

Voorpublicatie

DE LACH EN DE WAARHEID
De geboorte van het moderne Europa*

Guido Vanheeswijk

"Als wij aan de hemelpoort komen en de kans krijgen ons voor eeuwig te vestigen op dezelfde wolk als Erasmus en Rabelais, Shakespeare en Montaigne, zullen (denk ik) maar weinigen van ons eisen dat we in plaats daarvan voor altijd worden opgesloten met René Descartes, Isaac Newton en de exact-denkende maar minder vrolijke genieën van de 17de eeuw"

S. Toulmin, *Kosmopolis*

Er zijn talloze interpretaties voorhanden om de breuk te belichten die zich tussen de middeleeuwen en de moderne tijd in het Europese cultuurproject manifesteert. Sommigen hebben gewezen op de wending in de menselijke geest van theorie naar praktijk en van contemplatie naar actie. Anderen spreken over een verschuiving in de wetenschappelijke verklaringsmethode : van teleologisch-organistisch naar mechanistisch-causaal. Weer anderen zien een wending van het theocentrische naar het antropocentrische, van het transcendente naar het immanente, van het objectieve naar het subjectieve. Nog anderen wijzen op de gevolgen van het wegvallen van het middeleeuwse wereldbeeld en het ermee verbonden ordebegrip : de copernicaanse revolutie in de sterrenkunde luidt de zwanezang van de middeleeuwen in. Hoe uiteenlopend die interpretaties ook zijn, de overgang zelf illustreert een typische trek van de Europese mens : hij lijdt aan de ongeneeslijke drang zich steeds weer te verdrijven uit het paradijs dat hij voor zichzelf heeft opgebouwd.

De middeleeuwse scholastiek heeft een volmaakte synthese bedacht tussen kosmologisch, antropologisch en theologisch denken, tussen Griekse rationaliteit en joods-christelijk geloof. Een droom lijkt daarmee verwezenlijkt : kosmos en bijbel spreken voor de denkende en gelovige mens dezelfde taal en verwijzen naar dezelfde waarheid : beide 'boeken' zijn door dezelfde goddelijke hand 'geschreven'. Maar tussen droom en daad staan wetten in de weg en vooral, zoals weldra zou blijken, wetenschappelijke bezwaren.

Vanuit zijn nieuwe wetenschappelijke instelling ondermijnt de Europese mens stapsgewijze zijn zelf gemaakte synthese. Waar vroeger theologie en wetenschap dezelfde taal spraken en inzicht en zingeving hand in hand gingen,

beginnen ze nu geleidelijk aan van elkaar te vervreemden. De twee boeken spreken voortaan een andere taal en nieuwe wegen worden ingeslagen. Juist in de té strakke band tussen geloof en weten, zingeving en inzicht schuilt de zwakheid van de middeleeuwse synthese. Juist in de teloorgang van het besef van het 'weg-karakter' van de waarheid ligt haar eigen ondergang besloten. De periode tussen 1500 en 1700 wordt dan ook vaak door historici aangeduid als de crisisperiode van het Europese bewustzijn. Het ontbreken van de lach eist uiteindelijk zijn tol.

Opkomst en teloorgang van de lach

Wanneer Johannes Burckhardt in 1860 *Die Kultur der Renaissance in Italien* laat verschijnen, geeft hij daarmee de aanzet tot een historiografische traditie, waarin hij niet alleen de vraag naar het ontstaan van het moderne Europa thematiseert, maar tevens de standaardtheorie over het tijdstip ervan ondermijnt. Traditioneel plaatst men de geboorte van het modernistische project in de zeventiende eeuw. De baanbrekende natuurwetenschappelijke innovaties van Galilei en de mathematische inzichten van Descartes leggen de fundamenten van de intellectuele revolutie die zich toen zou hebben voltrokken. De Zwitserse cultuurhistoricus daarentegen beschouwt de (Italiaanse) Renaissance reeds als een definitieve breuk met de middeleeuwse beschavingswereld. De opmars van het individualisme, de ontluikende schoonheidsdrang en de verovering van de aardse werkelijkheid door de menselijke geest luiden in zijn ogen de moderne tijden in.

Ook al wijzen heel wat historici die thesis van Burckhardt af¹, vanuit het perspectief van de evoluerende verhouding tussen lach en waarheid krijgt ze bevestiging : tussen de zestiende en de zeventiende eeuw kan men, met betrekking tot de rol van de lach, een scherpe scheidingslijn trekken. Bij uitstek tekent die breuklijn zich af in de Europese literatuur. François Rabelais, Miguel de Cervantes en William Shakespeare, zo schrijft de literatuurtheoreticus Mikhail Bakhtin², markeren een belangrijk keerpunt in de geschiedenis van de lach. Nergens anders zien we de lijnen die de Renaissance ten opzichte van de zeventiende eeuw en de daaropvolgende periode afbakenen zo scherp aangeduid.

De lach die in de renaissance in zijn meest radicale, universele en tegelijk vrolijk-uitbundige vorm ontwaakt, heeft zich onttrokken aan de knellende begrenzingen van de folklore cultuur, die hem in de middeleeuwen zijn opgedrongen. Wanneer hij zijn ondergronds bestaan verlaat is het opvallend hoezeer de lach, eerder veroordeeld tot het circuit van cluten en sotternieën op marktpleinen en tijdens kermessen, nu een essentiële rol begint te spelen in de schepping van meesterwerken uit de Europese literatuur zoals de *Decamerone* van

Boccaccio, *Gargantua et Pantagruel* van Rabelais, *Don Quichote* van Cervantes en de Shakespeariaanse tragedies en komedies. Op de drempel van de zestiende eeuw verleent de Engelse dramaturg Ben Jonson aan de intrede van de lach een 'officieel' karakter met zijn successtuk, *Every man out of his humour*. Voortaan mag de lach au sérieux worden genomen.

