voortbestaande leugen. (...) De Verlichting zelf, die over zichzelf meester wordt en in geweld overgaat, zou bij machte zijn de grenzen van de Verlichting te doorbreken.’¹³⁹

De synthese: wie, wat, waar, wanneer

Voor de *Dialektik* is het niet makkelijk om de syntheses in het werk aan de oppervlakte te krijgen. Dat heeft te maken met een aantal factoren. In de eerste plaats is dit boek geen historisch werk, zoals de andere boeken die ik bespreek. De empirie die aan het boek ten grondslag ligt in de zin van gedocumenteerd bronnenmateriaal is dan ook miniem, of in ieder geval wordt er niet helder naar verwezen. Sommige delen van het boek bestaan uit tekstanalyse, maar de analyses worden vervolgens zo oneigenlijk gebruikt – de Odyssee wordt ingezet om de zelfdestructie van de Verlichting te beschrijven – dat ook hier geen sprake is van een wetenschappelijke benaderingswijze. Dat zou overigens ook strijdig zijn geweest met de poging van Adorno en Horkheimer om die wetenschap van buiten af te bekritisieren.

Toch levert een systematische benadering van een bewust onsystematisch werk als de *Dialektik* interessante informatie op. Allereerst is de wat-vraag hier relevant, omdat duidelijk wordt dat in de *Dialektik* de betekenis van het begrip ‘Verlichting’ regelmatig verschuift. Eén essay opent met de Kantiaanse definitie van Verlichting – als proces van vrijmaking uit de onmondigheid – maar, zoals blijkt uit de laatste zin van het essay over antisemitisme¹⁴⁰, kan Verlichting ook synoniem zijn met fascisme. En als de Verlichting daadwerkelijk zichzelf vernietigt, wat komt dan voor die Verlichting in de plaats? Totalitarisme? Maar het betoog van Adorno en Horkheimer was juist dat de Verlichting van meet af aan totalitaire tendensen in zich herbergt.

De historicus Ronald Schechter vat de Verlichting van Horkheimer en Adorno samen als ‘a mode of thinking characterized by ‘instrumental reason’ rather than an historical epoch per se’¹⁴¹. Daarin heeft hij op zich gelijk, maar dat lost niet alle problemen rond het begrip op. De Verlichting gezien puur als denkmodus kent geen dialectiek en is dus tijdloos. Ze kan dan ook geen zinnige verklaring bieden

¹³⁹ Adorno & Horkheimer, *Dialektiek* 224.

¹⁴⁰ Zie boven, voetnoot 139.

¹⁴¹ Egmond, *Negatieve dialectiek en metafysische ervaring* 95.

voor een concreet historisch twintigste-eeuws verschijnsel als fascisme. Adorno en Horkheimer proberen wel degelijk een bepaalde historische ontwikkeling te duiden die leidde tot een technisch moderne, maar wrede wereld. Het is eerder zo dat de historische dimensie van de *Dialektik* confuus is dan dat ze ontbreekt.

Zoals ik al eerder heb opgemerkt, vertroebelt deze begripsverschuiving het betoog. Bij de analyse dat de Verlichting totalitair is, past juist een scherpe afbakening van het begrip Verlichting, om te voorkomen dat het een containerbegrip wordt en zo de stelling wel waar, maar ook betekenisloos is. Opvallend is dat de Romantiek, veelal gezien als de eerste kritische reactie op de Verlichting, bij Adorno en Horkheimer niet als zodanig serieus wordt genomen.

Met het gebrek aan duidelijkheid over wat Verlichting eigenlijk is, worden ook de antwoorden op de vragen wie, wanneer en waar moeilijker te beantwoorden. Om te beginnen ontbreekt elke formele periodisering. De reikwijdte loopt in ieder geval 'van Parmenides tot Russell'¹⁴² en omvat zo de gehele westerse filosofie. Daarmee zijn de periodisering en de *dramatis personae* met elkaar verbonden en dienen de vragen wie en wanneer tegelijk beantwoord te worden. Een groot deel van de filosofen die genoemd worden – op enkele schrijvers na worden vooral filosofen genoemd – leefde in de achttiende eeuw en wordt over het algemeen geassocieerd met de Verlichting: Hume, Voltaire, Kant. Daar staat tegenover dat ook filosofen uit andere perioden soms uitgebreid aan bod komen, waaronder Nietzsche en Bacon. De filosoof Sherratt maakt een afgeleide periodisering die zij laat lopen van Bacons *Novum Organum* tot Kants *Was ist Aufklärung*, en komt zo uit bij de periode 1620-1790 – een gangbare periodisering volgens haar. Ze merkt echter vervolgens op dat Adorno en Horkheimer ook de dialectiek van de Verlichting herkennen in de *Odyssee* van Homerus, en voegt daaraan toe: 'This historical breadth of Adorno and Horkheimer's concept would render it, by any historical criterion, so vague as to be completely useless.'¹⁴³

Vanuit filosofisch perspectief is het niet onlogisch om de Verlichting breder te zien dan als een achttiende-eeuws verschijnsel. De uiteindelijke focus van Adorno en Horkheimer echter ligt niet in de achttiende, maar de twintigste eeuw; ze probeerden, om het Hegeliaans uit te drukken, hun tijd in gedachten te vatten.

¹⁴² Adorno & Horkheimer, *Dialectiek* 21.

¹⁴³ Y. Sherratt, 'Adorno and Horkheimer's Concept of 'Enlightenment'' *British Journal for the History of Philosophy* 8: 3 (2000) 521-544: 522-523.

Binnen de twintigste eeuw ging hun bijzondere aandacht uit naar het fascisme, een verschijnsel dat sinds 1920 – ruim genomen – een rol begon te spelen in de Europese politiek. Het is vooral de koppeling van fascisme aan Verlichting die van de *Dialektik* een van de somberste werken over de Verlichting maakte.

Die sombere blik werkte vervolgens door in de keuzes voor hoofdpersonen. Hoewel de bespreking van historische personen – op Hitler na misschien – eigenlijk niet tot de kern van het betoog behoort, besteden Adorno en Horkheimer relatief veel aandacht aan Francis Bacon, de Markies de Sade, Kant en Nietzsche. Een ongebruikelijk rijtje, want de eerste is evident te vroeg voor wat doorgaans Verlichting wordt genoemd, de tweede te obscuur en de vierde te laat. Zelfs Kant wordt veelal gezien als een filosoof aan het einde van of na de Verlichting als zodanig. Vooral de Markies de Sade krijgt een belangrijke rol toegekend: uit zijn oeuvre moet blijken dat de totalitaire en fascistische tendensen de Verlichting niet zozeer van buitenaf hebben gecorrumpeerd, maar in de Verlichting zelf besloten liggen.

De vraag waar de Verlichting zich voltrekt, wordt door Adorno en Horkheimer niet rechtstreeks beantwoord. In ieder geval zijn Duitsland en Amerika landen in de ban van de totalitaire Verlichting. Er is ook geen reden om de rest van West-Europa uit te sluiten, maar, anders dan woorden als ‘alomvattend’ en ‘totaal’ doen vermoeden, blijft het niet-westen volledig buiten beeld. Ook de Sovjet-Unie valt buiten de bespreking. Wel is het Marxisme volgens Adorno en Horkheimer te deterministisch geweest onder invloed van de Verlichting, hoewel deze opmerking niet eens direct op Marx zelf van toepassing hoeft te zijn.¹⁴⁴

De kracht van de *Dialektik* ligt dus niet in haar heldere syntheses. Veeleer bestaat die kracht hieruit, dat de verschrikkingen van het fascisme en de Tweede Wereldoorlog enerzijds en de degeneratie van de cultuur door massamedia anderzijds niet terzijde worden geschoven als ontsparingen of excessen. In tegendeel, ze maken wezenlijk onderdeel uit van de Westerse cultuur en zijn dus onderdeel van onze identiteit. De *Dialektik* is een van de vroegste en radicaalste pogingen om het verschijnsel ‘moderne barbarij’ te duiden.

¹⁴⁴ In de historiografie over het Marxisme wordt Friedrich Engels er vaak van verdacht het Marxisme te zeer vermengd te hebben met positivisme en daarmee van een dynamische filosofie te zeer een gedetermineerd systeem te hebben gemaakt. Zie bijvoorbeeld David McLellan, *Marxism after Marx* (Londen, vierde editie 2007).

Receptie van de Dialektik der Aufklärung

Toen de eerste versie van wat later de *Dialektik* zou worden in 1944 verscheen, was dat als een gestencild pakketje papier, dat aan Friedrich Pollock werd aangeboden ter ere van zijn vijftigste verjaardag. Het essay over antisemitisme ontbrak toen nog, en de overige essays waren gebundeld onder de titel *Philophische Fragmente*. In 1947 verscheen de gecompleteerde versie voor het eerst in druk bij Querido, inmiddels onder de nu bekende titel *Dialektik der Aufklärung*. Het boek werd – buiten Frankfurt – door vrijwel niemand opgemerkt.

Zo leek het erop dat de *Dialektik* alleen voort zou leven in het verdere oeuvre van Horkheimer en Adorno zelf. Adorno begon in de jaren zestig van de vorige eeuw zelf naam te maken als belangrijk vertegenwoordiger van de Frankfurter Schule; vooral de *Negative Dialektik* (1966) werd goed ontvangen. Wellicht was het mede daarom dat in 1967 een roefdruk verscheen van de *Dialektik*. In tegenstelling tot de eerste druk, toen al twintig jaar geleden, was deze uitgave van meet af aan een succes. Twee jaar later, in 1969, verscheen een geautoriseerde nieuwe uitgave, met een nieuw voorwoord van de beide auteurs. In 1972 verscheen de eerste Engelse vertaling van het boek, de Nederlandse vertaling liet nog tot 1987 op zich wachten. Inmiddels zijn in beide talen recentelijk nieuwe vertalingen verschenen, respectievelijk in 2002 en in 2007.

Het is opmerkelijk, hoezeer de receptie van het boek in de jaren zestig veranderde. Had Friedrich Pollock in 1961 een herdruk nog afgeraden, in 1962 vroeg Herbert Marcuse Adorno en Horkheimer in een brief om een heruitgave¹⁴⁵. In 1967, het jaar van de roefdruk, was het werk van groot belang voor de Duitse studentenbeweging – hoewel Adorno en Horkheimer zich beiden van de studentenbeweging distantieerden. Onder de leden van de studentenbeweging moet dan ook de redacteur van de roefdruk gezocht worden. Adorno werd tegen wil en dank uitgeroepen tot de profeet van de studentenbeweging, en het is meerdere malen gesuggereerd dat zijn vroegtijdige dood aan een hartaanval in 1969 mede te verklaren valt door de druk die de studentenbeweging op hem uitoefende om zich in die rol te voegen – in ieder geval deden rellen in de collegezaal hem eerder dat jaar besluiten zijn colleges stil te leggen.

Inmiddels is de *Dialektik*, getuige de recente hervertalingen, uitgegroeid tot een klassieker. Dorinda Outram besteedt in haar boek *The Enlightenment. New*

¹⁴⁵ Michel van Nieuwstadt, 'Nawoord' in Adorno en Horkheimer, *Dialectiek* 285.

Approaches to European History, waarin zij onder andere een historiografie van de Verlichting schetst, uitgebreid aandacht aan de *Dialektik* en wijst op het belang van het boek voor latere filosofische duidingen van de Verlichting door Foucault en Habermas. Het valt niet te betwijfelen dat het boek aan het begin stond van de niet-conservatieve, filosofische kritiek op de Verlichting. In zekere zin valt het boek zelfs te beschouwen als één van de eerste pogingen tot post-modern denken, in die zin dat Adorno en Horkheimer hun kritiek probeerden te geven vanuit een positie die niet zozeer buiten, maar *na* de moderniteit valt. Het is een kritiek op de moderniteit voortkomend uit die moderniteit zelf. Het boek staat dan ook aan het begin van de postmoderne filosofische traditie van denkers als Lyotard en Foucault. Tegelijk verschilt het van veel postmoderne kritieken op de Verlichting in die zin dat Adorno en Horkheimer het Verlichte idee van vrijheid voor alle mensen als zodanig niet afkeuren en de zelfdestructie van de Verlichting oprecht betreuren.

De postmoderne kritiek op de Verlichting kan ook gezien worden als één van de aanleidingen waarom in de periode 1969-2001 door historici nauwelijks geprobeerd is de Verlichting als één historisch geheel duidelijk in kaart te brengen. Wie dat wel doet, dient zich – zoals Dorinda Outram en Jonathan Israel – op één of andere wijze tot deze uiterst sombere duiding van de Verlichting te verhouden.

Het benadrukken van de eenheid van de Verlichting betekent – zeker sinds Adorno en Horkheimer – de Verlichting op Verlichte wijze benaderen. Ik heb ervoor gekozen een chronologische volgorde in mijn hoofdstukken aan te houden, maar in deze zin past Peter Gay eerder thuis in het denken over de Verlichting vóór Horkheimer en Adorno – want terwijl de storm van de studentenbeweging zich over Europa en Amerika verspreidde, schreef hij zijn tweedelige lofzang op de Verlichting.

IV. Locke in postmoderne tijden

De filosoof John Locke speelt voor Adorno en Horkheimer geen rol van enige betekenis. Dat valt onder andere te verklaren door de brede definitie die zij aan het begrip Verlichting geven en zegt niet veel over hun appreciatie van Locke als zodanig; niet één filosoof wordt werkelijk uitgebreid besproken in de *Dialektik*. Lockes naam ontbreekt geheel, maar daarmee past hij nog steeds in een illustere rij filosofen: hetzelfde geldt voor bijvoorbeeld Montesquieu, Diderot en Bayle. Wel geldt Locke als de geestelijk vader van het empirisme, één van de belangrijkste

elementen van wat Adorno en Horkheimer het positivisme noemen. Zoals ik al eerder heb vastgesteld, hebben Adorno en Horkheimer een ruime opvatting van het begrip positivisme, en hoewel ze er niet zelf aan refereren, is het niet moeilijk hun houding ten opzichte van Lockes empirisme in te schatten. Lockes empirisme zou voor hen een belangrijke stap zijn in de richting van de instrumentalisering van de rede die alles gelijk maakt – tot empirie – of uitsluit en uiteindelijk niet meer in staat is tot zelfreflectie. Ik zal hier verder niet te diep op ingaan, om twee redenen: allereerst is deze redenering naar analogie van het denken van Adorno en Horkheimer en dus eerder speculatief dan historisch van aard. Ten tweede heb ik ervoor gekozen me wat Locke betreft te beperken tot zijn biografie en zijn politieke filosofie – en, voor wie dat niet onder Lockes politieke filosofie wil scharen, zijn idee van tolerantie.

Hierover zegt de *Dialektik* niets. Wel hebben anderen na Adorno en Horkheimer pogingen gedaan om vanuit hun kritische theorie of in ieder geval vanuit een vergelijkbare houding ten opzichte van de Verlichting Locke te interpreteren. Ik zal me in wat volgt voornamelijk op hen richten en vat hun stijl van denken over Locke samen onder de noemer ‘postmodern’.

Het idee van het totalitaire karakter van de Verlichting maakte sinds de jaren zestig grote indruk op enkele van de belangrijkste postmoderne denkers. En niet alleen dat idee zou later invloedrijk worden: ook het belang dat Adorno en Horkheimer hechtten aan taal en wat zij ‘cultuurindustrie’ noemden werd door filosofen na hen alleen maar meer onderstreept. Richard Rorty sprak in 1966 zelfs van een ‘linguistic turn’ in de filosofie¹⁴⁶.

Het was vooral Michel Foucault die het idee overnam dat we gevangen zitten in een totalitair systeem dat alles wat weerstand biedt aan dat systeem of buiten dat systeem staat probeert te integreren of te vernietigen. Net als Adorno en Horkheimer begreep hij dat deze ontwikkeling voortkomt uit de zucht tot beheersing en controle. Foucault gebruikt het begrip ‘waarheidsregime’ om aan te geven hoezeer waarheid, zeker in moderne samenlevingen, verstrengeld is met macht – met als gevolg dat alternatieve waarheden onderdrukt worden en dat wie zich wil onttrekken aan de macht, verketterd wordt. Waar Adorno en Horkheimer beschreven hoe vrije mensen hun vrijheid en uniciteit verliezen in collectieve identiteiten bevorderd door de

¹⁴⁶ Ik wil hier niet zeggen dat Adorno en Horkheimer dé denkers van de linguistic turn zijn, maar wel dat ze vroege vertegenwoordigers hiervan zijn. Zie voor een completer beeld van de linguistic turn bijvoorbeeld Dick van Lente & Bert Altena, *Vrijheid en Rede* (Hilversum 2003) 324-325.

cultuurindustrie, daar beschreef Foucault bijvoorbeeld hoe wie deviant gedrag vertoont, wordt gedisciplineerd en/of van deelname aan het maatschappelijk leven uitgesloten wordt.

Foucaults ideeën over disciplineren en uitsluiting zijn dus verwant aan de analyse van de *Dialektik*. In de historiografie stuitte ik op twee tamelijk recente voorbeelden van Locke-interpretaties die repressieve trekken ontwaren in zijn tolerantiebegrrip. In een artikel onder de titel 'Locke on Toleration. The Transformation of Constraint' stelde Ingrid Creppell dat de redenering die Locke opzette in de *Two Tracts on Government* niet wezenlijk anders is dan die van de *Letter on Toleration*, hoewel de conclusies in de *Two Tracts* veel intoleranter zijn. Locke, aldus Creppell, erkende het irrationele in menselijk handelen en zag de vorming van religieuze identiteiten als een bedreiging voor de samenleving. Religieuze overtuigingen zijn namelijk te intiem om objectief te kunnen zijn: 'there is no distance between these beliefs and the believer 'holding' them - the connection is intimate and constitutive, not objective and rational'.¹⁴⁷ In de *Two Tracts* was zijn oplossing hiervoor repressie door de staat, maar in de *Letter on Toleration* is die repressie vervangen door tolerantie, ofwel zelfrepressie van het individu. Aanname blijft dus dat 'Any society requires some form of constraint or repression to be a society'¹⁴⁸, maar bij Locke is die repressie geïnternaliseerd. In termen van de *Dialektik* zou men kunnen zeggen dat vrijheid gewonnen is ten koste van individualiteit.

Vijf jaar na Creppells artikel verscheen in *Res Publica* een publicatie van filosoof David C. Durst over de grenzen van Lockes tolerantie¹⁴⁹. Hij combineert zijn lezing van de *Letter on Toleration* met Lockes minder bekende *Some Thoughts Concerning Education* en verdedigt de stelling dat bij Locke de repressie van deviantie verschoven is van de staat naar de opvoeding. Wie op Lockiaanse wijze wordt opgevoed, is geen bedreiging voor de samenleving omdat hij in zijn jeugd deviant gedrag heeft afgeleerd. Hoewel Locke suggereert dat zijn opvoedingsmethode berust op het aanmoedigen van reflectie op het eigen gedrag, komt het erop neer dat een kind persoonlijk wordt afgewezen als hij iets verkeerd doet in de ogen van zijn opvoeder. Zijn morele keuzes worden dus niet zozeer geboren uit vrije reflectie,

¹⁴⁷ Ingrid Creppell, 'Locke on Toleration. The Transformation of Constraint' *Political Theory* 24:2 (1996) 200-240: 213.

¹⁴⁸ Idem, 232.

¹⁴⁹ David C. Durst, 'The Limits of Toleration in John Locke's Liberal Thought' *Res Publica* 7 (2001) 39-55.

maar uit de angst afgewezen te worden; hij associeert onwenselijk gedrag met schaamte. Het kind internaliseert die schaamte naarmate hij opgroeit, waardoor hij zich alleen maar goed zal voelen als hij geen deviant gedrag vertoont.

Zo mag Locke dan expliciet geweld uit de opvoeding en de samenleving verbannen hebben, daarvoor in de plaats stelt hij psychisch geweld. Nu de mensen ten opzichte van de staat vrij zijn te doen wat ze willen, zijn ze door hun repressieve opvoeding de mogelijkheid kwijtgeraakt om in vrijheid keuzes te maken. Durst verwijst zelf al naar Foucault, en het verband met de *Dialektik* ligt inmiddels voor de hand.

De beide teksten geven een redelijk beeld van hoe Locke in postmoderne tijden gelezen kan worden. Ik kan deze lezing van Locke niet direct koppelen aan de *Dialektik*, maar duidelijk is wel dat de ideeën over vrijheid, macht en maatschappij zoals die door Adorno en Horkheimer naar voren zijn gebracht, een mogelijkheidsvoorwaarde vormen voor een dergelijke lezing. Net als de Verlichting als zodanig komt ook Locke er slecht vanaf in dit perspectief. Deze manier om Locke te lezen neemt echter in de historiografie over zijn denken een marginale plaats in. Belangrijkste reden daarvoor is wellicht dat de theorie dat in Lockes filosofie een aanzet ligt tot repressie moeilijk als zodanig te bewijzen of te weerleggen is. Het gaat immers om de achterliggende of misschien zelfs onbewuste effecten die zijn teksten hebben, niet om de expliciete boodschap van de tekst zelf.

V. Conclusies

Adorno en Horkheimer hebben met hun *Dialektik der Aufklärung* een filosofische traditie in het leven geroepen die een uiterst negatief beeld van de Verlichting poneert. Dat negatieve beeld is ontstaan omdat zij er in tegenstelling tot Cassirer voor keuzen om het fascisme van hun tijd op te vatten als het product van de Verlichting, een teveel aan Verlichting in plaats van het gebrek eraan. Drijfveer hierin was wellicht het antisemitisme dat ze niet alleen in Duitsland, maar ook in Amerika zagen opkomen en dat hen als Duitse Joden persoonlijk trof. Daarom beginnen ze hun *Dialektik* met de vraagstelling 'waarom de mensheid, in plaats van in een waarlijk menselijke toestand binnen te treden, verzinkt in een nieuw soort barbarij'¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Adorno & Horkheimer, *Dialectiek* 9.

Adorno en Horkheimer hebben een vergelijkbare achtergrond: beiden hebben ze Joodse ouders, beiden waren ze lange tijd verbonden aan het Institut für Sozialforschung van de Universiteit van Frankfurt. Ze deelden daarmee ook hun kritisch-marxistische visie op de westerse samenleving. Het boek werd geschreven tijdens de Tweede Wereldoorlog, in ballingschap in Amerika. Pas twintig jaar na de oorspronkelijke publicatie begon de ontwikkeling waardoor het boek zou uitgroeien tot de klassieker die het nu is. Daar dient in de historiografie van de Verlichting rekening mee te worden gehouden.

‘Verlichting’ is bij Adorno en Horkheimer niet altijd een even duidelijk begrip: omdat ze ervan overtuigd zijn dat de dialectiek van de Verlichting een alomvattend proces is dat vrijwel geen buiten meer kent en dus moeilijk te analyseren is, gebruiken ze het begrip in heel diverse contexten. Belangrijkste conclusie is dat de Verlichting, oorspronkelijk een proces van ontmythologisering, totalitair is en daarom uiteindelijk zelfdestructief. Omdat alles gekwantificeerd en gesystematiseerd wordt, is er geen ruimte meer voor het afwijkende, dat wat weerstand biedt. Dit leidt tot een mechanisch denken dat niet meer op zichzelf reflecteert en zo weer terugvalt in de mythen die de Verlichting juist probeerde te ontmaskeren.

Met de Verlichting is ook het fundament onder moraliteit ondergraven, omdat moraal niet kan voldoen aan de eis van rationalisering. Hoewel de moraal nog lange tijd bleef voortbestaan dankzij fatsoenlijke filosofen die het niet aandurfd en hierop te reflecteren, heeft het fascisme inmiddels alle bestaande normen en waarden omgekeerd. Het fascisme is daar onder meer in geslaagd dankzij de opkomst van de cultuurindustrie, die autoriteit kan verlenen aan nagenoeg elke boodschap. Het fascisme is er ook in geslaagd de in de samenleving aanwezige haat, ontstaan door het kapitalistische systeem, om te buigen van rebellie in antisemitisme.

Hoewel Adorno en Horkheimer in hun *Dialektik* de naam van John Locke niet eens laten vallen, zijn er wel artikelen die enkele conclusies van de *Dialektik* als assumpties gebruiken. De filosofie van Michel Foucault is de schakel die de *Dialektik* aan deze artikelen verbindt. De artikelen verwijten Locke de externe repressie van de staat omgezet te hebben in innerlijke repressie van de burgers – een stelling die in de historiografie over John Locke geen opschudding veroorzaakte, omdat deze stelling niet makkelijk te bewijzen of te weerleggen valt.

In 1947 was de wereld kennelijk nog niet klaar voor de uiterst sombere conclusies van Adorno en Horkheimer. Daarom heeft het boek in de twintig jaar die erop volgden, nauwelijks invloed gehad op de historiografie van de Verlichting. Intussen schreef Peter Gay zijn tweedelige interpretatie van de Verlichting, terwijl op straat chaos heerste door studentenrellen...

Hoofdstuk 4 . Het moderne heidendom. Peter Gay over de Verlichting

Lucian:

Are you ready then, to (...) say that the Enlightenment is responsible for everything that is right in the twentieth century?

