

## DE VERLICHTING EN ONZE CULTUUR

*Louis Dupré*

### I. De Verlichting, inzet der latere moderniteit

De Verlichting, de periode die liep van de tweede helft van de zeventiende eeuw tot de Franse Revolutie, geniet geen goede reputatie bij de moderne, en nog minder bij de 'post-moderne mens'. Velen zien het als de totale triomf van een rationalisme dat vanaf het begin zwaar over onze beschaving heeft gehangen. Het denken van de Verlichting was oppervlakkig en eenzijdig, het gevoel goedkoop en onecht.

Voor velen betekent Verlichting vorm zonder inhoud, universaliteit zonder concreetheid, individualiteit zonder algemeenheid. Ons irriteert de aanmatigende bewering van haar aanhangers dat zij, een punt zettend achter eeuwen van obscurantisme en superstitie, eindelijk een millennium van menselijke vrijheid en intellectuele vooruitgang inluidde. De condescende houding van de 'verlichten' ten opzichte van de rest van het menselijke ras komt over als arrogant. Zij voelden weinig eerbied voor de kudde die zij zo zelfzeker naar de waarheid beweerden te leiden en beschouwden alle middelen verantwoord om dat goede doel te bereiken, inclusief, en vooral, de leugen. De oudere Voltaire, toen alom gevierd, nu bekend als een berekenend, kleinzielig en hebzuchtig individu, staat voor velen als model van dit soort onwelwillend idealisme. Reeds Sainte Beuve die zelf de Verlichting nog nabij stond, schreef over Voltaires correspondentie met d'Alembert :

Deze hele correspondentie is lelijk; ze ruikt naar secte en complot, de broederschap en het geheim genootschap; van welk oogpunt men haar bekijkt, ze betekent geen eer voor de mensen die van de leugen een beginsel maken en die met misprijzen over hun gelijken spreken alsof het de eerste voorwaarde is om ze te verlichten : 'Verlicht en misprijs de menselijke soort !' Triestig ordewoord en het is het hunne. (Saint-Beuve, *Causeries de Lundi* VII 108).

In de schone kunsten bereikte de Verlichting zelden een hoge kwaliteit. De schilderkunst liet ons een aantal interessante werken na : Watteau, Chardin en La Tour, Tiepolo, Guardi, Gainsborough en Reynolds maken allen onmisbaar deel uit van het Europese kunstpatrimonium. Maar met uitzondering van Goya bracht deze periode geen waarlijk *grote* meesters voort zoals de vorige

drie eeuwen zo overvloedig hadden gedaan. Velen schreven verzen, maar weinigen echte poëzie. Nooit werd er meer toneel opgevoerd in Engeland en Frankrijk, maar na Molière en Racine volgden weinig drama's die zelfs het lezen nog waard zijn — al zullen dévotés van Lessing, Beaumarchais, Alfieri en Sheridan dit wellicht sterk ontkennen. Het nieuwe genre van het essay begon de opkomende weekbladen te vullen — altijd goed geschreven, maar meestal moraliserend en, voor ons, oubollig saai. Voor de muziek was de achttiende eeuw onbetwistbaar een glorie-tijd. De vraag is maar of Haendel en Bach bij de Verlichting horen of eerder bij het Piëtisme van de vorige eeuw. Mozart liet zich in het gezapige Oostenrijk alleszins niet erg gelegen aan de nieuwe ideeën. Zonder de werkelijk intellectuele verdienste van de tijd te ontkennen, waarover dadelijk, moeten we vaststellen dat de achttiende-eeuwse elite geneigd was om het belang van haar prestaties te overschatten, zoals sommige verlichte tijdgenoten zelf bevroeden. Grimm, een Duits edelman die in Parijs een invloedrijk bulletin uitgaf over het culturele leven in Frankrijk, kwam tot de volgende ironische conclusie:

Il me semble que le dix-huitième siècle a surpassé tous les autres dans les éloges qu'il s'est attribué lui-même... Je suis bien éloigné s'imaginer que nous touchons un siècle de la raison (Geciteerd bij Saint-Beuve, *Lundi VII* 325)

Maar ondanks die middelmatigheid verrichtte de Verlichting baanbrekend werk in wetenschappelijk onderzoek en methodiek, in de geschiedschrijving, en vooral in de filosofie. Historische meesterwerken zoals Gibbons *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Montesquieu's *L'esprit des lois*, Voltaires *Le siècle de Louis XIV*, Vico's *Scienza Nuova* en Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* vormden het majestueuze begin van de moderne historiek. Maar meest betekenisvol voor mijn betoog is de plotse bloei van de filosofie. Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Rousseau, Hume, Wolff, waren denkers van geniaal formaat, en de figuur die heel het wijsgerig denken van de volgende twee eeuwen bepaalde, Immanuël Kant, verklaarde zichzelf een enthousiaste aanhanger van de Aufklärung.

