

Jonathan I. Israel. *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650-1750*. Oxford University Press

Wie in de verwarring van het kosmopolitische en multiculturele heden als Nederlander houvast zoekt bij het eigen nationale erfgoed, mag het nieuwe boek van Jonathan I. Israel niet ongelezen laten. Want *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity, 1650-1750* lijkt precies dat te beloven wat hij zoekt. Israëls belangstelling voor Nederland en Nederlandse cultuur bleek al op indrukwekkende wijze uit *The Dutch Republic* (1995); in zijn nieuwe, al even imponerende boek is dat niet minder het geval. Hoewel hij de radicale Verlichting uitdrukkelijk wenst te bestuderen als een Europese beweging, is het opvallend dat hij toch telkens bij een Nederlandse filosoof terecht komt: bij Benedictus (of Baruch) de Spinoza (1632-1677).

Spinoza's betekenis als centrale figuur in het verlichte radicale denken is in het verleden te weinig recht gedaan, vindt Israel, en daarin probeert hij nu verandering te brengen, door overal in West-Europa de sporen na te gaan van de schrijver van het *Tractatus Theologico-Politicus* en van de *Ethica*. Toch is zijn studie er niet simpelweg een naar de invloed van Spinoza. Israel beoogt niets minder dan een revisie van het gangbare beeld van de Verlichting. Deze ambitieuze inzet maakt zijn boek, dat alleen al vanwege de ongelofelijke eruditie die eruit spreekt bewondering afdwingt, ook nog tot een spannende onderneming.

Vaak wordt de Verlichting allereerst geassocieerd met Frankrijk of met Engeland, waar Franse *philosophes* als Voltaire en Montesquieu veel van hun denkbeelden zouden hebben opgedaan. Nederland krijgt meestal dezelfde rol toebedeeld als Zwitserland: een vluchthaven voor vervolgd vrijdenkers en een plek waar elders verboden boeken betrekkelijk ongehinderd konden worden uitgegeven. Daarbij wordt te gemakkelijk vergeten dat de Republiek ook zelf een broeinest is geweest van radicale ideeën, die hun uitwerking op het buitenland niet hebben gemist. Om dat in te zien, betoogt Israel, moet alleen de chronologie van de Verlichting iets naar voren worden geschoven.

Bij het radicalisme van de Verlichting denkt men doorgaans aan de tweede helft van de achttiende eeuw, aan het materialisme en atheïsme van *philosophes* als Diderot, La Mettrie, Helvétius en Holbach. Deze periode, in de Engelstalige literatuur aangeduid als de 'High Enlightenment', staat echter niet op zichzelf. Sterker nog, de gewaagde ideeën van Diderot *cum suis* waren in feite niet meer dan de culminatie van een radicale onderstroom in het verlichte denken, die teruggaat tot de late zeventiende eeuw, tot het denken van Spinoza en de om hem heen geschaarde 'vrijgeesten'.

Toen, tussen 1650 en 1680, vond de ware 'crisis van de Europese geest' plaats, zoals Paul Hazard het in een klassieke studie uit 1935 heeft genoemd, ook al laat Hazard deze 'crisis' pas beginnen in 1680. Voor Israel begon in dat jaar juist de vroege Verlichting, waarin alle werkelijk vernieuwende gedachten zijn ontwikkeld, die door de 'High Enlightenment' nog slechts hoefden te worden geconsolideerd en populair gemaakt.

De 'crisis' was het gevolg van het doorbreken van de nieuwe wetenschap van Copernicus en Galilei, en van het nieuwe rationalisme van Descartes, dat een eind

maakte aan de vanzelfsprekende samenhang van geloof, traditie en autoriteit, van oudsher filosofisch en theologisch verankerd in het scholastisch-Aristotelische denken. Descartes' methodische twijfel en het mechanistische natuurbeeld van de nieuwe wetenschap stelden alles op losse schroeven en luidden zo de moderne tijd in, die daarna in de Verlichting langzaam maar zeker gestalte kreeg, om tenslotte uit te monden in de politieke en sociale doorbraak van de Franse Revolutie.

