

# Pieter Pekelharing

## *De actualiteit van de Verlichting*

Review van: JONATHAN ISRAEL (2001) *The radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650-1750*. Oxford, Oxford University Press en JONATHAN ISRAEL (2007) *Enlightenment contested. Philosophy, modernity, and the emancipation of man 1670-1752*. Oxford, Oxford University Press.

De Britse historicus Jonathan Israel werd in de *Volkskrant* van 7 juni 2007 ‘een van de belangrijkste cultuurhistorici van deze tijd’ genoemd. Onder specialisten was hij al bekend vanwege zijn werk over de Hollandse Republiek. Maar hij werd pas echt beroemd vanwege zijn boek over de radicale Verlichting, dat in 2001 werd gepubliceerd. Eind 2006 verscheen het tweede deel. Samen bedragen de delen zo’n 1800 pagina’s. Israel heeft nog een derde deel aangekondigd, dat de ontwikkelingen doortrekt naar het eind van de achttiende eeuw. Gezien zijn tempo van schrijven kunnen we het boek zo rond 2011 verwachten.

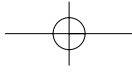
Het eerste deel van de serie bestrijkt de periode tussen 1650 en 1750, het tweede die tussen 1670 en 1752. Waarom had Israel duizend pagina’s extra nodig om vrijwel dezelfde periode te beschrijven? Voornamelijk omdat hij nog eens wilde aantonen hoezeer de traditionele varianten van geschiedschrijving over de Verlichting ernaast zitten. Israel vindt dat Engelse filosofen als Newton (1642-1727), Locke (1632-1704) of Hume (1711-1776) een veel te belangrijke rol wordt toegedicht. In het tweede deel maakt hij nog eens haarfijn duidelijk dat de Franse *philosophes* pas echt radicaliseerden toen ze voor Spinoza (1632-1677) in plaats van de Engelsen kozen. Spinoza is de held van het eerste deel, Diderot (1713-1784) de held van het tweede. Samen met de Engelsen komt Voltaire (1694-1778), de grote populariseerder van de Engelse filosofie in Frankrijk, er bekaaid vanaf. Als het aan de Engelsen en Voltaire had gelegen, zouden er in Europa nooit moderne, geseculariseerde samenlevingen zijn ontstaan. Dat is tenminste de indruk die je na het lezen van Israel overhoudt.

Naast de schat aan nieuw historisch materiaal valt het verschil in toon tussen beide boeken op. In het eerste boek zette Israel het idee van de radicale Verlichting op de kaart als een stroming te midden van andere. In het tweede ontpopt de radicale Verlichting zich als de enige beweging die de naam ‘Verlichting’ waard is. Alle andere varianten zijn halverwege het moderniseringsproces blijven steken. Israel zet op overtuigende wijze uiteen dat de Verlichting geen Duits, Frans of Engels, maar bij uitstek een niet-nationaal, Europees verschijnsel is. De Verlichting begon in de Nederlanden en waaierde vervolgens over Europa uit. Israel maakt daarbij duidelijk dat de Verlichting een eeuw eerder begon dan doorgaans wordt aangenomen: niet in 1750, maar in 1650. In de tweede helft van de achttiende eeuw waren de belangrijkste ontwikkelingen allang achter de rug. Vanaf 1650 worstelden intellectuelen in Europa met

hetzelfde probleem. Ze lazen dezelfde boeken en werden met dezelfde reeks mogelijke oplossingen geconfronteerd. Er was één brandende kwestie die alle gemoederen bezighield: hoe de juiste verhouding te bepalen tussen religie, wetenschap en filosofie? Het is met het antwoord op die vraag dat volgens Israel de Verlichting begint.

Tot 1650 leek een betrekkelijke rust over Europa te zijn neergedaald (Engeland uitgezonderd). Na een eeuw van verwoestende godsdienstoorlogen waren katholieken en protestanten op het vasteland erin geslaagd principes en praktijken van tolerantie te ontwikkelen die het mogelijk maakten min of meer vreedzaam naast elkaar te leven. In Nederland waren de afspraken gebaseerd op een vorm van tolerantie waarin 'de vrijheid van consciëntie' een centrale rol speelde. Dit principe werd in de nieuwe Republiek door alle partijen onderschreven en vormde de ideologische banier van de opstand tegen Spanje. 'Wij strijden', stelden de Staten van Holland in 1572, 'voor de vrijheyd van onse consciëntien, van onse vrouwen en kinderen, van onse goet ende bloet.' Over de precieze inhoud en de politieke implicaties van de gewetensvrijheid heerste een groot verschil van mening. Maar tot aan 1650 werd deze discussie gevoerd binnen de omheining van het geloof.