Vanwaar de tegenstelling tussen het hoge intellectuele leven en de middelmatigheid op andere gebieden? De vraag zelf leert ons iets belangrijks over de geestelijke oriëntatie van de Verlichting. De grote betekenis van de Verlichting bestaat in de eerste plaats in de doorbraak in het *zelfbewustzijn* van onze cultuur.

De Verlichting was ongetwijfeld eenzijdig. Haar hedendaagse critici

houden niet op het ons te verzekeren. Maar juist deze doorbraak in het denken over onszelf heeft de latere reflectie, inclusief die van de critici, mogelijk gemaakt. Gezien vanuit dat perspectief verdient de Verlichting een *apologia*, een verdediging, tegen de velen die haar aanvallen in naam van wat de Verlichting zelf hen heeft geleerd. Het verlichte denken bepaalt nog steeds onze cultuur, zowel haar mogelijkheden als haar problemen. Wat wij nodig hebben is niet in de eerste plaats een kritiek, maar een duidelijk inzicht in haar betekenis en een bereidheid om de uitdaging op te nemen die van haar uitgaat. We zijn nauwelijks begonnen aan het verwerken van dit heel nieuwe gebeuren in het westerse bewustzijn.

Een eerste voorwaarde om met de Verlichting in het reine te komen bestaat erin dat we haar historische noodzakelijkheid beseffen. De moderniteit heeft ons bereikt in golven. De eerste kwam reeds in de vroege vijftiende eeuw en werd gevormd door de negatieve factor van een nominalistische theologie die de hele middeleeuwse synthese omverhaalde, en de positieve factor van het Italiaanse humanisme die de creativiteit van de mens in een veel scherper licht stelde. Voor de Grieken omsloot het ene begrip *natuur* (*physis*, later ook *kosmos*) de drie domeinen die later over kosmologie, antropologie en theologie zouden worden verdeeld. De goden vormden een integraal deel van de kosmos en ook de mens stond er middenin. De Hebreeuwse scheppingsidee bracht hierin een verandering: God stond *buiten* de wereld. Toch veroorzaakte die substantiële ommekeer geen echte crisis. Door de schepping blijft God ook tegenwoordig *binnen* de wereld. Dit stelde christenen in staat om het klassieke wereldbeeld grotendeels over te nemen, zij het dan ook met een andere interpretatie. Vooral belangrijk is dat de fundamentele orde der dingen *gegeven* is, hetzij door de natuur, hetzij door God. Daarin kwam een grote verandering toen de laat-middeleeuwse theologie God zo totaal boven en buiten de geschapen orde stelde dat men van Hem voortaan geen zekerheid meer mocht verwachten over de zin en bedoeling van het bestaande. Het viel uitsluitend aan de mens te beurt om die orde te bepalen. Het Italiaanse humanisme met zijn nadruk op het onbepaald creatieve vermogen van de mens had het terrein voorbereid voor de mens om een centrale, zingevende positie in te nemen. Descartes bracht de nieuwe visie tot een voorlopige filosofische synthese: uitsluitend het menselijke subject bepaalt alle intelligibiliteit.

De tweede golf van de moderniteit kwam nadat het cartesische denken over heel Europa was verspreid geraakt. Eerst in Engeland, later in Frankrijk gaf dit aanleiding tot een schijnbaar tegengestelde, niet apriori rationele maar zuiver empirische verklaring waarbij de mens de intelligibele structuur van de werkelijkheid vanuit de zintuiglijke ervaring opbouwt. In feite ging het hier

niet zozeer om een tegenstelling als om een nog sterker benadrukken van het menselijk karakter van de zingeving. Ditmaal veroorzaakte de omvorming een ware *crisis*, omdat nu pas de radicaliteit van de moderne intellectuele revolutie doordrong. Gaandeweg zou de idee van een transcendente basis hierbij overbodig worden. Descartes had de idee onontbeerlijk geacht als *fundering* van de waarheid. In de Verlichting werd die waarheid van onder uit stuk voor stuk door de mens opgebouwd. Aldus werden de twee principes van onze cultuur, die vroeger in één enkele visie waren geïntegreerd volledig gesplitst. Deze ruptuur, voorbereid door de christelijke scheppingsidee, was onvermijdelijk geworden toen het centrum van zin en waarde definitief werd overgeschakeld naar het zelf.

Descartes had zijn methode van zingeving, hoe radicaal ook, bescheiden voorgesteld — niet als *de* weg naar de waarheid, maar als *zijn* weg naar de waarheid. Voortdurend legt hij de nadruk op het private, autobiografische karakter van zijn methode. In het begin van zijn *Discours de la méthode* schrijft hij:

Het is niet mijn bedoeling om hier de methode te dicteren die iedereen moet volgen om correct te redeneren, maar uitsluitend om te laten zien hoe ik zelf te werk ben gegaan. (...) Dit werk is niet meer dan een verhaal, of zo u wilt, een fabel, waarin men, naast de voorbeelden waaraan men iets heeft, er wellicht ook zal vinden waarvan men zich beter niets kan aantrekken (Vertaling Th. Verbeek, Meppel-Amsterdam, Boom, 1977, p. 44).