In de renaissance krijgt de lach een filosofische betekenis. Hij wordt nu beschouwd als één van de wezenlijke vormen van waarheid, niet alleen met betrekking tot de individuele mens en zijn geschiedenis, maar tevens met betrekking tot de werkelijkheid als een geheel. De lach wordt gezien als een specifiek gezichtspunt om de werkelijkheid te bekijken. Vanuit het perspectief van de lach krijgt zij een nieuw gezicht. Daarbij gaat men ervan uit dat zij niet minder (en wellicht zelfs meer) diepgaand wordt ontleed dan wanneer men haar vanuit een ernstig standpunt beschouwt. Daarom is de lach evenzeer als de ernst op zijn plaats in de grote literatuur die universele vragen en problemen aan de orde stelt. Bepaalde wezenlijke aspecten van de wereld zijn zelfs alleen voor de lach toegankelijk.

Een aantal factoren kan die abrupte ommekeer ten opzichte van de middeleeuwen verklaren. Omdat in de belangrijkste ideologische sectoren de afstand tussen het Latijn en de volkstaal door de opkomst van de boekdrukkunst begon te vervagen, worden gaandeweg de muren tussen officiële en niet-officiële literatuur gesloopt. Het gebruik dat literatoren en bepaalde toonaangevende kringen van de volkstaal maken blaast uiteindelijk de laatste grenzen tussen hogere en lagere literatuur op. Ook de geleidelijke desintegratie van de feodale en theocratische orde in de middeleeuwen werkt de vermenging van officiële en niet-officiële literatuur in de hand. De humor in de volkscultuur, die zich in de middeleeuwen had ontpopt als een uitlaatklep voor de volkse creativiteit, kan nu opereren op het bredere niveau van de gehele literatuur.

Pas in de zeventiende eeuw, juist de periode waarin absolute monarchieën en een volkomen nieuwe maatschappelijke ordening gestalte beginnen te krijgen, daalt de humor weer af naar de lagere échelons op de hiërarchische ladder van de literaire genres. Daar raakt hij geleidelijk vervreemd van zijn volkse wortels: hij verengt, wordt kleingeestig en degenerereert. De lach in de zeventiende eeuw is niet langer de spreekbuis van een universeel, filosofisch standpunt. Voortaan verwijst hij in de literatuur slechts naar individuele en idiosyncratische verschijnselen in het sociale leven. Wat belangrijk en wezenlijk is, kan nooit komisch zijn. Evenmin mag men de geschiedenis en de personages die haar vertegenwoordigen — koningen, generaals, helden — in een komisch licht plaatsen. De sfeer van het komische wordt verengd tot het specifieke domein van private en sociale ondeugden; de wezenlijke waarheid over de wereld en over de mens kan niet worden verteld in de taal van de lach. Daarom wordt de lach in de

zeventiende eeuwse literatuur weer verbannen naar de lagere genres, waarin het leven van individuen en van de lagere sociale klassen wordt voorgesteld. Lachen is opnieuw niet meer dan een vorm van licht amusement.

De dubbele geboorte van de moderniteit

Juist vanuit een gevoeligheid voor de peripetieën in de verhouding tussen de lach en de waarheid brengen twee hedendaagse auteurs, de Tsjechische romanschrijver en essayist Milan Kundera en de Engelse wetenschaps- en cultuurfilosoof Stephen Toulmin, de evolutie van het Europese cultuurproject in kaart. Met de conclusie die beiden aan hun analyse verbinden situeren zij zich in de lange historiografische traditie die met Burckhardt een aanvang heeft genomen. Het optimistisch gekleurde standaardverhaal over de oorsprong van de moderne tijd dat vertelt hoe, onder invloed van de ontdekking van de nieuwe wereld en van nieuwe technieken, een grotere economische welvaart tot stand komt en waarbij de kerkelijke bevoogding stelselmatig afneemt om de rationaliteit vrije baan te geven wijzen zij als eenzijdig af. Veeleer wijzen zij op de *specificiteit* en de *complexiteit* van de omstandigheden waarin de moderne tijd vorm begint aan te nemen : zowel Kundera als Toulmin spreken over een dubbele oorsprong van de moderniteit. En vanuit die vooronderstelling ondermijnen zij het standaardverhaal.

De afgewezen erfenis van Cervantes

Toen God zich langzaam terugtrok van de plaats vanwaar hij het universum en de rangorde van waarden daarin had ingericht, het goede van het kwade had gescheiden en aan elk ding een zin had gegeven, kwam Don Quichote uit zijn huis en was hij niet langer in staat de wereld te herkennen. Bij afwezigheid van de Opperrechter leek deze plotseling van een vreselijke dubbelzinnigheid; de enige goddelijke Waarheid viel uiteen in honderden relatieve waarheden die de mensen onder elkaar verdcelden. Zo werd de wereld van de Moderne Tijd geboren en de roman, het beeld en model ervan, met haar.