Voltaire:

No. But everything that it is responsible for is right.

Peter Gay, The Bridge of Criticism. Dialogues among Lucian, Erasmus and Voltaire on the Enlightenment

I. De context

Peter Gay werd op 20 juni 1923 als Peter Fröhlich geboren in Berlijn. Zijn ouders waren Joods; zijn vader was afkomstig uit Polen, zijn moeder uit het toen nog Duitse Breslau. Vader Fröhlich was een 'self-made man': hij ontving basisonderwijs tot zijn veertiende, maar wist zichzelf omhoog te werken tot een succesvol zakenman. Peter groeide op in zijn geboortestad Berlijn en ging er naar de bekende Goethe-Real-Schule, een oude instelling waar de politieke veranderingen in Duitsland maar langzaam doordrongen. In huize Fröhlich leek de dreiging van het nationaal-socialisme geen al te grote consequenties te hebben. De Fröhlichs hadden een typisch Duits uiterlijk, waardoor ze niet als Joden herkend werden. Ook toen Hitler Rijkskanselier werd, bleef de familie gewoon in Berlijn wonen. Dat betekende niet dat ze onwetend waren over de veranderingen: in 1934 werd de jonge Peter zich er pijnlijk van bewust dat hij Joods was, door alle propaganda en bruinhemden op straat.

We zagen al eerder dat Cassirer en Adorno direct hun conclusies hadden getrokken en emigreerden, maar zij waren dan ook nauw betrokken bij de maatschappelijke ontwikkelingen die aan Hitlers kanselierschap vooraf gingen: Cassirer omdat hij zich door de tijdgeest gedwongen voelde te reflecteren op de ontwikkelingen in Duitsland, Adorno omdat hij als marxist en Jood beseftte dat hij in Duitsland veel risico liep.

De Kristallnacht op 10 november 1938 kwam voor de jonge Peter Fröhlich en zijn ouders als een verrassing. Voor Gay voelde de gebeurtenis als 'a catastrophe that deepened my rancor against Germany and the Germans, already powerful enough, into an indiscriminate hatred that survived long stretches of time quite unabated.'¹⁵¹ Pas zeven jaar later zou hij in staat zijn om zijn ervaringen in de Kristallnacht voor het eerst onder woorden te brengen. Vanaf de Kristallnacht zette de familie alles op

¹⁵¹ Peter Gay, *My German Question. Growing up in Nazi-Berlin* (Londen 1998) 133.

alles om Duitsland zo snel mogelijk te verlaten, en dankzij een oom in Amerika slaagden de Fröhlichs daar nog op tijd in. In zijn autobiografie omschreef Gay zich niet als slachtoffer van het nazisme, maar het gebeuren had wel diepe indruk op hem gemaakt, zoals op alle Joden: 'even the most fortunate Jew who lived under Hitler has never completely shaken off that experience'¹⁵².

Eenmaal in Amerika veranderde Peter Joachim Fröhlich zijn naam in Peter Jack Gay, en in mei 1941 vroeg de familie Gay Amerikaans staatsburgerschap aan.¹⁵³ Peter ging filosofie studeren aan de University of Denver. Daar rondde hij zijn Bachelor of Arts af, en hij vertrok vervolgens naar Columbia University voor zijn Master Political Sciences en zijn promotie.¹⁵⁴ Columbia University werd ook zijn eerste werkgever: van 1948 tot 1955 was hij in dienst als docent politicologie, en vanaf 1955 tot 1969 als hoogleraar geschiedenis. Daarna vertrok hij naar Yale, waar hij tot zijn pensioen in 1993 hoogleraar bleef. Peter Gay is een opvallend goed schrijver – gezien de prijzen die hij met zijn boeken won – met een omvangrijk oeuvre. Belangrijke thema's van dat oeuvre zijn de Verlichting, Freud, de Weimar Republiek en de negentiende eeuw.

In 1955 overleed Gays vader, die altijd al een slechte gezondheid had gehad. Gay was erg op zijn vader gesteld, en had veel van zijn opvattingen aan hem te danken. Zo voedde Fröhlich senior zijn zoon atheïstisch ('antireligious')¹⁵⁵ op, en bracht hij hem waardering bij voor de Verlichting en denkers als Karl Marx en Sigmund Freud. Hij zorgde er ook voor dat de jonge Peter opgroeide met Duitse kinderen, terwijl in die tijd steeds meer Joodse ouders hun kinderen naar speciale Joodse scholen en verenigingen stuurden.¹⁵⁶

Peter Gay was in de jaren zestig op zich al geen onbekende naam meer, maar met *The Enlightenment: An Interpretation* won hij de National Book Award en werd hij erkend als een belangrijk historicus. In hetzelfde jaar dat het tweede deel verscheen, *The Science of Freedom*, werd Gay aangesteld als hoogleraar comparatieve en intellectuele geschiedenis aan de prestigieuze Yale University. In zijn latere werk zou

¹⁵² Gay, *My German Question* 21.

¹⁵³ Idem, 170.

¹⁵⁴ Robert L. Dietle & Mark S. Micale, 'Peter Gay. A Life in History' in Mark S. Micale, Robert L. Dietle (eds.), *Enlightenment, Passion, Modernity. Historical Essays in European Thought and Culture* (Stanford 2000) 1-23:17.

¹⁵⁵ Gay, *My German Question* 50.

¹⁵⁶ Idem, 56.

Gay, mede door zijn contacten met de psycho-analytici van Yale¹⁵⁷, één van de belangrijkste vertegenwoordigers worden van de zogeheten 'psychohistory', de bestudering van de psychologische achtergronden van historische gebeurtenissen. Als biograaf en volgeling van Sigmund Freud werd Gay vooral bekend om zijn psycho-analytische benadering van de geschiedenis. Zijn werken over de Verlichting schreef hij voor die tijd, maar zoals we nog zullen zien, heeft de psyche van historische perioden wel zijn belangstelling. Zo onderscheidt hij het 'mythische denken', waartegen hij de kritische geest van de Verlichting afzet en stelt hij dat de zeventiende-eeuwse systematische filosofie de vrucht was van geïsoleerd denken, terwijl de filosofie van de Verlichting voortkwam uit het publieke leven van de *philosophes*.

In zijn autobiografie onthult Gay dat hij tot op heden probeert plaatsen, voorwerpen en mensen die hem kunnen herinneren aan de Tweede Wereldoorlog en zeker de Holocaust uit de weg te gaan. Jarenlang vond hij het zelfs moeilijk om als wetenschapper op een neutrale manier over Duitsers te schrijven. Het is voor hem een 'survival strategy', bekent hij; het was voor hem al een hele stap om in zijn boeken over de Verlichting Kant, Lessing en Wieland te bespreken. Hij noemt zijn boek *Weimar Culture* (1967), zijn eerste boek expliciet over Duitsland, zijn meest geëngageerde boek ooit, 'an elegy for a failed experiment'¹⁵⁸.

Peter Gay schreef zijn boeken over de Verlichting in een roerige tijd. Zelf had hij in 1963 de Berlijnse toespraak van president Kennedy bijgewoond, 'Ich bin ein Berliner'. Nog datzelfde jaar werd Kennedy in Dallas vermoord. In heel Europa en Amerika braken studentenrellen uit - de oudere generatie werd ter verantwoording geroepen voor de Tweede Wereldoorlog en er werd een poging gedaan de samenleving te hervormen en bestaande conventies te doorbreken. Gay had zelf een uitstekende band gehad met zijn inmiddels overleden vader, die zelf al atheïst was en de Verlichting, Marx en Freud bewonderde. Hij kon zich echter wel vinden in het idee dat er - vooral in de Duitse samenleving - veel niet deugde. De Verlichting bood hem tegelijk een fascinerend onderzoeksterrein én de mogelijkheid om de kernwaarden van zijn eigen identiteit, die volgens hem voortkwamen uit de Verlichting - kosmopolitisme, vrijheid, menselijkheid, secularisme - te verdedigen tegen wat hij Romantische kritiek noemde.

¹⁵⁷ Dietle & Micale, 'Peter Gay' 19-20.

¹⁵⁸ Gay, *My German Question* 200.

Gay, die zich sinds het begin van de jaren vijftig met de Verlichting bezig begon te houden, ergerde zich enorm aan de publicaties van historici als Carl Becker en J.L. Talmon over de Verlichting.¹⁵⁹ Net als bij Adorno en Horkheimer werd door hen de Verlichting verantwoordelijk gesteld voor een bijna religieus geloof in de Rede en wetenschap, dat geleid zou hebben tot totalitarisme. Becker stelde in zijn *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (1932) dat de Verlichte *philosophes* meer op christelijke assumpties steunden dan ze zelf toe wilden geven, en Talmon introduceerde de term 'totalitaire democratie' om vooral Rousseaus democratische politieke filosofie te bekritisieren en zijn ideeën te koppelen aan het nazisme en Stalins communisme. Het was juist het democratische aspect dat Gay het modernst vond aan Rousseau, zoals we nog zullen zien. Na bijna twintig jaar studie was hij in staat de best gedocumenteerde verdediging van de Verlichting tot dan toe te schrijven.

II. Verlichting als secularisatie

De ondertitels van Gays beide boeken over Verlichting, respectievelijk 'The Rise of Modern Paganism' en 'The Science of Freedom' zijn goed gekozen. Secularisatie, vrijheid, menselijkheid, kosmopolitisme en een bloeiende wetenschap vormen voor Gay de belangrijkste nalatenschap van de Verlichting. Hij is bereid om voor die erfenis op te komen en richt zich al op de eerste pagina van het voorwoord bij het eerste boek rechtstreeks tegen zijn opponenten: Burke, de Duitse Romantici en allen die de Verlichting afschilderen als oppervlakkig rationalisme, dwaas optimisme en onverantwoord utopisme.¹⁶⁰

Het is echter niet zijn bedoeling een zeer geëngageerd werk te schrijven. Integendeel: in het voorwoord bij het tweede deel stelt hij dat 'As a historian, even when writing a work frankly labeled "An Interpretation", I made it my business to avoid value judgments of this sort; I sought instead to define, as clearly as I could, the interweaving of ideas and passions, beliefs and superstitions, and the clash of ideas with ideas that dominated a certain age.'¹⁶¹ Zijn persoonlijke overtuigingen

¹⁵⁹ Zie Dietle & Micale, 'Peter Gay' 3. Het gaat om de volgende werken: Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven 1932) en Jacob L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (Londen 1952).

¹⁶⁰ Gay, *The Rise of Modern Paganism* ix.

¹⁶¹ Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation. The Science of Freedom* (New York, tweede druk 1978) xi.

wilde Gay bewaren voor een niet-historisch werk, *The Bridge of Criticism*.¹⁶² Toch laat hij zich nog ontvallen dat 'if there is any age that desperately needs the humane aims and the critical methods of the Enlightenment, it is certainly our age.'¹⁶³ Ik laat *The Bridge of Criticism* overigens niet bespreken, omdat Gays opvattingen over de Verlichting al duidelijk genoeg naar voren komen in zijn *The Enlightenment* en omdat *The Bridge of Criticism* expliciet geen wetenschappelijke pretenties heeft. Daarnaast is het boek driestemmig, waardoor tegelijk elke stem en geen van de stemmen Gays opvattingen vertolkt.

In 2000 hield Gay in een artikel over geschiedwetenschap en postmodernisme een vurig pleidooi voor objectieve geschiedschrijving. Hij probeerde Foucaults 'schadelijke invloed' af te wenden en stelde geschiedenis voor als een wetenschap waarin op basis van feiten consensus groeit. Dat er toch ontwikkeling in de geschiedwetenschap is, komt omdat er steeds weer nieuwe feiten en nieuwe methoden worden gevonden, aldus Gay. Aan het eind van het artikel onderschreef hij Rankes veel geciteerde streven: schrijf geschiedenis 'wie es eigentlich gewesen' is.¹⁶⁴ In het tweede deel van zijn *The Enlightenment: An Interpretation* wordt door een zijdelingse opmerking duidelijk tegenover wie Gay zo pleit voor objectieve geschiedschrijving. Hij voert Buffon aan, die erin slaagde zijn lyrische liefde voor de natuur zijn denken niet te laten vertroebelen, en merkt op dat 'Buffon saw – and, as the vagaries of romantic scientists after his death would demonstrate saw rightly – the gravest menace to correct scientific inquiry from subjective wishes, the insistence on importing ethical or aesthetic considerations into enquiry'.¹⁶⁵ Gay keert zich dus tegen 'romantic scientists', dezelfde opponenten die ook Cassirer al bestreden had.

Of het Gay werkelijk gelukt is om op puur objectieve wijze een geschiedenis te schrijven van een onderwerp waarbij hij zo nauw betrokken is, valt nog te bezien. Om maar één voorbeeld te noemen: zoals ik eerder al aangaf, is hij er in geslaagd ook Duitse *Aufklärer* op te nemen in zijn *The Enlightenment*. Veel zijn dat er echter niet, en erg positief komen ze er meestal ook niet af. Dat plaatst hem op dit punt lijnrecht tegenover Cassirer, wiens werk hij goed kende, zonder dat hij werkelijk doorslaggevende argumenten kan noemen voor deze andere visie.

¹⁶² Peter Gay, *The Bridge of Criticism. Dialogues among Lucian, Erasmus and Voltaire on the Enlightenment* (New York 1970).

¹⁶³ Gay, *The Science of Freedom* xi.

¹⁶⁴ Gay, 'Do Your Thing' 33-44.

¹⁶⁵ Gay, *The Science of Freedom* 154.

Gays geschiedenis van de Verlichting is het resultaat van vele jaren werk, en telt dan ook meer dan 1200 pagina's verspreid over twee delen, onderverdeeld in drie boeken. In het eerste deel bespreekt Gay in een 'ouverture' hoe de Verlichting zich verhiel tot haar tijd, en zijn twee boeken gewijd aan respectievelijk de waardering van Verlichte denkers voor de klassieke oudheid en hun spanningsvolle verhouding tot het christendom. Het derde boek in deel twee bespreekt de constructie van moderniteit. Kort samengevat komt de boodschap van *The Enlightenment* er dus op neer dat de Verlichters zich lieten inspireren door de oudheid, zich keerden tegen de christelijke cultuur en vervolgens een nieuwe, moderne cultuur opbouwden.

De Verlichting bestaat voor Gay uit een kleine intellectuele 'familie' van *philosophes*, een 'little flock' met een helder programma: het bevorderen van secularisme, menselijkheid, kosmopolitisme en vrijheid. De Verlichting was een internationale beweging, maar elk land had zijn eigen karakteristieken. Het belangrijkste land voor de Verlichting was Frankrijk, waar de *philosophes* 'took perverse pleasure in the opposition of the church and state'¹⁶⁶. Parijs was de hoofdstad van de Verlichting, Frans de *lingua franca*. De Britten waren al relatief tevreden met hun politieke en sociale instituties en misten dus de Franse radicaliteit. In Italië waren de autoriteiten relatief gemakkelijk te overtuigen van de noodzaak van hervormingen. Het is verrassend dat Gay Italië noemt, omdat hij in het vervolg van zijn boeken weinig aandacht zal besteden aan de Italiaanse Verlichting, en omdat zijn visie Italië als een eenheid benadert, wat in de achttiende eeuw zeker niet het geval was. Wie bedoelt Gay bijvoorbeeld met de autoriteiten? De bestuurders van de stadstaten, de paus? En plaatst hij Noord-Italië en Zuid-Italië op één lijn? Wel dient in een beoordeling van Gays visie op de Italiaanse Verlichting meegenomen te worden dat hij schreef vóór Venturi de resultaten van zijn onderzoek naar de Italiaanse Verlichting publiceerde¹⁶⁷.

Duitsland komt er bij Gay, zoals reeds te verwachten viel, het slechtst van af. De Duitse Verlichting was 'isolated, impotent, and almost wholly unpolitical'¹⁶⁸ Dat neemt echter niet weg dat Gay de Verlichting primair als een eenheid zag. Dat had

¹⁶⁶ Gay, *The Rise of Modern Paganism* 4.

¹⁶⁷ Zie voor Venturi's werken over de Italiaanse Verlichting: Franco Venturi, R. Burr Litchfield (vert.) *The End of the Old Regime in Europe* (Princeton 1989-1991). Van deze serie, in het Italiaans *Settecento Riformatore*, verscheen in 1969 het eerste deel.

¹⁶⁸ Gay, *The Rise of Modern Paganism* 4.

hij al in de eerste zin van zijn openingshoofdstuk vastgesteld: 'There were many philosophes in the eighteenth century, but there was only one Enlightenment'¹⁶⁹. Gay plaatst de Verlichting in de achttiende eeuw, en onderscheidt drie generaties: de generatie van Voltaire, die van Hume en die van baron d'Holbach en Kant. Naarmate de tijd vordert, groeit ook het radicalisme van de Verlichting. Wat begon als deïsme, groeit uit tot atheïsme, aldus Gay. Ook werden de Verlichte filosofen in de loop van de tijd steeds meer gerespecteerd.

De *philosophes* hadden volgens Gay een groot respect voor de klassieke oudheid. Als ze over het verleden schreven, dan selecteerden ze echter alleen dat deel van het verleden dat ze konden gebruiken. 'This limits the range of philosophical history but enhances its value as a clue: it permits us to look over the philosophes' shoulders to discover in their historical portraits a portrait of themselves'.¹⁷⁰ Het is verrassend dat een historicus die in staat is om op deze manier de werken van zijn voorgangers te analyseren, niet openstaat voor de suggestie dat in geschiedschrijving de persoonlijke betrokkenheid van de historicus bij zijn onderwerp zijn onderzoek stuurt.

Gay vond de *philosophes* zó dicht bij de klassieke oudheid staan, dat ze die oudheid als het ware ervoeren.¹⁷¹ Diderot bijvoorbeeld leek wel een misplaatste Romein, door zijn empiristische en sceptische houding, zijn epicurisme en zijn experimentele, innovatieve geest. Dat betekende echter niet dat Diderot en anderen moeiteloos afscheid namen van hun christelijke wortels. Zelfs Hume, één van de eerste openlijke atheïsten, worstelde nog met religie. Toch richtten zij zich meer op de Grieks-Romeinse dan op de Joods-Christelijke traditie. Het besef dat met de Griekse en Romeinse beschaving veel goeds verloren was gegaan, was afkomstig uit de Renaissance, aldus Gay. De klassieken werden minder en minder allegorisch gelezen, en meer en meer vond de oproep 'ad fontes!' van Erasmus gehoor. In de Verlichting werd voorgoed afgerekend met de oude, mythische vorm van denken waarin de werkelijkheid letterlijk van het goddelijke vervuld is. Gay gebruikt de term 'mythopoeic thinking', die hij afzet tegen het Verlichte 'critical thinking'.¹⁷²

Het is opvallend dat Cassirer, Adorno en Horkheimer en Peter Gay allen het begrip 'mythe' een belangrijke rol laten spelen in hun werken over de Verlichting.

¹⁶⁹ Gay, *The Rise of Modern Paganism* 3.

¹⁷⁰ Idem, 32.

¹⁷¹ Idem, 46.

¹⁷² Idem, 89-95.

Gay ontleende naar eigen zeggen zijn tegenstelling 'mythical-critical' aan Cassirer¹⁷³ en identificeert het mythische denken vooral met animisme en de onmogelijkheid om in stijlfiguren als allegorie en metafoor te denken. Voor hem is in de achttiende eeuw afgerekend met mythisch denken en getuigen hedendaagse voorbeelden van mythisch denken van achterlijkheid of in ieder geval het onvermogen kritisch te kunnen denken. Adorno en Horkheimer stellen dat animisme aan het mythische denken vooraf gaat - mythisch denken ontstaat, wanneer de oorspronkelijke betekenis van de mythe uit het zicht verdwijnt. In die zin kan voor hen dus ook een moderne samenleving terugvallen in mythisch denken. Ik vermoed dat Gay de *Dialektik der Aufklärung* niet kende, wat destijds niet ongebruikelijk was - maar als hij het had gekend, was hij het waarschijnlijk fundamenteel oneens geweest met Adorno en Horkheimer.

De Grieks-Romeinse tijd riep volgens Gay terecht veel herkenning op bij de *philosophes*: net als ten tijde van de Verlichting vocht ook in de klassieke oudheid een kleine intellectuele elite voor culturele vooruitgang, vooral in de keizertijd. Gay spreekt dan ook van de 'First Age of Criticism'¹⁷⁴, en noemt het betreffende hoofdstuk zelfs 'The First Enlightenment'.

De klassieken dienden uiteindelijk voor de *philosophes* als instrumenten om de eigen filosofie te scherpen in hun kritiek op het christendom. Gay definieert de filosofie van de Verlichting zelfs als 'the organized habit of criticism'¹⁷⁵, een definitie die hij - zonder dat erbij te vermelden - aan de Duitse filosoof Immanuel Kant ontleent. Die houding leidde ertoe dat de filosofie in de Verlichting veelal weinig systematisch of diepgaand was, aldus Gay - de succesvol gebleken oorlogsretoriek slokte alle energie op. Kant, Hume en Condillac, de meest systematische filosofen van de Verlichting, zijn eerder uitzondering dan regel. Over het algemeen hadden de *philosophes* meer met kritische dan met systematische reflectie. Gay stelt dat het verschil tussen de systeembouwers van de zeventiende eeuw - waaronder Spinoza - en de critici uit de achttiende eeuw bestond uit het feit dat de systeembouwers enkelingen waren, terwijl de critici midden in het publieke debat stonden. Hij omschrijft hun stijl van

¹⁷³ Gay, *The Science of Freedom* 571.

¹⁷⁴ Gay, *The Rise of Modern Paganism* 121.

¹⁷⁵ Idem, 130.

filosofen als 'moral realism'.¹⁷⁶ De filosofen zouden verbaasd staan, aldus Gay, als ze zich uit hadden horen maken voor 'the very utopians they had taken care not to be'¹⁷⁷.

Het engagement van de *philosophes* betrof de meest uiteenlopende sociale misstanden, maar vooral het christendom prikkelde hen. De christelijke cultuur was in hun ogen verantwoordelijk voor de val van het Romeinse Rijk en de allegorische duiding van de klassieke teksten. Ook Gay zelf heeft weinig op met de manier van denken in de Middeleeuwen: 'vagueness was enhanced by ignorance and confirmed by piety'¹⁷⁸. Even later verdedigt hij de Verlichting tegen de suggestie dat het een soort seculier Christendom is: 'Christianity made a substantial contribution to the *philosophes*' education; but of the definition of Enlightenment it forms no part'¹⁷⁹.

Al in de Renaissance was afstand genomen van de allegorische vorm van christelijk denken. Gay omschrijft de periode 1300-1700 dan ook als de prehistorie van de Verlichting. De humanisten ontwikkelden een soort 'pagan christianity'¹⁸⁰, dat veel waarden en ideeën met de Verlichting zou delen, maar fundamenteel afweek wat het christelijke geloof betreft. Voor de Renaissance bleef het problematisch om klassieke vormen te rijmen met christelijke overtuigingen, aldus Gay. De Verlichting zou die spanning moeiteloos opheffen door de christelijke overtuigingen lager te waarderen dan de klassieke vormen. De *philosophes* hadden echter wel grote waardering voor hun voorgangers uit de Renaissance: hun boekenkasten waren gevuld met Erasmus, Pascal, Montaigne en Spinoza, met Arminianen, Platonisten en Epicuristen.¹⁸¹ Ook Pierre Bayle werd door *philosophes* als Rousseau, Gibbon en Diderot gezien als één van de grootste voorlopers op de Verlichting. Hij liet in zijn leven de destructieve en de constructieve kant van de Verlichting zien, aldus Gay.¹⁸²

De secularisatie van de Verlichting maakte de achttiende eeuw overigens nog niet tot een niet-religieuze eeuw. Secularisatie betekent voor Gay het verplaatsen van religieuze instituten en verklaringen uit het centrum van de samenleving naar de periferie – niet het opheffen van het christendom. Duizenden Europeanen werden

¹⁷⁶ Gay, *The Rise of Modern Paganism* 178.

¹⁷⁷ Idem, 182.

¹⁷⁸ Idem, 244.

¹⁷⁹ Idem, 323.

¹⁸⁰ Idem, 256.

¹⁸¹ Idem, 283-288.

¹⁸² Idem, 295-296.

volgens hem heen en weer geslingerd tussen hun religieuze opvoeding en de antireligieuze propaganda van de Verlichting. Gay komt op dit punt echter niet met empirische onderbouwing, en hoewel in Frankrijk inderdaad in de achttiende eeuw het kerkbezoek terugloopt, zette de massale ontkerkelijking pas in na de Tweede Wereldoorlog – zo'n twee eeuwen later dus. Een groeiende groep historici roept er inmiddels toe op om religie en Verlichting niet langer als tegengestelde begrippen te zien¹⁸³, en één historicus stelde voor om het begrip secularisatie anders te duiden: 'Secularization—understood as the passive demotion of religion to the corners of human experience—has lost its luster. Instead, it must be treated as a contingent and active set of *strategies* that change religion over time. This is as true of the nineteenth and twentieth centuries as it was of the eighteenth. If the Enlightenment keeps its status as the cradle of modernity, it will be less as the birthplace of secularism than as the birthplace of a distinctly modern form of religion whose presence and power continues to shape the present.'¹⁸⁴

In de genoemde publicaties is Peter Gay veelal de opponent, omdat hij nog sterker dan andere historici het seculiere karakter van de Verlichting benadrukt. Dat waarden als redelijkheid, menselijkheid en kosmopolitisme voor velen uitstekend samengingen met hun (christelijke) geloof, lijkt hij uit het oog te zijn verloren door de aanname dat de pogingen in de Renaissance om religie en filosofie met elkaar te verzoenen, mislukt waren. En, belangrijker nog: Gay ziet de Verlichting als de intellectuele geschiedenis van een kleine groep *philosophes* die samen een duidelijke, goed af te bakenen eenheid vormden en één gezamenlijk programma hadden. Een genuanceerd beeld over Verlichting en religie past niet goed bij een dergelijke monistische visie.