Dit soort bescheidenheid in de stijl van Montaigne, verdween ten enemale in de achttiende eeuw toen Kant het transcendente subject het alles-determinerende *universele* principe van kennis en waarheid verklaarde. Aldus begon een culturele mutatie die leidde tot wat men 'la crise de la conscience européenne' heeft genoemd.

## II. De Verlichting als culturele mutatie

Elke cultuur volgt een aantal meestal impliciete grondprincipes, vastgelegd bij haar eerste volwassenheid of bij belangrijke kenteringen in haar vroege ontwikkeling. In wat wij nu de westerse beschaving noemen was het wellicht de Griekse visie zoals die uitgedrukt ligt in poëzie, kunst en filosofie die haar oorspronkelijke koers heeft bepaald. Van de Grieken erfden we het *vorm-principe* volgens hetwelk de echte werkelijkheid der dingen bestaat in een rationele, universeel bepaalde vorm. Wat niet wel-omschreven, niet

eindig, niet rationeel is wordt daarbij verwezen naar een sfeer die op zichzelf geen werkelijkheid heeft, maar noodzakelijk is om de vorm te laten verschijnen. Het christendom wijzigde de Griekse visie door twee bijkomstige principes. De idee van de schepping van de wereld impliceerde dat het bestaande geen innerlijke noodzakelijkheid in zich draagt, dat het er even goed niet had kunnen zijn, en dat het in zijn *zijn* zelf afhankelijk is van een ander beginsel. De doctrine van de Menswording stelde bovendien het materiële op het zelfde niveau als het formele: God zelf heeft de stof in zijn eigen persoon opgenomen toen het Woord vlees werd. Daardoor verkreeg ook het zuiver individuele een waardigheid die het vroeger nooit gekend had. In de latere Middeleeuwen spraken sommige denkers zelfs van de 'individuele vorm' — een begrip dat voor de Grieken een tegenspraak zou geweest zijn.

Het *vorm*-principe, wellicht het eerste en het voornaamste in het westerse denken, onderging een fundamentele wijziging in de achttiende eeuw. Waar het vroeger het wezen was van een *gegeven* werkelijkheid, werd het nu een beginsel van expressiviteit, het wezen van wat we zelf maken. De esthetica van de achttiende eeuw hield weliswaar nog vast aan het principe dat de kunst de natuur moet navolgen. Maar die navolging wordt nu zo verstaan dat er van de natuur *zoals die in feite verschijnt* niet veel overblijft. Wat dient nagevolgd is 'la belle nature', een ideaal, niet gegeven met de natuur zelf, maar geconcipeerd op het model van de geest als een zichzelf uitdrukken, creatieve werkelijkheid. Bij nader toezien vinden we hier een enorm onderscheid met de vroeg-moderne esthetiek. Terwijl de vroegere het ideaal, naar Plato's model, buiten en boven de natuur én het kunstwerk plaatst, ligt voor de Verlichting de ideale schoonheid in de geest zelf. Shaftesbury, die zowel de kunst als de kritiek van zijn eeuw sterk beïnvloedde, schreef:

Niets raakt het hart (van de artistieke bewonderaar) meer dan wat zuiver van hemzelf en zijn eigen natuur komt — zoals daar zijn schoonheid van gevoelens, gratie in het handelen, eigenheid van karakters, de verhoudingen en gestalten van de geest zelf (*Freedom*, IV, 2 in *Characteristics*).

De kunstenaar is een tweede schepper, een 'Prometheus onder Zeus' (Shaftesbury, *Advice* I, 3), die een 'imitation of life' eerder dan een copie van de dode natuur schildert. De schilder is "onnatuurlijk wanneer hij de natuur van te nabij volgt" (Shaftesbury, *Freedom* IV, 3). De natuur is zelf scheppend en de kunstenaar blijft haar het meest trouw wanneer hij die kracht in zichzelf de vrije teugel laat. De esthetische vorm is een *vormgevende* vorm, *the beautifying, not the beautified*, zoals Shaftesbury het uitdrukt (*The Moralists* III, 2). Een zuiver formele schoonheid is dood: er ligt geen schoonheid in het

lichaam als dusdanig, maar slechts in het bezielde lichaam en in de bezielde natuur. De kunstopvatting blijft platonisch, vooral dan bij Shaftesbury en bij de velen die hem volgden, maar de ideale vorm ligt niet in een ideale sfeer *boven* de werkelijkheid; hij ligt *in* de levende werkelijkheid zelf. De kunstenaar brengt hem tot verschijning in en door de scheppende intuïtie.

De expressieve theorie brak overal door, zelfs bij kunstenaars en critici die theoretisch niet in staat waren haar te rechtvaardigen. In 1711 reeds verzette de overigens zo classicistische Joseph Addison zich in *The Spectator* (issue 34) tegen het aanleggen van geometrische tuinen naar Frans model: de tuin moet expressief, veeleer dan vormelijk volmaakt zijn. Het licht in het landschap speelt een toenemende rol in het proces van vergeestelijking: het transformeert het landschap in een innerlijke visie. De verinnerlijking was begonnen in het chiaroscuro van de Barok. Maar voor Ruysdael, Rembrandt, de Napolitaanse en Spaanse schilders van de zeventiende eeuw was het licht een symbool van een transcendente verlichting waarvan de bron buiten de natuur lag. Voor de latere schilders lag die bron in de binnenwereldse visie van de kunstenaar op de natuur.

