

Wat de Verlichting bijeenhield

Gelijkheid, maatschappij en godsdienst in achttiende-eeuwse encyclopedieën

Devin Vartija

TVGESCH 133 (2): 205–227

DOI: 10.5117/TVGESCH2020.2.003.VART

Abstract

The Thin Coherence of the Enlightenment: Equality, Society, and Religion in Enlightenment Encyclopaedias

One of the key trends in scholarship on the Enlightenment since the early 1980s has been the fragmentation of the movement into numerous strands based variously on national context, religion, or philosophical school, a fragmentation that risks emptying the signifier ‘Enlightenment’ of all meaning. This article argues that analyzing the concepts of ‘equality’ and ‘society’ in Diderot and d’Alembert’s *Encyclopédie* and one of its most important successors, the Swiss *Encyclopédie d’Yverdon*, enables us to see that, in spite of the very real philosophical, religious, and political differences between Enlightenment thinkers, the movement can nonetheless be characterized as possessing thin coherence. Religion became compartmentalized in an inner sphere, ceding ground to the concept of society, which came to describe the fundamental domain of human interdependence. In the new intellectual space created by the Enlightenment, inequality came to be viewed as something artificial and in need of justification, thus demonstrating that the modern concepts of ‘society’ and ‘equality’ hang together in an intellectual movement characterized by thin coherence.

Keywords: enlightenment, equality, society, religion, encyclopaedias

Kunnen we nog langer op een zinvolle manier spreken over ‘de Verlichting?’ Geleerden zijn het oneens over bijna alle aspecten van deze beweging, die we eens als a-monolithische, intellectuele stroming zagen. Er zijn vragen gerezen over haar

geografische en tijdelijke grenzen, de relatie tot religie en sociale verandering, over de nadruk die is gelegd op ideeën, en zelfs of ze wel als één beweging kan worden beschouwd. De reputaties van de grote historische en filosofische syntheses van Peter

Gay en Ernst Cassirer hebben de postmoderne aanval niet doorstaan.¹ Het postmodernisme heeft ons bewust gemaakt van de verbanden tussen kennis, verlichting en macht, en heeft de aandacht gevestigd op de zichzelf dienende elementen van vermeende universalistische claims.² Maar, zoals andere commentatoren hebben opgemerkt, heeft dergelijke kritiek ook weer haar eigen politieke, ethische en epistemologische beperkingen.³ Het wordt bijvoorbeeld lastig om democratische gelijkheid te verdedigen, als men, zoals Foucault heeft gedaan, democratische en totalitaire regimes beschouwt als even beperkende systemen voor de mens.⁴

Naast de postmoderne kritiek betekende de democratisering van historisch onderzoek sinds de Tweede Wereldoorlog

dat een groeiend aantal wetenschappers de Verlichting vanuit nieuwe invalshoeken benaderde, waaronder sociaalhistorisch onderzoek, boek- en publicatiegeschiedenis; aandacht voor *Grub Street* in plaats van de erudiete filosofen; de verschillende nationale contexten, gender, en een hernieuwde belangstelling voor de relatie tussen religie en de Verlichting.⁵ Deze toename van wetenschappelijke invalshoeken is enorm verrijkend geweest, maar er zijn ook belangrijke nadelen aan te wijzen. Geleerden lopen het risico een lekenpubliek te vervreemden dat niet op de hoogte is van alle details van deze debatten. Daarnaast lopen we het risico om langs elkaar te praten. Dat gebeurde bijvoorbeeld in de nu klassieke verzameling essays *The Enlightenment in National Context*, waar de filosofie van Christian Wolff door de ene auteur wordt beschouwd als een belemmering voor de doorbraak van de Verlichting in Zweden, maar door een andere auteur als een teken van zijn aanwezigheid en impact in Duitsland.⁶

Op basis van mijn analyse van twee belangrijke achttiende-eeuwse encyclopedieën – de *Encyclopédie* (1751-1765) van Denis Diderot en Jean le Rond d'Alembert, en de zogenaamde *Encyclopédie d'Yverdon* (1770-1775) van Fortunato Bartolomeo De Felice – en de secundaire, eigentijdse

1 Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. Fritz C. A. Koelln en James P. Pettegrove (Princeton 2009); Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1, *The Rise of Modern Paganism* (New York 1966) en vol. 2, *The Science of Freedom* (New York 1969); de beste samenstelling van essays over de Verlichting en postmodernisme is nog Keith Michael Baker en Peter Hanns Reill (red.), *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question* (Stanford 2001).

2 Edward Said, *Orientalism* (New York 1979); Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, en Kate Soper (New York 1980).

3 Anthony Strugnell, 'Postmodernism versus Enlightenment and the Problem of the Other in Raynal's *Histoire des deux Indes*', *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 341 (1996) 169-182; James Schmidt, 'What Enlightenment Project?', *Political Theory* 28/6 (2000) 734-757; Janet Afary en Kevin B. Anders, *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism* (Chicago 2005).

4 Lynn Hunt, 'Freedom of Dress in Revolutionary France' in: Sara E. Melzer en Kathryn Norberg, *From the Royal to the Republican Body: Incorporating the Political in Seventeenth- and Eighteenth-Century France*, (Berkeley 1998) 233.

5 Een van de beste analyse van deze historiografische ontwikkelingen is te vinden in John Robertson, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760* (Cambridge 2005) hoofdstuk 1.

6 T. C. W. Blanning, 'The Enlightenment in Catholic Germany', 118-126 en Tore Frängsmyr, 'The Enlightenment in Sweden', 164-175 in: Roy Porter en Mikulas Teich (red.), *The Enlightenment in National Context* (Cambridge 1981); dit werd aangekaart in een bespreking van Simon Grote, 'Review-Essay: Religion and Enlightenment', *Journal of the History of Ideas* 75/1 (2014) 137-160.

literatuur, betoog ik dat we de Verlichting het beste kunnen begrijpen als een intellectuele beweging met een *thin coherence*.⁷ De term ‘thin coherence’ neem ik over van Willema H. Swell, jr. Hij gebruikt deze term om de onderscheidende semiotische logica van cultuur te beschrijven, zowel als een reeks van gebruiken, als een betekenisstelsel, dat zich onderscheidt van andere domeinen als politiek, sociologie en economie. Ik gebruik de term op een iets andere manier dan Sewell doet, omdat, zoals hij zegt: ‘The posited existence of cultural coherence says nothing about whether semiotic fields are big or small, shallow or deep, encompassing or specialized.’⁸ Als ik verwijs naar de ‘thin coherence’ van de Verlichting, verbreed ik de betekenis van de term. Hiermee wil ik laten zien dat de Verlichting-denkers die hier zijn geanalyseerd de meest orthodoxe interpretatie van het religieus dogma en absolutistische politieke macht met een sterkere overtuiging afwijzen, dan in de

oorspronkelijk betekenis van Sewell.⁹ Door de *problemativering van ongelijkheid* te gebruiken in de context van een nieuw begrip van de samenleving, kunnen wij de twistzieke groep vrouwen en mannen van de Verlichting, op een andere manier bestempelen als ‘thinly coherent’.

Het concept *thin coherence* stelt ons in staat om denkers van uiteenlopende politieke en filosofische richting te verenigen, van de atheïst Denis Diderot of de deïst Louis de Jaucourt tot de liberale protestanten van de kring van De Felice, en om het cluster van ideeën dat de Verlichting kenmerkt duidelijker te markeren. Deze *thin coherence* helpt de herhaling van bepaalde thema's die centraal staan in het gedachtegoed van de Verlichting te verklaren, ook al waren de historische actoren het geregeld fel met elkaar oneens over deze zaken. Daarmee probeert het dus recht te doen aan de pluriformiteit van de Verlichting, maar laat het ook zien waarom het nog steeds gegrond is, en nuttig kan zijn, om van ‘de Verlichting’ te spreken.

Mijn pleidooi om te spreken van een *thin coherence* van de Verlichting is niet geheel origineel. Andere wetenschappers hebben reeds soortgelijke beweringen gedaan. David Allen Harvey stelt bijvoorbeeld dat de Verlichting het beste kan worden opgevat als een *discursive field* waarin denkers discussiëren over een aantal dominante onderwerpen, zoals de menselijke oorsprong, fysieke verschillen tussen mensen, de invloed van klimaat en gebruiken om menselijk gedrag te verklaren, en de mogelijkheid en betekenis van

7 Alleen boekdelen van tekst (niet platen) zijn hier meegeteld; Denis Diderot en Jean le Rond d'Alembert (red.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, 17 dln (University of Chicago) ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2016 Edition), Robert Morrissey en Glenn Roe (red.), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>; de officiële titel van de *Encyclopédie d'Yverdon* is Fortunato Bartolomeo De Felice (red.), *Encyclopédie ou Dictionnaire universel raisonné des connaissances humaines*, 42 dln (Yverdon 1770-1775); alle citaten zijn naar deze edities en ik gebruik alleen auteur (of ‘anoniem’), trefwoord van het lemma, boekdeel nummer, datum van publicatie, en pagina nummer. Zoals De Felice gebruik ik (R) voor lemma's die herzien zijn en (N) voor lemma's die nieuw zijn (vergeleken met het *Encyclopédie* van Diderot).