Aan het einde van zijn eerste boek voert Gay de voor hem belangrijkste denkers van de Verlichting op: Voltaire en Hume. Dat hij voor hen koos, ligt om meerdere redenen voor de hand. Gay had in 1959 al een monografie over Voltaire geschreven, en was dus goed bekend met diens werken. Vooral de regen van pamfletten die in de laatste zestien jaar van diens leven verschenen waren 'reveal a

¹⁸³ Zie bijvoorbeeld S. J. Barnett, *The Enlightenment and religion. The myths of modernity* (Manchester 2003), A.C. Kors en P.J. Korshin (eds.) *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany* (Philadelphia 1987), P. Harisson, 'Religion' and the Religions in the English Enlightenment (Cambridge 1990) en B. Young, *Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England. Theological Debate from Locke to Burke* Oxford 1998).

¹⁸⁴ Jonathan Sheehan, 'Enlightenment, Religion and the Enigma of Secularization: A Review Essay' *American Historical Review* 108: 4 (2003) 1061-1080: 1078.

distaste for Christianity amounting almost to an obsession'¹⁸⁵, aldus Gay. Voltaire was dus voor Gay de vleesgeworden kritische geest van de Verlichting, die actief afrekende met het christendom. Hume daarentegen worstelde uiteindelijk niet eens meer met het christendom; daar was hij te zelfverzekerd voor. Gay noemt hem de 'complete modern pagan'¹⁸⁶ en looft zijn essay over wonderen en zijn *Natural History of Religion*. In het laatstgenoemde boek probeerde Hume het verschijnsel religie te verklaren vanuit de menselijke natuur. Hume was tegelijkertijd 'the most isolated and most representative of the philosophes: he was simply the finest, most modern specimen of the little flock'¹⁸⁷. Kort gezegd waren Hume en Voltaire Gays helden van de Verlichting omdat ze uitstekend pasten in het beeld dat hij had geschetst van die Verlichting. Dat Hume in politiek opzicht bekend stond als conservatief, maakt voor Gay geen enkel verschil.

In het tweede deel van zijn *The Enlightenment: An Interpretation* belooft Gay de omgeving van de *philosophes* centraal te stellen, de 'social history of the philosophes' history'¹⁸⁸ zoals hij het noemt. Het gaat hem erom de *philosophes* in hun tijd te plaatsen. Wie afgaand op deze inleidende woorden een sociale geschiedenis van Europa in de achttiende eeuw verwacht, komt echter bedrogen uit. Gay heeft met de *Science of Freedom* een prijzenswaardig boek over de ideeëngeschiedenis van de Verlichting geschreven, en het boek biedt inderdaad veel meer sociale achtergronden dan bijvoorbeeld Cassirers *Philosophie*. De term 'sociale geschiedenis' is hiervoor echter te zwaar, vooral in het licht van de ontwikkelingen na de Tweede Wereldoorlog.¹⁸⁹ Toen werd een kwantificerende, sociaal-wetenschappelijke insteek populair onder sociale en sociaal-economische historici.¹⁹⁰

Waarom wilde Gay zijn geschiedenis van de Verlichting, of in ieder geval het tweede deel ervan, toch graag als sociale geschiedenis zien? De reden daarvoor is eerder al zijdelings ter sprake gekomen: voor Gay was de Verlichting niet alleen de ideeëngeschiedenis van een kleine, intellectuele bovenlaag van de bevolking, maar een maatschappijbrede hervorming die zou leiden tot ons moderne stelsel van

¹⁸⁵ Gay, *The Rise of Modern Paganism* 391.

¹⁸⁶ Idem, 401.

¹⁸⁷ Idem, 418.

¹⁸⁸ Gay, *The Science of Freedom* ix.

¹⁸⁹ Dat vindt ook Robert Darnton, 'Review: In Search of the Enlightenment: Recent Attempts to Create a Social History of Ideas' *The Journal of Modern History* 43:1 (1971) 113-132: 113-115.

¹⁹⁰ Zie Maarten Duijvendak en Pim Kooij, *Sociale geschiedenis. Theorie en thema's* (Assen 1992) 1-11.

normen en waarden en onze moderne visie op de rol van wetenschap in de samenleving. Om die visie vol te kunnen houden, moest Gay wel een zekere mate van wisselwerking tussen de theorieën van de *philosophes* en de maatschappelijke praktijken veronderstellen. Overigens is het wel Gays verdienste om wat tot zijn monografieën een ideeënhistorisch onderwerp was geweest, in een breder kader te plaatsen. Dat vanuit de sociaal-economische geschiedschrijving ook de argumenten naar voren zouden komen om de veronderstelde eenheid van de Verlichting te ondergraven, was toen nog niet te voorzien.

In het eerste hoofdstuk van *The Science of Freedom* komt Gay nog het dichtst in de buurt van een sociale geschiedenis. Hij beschrijft de mentaliteitsverandering onder ontwikkelde Europeanen ten tijde van de Verlichting. Voor het eerst kregen mensen het idee de natuur werkelijk te kunnen beheersen, en veranderingen waren niet langer gevaarlijk, maar hoopvol. Maar de voorbeelden die Gay vervolgens noemt om deze nieuwe mentaliteit te bewijzen, zijn zonder uitzondering de bekende denkers: Locke, Jefferson, Franklin, Kant, Hume en Mandeville. Net als Cassirer en Hazard komt Gay met het idee van een tijdgeest. Bij hem is dat de geest van het hervonden zelfvertrouwen, die een impuls geeft op allerlei wetenschappelijke en morele vlakken: discriminatie van vrouwen en openlijk geweld worden bekritiseerd, de geneeskunde bloeit, kapitalisme ondersteunt de rationalisering van het leven. In al deze gebieden, aldus Gay, loopt één land voorop: Engeland. Het is de tijd van de 'Anglomania' van Voltaire, Diderot, d'Alembert en nog veel meer Fransen en Duitsers. In Engeland komen ook de eerste periodieken tot stand. Duitsland liep – uiteraard – achter: 'civilizing the Teuton was a slow, disheartening business'.¹⁹¹

De *philosophes* waren op de toekomst gericht, meer dan de klassieken op wie zij zich baseerden. Waar de klassieken vaak melancholisch waren, daar overheerste bij de modernen het optimisme. Gay gelooft dan ook niet dat Rousseau wérkelijk een terugkeer naar de natuurstaat zou hebben gewild – dat beeld hadden zijn opponenten Voltaire en Diderot van hem gecreëerd. Ook het *Supplement au Voyage de Bougainville* van Diderot riep volgens hem niet op tot primitivisme, maar was eerder een verkenning van alternatieve morele posities. Moraal van het verhaal is voor Gay dat de beste kuur tegen civilisatie niet het verdwijnen ervan, maar meer, authentiekere civilisatie is. Gay geeft een wat curieuze lezing van de twee teksten door ze samen te vatten als gericht op hervorming, terwijl beide auteurs – vooral

¹⁹¹ Gay, *The Science of Freedom* 59.

Rousseau, maar tot op zekere hoogte ook Diderot¹⁹² – de onomkeerbaarheid van culturele ontwikkelingen thematiseren. Ook hier kiest hij voor de eenheid van zijn ‘little flock’ boven een wat genuanceerdere uitleg.

Even later verdedigt Gay de stelling dat de *philosophes* géén naïef vooruitgangsgeloof hadden, en het probleem dat technische en morele vooruitgang niet per definitie samenvallen, wel degelijk onderkenden. Dat lijkt op gespannen voet te staan met zijn eerdere optimistische lezing van Rousseau en Diderot, maar sluit er op een ander vlak nauw bij aan: zoals hij zijn ‘little flock’ eerst verdedigde tegen de verdenking van nostalgie of zelfs primitivisme, zo beschermt hij haar nu tegen de beschuldiging van blind vooruitgangsgeloof. Zoals al eerder bleek, is Gays *The Enlightenment*, hoe neutraal Gay zelf ook wilde zijn, tot op zekere hoogte een apologie voor de Verlichting.

Eén van de thema’s van *The Science of Freedom* is de rol van de wetenschap. Gay stelt min of meer het volgende schema voor: in de zeventiende eeuw ontdekten Descartes en Newton de wiskundige empirische methode. In de achttiende eeuw werden zij door veel *philosophes* gelezen en bewonderd om hun prestaties. De *philosophes* op hun beurt probeerden die methode toe te passen op een nieuw onderzoeksterrein: de mens. Geestelijk vader van de menswetenschappen is één van Gays helden van de Verlichting, David Hume. Hij op zijn beurt was weer geïnspireerd door John Locke, de pionier van de experimentele psychologie.¹⁹³ Maar Gay ziet nog veel meer founding fathers van menswetenschappen in de achttiende eeuw: Smith voor economie, Gibbon voor geschiedenis, Montesquieu voor sociologie.

Geschiedschrijving als zodanig was uiteraard niet nieuw, maar volgens Gay had zich een revolutie voltrokken in de geschiedschrijving in de achttiende eeuw. Ondanks alle fouten en gebreken van het beeld dat in de Verlichting ontstond over het verleden, is het nog steeds bruikbaar, en in veel opzichten *ons* beeld van het verleden.¹⁹⁴ Veel *philosophes* deden mee: Hume, Voltaire, Gibbon en Montesquieu schreven allen geschiedkundige werken. Hoewel Ranke over hen opmerkte dat hun werk eerder literatuur dan geschiedenis was, hoopten de *philosophes* zelf van

¹⁹² Diderots tekst spreekt met meerdere stemmen, zodat elke stem en tegelijk geen van de stemmen Diderots eigen stem is. Dat maakt de interpretatie van *Supplement au Voyage de Bougainville* complex, en zeker niet zo eenduidig als Gay het voorstelt.

¹⁹³ Gay, *The Science of Freedom* 177.

¹⁹⁴ Idem, 369.

geschiedenis een wetenschap te kunnen maken. Omdat ze de geschiedschrijving seculariseerden, leverden ze hieraan een belangrijke bijdrage volgens Gay.

Net als in de rest van zijn oeuvre besteedt Gay ook in *The Science of Freedom* veel aandacht aan de kunst. Het was één van de weinige onderwerpen waarover de *philosophes* van mening, of liever van smaak verschilden. Het is ook één van de weinige onderwerpen waarin Gay meerdere Duitse denkers aan het woord laat, vrijwel zonder cynische commentaren. Alle debatten over kunst, tussen denkers als Diderot, Lessing en Voltaire, lopen bovendien uit op de Duitser Kant – diens *Kritik der Urteils kraft* is van een andere orde dan de schrijfsels over kunst tot dan toe. Door een eigen domein toe te kennen aan het esthetische oordeel, maakte hij de kunst vrij, aldus Gay.

Een ander onderwerp dat Gay aan de orde stelt is het beschavingsoffensief van de Verlichting. De *philosophes* pleitten voor tolerantie, afschaffing van de slavernij, pacifisme, gelijke behandeling in de rechtspraak en zelfs voor afschaffing van de doodstraf. De Verlichters beseften ook dat hun agenda een politieke vertaling moest krijgen; dat was in Frankrijk en Engeland beter mogelijk dan in Duitsland, maar vrijwel nooit zonder risico's. Wie iets wilde bereiken, moest niet al te principieel zijn, en daar had Gay niet veel moeite mee. Hij noemt bijvoorbeeld Voltaires stijl van politiek bedrijven, koningen vleien maar tegelijk de burgers van Genève bijstaan, 'politiek relativisme' – een wel erg eufemistisch begrip. Daarin was Voltaire overigens representatief voor de meesten van de 'little flock', aldus Gay. Over het Verlicht Absolutisme van Frederik II en anderen is Gay minder enthousiast. Volgens hem begon het Verlichte despotisme tamelijk hoopvol, maar kwam uiteindelijk steeds meer de nadruk te liggen op haar absolute karakter.

Gays laatste hoofdstukken staan in het teken van de opvoedende missie die de Verlichting zichzelf stelde. Onderwijs was voor de *philosophes* dé manier om burgers op te voeden tot zelfbewuste, kritische denkers die in staat zijn hun eigen keuzes te maken. In dit kader kan Gay niet langer om de deviantie van Rousseau heen; vanaf het begin had hij hem, ondanks zijn ruzies met veel van de andere *philosophes*, expliciet tot onderdeel van de kudde verklaard. Nu echter neemt Gay een nieuwe positie in ten opzichte van Rousseau. Enerzijds is Rousseau voor hem de vader van de democratie waar de rest van de *philosophes* hooguit liberaal waren, terwijl hij anderzijds heel afwijkende ideeën heeft over de opvoeding. Gay concludeert: 'He was not a representative figure for the Enlightenment: his thought

was at once too ancient (...) and too modern (...) to make him into a typical philosophe'¹⁹⁵. Zoals we in het volgende hoofdstuk nog zullen zien, is Gay niet de enige die moeite had om Rousseau te plaatsen.

Het einde van het tweede deel sluit Gay af met een 'Finale', getiteld 'The Program in Practice'. De centrale vraag hier is hoe de visie van de *philosophes* tot praktijk werd. Alleen al het feit dat deze vraag nu nog, na meer dan 500 pagina's, beantwoordt moet worden, geeft al aan dat Gays 'sociale geschiedenis' begrensd was. Het antwoord dat Gay geeft, heeft ook meer een ideeënhistorisch dan een sociaal-historisch karakter: de realisatie van de Verlichting vond volgens hem plaats in Amerika. De Amerikaanse Opstand, en dan vooral de intelligentsia van die opstand (Jefferson, Franklin, Adams, Washington), maakte van Amerika een land met een redelijke grondwet waarin burgers zelfbewust waren en rechten hadden.

Gay geeft tot slot toe dat veel van wat er sindsdien is gebeurd, niet in lijn was met de verwachtingen en hoop van de *philosophes*. Zeker de twintigste eeuw met haar verschrikkingen had geen van de *philosophes* voorspeld. Maar, stelt Gay: 'though few are today inclined to believe it, none of this impairs the permanent value of the Enlightenment's humane and libertarian vision, or the permanent validity of its critical method'.¹⁹⁶ Dat de irrationaliteit en de slechtheid van de mens erger zijn dan de *philosophes* dachten, moet ons niet ontmoedigen, maar strijdbaar maken.

De synthese: wie, wat, waar, wanneer?

In Gays eerste publicatie over de Verlichting, een artikel uit 1954, gebruikt hij voor het eerst een verzamelnaam voor die denkers die voor hem de Verlichting vormen: de 'party of humanity'¹⁹⁷. Dit omdat ze geloofden in hervorming en menselijkheid. In de meer dan tien jaar die tussen dit artikel en de publicatie van zijn monografieën lag, is deze visie ongewijzigd gebleven. Dat beantwoordt dus de vraag wie voor Gay de actoren waren in de Verlichting: zijn 'little flock' van *philosophes*. De belangrijkste namen zijn Hume en Voltaire, gevolgd door een keur aan Franse denkers als Diderot, Montesquieu, d'Holbach en Condillac en enkele Engelse denkers, waaronder Locke,

¹⁹⁵ Gay, *The Science of Freedom* 552.

¹⁹⁶ Idem, 567.

¹⁹⁷ Peter Gay 'The Enlightenment in the History of Political Theory' *Political Science Quarterly* 69:3 (1954) 374-389: 389. In 1964 zou zijn boek over de Franse Verlichting de titel *The Party of Humanity* krijgen.

Ferguson en Gibbon. Duitsland is vertegenwoordigd door Lessing en Kant. Rousseau wordt wel behandeld, maar uiteindelijk niet tot de 'little flock' gerekend.

Bovenstaande namen geven ook al een redelijk beeld van wat de Verlichting was en waar die plaats vond. De Verlichting is voor Gay een historische ontwikkeling, in gang gezet en gehouden door een kleine groep nauw aan elkaar verwante *philosophes* die probeerden de maatschappij te hervormen. Belangrijke waarden hierbij waren kosmopolitisme, vrijheid, menselijkheid en secularisme. In hun geslaagde poging om deze waarden te integreren in de samenleving, lieten de *philosophes* een blijvende erfenis achter aan onze tijd. Daartoe moesten ze echter een christelijke, mythisch-denkende cultuur overwinnen, wat ze deden met behulp van de klassieken. Darnton, terecht kritisch over de al te prominente invloed die Gay de *philosophes* toedichtte, merkt hierover op: 'Gay's Enlightenment is such an explosive affair that one wonders how the Old Regime ever got as far as 1789. The philosophes had the place wired, mined and booby-trapped.'¹⁹⁸

Zoals valt af te leiden uit de rij *philosophes*, was de Verlichting primair een Frans verschijnsel. Engeland leverde inspiratie dankzij Newton en Locke, en creëerde in de zeventiende eeuw de mogelijkheidsvoorwaarden voor de succesvolle Verlichting in Frankrijk. Duitsland ontleende weer één en ander aan de Fransen, maar de Duitse Aufklärung wordt door Gay uiteindelijk afgedaan als 'impotent'. De realisatie van de idealen van de Verlichting ten slotte vond plaats in Amerika. Hoewel elk land tot op zekere hoogte een eigen Verlichting had, vormde het totaal wel degelijk een eenheid, belangrijker dan de verschillen.

Een dergelijke opvatting was niet erg nieuw, maar kwam Gay wel op kritiek te staan van meerdere reviewers¹⁹⁹. Die klaagden over de nadruk op de Franse Verlichting, en enkelen wilden meer aandacht voor de Verlichting in andere landen zoals Nederland, Zweden, Spanje en Spaans-Amerika. Opvallend genoeg verbaasde niemand zich over zijn uiterst negatieve houding ten opzichte van de Duitse

¹⁹⁸ Darnton, 'In Search of the Enlightenment' 118.

¹⁹⁹ Zie bijvoorbeeld D. G. McRae, review van *The Enlightenment: An Interpretation - The Rise of Modern Paganism* van Peter Gay, *The British Journal of Sociology* 18 (1967) 460-461; Charles Vereker, review van *The Enlightenment: An Interpretation - The Science of Freedom* van Peter Gay, *The British Journal of Sociology* 21:4 (1970) 469-470; Betty Behrens, review van *The Enlightenment: An Interpretation - The Rise of Modern Paganism* van Peter Gay, *The Historical Journal* 11: 1 (1968) 190-195; Franklin L. Ford, review van *The Enlightenment: An Interpretation - The Rise of Modern Paganism* van Peter Gay, *The American Historical Review* 73:3 (1968) 768-769.

Verlichting, terwijl vrijwel alle reviewers Cassirers werk kenden en aanhaalden, en dus ook op de hoogte waren van diens grote waardering voor de Duitse *Aufklärer*.

De vraag wanneer de Verlichting volgens Gay eigenlijk plaatsvond, is eenvoudig te beantwoorden: Gay houdt de volgens hem gebruikelijke periodisering 1688-1789 aan, de tijd tussen de Engelse en de Franse Revolutie.²⁰⁰ Hij is weliswaar op de hoogte van vroegere dateringen – Gay noemt Hazard niet bij naam – maar stelt dat ‘while characteristic Enlightenment ideas existed long before, they achieved their revolutionary force only in the eighteenth century. Hobbes, and even Bayle, lived and wrote in a world markedly different from the world of Holbach or Hume.’²⁰¹ Gays jaartallen zijn voor zijn synthese wonderlijk, aangezien hij de Engelse, noch de Franse Revolutie bespreekt. Gay eindigt met de Finale in Amerika in 1785 – terwijl de oudste *philosophe* die hij bespreekt Montesquieu is, die in 1689 geboren werd en wiens *Lettres persanes*, het vroegste werk van hem dat Gay bespreekt, pas in 1721 verscheen. Dat was dan ook een redelijker afbakening van zijn periode geweest. Duidelijk is wel, dat Gay zich niet wil profileren door een afwijkende periodisering.

Door zijn herhaaldelijke thematisering van de eenheid onder de *philosophes* heeft Gay weinig oog voor afwijkende denkers en ideeën. Markies de Sade bijvoorbeeld, de ‘held’ van Adorno en Horkheimer, wordt door hem in één zin afgedaan als irrelevant voor de Verlichting²⁰². Voor een daadwerkelijk onpartijdige of zelfs objectieve beoordeling van de Verlichting is Gays *The Enlightenment* regelmatig te apologetisch. Hijzelf ziet echter geen discrepantie tussen zijn objectivisme en zijn betrokkenheid; één reviewer stelde treffend vast dat ‘he believes that objective assertions are not contradictions in terms, that well-documented value judgments are possible.’²⁰³ Goed gedocumenteerd was Gays opinie zeker – zijn bibliografische essays van elk meer dan 100 pagina’s maakten diepe indruk. Toch gold zijn werk al snel als de laatste poging om nog één keer de Verlichting als eenheid te kunnen duiden – voordat het beeld van de Verlichting in hoog tempo gefragmenteerd raakte en oploste in allerlei lokale Verlichtingen.

²⁰⁰ Gay, *The Rise of Modern Paganism* 17.

²⁰¹ Ibidem.

²⁰² Gay had al eerder in een review-article Lester G. Crocker's stelling dat de Markies de Sade één van de belangrijkste denkers van de Verlichting was geridiculiseerd. Zie Peter Gay, ‘An Age of Crisis: A Critical View’ *Journal of Modern History* 33:2 (1961) 174-177.

²⁰³ George R. Healey, review van *The Enlightenment: An Interpretation* van Peter Gay, *William and Mary Quarterly* 27:3 (1971) 477-479: 479.

III. Het einde van de grote syntheses

Een belangrijke stap in die richting werd gezet door de Britse historicus Ira O. Wade, die in 1971, nauwelijks twee jaar nadat Gay zijn werk voltooide, met zijn *The Intellectual Origins of the French Enlightenment* van de Verlichting de Franse Verlichting maakte. Hij voorspelde: 'ultimately each country will have its own Enlightenment'²⁰⁴, en noemde als verklaring de nationalisering van de geschiedenis sinds de negentiende eeuw. Op een andere manier had hij al eerder een bijdrage geleverd aan de versplintering van De Verlichting door zijn *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750* uit 1938.²⁰⁵ Hierin boorde hij een heel nieuw soort bronnenmateriaal aan voor historici van de Verlichting: de clandestiene documenten die over heel Europa verspreid werden in de periode 1700-1750.

In *The Intellectual Origins* richt Wade zich op de oorsprong van de Verlichting in Frankrijk; naast de verklaringen die ook Gay al had genoemd, Renaissance en Reformatie, legde Wade de nadruk op een radicale onderstroom die aan het eind van de zestiende eeuw ontstond en tot in de achttiende eeuw zou blijven bestaan: de libertinage érudit.²⁰⁶ Aan de basis stonden het Italiaanse naturalisme, de filosofie van Montaigne en Gassendi's synthese van epicurisme en stoïcisme. Gassendi zou van grote invloed zijn op Descartes, die - bedoeld of onbedoeld - de libertijnen het 'zelfvertrouwen' gaf in hun eigen kennis. De invloedrijkste denker in de libertijnse beweging in de zeventiende eeuw was Spinoza, om zijn monisme, zijn bijbelkritiek en zijn democratische politieke theorie. De libertijnen vallen niet samen met de Verlichting, maar vormen een radicale onderstroom. Deze vrijdenkers pasten zeker niet in het beeld dat Gay van de zeventiende eeuw schetste, en hun doorlopende invloed tot in de achttiende eeuw doet ook afbreuk aan het idee dat de Verlichting als intellectuele beweging een eenheid vormde.

Wades stellingen berustten voor een aanzienlijk deel op de Franse historiografie over de Verlichting, waar hij goed in thuis was. Beginnend bij Tocqueville (1856) beschrijft hij hoe het historiografisch debat over de Verlichting in Frankrijk tot dan toe verlopen was: Tocqueville vroeg zich vooral af waarom in Frankrijk de Revolutie uitbrak, een focus die nog terug te vinden is bij Hyppolite

²⁰⁴ Ira O. Wade, *The Intellectual Origins of the French Enlightenment* (Princeton 1971) 20.

²⁰⁵ Ira O. Wade, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750* (Princeton 1938)

²⁰⁶ Wade, *Intellectual Origins* 654-655.

