

Spinoza's intolerante houding tegenover atheïsten: God en de grenzen van het vroegmoderne liberalisme.

Michael A. Rosenthal

Why Spinoza Is Intolerant of Atheists: God and the Limits of Early Modern Liberalism, in *The Review of Metaphysics* 65 (June 2012): 813-839.

Copyright © by *The Review of Metaphysics*. Vertaald, met inbegrip van alle citaten, door Karel D'huyvetters, met toestemming van de auteur en de redactie van het tijdschrift, waarvoor dank. Dank ook aan Maria Cornelis en Hubert Eerdekenes voor het nalezen. Deze vertaling © 2012.

Correspondentie aan de auteur: Michael A. Rosenthal, Department of Philosophy, Box 353350, University of Washington, Seattle, WA 98159-3350, USA.

Het oorspronkelijk artikel kan hier geraadpleegd

worden: <http://www.readperiodicals.com/201206/2721740151.html>

Met opmaak: Hyperlink

NB In de originele tekst verwijst de auteur naar de Engelse vertaling van de werken van Spinoza in de uitgave van Edwin Curley, I en II ('forthcoming', sic). Voor de Brieven verwijst hij naar Shirley. Om deze vertaling bruikbaar te maken, zijn die verwijzingen naar best vermogen vervangen door referenties naar de Nederlandse vertaling van de Brieven en de TTP in de Wereldbibliotheek en voor de TP naar de gedeeltelijke uitgave van Klever, telkens met aanduiding van de bladzijde. Voor de Ethica werden de referenties behouden in de gebruikelijke vorm, zodat men ze kan nakijken in een uitgave naar keuze. De referenties naar Gebhardt en alle andere werken werden behouden.(KD)

Spinoza looft men vaak als een van de grondleggers van het moderne liberalisme. Zeer recentelijk heeft Jonathan Israel aangevoerd dat Spinoza de centrale figuur was in wat hij de Radicale Verlichting noemt. Hij beweert meer bepaald dat Spinoza's focus op de individuele vrijheid van denken een grotere bijdrage betekent voor onze hedendaagse ideeën over verdraagzaamheid dan Locke's nadruk op de gewetensvrijheid.¹ Een goede manier om de reikwijdte van Spinoza's liberalisme te testen, is nagaan of hij atheïsten al dan niet zou tolereren. Zoals we weten, staat Locke ervoor bekend dat hij meende dat de staat katholieken noch

¹ J.I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, 2001, p. 266

atheïsten mocht tolereren. Men zou kunnen denken dat Spinoza uitdrukkelijk het tegenovergestelde zou beweren. Maar hoewel hij zich niet uitspreekt voor een echte uitsluiting van de katholieken, is zijn houding tegenover hen toch allesbehalve goedgunstig, in het bijzonder met betrekking tot de pauselijke onfeilbaarheid en diens gezag.² Zoals wij zullen zien, is zijn opvatting over het atheïsme niet meteen duidelijk. Om te kunnen antwoorden op de vraag: was Spinoza intolerant tegenover atheïsten, moeten we de twee concepten onderzoeken die de vraag zelf haar vorm geven. Wat betekent tolerant zijn of intolerant in Spinoza's opvatting? En hoe staat hij tegenover het atheïsme? Spinoza heeft zich over geen van beide echt expliciet uitgesproken. Hij vermeldt 'atheïsme' in feite slechts één keer in de TTP³ en daar spreekt hij erover als over iets onaantrekkelijks.

De beste manier om te weten te komen hoe Spinoza over het atheïsme dacht, is na te kijken hoe hij reageert op de beschuldiging dat *hij* een atheïst is. In een van zijn brieven geeft hij de redenen aan waarom hij een traktaat over de Schrift aan het voorbereiden is (wat uiteindelijk de TTP zou worden); hij schrijft dat 'het gemene volk' (*vulgus*) van mening is dat hij een 'atheïst' is en hij beklagt zich daarover: 'Ik voel me verplicht om die beschuldiging te weerleggen zoveel ik kan.'⁴

De meest belangwekkende bespreking van het atheïsme vinden we in Spinoza's Brief 43 aan Jacob Ostens, die een antwoord is op de kritiek die Lambertus van Velthuysen neerpande in Brief 42 aan Ostens. Om zijn opvattingen over tolerantie na te gaan is het natuurlijk nodig de relevante hoofdstukken daarover in de TTP erop na te lezen. Het probleem is echter dat Spinoza geen expliciete theorie voorstelt over tolerantie. Het is zijn bedoeling, zegt hij, om de vrijheid om te filosoferen (*libertas philosophandi*) te bevorderen; zijn ideeën over verdraagzaamheid tegenover ketterse religieuze opvattingen werkt hij gaandeweg uit als een onderdeel van zijn algemene politieke theorieën. In het licht van zijn faam als een van de grondleggers van de radicale Verlichting is zijn opvatting over tolerantie overigens niet meteen wat men ervan zou verwachten. Ik zal aantonen dat die teruggrijpt naar de etymologische wortels van *tolerare*, en dat betekent 'een last dragen', iets dat verwerpelijk of

² TTP 7, 9, 221 – GIII/105 en TTP 7, 22, 238 – GIII/116

³ Eerst in c. 2 over de Profeten, waar Spinoza schrijft: 'Helaas! Het is nu zover gekomen dat personen die openlijk bekennen dat ze geen idee hebben van God en dat ze God enkel kennen via schepselen, waarvan ze de oorzaken niet kennen, zich niet schamen om filosofen van atheïsme te beschuldigen'. TTP 2, 1, 116 – GIII/30. De tweede keer in TTP 6, 9, 185 – GIII/86-7.

⁴ Brief 30, 2, 226

hinderlijk kan zijn. Met andere woorden: Spinoza ziet die tolerantie niet als het aanvaarden van iets dat respect verdient, maar veeleer als het verdragen van iets verwerpelijks. Indien hij het atheïsme zou beschouwen als een waardevolle opvatting, dan zou dat maar moeilijk te verzoenen vallen met het tolereren van iets verwerpelijks en problematisch. Er blijkt dus iets niet in orde te zijn met het atheïsme, en wat er verkeerd mee is roept op een zeer concrete manier vragen op over de grenzen van de verdraagzaamheid.

II

Was Spinoza een atheïst? De gedachtewisseling met Van Velthuysen.

Om een idee te krijgen van wat een beschuldiging van atheïsme in die tijd betekende, doen we er goed aan de opvattingen te bekijken van iemand die ervan overtuigd was dat Spinoza ofwel een atheïst was, ofwel een standpunt innam dat aanleiding gaf tot atheïsme.

