

Artikel

## ENLIGHTENMENT HOW? OVER FILOSOFIE, DISCIPLINARITEIT EN DE MYTHOLOGISERING VAN EEN INTELLECTUELE TRADITIE

*Kobe Keymeulen*

“We moeten een nieuwe mythologie hebben.  
Deze mythologie moet echter in dienst van de ideeën staan,  
het moet een mythologie van de rede worden.  
Voor we de ideeën esthetisch, dat wil zeggen mythologisch maken,  
zijn ze voor het volk van geen belang, en omgekeerd,  
voordat de mythologie redelijk is,  
moet de filosoof zich ervoor schamen.”<sup>1</sup>  
~ *Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus*  
(1796/1913/1979).

Het ligt niet voor de hand hoe men de twee specimens op het petrischaaltje van dit essay, de monografieën van de Canadees Steven Pinker en de Belg Maarten Boudry, moet vatten onder één term. Toch delen deze twee publieke intellectuelen een duidelijk filosofisch project met een onbetwifelbare politieke en sociale invloed, op zowel nationaal als internationaal niveau. Boudry, een vaste figuur in de Vlaamse media, noemt Pinker zijn “persoonlijke favoriet”<sup>2</sup> en “intellectuele held”.<sup>3</sup> Pinker, een wereldberoemde inspiratiebron voor allerhande beslissingsmakers (van Bart De Wever tot Bill Gates)<sup>4</sup>, ziet Boudry op zijn beurt als een “rijzende ster in de filosofie”.<sup>5</sup> De populaire neiging om beide denkers weg te zetten met een politieke noemer (conservatisme, vrijemarktliberalisme etc.),<sup>6</sup> is echter vaak ineffectief, aangezien ze dit beiden expliciet afwijzen of zelfs bespotten.<sup>7</sup> Ondanks de frequente, lovende verwijzingen naar conservatieve, *Hoover Institute* economen zoals Ludwig Von Mises, Friedrich Hayek, Milton Friedman en Thomas Sowell,<sup>8</sup> benadrukken ze opnieuw en opnieuw dat hun vertoog “zowel door links als rechts wordt verketterd”.<sup>9 10</sup> Onder de alternatieven (‘vrijdenker’, ‘scepticus’, ‘voortgangsoptimist’, etc.), is er echter slechts één die beiden volmondig hebben geaffirmeerd in relatie tot elkaar: ze zijn “liefhebber(s) van de verlichting”.<sup>11</sup>

Het is dan ook die verlichting, en meer bepaald de liefde die beide auteurs ervoor voelen, die het onderwerp vormt van deze tekst. In de komende pagina’s zullen we een kritische analyse ondernemen van hoe Pinker en Boudry omgaan met de verlichting: wat ze belangrijk achten, hoe en waarom. We zijn er dus *niet* op uit om een finaal moreel oordeel te vellen over de verlichting *zelf* – of deze nu

een ‘goede’ of ‘slechte’ zaak was voor de menselijke geschiedenis. Hiermee laten we twee, op het eerste zicht misschien heel centrale aspecten van de manier waarop Pinker en Boudry omgaan met de verlichting, doelbewust links liggen. Ten eerste zullen we de opklimmende grafieken in deze monografieën, met alle historische datapunten, interpretaties en statistische methodes die daarmee samengaan, niet onder een kritische loep nemen. Deze centrale methode waarmee al dan niet zou aangetoond worden dat ‘de wereld’ erop verbeterd is sinds en door de verlichting, is immers grotendeels naast de kwestie hier, en werd bovendien elders reeds uitvoerig geanalyseerd en bekritiseerd.<sup>12</sup> Ten tweede zullen we hun fundamentele, ‘intellectueel-historische’ visie, namelijk dat de verlichting in de eerste plaats een “stelsel van ideeën”<sup>13</sup> is, dat het haar “idealen en ideeën” zijn die de wereld veranderd hebben,<sup>14</sup> laten voor wat het is. Dit contrasteren met, bijvoorbeeld, de verlichtingstheorie van E.J. Hobsbawm en E.P. Thompson,<sup>15</sup> lijkt een verloren kwestie wanneer ‘idealisme’ voor Pinker en Boudry betekent dat iemand “naïef en sentimenteel” is,<sup>16</sup> en materialisme verwijst naar een obsessie met luxeproducten en andere aardse bezittingen.<sup>17</sup> In zoverre deze twee punten dus besproken zullen worden, zal het indirect zijn, binnen de marges van één vastgelegde benadering. Onze focus zal immers steeds zuiver tekstueel zijn. De vraag is niet wat voor politiek het vooruitgangsoptimisme bedrijft, of wat de verlichting in het abstracte zou betekenen voor de moderne mens, maar wel: hoe worden verlichtingsdenkers en verlichtingsteksten gelezen en gebruikt, zowel vormelijk als inhoudelijk? Wanneer we vanuit dit kader de monografieën van Steven Pinker en Maarten Boudry analyseren, moeten we vier cruciale observaties doen, en drie belangrijke conclusies trekken.

## VIER LEITMOTIEVEN

### On Denoting

Als allereerste stap moet men opmerken dat in beide oeuvres directe verwijzingen of citaten naar filosofen in het algemeen, maar specifiek ook verlichtingsdenkers, *uitermate* gering zijn. Zelfs in *Enlightenment Now* (2018), een boek dat erop uit is om de “briljante ideeën van verlichtingsdenkers” uit de doeken te doen en expliciet pronkt met zijn “158 pagina’s noten en literatuurverwijzingen”,<sup>18</sup> is er *geen enkele* directe verwijzing naar een verlichtingsdenker; met als enige uitzondering misschien Immanuel Kants “Sapere aude”, het citaat waar het boek mee opent.<sup>19</sup> Het boek probeert hier de lezer ook te misleiden: zo vindt men bijvoorbeeld Adam Smiths *Wealth of Nations* en Kants *Zum ewigen Frieden* (1795) in de bibliografie, zonder dat deze ooit effectief geciteerd worden. In zoverre er gebruik wordt gemaakt van filosofische werken of citaten is dit steeds, zonder uitzondering, regelrecht uit secundaire literatuur. Zo vinden we bijvoorbeeld Kant via de “moderne interpretatie van Russett & Oneal 2001”, de

gedachten van Voltaire “in Porter 2000”, en de ideeën en citaten van zowel de Tocqueville als “Friedrich Hegel” “uit Mueller 1989”.<sup>20</sup> Dit is voor ons het grote onderscheid tussen deze werkwijze en een breder geaccepteerde binnen academia, waarbij een specialist gebruik maakt van secundaire literatuur om een onderwerp dieper uit te spitten.

John Mueller (die met zijn 20 bronnen vaker direct vermeld wordt door Pinker dan alle verlichtingsdenkers samen) is een veiligheidsexpert en -adviseur, die in zijn boek *Retreat from Doomsday* (1989) een analyse maakt van verschillende crisismomenten in de Koude Oorlog. Bruce Russett en John Oneal testen in hun boek *Triangulating States* (2001) de mogelijkheid van wat zij ‘kantiaanse staten’ (kortweg democratische vrijhandelsstaten bereid tot intergouvernementele samenwerking) noemen aan de hand van een statistische methodologie, hetgeen ze zelf expliciet onderscheiden van Kants eigen “filosofische analyse”<sup>21</sup> – dit laatste is immers irrelevant voor hun doelpubliek van mede-experten in het veld van internationale relaties.<sup>22</sup> De Britse historicus Roy Porter hoort hier qua opzet veel meer thuis met zijn boek *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment* (2000), maar is inhoudelijk misschien het meest verbazingwekkend. Hij opent het boek inderdaad met zijn “geloof dat de foucauldiaanse en postmoderne lezing [van de verlichting] moedwillig eenzijdig is”<sup>23</sup> (in lijn met Pinkers opvattingen), maar zijn uitwerking is volkomen tegengesteld. Daar “niemand zou tegenspreken dat objectiviteit [over de verlichting] een luchtspiegeling is”, vindt Porter dat we moeten meestappen met werk van “literaire theoretici” en des te kritischer in dialoog moeten gaan over de oorspronkelijke teksten – Foucault is zo geen boksbal, maar een frequent geciteerde bron.<sup>24</sup> Hij sluit het boek af met de verschillende paden die de verlichting aanzette in haar avondgloed, van de jakobijnen tot de “ijzeren klemmen van politieke economie en ... proto-Victoriaanse sentimentaliteiten”; “Het mijne is geen verhaal van ‘vooruitgang’, maar eerder een van *Kulturkampf*, gekweld door tegenstrijdigheden, strijd en ironie, en met in zijn kielzog meerdere slachtoffers”.<sup>25</sup>

Doorheen deze tekst zullen we nog veel voorbeelden aanhalen om te illustreren hoe wijdverspreid doorheen beide boeken dit soort dilettantistisch bronnengebruik is. Wat de kwestie des te moeilijker maakt, is dat Pinker dit soms openlijk lijkt toe te geven: “De eigenlijke geschriften van filosofen zijn altijd complexer dan de theorieën die ze in de leerboeken gaan symboliseren”. Een terechte opmerking, waarop niettemin een voorbeeld (betreffende Rousseau en Hobbes) volgt waar hij *opnieuw* geen verwijzingen of citaten hanteert, laat staan naar gepaste bronnen verwijst. Zijn onuitgesproken conclusie is immers dat deze verschillen er niet al te veel toe doen, zoals we later ook opnieuw zullen aantonen. Dit gebruik van (of lak aan) filosofische teksten, primair of secundair, is immers niet toevallig, en is verbonden met de visie die Pinker (en in mindere mate Boudry) hebben op filosofie in het algemeen. Dat is het onderwerp van onze tweede observatie.

## De verlichting op de jobbeurs

Men mag dan wel spreken van verlichtingsdenkers, maar in de besproken oeuvres zijn deze denkers *heel* zelden beschreven als ‘filosofen’. Dit geldt voor *alle* denkers, van Descartes, via Montesquieu tot Kant. In *Enlightenment Now* maakt Pinker heel expliciet dat deze denkers en hun intellectueel werk *strikt* relevant zijn omdat ze “de wetenschappelijke methoden” gebruiken, “scepticisme, fallibilisme, open debat en empirisch testen”.<sup>26</sup> Meer nog, het waren stuk voor stuk “vroegge beoefenaars van wetenschappen die pas eeuwen later zo zouden worden genoemd”, *letterlijk* “evolutionaire psychologen”, “cognitieve neurowetenschappers” en “sociale psychologen” (later gewoon “cognitieve psychologen”) volgens Pinker.<sup>27</sup> Deze uitspraken, ondanks dat ze frequent opduiken, worden nooit onderbouwd en er worden nooit bronnen aangehaald die deze zouden kunnen dekken. Men kan als voorbeeld Montesquieu nemen, één van vele namen waar Pinker deze uitspraak over doet doorheen zijn boeken. Pinker lijkt helemaal niet te willen duiden op welke manier Montesquieu deze jobtitels volgens hem zou bezitten, aangezien de Fransman zijn laatste adem uitblaast een eeuw voor *The Origin of Species* (1856) en de formulering van Cajals neurodoctrine. Er wordt ook bijna nooit door Pinker en Boudry gerefereerd aan het ‘empirische testen’ dat effectief uitgevoerd werd door deze verlichtingsdenkers.<sup>28</sup> Er zijn wel twee vluchtige besprekingen te vinden in beide oeuvres, maar aangezien ze uitsluitend gaan over Immanuel Kant, bespreken we deze later in een afzonderlijke sectie.