Tot zover klinkt het verhaal bekend, maar Israel betoogt dat het onjuist zou zijn de Verlichting op te vatten als een homogene beweging. De heterogeniteit ligt alleen niet zozeer in de nationale verschillen, als wel in het onderscheid tussen een gematigde *mainstream* en een radicale onderstroom. De strijd werd dus niet alleen uitgevochten tussen traditie en Verlichting, maar ook - binnen de Verlichting - tussen het gematigde en het radicale kamp. Terwijl de gematigde *philosophes* gaandeweg steeds meer steun ondervonden van overheid en van verlichte elementen in de clerus, viel het radicale denken de hele achttiende eeuw door ten prooi aan verbod en vervolging - niet zelden met instemming van de gematigde Verlichtingsdenkers, die zich terwille van hun verworven respectabiliteit uitdrukkelijk afzetten tegen de radicale concurrentie.

Een beschuldiging van 'spinozisme' was in de praktijk de meest effectieve stok om de tegenstander te slaan. Israel komt met talloze voorbeelden, uit Duitse, Franse, Nederlandse, Engelse en Italiaanse bronnen, die aantonen hoezeer Spinoza dé boeman is geweest, op afstand gevolgd door Hobbes en Machiavelli, waarmee een zeventiende of achttiende-eeuwse denker in discrediet kon worden gebracht. Voor de verdedigers van de traditionele orde was hij een 'monster', wiens denken de sluizen open zette voor atheïsme, anarchie en bandeloosheid.

Erg precies waren de beschuldigingen meestal niet. Zo kon ook een gematigd *philosophe* als Montesquieu van 'spinozisme' worden beticht, met als gevolg dat hij zich in zijn *Défense de l'Esprit des lois* (1750) moest uitsloven om deze aantijging te weerleggen. Alles wat afweek van de traditionele orthodoxie en, al was het maar in de verte, zweemde naar fatalisme, naturalisme of deïsme, liep het gevaar om gebrandmerkt als 'spinozisme' in de verdomhoek te worden geplaatst.

Het woord was een scheldwoord dat in zeer ruime zin werd gebruikt, net zoals na 1945 het woord 'fascisme'. Maar dat wil volgens Israel niet zeggen dat het daardoor ook 'vaag' en 'betekenisloos' was geworden. Eerder ziet hij er een aanwijzing in voor het belang van Spinoza's filosofie, die destijds veel algemener bekend en wijder verbreid was dan men tegenwoordig pleegt aan te nemen. Om deze stelling te bewijzen onderzoekt hij diverse controverses en affaires in de Republiek, waarbij Spinoza en diens filosofie een rol hebben gespeeld.

Aan de hand van primaire en secundaire literatuur maar ook van archiefonderzoek, net zoals in zijn hele boek, verdiept Israel zich onder meer in: de veroordeling van Adriaen Koerbagh in 1668, een volgeling van Spinoza die zich alleen niet diens spreekwoordelijke voorzichtigheid had eigen gemaakt; het rumoer rond de *Philosophia S. Scriptures Interpres* (1666) van Lodewijk Meyer; Pierre Bayle's *Dictionnaire historique et critique* (1697), waarin Spinoza volop - zij het ogenschijnlijk negatieve - aandacht krijgt; de 'Bredenburgtwisten' onder de Hollandse Collegianten; de strijd naar

aanleiding van Fontenelle's *Histoire des oracles* (1687), een bewerking van een boek over dezelfde materie van de Haarlemse arts Antonie van Dale; *De betoverde weereld* (1691-93), Balthasar Bekkers veelgelezen aanval op het geloof in hekserij en duivelse magie; en uiteraard ook de aversie die Spinoza's eigen geschriften hebben opgeroepen.

Telkens blijkt dat de weerklank zich allerminst tot de grenzen van de Republiek beperkte. Overal in West-Europa, tot in Scandinavië en Italië toe, werden deze kwesties uitvoerig besproken en becommentarieerd binnen het nieuwe publieke domein, dat in de vorm van salons, koffiehuisen, bibliotheken, kranten en tijdschriften alle ruimte bood voor een intellectueel debat op het scherpst van de snede. Hoewel Spinoza's werk overal was verboden, wist zijn denken toch overal door te dringen, desnoods via de inspanningen van zijn talrijke tegenstanders om het te weerleggen.

Waarom juist Spinoza ieders kop van jut kon worden, is voor Israel geen raadsel. Van alle fatalistische, naturalistische en atheïstische noties uit het verleden had hij voor het eerst een coherent, solide 'systeem' gemaakt. Geen enkele andere filosoof was bovendien zo consequent en compromisloos modern. De traditionalistische tegenstanders krijgen van Israel gelijk: Spinoza wás het grootste gevaar dat de oude orde bedreigde.