Vanaf 1650 komt daar echter abrupt verandering in. Plots discussiëren intellectuelen niet binnen, maar over het geloof. Sommigen suggereren zelfs dat zonder religie goed en fatsoenlijk te leven valt. Enkele filosofen pleiten niet alleen voor gewetens(lees: geloofs)vrijheid, maar voor denkvrijheid: *libertas philosophandi*. Daarmee eisen ze het recht op vrij van religie te zijn. Gelovigen en niet-gelovigen dienen volgens radicale aanhangers van de Verlichting op gelijke voet te worden behandeld. De gevolgen hiervan waren ingrijpend. Niet alleen religie, maar alles wat hiermee te maken had: het geloof in de goddelijkheid van het politieke gezag, het geloof in hel en hemel, het geloof in wonderen, in heksen en magie en vooral: de invloed van religie op opvoeding en onderwijs, werden in twijfel getrokken. Israel toont overtuigend aan dat het vooral Spinoza en de om hem heen geschaarde 'vrijgeesten' waren die de ingrediënten voor een wereldbeschouwing leverden, waarin de rede het primaat boven religie kreeg. De god van Spinoza was geen persoon, bezat geen wil, brak niet in wonderen door, maar werkte via mechanische wetten en had de wereld niet geschapen. Wie iets van Spinoza's god wilde begrijpen, moest niet de Bijbel, maar het 'boek der natuur' lezen, en wel volgens de principes van de mechanica. Niets van wat Spinoza in zijn filosofie te berde bracht, was overigens nieuw. Alles wat hij tegen het geloof inbracht was al eens door anderen bedacht. Nieuw was de kracht van zijn argumentatie, de meetkundige trant van redeneren en de schijnbare onafwendbaarheid van zijn conclusies. Wat Israel aan Spinoza bewondert is zijn systeem, waarin alles met alles samenhangt en alles uit alles volgt. Dat systeem vormt voor Israel het embleem van de radicale Verlichting.

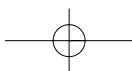
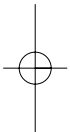
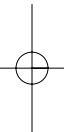


## Spinoza en de spinozisten

Het was juist Spinoza's systeem dat hem volgens zijn tegenstanders zo gevaarlijk maakte. In Spinoza's filosofie was geen plaats meer voor het onderscheid tussen een natuurlijke en een bovennatuurlijke wereld. Alles, ook het geloof, is in Spinoza's benadering rationeel doordringbaar en natuurlijk geworden. Er is niets meer wat de rede te boven gaat. Tot overmaat van ramp kwam daar nog bij dat Spinoza volgens vriend en vijand een voorbeeldig leven had geleid. Hij was een 'deugdzaam atheïst' geweest, precies dat wat de gevestigde orde altijd voor onmogelijk had gehouden. Spinoza werd door tal van sympathisanten dan ook als de 'messias van de rede' beschouwd – een aura dat hem vandaag de dag nog steeds omgeeft. Israel documenteert uitvoerig hoe het werk van Spinoza en zijn kring, alle boekverbrandingen en vervolgingen ten spijt, tot in de verste uithoeken van Europa doordrong, van Rusland tot in Spanje, van Scandinavië tot op Sicilië. Hij laat daarnaast ook zien hoe de verspreiding van het cartesische gedachtegoed vanuit Nederland geschiedde. Het waren Nederlandse cartesianen als Wittuchius (1677-1739), Burmannus (1628-1679) en De Volder (1643-1709) die het werk van Descartes (1596-1650) in de rest van Europa salonfähig maakten, en daarmee een discussie opstartten die nog niets van haar actualiteit verloren heeft.