Men kan deze omduiding observeren doorheen de vroegere werken van Pinker. In *The Language Instinct* kadert hij de filosoof op een enge, maar (voor zijn project nog steeds) positieve manier in: “Een geleerde die moeilijke logische en conceptuele vragen probeert op te helderen, vooral vragen over de geest en over wetenschappelijke kennis. Verwijst hier niet naar iemand die kauwt op de zin van het leven.” Hier heeft hij echter het ‘verlichtingsproject’ nog niet opgenomen en dus zijn de filosofen in kwestie zijn collega’s, nauw verbonden met de cognitieve wetenschappen: Daniel Dennett, Jerry Fodor en Hilary Putnam. Hetzelfde geldt voor *How The Mind Works*. De futiliteit van de zoektocht naar “de zin van het leven” wordt hier specifiek geopenbaard door de neurowetenschappelijke studie van “één orgaan” (het brein). “De eeuwenoude filosofische puzzels” zijn onoplosbaar, “filosofen ... verduidelijken deze problemen, halen er stukken af die kunnen worden opgelost, en lossen ze op *of dragen ze over aan de wetenschap om ze op te lossen*”.<sup>29</sup>

In *The Blank Slate* wordt de kwestie moeilijker. verlichtingsdenkers worden wel beschreven als “filosofen”,<sup>30</sup> maar “filosofie” zelf verliest haar identiteit. Hier is ze voornamelijk gekoppeld met ‘religie’, ‘marxisme’ en ‘postmodernisme’, kortom, de “filosofie van het regime” uit Orwells *1984*. “Filosofie krijgt geen respect meer vandaag de dag”, meent Pinker – en dat is niet per se een slechte zaak.<sup>31</sup> De verlichting is hier immers nog een dubieus figuur, het zijn haar

“luchtige ideeën” die vandaag de dag aan de tand gevoeld moeten worden door “recente ontwikkelingen” in de wetenschappen;<sup>32</sup> “de doctrines van de *Blank Slate*, de *Noble Savage* en de *Ghost in the Machine* of, zoals filosofen ze noemen, empirisme, romantiek en dualisme”.<sup>33</sup> In *The Stuff of Thought* krijgen we vervolgens de definitieve tweedeling tussen problematische “filosofen” die zich bezighouden met hypothetische scenario’s die ze ongetest laten, en goede bronnen, die naast ‘filosoof’ ook steeds een andere titel krijgen, zoals “cognitieve neurowetenschapper”. De verlijking tussen Philippa Foot en Joshua Greene is hier een goede illustratie van.<sup>34</sup> In een laatste twist herneemt Pinker in *Enlightenment Now* opnieuw de vraag van “de zin van het leven”, iets waar hij als “cognitieve wetenschapper” geen baat bij heeft: “Ik zou niet het lef hebben gehad [deze] vraag te beantwoorden als het antwoord afhing van mijn geheimzinnige technische kennis of mijn dubieuze persoonlijke wijsheid. Maar ik wist dat ik een geheel van overtuigingen en waarden kanaliseerde die meer dan twee eeuwen voor mij vorm hadden gekregen en die nu relevanter zijn dan ooit: de idealen van de verlichting.”<sup>35</sup>

Deze spanning is op het eerste gezicht minder aanwezig in de boeken van Boudry, in de eerste plaats omdat, zo moet men vermoeden, hij zelf filosoof van opleiding is. Toch zien we daar een gelijkaardige progressie, waarbij er in het meest recente *Waarom ons klimaat niet naar de knoppen gaat* (2021) nauwelijks nog over filosofen of filosofie gerept wordt. Het pad is echter subtieler. *Illusies voor Gevorderden* bevat talloze voorbeelden uit Oudgriekse en scholastieke tradities, maar zelfs hier zien we al Pinkers dichotomie optreden: “filosofen, historici en sociologen” zijn vaak “echter wetenschappelijk weinig onderlegd”, terwijl “psychologen en moraalfilosofen” dat wel zijn.<sup>36</sup> De cruciale overstap voor goede filosofen? Wanneer men “aansluiting zoekt bij de cognitiewetenschappen, neurologie en psychologie”.<sup>37</sup> Om deze dichotomie helemaal door te denken, moeten we een derde observatie introduceren.

## Van Cultuur naar Traditie

Zoals in ons voorbeeld met Montesquieu, is het soms moeilijk te achterhalen hoe Pinker en Boudry zich precies verhouden tot een bepaalde denker. Het merendeel van de verlichtingsdenkers wordt immers niet afzonderlijk behandeld, maar als groep. Zo spreken Pinker en Boudry steeds opnieuw over:

“Machiavelli, Erasmus, Copernicus, Bacon, Kepler, Descartes, Spinoza, Hume, Kant en Diderot”,<sup>38</sup>

“Hobbes, Spinoza, Descartes, Locke, David Hume, Mary Astell, Kant, Beccaria, Smith, Mary Wollstonecraft, Madison, Jefferson, Hamilton, en John Stuart Mill”,<sup>39</sup>

“Montesquieu, Kant, Voltaire, Diderot, en de Abbé de Saint-Pierre ... [en] de Amerikaanse stichters George Washington, James Madison en voornamelijk Alexander Hamilton”<sup>40</sup>

“Thomas Hobbes, Baruch Spinoza en David Hume, en latere erfgenamen als Denis Diderot, John Stuart Mill en Thomas Paine”<sup>41</sup> enz.

Zoals we eerder ook aanhaalden, is er een expliciete lak aan interesse om de verschillen tussen deze denkers onderling uit te spitten.<sup>42</sup> Om meer vat op de zaak te krijgen, moeten we verder ook beseffen dat dit niet de enige soort opsomming aan namen is die voorkomt bij Pinker en Boudry. Zo vinden we ook:

“Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, Theodor Adorno, Edward Said, Martin Heidegger en Noam Chomsky”<sup>43</sup>

“Nietzsche, Arthur Schopenhauer, Martin Heidegger, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre, Frantz Fanon, Michel Foucault, Edward Said, Cornel West en het chorus aan ecopessimisten”<sup>44</sup>

“Sigmund Freud, Michel Foucault, Zygmunt Bauman, Edmund Husserl, Theodor Adorno, Max Horkheimer, en Jean-François Lyotard”<sup>45</sup> enz.

Net als de verlichtingsdenkers komen ook deze namen slechts *heel* zelden individueel voor. Bij beiden zal wat geldt voor één, gelden voor allen. Extern aan ons onderzoek kan men hier uiteraard een reeks associaties maken.<sup>46</sup> Alhoewel Pinkers eerste populaire boeken zich ontfermen over zijn opleidingsdomein (cognitieve taalpsychologie) zien we in zowel *The Blank Slate* (2002) als *De ongelovige Thomas heeft een punt* (2011) dezelfde vijand opdagen. “De linkse denkers van postmodern allooi”<sup>47</sup>, nu een vast motief bij zowel Pinker als Boudry, kwamen daarvóór helemaal nog niet voor. De twee reeksen aan namen verschijnen dus, als men zich de conclusie van onze vorige observatie herinnert, gelijktijdig in de oeuvres: de verlichting en haar vijanden.<sup>48</sup> Zelfs sommige van Pinkers grootste ondersteuners menen daarom dat de kip voor het ei kwam: waarvoor men vaak pleit is geen verlichting, maar “contra-contra-verlichting” (tegen de tegenstanders van de verlichting).<sup>49</sup> We ontfermen ons later meer over deze hypothese, nu is het echter cruciaal om te bemerken hoe deze dynamiek zich verbindt met de vorige observatie. Er is hier immers evengoed een disciplinaire dynamiek, heel expliciet zelfs. Zowel Pinker als Boudry omarmen namelijk deze zich steeds herhalende dichotomie (tussen goede en slechte filosofen, verlichtingsdenkers en haar vijanden enz.) door ze te verbinden met de bekende *Rede Lecture* van baron en chemicus C.P. Snow, zijn bekende *The Two Cultures and the Scientific Revolution* (1959).<sup>50</sup> In de woorden van Pinker gaat deze lezing over een fundamentele verdeling: “het spiegelbeeld van de verlichting ... De tweede cultuur, de wereldvisie van veel literaire intellectuelen ... moet men onderscheiden van de eerste cultuur van de wetenschappen”.<sup>51</sup>

Alhoewel de lezing van Snow, met haar frequente verwijzingen naar de “communistische bedreiging”, een toonaangevende tekst is voor de jaren 50, was ze nooit bedoeld als een diep onderzochte, disciplinaire studie over academische werelden die vandaag de dag nog steeds zou gelden.<sup>52</sup> Toch bestaat er geen twijfel voor Pinker: Snow verwijst naar de verlichting en haar “hedendaagse vijanden”.<sup>53</sup> Dit heeft gevolgen, en het eerste haalt Pinker zelf aan: “Snow heeft natuurlijk nooit het krankzinnige standpunt ingenomen dat de macht moet worden overgedragen aan de cultuur van de wetenschappers. Integendeel, hij riep op tot een *derde cultuur*, die ideeën uit wetenschap, cultuur en geschiedenis zou combineren”.<sup>54</sup> Men zou verwachten dat dit betekent dat Pinker zich ook achter dit idee schaaft, dat hij zal pleiten voor een derde alternatief, dat hij zal proberen “de kloof tussen beide culturen te overbruggen”, zoals Boudry lijkt te willen beogen in zijn doctoraat.<sup>55</sup> Maar dat doet hij net niet – de dichotomie is er één die niet overwonnen moet worden, maar zich nog verder zal voortzetten. Pinker argumenteert hiervoor in een voetnoot: “[Snow] was vaag over wie [deze derde cultuur] was, eraan refererend als ‘sociale geschiedkundigen’, maar waarschijnlijk bedoelde hij ‘sociale wetenschappers’”.<sup>56</sup> Deze correctie van Pinker is veelzeggend: het moeten *wetenschappers* zijn, en zeker geen geschiedkundigen — niettemin weten we dat Snow naar alle waarschijnlijkheid het werk van zijn oude vriend, Cambridgehistoricus J.H. Plumb<sup>57</sup> op het oog had.<sup>58</sup>

Deze doorgedreven dichotomie, tussen ‘wetenschap’ en haar negatie, heeft dan ook haar gevolgen voor Pinkers visie op filosofische geschiedenis. In *The Blank Slate* vinden we een meer expliciete uiteenzetting van hoe dit zou moeten werken. Er zijn volgens Pinker namelijk niet alleen twee intellectuele *culturen*, maar, veel crucialer, twee intellectuele *tradities* binnen de filosofie zelf.

“De sociologische traditie ... van Plato, Hegel, Marx, Durkheim, Weber, Kroeber, Talcott Parsons, Claude Levi-Strauss, en het postmodernisme in de humane en sociale wetenschappen. De economische traditie ... van Thrasymachus in Plato's Republiek, en van Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, Smith en Bentham. In de twintigste eeuw werd het de basis voor de rationele actor of ‘economischemensmodellen’ in economie en politicologie, en voor kosten-batenanalyses van publieke keuzes”.<sup>59</sup>

Hier zien we de overgang van het statuut van die eerder vermelde namenreeksen: het zijn geen bepaalde ideeën, of culturen, maar twee precieze tradities die worden geduid. Om volledig te vatten hoe Pinker en Boudry deze unieke tradities constitueren, moeten we een vierde observatie introduceren.

## The Problems of Philosophy

Hoe onderscheidt men het ‘wetenschappelijke’ of ‘economische’ filosofische gedachtegoed van hun onwetenschappelijke ‘sociologische’ tegenhangers? Er worden hier namelijk geen bronnen ingespannen om, bijvoorbeeld, te duiden waarom Hobbes een meer ‘economisch’ denker zou zijn geweest dan Marx. Een bredere bespreking, over het (veranderend) statuut van ‘wetenschap’ of zelfs ‘experimentatie’ bij verschillende denkers blijft evengoed weg. Zoals we eerder aantoonden, is dit immers voor Pinker en Boudry geen kwestie van tekstuele analyse. De sluitsteen wordt een opvallend, terugkerend linguïstisch motief. In hun bespreking van de sociologische traditie, de tweede cultuur, lezen we immers steeds over: “de theorieën van Marx en Lenin”,<sup>60</sup> “Friedrich Hegels theorie van de dialectiek”,<sup>61</sup> “Chomsky’s theorie van de menselijke natuur”<sup>62</sup> en “Freuds psychoanalytische theorie”<sup>63</sup>. Denkers van de sociologische traditie werpen dus, consistent, “theorieën” op. Dit is geen afkeer voor de theorie als term, wel integendeel. Alhoewel beide denkers Karl Poppers klassieke wetenschapsfilosofie van het falsificationisme zeker niet zonder twijfels overnemen,<sup>64</sup> omarmen ze beiden wel het daarbij horende statuut van een ‘wetenschappelijke theorie’, die, door haar status en benaming als theorie, ontkracht kan worden.<sup>65</sup> De bovenstaande voorbeelden zijn dan ook steeds ‘theorieën’ in zoverre ze, volgens Pinker en Boudry, gefalsificeerd zijn door de wetenschappers uit de economische traditie.