In de ethiek vinden we een gelijkaardige verplaatsing van uitwendig gezag tot inwendig impuls. De natuur van de mens is de enige grond van de moraal. Die natuur maakt deel uit van een alles omvattend geheel dat alle dingen in onderlinge samenhang verenigt. Aan de mens legt zij haar wet op in en door de menselijke rede. Het begrip 'natuurwet' had reeds een lange geschiedenis doorgemaakt voor de Verlichting het opnam. Maar waar die wet vroeger een uitdrukking van de door God opgelegde orde van de schepping was geweest, werd zij nu de stem van de autonome natuur. Grotius had reeds beweerd dat de natuurwet dezelfde zou blijven indien er geen God bestond. De moraal gebaseerd op de zuivere rede vond haar klassieke uitdrukking in Kant. Goed en kwaad bestaan niet vóór de wet van de rede: zij ontstaan *in* en *door* de wet zelf. De wet dan berust niet op een transcendente grond maar uitsluitend op de natuur van de rede.

In Engeland ontstond er in de achttiende eeuw echter ook een andere natuurmoraal. Ze kwam neer op wat Shaftesbury de 'moral sense' noemde, een onberedeneerd aanvoelen van het goede dat verwant is met de esthetische intuïtie en het schoonheidsgevoel. De theorie van de 'moral sentiments' kwam geleidelijk heel het Britse denken te beheersen. Aanvankelijk domineerde het sympathiegevoel, maar geleidelijk kwam daar ook het gevoel van zelfbelang bij. De twee waren harmonieus verbonden: wie zichzelf lief heeft voelt ook genegenheid voor anderen. Voor Rousseau bestaat de taak van de opvoeder er juist in de natuurlijke *amour de soi* zo te leiden dat ze niet ontaardt in een *amour propre*, een exclusieve eigenliefde. Maar de moraal van het gevoel,

niet minder dan die van de rede, wil zich bevrijden van elke gehoorzaamheid aan een hoger gezag. De moraal van *la belle âme*, die Rousseau verdedigt in zijn lange roman, *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, breekt met de deontisch-religieuze onderwerping aan plicht en verplichting. Voor Julie en haar minnaar bestaat het morele leven in een terugkeer naar de oorspronkelijke onmiddellijkheid waardoor de mens in staat is zijn universele harmonie met de natuur aan te voelen. In Kants ethiek van de rede zowel als in Shaftesbury's en Rousseau's moraal van het gevoel is het doorslaggevende argument de autonomie — de morele zelfbepaling van de mens.

De belangrijkste kentering die de Verlichting teweeg bracht had ongetwijfeld plaats in het religieuze bewustzijn. Ze ontnam de cultuur haar transcendente basis. In de achttiende eeuw hield de Europese cultuur op christelijk te zijn. Er waren nog wel gelovigen, wellicht niet of nauwelijks minder dan voorheen, maar zij konden niet meer rekenen op de religieuze steun van hun cultuur. Bovendien beschikte de cultuur zelf over een alternatieve grond waarop ze haar waarden en zingeving kon vestigen. Zo ontstond wat Paul Hazard *La crise de la conscience européenne* heeft genoemd. De idee dat zin en waarde niet ontstaan bij de mens, maar voortkomen uit een hogere orde, was reeds ondermijnd in de laat-middeleeuwse theologie en de Renaissance. Tengevolge van de historische kritiek op de inhoud van de Openbaring hield zij op een fundamenteel begrip te zijn. Dit wil evenwel niet zeggen dat de 'philosophes' de idee niet ernstig namen. Voltaire en Rousseau vertoonden een verbazende ijver in hun deïstisch geloof en een agressieve vijandigheid ten aanzien van het atheïsme. Zij beschouwden het geloof in God, hoe uitgehold dan ook, een noodzakelijke grond voor de moraal, ofschoon de moraal zelf dit standpunt in principe reeds had prijsgegeven.