Met Descartes het *denkend ego* te zien als basis van alles, en zo alleen te staan tegenover het universum, is een houding die Hegel terecht als heroïsch beoordeelde. Met Cervantes de wereld te zien als een dubbelzinnigheid, in plaats van een enkele absolute waarheid het hoofd te moeten bieden aan tal van relatieve waarheden die onderling in tegenspraak zijn (waarheden die belichaamd worden in *denkbeeldige ego's* die personages genoemd worden), en dus als enige zekerheid de *wijsheid van de onzekerheid* bezitten, dat vereist een niet minder grote kracht.³

Bij het onderzoek naar de eigenheid van een cultuur moet men, zo meent Milan Kundera, ook oog hebben voor de opkomst van genres die een alternatief vormen voor de pogingen om over menselijke aangelegenheden te *theoretiseren*. In verband met de Europese cultuur heeft men die aanpak altijd veronachtzaamd. Wie de geschiedenis van de Europese roman kent, zo gaat hij verder, beseft welke mogelijkheden men daarmee ongebruikt laat : de wijsheid van de roman is immers niet die van de filosofie of van de wetenschap. De roman komt niet voort uit een theoretische, maar uit een humoristische houding.

Vanuit deze tegenstelling tussen filosofie en literatuur concipieert Milan Kundera de idee van een dubbele geboorte van de moderne tijd. In een wijsgerig perspectief staat René Descartes aan de oorsprong van het moderne Europa. In een literair perspectief situeert zich de geboorte van het nieuwe Europa een goede honderd jaar eerder. Voor Kundera is Miguel Cervantes de grondlegger ervan. Want met de roman ontstaat het nieuwe Europa. Terwijl vanaf de zeventiende eeuw alle grote existentiële themata in de Europese filosofie worden verwaarloosd, begint de roman juist aan de exploratie ervan :

De roman is het werk van Europa; zijn ontdekkingen, ook al worden die in verschillende talen gedaan, behoren geheel Europa toe. De *opeenvolging van ontdekkingen* (en niet de optelsom van wat er geschreven is) vormt de geschiedenis van de Europese roman. Slechts in die supra-nationale context kan de waarde van een oeuvre (dat wil zeggen het belang van de ontdekkingen erin) volledig gezien en begrepen worden⁴.

De Europese roman heeft in de zestiende eeuw niet alleen ontdekt dat de goddelijke waarheid, maar ook de waarheid over het eigen menselijk individu zich aan de rationaliteit onttrekt. Als eersten hebben Cervantes en Rabelais dit beseft verwoord. Tegelijk is Kundera er zich terdege van bewust dat men de oudste vaders van de moderne tijd in de verdere ontwikkeling van het Europese cultuurproject vergeet en dat hun wijsheid van de onzekerheid door de wetenschap van de zekerheid ondergesneeuwd raakt. Omdat Cervantes het onderspit heeft moeten delven voor Descartes, is de Europese beschaving weggedreven van haar eigenlijke bestemming. Daarom moet men de romans en essays van Kundera lezen als telkens nieuwe pogingen om aan die eeuwige onzekerheid en aan die inherente relativiteit van alle waarheden gestalte te geven en ze in de geest van de Europese mens opnieuw wakker te schrijven.

Maar wanneer de toekomst in mijn ogen geen enkele waarde vertegenwoordigt, waaraan hecht ik mij dan wel : aan God ? aan het vaderland ? aan het volk ? aan het individu ? Mijn antwoord is even belachelijk als oprecht : ik hecht mij aan niets, behalve aan de afgewezen erfenis van Cervantes⁵.

De afgewezen erfenis van Montaigne

Een analoge visie op het ontstaan van de moderne tijd verkondigt de Engelse wetenschapsfilosoof en cultuurhistoricus Stephen Toulmin in *Kosmopolis*. Ook hij heeft het over een dubbele geboorte van de Europese moderniteit, de eerste (literair-humanistische) in de zestiende, de tweede (wetenschappelijk-rationalistische) in de zeventiende eeuw. En evenals Kundera, en op gelijkaardige gronden, spreekt Toulmin zich uit voor de intellectuele gewoonten van de zestiende eeuwers.

Toulmins eigenlijk opzet is het *recontextualiseren* van de omstandigheden waarin de moderne tijd een aanvang neemt. Slechts door de concrete omstandigheden te reconstrueren waarin het project van het modernisme wordt ontworpen kan men, zo meent hij, de eigenlijke draagwijdte en betekenis ervan inschatten. Via die recontextualisering komt hij tot de conclusie dat men de intellectuele ontwikkelingen in de zeventiende eeuw niet zozeer als een revolutie dan wel als een *contra-revolutie* moet bestempelen. In werkelijkheid begint de moderniteit in de zestiende eeuw; de zeventiende eeuwse variant is slechts een tweede fase in de ontwikkeling ervan.

Conform zijn 'recontextualistisch' uitgangspunt, brengt Toulmin de transformatie binnen de moderniteit in verband met de toenmalige maatschappelijke onrust. Die was, op het breukvlak van beide eeuwen, het gevolg van steeds scherper wordende religieuze tegenstellingen. Na de ineenstorting van het middeleeuwse wereldbeeld wordt Europa door de godsdienstoorlogen verscheurd. Humanisten als Erasmus, Rabelais en Shakespeare zien in een sceptische en tolerante levenshouding het enig mogelijke antwoord. Die zestiende eeuwse 'literair-humanistische' houding krijgt in *Kosmopolis* vooral gestalte in de figuur van Michel de Montaigne die symbool staat voor een concreet, pragmatisch denken, voor een bescheiden tolerantie en een pluralistisch scepticisme dat wars is van dogmatische scherpelijperij.

