

Jonathan Israel, *A Revolution of the Mind* (2010)

notities van de vertaler

Arend Smilde

mei-augustus 2010

herzien september-oktober 2011; licht herzien 24 november 2012

Een jaar of vijf geleden begon ik een traditie van ongeordende, snel geschreven leesverslagen met een verslag over *Radical Enlightenment*. Dat reusachtige boek had ik als corrector doorgenomen, waarna ik spontaan een grote hoeveelheid gedachten erover op papier zette. Dit veel kortere tussendoortje, *A Revolution of the Mind*, heb ik nu als vertaler doorgewerkt. Dit heb ik dus veel beter gelezen dan ik het ooit als corrector of hoe dan ook zou hebben gelezen. Het is een bewerkte collegereeks uit Oxford, opgedragen aan Isaiah Berlin, en voor Israel-begrippen is het geen boek maar slechts een ‘boekje’: 62.000 woorden.

Het bezorgt me ten dele dezelfde ervaring als *Radical Enlightenment* en die ervaring wordt nu versterkt door de vele Darwin- en darwiniana-lectuur die ik sinds 2008 heb verwerkt. Het is alsof Radicale Verlichting of Totale Secularisatie iets is dat in grote lijnen alleen maar bevestiging en doorgang kan vinden en dat inderdaad onverbiddelijk doorgaat tot we bij het gaatje zijn. Een natuurwet van de menselijke natuur, anders gezegd: een cultuurwet.

Een zwak of bedenkelijk punt aan het slot van *Radical Enlightenment* dat ik destijds noteerde wordt in dit nieuwe boek uitvoerig behandeld. Deze behandeling is duidelijk bedoeld is als antwoord op mijn bedenking van destijds. Als zodanig is het ook grotendeels geslaagd. Tegelijk heb ik nu veel meer oog gekregen voor andere, meer structurele gebreken aan het werk van Jonathan Israel – in elk geval van dit werk.

De zwakte die ik zag in 2005 was dat hij geen antwoord leek te hebben op een belangrijk antirevolutionair inzicht. Het radicale gedachtegoed leidt haast onvermijdelijk tot bloedbaden en terreur. Vooral Rousseau was goed beschouwd een dom, neurotisch, gevaarlijk en in het algemeen vreselijk mannetje, terwijl hij bij uitstek als geestelijk vader van de Franse Revolutie geldt. Geen wonder dat die revolutie de Terreur heeft opgeleverd en zelfs het woord ‘terrorisme’ stamt uit die tijd. Het antwoord van Israel is: inderdaad, Rousseau deugde niet, hij belichaamt zo’n beetje alles wat kwalijk was aan... niet aan de Verlichting, maar aan de *Gematigde Verlichting*. Gematigde Verlichting is de verloochening en het bederf van de originele en enige echte Verlichting, de Radicale. Des te luider gaat er van deze geschiedenis een roep uit om ons tot Radicalisme te bekeren.

Merkwaardig idee: dat extremisme nu juist een zaak van Gematigde en niet van Radicale Verlichting zou zijn. Maar laten we ons niet blindstaren op woorden. Israel vergeet (bijna) nooit dat hij historicus is en voert dus altijd feiten aan. In dit geval zijn het feiten die het verband laten zien tussen, enerzijds, afwijzing van het radicaal-verlichte gedachtegoed en, anderzijds, een bijzondere bereidheid tot bloedvergieten of minstens allerlei zware vormen van vrijheidsbeknotting. Het sterkste bewijs van dit verband, hoewel het op zichzelf alleen maar symboliek betreft, vond ik het volgende. Helvétius was ‘a

philosophe at that juncture [kort na 1789] particularly identified as an opponent of Rousseau' (232); en daarom besloten de Jacobijnen, Terroristen bij uitstek, om de borstbeelden van Mirabeau en Helvétius te laten verwijderen en vernietigen. Nu moet je altijd voorzichtig zijn met een dergelijk 'daarom', maar toch lijkt dit inderdaad wel in een bepaalde richting te wijzen. Intussen ontkent Israel niet (54-55, 85-86) dat Diderot, hoe afkerig ook van geweld, soms in de buurt kwam van het inzicht dat gewelddadige revolutie onontkoombaar was voor wie serieus wenste dat het ooit nog zou goedkomen met de mensheid.

Het soort zwakte bij Israel waarvoor ik nu meer oog heb gekregen houdt verband met wat ook wel zijn kracht mag heten. Ik bedoel zijn ongelofelijke rechtlijnigheid. Het ziet er ook niet naar uit dat hij mijn bedenking op dit punt ooit zo gemakkelijk zal gaan wegnemen. Soms lijkt het er veel op dat hij dingen verzwijgt of naar zijn hand zet om maar zoveel mogelijk bevestiging te krijgen voor zijn klip-en-klare beeld van de Secularisatie-geschiedenis. Neem de volgende passage (218):

The split between Radical Enlightenment and court-sponsored 'moderate' Enlightenment was now obvious and the logic of court politics and ecclesiastical reactions constantly worked to polarize further these points of view. Admittedly, there are examples of collaboration and long friendships between writers who belong on one side of the divide with writers on the other, such as the well-known collaboration between Turgot and Condorcet.

Ik citeer met opzet een geval waarin Israel een zekere bereidheid tot nuancering toont. Want ik wil niet in dezelfde fout vervallen en hem voorstellen als iemand die alle nuancering mijdt als de pest. Hij geeft weleens toe (veelal letterlijk met woorden als *admittedly*) dat de praktijk soms een beetje afwijkt van de theorie. Onder de oppervlakte van zo'n afwijking komt hij echter toch zonder mankeren altijd weer uit bij een bevestiging van zijn beeld. Hij ziet de geschiedenis als een proces dat de bevestiging levert voor de waarheid van waarheid, voor de onwaarheid van onwaarheid, voor de onverzoenlijkheid van die beide, een proces ook waaruit bovendien het heilzame karakter van waarheid en het heilloze karakter van onwaarheid blijkt.