Dit zuiver pragmatisch gebruik van de godsidee als structureel principe van de kosmos en als basis van de ethiek zou overigens vlug zijn kracht verliezen. Diderot vormt de overgang naar het atheïsme. De idee van een goddelijke Schepper was niet noodzakelijk om de oorsprong, beweging en structuur van de kosmos te verklaren. In de *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* voert Diderot de stervende Cambridge-mathematicus, Nicholas Saunderson, ten tonele met de volgende refutatie van het mechanistische argument voor het bestaan van God. Indien we aannemen dat de materie in voortdurende beweging is, zoals reeds Descartes had gesteld, en dat al de elementen van wat ooit zou bestaan erin aanwezig zijn, en indien we bovendien het arbitraire principe dat de materie een begin heeft laten vallen, dan moeten we ook aanvaarden dat zulk een dynamisch opgevatte materie over een langdurige tijdsperiode zichzelf kan ordenen zonder dat daarbij een hoger principe bij te pas hoeft te komen. Orde is niet noodzakelijk altijd en in

dezelfde vorm in het heelal aanwezig. Waarom zou ze niet vanzelf ontstaan zijn doordat vormen door de natuur in het wilde weg voortgebracht, die een samenwerking met het geheel uitsluiten, niet voor overleving vatbaar zijn? Diderots *Lettre* wekte schandaal, vooral toen bleek dat de blinde Engelse geleerde als een godvruchtig christen gestorven was en Diderot zijn verzonnen verhaal een belangrijke historische figuur in de mond had gelegd. Daarmee verbeurde hij definitief zijn kans om tot lid van de *Royal Society* verkozen te worden. In drie geestige dialogen met d'Alembert zette Diderot nog een verdere stap. Niet alleen is de beweging inherent in de materie die dus geen eerste stoot nodig heeft, maar ook de gevoeligheid (*la sensibilité*) is een universele eigenschap van de stof die daardoor in staat is om spontaan intelligent leven voort te brengen.

De Verlichting bedreigde het traditionele geloof eveneens vanuit de ontwakende historische kritiek. Historische verslagen kunnen uiteraard geen absolute zekerheid verschaffen. Hoe dan, vroeg Lessing, zou de mens aan de verhalen uit het Evangelie zijn eeuwige bestemming durven toevertrouwen? Zelfs indien hun zekerheid rotsvast zou staan, zijn zij van een heel andere aard dan noodzakelijke metafysische waarheden. Hoe zouden de ene uit de andere kunnen volgen? Dat Christus uit de dood is verrezen wil ik graag geloven, beweert Lessing, maar wat verandert dat aan de blijvende waarheid? Hume's *Dialogues concerning Natural Religion* gingen nog radicaler in tegen het gevestigde Godsgeloof. Hij richtte zijn aanvallen op de voorbarige conclusie dat een wereld zo onvolmaakt als de onze door een almachtig, algoed, en alwijs wezen zou geschapen zijn. Is de idee van een volmaakte God zelfs verenigbaar met een wereld vol onheil en moreel kwaad?

Aan alle zijden werd het geloof belegerd en juist daardoor werd de Verlichting de crisis van de moderne tijd. Niet slechts eigentijdse gelovigen, maar ook latere denkers hebben haar streng beoordeeld als een destructieve beweging die slechts puinen achterliet. Wij hebben reeds aangetoond dat de kritische houding van de Verlichting noodzakelijk volgde uit wat eraan voorafging. In ons besluit stellen we dat ze ook noodzakelijk was voor de emancipatie van onze hedendaagse cultuur en bijgevolg dat de Verlichting, ofschoon ze een crisis veroorzaakte, toch geen zuiver negatieve rol heeft gespeeld.

### III. De Verlichting als crisis

Wanneer een cultuur afwijkt van haar formatieve principes ontstaat er een crisis: de mens herkent zichzelf niet meer in zijn project maar wil het



toch niet opgeven. Hegel gebruikte de term *vervreemding* om de houding te beschrijven ten aanzien van een cultureel ideaal dat mensen nog impliciet aanvaardden, maar dat eigenlijk niet meer aan de bestaande verwezenlijkingen en aspiraties beantwoordt. Het begrip zelf zou de basis vormen voor de theorieën van zijn onorthodoxe volgelingen, Feuerbach en Marx. Merkwaa- dig genoeg verbond Hegel deze vervreemding historisch met de periode van de Verlichting. Pas wanneer de verscheurdheid in een cultuur helemaal bewust is geworden kan men van vervreemding spreken - en dat is juist wat er in die periode gebeurde. Voor Hegel loopt dit bewustwordingsproces tenslotte uit op wat hij noemt de tweestrijd tussen *inzicht* en *geloof*. Zonder op de precieze betekenis van deze twee termen bij Hegel in te gaan, mogen we deze passage toch lezen als een conflict tussen twee fundamentele principes van de cultuur zelf, de Griekse rationaliteit en de christelijke afhankelijkheid. Aldus begon een strijd die nog steeds niet beslecht is. Wij zoeken nog steeds hoe we de kloof, geopend tijdens de Verlichting, kunnen overbruggen. *Ofwel* moeten wij voor één van beide tegengestelden kiezen en de andere bewust verwerpen, *ofwel* moeten we een nieuwe verzoening tot stand te brengen tussen de twee. In feite zien we dat in de volgende eeuw de tegenstelling alleen maar verhardt. Het wetenschappelijk positivisme bracht het rationalistische inzicht tot een punt dat het religieuze element noodzakelijk moest uitschakelen. Het 'geloofsprincipe' stelde zich op in een even onverzoenbare positie. Het 'geloof' (om het bij Hegels terminologie te houden) voelde zich bedreigd en isoleerde zich in een eigen wereld terwijl het alle intellectueel contact met zijn seculiere omgeving verbrak. Aldus kwam een geloofspositivisme in diametrale oppositie te staan tegenover het wetenschappelijk positivisme.