In Brief 42, gericht aan de 'zeer geleerde en zeer aanzienlijke heer Jacob Ostens' spreekt Lambertus van Velthuysen zijn 'opinie' en zijn 'verdict' uit over de '*Discursus Theologico-Politicus*' (de *Tractatus*, dus). Van Velthuysen was arts en een enthousiast aanhanger van Descartes' ideeën in Utrecht.⁵ Hij ziet als doelstelling van de TTP, net zoals Spinoza, meen ik, het beëindigen van de twisten tussen facties en partijen, door een analyse te maken van de oorzaken daarvan en door zelf een standpunt in te nemen dat wars is van alle vooringenomenheid en bijgelovigheid. Maar, zo schrijft Van Velthuysen, 'in zijn poging om zich bevrijd te tonen van bijgeloof is hij te ver gegaan in de tegenovergestelde richting; om de beschuldiging van bijgelovigheid te vermijden, denk ik dat hij alle godsdienstigheid heeft afgezworen.'⁶ Van Velthuysen is zich ervan bewust dat die stelling misschien moeilijk concreet te bewijzen valt en hij stelt zijn beschuldiging enigszins bij: 'In alle geval stijgt hij niet uit boven de godsdienst van de Deïsten, en van dat soort mensen – zo erg is het

⁵ Zie voor een korte biografie de Inleiding van de Brieven, blz. 47. Voor een bespreking van de gedachtewisseling in het licht van Van Velthuysens eerder werk en andere critici uit die tijd, zie Wiep van Bunge, *Van Velthuysen, Batalier and Bredenburg on Spinoza's Interpretation of the Scriptures in The Spinozistic Heresy: The Debate on the Tractatus Theologico-Politicus, 1670-1677, and the Immediate Reception of Spinozism*, ed. Paolo Cristofolini, 1995. Van Bunge merkt op dat de twee gelijkaardige idealen koesterden van tolerantie, maar dat hun aanpak van de religie verschilde: 'waar Van Velthuysen de theologie probeerde te rationaliseren... probeerde Spinoza de religie te naturaliseren' (ibid. p. 58). Hier mag ook vermeld worden dat Spinoza en Van Velthuysen hun correspondentie voortzetten, zie Brief 69, waarin Spinoza Van Velthuysens 'uitzonderlijke intellectuele eerlijkheid' prees (Brief 69, 2, 390); ze ontmoetten elkaar zelfs herhaaldelijk (Van Bunge, *The Spinozistic Heresy*, p. 59).

⁶ Brief 42, 2, 267

gesteld met de zeden van onze tijd – wemelt het overal, vooral in Frankrijk.⁷

Maar dan herneemt hij zijn charge: 'Ik ben echter van mening dat van alle deïsten er nauwelijks één is die het met een dergelijke boosaardige ingesteldheid, zo sluw en geslepen voor die opvatting heeft opgenomen als de auteur van dit betoog. Bovendien en tenzij ik mij vergis, behoort deze persoon niet eens tot de kringen van de deïsten, maar laat hij de mensen geen greintje religieuze eredienst meer.'⁸

Van Velthuysen gaat dan verder met zijn samenvatting van de TTP en wijst de talrijke schadelijke leerstellingen aan die erin vervat zijn. Zo wijst hij bijvoorbeeld Spinoza's kritiek af op Descartes' opvatting (die Van Velthuysen verdedigt) dat de Schrift door de rede kan en moet verklaard worden. Wij bekijken drie van die vele verwijten van naderbij.

Zijn eerste en belangrijkste kritiek is dat Spinoza in een fatalisme vervallen is, en fatalisme is een doctrine die de moraliteit ondermijnt. Van Velthuysen geeft toe dat Spinoza 'God aanvaardt en hem ziet als de maker en de grondlegger van het universum', maar stelt dan dat Spinoza aanneemt dat 'de vorm, het uitzicht en de orde van de wereld strikt noodzakelijk zijn; evenzo voor Gods natuur en voor de eeuwige waarheden, waarvan hij beweert dat ze tot stand gekomen zijn buiten de wil van God om.'⁹ De wereld zien als noodzakelijk is maar een kleine stap verwijderd van, of zelfs hetzelfde als geloven dat God en de wereld identiek zijn: 'Het maakt niet veel verschil uit of men stelt dat alles noodzakelijk uit Gods natuur voortvloeit, dan wel dat het universum zelf God is.'¹⁰ Als er geen God is die de wereld controleert, dan kan het ook in geen geval zo zijn dat de mens zelf meester is over zijn eigen doen en laten. Het idee dat God ons bepaalde verplichtingen oplegt en dat wij bij machte zijn om die bevelen op te volgen of te verwerpen, kan dus niet anders dan een illusie zijn. Het is enkel te wijten aan onze onwetendheid dat wij denken dat wij daartoe in staat zijn. 'Wat derhalve vervat is in de wetten is dus niet afhankelijk van de menselijke wil en uit het overtreden of het naleven ervan volgt er voor de mens niets goeds of kwaads, net zomin als Gods wil kan beïnvloed worden door het gebed, of zijn eeuwige en absolute verordeningen kunnen veranderd worden.'¹¹ Als wij de geboden niet kunnen gehoorzamen of negeren, dan wordt elke notie van

⁷ Brief 42, 2, 267-8

⁸ Brief 42, 2, 268

⁹ Brief 42, 3, 268

¹⁰ Brief 42, 4, 269

¹¹ Brief 42, 3, 268

beloning of straf zinloos gemaakt. Van Velthuysen stelt vast dat Spinoza 'het hoogste genot van de mens situeert in het nastreven van de deugd, waarvan hij beweert dat ze haar eigen beloning is en een schouwspel voor al wat het meest verheven is.'¹² De redenen om deugdzaam te zijn, hebben niets te maken met 'Gods voorschriften en wetten'; bijgevolg is een Spinozist niet gemotiveerd door de 'vrees voor bestraffing en hoop op beloning'. In plaats daarvan zal men deugdzaam zijn omdat men 'verrukt is van de schoonheid en de vreugde... bij het beoefenen van de deugdzaamheid'.¹³

Van Velthuysen heeft duidelijk gemaakt dat Spinoza volgens hem vertrekt van een deïstische opvatting over God, die de traditionele moraal ondermijnt. Maar dan maakt hij een nog meer cruciale opmerking. Hoewel Spinoza meent dat de profeten onderhevig waren aan 'beoordelingsfouten' en dat ze op die manier ertoe kwamen om theologische standpunten in te nemen die onjuist waren, vervulden ze toch een nuttige functie door 'de mensen tot die deugden te bewegen die niemand ooit betwijfelt en die nooit het voorwerp uitmaken van enige controverse onder de mensen'.¹⁴ Spinoza's opvatting is dus dat men zelfs zonder kennis van de waarheid de deugden kan inprenten. Van Velthuysen formuleert het zo: '(Spinoza) denkt dat het kennen van de waarheid in verband met andere kwesties van geen enkel belang is voor de vroomheid, omdat de morele heiligheid niet in dergelijke waarheden gelegen is; hij stelt verder dat kennis van de waarheid en zelfs van de mysteries enkel nodig is in de mate dat ze bijdraagt tot de vroomheid'.¹⁵ Spinoza gelooft niet in een God, of althans niet in een theïstische opvatting over God, en toch meent hij dat het belijden van een geloof nuttig is met het oog op de vroomheid (die hij interpreteert als iets dat 'alleen door de werken' leidt tot gehoorzaamheid)¹⁶. De conclusie is dan dat de ware godsdienst enkel gedefinieerd wordt door zijn morele en politieke functie.