Taine (1895). Brunetière (1905-1911), Lanson (1894-1912) en vooral Hazard verlegden de focus naar de vroege periode van de Verlichting, die ze omschreven als een crisistijd in het Europese denken. Lachèvre (1907-1920) en Spink (1960) waren de eersten die schreven over de libertijnen. Deze Franse historiografie was en is niet erg bekend in de rest van Europa en Amerika, maar dankzij Wade zijn enkele van de belangrijkste bevindingen wel breder verspreid geraakt. Na Margaret Jacobs *The Radical Enlightenment* uit 1980 en vooral na Israëls *Radical Enlightenment* uit 2001 zouden de libertijnen meer en meer belangstelling krijgen van Verlichtingshistorici – enkelen zien de libertijnen zelfs als de echte Verlichters, waarbij vergeleken Locke en Voltaire vervallen tot de ‘conservative mainstream’.

Een andere ontwikkeling in de Verlichtingshistoriografie is de ontdekking van de buiten-Europese Verlichting. Gay had al een aanzet gegeven, en daar maakten Alfred Owen Aldridge (*The Ibero-American Enlightenment* – 1971) en H.F. May (*The Enlightenment in America* – 1976) dankbaar gebruik van.²⁰⁷ Franco Venturi voegde binnen Europa een hele lijst landen met een eigen Verlichting toe: Italië, Griekenland, Polen, Hongarije, Rusland en de Balkan. Zelf concentreerde hij zich vooral op de Verlichting in Italië.²⁰⁸

De sociaal-economische geschiedschrijving van de Verlichting, waarvan Robert Darnton een belangrijk vertegenwoordiger is, stelde niet langer de grote namen centraal, maar de koffiehuizen, toen populaire maar inmiddels vergeten schrijvers, nieuwe druktechnieken – ‘Grub Street’, zoals Darnton het noemde. Deze vorm van geschiedschrijving legde ook veel meer lokale verschillen bloot dan de ideeënhistorische geschiedenis van de Verlichting, wat de versplintering van één internationale Verlichting in allerlei nationale verlichtingen alleen maar versterkte.

Intussen drong ook de invloed van Adorno en Horkheimer door, vooral onder filosofen. Waar Habermas nog probeerde Adorno en Horkheimer te nuanceren, daar radicaliseerden Foucault en Derrida hun bevindingen. Filosofen gingen zich postmodern noemen om afstand te nemen van de Verlichte moderniteit van hun voorgangers. De tijd van de grote synthetische werken over de Verlichting leek voorgoed voorbij.

²⁰⁷ Vgl. Dorinda Outram, *The Enlightenment* (Cambridge, tweede editie 2005) 3-4.

²⁰⁸ *Ibidem*.

IV. Gay over Locke

Voor Peter Gay is John Locke tegelijk niet en wel lid van de 'little flock'. Niet, omdat hij in 1704 overleden was en zijn belangrijkste werken schreef in de periode 1680-1690. Locke was eenvoudig te oud om werkelijk tot Gays *philosophes* te kunnen worden gerekend. Anderzijds stelt Gay dat de Engelse denkers van de zeventiende eeuw, en dan vooral Newton en Locke, diepe indruk maakten op Voltaire en de andere belangrijke Franse *philosophes*. Dat maakte hem tot een belangrijk voorloper van de Verlichting.

Gay onderstreept herhaaldelijk dat Locke zijn tijd ver vooruit was op het gebied van empirisme en psychologie. Anderzijds gingen zijn conclusies over religie Gay en de *philosophes* niet ver genoeg, wat Gay in zijn *The Rise of Modern Paganism* ertoe doet besluiten hem te zien als 'a mediator, the last in the long line of pagan Christians.'²⁰⁹ Het beeld dat uit *The Science of Freedom* naar voren komt is nog iets positiever. Daarin stelt Gay bijvoorbeeld dat 'Locke's empirical psychology became the psychology of the Enlightenment.'²¹⁰ Ook wat onderwijs betreft kreeg Locke de rol van voorloper op de hervormingen van de Verlichting. Lockes tolerantie wordt door Gay in één adem genoemd met die van Voltaire en Wieland.²¹¹ Gay is alleen kritisch over zijn verbale verwerping van de slavernij, terwijl hij zelf geld verdiende aan de slavenhandel. Ook dat onderscheidt hem echter niet van andere *philosophes* met belangen in de slavernij, zoals Jefferson.²¹² Locke, kortom, is in *The Science of Freedom* alleen in tijd gescheiden van de Verlichte *philosophes*.

Gay kende de belangrijkste publicaties over John Locke goed; in zijn bibliografie bij *The Rise of Modern Paganism* noemt hij onder andere Laslett, Cranston, Fox Bourne en Yolton.²¹³ Zijn behandeling van Locke sluit dan ook goeddeels aan bij de op dat moment beschikbare historiografie en is veel genuanceerder dan die van Hazard en Cassirer. Waar laatstgenoemde Locke nog zag als de vader van het Engelse deïsme, daar ziet Gay Locke als de laatste vertegenwoordiger van het 'christian paganism'; als Locke al bijdroeg aan de opkomst van het deïsme, dan was dat onbedoeld. Hoewel Gay net als Cassirer Locke wel erkent als inspiratiebron van de Amerikaanse

²⁰⁹ Gay, *The Rise of Modern Paganism* 320-321.

²¹⁰ Gay, *The Science of Freedom* 177.

²¹¹ Idem, 400-401.

²¹² Idem, 409-410.

²¹³ Gay, *The Rise of Modern Paganism* 531-532.

Grondwet, is hij bij hem slechts één naam in een rij van denkers, waaronder Voltaire, Hume, Montesquieu en Dubos.²¹⁴

Op zeker moment omschrijft Gay Locke als de Mozes van de Verlichting: net als de bijbelse Mozes ging Locke zelf het ‘beloofde land’ niet binnen, hoewel hij één van de belangrijkste richtingwijzers geweest was. Deze opvatting rust op twee belangrijke keuzes die Gay maakte in zijn geschiedenis van de Verlichting: zijn nadruk op secularisme – Locke was nog te religieus in zijn denken om hem tot Gays Verlichting te kunnen rekenen – en zijn periodisering. Samenvattend valt te constateren dat Gays Locke gebaseerd is op de toen bestaande historiografie, geïnterpreteerd in het kader van zijn eigen visie op de Verlichting.

V. Conclusies

Peter Gay, geboren als Duitse Jood en als tiener naar Amerika geëmigreerd, heeft zijn in twintig jaar opgebouwde kennis over de Verlichting omgezet in een goed gedocumenteerd en geëngageerd overzichtswerk. De Verlichting, een intellectuele beweging bestaande uit een kleine, maar invloedrijke groep *philosophes*, was voor hem de bakermat van moderniteit. In de Verlichting lag de oorsprong van ‘eternal values’ als kosmopolitisme, vrijheid, secularisme en menselijkheid. Door de Duitse Romantische kritiek op de Verlichting in de negentiende en het begin van de twintigste eeuw is de Verlichting lange tijd onderschat en werden haar belangrijke waarden ondergewaardeerd, met alle verschrikkelijke gevolgen van dien. De *philosophes* van de Verlichting waren wellicht te hoopvol over de toekomst, maar zijn zeker niet verantwoordelijk voor het nationalisme en de inhumaniteit van de negentiende en twintigste eeuw: ‘the world needs more light than it has, not less’.²¹⁵

Gay combineerde zijn engagement met een objectivistische opvatting van geschiedschrijving. Zijn persoonlijke betrokkenheid bij het onderwerp dat hij bestudeerde, verhinderde hem naar eigen zeggen niet om het op een neutrale manier te bespreken. Zijn marginalisering van de Duitse *Aufklärung*, zijn grote waardering voor Hume en Voltaire en zijn ‘Mozes’-interpretatie van Locke komen echter niet uitsluitend voort uit objectieve feiten, maar ook uit de keuzes die hij maakte in zijn syntheses. Net als de andere syntheses over de Verlichting die ik bespreek, geeft

²¹⁴ Gay, *The Science of Freedom* 560.

²¹⁵ Idem, 567.

Gays visie op de Verlichting richting aan zijn interpretatie van de verschillende aspecten die hij aan de orde stelt.

Peter Gay schreef met zijn *The Enlightenment* een ideeënhistorisch werk. Dat geldt zeker voor het eerste deel, *The Rise of Modern Paganism*, maar ook in *The Science of Freedom* richt Gay zich vooral op de historische ontwikkeling van ideeën. Gay zelf gaf in de inleiding tot het laatstgenoemde werk aan dat hij een sociale geschiedenis van de eeuw der Verlichting wilde schrijven. Hoewel hij al een veel bredere insteek heeft gekozen dan bijvoorbeeld Ernst Cassirer, is de term 'sociale geschiedenis' hiervoor te zwaar, zeker in vergelijking met het werk van historici als Robert Darnton.

Gays behandeling van John Locke sluit enerzijds nauw aan bij de toen bestaande historiografie over het onderwerp en anderzijds bij Gays eigen visie op de Verlichting: Locke wordt gepresenteerd als de Mozes van de Verlichting, één van de belangrijkste richtingwijzers, maar – door de invloed van religie op zijn denken – niet in staat zelf het beloofde land binnen te trekken.

Gays werk over de Verlichting gold lange tijd als de laatste grote synthese van de hele Verlichting als eenheid. De opkomst van de sociale geschiedenis en daarmee samenhangend het verschijnen van boeken over diverse nationale Verlichtingen, de ontdekking van de libertijnse onderstroom en haar invloed op de Verlichting door Ira Wade, de invloed van de *Dialektik der Aufklärung* en later de opvattingen van postmoderne filosofen en wetenschappers over de Verlichting leidden ertoe dat de Verlichting steeds minder als een samenhangende eenheid werd gezien. Wie nog zou willen volhouden dat de Verlichting een eenheid vormde met een eigen programma van 'permanent values', heeft zich op één of andere wijze te verhouden tot al deze historiografische ontwikkelingen. In 2001 deed de Brits-Joodse historicus Jonathan Israel een poging.

Hoofdstuk 5 De Radicale creatie van de moderniteit. Jonathan Israels radicale Verlichting

...c'est la plus monstrueuse Hypothese qui se puisse imaginer, la plus absurde, et la plus diamétralement aux notions les plus évidentes de notre esprit.

Bayle, Le dictionnaire historique et critique (over spinozisme)

I. De context

De Brits-Joodse historicus Jonathan Irvine Israel werd in 1946 geboren in Londen. Israel is de jongste van de vijf schrijvers die ik bespreek, en de enige die op dit moment nog actief is in de academische wereld. Op zijn Curriculum Vitae na zijn er geen biografische publicaties over en/of door hem beschikbaar. Wel is aan de hand van zijn publicaties een vrij goed beeld te vormen van zijn intellectuele ontwikkeling. Daar komt bij dat Israel al jaren een zeer geëngageerd historicus is, die de publiciteit bepaald niet schuwt. Een beperkte biografie zal dan ook geen onoverkomelijke hindernis vormen om Israels persoonlijke en maatschappelijke betrokkenheid bij zijn onderzoek te thematiseren.

Jonathan Israel studeerde geschiedenis aan het Queen's College te Cambridge, waarna hij aan de Universiteit van Oxford promoveerde op de geschiedenis van koloniaal Mexico. In 1975 verscheen zijn promotieonderzoek in boekvorm, met als titel *Race, Class, and Politics in Colonial Mexico 1610-1670*. Het werd overwegend positief ontvangen; hij kreeg vooral lof voor de systematische aanpak en het feit dat hij als eerste het belang van de in Mexico aanwezige Joodse minderheid voor de Mexicaanse handel aan de orde stelde.²¹⁶ Het boek lijkt in eerste instantie af te wijken van de rest van Israels oeuvre; over Mexico zou hij niet meer schrijven. De zeventiende eeuw, het Jodendom en de sociaal-politieke insteek echter hebben sinds dit eerste boek zelden ontbroken. In het boek introduceert Israel de term 'crypto-Judaism'²¹⁷: het betreft de Joden die ooit - gedwongen - uit Spanje naar Portugal uitweken, en inmiddels naar de Nieuwe Wereld geëmigreerd waren, maar de Joodse religie in het geheim zijn blijven aanhangen. De term is inmiddels in

²¹⁶ Zie bijvoorbeeld Charles Gibson, review van *Race, Class, and Politics in Colonial Mexico 1610-1670* van Jonathan Israel, *American Historical Review* 81:3 (1976) 701; Seymour B. Liebman, review van *Race, Class, and Politics in Colonial Mexico 1610-1670* van Jonathan Israel, *Hispanic American Historical Review* 56:1 (1976) 122-123.

²¹⁷ Jonathan I. Israel, *Race, Class and Politics in Colonial Mexico 1610-1670* (Oxford 1975) 124-130.

wetenschappelijke kringen algemeen geaccepteerd en toegepast op andere Joodse minderheden.

Via zijn boek *The Dutch Republic and the Hispanic World 1606-1661* uit 1982 verlegde Israel zijn aandacht van de Spaans-Amerikaanse kolonies naar de Nederlandse Republiek. Dat deed hij met een gedegen bronnenkennis: H.G. Koenigsberger, zelf goed thuis in de Nederlandse archieven, stelde dat 'the documentation on which this book is based, is most impressive'.²¹⁸ In de inleiding van het boek geeft Israel aan een poging te doen om de sociaal-economische geschiedschrijving en de oude geschiedschrijving van politieke gebeurtenissen te synthetiseren in 'the analysis of political events in the light of economic trends and vice versa'.²¹⁹ Israel, kortom, heeft veel waardering voor de 'oude' geschiedschrijving en wil die graag integreren in de nieuwe. Het omvangrijke boek – dikke boeken zouden al snel Israels handelsmerk worden – werd goed ontvangen door critici. De interesse voor en gedegen kennis van de geschiedenis van Nederland in de zeventiende eeuw bracht Israel nog meer succes: drie jaar later, in 1985, werd hij als eerste niet-Nederlander benoemd tot hoogleraar Nederlandse Geschiedenis aan Oxford.

In dat jaar verscheen ook zijn *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750*, destijds een onderwerp waarover vrijwel niets bekend was. Zoals een reviewer terecht opmerkte, is het schrijven van een geschiedenis waarin de Joden als een volk worden gezien in zekere zin al een politieke keuze: kennelijk maakt iets de Joden, die over de hele wereld verspreid zijn, toch tot een eenheid, een volk – met een gemeenschappelijke geschiedenis in een verdwenen vaderland, waaraan dat volk haar identiteit ontleent. Israel, zelf een Britse Jood, koos er dus bewust voor die Joodse identiteit te thematiseren in zijn geschiedschrijving.

In Israels *European Jewry* treffen we ook zijn eerste opmerkingen aan over de naar de Republiek geëmigreerde Portugees-Joodse filosoof Baruch d'Espinosa, beter bekend als Spinoza. De eerste keer dat Israel zijn naam laat vallen, voegt hij daar 'the great philosopher'²²⁰ aan toe, en verderop bestempelt hij hem als de geestelijke vader van een atheïstische filosofische 'sekte' en beschrijft hij een 'Spinozist Revolt',

²¹⁸ H. G. Koenigberger, review van *The Dutch Republic and the Hispanic World 1606-1661* van Jonathan Israel, *English Historical Review* 99:1 (1984) 118-120: 119.

²¹⁹ Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic and the Hispanic World 1606-1661* (Oxford 1982) xiii-xiv.

²²⁰ Jonathan I. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750* (Oxford 1985) 25.

waarvan niet zozeer de ideeën, als wel de openheid waarmee ze in de Republiek besproken konden worden nieuw waren.²²¹ Zoals we nog zullen zien, heeft hij deze opvattingen inmiddels herzien – zij het dat hij Spinoza nog steeds en misschien wel nog meer ziet als ‘the great philosopher’.

Van de publicaties die daarna verschenen, was *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall 1477-1806* lange tijd het belangrijkste werk. Het is het omvangrijkste werk van Israel tot nu toe – de Nederlandse versie telt maar liefst 1368 pagina’s – en geldt tot op heden als een standaardwerk op het gebied van de geschiedenis van de Nederlandse Republiek. De titel, een knipoog naar Gibbons nog omvangrijkere werk over de geschiedenis van Rome, geeft al aan dat Israel de Nederlandse Republiek hoog inschat – en dat de grootsheid van de Republiek vervallen is.

In dit werk beschrijft Israel voor het eerst uitgebreid de filosofie van Spinoza, zijn volgelingen en hun invloed in de Nederlandse Republiek. In eerste instantie echter noemt hij hem niet een Verlicht filosoof. Integendeel; wanneer hij later in een apart hoofdstuk de Nederlandse Verlichting bespreekt, doet hij dat in het laatste deel van het boek, dat loopt van 1702 tot 1806 en als titel ‘Het tijdperk van verval’ heeft meegekregen. Israels definitie van Verlichting in dat hoofdstuk is ‘een ontwikkeling naar tolerantie, secularisatie, systematisering van kennis en popularisering, dat laatste vooral met betrekking tot de natuurwetenschappen’.²²² In dat hoofdstuk maakt Israel een onderscheid tussen de Franstalige en de Nederlandstalige ‘circuits’, die los van elkaar opereerden. Op één punt echter kwamen beide bewegingen samen: in de strijd tegen Spinoza, ingezet door Bayle.²²³

Onder het kopje De ‘radicale’ Verlichting gaat Israel alsnog in op de rol van Spinoza en het spinozisme in de Nederlandse Verlichting – nu stelt hij echter dat het een ‘aspect van de Nederlandse Verlichting’ was dat in Europa, en dan in het bijzonder in Frankrijk, erg invloedrijk zou zijn.²²⁴ Vervolgens beschrijft Israel nog enkele achttiende eeuwse Nederlandse spinozisten – al met al een verhaal van zo’n drie pagina’s, en dus nauwelijks een thema binnen het 28 pagina’s tellende hoofdstuk over de Verlichting. Toch is het een opvallend stukje tekst, dat niet goed past binnen de rest van het hoofdstuk en daarmee zelfs in tegenspraak lijkt. Al snel

²²¹ Israel, *European Jewry* 216-219.

²²² Jonathan I. Israel, *De Republiek, 1477-1806* (Franeker 1996) 1143.

²²³ Idem, 1145, 1021-1022.

²²⁴ Idem, 1153.

zouden de ideeën die Israel in deze pagina's uiteen had gezet, zijn beeld van de Nederlandse Verlichting grondig veranderen.

Jonathan Israel had zich inmiddels geprofileerd als eminent historicus met een uitzonderlijk grote archiefkennis. In 2001, het jaar dat *Radical Enlightenment* verscheen, werd hij benoemd tot hoogleraar Vroegmoderne Geschiedenis aan het Princeton Institute for Advanced Studies. In Nederland heeft Israel inmiddels een goede reputatie opgebouwd: in 2004 werd hij Ridder in de Orde van de Nederlandse Leeuw en lid van de Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen (KNAW). Hij ontving diverse eredoctoraten: in 2003 aan de Universiteit van Amsterdam, in 2005 aan de Vrije Universiteit te Antwerpen en in 2006 aan de Erasmus Universiteit te Rotterdam. Israel geeft met enige regelmaat lezingen aan Nederlandse universiteiten en schuwt ook het publieke debat niet: hij publiceerde diverse artikelen in kranten en tijdschriften en zijn werk wordt – voor een historicus – vaak genoemd en bediscussieerd.

Israel is dus geen geleerde van de ivoren toren, die zich afzijdig houdt van het publieke debat. In *De Groene Amsterdammer* van 8 juni 2007 zei hij daarover in een interview: 'Ik propageer geen conflicten, maar je moet wel realistisch zijn. Je moet wel op een eerlijke manier naar de oorsprong van onze fundamentele waarden kijken. Je moet dus de filosofen bestuderen die deze waarden hebben gedefinieerd, en uiteindelijk moet je bereid zijn die waarden te verdedigen. In onze moderne wereld zijn ze aan erosie onderhevig en worden ze voortdurend aangevallen. Dat is een ernstige zaak. Wanneer het om essentiële waarden gaat, moet je niet toegeven.'²²⁵ Israel voert zijn strijd voor de waarden van de Verlichting niet alleen in de media en lezingen; ook in zijn wetenschappelijke publicaties geeft hij expliciet zijn mening. In een artikel in het prestigieuze *Journal of the History of Ideas* uit 2006 verwacht hij (hoopt hij op) een hernieuwde waardering voor de Verlichting, omdat 'the terrible events of the last several years have provided thoughtful readers with more than just a glimpse of the nightmare world apt to result from enshrining as a new set of privileged and prevailing values "difference", a thoroughgoing relativism, and the doctrine that all sets of values, even the most questionable kinds of theology, are

²²⁵ Rob Hartmans, 'Jonathan Israel: Alle moderne waarden komen van Spinoza' *De Groene Amsterdammer* 131:23 (2007) 23-25:25.

ultimately equivalent.'²²⁶ Net als Cassirer en Gay in hun tijd is Israël ervan overtuigd dat juist in deze tijd de wereld wel wat Verlichting kan gebruiken.

II. Naar een radicale Verlichting: Margaret Jacob

We zagen in het vorige hoofdstuk al dat na Gays monografieën over de Verlichting de eenheid van die Verlichting in toenemende mate versplinterde tot een familie van nationale Verlichtingen. Tegelijk echter - of eigenlijk eerder - ontstond het idee dat in de Verlichting een radicalere onderstroom aanwezig was, de libertinage érudit. Ira Wade was de eerste die deze onderstroom thematiseerde en Spinoza aanwees als een belangrijke inspiratiebron voor de libertijnen. Op twee vragen geeft hij echter geen antwoord. Hoe konden de libertijnse ideeën zich over Europa verspreiden? En, nog belangrijker: hoe verhield zich deze radicale onderstroom tot de Verlichting zelf? Het enige dat Wade aan het einde van zijn *Intellectual Origins* opmerkt, is dat de Verlichting in de achttiende eeuw een eenheid probeerde te creëren uit de chaos van filosofische stromingen uit de zeventiende eeuw, die weer voortkwamen uit de Renaissance.²²⁷

Het was Margaret Jacob die in 1981, tien jaar na Wades publicatie, in haar *The Radical Enlightenment* een poging deed deze vragen te beantwoorden. De verspreiding van de radicale ideeën van de libertinage érudit vond volgens haar primair plaats via de loges van de vrijmetselarij - een zich in mysteriën hullende besloten vereniging, waar destijds veel publicisten en boekverkopers lid van waren. Het begin van wat Jacob de 'speculative freemasonry' noemt, plaatst zij in Londen in 1717, toen daar de Grand Lodge geopend werd.²²⁸ Ook de vrijmetselaars in de Nederlandse Republiek waren uiterst belangrijk voor de verspreiding van libertijnse ideeën - de Republiek gold destijds nog als de uitgever van Europa, door de relatief milde censuur.

Belangrijker nog was dat Jacob de vrijdenkers als eenheid benaderde in die zin dat zij allen streefden naar een wereld waarin iedereen kan denken wat hij wil, en hen plaatste in een beweging die zij omschreef als de Radicale Verlichting. Zoals de term al suggereert, bestond deze beweging zelfstandig naast de meer gematigde, *mainstream* Verlichting. De Radicale Verlichting dankte haar ontstaan in politiek

²²⁶ Israël, 'Enlightenment! Which Enlightenment?' 524.

²²⁷ Wade, *Intellectual Origins* 656-660.

²²⁸ Jacob, *The Radical Enlightenment* xiii.

opzicht aan de Engelse Revolutie van 1688 en aan een radicale materialistische lezing van het Cartesianisme, mede mogelijk gemaakt door Spinoza's kritiek op de Cartesiaanse filosofie. Al snel zou Spinoza uitgroeien tot de held van de libertijnen, die zich ook wel 'spinozisten' gingen noemen.²²⁹

Voor Margaret Jacob begonnen zowel de gematigde, 'Newtoniaanse' Verlichting als de Radicale Verlichting in Engeland. De Radicale Verlichting kwam op direct na de Glorious Revolution, in de jaren negentig van de zeventiende eeuw. Al snel stak deze Radicale versie van de Verlichting de Noordzee over, en verspreidde ze zich in hoog tempo in de Nederlandse steden Amsterdam, Rotterdam en Den Haag. Het was in Den Haag, aldus Jacob, dat de meest radicale en beruchte clandestiene tekst ontstond: het *Traité des Trois Imposteurs*, dat de stichters van de grote wereldreligies (Mozes, Jezus, Mohammed) uitmaakte voor bedriegers.²³⁰ Het was in de Republiek dat het Cartesianisme voor het eerst openlijk bediscussieerd werd aan universiteiten - en dat Spinoza zijn kritiek van het Cartesianisme schreef, zo een weg openend naar materialistische lezingen van Descartes.

Niet alleen vormde de Verlichting geen eenheid, ook de Radicale Verlichting zelf had niet één, vaststaande doctrine, op intellectuele vrijheid na: 'Good times and good company were combined by the Knights with an intellectual freedom that permitted heresy, if that were a member's bent'²³¹. De Radicale Verlichting was ook primair een internationale beweging, weliswaar ontstaan in Engeland en bijzonder populair in de Nederlandse Republiek, maar niet typisch Engels of Nederlands. Wel houdt Jacob vast aan een sociale geschiedschrijving van de (Radicale) Verlichting: 'For the Radical Enlightenment prior to the 1750s we must look to the bookshops of The Hague. There we have found a social world of journalists, refugees, a scientist or two, foreign agents and spies, and in their midst we have discovered profoundly secular men who worshipped in a new temple and who sometimes gave reverence only to the deity within themselves.'²³²

Jacobs boek sluit in de historiografische traditie meer aan bij Hazard dan bij Cassirer of Gay, zij het niet onkritisch. We zagen al dat Ira Wade één van de eersten was die serieus op Hazard inging, en enkele belangrijke conclusies over de oorsprong van de Verlichting aan hem ontleende. Ook Jacob stemde in met het idee

²²⁹ Jacob, *The Radical Enlightenment* 18-20.