We moeten Israel nageven dat hij niet gelooft in de noodzakelijke overwinning van het ware en het goede. Hij bestrijdt ook het idee dat de (Radicale) Verlichting ooit zo naïef geweest zou zijn om in deze noodzakelijkheid te geloven. Ik vermoed eigenlijk dat hij nogal pessimistisch over de toekomst is. Maar zijn onderwerp is het verleden, niet de toekomst. En het verleden laat bij hem een spatzuivere scheiding der geesten zien, en die scheiding begon met het inzicht van Spinoza dat er slechts één substantie is, plus allerlei theoretische en praktische conclusies die Spinoza meteen al trok uit zijn 'monisme'. Na Spinoza kon men ten diepste alleen nog maar voor of tegen Spinoza zijn. De spontane neiging van de meeste mensen die ermee in aanraking kwamen was, en is tot op vandaag, om het te ontkennen of er minstens mee te gaan sjoemelen. Sjoemelen heeft op lange termijn geen zin gehad omdat wat Spinoza zag en zei nu eenmaal de waarheid was. De mensen die alleen maar *stukjes* van die waarheid willen slikken vormen een grote schare die op den duur, in de loop van de geschiedenis, tot geen ander besef kan komen dan dat ze verkeerd bezig zijn. Wie A zegt moet ook B zeggen, dus zal uiteindelijk ieder redelijk wezen van een gematigd-verlicht naar een radicaal-verlicht standpunt moeten overgaan. Een oproep hiertoe gaat des te krachtiger van de historische werkelijkheid uit wanneer we

zien wat een goede en edele mensen de radicalen waren. Dat waren ze per definitie, naar het schijnt. Niet dat omgekeerd de *gematigde* verlichters per definitie *boeven* waren; sommigen bleven zeker wel beleefd en beschaafd, en voorstander van tolerantie. Maar (en dit ‘maar’ voel je aankomen in iedere passage waar iets ten gunste van niet-radicalen wordt gezegd – ongeveer zoals volgens Karel van het Reve het *odnako* halverwege een hoofdartikel van de *Pravda*) – maar... kritiek op radicalen betekende onvermijdelijk verdediging van minstens een paar stukjes ancien régime en daarmee van veel onrecht en van de achterbakse manieren waarop het onrecht in stand gehouden werd. Werkelijk complete tolerantie was ook iets waar in praktijk alleen de werkelijke radicalen aan wilden. Het staat geschreven, het is geschied.

De manier waarop in dit boek allerlei ‘gematigde’ lieden in een kwaad daglicht worden gesteld wordt op den duur vervelend, ongeloofwaardig, en zelfs onhistorisch. Het kwalijke van de gematigde houding zou bijvoorbeeld moeten blijken uit hun gebrek aan bereidheid om per direct een absoluut einde te maken aan slavernij. Bijvoorbeeld John Locke en een eeuw later nog George Washington schoten op dit punt duidelijk tekort. Ik kan en wil het niet goedpraten. Maar ik heb wel een paar tegenwerpingen. Ten eerste past Samuel Johnson niet in dit beeld. Hij was bij uitstek een verdediger van troon en altaar en *subordination* in het algemeen, en een serieuzere gelovige in hemel en hel was misschien nergens te vinden. Maar Johnson haatte slavernij, hief het glas (tot verdriet van Boswell) op ‘the next insurrection of the negroes in the West Indies’, en liet zijn zwarte bediende Frank Barber bij testament een vorstelijk jaargeld na. Johnson was een groot man, grote schrijver en grote causeur, een kopstuk van de hele Engelse beschaving van zijn dagen, en (1709-84) een bijna exacte tijdgenoot van Diderot (1713-84). Voor Israel lijkt Johnson niet te bestaan. Ik ben benieuwd hoe Johnson er in het derde grote Verlichtingsboek afkomt: hopelijk beter dan Pascal in *Radical Enlightenment*.*

Ten tweede is de wereld van *vandaag* in de greep van een mammondienst die zijn weerga niet kent en waarvan het verwoestende en verdorven karakter niet moeilijker te doorzien is dan destijds dat van de slavernij – terwijl toch bijna niemand per direct een absoluut einde maakt aan alle persoonlijke deelneming daaraan. Ikzelf heb ook nog ergens een bedrag aan ‘spaarloon’ bij Aegon staan, een geldbedrag waarvoor ik verantwoordelijk ben en waarmee wellicht rampzalige dingen worden ondernomen. Maar ik ben er te beroerd voor om dat geld bij Aegon weg te halen en het bij ASN of Triodos te deponeren, of aan de armen te geven. En al zou je op het punt van slavernij een volstrekt onhistorisch oordeel kunnen loslaten op historische persoonlijkheden, dan nog blijft de vraag hoe ver je deze manier van denken kunt doorvoeren. Foute opvattingen over joden, vrouwen, standsverschillen, lijfstraffen en doodstraf en nog veel meer zul je bij nauwkeurig onderzoek aantreffen ook bij de sympathiekste figuren uit het verleden; maar moet je ze daarom als bokken scheiden van een zeer kleine kudde schapen? Neem Jacob van Maerlant en zijn aandoenlijke sympathie (zoals beschreven door Frits van Oostrom) voor die kolossale, mega-misdadige dwaasheid van de hoge christelijke middeleeuwen: de Kruistochten – moeten we Maerlant daarom als een gevaarlijke gek afdoen? Misschien, maar in dat geval is iedereen gek en wordt niemand iets wijzer.

* Bij verschijning van *Democratic Enlightenment* in september 2011 bleek dat Johnson niet in het boek voorkomt; toevallig wel een andere Samuel Johnson.