De eerste cultuur kent dus ook haar theorieën, die zich onderscheiden doordat ze nog ‘overeind staan’ “na de observatie van feiten”<sup>66</sup> – dit is immers “de kiem van wetenschap”.<sup>67</sup> Wanneer Pinker dus vlakaf beweert dat “de moderne evolutietheorie ook regelrecht onder de economische traditie valt”<sup>68</sup>, is dit dan ook het verscholen argument.<sup>69</sup> Dit kan een onschuldig, intuïtief gebruik zijn voor meer hedendaagse proposities uit de ‘harde wetenschappen’, zoals “Einsteins relativiteitstheorie”<sup>70</sup>, waar er geen onderscheid wordt gemaakt tussen tekst en theorie (*Origins of Species* en ‘de evolutietheorie’). Maar wat met de verlichtingsdenkers waar we ons in dit essay over ontfermen? Wat zijn de ‘theorieën’ van Kant, Hume en Hobbes? En, misschien nog belangrijker, zouden Pinker en Boudry dan willen voorstellen dat deze ‘theorieën’ nog niet gefalsificeerd zijn? Verhelderend is dat we bij deze figuren een volkomen verschillend motief vinden. In *The Stuff of Thought* zegt Pinker dat Kant ons,<sup>71</sup> in tegenstelling tot de “theorie van Aristoteles” (ontkracht volgens Pinker),<sup>72</sup> en de “theorie van Newton” (niet),<sup>73</sup> “argumenten” geeft. Humes epistemologie is evengoed, voor Pinker, een “reeks argumenten”.<sup>74</sup> Pinker doet vervolgens zelf geen uitspraak over de vraag of deze argumenten overtuigend zijn of niet. In de hoedanigheid van argument, worden ze onfalsificeerbaar. In de werken van Boudry wordt het argument, misschien niet onverwacht, in de eerste plaats geassocieerd met de *theodicee*. De godsargumenten van de oudheid en scholastiek worden volgens Boudry door de eerste cultuur ontmaskerd als “dogmatiek met een



academisch strikje erom”.<sup>75</sup> Toch zien we, nadat dit onderwerp afgerond is, ook het Pinkeriaanse gebruik weerkeren. In zijn korte bespreking van ‘virtuele realiteit’ (*The Matrix* etc.) in *Philosophy of Mind*, spreekt Boudry terug over de “argumenten” van Nozick, Chalmers en Blackford, omdat hier ook het criterium van falsificatie volledig verdwijnt.<sup>76</sup>

We zien deze observatie (en vorige) volledig ontwikkeld worden in Pinkers bespreking van Hobbes. Doorheen *Better Angels of Our Nature* maakt Hobbes een transformatie door van een “filosoof” naar een “game theorist” en terug.<sup>77</sup> Om te begrijpen op welke manier Pinker meent dat “Hobbes’ theorie een toetsbare voorspelling doet”<sup>78</sup>, moeten we in de eerste plaats begrijpen dat voor Pinker, de naam ‘Hobbes’ te beperken is tot zijn bekende *Leviathan* (1651), en meer bepaald het bekende dertiende hoofdstuk *On the natural condition of mankind, as concerning their felicity and misery*.<sup>79 80</sup> Hier haalt hij drie ‘hobbesiaanse punten uit’, die in spe elk een ‘theorie’ vormen. De eerste (1) betreft Hobbes’ meest bekende uitspraak: “Gedurende de tijd dat mensen leven zonder een gemeenschappelijke macht om hen in ontzag te houden [*to keep them in awe*], verkeren zij in een toestand die oorlog wordt genoemd, en zo’n oorlog is van ieder tegen ieder”.<sup>81</sup> De tweede (2) gaat over Hobbes’ definitie van onenigheid (*quarrel*): “Zo vinden we in de aard van de mens drie hoofdoorzaken van onenigheid. Ten eerste, concurrentie; ten tweede, schroom; ten derde, roem. De eerste doet mensen binnenvallen voor winst; de tweede, voor veiligheid; en de derde, voor reputatie”.<sup>82</sup> Tenslotte (3) is er Pinkers geheel eigen theorie en lezing van Hobbes’ titulaire *Leviathan*concept, wat hij, zonder citaat of ondersteuning meermaals<sup>83</sup> weergeeft als volgt: “De *Leviathan*theorie, in een notendop, is dat de wet beter is dan oorlog”.<sup>84</sup>

Volgens Pinker kunnen evolutionaire wetenschappers elk van deze drie theorieën interpreteren en vervolgens toetsen: (1) men kan verifiëren of mensen in afwezigheid van een staatsapparaat altijd ten oorlog trekken, (2) men kan nagaan of er, in het geval van conflict, dan drie hoofdoorzaken van onenigheid zijn en (3) aangezien

“archeologen ons vertellen dat de mens in een staat van anarchie leefde tot de opkomst van de beschaving zo’n vijfduizend jaar geleden, toen sedentaire boeren zich voor het eerst verenigden in steden en staten en de eerste regeringen ontwikkelden. Als de theorie van Hobbes klopt, zou deze overgang ook de eerste grote historische afname van geweld moeten hebben ingeluid ... een ontwikkeling die ik het pacificatieproces zal noemen”.<sup>85</sup>

Volgens Pinker, enkele delen later, is dit ‘pacificatieproces’ (3) geverifieerd.<sup>86</sup> Ook de onenigheidstheorie (2) wordt volgens hem geverifieerd door het feit dat men premoderne rooftochten (*raids*) kan indelen in drie categorieën: aanvallend, verdedigend en wrekend.<sup>87</sup> Het schoentje wringt hem echter dus bij de eerste theorie, waar Pinker beweert dat “zelfs als [deze extrastatelijke gemeenschappen] om de paar jaar meedoen aan invallen en gevechten, er veel tijd overblijft voor

voedsel verzamelen, feesten, zingen, verhalen vertellen, kinderen opvoeden, zieken verzorgen en de andere noodzakelijkheden en plechtigheden van het leven”.<sup>88</sup>

Aan deze analyse zijn er enkele merkwaardige kantjes, los zelfs van Pinkers eigen ‘Leviathantheorie’. Allereerst is het, in het geval van (2) niet duidelijk waarom net *deze* opsomming, over onenigheid, *de* theorie van Hobbes is. Leviathan in het algemeen, maar zeker ook hoofdstuk 13, zit boordevol opsommingen en indelingen van wat Hobbes ‘namen’ noemt. Wetenschap is immers voor Hobbes het kiezen van de juiste namen (termen), om te vermijden dat we ‘absurditeiten’ uitkramen.<sup>89</sup> De contingentie van deze keuze en interpretatie (in hoeveel ‘vormen’ van premoderne rooftochten zou men deze immers niet kunnen opdelen, als men wou), toont zich nog meer in het geval van theorie (1). De uitspraak van Hobbes botst, mits de context in rekening wordt gebracht, helemaal niet met de ‘gegevens’ van Pinker. In de zinnen net *tussen* de twee paragrafen geciteerd door Pinker, schrijft de Engelse filosoof immers:

“Want oorlog bestaat niet alleen uit strijd, of de daad van het vechten, maar uit een tijdsbestek, waarin de wil om de strijd door gevecht te beslechten voldoende bekend is; en daarom moet het begrip tijd in de aard van de oorlog worden meegenomen, zoals het in de aard van het weer aanwezig is. Want zoals de aard van slecht weer niet gelegen is in een of twee regenbuien, maar in een neiging daartoe van vele dagen tezamen: zo bestaat de aard van oorlog niet in de feitelijke strijd, maar in de bekende gezindheid daartoe.”

De oorlog waar Leviathan het over heeft, is dus geen voortdurende fysieke strijd, integendeel. Pinkers tegenwerping dat extrastatelijke samenlevingen voldoende andere dingen doen dan vechten valt net volkomen onder de hobbesiaanse conceptualisering. De zaak is eigenlijk nog complexer, want Pinker gebruikt zelfs geen citaat in deze ‘ontkrachting’. Dit is des te minder te verwachten aangezien dit geen literaire maar een evolutionair onderbouwde uitspraak zou moeten zijn. Zelfs aan zijn eigen standaarden is deze ‘theorie’ dus ‘nog niet’ getoetst. Als men de zaak iets nauwkeuriger bekijkt, duikt er echter een verscholen redenering op. Hobbes had volgens Pinker namelijk een “datavacuüm”,<sup>90 91</sup> kende niets van evolutionaire biologie en “vandaag de dag kunnen we beter doen”.<sup>92</sup> Aldus kan het ook niet anders dan dat Hobbes en andere verlichtingsdenkers<sup>93</sup> iets hebben gemist. Iets in zijn denken moet iets aanreiken wat niet bepaald falsifieerbaar is of wel, maar waarmee een connectie tussen het heden en het verleden kan worden vastgelegd: een argument, een model. Daardoor krijgt hij het meest uitgesproken dubbel statuut; iemand die in de eerste plaats lijkt op een denker met falsifieerbare theorieën, maar uiteindelijk evengoed gereduceerd is tot het voorstellen van “dilemma’s en problemen” die wetenschappers in de verre toekomst (ons heden) kunnen oplossen.<sup>94</sup> Dit is de uitwerking van de eerder vermelde definitie van de ‘goede’ moderne filosoof uit de economische traditie die de juiste zaken zal voorleggen aan de cognitieve wetenschappen. Er is echter nog één

verlichtingsdenker die nog meer aandacht krijgt in beide oeuvres: Immanuel Kant.

## DRIE APPLICATIES

### Kant doorklieft

Kant heeft een unieke plaats in de mythologisering van de verlichting bij Pinker en Boudry, waar andere namen uit de ‘contra-contra-verlichting’ Kant net positioneren als het einde van de verlichting.<sup>95</sup> Andere verlichtingsdenkers hebben immers nog potentiële tekorten, niet in de zin dat ze racistische of seksistische meningen zouden verkondigen,<sup>96</sup> maar op de manier dat hun gedachtegoed toch aan de basis kan liggen van de tweede cultuur (wat hen dus in de sociologische traditie zou plaatsen). Rousseau bijvoorbeeld verliest vaak bij beide auteurs op miraculeuze wijze nipt zijn status als heuse verlichtingsdenker niet. Zo is het niet hijzelf, maar zijn moderne volgelingen die “blijk geven van een ernstig gebrek aan kennis van genetica en van de levende natuur”,<sup>97</sup> of “ontkennen dat rede en emotie kunnen worden gescheiden, dat individuen los van hun cultuur kunnen worden beschouwd, dat mensen hun daden moeten motiveren, dat waarden gelden voor alle tijden en plaatsen, en dat vrede en welvaart wenselijke doelen zijn”.<sup>98</sup> De Pruisische filosoof stijgt ver boven deze kritieken uit — is men voor de verlichting, dan is men voor Kant. En voor Pinker betekent dit niet het grote, bekende ‘kritische project’ (1781-1790), maar specifiek de teksten *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) en *Zum ewigen Frieden* (1795). Niets over categorieën dus, of aanschouwingen, of oordelen of het sublieme, maar wel dat men ‘voor’ vrede, vrije handel, humanisme, ‘de rede’ en ‘wetenschap’ is, en niet tegen.<sup>99</sup> Gezien deze voor-tegendichotomie heel moeilijk door te denken is, focussen we ons in dit onderdeel op de inzet, het gebruik van Kant als onbetwifelbare ‘verlichtingsdenker’. Welke argumenten berusten er precies op zijn naam?

Zo herinneren we ons dat voor Pinker (en voor Boudry in mindere mate), verlichtingsdenkers *letterlijk* “evolutionaire psychologen” en “cognitieve neurowetenschappers” waren.<sup>100</sup> Zoals toen ook aangehaald, legt Pinker nooit uit in *Enlightenment Now* hoe dit van toepassing is op de reeksen van verlichtingsdenkers uit de beoogde economische traditie, bijvoorbeeld Montesquieu. In een voetnoot geeft Pinker echter een aanzet voor zijn argument: “Voor Hume als cognitief psycholoog: zie de verwijzingen in Pinker 2007a, hfst. 4; voor Kant als cognitief psycholoog: zie Kitcher 1990”. De implicatie is dus dat, aangezien het zou gelden voor Hume en Kant, we ervan kunnen uitgaan dat dit ook het geval is bij andere verlichtingsdenkers. De ware structuur is echter nog iets complexer dan dat. Zoals we zullen zien is de voornaamste bron van dat vierde hoofdstuk van *The Stuff of Thought* (2007) evengoed Patricia Kitchers

*Kant's Transcendental Psychology* (1990). Meer nog, Pinker bespreekt daar Kant, niet Hume – de titel *Cleaving The Air* verwijst zo naar Kants bekende “lichte duif, die in vrije vlucht de luchten klieft waarvan ze de weerstand voelt”.<sup>101</sup> Er wordt hier geen argument gegeven voor Humes relatie tot cognitieve filosofie, met uitzondering van misschien (met enige moedwil) het volgende: aangezien Kant uit zijn dogmatische sluimer ontwaakte door Hume en een cognitieve psycholoog is, is Hume dat laatste bijgevolg ook.<sup>102</sup> Hoe dan ook valt de last dus bij Immanuel Kant, de vader van de verlichting – doordat het geldt voor hem, geldt het ook voor, bijvoorbeeld, Montesquieu.<sup>103</sup>

Voor we deze argumenten doorspitten, is het belangrijk op te merken dat de kwestie van wie tot welke discipline behoort, evenmin het onderwerp van dit vierde hoofdstuk is. Het voornaamste thema is immers dat Pinker “Kants argument ... voor a priori kennis”<sup>104</sup> duidelijk wil maken voor zijn lezer, aangezien de filosoof een “bekend slordige schrijver is”.<sup>105</sup> In deze uitleg maakt hij gebruik van, opnieuw, verschillende secundaire websites, blogs, “intro’s tot” en online encyclopedieën, maar nooit van Kant zelf.<sup>106</sup> Er wordt dus voornamelijk gesproken over Kants “model van tijd en ruimte”,<sup>107</sup> in lijn met onze vorige observaties over Hobbes. Dit model, zo geeft Pinker onmiddellijk mee, werd in de loop der geschiedenis ontkracht door “fysica en wiskunde, de maatstaven die ... psychologen gebruiken om onze cognitieve prestaties te beoordelen”,<sup>108</sup> omdat “onze beste hedendaagse fysica nu aantoonde dat de ruimte niet euclidisch is, maar gebogen wordt door objecten”.<sup>109</sup> Toch blijft het een argument, een goed model, omdat het de juiste opstappen gegeven heeft aan wetenschappers. Zo hebben psychologen volgens Pinker, geïnspireerd door Kants argumenten, het “nature-nurturedebat” kunnen oplossen.<sup>110</sup> Bovendien zou “dagdagelijkse taal” wel volgens de neurolinguïstiek “georganiseerd worden door Kants abstracte categorieën ... substantie, tijd, ruimte en causaliteit”.<sup>111</sup> Kant krijgt hier dus de eerder beschreven rol toebedeeld van een verlichtingsdenker uit de economische traditie: iemand die, via argumenten en modellen, ‘stukjes van de grote problemen’ aanreikt aan wetenschappers. Maar zelfs al geven we Boudry en Pinker dit, blijft het toch nog steeds de vraag of dit van Kant *zelf* een cognitieve psycholoog zou maken.