Het is duidelijk dat Van Velthuysen meent dat Spinoza vervallen is in Machiavellisme, waarbij men niet alleen de mening koestert dat godsdienst nuttig is voor de staat, maar zelfs dat 'het geloof in God ontstond uit zijn onmisbaarheid voor het wereldlijk gezag'.¹⁷ Het geloof in

¹² Brief 42, 5, 269

¹³ Brief 42, 5, 269. Over dit onderwerp zie ook de brieven van Tschirnhaus en Schuller (Brief 57 en 58) en die van Oldenburg (Brief 61 en 62).

¹⁴ Brief 42, 8, 270

¹⁵ Brief 42, 8, 271

¹⁶ TTP Voorwoord, 11, 91 – GIII/11 en TTP 13, 9, 322 – GIII/172

¹⁷ Alan Charles Kors, *Atheism in France, 1650-1729, vol. I: The Orthodox Sources of Disbelief*, 1990, p. 74-5. Kors wijst er later op dat de bron voor deze gedachte niet noodzakelijk de moderne filosofie was, maar dat ze te vinden was bij de antieke

God is dus op zich irrelevant en is alleen van nut in zoverre het de doelstellingen van de staat bevordert; bijgevolg kan een gezagsdrager het gebruiken of niet, net zoals elk ander middel. Wij kunnen zelfs zover gaan dat we in bepaalde gevallen afstand kunnen nemen van de vereiste dat de liefde voor de naaste en voor de waarheid waarden zijn die het gezag dient aan te moedigen: 'En zo kan het zover komen dat het dan niet tot de plicht van een eerlijk mens behoort om publiekelijk de waarheid te verdedigen en in woord en geschrift zijn medeburgers daarvan deelgenoot te maken en hen die waarheid mede te delen; dat zal immers het geval zijn wanneer men meent dat door het openbaar maken van de waarheid de burgers meer nadeel dan voordeel zullen ondervinden.'¹⁸ Wanneer hij het uitvaardigen van religieuze waarheden als nadelig beschouwt, is de gezagsdrager ten volle gerechtigd om die ideeën te onderdrukken.

Van Velthuysen meent dat deze opvatting Spinoza leidt tot een derde vitale vergissing. Wanneer de deugdzaamheid alleen beoordeeld wordt op haar uiterlijke vorm en niet op de theologische geloofsovertuigingen die eraan te gronde liggen, dan kan het best zijn dat meer dan één theologische geloofsovertuiging (of een set van aannames) haar aanhangers kan leiden tot de deugd. Religies verschillen van elkaar hoofdzakelijk in de uiterlijke vorm van hun eredienst, die kan verschillen naargelang de specifieke tijd en omstandigheden. Als ze maar bijdragen tot het beoefenen van de deugdzaamheid, zijn al die praktijken lovenswaardig. Spinoza 'beschouwt alle kennis van mysteries als zinloos wanneer die niet inherent gericht is op de bevordering van de deugdzaamheid.'¹⁹ Van Velthuysen merkt nochtans op dat volgens Spinoza 'God in het gemoed van alle volkeren de principes en als het ware de zaden van de deugdzaamheid heeft geplant', en dat 'God de andere volkeren niet verstoken heeft gelaten van de middelen om de ware gelukzaligheid te bereiken.'²⁰ Spinoza heeft de theologie volkomen irrelevant gemaakt door de volle nadruk te leggen op het deugdzzaam handelen. Bijgevolg zijn voor hem alle godsdiensten uiteindelijk eender, zelfs de Islam: 'Er rest de auteur geen enkel argument om aan te tonen dat Mohammed geen waarachtig profeet was. Want ook de Turken, gehoorzaam aan het gebod van hun profeet, beoefenen de morele deugden waarover er geen onenigheid is onder de mensen'.²¹

epicuristen (ibid. p. 222-3). Vandaar dat we de gelijkstelling van epicuristen en atheïsten vaak aantreffen bij Bayle en andere denkers uit die periode.

¹⁸ Brief 42, 25, 280-1

¹⁹ Brief 42, 19, 277

²⁰ Brief 42, 16, 276

²¹ Brief 42, 28, 283

Spinoza heeft zodoende niet alleen de bijzondere uitverkiezing van de Joden ondermijnd, maar ook, en dat is nog veel belangrijker, de geprivilegieerde positie van de christelijke openbaring.

Als we het antwoord van Spinoza in de volgende Brief vergelijken met Van Velthuysens kritische samenvatting van zijn opvattingen, dan valt dat weliswaar nogal kort uit, maar het is niettemin erg verhelderend. Voor we dieper ingaan op de belangrijkste punten van zijn antwoord, blijven we toch even staan bij de inleidende opmerkingen van Spinoza. Hij wijst erop dat Van Velthuysen blijkbaar niet speciaal geïnteresseerd was in een *ad hominem* aanval en hij citeert zijn woorden dat 'het van geen belang is te weten tot welk volk ik behoor noch wat voor een leven ik leid.'²² Hoewel men dit als bewonderenswaardig zou kunnen beschouwen, is Spinoza veeleer teleurgesteld dat Van Velthuysen geen oog heeft voor zijn persoonlijkheid. 'Voorzeker, indien hij daarmee bekend was geweest, dan zou hij er niet zo gemakkelijk van overtuigd zijn geweest dat ik het atheïsme predik. Want atheïsten zijn meestal buitenissig tuk op eer en rijkdom, wat ik altijd versmaad heb, zoals iedereen die me kent goed weet.'²³

We zullen verderop zien dat dit een belangrijk punt is, dat ons een belangrijk aspect kan onthullen van Spinoza's houding tegenover het atheïsme. Maar voor we daaraan toe zijn, bekijken we eerst even de andere aantijgingen van Van Velthuysen.

Natuurlijk ontkent Spinoza de hoofdaanklacht van zijn atheïsme. 'Is dat, zo vraag ik je, "alle religie afzweren", wanneer men verklaart dat God erkend moet worden als het hoogste goed en dat hij als dusdanig moet bemind worden met een vrij gemoed?'²⁴ Het is inderdaad enigszins verwonderlijk dat men Spinoza, ondanks zijn constant gebruik van het concept van God in al zijn geschriften, zou beschuldigen van atheïsme. Men zou zelfs kunnen aanvaarden wat Richard Masson daarover zegt: 'Het bestaan van God was niet *vanzelfsprekend*, terwijl het niet-bestaan van God incoherent zou zijn. Atheïsme ware een optie die niet eens kan geformuleerd worden.'²⁵ Spinoza ontkent niet dat zijn Godsbeeld mogelijks neerkomt op wat iemand als Van Velthuysen ziet als 'deïsme'. Hij ontkent meer bepaald niet dat in zijn opvatting God een noodzakelijk wezen is. Maar hij vindt niet dat het idee van een noodzakelijke God neerkomt op het onderwerpen van God aan enige noodzakelijkheid, alsof

²² Brief 43, 2, 285

²³ Brief 42, 2, 285

²⁴ Brief 43, 3, 286

²⁵ Richard Mason, *The God of Spinoza: A Philosophical Study*, 1997, p. 22-3

er een ander wezen of macht zou bestaan buiten God die op hem kon inwerken.