Zoals Kundera weet ook Toulmin dat deze houding het uiteindelijk niet heeft gehaald. In de zeventiende eeuw reageert men anders: men vond toen dat een tolerante levenshouding het tij niet kon keren en daarom zochten figuren als Descartes, en later Leibniz, naar een *zeker uitgangspunt* waarover niemand nog langer kon twisten. Dat zekere uitgangspunt kan men alleen maar door een rationeel-mathematische methode vinden: het cartesische rationalisme, met zijn abstracte, universele begrippen, wordt de nieuwe intellectuele stijl. Als antwoord op de religieuze verdeeldheid in Europa fungeert de zoektocht naar volstrekte zekerheid en het geloof in de 'mythe van de propere lei' als een strategische terugtocht, een *contra-renaissance*.

Evenals Kundera bepleit Toulmin een terugkeer naar het sceptisch-tolerante gedachtengoed van het zestiende eeuwse humanisme:

Als wij aan de hemelvaart komen en de kans krijgen ons voor eeuwig te vestigen op dezelfde wolk als Erasmus en Rabelais, Shakespeare en Montaigne, zullen (denk ik) maar weinigen van ons eisen dat we in plaats daarvan voor altijd worden opgesloten met René Descartes, Isaac Newton en de exact-denkende maar minder vrolijke genieën van de zeventiende eeuw.⁶

Zin voor humor hadden zij zeker, de grote geesten uit de zestiende eeuw. Nu stelt Toulmin (en ook Kundera) zonder omwegen dat deze lach om de waarheid, deze vrolijke wijsheid van de onzekerheid het humanisme tijdens de hele zestiende eeuw karakteriseert. En wie, zoals hij dat doet, de geboortedatum van de moderne tijd naar het begin van de zestiende eeuw wil opschuiven, kan zo de tegenstelling sceptisch, tolerant relativisme tegenover dogmatische zekerheid als criterium voor de overgang renaissance-rationalisme en voor de crisis van het Europese cultuurproject hanteren. Maar juist hier werkt Toulmin veel te simplificerend.

In de humanistische zestiende eeuw is er allerminst sprake van een eenduidige rol van de lach. Bovendien is het ideaal van waarheid dat de zeventiende eeuw nastreeft niet langer het waarheidsideaal van de klassieke Europese beschaving. Slechts vanuit een inzicht in deze wijziging van het begrip waarheid kan men de teloorgang van de lach begrijpen. De lach die men inderdaad overal in de zestiende eeuw aantreft, is niet altijd dezelfde lach. Omdat de waarheid die als correlaat fungeert ook niet altijd dezelfde waarheid is.

De inspiratie van het oude waarheidsconcept

Het is opvallend dat Toulmin, wanneer hij de moderne tijd in de zestiende eeuw wil laten beginnen en daarom figuren als Rabelais, Erasmus en Montaigne als prominente vertegenwoordigers naar voren schuift, met geen woord rept over zijn eigen landgenoot Thomas More. Dat is vooral vreemd omdat More niet alleen bekend staat als een vooraanstaand humanist, maar tevens als iemand bij wie de lach een centrale rol speelt. Het is immers niet toevallig dat Erasmus zijn *Lof der Zotheid* aan zijn vriend More opdraagt.

In het voorwoord tot de *Lof der Zotheid* richt Erasmus zich rechtstreeks tot zijn boezemvriend om uit te leggen waarom hij juist een boekje over de zotheid schrijft :

In de eerste plaats heeft jouw achternaam, Morus, mij geïnspireerd omdat die zozeer op het woord Moria (zotheid) lijkt als het begrip zelf jou vreemd is. Het is je zelfs volkomen vreemd; daarover zijn allen het eens. In de tweede plaats vermoedde ik dat deze spirituele scherts van mij bij jou wel vooral instemming zou oogsten omdat jij dit soort grapjes — dat wil zeggen, als ik het goed heb, indien ze niet zonder esprit en niet volkomen zouteloos zijn — zeer pleegt te waarderen en je je überhaupt

in het gewone dagelijkse leven als een Democritos, de lachende filosoof, gedraagt. Want hoewel je, zoals te verwachten is bij de bijzondere scherpzinnigheid van je geest, enerzijds mijnenver boven de massa uitsteekt, ben je anderzijds toch in staat, en heb je er zelfs plezier in, met alle mogelijke mensen in alle omstandigheden om te gaan dankzij je ongelooflijk charmant en vriendelijk optreden. Dus zal je dit opstelletje niet slechts wel gaarne aanvaarden als een souvenir van je vriend, maar het tevens onder je hoede nemen daar het immers aan jou is opgedragen en dus al jou en niet meer mij toebehoort.⁷

Een onderonsje tussen twee boezemvrienden die zich schijnbaar kostelijk vermaken. Maar de pret is niet zo onschuldig. *De Lof der Zotheid* is allereerst een aanklacht, een strijdschrift vol fijnzinnige kritiek op de kerk en de staat van die dagen. Erasmus heeft genoeg van het (religieuze) leven gezien om te weten dat de kerk een hervorming dringend nodig heeft, niet alleen als instelling maar ook in zijn leer. De grote civilisator van Europa is vastgelopen, gestrand op uitgeholde vormen en gevestigde belangen. Erasmus legt al die kritiek in de mond van de Zotheid, die een voordracht houdt vol zelfverheerlijking en tegelijk zotheid ontdekt en openlegt in alle regionen van het toenmalige maatschappelijke bestel. Voor een intelligent en fijngevoelig man als Erasmus moeten menselijke instellingen vaak onverdraaglijk stompzinnig zijn geweest. Er zijn van die ogenblikken dat iemand zich niet langer kan beheersen. *Lof der Zotheid* is zo'n uitbarsting die alles wegwist: pausen, koningen, monniken, theologen, twistende staatsleiders, kortom, de hele troep. Zijn hele leven lang trekt hij doorheen Europa, voortgedreven door een rusteloosheid die, zodra hij ergens te lang verblijft, telkens weer de kop opsteekt.

