

Jonathan Israel. *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*. Oxford University Press

Om een grote gebeurtenis als de Franse Revolutie te verklaren bedenken historici gewoonlijk de ingewikkeldste theorieën, waarin de uitbarsting van 1789 wordt gekoppeld aan economische crises, financiële problemen, een falende buitenlandse politiek, de opkomst van de bourgeoisie, het ontstaan van een publieke sfeer en wat al niet meer. Dat het ook eenvoudiger kan, bewees de 19^e-eeuwse Franse historicus Hipolyte Taine.

Hij vatte de hele kwestie samen in één pakkend beeld: 'Wanneer wij een man met een enigszins zwakke constitutie maar verder uiterlijk gezond en kalm van levenswandel, gretig een nieuwe drank zien drinken en vervolgens plotsklaps met het schuim op de lippen ter aarde zien storten, delirerend en wild om zich heen slaand, dan is het niet moeilijk te raden dat er in dat lekkere drankje een gevaarlijke substantie heeft gezeten'. Met de man bedoelde hij het Frankrijk van vóór de Revolutie, het drankje dat hem gek maakte stond voor de filosofie van de Verlichting. Oorzaak en gevolg waren glashelder.

Taine, geen vriend van de Verlichting, noch van de Revolutie, krijgt bijval van Jonathan Israel in het derde deel van zijn magnum opus over de radicale Verlichting: *Democratic Enlightenment*. Hoewel allerlei andere factoren óók een rol speelden, was de oorzaak van de Revolutie allereerst ideologisch van aard, aldus Israel. Aan de feitelijke, politieke revolutie ging een ingrijpende 'revolutie van de geest' vooraf. Bovendien had het radicale gedachtegoed ook zijn stempel gezet op de eerste fase van de Revolutie, tot 1792. Het verschil met Taine is alleen dat Israel, zoals de lezers van zijn beide vorige delen weten, een vurig bewonderaar is van de ideologie die aan het Ancien Régime een eind maakte.

In *Radical Enlightenment* (2001) en *Enlightenment contested* (2006) beschreef hij met een overvloed aan details hoe het gedachtegoed van de radicale Verlichting te herleiden viel tot dat van Spinoza, en hoezeer dit Spinozisme sindsdien onder vuur had gelegen. Bestreden door kerk en staat, én door de vertegenwoordigers van de gematigde Verlichting, zoals Voltaire en Montesquieu, die in de 18^e eeuw lange tijd de boventoon voerden. Kort vóór het uitbreken van de Revolutie veranderde dat, stelt Israel in *Democratic Enlightenment*. De gematigde *philosophes*, die hun hoop hadden gevestigd op een geleidelijke verandering van bovenaf, via verlichte vorsten en ministers, werden overvleugeld door hun radicale tegenpolen, die streefden naar een waarachtig democratische wereld van gelijkheid, mensenrechten en verlichting voor iedereen.

Wie deze radicalen waren? Een kleine lawine van namen wordt over de lezer uitgestort, maar de harde kern van moderne 'Spinosistes' bestond toch uit het kleine clubje atheïsten en materialisten dat in Parijs direct of indirect betrokken was bij de *Encyclopédie*: Diderot, Holbach, Helvétius, Raynal, Condorcet en nog enkele mindere goden. Zij ook schreven de vele boeken en de pamfletten, meestal in Holland of Zwitserland gedrukt en vervolgens Frankrijk binnengesmokkeld, waarin de radicale boodschap werd verkondigd als was het een nieuw, seculier evangelie.

Over dezelfde figuren schrijft Philipp Blom in *Een verdorven genootschap* (2010), met in het middelpunt de salon van de schatrijke baron d'Holbach die voor zijn vrienden en geestverwanten wekelijks een of meer copieuze diners organiseerde. Blom noemt hen in de ondertitel 'vergeten', maar dat is overdreven, al was het alleen maar omdat Israel zijn eerste

twee delen in 2010 al had gepubliceerd. Wie van Bloms smeug geschreven boek (*Israel light*) heeft genoten, zal wel even moeten slikken als hij vervolgens gretig aan *Democratic Enlightenment* begint.