Niet dat het in de Republiek der Zeven Provinciën allemaal van een leien dakje ging. Keer op keer braken er conflicten uit, die in een burgeroorlog dreigden te ontaarden. Ook in de Republiek, de meest moderne samenleving van Europa, dreigden de machtsverhoudingen regelmatig in het voordeel van de conservatieve krachten om te slaan. Rijst de vraag waarom dit niet gebeurde, en waarom slaagden de verdedigers van het ancien régime er elders niet in het tij van de Verlichting in Europa te keren? Allereerst had dit met het karakter van de Europese samenleving te maken. Aan het eind van de zeventiende eeuw was Europa verstedelijkt. In de nieuwe urbane milieus versoepelden de omgangsvormen tussen mannen en vrouwen en gingen mensen van verschillende rangen en standen naar verhouding vrijer met elkaar om. Intellectuelen konden zich in de stad makkelijker aan politieke en religieuze controle onttrekken dan op het land. Samenhangend met de verstedelijking was in de Republiek der Zeven Provinciën een precair machtsevenwicht ontstaan, waarin orangisten en republikeinen, rekkelijken en preciezen, protestanten en katholieken, regenten en dominees, elkaar in balans hielden. Ook elders in Europa waren de elites te sterk verdeeld om eensgezind tegen nieuwlichters op te kunnen treden.

De oude zwart-witte tegenstelling tussen traditionalisten en nieuwlichters kreeg in dit klimaat de kans op te gaan in een veelkleuriger staalkaart van ruwweg vijf stromingen, die allemaal hun eigen oplossing aandroegen voor de juiste verhouding tussen filosofie, wetenschap en religie. Sommigen kozen voor de radicale Verlichting van Spinoza en zijn kring, anderen, zoals Blaise Pascal (1626-1662), pleitten voor een rigoureuze scheiding van geloof en rede. Weer anderen opteerden voor het empirisme van Engelse filosofen als Locke en Newton, terwijl intellectuelen elders voor een verzoening



van geloof en rede in de trant van Leibniz (1646-1716) of Wolff (1679-1754) pleitten. Zeker is dat rond 1740 de belangrijkste posities waren uitgekristalliseerd en 'Verlichting' de enige manier bleek om de excessen van de radicale Verlichting te bestrijden. Terwijl gematigde aanhangers van de Verlichting gaandeweg steeds meer steun ondervonden van overheid en clerus, bleef het radicale denken de hele eeuw prooi van verbod en vervolging, niet zelden met instemming van de gematigde verlichtingsdenkers, die zich omwille van hun verworven respectabiliteit nadrukkelijk afzetten tegen de radicale concurrentie. Toch toont Israel aan dat er bijna geen verlichter is geweest die zijn ideeën niet heimelijk of openlijk in dialoog met de radicale tak van de Verlichting ontwikkeld heeft.

Maar hier schuilt tegelijk ook een probleem. Israel verzuimt in het eerste deel van zijn werk duidelijk te maken in hoeverre de ideeën van Spinoza feitelijk het denken van de radicale verlichters hebben beïnvloed. In de zeventiende eeuw had het woord 'spinozist' ongeveer dezelfde betekenis als het woord 'communist' ten tijde van de Koude Oorlog. Het was een scheldwoord voor iedereen die de elite verdacht vond en kwam goed van pas om lokale vetes uit te vechten. Maak de tegenstander uit voor 'spinozist' en je hebt het pleit al half gewonnen. Wat 'spinozisten' werkelijk van Spinoza wisten is onduidelijk. Israel lijkt af en toe meer de geschiedenis van het spook Spinoza te traceren dan de feitelijke invloed van diens ideeën. Spinoza is geen makkelijke filosoof. De *Ethica* bijvoorbeeld is een complex, gelaagd werk waarin Spinoza aan de hand van middeleeuwse, scholastische begrippen als 'substantie' en 'attribuut' een modern, wetenschappelijk wereldbeeld ontvouwt waarin God en natuur aan elkaar gelijk worden gesteld. Spinozakenners zijn het zelden eens hoe men Spinoza moet duiden. Israel lijkt dan ook niet zozeer geïnteresseerd in Spinoza als wel in het spinozisme. In dat licht worden zowel de ideeën van Spinoza als die van de radicale verlichters soms in een keurslijf gestopt dat hun denken geen recht doet. Niet elke radicale verlichter hoort thuis in het spinozistische kamp, net zoals niet iedereen die linkse sympathieën heeft een hele of halve communist is, ook al wordt men daar door de buitenwereld mee geassocieerd. Er was een keur aan radicale ideeën in omloop, die niet allemaal uit de koker van Spinoza kwamen. Bovendien werd en wordt er voortdurend over het erfgoed van Spinoza getwist. Hij was overduidelijk een monist, maar het is niet zeker of hij ook een materialist was. Hij was geïnteresseerd in politiek, maar toch streefde hij in de *Ethica* een religieuze vorm van verlossing na. En wat zijn naturalisme betreft: de kenners zijn het er niet over eens welke consequenties daaruit volgen voor het geloof. Zo eenduidig is Spinoza's systeem dus niet.