Wat Erasmus aan de kaak stelt, is de morele verdorvenheid en intellectuele hoogmoed van zijn tijd en de verdwazing die hem ergert. Vooral filosofen en theologen moeten het ontgelden die "vol zelfvertrouwen over de schepping van talloze werelden spreken, over zon, maan en sterren zonder een ogenblik te aarzelen, alsof zij in het geheim van de schepping zijn ingewijd: met hun vooronderstellingen is de natuur bijzonder geamuseerd".⁸ Ironische satire krijgt bij hem een positieve waarde als het enig mogelijke tegengif voor een conformisme en een zelfvoldaanheid die de vrije geesten aan banden leggen. Door bestaande wantoestanden te hekelen wil Erasmus de wereld veranderen.

Wat hij aanprijst, is verdraagzaamheid, intellectuele eerlijkheid, oprechtheid, vredelievendheid en waarheidsliefde. Het zijn niet zijn spotschrift en zijn sarcastische schranderheid die hem gedurende een decennium tot de beroemdste man van Europa maken; het zijn veeleer zijn vrome ernst en zijn naar waarheid zoekende geest die hem voor vele tijdgenoten tot een prijzenswaardig voorbeeld maken. Na *Lof der Zotheid* wijdt Erasmus zich aan theologische zaken, wordt oprichter van het Leuvense *Collegium Trilingue* en vertaalt zelf het Nieuwe Testa-

ment uit het Grieks. Tot dan kende men de evangelische boodschap alleen uit het Latijn van de Vulgaat, een vertaling die op een aantal plaatsen mank liep. Met zijn wetenschappelijk onderzoek lijkt Erasmus een redelijke oplossing voor de verwarring van velen aan te dragen. Door zijn eruditie, zijn intellectuele acribie en zijn helderheid van stijl kan hij hun de waarheid vertellen.

Die waarheid is nog steeds de waarheid van het oude Europa, ontleend aan de oudheid en de christelijke openbaring.⁹ Eigenlijk staat Erasmus met zijn rug naar de nieuwe tijd : hij heeft nauwelijks belangstelling voor de opkomende wetenschap en van de ontdekking van Amerika ligt hij al evenmin wakker. Zijn hartstocht gaat uit naar de literaire meesterwerken van de Ouden en naar een juist begrip van de Bijbel. In die zin is hij één van de laatste vertegenwoordigers van een Europese cultuur die hij hardnekkig verdedigt omdat hij ze zozeer in gevaar weet.

Vanzelfsprekend is ook Thomas More, de ervaren diplomaat, op de hoogte van de mistoestanden in zijn tijd : het bederf in de kerk, de machtshonger van pausen, die vooral veldheer zijn, de verwaandheid van onontwikkelde theologen, de vreemde praktijken van vele monniken, de hebzucht van vorsten en de talloze dwaasheden onder het volk, oud en jong. Ook Thomas begint te denken over een passend antwoord : geen kritiek alleen, geen louter sloopwerk — hoe belangrijk ook —, maar iets opbouwends, een poging tot vormgeving van een nieuwe maatschappij, die niet meer zou hervallen in de fouten van de oude.

Tijdens een commerciële missie naar Vlaanderen groeit de *Utopia*, als een aangenaam tijdverdrijf, in het brein van de drukbezette rechtsgeleerde. Zes jaar lang, tussen 1510 en 1516, werkt hij eraan. Hij moet het, getuige de ondertitel, graag hebben gedaan : "een waarlijk gulden boekje, niet minder heilzaam als geestig, over de beste staatsinrichting en het nieuwe eiland Utopia". Het boek wordt geconcipieerd in twee delen. Eerst maakt hij het tweede deel, in de vorm van een voordracht, zoals *Lof der Zotheid*. Het begint heel ernstig en wordt pas geleidelijk doorspekt met anekdotes en toespelingen. Maar omdat bij de sterke kritiek die op de *Lof der Zotheid* loskomt, velen de literaire vorm niet doorzien en aan Erasmus alles wordt verweten wat in feite door de *Zotheid* is gezegd, acht Thomas het geraden om in een eerste boek zelf afstand te nemen van de ideeën die hij wil verkondigen, door ze in de mond te leggen van een bevaren zeeman, Raphaël Hythlodæus, en zelf als kritisch toehoorder te fungeren. Op die manier kan hij zijn opbouwende utopie voorstellen, maar wel met de nodige afstand en de nodige humor.

De verdraagzame humanist die More ongetwijfeld is en die zo goed de tekortkomingen van de mens onderkent en wil begrijpen, is echter geen scepticus. More leeft van een waarheid die hij groter acht dan de mogelijkheden van zijn eigen denken en ervaren. Het meest duidelijk blijkt dat uit zijn tragische

levensloop. Als bekwaam en onkreukbaar jurist, maakt More snel carrière. In 1504 wordt hij voor de eerste keer gekozen in het Lagerhuis. In 1510 wordt hij benoemd tot onder-schout van Londen. Zeven jaar later is hij lid van de Koninklijke Geheime Raad, nog vier jaar later wordt hij in de adelstand verheven. In 1523 is hij 'speaker' van het Lagerhuis en bestuurder van de twee grote universiteiten, Oxford en Cambridge. In 1529 volgt dan de hoogste bekroning, het kanselierschap van Engeland.

