

DEMOCRATISCHE VERLICHTING



*Denis Diderot (1713-1784), olieverfschilderij door Louis-Michel Vanloo
(Louvre, Parijs)*

Jonathan I. Israel

DEMOCRATISCHE VERLICHTING

*Filosofie, revolutie
en mensenrechten, 1750-1790*

 Uitgeverij Van Wijnen - Franeker

Vormgeving: Bureau Garage, Kampen
Omslagontwerp: Oxford University Press
Afbeeldingen omslag: details uit portretten van David Hume &
Dennis Diderot (boven) en van Spinoza, Wollstonecraft, Con-
dorcet, Kant, Voltaire en Lessing (onder)
Vertaling: Jan Dirk Snel

ISBN 9789051944358

© Jonathan I. Israel 2011
© Nederlandse vertaling 2015 by Uitgeverij Van Wijnen, Postbus
172, 8800 AD Franeker

Oorspronkelijke editie verschenen bij Oxford University Press
in 2011 onder de titel *Democratic Enlightenment: Philosophy,
Revolution, and Human Rights, 1750-1790*

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden
verveelvoudigd in welke vorm dan ook zonder voorafgaande
schriftelijke toestemming van de uitgever. No part of this book
may be reproduced in any form whatsoever or in any language
without previous written permission by the publisher.

Dankwoord

Tijdens de jaren waarin ik aan dit derde deel van mijn reeks over de Verlichting werkte, heb ik zo uitvoerig profijt getrokken van discussies over de Verlichting in haar vele aspecten met collega's – historici, filosofen en sociale wetenschappers – over de gehele wereld dat het weinig zinvol zou zijn om hier simpelweg een lange lijst met hun namen weer te geven. Tegenover degenen die mij het meest geholpen hebben om fouten te herstellen en die mijn begrip van de vele thema's en aspecten bevorderden, waarbij ik van de expertise van anderen heb geprofiteerd, heb ik mijn gevoelens van erkentelijkheid en verplichting herhaaldelijk uitgesproken. Ik zou daar eenvoudigweg aan toe willen toevoegen dat ik enorm dankbaar ben voor alle stimulansen en hulp die uit al deze discussies voortkwamen, en ik wil, zoals velen van hen ongetwijfeld ook graag zouden doen, met name de lof zingen van de drie prachtige centra voor onderzoek en debat waar het grootste deel van dit proces van het vergelijken van aantekeningen plaatsvond. Om menen op te leiden in geïnformeerd én onafhankelijk kritisch oordelen over samenleving, politiek, democratische vrijheden en inzake het toepassen van kennis steken de geesteswetenschappen ver boven alles uit. En in dit tijdperk van gebrek aan begrip, waarin de geesteswetenschappen in zo veel systemen voor hoger onderwijs over de hele wereld op de terugtocht zijn, is er niets dat de internationale onderzoeksinstituten wat betreft het bevorderen van wat het beste is in de geesteswetenschappen weet te overtreffen.

Zonder het enorme voordeel dat ik genoot dat ik gedurende de periode waarin ik aan dit deel werkte, verbonden mocht zijn aan het Institute for Advanced Study te Princeton, zou het boek niet alleen de kracht ontberen die het nu naar ik hoop heeft, maar zou ik er vrijwel zeker nooit aan begonnen zijn. De tijd, de wetenschappelijke middelen, de debatten en de interdisciplinaire stimulansen zouden dan geenszins in de noodzakelijke omvang beschikbaar geweest zijn. De maanden die ik doorbracht op het NIAS (Netherlands Institute for Advanced Study), het Nederlandse equivalent van het Princeton Institute, waren in dit opzicht eveneens van onschatbare waarde, zoals dat ook geldt voor de maanden waarin ik in Oxford op Corpus Christi College kon werken. Aan deze drie centra, met name Princeton, ben ik een overweldigende erkentelijkheid verschuldigd. Verder zou ik hier graag een hartelijk woord van dank aan toe willen voegen aan de vele bibliothecarissen in bibliotheken in Europa en de beide delen van Amerika die me bij de enorme onderneming hielpen.

Inhoudsopgave

Dankwoord 5

Hoofdstuk 1. Inleiding 13

1. Een definitie van de Verlichting 13
2. De interpretatie van de Verlichting: mijn betoog 21
3. Maatschappelijke context, culturele processen, denkbeelden 33

Deel I. De radicale uitdaging

Hoofdstuk 2. Natuur en voorzienigheid: aardbevingen en de *condition humaine* 59

1. De grote verlichtingscontroverse over aardbevingen (1750-1757) 59
2. Filosofie en de interpretatie van rampen 72

Hoofdstuk 3. Het verbod van de *Encyclopédie* (1752-1760) 79

1. De strijd tegen 'la philosophie moderne' 79
2. Diderot raakt zijn medewerkers kwijt 91
3. De 'oorlog' om de *Encyclopédie* na 1759 113

Hoofdstuk 4. Rousseau versus de *philosophes* 125

1. De breuk met de *encyclopédistes* 125
2. De deugd in ere hersteld 134
3. Deïsme en de wortels van het politieke radicalisme 140

Hoofdstuk 5. Voltaire, de Verlichting en de hoven van Europa 145

1. Was de gematigde Verlichting dominant? 145
2. Hergroeperen in Kleef 160
3. Een haperende hoofdstroom 167

Hoofdstuk 6. *Anti-philosophes* 181

1. *Anti-philosophie* als culturele kracht 181
2. De katholieke Verlichting versus het radicale denken 193
3. Wijsbegeerte, godsdienst en de maatschappelijke orde 201
4. De *anti-philosophie* versus Spinoza en Bayle 206

Hoofdstuk 7. Midden-Europa: de verdeelde *Aufklärung* 217

1. De erfenis van Leibniz en Wolff 217
2. Berlijn en de Koninklijke Academie 235
3. Kant: zoeken naar een middenweg 244
4. Reimarus: erosie vanuit het centrum 250

Deel II. De rationalisering van het *Ancien Régime*

Hoofdstuk 8. Hume, scepsis en gematigdheid 259

1. De Verlichting van David Hume 259
2. Hume, de aristocratie en het Britse rijk 272

Hoofdstuk 9. De Schotse Verlichting en de ‘vooruitgang’ van de mens 287

1. Smith, Ferguson en de burgerlijke maatschappij 287
2. Kames, ras en voorzienigheid 306
3. Reid en ‘Common Sense’ 316

Hoofdstuk 10. Verlicht despotisme 331

1. Radicale Verlichting versus verlicht despotisme 331
2. De kleine Duitse staatjes 340
3. Jozef II, ‘jozefisme’ en de Oostenrijkse monarchie 345
4. Muziek, literatuur en de schone kunsten 362

Hoofdstuk 11. De *Aufklärung* en de versplintering van de Duitse protestantse cultuur 369

1. Het deïsme onder druk 369
2. Bahrdt en de uitingsvrijheid 379
3. Lessing en de *Fragmentenstreit* 383

Hoofdstuk 12. De katholieke Verlichting: de terugtrekking van het pausdom 397

1. Gematigde Verlichting versus Radicale Verlichting in Italië 397

2. Beccaria en de hervorming van de wetgeving 408

Hoofdstuk 13. De samenleving en de opkomst van de Italiaanse Revolutionaire Verlichting 423

1. De controverse over de 'hervorming van Italië' 423
2. De hervorming van Oostenrijks Milaan 430
3. Armoede, revolutie en de 'Beide Siciliën' 439

Hoofdstuk 14. Spanje en de uitdaging van hervorming 451

1. De hervorming van een trans-Atlantisch rijk 451
2. De jezuïeten en de kerkpolitiek van Karel III 462
3. De affaire Olavide 468
4. Spanje en de radicale uitdaging 475

Deel III. Europa en de herschepping van de wereld

Hoofdstuk 15. De *Histoire philosophique*, oftewel de val van het kolonialisme 495

1. Het boek dat een 'wereldrevolutie' veroorzaakte 495
2. De wijsbegeerte en de Indiën 509
3. Trans-Atlantische impact 522
4. De *Histoire philosophique* als project van de wereldrevolutie 524

Hoofdstuk 16. De Amerikaanse Revolutie 529

1. De Verlichting en de geboorte van de Verenigde Staten 529
2. Tegenverlichting en moderniteit 549
3. Princeton, Harvard, Yale en Columbia 555
4. Ondemocratische staten 561
5. Een onduidelijke erfenis 569

Hoofdstuk 17. Europa en de Amerikaanse indianen 573

1. Azteken en Inca's in een nieuwe configuratie 573
2. Indianen: waren ze al gered of moesten ze dat nog worden? 583
3. De opstand van Tupac Amaru 592

Hoofdstuk 18. Filosofie en opstand in Ibero-America (1765-1792) 601

1. De kloof tussen de creolen en het schiereiland 601
2. De Verlichting der Bourbons in de Amerika's 608

3. De verspreiding van de Radicale Verlichting aan de overzijde van de Atlantische Oceaan 614
 4. De Amerikaanse Revolutie en de Spaans-Amerikaanse Revolutie (1780-1809) 621
 5. Filosofie en zelfemancipatie vanuit Spanje 627
- Hoofdstuk 19. Commercieel despotisme: Nederlands kolonialisme in Azië 637
1. Een Aziatisch rijk 637
 2. Van Batavia gaat de Verlichting uit 647
- Hoofdstuk 20. China, Japan en het Westen 665
1. Sinofilie in de latere Verlichting 665
 2. De Chinese samenleving: twee onverenigbare radicale berichten 672
 3. De Verlichting in Azië: de kwestie Japan 681
- Hoofdstuk 21. India en de twee Verlichtingen 693
1. Radicale kritiek op de Britse Raj 693
 2. Bestuur en recht in Brits India 707
- Hoofdstuk 22. Rusland en de Grieken, Polen en Serven 725
1. Ruslands 'bevrijding van Griekenland' (1769-1772) 725
 2. Diderots botsing met Catharina 736
 3. Ruslands 'eerste radicaal' 744
- Deel IV. Controverses rond Spinoza in de Late Verlichting
- Hoofdstuk 23. Rousseau, Spinoza en de 'algemene wil' 753
1. Op weg naar de moderne democratische opvatting van soevereiniteit 753
 2. Radicale Verlichting, Revolutie en de Tegenverlichting van Rousseau 762
- Hoofdstuk 24. De radicale doorbraak 769
1. De 'bommen' van D'Holbach 769
 2. Voltaires laatste confrontatie: de strijd tegen Spinoza 780
 3. Het proces tegen Delisle de Sales (1775-1777) 798
- Hoofdstuk 25. *Pantheismusstreit* (1780-1787) 809
1. De erfenis van Lessing 809
 2. De eerste stadia van de Duitse 'Spinoza-controverse' 814

3. Mendelssohn, Jacobi en de openlijke scheiding der geesten 830
4. Kants tussenkomst 836
5. De laatste stadia van de *Pantheismusstreit* 841

Hoofdstuk 26. Kant en de radicale uitdaging 851

1. De dilemma's van de gematigdheid 851
2. Kritiek op Kants kritische wijsbegeerte 860

Hoofdstuk 27. Goethe, Schiller en de nieuwe 'Nederlandse Opstand' tegen Spanje 873

1. Toneel en politieke filosofie 873
2. Kunst als de nieuwe 'godsdienst' 888

Deel V. Revolutie

Hoofdstuk 28. 1788-1789: de 'Algemene Revolutie' begint 897

1. De adel tegen de Derde Stand 897
2. De tweede fase van de Revolutie 906
3. Boeken en Revolutie 911

Hoofdstuk 29. De verspreiding 919

1. Uitgevers, boekverkopers en colporteurs 919
2. De *anti-philosophie* en de verspreiding van radicale literatuur 944

Hoofdstuk 30. De 'filosofie' als veroorzaker van revoluties 951

1. De politiek van D'Holbach 951
2. Representatieve democratie 959

Hoofdstuk 31. De *Aufklärung* en de geheime genootschappen (1776-1792) 967

1. De 'Revolutie' en de geheime genootschappen 967
2. Weishaupts 'algemene hervorming van de wereld' 980
3. De Tegenverlichting in Beieren 987
4. De Deutsche Union 991
5. De Tegenverlichting in Pruisen 998

Hoofdstuk 32. Revoluties in kleine staatjes in de jaren tachtig 1007

1. De Geneefse revolutie van 1782: democraten versus 'aristocraten' 1007
2. Aken, Luik en de Oostenrijkse Nederlanden 1023

Hoofdstuk 33. De Nederlandse democratische revolutie van de jaren tachtig	1035
1. Hoe maak je een democratie?	1035
2. Een bevrijdingsbeweging in ballingschap	1048
Hoofdstuk 34. De Franse Revolutie: van ‘filosofie’ naar fundamentele mensenrechten (1788-1790)	1053
1. Van de Bastille naar de terugkeer van de koning naar Parijs (juli-oktober 1789)	1053
2. Ideeën en de revolutionaire leiding	1084
3. <i>Philosophes</i> tegen de Revolutie	1094
Hoofdstuk 35. Epiloog: 1789 als intellectuele revolutie	1099
1. De ‘Algemene Revolutie’ als mondiaal proces	1099
2. De herdenking van de helden van de revolutionaire Verlichting	1106
<i>Noten</i>	1119
<i>Bibliografie</i>	1197
<i>Index</i>	1263



Inleiding

1. EEN DEFINITIE VAN DE VERLICHTING

De overheersende positie die andere belangrijke overgangsmomenten bij het ontstaan van de moderniteit, zoals de Renaissance en de Reformatie, alsmede de Britse Industriële Revolutie, in de wereld van de geschiedbeoefening plachten in te nemen, is de laatste decennia enigszins afgenomen. Zowel de Renaissance als de breuk tussen protestanten en katholieken zijn de laatste tijd iets van hun vroegere maatschappelijke belang kwijtgeraakt. Samen met de groeiende tegenstelling tussen theologische en seculiere zienswijzen en de in toenemende mate beladen kwestie van de universele mensenrechten heeft deze ontwikkeling tot gevolg gehad dat de Verlichting in de internationale geschiedwetenschap steeds meer op de voorgrond is komen te staan als het enige thema van ultiem belang dat ook van doorslaggevende betekenis is voor de huidige politiek, de cultuurwetenschappen en de filosofie.

Tegelijkertijd groeide sinds de jaren zeventig echter de neiging om de geldigheid van de idealen van de ‘Verlichting’ ter discussie te stellen. De wijze waarop ze de intellectuele grondslagen van de moderniteit legde, stelde men eerder in een negatief dan in een positief daglicht. In de beoefening van de geschiedenis en de wijsbegeerte leidde dit tot een verheving van de ‘crisis van de Verlichting’.¹ Met name postmoderne denkers hebben betoogd dat het abstracte universalisme uiteindelijk desastreus was. Het meedogenloze rationalisme, het streven de mensheid te vervolmaken en het universalisme van wat men vaak geringschattend ‘het Verlichtingsproject’ noemde, zouden verantwoordelijk zijn voor het massale georganiseerde geweld dat tijdens de Franse Revolutie volgde, en voor de nog veel omvangrijkere gruweldaden die het imperialisme, communisme, fascisme en nazisme vanaf het einde van de negentiende en gedurende de twintigste eeuw begingen. Velen betoogden dat de veronderstelling dat de mensheid ‘oneindig kneedbaar’ is, zoals James Schmidt het formuleerde, ‘de intellectuele inspiratie verschaft voor pogingen van totalitaire staten om elk spoor van individualiteit bij hun onderdanen uit te wissen’.² Anderen stelden dat de Verlichting ingewikkelde morele dilemma’s reduceerde tot oppervlakkige keuzes en daarbij

met simplistische oplossingen kwam om eeuwenoude en diepgewortelde verschillen tussen gemeenschappen en hun waarden ongedaan te maken. Aan deze veelzijdige aanklacht verleende Michel Foucault wijsgerige samenhang met zijn omvattende en invloedrijke stelling dat het door de Verlichting gepredikte primaat van de rede uiteindelijk niet meer dan een masker voor machtsuitoefening was. Hij betoogde, op vaak zeer overtuigende wijze, dat de Verlichting niet alleen een kwestie van bevrijding was, maar vaker nog nieuwe vormen van disciplineren met zich meebracht. Postmoderne theoretici roepen ons ertoe op de zoektocht van de Verlichting naar universele morele en politieke grondslagen te laten varen. Ze stellen dat verschillende culturen 'hun eigen prioriteiten en doelstellingen' zouden moeten kunnen bepalen, 'zonder dat wij daarbij politiek of moreel onderscheid maken'.³ Aldus verscheen er een nieuw 'project' op het toneel dat de intellectuele grondslagen die door de Verlichting gelegd waren, verving door een nieuwe verzameling criteria, die stonden voor een postmoderne wereld gebouwd op multiculturalisme, moreel relativisme en de onbepaalbaarheid van de waarheid.

Gezien het doorslaggevende belang van deze wereldwijde cultuurfilosofische botsing en de enorme omvang die ze vandaag de dag aanneemt, rust op elke geleerde die de Verlichting in hoofdlijnen behandelt, zonder meer de verantwoordelijkheid een zo nauwkeurig, scherp afgebakend en volledig mogelijk beeld van dit verschijnsel te schetsen. Tenzij men bereid is te buigen voor het postmodernisme en zich gewonnen geeft aan het idee dat de rede en moreel universalisme dood zijn, blijft het een actueel thema van onverminderd vitaal belang. Zelfs veel hedendaagse verdedigers van de Verlichting blijken het er bovendien over eens te zijn dat deze belangrijke beweging, die over de hele wereld het denken wijzigde en andere vormen van interpretatie introduceerde en hervormingen met zich meebracht, 'gebrekkig en eenzijdig' was. Maar was dat ook zo? Voordat we die vraag kunnen beantwoorden, is een grondige kennis van zaken vereist. Het onderwerp dient diepgaand bestudeerd te worden. Daarbij blijft het verbazingwekkend dat vele aspecten van deze belangrijke beweging nog altijd opmerkelijk onderbelicht zijn.

Als we dit alles overzien en voorts constateren dat het onderhavige onderzoek nu is uitgegroeid tot een trilogie en daarmee voor de lezers te omvangrijk wordt om gemakkelijk te overzien, lijkt het essentieel hier te beginnen met het bieden van een heldere en beknopte samenvatting van het gehele verhaal, zodat de lezer in staat is duidelijk te begrijpen wat ik betoog en hoe dit deel zich verhoudt tot de vorige twee in deze reeks. Dit is nog noodzakelijker nu er de afgelopen jaren een groot aantal uitgesproken en soms scherp geformuleerde kritische reacties verschenen zijn die vragen stellen bij mijn algehele interpretatie van de Verlichting. Het gaat dan om mensen als Theo Verbeek, Paolo Casini, Margaret Jacob, Henry Chiswick, Antony La Vopa, Wiep van Bunge, Antoine Lilti, Sam Moyn, Dan Edelstein en, op een aangelegen punt, ook

Siep Stuurman. De laatstgenoemde stelt dat er geen ‘noodzakelijk verband’ bestaat tussen een metafysica die van één substantie uitgaat, en het politieke en sociale streven naar hervorming van de Radicale Verlichting.