In onze eeuw bleef de strijd voortduren en werd, althans in één instantie, systematisch, met alle beschikbare middelen doorgezet. Het leninistische marxisme, veel meer dan een sociaal-economisch project, was een bewuste poging het conflict, geërfd van de Verlichting, eens en voor altijd op te lossen door een van de partijen definitief uit te schakelen. Lang voor de ineenstorting van het systeem werd het duidelijk dat dit niet mogelijk was. Maar evenmin kon het autoritaire geloofspositivisme zich blijven handhaven. Aldus begon de reflectie over de zin van de Verlichting zelf die dit conflict had veroorzaakt. Waar lagen haar wortels? Hoever strekten haar gevolgen? Waar ligt de oorzaak dat de Verlichting enerzijds zulke negatieve, destructieve gevolgen heeft gehad en anderzijds dat zij zo positief, bevrijdend heeft gewerkt en daardoor het geestelijk leven van onze tijd heeft mogelijk gemaakt? Hoe kan eenzelfde beweging tevens afwijken van de traditionele koers van de cultuur en er toe bijdragen om voor die cultuur nieuwe, positieve wegen te banen?

Volgens Jürgen Habermas blijft het oorspronkelijk project van de *Aufklärung* geldig. Maar in het al-omvattende subjectief rationalisme van het post-kantiaanse denken is het van zijn koers afgeweken. Hegels Absolute Geest is niets anders dan een vergoddelijking van de subjectieve rede, een pseudo-religie die het ideaal van de Verlichting, de totale emancipatie van de mens, evenzeer belemmert als de echte religie waarvan de Verlichting zich wou vrijmaken. De suprematie van de abstracte rede, ontdaan van elk kritisch-normatieve fundering, is in feite ontaard tot een instrument van brutale macht. Habermas wil de *Aufklärung* weer op het rechte spoor brengen door een *objectief* rationele praxis te zoeken die een totaal open, aan geen gezag gebonden communicatie toelaat. Deze oplossing lijkt me utopisch en de analyse van de Verlichting eenzijdig. Hij herleidt de complexiteit van het fenomeen tot een rechtlijnig emancipatieproject, zonder rekening te houden met de tegenwoordigheid van religieuze, ethische en esthetische factoren die zelf ook hun *eigen irreduceerbare* Verlichting kenden.

Ook wij stellen dat de Verlichting niet een vals spoor is gevolgd, maar dat ze haar oorspronkelijk project nooit heeft afgemaakt. Juister gezegd, en dit in tegenstelling met Habermas, de opmaak zelf van dat project is nooit klaar gekomen. De eenzijdigheid van het denken, de simplistische oplossingen van complexe vragen, de oppervlakkigheid van het gevoel, ze wijzen alle op een geestesgesteldheid die niet voorbereid was op de enorme problemen waarmee zij werd geconfronteerd. Ons valt het te beurt het intellectuele en praktische project van de Verlichting bij te werken en nauwkeuriger te definiëren. Wij zijn er getuigen van geworden hoe veel van haar oplossingen, de theoretische, zowel als de praktische, de problemen alleen maar hebben verergerd: de ecologische bedreiging door de techniek, de beperking opgelegd aan het denken en voelen door het rationalisme, de ontkrachting der moraal door het verdwijnen van haar transcendente fundering, de praktische onmogelijkheid van een stabiele zingeving door het opdrogen van de religieuze bronnen van de cultuur. Dit alles stelt ons ongetwijfeld voor nieuwe moeilijkheden. Maar niets zou onberadener zijn dan daarom het erfgoed van de Verlichting als een vergissing te willen van kant doen. Postmoderneren vallen vandaag het rationaliteitsprincipe zelf aan, alsof het verantwoordelijk zou zijn voor onze hedendaagse problemen. Deze interpretatie lijkt ons utopisch gevaarlijk. Het rationaliteitsprincipe is geen uitvinding van de moderneren: het bereikt ons vanuit de Griekse Oudheid en werd bevestigd in het middeleeuwse denken. Juist dit beginsel onderscheidt onze cultuur van alle andere en heeft haar, zij het dan dikwijls onder druk en in beperkte mate, aanvaardbaar gemaakt voor de rest van de wereld.