80

### Wegen naar tolerantie

Krisis 2007 | 3

Tot zover Spinoza en het spinozisme. Maar hoe zit het nu met de link tussen het spinozisme en de filosofie? Als Israel één ding in zijn werk duidelijk maakt, dan is het wel dat het bedrijven van filosofie in de zeventiende eeuw grote politieke implicaties had. Het gevestigde gezag koesterde weinig sympathie voor *l'esprit philosophique*. Filosofen er-

kenden namelijk alleen het gezag van de rede, onderzochten vrijelijk de leerstellingen van deze of gene kerk en zetten zich af tegen het primaat van de theologie. Niet alleen ‘spinozisten’, ook ‘filosofen’ waren in de zeventiende en achttiende eeuw verdacht. Niemand wist waar de kritiek van de rede ophield en wat voor soort gezag daarna overbleef. Spinoza blonk volgens Israel uit omdat hij van alle denkers in zijn tijd de meest consequente filosoof was en het diepst over deze kwesties had nagedacht.

Daarmee stuiten we op een tweede probleem in het werk van Israel. Wie de rede het volle pond geeft, komt volgens Israel en de spinozisten onherroepelijk bij Spinoza’s naturalisme en diens pleidooi voor democratie als het beste politieke stelsel uit. Filosofen die in hun werk een plaats weten in te ruimen voor het geloof zijn volgens Israel geen echte filosofen. Roep de rede een halt toe en je roept ook het streven naar gelijkgerechtigheid, zelfstandigheid en eerlijker maatschappelijke verhoudingen een halt toe. Alleen radicale verlichters verbonden volgens Israel de universele mensenrechten met de eenheidsgedachte. Er is maar een mensheid en daarom delen mensen dezelfde rechten, is er gelijkheid van ras en sekse, telt ieders stem voor een en is democratie het beste regeringssysteem. Radicale verlichters konden om die redenen gelovigen tolereren, maar gelovigen konden geen radicale verlichters tolereren. Daar waren hun ideeën over verdraagzaamheid te smal voor. Uitsluitend een moraal die zich van religie geëmancipeerd heeft, kan universeel zijn. Dat maakt de radicale Verlichting volgens Israel ook zo belangrijk – niet alleen voor het Westen, maar voor de gehele mensheid.

Het is fascinerend te zien hoe Israel zich gaandeweg steeds sterker met de radicale verlichters vereenzelvigd. Hij is ervan overtuigd dat Spinoza en zijn kring voor eens en altijd hebben aangetoond dat uit de rede substantiële normen voor de inrichting van de samenleving kunnen worden afgeleid. Metafysicakritiek leidt noodzakelijk tot maatschappijkritiek en omgekeerd. Een echte filosoof kan zich niet van de politiek afzijdig houden. De moderniteit vormt in de ogen van Israel en de radicale verlichters een pakket van dwingend met elkaar samenhangende ideeën. De natuurlijke orde, het geluk, God en de politiek – zoals je over het een denkt, zo moet je ook over het ander denken. Wie de rede als richtsnoer neemt, ontkomt er niet aan het hele pakket te aanvaarden. Wijs het bovennatuurlijk gezag af en je komt vanzelf uit bij het materialisme, het atheïsme, de gelijkheid van man en vrouw, de politieke democratie, tolerantie, vrije meningsuiting en een kosmopolitische levenshouding. Al die zaken hangen volgens Israel en de radicale verlichters noodzakelijk met elkaar samen. Maak gebruik van je rede en de mensheid zal gered worden.