Deze kwestie van disciplines komt slechts in twee uitspraken aan bod in het hele hoofdstuk. De eerste zal de lezer bekend voorkomen: “ten minste één Kant-scholar, Patricia Kitcher, heeft betoogd dat Kant niet alleen een groot filosoof was, maar ook een ambitieuze en vooruitziende cognitief psycholoog”.<sup>112</sup> Als exclusieve, enige verwijzing in al deze boeken waar een ‘scholar’ van een bepaalde filosoof benoemd en gebruikt wordt, is het niet ongepast. *Kant's Transcendental Psychology* is immers vaste kost in het ‘psychologisme’-debat in Kantstudies, in het verlengde waarvan men zeker een disciplinevraag zou kunnen stellen. Pinker doet dit echter niet en meent dat Kitchers boek voor zich spreekt – men moet zeggen ‘boek’, want hij geeft geen paginanummer. Dit is echter zeer dubieus. Kitcher pleit immers net voor een *transcendentale* psychologie, hetgeen

betekent dat men het moet onderscheiden van traditionele psychologie,<sup>113</sup> i.e., dat het “indruist tegen het empirisme”.<sup>114</sup> De kwestie wringt des te meer wanneer men in de introductie van Kitcher al leest: “Kant was geen interdisciplinaire cognitieve wetenschapper. Hij was totaal niet geïnteresseerd in de belichamingen van cognitieve verwerking”.<sup>115</sup> De tweede uitspraak van Pinker is wat complexer: “Kants versie van het nativisme ... [is] tegenwoordig het meest levensvatbaar en kan bijvoorbeeld worden gevonden in Chomskyaanse taalkunde, evolutionaire psychologie en de benadering van cognitieve ontwikkeling genaamd *domain specificity*”.<sup>116</sup> Hij citeert hiervoor niets minder dan vier bronnen: Chomsky’s *Language and Mind* (1968), een paper van de psychologen John Tooby en Leda Cosmides getiteld *The Psychological Foundations of Culture* (1992), een paper van de psychologen Lawrence A. Hirschfeld en Susan A. Gelman getiteld *Toward a Topography of Mind* (1994), en zijn eigen *How the Mind Works* (1997).<sup>117</sup> Geen enkele van deze bronnen vermeldt of bespreekt echter Kant, voor zover wij hebben kunnen achterhalen.<sup>118</sup>

In het oeuvre van Boudry heeft Kant trouwens een gelijkaardige rol, “een fakkeldrager van de verlichting [die] baanbrekend werk verrichtte in de astronomie maar zich vergiste”.<sup>119</sup> Kant is dus evenzeer een traditionele wetenschapper, maar eerder een astronoom dan een cognitieve psycholoog. Boudry besteedt meermaals aandacht aan een uitspraak in Kants *Kritik der Urteils kraft* (1790), die hij citeert als volgt: “[Kant] was wanhopig op zoek naar de mogelijkheid van ‘een Newton die zelfs het ontstaan van een grasspriet begrijpelijk zou kunnen maken volgens natuurwetten die door geen enkele intentie geordend zijn’” en “[Kant] schreef dat ‘de Newton van de grasspriet nooit geboren zou worden’”.<sup>120</sup> Boudry meent immers dat deze hypothetische Newton wel degelijk, minder dan twee decennia later, geboren werd: Charles Darwin.<sup>121</sup> Hiermee opent hij een veelzijdig vraagstuk met betrekking tot Kants visie op teleologie, mechanisme en het organisme. Boudry meent immers, in enkelklank met Pinkers visie op filosofie, dat Kants argument “nog steeds water houdt vandaag”<sup>122</sup> wanneer het de juiste modellen aanreikt aan de hedendaagse wetenschappen. In zijn doctoraat merkt Boudry inderdaad correct op, in samenspraak met de secundaire literatuur, dat Kants gevoeligheid voor mechanistische interpretaties van natuurlijke fenomenen gedeeld werd door 20e-eeuwse biologen als Ernst Mayr.<sup>123</sup> Maar dan concludeert hij daarbovenop dat de Pruisische filosoof iemand was die “gefascineerd” was door de “schijnbare doelgerichtheid” in de natuur,<sup>124</sup> een soort anti-Paleyiaan “wanhopig” op zoek naar zijn hypothetische Newton.<sup>125</sup> De vermeende interne doelmatigheid van organismen was dus iets wat Kant op één of andere manier observeerde maar niet kon begrijpen — in deze zin, althans volgens Boudry, geeft Darwin hem een antwoord. Maar deze karakterisering schrapt veel uit Kants oorspronkelijke uitspraak:

“Want het is vrij zeker dat wij zelfs niet kunnen leren om georganiseerde wezens en hun innerlijke mogelijkheid adequaat te kennen, laat staan aan onszelf te

verklaren, volgens louter mechanische natuurprincipes; zo zeker zelfs dat men vrijmoedig kan zeggen dat het voor de mensen ongerijmd is om zelfs maar zo'n suggestie te vatten, of te hopen dat er ooit een Newton zou kunnen opstaan die zelfs de productie van een grasspriet begrijpelijk zou maken volgens natuurwetten die geen bedoeling hebben: men moet de mensen dit inzicht absoluut ontzeggen".<sup>126</sup>

Er is geen wanhoop te lezen, maar net vrijmoedigheid en absolute ontzegging. Het is daarom dat voor scholars de passage geen historische zoektocht oproept naar een potentiële tweede Newton, maar net een vraagstuk vormt over het wetenschappelijke statuut van biologie *tout court* (zoals ook Boudry zelf eerder leek te suggereren); het "signaleert Kants ontkenning dat iets als een [echt] wetenschappelijke biologie mogelijk is".<sup>127</sup> Dat gezegd zijnde is Boudry natuurlijk niet de enige of de eerste die Darwins naam plakt op dit citaat van Kant; het meest bekende voorbeeld is misschien de 19e-eeuwse bioloog Ernst Haeckel, die enthousiast tijdens zijn leven al Darwin wou verbinden met Kant en Goethe.<sup>128</sup> Maar in zoverre men Kant als een inspiratiebron voor Darwin kan doen gelden was dit hoofdzakelijk doorheen de invloedrijke lens van de Duitse romantiek (evengoed Alexander von Humboldt en Samuel Coleridge als Adam Smith),<sup>129</sup> Pinkers "bloeddorstige contraverlichting".<sup>130</sup> Pinker spreekt de academische literatuur trouwens vlakaf tegen over deze kwestie. Hij beweert (weer meermaals zonder bronnen) dat "de connectie [van de romantiek] met Darwin anachronistisch en onjuist is" aangezien "*The Origin of Species* werd gepubliceerd in 1859, lang nadat de romantiek een populaire filosofie was, en Darwin zelf een doorgewinterd liberaal humanist was".<sup>131</sup> Zo komt meermaals, zelfs in hun bespreking van Kant, bij Pinker en Boudry het antwoord op de vraag 'Wat is de verlichting dan?' op losse schroeven te staan.

### **Beantwortung der Frage**

Het zal de lezer misschien niet verbazen dat doorheen deze werken de precieze periodisering van de verlichting af en toe heel contingent is, zoals bij het bovenstaande voorbeeld van Charles Darwin en de romantiek. Toch is dit niet noodzakelijk een goede benadering. Zelfs in een onderzoek met kritische conclusies als het onze, is het belangrijk om de oorspronkelijke intenties van auteurs goed te respecteren. Initieel schreef Pinker immers dat de vraag 'Wat is verlichting?' "geen officieel antwoord" heeft voor hem, dat de term 'verlichting' "vaag" is maar "waarschijnlijk" refereert aan een periode die "ongeveer 2/3 van de 18<sup>e</sup> eeuw [beslaat], hoewel ze voortvloeyde uit de wetenschappelijke revolutie en *The Age of Reason* in de 17e eeuw en overging in de hoogtijdagen van het klassieke liberalisme van de eerste helft van de 19e".<sup>132</sup> Sindsdien heeft hij daarbovenop heel duidelijk aangegeven dat hij aldus geen interesse heeft om de verlichting af te bakenen, dat hij "geen intellectueel-historisch werk" doet of wil

doen.<sup>133</sup> Aldus herformuleert Pinker eigenlijk de eeuwenoude vraag van Kant: ‘waarom’, niet ‘wat’ is verlichting? Door deze vraag zelf op nemen, vermijden we dus getrouw de kwestie van chronologische afbakening en hebben we het onmiddellijk in samenspraak met beide auteurs over *the big picture*. Zowel Pinker als Boudry erkennen immers bepaalde andere intellectuele perioden, zoals de wetenschappelijke revolutie, de Oudgriekse filosofie, de romantiek en, uiteraard, het postmodernisme. Het is binnen deze context dat men kan vragen: ‘Waarom de verlichting?’

Eerst nog één belangrijke nota: Pinker verwijst de geïnteresseerde lezer (die wél wat wil weten over de historische afbakening van de verlichting) in zijn artikel uit 2019 door naar een reeks auteurs, waaronder Anthony Padgen en zijn vrouw Rebecca Goldstein.<sup>134</sup> De lijst is nagenoeg identiek aan diegene die hij aanhaalt in *Enlightenment Now* om te duiden dat er zelfs onder historici discussie bestaat over wanneer de verlichting begint en eindigt — met één uitzondering: Jonathan Israels *Radical Enlightenment* (2001).<sup>135</sup> Dit is mogelijk interessant omdat Boudry wel expliciet Israel volgt.<sup>136</sup> Israel heeft echter op zijn beurt recent laten weten dat hij helemaal niet akkoord gaat met Pinker.<sup>137</sup> Is er dan onenigheid onder de sterren? Ja en nee. Boudry’s weergave van de radicale verlichting is immers heel uitzonderlijk. Waar Israel gewoonlijk “[de lezer] verrast door de prominente plaats die hier wordt gegeven aan de rol van Spinoza en het spinozisme ... die de intellectuele ruggengraat van de Europese radicale verlichting waren”,<sup>138</sup> meent Boudry dat deze eerder “vertegenwoordigd is door denkers als Thomas Paine, Benjamin Rush en Nicolas de Condorcet”.<sup>139</sup> Deze wending, weg van Spinoza en naar Thomas Paine, ligt geheel in het verlengde van Pinker. Maar Boudry’s interesse om de verlichting chronologisch toch wat aan te scherpen zorgt er wel voor dat we van beide auteurs twee verschillende antwoorden krijgen op de vraag ‘Waarom de verlichting?’

Beide auteurs maken dus bijvoorbeeld nog geen onderscheid tussen de wetenschappelijke revolutie en de verlichting.<sup>140</sup> De precieze intellectuele wendingen van de 16e en 17e eeuw, waar wetenschapshistorici zich altijd het hoofd over gebroken hebben, blijft onbesproken<sup>141</sup> en de moderne wetenschap verschijnt onmiddellijk in haar totaliteit. Het onderscheid dat men maakt, is tussen de wetenschappelijk revolutie / verlichting en de ‘donkere middeleeuwen’, waar

“Regenbuien, donder, bliksem, windvlagen, zons- of maansverduisteringen, koude kiekjes, hittegolven, droge periodes en aardbevingen beschouwd werden als tekenen en signalen van Gods ongenoegen ... De zee was een satanisch rijk en bossen werden bevolkt met roofdieren, ogers, heksen, demonen en zeer echte dieven en moordenaars ... Ook in het donker was de wereld gevuld met voortekenen die allerlei gevaren aankondigden: kometen, meteoren, vallende sterren, maansverduisteringen, het gehuil van wilde dieren”.<sup>142</sup>

In tegenstelling dus tot hedendaagse onderzoekers<sup>143</sup> is voor Pinker de wetenschap van Galileo en Newton dezelfde, namelijk *de* wetenschap, diezelfde

wetenschap die vandaag de dag vertolkt wordt door de cognitieve psychologie en kwantummechanica.<sup>144</sup> Daarna scheiden de paden van Pinker en Boudry echter al een beetje. Bemerkt bijvoorbeeld hoe beide auteurs de Oudgriekse filosofie behandelen. In de werken van Pinker blijft dit tijdperk immers een groot mysterie. “Plato en Diogenes deden niet aan biologie”, alleen maar aan taalspelletjes, lezen we in de vroege Pinker.<sup>145</sup> Misschien dat Plato daarom volgens de latere Pinker zou behoren tot de sociologische traditie. Toch wordt hij vaak opgenomen naast diezelfde verlichtingsdenkers in de eerder vermelde, veel voorkomende reeksen. In het oeuvre van Boudry is de kwestie echter een stuk helderder. Zo schrijft hij rechtuit: “de Europese verlichting onderscheidt zich van de Griekse filosofie [(en zo ook, secundair, van de renaissance)] door haar universalisme”.<sup>146</sup> Evengoed op disciplinair vlak is Plato voor Boudry iemand met theorieën, niet argumenten of modellen, en “[zijn] opvattingen bleken helemaal niet bestand tegen het universele zuur dat Charles Darwin in 1859 op de wereld losliet”.<sup>147</sup>