Het is een stelling waar hij en anderen zich absoluut in vergissen. Deze pogingen om mijn betoog onderuit te halen werpen belangrijke en relevante vragen en tegenwerpingen op die zeker om een antwoord vragen,⁴ maar bevatten ook veel dat niet meer behelst dan een mislukte poging om mijn betoog te begrijpen, waarbij vaak onnauwkeurig wordt weergegeven wat ik werkelijk betoogde.

De Verlichting, zo luidt mijn stelling, was de belangrijkste en ingrijpendste intellectuele, maatschappelijke en culturele transformatie van de westerse wereld sinds de middeleeuwen, de meest bepalende factor bij de vormgeving van de moderniteit. Ze moet benaderd worden als een intellectuele beweging en vanuit de gewone sociaaleconomische en politieke geschiedenis. En dat is in de geschiedschrijving inderdaad een ongebruikelijke combinatie. Ze ontwikkelde zich aan weerszijden van de Atlantische Oceaan en begon in de tweede helft van de zeventiende eeuw. Hoewel ze het product van een bepaalde eeuw was, beïnvloedde ze op diepgaande wijze elk mogelijk aspect van de moderniteit. Wat was de Verlichting? Historici hebben het notoir moeilijk gevonden een definitie te vinden die helemaal voldeed. Er zijn diverse definities geopperd en in gebruik genomen die tot op zekere hoogte juist en relevant zijn en een goede omschrijving bieden van wat veel historici en filosofen onder de Verlichting verstaan, maar geen enkele ervan lijkt al met al bevredigend. Peter Gay had gelijk toen hij beweerde dat de ‘mannen van de Verlichting het eens waren over een uitgebreid en ambitieus programma dat bestond uit secularisme, menselijkheid, kosmopolitisme en bovenal vrijheid in haar vele vormen: vrijheid tegenover willekeurige machtsuitoefening, vrijheid van meningsuiting, vrijheid van handel, vrijheid om je eigen talenten te ontplooien, vrijheid om je eigen smaak te ontwikkelen – kortom de vrijheid van de zedelijke mens om zijn eigen weg in deze wereld te bepalen.⁵ Maar zijn definitie overschat ernstig het secularisme van de hoofdstroom van de Verlichting en de mate waarin vele verlichters gehecht waren aan de vrijheid van meningsuiting, vrijhandel en persoonlijke vrijheid. Het is ook in grote lijnen juist om te stellen dat de Verlichting ‘niet begon als een welomschreven “zaak” of in chronologische zin als een tijdperk, maar als een reeks processen die betrekking hadden op de centrale positie van de rede en van ervaring en experiment bij het begrijpen en verbeteren van de menselijke samenleving.’⁶ Wat de bijzondere nadruk van de Verlichting op de rede zo bijzonder maakte, was inderdaad de overtuiging dat niet vertrouwen op blind gezag, maar uitsluitend de toepassing van de rede, gecorrigeerd door ondervinding en ervaring, enorme maatschappelijke voordelen met zich mee zou brengen. De Verlichting kan eveneens correct worden omschreven als een tijdperk dat op een meer samenhangende wijze dan daarvoor of daarna ernaar streefde dingen te rechtvaardigen in

plaats van ze 'blindelings te aanvaarden op grond van gewoonte en gebruik'.⁷

Maar hoewel ze tot op zekere hoogte kloppen, ontbreekt aan zulke definities een belangrijk aspect: de sociaal-historische dimensie. Ze geven niet goed weer hoe de Verlichting een antwoord was op de dilemma's van een maatschappij op het kruispunt van vaste, traditionele normen enerzijds en anderzijds de snelle veranderingen, de onvastheid en het pluralisme dat zo kenmerkend is voor de moderniteit.⁸ Ze maken ook niet goed duidelijk hoe omstreden de ideologische en politieke status van de Verlichting was. Die werd immers niet alleen door machtige krachten van buitenaf belaagd, maar ook voortdurend door interne verschillen van mening verscheurd. Evenals dat het geval was tijdens de Renaissance en de Reformatie, gingen de intellectuele en leerstellige veranderingen in de Verlichting voorop, maar die hadden een zo grondig effect op de maatschappelijke, culturele, economische en politieke constellatie en vormden er zozeer een reactie op dat ze werkelijk alles veranderden. Maar anders dan in het geval van de Renaissance, die draaide om de herontdekking van de teksten uit de klassieke oudheid, of van de Reformatie, die neerkwam op een opstand tegen de katholieke leer en het kerkelijk gezag en die verschillende protestantse richtingen tot aanzijn riep, blijkt het ten aanzien van de Verlichting lastig het er zelfs maar over eens te worden welke intellectuele tendensen met name benadrukt dienen te worden. Zelfs de notie dat de Verlichting een nieuwe en bijzondere nadruk op de 'rede' legde, kan gemakkelijk ter discussie gesteld worden door bijvoorbeeld naar Hume of Burke, twee van de grootste denkers van de Verlichting, te verwijzen. Gezien de notoire moeilijkheid een volledige definitie op te stellen is het onwaarschijnlijk dat er algehele instemming zal ontstaan met betrekking tot de definitie die door mij gehanteerd wordt. Maar het is van belang om te beginnen met het helder formuleren van de omschrijving die in deze drie delen gebruikt wordt en kort uit te leggen waarom deze definitie van de Verlichting geschikter lijkt te zijn dan andere typering.

Als we de Verlichting definiëren, moeten we voor ogen houden dat er twee *specifieke* problemen zijn die een bevredigende en historisch nauwkeurige typering in de weg staan. In de eerste plaats is het zonder meer juist dat de Verlichting in de Anglo-Amerikaanse wereld als algemeen cultuurverschijnsel minder nadruk legde op de rol van de rede en de filosofie als motor van verandering dan het geval was in Frankrijk, Italië en Duitsland. In de tweede plaats moeten we niet vergeten dat de term 'Verlichting' als zodanig, zoals we die vandaag de dag gebruiken, net als de Franse pendant *Lumières* of het Spaanse *Ilustración*, grotendeels een latere constructie uit de negentiende en twintigste eeuw is, al werd het Duitse begrip *Aufklärung* in de achttiende eeuw al ruimer gebruikt. Het begrip 'Verlichting' draagt daarom een ideologische ballast en een gevoelswaarde met zich mee die er veelal later aan toegevoegd zijn en die geen onderdeel van het oorspronkelijke verschijnsel zijn. Een volkomen adequate historische en filosofische definitie hoeft daarom niet noodzakelijkerwijs alles te bevatten wat

academici, politici, sociaalfilosofen en andere hedendaagse auteurs onder het begrip ‘Verlichting’ verstaan. Aan het achttiende-eeuwse begrip is met name de momenteel in sommige kringen wijdverspreide vooronderstelling – die soms schade toebrengt aan onze hedendaagse omgang ermee – vreemd dat wij in het Westen ‘verlicht’ zijn en een gezamenlijke verzameling waarden zouden moeten verdedigen en bewaren.

Daar komt nog bij dat de afgelopen decennia in de geschiedbeoefening de gewoonte is ontstaan bij het onderzoek naar de Verlichting veel aandacht te besteden aan zaken als sociabiliteit, *mondanité* en culturele ruimten. Het onderzoek naar sociabiliteit en maatschappelijke praktijken is vaak boeiend en belangrijk, maar in directe zin heeft het weinig te maken met wat tijdgenoten bedoelden als ze vernieuwingen, aanbevelingen of veranderingen ‘verlicht’, *éclairé* of *aufgeklärt* noemden. Geen van de belangrijke figuren uit de Verlichting dacht aan sociabiliteit of aan maatschappelijke praktijken, als ze de grote wijzigingen in cultureel, wetenschappelijk, maatschappelijk en politiek opzicht die ze voor zich zagen of die volgens hen kortgeleden waren voorgevallen of waarvan ze vonden dat die moesten worden doorgevoerd, verlicht noemden of daarin de vrucht van verlichte houdingen zagen. Daarom wordt hier weinig aandacht besteed aan dit aspect van de geschiedenis van de achttiende eeuw en daarom is het, als we de Verlichting definiëren, niet nodig en ook niet raadzaam om aandacht te besteden aan de cultuurgeschiedenis van sociabiliteit en maatschappelijke praktijken. Ook al vormden de salons van Parijs bijvoorbeeld een uiterst belangrijke sociale ruimte, toch was hun bijdrage aan de Verlichting als zodanig praktisch gesproken vrijwel nihil, behalve dan als een (uiterst) marginaal verspreidingskanaal van verlichte ideeën.⁹ Sociabiliteit is kort gezegd niets anders dan een gigantisch dwaalspoor. Maar dit betekent absoluut niet dat de Verlichting alleen maar een intellectuele beweging was. Er was heel wat maatschappelijke onvrede en er bestonden aardig wat juridisch achterhaalde instellingen in de achttiende eeuw en juist door nieuwe beginselen te introduceren die intellectueel van aard waren, bracht de Verlichting een krachtig proces van maatschappelijke en politieke vernieuwing, hervorming en verandering op gang dat de gehele samenleving grondig beroerde. De Verlichting is niet een verhaal van ideeën, maar van de wisselwerking tussen ideeën en maatschappelijke werkelijkheid.¹⁰

John Robertson begint zijn belangrijke boek uit 2005 met de Verlichting te typeren als een omslag die in de jaren veertig van de achttiende eeuw op gang kwam en die neerkomt op ‘een nieuwe gerichtheid op verbetering in deze wereld, zonder rekening te houden met het al dan niet bestaan van een toekomstige wereld’. Het belangrijkste intellectuele streven, betoogde hij, ‘richtte zich op het vinden van de middelen om de menselijke samenleving vooruit te helpen en niet op het vernietigen van een geloof in een goddelijke pendant’.¹¹ De nadruk die hij legt op de kern van oorspronkelijk denken in de Verlichting, ‘die niet eenvoudigweg een aangelegenheid van gemeenschap-

pelijke ambities en waarden was' en waarbij 'het zoeken naar menselijke verbetering werd nagejaagd volgens een aantal van elkaar onafhankelijke lijnen van onderzoek', is in veel opzichten uitstekend en bevat, evenals eerdere definities dat deden, veel van wat we nodig hebben. Een bruikbare definitie van de Verlichting moet het hebben over het streven deze wereld te verbeteren en niet over maatschappelijke praktijken en gemeenschappelijke waarden. Ze dient de nadruk te leggen op nieuwe beginselen, begrippen en constitutionele regelingen die als een wijziging van de maatschappij ten goede worden beschouwd. Maar Robertsons omschrijving kent nog steeds vier aanzienlijke beperkingen. Veelzeggend genoeg meenden zowel de voorstanders als de (vele) tegenstanders van de Verlichting dat dat proces in het midden of tegen het eind van de zeventiende eeuw begon. De jaren veertig van de achttiende eeuw vormen dus eenvoudigweg een te laat beginpunt. Robertsons formulering legt er voorts niet genoeg nadruk op dat menselijke verbetering gezien werd als iets dat eerder voortkwam uit een algehele verandering in het denken, de mentaliteit en de ideeën van mensen en uit het ter discussie stellen van aanvaarde waarden, dan dat het een gevolg was van andere aantoonbaar nuttige factoren die tot verandering leidden, zoals economische processen, maatschappelijke praktijken, (al dan niet vermeende) intrinsiek nationale kenmerken, koloniale expansie, religieuze openbaringen, de herontdekking van oude teksten of oude staatsinrichtingen. In de derde plaats slaagt Robertsons definitie er niet in de algemene consensus weer te geven dat er een gigantische sprong voorwaarts nodig was of gaande of aanstaande was. Het ging dus om een enorme revolutionaire verandering en die bestond in het verschil tussen verlichte houdingen en een verlichte samenleving enerzijds en onverlichte houdingen en een onverlichte samenleving anderzijds – kortom, een verschil als tussen licht en duister. Op een gegeven moment bekritiseert Robertson Darnton omdat die een te nauwe verbinding tussen de Verlichting en de Franse en Amerikaanse Revolutie legt, maar hier had Darnton het aantoonbaar helemaal bij het rechte eind.¹² Wat er ten slotte ontbreekt, is elke verwijzing naar de zoektocht naar universele oplossingen en recepten, die zo typerend is. Universalisme was een van de wezenskenmerken van de Verlichting.

Ik erken dat andere definities van recente datum meer nadruk gelegd hebben op het pluralisme van de Verlichting en op nationale perspectieven dan Robertson of ikzelf doen. Maar de opvatting dat er verschillende 'nationale' verlichtingen bestonden, lijkt me al bij al genomen onjuist. Ten eerste omdat in de meeste landen, waaronder Rusland, Scandinavië, het Oostenrijks-Hongaarse Rijk, Polen, Spanje, Portugal, Griekenland, het Nederland van na 1720, de Verenigde Staten, Canada, Brazilië en Spaans-Amerika, de voornaamste intellectuele invloeden vooral van buiten kwamen en hoofdzakelijk Frans, Brits of Duits waren, al was voor 1720 de Nederlandse bijdrage ook van wezenlijk belang. Ten tweede, hoewel er nooit enige diepere eenheid in een nationale verlichting in welk land dan ook te onderkennen viel – en dan heb

ik het ook over Groot-Brittannië, Amerika en Frankrijk, waar de Verlichting steeds verdeeld was over verschillende met elkaar wedijverende facties die hun inspiratie aan verschillende, zowel nationale als internationale bronnen ontleenden – werden de breuklijnen niet zozeer door *veelheid* als wel door een *tweedeling* gekenmerkt. Nergens leidden deze verschillen tot een hoge mate van verbrokkeling. Pocock stelt dat we bij het onderzoek naar de ideeëngeschiedenis van de late zeventiende en de achttiende eeuw posities en denkwijzen tegenkomen, ‘waarop het begrip “Verlichting” op een zinvolle wijze toegepast kan worden, maar waarbij de inhoud van het begrip verschuift tijdens het gebruik. Allerlei zaken zijn met elkaar verbonden, maar ze vormen geen continuüm. Ze kunnen niet tot één enkel verhaal teruggebracht worden en we ontdekken dat we het woord Verlichting gebruiken voor een familie van benaderingswijzen en dat we spreken over een familie van verschijnselen, die op verschillende manieren op elkaar lijken en met elkaar in verband staan en die allerlei generalisaties mogelijk maken.’ Dit is me veel te vaag en te weinig precies om bruikbaar te zijn. Er bestond zonder meer een enorme verscheidenheid aan opvattingen, maar het ging niet om een spectrum, maar eerder om een aantal breuklijnen tussen concurrerende opvattingen die nauw met elkaar in wisselwerking stonden en die gemakkelijk in één verhaal ondergebracht kunnen worden. Omdat er slechts twee met elkaar strijdende hoofdstromingen waren, de gematigde en de radicale, kan de Verlichting alleen maar begrepen worden als één enkel verhaal.

De definitie die door mij gebruikt wordt, handhaaft Robertsons nadruk op de eenheid en het fundamenteel hervormingsgezinde karakter van de Verlichting, terwijl ze de smallere, fragmentariserende aanpak en het beroep op nationale perspectieven in Pococks omschrijving vermijdt. Ze vermijdt ook het eenzijdig unitaire karakter van Gays omschrijving. De definitie die hier voorgesteld wordt, pretendeert echter bovenal vollediger te zijn dan de andere definities door met name Robertsons vier omissies te corrigeren. Het komt erop neer dat ze probeert om de volledige chronologische reikwijdte – het tijdperk van de Verlichting loopt van de jaren rond 1680 tot ongeveer 1800 – te omvatten, dat ze de centrale rol van de ‘filosofie’ als de primaire oorzaak van verbetering boven andere zaken probeert te herstellen, zich rekenschap probeert te geven van de nauwe band tussen Verlichting en fundamentele transformatie en revolutie, waardoor vaststaande waarden uitgedaagd worden, en tot slot probeert de zoektocht naar universaliteit een plaats te geven. Een dergelijke omschrijving, zou men op het eerste gezicht kunnen denken, gaat voorbij aan het wezen van de Britse Verlichting. Maar ik denk niet dat dat zo is. Zelfs de meest conservatieve grote filosofen van de Verlichting, Hume en Burke, die het meest geneigd waren de reikwijdte van de rede te beperken, gingen er zonder meer vanuit dat de beginselen en de in hun ogen nieuwe staatsinrichting die de *Glorious Revolution* had voortgebracht, evenals de verdraagzaamheid, de persvrijheid en het mengsel van monarchie en republicanisme dat

eruit voortkwam, Engeland, Schotland en Noord-Amerika recentelijk fundamenteel hervormd hadden en dat ze andere samenlevingen op een gelijksoortige wijze konden hervormen – Burke hoopte dat te zien gebeuren in India, Ierland en Frankrijk – en dat wijsbegeerte en wijsgerige geschiedschrijving als kritisch instrument een grote rol speelden, met name door te onthullen wat de werkelijke aard van deze heilzame en hervormende beginselen was en hoe men ze moest handhaven en verbreiden.

De Verlichting wordt hier dus omschreven als een fenomeen dat een zekere eenheid bezat, dat aan beide zijden van de Atlantische Oceaan en uiteindelijk overal werkzaam was en dat zich bewust richtte op de notie van humanitaire verbeteringen in deze wereld door middel van een fundamentele, revolutionaire transformatie die afrekenet met de ideeën, gewoonten en tradities uit het verleden, waarbij er een bittere strijd onder de verlichters woedde of dat geheel of gedeeltelijk diende te gebeuren. De Verlichting zorgde eerst voor een revolutie in denkbeelden en constitutionele beginselen en vervolgens van de maatschappij, maar soms hield ze de omgekeerde volgorde aan, waarbij ze de beginselen van een grote revolutie die al plaats had gevonden, blootlegde en beter bekend maakte. Verlichting hangt per definitie altijd nauw samen met revolutie. Hier hebben we, denk ik, een nauwkeurige, historisch gefundeerde, volledige definitie van de Verlichting te pakken. Deze ‘revolutie’, een term die in dit verband door Voltaire en andere tijdgenoten destijds voortdurend gebezigd werd, had, zo stelde men zich voor, óf kortgeleden plaatsgevonden zoals men dat in Engeland, Schotland en het Amerika van voor 1776 vaak veronderstelde, óf speelde zich nu af, zoals naar Voltaires overtuiging in Duitsland, Frankrijk, Scandinavië, Rusland en Italië het geval was, óf zou uiteindelijk plaatsvinden, zoals de meeste radicale *philosophes* en de eerste Spaans-Amerikaanse *libertadores*, onder wie een visionair als Franscisco de Miranda, hoopten.