Slechts drie jaar blijft hij op die plaats. In 1532 treedt hij om de bekende redenen af. Er zijn de moeilijkheden met koning Hendrik VIII, die zijn huwelijk met Catharina van Aragon ongeldig wil verklaren om zo een wettig huwelijk met Anna Boleyn te kunnen sluiten. Hendrik poogt de Kerk naar zijn hand te zetten en zo te breken met Rome. Maar Thomas weigert de eed op de koning als hoofd van de kerk af te leggen, wordt in de Tower opgesloten en op 6 juli 1535 onthoofd. Verdraagzame tolerantie en begrip voor de mening van een ander zijn bij hem geen synoniem voor sceptische onverschilligheid.

In een passage uit de *Utopia*, waarin More over de godsdienst van de Utopiërs schrijft, licht hij zijn opvatting over religieuze verdraagzaamheid toe :

Degenen die zelf niet het christendom aanhangen, houden er anderen niet van terug, en wie ertoe overgegaan is vallen zij hierom niet lastig. Slechts één van onze gemeenschap werd tijdens mijn verblijf openbaar gestraft. Hij was pas gedoopt en wilde tegen mijn raad in, publiek spreken over het geloof in Christus. Hij deed het met vuur en overtuiging, maar minder met beleid. Hij begon zich zo op te winden, dat hij onze godsdienst niet alleen boven de andere stelde, maar alle afwijkingen als vals, slecht, heiligschennend en goddeloos voorstelde, en als strafbaar met het eeuwige vuur. Toen hij een tijdlang zo gesproken had, werd hij gegrepen. Men verklaarde hem schuldig : niet aan verachting van de goden maar aan het veroorzaken van een volksoploop. Na een langdurig proces werd hij gestraft met ballingschap. Zij handhaven als één van hun oudste en meest eerbiedwaardige tradities dat niemand om zijn godsdienstige overtuiging lastig mag gevallen worden.¹⁰

Zelf beantwoordt More niet helemaal aan dit ideaal. In *Dialogues concerning Heresies* uit 1529 verdedigt hij met verve de toenmalige opvatting dat ketterij een vorm van verraad is die je ten allen prijze moet veroordelen. Talloos zijn de geschriften waarin hij het éne ware geloof van de Rooms-katholieke kerk verdedigt. Maar even tekenend voor zijn persoonlijkheid is dat hij nooit van persoonlijke wreedheid kon worden beticht. En wanneer Hendrik VIII in 1521 Luthers leer over de sacramenten aanvalt, suggereert More aan de koning dat hij de paus teveel autoriteit in wereldse zaken verleent. Voor More gaat het veeleer om de spirituele betekenis waarvan het pausdom het opperste symbool moet zijn.

Juist omwille van zijn geloof in een hogere waarheid weigert hij Hendrik als hoofd van de Engelse staatskerk te erkennen. More, die aanvankelijk hoog in de gunst staat bij Hendrik VIII en in de drie jaren als kanselier de koning met zelfopoffering dient, erkent de onmiskenbare talenten van Hendrik, maar doorziet tevens zijn ijdel, wispelturig en vaak wreed karakter waarover hij zich geen enkele illusie maakt. Op de schijnbaar diepe vriendschap die de koning voor hem koestert, gaat hij nooit prat en zijn schoonzoon William Roper fluistert hij toe dat indien Hendrik zijn hoofd zou kunnen inruilen voor een Frans kasteel, de laatste dit zeker niet zou laten. Een botsing tussen twee zo verschillende karakters is eigenlijk onvermijdelijk.

Uit de talloze brieven die More in de Tower aan zijn lievelingsdochter Margaret schrijft wordt duidelijk hoe hij gaandeweg afstand neemt van alle wereldse beslommingen vanuit een gerichtheid op de goddelijke waarheid. Mijn situatie is die van een man, zo schrijft hij, die zijn hoofd gaat verliezen maar geen schade ondervindt, slechts een onschatbaar geluk in de palm van Gods hand. Moe getergd door het uitblijven van een positief antwoord, laat Hendrik tenslotte alle boeken en schrijfgerei uit Mores cel weghalen. De volkomen onthechte More vindt dan nog tijd voor een grapje. Op de vraag waarom hij de luiken van zijn celvenster sluit, antwoordt hij: "Nu de inboedel is weggehaald, moet de winkel toch dicht".

More kent, zoals Erasmus, de mistoestanden in de kerk, de misbruiken door de clerus en de machtswellust van de koning. Met de lach neemt hij er afstand van en tracht hij ze te begrijpen. Maar slechts tot op een bepaald punt. Daar waar hij verplicht wordt om in de leugen te leven. Op dat ogenblik zegt More neen, ook al is er niemand die luistert.

More predikt een lach vanuit de waarheid. Op het schavot zijn zijn laatste woorden: "In en voor het geloof van de heilige Katholieke Kerk, een trouw dienaar van zijn koning, maar in de eerste plaats van God". Dat de schrijver van *Utopia* tegen zijn wil kanselier kan worden, halverwege tussen de dood van Richard III en de moordpartijen van Hendrik VIII waarvan hij het voornaamste slachtoffer zou worden, bewijst hoe vlug beschaving kan opkomen en weer verdwijnen.