Vandaar dat Israel in zijn werk zo weinig waardering kan opbrengen voor Hume, de grote spelbederver als het om de kracht van de rede gaat. Hume was weliswaar een naturalist, maar trok daar agnostische in plaats van atheïstische conclusies uit. Hij was bovendien van mening dat het naturalisme niet noodzakelijk tot monisme of materialisme leidt. Hij distantieerde zich daarbij expliciet van Spinoza en de spinozisten. Hij achtte de zelfstandige bewijskracht van de rede gering en meende dat een breder verhaal over de natuurgeschiedenis van de menselijke soort nodig was om te verklaren

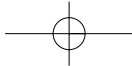
hoe mensen aan normen kwamen en in staat waren zich daaraan te houden. Hume was 'radicaal' in de zin dat hij uiterst precies liet zien hoe weinig er *more geometrico* over normen te zeggen valt. Ook Locke moet het bij Israel ontgelden. Locke was er ten diepste van overtuigd dat alle mensen gelijkwaardig waren en trok daar politieke consequenties uit die dicht in de buurt kwamen van de opvattingen van de radicale verlichters. Maar hij was een door en door christelijk denker, die grote moeite had het atheïsme te accepteren. Volgens Locke 'the taking away of God even only in thought (...) dissolveth all'. Lockes pleidooi voor gelijkheid rust weliswaar op religieuze grondslag, maar hij getroostte zich grote moeite een argument op te zetten dat voor iedereen die in een God gelooft te volgen is. Onlangs is een prachtige biografie van Henk Nellen over Hugo de Groot (1583-1645) verschenen<sup>1</sup>, die evenals Locke op basis van religieuze argumenten voor vrede en tolerantie vocht. Gelijkheid was voor deze beide denkers heilig omdat ze volgens hen voor God heilig was. Maar de logica van hun argument luidde dat gelijkheid onbeperkt gold en ook niet-gelovigen getolereerd moesten worden, hoeveel moeite ze daar als persoon ook mee hadden.

Daarmee komen we toe aan een derde probleem in het werk van Israel. Was de radicale Verlichting de enige weg die naar een moderne, tolerante, democratische samenleving leidde? Radicale verlichters waren de Hirsi Ali's van hun tijd. Ze waren de eersten die betoogden dat rede en geloof onvereenigbare grootheden zijn. In respons daarop stelden gelovigen dat hun geloof niet onredelijk, maar bovenredelijk was. Zelfs Pierre Bayle (1647-1706), die Israel tot het kamp van de radicale Verlichting rekent, meende dat het geloof een houvast voor redelijke mensen bood. De rede is een zuur dat alles wegbijt, maar wat stelt het daarvoor in de plaats? Niets. Volgens Bayle is

'het lot van de mens zo hopeloos, dat de kennis die hem van het ene kwaad bevrijdt, hem onmiddellijk in het andere stort. Elimineer onwetendheid en barbarij, en je maakt een eind aan het bijgeloof en de onnozele goedgelovigheid van mensen (...). Maar door Verlichting te brengen wek je bij hen het verlangen op alles te willen onderzoeken. Mensen blijven maar doorgaan met ziften en zeven, net zolang tot niets hun arme rede tevredenstelt.'

Alleen door zich van de grenzen van de rede bewust te worden – Kant (1724-1804) zou later pogen de rede van binnenuit te begrenzen – kan men volgens Bayle de rede een redelijke plaats geven. Bayle schreef een hartstochtelijk en vlijmscherp pleidooi voor tolerantie, dat hij bewust 'filosofisch' noemde. Hij betoogde dat iedereen die zijn of haar geweten volgde getolereerd moest worden, op voorwaarde dat men geen bedreiging voor het openbare leven vormde. Ook het dwalende geweten kon volgens Bayle alleen via de weg van de overtuiging op het rechte pad worden gebracht. Hij erkende echter volmondig dat hij geen verweer bezat tegen degenen die meenden op grond van hun geweten anderen het juiste geloof te moeten opleggen. 'Het probleem', aldus Bayle,





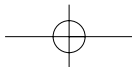
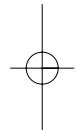
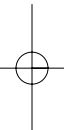
‘is dat mijn doctrine de positie onderuithaalt die ik verdedigen wil. Ik trachtte te laten zien dat alle vervolging verwerpelijk is, maar de consequentie van mijn doctrine luidt dat ik degenen moet tolereren die op grond van hun geweten menen anderen te moeten vervolgen. Ik heb immers beweerd dat het zondig is mensen te dwingen tegen hun geweten in te gaan en dat geldt ook voor degenen die oprecht menen hun geloof desnoods met dwang aan anderen te moeten opleggen.’

In plaats van zich op de rede te beroepen neemt Bayle in zijn pleidooi toevlucht tot het geloof en probeert hij zijn tegenstanders duidelijk te maken dat dwang op christelijke gronden ongeoorloofd is.