De Verlichting kan men daarom het beste typeren als de zoektocht naar menselijke vooruitgang die plaatsvond tussen 1680 en 1800 en die in de eerste plaats bewerkstelligd werd door de filosofie. En daaronder verstond men wat wij nu als de optelsom van wijsbegeerte, natuurwetenschappen, politieke en sociale wetenschappen, inclusief de nieuwe wetenschap van de economie, zouden aanduiden. Die zou eerst leiden tot een omwenteling in ideeën en houdingen en daarna tot werkelijke revoluties in de eigen tijd of anders de omgekeerde volgorde aanhouden. Beide soorten revoluties waren daarbij op zoek naar universele oplossingen voor de gehele mensheid en zouden uiteindelijk in hun radicale verschijningsvorm de grondslag leggen voor de moderne fundamentele mensenrechten en vrijheden en voor de vertegenwoordigende democratie. Er bestond inderdaad een diepe interne kloof tussen radicale en gematigde verlichters. Maar zowel radicale als gematigde verlichters waren uit op algehele verbetering en beide groepen konden gemakkelijk Adam Smiths definitie van ‘filosofie’ als de ‘wetenschap die de beginselen van de natuur met elkaar in verband brengt’,

onderschrijven.¹³ Beide richtingen waren het erover eens dat de natuur en alles wat door de natuur wordt vormgegeven, op het terrein van de wijsbegeerte lag en dat alleen daarom al de ‘filosofie’ de sleutelpositie met betrekking tot alle dingen innam. Beide groepen hielden natuurlijk hardnekkig vol dat zij realistisch en praktisch waren en dat de andere partij onpraktisch was. Burke kapittelde bijvoorbeeld Richard Price omdat die lege abstracties zou hanteren wanneer die het over onvervreemdbare rechten had.¹⁴ Maar terwijl de gematigde Verlichting haar praktische zin toonde door haar bereidheid een compromis met de bestaande orde te sluiten, door de toepasbaarheid van de rede op bepaalde gebieden te verwerpen en door bestaande beperkingen en omstandigheden ten dele te rechtvaardigen, maakte de radicale vleugel er aanspraak op realistischer te zijn als het ging om het aandragen van meer ingrijpende oplossingen voor steeds urgentere onopgeloste maatschappelijke, juridische en politieke problemen waar de gematigde Verlichting geen antwoord op had.

2. DE INTERPRETATIE VAN DE VERLICHTING: MIJN BETOOG

Wat was de oorzaak van de Verlichting? Zoals men bij een dergelijk diepgaand, verrijkend en veelzijdig verschijnsel kan verwachten, waren de wortels talrijk en ingewikkeld en lagen ze soms ver terug. Men kan ze handzaam in twee categorieën indelen, waarvan de ene als intellectueelwetenschappelijk en de andere als sociaal-cultureel getypeerd kan worden. De eerste groep bestond hoofdzakelijk uit ontwrichtende factoren die vanouds aanvaarde wetenschappelijke, theologische en filosofische vooronderstellingen ondermijnden. Een voor de hand liggende lijn werd daarbij gevormd door het heliocentrisme van Copernicus en de onderzoeken van Galileï, die alle voordien aanvaarde opvattingen over de relatie van de aarde tot de zon en andere planeten verwierpen en verandering brachten in de wijze waarop de natuur werd gezien en aan wetenschap werd gedaan. Met andere woorden, de impact van wat vandaag de dag gemeenlijk nog steeds de ‘wetenschappelijke revolutie’ wordt genoemd, een idee dat oorspronkelijk ten tijde van het tijdperk van de Verlichting werd opgeworpen door Fontenelle, D’Alembert, Voltaire en anderen, was een beslissende oorzaak van de Verlichting.

Maar er waren andere belangrijke ontwrichtende initiatieven, zoals de herontdekking van de klassieke Griekse en Romeinse wijsbegeerte tijdens de Renaissance en dan met name de herontdekking van het klassieke scepticisme, dat uiteindelijk leidde tot systematische twijfel op het gehele terrein van argumentatie en overtuigingen en zo een intensief en blijvend onbehagen schiep dat tot diep in de achttiende eeuw aanhield. Een andere lijn werd gevormd door de spanning tussen de wijsgerige rede en de theologie die in verband gebracht kan worden met de opkomst van het wes-



Joseph Wright of Derby, Een filosoof demonstreert het planetarium, ca. 1765 (Derby Museum and Art Gallery)

terse averroïsme in de late middeleeuwen. Thomas van Aquino's krachtige synthese van rede en geloof was er niet in geslaagd een volkomen bevredigende verzoening tussen beide te bewerkstelligen. Een volgende oorzaak van beslissende betekenis en tevens een symptoom van de onderliggende spanning die kenmerkend is voor het intellectuele leven in met name Italië en Frankrijk gedurende de anderhalve eeuw voor de eigenlijke Verlichting, was de opkomst van een letterkundige beweging die bekend staat als *libertinage érudite*. Dit is de praktijk om op een verborgen, bedekte wijze te zinspelen op godsdienstig en moreel ondermijnende ideeën door met name verontrustende en desoriënterende opmerkingen uit de klassieke literatuur te citeren en de lezer aan te moedigen om tussen de regels door te lezen. Deze trend werkte mee aan de vorming van wat in de late zeventiende eeuw uitgroeide tot een ondergrondse literatuur van clandestiene handschriften waarin de meest fundamentele en heilige vooronderstellingen van het bestaande gezag en de godsdienst verworpen werden.¹⁵

Maar de doorslaggevende sociaal-culturele en politieke oorzaak van de Verlichting lag in de patstelling waarin de Godsdienstoorlogen eindigden, en in de rommelige compromissen die belichaamd waren in de Vrede van Westfalen van 1648, die de afsluiting van de Dertigjarige Oorlog vormde. God stond aan de ene of aan de ander kant, daar gingen mensen vanuit. Hoe kon de uitkomst van de strijd dan neerkomen

op een absolute impasse en zo ongelooflijk onhelder zijn? De psychologische shock die dit resultaat veroorzaakte, was immens en de vraagstukken die samenhangen met de regeling van de diverse compromissen die uitgewerkt moesten worden, dwongen tot een nieuwe cultuur van feitelijke verdraagzaamheid en aanvaarding van religieuze pluraliteit, die vervolgens weer theoretisch uitgewerkt en op een ingewikkelde manier gerechtvaardigd moest worden. Niet alleen in Duitsland, Frankrijk, Groot-Brittannië en Ierland, maar ook in Nederland, de Tsjechische gebieden, Zwitserland, Polen, Rusland en Hongarije-Zevenburgen moest men de onvermijdelijke noodzaak om zich vreedzaam aan de godsdienstige veelvormigheid aan te passen onder ogen zien. Op het meest diepgaande niveau zorgden de dilemma's die de feitelijke verdraagzaamheid met zich meebracht ervoor dat het vermogen van de theologie om de maatschappelijke normen en het beleid te rechtvaardigen snel afnam. En dit werd aantoonbaar eerder zichtbaar op bepaalde gebieden van het regeringsbeleid dan in het intellectuele leven. Een voorbeeld van de eerste orde lag in de bereidwilligheid van monarchieën aan het eind van de zeventiende eeuw om meer nadruk op economische en minder op theologische en juridische zaken te leggen dan daarvoor gebruikelijk was geweest. Zo werd de feitelijke verdraagzaamheid vergroot en kregen christelijke dissenters en joden een plaats.

Een andere maatschappelijke factor bestond uit de ongekende uitbreiding van de stedelijke omgeving in met name een klein aantal grote hoofdsteden als Londen, Parijs, Wenen, Berlijn en Sint-Petersburg, maar ook in de dicht bij elkaar gelegen Nederlandse steden, waardoor een nieuwe sfeer van cultureel kosmopolitisme werd geschapen, die gevoed werd door geïmporteerde producten en soms ook door de komst van mensen uit Azië, Afrika en Noord- en Zuid-Amerika, en door een maatschappelijke en seksuele onoverzichtelijkheid en vaagheid die traditionele standsverschillen uitwiste. Het is echter van groot belang er daarbij niet vanuit te gaan dat er sprake was van zoiets als een sociaaleconomische wijziging van klassen van het type dat marxistische historici geneigd waren te waar te nemen. Hoewel men wel geponeerd heeft dat de Verlichting in Noord-Amerika het werk was van de grootgrondbezitters, was de Verlichting feitelijk nergens het product van één enkele specifieke maatschappelijke groepering. Toonaangevende vertegenwoordigers van het verlichtingsdenken hadden zowel een aristocratische, burgerlijke als ambachtelijke achtergrond. Als beweging bleef de Verlichting maatschappelijk altijd heterogeen en beperkte ze zich, als het om woordvoerders, doeleinden en sociaal-economische uitkomsten ging, niet tot één bepaalde stand.

Het is veelzeggend dat als achttiende-eeuwse auteurs verwezen naar wat wij de Verlichting noemen, ze het hadden over 'ce siècle éclairé' (deze verlichte eeuw), 'ce siècle philosophique' (deze wijsgerige eeuw), het voortschrijden van de rede of, zoals Voltaire in een brief aan D'Alembert op 4 juni 1767 deed, zich beriepen op de 'triumphes

de la raison' of op de 'gelukkige omwenteling die zich gedurende de laatste vijftien of twintig jaar in de geest van alle welgezinden voltrekt'.¹⁶

Al met al brachten de intellectueel-wetenschappelijke en de sociaal-culturele oorzaken op langere termijn een filosofische 'omwenteling' op gang die alle belangrijke denkstructuren en vooronderstellingen uit het verleden vermorzelde en een scherpe breuk zonder weerga in het intellectuele en academische leven veroorzaakte. Zeven belangrijke filosofen zijn met dit initiële breukproces in verband gebracht: Roger Bacon, René Descartes, Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza, John Locke, Pierre Bayle en Gottfried Wilhelm Leibniz. Allen deelden ze min of meer de neiging van de gehele Verlichting om het verleden aan de kant te schuiven en nieuwe uitgangspunten te formuleren. Binnen een korte tijdsspanne lieten deze denkers overtuigend zien dat zowel de fundamentele vooronderstellingen van een eeuwenoud denken als de meeste gangbare overtuigingen en ideeën in de bestaande samenleving ten diepste onjuist en slecht gefundeerd waren. Als het daarbij mogelijk was om het denken van de mens te vernieuwen, zou dat op zichzelf het menselijk leven en de menselijke instellingen al enorm verbeteren. Door het toepassen van de wetenschappen zou de samenleving veiliger, gelukkiger, verdraagzamer en effectiever worden en ordelijker en beter toegerust zijn met betere wetgeving en wetten.

Alle zeven denkers droegen dan ook intensief bij aan de onderbouwing van de Verlichting. De revolutionaire strekking die in hun vernieuwingen besloten lag, ontwikkelde zich later echter volgens twee verschillende lijnen. Enerzijds was er een neiging om methoden te zoeken die de nieuwe vooronderstellingen in een aangepaste, afgeslankte vorm verzoenden met de handhaving van in ieder geval de basale bestanddelen van gezag en geloof uit het verleden. Deze op het compromis gerichte strategie die bepaalde aanspraken van de theologen honoreerde en enige geldigheid verleende aan de traditionele bronnen van gezag, kwam het sterkst tot uiting bij Descartes met zijn metafysica die uitging van twee substanties, en bij de vooraanstaande Duitse denker Leibniz, maar was ook kenmerkend voor Hobbes en Locke. De andere embryonale tendens die men bij de zeven vooraanstaande denkers en bij velen onder hun volgelingen kon waarnemen, ging ervan uit dat de nieuwe universele beginselen die door de wijsgerige rede blootgelegd waren, eerder een exclusieve leidraad vormden dan dat ze een gezamenlijke bron van leiding en legitimiteit waren. Deze tendens voerde de revolutionaire strekking daarom verder.

Bayle speelde een hoofdrol in dit polarisatieproces. Zijn ondermijnende scepsis tastte werkelijk alles aan waarin men maar kon geloven, en werkte eraan mee het denken over ethiek en politiek helemaal los te weken van de theologie. Om verdraagzaamheid te rechtvaardigen (en in dat opzicht ging hij verder dan Locke) en om een maatschappelijke basis te leggen voor ethische, maatschappelijke en politieke beginselen, beriep hij zich daarbij op de wijsgerige rede en zo bracht hij ook een scheiding

aan tussen het denken over de maatschappij in het algemeen en de leerstellingen van de theologie en de kerk.¹⁷ Bij het uitkristalliseren van wat hier de Radicale Verlichting genoemd wordt, was de bijdrage van Spinoza echter aantoonbaar de belangrijkste. Ten eerste omdat zijn denken ging verder dan dat van de andere zes. Het ondermijnde het geloof in openbaring, goddelijke voorzienigheid en wonderen en zo dus ook het kerkelijk gezag. Spinoza was ook de eerste belangrijke verdediger van de vrijheid van denken en de vrijheid van drukpers, die onderscheiden moet worden van de vrijheid van geweten. Hij was de eerste belangrijke filosoof van de democratie. De lezer dient in gedachten te houden dat de Radicale Verlichting tot de jaren zeventig van de achttiende eeuw grotendeels een clandestiene beweging bleef, die algemeen gehokeld en afgekeurd werd. Overall was deze beweging, in ieder geval aan de oppervlakte, veel zwakker dan de hoofdstroming van de gematigde Verlichting en voor 1789 verwierf ze, op een of twee uitzonderingen van voorbijgaande aard na, nooit de steun van regeringen, vooraanstaande militairen of kerken op de wijze waarop de gematigde Verlichting die wel vaak genoot.

Veel geleerden beweren dat in de eeuw der Verlichting het ‘spinozisme’, een stroming die veelvuldig gehokeld en veroordeeld werd, niet echt een samenhangend intellectueel standpunt vertegenwoordigde. Het zou om een vaag en bijna betekenisloos begrip gaan dat niet veel meer inhield dan een strijdkreet die geschikt was om vijanden ervan te beschuldigen dat ze ‘atheïsten’ waren. Sommigen stellen zelfs dat het begrip in een telkens andere context steeds totaal verschillende dingen betekende. En ongetwijfeld zijn er op zichzelf staande voorbeelden waarin de aanduiding vaag en nogal losjes gebruikt werd. Maar er kan veel bewijsmateriaal aangevoerd worden dat laat zien dat deze veronderstelling omtrent een gangbaar onnauwkeurig gebruik onjuist is. In alle belangrijke publieke controverses tijdens het tijdperk van de Verlichting van Spinoza’s eigen tijd af tot zelfs na 1800 duidt het begrip in feite een grotendeels samenhangend intellectueel standpunt aan. Welk standpunt? In essentie komt dat neer op de aanvaarding van een metafysica die uitgaat van één substantie en die uitsluit dat er sprake is van enigerlei teleologie of van goddelijke voorzienigheid, dat wonderen en openbaring in welke vorm dan ook bestaan, dat geesten los van lichamen kunnen bestaan of dat de ziel onsterfelijk zou kunnen zijn, en die ontkent dat er ethische waarden van goddelijke oorsprong zijn (waaruit de conclusie volgt dat ze dus door mensen ontworpen dienen te worden met gebruikmaking van begrippen die verwijzen naar wat goed of slecht is voor de samenleving). ‘Spinozisme’ ging logischerwijze altijd gepaard met het idee dat deze moraliteit van menselijke herkomst de basis zou moeten vormen voor juridische en politieke legitimiteit – en dat gelijkheid dus het voornaamste beginsel is van een werkelijk legitieme politiek. Altijd aanwezig is ook Spinoza’s begeleidende verdediging van de vrijheid van denken.

Overall waar voor 1789 regeringen, kerken, universiteiten, academies en andere

geleerde lichamen ten dele gunstig tegenover de Verlichting stonden, verwierpen ze zonder uitzondering radicale ideeën en gaven ze de voorkeur aan de een of andere variant van wat hier de ‘gematigde Verlichting’ wordt genoemd. Ook al vonden alle schrijvers en denkers uit de Verlichting de filosofische en wetenschappelijke vooronderstellingen uit het verleden per definitie in grote lijnen onjuist, velen waren toch van mening dat bij de vernieuwing van de wetenschap, het denken en de cultuur en bij de invoering van verdraagzaamheid en van juridische, onderwijskundige en maatschappelijke hervormingen de rede niet de enige maatstaf kon en ook niet mocht zijn en dat er een weloverwogen compromis tussen rede en traditie of tussen rede en godsdienstig gezag gesloten diende te worden. Enkele vooraanstaande pleitbezorgers van de gematigde Verlichting als Voltaire en Hume hechtten weinig of geen waarde aan godsdienstig gezag op zich, maar ze zorgden er zorgvuldig voor de reikwijdte van de rede te beperken en de traditie en het kerkelijk gezag in stand te houden, zij het behoorlijk gekortwiekt, zodat die voor de meeste mensen de belangrijkste leidraad kon blijven. Er bestond een opmerkelijke neiging bij de gematigde Verlichting om het idee dat de gehele samenleving verlichting behoefde, uit de weg te gaan en enkele van haar belangrijkste praktikanten als Voltaire en Frederik de Grote hamerden er zelfs op dat men niet moest proberen de grote meerderheid te verlichten. Een dergelijk voornemen vonden ze onverstandig en gevaarlijk.

Zowel de ‘gematigde’ als de ‘radicale’ Verlichting draaide om het begrip ‘revolutie’ en dat gold voor Frankrijk, Groot-Brittannië, Duitsland en elders. Alle verlichters beschouwden de Verlichting als revolutionair in de zin van een proces dat ons verstaan van de *condition humaine* volledig zou transformeren en grote veranderingen in instituties en het politieke leven en in de relatie tussen ideeën en werkelijkheid teweeg zou brengen. En dat gold ook als het specifieke terrein van handelen beperkt was, zoals in het geval van Wolff, die actief probeerde de Duitse wijsbegeerte en de wereld van de universitaire studies te hervormen, of ook in dat van de jonge Beccaria, die zich inzette voor juridische hervormingen. De in vroeger dagen wijdverbreide misvatting onder historici en filosofen dat de moderne opvatting van het begrip ‘revolutie’ als een fundamentele, alles omverwerpende verandering voor de Franse Revolutie niet in zwang was, is, zoals we over de gehele linie benadrukt hebben, volstrekt onjuist.¹⁸ Deze aanname, die onder een aantal geleerden nog steeds wijdverbreid is, vindt geen steun in de bronnen. Integendeel, niets zou gemakkelijker zijn dan ontelbare voorbeelden aan te halen van slogans als ‘cette heureuse révolution’, die door Voltaire gebruikt werd om de Verlichting als een hervormende kracht te omschrijven, zoals in zijn brief aan D’Alembert van juni 1767. In plaats van onbekend of zeldzaam was de opvatting dat de Verlichting ‘revolutie’ betekende en dat deze alles tot op grote hoogte of zelfs volkomen zou hervormen, juist uiterst gangbaar. En na 1750 zou dat meer en meer het geval worden.

Maar voor Hume, Adam Smith, Ferguson, Franklin, John Adams en Burke was de ‘revolutie’ waar het op aankwam, in Groot-Brittannië en Noord-Amerika al achter de rug. In de eerste plaats was dat de *Glorious Revolution*, die de Britse staatsinrichting vervolmaakt had en een duurzame verdraagzaamheid en een vrije pers tot aanzijn had geroepen en de uitbreiding van Britse welvaart en macht met zich mee had gebracht. Ook de recente opkomst van de natuurwetenschap van Newton en het empirisme van Locke was voor hen van doorslaggevend belang. Deze twee ontwikkelingen hadden volgens hen Groot-Brittannië en Noord-Amerika ten goede veranderd en vormden in beginsel een mogelijk recept voor andere landen. En zij waren zeker niet de enigen die zo dachten. Integendeel, de Britse gemengde monarchie, de verdraagzaamheid, de wetenschap, het wijsgerig empirisme en zelfs de Engelse wetgeving werden door een aantal sleutelfiguren op het continent, vooral door Voltaire en Montesquieu, beschouwd als het beste voorbeeld dat voorhanden was: een reeks waarden die de samenleving in haar voordeel kon hervormen en die men overal zou moeten proberen na te volgen.