De dubbelzinnige erfenis van Michel de Montaigne

Het waarheidsbegrip waarvoor More leeft en sterft en dat vele humanisten in Erasmus' vertalingen van het Nieuwe Testament zoeken is een heel ander waarheidsbegrip dan dat van Montaigne. More leefde van een waarheid die hem oversteeg, een transcendente waarheid die als inspiratiebron fungeerde voor zijn

poging om 'in de waarheid te leven'. Bij Montaigne, nog geen halve eeuw later, gaat het om een waarheid die afhangt van de getuigenis van de enige man die hij zonder schaamte of terughoudendheid kan onderzoeken, zichzelf. In het verleden was zelfonderzoek een pijnlijke zaak geweest; voor Montaigne wordt het een waar genoegen.

Toch is de gelijkenis tussen Erasmus en More enerzijds en Montaigne anderzijds op het eerste gezicht frappant. Evenmin als Erasmus heeft Montaigne belangstelling voor de natuurwetenschappelijke innovaties van zijn tijd. Zo staat hij uitermate sceptisch tegenover de nieuwste ontwikkelingen in de medische wetenschap en ziet hij in Copernicus' baanbrekende astronomische opvattingen slechts de zoveelste aanleiding tot een ijdel academisch dispuut. Zoals de andere grote humanisten van de zestiende eeuw meent hij dat de kennis in de oudheid een culminatiepunt heeft bereikt. De belangrijkste taak die voor hen lijkt weggelegd is de theorieën uit de oudheid tot nieuw leven wekken.

Zoals Erasmus en Morus is hij een pleitbezorger van de verdraagzaamheid en schuwt hij de satire niet. Die voorliefde voor humoristische satire uit zich ondermeer in zijn bewondering voor het werk van Boccaccio en Rabelais. "Onder de amusante werken, indien ik ze zo mag noemen, reken ik Boccaccio's *Decamerone*, Rabelais en *Basia* van Jean Second als de meest interessante". In een kort essay uit 1580, getiteld *Over de kannibalen*, ontleent hij aan Thomas More het dubbele procédé van de betrouwbare zegsman en de fictie over een ideale samenleving om zijn kritiek op de eigen samenleving te ventileren. Zoals More met de Utopiërs laat Montaigne geen moeite gespaard om de Indianen te over-idealiseren : zelfs hun oorlogen noemt hij positief en hun kannibalisme vindt hij maar kinderspel bij de wreedheden die de christenen in Europa begaan. Op die manier kan hij zijn kritiek op de etnocentrische arrogantie en hypocrisie van zijn Europese tijdgenoten meer overtuigingskracht geven.

More heeft die hypocrisie aan de kaak gesteld vanuit een volgehouden consequentie, vanuit de opvatting dat de waarheid waard is om voor te sterven. Montaigne is een dergelijke houding volkomen vreemd. Voor hem is de mens onherroepelijk in zichzelf gespleten : "We zijn, ik weet niet hoe, dubbel in ons wezen zodat we geen geloof hechten aan wat we geloven, en onszelf niet kunnen losmaken van wat we veroordelen". Wat de mens moet doen, zo meent hij, is de diversiteit in het menselijk denken en in het menselijk leven tout court in een geest van verdraagzaamheid aanvaarden. Tolerantie voor pluraliteit, dubbelzinnigheid of gebrek aan zekerheid is geen zonde. Het is de prijs die we moeten betalen voor het feit dat wij mensen, en geen goden zijn.

Die afstand ten opzichte van Erasmus en Morus uit zich op heel concrete punten. Erasmus en Morus waren actief geweest op de hoogste politieke echelons : zij hadden prinsen, koningen en prelaten met raad en daad bijgestaan. Montaigne

die een tijdje burgemeester van Bordeaux was geweest, trekt zich, achtendertig jaar oud, terug in de toren van het kasteel van zijn vader. Meer macht ambieert hij niet. In hun poging om engelen te worden, zo anticipeert hij Pascal, veranderen de mensen in beesten.

Vijftig jaar na de Engelse koning Hendrik VIII verandert ook zijn naamgenoot in Frankrijk, Hendrik IV, van godsdienstig kamp. In 1593 zweert Hendrik van Navarra het protestantisme af en wordt hij in Parijs verwelkomd door de katholieke aartsbisschop van Bourges : Parijs is hem wel een mis waard. Hendrik IV, door Stephen Toulmin geportretteerd als een naar religieuze pacificatie strevende vorst en uitgeroepen tot de kampioen van de humanistische tolerantie¹¹, zou in de ogen van Thomas More een opportunistische windhaan zijn geweest. Montaigne heeft voor hem een groot en een oprecht respect.

Het waarheidsconcept dat Montaigne voorstaat is dan ook niet dat van More. Na de dood van zijn vriend Etienne de la Boétie in 1563 gaat nog één zaak hem ter harte : de waarheid vertellen. Maar die waarheid heeft een specifiek karakter. Ze betekent voor hem ook telkens de andere kant van iets bekijken, hoe aanstootgevend die andere kant ook kan zijn : "Ik zou in de ene hand een kaars voor de heilige Michael willen dragen en in de andere hand een kaars voor zijn Draak". Montaigne koestert zich in een behaaglijke onzekerheid en veroordeelt krachtige overtuigingen als een vorm van kortzichtigheid.

Hij populariseert de sceptici Pyrrho van Elis en Sextus Empiricus en de stoïcijn Seneca, en speelt aldus een centrale rol bij de verspreiding van ideeën uit de Oudheid. Vaak schrijft hij over Socrates, maar elke zinspeling op diens *daimon* wordt zorgvuldig weggelaten. Aan de platonische metafysica heeft hij geen behoefte, aan de platonische liefde al evenmin. Wat overblijft is de aporetische Socrates, Socrates als vroedvrouw die iedereen bijstaat om zijn eigen gedachten ter wereld te brengen en die de filosofie uit de hemel naar de aarde terugvoert. Elk zoeken naar waarheid loopt tenslotte op een impasse uit. Montaigne predikt een lach om de waarheid.