Pinker gaat uiteindelijk zelf nog een stap verder. In sommige stukken van zijn reflectief essay *Enlightenment Wars* (2019) lijkt Pinker ‘de verlichting’ bijna volledig te willen loskoppelen van de geschiedenis. Het is iets dat ergens los staat van “de gedachten van een hoop 18e-eeuwse mannen”, maar veelal te vinden is in de “speechen van Barack Obama en Emmanuel Macron”; het is misschien zelfs gewoon “een *catchy* titel”.<sup>148</sup> Hij keert de zaak ook ergens om. In *Enlightenment Now* schrijft Pinker dat hij na studie heeft geconcludeerd dat de verlichting “een overvloed aan ideeën [produceerde], waarvan sommige tegenstrijdig waren, maar vier thema's bonden haar samen: rede, wetenschap, humanisme en vooruitgang”.<sup>149</sup> In *Enlightenment Wars* lezen we echter dat hij “de titel ‘verlichting’ gekozen had om de vier idealen die [hij wou] verdedigen te groeperen”.<sup>150</sup> Toch besluit hij ook in deze tweede tekst uiteindelijk dat ‘de verlichting’ wel degelijk de juiste term voor de zaak is, en dat men de associatie van deze thema's met een bepaalde periode in het verleden toch niet mag vergeten — zelfs al zijn deze associatie en deze periode zelf misschien niet het verscherpen waard. Pinker verwijst naar een andere tekst geschreven voor *Quillette*, die dit verder zou moeten duiden, met als titel *Steven Pinker's Counter-Counter-Enlightenment*. Het argument gaat in een notendop dus als volgt: Pinker spreekt in naam van de verlichting, strikt omdat deze wordt aangevallen door allerlei intellectuele bewegingen (postmodernisme, creationisme, etc.).<sup>151</sup>

Dit brengt ons op een interessant spoor: klopt het dat Pinker altijd even gepassioneerd is in zijn verdediging van de verlichting ten opzichte van haar critici? Niet altijd. “De data... rechtvaardigen (*vindicate*) het verlichtingshumanisme en weerleggen haar criticasters links en rechts. Maar één van deze critici, de Engels-Ierse schrijver Edmund Burke, verdient onze aandacht”, lezen we in *Better Angels*.<sup>152</sup> En waarom?

“Burke heeft duidelijk wel een punt. Onuitgesproken normen van beschaving ... kunnen ook een voorwaarde zijn om bepaalde hervormingen met succes door te voeren ... Ze kunnen ook verklaren waarom het tegenwoordig zo moeilijk is om



liberale democratie op te leggen aan ontwikkelingslanden die hun bijgeloof, krijgsheren en ruziënde stammen niet zijn ontgroeid”.<sup>153</sup>

Burkeanisme is aldus een uniek fenomeen voor Pinker, “eerder een kleine *tweaking* van de verlichting”<sup>154</sup> die zich “wil richten op [haar] onbedoelde gevolgen”.<sup>155</sup> De enige misstap van Burke zou zijn dat hij niet inzag “hoe [ook] het humanisme de moeder van vooruitgang [kan zijn]”.<sup>156</sup> Op gelijkaardige wijze verschijnt hij in *Enlightenment Now* als iemand “waarvan we een belangrijke les kunnen leren”.<sup>157</sup> Ter contrast: Pinker reageert op een andere ‘antihumanist’, Friedrich Nietzsche, door hem te bedreigen met de verkrachting van diens “nazi-zus”.<sup>158</sup>

In *The Blank Slate* maakt Burke immers deel uit van Pinkers voorloper op de sociologische-economische dichotomie. Gebaseerd op de werken van zijn persoonlijke vriend, de populaire conservatieve econoom en commentator Thomas Sowell, onderscheidt hij hier ‘tragische’ en ‘utopische’ visies. Aangezien Pinker toegeeft dat dit bij Sowell een politieke rechts-links-dichotomie is (waar de Amerikaan dus de eerste verkiest), en hij zichzelf cruciaal als een neutrale centrumfiguur ziet, zou men misschien verwachten dat hij vervolgens de pro’s en contra’s van beide zal aantonen.<sup>159</sup> Het omgekeerde volgt: “de nieuwe wetenschappen bevestigen ergens de tragische visie en ondermijnen de utopische visie”.<sup>160</sup> De utopische visie blijkt zo de ‘kant’ te zijn van de titulaire gehekelde *blank slate*, het gefaalde marxisme en de terreur van de Franse revolutie; de tragische visie daarentegen zorgde ervoor dat Hobbes en Hume aan psychologie deden en grondde de Amerikaanse revolutie.<sup>161</sup>

Zo stoten we op een antwoord op onze vraag. Wat zowel Pinker als Boudry ankert aan de geschiedenis, wat ervoor zorgt dat de verlichting moet verwijzen naar de 18e eeuw en geen bedekt ideaal is in de speechen van wereldleiders, zijn de grote 18e-eeuwse revoluties. De Franse Revolutie, in beide oeuvres, wordt consistent steeds betreurd als een “catastrofe”,<sup>162</sup> een “politicide”,<sup>163</sup> een “opeenvolging van usurpatoren”,<sup>164</sup> enz.<sup>165</sup> De Amerikaanse Revolutie, met de bijhorende grondwet, zo lezen we steeds, was anders: “geciviliseerd”,<sup>166</sup> “een product van hedendaagse evolutionaire psychologie”,<sup>167</sup> “vormgegeven door verlichtingsidealen”.<sup>168</sup> <sup>169</sup> Dit is waarom Burke, de eeuwige criticus van de Franse Revolutie, voor Pinker een goed punt maakt en een doordenker is van de verlichting, maar Hegel of Marx, zij die erin geloofden, niet. Het is ook waarom voor Boudry de radicale verlichting niet geassocieerd moet worden met Spinoza, maar met de *founding fathers* Thomas Paine en Benjamin Rush. Desalniettemin zijn beide revoluties ongetwijfeld te linken aan de verlichting, en zijn ze nauwelijks meer dan een decennium van elkaar verwijderd. Slechts één kan dus deze titel *echt* waardig zijn. Daarom moet er een nieuwe dichotomie komen, die de verlichting niet tegen zichzelf keert, maar tegen een ander, een ‘contra-verlichting’. Zo krijgen we twee tradities, tegelijkertijd millennia oud en hyperhedendaags: een ‘sociologische’ en een ‘economische’.

## De contra-verlichting

Nu willen we niet de indruk wekken bij de lezer dat alle denkers van de ‘contra-verlichting’ of Pinkers sociologische traditie buiten het bereik van kritiek staan. Daar moet uiteraard altijd ruimte voor zijn, evengoed vanuit de hoek van Pinker en Boudry. Maar niet alle kritiek van kritiek is evenwaardig. Ter illustratie willen we hier tot slot een vergelijking maken tussen de behandeling van Theodor Adorno’s en Max Horkheimers verlichtingskritiek door Pinker enerzijds, en door Etienne Vermeersch, “één van de verstandigste filosofen van Vlaanderen voor wie ik [(Boudry)] veel bewondering heb”,<sup>170</sup> anderzijds. Hiermee trachten we te demonstreren dat de zaak dus wel degelijk anders kan worden aangepakt.

Bij Pinker en Boudry passeren de namen ‘Adorno’ en ‘Horkheimer’ wel vaker de revue, veelal in een reeks van denkers uit de tweede cultuur / sociologische traditie.<sup>171</sup> Een specifieke uitspraak over hen wordt slechts één keer gedaan, door Pinker in *Enlightenment Now*.

“Een belangrijk thema van de invloedrijke kritische theorie van de *Frankfurter Schule* ... was een demoniseringscampagne die de wetenschap (samen met de rede en andere verlichtingswaarden) verantwoordelijk stelt voor misdaden die zo oud zijn als de beschaving, waaronder racisme, slavernij, verovering en genocide. Het was de quasi-marxistische beweging van Theodor Adorno en Max Horkheimer die verkondigde dat ‘de volledig verlichte aarde het onheil triomfantelijk uitstraalt.’”<sup>172</sup>

Zoals aangegeven in de introductie, is het doel van ons essay niet om Adorno, Horkheimer of enig welke specifieke denker ‘te verdedigen’, maar binnen de aangegeven grenzen moet men hier wel twee cruciale observaties maken. Deze uitspraak over de kritische theorie wordt immers gestaafd door twee punten, één verwijzing naar secundaire literatuur (“Menschenfreund 2010”) en één direct citaat van Adorno en Horkheimer; “de eerste pagina” van *Dialektik der Aufklärung* (1944).<sup>173</sup> De secundaire literatuur betreft een essay (niet peer-reviewed)<sup>174</sup> door filosoof Yaki Menschenfreund voor het magazine *Azure Online*, opgericht naar eigen zeggen voor hen “voor wie de Israëlische staat enkel als joodse staat kan bestaan”, “tegen ... de intelligentsia en haar politieke bondgenoten”.<sup>175</sup> Menschenfreund wil in zijn tekst een weerwoord bieden aan het dominante idee dat “de moderniteit iets ‘nazistisch’ in zich had van haar prille begin” en beweert dat “het beste antidotum tegen extremisme en het kwade ... nog steeds in het verlichtingsdenken ligt”.<sup>176</sup> Deze bron wordt vaker door Pinker aangehaald om finaal te bewijzen dat ‘postmodernisten’ uiteindelijk geloven dat de nazi’s geen enkele schuld treft.<sup>177</sup> Toch zegt zelfs Menschenfreund niet wat Pinker beweert: het ‘falsificeert’ de projecten van Adorno (of Foucault) uiteraard niet op één of andere finale wijze en citeert net *Dialektik der Aufklärung* om te beamen dat “de rede — en haar nageslacht, de wetenschap — niet de verwachte redding bracht of geen antwoord gaf op de brandende vragen die de mens

bezighielden”.<sup>178</sup>

Het citaat heeft een gelijkaardige lading: zuiver tekstueel impliceert het inderdaad een bepaald contraverlichtingssentiment. Maar dit alleen moet volgens Pinker beschouwd worden als een *argument* op zich. Het feit *dat* men deze uitspraak doet, moet de Frankfurtschool voor de lezer afschilderen als overduidelijk verkeerd. Dit zou misschien een snijdend argument kunnen zijn als het een verdoken zin was, verborgen diep in de tekst, maar men heeft het hier over welgeteld de tweede zin van het boek. De kwestie wordt des te onheilspellender wanneer men de rest van de paragraaf erbij haalt:

“Verlichting, in de breedste zin van het woord als progressief denken, heeft altijd het doel nagestreefd om angst bij mensen weg te nemen en hen meester te maken. Maar de volledig verlichte aarde straalt in het teken van triomfantelijk onheil. Het programma van verlichting was de onttovering van de wereld. Ze wilde mythen verdrijven en de verbeelding omverwerpen met kennis.”<sup>179</sup>

De eerste, derde en vierde zin van het hele boek zijn dus, voor alle duidelijkheid, volledig compatibel met, zo niet identiek aan, het beeld van verlichting dat Pinker en Boudry presenteren. Ook zij geloven (letterlijk) dat de vooruitgang van de verlichting onvermijdelijk is (thema 4), dat haar rede onttoverend werkt (thema 1), en dat haar wetenschap mythes en waanbeelden verdrijft (bedenk de bijgelovige middeleeuwen; thema 2). Klopt het dan wat Pinker beweert? Ergens is men geneigd om hier de Britse journalist Christopher Hitchens, op veel vlakken de theoretische voorvader en strijdgenoot van Pinker en Boudry, te parafaseren: “wat zonder bewijs geponoerd wordt, kan zonder bewijs verworpen worden”.<sup>180</sup>

Niettemin zou men kunnen opmerken dat slavernij en racisme wel degelijk voorkomen in het bekende werk; alleen niet in termen van het koloniale historisch-politieke fenomeen zoals Pinker bedoelt. Slavernij, zoals *Dialektik der Aufklärung* het onderzoekt en bekritiseert, is in de eerste plaats een verlichtingsterm, in de strikte zin van de structurering van faculteiten, namelijk de vraagstelling of de rede de ‘slaaf is’ van de passies.<sup>181</sup> In zoverre men over slavenhandel en slavendrijvers spreekt, is voor Adorno en Horkheimer de associatie niet de verlichting, maar net de prechristelijke oudheid: “polytheïstische” culturen, de Romeinen, etc. Uiteraard zijn ze heel geïnteresseerd in hoe, op klassieke marxistische wijze, deze slavendynamiek wordt opgeheven<sup>182</sup> doorheen de verlichting;<sup>183</sup> maar zelfs daar, in de ene voetnoot waar ze een rechtstreekse vergelijking maken tussen “de slaven uit de oudheid” en de “de moderne koloniale volkeren”, loopt het verbindend kanaal (de afkeer van het lichaam en zijn fysiek werk) “onder de *volledige* gekende Europese geschiedenis”.<sup>184</sup> Ras en racisme heeft voor hen dan weer volledig de connotatie van het nationaalsocialisme en het raciale aspect van antisemitisme (en dus niet het kolonialisme).<sup>185</sup>