8 William H. Sewell, Jr., ‘The Concept(s) of Culture’ in: Victoria E. Bonnell en Lynn Hunt (red.), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture* (Berkeley 1999) 50.

9 Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire* (Princeton 2003) 265.

voortgang.¹⁰ Ik geef de voorkeur aan de term ‘thin coherence’, omdat dit nauwkeuriger dan ‘discursive field’ de bezorgdheid van de vrouwen en mannen uit de Verlichting weergeeft ten opzichte van hun tegenstanders.¹¹ In dit artikel zal ik de thin coherence van het gedachtegoed van de Verlichting aantonen met behulp van de concepten gelijkheid en maatschappij/maatschappelijk (*égalité* en *société/social*) in dit specifieke corpus van achttiende-eeuwse encyclopedieën. Hoewel ik het brede scala aan posities binnen het discursieve veld van de Verlichting erken, bevestig ik dat we nog steeds een zekere mate van coherentie kunnen vinden met betrekking tot het concept gelijkheid en de concepten van maatschappij/maatschappelijk waardoor we de Verlichting als een cruciaal keerpunt in de Europese geschiedenis kunnen blijven zien. Het concept van gelijkheid heeft vele kanten en kan gebruikt worden op veel verschillende manieren. Ik gebruik het concept ‘moderne gelijkheid’ van Siep Stuurman: ‘Het is universalistisch en bovendien expansief, omdat het in beginsel iedere vorm van ongelijkheid bekritiseerbaar maakt. Het wordt niet altijd op alle menselijke verhoudingen toegepast, maar het draagt de mogelijkheid in zich dat wel te doen.’¹²

Het construeren van de Verlichting als een intellectuele beweging die een *thin coherence* bezit, stelt ons ook in staat om te ontkomen aan bepaalde beperkingen van andere benaderingen of definities. Eén significante maar ook problematische analyse van de Verlichting die de afgelopen jaren is verschenen, is het monumentale onderzoek van Jonathan Israel, dat tot de nodige discussies en controverses heeft geleid onder historici.¹³ Israel ontwikkelde en veranderde de stelling van Margaret Jacob dat in de nasleep van de twee belangrijkste zeventiende-eeuwse revoluties – de Engelse revolutie en de wetenschappelijke revolutie – er binnen de laat zeventiende-eeuwse en vroeg achttiende-eeuwse Verlichting een stroming ontstond die een materialistische natuurlijke filosofie en een republikeinse politieke visie omarmde die net zo radicaal was als wat later ontstond in de zogenaamde Parijse *High Enlightenment* van de tweede helft van de achttiende eeuw.¹⁴ Baruch Spinoza was al een belangrijke figuur in het verhaal van Jacob over de Radicale Verlichting, maar de Nederlandse filosoof krijgt in de trilogie van Israel de hoofdrol. Israel is van mening dat we in Spinoza’s gedachtegoed een ‘pakket van ideeën’ kunnen vinden die de Radicale Verlichting haar vorm gaf

10 David Allen Harvey, *The French Enlightenment and Its Others: The Mandarin, the Savage and the Invention of the Human Sciences* (New York 2012) 5; hij gebruikt Robert Wuthnow, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism* (Cambridge 1989).

11 Darrin McMahon, *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (New York 2001).

12 Siep Stuurman, *De uitvinding van de mensheid: korte wereldgeschiedenis van het denken over gelijkheid en cultuurverschil* (Amsterdam 2009) 253.

13 Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (Oxford 2001); Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752* (Oxford 2006); Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790* (Oxford 2011); er zijn nu andere boeken over de Verlichting maar deze drie waren het meest belangrijk voor de Verlichting in zeventien- en achttiende-eeuwse Europa.

14 Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, 2e ed. (Lafayette 2006); voor het eerst gepubliceerd in 1981.

en zodoende het begin van ‘moderniteit’ vormt. Vervolgens betoogt Israel dat Verlichtingsdenkers redelijk netjes kunnen worden verdeeld in twee groepen. Zij die elk compromis met traditie weigerden – de radicalen – en degenen die probeerden sommige elementen van de nieuwe filosofie en de nieuwe wetenschap te combineren met vroegere praktijken en overtuigingen – de gematigden. Die scheidslijn wordt bijvoorbeeld duidelijk inzake gelijkheid. Wanneer Israel het idee van gelijkheid bespreekt, is het duidelijk dat hij gelooft dat er ‘goede’ radicale Verlichtingsdenkers zijn die gelijkheid verdedigden en ‘slechte’ gematigde denkers die een vorm van hiërarchie verdedigden.¹⁵ In de loop van dit artikel zal duidelijk worden dat het onmogelijk is om dergelijke harde scheidslijnen te trekken tussen een goede, egalitaire Verlichting en een slechte, hiërarchische Verlichting. In plaats van het verdedigen van een goede radicale Verlichting en het aan de kaak stellen van een slechte gematigde Verlichting, moeten we ons realiseren dat de belangrijkste erfenis van de Verlichting ligt in haar zelfreflectiviteit. Een deel van deze zelfreflectiviteit betrof de *destabilisatie* van ongelijkheid.¹⁶

Israels onderzoek is onbetwistbaar indrukwekkend, maar verlichtingshistorici lijken een ‘strikingly unanimous verdict’ te hebben bereikt over waar Israels project tekortschiet.¹⁷ Zoals gezegd betoogt Israel dat elk van zijn Verlichtingstromen wordt gekenmerkt door een pakket aan ideeën. Zo stelt hij dat egalitarisme

logisch voortvloeit uit materialistisch monisme. De meeste historici zijn het erover eens dat een te scherp onderscheid tussen radicale en gematigde posities op basis van een reeks strikte criteria anachronistisch is en de nodige moeilijkheden met zich meebrengt. Bijna geen verlichtingsfilosoof kan aan Israels eisen voldoen, of, zoals Darrin McMahon opmerkt: ‘Even Israels most intrepid radicals never completed the package, were never doctrinally pure.’¹⁸ We zullen zien dat de enkele gevallen waarin een duidelijk onderscheid tussen een radicale, gematigde, of contra-Verlichting valt te maken, dit voornamelijk filosofische en religieuze zaken betreft.¹⁹ Siep Stuurman heeft echter terecht opgemerkt dat veel ideeën, bijvoorbeeld van een goddelijke orde, zowel conservatief hiërarchisch, als radicaal

18 Darrin M. McMahon, ‘What Are Enlightenments?’, *Modern Intellectual History* 4/3 (2007) 614; voor een vergelijkbare stellingname zie Siep Stuurman, ‘Pathways to the Enlightenment: From Paul Hazard to Jonathan Israel’, *History Workshop Journal* 54 (2002) 233; Anthony J. La Vopa, ‘A New Intellectual History?’ *The Historical Journal* 52/3 (2009) 724; Margaret Jacob, ‘Spinoza got it’, *London Review of Books* 34/21 (8 November 2012) 26-27.

19 Over een ‘religieuze’, vooral christelijke Verlichting, zie: David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton 2008); Jeffrey D. Burson, *The Rise and Fall of Theological Enlightenment: Jean-Martin de Prades and Ideological Polarization in Eighteenth-Century France* (Notre Dame 2010); idem, ‘Reflections on the Pluralization of Enlightenment and the Notion of Theological Enlightenment as Process’, *French History* 26/4 (2012) 524-537; Helena Rosenblatt, ‘The Christian Enlightenment’ in: Timothy Tackett en Stewart Brown (red.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. VII: *Enlightenment, Revolution and Reawakening (1660-1815)* (Cambridge 2006) 283-301; Simon Grote, ‘Religion and Enlightenment’, *Journal of the History of Ideas* 75/1 (2014) 137-160; Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* (Princeton 2005).

15 Israel, *Enlightenment Contested*, 545-71.

16 Antoine Lilti, *L'Héritage des Lumières: Ambivalences de la modernité* (Parijs 2019) 30.

17 Johnson Kent Wright, ‘Review of Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment*’, *H-France Forum* 9 (2014) 1-24.

egalitair kunnen worden gebruikt.²⁰ Ook Ann Thomson heeft de diversiteit van politieke standpunten in verband met het materialistische monisme gedurende de achttiende eeuw aangetoond.²¹

Dergelijke verschillen zijn belangrijk omdat de encyclopedieën die ik analyseer politieke en filosofische posities innemen die uiteenlopen van progressief tot reactionair, en alles daar tussenin. Israel beweert dat de *Encyclopédie* ‘in essentie, een “Spinosistisch” complot was, ofwel wat een anti-filosofisch tijdschrift uit Parijs in 1802 omschreef als een assemblage van “scepticisme, materialisme en atheïsme”(…) was ‘opgericht op basis van een stellige overtuiging uit de gematigde verlichting.’²² Deze argumenten moeten worden herzien. Ten eerste hebben historici aangetoond dat de ‘radicale’ *Encyclopédie* van Diderot een hoop verschuldigd was aan denkers die Israel resoluut in het gematigde kamp plaatst, zoals Locke, Montesquieu en Voltaire.²³ Ten tweede, en belangrijker dan dergelijke incidentele ‘problemen’, is Israels methodologie in de beoefening van intellectuele geschiedenis

fundamenteel problematisch. Dat geldt voor elk deel van de trilogie, maar wordt met name duidelijk wanneer hij de Radicale Verlichting naspeurt tot in de Franse Revolutie.²⁴ Antoine Lilti wijst erop dat Israel de sociaal-culturele context van de ideeën die hij bestudeert grotendeels negeert en dat hij obsessief de coherentie van ideeën in een te restrictieve definitie van moderniteit inpast.²⁵