In de lijn van deze sceptische tradities uit de Oudheid beschouwt Montaigne filosofische *vragen* als principieel onoplosbaar. Ten overstaan van abstracte, universele, tijdloze theoretische stellingen ziet hij in de ervaring geen voldoende basis, hetzij voor verdediging, hetzij voor ontkenning. Twijfel is voor Montaigne een 'zoet en zacht oorkussen' en onwetendheid misschien niet het doel maar dan toch het eindpunt van de wijsbegeerte. Waarheid kan niets anders zijn dan de erkenning van een bescheiden onwetendheid.

De dubbelzinnigheid die het hele oeuvre van Montaigne tekent, manifesteert zich nog het sterkst in de invloed die hij in de volgende eeuw en dan vooral op Descartes zal hebben. Het waarheidsconcept dat Montaigne hanteert is inderdaad sterk verwant aan dat van Descartes, zij het dat het er de negatieve formulering

van is. In zijn *Apologie* beweert Montaigne dat "wij van niets zeker kunnen zijn, tenzij wij één ding vinden waarvan wij *geheel* zeker zijn". Zelf gelooft hij dat er geen algemene waarheid is waarover zekerheid mogelijk is en concludeert daaruit dat we nergens zekerheid kunnen vinden. Op die onzekerheid stoelt zijn tolerantie.

Als jonge student in La Flèche wordt Descartes gefascineerd door de *Essais* van Montaigne. Zijn oeuvre is gegroeid uit een rechtstreekse confrontatie met Montaigne : hij stelt zich tot taak juist dat 'éne ding' te vinden dat zekerheid kan geven. Hij vindt het, zoals bekend, in de innerlijke werkzaamheid van het *cogito* : het bestaan van een denkend, autonoom subject is in de twijfel zelf onmiddellijk gegeven. Ondanks alle sceptische grenzen van de menselijke eindigheid, komt het hem voor, kunnen we althans daarvan helemaal zeker zijn.

Montaigne mist die typische interesse van een generatie na hem om nieuwe criteria aan te brengen voor een antwoord op de vragen die hij als eerste heeft gesteld : hoe betrouwbaar zijn onze zintuigen, hoe ver reiken onze verstandelijke vermogens en hoe kunnen we de waarheid vinden vanuit de exploratie van onze eigen innerlijkheid ? Maar door die vragen te stellen heeft hij een heel nieuwe trend in gang gezet : wie op zoek gaat naar de waarheid moet beginnen bij zichzelf. Daarmee opent hij de deur naar de moderne tijd, die hijzelf niet binnengaat. Een kleine halve eeuw na zijn dood zal Descartes tegenover zijn sceptische onzekerheid de zekerheid van een subjectieve waarheid stellen. Met de zoektocht naar zekerheid verdwijnt de lach, maar ook de oude idee van waarheid. Hier beginnen de contouren van de crisis van het Europese bewustzijn zich af te tekenen.

Noten

*Dit is een voor-publicatie van het derde hoofdstuk van het boek, *De lach en de waarheid. Dwarssluggers in de Europese cultuur*, dat in het najaar bij DNB/Pelckmans verschijnt.

¹Cfr. J. Tollebeek, *De erfenis van Ranke. 2 : Middeleeuwen en Renaissance. Over de aantrekkingskracht van het moderne*. In H. Beliën en G.J. van Setten (red.), *Geschiedschrijving in de twintigste eeuw. Discussie zonder eind*. Amsterdam, 1991, blz. 41-54.

²M. Bakhtin, *Rabelais and His World*. Translated by Helene Iswolsky. Indiana University Press, Bloomington, 1984, blz. 66.

³M. Kundera, *De afgewezen erfenis van Cervantes*. In M. Kundera, *De kunst van de roman*, Baarn, Ambo, 1987, blz. 9-22.

⁴M. Kundera, *o.c.*, blz. 11.

⁵M. Kundera, *o.c.*, blz. 22.

⁶S. Toulmin, *Kosmopolis. Verborgene agenda van de Moderne Tijd*. Kampen, Kok Agora & DNB/Pelckmans, Kapellen, 1990, blz. 13.

⁷Erasmus, *Lof der Zotheid*. (Vertaald door A.J. Hiensch). Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum, 1969, blz. 7-8.

⁸Erasmus, *o.c.*, blz. 98.

⁹Erasmus onderscheidt twee soorten zotheid : een wereldse zotheid die zich verliest in ijdelheid, machtswellust en zelfingenomenheid en een hemelse zotheid die zich van het wereldse distantieert. De hemelse zotheid vindt Erasmus geïncarneerd in de platonische wijze (cfr. de allegorie van de grot) en de ware gelovige : zie *Lof der Zotheid*, blz. 155 e.v.

¹⁰T. More, *Utopia*. (Vertaald door N. De Rooij.) Antwerpen, Wereldbibliotheek, 1950, blz. 211-214.

¹¹S. Toulmin, *o.c.*, blz. 73-95.

PERSONALIA

H.J. Heering publiceerde in 1988 *Moed voor de politiek - Oefeningen in politiek*, een boek dat in de UvM is gerecenseerd.

Stephan Strassers laatste boek *Welt im Widerspruch. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie* verscheen in het najaar van 1991.

Guido Vanheeswijck is docent aan de Antwerpse universitaire instellingen; hij publiceerde onlangs *Metafysica als een historische discipline*.