Dat blijkt duidelijk uit Spinoza's antwoord op de beschuldiging dat hij mirakels zou ontkennen, een beschuldiging die hij, strikt genomen, erkent. Van Velthuysen vat zijn opvatting over mirakels samen en verbindt die met de metafysische stellingneming dat God geen andere macht heeft dan te handelen volgens zijn gewone natuur.²⁶ Indien God kon handelen tegen zijn natuur, dan zou dat een contradictie in zijn essentie inhouden. Spinoza doet niet eens de moeite om te reageren op Van Velthuysens bespreking van mirakels, omdat hij wellicht aanneemt dat hij zijn opvatting correct heeft begrepen.

Spinoza hecht veel meer belang aan het ontkennen dat zijn opvatting over de noodzakelijkheid werkelijk de implicaties heeft die Van Velthuysen erin ziet. Hij voert aan dat noodzakelijkheid niet hetzelfde is als fatalisme en dat het de moraliteit niet ondergraaft. Hij schrijft: 'De onontkoombare noodzakelijkheid der dingen heft de goddelijke noch de menselijke wetten op.'²⁷ Hoewel de theïstische opvatting van een God die wetten uitvaardigt zoals een koning onterecht is,²⁸ blijven 'goddelijke en menselijke wetten... nog altijd goddelijk en heilzaam'.²⁹ Het goede dat volgt uit die wetten blijft nog steeds goed, zelfs als dat een noodzakelijk gevolg is (zoals het wel moet zijn, om begrijpelijk te zijn), en dat geldt ook voor het kwaad. Bovendien zijn ook de motivaties, zoals hoop en vrees, om aan die voorschriften gevolg te geven, nog altijd van kracht, ook als ze noodzakelijk zijn. Spinoza gaat hier niet door op het metafysische aspect van zijn antwoord, hoe controversieel dat ook moge zijn, maar hij gaat wel dieper in op de kwestie van de motivatie. Hij stelt Van Velthuysens opvatting in vraag dat vrees de belangrijkste motivatie is voor het deugdzame gedrag. Hij stelt daartegenover dat de reden om te gehoorzamen aan het gebod om God lief te hebben niet kan bestaan in vrees of een uiterlijke beloning, maar in de liefde tot God zelf.³⁰ Zowel vanuit metafysisch als vanuit praktisch oogpunt gelooft Spinoza dat moraal en religie veeleer versterkt worden door zijn opvatting dan dat ze erdoor zouden afgezwakt worden.³¹

²⁶ Brief 42, 11, 272

²⁷ Brief 43, 5, 287-8

²⁸ E2p3s: 'Want niemand zal bij machte zijn om de dingen die ik voorhoud op de juiste manier te zien tenzij men er zeer goed op let dat men de macht van God niet verwart met de menselijke macht of het recht van koningen.'

²⁹ Brief 43, 5, 288

³⁰ Brief 43, 7, 288

³¹ Zie ook E5p41

Spinoza verwaardigt zich niet eens om rechtstreeks te antwoorden op de tweede beschuldiging, waarbij Van Velthuysen aanvoert dat de TTP een soort van Machiavellistische tekst is, die een waarheid (het atheïsme) verkondigt aan de filosofen en een onwaarheid (het theïsme) aan de massa. Van Velthuysen was niet de enige om die aanklacht te formuleren na het lezen van de TTP. Een van de belangrijkste commentatoren van de laatste vijftig jaar, Leo Strauss, baseert heel zijn interpretatie van de tekst daarop.³² Men kan echter overal in Spinoza's teksten overvloedige bewijzen vinden die deze beschuldiging tegenspreken. Een van de refutaties, die echter buiten het bestek valt van dit artikel, is hierin gelegen dat de verschillende standpunten die Spinoza inneemt in zijn geschriften deel uitmaken van een strategie van retorische accommodatie en overreding.³³ We hoeven dat antwoord hier niet eens in te roepen, aangezien de tekst die we hier bestuderen, de brief waarin hij reageert op Van Velthuysen, op dit punt zelf voldoende duidelijk is en de toon zet voor een meer algemeen patroon. Wij hebben geen redenen om ook maar enigszins te twijfelen aan Spinoza's eerlijkheid, wanneer wij zien hoe openlijk en met overtuiging hij vasthoudt aan zijn nochtans erg radicale interpretatie van het concept God. Zelfs indien hij er niet in slaagde om veel van zijn lezers te overtuigen (hoewel Jonathan Israel in zijn recente publicaties suggereert dat Spinoza in realiteit wel degelijk een groot aantal volgelingen had),³⁴ dan is het nog zo dat Spinoza zijn werk ondernam in de overtuiging dat men vertrouwd was met zijn beeld van God als een noodzakelijk wezen en dat hij zijn lezers daarvan zou kunnen overtuigen. Hoewel Spinoza zelf het mikpunt was van de verontwaardiging van zijn critici, zijn zij toch meestal van oordeel dat zijn opvattingen een standpunt verdedigden waarvan de oorsprong te vinden was in de Oudheid.³⁵ Van Velthuysen wist niet goed of hij Spinoza nu een atheïst of een deïst moest

³² Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, 1988. In deze context verder ook nog de bespreking in Paul J. Bagley, *Philosophy, Theology, and Politics: A Reading of Benedict Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus*, in *Journal of Jewish Thought and Philosophy Supplements*, vol. 6, 2008. Het onderscheid dat Maimonides of Averroes maken tussen exoterische en esoterische waarheden is te verzoenen met de beschuldiging van Machiavellisme wanneer men de esoterische opvatting als atheïsme identificeert. Kors schrijft: 'Stellen dat religieuze waarheden nuttig zijn voor de staat is één zaak... Het was een heel andere zaak... te stellen dat geloof in God ontstond vanuit zijn onmisbaarheid voor de seculiere heersers.' (*Atheism in France*, p.74-5).

³³ Zie Michael A. Rosenthal, *Persuasive Passions: Rhetoric and the Interpretation of Spinoza's 'Theological-Political Treatise'*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 85 (2003).

³⁴ J.I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*.

³⁵ Dit was een vaak voorkomende kritiek op vroegmoderne atheïsten. Zie de bespreking van Buddeus (1667-1729) en zijn analyse van de bronnen van het atheïsme in Kors, *Atheism in France*, p. 242-3.

noemen; zijn grootste vrees was simpelweg dat Spinoza een gevaar was voor wat hij voor het christelijke geloof hield. De beschuldiging van atheïsme was een manier om zijn bezorgdheid over de mogelijke kwalijke gevolgen van Spinoza's visie op God nog wat op te vijzelen. Eenvoudig gezegd: Spinoza was ervan overtuigd dat het in zijn leefwereld mogelijk was, zij het gevaarlijk, om een deïstische instelling in te nemen en daarvan probeerde hij de mensen te overtuigen. In die zin kan men beter spreken over Spinoza als een ketter binnen het kamp van de gelovigen dan als iemand die probeert zich helemaal uit hun gelederen te verwijderen.³⁶