Het belangrijkste is echter de stelling van Lilti dat de opvatting van Israel over wat het betekende om radicaal te zijn, misleidend is: wat echt nieuw was aan het vrije denken in de Verlichting was namelijk het publieke gebruik ervan. In die zin moet de deïstische Voltaire, voor Israel de hoofdvertegenwoordiger van de Gematigde Verlichting, veel radicaler worden gezien dan sommige van de meest hartstochtelijke atheïsten van Israel. Voltaire nam immers deel aan vele publieke controverses, waarbij hij denkpatronen en de maatschappelijke draagkracht voor verlichte inzichten bevorderde, zoals het bevorderen van tolerantie, de afschaffing van marteling en wrede straffen. Het benaderen van de Verlichting als een beweging met een thin coherence helpt ons om al te reductionistische opvattingen over de relatie tussen ideeën, politiek en sociale verandering te vermijden, terwijl we ook de herhaling van ideeën centraal

20 Stuurman, *François Poulain de la Barre*, 5.

21 Ann Thomson, *Bodies of Thought: Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment* (Oxford 2008) 234.

22 Israel, *Democratic Enlightenment*, 800; Jeffrey Burson heeft eveneens laten zien dat materialisme in de achttiende eeuw niet hetzelfde was als atheïsme, zie Jeffrey D. Burson, ‘Vitalistic Materialism and Universal Histories of Philosophy in the Contributions of Abbé Claude Yvon to the *Encyclopédie*’, *Historical Reflections* 40/2 (2014) 7-33.

23 Dan Edelstein, Robert Morrissey, en Glenn Roe, ‘To Quote or not to Quote: Citation Strategies in the *Encyclopédie*’, *Journal of the History of Ideas* 74/2 (2013) 215; zie ook Dan Edelstein, ‘Humanism, *l’Esprit Philosophique*, and the *Encyclopédie*’, *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts* 1/1 (2009) 1-17.

24 Jonathan Israel, *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre* (Princeton 2014); voor een goede bespreking zie Lynn Hunt, ‘Louis XVI Wasn’t Killed by Ideas’, *The New Republic*, June 27, 214 en David A. Bell, *Shadows of Revolution: Reflections on France, Past and Present* (Oxford 2016) 205-213.

25 Antoine Lilti, ‘Comment écrit-on l’histoire intellectuelle des Lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie’, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 64/1 (2009) 171-206.

in de beweging, zoals gelijkheid, kunnen verantwoorden.

Dan Edelstein pleit ook tegen de opsplitsing van de Verlichting in een aantal afzonderlijke onderdelen, omdat dit een meer fundamentele transformatie verhult, zoals hij beschrijft: ‘The Enlightenment was never just the sum of its parts: instead of an aggregate of ideas, actions, and events, it provided a matrix in which ideas, actions, and events acquired new meaning.’²⁶ In dit artikel doe ik een aanvulling op Edelsteins analyse, door mij te concentreren op het belang van de uitvinding van het moderne concept van de samenleving en de plaats ervan in het verhaal van de Verlichting. Hij stelt dat dit verhaal zich eind zeventiende en begin achttiende eeuw in Frankrijk ontwikkelde en viert de vooruitgang van de samenleving, van barbarisme naar beschaving. Ik laat zien dat gelijkheid een belangrijk onderdeel was in dit verhaal.

Gelijkheid en maatschappij in de Verlichting

Het klopt dat veel verlichtingsdenkers het idee van gelijkheid omarmden, maar in de praktijk beperkingen wilden stellen aan daadwerkelijke sociale en politieke gelijkheid. Toch was het concept gelijkheid essentieel in hun verzet tegen de hiërarchische structuur van hun samenleving, slavernij en zelfs Europees kolonialisme. Deze politisering van gelijkheid is, zo betoog ik in dit artikel, het gevolg van een door Keith Michael Baker en anderen gesignaleerde groei en verspreiding van

het moderne concept ‘maatschappij’.²⁷ Het moderne concept van samenleving, opgevat als het fundamentele domein van menselijk onderlinge afhankelijkheid, werd geabstraheerd van het religieuze gedachtegoed in de Verlichting en was nog geen vanzelfsprekende waarheid. De samenleving werd zelf een legitimatiebron voor betekenisgeving, aldus Baker, in plaats van legitimitieit op basis van transcendentale principes.²⁸ Met behulp van zijn ideeën wordt het bovendien mogelijk een thin coherence van verlichtingsdenken naar voren te brengen. Buiten de in filosofisch opzicht wezenlijke scheidlijnen tussen ‘radicale’, ‘christelijke’ en ‘gematigde’ verlichters waren vrijwel alle hier behandelde encyclopedisten in sociaal en politiek opzicht progressief. Zij gebruikten het concept van morele gelijkheid in pleidooien voor de hervorming van wetten, de humane behandeling van criminelen, en tegen absolutisme en verregaand kerkelijk gezag. Ik zal aantonen dat deze sociaal-politieke voorstellen, óók wanneer zij gematigd zijn, zijn gebaseerd op een affectieve betrokkenheid bij

27 Keith Michael Baker, ‘Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History’ in: Willem Melching en Wyger Velema (red.), *Main Trends in Cultural History* (Amsterdam 1994) 95-120; Yair Mintzker, ‘A Word Newly Introduced into Language: The Appearance and Spread of ‘Social’ in French Enlightened Thought, 1745-1765’, *History of European Ideas* 34 (2008) 500-513.

28 Keith Michael Baker, ‘Enlightenment Idioms, Old Regime Discourses, and Revolutionary Improvisation’ in: Dale K. Van Kley en Thomas E. Kaiser (red.), *From Deficit to Deluge: The Origins of the French Revolution* (Stanford 2011) 165-197; Brian C. J. Singer, *Society, Theory, and the French Revolution: Studies in the Revolutionary Imaginary* (New York 1986) specifiek over de Verlichting, zie 17-20; Singer, ‘Montesquieu, Adam Smith, and the Discovery of the Social’, *Journal of Classical Sociology* 4/1 (2004) 31-57.

26 Dan Edelstein, *The Enlightenment: A Genealogy* (Chicago 2010) 13.

het egalitaire idee van een gezamenlijke mensheid.

De *philosophes* hebben de werkelijkheid van het individu geponeerd als de basiseenheid voor grotere collectieven, zoals een samenleving. Deze transformatie heeft belangrijk consequenties gehad voor het achttiende-eeuwse gelijkheidsdenken. Antropoloog Louis Dumont stelt dat de filosofie van het individu en het individualisme een onderscheidend kenmerk van de moderniteit is. Hij beargumenteert dat sociale en politieke gemeenschappen, niet het individu, bepalend waren in de wereld van voor de protestantse Reformatie en de godsdienstoorlogen.²⁹ Keith Michael Baker volgt Dumont en stelt dat de positie van de kerk als soeverein instituut in vroegmodern West-Europa werd overgenomen door de staat. Gecombineerd met de introductie van moderne natuurrechttheorieën transformeerde daardoor de betekenis van *societas*: ‘*Societas* was the sign under which the traditional logic of the organic whole was subverted by the modern logic of individualism.’³⁰ Hoewel een individu in menselijke relaties nooit volledig autonoom is, beargumenteert Baker dat het individu sinds de achttiende eeuw in het Westen centraal is komen te staan in het denken over die relaties en de concepten ‘maatschappij’ en ‘maatschappelijk’. Die verschuiving ziet hij als een gevolg van de reacties die Verlichtingsdenkers formuleerden op een aantal gerelateerde epistemologische, morele, religieuze en politieke crises. De mens kwam

als individu, en als scheppend wezen centraal te staan. De ontologische voorrang van het individu is relevant voor deze analyse, omdat de acceptatie van individuele autonomie een basale acceptatie van gelijkheid impliceert.³¹

De verandering in het wereld- én mensbeeld die achter de moderne concept ‘maatschappij’ schuilgaat, maakte de formulering van nieuwe kritieken mogelijk, of zoals Baker het bondig zegt, ‘the possibility was opened that society, having been made by human beings, could be remade by them.’³² De egalitaire consequenties van deze intellectuele revolutie zijn duidelijk terug te zien in de geanalyseerde encyclopedieën zoals ik hieronder laat zien. Ik betoog daarom dat de opmars van individualisme en de uitvinding van ‘maatschappij’ een referentiekader biedt dat kan helpen om enige coherentie te vinden in de verbijsterende meerstemmigheid en tegenstrijdigheid die hedendaagse verlichtingsstudies kenmerken. Ik stel dat wij voorbij het soms anachronistische onderscheid tussen de ‘radicale’ en ‘gematigde’ Verlichting of de religieuze en de seculiere Verlichting kunnen komen als we rekening houden met een verschuiving waarbij zowel religieuze denkers, als deïsten en atheïsten waren betrokken: de verschuiving in het wereldbeeld die de uitvinding van het begrip ‘maatschappij’ suggereert. Daardoor kan de Verlichting, ten eerste worden geconstrueerd als een intellectuele stroming die *thin coherence*

29 Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective* (Chicago 1986) 61.