Contrasteer deze opzet van Pinker met die van Vermeersch in het (Duitstalige) essay *Adorno und die Aufklärung* (1971), dat zich over dezelfde

tekst ontfermt (alhoewel hij Horkheimer voornamelijk links laat liggen en alleen Adorno adresseert).<sup>186</sup> Zuiver vormelijk zijn er onmiddellijk enkele grote verschillen. Vermeersch citeert en verwijst *veel*, niet alleen naar *Dialektik der Aufklärung* maar ook andere filosofen (Kant, Husserl, Heidegger, Hegel) wanneer hij ze aanhaalt. Er worden zo ook nooit beweringen gedaan over denkers zonder citaten want hij wil “de uitspraken van Adorno en andere auteurs van dezelfde traditie niet als ‘zinloos’ of ‘onbelangrijk’ afdoen”.<sup>187</sup> Deze (traditionele) academische benadering staat hem toe om meer subtiele observaties toe doen en te beargumenteren; zo pleit hij op een gegeven punt voor een verdrongen “niet expliciet thema” dat aanwezig zou zijn in de tekst, “dat steeds weer als een leidmotief terugkeert” (de voltooiing van de verlichting in het positivisme).<sup>188</sup>

Maar daar eindigt het niet. Methodologisch zet Vermeersch vijf additionele, wetenschappelijk cruciale stappen. Allereerst opent hij de tekst met een uiteenzetting van zijn eigen startpositie (“als neo-positivist”), en presenteert de lezer zes basisbeginselen waarmee hij de tekst zal benaderen (‘wetenschap produceert betrouwbare kennis’, enz.).<sup>189</sup> Vervolgens maakt hij duidelijk dat hij “geen adequate weergave van [Adorno’s] opvattingen nastreeft[t]”.<sup>190</sup> Hij onderscheidt zich hierin echter van Pinker en Boudry door de derde stap: hij maakt duidelijk dat dit geen prioriteit is, niet omdat dit hem niet interesseert of meent dat het onbegonnen werk is, maar omdat hij zich wil toeleggen op “de inzichten die ... [hem] tot diepgaander onderzoek en debat aanzetten”.<sup>191</sup> Zo komen we tot stap vier, namelijk een heldere scheidslijn tussen *weergave* van ideeën en *becommentariëring*.<sup>192</sup> Tenslotte een kleine, maar cruciale stap: Vermeersch geeft toe dat hij het taalgebruik van Adorno nogal “esoterisch” vindt, “arcana” zelfs.<sup>193</sup> Maar eerder dan dit te wijten aan een ‘illusoir rookgordijn’, bedoeld om het academisch publiek te misleiden,<sup>194</sup> benoemt hij het voor wat het is: een “frustrerend”, “bevreemdend” en “betreurenswaardig” gevolg van een kloof tussen geschooldheid in analytische filosofie en de traditie van het Duits idealisme.<sup>195</sup>

Door deze minimale stappen alleen al, krijgen we een totaal ander beeld van Adorno dan bij Pinker, maar is Vermeersch evengoed ook in staat om zijn eigen mening meer kracht bij te zetten. Hij wandelt een groot stuk mee met wat hij niet ziet als externe kritiek, maar een “zelfanalyse” van de verlichting; het zijn de reflecties van een “bedrogen geliefde ... voortvloeiend uit het feit dat hij ([Adorno]) zelf een mens van de verlichting is”.<sup>196</sup> Hij schrijft dat men het kan “overdreven vinden dat Adorno al dat negatieve toeschrijft aan de ‘geest’ van de verlichting” (zoals Pinker en Boudry doen) maar “toch blijft het waardevol dat hij het blinde vertrouwen in het goede recht op een grenzeloze ontwikkeling van wetenschap en techniek doet wankelen”.<sup>197</sup> Ten slotte vindt hij het meest waardevolle inzicht van Adorno, “iets waarvoor geen enkel mens onverschillig kan blijven”<sup>198</sup> het volgende: er is een spanning tussen “de vanzelfsprekendheid van de wetenschap en techniek” en “de ethische autonomie van het individu ten opzichte van het wetenschappelijke denken”.<sup>199</sup> “In de mate dat deze techniek

meer en meer met de samenleving verweven raakt, kunnen vragen vanuit deze samenleving zich steeds moeilijker doorzetten,” zo geeft Vermeersch Adorno weer, “op die manier gaat het product van de mens hem overheersen.”<sup>200</sup> Wat is dan de kritiek op de kritiek? Vermeersch haalt herhaaldelijk aan dat Adorno’s oplossing, een ander ‘soort’ denken “dat deze beperkingen niet zou hebben” nooit beschreven wordt, “volgens welke criteria men zou weten of men zich binnen dit andere denken beweegt, dat alles blijft onuitgesproken”.<sup>201</sup> Daarbovenop vindt hij het ook incorrect van Adorno om te beweren dat de verlichting faalt omdat de wetenschappen, die uit haar voortvloeien, niet in staat zijn tot maatschappelijke zelfreflectie. Als zelfverklaarde neo-positivist meent hij immers dat dit helemaal niet de taak is van de wetenschappen, maar net van filosofen zoals hij en Adorno.<sup>202</sup> Zo toont zich meermaals een wereld van verschil tussen de taak van de filosoof volgens Vermeersch en Pinker, zowel methodologisch als inhoudelijk.

## Conclusie

Dus, wat nu? Wat betekent dit allemaal voor de relatie tussen Pinker, Boudry en de verlichting? Op het eerste gezicht zou men misschien geneigd zijn te zeggen: weinig. In *Enlightenment Wars*, diezelfde tekst waarin hij verklaart niet al te geïnteresseerd te zijn in de individuele gedachten van verlichtingsdenkers of hun onderlinge verschillen, gebruikt Steven Pinker als hoofdillustratie Theobald von Oers bekende schilderij *Der Weimarer Musenhof* (1860). Het is een schilderij dat vaak opkomt wanneer men ‘de verlichting’ googelt, hoewel het dus Goethe, Schiller en Herder afbeeldt – precies die namen die volgens Pinker “de verlichting aan flarden hebben geblazen”.<sup>203</sup> Het is ergens een oversymbolisch voorbeeld, of het nu wil zeggen dat Pinker nogmaals zijn bronnen niet heeft nagekeken of net dat hij meedoet met de grap en wil illustreren dat dit soort verschillen (ondanks zijn explosief taalgebruik) op het einde van de dag niet belangrijk is voor hem. Men kan zich inbeelden dat zowel Pinker als Boudry dus zouden repliceren dat dit essay naast de kwestie is, dat het nooit hun intentie was om dusdanig ‘specialistisch’ of ‘historisch’ onderzoek te doen, maar om een boek te schrijven over het heden, voor een breed, non-academisch publiek.

Dit essay gaat echter niet over enkele potentiële historische slordigheden. In de eerste plaats zijn we *talloze* keren gestoten op bepaalde cruciale argumenten, gekoppeld aan één of meerdere verlichtingsdenkers, waarbij keer op keer bleek dat hun tekstuele basis niets meer was dan een schouwspel. De corresponderende vorderingen waren dan ook grotendeels volkomen fictie – of op zijn minst een verdoken mening van de auteur zelf. Keer op keer zien we hierdoor cirkelredeneringen, waarbij een bepaalde mening over het heden ondersteund wordt door een bepaalde weergave van (zijdelings relevante secundaire literatuur over) een verlichtingsdenker, die zelf dan weer gestoeld blijkt te zijn op die eerste mening. En dit alles van tenminste één auteur die openlijk pronkt met zijn

“meticuleuze citatie”.<sup>204</sup> Veel crucialer echter is de dynamiek waarop deze cirkelredeneringen zich gronden. De mythologisering van de filosofie gaat in deze boeken hand in hand met haar marginalisatie. Door te pleiten voor een filosofie die hooguit problemen kan aanreiken aan de ‘hedendaagse (harde) wetenschappen’ (met de evolutionaire psychologie op kop), door een visie op wijsbegeerte te scheppen los van literair, exegetisch onderzoek, vrijwaren de auteurs zichzelf van deze plicht. Hobbes en Kant moeten voorgesteld worden als empirische wetenschappers die *avant la lettre* hetzelfde zeggen als hedendaagse neuropsychologen, omdat er geen andere manier voor hen is om relevant te zijn en omdat men anders hun *lettres* effectief zou moeten consulteren.

De grootste tragedie is bijgevolg dus zelfs niet de verderzetting van ahistorische naïeve beelden van de verlichtingsdenkers, waarbij Hobbes hooguit één hoofdstuk van één boek heeft gepend, of de eeuwig voortschrijdende demonisering van de continentale wijsbegeerte (van Nietzsche tot Foucault),<sup>205</sup> maar dat beide denkers volledig uit het oog verliezen wat ze zelf (op een gegeven punt) beweerden te willen: het overbruggen van de twee culturen van C.P. Snow. Zoals we eerder aantoonde, wordt er initieel in het abstracte gepleit voor een ‘derde’, interdisciplinaire cultuur, maar keert men zich daar *in concreto* helemaal tegen: de humane wetenschappen zijn uiteindelijk rot, en het enige wat glanst zijn die vlekken die aangeraakt worden door de evolutionaire psychologie. In tegenstelling tot Snow, of nog beter, de eigen aangehaalde bron van Roy Porter, zien ze niet hoe men zich ook in historisch, tekstueel onderzoek kan bezighouden met de ‘harde’ wetenschappen. Of nog accurater: hoe in de nauwkeurige studie van moderne denkers de grenzen tussen ‘harde’ en ‘zachte’ wetenschappen permeabel kunnen worden. Nergens, in alle afschilderingen van verlichtingsdenkers als gefascineerd door experimenten en natuurwetenschappen, wordt er ergens een studie gedaan naar wat voor soort experimenten of natuurwetenschappen dat waren. Er is helemaal geen interesse in de wederkerige relatie tussen Kant en de vroege biologie van J.F. Blumenbach, de totstandkoming van sociologie of economie als disciplines of wetenschappen (versus postfactum tradities), Hobbes’ *Dialogus Physicus* of zelfs zijn secties *On Science* in *Leviathan*. Dit alles, verwachten Pinker en Boudry, is immers *passé*, irrelevant voor hedendaagse wetenschappers. Ze zouden onmiddellijk ‘gefalsifieerd’ worden. Maar we hebben in dit essay evengoed aangetoond dat deze ‘falsifieerbaarheid’ nu al contingent is voor beide auteurs. En zo hoort het misschien ergens ook: één van de voordelen van een mythe is immers dat ze kneedbaar, werkbaar is. Zoals Hegel, Schelling en Hölderlin helemaal aan het begin van deze tekst schreven, is de wijsbegeerte nodig om de mythologie redelijk te maken. Waarom dus niet actief, samen met de verlichtingsfilosofie, werken aan een redelijke mythologie, een derde cultuur in het verlengde van, waarom niet, Etienne Vermeersch?

## Noten:

<sup>1</sup> Hegel G.W.F., Schelling F.W.J., en Hölderlin J.C.F., ‘Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus’, in Hegel G.W.F., *Werke 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 237.

<sup>2</sup> Boudry M., *Waarom de wereld niet naar de knoppen gaat*, Kalmthout, Polis, 2019, 297.

<sup>3</sup> Boudry M., ‘My conversation with Steven Pinker about “Rationality”’, *Boudry M.*, 21 juli 2022, <https://maartenboudry.be/2022/07/my-conversation-with-steven-pinker-on-rationality.html>.

<sup>4</sup> Bart De Wever, *Over Woke*, Gent, Borgerhoff & Lamberigts, 2023; Bill Gates, ‘My new favorite book of all time’, *Gates Notes*, geraadpleegd 1 maart 2023, <https://www.gatesnotes.com/Enlightenment-Now>.

<sup>5</sup> Pinker S., ‘Four Flavors of Doom, A Taxonomy of Contemporary Pessimism’, Tweet, *Twitter*, 27 juni 2019, <https://twitter.com/sapinker/status/1144298408955412480>.

<sup>6</sup> Seppe De Meulder, ‘De holste vaten klinken het luidst’, *De Wereld Morgen*, 20 januari 2023, <https://www.dewereldmorgen.be/artikel/2023/01/20/de-holste-vaten-klinken-het-luidst-een-onderbouwd-antwoord-op-maarten-boudry/>.

<sup>7</sup> Visscher M., “‘De meeste progressieve intellectuelen haten vooruitgang’”, *De Morgen*, 24 november 2018, <https://www.demorgen.be/nieuws/de-meeste-progressieve-intellectuelen-haten-vooruitgang~b8ad74aa/>.

<sup>8</sup> Die, zeker in het werk van Pinker, in elk boek consistent stuk voor stuk meer geciteerd wordt dan naar enig welke verlichtingsdenker verder besproken in dit essay, inclusief Kant.

<sup>9</sup> Boudry M., *Waarom de wereld niet naar de knoppen gaat*, Kalmthout, Polis, 2019, 49.