Behalve het feit dat Spinoza het bestaan van God vooropstelde, is het beste bewijs dat Spinoza geen atheïst was hierin gelegen dat God de kern uitmaakt van zijn ethisch project. Van Velthuysen beweert dat zowel een theoretisch atheïsme (de overtuiging dat er geen God is) als een theoretisch deïsme (de overtuiging dat God niet *rechtstreeks* bekommerd is om of betrokken in de affaires van de mensheid) zullen leiden tot een atheïsme in de praktijk, namelijk immoraliteit, of doen alsof God niet bestaat.³⁷ Aangezien die beide vormen van atheïsme leiden tot een praktisch atheïsme, maakt het dan niet veel uit tot welk van de twee theoretische kampen Spinoza behoort. Spinoza maakt zich echter wel druk over dat onderscheid en hij verwerpt dan ook de conclusie van Van Velthuysen. Spinoza laat er geen twijfel over bestaan dat hij geen theoretische atheïst is en dat zijn vorm van deïsme niet leidt tot een praktisch atheïsme. Vandaar dat hij er in zijn latere correspondentie met Oldenburg op insisteert dat zijn opvattingen geen bedreiging vormen voor 'religieuze deugzaamheid'. Verderop zullen wij vaststellen dat dit punt de kern wordt van de kwestie over de tolerantie tegenover atheïsten.

Spinoza's reactie op de derde kritiek van Van Velthuysen is uitermate relevant en heeft in het oog springende implicaties voor de meer algemene kwestie van de tolerantie. Spinoza is het met zijn tegenstander eens dat er inderdaad niets essentieel goeds is in gelijk welke godsdienst. Als hij stelt dat de rede niet kan fungeren als een verklaring van de Schrift, dan is dat omdat hij ervan overtuigd is dat de Schrift grotendeels een product van de verbeelding is en aldus niet onderhevig aan enige systematische exegese die op de rede gebaseerd is. (Dat betekent echter niet dat wij in de Schrift geen aspecten kunnen ontdekken die compatibel

³⁶ Dit roept een hele reeks van vragen op, waarvan er veel op een bedachtzame manier onderzocht worden in Steven M. Nadler, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*, 2001.

³⁷ Bij het uitzoeken van deze onderlinge verhoudingen vond ik hulp in David Berman, *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*, 1988.

zijn met de rede.) Deugdzaamheid moet gebaseerd zijn op de rede, niet op de verbeelding; vandaar dat de status van de religieuze openbaring, gebaseerd op de Schrift als een resultaat van de verbeelding, meebrengt dat een geopenbaarde godsdienst als dusdanig in essentie niet tot deugdzaamheid kan leiden.

Zijn opvatting over Mohammed is interessant voor wat ze zegt over zijn tweede punt, namelijk het belang van een bepaald soort van (compatibiliteits)vrijheid die verschillend is van predestinatie en fatalisme, voor zijn opvattingen over de moraal. Spinoza schrijft: 'Mohammed is een bedrieger, want hij doet volledig afbreuk aan de vrijheid die het resultaat is van die universele religie die geopenbaard wordt door het natuurlijke profetisch licht.'³⁸ Voor het overige is zijn opvatting cruciaal dat een religie moet beoordeeld worden op grond van haar praktijk en niet op haar expliciete geloofspunten. 'Wat de Turken en de andere heidenen betreft: als zij God aanbidden door het beoefenen van de rechtvaardigheid en de naastenliefde, dan geloof ik dat zij de geest van Christus bezitten en gered zijn, wat verder ook de overtuigingen mogen zijn die zij in hun onwetendheid hebben over Mohammed en over orakels.'³⁹

Het is mogelijk om een verscheidenheid aan godsdiensten te tolereren, als zij maar leiden tot praktisch voordeel voor eenieder, dat wil zeggen, zolang ze moreel zijn. Als atheïsme erop neerkomt dat iemand niet gelooft dat het christendom als godsdienst verheven is boven alle andere, in die zin dat het de enig ware godsdienst is en het exclusieve pad naar een moreel leven, dan is Spinoza inderdaad een atheïst. Desalniettemin vinden we in deze passage gesuggereerd dat hij van mening is dat er in het christendom iets waars aanwezig is dat andere godsdiensten ook hebben en dat zijn uitdrukking vindt in rechtvaardig en liefdevol handelen. Andere religies moeten in feite zelfs beoordeeld worden aan de hand van deze norm. Deze opvatting wijkt voorzeker af van de gebruikelijke normen van het Godsgeloof, maar ze is consistent met het Godsbeeld dat Spinoza huldigt.

We vatten deze gedachtewisseling samen. Van Velthuysen beschuldigt Spinoza ervan een atheïst te zijn, of anders een deïst. In beide gevallen ondermijnt Spinoza's opvatting in zijn ogen de moraal. Spinoza ontkent feitelijk dat hij een atheïst zou zijn en aanvaardt dat hij een deïst is. Daar waar het atheïsme de moraal ontkent (en dus problematisch is), meent Spinoza dat zijn opvatting over God (die de meeste van zijn tijdgenoten

³⁸ Brief 43, 11, 290

³⁹ Brief 43, 12, 290

als deïstisch zouden bestempelen) dat niet doet. Ze biedt zelfs een superieure basis voor de moraal, een die gebaseerd is op de liefde, veeleer dan op angst.

Nu wij een beter inzicht hebben in wat het betekent om als atheïst bestempeld te worden en waar het op aankomt in die opvatting, kunnen we ons toespitsen op de kwestie van de tolerantie.

III

Wat is tolerantie en hoever gaat ze?

Na ons onderzoek van de gedachtewisseling tussen Spinoza en Van Velthuysen over het atheïsme richten we nu onze aandacht op Spinoza's opvattingen over tolerantie. Het valt daarbij op dat in de TTP, die toch de voornaamste bron is voor Spinoza's visie over deze kwestie, er slechts één keer sprake van is en dat Spinoza er geen expliciete analyse van geeft.⁴⁰ Sommigen hebben aangevoerd dat Spinoza 'tolerantie niet in het algemeen verdedigt', maar zich hier veeleer beperkt tot een verdediging van zijn eigen filosofie;⁴¹ toch is er voldoende reden om het werk van Spinoza te zien als een systematische behandeling van deze kwestie.⁴² De vraag is dan: wat valt er zoal onder het onderwerp van tolerantie? Jonathan Israel merkt daarover op dat 'in Spinoza's werk vrijheid van eredienst helemaal niet de kern uitmaakt van de tolerantie, maar veeleer een secundaire kwestie is, iets dat hij slechts kort en in de marge behandelt. In Spinoza's werk heeft tolerantie in de eerste plaats te maken met individuele vrijheid, niet met het samenleven van de kerken.' Het is juist dat de centrale doelstelling van de TTP inderdaad de verdediging is van de 'vrijheid om te filosoferen', maar Spinoza is evenzeer begaan met de kwestie van de vrijheid van eredienst. Het blijkt immers onmogelijk te zijn om vrijheid van denken te garanderen zonder een staat die de verhoudingen reguleert tussen de kerken.⁴³

Wij kunnen tot een beter begrip komen van Spinoza's kijk op verdraagzaamheid door ons te richten op het idee van een 'recht' en zijn verhouding tot de vrijheid van gedachte. Dit is het eerste deel van een

⁴⁰ Zie TTP 17, 29, 395 – GIII/219-20

⁴¹ Zie Theo Verbeek, *Spinoza's Theologico-Philosophical Treatise: Exploring the Will of God*, 2003; en mijn recensie daarvan: Michael A. Rosenthal, *Review of...*, in *Journal of the History of Philosophy* 45, n°2 (2007).