30 Baker, ‘Enlightenment and the Institution of Society’, 108-109.

31 Dumont, 76 en J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge 1998) 4-5; maar Dumonts argument is niet zonder problemen. Zie André Béteille, et. al., ‘Individualism and Equality’, *Current Anthropology* 27/2 (1986) 121-134.

32 Baker, ‘Enlightenment Idioms’, 171-172.

vertoont doordat verschillende denkers religieuze en filosofische grenzen overstaken en zich verenigden rond de nieuwe concepten ‘maatschappij’ en ‘maatschappelijk’. Deze ontwikkeling maakte, ten tweede, van ‘gelijkheid’ een fundamenteel concept. Ongelijkheid kon weliswaar nog bestaan en zelfs worden verdedigd, maar zij werd niet langer beschouwd als inherent aan de natuurlijke orde.

‘Samenleving’, tolerantie en gelijkheid in de *Encyclopédie* van Diderot en d’Alembert

Nieuwe vormen van sociabiliteit waren nauw verbonden met de opkomst van een verstedelijkt landschap waarin mannen en vrouwen van diverse rangen en standen elkaar troffen in een publieke ruimte met immer meer cafés, salons, openbare bibliotheken, vrijmetselaarsloges en letterkundige genootschappen.³³ De publieke opinie kon daardoor, vooral vanaf 1750, als politieke kracht naar voren komen.³⁴ Daniel Gordon en Dena Goodman stellen dat de cultuur van de achttiende-eeuwse Franse salons een ruimte van egalitaire sociale interactie was waarin verschillen van maatschappelijk rang of stand niet van belang waren.³⁵ Antoine Lilti heeft

dit beeld herzien door aandacht te vestigen op de hiërarchische en aristocratische gedragscodes en netwerken waarop de salons gebaseerd waren.³⁶ Maar zelfs als de salons niet zo egalitair waren als veel historici hebben gedacht, dan is het alsnog onbetwistbaar dat de verbeelding van morele gelijkheid is gevoed door de introductie van de Parijse promenade en andere vernieuwingen in de inrichting van de sociale ruimte in achttiende-eeuws Frankrijk.³⁷ Om deze veranderingen te beschrijven, ontwikkelde zich immers een nieuw vocabulaire met aan het begin van de achttiende eeuw nieuwe woorden als ‘sociabiliteit’ en ‘sociaal’ en de bredere betekenisverandering van het woord ‘maatschappij’.

Het lemma ‘Maatschappij’ van de *Encyclopédie* bevat bewijs dat de transformatie van het concept egalitaire politieke en sociale gevolgen heeft gehad. Ephraim Chambers’ *Cyclopaedia*, de Engelse encyclopedie waarop die van Diderot en d’Alembert was gebaseerd, behandelt expliciet hoe achttiende-eeuwse denkers het concept ‘maatschappij’ hebben veranderd. Chambers definieerde *society* als ‘an assemblage, or union of several persons in the same place, for their mutual assistance, security and interest. Of *societies* we have a great many kinds, distinguished by the different ends proposed by them: civil societies, trading societies, religious societies, etc.’³⁸ Het

33 Margaret C. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe* (Oxford 1991); James Van Horn Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe* (Cambridge 2001).

34 Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution* (Cambridge 1990) hoofdstuk 8.

35 Dena Goodman, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment* (Ithaca 1994); Daniel Gordon, *Citizens without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789* (Princeton 1994).

36 Antoine Lilti, *Le monde des salons: Sociabilité en mondanité à Paris au XVIIIe siècle* (Parijs 2005).

37 William H. Sewell, Jr., ‘Connecting Capitalism to the French Revolution: The Parisian Promenade and the Origins of Civic Equality in Eighteenth-Century France’, *Critical Historical Studies* 1/1 (2014) 5-46.

38 Chambers, ‘Society’, *Cyclopaedia: Or, an Universal Dictionary of Arts and Sciences* (London 1728) 2:90-91.



Frontispice van Diderot en d'Alemberts *Encyclopédie*; getekend door Charles-Nicolas Cochin en gegraveerd door Bonaventure-Louis Prévost; gepubliceerd in 1772.

Wikimedia Commons

is duidelijk dat Chambers een 'society' – 'maatschappij' – uitsluitend als een vrijwillige vereniging beschouwt. Hij vervolgt zijn lemma daarom met een beschrijving van verschillende handels- en religieuze genootschappen en hun doelen.

Kijken we naar de *Encyclopédie*, dan zien we dat de Franse philosophes

'maatschappij' begrijpen in een kader van een natuurlijke, en daarmee noodzakelijke, wederzijdse afhankelijkheid tussen mensen. De anonieme auteur legt uit: 'Mensen zijn gemaakt om samen te leven. Indien het Gods bedoeling was geweest dat elk mens op zich zelf leefde, gescheiden van anderen, zou hij elk hebben uitgerust met voldoende en geschikte

kwaliteiten voor zo'n solitair leven.³⁹ Hij reageert natuurlijk op het debat dat naar aanleiding van Hobbes, Locke, Pufendorf en Rousseau was ontstaan over de vraag of de mens van nature op gezelschap is gesteld. De auteur neemt in dit debat stelling tegen Hobbes en Rousseau door te betogen dat God de mens sociaal heeft gemaakt. Het bewijs daarvoor vindt hij in de twee capaciteiten die de mens van andere levende wezens onderscheiden, namelijk taal en 'de neiging tot nabootsing van passies en indrukken van de ziel'; wat wij empathie zouden noemen.⁴⁰

De auteur stelt dat ethische principes volgen uit het simpele feit dat alle mensen naar geluk verlangen maar ook tussen andere mensen leven. Om het geluk voor allen te bevorderen, moeten mensen dus samenwerken. Hij zegt hier, met andere woorden, dat de wetten van de samenleving en onze plichten ten opzichte van elkaar volgen uit het principe van sociabiliteit. De egalitaire gevolgen van zijn ideeën zijn krachtig en duidelijk:

We kunnen het principe natuurlijke gelijkheid van mensen nooit uit het oog verliezen. In de maatschappij is dit een door de filosofie en religie bevestigd principe. Ongelijkheid kan de verschillende omstandigheden van mensen naar voren brengen, maar die ongelijkheid is slechts bedoeld om, overeenkomstig hun huidige stand, het gezamenlijke doel

39 Onbekende auteur, 'Société (Morale)' (1765) 15:252.

40 Ibid. 'Men kan hetzelfde zeggen over de neiging tot nabootsing, en dit bijzondere mechanisme dat bewerkstelligt dat de passies en alle indrukken van de ziel zo gemakkelijk van het ene naar het andere brein gecommuniceerd kunnen worden.' Vertaling van de auteur.

te bereiken, om tijdens dit leven in het ondermaanse zo gelukkig mogelijk te zijn...⁴¹

Het is belangrijk om hier op te merken dat de auteur grenzen aan de gelijkheid stelt, want hij keurt hiërarchische rangen en standen goed en ziet onderschikking als een onontkoombaar element voor elke maatschappij. Desondanks stelt hij duidelijke beperkingen aan de hiërarchie: 'Maar als het publieke belang vereist dat ondergeschikten gehoorzamen, dan vereist hetzelfde publieke belang dat superieuren de rechten van hun ondergeschikten eerbiedigen en hen slechts regeren om ze gelukkiger te maken.'⁴² Hij beargumenteert dat deze sentimenten als rechtvaardigheid en goedheid de samenleving met elkaar verbinden, maar dat deze ethische principes zijn uiteindelijk niets waard zonder godsdienst. Met een citaat van Locke beargumenteert hij tegelijkertijd dat het eeuwig heil noch de oorsprong noch het doel van de maatschappij is. Keith Michael Baker stelt dan ook dat 'this article reveals quite clearly the centrality of the Enlightenment engagement between society and religion. Neither could be thought without reference to the other: the institution of society as the conceptual frame of human collective existence required (indeed, it found its ultimate logic in) the displacement and reworking of the prior claims of the divine.'⁴³ Het is echter ook belangrijk om te observeren dat de theoretisering en verdediging van gelijkheid is ontstaan door een voorstelling van

41 Société, 253.

42 Ibid.

43 Baker, 'Enlightenment and the Institution of Society', 105.



Portret van Louis de Jaucourt, graveur en datum onbekend.

Wikimedia Commons

‘maatschappij’ die niet primair draait om verlossing, maar om de vereniging van individuen.