Ten derde mogen Locke en Washington dan fout gezeten hebben, maar het beeld van onberispelijkheid dat Israel geeft van bijvoorbeeld Diderot en Struensee is niet geloofwaardig. In het hierboven gegeven citaat van p. 218 maakt hij het onderscheid tussen ‘Radical Enlightenment’ en ‘court-sponsored Moderate Enlightenment’. De suggestie is dat de Radicalen *niet* ‘court-sponsored’ waren. Theoretisch *konden* ze dat ook niet zijn. Een ‘court’, een koningshof, stond immers voor alles wat onverzoenbaar was met radicalisme. Als illustratie van deze ‘logica’ wordt op p. 213 Diderot genoemd die op weg naar Rusland was. Hij reisde met een boogje om Berlijn, schrijft Israel, ‘so as to avoid the detested Prussian monarch’ (213). Maar hier verzwijgt Israel dat Diderot op weg was naar een *Russian monarch*, tsarina Catharina. En wie de relatie tussen Diderot en Catharina bestudeert, moet wel concluderen dat ook de Radicale Verlichting *court-sponsored* was. Frederik de Grote was trouwens slim genoeg om hierop te wijzen, en ook op een mogelijk ideologisch gevolg van deze sponsoring, in een citaatje op p. 126. Israel weet er dus van – natuurlijk weet hij ervan want wat weet hij niet? – maar hij vergeet of verzuimt op een cruciaal moment er melding van te maken.

Desgelijks met Struensee. Deze man zou een geweldig integere verlichter zijn geweest, en martelaar bovendien, die het verlichten met zijn leven moest bekopen. Maar toen ik even uitzocht of het nu ‘Struensee’ of ‘Von Struensee’ was, ontdekte ik dat hij zijn hoge positie aan het Deense hof gebruikte om zichzelf en een vriend in de adelstand te verheffen. Nota bene. Maar Israel zwijgt daarover, en noemt hem met kennelijk ingehouden bewondering een *extraordinary personality* (76).

En een beetje desgelijks met Volney. Die behoort in dit boek tot de zuiveren, net als bijvoorbeeld Priestley. Maar Wikipedia raadplegend over Volney las ik dat Priestley lelijke dingen zei over Volney (hij schold hem uit voor ‘atheïst’ en ‘hottentot’) en Volney was in 1795 te gast bij de vermaledijde slavenhouder George Washington. Weer zoiets wat Israel al of niet bewust of opzettelijk overslaat – in weerwil van zijn onstuitbare drang om de lezer met feiten te overspoelen. Dit soort gegevens passen eenvoudig niet in zijn beeld en het lijkt er veel op dat ze *daarom* worden weggelaten. Het boek zou (om een veelgebruikt Israel-woord te gebruiken) *crucially* van karakter veranderen indien bijvoorbeeld die patronage van Catharina voor Diderot de verdiende aandacht kreeg. Het is alsof we niet mogen weten dat Diderot ook maar een mens was.

La Mettrie wordt wel even genoemd als een soort afvallige, want ‘he had become the apologist of vice’ – zo parafraseert Israel een beschouwing hierover van Diderot. La Mettrie zou nadien *dus* niet meer serieus genomen zijn. Alsof je vandaag nog over deugd en ondeugd zou kunnen spreken zoals Diderot dat doet; die woorden zijn bijna onbruikbaar en onvertaalbaar geworden. En alsof de Gematigde Verlichting of de Contra-Verlichting deze ontwikkeling niet voorzag.

Een merkwaardige kwestie is die van de subjectiviteit in de intellectuele geschiedenis. Als in de 18e eeuw bijna iedereen zei dat de aardbeving van Lissabon plaatsvond omdat God de Portugezen wilde straffen voor hun zonden, dan doen wij vandaag niets meer met die verklaring. We zoeken hoogstens een verklaring voor die verklaring, voor het feit dat die toen zo courant was, en verder gaan we bij de geologie en de seismografie te rade. Maar als in die tijd bijna iedereen zei dat revolutie terugging op ongelof, en ongelof op Spinoza, dan moeten we *dat* volgens Israel *wel* serieus nemen.

Anders dan voor aardbevingen geldt voor intellectueel-historische dingen inderdaad, tot op zekere hoogte, dat een waarheid groter wordt naarmate meer mensen erin geloven. Het verband tussen ongeloof en revolutie, of dat nu door Israel of door Groen van Prinsterer wordt belicht, wil ik niet met een paar flauwe grapjes in de sfeer van het volstrekt onzekere en onbewijsbare trekken. Maar het dient wel duidelijk te zijn dat hier valkuilen liggen. Inlegkunde en cirkelredeneringen zijn hier een voortdurend gevaar, en Israel begaat op dit punt vrijwel zeker af en toe een misstap. Hij is te gretig bij het aanvoeren van bewijzen voor zijn geschiedbeeld. Dit beeld is zó helder dat de meeste lezers de helderheid op den duur alleen maar steeds verdachter zullen vinden. Daarbij komt dat hij geen goede stilist is. Hij heeft niet veel oog voor tautologieën en weinig weerstand tegen de verleiding van een oppervlakkig-aantrekkelijke maar feitelijk zinledige woordenbrij. Dit laatste is misschien te hard geoordeeld. Als vertaler ben je genoodzaakt alle voosheid tot op de bodem te doorzien.

Voorbeelden van subtiel verschil tussen historisch-objectief en historisch-subjectief:

- p. 239: ‘Compared to Spinoza and Bayle, no other writer had an even remotely comparable importance as a perceived originator and author of radical ideas.’ > Ja, maar wat zet je met dat woordje *perceived* niet allemaal op losse schroeven!
- 229: ‘One cannot begin to grasp the revolutionary position in 1789 rightly without acknowledging that *philosophisme* was seen to have engineered a vast “revolution of the mind”.’ > Met de woorden *was seen to* houd je je als historicus netjes op afstand van *wie es eigentlich gewesen*; maar wat precies is het verschil tussen ‘to be seen to’ en ‘to be’-zonder-meer?
- p. 49: ‘It seemed perfectly obvious to most contemporaries that “modern philosophy” ... was the chief engine in the revolutionary process’ en ‘this view remained broadly current from 1789 down to the mid-nineteenth century’. > Dat kan waar zijn, maar wat precies hebben wij te maken met toenmalige denkbeelden? Goed, vast wel *iets*. Maar wanneer precies en in welke mate nemen we het getuigenis van tijdgenoten wel of niet voor lief? Je zou bijna op de bres springen voor marxisten en zeggen dat er in de geschiedenis minstens af en toe weleens iets zou kunnen gebeuren door oorzaken die de tijdgenoten zelf niet zagen of niet zo belangrijk vonden. Net zo goed als andersom.