Filosofisch gezien waren er twee varianten van de gematigde Verlichting. Aan de ene kant was er het lockiaans-newtoniaanse bouwwerk dat dominant was in Groot-Brittannië, Amerika, Spanje, Frankrijk en Nederland. Aan de andere kant was er de traditie die in Duitsland, Midden-Europa, Scandinavië en Rusland overheersend was. Deze twee krachtige stromingen binnen de Verlichting konden allebei een uitdrukking vinden in de vorm van een religieuze verlichting, die protestants, katholiek of ook joods kon zijn, of anderszins gedijen in de gedaante van deïsme, atheïsme of agnosticisme. Wat betreft de Radicale Verlichting was er slechts één bestendige wijsgerige basis: de leer van de ene substantie die ontkende dat er sprake is van enigerlei goddelijke bestiering in de wereld. Heel wat denkers deelden een dergelijke visie en droegen bij aan de vormgeving ervan. Maar ook al reikte de kern van deze denkwijze als zodanig terug tot in de oudheid en had het ondergronds gedurende de middeleeuwen en de Renaissance gebloeid, geen andere denker was erin geslaagd om zo’n krachtig stempel op deze wijze van denken te zetten als Spinoza, zoals Bayle, zelf een van de voornaamste wegbereiders, benadrukte. Talloze achttiende-eeuwse aanklachten tegen de leer van de ene substantie en het materialisme duiden deze twee niet geheel identieke verschijnselen aan als ‘spinozisme’.

Tegen 1789 waren het radicale denken en de bijbehorende maatschappelijke en radicale doeleinden inmiddels uitgegroeid tot een zo sterk alternatief ‘pakketje logica’ – gelijkheid, individuele vrijheid, vrijheid van denken, vrijheid van meningsuiting en een alomvattende godsdienstige verdraagzaamheid – dat er een duidelijk geformuleerde reeks fundamentele mensenrechten afgekondigd kon worden. Alleen aanhangers van radicale denkbeelden omarmden de fundamentele mensenrechten als de waarachtige basis voor het denken over de maatschappij en politieke consti-

tuties en verwelkomden dit aspect van de Revolutie geestdriftig. Aanhangers van radicale ideeën hoefden echter geen atheïst te zijn. En bijna nooit waren ze bereid om toe te geven dat ze dat waren, zoals Spinoza dat zelf overigens ook niet was. Er was ongetwijfeld enige ruimte voor hervormingsgezinde deïsten, christenen, joden en moslims om zich bij de Verlichting van de ene substantie te voegen. Tijdens de jaren zestig van de zeventiende eeuw had Spinoza een hecht bondgenootschap gevormd met een groep sociniaanse collegianten in Amsterdam en sindsdien bestonden er in Nederland, Groot-Brittannië en Amerika aanzienlijke groepen unitariërs. Onder hen was Joseph Priestley (1733-1804) in de Engelstalige wereld de meest vooraanstaande publicist en in Duitsland was Carl Friedrich Bahrdt (1740-1792) dat. Niet alleen verwierpen ze praktisch het gehele instrumentarium van de traditionele theologie, maar ook voerden ze hun variant van het christendom zover mogelijk in de richting van het materialisme. Priestley beweerde zelfs, zij het niet geheel coherent, dat hij een christelijk materialist was. Voor zover deze religieuze marge ook vroeg om een brede verdraagzaamheid, volledige vrijheid van denken en de vrijheid van drukpers en democratische initiatieven steunde – waarbij men volhield dat de Britse staatsinrichting verre van volkomen was, zoals de meeste Engelsen destijds dachten – en men ook in Groot-Brittannië en de Verenigde Staten een sterke noodzaak voor vergaande parlementaire, juridische, maatschappelijke, kerkelijke en onderwijskundige hervormingen zag, behoorde ook deze groepering op een gelijksoortige wijze tot de Radicale Verlichting. Deze unitaristische lijn binnen de Radicale Verlichting was intellectueel echter altijd onstandvastig en dreigde in de jaren negentig van de achttiende eeuw steeds uit elkaar te vallen. Anders dan de unitaristische kerken als zodanig verdween ze begin negentiende eeuw.¹⁹

Gedurende de late zeventiende en vroege achttiende eeuw bestond de Radicale Verlichting alleen in de vorm van uiterst kleine ondergrondse netwerken van atheïsten, radicale deïsten en unitariërs in Frankrijk, Nederland, Duitsland en Engeland. Hun denkbeelden verspreidden ze hoofdzakelijk in de vorm van clandestiene handschriften en door middel van een paar verboden anonieme publicaties die door alle gezagdragers krachtdadig onderdrukt werden, waarbij het niet uitmaakte of die nu monarchaal, republikeins, kerkelijk of academisch van aard waren. Voor 1750 was de radicale traditie intellectueel van beslissend belang voor de Europese beschaving, maar maatschappelijk en politiek was ze volkomen marginaal. Nadat in Frankrijk vanaf de jaren vijftig van de achttiende eeuw de grote publieke controverse rond de *Encyclopédie* van Diderot en D'Alembert losbarstte, veranderde haar positie. Dat roept de vraag op hoe en waarom de radicale lijn vanuit de ondergrondse wereld bovenkwam en in de jaren tachtig en negentig korte tijd de overhand kon krijgen. De vorderingen in die jaren waren zo indrukwekkend dat Tom Paine en anderen ervan uitgingen dat de Radicale Verlichting op het punt stond het politieke gezicht en de maatschappelijke en cultu-

rele normen van de gehele westerse wereld te transformeren. De successen in de jaren tussen 1788 en 1792 waren echter slechts zeer beperkt en haar wijsgerige beginselen werden snel verworpen en geperverteerd door Robespierre en de jacobijnen. Zoals Paine, een van de reuzen van de radicale ideologie, het een paar jaar later treffend formuleerde: het optreden van Robespierre 'week af van de beginselen van de Revolutie, die door de wijsbegeerte het eerst verspreid waren, en verwierp ze filosofisch. De onverdraagzame geest van kerkelijke vervolging transformeerde zich tot politiek. De tribunalen in revolutionaire stijl namen de plaats van de inquisitie in en de guillotine die van de brandstapel.²⁰ En hoewel de 'revolutie van de rede' in de jaren tussen 1795 en 1800 kortstondig hersteld werd, verving Napoleon kort na 1800 de vrijheden en democratische grondtrekken door een nieuw soort autoritarisme, waarbij hij overigens wel enkele elementen overnam. Desalniettemin leefde de Radicale Verlichting tijdens de negentiende eeuw voort, met name in de geest van grote kunstenaars en dichters als Heinrich Heine en George Elliott. Zij hoopten op de totstandkoming van een vrije, rechtvaardige, egalitaire, democratische en seculiere maatschappij in de toekomst.

Een aantal critici neemt ten onrechte aan dat ik beweer dat de Radicale Verlichting haar gedeeltelijke successen in de late achttiende eeuw slechts dankzij de kracht van haar ideeën bereikte. Deze kritiek wordt keer op keer herhaald, maar ze is volstrekt misplaatst. De voornaamste reden voor het gedeeltelijke succes van het radicale denken in de jaren tachtig en negentig was het vrijwel volstreekte onvermogen van de gematigde Verlichting om die hervormingen tot stand te brengen waar de verlichte maatschappij al decennia dringend om vroeg. Vele religieuze minderheden verlangden een alomvattende tolerantie, maar op Frankrijk in 1789 na was er geen enkel Europees land dat die volledige verdraagzaamheid bood; en in Groot-Brittannië bleef de positie van met name katholieken en unitariërs bijzonder onbevredigend. Heel wat publicisten kwamen op voor meer vrijheid van denken en voor de vrijheid van drukpers. En toch bood geen enkel Europees land volledige formele drukpersvrijheid en vrijheid van denken, totdat Denemarken die in 1772 even invoerde en Frankrijk dat tussen 1788 en 1792 deed. In Midden- en Oost-Europa hield de horigheid nog steeds grote aantallen mensen onder het juk. Maar niet alleen daar: nergens werden de horigen voor 1789 volledig geëmancipeerd. De slavernij van de zwarten werd door velen gezien als een schandvlek op het blazoen van Amerika. Maar de emancipatie van de slaven zette zich slechts langzaam en marginaal door. Onophoudelijk waren de klachten over het archaische, inconsistente en vaak uiterst onegalitaire karakter van juridische stelsels in Europa, inclusief het Britse, en maar al te vaak waren ze volkomen terecht. Toch werd volledige gelijkheid voor de wet nergens bereikt, behalve voor het eerst door de revolutie in Amerika en vervolgens door die van 1789 in Frankrijk. Democratische denkbeelden waren nergens respectabel behalve tot op zekere hoogte in de opkomende Verenigde Staten en opnieuw na 1789 in Frankrijk. Overall tiran-

niseerden mannen vrouwen, zoals ze dat al eeuwen hadden gedaan. Dat bleef ook na 1789 het geval, maar in dat jaar begonnen sommige redacteuren en woordvoerders in radicale kringen in Frankrijk op te roepen tot hervorming van de huwelijkswetgeving. In afschaffing van de praktijk om bruidsschatten te geven en in de mogelijkheid van scheiding volgens het burgerlijk recht zagen ze een sleutel tot minder onderwerping van vrouwen en tot de geleidelijke vermindering van de heerschappij van vaderlijke familiehoofden over individuen.

De officiële Verlichting van de hoven en de kerken faalde over de gehele linie, van Chili tot aan Rusland en van Scandinavië tot aan Napels, in het doorvoeren van verlichte hervormingsprogramma's. Afhankelijk als ze was van de steun door koningen, aristocraten, en de lange arm van de kerk, was de gematigde Verlichting niet in staat de hervormingen door te voeren die tot emancipatie zouden leiden en die niet alleen door de radicale *philosophes*, maar ook door vele anderen wenselijk geacht werden, al waren nog meer mensen er tegen. De reden dat de radicale denkbepelden toch in staat waren steun te verwerven en een belangrijk gebied van handelen wisten te veroveren, lag in de grote omvang van de maatschappelijke onvrede. En dat werd vergemakkelijkt door het feit dat het monisme van de ene substantie een metafysica en een ethiek opleverde, die consistenter was en minder logische moeilijkheden met zich mee bracht dan alle ander wijsgerige alternatieven. Dat gold in ieder geval totdat het kantianisme in de late jaren tachtig opkwam als belangrijke culturele kracht. Filosofieën die de rede met godsdienstig gezag, of in het geval van Hobbes' naturalisme, met absolutisme verzoenden, of zoals Humes scepticisme deed, een gekortwiekte rede met de traditie combineerden, liepen onvermijdelijk tegen meer moeilijkheden op dan *la philosophie moderne*, als ze een consistente indruk wilden maken en hun beginselen met ingrijpende hervormingen wilden combineren. Het kan overigens best zo zijn dat de meeste mensen geen enkel probleem hadden met inconsistentie en met 'slechte argumenten'. Maar op alle maatschappelijke niveaus zijn er altijd enkelingen voor wie intellectuele consistentie ertoe doet. En dat geldt al helemaal voor hen die zich richten op het hervormen van de zeden, wetten en instellingen.

De metafysica van één substantie ging kortom hand in hand met ingrijpende hervormingen. Waar het bij de grote *Pantheismusstreit* in Duitsland in de jaren tachtig van de achttiende eeuw om ging, was dat denkers als Jacobi en Rehberg tot de conclusie kwamen dat geen enkele filosofie in staat was om Spinoza met behulp van rationele argumenten te weerleggen, omdat hij nu eenmaal consistenter was dan alle andere destijds beschikbare denkers. Hieruit leidden ze allereerst af dat het onmogelijk was het materialisme van Diderot, D'Holbach en Helvetius intellectueel te weerstaan, en vervolgens dat ware conservatieven de filosofie en de Verlichting dan maar vaarwel moesten zeggen of daar zelfs toe verplicht waren en in plaats daarvan in alle opzichten dienden te vertrouwen op geloof en traditie. Zulke betogen boden mede een

voedingsbodem voor de opkomst van de Tegenverlichting, die de rede verwierp en stelde dat geloof en gezag de enige twee maatstaven in het menselijk leven vormden. Het was een kernfactor bij de verzwakking van de hoofdstroom van de Verlichting. Spinoza's klaarblijkelijk ongeëvenaarde overtuigingskracht, waar Voltaire zich tijdens zijn laatste levensjaren het hoofd over brak, kan niet worden afgedaan als een of ander filosofisch oordeel van mijn kant, zoals velen trachten te doen. Het is integendeel een historisch feit dat veel mensen in de late achttiende eeuw geloofden of vreesden – vaak tot hun eigen ontzetting – dat het monisme van de ene substantie, naar het zich in ieder geval liet aanzien, de meest coherente filosofie was die beschikbaar was.

Tot slot, een integraal element bij het beantwoorden van de vraag waarom de Radicale Verlichting na 1770 zo'n sterke opgang maakte, ligt in het bekende mechanisme dat het verloop van moderne revoluties te zien geeft. Vóór de late achttiende eeuw bleef sluimerende onvrede gewoonlijk sluimeren. Geïstitutionaliseerde onderdrukking hield het in de omstandigheden van voor de Verlichting eeuwen uit zonder op veel weerstand te stuiten. Maar tussen 1775 en 1810 ging het heel anders, toen een werkelijk verbazingwekkende reeks succesvolle en mislukte revoluties zich aandeede in Amerika, Frankrijk, Nederland, België, Zwitserland, Ierland, Peru, New Granada (Columbia), Haïti, Italië, Spanje en het Rijnland. Onderzoek van deze omwentelingen werpt de gedachte op dat het doorslaggevende kenmerk van revolutionaire mechanismen ligt in de invoering door gekrenkte, maar ambitieuze intellectuele leiders van alomvattende en alles vernieuwende revolutionaire ideologieën. Gewone mensen waren weliswaar niet geïnteresseerd in de begrippen erachter en begrepen er ook weinig van, maar ze konden succesvol gebruikt – en gemanipuleerd – worden om vorm te geven aan breed verbreide ongenoegens en ressentimenten.

Op de Amerikaanse Revolutie na, die een ander patroon volgde, werden al deze revoluties geregisseerd door uiterst kleine groepjes, bestaande uit merendeels opmerkelijk onrepresentatieve redacteuren, redenaars en pamflettisten, professionele agitators en afvallige edellieden als Mirabeau en Volney. Vrijwel nooit ging het om zakenlieden, advocaten of ambtsbekleders. Deze volkomen onrepresentatieve intellectuelen wisten een massale aanhang te verwerven door het populaire protest dat voortkwam uit een wijdverbreide onvrede op te pakken en om te zetten in enorme politieke kracht. De leiders van de Franse Revolutie in de jaren tussen 1788 en 1792 waren maatschappelijk gezien volstrekt marginaal, heel verschillend en niet representatief. Het enige dat ze met elkaar gemeen hadden, was hun ideologische benadering en in dit opzicht vertoonde de 'revolutie van de rede' een opmerkelijke samenhang, met name nadat de gematigde monarchisten, enthousiaste aanhangers van de gematigde Verlichting die pro-Brits en anti-*philosophique* waren, in 1789 uit de Nationale Assemblee waren gezet. Ditzelfde patroon van een maatschappelijk heterogeen en onrepresentatief klein groepje dat door het gebruik van een samenhangende ideologie

de leiding overneemt, deed zich opnieuw voor in Italië en was ook kenmerkend voor de Duitse radicale *Aufklärung* en de revolutie in Mainz die in 1792-3 volgde.²¹

Dit cultuurverschijnsel – een revolutionair leiderschap dat van Duitsland tot aan Peru maatschappelijk volstrekt heterogeen en onrepresentatief, maar ideologisch in hoge mate samenhangend was – vormt in diverse opzichten de sleutel tot zowel het verstaan van de Franse Revolutie als het grote verhaal van de Radicale Verlichting zelf. Een juist begrip van de Radicale Verlichting is onmogelijk zonder bijna de gehele nu gangbare geschiedschrijving van de Franse Revolutie overhoop te halen. Momenteel legt die veel te veel nadruk op de zogenaamde institutionele en maatschappelijke factoren die niet direct verbonden waren met de beginselen van de Revolutie, waardoor een zeer onjuist begrip van de drievoudige relatie tussen ideeën, revolutie en maatschappelijke onrust wordt bevestigd. Men zou kunnen tegenwerpen dat de interpretatie die ik voorsta, eenvoudigweg de beschuldigingen van de *antiphilosophes* uit de late achttiende en vroege negentiende eeuw doet herleven, die de Franse Revolutie toeschreven aan de verondersteld kwaadaardige invloed van de *philosophes*. Maar wat ik betoog, is dat de Radicale Verlichting – en niet de Verlichting als zodanig – de enige rechtstreekse oorzaak van de Franse Revolutie is die ertoe deed, als we daaronder de volledige transformatie van het politieke, juridische, culturele en onderwijskundige raamwerk van het Franse leven, het bestuur en de maatschappij verstaan. De rest, de financiële problemen die de Franse monarchie van het ancien régime deden instorten, de onvrede onder de boeren, de juridische politiek voor 1789 en de vasthoudende bevordering van de macht en de privileges van de Franse adel, was voor het bepalen van de uitkomst van de revolutie volkomen secundair of eigenlijk tertiair, hoe beslissend ze ook waren voor het verloop van het historische proces dat de Franse Revolutie mogelijk maakte. De talrijke contemporaine commentatoren die de Franse Revolutie aan de *philosophes* weten, hadden dus deels gelijk, maar in één opzicht vertroebelden ze het beeld en haalden ze dingen door elkaar. Uit eerbied voor de overdreven voorrang die ze aan religieuze belangen en het kerkelijk gezag toekenden, lieten ze hun grootste vijand, *la philosophie moderne* of het *philosophisme* zoals ze die vaak noemden, het religieuze scepticisme van Voltaire, Rousseau, Montesquieu en ook Hume omarmen.

Het onvermogen een onderscheid te maken tussen de twee concurrerende hoofdstromingen van de Verlichting speelde niet alleen de Tegenverlichting in de kaart, maar zorgde ook voor veel verwarring in het moderne historische onderzoek. Dat men niet in staat was om de kloof tussen radicale en gematigde tendensen te onderscheiden en te doorzien, heeft met name het grote nadeel dat het onmogelijk wordt om te verklaren waarom zo veel verlichters en erfgenamen van de *philosophes* zich zo hevig tegen de Revolutie keerden. Een groot voordeel van de indeling die ik hier voorsta, is daarentegen dat ze een heldere verklaring mogelijk maakt waarom vurige aanhangers van radicale denkbeelden met een lange staat van dienst als Gorani in

Milaan, Paine, Priestley en Godwin in Engeland of Georg Forster in het Rijnland de Revolutie onmiddellijk omarmden als de apotheose van de Verlichting, ook al was dat geen automatisme, terwijl andere verlichters als Burke, Ferguson en Gibbon, en in Frankrijk Mounier, Necker en de *monarchiens*, en trouwens ook Marmontel, nimmer bereid waren om de Revolutie te erkennen als iets dat daar ook maar op leek.²² De voornaamste opdracht voor de historicus van de Franse Revolutie ligt vandaag de dag in het verfijnen, verhelder en uitdiepen van het laatachttiende-eeuwse inzicht dat de moderne geschiedschrijving tot haar schade op de een of andere wijze uit het oog is verloren, namelijk dat *la philosophie* de primaire oorzaak van de Revolutie was. Het was echt in overweldigende mate de primaire factor, maar dat niet helemaal op de wijze waarop de *antiphilosophes* het zagen. Het verklaren hiervan is een van de centrale doelstellingen van deze boeken.