Dit nieuwe begrip van maatschappij als verzameling van individuen die zich verbinden ontwikkelde zich samen met het concept ‘sociabiliteit’. Pufendorf en de belangrijkste verlichtingsfilosofen wortelden dat begrip in de persoonlijke belangen van het individu als onderdeel van de maatschappij.⁴⁴ Louis de Jaucourt,

de deïstische filosoof en vriend van Diderot, legde de egalitaire aspecten van dit aspect en de daarmee verbonden culturele praktijken vast in zijn lemma ‘Sociabiliteit’. Hij definieert sociabiliteit daarin als de neiging om anderen met respect te behandelen en eigen belangen ondergeschikt maken aan het algemene belang. De oorsprong van sociabiliteit verbindt hij aan verlichte studies van de mensheid, maar opvallend genoeg ook aan Gods wil: ‘Hoe meer we ons zelf bestuderen, hoe meer we overtuigd zullen raken dat sociabiliteit voldoet aan de wil van

⁴⁴ Gordon, *Citizens Without Sovereignty*, hoofdstuk 2.

God.⁴⁵ De ethische standaard van sociabiliteit leidt vervolgens tot drie principes, aldus Jaucourt. Men moet het algemeen belang boven het individuele belang plaatsen, het kader van sociabiliteit moet universeel zijn en mensen moeten elkaar als gelijken behandelen: 'De rede vertelt ons dat schepselen van de zelfde rang, de zelfde soort, en geboren met de zelfde eigenschappen tot samenleven en het delen van de zelfde voordelen, in het algemeen een gelijk en gedeeld recht hebben. We zijn daarom verplicht een ander te zien als natuurlijk gelijk, en de ander als zodanig te behandelen. Het zou tegen de natuur in gaan om dit principe van gelijkheid (dat juristen *oequabilitatis juris* noemen) niet te erkennen als een van de eerste, fundamentele principes van maatschappij.⁴⁶ De ervaring van egalitaire sociale interactie die denkers als Jaucourt in salons, cafés en literaire genootschappen hadden, wordt hier, en in de hele *Encyclopédie*, getheoretiseerd en verdedigd.

De vermenging van rangen in de nieuwe plekken van sociabiliteit heeft wellicht een breder, tot onderaan de sociale ladder uitstrekkend, egalitair ethos gevoed, aangezien de encyclopedisten protesteren tegen de sociale en economische ongelijkheden die achttiende-eeuws Frankrijk en Europa kenmerken.⁴⁷ D'Alembert, bijvoorbeeld, richtte zijn woede tegen contemporaine onrechtvaardigheid in zijn lemma 'Lot/Fortuin': 'De middelen tot zelfverrijking kunnen in morele termen crimineel zijn, hoewel ze door de wet zijn

toegestaan. Het is tegen de wet van natuur en menselijkheid dat miljoenen beroofd worden van de noodzakelijke bestaansmiddelen, zoals het geval is in bepaalde landen, om de schandalige luxe van een klein aantal luie burgers te voeden.⁴⁸ Diderot en Jaucourt uitten gelijksoortige gevoelens. Zij bekritiseerden het grote verschil tussen arm en rijk en keerden zich tegen het idee dat armoede een noodzakelijk kwaad is om burgers volgzzaam te doen zijn.⁴⁹ In de oudere historiografie is Diderot daarom gekwalificeerd als een socialist *avant la lettre*. Jacques Proust heeft laten zien dat dit niet klopt: het formuleren van een dergelijke vraag is anachronistisch, omdat het 'sociale probleem' en sociale klassen concepten waren die niet gebruikt werden in de pre-revolutionaire wereld. Niettemin had Diderot de morele gelijkheid van alle mensen zijn leven lang hoog in het vaandel had staan.⁵⁰ De *philosophes* keurden het traditionele christelijke denkbeeld van een goddelijk geordende, hiërarchische maatschappij weliswaar af, maar de meesten van hen hebben hiërarchie geaccepteerd als onvermijdelijk en potentieel nuttig onderdeel van een 'geavanceerde' maatschappij.⁵¹ Het cruciale punt is echter dat de plaats van ongelijkheid in het morele universum veranderde: hiërarchie en ongelijkheid waren niet langer een vaststaand gegeven, maar werden onderwerp voor discussie en debat.

48 D'Alembert, 'Fortune' (Morale) (1757) 7:205-6. Alle vertalingen zijn van de auteur en Marijke Huisman.

49 Diderot, 'Indigent' (Grammaire) (1765) 8:676; 'Journalier (Grammaire)' (1765) 8:898; Jaucourt, 'Peuple, le (Gouvernement politique)' (1765) 12:475-477.

50 Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, 474-484.

51 Harry C. Payne, *The Philosophes and the People* (New Haven 1976), hoofdstuk 8.

45 Jaucourt, 'Sociabilité (Droit naturel et morale)' (1765) 15:251.

46 Ibid.

47 Lough, *The 'Encyclopédie'*, 382-385.

ENCYCLOPÉDIE,
 O U
 DICTIONNAIRE
 UNIVERSEL RAISONNÉ
 D E S
 CONNOISSANCES HUMAINES.

Mis en ordre par M. DE FELICE.

*E tenebris tantis tam clarum tollere lumen
 Quis potuit? LUCRET.*

T O M E I.



Y V E R D O N ,

M. D C C L X X.



Titelpagina van het eerste deel van de *Encyclopédie d'Yverdon*, 1770.

Google Books

Datzelfde zien we in de *Encyclopédie d'Yverdon*. Ook in deze aan de religieuze Verlichting verbonden encyclopedie werd het moderne concept van maatschappij de basis voor een politisering van het begrip gelijkheid.

Samenleving en gelijkheid in de *Encyclopédie d'Yverdon*

In vergelijking met zijn voorloper heeft de *Encyclopédie d'Yverdon* (1770-1780)

de grenzen van gelijkheid tegelijkertijd opgerekt en ingeperkt. Deze encyclopedie bevat zowel bevlogen verdedigingen van gelijkheid, als opmerkelijke rechtvaardigingen van ongelijkheid. Ze confronteert ons dus met een diepe ambiguïteit rondom het gelijkheidsbegrip. Het heeft daarom geen zin te beargumenteren dat de tekst 'eigenlijk' meer of minder egalitair is. Precies de ambiguïteit onthult namelijk dat gelijkheid in de verlichte politieke

filosofie een *essentially contested concept* was geworden.⁵²

De *Encyclopédie d'Yverdon*, bewerkt door de Italiaanse emigrant Fortunato Bartolomeo De Felice, was een belangrijke opvolger van Diderot en d'Alemberts encyclopedie. De Felice en zijn encyclopedisten – bijna allemaal Zwitserse Verlichtingsdenkers – wilden profiteren van de lucratieve encyclopediemarkt en tegelijkertijd een alternatief bieden. Zij vervingen daartoe de atheïstische en deïstische ideeën van Diderot door liberale protestantse theologie.⁵³ De Felices encyclopedie werd mede een succes door een akkoord met de belangrijke Haagse boekverkoper Pierre Gosse. Hij kocht twee derde van de 1600 gedrukte exemplaren, waardoor De Felices encyclopedie in de Lage Landen en de Duitse staten de concurrentie met andere encyclopedieën won.⁵⁴ Met ongeveer 4225 gedrukte exemplaren was Diderot en d'Alemberts *Encyclopédie* populairder dan die van De Felice maar een oplage van 1600 was substantieel voor de achttiende eeuw.⁵⁵ De Felice gebruikte een systeem om aan te geven

welke artikelen nieuw, herzien of gelijk zijn gebleven. Compleet nieuwe artikelen worden aangegeven met een '(N)' na het trefwoord en artikelen die zijn herzien met een '(R)'. De afwezigheid van een letter duidt erop dat het artikel identiek is als het origineel in Parijs. Zoals Christian en Sylviane Albertan opmerken, het feit dat een dergelijk systeem werkt, laat zien dat De Felice en zijn medewerkers veel overeenkomsten hadden met hun voorgangers in Parijs.⁵⁶

De betekenisverandering in de concepten 'maatschappij' en 'sociaal' was van groot belang voor het denken over gelijkheid in de politieke filosofie van de Verlichting. In de *Encyclopédie* van Diderot en d'Alembert werd deze betekenisverandering zowel gevormd, en werd hierop gereflecteerd, zoals hierboven is getoond. In deze paragraaf zullen we zien dat de Yverdon-encyclopedisten de begrippen 'maatschappij' en 'sociaal' op een zelfde manier als hun voorgangers gebruikten en verbonden met een idee over gelijkheid. Ook zij droegen dus bij aan de opmars van het begrip gelijkheid tot een van de centrale thema's van de achttiende-eeuwse politieke filosofie. Een nadere verkenning van het gebruik van de begrippen 'maatschappij', 'sociaal' en 'gelijkheid' door de Yverdon-encyclopedisten draagt daarom bij aan onze kennis over de Verlichting als intellectuele beweging met thin coherence.

Bijna alle hier bestudeerde encyclopedisten getuigen van een seculiere visie op een vreedzame samenleving waarin grove ongelijkheden worden getemperd door wetten die in ieder geval zijn bedoeld om

52 Een 'essentially contested concept' verwijst naar een beoordelingsconcept waar rationeel onenigheid waarschijnlijk en productief is; W.B. Gallie, 'Essentially Contested Concepts', *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1955-1956) 167-198.