Maar ik wil niet alles als onzin afdoen wat Israel hier als een belangrijke stuk secularisatiegeschiedenis (linkse-kerkgeschiedenis) presenteert. Zijn inzicht dat de periode 1760-1789 in deze geschiedenis van eminent belang is zal ik niet vergeten, noch ook zijn voorstelling van *Système de la nature* (1770) van d’Holbach als een boek dat, hoewel het in vergetelheid is geraakt, mutatis mutandis misschien wel net zo’n betekenis heeft gehad als negentig jaar later *The Origin of Species*. Deze vergelijking drong zich aan mij op zonder dat Israel die maakt. Het zou me niet verbazen als Van Vloten dit verband ook al eens heeft gelegd: d’Holbach als missing link tussen Spinoza en Darwin. Ook de manier waarop Israel het belang van de nu totaal vergeten *Histoire philosophique* onderstreept (227-228) liegt er niet om. Bijna vijftig Franse edities, meer dan twintig Engelse, en vertalingen in het Duits, Deens en Nederlands.

A Revolution of the Mind geeft in feite antwoord – of een begin van antwoord en ik verwacht eigenlijk dat het vervolg op *Enlightenment Contested*[†] de uitvoerige vorm zal zijn – op de vraag die weleens bij mij opkomt als ik kennis neem van afzonderlijke stadia van secularisatie. Bij het lezen van Franz Grillparzer bijvoorbeeld weet ik: dit is een vroege-19e-eeuwer, bij zo iemand kun je die-en-die soort en mate van scepsis over het traditionele christendom verwachten. Ongeveer zoals bij Schubert of bij Chopin, hoewel het bij deze figuren natuurlijk vaak blijft bij losse of impliciete opmerkingen. Vervolgens denk ik: hoe is die man, Grillparzer, in deze toestand gekomen en hoe komt het dat je een geval als Grillparzer niet bijvoorbeeld in 1730 of 1630 zult aantreffen? Het antwoord is dan: dat komt door de Franse Revolutie. Maar hoe kon die Revolutie voldoende aanhang vinden om succes te hebben? Daarvoor moesten om zo te zeggen al heel veel mensen heel ver heen zijn. Het antwoord volgens Israel is dat deze verschuiving, deze rijpmaking der geesten, plaatsvond in de jaren vanaf ongeveer 1760 en speciaal vanaf 1770, toen *Système de la nature* en *Histoire philosophique* verschenen. Directe oorzaak van de verschuiving was een stortvloed van radicaal-verlichte, veelal clandestiene teksten die, zo wijst het boekhistorisch onderzoek uit, een bijzonder grote verspreiding kregen. Als Israels lezers **dit** in hun oren willen knopen, dan heeft dit boek zijn doel bereikt. En ik zal het in mijn oren knopen. Maar het neemt niet mijn vermoeden weg dat een opmerking als deze (p. 224) te ver gaat:

Without referring to Radical Enlightenment nothing about the French Revolution makes the slightest sense or can even begin to be provisionally explained.

De schrijvers van genoemde stortvloed waren zonder mankeren in hoge mate, zij het niet altijd direct, geïnspireerd door Spinoza. Ik wil voorlopig wel aannemen dat dit waar is, en dat Spinoza altijd hoog in aanzien bleef bij heel veel denkers en schrijvers. Ik herinner me hoe verbaasd ik was toen ik, ca. 1982, als student geschiedenis moest gaan kennismaken met allerlei naslagwerken en zag dat in een bepaald repertorium voor Nederlandse geschiedenis jaarlijks een aparte afdeling was gewijd aan Spinoza (verder waren er helemaal geen afdelingen voor afzonderlijke personen). En hoe ik een paar jaar geleden bij het (her)lezen van *Zur Geschichte und Philosophie in Deutschland* van Heinrich Heine op een goed moment dacht dat het haast niet anders kon of hij ging nu Spinoza noemen, en het gebeurde maar niet; ik dacht even dat hij de kans liet voorbijgaan – en toen zei Heine iets als dat hij nu moest overgaan tot behandeling van iets zeer bijzonders, iets dat hij niet zomaar in de wandeling mocht noemen. Ja... ja..., dacht ik, en toen, jawel hoor:

Ich spreche von Benedikt Spinoza.

Een zin waarmee Heine een nieuwe alinea begint en meteen ook weer eindigt. Duidelijker had hij zijn bijzondere hoogachting niet kunnen verwoorden.

Het blijft wel de vraag of al die bewonderaars door de eeuwen heen in Spinoza zagen wat Israel in hem ziet. Het is soms alsof hem dit niet erg interesseert. Wie niet voor Spinoza is, die is tegen hem. En op een of andere manier heeft Israel altijd volkomen duidelijkheid over het verschil tussen schapen en bokken, voor- en tegenstanders. Jan Dirk Snel sprak eens terloops het vermoeden uit dat Israel een soort persoonlijke bekering heeft doorgemaakt.

[†] De titel is *Democratic Enlightenment*, weet ik sinds najaar 2010.

Weinig overtuigend vond ik de these van hoofdstuk 3. De revolutiegolf zou ontketend zijn (*triggered*) door het falen van de Gematigde Verlichting in haar politiek-economische gedaante van *laissez-faire*-beleid, dat wel het geesteskind mag heten van Turgot en Adam Smith. Dat beleid zou typisch gematigd-verlicht zijn in zoverre het samenhang met geloof in de Voorzienigheid. De Radicale Verlichters geloofden daar niet in. Maar zij waren in de jaren 1760-1789 niet aan de macht. Het falen van de Gematigden op dit punt is voor Israel een reden om nog eens te hameren op de onjuistheid van dat hele *moderate* gedachtegoed en de onverzoenbaarheid ervan met de Radicale Verlichting, en om mede op die manier de komst en het succes van een radicaal geïnspireerde revolutie te verklaren.