3. MAATSCHAPPELIJKE CONTEXT, CULTURELE PROCESSEN, DENKBEELDEN

In zijn bespreking van politieke hervormingen, wetgeving en bestuur tegen het eind van zijn *Principles of Moral en Political Science* (Edinburgh 1792) vatte de vooraanstaande Schotse denker en sociaal filosoof Adam Ferguson (1723-1816) op fraaie wijze het verschil samen tussen het type Verlichting dat hijzelf voorstond en hartstochtelijk ondersteunde, de empirisch onderbouwde weg van matiging die door Montesquieu was aangeprezen en die door de meeste, maar zeker niet alle, Britse deelnemers aan de Verlichting onderschreven werd, en het type dat hij verwierp.²³ Ferguson was ervan overtuigd dat de Britse staatsinrichting van na 1688 ver boven alle andere constituties ‘in de bekende wereld’ verheven was, zoals hij het omschreef in zijn traktaat van 1776 waarin hij de Amerikaanse Revolutie veroordeelde.²⁴ Het type Verlichting dat hij afwees, vergeleek hij met een ambitieuze architect die zich voornam om het hele gebouw van alle bestaande instellingen, alles inbegrepen, in één keer af te breken om vervolgens het huis van de grond af weer op te bouwen op zuiver rationele beginselen. De bedoelingen van zo’n zelfverzekerde architect waren op zich niet slecht, al ver raadden ze volgens hem een gebrek aan respect voor de goddelijk gevormde orde der dingen, waar het iemand met een zeker gevoel voor de rol van de goddelijke voorzienigheid in de geschiedenis niet aan zou ontbreken. Maar een dergelijke werkwijze was rampzalig fout en de gevolgen van een dergelijke roekeloosheid zouden desastreus voor de mensheid zijn.

Evenals Hume, Adam Smith, Montesquieu en Voltaire ontkende Ferguson niet dat er aanpassingen nodig waren en dat de maatschappij verbeterd moest worden. Integendeel, ook hij steunde het verlangen naar hervorming en hij was ervan overtuigd dat God wil dat we naar verbetering streven. Zelfs ‘de muren’, merkte hij op, ‘kunnen wor-

den vernieuwd en stuk voor stuk opnieuw worden opgetrokken.' Ook hij beschouwde de *Glorious Revolution* als een belangrijke verandering van wereldomvattende betekenis. Maar zijn Verlichting beoogde het merendeel van de bestaande funderingen, de muren en het dak te behouden. Slechts geleidelijk, stap voor stap, kon men zorgvuldig beperkte veranderingen doorvoeren zonder daarbij 'in één keer zoveel van de ondersteuning weg te halen dat het dak instort'.²⁵ Ook al was er een ingrijpende mentaliteitsverandering nodig, toch diende men volgens hem de grondstructuur van de regering, de wetgeving en het bestuur en de hoofdlijnen van de maatschappelijke hiërarchie te behouden. De meeste grote figuren van de Schotse Verlichting dachten er ook zo over. De enige belangrijke uitzondering was de republikeins gezinde John Millar (1735-1801), een opmerkelijk figuur en de auteur van *The Origins of the Distinction of Ranks* (1771), een verlichter die er krachtig van doordrongen was dat het nodig was de aristocratie te verzwakken en de emancipatie van vrouwen, slaven, horigen en de achtergestelden in het algemeen veel energiever te bevorderen.

Tussen deze twee bewust tegenover staande en met elkaar wedijverende verlichtingen, waarvan de ene er op uit was het oude huis van de samenleving van het *ancien régime* af te breken en daar een ander voor in de plaats te stellen, en de andere probeerde het oude bouwwerk dat ons door de goddelijke voorzienigheid geschonken was en dat daarom in wezen goed was, aan te passen en reparaties door te voeren, was duidelijk geen compromis mogelijk. Je kunt geen half huis bouwen. Op dezelfde wijze was de achttiende-eeuwse wetenschap verdeeld tussen degenen die de wetten van de natuurkunde, de biologie en de scheikunde als door God gegeven beschouwden en die wetten in het licht van de fysicotheologie bezagen, zoals Newton, en meer nog zijn leerlingen, dat gedaan hadden, en diegenen die geen bewijs voor iets anders dan de werking van zuiver natuurlijke krachten zagen. Deze fundamentele kloof kon misschien tot op zekere hoogte worden overbrugd door persoonlijke vriendschappen, maar historici hebben tot nu toe niet voldoende benadrukt dat dat intellectueel of wat betreft de praktische gevolgen onmogelijk was. Daarvoor was de kloof filosofisch gesproken te diep. Zo werd Condorcet onlangs een 'trouwe bondgenoot van Turgot' genoemd.²⁶ Er bestonden inderdaad praktische zaken – fiscale en juridische aangelegenheden onder meer, verbeteringen op het gebied van de marine, verdraagzaamheid en de uitbreiding van de vrijheid van meningsuiting –, waar ze het over eens waren,²⁷ maar als het ging om de onderliggende filosofische vragen, waren de twee het ernstig oneens en regelmatig, zij het beleefd, kwamen ze terug op hetzelfde onoverbrugbare verschil van mening. In wezen was dat precies het verschil tussen de gematigde en de Radicale Verlichting. Turgot ging in de grond van de zaak uit van een newtoniaanse visie op het universum. Hij verafschuwde de ideeën van Diderot, Helvétius en D'Holbach.²⁸ In een brief uit mei 1774 waarin hij zijn diepgaande verschil van mening met Condorcet ter sprake bracht, beriep Turgot zich op het principe van de universele

zwaartekracht. De natuur, stelde Turgot – mét Newton, maar in tegenstelling tot Spinoza, Diderot en D'Holbach – vereist een kracht van buitenaf om haar in beweging te zetten en daaruit leidde hij af dat er een externe beweger nodig was en dat alle bewegingen in het heelal op gang worden gebracht door een hogere oorzaak die buiten en boven alle bekende mechanische oorzaken uitgaat.²⁹ Deze 'Eerste Oorzaak' moest zowel vrij als 'intelligent' zijn, zoals de ziel van de mens dat is, en omdat de 'vrijheid van de wil' volgens hem ook al niet te ontkennen viel, verwierp hij de argumenten waarmee 'les philosophes irrégieux' Diderot, D'Holbach en Helvétius dus, de 'onmogelijkheid' ervan probeerden aan te tonen.

De geest wordt niet bepaald door 'des moteurs' maar door motieven, niet door mechanische oorzaken, maar door doelloorzaken na te streven, zo formuleerde Turgot het op grond van zijn metafysisch dualisme en zijn lockeaanse psychologie. Wezens die voelen, denken en verlangen, betoogde hij, hebben doeleinden en kiezen middelen en vertegenwoordigen daarom een domein van dingen dat op zijn minst even werkelijk en zeker is als dat van dingen die puur materieel geacht worden te zijn en bewogen worden door zuiver mechanische oorzaken.³⁰ Turgot, die overigens een omvangrijke persoonlijke bibliotheek bezat, volgepropt met bijbels en met theologie, maar die verhoudingsgewijs weinig zuivere filosofie bevatte, hing een in wezen deïstisch en min of meer voltairiaans standpunt aan. Condorcet, die later naar voren zou treden als een vooraanstaand revolutionair leider, antwoordde dat hij de 'bespiegelingen' van zijn vriend over metafysische vraagstukken met veel genoegen had bestudeerd, maar dat hij niet veel ophad met de wijze waarop die van de duidelijke feiten van de natuurkunde terugviel in 'mythologie'.³¹ Turgots stelling dat het principe van een intelligente eerste oorzaak en het bestaan van een vrije geest op zijn minst net zo in overeenstemming is met wat wij uit de natuurwetenschappen weten, als het mechanistisch determinisme, kwam op Condorcet volstrekt onbewezen over en was volgens hem strijdig met wat we weten. Filosofisch was ze immers incoherent en volledig 'de mythologiques'.³²

Of we de geschiedenis van de Verlichting nu benaderen vanuit een wetenschappelijk, religieus of politiek gezichtspunt, deze fundamentele en onoplosbare tweedeling tussen een voorstelling van een geschapen en providentiële en een niet geschapen en niet providentiële werkelijkheid was zo belangrijk dat ze in het algemeen de hoofd-factor bleef die de loop van de Verlichting bepaalde. Hier liggen de wortels van de typisch moderne kloof tussen degenen die denken in termen van wetenschap versus religie, versus de stelling dat wetenschap en religie niet met in elkaar in strijd, maar in harmonie zijn. Het is ook het beginpunt van de eveneens moderne tegenstelling tussen 'rechts' en 'links' in de politiek en de visie op de maatschappij.

Zoals de radicale en de gematigde Verlichting verdeeld waren over de status van de rede en de traditie en over de vraag of de werkelijkheid bestuurd wordt door een

bewuste goddelijke voorzienigheid of door de blinde natuur, zo waren ze het over alle belangrijke thema's fundamenteel oneens. Aan de ene kant stond een wijze van denken die stelde dat de rede – dat wil zeggen, dat je uitsluitend op grond van natuurkundig of wiskundig bewijs conclusies trekt of verder redeneert – het enige criterium voor de waarheid is, de exclusieve leidraad voor het regelen van onze zaken vormt en de enige methode is om de menselijke conditie te begrijpen. Aan de andere kant stond de hoofdstroom van de Verlichting die zich keerde tegen de exclusieve bevoorrechtiging van de 'rede' en die stelde dat er twee fundamentele en afzonderlijke bronnen voor waarheid waren, te weten de rede en het godsdienstig gezag (of anders de traditie). Ware Verlichting, meende dit kamp, bevestigt de harmonie tussen deze twee. De religieuze hoofdmacht van de gematigde Verlichting hield, of ze nu katholiek, protestants of joods was, vast aan formeel dualistische benaderingen en bracht vastberaden een scheiding aan tussen geestelijke en fysieke entiteiten, omdat dat essentieel was voor het met elkaar in overeenstemming brengen van de rede met het geloof. In het geval van in wezen seculiere of deïstische denkers als Hume, Voltaire en Montesquieu berustte gematigdheid in de Verlichting op een sceptisch, feitelijk dualisme van een type dat de reikwijdte van de rede beperkte en dat in staat was om te verklaren waarom de morele, maatschappelijke en politieke orde niet primair gebaseerd hoefde te zijn op het dictaat van de rede.

Omdat de heerschappij van de rede afhankelijk is van redeneren, discussie en argumentatie, prees de Radicale Verlichting zonder enige terughoudendheid de vrijheid van meningsuiting, de vrijheid van denken en de vrijheid van drukpers aan. Daarin zag ze de beste ondersteuning van debat en onderzoek, door middel van discussie, wetgeving en maatschappelijke verbetering. Ze ging er vanuit dat 'we nooit zullen ontdekken hoe ver de menselijke rede in de sfeer van algemene waarheden kan reiken', zoals Diez, de eerste belangrijke Duitse voorvechter van volledige persvrijheid het in 1781 uitdrukte, 'als we de vrijheid van denken beperken of die geheel afwijzen'.³³ Hiertegenover hielden zowel de gematigde Verlichting als de Tegenverlichting vast aan blijvende elementen van toezicht op het denken en censuur, of ze introduceerden die weer. Want door zich op twee afzonderlijke bronnen van gezag in het menselijk leven te beroepen – de 'rede' en godsdienstige kennis (of anders traditie) – boden ze beide een grotere armslag voor het inperken van discussie, meningsuiting, de schouwburg en de pers, of vroegen ze daar om. Terwijl voor de Radicale Verlichting de waarheid zoals die bevestigd wordt door de 'filosofie' – dat is dus wat we vandaag de dag wetenschap en filosofie zouden noemen – en de veronderstelde 'waarheden' van de theologie en de traditie rechtstreeks tegenover elkaar staan en theologie door deze denkers als een vorm van bedrog wordt gezien, onderwierp de hoofdstroom de menselijke aangelegenheden, de moraal, het huwelijk en de samenleving in het algemeen aan wat men beschouwde als de door God geschapen en geopenbaarde fysieke en morele orde.

Deze scheidslijn, die de sleutel tot een goed begrip van de Verlichting vormt, strekt zich uit tot bijna alles van belang, zelfs de verdraagzaamheid, al waren beide vleugels er in algemene zin voor. Het onuitwisbare verschil hier betrof de vraag of een volledige tolerantie, die allen gelijkelijk betrof, ‘une toleration universelle’, samen met de volledige vrijheid van denken en van meningsuiting het doel op zich vormde, zoals materialisten en socinianen (en overigens ook de niet-rabbijnse joden en de bevrijde moslims van D’Argens) stelden, of dat de verdraagzaamheid, zoals Locke betoogde, beperkt moest worden om atheïsten uit te sluiten en bepaalde groepen – in zijn geval katholieken, joden en agnostici – te discrimineren en anderen – in zijn geval protestanten – te bevoorrechten, terwijl losbandig gedrag beteugeld diende te worden. Volledige tolerantie was volgens de gematigde Verlichting schadelijk voor de godsdienst, de moraal en de maatschappelijke stabiliteit, terwijl radicale denkers van mening waren dat ‘la tolérance universelle’ en de volledige vrijheid van denken en meningsuiting ‘les remèdes infaillibles’ vormden tegen de vooroordelen van het gewone volk, zoals D’Holbach stelde.³⁴ Katholieke apologeten die Locke en Newton aanprezen, vormden een aanzienlijk segment van de gematigde Verlichting, maar juist zij waren bepaald niet genegen volledige tolerantie te aanvaarden. Volgens de katholieke apologete abbé Hayer, die in het midden van de achttiende eeuw schreef, was *la tolérance universelle* een verderfelijk begrip dat oorspronkelijk geïntroduceerd was door Bayle, opnieuw tot leven was gewekt door La Beaumelle in diens *L’Asiatique tolérant* (1748) en verkreeg het zijn meest volledige vormgeving in de *Encyclopédie*. Geheel anders dan de ware christelijke verdraagzaamheid, werd deze *tolérance universelle* door de *encyclopedistes* enorm opgeblazen en klonk ze meeslepend en positief, maar kwam ze in werkelijkheid neer op ‘une indifférence totale’ voor godsdienstig gezag en traditie.³⁵

Het streven naar ingrijpende politieke en maatschappelijke hervormingen, dat de fundamentele legitimiteit van het monarchisme en de instellingen van het *ancien régime* afwees, moest in beginsel en logischerwijze wel meer verankerd zijn in een radicale metafysica die alle teleologie en goddelijke voorzienigheid ontkende, dan in het denken van de gematigde hoofdstroom. Fundamentele mensenrechten, in de zin van individuele vrijheid, gelijkheid, vrijheid van denken en meningsuiting en democratie, waren gedurende het tijdperk van de Verlichting onlosmakelijk verbonden met radicaal monistische filosofische standpunten. Het gematigde denken moest daartegenover noodzakelijkerwijze wel een sterke providentiële dimensie postuleren, hetzij expliciet, zoals Voltaire, Kames, Smith, Ferguson, Turgot, Wolff en Mendelssohn deden, of anders als een onontkoombaar bijproduct en als praktische consequentie, met name als het ging om moraal en wetgeving, zoals het geval was bij Hume en Kant.³⁶ Voorstanders van ingrijpende hervormingen constateerden zonder uitzondering dat een radicale filosofie beter bij hun doeleinden paste dan systemen die eerder conventionele of traditionele standpunten ondersteunden.

Katholieke, protestantse, deïstische, stoïsche en orthodox-joodse leerstellingen konden gemakkelijk individuele verdorvenheid verklaren, maar niet hoe de menselijke samenleving er over de gehele linie, inclusief de kerken, op de een of andere wijze in geslaagd was om zo volkomen verrot, onderdrukkend, slecht functionerend en corrupt te worden. Vrijwel alle kerken ondersteunden destijds expliciet de dragende alledaagse instellingen van de samenleving van het *ancien régime*: de monarchie, de aristocratie en natuurlijk ook het gezag van de kerk. Maar op zijn minst indirect ondersteunden ze ook onderhorigheid, slavernij, de ontoelaatbaarheid van burgerlijke scheiding en de onderdrukking van het vrije denken, homoseksualiteit en buitenechtelijke 'ontucht' door middel van de wet. Voor een gematigd verlichter die verantwoordigd was over een of andere misstand die hij opmerkte, was het intellectueel zeker niet onmogelijk om de scheidslijn tussen de providentiële en de niet-providentiële opvatting te overschrijden en zich bij radicale stemmen in de publieke arena te voegen. Maar vaak kwam dat niet voor en er is veel voor te zeggen dat het ook onmogelijk was om dat op een coherente wijze te doen. Alleen Rousseau combineerde hardnekkig een sterke gehechtheid aan deïsmen en goddelijke voorzienigheid met de klacht dat alle mensen aan ketenen lagen en dat alle samenlevingen en alle bestaande instellingen tot op de bodem verdorven waren. Maar Rousseau vormde, we zullen dat nog zien, een merkwaardig mengsel van radicale, gematigde en contraverlichte neigingen en van alle kanten werd hij er dan ook aan de lopende band van beschuldigd dat hij zichzelf tegensprak.

Het feit dat monistische systemen aanmerkelijk geschikter waren voor radicale politiek dan christelijke, joodse of deïstische, houdt echter niet noodzakelijkerwijs in dat allen die een spinozistisch monisme of een unitarisch quasimaterialisme in de stijl van de filosoof-wetenschapper Priestley omarmden, automatisch voorvechters van democratie, gelijkheid en individuele vrijheid waren en de bestaande politieke en maatschappelijke orde in haar geheel verwierpen, ook al was dat vaak wel het geval. Want er bestonden nog twee andere vormen van sterke weerstand tegen de status quo die hun inspiratie aan de leer van de ene substantie ontleenden. Boulainvilliers, een groot vijand van Lodewijk XIV en het monarchale absolutisme, was een spinozist, maar ook een aristocraat en geen democratische republikein. En men kan zelfs aan nog opmerkelijkere afwijkingen van egalitarisme en democratisch republicanisme denken. Goethe was in de jaren tachtig van de achttiende eeuw een hartstochtelijk spinozist en vastberaden verwierp hij alle geaccepteerde opvattingen en tradities aangaande God, de voorzienigheid, de natuur, de wetenschap en de *condition humaine*, maar hij deed dat op een volstrekt andere wijze dan de revolutionaire democraten. Hij was op zoek naar een innerlijke transformatie van zichzelf en van anderen op basis van een nieuwe manier van kijken naar de dingen, een heel ander perspectief op de natuur en de gehele werkelijkheid, die geworteld was in de esthetica van het oude

Griekenland en wat we de Italiaanse Renaissance noemen. Zijn type bevrijding uit de status quo bevrijdde geen maatschappelijke groeperingen, maar in plaats daarvan het hoogstaande individu, zoals hijzelf. Hij zocht naar een innerlijke herwaardering van alle waarden en een losmaking van alle conventionele zaken waaraan gewone mensen denken en waarin ze geloven.