53 Voor meer over dit encyclopedie, zie Eugène Maccabez, *F.B. De Félice et son Encyclopédie Yverdon* (Bale 1903); Jean-Pierre Perret, *Les imprimeries d'Yverdon au XVIIe et au XVIIIe siècle* (Lausanne 1945); Clorinda Donato en Robert M. Maniquis (red.), *The Encyclopédie and the Age of Revolution* (Boston 1992); Jean-Daniel Candaux, Alain Cernuschi, Clorinda Donato en Jens Häselser (red.), *L'Encyclopédie d'Yverdon et sa résonance européenne* (Geneva 2005).

54 Robert Darnton, *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the 'Encyclopédie', 1775-1800* (Cambridge 1979) 19-21 & 36.

55 Darnton, *The Business of Enlightenment*, 33.

56 Christian and Sylviane Albertan, 'Foi et Lumières dans l'Encyclopédie d'Yverdon' in *L'Encyclopédie d'Yverdon et sa résonance européenne*, 159.

de menselijke conditie te verbeteren. Natuurlijk waren sommige verlichtingsdenkers a- of antireligieus, maar voor ons begrip van de intellectuele beweging is het vruchtbaarder om de Verlichting te beschouwen als een werk van vele handen die samenwerkten aan een project waarin het sacrale verhuisde van het boven- of buitenwereldlijke naar het menselijke domein en van de kerk naar het innerlijk van individuele mensen. Ik zal op deze thema's ingaan in dit gedeelte.

In Diderots *Encyclopédie* konden we al lezen dat 'sociaal' een 'nieuw in de taal geïntroduceerd woord' was, maar de *Encyclopédie d'Yverdon* – die minder dan tien jaar na de laatste delen van Diderots werk verscheen – zien we de snelheid waarmee het concept ingang vond. Kwam het woord *social*⁵⁷ in de *Encyclopédie* van Diderot en d'Alembert 60 keer voor, in de *Encyclopédie d'Yverdon* was dat aantal gestegen tot 186. Een zelfde ontwikkeling zien we op het niveau van de afzonderlijke bijdragen. In het lemma 'Maatschappij' van Diderots *Encyclopédie* werd het woord *social* niet gebruikt, maar in zijn herschreven opvolger in de *Encyclopédie d'Yverdon* kwam het 35 keer voor. Mijn onderzoek bevestigt Yair Mintzkers conclusie dat Diderot en Rousseau deze concept in het midden van de achttiende eeuw hebben getransformeerd.⁵⁸ Rousseau heeft een grote invloed op de *Encyclopédie d'Yverdon* gehad – de Yverdon encyclopedisten hebben veel alinea's uit zijn

Du contrat social overgenomen, soms met kleine maar belangrijke aanpassingen.⁵⁹

Dit is nergens duidelijker dan in De Felices herschreven lemma 'Maatschappij'.⁶⁰ Zijn definitie, 'het is de unie van een of meer families onder het gezag van een leider om, door zijn bescherming en zorg, het geluk waarnaar we allemaal van nature streven te behouden,' is opvallend.⁶¹ Ten eerste is ongelijkheid een integraal onderdeel van zijn maatschappijvisie omdat hij 'ondergeschiktheid' als een noodzakelijk onderdeel van samenleven ziet. Ten tweede is geluk een centraal onderdeel van zijn samenlevingstheorie. Hij begint zijn lange artikel met een uitleg over de natuurlijke behoeftes en neigingen van mensen die hen dwingen om bij elkaar te komen en samen te werken aan het geluk van de hele groep en zelfs de mensheid als geheel. Daarbij stelt hij dat ongelijkheid onderdeel is van de menselijke aard, en een noodzakelijk component is voor de opbouw en het functioneren van een samenleving, want: 'de natuur heeft niet alle mensen met de zelfde kracht uitgerust, of met de zelfde capaciteiten of talenten voor de functies die kunnen bijdragen aan het geluk van anderen.'⁶²

Zoals vele andere is deze passage woord voor woord overgenomen uit *De la sociabilité* (1767), een werk waarmee Abbé Pluquet zich keerde tegen Rousseaus

57 Met het sterretje kan de zoekopdracht alle variaties van het Franse woord 'sociaal' volgen: '*social*', '*sociale*', and '*sociales*'.

58 Mintzker, 'A Word Newly Introduced into Language'.

59 Kathleen Hardesty Doig, 'Rousseau and the Republican Model in the Yverdon *Encyclopédie*: The *Contrat Social*' in: *Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen Bürgers / Contribution à une nouvelle approche des Lumières helvétiques*, ed. Michael Böhler (Geneva 2000) 471-486.

60 De Felice, 'Société', (R) (*Droit naturel et politique*) (1774) 38:663-694.

61 Ibidem, 663.

62 Ibidem, 664.



Portret van Fortunato Bartolomeo de Felice door een onbekende schilder.

Wikimedia Commons

Discours sur l'inégalité.⁶³ Toch waren beide denkers het met elkaar eens over het argument dat ongelijkheid een onderdeel

van de natuurtoestand is. Rousseau achtte deze ongelijkheid niet van belang, omdat die er in de natuurstaat nog niet toe deed. Pas met de ontwikkeling van de beschaving werd ongelijkheid een punt van zorg.⁶⁴ Pluquet zag dat precies zo, maar daarna scheidden de wegen van beide denkers. Pluquet, en dus De Felice, heeft

63 Pluquet, *De la sociabilité*, 2 vols. (Parijs 1767); over Pluquet, zie Robert Mauzi, *L'idée du bonheur au XVIIIe siècle*, 4^{de} ed. (Parijs 1969) 599; Michael Sonenscher, 'Property, Community, and Citizenship' in: Mark Goldie en Robert Wokler (red.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought* (Cambridge 2006) 481; Patrick Coleman, 'The Enlightened Orthodoxy of the Abbé Pluquet' in: John Christian Laursen (red.), *Histories of Heresy in Early Modern Europe: For, Against, and Beyond Persecution and Toleration* (New York 2002) 223-238.

64 Rousseau, *The Discourses and Other Early Political Writings*, ed. en vert. Victor Gourevitch (Cambridge 1997) 158-159; Judith N. Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge 1985) 44-45.

een hoopvolle kijk op de ontwikkeling van samenlevingen van de natuurtoestand tot 'beschaving'. In tegenstelling tot Rousseau beargumenteert hij dat de natuur de mens zwak heeft gemaakt. Daarom zijn mensen wederzijds afhankelijk van elkaar en was 'onderwerping de eerste conventie'.⁶⁵ De onderwerping aan een regering is, aldus De Felice/Pluquet, natuurlijk voor de mens en noodzakelijk voor een samenleving, maar hij stelt grenzen aan deze onderwerping door te stellen dat zij alleen bedoeld kan zijn om collectief geluk te bereiken. Het 'algemene en gedeelde geluk', zo betoogt De Felice, is een oorspronkelijke en onveranderlijke wet van de natuur en de samenleving.⁶⁶ De Felice baseert zich hier op het idee van de natuurlijke sociabiliteit van de mens, en richt zich dus tegen de theorieën van Hobbes, Mandeville, en Rousseau. In navolging van Pluquet betoogt De Felice dat mensen van nature niet van onafhankelijkheid en dominantie houden; hun harten zijn juist getekend door sociale deugden, welwillendheid en gevoeligheid. Omdat deze gevoelens natuurlijk voor de mens zijn, bestaat er volgens De Felice/Pluquet maar één universele samenleving. Elke samenleving volgt weliswaar haar eigen specifieke regels, maar die zijn niet meer dan bijzondere uitwerkingen van de algemene wetten die voor elke samenleving gelden. Er zit een spanning in dit lemma omdat onderwerping, gehoorzaamheid en daarmee gepaard gaande ongelijkheden worden beschreven als natuurlijk en noodzakelijk, terwijl tegelijkertijd de natuurlijke gelijkheid wordt gerechtvaardigd: 'Niemand heeft het recht om te denken dat hij

van nature superieur aan een ander is.'⁶⁷ De Felice baseerde zijn verdediging van natuurlijke gelijkheid op een combinatie van Lockes ideeën over zintuigelijke ervaring als de grondslag van kennis, en een affectieve betrokkenheid bij het idee van een gezamenlijke mensheid. Het opmerkelijke aan De Felices transformatie van het lemma 'Maatschappij' is echter dat deze denker uit de Christelijke Verlichting kwesties over eeuwig heil en religieuze plichten naar het tweede plan schuift en voorrang geeft aan reflecties over het vreedzaam functioneren van de samenleving op aarde. De Felice betoogt wel dat alle mensen God moeten eerbiedigen, maar die stelling komt pas ná een speculatieve geschiedenis over de ontwikkeling van de mensheid die buiten het Bijbelse raamwerk is geformuleerd. Bovendien, en dat is het belangrijkste punt, rechtvaardigt hij het belang van religie uiteindelijk in naam van de samenleving: 'Keert u tegen fanatisme en bijgeloof want die gaan tegen het Opperwezen in en zijn fataal voor het geluk van samenlevingen. Maar met uw begrip, genie en hart begiftigd met de meest tedere, medelijdende en genereuze menslievendheid, respecteer en omarm een religie die moraliteit leert het meest geschikt om alle principes van genade, vriendelijkheid en liefdadigheid, en alle sociale deugden in te boezemen en te perfectioneren.'⁶⁸