In zijn *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) ontwikkelde hij een rigoureuze bijbelkritiek, die Gods woord volledig tot mensenwerk reduceerde, en pleitte hij voor individuele vrijheid en een democratische republiek. In zijn *Ethica* (postuum gepubliceerd in 1677) brak hij met de joods-christelijke idee van een persoonlijke God, door slechts één substantie te erkennen die als 'God of de Natuur' alles bepaalde met een onverbidde noodzakelijkheid. In het universum heerste een even totaal als immanent determinisme, gehoorzaamend aan de geometrische logica, dat het onderscheid tussen goed en kwaad relativeerde en korte metten maakte met zaken als goddelijke Openbaring, wonderen, engelen en demonen, terwijl geest en lichaam (als 'attributen' van de ene substantie) twee zijden van dezelfde medaille bleken te zijn.

Juist door zijn radicalisme beantwoordde Spinoza's denken, suggereert Israel, het beste aan het mechanistische wereldbeeld van de nieuwe natuurwetenschap. Beter in elk geval dan het cartesianisme, dat met zijn dualisme van lichaam en geest nog altijd ruimte openliet voor bovennatuurlijke verschijnselen en dat door de beweging, anders dan Spinoza, *niet* op te vatten als een eigenschap van de materie ook voor God als 'eerste oorzaak' een plaatsje gereserveerd hield. Terwijl de cartesianen een verzoening van geloof en rede op het oog hadden, was bij Spinoza het 'natuurlijke licht van de rede' de enige weg naar het heil, in wezen een strikt gesecculariseerd ideaal, ook al bleef hij - getuige zijn gelijkstelling van de natuur aan God - de taal van de theologie bezigen.

Zo'n volstreekte secularisering was ook voor de vertegenwoordigers van de gematigde Verlichting een schrikbeeld. Vandaar dat zij eveneens op zoek gingen naar een uitweg uit de 'crisis', die een verzoening van geloof en rede moest brengen. Als zodanig beoordeelt Israel niet alleen het cartesianisme, dat weldra ten prooi zou vallen aan de empiristische kritiek van Engelse denkers als Locke en Newton, maar ook het succes van deze beide Britten bij de Franse *philosophes*, evenals de verlichte 'fysico-

theologie' (die aan de orde in de natuur het bestaan van een 'goddelijke architect' meende te kunnen afleiden) en de Duitse metafysica van Leibniz en Wolff met haar door God gewilde *harmonia praestabilita*. In al deze gevallen ging het erom een oprukkend radicalisme à la Spinoza de wind uit de zeilen te nemen.

In een van de meest gedurfde hoofdstukken van *Radical Enlightenment* relateert Israel de betekenis van de 'anglomanie', die vanaf 1730 op het continent de kop opstak en die de experimentele wetenschap van Newton en het empirisme van Bacon en Locke uitspeelde tegen de metafysische filosofie van Descartes, Leibniz en Spinoza. Bij iemand als Voltaire, die in zijn *Lettres philosophiques* (1734) geestdriftig reclame maakte voor het Britse denken, twijfelt hij niet aan de oprechtheid. Wèl doet hij dat bij de *Encyclopédie* van Diderot en d'Alembert, hét literaire en wetenschappelijke monument van de 'High Enlightenment'.

In d'Alemberts *Discourse préliminaire* worden Bacon, Newton en Locke weliswaar de hemel in geprezen, maar volgens Israel was dat vooral omdat zij inmiddels 'veilige' denkers waren geworden, voor wie geen repressie van de kant van kerk en overheid meer hoefde te worden gevreesd. In werkelijkheid lag de sympathie van met name Diderot elders, bij Spinoza, aan wie niet toevallig in de *Encyclopédie* vijf maal zoveel tekst wordt besteed als aan Locke.

In hoeverre Israel gelijk heeft, blijft de vraag. Want Spinoza's denken mag dan beter afgestemd zijn op de seculariserende implicaties van de nieuwe wetenschap, aan de experimentele methode van Newton en de zijnen heeft zijn metafysica niet veel meer bijgedragen dan een dogmatisch geloof in de logische structuur van de werkelijkheid. Typerend voor de late Verlichting is daarentegen is dat zij zich meer en meer is gaan afwenden van het metafysische systeemdenken, omdat het te ver afstond van het wetenschappelijke empirisme van onderzoek en experiment.