### *De God van de Verlichting*

Israël maakt het geloof tot de meest geduchte tegenstander van de Verlichting, maar hij laat na te vermelden hoezeer het geloof in de zeventiende eeuw van binnenuit veranderde. God is in de zeventiende eeuw vooral een verborgen God geworden. Dat geldt voor Pascal niet minder dan voor Newton, voor Locke niet minder dan voor Leibniz. Hoe verschillend deze filosofen onderling ook over God dachten, hun God breekt niet direct in wonderen door. Hij is niet langer onmiddellijk in de schepping aanwezig, maar heeft zich daaruit teruggetrokken. God is bij deze filosofen volledig transcendent geworden. Hij is van een *causa proxima* in een *causa remota* veranderd. Hij heeft bovendien een enorme gedaantewisseling ondergaan. Van een wisselvallige, beurtelings vertoornde en genadige God, is hij veranderd in een God die op basis van onpersoonlijke wetten over de wereld heerst. Hij bekommert zich niet om het lot van individuen maar om het welzijn van de mensheid. Te denken dat hij zich tot deze of gene persoon in het bijzonder richt is blasfemisch geworden. God trekt niemand voor. Hij regeert volgens een algemene, niet volgens een particuliere wil. Wie in wonderen gelooft, doet afbreuk aan Zijn grootheid en goedheid. Het is absurd te denken dat God zijn schepping moet bijspringen met correcties achteraf. Kortom, van een beurtelings vertoornde en genadige, direct in het leven ingrijpende Jobsgod, is God in een onpersoonlijke wetgever veranderd, waarvan je hopen mag dat hij op de achtergrond garant staat voor de beloning van ieders persoonlijke inspanning de mensheid omwille van de mensheid te dienen – zou je de mensheid namelijk omwille van God dienen, dan ben je bezig bij God persoonlijke beloning af te dwingen en dat werkt averechts. Samenhangend met deze ontwikkelingen doet zich in dezelfde periode bij andere denkers precies de omgekeerde ontwikkeling voor. Religie nam niet alleen een sterk intellectuele en filosofische gedaante aan, ze werd tegelijkertijd veel inniger en persoonlijker. Het geloof manifesteerde zich volgens velen juist niet in het intellect, maar in de houding en gevoelens van de persoon. Religie zetelt in het ‘hart’ van mensen. En het hart, zoals Pascal vaststelde, heeft zo zijn redenen die de rede niet kent.

Daar kwam nog iets anders bij. Het paradoxale is dat degenen die langs deze weg – op bijna spinozistische wijze – voor een zuiverder en eenvoudiger vorm van religie



pleitten, en in het kielzog daarvan hun sceptische pijlen op het wereldlijk karakter van de Kerk richtten, op den duur de basis schiepen voor een vorm van religiekritiek die kenmerkend voor de Verlichting zou worden en mede de basis legde voor de secularisatie. Paradoxaal genoeg zien we hoe sommige denkers juist op grond van hun geloof afscheid nemen van een wereld waar de kerk het gezicht van de openbare ruimte bepaalt. De eerste sociologische verkenningen en verklaringen van wat er mis was met de kerken kwamen oorspronkelijk van degenen die de pretenties van de katholieke kerk als een expressie van menselijke hoogmoed en machtswellust ontmaskerden. Deze retoriek van de ontmaskering is altijd een wezenlijk kenmerk van de intellectuele cultuur van de reformatie geweest. Dit verklaart voor een deel waarom dezelfde kritiek die van religie een hartzaak maakte een eeuw later zo makkelijk kon worden gebruikt om het hart van alle religie te zuiveren. Waar sommige protestanten en katholieken zich *omwille van het geloof en uit ontzag voor God* tegen het menselijke, al te menselijke, en op macht beluste karakter van kerken hadden gekeerd, wendde men zich later met dezelfde argumenten tegen het geloof in zijn geheel. De vlam der reformatie van elkaar overnemend, rekenden sommige protestanten en jansenisten eerst met het vagevuur en de transsubstantiatieleer af, vervolgens met de leer van de drieduidigheid, de goddelijkheid van Christus en het geloof in wonderen, om zich ten slotte tegen de Bijbel en het geloof zelf te keren. Er waren in dat opzicht verschillende wegen die naar secularisatie leidden, waarvan de radicale Verlichting er slechts één was.