Maar een ieder die de goddelijke voorzienigheid en een van God gegeven moraal en het geloof dat God de wereld had geschapen, verwierp, was, of hij nu al dan niet een democratische republikein was, impliciet een op de toekomst gerichte revolutionair. Een dergelijk persoon weigert immers te erkennen dat de bestaande orde zo door God bedoeld is of dat die in feite goed is, zelfs als hij, als in het geval van Goethe, een revolutionair van een bijzonder, naar binnen toe gericht type was. Een filosofie die de goddelijke voorzienigheid uitsluit en die van mening is dat de bestaande orde geen goddelijke legitimiteit bezit en niet voorbeschikt of wezenlijk goed is, is intrinsiek beter uitgerust om beweringen dat onze wereld in de greep wordt gehouden door zelfzuchtige en onderdrukkende elites en dat ze fundamenteel wanordelijk is, te onderschrijven, dan een filosofie die van mening is dat de morele, maatschappelijke, politieke en fysieke orde ontworpen is door een hogere intelligentie. Een filosofie die ontkent dat de bestaande orde is geschapen en ontworpen en geleid wordt, en die tegelijkertijd volhoudt dat de rede een betere maatschappelijke en morele orde kan bedenken, zal daarom altijd meer aantrekkingskracht uitoefenen op regelrechte tegenstanders van priesterlijke machtsuitoefening, intolerantie, achterhaalde wetten, economische ongelijkheid, slavernij, monarchie, godsdienstige, seksuele en raciale discriminatie en aristocratie dan welk theologisch of gematigd verlicht systeem ook.

Dit punt verdient enige nadruk, omdat het in twijfel trekken of er wel een verband is tussen spinozisme en politieke radicaliteit, de laatste tijd het uitgangspunt is geworden van de aanwassende stroom literatuur die gewijd is aan een aanval op het begrip Radicale Verlichting dat aan deze reeks boeken ten grondslag ligt. Hoe noodzakelijk maatschappelijke onvrede als voedingsbodem bij het tot stand komen van revoluties ook was, toch waren monistische systemen onmisbaar voor de opkomst van een algemene radicale wijze van denken, die op haar beurt de belangrijkste oorzaak van de Franse Revolutie en de overige revolutionaire bewegingen van de late achttiende eeuw vormde. Deze stelling wordt door Lilti, La Vopa, Moyn, Stuurman en Chisick verworpen als een 'zeer reductionistische visie' die niet open staat voor empirische verificatie. Zij zien hier een vorm van anachronistisch denken in, waarbij 'in naam van een veronderstelde overeenkomst tussen filosofische en politieke standpunten, een politieke tweedeling die het mogelijk maakt om auteurs als meer of minder radicaal in te delen – als meer of minder 'links' dus in de termen van een later tijdperk – teruggeprojecteerd wordt op het culturele milieu van de achttiende eeuw.³⁷ In de mate waarin een poging wordt gedaan om 'deze filosofische logica om te zetten in een

analyse van het historische proces' werpt La Vopa tegen, 'gebeurt dat door te laten zien dat een volledige verwerping van theologisch of kerkelijk gezag tot de verwerping van andere vormen van gezag leidde'.³⁸ Het in het oog springende zwakke punt in deze kritiek is dat inzake de band tussen radicale filosofie en de politiek van fundamentele mensenrechten aan het eind van de achttiende eeuw helemaal niets wordt verondersteld. Integendeel, al het bewijsmateriaal laat een onlosmakelijk en universeel verband zien, zoals Paine dat legt tussen 'filosofie', monistische systemen dus, en waarachtig democratische – dus niet-roberspierristische – radicale politiek. En men kan dit zowel intrinsiek filosofisch als feitelijk duidelijk aantonen in de Franse Revolutie tot aan 1792.

Lilti, La Volpa en de overige critici konden er niet verder naast zitten. Democratische en egalitaire bewegingen tijdens de Verlichting die uit waren op drastische veranderingen, waren er altijd intrinsiek toe geneigd hun programma's te rechtvaardigen door middel van monistische of materialistische systemen, die de morele orde omschreven als iets dat zuiver natuurlijk was en alleen op grond van de beginselen van gelijkheid en wederkerigheid in maatschappelijke relaties correct opgebouwd kon worden. En omgekeerd volgde uit de structuren en de waardesystemen van het empirisme van Locke, het scepticisme van Hume, het kantianisme en de hoofdstroom van het christendom of het atheïstische epicurisme van La Mettrie dat een dergelijke revolutionaire en egalitaire tendens daar juist niet bij gedijde. Tijdens de gehele Verlichting werden aanzienlijk meer lezers overtuigd door het gematigde dan door het radicale denken. Maar deze sterke voorkeur kon de onderdrukte boeren van Europa, de godsdienstige minderheden, de horigen, de slaven, de handelslieden die monopolies en handelsvoordelen verfoeiden, schuldenaren in de gevangenis en andere slachtoffers van het verouderde juridische systeem en de strafwetgeving en achtergestelde kolonisten, waaronder de Spaans-Amerikaanse creolen, geen soelaas bieden. Dat konden alleen radicale denkbeelden. Ook al is het waar dat veel gematigde én radicale theoretici de wetgeving en handelsreguleringen intensief wilden hervormen en het bestuur en de maatschappelijke omstandigheden wilden verbeteren, toch hadden radicale critici gelijk als ze stelden dat zonder de omverwerping van de bestaande orde en een ingrijpende wijziging van het politieke bestel geen van deze doelen bereikbaar was. Zoals het falen van Turgot in Frankrijk en dat van Beccaria en Pietro Verri in Milaan liet zien, waren gematigde benaderingen onder de monarchie, de aristocratie, de magistratuur en het kerkelijk gezag tijdens het *ancien régime* in de grond der zaak krachteloos.

Politieke en sociaal-economische ontwikkelingen vormen dus de enige maatschappelijke context die er echt toe doet. Daar dienen historici van het intellectuele leven ideeën mee in verband te brengen, zoals ook algemene historici dat doen. Niet dus met de culturele ruimten en trends die Chartier, Darnton en hun volgelingen waar-

nemen of de ambivalenties en tegenspraken waar postmodernisten zo dol op zijn. De belangrijkste verbinding tussen de geschiedschrijving van Chartier, Darnton en hun volgelingen en het denken van Foucault ligt in de stelling van de laatste dat de waarheid niet iets is dat buiten en los van macht en gezag bestaat. Ze zou niet het resultaat van langdurige bezinning los van debat en beheersing zijn. Waarheid is niet slechts een ding binnen deze wereld, beweert Foucault, maar ook iets dat velerlei vormen aanneemt, het resultaat van diverse soorten disciplineren en druk. Elke maatschappij, beweert hij, heeft haar eigen 'waarheidsregime', een algemene waarheidspolitiek en specifieke types vertogen die haar waarheidsbegrip onderbouwen, evenals haar eigen methode om de status te verzekeren van diegenen die ze beschouwt als exponenten van wat 'waar' is. Foucaults invloed verspreidde zich wijd en zijd en heeft in brede kring invloed gehad op het debat inzake de grondverhouding tussen waarheid en macht. Een dergelijke wijsbegeerte vormt weliswaar een schitterende basis voor multiculturalisme en het naast elkaar bestaan van verschillende verzamelingen waarden, maar wie gehecht is aan ethisch universalisme en fundamentele mensenrechten die gebaseerd zijn op het gelijkheidsbeginsel, moet Foucaults filosofie eenvoudigweg als onjuist verwerpen. Iedereen die gelooft dat de waarheid universeel is en dat mensenrechten een gemeenschappelijke code impliceren en dat het een plicht is die te verdedigen, kan niet anders dan de handschoen tegen Foucault en de postmodernistische filosofie opnemen. En dat zal dan ook moeten tegen de voorstanders van geschiedkundige theorieën en benaderingswijzen die de aandacht op sociabiliteit, ambivalenties en ruimten richten in plaats van op basisideeën die in wisselwerking met de werkelijke maatschappelijke context staan. En daarmee doel ik op de sociaal-economische spanningen en politieke botsingen, de hoofdlijnen dus van de algemene geschiedenis. Ik wil hiermee niet zeggen dat de ambivalenties en de discontinuïteiten van de postmodernisten niet werkelijk een onderdeel vormen van de maatschappelijke context. Natuurlijk zijn ze dat. Wat ik bedoel, is dat ze een secundaire sfeer vertegenwoordigen die vastberaden ondergeschikt gemaakt dient te worden aan de hoofdlijnen van de sociale, economische en politieke ontwikkeling. Met andere woorden, onze 'diffusionisten' hebben een totaal andere opvatting omtrent de sociale en culturele context en hoe die in wisselwerking met ideeën en politiek staat, dan waar ik hier van uitga. En daar komt dan nog bij dat hun opvatting moeilijk op een coherente wijze met ideeën of gebeurtenissen in verband gebracht kan worden.

Politieke revoluties worden ongetwijfeld niet door filosofen gemaakt, maar door de wisselwerking tussen menigten en revolutionaire leiders. De belangrijkste twistappel in deze opkomende geschiedkundige twist is daarom de vraag naar de maatschappelijke verspreiding van ideeën buiten de beperkte kring der intellectuelen. Tegen het einde van de achttiende eeuw groeiden radicale ideeën uit tot wat een tijdgenoot de

‘torrent de l’esprit philosophique’ noemde, een stortvloed die zo sterk werd dat ze de gematigde Verlichting aan de kant veegde en deels versloeg, hoewel ze zelf op haar beurt overweldigd werd door tegengestelde publieke bewegingen en met name door het autoritarisme van Robespierre (en later Napoleon) en de Tegenverlichting. Dit roept vragen op naar de aard van de sociale en economische geschiedenis en met name naar de verbreiding van verlichte denkbeelden, of die nu gematigd of radicaal waren. Dit thema is nu een terugkerend strijdpunt geworden tussen enerzijds de volgelingen van Chartier en Darnton en anderzijds de algemeen historici die stellen dat de sociale en culturele context zich op een heel andere wijze tot ideeën verhoudt dan hoe zij dit proces zien.

De verspreiding van ideeën, stelt Chartier, moet niet worden gezien als een kwestie van rechtstreekse overdracht, ‘une simple imposition’. De receptie van ideeën is eerder een vorm van toe-eigening, die wat ze ontvangt, transformeert, herformuleert en vervormt. Meningsvorming is nooit een kwestie van pure ontvangst of van zachte was die op elke wijze vormgegeven kan worden. ‘De omloop van denkbeelden of van culturele modellen is altijd een dynamisch en creatief proces.’ Het is omgekeerd, betoogt hij. De teksten van de Verlichting hebben geen stabiele, vastgelegde ‘signification stable et univoque’. En hun impact op de percepties van een bepaalde samenleving produceert ‘interprétations mobiles, plurielles, contradictoires’. Daarom is het onmogelijk een geldig onderscheid te maken tussen verspreiding – opgevat als een voortdurende bijstelling en vergroting van sociaal-culturele contexten waarin nieuwe ideeën binnenkomen – en een verzameling leerstellingen, die dan los gezien worden van dit ingewikkelde toe-eigeningsproces.³⁹ Chartier en Darnton hebben ongetwijfeld gelijk dat ideeënhistorici van de oude stempel het proces van verspreiding óf negeerden óf het grotesk versimpelden. Maar ook hun nieuwe visie op verspreiding en de publieke opinie moet naar mijn mening verworpen worden als zijnde al te simpel. Ook al was *l’opinion publique* nooit een passieve vergaarbak van ideeën, ze was ook nooit de zich actief ontwikkelende collectie die Chartier postuleert. De democratische republiek Gerrit Paape (1752-1803) sloeg de spijker echt beter op zijn kop toen hij de publieke receptie van de democratische ideeën in de vorm van toespraken, teksten en leuzen in de jaren tachtig en negentig van de achttiende eeuw, een ‘fantastische duizeling’ noemde, een volslagen onstabiele massa misverstanden, tegenspraken en wilde, onverwachte verdraaiingen die niemand als een coherent systeem kan weergeven.⁴⁰ Dit betekent niet dat het niet de moeite waard is om *l’opinion publique* te bestuderen. Dat is het wel en precies vanwege die woeste verdraaiingen en obsessies. Maar dergelijke onderzoeken moeten ondergeschikt blijven aan de interactie tussen heldere en consistent geformuleerde denkbeelden die door afgevaardigden, leiders en invloedrijke journalisten naar voren werden gebracht, en de politieke, sociaal-structurele en economische structuren die de maatschappelijke context in hoofdzaak bepalen.

Ondanks het overtuigende redeneervermogen dat sommige individuen met allerlei verschillende achtergronden tentoonspreidden, volgden de revolutionaire menigten meestal gewoon hun leiders en zelfs dat slechts sporadisch. Hun vermogen om de ideologische leuzen en beginselen te bevatten was altijd uiterst onvast, zonder begrip, wispelturig en inconsistent.

Een van Chartiers meest curieuze argumenten is dat de Verlichting en 'la philosophie' in hoge mate creaties van de Revolutie waren. 'In zekere zin is het dus de Revolutie', oppert hij, 'die de boeken "gemaakt" heeft, en niet omgekeerd. Zij heeft immers een waarschuwend en programmatische betekenis gegeven aan bepaalde werken, die als de oorsprong ervan gezien werden.'⁴¹ Ongetwijfeld reageren velen enthousiast op deze verbluffende omkering van de vertrouwde orde. Maar is er werkelijk iemand die zich voor kan stellen dat dit letterlijk waar zou kunnen zijn? Het is in tegenspraak met al het bewijsmateriaal. De opvatting dat de Verlichting een algemeen streven naar hervorming en een vernieuwende kracht was, was in de jaren zestig van de achttiende eeuw algemeen gevestigd en veel teksten van voor 1789 verwijzen naar *la philosophie* als een motor die sterk genoeg was om een machtige politieke en maatschappelijke revolutie te veroorzaken. In de jaren zeventig en tachtig waren er talrijke lieden die voorvoelden dat er een grote 'revolutie' op komst was, waarbij, zoals we zullen zien, Albrecht von Haller, Dom Deschamp en Louis Sebastian Mercier daarin het helderst waren, een omstandigheid die historici absoluut niet voldoende benadrukt hebben. Voor 1789 waren er talrijke voorspellingen dat er een grote revolutie zou komen. Duidelijk onderkende men dat de wassende 'torrent de l'esprit philosophique', zoals Sabatier de Castres het uitdrukte, zo groot was dat een andere uitkomst moeilijk voor te stellen viel. Een voorafgaande 'revolutie van ideeën' was essentieel, zoals Dominique-Joseph Garat, een minder belangrijke revolutionaire leider, het later uitdrukte, en zo'n revolutie tekende zich in de decennia tussen de jaren veertig en 1789 af. Die moest zich eerst voordoen, voor er een werkelijke revolutie kon volgen, stelde Garat terecht. Ze was de motor en de scheppende kracht achter de 'revolutie van de gebeurtenissen'.⁴²

De verwachting dat er een grote revolutie op til was viel al voor 1788 waar te nemen, maar in 1788 en begin 1789, nog voor de opening van de Staten-Generaal, werd het een gemeenplaats. In het pamflet *Lettre à Monsieur Raynal*, gedateerd Marseille 17 maart 1789, een werkje dat uitgegeven werd voordat de Staten-Generaal bijeenkwamen, wordt ons bijvoorbeeld verzekerd dat de verwachte grote transformatie spoedig zal aanbreken. De rede had Frankrijks aanstaande 'nieuwe lotsbestemming' voorbereid en 'de filosofie waarvan u [Raynal] de apostel en martelaar bent', had haar geschapen. De schrijver vraagt zich af waarom hij geen waarheid die aan heel Europa bekend was, te berde zou brengen: Raynal had de gebeurtenis die op het punt stond aan te breken, 'geprofeteerd' door de natie 'la justice de ses droits' bij te brengen en mensen

de hoop gegeven dat ze zichzelf in het bezit van deze rechten gesteld zouden zien. De mensen werden daarbij toegerust met de moed en het vermogen tot 'een gelukkige revolutie, die uw voorzegging voorbereid heeft'.⁴³ Er is geen duidelijker voorbeeld mogelijk van de nauwe band tussen de Radicale Verlichting en het proces van de revolutie.

De rol van het gewone volk was daarom niet alleen uiterst wisselvallig en incidenteel, maar in de grond van de zaak ook van de tweede orde, misschien niet als het ging om de spierkracht die het *ancien régime* daadwerkelijk ten val bracht, maar zeker wel wat betreft het formuleren van de wetten en het oprichten van de instituties die ervoor in de plaats kwamen. Een criticus van de stelling dat de radicale filosofie het *ancien régime* omverwierp, die kennelijk moeite heeft om te begrijpen wat ik betoog, stelt zelfs dat 'noch *Radicale Verlichting* noch *Verlichting onder vuur* in staat lijken te zijn om te bewijzen dat Spinoza's ideeën verbreid waren onder de algemene bevolking in Europa'.⁴⁴ Dit is een absurde tegenwerping, die een totaal gebrek aan begrip verraadt, niet alleen voor wat betreft het fundamentele betoog aangaande *la philosophie*, maar ook voor het proces van verspreiding en culturele heroriëntatie waar we het over hebben. Geen zinnig historicus poneert dat filosofische ideeën op een beslissende wijze onder de gehele bevolking verbreid waren. Filosofische ideeën zijn nog nooit ergens breed onder een bevolking verspreid. Maar soms dringen ze door op plekken waar het er toe doet. De visie van voor 1970 dat je zou moeten aantonen hoe de denkbeelden van de Verlichting in de gehele samenleving verbreid waren, zodat ze de revolutionaire massa's tot handelen konden aanzetten, is nooit een overtuigend concept geweest. Als we een zinvolle sociale ideeëngeschiedenis willen opbouwen, is de werkelijke vraag deze: waar haalden de revolutionaire leiders die voor de jacobijnse machtsovername het meest effectief het ongenoegen en de frustratie onder het volk onder woorden brachten, hun egalitaire en democratische opvattingen vandaan? Het gaat dan om mannen als Mirabeau, Sieyès, Brissot, Volney, Condorcet, Bailly, Cloots, Forster, Roederer, Manuel, Gorani en anderen, en om de wijze waarop ze leiding gaven aan de Assemblée National, de municipaliteit van Parijs, de revolutie in Mainz of aan de belangrijkste revolutionaire bladen. Wat was de aard van de ideeën, voorstellen en leuzen die hen in staat stelde leiding te geven aan *l'opinion publique*? Veel samenhangende voorstellen zijn er niet naar voren gebracht en er is slechts één overtuigend antwoord: de Radicale Verlichting.

Waar het om ging, is dat de revolutionaire leiders vervuld waren van de radicale filosofie. Of beter: dat gold in ieder geval voor degenen die specifiek in egalitaire, democratische en libertaire richting werkten. Het bewijsmateriaal daarvoor is overvloedig, zoals we nog zullen zien. Maar als er zich een fundamentele verandering aandiende en de filosofie de grote veranderingen vormgaf, betekent dat dan ook dat de Radicale Verlichting verantwoordelijk was voor wat Deschamps een 'révolution horrible' noemde, en voor de terreur, zoals Samuel Moyn en anderen beweren? Nee, zeker

niet. Toen het radicale denken vanaf de jaren zeventig tot aan het begin van de jaren negentig langzaam de overhand begon te krijgen, stelde het niet dat de belangrijkste veranderingen in specifieke landen of gebieden door middel van geweld of plotseling, in één enkele beweging, plaats zouden moeten vinden. Voor 1789 vormden radicale ideeën zonder meer een rechtvaardiging voor ‘revolutie’, maar ze waarschuwden ook dat gewelddadige oplossingen net als in de geneeskunde ook in de politiek ‘sont toujours dangereux’. Ze dienden alleen toegepast te worden als ‘de overmaat aan kwaad ze absoluut noodzakelijk maakt’.⁴⁵ Spinoza en D’Holbach keurden gewelddadige revoluties beiden af, zegt men. Dat kan zo zijn, maar dat raakt nauwelijks waar het hier om gaat. De Radicale Verlichting probeerde een revolutie in het menselijk bestaan te bewerkstelligen door de ideeën van mensen te veranderen, om te beginnen bij de weinigen die in staat waren om wijsgerige argumenten te begrijpen. Die zou men vervolgens invloedrijke posities moeten geven. Nooit verdedigde of verheerlijkte ze geweld of omverwerping om zichzelf wille.