Dat blijkt bijvoorbeeld uit het *Traité des systèmes* (1749) van Condillac, een geestverwant van de Encyclopedisten, waarin metafysici worden afgedaan als 'dichters' en alle systematische filosofie als niets meer dan 'woorden'. Ook hierop heeft Israel echter een antwoord, want dezelfde Condillac ontwikkelde in zijn *Traité des sensations* (1754) een 'sensationalistische psychologie', waarbij alle geestelijke activiteit van de mens wordt herleid tot diens zintuiglijke 'impressies'. Een correctie op Locke, die in de 'reflection' nog een aparte geestelijke actie onderkende. Condillac maakte daardoor, aldus Israel, de weg vrij voor een louter materialistische conceptie van de geest, zoals we die nadien zullen aantreffen bij 'nouveaux spinosistes' als Diderot, La Mettrie en Helvétius.

De breuk tussen 'High Enlightenment' en het radicale denken van de zeventiende eeuw was dus inderdaad niet zo groot. Hetzelfde geldt, betoogt Israel, voor het Britse deïsme, dat in de vroege achttiende eeuw de radicale fakkel overnam van het spinozisme. Vaak is dit deïsme een louter Engelse oorsprong toegekend (met name Hobbes), maar Israel laat zien dat de belangrijkste Britse deïsten (Toland, Tindal, Collins, Mandeville) lange tijd in Nederland hebben vertoefd en daar in aanraking zijn gekomen met de ideeën van Spinoza, wat trouwens niet wil zeggen dat zij als diens klakkeloze navolgers mogen worden beschouwd.

Met bijna alle latere radicale Verlichtingsdenkers is het niet anders gesteld.

Door hun tegenstanders werden zij nog altijd als 'spinozisten' aan de schandpaal genageld, maar van een zuiver spinozisme was zelden sprake. Van La Mettrie, de eerste voluit materialistische en atheïstische denker, is het bijvoorbeeld twijfelachtig of hij Spinoza ooit serieus gelezen heeft. Ook Israel moet dat toegeven. Net als bij Diderot vinden we bij La Mettrie wel een denken dat met Spinoza's filosofie de nodige verwantschap vertoont, maar zonder ermee samen te vallen.

Heel wat dubieuzer is de verbinding die Israel in zijn epiloog legt tussen Spinoza en Rousseau, een verklaard deïst die in zijn *Émile* (1762) op grond van het bestaan van de 'ziel' de menselijke vrijheid verdedigt tegen ieder determinisme. Desalniettemin, meent Israel, vertoont Rousseau als politiek filosoof, in zijn concept van de 'algemene wil', een opvallende overeenkomst met het politieke denken van Spinoza, waarin het 'algemeen welzijn' tot de *ratio* van alle politiek wordt uitgeroepen.

Hier wordt de invloed van Spinoza wel erg ruim genomen. Maar Israel heeft ongetwijfeld gelijk wanneer hij Rousseau ziet als een philosophe, die zijn eigen ideeën heeft ontwikkeld 'in dialoog' met een radicale traditie waarin het denken van Spinoza in de loop van de achttiende eeuw is uitgestroomd. Méér heeft hij in zijn stimulerende en baanbrekende boek, dat op elke bladzijde getuigt van een fenomenale beheersing van de stof, ook niet willen aantonen.

Na het uitbreken van de Franse Revolutie, zong men op straat 'c'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau'. Israel gaat bijna zo ver om te beweren dat men eigenlijk 'c'est la faute à Spinoza' had moeten zingen, maar neemt er tenslotte toch genoegen mee alleen het cruciale belang van het spinozisme voor het radicale Verlichtingsdenken dat in de Franse Revolutie zijn apotheose vond, met kracht van argumenten en een overweldigende documentatie op de historische agenda te hebben geplaatst.

Elke Nederlander die niet terugverlangt naar de zegeningen van het *ancien régime*, mag daar trots op zijn. Hij dient alleen wel te bedenken dat Spinoza indertijd behoorde tot de tweede generatie Portugees-joodse immigranten. Dus Spinoza kan evenzeer een aanbeveling zijn voor de kosmopolitische en multiculturele verwarring als voor het nationale *selfesteem*. En voor Nederlandse allochtonen die bij deze woorden verheugd opveren, bevat zijn voorbeeld een moeilijk te miskennen waarschuwing. Zijn omstreden internationale faam als 'deugdzaam athest' had Spinoza immers niet te danken aan zijn joodse achtergrond, maar aan zijn moed om daarmee - in 1656, toen hij pas vierentwintig jaar oud was - radicaal te breken.

(NRC Handelsblad, 23-2-2001)