Hoe verklaren we dan de dehumaniserende gevolgen die het rationali-

teitsprincipe met name sedert de tijd van de Verlichting alom heeft teweeg gebracht? Deze gevolgen kwamen inderdaad niet toevallig, maar evenmin zijn ze te wijten aan het rationaliteitsprincipe als zodanig. Dat principe vergt noch rechtvaardigt een politiek van zuivere macht, een roekeloos economisch libertarianisme, een ecologisch noodlottig beheer van de natuur. Integendeel! Zulke houdingen gaan regelrecht in tegen het beginsel van de rede en volgen uitsluitend uit de pragmatische vorm die dat principe ontving in de achttiende eeuw. Toen wijzigde de rede haar koers van essentieel theoretisch naar pragmatisch-utilitaristisch. Het utilitarisme van de laat-moderne cultuur volgt niet uit de rede zelf, maar uit een fataal compromis door de rede gesloten met een nominalisme dat reeds vanaf het begin van het moderne denken begonnen was het fundamentele vertrouwen in de theoretische rede te ondermijnen. Toen de universele, transcendente rationaliteit werd gereduceerd tot een principe dat zijn oorsprong in de menselijke geest had, werd zij zelf herleid tot een instrument in de handen van en voor het uitsluitend nut van de mens. De rede verloor haar concrete universaliteit toen ze tot een attribuut van de menselijke geest werd herleid.

Nooit was er meer sprake van de universaliteit van de rede dan tijdens de Verlichting in Frankrijk. Universaliteit was, sedert de klassieke Griekse filosofie, inderdaad de voornaamste eigenschap van de rede geweest. Maar de universele ideeën van de achttiende eeuw die culmineerden in de retoriek van de Franse revolutie, waren van een heel andere aard. Zij vertegenwoordigden in feite idealen, waarden en zelfs sociale belangen van bepaalde groepen, in een bepaalde gemeenschap. Niets lijkt universeler dan de ideeën van de gelijkheid, menselijkheid en vrijheid die aan de grond liggen van Rousseau's *Discours sur l'inégalité* en zijn *Contrat social*. Maar een nauwkeurige lezing maakt duidelijk dat die ideeën al heel vlug moeten leiden tot een sociale dwang, doorgevoerd in naam van het algemene belang. Alle totalitaire regimes hebben er zich op beroepen. Burke doorzag reeds wat Marx later zou bewijzen, dat de idealen van de Franse revolutie de bijzondere waarden van een specifieke groep vertegenwoordigden en alles behalve universeel waren. Een redelijkheid opgevat als uitsluitend attribuut van de menselijke geest, kan niet allesomvattend zijn. Hegel had het juist toen hij in zijn *Phänomenologie des Geistes* de verlichte rede zag als een abstractie die onvermijdelijk tot een utilitarisme moet ontaarden. Meestal zien we rationalisme en utilitarisme als tegengestelden; in feite zijn zij tweelingen. Zodra de rede vernauwt tot een zuiver menselijke eigenschap, wordt zij uiteraard ondergeschikt aan een pragmatische houding. Het pragmatische is immers steeds het *bijzondere*. Elk programma van radicale rationaliteit dat op zo'n nauwe basis rust moet tekort schieten. In die zin is de hedendaagse kritiek op de Verlichting gerechtvaardigd.

digd. De fout ligt evenwel niet in het project van een rationele emancipatie zelf, maar in het te beperkte model van de rede dat daarbij als maatstaf werd genomen.

Ondanks deze vervalsende beperking heeft de Verlichting ontegensprekelijk een enorme stap vooruit gezet op de weg naar een emancipatie van de rede. Zijzelf doet ons de middelen aan de hand om haar eigen eenzijdigheid te boven te komen. In die zin heeft de Verlichting het einde van de moderniteit voorbereid dat begon met de Romantiek en uiteindelijk tot de hedendaagse kritiek van het verlichte rationalisme leidde.

De Verlichting heeft de begrippen gevormd die ook nu nog ons denken bepalen. De expressieve opvatting van de kunst is een kind van de Verlichting dat opgroeide tijdens de Romantiek en pas in onze eeuw zijn uiterste grenzen is gaan verkennen. De niet-autoritaire moraal, zij het die van de rede, zij het die van de morele intuïtie, bepaalt nog steeds ons ethisch denken. Dat deden ook de politieke theorieën van de achttiende eeuw. Begrippen zoals dat van de rechten van de mens, mogen dan al rusten op moeilijk te verantwoorden abstracties, geconcipieerd buiten de context waarin uitsluitend recht kan ontstaan. Ook aan het zogenaamde sociale contract, gebouwd op de fictie van een presociale samenleving, beantwoordt geen werkelijkheid. Maar veel belangrijker dan de historische fundering is het inzicht dat het individu *recht heeft op rechten*, dat politieke vormen moeten beantwoorden aan reële noden van de mens en geen onaantastbare, op zichzelf staande structuren mogen zijn. Daar ligt onder twijfelachtige verklaringen het echte inzicht van de Verlichting. Indien wij het vanzelfsprekend vinden dat de levensvoorwaarden van de individuele mens aan het wereldgeweten een universele verplichting opleggen, danken we dat aan de Verlichting. Het feit dat de Verlichting deze principes verdedigde weegt veel zwaarder dan de kracht van de historische en juridische argumenten waarmee ze dat deed.