De verspreiding van ideeën en het bereiken van mensen vormde voor alle vleugels van de Verlichting de grote uitdaging. Denkers aan weerszijden van de scheidslijn, Voltaire en Turgot net zo goed als D’Holbach, Helvétius en Priestley, waren het er, in ieder geval in hun meer optimistische ogenblikken, niet alleen over eens dat er sprake was van vooruitgang, maar ook dat die door boeken en door de drukpers versneld werd. Rond de jaren zestig viel niet meer te ontkennen dat er sprake was een algemene ‘revolutie’ in denkpatronen en maatschappelijke praktijken. ‘La révolution s’achève’ [‘de revolutie loopt ten einde’], verkondigde Delisle de Sales in de vroege jaren zeventig, ‘et tout le monde devient philosophe’ [‘en de hele wereld wordt filosoof’].⁴⁶ Voltaire en Frederik de Grote meenden dat het niet wenselijk was dat de revolutie in het denken die zich voor hun ogen afspeelde, de grote massa van de mensheid zou beroeren en volgens hen kon dat ook niet. De voornaamste opdracht en het doel van de revolutie waar zij mee instemden, lag erin dat ze de invloed van de kerken verzwakte en regeringen en hoven seculierder, verdraagzamer en meer geneigd tot het toestaan van persoonlijke vrijheid zou maken. Maar voor hun radicale critici, met als belangrijkste Diderot, Helvétius en D’Holbach en hun volgelingen, maar ook Priestley, Price, Paine en Godwin, was het streven van de gematigde Verlichting naar een gedeeltelijke bevrijding van de mens, gebaseerd op een omwenteling in het denken die niet verder kwam dan de hoven en de maatschappelijke elites, veel te beperkt. Ze vonden die verwerpelijk en uiteindelijk onlogisch en onmogelijk. De denkers aan de radicale kant van de breuklijn vonden het ongelooflijk arrogant om ervan uit te gaan dat het grootste deel van de mensheid altijd in duister gehuld zou moeten blijven, zoals Voltaire en Frederik deden. Zo werden mensen veroordeeld om nog eeuwenlang te leven in wat ze als de meest verwerpelijke en peilloze onwetendheid beschouwden, een toestand van oneindige vernedering en uitbuiting.



*Paul-Henri Thiry en Charlotte-Suzanne, Baron en Barones d' Holbach (1723-89).
Portret door Luis Carrogis Carmontelle (Musée Condé, Chantilly)*

D'Holbach meende dat het onmogelijk was om het lot van mensen te verbeteren zonder hun misvattingen en vooroordelen aan te pakken. Verlichting kwam volgens hem vooral neer op universele heropvoeding, want alleen door mensen de waarheid te vertellen leren ze te begrijpen wat hun ware belangen 'en hun werkelijke motieven die hen naar het goede dienen te brengen', zijn.⁴⁷

Hoe kun je de mensheid erger beledigen dan door te beweren dat de rede slechts aan sommigen voorbehouden is, terwijl de rest 'niet in staat is om kennis te verwerven'?⁴⁸ Maar zij die geneigd waren gematigde posities in te nemen, zagen die belediging niet. Ze weigerden te erkennen dat de status quo onderdrukkend was en dat ellende en onrecht alles doordrongen, zoals de radicalen beweerden. De gematigde Verlichting sloot mensen niet alleen principieel uit van het 'wijsgerig' debat, maar ontkennde ook dat de onwetendheid van het gewone volk intrinsiek schadelijk voor de samenleving was. In dit opzicht deelde ze grotendeels de traditionele houding van de professionele elites. De meeste staatslieden en hovelingen in de zeventiende en achttiende eeuw dachten dat gewone mensen zich niet met politiek moesten bemoeien en zich daar niet over uit moesten laten, zoals de meeste priesters dat over de theolo-

gie dachten en juristen dat vonden van onderzoek naar wetgeving en de verbetering daarvan. De overgrote meerderheid van de juristen, legde D'Holbach uit, wilde dat de wet 'un mystère impénétrable' zou blijven, net zoiets als de theologie, door de meesten van een afstand bewonderd als een heilige code, terwijl ze gehuld bleef in geheimzinnigheid en eerbiedig met rust werd gelaten.

Als het goede leven afhangt van kennis van de waarheid, meenden Diderot, Helvétius en D'Holbach, dan dient elk mens verlicht te worden. 'La raison lui est nécessaire' ['hij heeft de rede nodig'], zo drukte de laatste dat uit. Wie zijn medemensen verlicht, 'est un bon citoyen'.⁴⁹ Iedereen dient verlicht te worden, omdat iedereen hetzelfde recht op geluk en een gelijk aandeel in de samenleving en de staat heeft en daarom op kennis van 'de waarheid'. En ook omdat de nieuwe seculiere en in grote trekken utilitaire moraal waarop men de grondslagen van maatschappij en politiek probeerde te vestigen, niet voldoende verankerd kon worden zonder eerst de morele, maatschappelijke, opvoedkundige en politieke houdingen in de samenleving te transformeren. Daarom moest mensen geleerd worden na te denken over zichzelf en hun relaties met anderen en dienden ze zich met de politiek in te laten. Maar tegelijkertijd beseften dezelfde laat achttiende-eeuwse radicale filosofen dat het gewone volk niet de belangrijkste drager van verandering kon zijn. Hier ging het om een dialectiek van denkbeelden en mensen, die alleen kon worden vooruitgebracht door betere wetgeving en verlichter bestuur, hoe dat ook tot stand kwam. 'Baseer de regering universeel op de individuele wensen en de verzamelde wijsheid van het volk en de morele mogelijkheden van elk menselijk schepsel zullen tot bloei komen, omdat ieder belang moet stellen in zijn eigen welzijn', stelde Joel Barlow.⁵⁰ Hij was een vooraanstaand woordvoerder van de Amerikaanse Radicale Verlichting en hij was de medestander die Paine hielp zijn *Age of Reason* Parijs uit te smokkelen, nadat Robespierre hem in 1793 in afwachting van zijn proces in voorarrest had gesteld.

Terwijl de radicale filosofen meenden dat de onwetendheid van het gewone volk grondig aangepakt moest worden, dachten hun tegenstanders dat dat onmogelijk was. Men moest dat niet proberen en als dat toch gedaan werd, was dat politiek en maatschappelijk vreselijk ontwrichtend en gevaarlijk. Frederik kapittelde D'Holbach omdat die 'autoritair' verkondigde dat mensen in het algemeen 'de waarheid' bijgebracht kon worden. Integendeel, wierp Frederik tegen, de ervaring leert duidelijk dat de grote meerderheid altijd 'dans l'esclavage perpétuel de l'erreur' ['in de permanente slavernij van de dwaling'] geleefd had. Alleen iemand die hopeloos ten prooi was gevallen aan de 'ijdelheid van de *esprit philosophique*', kon zich verbeelden dat het anders kon of dat men zelfs iets kon bereiken van wat Schiller 'halbe Aufklärung' noemde. Dit was geen debat over de beperkingen van de verspreiding van en de maatschappelijke ontvankelijkheid voor filosofische denkbeelden, het ging vooral over de vraag of de rechten, behoeften en belangen van de meerderheid 'une loi générale' vormden, die elk

vooordeel en alle bijgeloof terzijde moest schuiven, ook al hadden ze nog zo'n lange traditie en waren ze nog zo nuttig voor specifieke maatschappelijke belangengroeperingen zoals koningen, priesters, juristen, kerkelijke ambtsdragers en edellieden.

Frederik probeerde zelfs te kwantificeren welk type Verlichting hij uitvoerbaar achtte en bereid was te ondersteunen. In Frankrijk, dat naar het zich liet aanzien het belangrijkste strijdtoneel vormde, zou de 'filosofie' misschien op zo'n 200.000 hoogopgeleide mensen beslag kunnen leggen, maar de overige 15.800.000 van de zestien miljoen mensen die volgens hem in dat land woonden, zouden door de filosofie nooit bereikt worden. De heersende onwetendheid, die overal een voedingsbodemp vond in traditie, geloof en godsdienstige gezagdragers, vormde een reusachtig bouwwerk, dat je maar beter ongewijzigd kon laten.⁵¹ Dat was wel zo realistisch. Filosofie is niets voor gewone mensen. De mannen moeten toch werken voor hun onderhoud en hebben de tijd niet om zich in metafysica, theologie of ethiek te verdiepen of om meer te weten te komen over filosofie, politiek, wetgeving, moraal, internationale aangelegenheden en staatsmanschap. Het veroordelen van monarchie en aristocratie en pleiten voor omvattende maatschappelijke hervormingen, zoals D'Holbach, Diderot, Helvétius en later Condorcet, Raynal, Brissot, Cloots, Mirabeau, Paine, Barlow en diverse anderen deden, was volgens Frederik 'ni sage ni philosophe'.⁵² Stellen dat de staat er is voor het welzijn van allen en dat de onderdanen 'het recht dienen te hebben om hun soeverein af te zetten wanneer ze genoeg van hem hebben', was vragen om rampzalige maatschappelijke onrust.⁵³ Onder verwijzing naar de Franse Godsdienstoorlogen (1562-94) herinnerde hij zijn tegenstanders eraan welke gruwelen een opstand tegen een wettige koning met zich mee kan brengen.⁵⁴ En het ging de Pruisische monarch niet alleen om de stijl, de reikwijdte en de uitvoerbaarheid van het programma van de radicale filosofen, zoals dat bij zijn bondgenoot Voltaire het geval was, hij bestreed ook hun doeleinden. De koning was er terecht van overtuigd dat als de Radicale Verlichting voldoende veld zou winnen, dat niet alleen de omverwerping van koningen, maar ook van de bestaande maatschappelijke orde, de monarchie, de aristocratie, de bestaande wetten en het gezag van de kerk zou betekenen. Kortom, het zou om een universele revolutie gaan en de koning reageerde dan ook met hevige verontwaardiging en regelrechte repressie. Frederik verwierp niet alleen de grondstellingen van de radicale filosofen als zijnde onjuist, maar hielp er een handje aan mee ze in diskrediet te brengen. De visie van Diderot en D'Holbach kraakte hij af als gevaarlijk en volkomen 'weezinwekkend'.

In alle Europese landen werd deze hartstochtelijke reactie tegen de 'torrent de l'esprit philosophique' na 1770 meer en meer uitgesproken en de verdediging van de bestaande maatschappelijke orde werd nadrukkelijker. Diverse vooraanstaande denkers als D'Alembert in Frankrijk, Burke in Engeland en Rehberg in Duitsland raakten geleidelijk in deze tegenstroming verstrikt. Ze kwamen terug op hun eerdere

liberale standpunten, die ze als verlichtingsfiguren aanvankelijk in hadden genomen, en werden steunpilaren van het conservatisme, met name als het om politieke en maatschappelijke aangelegenheden ging. In het algemeen werd de rechtvaardiging van monarchie, aristocratie en imperium binnen de gematigde hoofdstroom vasthoudender en dogmatischer. En dat gold zelfs voor hen die het over het algemeen niet met Ferguson eens waren dat standsverschil en maatschappelijk onderscheid intrinsiek tot de goddelijke orde behoorden.⁵⁵ Of ze nu al dan niet meenden dat de eerbied voor de aristocratie in de wil van God gefundeerd was, de verdediging van de aristocratie was rond 1789 strijdbaarder geworden. ‘Men achtte het tot nu toe nog niet nodig om te vleien en te bedriegen’, luidde het commentaar van Barlow toen hij de politieke filosofie van Burke besprak, ‘maar hier is alles nu open en duidelijk. In zijn hartstochtelijke razernij heeft Burke de sluier weggetrokken. Als een verlepte hoer, die door verven en pleisteren niet mooier meer zal worden, gooit de aristocratie haar bedekking af en probeert ze een bestaan te verwerven door haar lelijkheid tentoon te spreiden.’⁵⁶

Dat de gematigde Verlichting in de jaren zeventig en tachtig uiteindelijk faalde en zelfs steeds verder instortte en als steunpilaar van het maatschappelijk conservatisme zelfs vervangen werd door de Tegenverlichting, was dus evenzeer een maatschappelijk en politiek als een intellectueel proces. Voor 1789 zorgde de gematigde Verlichting wel degelijk voor een paar opmerkelijke verbeteringen. Maar haar onvermogen om grote, onopgeloste problemen aan te pakken sprong des te meer in het oog. In geheel Europa, inclusief Groot-Brittannië, bleven de aristocratie en lagere adel in overweldigende mate overheersend, zowel als het ging om landbezit als in maatschappelijk en politiek opzicht. De juridische en fiscale privileges van de aristocratie bleven overal grotendeels in tact. Mensen zonder bezit genoten nauwelijks bescherming door de wet. Voor vele misdrijven naast moord bleef de doodstraf voorgeschreven, niet alleen theoretisch, maar ook in de praktijk. Schuldenaren werden nog steeds in de gevangenis gegooid en overgelaten aan de genade van hun schuldeisers. Joden hadden nergens een gelijke status verworven. De vervolging van homoseksuelen hield aan. Zelfs in Groot-Brittannië bleef de ontkenning van de Drie-eenheid door unitariërs, atheïsten en deïsten theoretisch een ‘misdad’, zowel volgens de wet als in de opvatting van de meeste mensen. Dissenters en joden die weigerden een eed van conformering af te leggen, werden uitgesloten van de universiteiten van Oxford en Cambridge en van hoge posities in de samenleving. Burke werd er terecht door Priestley van beschuldigd dat hij gemene zaak maakte ‘met dweepzuchtige geestelijken’ om ervoor te zorgen dat burgerlijke ambten beperkt bleven tot ‘leden van de gevestigde kerk’.⁵⁷

Ondanks haar intellectuele dominantie en een klein aantal successen kwam de gematigde Verlichting tegen 1789 dan ook in toenemende mate klem te zitten tussen de

logica van de revolutie en haar onvermogen om grondige verandering te bewerkstelligen. Vanuit het gematigde standpunt kon er binnen de grenzen van de maatschappij van het *ancien régime* weinig gedaan worden om het onderwijs en de wet verder te hervormen, unitariërs en joden in de samenleving te integreren of om een eind te maken aan de onverbreekbaarheid van het huwelijk en scheiding makkelijker te maken – en dat vanwege een krachtig mengsel van maatschappelijke, politieke en theologische bezwaren. Ook kon er daardoor geen einde gemaakt worden aan het onder dwang ronselen van mensen voor de marine, werden horigen niet bevrijd en werd er niets gedaan tegen staande legers, de afgunst tussen de grootmachten en de voortdurende terugkeer van ontstellend bloedige en destructieve oorlogen tussen rivaliserende dynastieën. Gematigdheid kwam er ten diepste op neer dat de meest urgente maatschappelijke problemen niet opgelost konden worden en dat er, zoals Barlow klaagde, niets gedaan kon worden om de groei van staande legers tegen te gaan of om de rivaliteit tussen grootmachten, koloniale expansie en oorlog in te dammen.⁵⁸

Het hooggeroemde degelijke gezond verstand en het pragmatisme van de hoofdstroom, betoogde Barlow, verlamden ook pogingen in heel Europa om het juridische systeem te hervormen. Ook al verscheen Beccaria's gevierde verhandeling over juridische hervorming, *Dei delitti e delle pene* (1764), in 'alle talen' en overtrof ze praktisch alle werken van de late Verlichting in roem, toch zette ze slechts aan tot een paar oppervlakkige hervormingen hier en daar, merkte hij in 1792 op, terwijl het boek toch werd gevolgd door andere 'verlichtende' geschriften van de hand van Helvétius, D'Holbach, Mirabeau en Brissot, schrijvers die 'veel verder' durfden te gaan dan die 'welwillende filosoof, die nu eenmaal omringd wordt door de gezamenlijke sabels van de feodale en kerkelijke tirannie'.⁵⁹ Beccaria aarzelde, al beweerden gematigde verlichters die zich tegen de Revolutie keerden, dat hij de weg naar systematische juridische hervormingen opende.⁶⁰ Een aantal wettelijke hervormingen werd doorgevoerd, maar de oogst was mager. 'De publicatie van een groot aantal uitstekende verhandelingen over de strafwetgeving in de laatste halve eeuw zonder dat ze ook maar het minste of geringste effect in enig deel van Europa hadden, bewijst dat men in het algemene strafwetgevingssysteem geen hervormingen mag verwachten', stelde Barlow. 'Alleen een radicale verandering van het regeringsstelsel kan daarvoor zorgen.'⁶¹ Daar had hij volkomen gelijk in.

Vanuit een radicaal gezichtspunt was een fundamentele revolutie, die het gehele intellectuele leven, de maatschappij, de politiek en de godsdienst van elk segment van de mensheid beroerde, noodzakelijk en onvermijdelijk, als men het menselijk potentieel wilde verwerklijken. Elk volk, erkende Antoine-Marie Cerisier (1749-1828), een vurig supporter van de Amerikaanse Revolutie en een belangrijk figuur in de Nederlandse democratische beweging van de jaren tachtig, heeft recht op vrijheid. Die is immers onmisbaar voor zijn voortbestaan en voor zijn welvaart. Vrij zijn bete-

kende volgens hem alleen wetten gehoorzamen die bijdragen 'aan het welzijn van de samenleving en die door haar zijn goedgekeurd'.⁶² In overeenstemming daarmee was de radicale lijn geheel en al revolutionair. Aan bestaande instellingen, aan privileges en aan de maatschappelijke hiërarchie kende ze geen legitimiteit toe, evenmin als aan het onderwijssysteem en de ethiek. Ze was er daarbij van overtuigd, stelde Cerisier in 1781, dat alleen de rede de 'véritables principes du gouvernement' kan opstellen en zo voor een goed bestuur kan zorgdragen.⁶³ De gematigde Verlichting was weliswaar ook revolutionair, maar slechts in beperkte mate.