²³⁰ Idem, 116.

²³¹ Idem, 161.

²³² Idem, 230.

van een crisis in de westerse cultuur die leidde tot de Verlichting, maar de belangrijkste oorzaak van de crisis was volgens haar politiek: de angst voor absolutisme in Europa, gecombineerd met de Engelse Revolutie.²³³ Ze onderstreepte het belang dat Hazard al hechtte aan de rol van de Nederlandse Republiek, al ging Hazard in haar ogen daarin niet ver genoeg. Nu ook Israel zich heeft aangesloten bij deze herwaardering van Hazard, fungeren de werken van Cassirer en Gay in toenemende mate als de exponenten van het oude beeld van de Verlichting, dat door de historici van de Radicale Verlichting wordt bestreden.

In 1990 publiceerde Roy Porter een dun boekje met als titel *The Enlightenment*, bedoeld als introductie voor wie niet goed thuis is in het onderwerp. Het zou de toon zetten voor zijn in 2000 verschenen *Enlightenment. Britain and the Creation of the Modern World*, waarin hij, zich baserend op Jacob, de stelling verdedigt dat de Verlichting in zowel haar gematigde als radicale vorm haar oorsprong had in Engeland.²³⁴ In zijn *The Enlightenment* stelde Porter nog dat de Verlichting in de Nederlandse Republiek en in Engeland begon, maar voegde daar ook toen al aan toe dat de Republiek door de rest van Europa met argwaan werd bekeken en na 1750 alleen nog door haar uitgeverijen een bijdrage aan de Verlichting leverde.²³⁵

In zijn boek uit 2000 legde Porter de nadruk op de rol van de Britten in de opkomst van de moderne wetenschap. Vooral op het gebied van natuurkunde, anatomie en geneeskunde was Engeland in de zeventiende en de achttiende eeuw inderdaad belangrijk. Opvallend is, dat van de vijf schrijvers die centraal staan in mijn thesis alleen Gay de wetenschappelijke revolutie wat uitgebreider bespreekt – en dan nog beperkte hij zich voornamelijk tot de ideeëngeschiedenis ervan. Het lijkt er dus op, dat Porters werk op zijn hoogst zijdelings in contact staat met de door mij besproken historiografie – en dat zijn invalshoek leidt tot heel andere conclusies. Ik zal dan ook niet heel Porters synthese beschrijven, maar me beperken tot een punt waarop het werk van Israel, Jacob en Porter wel te vergelijken zijn: de rol die zij toekennen aan John Locke²³⁶.

²³³ Jacob, 'Hazard Revisited' 253.

²³⁴ Roy Porter, *Enlightenment. Britain and the Creation of the Modern World* (Londen 2000) 30.

²³⁵ Roy Porter, *The Enlightenment* (New York, tweede editie 2001) 48-49.

²³⁶ Zie paragraaf IV van dit hoofdstuk.

III. Radicale Verlichting: Israels synthese

In 2001 waren de drie pagina's tekst uit *The Dutch Republic* uitgegroeid tot een boek van meer dan 800 pagina's: *Radical Enlightenment*. Bovendien heeft Israel inmiddels een tweede boek over de Radicale Verlichting gepubliceerd, onder de titel *Enlightenment Contested*, dat qua omvang zeker niet onder doet voor het eerste. Israel werkt nog aan een derde boek, dat de periode 1750-1800 beslaat.

Daarmee heeft Israel van de vijf schrijvers onbetwist de meeste pagina's bijgedragen aan de historiografie van de Verlichting. Israel schrijft over de Verlichting op een manier die nog het best tot ideeëngeschiedenis kan worden gerekend. Volgens hem schiet de sociale geschiedschrijving tekort om de Verlichting en de Franse Revolutie – die Israel als het gevolg van de Verlichting ziet – volledig te kunnen verklaren. De sociale aanpak zou de Verlichting marginaliseren en postmodernismen in de kaart spelen.²³⁷ Israel typeert zijn eigen methode als een dialectiek van ideeën en sociale werkelijkheid, de zogenaamde 'controversialist approach': door de belangrijkste maatschappelijke controversen in een bepaalde tijd aan het licht te brengen, valt recht te doen aan de sociale en politieke geschiedenis en wordt de oude vorm van ideeëngeschiedenis gemoderniseerd.²³⁸

In het boek *Radical Enlightenment* stelt Israel zich in het voorwoord twee doelen voor ogen: de Europese Verlichting voorstellen als een 'single highly integrated intellectual and cultural movement, (...) for the most part preoccupied not only with the same intellectual problems but often even the very same books and insights everywhere'²³⁹, en de Radicale Verlichting te beschrijven als een essentieel en het meest coherente onderdeel van die Verlichting. Daarmee keert hij zich tegen een groot deel van de historiografie over de Verlichting sinds Gay: hij wijst het idee van meerdere nationale Verlichtingen resoluut van de hand. Ook de beschrijvingen van de Verlichting vanuit Frans en Engels perspectief schieten volgens hem tekort.

De Radicale Verlichting had volgens Israel niet alleen een duidelijker, meer samenhangende en radicalere agenda dan de Hoge Verlichting, maar begon ook vroeger. Israel gebruikt de termen 'Early Enlightenment' en 'Radical Enlightenment' zeker in zijn eerste boek regelmatig als synoniemen. De Radicale Verlichting plaatst Israel in de periode 1650-1750, de Hoge Verlichting voornamelijk in de periode

²³⁷ Jonathan Israel, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford 2006) vii-x, 16-22.

²³⁸ Idem, 23-27.

²³⁹ Israel, *Radical Enlightenment* v.

daarna. Het staat buiten kijf welke van de twee Verlichtingen de belangrijkste was, aldus Israel: 'by the 1740s, the real business was already done'²⁴⁰.

Radical Enlightenment is opgebouwd uit vijf delen. In het eerste deel, onder de titel 'The 'Radical Enlightenment'', beschrijft Israel hoe rond 1650 de mogelijkheidsvoorwaarden voor de Radicale Verlichting tot stand waren gekomen. In heel Europa ontstond discussie over Cartesianisme, de mogelijkheid tot Revolutie (vooral in Engelse context) en de rol van vrouwen. Die discussie kon alleen maar in radicale zin gevoed worden door boeken uit de Nederlandse Republiek, omdat in de rest van Europa een strenge censuur bestond. Die boeken werden weer primair toegankelijk gemaakt door publieke en private bibliotheken – maar, omdat veel universiteiten in de zeventiende eeuw uiterst conservatieve instellingen waren, hadden de universiteitsbibliotheken Verlichters niet veel te bieden. Vooral de nieuwe openbare bibliotheken en privé-collecties bevatten de meer radicale werken.

In de tweede helft van de zeventiende eeuw ontstonden ook de eerste periodieken. Door de zware censuur elders was het weer de Nederlandse Republiek die voorop liep, aldus Israel. Vooral in de periode 1680-1720 hadden de Nederlandse tijdschriften nauwelijks concurrentie uit de rest van Europa. Hoewel deze tijdschriften belangrijke motoren waren in de vorming en overdracht van kritiek op dogmatisme, intolerantie, bijgeloof en onwetendheid, zouden ze uiteindelijk vooral in dienst staan van de gematigde, christelijke Verlichting en dus net zo hard meewerken aan de kritiek op de Radicale Verlichting.²⁴¹

De conclusie van het eerste deel is dat het culturele en intellectuele klimaat in de Nederlandse Republiek rond 1650 gunstig was voor het ontstaan van de Radicale Verlichting. Hoe die Radicale Verlichting in de Nederlandse Republiek daadwerkelijk ontstond, is het thema van het tweede deel. In dat deel bevindt zich het hart van Israels these: Spinoza heeft de agenda van de Radicale Verlichting voor het eerst en het meest volledig geformuleerd. Ook bij de andere vier schrijvers die ik besproken heb, was telkens wel één kampioen van de Verlichting aan te wijzen, respectievelijk Kant (Cassirer), De Sade (Adorno & Horkheimer) en Hume en Voltaire (Gay). Israel kiest niet alleen voor een ongebruikelijke held, maar – en hierin verschilt hij van de anderen – maakt Spinoza ook min of meer tot de geestelijke vader van zijn Verlichting. De anderen zagen in hun held de meest typische

²⁴⁰ Israel, *Radical Enlightenment* 7.

²⁴¹ Idem, 150-151.

vertegenwoordiger of op zijn hoogst de belichaming van de Verlichting, maar Israel schat Spinoza's belang nog hoger in. Israel neemt uitgebreid de tijd om de lastige filosofie van Spinoza uit te leggen en belicht ook de filosofie van zijn leermeester Van den Enden en enkele van zijn volgelingen. Aan het einde van het tweede deel bespreekt Israel hoe Spinoza's filosofie zich over de Nederlandse Republiek heeft kunnen verspreiden.

Het derde deel van het boek is vervolgens gewijd aan de controversen die in de Republiek ontstonden en in de rest van Europa doorwerkten. Een opvallende controversie is die rond de uit Frankrijk gevluchte Pierre Bayle, die met de stelling kwam dat atheïsme niet per se immoraliteit tot gevolg zou hebben. Tot dan toe was de gebruikelijke opvatting dat een atheïst, die zich niet hoefde te houden aan de door God gestelde wetten, kon doen en laten wat hij wilde, maar volgens Bayle zou zelfs een hele samenleving atheïstisch en deugdzaam tegelijkertijd kunnen zijn. Hoewel Israel voorzichtig blijft, vermoedt hij dat Bayle een crypto-spinozist was en dat zijn aanvallen op het spinozisme dus niet zijn eigenlijke boodschap zijn. Daarmee is Israel ten opzichte van zijn *The Dutch Republic* volledig van mening veranderd, omdat hij toen Bayle nog zag als de aanvoerder in de Spinoza-kritiek.

Israels voorzichtigheid in zijn duiding van Bayle komt voort uit de methodologische moeilijkheid waarvoor hij zich herhaaldelijk gesteld zag: we weten dat het in de zeventiende en achttiende eeuw voor radicale filosofen niet altijd aan te raden was te schrijven wat men daadwerkelijk dacht – en dat dus niet elke passage gelezen kan worden als de mening van de schrijver. Verondersteld dat er zoiets bestond als crypto-spinozisme, hoe valt iemand dan als zodanig te herkennen? En hoe valt een cryptische tekst zó te lezen dat we de bedoeling van de auteur begrijpen? Tegelijk is het belangrijk open te blijven staan voor een tekst, zodat die onze interpretatie ook kan weerleggen – naar analogie van Poppers eis van falsificatie. Als een tekst, wat die ook zegt, slechts één betekenis kan hebben, zijn we die openheid kwijtgeraakt.

Israel thematiseert deze problematiek niet echt. Dat is jammer, want hoewel het misschien iets van de kracht van zijn betoog af zou doen, zou het de wetenschappelijkheid ervan vergroten. Het hoofdstuk over Bayle is een goede illustratie van de manier waarop Israel omgaat met deze problematiek: hij laat zich nergens betrappen op de uitspraak dat Bayle een spinozist was, maar suggereert dit tegelijkertijd wel door alle mogelijke weerleggingen te betwisten. Bovendien geeft hij

blijk van een zo grote kennis van zowel primaire als secundaire bronnen, dat wie hem wil tegenspreken, zich gedwongen ziet om zich eerst grondig in te lezen.

Een andere belangrijke controverse ontstond nadat dominee Balthasar Bekker in de jaren 1691-1693 zijn vierdelige *De Betooverde Weereld* uitgaf, waarin hij de stelling verdedigde dat de duivel, zo hij al bestaat, geen enkele invloed op de wereld uit kan oefenen omdat hij een geest is. Bekker had voor deze redenering het Cartesiaanse onderscheid tussen *res extensa* en *res cogitans* nodig, maar, aldus Israel, ook Spinoza, die het bestaan van de duivel al eerder ontkend had. Israel ziet zich gesteund door commentatoren uit de zeventiende en achttiende eeuw, die Bekkers opvattingen verbonden aan naturalisme, atheïsme en spinozisme.²⁴² Daar moet echter bij worden aangetekend dat 'spinozisme' meer fungeerde als scheldwoord dan als objectieve typering van een filosofie,²⁴³ misschien nog het best te vergelijken met het gebruik van het woord 'paaps' in protestantse kringen.

Andere controversen die Israel in het derde deel van zijn *Radical Enlightenment* bespreekt, zijn minder bekend. Zo heeft hij een hoofdstuk gewijd aan de ophef rondom Johannes Bredenburg, een Rotterdamse wijnhandelaar die er tot zijn eigen verbijstering niet in slaagde Spinoza's filosofie te weerleggen, en aan Frederik van Leenhof, een predikant die verdacht werd van spinozisme. Israel weet echter aannemelijk te maken dat deze disputen destijds veel geletterde Nederlanders bezighielden en zelfs tot internationale beroering leidden.

De Radicale Verlichting riep een heftig intellectueel tegenoffensief op, zowel in Nederland als in de rest van Europa. Het was vooral Spinoza's Bijbelkritiek die veel reacties losmaakte. Israel gaat daar in het vierde deel uitgebreid op in; vooral Leibniz, het Newtonianisme en Locke moeten het ontgelden als de gematigd Verlichte opponenten van Spinoza's Radicale Verlichting. Israel besteedt veel aandacht aan het radicale en het gematigd Verlichte kamp, en minder aan het kamp van de orthodoxie.

Het was volgens Israels opponenten realistischer geweest om de hele Verlichting, gezien de omvang van de kampen, als een kleine tegenbeweging tegen de orthodoxie te beschrijven – zoals er wel meer sektarische tegenbewegingen waren – en binnen die Verlichting een onderscheid te maken tussen de grootste groep en enkele radicale

²⁴² Israel, *Radical Enlightenment* 405.

²⁴³ De Middelburgse dominee Carolus Tuinman dichtte bijvoorbeeld: 'Op B.D.S./Spouw op dit graf! Hier ligt Spinoza. Was zyn leer/daar ook bedolven! Wrocht die stank geen zielpest meer'. Spinozisme was dus niet een bepaalde overtuiging, maar een 'zielpest'.

denkers. Dat geldt zeker voor de zeventiende eeuw, en tot op zekere hoogte ook voor de eerste helft van de achttiende eeuw. Barnett stelde bijvoorbeeld in zijn *The Enlightenment and Religion* dat 'Although Christianity certainly underwent a change in this period, no antichristian religion or atheist groundswell arose to challenge it.'²⁴⁴ Waarom veel Verlichtingshistorici tot andere conclusies komen, verklaart hij door te stellen dat ze in hun zoektocht naar de bakermat van moderniteit te weinig de polemieken tussen christenen onderling bestudeerd hebben – ze gingen er immers vanuit dat moderniteit ontstond door secularisme.²⁴⁵ Daardoor hechten ze volgens hem teveel waarde aan de uitspraken van een relatief kleine groep, en zien ze ontwikkelingen binnen het christendom over het hoofd.²⁴⁶ Ik zal dit punt hier verder laten rusten, omdat ik daar in een eerder hoofdstuk al wat uitgebreider op in ben gegaan.

Het vijfde en laatste deel van *Radical Enlightenment* behandelt hoe de Radicale Verlichting, door het tegenoffensief tot een clandestiene beweging gemaakt, zich toch over heel Europa verspreidt in de periode 1680-1750. Israel besteedt vooral aandacht aan de ontwikkelingen in Engeland, Duitsland, Frankrijk en Italië. Het belangrijkste criterium voor de radicaliteit van denkers in deze periode is voor Israel of zij het werk van Spinoza kennen en het liefst zelf gelezen hebben. Daarin speelt vooral het *Tractatus Theologico-Politicus*, waarin Spinoza zijn bijbelkritiek uiteenzette, een belangrijke rol. Minder belangrijk is voor Israel hoe de verschillende denkers zichzelf profileerden; hoewel hij hun werken goed bestudeerd heeft en overtuigend duidelijk weet te maken dat sommige 'weerleggingen' van Spinoza eerder zijn gedachtegoed verspreidden dan bestreden, is een deel van zijn argumentatie gebaseerd op beschuldigingen van spinozisme van *anderen*. Anderzijds is Israel, zoals we al zagen, voorzichtig in het trekken van absolute conclusies.

In de epiloog van zijn *Radical Enlightenment* legt Israel een verband tussen Spinoza, Diderot en Rousseau – en, via hen, tussen Spinoza en de Franse Revolutie. De radicale ideeën die aan de Revolutie ten oorsprong liggen, kunnen moeilijk voortkomen uit de ideeën van gematigde denkers uit de tweede helft van de achttiende eeuw, betoogt hij. Met deze epiloog werkte Israel toe naar het thema van

²⁴⁴ Barnett, *The Enlightenment and Religion* 45.

²⁴⁵ Idem, 50-51.

²⁴⁶ Idem, 18-19.

zijn tweede boek over de Verlichting, *Enlightenment Contested*, dat in 2006 verscheen. Al aan het begin van dat boek stelt hij de Franse Revolutie weer aan de orde. Die Revolutie moet worden gezien als de consequentie van enkele radicale ideeën, aldus Israel. Het zicht op de rol van die ideeën in de totstandkoming van de Revolutie is in de recente historiografie wat uit het zicht geraakt door sociaal-economische interpretaties. Daarom schieten dergelijke interpretaties tekort: 'it remains fundamentally implausible that the 'modern' core concepts of equality, democracy, and individual freedom sprang directly out of a process of social change or cultural adjustment, or became central to 'modern' society and politics, or could enter the public sphere at all, without being forged, defined, and revised through a process of intellectual debate.'²⁴⁷

Waar Israel in zijn eerste boek meer de nadruk legde op de Radicale Verlichting, wil hij in dit boek de gehele – duale – Verlichting aan de orde stellen. Anderzijds is zijn eerste boek daarmee niet achterhaald: overlappingsen heeft Israel zoveel mogelijk geprobeerd te voorkomen. Israel heeft zijn *Enlightenment Contested* opgesplitst in zes delen. Centrale stelling is dat er twee Verlichtingen waren, en een contra-Verlichting. De verhouding tussen deze drie ziet hij ongeveer als volgt:

'Philosophically, 'modernity' conceived as an abstract package of basic values – toleration, personal freedom, democracy, equality racial and sexual, freedom of expression, sexual emancipation, and the Universal right to knowledge and 'enlightenment', derives (..) from just one of these two [Enlightenments, KvK], namely the radical Enlightenment; historically, however, 'modernity' is the richly nuanced brew which arose as a result of the ongoing conflict not just between these two enlightenments but also (or still more) between both enlightenments, and (...) the successive counter-enlightenments (...) rejecting all these principles and seeking to overthrow both streams of Enlightenment.'²⁴⁸

Uit dit citaat wordt duidelijk dat er voor Israel twee manieren zijn om naar de moderniteit te kijken: filosofisch en historisch. Van een historicus valt de tweede visie te verwachten, maar Israel heeft niet voor niets ook het filosofische perspectief weergegeven en maakt daar dan ook regelmatig gebruik van. Het filosofische perspectief stelt hem bijvoorbeeld in staat de gematigde Verlichting te duiden als een

²⁴⁷ Israel, *Enlightenment Contested* x.

²⁴⁸ Idem, 11.

uiteindelijk machteloze beweging die er niet in is geslaagd iets te veranderen aan de wereld.

Israel had in zijn *Radical Enlightenment* Spinoza al de rol van het meesterbrein achter de Radicale Verlichting toegedicht. In *Enlightenment Contested* krijgt Spinoza gezelschap van twee andere 'principal architects' van de Radicale Verlichting: Pierre Bayle en Denis Diderot.²⁴⁹ Omdat zijn these dat Spinoza de belangrijkste denker van de vroege Verlichting was door andere historici bekritiseerd wordt, geeft Israel in zijn nieuwste boek een verdediging van zijn keuze voor Spinoza en spinozisme. Dat spinozisme meer is dan een synoniem voor atheïsme, probeert hij te bewijzen door voorbeelden te noemen van niet-spinozistische atheïsten. Daarmee heeft hij echter nog niet weerlegd dat spinozisme *gebruikt* werd als synoniem voor atheïsme.

Israel denkt ook niet dat Spinoza's filosofie slecht begrepen werd door zijn tijdgenoten. De vijf belangrijkste kenmerken van het spinozisme – afwijzing van georganiseerde religie als sociaal pressiemiddel, de rede als enige waarheids criterium, de stelling dat niets uit niets ontstaat, het idee dat er slechts één substantie bestaat en de afwijzing van een absolute moraal – zijn misschien geen complete samenvatting van Spinoza's filosofie, ze wijken er ook niet van af. Bovendien zijn deze ideeën niet complex en dus voor een breed publiek toegankelijk.

Een ander punt van kritiek op *Radical Enlightenment* waar Israel nog in het inleidende deel mee afreken, is de stelling dat Locke, Hume en Voltaire geen recht wordt gedaan in dit boek. Israels reactie is dat ze – vanuit filosofisch perspectief – nog minder krediet verdienen dan ze in *Radical Enlightenment* kregen: Voltaire voegde niets nieuws toe, Humes conclusies over religie gingen niet ver genoeg en hij was in politiek opzicht te conservatief, en Locke had een te beperkt tolerantiebegrrip. Historisch gezien echter waren deze drie denkers allen uiterst invloedrijk, zeker Locke.

Israels onderscheid tussen filosofisch en historisch behoeft enig commentaar. In filosofische encyclopedieën komt de zoekterm 'modernity' veelal niet voor; wie zoekt onder 'modern philosophy' komt uit bij Descartes, wiens filosofie de eerste was die bij de mens begon als basis van zekere kennis. Israels filosofische moderniteit, als samenhangend en redelijk systeem van waarden zoals gelijkheid, vrijheid en emancipatie, is dus niet een standaardbegrrip in de filosofie –daar zijn er overigens maar weinig van. Israel maakt het echter tot een universele,

²⁴⁹ Israel, *Enlightenment Contested* 42.

boventemporele toetssteen van elke filosofie uit de zeventiende en achttiende eeuw. Dat kan, maar dat heeft dan meer te maken met persoonlijke voorkeuren van Israel dan met objectieve standaarden.

Vanuit historisch perspectief kan Israel eenvoudigweg niet om het belang van denkers als Locke, Hume en Voltaire heen. De filosofische component creëert echter een zeker essentialisme in Israels geschiedschrijving, waardoor er uiteindelijk maar één echte Verlichting denkbaar is voor hem. Dat essentialisme was de impuls achter Israels poging om een groot deel van de bestaande historiografie over de Verlichting te bestrijden. Daarmee is hij zo succesvol, dat zijn inbreng in die historiografie inmiddels niet meer te negeren valt – maar hij trekt de scheidslijnen tussen de drie verschillende ‘kampen’ anderzijds zo scherp, dat hij zich genoodzaakt ziet om het belang van denkers als Locke, Hume en Voltaire te bagatelliseren.

In het eerste, inleidende deel van *Enlightenment Contested* staan de eerder besproken methodologische opmerkingen van Israel, het verband dat hij legt tussen Verlichting en de Franse Revolutie en zijn reactie op het commentaar dat hij kreeg op *Radical Enlightenment*. Dat maakt deel twee tot het eerste inhoudelijke deel van het boek. Overkoepelend onderwerp van dit deel is de crisis die ontstond in de erkenning van religieuze autoriteit in vroegmodern Europa. Rond 1648 raakte Europa in een religieuze crisis, aldus Israel: het Protestantisme versplinterde en de Dertigjarige Oorlog was geëindigd zonder echte winnaar. De Cartesiaanse revolutie vernietigde de intellectuele eenheid die in Europa nog bestond buiten de theologie. De verhouding tussen rede en geloof moest opnieuw gedefinieerd worden – en op dat punt publiceerde Bayle zijn *Dictionnaire Philosophique*.

Bayles extreme rationalisme werd al snel opgemerkt en als gevaarlijk gezien door tijdgenoten, in eerste instantie in de Republiek, maar ook daarbuiten. Bayle gebruikte echter verhullende taal, waardoor het orthodoxe kamp in staat was in Bayles filosofie argumenten te vinden om het gematigde kamp te bestrijden. Zo ontstond een nieuw beeld van Bayle, dat het radicale karakter van zijn denken aan het zicht onttrok.²⁵⁰ Ook het gematigde kamp droeg bij aan deze beeldvorming, met name Voltaire – die veranderde Bayle van een atheïst in een deïst, en droeg ertoe bij dat Bayle in vergetelheid raakte.