Zelfs voor het religieuze bewustzijn is de Verlichting een geestelijke emancipatie geworden. Godsdienstige verdraagzaamheid, de scheiding tussen de eredienst en het publieke leven die deze verdraagzaamheid mogelijk maakte, de prioriteit van innerlijke overtuiging ten aanzien van elke politieke dwang, sociale druk of cultureel vooroordeel - hedendaagse gelovigen beschouwen die alle als positieve verworvenheden die zij in geen geval nog willen prijsgeven. Zelfs de kritiek op de traditionele argumenten voor het bestaan van God verplichtte de theologie eindelijk af te rekenen met een lang voorbijgestreefd pre-copernicaans wereldbeeld. Het begrip van een goddelijke causaliteit dat Diderot aanviel berust tenslotte nog steeds op een versie van het middeleeuwse beginsel: *sursum est unde motus* - alle beweging moet van boven komen. Zo ook dwingt Hume ons toe te geven dat argumenten geba-

seerd op de hoedanigheden van deze wereld niet toereikend zijn om te besluiten dat aan hun oorsprong een oneindig volmaakt wezen moet staan. Eveneens heeft Lessing ons verplicht de existentiële draagwijdte van historische gegevens op haar juiste waarde te schatten. De hele kritiek op een traditioneel aanvaarde 'redelijkheid' was pijnlijk, vooral dan in de sarcastische vorm waarin ze geformuleerd werd, maar ze was noodzakelijk voor een volle aanvaarding van de moderne cultuur. Ze heeft uiteindelijk de religieuze overtuiging een diepte en innerlijkheid gegeven die ze vroeger slechts bij religieus uitzonderlijke individuen bezat.

Vandaag de dag bestaat er weinig gevaar dat wij nog onkritisch het rationalisme van de Verlichting als denkbasis zullen aanvaarden, evenmin trouwens als het simplistisch materialisme of het naïeve atheïsme die hieruit volgden. Het heeft weinig zin om nog tegen die windmolens te vechten. De schadelijke gevolgen van dit reductionisme hebben we reeds te zeer aan den lijve ondervonden om het nog als aanvaardbaar te beschouwen. Het gevaar dat onze cultuur vandaag bedreigt komt veeleer uit de tegengestelde hoek. Het bestaat namelijk in een verwerping van het beginsel zelf der rationaliteit waarop onze cultuur is gebouwd. Wat wij nodig hebben is niet zozeer een kritiek op de excessen van de *Aufklärung* als een nieuwe bezinning op het wezen van de rationaliteit zelf. Wat behoort tot haar kern? Wat tot haar moderne interpretatie? Het rationaliteitsprincipe zelf vaarwel zeggen omdat zijn achttiende-eeuwse formuleringen eenzijdig en onjuist zijn gebleken zou ons de basis zelf van onze cultuur ontnemen.

Ons argument veronderstelt dat de Verlichting nog steeds in aanzienlijke mate het huidige bestel van onze cultuur bepaalt. Maar is dit werkelijk het geval? Is het niet zo dat onze tijd definitief heeft afgerekend met het rationalisme van de achttiende eeuw? Met name het wetenschappelijk denken volgt reeds geruime tijd een andere richting. Quantum fysica, fenomenologische filosofie en postmoderne literatuur gaan uit van principes die in lijnrechte tegenstelling staan met het objectivistische, mechanistische denken van de achttiende eeuw. Bovendien blijkt uit de ecologische beweging en de kosmologische belangstelling van onze tijdgenoten dat het enge antropocentrische denken achteruit gaat. Die tekens wijzen ongetwijfeld op het doorbreken van een nieuwe geestelijke instelling. Toch blijft de vraag of die het uiteindelijk zal halen op de nog steeds stevig gevestigde pragmatisch-utilitaristische houding. Is er hier meer aan de gang dan een *reactie* tegen de alarmerende gevolgen van een rationalisme dat door de techniek zijn impact op het praktische leven heeft vertienvoudigd? Het lijkt me te vroeg om op deze vraag een definitief antwoord te geven. Maar de wijze waarop wij sociaal en politiek de resultaten van die reeds anders georiënteerde wetenschap gebruiken, blijft

meestal het oude spoor volgen. Wat we *doen* met wat de wetenschap heeft mogelijk gemaakt verschilt zelden van wat we vroeger deden - en met veel bezwaarlijker gevolgen.

Er blijft ook een meer onmiddellijk probleem. Biedt de anti-rationalistische reactie van vandaag grotere waarborgen voor het geestelijk welzijn van onze cultuur dan het rationalisme van de Verlichting? Die cultuur dankt haar zijn zowel als haar superioriteit aan het feit dat ze berust op de rede. De aanvallen op de rede die het postmodernistische denken vandaag uitvoert, dreigen die fundering in gevaar te brengen. Van de problemen geschapen door het rationalistische reductionisme — de theoretische zowel als de praktische — zijn we ons intussen voldoende bewust geworden. Maar een reactie tegen, of een kritiek op de excessen van de *Aufklärung* volstaat niet in het huidige bestel. Ons ontbreekt een diepere bezinning op de betekenis van de rationaliteit en op haar implicaties. Juist daartoe nodigt een studie van de Verlichting ons uit.