Maar, zeg ik dan: zonder Gematigde Verlichting zou er vast en zeker op een andere manier gefaald zijn. Als de economische toestand iets te maken had met de ontketening van de Franse Revolutie, zou het dan werkelijk van veel belang zijn met welk type mislukkt beleid die toestand precies te maken had? Honger is honger. Bovendien riep de mislukking van het Gematigd-Verlichte beleid niet alleen een Radicaal-Verlichte reactie op, maar net zo goed een Contra-Verlichte. Israel wijst daar zelf op in de laatste zin van het hoofdstuk. Voor mij een teken te meer dat hij het belang van de controverse tussen Radicaal en Gematigd heeft opgeklopt en aangedikt.

Op p. 74 wordt een zekere Grolman genoemd, die in 1793 een verzameling geheime documenten van de Duitse 'Illuminaten' publiceerde om te laten zien hoe slecht en gevaarlijk deze lieden waren. De Illuminaten waren Radicale Verlichters. Over dat werk van Grolman zegt Israel:

Conservative detractors like Grolman depicted these societies in a shrill, virulently hostile fashion, but the documents they published were authentic, and whatever his harsh epithets, Grolman's basic philosophical characterization of Weishaupt and other leaders of the *Illuminaten* was not inaccurate.

Bij alle eenzijdigheid van Israel mogen we aannemen dat iets dergelijks toch ook in hoge mate geldt voor hemzelf. Het was in *Radical Enlightenment* al opvallend hoeveel aandacht hij besteedt aan allerhande bestrijders van de Verlichting, met uitvoerige citaten – dit vult welhaast het grootste deel van dat boek. En laat ik aannemen dat Israel hier op zijn beurt ook *not inaccurate* is; hoewel ik hem in dit boek niet erg nauwkeurig bevonden heb waar hij Immanuel Kant citeert uit *Zum ewigen Frieden*. Af en toe citeert hij een anti-radical kritiek die ik eigenlijk best overtuigend vindt, zoals die van Turgot op p. 219-220:

Minds, as Turgot formulated his metaphysical dualism and Lockean psychology, are determined not by 'des moteurs' but by motives, not by mechanical causes but in pursuit of final causes. Beings that feel, think and desire, he contended, have goals and choose means, and hence constitute a realm of things 'at least as real and as certain' as that of beings deemed purely material and moved by purely mechanical causes.

Het gaat hier over een brief van Turgot aan de radicale Condorcet van 18 mei 1774. Die moet ik bij gelegenheid eens nalezen. Het komt in de buurt van C. S. Lewis en zijn 'Argument from Reason': de redenering dat het verschijnsel rede erop wijst dat blinde natuurkrachten niet het een het al kunnen zijn.

Interessant in ditzelfde verband is een gedachte van Diderot, geformuleerd in het kader van een opbouwende kritiek op Helvétius, die er te gemakkelijk van uitging dat eigenbelang de basis van alle moraal is (191, cursivering van mij):

Diderot and d'Holbach sought a wider definition of self-interest than Helvétius allows and one not so rigidly physical. They aspired to explore the relationship between self-interest and the general will in a nuanced, thorough and multi-faceted way. *Is not the distinction between 'the physical' and 'the moral' just as solid, asked Diderot, as that between the animal that feels and the animal that is capable of reasoning?* It is imperative for the philosopher, urged Diderot, to keep abreast of developments in biological science and engage fully with the numerous difficulties raised by empirical research into physiology, animal reproduction, sexuality, untypical behaviour, mental instability, moral quandaries and, generally, the mechanics of the mind.

In de cursieve passage geeft Diderot een geweldige bevestiging van mijn vermoeden dat Lewis het bij het rechte eind had met wat ik zijn twee filosofische 'sleutelgedachten' noem: ten eerste het genoemde 'Argument from Reason', ten tweede het vergelijkbare 'Moral Argument'. Beide dingen, rede en moraal, betekenen een *solid distinction* met de gang van zaken in de natuur. Maar *solid distinction*, stevig onderscheid, lijkt mij een understatement. Ik zou zeggen: een onoverbrugbare kloof. In de volgende zin blijkt dan, voor mij, dat Diderot deze dingen niet goed op een rij heeft. Het is de inmiddels oude, maar destijds nog nieuwe, verwarring van een ieder die denkt dat moraal aan evolutie te ontlenen is. Als er een stevig onderscheid is tussen het fysieke en het morele, waarom moet een filosoof dan zo ijverig bijhouden wat er in de biologische wetenschap gebeurt? Wat mag hij precies verwachten dat hij daar wijzer van wordt, behalve natuurlijk over biologie?[‡]

Ik ben beter gaan zien waarom de Radicale Verlichting niet deugt. Zij komt neer op een poging om normen op feiten te baseren, en moraal op eigenbelang. In 'de wereld na 1945' mag dat streven nog zoveel navolging hebben gevonden, en we mogen er schijnbaar zoveel plezierige gevolgen van ervaren, het neemt niet weg dat het een hersenschim is. De plezierige gevolgen moeten we misschien bij nader inzien toch aan iets anders toeschrijven; misschien wel aan iets dat niet rationeel te doorzien is, of we dat nu leuk vinden of niet. Want op de Radicaal-Verlichte manier is er eigenlijk niets denkbaar wat de naam verdient van 'ware moraal', *true morality* – een geliefde term van Radicale Verlichters.

To the Radical Enlightenment ... the new natural morality anchored in reason alone seemed a triumph of human progress and a landmark in human history. (186)

Zo'n *landmark* zou het zijn als het geen luchtkasteel was.