Israel heeft de zaken immers opnieuw onbekrompen aangepakt. In meer dan duizend vaak duizelingwekkend volle bladzijden worden we de hele wereld overgestuurd, naar Noord en Zuid Amerika, naar India en China, zelfs naar het Indië van de VOC. Tegelijkertijd blijven we met één been in Europa, want de aanleiding voor deze verre excursies is veelal Raynals (maar in werkelijkheid deels door Diderot geschreven) anti-koloniale bestseller *Histoire philosophiques des deux Indes* (1770).

De *Histoire philosophique*, volgens Israel een pleidooi voor 'wereldrevolutie', behoorde tot de belangrijkste boeken die de triomf van de radicale Verlichting hebben bevorderd, naast Holbachs *Système de la nature* (ook 1770) en Helvétius' postuum uitgekomen *De l'homme* (1773). Stuk voor stuk lokten ze controverses uit en aan de hand daarvan schrijft Israel, net als in de eerdere delen, zijn geschiedenis van de radicale Verlichting die in feite neerkomt op een geschiedenis van de hele Verlichting, met de radicale tak als de enige echte.

Voor Israel is het onderscheid tussen gematigd en radicaal de 'sleutel' tot het ware begrip van de Verlichting. Toch valt het niet altijd mee om beide richtingen uit elkaar te houden. Neem de Schotse scepticus David Hume, een graag geziene gast in de salon van Holbach: voor Blom behoort hij tot de radicalen, maar Israel rekent hem op grond van zijn conservatieve politieke en sociale standpunten tot de gematigde Verlichting. Over Rousseau zijn de twee auteurs het wél met elkaar eens. Als vriend van Diderot begon hij in het kamp van de radicalen, maar omstreeks 1758 'deserteerde' hij, juist toen de *Encyclopédie* door de overheid in de tang werd genomen – een vorm van verraad die de radicalen hem nooit hebben vergeven.

Voor Israel doet zijn uiterste best om Rousseau van de radicale Verlichting af te zonderen. Grotendeels terecht, want van materialisme of atheïsme is bij hem niets te bespeuren, integendeel. Minder groot zijn de verschillen op het politiek-filosofische vlak, zodat Israel zich in bochten moet wringen om Rousseau's begrip van de 'algemene wil' als zijnde niet universeel genoeg te onderscheiden van het gelijknamige radicale begrip

Waarom eigenlijk al die moeite? Ik vermoed: omdat Rousseau tijdens de Franse Revolutie als een van de grote helden werd vereerd. En hoe is dat te rijmen met Israels stelling dat de Franse Revolutie in ideologische zin werd veroorzaakt door de radicale Verlichting, waarmee Rousseau juist gebroken had? Het simpelste antwoord zou zijn dat in 1789 Israels onderscheid tussen een radicale en een gematigde Verlichting geen rol van betekenis speelde. Wanneer men het over de 'philosophie' had, werden meestal de bekende namen genoemd (Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Diderot, D'Alembert), zonder dat iemand zich van enig verschil, laat staan onverenigbaarheid bewust lijkt te zijn.

De enige voor wie dat een paar jaar later niet gold, was Robespierre, de gehate voorman van de 'deugdzame' Terreur, die bijna alle Verlichtingsdenkers verketterde omdat zij zich tegen zijn geliefde Jean-Jacques hadden gekeerd. Een compromitterende bondgenoot, die Israel dan ook niet als zodanig wenst te erkennen. In plaats daarvan doet hij zijn best Rousseau als filosoof in diskrediet te brengen.

Voor Israel, die zoals bijna iedereen de Terreur als het dieptepunt van de Revolutie beschouwt, ligt hier een serieus probleem. Als de radicale Verlichting werkelijk de oorzaak

van de Revolutie is en als zij via 'radicale' revolutionairen als Mirabeau, Sieyès en Brissot inderdaad haar stempel op de eerste revolutionaire wetgeving heeft gezet - is zij dan niet ook medeverantwoordelijk voor de Terreur? Zet het Stalinisme niet ook al in Lenin?

Israël wil er niet aan, ook al noemt hij het - tussen neus en lippen – een 'gevaarlijk precedent' dat Mirabeau cum suis als kleine minderheid in de Assemblée Nationale hun zin hadden doorgedreven door de meer gematigde meerderheid te intimideren met het immer dreigende geweld van het Parijse gepeupel. Op ongeveer dezelfde manier, via de 'straat' (en de politieke clubs), zou Robespierre een paar jaar later de macht grijpen. In zekere zin mag Israël blij zijn dat de 'onkreukbare' Jakobijn zo'n hekel had aan al die andere *philosophes*. Nu hoeft hij enkel Robespierres held Rousseau op hygiënische afstand te houden om zo zijn eigen helden te redden.