In het tweede deel staan verder thema's als tolerantie, antiklerikalisme, socinianisme en atheïsme centraal. Israel bespreekt het thema tolerantie door Lockes

²⁵⁰ Israel, *Enlightenment Contested* 87.

tolerantiebegrip af te zetten tegen dat van Spinoza en Bayle, als respectievelijk religieuze en politieke tolerantie.²⁵¹ Het socinianisme dient bij Israel voornamelijk als het religieuze en culturele kader waarbinnen atheïstische ideeën konden ontstaan. Spinoza bijvoorbeeld had veel contact met de Collegianten, een sociniaanse groep. Veel van zijn eerste volgelingen waren afkomstig uit deze kringen. Volgens Israel was de Radicale Verlichting in eerste instantie vooral gericht op de strijd tegen de kerkelijke autoriteit en zag ze religie als sociaal onderdrukkingsinstrument. Vanuit die houding zag ze meer in een afschaffing dan in een hervorming van religie.

Het derde deel van *Enlightenment Contested* behandelt het politieke denken van de Radicale en de gematigde Verlichting. Volgens Israel reageerde Spinoza met zijn politieke filosofie op Hobbes, door tegenover diens absolutisme democratisch republicanisme te stellen. Hobbes wordt daarmee uitgesloten van de Radicale Verlichting, ondanks het feit dat hij de politieke filosofie voor het eerst seculier fundeerde – hij deelde immers niet de fundamentele waarden van de Verlichting.

Via Boulainvilliers legt Israel een verband tussen Spinoza en Montesquieu. Diens *De l'Esprit des Loix* was meer beïnvloed door Spinoza dan Montesquieu zelf wel wilde doen geloven; zijn pleidooi voor een gemengde monarchie bijvoorbeeld paste volgens Israel niet goed in zijn eigen theorie. Net als Gay heeft Israel weinig waardering voor de Verlichte despoten. Maar waar Gay stelde dat de nadruk verschoof van 'Verlicht' naar 'despoot', daar verbindt Israel het Verlichte despotisme – in Rusland althans – met gematigd Verlichte denkers als Leibniz. Daartegenover zet hij Montesquieu: volgens zijn theorie kan een revolutie van bovenaf niet werken, omdat een dergelijke revolutie niet aansluit bij de volksgeest.

Het is volgens Israel vooral de Radicale Verlichting die in de zeventiende en achttiende eeuw het recht van het volk op revolutie propageerde, onderbouwd door het idee van volkssoevereiniteit. Vooral in de Nederlandse Republiek en Engeland, waar Willem III in 1688 zelf een verzetstheorie nodig had om zijn daden te rechtvaardigen, kwam dit idee tot bloei. De Glorious Revolution had overigens de Radicale denkers, tot 1720 duidelijk aanwezig in Engeland, teleurgesteld in haar uitkomst: de Revolutie gaf meer vrijheid, maar leidde ook tot compromissen en zelfs corruptie. Na 1720 verdwenen de Radicale denkers in Engeland uit het beeld, en waren vooral Locke en Newton populair.

²⁵¹ Zie ook paragraaf IV.

Vooral Voltaire zou zorgen voor een ware Anglofilie in Frankrijk in jaren 1720-1750. Daar zijn volgens Israel echter wel wat kanttekeningen bij te plaatsen: het Britse model zou niet zo populair worden als Voltaire wel had gehoopt. Dat had onder andere te maken met de persoonlijkheden van Newton en Locke; Newton was een inflexibele tiran, Locke een ijdelruit. Daar komt nog bij dat Newton een voorliefde had voor alchemie, speculaties op basis van Bijbelse getallen en esoterica. Dergelijke opmerkingen van Israel passen typisch in zijn betogende stijl en hebben vooral een beeldvormend effect. Nergens zal Israel onwaarheden verkondigen; maar wat precies de relevantie is van de negatieve kritiek van enkele tijdgenoten op de persoonlijkheden van in die tijd en ook nu nog alom gerespecteerde denkers voor een goede weergave van de ideeëngeschiedenis, blijft onduidelijk. Israel lijkt met elke opmerking zijn punt te willen onderstrepen door elke verdienste of invloed van de gematigde Verlichting te betwisten.

In de Nederlandse Republiek zou na 1720 het spinozistische republicanisme langzamerhand verdwijnen uit de samenleving, totdat er rond 1750 vrijwel geen spoor meer van was terug te vinden. De radicale erfenis was verschoven naar Frankrijk en, zij het in licht gematigde vorm, naar Amerika. Door de economische achteruitgang en de gezamenlijke tegenwerking van dominees en gematigd Verlichte denkers kon het spinozisme in Nederland uiteindelijk geen stand meer houden, aldus Israel.

In het vierde deel is het thema 'Intellectual Emancipation'. Israel bespreekt onder andere de verhouding van de Verlichting tot het Humanisme, de herontdekking van het Griekse denken en de vraag of Spinoza niet slechts een variatie is op de Griekse Stoa. Dat laatste mag in eerste instantie wel zo lijken, maar de raakvlakken tussen beide filosofieën zijn volgens Israel 'more apparent than real'.²⁵² Een echte Stoïcijn is deïst, en ziet God als de ontwerper van het universum. Bovendien is het Stoïcisme minder consistent dan Spinoza (consistentie is een punt dat Israel herhaaldelijk maakt, en dat moeilijk te bewijzen of te weerleggen is). Spinoza's filosofie is op verandering gericht – in tegenstelling tot die van de Stoa –, ziet de passies anders, en zijn conatus-leer komt voort uit een ineenschuiving van Stoïcisme en Epicurisme. Israel is dus niet gecharmeerd van het idee dat Spinoza's filosofie niet zozeer nieuw als wel heel oud is. Het is maar de vraag of Spinoza daar zoveel moeite mee zou

²⁵² Israel, *Enlightenment Contested* 462.

hebben: met zijn eigen terminologie en taalgebruik sluit hij meer aan bij de traditie dan bij de moderne stijl van bijvoorbeeld Descartes. Een van de zeldzame keren dat Spinoza het woord 'nieuw' überhaupt gebruikt in de *Tractatus Theologico Politicus*, is in de passage dat 'wij niet hebben geschreven met de bedoeling nieuwigheden te introduceren, maar om verkeerde visies te corrigeren.'²⁵³ Die retoriek sluit meer aan bij de visie dat er ware kennis verloren is gegaan die herontdekt moet worden (Renaissance) dan bij het idee dat er behoefte is aan nieuwe inzichten.

Verder bespreekt Israel in het vierde deel de opkomst van een nieuwe visie op de geschiedenis van de filosofie. De Renaissance had dan wel de klassieken 'herontdekt', maar hun conceptie van de geschiedenis van het denken was volgens Verlichte historici totaal verkeerd: die was te zeer gericht op de *prisca sapientia* en de *prisca theologia* (het beste denken uit de verschillende klassieke scholen en de christelijke traditie) waardoor een eclectische houding tegenover het denken in de oudheid ontstond. Bovendien werd zo in de interpretatie van de oudheid te zeer vastgehouden aan de eigen christelijke traditie, en werd naar een harmonieus samengaan van beide tradities gestreefd. Israel ziet Bayle en de Duitsers Thomasius en Buddeus als de belangrijkste vernieuwers tijdens de vroege Verlichting.

Ook de geschiedschrijving zelf verandert door de Verlichting: Fontenelle en Boulainvilliers zijn de eersten die de geschiedschrijving seculariseren. Later zou Diderot in zijn *Encyclopédie* de bijdragen van Bayle, Fontenelle en Boulainvilliers samenvoegen. Diderot zag veel parallellen tussen klassieke en moderne denkers, en ging ervan uit dat elk volk een impuls heeft tot redelijkheid.

Voor het vijfde deel heeft Israel een titel gekozen die ooit door Peter Gay was bedacht: 'The Party of Humanity'. Onder humaniteit schaaft Israel in dit deel (rassen)gelijkheid, emancipatie van vrouwen, anti-kolonialisme en de scheiding van moraal en religie. Net als Gay vindt Israel moderne humane waarden de belangrijkste erfenis van de Verlichting. Hoewel hij zeker gelijk heeft op het punt van anti-kolonialisme en de scheiding van moraal en religie, is het thema gelijkheid toch complexer dan Israel het voorstelt. Israel heeft gelijk dat de eerste formuleringen van universele gelijkheid uit de Verlichting stammen, maar de vroege formuleringen vertoonden vaak opmerkelijke hiaten. De Amerikaanse

²⁵³ Wim Klever, *Definitie van het Christendom. Spinoza's Tractatus theologico-politicus opnieuw vertaald en toegelicht* (Delft 1999) 259. Met deze opmerking verdedigt Spinoza zijn theologische standpunten.

Onafhankelijkheids-verklaring bijvoorbeeld bleek meer van toepassing op kolonisten van Europese oorsprong dan op Indianen en Afrikaanse slaven. De Franse Verklaring van de Rechten van de Mens en de Burger bleek uitsluitend van toepassing op mannen.

Niet alleen bleek de universaliteit van de Verlichting toch enkele harde grenzen te kennen, dr. Martin Luther King bewees in de jaren vijftig van de vorige eeuw op basis van religieuze argumenten in staat Amerikanen te overtuigen van rassengelijkheid. Dezelfde rassengelijkheid nota bene die herhaaldelijk met wetenschappelijke argumenten bestreden werd. Op het gebied van vrouwenemancipatie was er nog een ander probleem: Spinoza sluit vrouwen uit van deelname aan een democratie, omdat ze van het zwakke geslacht zijn. Bovendien: 'if by nature women were equal to men (...) surely so many and different some would be found, where both sexes rule alike, and others, where men are ruled by women'.²⁵⁴ Israel verbloemt deze passage door te stellen dat 'Spinozism in particular could combine criticism of tradition, conventional morality and existing structures of authority with the independent critical thinking urged by Cartesianism, in such a manner as to ground a more balanced female equality (...). Initially, though, in Spinoza, all this remained largely implicit.'²⁵⁵

Ik zou verder willen gaan dan Israel en stellen dat Spinoza's eigen spinozisme op het punt van vrouwen ongelijkheid propageert. Israels redenering is waar het spinozisme aangaat wellicht correct, maar geeft een te verhullende uitleg van Spinoza, volgens Israel toch degene die de Radicaal Verlichte waarden het meest consistent heeft uitgedragen. Bijzonder pijnlijk is ook dat Spinoza's argumentatie gebaseerd is op wat gebruikelijk is, niet op wat redelijk is. Enkele pagina's verder stelt Israel dat 'Hume (...) was perfectly prepared to accept subordination of women, and the one-sided attitudes to sexuality such a custom-based morality entails'.²⁵⁶ Datzelfde verwijt valt Spinoza te maken op het politieke vlak, en het is tekenend voor de manier waarop Israel de eenheid van zijn Radicale Verlichting beschermt, dat hij dat niet doet.

De manier waarop Israel omgaat met het gelijkheidsdenken van Poulain de la Barre, die erin slaagt om met Cartesiaanse concepten te argumenteren dat vrouwen

²⁵⁴ Benedictus de Spinoza, R.H.M. Elwes (vert.), *A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise* (New York 2005) 386-387.

²⁵⁵ Israel, *Enlightenment Contested* 576.

²⁵⁶ Idem, 581.

gelijk zijn aan mannen, is typerend voor zijn betogende, verdedigende stijl: enerzijds erkent hij dat Poulain de la Barre inderdaad een van de vroegste en radicaalste feministische denkers is – wat na Stuurmans *François Poulain de La Barre and the Invention of Modern Equality* (2004) moeilijk te ontkennen viel –, anderzijds voert hij aan dat het Cartesianisme zich ook leent voor een betoog voor ongelijkheid tussen man en vrouw. Bovendien wijst Israel op hiaten in Poulains gelijkheidsdenken en stelt hij zelfs vast dat ‘for Poulain ‘virtue’, unlike education, is still something heavily gendered’.²⁵⁷ Hij concludeert dat Cartesianisme op zich niet kon dienen als de filosofische fundering van Poulains feminisme.

Daarmee lijkt hij de nieuwe methode voor de geschiedschrijving van het politieke denken te volgen waarvoor Stuurman in een artikel in *History and Theory* uit 2000 suggesties doet. In dat artikel stelde Stuurman dat in de geschiedenis van het politieke denken niet de denkers en hun theorieën, maar het denken en het inzetten van argumenten centraal moeten komen te staan en dat er meer aandacht moet komen voor wat door (universele) noties van begrippen als vrijheid en gelijkheid stilzwijgend wordt uitgesloten.²⁵⁸ Uiteindelijk is Israel echter essentialistisch in die zin dat hij wel polemieken en argumenten beschrijft, en ook op tekortkomingen wijst, zolang de uitkomst maar is dat de meest volledige versie van moderniteit is geformuleerd door Radicale denkers – of, waar dat beter uitkomt, Radicaal denken. Dat essentialisme voert hem tot andere conclusies over Verlicht feminisme dan Stuurman, die stelt dat ‘it makes no sense to ask whether Poulain or Rousseau, or those situated somewhere in between, represent the ‘real’ Enlightenment: they all do, and none of them does.’²⁵⁹

In wat volgt, laat Israel nog eens zien hoe uitgebreid hij de Verlichting bestudeerd heeft, door de houding van Verlichte denkers tegenover de Islam te bespreken – over het algemeen licht positiever dan tegenover het Christendom – en door een heel hoofdstuk te wijden over de manier waarop Chinese filosofie in de Verlichting als onderwerp gebruikt werd om eigen clandestiene onderwerpen aan te kunnen snijden. In het laatste hoofdstuk behandelt Israel het debat rond de vraag of religie nodig is voor een geordende samenleving. Dat thema was ook al in *Radical*

²⁵⁷ Idem, 575

²⁵⁸ Siep Stuurman, ‘The Canon of the History of Political Thought: Its Critique and Proposed Alternative’ *History and Theory* 39:2 (2000) 147-166: 161-162. Israel verwijst herhaaldelijk naar dit artikel in *Enlightenment Contested*.

²⁵⁹ Siep Stuurman, *Poulain de la Barre and the Making of Modern Equality* (Londen 2004) 21.

Enlightenment aan de orde gesteld rond de figuur van Bayle, maar in dit hoofdstuk krijgen Hume en Diderot meer aandacht. Centrale stelling is dat Hume in dit opzicht de gematigde Verlichting vertegenwoordigt en dat zijn conclusies niet zo ver gaan als die van Diderot, de Radicale Verlichter.

Het zesde en laatste deel behandelt de opkomst van het radicale denken in Frankrijk in de periode 1715-1752. De centrale tegenstelling in dit deel is die tussen Diderot en Voltaire, terwijl het orthodoxe kamp vertegenwoordigd wordt door Jezuïeten en Jansenisten. Naarmate de Radicale Verlichting terrein won in Frankrijk, vormden de gematigden en de orthodoxen een alliantie tegen de radicalen. Naast Diderot was La Mettrie een belangrijk Frans spinozist, aldus Israel; zijn radicale publicaties leidden ertoe dat hij uit Frankrijk moest vluchten (1746) en zelfs in de Nederlandse Republiek, waar hij in eerste instantie naartoe was gevlucht, zijn *l'Homme Machine* (1747) verboden werd – zodat hij uiteindelijk in Duitsland terecht kwam.

Israels laatste hoofdstuk gaat over de *Encyclopédie* van Diderot. Een uniek project, aldus Israel, omdat voor het eerst gematigde en radicale Verlichters erin slaagden de onderlinge verschillen te overbruggen en samen te werken. Daardoor konden de Radicale Verlichters in Frankrijk steeds opener uitkomen voor hun ideeën. De strijd om de Encyclopedie met de overheden was dan ook zwaar, maar ondanks diverse gevangenschappen kon Diderot door blijven werken aan zijn project. In zijn nawoord herhaalt Israel nogmaals waarom zijn boek zo hoognodig is in het kader van de huidige historiografie. Hij besluit: 'Viewed from the democratic, egalitarian, and anti-colonial perspective of the post-1945 western world, the more important Enlightenment was surely that of the radical stream (...) crafted into a powerful philosophical apparatus primarily by Spinoza, Bayle and Diderot.'²⁶⁰

De synthese: wie, wat, waar, wanneer

Anders dan de omvang van Israels boeken over de Verlichting doet vermoeden, is het niet moeilijk weer te geven wat de kern is van zijn betoog. Israel herhaalt zijn belangrijkste punten met enige regelmaat en wijkt zelden af van zijn betogende stijl, waardoor zijn beide boeken te lezen zijn als een uitgebreide argumentatie voor zijn centrale stellingen. Dat levert gemengde reacties op: Stuurman levert milde kritiek

²⁶⁰ Israel, *Enlightenment Contested* 866.

(‘Israel is sometimes inclined to overstate the importance of Spinozism’²⁶¹), terwijl Jacob stelt dat ‘where evidence suggests a much more complicated story than simply Spinozism, it is ignored or dismissed’²⁶². Willem Frijhoff omschrijft Israel zelfs als een ‘verlichtingsapostel’, en fulmineert: ‘Nu we met veel moeite bereikt hebben dat de religiegeschiedenis van het finalistische karakter van de oude kerkgeschiedenis is ontdaan, zou het een grote stap terug zijn als de liberale kerk haar eigen historische theologie in de markt zette’.²⁶³ Anderzijds heeft Nadler, die in 1999 een biografie van Spinoza publiceerde, maar één kritiekpunt: ‘Israel could have gone even further in the pursuit of his thesis’.²⁶⁴

Op de vraag wie de belangrijkste denkers waren van de Verlichting, is het antwoord duidelijk: de denkers van de Radicale Verlichting, in het bijzonder Spinoza, Bayle en Diderot (in die rangorde). Van deze drie geldt vooral de Portugees-Joodse Spinoza als degene die het moderne systeem van waarden het eerst, het helderst en het meest samenhangend geformuleerd heeft. Israel maakt een onderscheid tussen Spinoza en spinozisme in die zin dat het spinozisme wel de belangrijkste conclusies van Spinoza deelt, maar vaak niet diens helderheid of coherentie heeft. Bayle is de belangrijkste crypto-spinozist – zoals we zagen, heeft zelfs Israel hem ooit beschouwd als de grootste opponent van Spinoza – en Diderot was degene die er voor het eerst in slaagde de tegenstellingen tussen de gematigde Verlichting en de Radicale Verlichting op te schorten om samen te kunnen werken aan zijn *Encyclopédie*-project.

De vraag wat de Verlichting precies was, is daarmee al half beantwoord. De Verlichting is voor Israel een eenheid, verdeeld in twee kampen: de Radicale en de gematigde Verlichting. De Radicale Verlichting was de schepping van Spinoza, en behelsde vooral de creatie van een samenhangend systeem van moderne waarden als secularisme, gelijkheid, vrijheid, democratie, tolerantie en anti-kolonialisme. Deze waarden stonden haaks op de christelijke, vroegmoderne samenleving waarin hij leefde, en leidde dan ook tot een heftige reactie van de orthodoxie. Vooral de verdenking van atheïsme speelde hierin een belangrijke rol. Een derde groep

²⁶¹ Stuurman, ‘Pathways to the Enlightenment’ 232.

²⁶² Margaret Jacob, review van *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* van Jonathan Israel, *The Journal of Modern History* 75:2 (2003) 387-389: 388.

²⁶³ Willem Frijhoff, *Dynamisch Erfgoed* (Nijmegen 2007) 90, 107-108.

²⁶⁴ Steven Nadler, review van *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* van Jonathan Israel, *British Journal for the History of Philosophy* 10:2 (2002) 289-294: 292.

ontstond toen een groep denkers Verlichte waarden met het christendom probeerden te verzoenen: de gematigde Verlichting. De gematigde Verlichting verbond zich lange tijd met de orthodoxie tegen de Radicale Verlichting, tot Diderots *Encyclopédie*. Als hervormingsbeweging slaagde alleen de Radicale Verlichting erin om wezenlijke maatschappelijke veranderingen te bewerkstelligen, aldus Israel.

Niet alleen heeft de Verlichting voor Israel drie helden, er zijn ook (minstens) drie anti-helden te onderscheiden. Tegenover Spinoza stelt Israel John Locke, tegenover Bayle Voltaire, en tegenover Diderot Hume. Vooral in *Enlightenment Contested* benadrukt Israel keer op keer hoezeer Locke, Voltaire en Hume tekort schoten om enige rol van betekenis te spelen in de totstandkoming van moderniteit – althans, filosofisch gezien. Het historische belang van het trio zegt Israel niet te willen betwisten. Daarbij zij opgemerkt dat Israels onderscheid tussen een filosofische en een historische moderniteit ongebruikelijk is en dat hij vrijwel geen kans onbenut laat om Locke, Voltaire en Hume in negatieve zin ter sprake te brengen.

Israel laat de Verlichting relatief vroeg beginnen, rond 1650. Dat was de tijd dat Spinoza aan zijn filosofische systeem begon te werken. De Radicale Verlichting duurde nog – ruim genomen – tot 1750, maar was in de Republiek al rond 1720 voorbij. Israel is minder duidelijk over het begin- en eindpunt van de gematigde Verlichting, die hem in mindere mate interesseert. De ‘real business’ was voor hem aan het einde van de jaren 1740 voorbij. Uiteindelijk zou de Verlichting – en dan vooral de Radicale versie – de belangrijkste veroorzaker zijn van de Franse Revolutie. De Verlichting was voor Israel de bakermat voor moderniteit, en is in die zin tot op vandaag relevant en de moeite van het verdedigen meer dan waard.

Op het punt van locatie blijkt hoeveel nationaal onderzoek in de periode tussen Gay en Israel heeft plaatsgevonden, en hoe goed Israel erin slaagt dit onderzoek te verwerken in zijn synthese. Het beginpunt van de Verlichting lag in de Nederlandse Republiek, maar de Verlichting was voor Israel vooral een internationale beweging. Engeland, Frankrijk en Duitsland waren belangrijke landen – hoewel Israel Engeland minder belangrijk vindt dan de meeste van zijn voorgangers – maar de Verlichting verspreidde zich ook over Scandinavië, de Baltische landen, Spanje, Italië, Griekenland en zelfs Rusland. Uiteindelijk zijn Nederland en Frankrijk de belangrijkste landen voor Israel, omdat de Radicale Verlichting zich rond 1720 verplaatste van de Republiek naar Frankrijk.

Israels synthese stoelt op een rijke (archieff)kennis van vroegmodern Europa, groter dan die van enige andere synthese die ik tot nu toe besproken heb, Gay uitgezonderd – maar zijn kennis uit de jaren zestig is inmiddels verouderd door het vele onderzoek dat sindsdien de historiografie van de Verlichting grondig veranderde. Anderzijds heeft Israel meer dan de anderen gestreden voor zijn eigen gelijk. Dat moest hij wel om nu nog tot een dergelijke synthese te komen, maar daarmee lokte hij ook heftige reacties uit bij zijn collega-historici. Lang niet iedereen is overtuigd van Israels gelijk, en Israel wordt dan ook niet alleen geprezen, maar ook genegeerd. Dorinda Outram bijvoorbeeld achtte het onnodig om in haar in 2005 verschenen tweede uitgave van *The Enlightenment* te verwijzen naar Israels *Radical Enlightenment*; een werk waarvan het bestaan haar niet ontgaan was, gezien haar review. Ook in de in 2003 verschenen *Encyclopedia of the Enlightenment* worden Israels bevindingen deels genegeerd, wat leidde tot een intellectuele tirade van meer dan twintig pagina's van zijn kant²⁶⁵.

Toch denk ik niet dat Israels opposenten zijn conclusies nog lang kunnen negeren. Daarvoor is zijn werk over de Verlichting te erudiet – en ook al zal niet iedereen zijn conclusies delen, Israel heeft door zijn grondige onderzoek veel toegevoegd aan onze kennis van de Verlichting. Hoewel het merkwaardig is hoe weinig expliciet Israel zeker in zijn *Radical Enlightenment* naar Margaret Jacob verwijst, hebben zijn boeken er wel voor gezorgd dat de Radicale Verlichting als zodanig op dit moment één van de belangrijkste thema's is in historisch onderzoek naar de Verlichting.

IV. Israel, Jacob en Porter over Locke

Hoewel in de historiografie over Locke in de afgelopen twintig jaar al eerder vraagtekens zijn geplaatst bij het Verlichte karakter van zijn filosofie, en ook Gay al een wat ambivalente houding innam tegenover Locke, gaat Israel nog een stap verder door hem tot één van zijn anti-helden te maken. In zijn *The Republic* was Locke nog een denker met radicale politieke ideeën, die echter in de achttiende eeuw zowel door orangisten als anti-orangisten werd ingezet; ²⁶⁶ in *Radical Enlightenment* plaatst Israel Lockes tolerantiebegrif tegenover dat van Spinoza. Israels conclusie luidt dat Lockes tolerantie religieus van aard is, terwijl dat van Spinoza filosofisch,

²⁶⁵ Israel, 'Enlightenment! Which Enlightenment?'

²⁶⁶ Israel, *De Republiek* 1155, 1183.

anti-religieus en republikeins is. Bovendien zondert Locke katholieken en atheïsten uit van zijn tolerantie. Locke bracht ook geen radicale scheiding aan tussen redelijke kennis en openbaring, zoals Spinoza en de zijnen.