De grote lijn van het hele Verlichtingswerk van Jonathan Israel is feitelijk een variant op dit streven. De geschiedenis laat volgens hem duidelijk een bepaald verband zien, en daarom zouden wij dat verband moeten respecteren. Spinoza zei: '*p*, dus *q*' (waarbij *p*=Monisme en *q*=Moderne Westerse Waarden). Vervolgens bleek dat iedereen die zei: 'inderdaad: *p*!' tegelijk van mening was: 'dus *q*'. Eerst waren dat weinig mensen,

[‡] vgl. Samuel Johnson over de proto-evolutionist James Burnet Monboddo. "He [Johnson] attacked Lord Monboddo's strange speculation on the primitive state of human nature; observing, 'Sir, it is all conjecture about a thing useless, even were it known to be true. Knowledge of all kinds is good. Conjecture, as to things useful, is good; but conjecture as to what it would be useless to know, such as whether men went upon all four, is very idle'" (Boswell, *Life*, 8 mei 1773).

maar het werden er steeds meer. Vooral het onderdeel ‘dus q ’ kreeg steeds meer aanhang, waarbij het woordje ‘dus’ werd weggedacht en p soms vergeten, of ontkend, of zelfs heftig bestreden. Ook werden er wel stukjes q weggelaten. Maar, zegt Israel dan, wie q zegt moet ook p zeggen. We moeten inzien, en de geschiedenis wijst het uit, dat de aannemelijkheid van q en zelfs van een selectie uit q teruggaat op de onverkorte waarheid van p . Daarom moeten we q ook onverkort in praktijk brengen.

Ik heb hier twee problemen mee. Ten eerste zie ik nog steeds niet goed dat q dwingend volgt uit p . Dit zal zeker voor een deel komen doordat ik nog altijd nauwelijks een letter van Spinoza gelezen heb. Ik moet er rekening mee houden dat ik, als het daar eens van komt, beter zal begrijpen wat Israel bedoelt als hij dit verband noemt (bijv. p. 194: ‘It is here that we discern the essential link between Radical Enlightenment’s moral values and its constant stress on the principles of equality and democracy’; of het begin van hoofdstuk 3). Intussen kwam ik bij C. S. Lewis de volgende passage tegen over het verband tussen naturalisme (c.q. monisme) en democratische gezindheid. Ik had me nooit zo verdiept in dat verband, maar ik krijg wel de indruk dat Israel, hamerend op dat verband, weinig nieuws zegt. Lewis (in *Miracles*, hoofdstuk 2):

...Naturalism gives us a democratic, Supernaturalism a monarchical, picture of reality. The Naturalist thinks that the privilege of ‘being on its own’ resides in the total mass of things, just as in a democracy sovereignty resides in the whole mass of the people. The Supernaturalist thinks that this privilege belongs to some things or (more probably) One Thing and not to others – just as, in a real monarchy, the king has sovereignty and the people have not. And just as, in a democracy, all citizens are equal, so for the Naturalist one thing or event is as good as another, in the sense that they are all equally dependent on the total system of things. Indeed each of them is only the way in which the character of that total system exhibits itself at a particular point in space and time. The Supernaturalist, on the other hand, believes that the one original or self-existent thing is on a different level from, and more important than, all other things.

At this point a suspicion may occur that Supernaturalism first arose from reading into the universe the structure of monarchical societies. But then of course it may with equal reason be suspected that Naturalism has arisen from reading into it the structure of modern democracies. The two suspicions thus cancel out and give us no help in deciding which theory is more likely to be true. They do indeed remind us that Supernaturalism is the characteristic philosophy of a monarchical age and Naturalism of a democratic, in the sense that Supernaturalism, even if false, would have been believed by the great mass of unthinking people four hundred years ago, just as Naturalism, even if false, will be believed by the great mass of unthinking people to-day.

En elders bij Lewis, op een meer evaluerende manier in zijn essay ‘On Church Music’:

Democracy is all very well as a political device. It must not intrude into the spiritual, or even the aesthetic, world.

Ten tweede: als ik het logische verband tussen monisme en westerse waarden wél zag, wat zou ik dan verder nog met het verleden te maken hebben, zelfs met de Secularisatiegeschiedenis? Het alles overheersende gezag van de Rede zou betekenen dat ik daar geen boodschap meer aan heb. Toch vindt Israel kennelijk dat er een boodschap en een oproep van de geschiedenis uitgaat. Die overtuiging is duidelijk zijn motivatie voor het kolossale werk dat hij onderneemt. Dit boek presenteert dan ook diverse malen de gedachte, eerder uitgesproken in de inleiding van *Radical Enlightenment*, dat de Radicale Verlichting een van de grootste gebeurtenissen is – misschien zelfs de allergrootste – in

de hele geschiedenis der mensheid. In deze gedachtegang zou je deze ontwikkeling, de doorbraak van de Rede tot het bewustzijn der mensheid, op een lijn kunnen stellen met de grote prehistorische mijlpalen in de mensheidsgeschiedenis, dingen zoals het lopen op twee i.p.v. vier poten, het ontstaan van 'symbolisch denken', het maken van werktuigen, de uitvinding van het vuur en voedselbereiding, of het begin van lijkbezorging of van landbouw of steden. Van al deze dingen zou je kunnen beweren dat hier het eigenlijke begin der mensheid ligt. Uit naam van de Rede zou je moeten zeggen dat het begin van de mensheid lag in Amsterdam rond het jaar 1660. In de hele voorgaande geschiedenis heeft de mensheid immers niet dan bij toeval ooit iets voortgebracht wat het volle licht van de Rede verdragen kan. In principe moet alles opnieuw gewogen en te licht dan wel zwaar genoeg bevonden worden, gewoonlijk te licht. Met traditionele gedachten hebben we niets te maken, of we het nu jammer vinden of niet.

Toch spreekt Israel geregeld van 'de radicale traditie', en ook een keer van de Verlichte 'erfenis'. Het optreden van Robespierre kwam volgens zijn Radicale tegenstanders neer, zegt Israel bijvoorbeeld, op

a program of systematic denunciation and harassment of the Enlightenment heritage and the key principles that it had introduced, and that the early and post-1794 phases of the revolution fully embraced.

Hier past een kritiek als die van katholieken op protestanten. Begin je eenmaal traditie te verwerpen, dan moet je niet vreemd opkijken als ook jouw traditie (of 'erfenis') verworpen wordt. Je kunt er dan op wachten dat er mensen opstaan die zeggen: nee, niet Amsterdam 1660, maar Parijs 1793. Of Moskou 1917, of Berlijn 1933, en ga zo maar door.