De Felices redenering sluit opvallend goed aan bij Keith Bakers conclusies over de transformatie van het begrip 'maatschappij' tijdens de Verlichting: 'Religion emerges as the guarantee of social order; but in the process the discourse

65 De Felice, 'Société', 664.

66 Ibidem.

67 Ibidem.

68 Ibidem, 683.

of religion has been subordinated to the discourse of society. Religion is ultimately justified in the name of society, not vice-versa.⁶⁹ Dat geldt zelfs voor de meest religieuze medewerkers van de *Encyclopédie d'Yverdon*, zoals de Calvinistische predikant Elie Bertrand. Ook hij beschouwt religie als een voor sociale cohesie noodzakelijke factor, zo blijkt uit zijn lemma 'Religie'. Daarin schrijft Bertrand: 'mensen kennen onderling verschillende verbanden die voortkomen uit hun natuur, hun noden, hun capaciteiten, en waaruit enkele noodzakelijke en wederzijdse plichten volgen: wie die plichten schendt, is blind voor zijn geluk en handelt tegen zijn eigen belang. Omdat religie ons deze plichten leert, is religie noodzakelijk voor een mens die met zijn medemensen leeft. De natuur heeft deze relaties opgelegd, niet de religie. Maar het bestaan van deze verhoudingen bevestigt de plichten die de godsdienst ons leert en voorschrijft.'⁷⁰ Diderot en sommige van zijn mede-encyclopedisten waren het ongetwijfeld niet eens met Bertrands stelling over de maatschappelijke noodzakelijkheid van godsdienst, maar al deze denkers hebben een bijdrage geleverd aan een proces waarin 'religie' als primair betekenis kader terrein verloor aan 'maatschappij', en de moderne concepten 'maatschappij' en 'sociaal' werden uitgevonden. Hierin is de thin coherence van de Verlichting zichtbaar. Religie werd steeds meer geëdegraderd tot het privé-domein, hetgeen ruimte gaf voor nieuwe manieren van begrip over menselijke collectiviteit.

69 Baker, 'Enlightenment and the Institution of Society', 107.

70 Elie Bertrand, 'Religion' (R) (Théologie, Morale) (1774) 36:419.

Verlichtingsdenkers gaven het begrip 'maatschappij' zijn moderne betekenis en maakten 'maatschappij' tot een object van zowel studie als hervorming. Ondanks De Felices twijfels over democratie en sociale nivellering is zijn 'maatschappij'-concept gebaseerd op de veronderstelling dat alle individuen die het samenlevingsverband vormen van nature gelijk zijn. Dat leidt ook bij hem tot een politisering van het gelijkheidsbegrip, zo blijkt uit zijn lijst van negentien wetten die alle samenlevingen moeten volgen. Een van die wetten verdedigt het idee gelijkheid namelijk als een politiek begrip: 'De achting, welwillendheid en weldadigheid van burgers, zo noodzakelijk voor het behoud en geluk van de samenleving, die altijd is gebaseerd op de natuurlijke gelijkheid van mensen, zijn niet te verenigen met onderscheidingen in rangen of omstandigheden die de natuurlijke gelijkheid vernietigen en dus indruisen tegen deugdelijke politieke principes.'⁷¹ De transformatie van de concepten 'maatschappij' en 'sociaal' was een cruciaal element in de formatie van gelijkheid als fundamenteel concept in de Verlichtingspolitieke filosofie. Het is van groot belang daarbij te erkennen dat christenen, deïsten, atheïsten en anderen een bijdrage aan die transformatie leverden, omdat die erkenning het mogelijk maakt de Verlichting als intellectuele beweging met thin coherence te construeren.

Hoewel De Felices voorkeur voor een gekozen aristocratie hem in bepaalde, cruciale opzichten tot ongelijkheidsdenker maakt, is het opmerkelijk dat de *Encyclopédie d'Yverdon* gelijkheid het voordeel van de twijfel geeft: alle mensen zijn fundamenteel

71 De Felice, 'Société', 681.

gelijk. De encyclopedisten stellen weliswaar dat sociale ongelijkheden onvermijdelijk en noodzakelijk zijn, maar die moeten nu wel gerechtvaardigd worden. Ongelijkheid is met andere woorden, niet van God gegeven, maar moet passen in een politiek kader dat zich dient te richten op het geluk van allen. Zoals De Felice in zijn lemma over 'Maatschappij' schrijft: 'De afhankelijkheid die we onderschikking noemen, hetzij politiek of burgerlijk, is een noodzakelijke voorwaarde voor elke samenleving. Maar die macht, slechts gevestigd voor het algemene geluk, is zelf weer ondergeschikt aan dat doel, en moet slechts handelen om de mensen die onder het gezag vallen, naar dat doel te leiden.'⁷² Ongelijkheid moet dus een sociaal doel dienen en komt daarmee open te staan voor kritiek.

Religie, tolerantie, en de kritiek op gelijkheid

Het bestuderen van orthodoxe religieuze kritiek op het discours over gelijkheid en ongelijkheid, helpt ons om de relatie tussen religie en het nieuwe concept van samenleving in de Verlichting beter te begrijpen. Het maakt duidelijk wat de Verlichting 'thin coherence' gaf. Hoe controversieel deze ontwikkeling was, blijkt uit het werk van tegenstanders. De Jezuïeten die de zogenoemde *Dictionnaire de Trévoux* samenstelden, schreven in het lemma 'Ongelijkheid' bijvoorbeeld: 'Een bepaalde ongelijkheid tussen mensen, die de orde en onderwerping behoudt, is het werk van God.'⁷³ De Dominicaanse

historicus en biograaf Antoine Touron gaf in nog scherper bewoordingen uiting aan een soortgelijk gevoel: 'Als alle mensen een gelijk aandeel rijkdom en grootheid hadden, dan zouden er geen leiders en ondergeschikten bestaan, en die gelijkheid zou alle vormen van regering absoluut vernietigen, met alle gevolgen van misdaad en straffeloosheid van dien. [Ongelijkheid] dient het wijze ontwerp van de Voorzienigheid te completeren.'⁷⁴ Louis-Mayeul Chaudons *Dictionnaire anti-philosophique* bekritiseert vooral Rousseaus tweede *Discours* en verdedigt een door God gegeven en goedgekeurde sociale hiërarchie in een lemma over 'Gelijkheid' dat zo begint: 'Slechts religie kan ons verlichten over de ongelijkheid van omstandigheden.'⁷⁵

Zulke perspectieven onthullen dat kritiek op sociale hiërarchieën niet alleen politiek gevaarlijk kon zijn, maar ook godslasterlijk. De voorbeelden van *Trévoux*, Touron, en Chaudon demonstreren tevens hoe belangrijk het is om te bepalen binnen welk kader gelijkheid en ongelijkheid bediscussieerd werden. Ze tonen bovendien dat de discussie over gelijkheid en ongelijkheid in de *Encyclopédie d'Yverdon* binnen het kader van de Verlichting behoort, omdat 'maatschappij' en 'sociaal nut', niet godsdienst, ten grondslag liggen aan de reflecties over ongelijkheid in deze encyclopedie.

De omgang van verschillende medewerkers met het probleem van tolerantie biedt zicht op een spanning die door de hele *Encyclopedie d'Yverdon* loopt, tussen geloof in de waarheid van protestantse

⁷² De Felice, 'Société', 664.

⁷³ 'Inégalité', *Dictionnaire universel François et Latin* (Nancy 1740) 4:240.

⁷⁴ Antoine Touron, *De la providence: Traité historique, dogmatique, et moral* (Parijs 1752) 269-270.

⁷⁵ Louis-Mayeul Chaudon, *Dictionnaire anti-philosophique* (Avignon 1767) 99.

dogma's en een maatschappijgerichte kijk op het menselijk bestaan. In zijn lemma 'Tolerantie' schrijft een anonieme auteur een lange en gepassioneerde verdediging van tolerantie, hoewel hij zijn begrip-kader van meet af aan beperkt tot het christendom: 'wat is de tolerantie die de verschillende christelijke denominaties elkaar schuldig zijn? Ik antwoord dat die universeel en compromisloos moet zijn, met als enige beperking dat de openbare vrede in sommige gevallen natuurlijk in acht moet worden genomen.'⁷⁶ Hij stelt dat alle religieuze organisaties de wetten van de staat moeten volgen, mede omdat hij godsdienst noodzakelijk voor het behoud van moraliteit en openbare orde acht.