Israels bespreking van Locke is soms subtiel kritisch. Zo plaatst hij 'reasonableness' in de context van Lockes *The Reasonableness of Christianity* tussen aanhalingstekens, zich daarmee distantiërend van Lockes visie²⁶⁷. Hetzelfde doet hij door Locke tussen aanhalingstekens te beschrijven als 'celebrated philosopher' – zich ten volste bewust van het ironische effect van die aanhalingstekens, zeker omdat niet eens helemaal duidelijk is of hij iemand citeert.²⁶⁸ In *Enlightenment Contested* daarentegen is hij helemaal niet subtiel als hij Lockes schrijfstijl en manieren omschrijft als 'taxing all patience'. Bovendien, voegt Israel daar nog aan toe, was Locke een ijdelruit, terwijl hij het in retorische vaardigheden en literair kunnen af moest leggen tegenover respectievelijk Bayle en Voltaire.²⁶⁹

In *Enlightenment Contested* stelt Israel opnieuw Lockes tolerantie aan de orde. Dit keer krijgt niet alleen Locke, maar ook de bestaande historiografie over Locke ervan langs: 'Historians have been so keen to emphasize Locke's liberal credentials, and immense relevance to the development of Anglo-American modernity, that there has been an *unfortunate* [mijn cursivering] tendency to exaggerate the scope of his toleration and view it as something much wider and more 'modern' than it actually is'²⁷⁰. Dat is een deel van de verklaring voor de postmoderne kritiek op de Verlichting, aldus Israel. Hij voegt daar nog aan toe dat Lockes theorie 'ungenerous, defective, and potentially menacing' is.²⁷¹

Dat in de historiografie over Locke vooral getwijfeld wordt aan Lockes radicaliteit en dus moderniteit, heeft te maken met het niet te ontkennen feit dat hij hoe dan ook iets te maken heeft gehad met de revolutionaire beweging voorafgaand aan de Engelse Revolutie. Zoals we al zagen, verschillen interpretatoren van mening over de vraag in hoeverre hij hierbij actief betrokken was, maar Israel kiest ervoor dit onderwerp niet eens te thematiseren. Lockes theorie van het recht op verzet, hiermee nauw verbonden, is voor Israel geen thema – en dat terwijl hij uitgebreid stil staat bij andere elementen van Lockes politieke filosofie. Reden hiervoor kan zijn dat in

²⁶⁷ Israel, *Radical Enlightenment* 462

²⁶⁸ Idem, 681.

²⁶⁹ Israel, *Enlightenment Contested* 362-363.

²⁷⁰ Idem, 141.

²⁷¹ Ibidem.

Spinoza's politieke filosofie volstrekt onduidelijk is hoe zijn democratische utopie ooit praktisch vorm moet krijgen, omdat hij het recht op verzet of revolutie niet bespreekt. Een vergelijking van Locke en Spinoza op dit punt zou in het nadeel van Spinoza uitvallen, en dat zou een bepaald onwelkome conclusie zijn in Israels synthese over de Verlichting.

In het onderscheid der rassen is Locke volgens Israel niet erg modern. Locke stelde namelijk dat er geen empirisch bewijs geleverd kan worden voor de eenheid van de menselijke soort en plaatst zich daarmee in Israels visie lijnrecht tegenover de Radicale Verlichting.²⁷² Israel vermeldt ook het feit dat Locke inkomsten verwierf uit de slavernij.²⁷³ Ten slotte wijst hij er nog op dat Lockes filosofie warm verwelkomd werd door kerkelijke instanties.²⁷⁴ Hij vermeldt daar niet bij dat Lockes grote filosofische werken na 1688 verschenen, toen hij in Engeland al tot het kamp van de winnaars behoorde.

Het beeld dat Margaret Jacob van Locke geeft, is aanmerkelijk minder negatief. Locke was de belangrijkste filosoof van de Engelse Revolutie, voor Jacob het beginpunt van de Radicale Verlichting. Hoewel hij zelf niet radicaal was en geen tegenstelling zag tussen het Christendom en zijn filosofie, bestreed hij ook zijn radicale volgelingen niet, omdat ze behoorden tot zijn eigen partij (de Whigs).²⁷⁵ Dat leidde ertoe dat de kerk zijn orthodoxie wantrouwde – grotendeels onterecht, aldus Jacob. Kort samengevat concludeert Jacob over Locke: 'Locke never defected from the camp of the Newtonian Enlightenment. He did, however, leave behind an arsenal of ammunition for the radicals.'²⁷⁶

Roy Porter gaat nog veel verder in zijn conclusies. Hij stelt dat 'if the Enlightenment had a 'father', Locke's paternity claim is better than any other'²⁷⁷, een conclusie die in waardering voor Locke alleen overtreffen werd door Hazard. Hij komt tot die conclusie omdat Locke een beslissende rol speelde in het politieke debat in Engeland vanaf de jaren 1670, omdat hij de belangrijkste vertegenwoordiger van het empirisme was en omdat hij de autoriteit van goddelijke openbaring beperkte tot wat redelijk is. Porter, die niet vermeldt dat de vertalingen en samenvattingen van

²⁷² Israel, *Enlightenment Contested* 592.

²⁷³ Idem, 604.

²⁷⁴ Idem, 817.

²⁷⁵ Jacob, *The Radical Enlightenment* 55.

²⁷⁶ Idem, 56.

²⁷⁷ Porter, *Enlightenment* 481.

Lockes boeken op het Continent veelal radicaler waren dan wat Locke zelf schreef, vestigt er de aandacht op dat Lockes werken in Engeland en op het Continent tot ver in de achttiende eeuw in hoge oplages verschenen. Lockes empirisme zou leiden tot een toegenomen interesse in psychologie en een wetenschappelijker aanpak van de geneeskunde, aldus Porter.

Het belangrijkste verschil tussen Israel enerzijds en Jacob en Porter anderzijds is dat Israel weinig waardering heeft voor de Engelse Verlichting. Het Engelse Deïsme is hem niet radicaal genoeg, en denkers als Newton en Locke horen voor Israel thuis in het gematigde kamp van hen die religie en filosofie proberen te combineren. Dat laatste geldt ook voor Jacob, maar zij ziet Engeland als één van de belangrijkste landen in de totstandkoming en verspreiding van de Verlichting, en de Engelse Revolutie als het beginpunt van de Radicale Verlichting. De Engelse Revolutie is volgens Israel nauwelijks relevant, en daarom kan hij zich gemakkelijker tegen Locke keren – Locke was immers wel degelijk betrokken bij de gebeurtenissen van 1688.

Een ander fundamenteel verschil, vooral tussen Israel en Porter, is dat waar Israel eigenlijk alleen geïnteresseerd is in de theologische, politieke en filosofische aspecten van de Verlichting²⁷⁸, Porter ook uitgebreid aandacht besteed aan de opkomst van de sociale wetenschappen en de invloed van de Verlichting op de natuurwetenschappen, en dus het belang van Lockes empirisme benadrukt. Uit de historiografie over Locke die ik in een eerder hoofdstuk aan de orde heb gesteld, viel op te maken dat Lockes tolerantie een onderwerp is waarover de meningen onder historici verdeeld zijn. Die verdeeldheid is terug te zien in de manier waarop Israel, Jacob en Porter met die tolerantie omgaan – hoewel Porters beschrijving van Lockes tolerantie wel erg summier is.

Een belangrijke tekortkoming in Israels interpretatie van Lockes rol in de Radicale Verlichting is dat hij zich concentreert op de periode na 1688, toen Locke onderdeel was geworden van de gevestigde politieke orde. De belangrijkste discussies echter over de vraag hoe (politiek) radicaal Locke was, concentreren zich op de periode dat Locke in ballingschap verkeerde. Hij had toen contacten met meerdere radicalen en schreef ook in deze periode over het recht op verzet. Omdat Israel te weinig aandacht besteed aan de Engelse Revolutie, zoekt hij ook op het verkeerde moment naar radicalisme bij Locke.

²⁷⁸ Vgl. Stuurman, 'Pathways to the Enlightenment' 229.

V. Conclusies

Geheel tegen de historiografische trend van de afgelopen decennia in heeft de Brits-Joodse historicus Jonathan Israel met zijn *Radical Enlightenment* en *Enlightenment Contested* een poging gedaan om de geschiedenis van de hele Verlichting te schrijven. Israel werkt op dit moment nog aan een derde boek over de Verlichting, waardoor mijn overzicht van zijn visie op de Verlichting incompleet is. Anderzijds is inmiddels duidelijk genoeg geworden wat Israel onder Verlichting verstaat, wanneer en waar die volgens hem plaatsvond, wie de belangrijkste actoren waren – en hoe hij deze Verlichting zelf waardeert.

Israels oeuvre heeft altijd dezelfde periode als onderwerp gehad: de vroegmoderne tijd. Ook de geschiedenis van het Jodendom is een thema dat telkens terugkeert. In deze context maakte Israel al vroeg gebruik van de term ‘crypto-Judaism’, waardoor hij dus te maken kreeg met het verschijnsel dat mensen in het verleden voor hun eigen veiligheid hun werkelijke opvattingen geheim hielden. Dat is voor historici problematisch, omdat zij, veelal op basis van zelfgecensureerde bronnen, moeten achterhalen wat iemand eigenlijk bedoelde als hij iets zei of schreef. Israel zou voor zijn studie van de Verlichting veelvuldig proberen dergelijke reconstructies te maken.

Na zijn dissertatie verschoof Israels onderzoek van Spaans-Amerika naar de Nederlandse Republiek. Hij wist zoveel kennis van bronnen en literatuur op te bouwen, dat hij de eerste niet-Nederlandse hoogleraar Nederlandse Geschiedenis aan de University of Oxford werd. Dat zou hij blijven tot 2001, het jaar waarin *Radical Enlightenment* verscheen. In deze periode publiceerde hij *The Dutch Republic*, op dit moment het standaardwerk op het gebied van vroegmoderne Nederlandse geschiedenis.

Het idee van een Radicale Verlichting ontleende Israel aan Margaret Jacob, die zich – via Ira Wade – liet inspireren door Hazard. De Verlichting, zo was haar stelling, was geen eenheid, maar kende een radicale onderstroom van denkers die op politiek en religieus gebied verder gingen dan de bekende namen van de Verlichting. Dit radicale denken kon zich via de vrijmetselaarsloges verspreiden over heel Europa, maar was vooral in Engeland en de Republiek invloedrijk. Spinoza zou al snel de held van deze *libertinage érudit* worden. De Hoge Verlichting die hierop volgde, was vooral een gematigde reactie op de Radicale Verlichting.

Israel nam dit idee grotendeels over; volgens hem was echter niet de Engelse Revolutie, maar het denken van Spinoza de belangrijkste oorzaak van de Radicale Verlichting. Israel stelde dat de Engelse Radicale Verlichting, zo die al bestond, nauwelijks invloed had gehad – in tegenstelling tot de Nederlandse, die hij ook vroeger plaatst dan Jacob. De radicale fase van de Nederlandse Verlichting begon in 1650 en was rond 1720 voorbij. Pierre Bayle, die Israel eerder nog zag als de belangrijkste opponent van Spinoza, geldt in *Radical Enlightenment* en *Enlightenment Contested* als de belangrijkste crypto-spinozist.

Israels synthese komt kort gezegd hierop neer dat in de tweede helft van de zeventiende eeuw de Portugees-Joodse filosoof Spinoza een denksysteem ontwikkelde waarin hij de westerse moderne waarden – democratie, tolerantie, vrijheid, gelijkheid en secularisme – voor het eerst in hun samenhang formuleerde. Zijn volgelingen, de spinozisten, verspreidden dit gedachtegoed over Europa. De Radicale Verlichting riep echter een sterke reactie van de orthodoxie op, en een andere groep denkers – de gematigde Verlichting – probeerde de moderne waarden te harmoniseren met het Christendom. Zowel de orthodoxie als de gematigde Verlichting keerde zich lange tijd tegen de Radicale Verlichting, die na Spinoza werd voortgezet door Bayle, Diderot en vele minder bekende denkers. Uiteindelijk zouden de radicale ideeën die ooit door Spinoza waren geformuleerd in 1789 leiden tot de Franse Revolutie, en zo de bakermat vormen van de westerse moderniteit.

Israels studie van de Verlichting getuigt niet alleen van een grote eruditie, maar ook van zijn nauwe betrokkenheid bij het onderwerp. De moderne waarden die in zijn visie door de Radicale Verlichting geschapen zijn, moeten volgens hem verdedigd worden tegen iedereen die deze waarden probeert te ondermijnen. Dat doet hij dan ook: de grote namen van de Verlichting, die – op Spinoza, Bayle en Diderot na – volgens hem vrijwel allemaal tot de gematigde Verlichting moeten worden gerekend, benadert hij uitermate kritisch, terwijl radicale denkers en vooral Spinoza in de luwte worden gehouden op punten waarin ze wat minder radicaal zijn. Dat zien we bijvoorbeeld in de manier waarop Israel Spinoza's opmerkingen over de ongelijkheid van man en vrouw goeddeels buiten beschouwing laat.

In zijn bespreking van Locke wordt duidelijk hoe Israel in alles probeert de Radicale Verlichting en de gematigde Verlichting als elkaars opponenten te presenteren. Daarvoor gebruikt hij ook zijn retoriek – soms subtiel, soms botweg *ad hominem*. Vooral in de vergelijking met Jacob en Porter is goed te zien hoe kritisch

Israels beeld van Locke is: terwijl Jacob laat zien dat Locke zijn radicale partijgenoten uit 1688 niet afvalt, en Porter de nadruk legt op Lockes empirisme en de inspiratie die latere generaties aan hem ontlene, is Locke voor Israël vooral een relatief intolerante ijdeltuit die weinig daadwerkelijk invloedrijke ideeën naliet. Dat heeft te maken met zijn onderwaardering van de Engelse Verlichting en de Engelse Revolutie, waardoor hij Locke als gematigd beschouwt zonder diens radicale periode in het buitenland te bespreken.

De vergelijking maakt ook duidelijk dat Israël vooral de religieuze en politieke filosofie van de Verlichting thematiseert, terwijl hij de geboorte van de sociale wetenschappen en de ontwikkeling in de natuurwetenschap en geneeskunde buiten beschouwing laat. Wie iets wil zeggen over de Verlichting, moet kennelijk ook bereid zijn heel veel on gezegd te laten. Een dergelijke bereidheid vergt – zeker in het geval van Israël – ook een nauwe morele en politieke betrokkenheid bij die Verlichting.

Hoofdstuk 6. Slotbeschouwing

It is only when we know what the Enlightenment was that we can know what it still can do.

*Peter Gay, The Bridge Of Criticism*²⁷⁹

De Verlichting, zo lijkt het, is nog niet echt voorbij. Dat is niet alleen het oordeel van filosofen als Adorno en Horkheimer, maar ook historici als Gay en Israel suggereren dat de Verlichting wat hen betreft niet alleen onderdeel is van het verleden, maar ook zeker van het heden – en, hopelijk, nog meer van de toekomst. Ook in een andere zin is de Verlichting nog niet voorbij. We hebben gezien dat wat in de twintigste eeuw gebeurde, en dan niet alleen in eng-historiografische zin, direct invloed had op de manier waarop historici en filosofen dachten en schreven over de Verlichting. Niet alleen gebeurtenissen van wereldhistorische betekenis, maar ook de biografische geschiedenissen van de diverse auteurs spelen hierin een rol van betekenis.

De stelling waarmee ik dit onderzoek begon, luidde: ‘geschiedenis als terrein van wetenschappelijk onderzoek heeft een ter zake doende morele dimensie, die mede haar waarde en belang bepaalt’. Die these is niet nieuw, maar ook niet onomstreden. Het probleem is dat de stelling weliswaar regelmatig terugkeert in geschiedstheoretische publicaties, maar dat ik nergens een publicatie heb gevonden waarin de morele dimensie werd getraceerd in een concreet historiografisch debat. Ik wilde aan de hand van de historiografie van de Verlichting in de twintigste eeuw duidelijk maken dat een explicitering van die morele dimensie een completer beeld geeft van een dergelijke historiografie.

I. Wat de stelling zegt over de stelling

Als afstuderend historicus was ik persoonlijk geïnteresseerd in de manier waarop bekende historici als Peter Gay en Jonathan Israel erin slaagden om tot dergelijke grote, alom gerespecteerde syntheses te komen. Mijn onderzoek bood me dus een geldig excuus om hun werken uitgebreid te bestuderen. De geschiedenis van de Verlichting, zeker de intellectuele geschiedenis die in mijn scriptie vooral centraal heeft gestaan, raakt bovendien ook aan mijn andere interessegebied, de filosofie.

²⁷⁹ Gay, *The Bridge of Criticism* 155.

Ik weet dat het ongebruikelijk is om in deze context mijn persoonlijke drijfveren voor dit onderzoek aan de orde te stellen, maar in dit geval stelt het me in de gelegenheid een belangrijke moeilijkheid in mijn onderzoek te thematiseren. De stelling waarmee ik mijn onderzoek begon, slaat namelijk als een boemerang terug op mijn eigen onderzoek – ook in mijn werk zit volgens mijn eigen stelling immers een morele dimensie – en, erger nog, op die stelling zelf. Daarbij komt nog dat het maar de vraag is of mijn stelling wel aan Poppers criterium van falsificatie voldoet: welke empirie zou kunnen weerleggen dat in een historisch werk altijd een morele dimensie een betekenisvolle rol vervult? De ontkenning door de historicus zelf? Daar nam ik in Gays geval geen genoegen mee.

En, gesteld dat mijn these per definitie waar is, wat betekent de waarheid van die these dan nog concreet? Wittgenstein zou dergelijke waarheden in zijn *Tractatus Logico-Politicus* indelen in de categorie ‘zinloos’ – of, in het geval dat niet te beslissen valt over de waarheid of onwaarheid van mijn stelling, in de categorie ‘onzin’. Dat Wittgensteins *Tractatus* zelf volgens zijn eigen criteria ook in die laatste categorie valt, lost dat probleem nog niet helemaal op. Wel doet hij de suggestie zijn boek te zien als een ladder, die na gebruik weg moet worden gegooid maar nuttig was om boven te komen. Dat voorstel is – helaas – eerder retorisch dan logisch.

Zo paradoxaal of zelfs aporetisch als Wittgensteins *Tractatus* is mijn stelling echter niet. Mijn stelling is te beschouwen als een historiografisch model, en vergelijkbaar met historische en andere historiografische modellen. Laten we Israels model van de Verlichting als voorbeeld nemen. Voor hem is de Verlichting de bakermat van moderniteit. Om deze stelling aannemelijk te maken, traceert hij een samenhangend ‘pakket’ van moderne waarden bij Spinoza en de spinozisten in de zeventiende en achttiende eeuw. Nu lijkt het zo, dat Israels model eenvoudig falsificeerbaar is, en wel op twee manieren: door aan te tonen dat Spinoza en/of de spinozisten niet dat pakket van moderne waarden creëerden, of door aan te tonen dat anderen op een andere manier en/of eerder dat pakket van moderne waarden formuleerden.

We zagen echter dat Spinoza’s vrouwonvriendelijke standpunten voor Israel niet de moeite van het bespreken waard waren en dat hij de stelling dat anderen niet in staat waren een dergelijk pakket van moderne waarden te creëren poneert en verdedigt zonder daadwerkelijk al die anderen uitgebreid te bestuderen (denk hierbij vooral aan de kritiek van Barnett c.s.). Dit is overigens niet bedoeld als kritiek

op Israel, maar als een voorbeeld van hoe de historische praktijk nu eenmaal werkt. Een (vraag)stelling geeft richting aan het historisch onderzoek, en het ligt zelden in de intentie van de historicus zijn eigen stelling te ondermijnen of te ontkennen. Dat is het werk van zijn collega's.

Terugkomend op mijn eigen stelling: die fungeert op een zelfde manier als andere historische en historiografische modellen. Mijn scriptie valt te lezen als een onderbouwing en uitwerking van die stelling. Zoals in de Verlichtingshistoriografie historici niet zozeer eerdere modellen op basis van empirie weerlegden als wel een nieuw, beter model introduceerden, zo is ook mijn model niet direct weerlegbaar door empirie, maar te vervangen door een nieuw model. 'Beter', zo zagen we, kan in de Verlichtingshistoriografie veel betekenissen hebben: voortschrijdend inzicht, een nieuw soort historisch onderzoek, een toename van de bronnen – en, natuurlijk, een andere persoonlijke betrokkenheid bij het onderwerp.

II. Verlichtingshistoriografie

In de Verlichtingshistoriografie zijn inderdaad sporen te vinden van de persoonlijke betrokkenheid van de verschillende auteurs bij hun onderwerp. Die persoonlijke betrokkenheid kan grote invloed hebben op het beeld dat de auteurs schetsen van de Verlichting: Cassirer zag de Verlichting als een 'heldere spiegel' tegen het romantische geweld van zijn tijd; voor Adorno en Horkheimer lag in de Verlichting de totstandkoming besloten van totalitaire regimes die geen reflectie op het handelen toestaan; voor Gay en Israel was de Verlichting de belangrijkste bron voor de totstandkoming van moderne waarden, en is het bekritisieren van die bron ronduit gevaarlijk. Allen waren en zijn ze van oorsprong Europese Joden, die in het Europa van de twintigste eeuw heel direct zijn geconfronteerd met de verworvenheden en duistere kanten van die zo door de Verlichting beïnvloede Europese cultuur.

In de conclusies bij de diverse hoofdstukken ben ik al uitgebreid ingegaan op de diverse auteurs afzonderlijk – ik zal dat hier niet herhalen. Wel wil ik nog twee belangrijke punten behandelen. Allereerst: tijdens de bestudering van de vier synthetische werken viel me op dat in elk van deze werken telkens één of enkele denkers gepresenteerd worden als de meest typische of belangrijkste *philosophe*. Ik heb ze in mijn hoofdstukken omschreven als de 'helden van de Verlichting', en wil die terminologie ook nu gebruiken. Opvallend is, dat in de verschillende syntheses telkens andere denkers als helden worden aangewezen: Cassirer kiest voor Kant,

Adorno en Horkheimer voor de Markies de Sade, Gay voor Hume en Voltaire, Israel voor Spinoza en Bayle en Diderot. Dat laat goed zien hoezeer deze syntheses van elkaar verschillen.

In dit kader is het ook interessant om te zien dat zowel Cassirer als Gay en Israel moeite hebben Rousseau in te delen in hun synthese. Cassirer lijft Rousseau dan wel in bij de Verlichting – om hem te redden uit de klauwen van de Romantici – maar moet erkennen dat Rousseau die Verlichting ook wel aanviel. Gay besluit, na twee dikke boeken lang wikken en wegen, Rousseau uiteindelijk niet op te nemen in zijn ‘little flock’. Israel onderscheidt een jonge en een oude Rousseau, waardoor hij in staat is hem in te delen in twee kampen. Waar de helden *par excellence* de uitdrukking vormden van wat de diverse auteurs als de Verlichting zagen, daar is Rousseau het *enfant terrible* dat elke heldere synthese verandert in een verhaal van mitsen en maren.

Het tweede belangrijke punt is dat de synthese van Adorno en Horkheimer in veel opzichten afwijkt van die van de andere auteurs die ik behandeld heb. De *Dialektik der Aufklärung* heeft niet de pretentie een historisch werk te zijn en thematiseert de geschiedenis van de Verlichting dan ook nauwelijks. Toch vormt mijn hoofdstuk over de *Dialektik* om twee redenen een belangrijke aanvulling op de rest van mijn betoog. Allereerst laten Adorno en Horkheimer zien hoe negatief de Verlichting ook geduid kan worden. Dat vulde niet alleen de diversiteit aan visies op de Verlichting aan, maar ook liet deze negatieve duiding zoals ik heb betoogd diepe sporen achter in de historiografie over de Verlichting. Die sporen waren mede zo diep omdat Adorno en Horkheimer het fascisme en antisemitisme niet als ontsporingen van de Verlichting zagen maar als ontwikkelingen die voortkwamen uit de kern van die Verlichting zelf. Ten tweede valt op basis van de *Dialektik* mijn stelling uit te breiden naar de filosofie in die zin dat filosofische werken, ondanks hun universele pretenties, altijd ook in hoge mate reageren op de concrete realiteit van de context waarin zij geschreven zijn. Adorno en Horkheimer staan aan de basis van de postmoderne kritiek op de Verlichting die na de Tweede Wereldoorlog opkwam en die zo invloedrijk werd, dat ook historici als Jonathan Israel zich op één of andere wijze tot die postmoderne kritiek moest verhouden – zoals Cassirer zich al eerder tegen de Romantische kritieken op de Verlichting had afgezet.

III. John Locke

In elk van de afzonderlijke hoofdstukken heb ik behandeld hoe John Locke en zijn rol in de Verlichting door de diverse auteurs geïnterpreteerd worden. Zoals de diverse auteurs telkens voor een verschillende held van de Verlichting kozen, zo kozen ze ook telkens voor een andere John Locke. Cassirers Locke is een belangrijk Verlicht filosoof, die vooral heeft bijgedragen op het vlak van de epistemologie en de totstandkoming van het Engelse deïsme. Ook was hij een belangrijk inspirator voor de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring.