Toch heb ik ook wel sympathie voor het Israel-program, en mogelijk komt dat van mijn Groeniaans-gereformeerde opvoeding. Beginselen, beginselen, beginselen, daar komt het op aan; en hoe vaak gebruikt Israel niet het woord *principles* in dit boek. Volgens een snel onderzoekje in mijn PDF-bestand: 106 keer, enkel- en meervoud samen. Jazeker, laat de mensen toch eens meer over beginselen nadenken! En als je voor een zaak staat, sta er dan ook echt voor en niet op de manier van *l'homme moyen sensuel*, die op ieder gegeven moment alleen maar staat voor de toestand waarin zich zijn drifthuishouding bevindt, voor zijn eigen stadium in het Civilisatieproces.

Israel roept alle aanhangers van westerse waarden toe, en in zijn algemeenheid kan ik het er alleen maar mee eens zijn: weet wat je doet als je deze waarden onderschrijft! En bedenk het niet alleen in abstracto maar trek het na in de geschiedenis, maak kennis met wat feitelijk je voornaamste geestelijke voorgeslacht is: wellicht blijkt dan dat je tot nu toe eigenlijk niet diepzinnig genoeg bent geweest. Je hebt maar wat geroepen en maar wat gedaan. Of zoals in of rond 1783 een Radicale criticus van de Amerikaanse Revolutie schreef aan een andere Radicale criticus (te weten Benjamin Rush aan Richard Price):

it remains yet to effect a revolution in our principles, opinions, and manners, so as to accommodate them to the forms of government we have adopted. (44)

Logisch. Behalve dan de volgorde! Een mentale revolutie had toch *vooraf* moeten gaan aan de politieke revolutie? Anders had er toch helemaal geen politieke revolutie kunnen plaatsvinden? Wat moet ik er nu van denken dat het wél blijkt te kunnen?

Democratie – zo bedacht ik onlangs als alternatief voor de voorstelling die Israel geeft – is *niet* de steeds breder aanvaarde logische conclusie uit een tijdloze waarheid die door of dankzij Spinoza aan het licht is gekomen. Het is niet meer en niet minder dan een handig middel om kwaad te beteugelen. Eenmaal gevonden grijpt het gebruik van dit middel vaak om zich heen en misschien kun je dat ten dele uitleggen als logische uitwerking van een spinozistisch beginsel. Maar nog afgezien van de gebrekkige logica is het niet waarschijnlijk dat daar alles mee gezegd zou zijn. Kiesrecht heeft wel de neiging om zich uit te breiden, net zolang tot het algemeen is. Maar er speelt hier vast en zeker ook een soort sneeuwbaaleffect. Kiesrecht is iets wat, als de uitbreiding ervan eenmaal begonnen is, op den duur iedereen wil hebben omdat de gedachte ‘waarom zij wel en wij niet’ zich almaar sterker opdringt. Het doel, kwaad beteugelen, lijkt ook niet eerder bereikbaar dan wanneer het kiesrecht algemeen is. Helaas wordt er intussen naast het kwaad ook veel goeds beteugeld (slagvaardigheid en zo), maar dat nemen we op de koop toe.

Zonder iets aan het belang van parlementaire democratie af te doen, en zonder het systeem in gevaar te brengen, zouden we het kunnen houden op minder hoogdravende, meer realistische ideeën daarover dan die van Jonathan Israel.

Meer voorbeelden van eenzijdigheid en/of vertekening:

(1) HERDER wordt in dit boek opgevoerd als *radical philosopher* (letterlijk zó wordt hij in de index omschreven) en dat verbaasde mij meteen al. Bij het nazoeken van wat citaten in het oorspronkelijke Duits viel ik, met enige overdrijving gezegd, van de ene verbazing in de andere. Herder heeft het om de haverklap over de Voorzienigheid. Verder gaf zijn schrijfstijl een sterke indruk van *Deutschtum* van het foute soort. Bijna kon ik, zoals Bomans over Karl May, zeggen: het ruikt hier naar gas. Arnold Heumakers schreef onlangs een stuk over *Radical Enlightenment*, door hem beschouwd als een van de beste boeken van het eerste decennium van deze eeuw. Dat spreek ik niet tegen, maar Heumakers noemde in dat stuk Herder een ‘contra-verlichte denker’.

(2) Op Wikipedia las ik dat Isaiah Berlin, nota bene de man aan wiens nagedachtenis *A Revolution of the Mind* is opgedragen, HELVÉTIUS aanmerkte als een ‘vijand der vrijheid’; hij is een van de figuren die Berlin behandelde in zijn boek *Freedom and Betrayal: Six Enemies of Human Liberty* (2003). De andere vijf vijanden zijn Hegel, Fichte, Rousseau, Saint-Simon en Joseph de Maistre. Wat een gezelschap! Jonathan Israel heeft hier iets uit te leggen.

(3) Rutger Jan SCHIMMELPENNINCK zou volgens dit boek ook in het Radicaal-Verlichte kamp hebben gestaan. Ik heb *The Dutch Republic* (1995) nagelezen op wat Israel daar over Schimmelpenninck zegt. Hij legt hier geen verband tussen Schimmelpenninck en welke Verlichtingsdenker ook, laat staan dat er iets blijkt van een belangrijk verschil tussen voor- en tegenstanders van Radicale Verlichting. Het lijkt erop dat Israel dit verschil pas in de laatste vijftien jaar op het spoor gekomen is. Hoe is dat mogelijk, als het om historische feiten gaat? Soms krijg je de indruk dat er kort na 1995 een soort spinozistische bekering bij Israel heeft plaatsgevonden. Dat is pure speculatie. Maar intussen is dit waarschijnlijker dan dat er belangrijke nieuwe feiten over Schimmelpenninck aan het licht gekomen zouden zijn.