Degenen onder de gematigde denkers die naar secularisme en scepsis neigden, ontdekten dat ze heftig werden afgewezen door zowel de religieuze Verlichting als door de radicalen. Net als hun godsdienstige tegenhangers streefden Hume, Voltaire en Montesquieu ernaar aardig wat overeen te houden van het bouwwerk van de instellingen van het *ancien régime* en van de maatschappelijk hiërarchie, waaronder de traditionele godsdienst – in ieder geval voor de meerderheid. Vanwege hun ongehoof en scepsis werd de integriteit en de oprechtheid van deze subgroep door zowel christelijke apologeten ter rechterzijde als door de radicale vleugel ter linkerzijde regelmatig in twijfel getrokken. In de loop van de tijd brachten deze spanningen dramatische wijzigingen in de status van deze grote denkers teweeg. Liberale katholieke apologeten die Montesquieu aanvankelijk aanvielen, waardeerden hem later hartelijk, terwijl zijn reputatie in radicale kringen juist daalde naarmate hij voor het gevoelen van het verlichte katholieke deel aanvaardbaarder werd. Rond 1790 kapittelde Nageon, een naaste medewerker van Diderot, Montesquieu publiekelijk omdat hij te 'bang' geweest zou zijn zijn tijdgenoten te ergeren door zijn werkelijke opvattingen over God, godsdienst en de kerk openbaar te maken.⁶⁴ Eind achttiende eeuw was de samenleving in overheersende mate godsdienstig en dat gold zelfs voor Frankrijk. En het grootste deel van de Verlichting was dan ook merendeels godsdienstig. Hoe oneerbiedig de rest privé ook was, publiekelijk betuigde ze een gezond respect voor de kracht van de godsdienst. De geschriften van de ongodsdienstige hoofdstroom en van radicalen staan vol uithalen tegen het volksgeloof. De afschuwelijke kwellingen en martelingen die Christus' apostelen doorstonden, merkt D'Holbach ergens op, laat zien dat ze minder bedreven waren in het verrichten van wonderen dan de kerken beweerden.⁶⁵ Maar niemand, radicaal of gematigd, waagde het om zulke gedachten anders dan in anonieme ondergrondse publicaties te uiten.

Om het bijzondere mengsel van eendracht en onenigheid dat de Verlichting vormde te begrijpen, moet je onderzoeken hoe verschillende maatschappelijke groeperingen en instellingen en belangrijke heersers verlichte ideeën gebruikten, ze aanpasten en erop reageerden. De aandacht dient daarbij gericht te zijn op de wisselwerking tussen ideeën en maatschappij, filosofie en algemene context, zoals velen hebben opgemerkt. Wat we van een dergelijke onderneming leren, is dat het intellectuele debat

als zodanig een maatschappelijk en cultureel proces is dat zowel op de logica van de omstandigheden als op het samenspel van ideeën reageert. De onderliggende divergentie tussen de concurrerende impulsen binnen de Verlichting, zo zullen we ontdekken, kwam aanvankelijk vooral voort uit een geschil over de status van de rede. Men dient dit als een thema uit zowel de ideeëngeschiedenis als de sociale geschiedenis en de cultuurgeschiedenis te beschouwen.

De methodologie van dit derde deel van mijn overzicht van de Verlichting bouwt voort op die van de voorgaande twee delen. Als we willen begrijpen hoe tijdens de Verlichting de ideeën, het denken en de discussie zich ontwikkelden en we daarbij letten op de contemporaine achtergrond, de betekenis en de maatschappelijke relevantie, moeten we ons allereerst richten op de grote publieke controverses en de bredere context daarvan onderzoeken. ‘Dat is nauwelijks iets nieuws’, klaagt een criticus, ‘ideeënhistorici hebben zich in zulke discussies verdiept sinds hun vak ontstond.’⁶⁶ En iemand anders stelt dat deze techniek de laatste vijftien jaar door anderen ruimschoots toegepast is. Veel werken bieden bovendien een ‘nauwkeurige en gecontextualiseerde’ analyse van de achttiende-eeuwse controverses en besteden daarbij duidelijk meer aandacht aan ‘literaire strategieën’ en retorische technieken en ‘sociabiliteit’ dan ik gedaan heb.⁶⁷ Dergelijke kritiek ziet over het hoofd waar het om gaat. In dit boek betekent ‘context’ politieke gebeurtenissen, maatschappelijke spanningen, juridische processen en economische ontwikkelingen, materiële en esthetische cultuur en onderwijskundige instellingen. Onder de ‘controversialistische’ methode versta ik niet het bestuderen van lappen tekst die betrekking hebben op controverses. Dat is een methode die in de ideeëngeschiedenis inderdaad van meet af aan is toegepast (en een dergelijk onderzoek is ook een onmisbaar onderdeel van de werkwijze). Nee, ik doel op een procedure die haar uitgangspunt neemt in de algemene geschiedenis en die bepaalt wat de politieke, maatschappelijke en culturele context van een bepaalde controversie is en hoe het verloop van de controversie bepaald werd door politieke, juridische, kerkelijke, academische en populaire interventies. En die zijn voor het merendeel niet vastgelegd in literaire of filosofische teksten, maar in andere soorten documenten. Een methode die hierop lijkt, is de studie van de economische geschiedenis door economische ontwikkelingen binnen het algemene kader van politiek, cultuur en institutionele veranderingen te plaatsen, iets dat economisch historici, die er notoir toe geneigd zijn om economische factoren los van andere soorten factoren te zien, bijna nooit doen, zoals ook de oude ideeëngeschiedenis denkbeelden abstract en geïsoleerd behandelde.

De methode die begint bij de algemene context van een bepaalde controversie en die vraagt hoe de verschillende factoren de uitkomst bepaalden, lijkt mij een manier van werken die helemaal niet breed geëxpliciteerd wordt en waar ideeën- en cultuurhistorici zelden mee geëxpliciteerd hebben. Waar een dergelijke methodologie op neerkomt, is dat de algemene, politieke, economische, juridische en sociale geschiede-

nis intellectuele controverses als materiaal gebruikt. Deze trilogie verzamelt gegevens en bewijsmateriaal, waardoor het mogelijk wordt verklarende categorieën te formuleren. In de kern gaat het om een empirische studie. Terwijl ik aanvankelijk slechts aanwijzingen had dat de zoektocht naar fundamentele, op democratie en gelijkheid gebaseerde mensenrechten, die later de moderniteit schiep, zijn oorsprong leek te vinden in een bepaald soort materialistische, deterministische en atheïstische (of anders wel een radicaal sociniaanse) ontologie, kan men nu zeggen dat duidelijk gebleken is waardoor de voornaamste verbinding tussen radicale maatschappelijke en politieke standpunten en materialistische, antigodsdienstige systemen wijsgerig gelegd werd – maar zulks alleen door onderzoek. Alleen omdat het bewijsmateriaal in deze richting wees, is dit het onderwerp van dit onderzoek geworden: verklaren hoe en waarom de Verlichting zich splitste in rivaliserende tendensen en zo in Voltaires woorden een ‘guerre civile entre les incrédules’ voortbracht en hoe deze kloof licht werpt op de opkomst van libertaire en revolutionaire ideeën, de democratische republikeinse ideologie en fundamentele mensenrechten als de hoeksteen van de ‘moderniteit’.

Het zou uiteraard absurd zijn om te stellen dat alle gematigde denkers bij kernkwes- ties altijd aan de ene kant stonden en radicale denkers altijd aan de andere. Sommige dwarse geesten, onder wie met name Voltaire, overschreden de linies openlijk als het om bepaalde thema's ging. En ze oogstten daarbij vijandschap en applaus vanuit beide kam- pen. Maar dit kwam relatief zelden voor, omdat de belangrijkste filosofische kwesties die ter discussie stonden, in de grond van de zaak een vraag van óf-óf waren. Het gaat dan om vragen als: of moraal door God gegeven wordt, of de Bijbel al dan niet op goddelijke openbaring berust, of de ziel al dan niet onsterfelijk is, of profetie al dan niet een kwestie van bedrog is en of wonderen al dan niet mogelijk zijn. (Op dat laatste punt stond Vol- taire tegenover de meeste andere gematigden.) Deze en daarmee vergelijkbare metafys- sische vraagstukken schiepen automatisch een scherpe tweedeling die alle wetenschap- pelijke en filosofische discussies op scherp stelde en weinig ruimte voor tussenposities overliet. Het gaat immers om vragen waarop denkers – en trouwens iedereen – in grote lijnen met ja of nee moeten antwoorden, of anders in zuivere scepsis vervallen.

Onmiddellijk na deze inleiding volgt een hoofdstuk over aardbevingen. Dat thema illustreert naar mijn mening bijzonder duidelijk waarom de Verlichting geen eenvou- dig spectrum van standpunten met oneindige gradaties en nuances tussen de con- servatiefste en de radicaalste opvattingen kon zijn. Als het gaat om aardbevingen, overstromingen, perioden van droogte en vulkanische uitbarstingen, waren er zonder uitzondering slechts drie posities mogelijk. Of alle aardbevingen en andere natuur- rampen hebben puur natuurlijke oorzaken zonder enige goddelijke tussenkomst. Of alle natuurrampen zijn door God beschikt en ontstaan nooit door puur natuurlijke oorzaken. Of sommige zijn het gevolg van natuurlijke oorzaken en andere van god- delijke tussenkomst, waarbij degenen die dit overheersende standpunt innemen voor

de lastige opgave staan te verklaren hoe we het verschil kunnen kennen. Deze drie standpunten komen exact overeen met de Radicale Verlichting, de Tegenverlichting en de gematigde Verlichting. De laatste roept nu overal de meeste sympathie op, maar is filosofisch het neteligst. De harde werkelijkheid zelf zorgde ervoor dat er geen houdbare tussengrond tussen de radicale en gematigde Verlichting of tussen de posities van de Verlichting en de Tegenverlichting bestond, zo zal de lezer aan de hand van het voorbeeld van de aardbevingen beseffen. Liefhebbers van compromis en geleidelijkheid waren er als immer in overvloed, maar dat kon niet voorkomen dat een algemene polarisatie onstond die bepaald werd door de werkelijkheid en door metafysische posities die denkers opsloten in gedachtegangen die geen ruimte lieten voor een spectrum van tussenliggende gezichtspunten.

Hoeveel afkeer radicale denkers ook hadden van de bestaande orde en van verbeteringen bij stukjes en beetjes, toch waren ze niet bijzonder optimistisch. Als ze hun opvattingen en hun plannen voor menselijke verbetering uiteenzetten, vermeden ze kortetermijnvoorspellingen. Anders dan het marxisme in de volgende eeuw zou doen, gaven ze zelfs geen garanties af voor de lange termijn. Toch zagen ze iets onvermijdelijks in wat ze als hun filosofische gelijk beschouwden. Ondanks de traagheid van de stappen die we nemen, merkt D'Holbach op in de conclusie van zijn *Système social* (1773), is er een geleidelijke vooruitgang van 'la raison humaine'. Terwijl diverse klassieke en moderne filosofen het aandurfdën om zich uitsluitend op rede en ervaring te verlaten, waarbij ze alle theologie als basis van hun wijsbegeerte verwierpen en zich onttrokken van de 'ketenen van bijgeloof', waren Leucippus, Democritus, Epicurus en Strato de eersten die de sluier van het vooroordeel oplichtten en 'la philosophie' redden uit 'de kluisters van de theologie'. Ook al schoten hun systemen voor de meeste mensen tekort als het om het mysterie en de verwondering ging en gleden alles terug naar de 'conjectures fabuleuses des Platons, des Socrates, des Zénons', toch werd het epicurisme dankzij Lucretius nooit helemaal vergeten en werd in de zeventiende eeuw de vooruitgang met Hobbes, Spinoza en Bayle weer opgenomen.⁶⁸ Tijdens het grote gat voor en na de oude Grieken waren er weinig verlichte mensen, maar de heerschappij van onwetendheid en bijgeloof is zo groot dat zelfs 'les hommes les plus éclairés' niet meer konden doen dan in bedekte termen spreken. Zij gebruikten de 'lâche complaisance', een schaamtevolle mengeling van leugens en waarheid. De universele vooroordelen, 'les préjugés universels', zoals D'Holbach ze noemde, heersten gedurende zulke lange perioden zelfs over de beste geesten dat velen het in wanhoop over de mensheid voor gezien houden. Weinigen zijn dapper genoeg om frontaal de strijd tegen 'les erreurs universelles' aan te gaan. Verre van al te optimistisch te zijn, zoals de herhaalde beschuldiging van hun twintigste-eeuwse critici luidt, of mensen als quasigoddelijk te beschouwen,⁶⁹ waren radicale denkers en zelfs de meeste gematigde denkers van de Verlichting nogal pessimistisch.

Maar de uiteindelijke emancipatie van de mens en een leven in een vrije maatschappij die allen gelijke bescherming op gelijke basis biedt, onder een gekozen regering die regeert in het belang van de gehele maatschappij, is geen onmogelijke droom, ook al wordt die voortdurend belemmerd en tegengewerkt. Een deel van het bewijs dat een algemene revolutie die lichtgelovigheid en 'le pouvoir arbitraire' verslaat, niet slechts denkbaar maar ook mogelijk is, zij het op het nippertje, lag volgens D'Holbach in het gegeven dat specifieke revoluties in de geschiedenis al belangrijke dingen bereikt hadden. Hadden de Engelsen en de Nederlanders tijdens de Reformatie niet het juk van het pausdom afgeworpen en later, na een gigantische strijd, ook nog eens de koninklijke tirannie?⁷⁰ Reizigers naar China, voegt hij eraan toe, berichten dat moraal en hoffelijkheid jegens anderen daar algemeen zijn en zelfs aan de laagste burgers onderwezen worden. Zou het dan niet mogelijk zijn dat op een dag zelfs de gewone man in termen van oprechtheid, rede en rechtvaardigheid leert denken? Als dwaling en onwetendheid de ketenen van de mensen hebben gesmeed, als vooroordeel ze in stand houdt, dan zullen wetenschap, rede en waarheid op een dag in staat zijn ze te verbreken.⁷¹ Ongetwijfeld een edele en schone gedachte, maar had hij gelijk? Dat was en blijft ook vandaag de onopgeloste uitdaging van de Radicale Verlichting.



DEEL I

De radicale uitdaging



Natuur en voorzienigheid: *aardbevingen en de condition humaine*

1. DE GROTE VERLICHTINGSCONTROVERSE OVER AARDBEVINGEN (1750-1757)

De grote verlichtingscontroverse over aardbevingen, vulkanische uitbarstingen, tsunami's en soortgelijke rampen, die vanaf de jaren vijftig van de achttiende eeuw woedde en lang aanhield, leidde tot veel verdeeldheid en zorgde voor veel opwinding. Het ging om een belangrijk thema dat buitengewoon veel vertelt over de structuur en de aard van discussies tijdens de Verlichting. Deze controverse begon al lang voor de grote aardbeving van Lissabon in 1755 en ging nog lang daarna door. De beoordeling van de grote aardbeving van Lissabon vormde zogezegd het centrum. Omdat deze controverse in de loop der jaren veel publieke aandacht trok, maakt dit debat het mogelijk een dieper inzicht te verkrijgen in de fundamentele breuk in het denken van de Verlichting en in de algemene consequenties van deze kloof.

Grote natuurrampen roepen moeilijke vragen op. Op 7 juni 1692, een stralende, 'zeer heldere' dag die 'geen enkele verdenking van kwaad opriep', vernietigde een 'vreselijke aardbeving' de hoofdstad van Jamaica, Port Royal. Niet alleen werd de stad binnen enkele mintuten verwoest, maar nadat ze 'in puin was geschud', verzonk ze in zee. Duizenden mensen verdronken. Ook de begraafplaats werd vernield, 'graven werden verbrijzeld' en de 'geraamtes van de begravenen werden uit de graven geslingerd'. Ziekte sleepte vervolgens nog enkele duizenden mensen de dood in.¹ De verwoesting van Guatemala Stad op 29 september 1717, waarbij zo goed als alle kerken in de stad instortten, had tot gevolg dat men de oude stad verliet en de hoofdstad op een nieuwe plek weer opbouwde.² De grote aardbeving van Lima op 28 oktober 1746, de dertiende sinds 1582, deed het middendeel van Peru's kustzone schokken. Het is een regio die bijzonder vatbaar is voor rampen, merkt D'Holbach op in zijn *Encyclopédie*-artikel over aardbevingen. Alles lag in puin: de meeste huizen, alle vierenzeventig kerken van Lima en de veertien kloosters en ook het beroemde havenfort, dat daarna vervangen werd door het machtige fort Real Felipe dat nog steeds Callao beheerst.³ De universiteit en de drie gebouwen van de Heilige Inquisitie, waaronder de prachtige kapel, stortten allemaal in. En als dit in de ogen van de godvruchtigen al onverklaarbaar

was, hoe kon God dan ook nog de kathedraal, zijn tempel, vernietigen?

Zowel het paleis van de onderkoning als het regionale hooggerechtshof werden verwoest. Maar aangezien de meeste huizen laag waren en uit lichte materialen bestonden, was het dodencijfer in Lima aanvankelijk verrassend laag: volgens de berichten ongeveer 1300 personen. Sommigen beschouwden hun redding al als een groot 'wonder', dat ze toeschreven aan de welwillende 'bescherming van de Heilige Maagd'. Maar een paar uur later kwam er vanuit de zee een enorme vloedgolf op, die de vernietiging van Callao voltooide. Volgens José Eusebio Llano Zapata (1721-80), destijds Peru's leidende naturalist, verdronken er nog eens 9.000 inwoners, voor het grootste deel buiten de stad zelf.⁴ In totaal vergden de aardbeving en de nasleep ervan volgens zijn berekeningen ongeveer 13.000 levens.⁵

Niets van dit alles kon uiteraard voorkomen dat de status van diverse heiligen als beschermer tegen aardbevingen en hun gevolgen indrukwekkend steeg. De verwoesting van Callao en Lima, de naschokken die zich nog twee jaar lang deden voelen, bepaalden het toneel ook in andere zin. Ze bepaalden de verhoudingen waarbinnen de bredere vraag werd besproken hoe de samenleving gezuiverd kon worden van de verwoestende zonden die de ramp, naar men meende, hadden veroorzaakt. Naar verluidd waren er een paar sceptici in Peru die de hele zaak in een wijsgerig licht bezagen. Maar wat de nasleep van Lima vooral liet zien, was dat zelfs het geringste blijk van onwil om zich neer te leggen bij hoe het gewone volk en de geestelijkheid de zaken zagen, harde vergelding ten gevolge had. De meeste mensen geloofden immers dat andersdenkenden, deïsten en vrijdenkers ieders veiligheid in gevaar brachten. Dit thema doordrenkt Diderots korte heldengeschiedenis van Don Pablo, een literaire verbeelding van de echte Don Pablo de Olavide, een bestuursambtenaar uit Lima en de voornaamste Peruviaanse verlichter. Diderots 'Olavide' was eveneens een inwoner van Lima wiens moeder, vader en zus allemaal bij de ramp waren omgekomen. Hij meende dat het juist was om geld dat door de doden en hun nabestaanden niet meer opgeëist kon worden, te gebruiken voor het bestrijden van de kosten van de wederopbouw. Hij bouwde een schouwburg waarin de burgerij de zwaarmoedige indruk van de ramp die ze overleefd had, kon verdrijven.⁶ De geestelijken waren het daar echter niet mee eens en ruïneerden Olavides carrière door hem in Madrid aan te geven als een openbare boosdoener.

Een officieel verslag van de ramp in Peru, dat in opdracht van de onderkoning in Lima was gepubliceerd, werd later, in 1746, in Mexico Stad opnieuw uitgegeven en daarna nog eens in Madrid en Lissabon. Het werd vervolgens ook opnieuw uitgebracht in het Frans en in het Engels, in het laatste geval eerst in 1748 in Londen en daarna in Philadelphia.⁷ Dergelijke publicaties weerspiegelden niet alleen hoe het publiek aan weerszijden van de oceaan geboeid was door deze vreselijke gebeurtenissen, maar ook hoe er steeds meer debatten over de betekenis ervan op gang kwamen. Protestanten zagen in de ramp Gods