⁴² Zie Michael A. Rosenthal, *Spinoza's Republican Argument for Tolerance*, in *Journal of Political Philosophy* 11, n° 3 (2003).

⁴³ J.I. Israel, *o.c.*, p. 266

cruciale passage daarover: 'Bijgevolg, aangezien het opperste recht op vrijheid van denken, ook over religie, in de handen ligt van elke persoon, en aangezien het ondenkbaar is dat iemand zijn aanspraak op dat recht zou opgeven, zo zal ook in de handen van elke persoon het opperste recht en het opperste gezag gelegen zijn om vrij te oordelen over de Godsdienst, en vandaar ook om die voor zichzelf te verklaren en te interpreteren.'⁴⁴

In deze passage ligt de nadruk op het recht van het individu om te denken wat het wil en om zelf te oordelen over wat in verband met religie waar en onwaar is, juist en onjuist. Spinoza definieert het idee van een 'natuurrecht' in hoofdstuk 16 van de TTP: 'Met het recht en de gevestigde praktijk van de natuur bedoel ik niets anders dan de regels van de natuur van elk individueel iets, waarbij we elk ding beschouwen als natuurlijk bepaald om te bestaan en te handelen op een bepaalde manier'.⁴⁵ Daaruit volgt dat 'elk individu over het opperste recht beschikt om alles te doen wat in zijn macht is, of dat het recht van elk ding zo ver reikt als zijn bepaalde macht'.⁴⁶ In de traditie van het natuurrecht bestond een recht in de aanspraak die men kan maken op iets, zoals bepaald door de morele wetten, die door God gecreëerd waren als een onderdeel van een providentieel schema. Spinoza verwerpt het idee van een onafhankelijke en afzonderlijke morele ordening die door God gecreëerd is als een onderdeel van zijn voorzienigheid. Hij brengt daartegen in dat de activiteit van de mens, inclusief het opstellen van wettelijke aanspraken, plaats vindt binnen één enkele gedetermineerde natuur. Binnen het traditionele natuurrecht zou het onwaarschijnlijk zijn, maar toch goed mogelijk, dat men het recht op een eigen mening zou opgeven, zoals men ook het eigen leven kan en moet opgeven, als de (morele) regels dat zou gebieden. In Spinoza's opvatting is het 'ondenkbaar' dat een mens het recht om zelf na te denken helemaal zou overdragen aan iemand anders, net zo min als men bereid zou zijn om zich over te leveren aan iemand anders om gedood te worden, precies omdat men daardoor de eigen gedetermineerde natuur vrijwillig zou te niet doen, wat een onmogelijkheid is.⁴⁷ Het is weliswaar mogelijk dat een persoon dat recht gedeeltelijk afstaat: men kan onder de invloed geraken van iemand

⁴⁴ TTP 7, 22, 237 – GIII/117

⁴⁵ TTP 16, 2, 347 – GIII/189

⁴⁶ TTP 16, 3, 348 – GIII/189

⁴⁷ Misschien is het paradoxaal genoeg het feit dat wij op een gedetermineerde manier tot stand komen als beperkte wezens dat in Spinoza's systeem onze individuele vrijheid en integriteit vrijwaart. De leer over de *conatus* of streving die een beperkte essentie definieert, is iets dat wij niet moeten opvatten als losstaand van de causale ordening maar als een deel ervan.

anders of men kan toelaten dat iemand anders de eigen gedachten in zekere mate bepaalt, net zoals men ook de fysieke controle over zichzelf kan overlaten aan iemand anders, of onder diens overheersing kan komen te staan. Niettegenstaande dat, staat de juridische terminologie van een 'recht' symbool voor een metafysische stellingneming: het recht om autonoom te kunnen nadenken is een recht dat even fundamenteel is als het recht op bestaan en mag nooit volledig vervreemd worden.

In het tweede deel van deze passage maakt Spinoza een onderscheid tussen het domein van het soevereine recht en dat van het privaatrecht. 'De enige reden waarom het opperste recht op de interpretatie van de wetten in handen is van de gezagsdragers, is dat de wetten behoren tot het domein van het publieke recht. Om dezelfde reden zal dus ook het opperste recht om de godsdienst te interpreteren en om erover te oordelen in de handen berusten van elk individu, omdat dit behoort tot het domein van het recht van elk individu.'⁴⁸

Spinoza staat een versie voor van de theorie van het sociaal contract waarin de soevereine macht geconstitueerd wordt door de overdracht van individuele rechten. Het verschil met anderen in dezelfde traditie, vooral Hobbes, is dat hij 'altijd het natuurrecht in zijn totaliteit vrijwaart, (...) voorhoudt dat de soevereine macht in een staat enkel rechten kan doen gelden op een onderdaan in de mate van de overmacht die hij heeft tegenover de macht van de onderdaan.'⁴⁹ In Hobbes' visie hebben de onderdanen hun rechten afgestaan aan de soeverein, die dan over een absolute macht beschikt over hen. In Spinoza's visie vereist de macht van de soeverein de actieve en dynamische overdracht van de rechten van het individu. Die rechten zijn niets anders dan de macht van het individu om te handelen volgens de eigen gedetermineerde natuur; bijgevolg wordt de staat geconstitueerd door de voortdurende overdracht, zowel passief en actief, van de individuele macht naar de collectieve. Er is een groot verschil tussen het recht dat men heeft over de eigen daden (het *private* recht) en het recht over die van iemand anders (het *publieke* recht). Het ziet er dus naar uit dat Spinoza zowel goede legale als ontologische gronden heeft voor zijn bewering dat de staat geen gezag of macht heeft over individuele geloofsovertuigingen.

Dat onderscheid is echter helemaal niet zo rechtlijnig als het lijkt. Als een recht er alleen maar in bestaat dat men bij machte is om gedetermineerd te handelen, dan is het niet alleen zo dat het recht van de staat beperkt

⁴⁸ TTP 7, 22, 238 – GIII/117

⁴⁹ Brief 50, 1, 309

wordt door de macht en de belangen van de onderdanen, maar ook dat het recht van het individu beperkt wordt door het belang en de macht van de staat. Er is verder ook een evident manke symmetrie in de machtsverhoudingen tussen het individu en de staat; en hoewel de staat nooit helemaal de macht om zelf te denken mag afnemen van het individu, toch kan de staat beperkingen opleggen aan de reikwijdte van die gedachten en zelfs proberen om hun inhoud te beïnvloeden. Spinoza meent zelfs dat het voor een staat een normale verleiding is om de gedachten van zijn onderdanen te beïnvloeden: 'Als het zo gemakkelijk was om de gedachten van mensen te commanderen als hun tong, dan zou elke heerser in alle veiligheid zijn gezag uitoefenen en zou geen enkel regime gewelddadig zijn. Iedereen zou immers leven volgens de beschikkingen van de heersers, en de mensen zouden alleen maar volgens hun verordeningen een oordeel vellen over wat waar is en onwaar, goed en kwaad, juist of verkeerd.'⁵⁰