Voor Gay was Locke één van de belangrijkste voorlopers van de Verlichting, maar uiteindelijk toch geen onderdeel van de 'little flock'. Hij vergelijkt hem met Mozes: voorop gegaan als gids naar het beloofde land, maar daar zelf nooit aangekomen. Postmoderne duidingen van Locke in de lijn van Adorno en Horkheimer wijzen erop dat Locke alleen maar pleit voor tolerantie en vrijheid als niemand daadwerkelijk meer in staat is gebruik te maken van die vrijheid. Locke is zo een vroeg voorbeeld van de manier van denken die tot totalitarisme zou leiden. Israel ten slotte ziet Locke als de anti-held van de Verlichting. Als één van de belangrijkste vertegenwoordigers van de gematigde Verlichting geldt Locke voor hem als één van de gevaarlijkste opposanten van de echte, Radicale Verlichting.

Deze duidingen van Locke passen beter bij de verschillende syntheses dan bij de historiografische ontwikkelingen die in de afgelopen eeuw plaatsvonden. Geen van de syntheses is in lijnrechte tegenspraak met de historiografie over Locke op het moment dat die synthese gepubliceerd werd. De vraag hoe Locke past binnen de Verlichting die ze geschetst hebben, is voor de auteurs echter belangrijker dan de vraag welk beeld de recente historiografie van hem geeft.

IV. Suggesties voor verder onderzoek

De Verlichting vormt voor historici een fascinerend, maar gevaarlijk onderwerp. Fascinerend, omdat in die Verlichting veel ook nu nog belangrijke overtuigingen voor het eerst geformuleerd werden; gevaarlijk, omdat het risico bestaat deze overtuigingen al te zeer met het heden te verbinden, waardoor het eigene van het verleden en de context waarin die overtuigingen geformuleerd worden, op de achtergrond kunnen raken. Tijdloos geformuleerde ideeën en geschiedenis vormen een delicate combinatie.

In mijn historiografie van de Verlichting heb ik – gezien de omvang van mijn scriptie – keuzes moeten maken die geen recht doen aan de auteurs die ik slechts zijdelings of helemaal niet heb kunnen bespreken. Vooral de Franstalige historiografie verdient meer aandacht dan ik haar heb kunnen geven. Door de recente publicaties van onder andere Jonathan Israel is een goed overzicht over de historiografie van de Verlichting op dit moment belangrijk voor een juiste receptie van die publicaties. Niet alleen maakt dat Israels positie duidelijker, een deel van zijn argumentatie is ook expliciet gericht tegen de bestaande historiografie.

De poging een geschiedstheoretisch thema als de morele dimensie van geschiedschrijving concreet en expliciet te thematiseren in een specifiek historiografisch debat, zou in die uitgebreide historiografie tot nieuwe inzichten kunnen leiden. Een dergelijke poging zou ook in ander historiografisch onderzoek moeten plaatsvinden om te bepalen of het traceren van de morele dimensie in historiografische debatten in het algemeen een waardevolle toevoeging is voor bestaande historiografische onderzoeksmethoden.

Mijn these heeft niet alleen consequenties voor historiografisch onderzoek, maar vormt ook een aanvulling op het debat over de rol van morele en politieke overtuigingen in de geschiedschrijving als zodanig. Als vanuit historiografisch perspectief deze dimensie een rol van betekenis speelt in de totstankoming van veranderingen in onze duiding van het verleden, wat betekent dat dan voor historici zelf? Excellent historisch onderzoek en expliciete maatschappelijke betrokkenheid bij dat onderzoek hoeven elkaar niet uit te sluiten, zoals Jonathan Israel heeft laten zien. De morele dimensie in zijn werken over de Verlichting, zo zagen we, vormt tegelijk de bestaansvoorwaarde, de sterkste en de zwakste kant ervan. Dat roept de belangrijke methodologische vraag op of deze morele dimensie alleen historiografisch gezien van belang is, of ook geïncorporeerd moet worden in de historische methode – voorzover die op zichzelf een eenheid vormt.

Zelf denk ik dat deze vraag zo belangrijk is dat historisch-theoretische discussies niet volstaan, zeker niet nu de geschiedtheorie in veel gevallen nauwelijks effect heeft op het praktische historische onderzoek. Elke historicus zou kritisch moeten reflecteren op de rol die zijn maatschappelijke betrokkenheid speelt in zijn eigen onderzoek. In mijn scriptie heb ik herhaaldelijk aandacht besteed aan de manier waarop de historici die ik bestudeerde zelf reflecteerden op de rol van de morele dimensie in hun geschiedschrijving en die van anderen, en hoe die reflectie

zich verhiel tot hun eigen werk. Als historici zelf hun abstracte reflecties over de verhouding tussen moraal en geschiedschrijving zouden concretiseren tot reflecties op de rol van de morele dimensie in hun eigen werk, zou dat de geschiedschrijving, de historiografie en de theorie van de geschiedenis verrijken.

Bijlage 1 : English summary

A Makable Past

Enlightenment Historiography from Cassirer to Israel in Moral Perspective (1932-2006)

Enlightenment is a hot topic in politics, especially since the terrorist attacks on the World Trade Center in New York. Politicians claimed to defend enlightened western values by attacking Afghanistan and Iraq. In the Netherlands, Pim Fortuyn called Islamic culture retarded, because it had not (yet) encountered an Enlightenment of its own. On the other hand, conservative thinkers like the Dutch professor in the Philosophy of Right Andreas Kinneging described Enlightenment as the root of all that is wrong in modern day politics.

Political interpretations of the Enlightenment are strongly informed by analyses of the present – their function being arguments in present-day political debates. Historians, although primarily focused on the past itself, are also influenced by their present. Their choice of subject, their approach, and especially the syntheses they construct based on their findings all contain a creative, subjective element. This however does not justify the conclusion that history is merely a form of art. Because the subject of history is human action, and the historian is a human actor himself, his perspective on human acts in the past is a moral perspective (moral in this case meaning both ethical and political).

The thesis that in every historical research there is a moral dimension is involved, is not a new one. It is a claim quite commonly accepted amongst historians, especially in the field of theoretical history. In concrete historical research however, the thesis tends to function as a dogma which, once confessed, has no consequences for the research practice as such. In this master thesis, my intention was to apply the thesis to the study of Enlightenment historiography. The choice for this particular subject has been based on two equally important arguments. Firstly, the case of the Enlightenment has recently provoked a lot of debate amongst historians and philosophers, closely connected to present-day political debates. Yet the subject is not as heavily morally laden as for example the history of World War II. Secondly, the Enlightenment as a field of study has grown rapidly in the twentieth century, especially in the last few decades. This creates an urgent need for the kind of overview a historiographical study can offer.

Being a combination of a case study and a historiography, this study focuses on four of the most important twentieth century publications on Enlightenment (one of them being, as a matter of fact, early-twentyfirst century). This limited scope provided me with the opportunity for a detailed study of the monographs. And, as each publication focused on the Enlightenment in its entirety and thus in its essence, there was some degree of comparability – which in turn enabled me to focus on the role of the moral dimension in explaining the differences between those publications. This focus however does not imply an exclusion of the wider historiographical debate of which these publications form a part.

The first of the four central publications is *Philosophie der Aufklärung* (Philosophy of the Enlightenment) by the neo-Kantian philosopher Ernst Cassirer. The book was first published in Germany in 1932, only months before Adolf Hitler was elected Reichskanzler. Upon hearing this news Cassirer, being a German Jew, immediately decided to emigrate. Being a cosmopolitan intellectual, Cassirer saw it as his mission to show the ‘bright clear mirror’ of the Enlightenment to his fellow Germans in the failing Weimar Republic.

Cassirer’s hero of the Enlightenment, although hardly actually mentioned in the book, was Immanuel Kant. Enlightenment for Cassirer was a process of gaining autonomy, self-confidence and mutual solidarity (cosmopolitanism), a definition closely connected to Kant’s famous answer to the question ‘What is Enlightenment?’. Cassirer’s decision to write about the Enlightenment, his emphasis on cosmopolitanism and solidarity, and on the German role in the Enlightenment are all easily explained when focusing on his personal involvement with his subject of study.

Theodor Adorno and Max Horkheimer, also being German Jews and writing their *Dialektik der Aufklärung* only one decade after Cassirer’s *Philosophie*, did not share any of these conclusions. The Enlightenment in their opinion was a process of instrumentalization of thought ending in the opposite of what it had aimed for. Its original aim was the victory of reason over myth, but the Enlightenment project ended with the Holocaust – a victory of instrumental reason in service of hollow myths. Their ‘hero’ of the Enlightenment was the most unlikely of heroes: the marquis De Sade. According to Adorno and Horkheimer, De Sade was the first to show that the disinterested moral attitude propagated by Enlightened thinkers could

easily lead to immoral or even amoral conclusions. Connecting the Enlightenment to Nazi-Germany, modern anti-semitism and the rise of the American culture industry, Adorno and Horkheimer came to the bleakest vision of the Enlightenment since the French Revolution.

Peter Gay, yet another German Jew (who later on decided to adopt the American nationality), disconnected Nazi-Germany and anti-semitism explicitly from what he saw as the Enlightenment. According to him, it was not the Enlightenment that led to the Holocaust, but a lack of Enlightenment. Cosmopolitanism, freedom, humanity and most of all secularism were the key values developed by the *philosophes* – and those values, according to Gay, are still worth it to be defended in present day. With his emphasis on secularism it is easily explained that for Gay the heroes of the Enlightenment were Voltaire and David Hume. Gay, writing in the late sixties, did not feel the urge to revolt to his father: it was his father who taught him the importance of the values mentioned above. Thus, his contribution to the ‘roaring sixties’ was an embracement of what he saw as Enlightenment.

After Gay, Enlightenment was increasingly studied by social historians, who focused on local and cultural differences. The one cosmopolitan Enlightenment was replaced by all kinds of local Enlightenments, all very different from one another. And in the 1980’s, the attention of historians like Margaret Jacob was drawn by early Enlightenment freethinkers (after Ira Wade linked those freethinkers to the Enlightenment) who were much more radical than the traditional champions of the Enlightenment like Voltaire. At the end of the twentieth century, it had become virtually impossible for historians to write about The Enlightenment as a coherent movement.

Yet in 2001, Jonathan Israel published his *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, in which he asserted that in essence, there was only one real Enlightenment project: the Radical Enlightenment. The champion of this Enlightenment was primarily Spinoza, later on aided by Pierre Bayle and Denis Diderot. The ‘high Enlightenment’ of thinkers like Voltaire, Leibniz, Locke and Hume was just a watered down version of the real project. Israel, a Jewish-British historian specialized in the history of the Dutch Republic, openly defends the values of his Radical Enlightenment as the solution to all contemporary political problems. Those values, according to him, form an interconnected set consisting of democracy,

equality both sexual and racial, secularism (preferably atheism), toleration and liberty.

Israel's attempt to restore the unity of the Enlightenment must be taken seriously. His publications are based on massive amounts of both primary and secondary sources, and discuss each topic with great detail. On the other hand, each sentence is an argument to prove or defend his thesis, which makes criticizing his thesis extremely difficult. But in this case, his strength is also his weakness: Israel can not help exaggerating Spinoza's radicalness on some points like feminism, and downgrading the radicalness of thinkers like Locke - ending in arguments downright *ad hominem*.

In conclusion: due to the diversity of current debate among historians on Enlightenment, writing a new historiography of the Enlightenment is an urgent matter. For a better understanding of developments in twentieth-century Enlightenment historiography, it proves useful to pay attention to the 'moral dimension' of history-writing. Historians are in some way or another involved with their subject, and the role of this personal involvement as one of the motors of historiographical developments must not be neglected. It is, after all, what makes the past part of our present.

Literatuurlijst

Boeken en artikelen

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia* (Frankfurt 1951).

Adorno en Horkheimer: zie Horkheimer en Adorno.

Ashcraft, Richard, *Revolutionary Politics and Locke's 'Two Treatises of Government'* (Princeton 1986).

Ashcraft, Richard, 'Revolutionary Politics and Locke's 'Two Treatises of Government'
Political Theory 8:4 (1980) 429-486.

Barnett, Stephen J., *The Enlightenment and religion. The myths of modernity* (Manchester 2003).

Baud, Michiel, en Frank van Vree, 'Geschiedschrijving, politiek en moraal' *Tijdschrift voor Geschiedenis* 116 (2003) 64-75.

Blom, Hans, 'Het Srebrenica-onderzoek: een extreem geval van eigentijdse geschiedenis' *Tijdschrift voor Geschiedenis* 116 (2003).

Boas, George, review van *Philosophy of the Enlightenment* van Ernst Cassirer, *The Journal of Philosophy* 49:7 (1952) 244-247.

Cassirer, Ernst, 'Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte' in Ernst Cassirer, Birgit Recki (ed.), *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe Band 17* (Hamburg 2004) 207-219.

Cassirer, Ernst, 'Die idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928' in Ernst Cassirer, Birgit Recki (ed.), *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe Band 17* (Hamburg 2004) 291-307.

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton 1951).

Cox, Richard H., review van *John Locke. A Biography* van Maurice Cranston, *Canadian Journal of Economics and Political Science* 28:2 (1962) 311-314.

Cranston, Maurice, *John Locke. A Biography* (Londen 1957).

Creppell, Ingrid, 'Locke on Toleration. The Transformation of Constraint' *Political Theory* 24:2 (1996) 200-240.

Darnton, Robert, 'Review: In Search of the Enlightenment: Recent Attempts to Create a Social History of Ideas' *The Journal of Modern History* 43:1 (1971) 113-132.

Duijvendak, Maarten en Pim Kooij, *Sociale geschiedenis. Theorie en thema's* (Assen 1992).

- Dunn, John, *Locke* (Oxford 1984).
- Dunn, John, 'What Is Living and What Is Dead in the Political Theory of John Locke?' in John Dunn (ed.), *Interpreting Political Responsibility* (Princeton 1990) 9-25.
- Durst, David C., 'The Limits of Toleration in John Locke's Liberal Thought' *Res Publica* 7 (2001) 39-55.
- Dussen, Jan van der, *Geschiedenis en beschaving. Kritische opstellen over verleden, heden en toekomst* (Hilversum 2005).
- Dwork, Deborah, en Robert Jan van Pelt, *Holocaust. A history* (Londen 2003).
- Egmond, Peter, *Negatieve dialectiek en metafysische ervaring. Een onderzoek naar de Verlichtingsfilosofie van Adorno* (Delft 1998).
- Ford, Franklin L., review van *The Enlightenment: An Interpretation – The Rise of Modern Paganism* van Peter Gay, *The American Historical Review* 73:3 (1968) 768-769.
- Frijhoff, Willem, *Dynamisch Erfgoed* (Nijmegen 2007).
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, 1990).
- Gay, Peter, 'An Age of Crisis: A Critical View' *Journal of Modern History* 33:2 (1961) 174-177.
- Gay, Peter, *My German Question. Growing up in Nazi Berlin* (Londen 1998).
- Gay, Peter, *The Bridge of Criticism. Dialogues among Lucian, Erasmus and Voltaire on the Enlightenment* (New York 1970).
- Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism* (New York, vijfde druk 1975).
- Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation. The Science of Freedom* (New York, tweede druk 1978).
- Gay, Peter, 'The Enlightenment in the History of Political Theory' *Political Science Quarterly* 69:3 (1954) 374-389.
- Gawronsky, Dimitry, 'Ernst Cassirer: His Life and His Work' in Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer* 3-37.
- Goldie, Mark, 'The Early Lives of John Locke' *Eighteenth Century Thought* 3 (2007) 57-87.
- Grever, Maria en Harry Jansen (eds.), *De ongrijpbare tijd. Temporaliteit en de constructie van het verleden* (Hilversum 2001).

- Habermas, Jürgen, 'Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung; Horkheimer und Adorno' in: *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt 1985)130-157.
- Hazard, Paul, Frans de Haan (vert.), *De crisis in het Europese denken. Europa op de drempel van de Verlichting, 1680-1715.* (Amsterdam 1990).
- Healey, George R., review van *The Enlightenment: An Interpretation* van Peter Gay, *William and Mary Quarterly* 27:3 (1971) 477-479.
- Heijden, Chris van der, *Grijs verleden. Nederland en de Tweede Wereldoorlog* (Amsterdam 2001).
- Hendel, Charles W., 'Ernst Cassirer' in Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of Ernst Cassirer* (Illinois 1973 – eerste druk 1949) 55-59.
- Horkheimer, Max, & Theodor W. Adorno, *Dialectiek van de Verlichting. Filosofische fragmenten* (Amsterdam 2007).
- Horkheimer, Max, 'Die Juden und Europa' in Max Horkheimer, Alfred Schmidt (ed.), *Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936-1941* (Frankfurt 1988) 308-331.
- Horkheimer, Max, 'Traditionelle und kritische Theorie' in Max Horkheimer, Alfred Schmidt (ed.), *Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936-1941* (Frankfurt 1988)162-216.
- Huhn, Tom, (ed.), *The Cambridge Companion to Adorno* (Cambridge 2004).
- Israel, Jonathan I., *De Republiek, 1477-1806* (Franeker 1996).
- Israel, Jonathan I., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford 2006).
- Israel, Jonathan I., 'Enlightenment! Which Enlightenment?' *Journal of the History of Ideas* 67:3 (2006) 523-545.
- Israel, Jonathan I., *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750* (Oxford 1985).
- Israel, Jonathan I., 'John Locke and the Intellectual Legacy of the Early Enlightenment' *Eighteenth Century Thought* 3 (2007) 47-55.
- Israel, Jonathan I., *Race, Class and Politics in Colonial Mexico 1610-1670* (Oxford 1975).
- Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford 2001).
- Israel, Jonathan I., 'Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration' in Ole Grell en Roy Porter (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe* (Cambridge 1998) 102-113.
- Israel, Jonathan I., *The Dutch Republic and the Hispanic World 1606-1661* (Oxford 1982).

- Jacob, Margaret C., review van *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* van Jonathan Israel, *The Journal of Modern History* 75:2 (2003) 387-389.
- Jacob, Margaret C., *The Radical Enlightenment. Pantheists Freemasons and Republicans* (Los Angeles, revised ed. 2006).
- Jacob, Margaret C., 'The crisis of the European mind: Hazard revisited' in Phyllis Mack & Margaret C. Jacob (eds.), *Politics and Culture in Early Modern Europe. Essays in Honor of H.G. Koenigsberger* (Cambridge 1987) 251-271.
- De Jong, Lou, *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog* 14 dln. (Den Haag 1969-1991).
- Kant, Immanuel, *Prolegomena zu einer jede künftiger Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten können* (Stuttgart 2002).
- Kant, Immanuel, Wilhelm Weischedel (ed.), *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe XI* (Frankfurt a. Main 1977).
- Kauffman, F.W., review van *Philosophie der Aufklärung* van Ernst Cassirer, *Modern Language Notes* 49:5 (1934) 336-7.
- Kershaw, Ian, *Hitler 1889-1936: Hoogmoed* (Baarn 2003).
- De Key, Gary, review van *Revolutionary Politics and Locke's 'Two Treatises of Government'* van Richard Ashcraft, *American Historical Review* 93:1 (1988) 145-146.
- Klever, Wim, *Definitie van het Christendom. Spinoza's Tractatus theologico-politicus opnieuw vertaald en toegelicht* (Delft 1999).
- Koenigsberger, H. G., review van *The Dutch Republic and the Hispanic World 1606-1661* van Jonathan Israel, *English Historical Review* 99:1 (1984) 118-120.
- Kohn, Hans, 'Review: The Multidimensional Enlightenment' *Journal of the History of Ideas* 31:3 (1970) 465-474.
- Kors, Alan Charles (ed.), *Encyclopedia of the Enlightenment* 4 dln. (Oxford 2003).
- Laslett, Peter, 'The English Revolution and Locke's "Two Treatises of Government"' *Cambridge Historical Journal* 12:1 (1956) 40-55.
- Leerssen, Joep, en Ann Rigney (eds.), *Historians and Social Values* (Amsterdam 2000).
- Leith, James A., 'Peter Gay's Enlightenment. A Review Essay' *Eighteenth Century Studies* 5:1 (1971) 157-171.
- Locke, John, Inigo Blocken (vert.), *Een brief over tolerantie* (Budel 2004).
- Los, Willeke, *Opvoeding tot mens en burger. Pedagogiek als Cultuurkritiek in Nederland in de 18^e eeuw* (Hilversum 2005).

- Macrae, Donald G., review van *The Enlightenment: An Interpretation – The Rise of Modern Paganism* van Peter Gay, *The British Journal of Sociology* 18 (1967) 460-461.
- Martin, Raymond, 'Clio Raped' *History and Theory* 41:2 (2002) 225-238.
- McLellan, David, *Marxism after Marx* (Londen, vierde editie 2007).
- Micale, Mark S., Robert L. Dietle (eds.), *Enlightenment, Passion, Modernity. Historical Essays in European Thought and Culture* (Stanford 2000).
- Miel, Jan, 'Ideas or Epistemes: Hazard versus Foucault' *Yale French Studies* 49 (1973) 231-245.
- Milton, J.R., 'Modern Biographies of Locke' *Eighteenth Century Thought* 3 (2007).
- Milton, Philip, 'John Locke and the Rye House Plot' *Historical Journal* 43:2 (2000) 647-688.
- Nadler, Steven, review van *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* van Jonathan Israel, *British Journal for the History of Philosophy* 10:2 (2002) 289-294.
- Nietzsche, Friedrich (vert. Bert Keizer), 'Over waarheid en leugen in buitenmorele zin' *Parmentier* 11:3 (2002) 68-76.
- Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Opgenomen in: Friedrich Nietzsche, Karl Schlechta (ed.), *Werke in drei Bänden II* (München 1960) 861.
- Outram, Dorinda, review van *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* van Jonathan Israel, *British Journal for the History of Science* 34:4 (2001) 464-466.
- Outram, Dorinda, *The Enlightenment* (Cambridge, tweede editie 2005).
- Porter, Roy, *Enlightenment. Britain and the Creation of the Modern World* (Londen 2000).
- Porter, Roy, *The Enlightenment* (New York, tweede editie 2001).
- Reijen, Willem van en Gunzelin Schmid Noerr (eds.), *Vierzig Jahre Flaschenpost: 'Dialektik der Aufklärung' 1947 bis 1987* (Frankfurt 1987).
- Rogers, G.A.J., 'Locke's *Essay concerning Human Understanding*: the philosophical Legacy' *Eighteenth Century Thought* 3 (2007) 169-184.
- Schilpp, Paul Arthur, *The Philosophy of Ernst Cassirer* (Illinois 1973 – eerste druk 1949).
- Schmidt, Alfred, en Norbert Altwicker (eds.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung* (Frankfurt a/M 1986).

- Sheehan, Jonathan, 'Enlightenment, Religion and the Enigma of Secularization: A Review Essay' *American Historical Review* 108: 4 (2003) 1061-1080.
- Sheratt, Y., 'Adorno and Horkheimer's Concept of 'Enlightenment'' *British Journal for the History of Philosophy* 8: 3 (2000) 521-544.
- Skinner, Quentin, review van *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Arguments of 'Two Treatises of Government'* van John Dunn. *American Historical Review* 75:2 (1969) 489-490.
- Spinoza, Benedictus de, R.H.M. Elwes (vert.), *A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise* (New York 2005).
- Stuurman, Siep, *François Poulain de la Barre and the Invention of Modern Equality* (Cambridge 2004).
- Stuurman, Siep, 'Pathways to the Enlightenment: from Paul Hazard to Jonathan Israel' *History Workshop Journal* 54 (2002) 227-235.
- Stuurman, Siep, 'Revolutionaire politiek, natuurrecht en protestants-burgerlijke ethiek. Nieuwe literatuur over de politieke theorie van John Locke' *Acta Politica* 22:4 (1987) 449-482.
- Stuurman, Siep, 'The Canon of the History of Political Thought: Its Critique and Proposed Alternative' *History and Theory* 39:2 (2000) 147-166.
- Tollebeek, Jo, *De Toga van Fruin. Denken over geschiedenis in Nederland sinds 1860* (Amsterdam 1990).
- Tuckness, Alex, 'Rethinking the Intolerant Locke' *American Journal of Political Science* 46:2 (2002) 288-298.
- Wade, Ira O., *The Intellectual Origins of the French Enlightenment* (Princeton 1971).
- Wade, Ira O., *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750* (Princeton 1938).
- Waldron, Jeremy, *God, Locke, and Equality* (Cambridge 2002).
- Wiggershaus, Rolf, *The Frankfurt School. Its History, Theories and Political Significance* (Oxford 1994; eerste, Duitse editie: 1986).
- Wilson, Arthur M., 'The Age of Enlightenment and the Contemporary World' *William and Mary Quarterly* 14:1 (1957) 2-9.
- Yolton, John W., review van *John Locke. A Biography* van Maurice Cranston, *The Philosophical Review* 67:4 (1958) 554-557.
- Yolton, John W., *The Two Intellectual Worlds of John Locke: Man, Person, and Spirits in the "Essay"* (New York 2004).

Websites

<http://web.uni-frankfurt.de/ifs/english/history.htm> (22 november 2007).

<http://www.libraries.psu.edu/tas/locke/> (10 december 2007).

<http://www.libraries.psu.edu/tas/locke/announc2.html> (10 december 2007).