<sup>10</sup> Zie ook Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 12, 49, 444, 471.

<sup>11</sup> Visscher M., “‘De meeste progressieve intellectuelen haten vooruitgang’”, *De Morgen*, 24 november 2018, <https://www.demorgen.be/nieuws/de-meeste-progressieve-intellectuelen-haten-vooruitgang~b8ad74aa/>.

<sup>12</sup> Een mooi voorbeeld hiervan, waar verschillende systematisch Pinkers opvattingen doornemen, zowel methodologisch (elke gebruikte methode) als chronologisch (elk geobserveerd historisch kader: Mark S. Micale en Philip Dwyer, red., *History, Violence, and Steven Pinker*, vol. 1, Historical Reflections 44, Berghahn Books, 2018).

<sup>13</sup> Boudry M., *Waarom de wereld niet naar de knoppen gaat*, Kalmthout, Polis, 2019, 11.

<sup>14</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 425–26.

<sup>15</sup> Verwijzende naar: Hobsbawm E.J., *The age of revolution 1789-1848*, New York: Vintage Books, 1996; Thompson E.P., *The making of the English working class*, 322, New York: Vintage Books, 1966.

<sup>16</sup> Een gevaar, want “Hitler was een idealist”; Pinker S., *The Better Angels of our Nature*, New York, Viking, 2011, 495.

<sup>17</sup> “Een schraal mensbeeld. Niet alles in dit leven draait om geld. De meeste mensen laten hun welbevinden afhangen van wat ze zelf hebben, niet van wat anderen hebben.” Boudry M., *Waarom de wereld niet naar de knoppen gaat*, Kalmthout, Polis, 2019.

<sup>18</sup> Visscher M., “‘De meeste progressieve intellectuelen haten vooruitgang’”, *De Morgen*, 24 november 2018, <https://www.demorgen.be/nieuws/de-meeste-progressieve-intellectuelen-haten-vooruitgang~b8ad74aa/>.

<sup>19</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 20, 549n.

<sup>20</sup> Respectievelijk *Ibid.*, 550n, 556n, 567n.

<sup>21</sup> Uit de paper die erop voorliep; Oneal J.R. en Russett B., ‘The Kantian Peace: The Pacific Benefits of Democracy, Interdependence, and International Organizations, 1885-1992’, *World Politics* 52, nr. 1 (1999), 3.

- <sup>22</sup> Er is geen enkele vermelding van Kant of Kantiaanse filosofie na de eerste lijnen in: Chan S., review of *Review of Triangulating Peace: Democracy, Interdependence, and International Organizations*, door Russett B. en Oneal J.R., *International Relations of the Asia-Pacific* 1, nr. 2 (2001), 305–9; Ward M.D., review of *Book Review of Triangulating Peace*, door Oneal J.R. en Russett B., *Comparative Political Studies* 35, nr. 4 (1 mei 2002), 484–88.
- <sup>23</sup> Porter R., *The Creation of the Modern World: the Untold Story of the British Enlightenment*, New York: W.W. Norton, 2000, xxi.
- <sup>24</sup> Porter volgt Foucault in zijn visie op bijvoorbeeld auteurschap en panopticisme, citeert hem voor de receptie van Smith, enz. De enige uitzondering mogelijks is een discussie over ‘bestaan’ van psychologie in de 18e eeuw; *Ibid.*, 531n.
- <sup>25</sup> *Ibid.*, 482–84.
- <sup>26</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 23.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, 24, 429, 475.
- <sup>28</sup> Zie bijvoorbeeld, voor Montesquieu, zijn langzame wending naar het empirisme zoals gedemonstreerd in Shackleton R., *Montesquieu - A critical biography*, Oxford: Oxford University Press, 1961, hfdst. 14.
- <sup>29</sup> Pinker S., *How the Mind Works*, New York, Penguin Books, 1997. Onze nadruk.
- <sup>30</sup> Bijvoorbeeld Rousseau, Hobbes en Descartes; Pinker S., *The Blank Slate: the Modern Denial of Human Nature*, New York, Viking, 2002, 24–26.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, 29.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, 31.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, 28.
- <sup>34</sup> van Pinker S., *The Stuff of Thought*, London, Penguin Books, 2007, 147.
- <sup>35</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 17.
- <sup>36</sup> Boudry M., *Illusies voor gevorderden: of waarom waarheid altijd beter is*, Antwerpen, Polis, 2015, 243.
- <sup>37</sup> *Ibid.*, 155.
- <sup>38</sup> Boudry M., *Waarom de wereld niet naar de knoppen gaat*, Kalmthout, Polis, 2019, 208.
- <sup>39</sup> Pinker S., *The Better Angels of our Nature*, New York, Viking, 2011, 180.
- <sup>40</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 27.
- <sup>41</sup> Boudry M., *Illusies voor gevorderden: of waarom waarheid altijd beter is*, Antwerpen, Polis, 2015, 302.
- <sup>42</sup> Pinker S., ‘Enlightenment Wars: Some Reflections on “Enlightenment Now,” One Year Later’, *Quillette*, 14 januari 2019, <https://quillette.com/2019/01/14/enlightenment-wars-some-reflections-on-enlightenment-now-one-year-later/>.
- <sup>43</sup> Boudry M., *Waarom de wereld niet naar de knoppen gaat*, Kalmthout, Polis, 2019, 52.
- <sup>44</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 56.
- <sup>45</sup> Pinker S., *The Better Angels of our Nature*, New York, Viking, 2011, 733n.
- <sup>46</sup> Met haar eigen reeks aan namen: Peterson, Haidt, Murray, Padgen, enz.
- <sup>47</sup> Braeckman J. en Boudry M., *De ongelovige Thomas heeft een punt*, Antwerpen, Houtekiet, 2011, 276–77.
- <sup>48</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, hfdst. 3.
- <sup>49</sup> Dattani S., ‘Steven Pinker’s Counter-Counter-Enlightenment’, *Quillette*, 11 maart 2018, <https://quillette.com/2018/03/11/steven-pinkers-counter-counter-enlightenment/>. Deze tekst van Dattani maakt volgens Pinker “zijn punten beter dan hijzelf kan”, per Pinker S., ‘Enlightenment Wars: Some Reflections on “Enlightenment Now,” One Year Later’,



*Quillette*, 14 januari 2019, <https://quillette.com/2019/01/14/enlightenment-wars-some-reflections-on-enlightenment-now-one-year-later/>.

<sup>50</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 472.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>52</sup> Snow C. P., ‘The Two Cultures: A Second Look, 1963’, in *The two cultures*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 53–100.

<sup>53</sup> Pinker S., ‘Enlightenment Wars: Some Reflections on “Enlightenment Now,” One Year Later’, *Quillette*, 14 januari 2019, 540, <https://quillette.com/2019/01/14/enlightenment-wars-some-reflections-on-enlightenment-now-one-year-later/>.

<sup>54</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 473.

<sup>55</sup> Boudry M., ‘Here Be Dragons: Exploring the Hinterland of Science’, Ghent University, 2011, 78.

<sup>56</sup> Dattani S., ‘Steven Pinker’s Counter-Counter-Enlightenment’, *Quillette*, 11 maart 2018, 595n, <https://quillette.com/2018/03/11/steven-pinkers-counter-counter-enlightenment/>.

<sup>57</sup> De leraar van onder andere Roy Porter.

<sup>58</sup> Collini S., ‘Introduction’, in *The Two Cultures*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, vii–lxxi.

<sup>59</sup> Pinker S., *The Blank Slate: the Modern Denial of Human Nature*, New York, Viking, 2002, 308–9.

<sup>60</sup> Boudry M., *Illusies voor gevorderden: of waarom waarheid altijd beter is*, Antwerpen, Polis, 2015, 148.

<sup>61</sup> Een opvallende keuze voor de voornaam van Hegel; Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 208.

<sup>62</sup> Pinker S., *The Blank Slate: the modern denial of human nature*, New York, Viking, 2002, 325.

<sup>63</sup> Braeckman J. en Boudry M., *De ongelovige Thomas heeft een punt*, Antwerpen, Houtekiet, 2011, 264.

<sup>64</sup> Met, respectievelijk, een korte verwijzing naar Bayes in Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 476–77; en een meer uitgebreide bespreking, Lakatos, Quine-Duhem in Braeckman J. en Boudry M., *De ongelovige Thomas heeft een punt*, Antwerpen, Houtekiet, 2011, 249–53; Boudry M., ‘Here Be Dragons: Exploring the Hinterland of Science’, Ghent University, 2011, hfdst. 6.2.

<sup>65</sup> Boudry specifiek zou deze uitspraak mogelijks betwisten (zie bovenstaande bronnen), zeker in termen van het demarcatieprobleem waar hij in zijn vroegere carrière zich over ontfermde – waar Popperiaanse wetenschapsfilosofie vaak het onderspit moet delven voor een vorm van ‘naturalistisch coherentisme’. Echter, deze nuance is volkomen afwezig in de publieke werken in de traditie van Pinker waarover dit essay zich ontfermt.

<sup>66</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 63.

<sup>67</sup> Boudry M., *Illusies voor gevorderden: of waarom waarheid altijd beter is*, Antwerpen, Polis, 2015, 36.

<sup>68</sup> Pinker S., *The Blank Slate: the Modern Denial of Human Nature*, New York, Viking, 2002, 308–9.

<sup>69</sup> En niet, zoals hij later beweert, dat Darwin “geïnspireerd was” door Adam Smith, aangezien, zoals hij zelf net daarna nog zal opmerken, velen uit de sociologische traditie evengoed geïnspireerd waren door Rousseau, Hobbes, Machiavelli en Spinoza.

<sup>70</sup> Boudry M., *Waarom de wereld niet naar de knoppen gaat*, Kalmthout, Polis, 2019, 236–37.

<sup>71</sup> Pinker S., *The Stuff of Thought*, London, Penguin Books, 2007, 185.

<sup>72</sup> Ibid., 133.

<sup>73</sup> Ibid., 144.

<sup>74</sup> Pinker S., *Rationality: What it Is, Why it Seems Scarce, Why it Matters*, New York, Viking, 2021, 70–71.

<sup>75</sup> Bijvoorbeeld Boudry M., *Illusies voor gevorderden: of waarom waarheid altijd beter is*, Antwerpen, Polis, 2015, 85–86.

<sup>76</sup> Ibid., 126–32.

<sup>77</sup> Pinker S., *The Better Angels of our Nature*, New York, Viking, 2011, 646.

<sup>78</sup> Ibid., 35.

<sup>79</sup> Het is in ieder geval het enige van Hobbes waar Pinker naar verwijst doorheen zijn oeuvre.

<sup>80</sup> Boudry verwijst nooit echt naar Hobbes, met één uitzondering, waar hij de bekende verwoording “eenzaam, armoedig, afschuwelijk, beestachtig en kort’ verkeerdelijk citeert als uit het vierentwintigste hoofdstuk – het is opnieuw het dertiende hoofdstuk; Boudry M., *Illusies voor gevorderden: of waarom waarheid altijd beter is*, Antwerpen, Polis, 2015, 309n.

<sup>81</sup> Hobbes T., *Leviathan*, Wordsworth Editions Ltd, 2014, 97.

<sup>82</sup> Ibid., 96–97; geciteerd in Pinker S., *The Better Angels of our Nature*, New York, Viking, 2011, 34.

<sup>83</sup> Mogelijks omdat het onderwerp niet aan bod komt in dat dertiende hoofdstuk.

<sup>84</sup> Pinker S., *The Better Angels of our Nature*, New York, Viking, 2011, 35.

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> Ibid., 58.

<sup>87</sup> Ibid., 56.

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Hobbes T., *Leviathan*, Wordsworth Editions Ltd, 2014, hfdst. 4–5.

<sup>90</sup> Pinker S., *The Better Angels of our Nature*, New York, Viking, 2011, 35.

<sup>91</sup> De talloze potentiële woordspelingen betreffende Hobbes en vacuüm ontgaan ons hier niet.

<sup>92</sup> Pinker S., *The Better Angels of our Nature*, New York, Viking, 2011, 36.

<sup>93</sup> Zie onze opvolgende bespreking van Kant.

<sup>94</sup> Pinker S., *The Better Angels of our Nature*, New York, Viking, 2011, 31–36.

<sup>95</sup> Haidt J., *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, New York: Pantheon Books, 2012; Hicks S.R., *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*, Roscoe, Ill.: Ockham’s Razor, 2011; Pluckrose H. en Lindsay J.A., *Cynical theories*, Durham, North Carolina: Pitchstone Publishing, 2020).

<sup>96</sup> Boudry M., *Waarom de wereld niet naar de knoppen gaat*, Kalmthout, Polis, 2019, 74–76; Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 28.

<sup>97</sup> Boudry M., *Waarom de wereld niet naar de knoppen gaat*, Kalmthout, Polis, 2019, 239.

<sup>98</sup> Hier wordt hij trouwens ook onder ‘de Romantici’ geplaatst; Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 47.

<sup>99</sup> Ibid., 20–28.

<sup>100</sup> Ibid., 24, 429, 475.

<sup>101</sup> KrV, A5/B9

<sup>102</sup> Pinker S., *The Stuff of Thought*, London, Penguin Books, 2007, 104.