Blijft echter het feit dat Israel wellicht op een cruciaal punt gelijk heeft. Was de moderniteit in haar volle omvang er ooit zonder de radicale Verlichting gekomen? Ik acht gesecculariseerde samenlevingen als de onze een enorme verworvenheid. Met dat soort samenleving in de rug kan ik nu 'tut tut' tegen de Hirsi Ali's van deze tijd roepen, maar misschien is deze gematigde opstelling pas mogelijk nadat de radicale Verlichting haar doorbraak had geforceerd. Als het Israel dáár om te doen is, heeft hij wellicht gelijk. Het is echter een goedkope truc daar vervolgens het fiat van de rede aan te geven, en de gelovigen voor hun onredelijkheid op hun donder te geven. Gelovigen zijn in Israels ogen niet incidenteel, maar structureel onredelijk. Hiermee valt Israel in de valkuil van de radicale Verlichting. Hij hanteert een veel te primitieve opvatting van het geloof en hij geeft een veel te simpele voorstelling van religieuze argumenten.

Aan de ene kant vormt de Verlichting de periode van de opkomst van het door Israel zo toegejuichte materialisme, het wetenschappelijk determinisme en het rationalisme, hetgeen zeker bijdroeg aan de 'onttovering' van de wereld. Aan de andere kant kan men met evenveel recht zeggen dat het geloof ten tijde van de Verlichting *door de gelovigen zelf* sterker wordt losgeweekt uit de institutionele invloedssfeer van de kerken en zich dieper in het hart nestelt. Het geloof wordt bovendien object van geleerd academisch onderzoek en wordt haast ongemerkt opgenomen in de maalstroom van opinies. Net zoals de kennis, zo werd ook het geloof sterk beïnvloed door de nieuwe media van de Verlichting. In de achttiende eeuw ontstond een nieuwe sociale infrastructuur van discussie en communicatie die sterk te maken had met de opkomst van



academiën, met veranderingen aan de universiteiten, met de snelle verbreiding van leesgezelschappen, salons, kranten, tijdschriften en sociëteiten. Religie en Verlichting staan niet zonder meer op gespannen voet met elkaar. Ze kunnen – Israel ten spijt – heel goed samengaan. De Verlichting bracht vormen van conversatie en communicatie op gang die het geloof salonfähig maakten. Buitengewoon belangrijk zijn in dat opzicht de *Dictionaire* van Bayle en later de *Encyclopédie* van D’Alembert en Diderot geweest. Onder invloed van deze werken kreeg niet alleen het geloof, maar óók de kennis een andere signatuur. Er is in de *Dictionaire* of de *Encyclopédie* geen sprake meer van een vaste hiërarchie van concepten zoals je die nog bij Spinoza vindt. De begrippen staan in die werken naast elkaar, ze verwijzen naar elkaar, ze vormen een krioelend geheel, ze leiden tot commentaren op commentaren op commentaren. Het hele idee dat je daar een meetkundige ordening in kunt aanbrengen lijkt een illusie. ‘Kennis’ neemt hier de vorm aan van doorlopende reflectie op reflectie. In die zin heeft de komst van de *Encyclopédie*, het kroonstuk van de Verlichting, een duidelijk stempel op zowel het geloof als de kennis gedrukt. Kennis en geloof werden letterlijk en figuurlijk opgenomen in immense bibliotheken, waarin alles slechts voorlopige zekerheid bezit. Zowel radicaal theologische als radicaal epistemologische claims verloren daardoor hun houdbaarheid. Ze werden omgeven door een dicht woud van commentaren, annotaties en conflicterende interpretaties. De Verlichting bezegelde in dat opzicht niet zozeer de radicale afrekening met het geloof als wel de opkomst van geloofsvormen die duidelijk het stempel van de epistemische infrastructuur van de Verlichting droegen. In dat licht kwamen niet alleen de radicale varianten van het geloof, maar ook het *more geometrico*-redeneren van Spinoza op den duur gedateerd over. Hoe inspirerend diens ideeën verder mogen zijn, van het systeem van Spinoza is weinig heel gebleven. De radicale Verlichting heeft een wereld geschapen waarin voor het geloof van de radicale Verlichting geen plaats meer is.

Noot

- 1 Henk Nellen (2007) *Hugo de Groot. Een leven in strijd om de vrede, 1583-1645*. Amsterdam, Uitgeverij Balans.