Hoewel dat uiteindelijk een verleiding is waaraan men moet weerstaan ter wille van het welzijn van de staat zelf, neemt Spinoza aan dat het in theorie goed mogelijk is: 'Ik beken dat iemand anders zich op allerlei manieren, zelfs de meest ongelooflijke, meester kan maken van ons beoordelingsvermogen, zodat het wel niet direct onder het bevel staat van die andere persoon, maar toch zodanig afhankelijk is van wat die andere zegt dat men in die zin terecht kan stellen dat men onder de controle staat van die persoon.'⁵¹

Dit is niet zomaar een theoretische mogelijkheid. Er zijn staten die een dergelijke politiek gevoerd hebben. Mozes is een uitstekend voorbeeld van een heerser die in staat was om het oordeelsvermogen van zijn volk om te buigen in een richting die bevorderlijk was voor het staatsbelang. Het is wellicht onwaarschijnlijk dat een andere heerser dat succes zou kunnen herhalen; maar het is zeer belangrijk te noteren dat Spinoza toegeeft dat het mogelijk is dat een staat de gedachten van zijn onderdanen kan beïnvloeden.⁵² Die mogelijkheid kan aangegrepen worden door religieuze groeperingen om hun doelstellingen na te streven en hun geloof te verbreiden; ze ligt echter ook aan de basis van Spinoza's eigen aanbeveling voor een Erastiaans⁵³ project waarin de soeverein zijn gezag

⁵⁰ TTP 20, 1, 424 – GIII/239

⁵¹ TTP 20, 2, 425 – GIII/239

⁵² Voor een meer gedetailleerde analyse van deze kwestie, zie Michael A. Rosenthal, *Spinoza on Why the Sovereign Can Command Men's Tongues but Not Their Minds*, in *Nomos*, ed. M.S. Williams & J. Waldron, 2008.

⁵³ Naar Thomas Erastus (1524-1583), aan wie een dergelijke opvatting wordt toegeschreven (KD).

zal laten gelden over de religieuze pressiegroepen. Die soeverein zal zijn onderdanen er moeten van overtuigen dat het in hun belang is dat hij de twistende religieuze facties onder zijn gezag stelt. Om dat doel te bereiken zal de soeverein gebruik moeten maken van het soort van middelen dat de religieuze groeperingen zelf gebruiken om aanspraak te maken op politieke macht. Het idee dat een staat zal proberen om de overtuigingen van zijn onderdanen systematisch te beïnvloeden is een verbod van de praktijk in moderne regimes die op grote schaal gebruik maken van propaganda om hun doelstellingen te bereiken.

Wij moeten steeds voor ogen houden dat Spinoza meent dat de individuele rechten van eenieder slaan op 'om het even wat' men doet volgens de eigen natuur.⁵⁴ Volgens hem kan een mens verschillende soorten van gedachten hebben, waarvan hij er sommige 'adequaat' acht, die gebaseerd zijn op de rede, en andere die hij 'inadequaat' of onvolledig acht, die gebaseerd zijn op de verbeelding.⁵⁵ Of iemand nu een gedachte koestert die gebaseerd is op de rede of een die niet zo rationeel is en gebaseerd is op de verbeelding, het maakt niet uit: die persoon heeft recht op die gedachte.⁵⁶ In de Ethica bewijst Spinoza wat hij hier in de TTP al aanvoert, namelijk dat handelingen die gebaseerd zijn op de rede leiden tot eendracht, terwijl andere die voortvloeien uit de verbeelding en de emoties aanleiding geven tot conflicten.⁵⁷ In de TTP benadrukt hij het negatieve als een manier om de mens te motiveren om een sociaal contract aan te gaan: 'Want volgens de wetten van de begeerte wordt elkeen door iets anders aangetrokken'.⁵⁸ Hij is zich er tevens van bewust dat onredelijke gedachten veel vaker voorkomen dan rationele, zowel bij de meeste mensen en in de maatschappij als geheel. Spinoza gebruikt deze analyse om aan te tonen hoe het komt dat irrationele, dat wil zeggen inadequaat gevormde godsdienstige gedachten zo overwegend aanwezig zijn bij de meeste mensen en hoe die opvattingen dan gewoonlijk leiden tot conflicten onder de leden van de gemeenschap.

Als we nu dit punt: irrationele ideeën komen het vaakst voor, combineren met het vorige: de staat kan de gedachten van zijn onderdanen beïnvloeden, dan komen we tot deze conclusie: Onze ideeën en geloofsovertuigingen kunnen onderlinge conflicten veroorzaken of ze verscherpen; bijgevolg heeft de staat, die als hoofdtaak heeft om te zorgen voor de veiligheid van de onderdanen door het beperken van of

⁵⁴ TTP 16, 2, 348 – GIII/190

⁵⁵ Zie voor deze taxonomie van de ideeën: E2p40s2.

⁵⁶ Zie TTP 16, 2, 348 – GIII/190

⁵⁷ Zie E4p34 en E4P35

⁵⁸ TTP 16, 7, 353 – GIII/191

bemiddelen in die conflicten, er alle belang bij om die geloofsovertuigingen te reguleren.

‘Maar wij kunnen niet ontkennen dat hoogverraad kan gebeuren door woorden zowel als door daden. Als het dus onaanvaardbaar blijkt te zijn de onderdanen helemaal te beroven van die vrijheid, dan zal het evenwel ook ronduit fataal zijn om ze zonder enige beperking toe te staan. Daarom is het hier onze taak om na te gaan in hoeverre die vrijheid kan en moet worden toegestaan aan eenieder, zonder daarbij afbreuk te doen aan de vrede in de staat en het recht van het hoogste gezag.’⁵⁹

Het private recht op onze eigen ideeën kan dus in conflict komen met het recht van de staat om tussenbeide te komen in aangelegenheden van publiek belang en dat gebeurt vaak genoeg. In Spinoza’s tijd was dat meestal in de eerste plaats bij het formuleren van en het handelen naar inadequaate gevormde geloofsovertuigingen betreffende de Godheid, met andere woorden: de godsdienst.

Spinoza ontwikkelt een dubbele strategie om een middenweg te vinden in het conflict tussen het private recht van het individu om er bepaalde religieuze opvattingen op na te houden, en het belang dat de staat heeft om opvattingen te reguleren die een bedreiging vormen voor het publieke recht. Vooreerst moet de staat controle uitoefenen over alle publieke manifestaties van godsdienstigheid. Dat is een van de lessen die we volgens Spinoza kunnen leren van de Israëlieten destijds.⁶⁰ In een moderne staat moet de staat erover waken dat de priesters, of elk equivalent daarvan, nooit soevereine macht bekleden, of zelfs maar advies zouden verstrekken aan de soeverein tenzij hen dat expliciet gevraagd wordt.⁶¹

De tweede manier om een concreet of potentieel conflict tussen de private rechten en de publieke inzake religie te beslechten, is via de ‘dogma’s van het universele geloof’ (*dogmata fidei universalis*). Wanneer het soevereine gezag eenmaal ontzegd is aan de priesters kan de staat zelf beslissen welke geloofsovertuigingen het best zijn doelstellingen bevorderen. Een geloof dat leidt tot gehoorzaamheid aan de staat mag dan al verenigbaar zijn met het principe van het publieke recht, maar Spinoza denkt niet dat gehoorzaamheid onder alle omstandigheden het publiek belang dient. Het is in gehoorzaamheid via daden van naastenliefde en genegenheid dat het ware uiterlijke teken van het geloof zichtbaar wordt.