<sup>103</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 595n.

<sup>104</sup> Pinker S., *The Stuff of Thought*, London, Penguin Books, 2007, 185.

<sup>105</sup> Ibid., 105.

<sup>106</sup> “per Körner, Walsh”, zie *Ibid.*, 280n.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 105.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 105–6.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 105.

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> Guyer P., review of *Review of Kant’s Transcendental Psychology.*, door Patricia Kitcher, *Mind* 102, nr. 405, 1993): 189–93.

<sup>114</sup> Kitcher P., *Kant’s Transcendental Psychology*, New York: Oxford University Press, 1990, 10.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>116</sup> Pinker S., *The Stuff of Thought*, London, Penguin Books, 2007, 106.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 280n.

<sup>118</sup> Chomsky N., *Language and Mind*, 3de dr., New York: Cambridge University Press, 2006; Hirschfeld L.A. en Gelman S.A., ‘Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity’, in *Mapping the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 3–36; Pinker S., *How the Mind Works*, New York, Penguin Books, 1997; Tooby J. en Cosmides L., ‘The Psychological Foundations of Culture’, New York: Oxford University Press, 1992, 19–136.

<sup>119</sup> Boudry M., *Illusies voor gevorderden: of waarom waarheid altijd beter is*, Antwerpen, Polis, 2015, 295.

<sup>120</sup> Boudry M., ‘Here Be Dragons: Exploring the Hinterland of Science’, Ghent University, 2011, 62; Boudry M., *Illusies voor gevorderden: of waarom waarheid altijd beter is*, Antwerpen, Polis, 2015, 294–95.

<sup>121</sup> Boudry M., ‘Here Be Dragons: Exploring the Hinterland of Science’, Ghent University, 2011, 62; Boudry M., *Illusies voor gevorderden: of waarom waarheid altijd beter is*, Antwerpen, Polis, 2015, 294–95.

<sup>122</sup> Boudry M., ‘Here Be Dragons: Exploring the Hinterland of Science’, Ghent University, 2011, 264.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 264.

<sup>124</sup> Boudry M., *Illusies voor gevorderden: of waarom waarheid altijd beter is*, Antwerpen, Polis, 2015, 295.

<sup>125</sup> Boudry M., ‘Here Be Dragons: Exploring the Hinterland of Science’, Ghent University, 2011, 265.

<sup>126</sup> KU, AA 5: 400

<sup>127</sup> Gambarotto A. en Illetterati L., ‘Hegel’s Philosophy of Biology? A Programmatic Overview’, *Hegel Bulletin* 41, nr. 3, 2020): 24–25.

<sup>128</sup> Haecke E.L. ‘10 August 1864’, *Darwin Correspondence Project*, geraadpleegd 1 maart 2023, <https://www.darwinproject.ac.uk/letter>; Ernst Haeckel, ‘Ueber die Entwicklungstheorie Darwin’s’, *Amtlicher Bericht der Versammlung Deutscher Naturforscher und Aerzte* 38, 1863): 17–30; met dank aan respectievelijk: Xuansong Liu, ‘Humboldt, Darwin, and romantic resonance in science’, *Studies in History and Philosophy of Science* 92, 2022): 196–208; Peter Schuster, ‘Is there a Newton of the Blade of Grass?’, *Complexity* 16, nr. 6, 2011): 5–9.

<sup>129</sup> Liu X., ‘Humboldt, Darwin, and Romantic Resonance in Science’, *Studies in History and Philosophy of Science* 92, 2022): 196–208.

<sup>130</sup> Pinker S., *The Better Angels of our Nature*, New York, Viking, 2011, 212.

<sup>131</sup> Ibid., 213.

<sup>132</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 21.

<sup>133</sup> Pinker S., ‘Enlightenment Wars: Some Reflections on “Enlightenment Now,” One Year Later’, *Quillette*, 14 januari 2019, <https://quillette.com/2019/01/14/enlightenment-wars-some-reflections-on-enlightenment-now-one-year-later/>.

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 549n.

<sup>136</sup> Boudry M., *Waarom de wereld niet naar de knoppen gaat*, Polis, 2019, 74, 299.

<sup>137</sup> Kang J. en Stuart I., ‘An Interview with Jonathan Israel’, *The Oxonian Review*, 1 februari 2023, <https://oxonianreview.com/articles/an-interview-with-jonathan-israel>.

<sup>138</sup> Jonathan Israel, *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press, 2001, vi.

<sup>139</sup> Boudry M., *Waarom de wereld niet naar de knoppen gaat*, Polis, 2019, 74.

<sup>140</sup> Ibid., 11, 212; Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 40, 372, 411.

<sup>141</sup> Met uitzondering van, en met speciale benoeming van Boudry M., ‘Here Be Dragons: Exploring the Hinterland of Science’, Ghent University, 2011, 60–63.; alhoewel dit in een volkomen andere context is.

<sup>142</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 23; citerende uit Robert A. Scott, *Miracle Cures: Saints, Pilgrimage, and the Healing Powers of Belief*, Berkeley: University of California Press, 2010).

<sup>143</sup> We denken dan bijvoorbeeld aan Dear P., *Revolutionizing the Sciences: European Knowledge in Transition, 1500-1700*, Oxford: Springer, 2018).

<sup>144</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 40.

<sup>145</sup> Pinker S., *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*, London, Penguin, 1995, 347.

<sup>146</sup> Boudry M., *Waarom de wereld niet naar de knoppen gaat*, Polis, 2019, 147.

<sup>147</sup> Boudry M., *Illusies voor gevorderden: of waarom waarheid altijd beter is*, Antwerpen, Polis, 2015, 20.

<sup>148</sup> Pinker S., ‘Enlightenment Wars: Some Reflections on “Enlightenment Now,” One Year Later’, *Quillette*, 14 januari 2019, <https://quillette.com/2019/01/14/enlightenment-wars-some-reflections-on-enlightenment-now-one-year-later/>.

<sup>149</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 21.

<sup>150</sup> Pinker S., ‘Enlightenment Wars: Some Reflections on “Enlightenment Now,” One Year Later’, *Quillette*, 14 januari 2019, <https://quillette.com/2019/01/14/enlightenment-wars-some-reflections-on-enlightenment-now-one-year-later/>.

<sup>151</sup> Dattani S., ‘Steven Pinker’s Counter-Counter-Enlightenment’, *Quillette*, 11 maart 2018, <https://quillette.com/2018/03/11/steven-pinkers-counter-counter-enlightenment/>.

<sup>152</sup> Pinker S., *The Better Angels of our Nature*, New York, Viking, 2011, 183.

<sup>153</sup> Ibid., 184.

<sup>154</sup> Ibid., 240.

<sup>155</sup> Ibid., 186.

<sup>156</sup> Ibid., 184.

<sup>157</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 444.

<sup>158</sup> “Als ik terug in de tijd zou kunnen gaan, zou ik hem als volgt confronteren: ‘Ik ben [jouw] *Übermensch*: hard, koud, verschrikkelijk, zonder gevoel en zonder geweten. Zoals je aanbeveelt, zal ik heldhaftige roem behalen door enkele bazelende dwergen uit te roeien, te beginnen met jou, *shorty*. En ik zou ook een paar dingen kunnen doen met die nazi-zus van jou. Tenzij je mij natuurlijk een *reden* kan geven om dat niet te doen.’” Ibid., 539.

- <sup>159</sup> Pinker S., *The Blank Slate: the modern denial of human nature*, New York, Viking, 2002, 311.
- <sup>160</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 318.
- <sup>161</sup> Pinker S., *The Blank Slate: the modern denial of human nature*, New York, Viking, 2002, 319–21.
- <sup>162</sup> Pinker S., *The Better Angels of our Nature*, New York, Viking, 2011, 184.
- <sup>163</sup> *Ibid.*, 328.
- <sup>164</sup> Pinker S., *The Blank Slate: the modern denial of human nature*, New York, Viking, 2002, 319.
- <sup>165</sup> Zie ook Boudry M., *Illusies voor gevorderden: of waarom waarheid altijd beter is*, Antwerpen, Polis, 2015, 172.
- <sup>166</sup> Pinker S., *The Better Angels of our Nature*, New York, Viking, 2011, 185.
- <sup>167</sup> Pinker S., *The Blank Slate: the modern denial of human nature*, New York, Viking, 2002, 311.
- <sup>168</sup> Boudry M., *Waarom de wereld niet naar de knoppen gaat*, Polis, 2019, 77.
- <sup>169</sup> Beide schrijvers erkennen hierbij wel de tekortkomingen van de Amerikaanse grondwet m.b.t. slavernij, zoals ook het racisme van verschillende verlichtingsdenkers door hen consequent erkend wordt – mits natuurlijk steeds de toevoeging dat dit ook zou gelden voor de rest van de wereld destijds.
- <sup>170</sup> Boudry M., *Waarom de wereld niet naar de knoppen gaat*, Polis, 2019, 275.
- <sup>171</sup> Bijvoorbeeld: *Ibid.*, 52; Pinker S., *The Better Angels of our Nature*, New York, Viking, 2011, 707n; Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 53.
- <sup>172</sup> Pinker S., *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 481.
- <sup>173</sup> *Ibid.*, 596n.; Men kan zich dus afvragen in hoeverre Pinker het boek van Adorno gelezen heeft.
- <sup>174</sup> Er is geen manier om dit met zekerheid te zeggen, aangezien de website niet meer in gebruik is, maar er is geen bewijs dat er ooit een peer-review systeem of verklaring aanwezig was. De website, die zichzelf wel een “quarterly journal” noemt, is ook in geen enkele databank opgenomen. De auteur zelf laat ook nagenoeg geen online datasporen na.
- <sup>175</sup> Haivry O., ‘In the Beginning : Azure - Ideas for the Jewish Nation’, *Azure Online*, 1996, <http://azure.org.il/article.php?id=411#>.
- <sup>176</sup> Menschenfreund Y., ‘The Holocaust and the Trial of Modernity’, 2010, <https://azure.org.il/article.php?id=526&page=all>.
- <sup>177</sup> Zie bijvoorbeeld Pinker S., *The Better Angels of our Nature*, New York, Viking, 2011, 643–45.
- <sup>178</sup> Menschenfreund Y., ‘The Holocaust and the Trial of Modernity’, 2010, <https://azure.org.il/article.php?id=526&page=all>.
- <sup>179</sup> Adorno T.W. en Horkheimer M., *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950*, Gesammelte Schriften, Band 5, Fischer, 1987, 25.
- <sup>180</sup> Hitchens C., *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New York: Twelve, 2007, 258.
- <sup>181</sup> Het werk beargumenteert natuurlijk ook dat deze ordening evengoed noodzakelijkerwijze een cruciale ordening van de wereld met zich meedraagt, een bepaalde visie over de mens, de natuur, enz. Theodor W Adorno en Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950*, Gesammelte Schriften, Band 5, Fischer, 1987, 25–26.
- <sup>182</sup> In de klassieke zin dus van voortzetting in andere vorm.

<sup>183</sup> Dit is ook de context voor (het meer polemische) bekende citaat dat Pinker niet aanhaalt; Adorno T.W. en Horkheimer M., *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950*, Gesammelte Schriften, Band 5, Fischer, 1987, 106.

<sup>184</sup> *Ibid.*, 263–64. Onze nadruk.

<sup>185</sup> *Ibid.*, 197–99.

<sup>186</sup> Vermeersch E., ‘Adorno en de Verlichting’, in *Nagelaten Geschriften*, Antwerpen, Houtekiet, 2019, 54.

<sup>187</sup> *Ibid.*

<sup>188</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>189</sup> *Ibid.*, 53–54.

<sup>190</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>191</sup> *Ibid.*, 54–55.

<sup>192</sup> Bemerkt bijvoorbeeld: *Ibid.*, 60–61, 63–64.

<sup>193</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>194</sup> Braeckman J. en Boudry M., *De ongelovige Thomas heeft een punt*, Antwerpen, Houtekiet, 2011, 283–88.

<sup>195</sup> Vermeersch E., ‘Adorno en de Verlichting’, in *Nagelaten Geschriften*, Antwerpen, Houtekiet, 2019, 54.

<sup>196</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>197</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>198</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>199</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>200</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>201</sup> *Ibid.*, 63–64.

<sup>202</sup> *Ibid.*, 64–65.

<sup>203</sup> Pinker S., *The Better Angels of our Nature*, New York, Viking, 2011, 240.

<sup>204</sup> Pinker S., *The Blank Slate: the Modern Denial of Human Nature*, New York, Viking, 2002, 6.

<sup>205</sup> We hebben er dan ook nog geen tijd aan besteed hoe er slechts heel zelden voorbeelden zijn uit de sociologische traditie uit een Anglo-Amerikaans milieu, met als grote uitzondering uiteraard Noam Chomsky. Volgens Pinker, in conversatie met Johan Braeckman, is er namelijk ‘geen conflict’ met de analytische wijsbegeerte. Langs de andere kant zou men ook kunnen opmerken dat de technische werken van Frege of Russell evengoed niet worden besproken. *Why we Should be Happier with the World Today*, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=x-OI00X6Tq4>.