Juist daarom kunnen atheïsten en ongelovigen niet getolereerd worden: 'Het is duidelijk dat een wijze magistraat in zijn samenleving geen tolerantie kan opbrengen voor atheïsten die dogmatiseren of voor willekeurig welke ongelovigen die, met hun redes en geschriften, de Voorzienigheid aanvallen, de zekerheid van een leven na de dood, de noodzaak van moraliteit, en het eeuwige onderscheid tussen goed en fout, omdat deze grote waarheden noodzakelijk zijn voor behoud van de *civil society* en het geluk van de sterfelijken op aarde.'⁷⁷ De nadruk op tolerantie tussen christelijke denominaties is te verklaren als erfenis van de zestiende- en zeventiende-eeuwse godsdienstoorlogen, maar leidt tot onduidelijkheid over tolerantie ten opzichte van niet-christenen. De auteur noemt joden en heidenen één keer, als hij stelling neemt tegen het idee dat de

soverein absolute macht in geloofszaken heeft. Dit lemma illustreert dan ook het centrale probleem voor protestantse verdedigers van tolerantie. Enerzijds pleitten ze voor het belang van openbare vrede en harmonieuze sociale verhoudingen over confessionele scheidslijnen, anderzijds wilden ze het protestantisme promoten als de ware religie. Beide posities zijn terug te lezen in de *Encyclopédie d'Yverdon*, een werk waarin auteurs zich in discussies met anti-*philosophes* aan de zijde van atheïstische *philosophes* scharen en op andere momenten tegenover zowel atheïsten als deïsten een protestantse positie verdedigen.⁷⁸

Het is echter opmerkelijk hoeveel radicale godsdienstkritiek er is te vinden in deze vrijzinnig-protestantse encyclopedie. In het lemma 'Fanatisme', bijvoorbeeld, ontleende Alexandre Deleyres zijn aanklacht tegen religieus fanatisme volledig aan Jaucourts verdediging van atheïsme in zijn *Encyclopédie*-lemma over 'Bijgeloof'.⁷⁹ De Felice was soms hard in zijn kritiek op mede-protestanten die hij te orthodox vond: 'Zeloten zijn de gevaarlijkste overlast in een samenleving. De katholieken hebben er vele. De protestanten ontberen ze niet.'⁸⁰ Mingard citeerde Voltaire in zijn lemma 'Atheïst': 'Ik ben het met u eens dat fanatisme een monster is dat duizend keer gevaarlijker is dan filosofisch atheïsme. Spinoza heeft nooit een kwaadaardige daad gepleegd.'⁸¹ Zelfs de wat conservatievere calvinistisch

78 Charly Guyot, *Le Rayonnement de l'Encyclopédie en Suisse Française* (Neuchâtel 1955) 105-106.

79 Anoniem [Deleyre], 'Fanatisme' (1772) 18:317-333; anoniem [Jaucourt], 'Superstition' (1775) 39:555.

80 De Felice, 'Dévot' (N) (Fourberie) (1772) 13:646.

81 Mingard, 'Athée' (R) (Histoire de la philosophie) (1771) 4:81.

76 Anoniem, 'Tolérance (R) (Théologie, Morale, Droit naturel)', (1775) 40:794.

77 Ibidem, 801.

predikant Élie Bertrand veroordeelde Calvin om zijn vervolging van 'ketteren'.⁸²

De in religieuze zaken gematigde positie van de *Encyclopédie d'Yverdon* blijkt nog het best uit de manier waarop veel encyclopedisten omgingen met de Bijbel. Mingard, bijvoorbeeld, stelt dat de Bijbel zou moeten dienen om 'slecht geloof' en 'onwetendheid' te bestrijden bij 'moderne filosofen die ... de evangelische geloofsleer voorstellen als absurd, de moraliteit van Jezus Christus als fanatiek en het hele Evangelie als een monsterlijke illusie...'⁸³ Over de leer van de wederopstanding stelt Mingard dat wij gewoon onze onwetendheid moeten toegeven: 'Men kan, ten eerste, de vraag stellen op welke manier die wederopstanding gebeurde? Een bescheiden *Ik weet daar niets van* is het enige mogelijke antwoord.'⁸⁴

Of het nu bedoeld of onbedoeld was, de lezer van de *Encyclopédie d'Yverdon* wordt geconfronteerd met een ambigu, dubbelzinnig beeld van godsdienst en moraliteit. De Zwitserse encyclopedie kenmerkt zich weliswaar door een protestants karakter, maar de diversiteit van argumenten over verschillende religieuze, filosofische en politieke onderwerpen reflecteert ook de voor de Verlichting typische *esprit de critique*. Tegenstrijdigheid is daarom ook niet typerend voor de encyclopedie van De Felice. In Diderot en d'Alemberts *Encyclopédie* zijn net zo goed tegenstrijdige posities over allerlei onderwerpen te vinden.

82 Bertrand, 'Calvin, Jean' (N) (*Histoire littéraire*) (1771) 7:123.

83 Mingard en De Felice, 'Évangile' (N) (*Théologie*) (1772) 17:536.

84 Mingard, 'Résurrection' (R) (*Philosophie, Théologie*) (1774) 36:643, nadruk in origineel.

De achttiende-eeuwse encyclopedie was tenslotte een debatplatform.

Conclusie

In zijn *Lettres persanes* schrijft Montesquieu, 'soms is het niet genoeg om mensen van een waarheid te overtuigen, ze moeten die ook gaan voelen; morele waarheden behoren tot deze categorie'.⁸⁵ Naar mijn mening hebben meer en meer mensen de kracht van gelijkheid gevoeld in de Verlichting. De rechtvaardiging van gelijkheid was niet het logische gevolg van een rationele keuze voor een bepaalde religie of een bepaald filosofisch systeem, maar afhankelijk van een diepere overtuiging over hoe een rechtvaardige sociale en politieke orde er uit moest zien. Ik heb geprobeerd te laten zien dat de convergentie van verschillende intellectuele en culturele stromingen tijdens de Verlichting een nieuw kader voor de visualisering van zo'n orde schiep. De transformatie van de concepten 'maatschappij' en 'sociaal' tot beschrijvingen van wederzijdse afhankelijkheid had belangrijke egalitaire gevolgen die, ondanks kritiek vanuit de meest orthodoxe hoek, tegen het einde van de achttiende eeuw denkers aan alle kanten van religieuze scheidslijnen hadden bereikt. De anti-philosophes van de achttiende eeuw hebben kwaadgesproken over het egalitarisme van de philosophes.⁸⁶ Deze anti-philosophes hebben de diversiteit van argumenten genegeerd, terwijl die, zoals wij gezien hebben, zeker niet uniform egalitair waren. Maar

85 Montesquieu, *Persian Letters* (1723) vert. Margaret Mauldon (Oxford 2008) brief 11.

86 McMahon, *Enemies of the Enlightenment*, 41-42.

misschien zagen ze de radicale consequenties van het proces waarin religie haar plaats als onaantastbare 'ur-categorie' verloor en transformeerde tot één categorie van denken, naast samenleving en cultuur. Deze relativering maakte het immers mogelijk de sociale en politieke orde te bekritisieren.

De *philosophes* verschilden uiteraard van mening over de rol en vorm die gelijkheid moest krijgen in politiek en samenleving, maar ze waren er allen van overtuigd dat ongelijkheid een sociale, geen van God gegeven, oorsprong had en daarom in overeenstemming moest worden gebracht met het algemeen nut, een ander sleutelbegrip uit het lexicon van de Verlichting. Denkers die bereid waren de sociale oorsprongen van ongelijkheid te onderzoeken en de rol van gelijkheid in de menselijke samenleving te verdedigen, op basis van criteria die vrouwen en mannen van diverse godsdiensten en nationaliteiten omvatten, kunnen zinvol samengebracht worden onder de noemer 'de Verlichting.' De pluralisering van 'de Verlichting' heeft ons begrip verbreed en verdiept, maar de uitbreiding van de term 'de Verlichting' heeft haar ook betekenisloos gemaakt en een wig gedreven tussen academische, vaak esoterische, discussies en meer populaire opvattingen over de intellectuele beweging. Die kunnen we echter nog steeds zien als beweging met een thin coherence als we meer waardering krijgen voor de affectieve grondslag van gelijkheidsargumenten en voor de complexe wisselwerking tussen religieuze en sociale perspectieven op dit punt. Zoals Arthur Goldhammer het schreef: 'If the Enlightenment can be said to have had a universal experience, surely it was one of astonishment at the breaking down

of barriers ... Social barriers fell as men and women of different estates and conditions mingled in salons and academies. Geographic barriers were overcome by improvements in roads, waterways, and means of conveyance.'⁸⁷ Dit gevoel van 'the breaking down of barriers' leerde sommige achttiende-eeuwse denkers dat de sociale wereld niet eeuwig en onveranderlijk is verdeeld in arm en rijk, waardig en onwaardig, edelman en gewone burger. In de 21^{ste} eeuw, in een wereld waarin de ongelijkheid toeneemt en er tegelijkertijd beduidend minder barrières bestaan dan in de achttiende eeuw, biedt de Verlichting veel handvatten voor begrip en verdediging van menselijke gelijkheid.

Over de auteur

Dr. Devin Vartija is als postdoc verbonden aan de *École des hautes études en sciences sociales* en de Universiteit Utrecht. Hij houdt zich bezig met een onderzoek naar de rol van gelijkheid in nieuwe stedelijke commerciële ruimtes in Parijs en Londen in de achttiende eeuw. Zijn boek *The Color of Equality: Race and Common Humanity in Enlightenment Thought* wordt binnenkort gepubliceerd bij University of Pennsylvania Press.

E-mail: d.j.vartija@uu.nl

⁸⁷ Arthur Goldhammer, 'Man in the Mirror: Language, the Enlightenment, and the Postmodern' in: Daniel Gordon (red.), *Postmodernism and the Enlightenment: New Perspectives in Eighteenth-Century French Intellectual History* (New York 2001) 37.