De visie van Israel op de Verlichting is moeilijk te weerleggen met een even omvangrijk zelfstandig werk dat dan een heel ander beeld zou geven. Want wie heeft daar de energie voor? De werkkraft van Jonathan Israel is fenomenaal, hijzelf is een fenomeen, voor mij volslagen verbijsterend. Daar kan niemand tegenop, dat moet je niet willen en niet proberen. Maar misschien is zijn werk te weerleggen door het te gebruiken. Men onderwerpe eenvoudig zijn bronnen aan een systematische controle. Misschien staan ons dan nog veel verrassingen te wachten. Ik weet het nog niet zeker, maar ik heb de indruk dat zijn beeld van de historische werkelijkheid behalve eenzijdig niet zelden ook regelrecht in strijd met de feiten is. Een weerlegging van het soort dat ik me voorstel zou niet alleen een weerlegging worden. Het werk van Israel zou een belangrijke functie behouden, zij het wel een andere dan die hem voor ogen stond. Het wordt dan geen geschiedenis van de waarheid, maar de geschiedenis van een misverstand.

Welk misverstand? In wezen gewoon dit: dat er een weg zou bestaan van *Is* naar *Ought*. Soms denk ik: Spinoza is de aartsvader van dit misverstand, en in zuivere vorm (als die bestaat) komt het neer op Radicale Verduistering.

De weg van *Is* naar *Ought* is bij Israel allereerst de weg van Radicale Verlichting naar egalitair-democratische idealen. Ik heb hoofdstuk 21 van *Verlichting onder vuur* (en Spinoza's *Tractatus*, hoofdstuk 16) er nog eens op nagelezen. Maar zoals verwacht bleef die weg, dat verband, voor mij volmaakt onduidelijk.

Israel vindt het belangrijk erop te wijzen dat er volgens Spinoza in het verre verleden een langzame, *geleidelijke* overgang is geweest van natuurstaat naar geordende samenleving, en beslist geen diepe, wezenlijke breuk. Dit is belangrijk omdat we op deze manier gemakkelijker kunnen geloven dat de oorspronkelijke gelijkheid van mensen ongeschonden uit de natuurstaat zou zijn 'meegekomen'. Het is echter niet duidelijk waar het idee van oorspronkelijke gelijkheid vandaan komt. Ruim twee eeuwen na Spinoza, in het vermeende voetspoor van Darwin, die natuurlijk ook een profeet van de geleidelijke ontwikkeling was, zouden sommige sociaal-darwinisten zeggen dat er uit de natuurstaat juist *ongelijkheid* is meegekomen. Mijn idee is: er is vast wel iets meegekomen, veel zelfs; maar de vraag blijft, ten eerste: wát precies, en ten tweede: wat zegt dit over wat wij nu moeten doen.

Op p. 650 van *Verlichting onder vuur* wordt wel verdedigd *dat* de natuur moraal oplevert, maar niet uitgelegd *hoe*. Er is alleen maar een suggestie dat zo'n uitleg wordt gegeven. De passage in kwestie komt neer op de karikatuur van sociaal-darwinisme die, misschien onbedoeld, aan het einde van de negentiende eeuw gegeven werd in de formule *Might is Right* (titel van een boek uit 1896 van een nooit met zekerheid geïdentificeerde auteur die zich Ragnar Redbeard noemde). Wat dat betreft kan ik beter het Engels dan het Nederlands citeren, *Enlightenment Contested* p. 554:

In Spinoza, 'right' and power are equated in a distinctive and surprising fashion.

Alles en iedereen heeft van nature de neiging om allereerst het eigen bestaan voort te zetten: *in suo esse perseverare*, zegt Spinoza. Het bezit van deze neiging zou meteen ook aan alles en iedereen het *recht* geven deze neiging te volgen, althans om die te volgen *quantum in se est*, voor zover dat in de natuurlijke mogelijkheden ligt.

Het lijkt me een wankele basis voor gelijke rechten, want de natuurlijke mogelijkheden zijn verre van gelijk. De neigingen trouwens ook. Maar ook al zou er ooit natuurlijke gelijkheid zijn geweest: er is geen weg van *Is* naar *Ought*, en ook niet van *Was* naar

Ought. In theorie wordt deze waarheid zowat universeel beaamd. In praktijk is de gewoonte ontstaan om er op cruciale momenten de hand mee te lichten. Het verhaal van die gewoonte zou je kunnen schrijven onder de titel die ik me al voorstelde: *Geschiedenis van een misverstand*.

Nog ernstiger dan deze verwarring – eigenlijk is het eenvoudig de meest desastreuze toepassing ervan – lijkt me het idee dat *liefde* ten diepste zou berusten op eigenliefde.

Pain and pleasure are, for Helvétius, ‘les seuls moteurs de l’univers moral’ and love of oneself, and self-interest, the only realistic basis for constructing a meaningful and useful moral science that is truly universal. ‘Le désir du bonheur,’ as Helvétius expressed it, ‘est commun à tous les hommes.’ Thus, the whole art of legislation consists in prodding men through their feeling of love for themselves to be always just toward one another.’ (188-189)

For the radical *philosophes*, what is morally good is simply that which is directed toward the common good, or ‘l’utilité générale’ understood in terms of what Paine later called ‘the unity of man,’ construing men as ‘being all of one degree.’ ... Once one has the correct starting-point, philosophy can, despite the infinite variety of men, establish a morality that is truly universal and meaningfully applies to all. Intended for everyone, the rules of this morality must be simple, clearly demonstrable, and intellectually accessible to everyone. For Diderot and d’Holbach, the essence is simple and straightforward: ‘love, if you wish to be loved’ (Aimez, pour être aimé), intoned d’Holbach, citing Seneca’s maxim: ‘si vis amari, ama’ – there is the simple precept to which ‘the universal morality boils down.’ (195-196)

D’Holbach argued that no people can feel true loyalty and love for its government without being aware of the advantages just and equitable government brings. (199)

Hoe langer ik naar deze passages kijk, hoe meer ik me verbaas over de diepe onnozelheid ten aanzien van het uiteindelijke verschil tussen waardevol en waardeloos leven. Ik denk dat een mens niet ontkomt aan een keuze – bewust of niet – voor of tegen deze kijk op liefde. En het is een keuze die los staat van rede en wetenschap. Radicaal-Verlichte liefde is radicale *eigenliefde*. Als ik dit goed zie, is het redenen genoeg om te zeggen: Radicale Verlichting is radicale verduistering.