Nodig is dat laatste omdat Israël de radicale Verlichting niet zozeer beschouwt als een zaak van het verleden, maar als een uitdaging voor vandaag en morgen. Besmetting met zoiets walgelijks als de Terreur is dan wel het laatste wat je kunt gebruiken. Of deze actualisering ook in historiografisch opzicht gunstig uitpakt, valt echter te betwijfelen. Ik kan mij moeilijk aan de indruk onttrekken dat er bij Israël sprake is van enige bevooroordeeldheid. In de introductie geeft hij dat zelf met zoveel woorden toe. Expliciet belijdt hij zijn geloof in moreel universalisme en mensenrechten. En verklaart dat daarom het postmodernisme, maar bijvoorbeeld ook een historische interpretatie die op 'ambigüiteiten' uitkomt niet geaccepteerd kunnen worden.

Onwillekeurig lijkt in Israëls studie van de radicale Verlichting een hoe zal ik het noemen, een *dogmatisch* element te zijn geslopen, dat geen tegenspraak meer verdraagt. Daarvan getuigen de diverse vegen uit de pan die andere historici (Foucault, Darnton, Furet, Chartier) krijgen – ze zitten er allemaal naast. Keer op keer blijkt alleen Israël gelijk te hebben.

Dit dogmatisme, dat ook Holbach in zijn eindeloze repetitieve publicaties niet vreemd was, lijkt me de verklaring waarom Israël weigert toe te geven dat de radicale politieke idealen onder bepaalde omstandigheden minder wenselijke consequenties kunnen hebben, of dat het verschil tussen Rousseau en de radicale revolutionairen in de ogen van veel tijdgenoten niet bestond. Hoe lastig het ook mag zijn, de werkelijkheid is soms wel degelijk ambigu of ambivalent. Logica en geschiedenis vallen niet samen, al lijkt Israël juist dat een beetje uit het oog te zijn verloren.

Bij een studie van zo'n kolossale omvang, die met zijn even imposante als veelzijdige feitenkennis de schijn van compleetheid wekt, is het altijd de moeite waard om te zien wat er ontbreekt. Israël belicht vrijwel alle aspecten van de Verlichting, maar één aspect laat hij stelselmatig buiten beschouwing, en dat is de kunst, meer in het algemeen de esthetica, hoewel Diderot zich daar toch uitvoerig mee bezig heeft gehouden. Alleen in dit derde deel staan twee korte paragrafen waarin het over kunst gaat. De eerste over de nadelige invloed van het verlichte despotisme op de kunsten, heeft niet veel om het lijf. De tweede is interessanter, omdat daarbij een alternatieve interpretatie van Spinoza meespeelt.

Het betreft een invloedrijke Spinoza-interpretatie die mede is voortgekomen uit de Duitse *Pantheismusstreit* (1785-1790), waaraan Israël een boeiend hoofdstuk wijdt. Met name bij Goethe leidde deze interpretatie tot een pantheïstische *Weltanschauung* en een verinnerlijking van het 'eeuwige' in mens en natuur, zonder politiek ambities. Een en ander

zou, niet alleen bij Goethe maar ook bij Schiller, zijn uitgemond in een escapistische visie op de kunst als 'nieuwe religie' voor een kleine elite. Israel begeeft zich hier duidelijk op een hem weinig vertrouwd terrein. Vandaar waarschijnlijk dat hij niets zegt over vroege romantici als Schlegel en Novalis, enthousiaste Spinoza-fans bij wie die esthetische 'religiositeit' wèl gepaard ging met politieke radicaliteit.

Men kan niet alles weten, maar de omissie van kunst en esthetica heeft wel tot gevolg dat in Israels moderniteit, waartoe de radicale Verlichting volgens hem de deur had geopend, de tegenstem van de Romantiek ontbreekt, hoewel die nog altijd te horen valt. Aan de andere kant hoeft dit ontbreken niemand te verbazen. Een aanwezige Romantiek (waarin ook de geest van Rousseau weer was opgedoken) zou vast voor meer ambiguïteit en ambivalentie hebben gezorgd dan Israel bereid is te accepteren.

(*NRC Handelsblad*, 19-8-2011)