⁵⁹ TTP 20, 5, 426 (en niet TTP 10, zoals M.R. aangeeft; KD) – GIII/240

⁶⁰ TTP 18, 5, 409 (en niet TTP 17; KD) – GIII/226

⁶¹ TTP 18, 5, 403 (en niet TTP 17; KD) – GIII/225

In een wereld waarin de overgrote meerderheid van de bevolking er verschillende geloofsovertuigingen op nahoudt, moet de staat de onderlinge verhoudingen tussen de kerken wel reguleren om conflicten te voorkomen. Dergelijke conflicten ontstaan meestal over kwesties waarover men onmogelijk tot een rationele oplossing kan komen; daarom is het belangrijk dat er grenzen worden gesteld aan de omvang van het publiek debat, niet alleen door het beperken van de politieke invloed van de kerken (met name door het instellen van politieke controle over de godsdienst door de soeverein), maar tevens door het bekrachtigen van bepaalde overtuigingen als een onderdeel van het publieke recht. De voor de hand liggende bron voor dergelijke dogma's zou dan de analyse zijn van de Schrift die we vinden in het hoofdstuk dat voorafgaat aan het veertiende hoofdstuk van de TTP dat we hier bespreken. Die dogma's vestigen enerzijds de aandacht van het publiek op die lessen die men uit de Schrift kan trekken ter bevordering van het publieke welzijn, en anderzijds helpen zij ook om de politieke invloed te beperken van bepaalde bijgelovige religieuze opvattingen, met name door ze in de praktijk 'indifferent' (*adiaphora*) te maken, dat wil zeggen opvattingen waarvan door de Schrift noch door de filosofie kan aangetoond worden dat ze goed of slecht zijn.⁶² Spinoza voert aan dat 'alle dogma's alleen hierop moeten gericht zijn: dat *er een Opperwezen is*, dat Rechtvaardigheid en Naastenliefde liefheeft; dat eenieder om gered te worden ertoe gehouden is om dit wezen te gehoorzamen en te vereren door het beoefenen van de Rechtvaardigheid en de Naastenliefde.'⁶³

Spinoza is van mening dat het instellen van die dogma's in de eerste plaats een manier is om conflicten te voorkomen tussen de verschillende sekten van het christendom.⁶⁴ Maar het biedt tevens een meer gedetailleerd systeem om uit te maken welke andere godsdiensten getolereerd mogen worden en in welke mate. Zoals we zagen in het derde punt van de gedachtewisseling tussen Spinoza en Van Velthuysen betreffende de Islam, is Spinoza ervan overtuigd dat er een morele kern is (hij noemde dat 'de geest van Christus') die men kan terugvinden in andere religies en die een reden kan zijn om ze te tolereren.

⁶² Zie TTP 14, 9, 329 – GIII/177

⁶³ TTP 14, 10, 329 – GIII/174 (cursivering MR).

⁶⁴ In de TTP 19, 20, 421 – GIII/237 wijst hij erop dat het christendom verbreid werd door ambteloze personen die allerlei argumenten gebruikten, waarvan sommige met verschillende filosofische vooronderstellingen, om verschillende doelgroepen te overtuigen; daarom is het probleem van sektarisme endemisch in het christendom.

We moeten ons hier niet bekommeren om die volledige lijst van dogma's en hun inhoud;⁶⁵ drie opmerkingen zijn van belang voor onze discussie. Ten eerste: hoewel volgens Spinoza elke individu aanspraak kan maken op een formeel recht op zijn eigen opinie, meent hij toch dat de staat die universele geloofsdogma's moet promoten in het publieke domein. We onderscheiden daarin dan weer twee aspecten: (a) de staat mag niet toelaten dat andere godsdiensten een kwestie van publiek recht worden; dat wil zeggen dat ze een privé aangelegenheid blijven en dat de staat niet zal toestaan dat men zou proberen om ze tot publieke kwesties te maken en (b) dat zolang ze privé blijven, de staat geen pogingen zal doen om een dergelijke godsdienst zelf te verbieden.

Ten tweede: Spinoza bevestigt de onderlinge afhankelijkheid van de dogma's: 'Want als men één van deze principes wegneemt, is het ook gedaan met de gehoorzaamheid'⁶⁶. Deze bewering is evident en bijzonder van toepassing op de Godsidee; het eerste dogma stelt immers het bestaan van God als een basisgeloofspunt en de rest van de dogma's zou zinloos zijn zonder dat geloof. In vele, zo niet elk van die dogma's lijkt Spinoza een theïstische opvatting te ondersteunen, met een God die heerst, straft, beloont en de wereld rechtstreeks aanstuurt. Dat zou erg verwonderlijk zijn, vooral in het licht van zijn eigen affirmaties van zijn deïsme, ware het niet voor het volgende.

Ten derde: Spinoza meent dat niet iedereen die dogma's op dezelfde manier moet interpreteren: 'iedereen zal erop uit zijn om die geloofspunten aan te passen volgens de eigen begripsvermogens en ze voor zichzelf te interpreteren zodat ze gemakkelijker te aanvaarden zijn zonder enige aarzeling en met volle instemming van het hart, opdat men bijgevolg ook God kan gehoorzamen met volle instemming van het hart.'⁶⁷

Dat is vooral zo voor de onderliggende Godsidee: 'wat God, of dat model van het ware leven ook is, vuur, geest, licht, idee enzovoort, dat is van geen belang voor het geloof; het maakt ook niet uit op welke manier God een model is voor het ware leven: of het nu is omdat hij rechtvaardig en mededogend van hart is, of omdat alles door hem bestaat en handelt en

⁶⁵ Het eerste dogma is: 'I. dat God bestaat, d.w.z. dat er een Opperwezen is, supereem rechtvaardig en mededogend, of een voorbeeld van waarachtig leven; want wie niet weet of niet gelooft dat hij bestaat kan hem niet gehoorzamen of hem erkennen als Rechter'. Al de andere dogma's hebben te maken met het geloof in God. Zie TTP 14, 10, 329-30 – GIII/177-8.

⁶⁶ TTP 14, 11, 330-1 – GIII/178

⁶⁷ TTP 14, 11; 331 – GIII/178

door hem inziet wat waar is, juist en goed. Wat men hierover ook moge zeggen, het is allemaal eender.⁶⁸

We zagen eerder in de gedachtewisseling met Van Velthuysen dat Spinoza meent dat wat de moraal betreft een deïst zoals hijzelf tot precies dezelfde conclusies kan komen als een theïst. De dogma's kunnen een brede waaier van geloofsovertuigingen tolereren, ook die van Spinoza zelf. Blijft dan de vraag of ook de atheïsten, dat is diegenen die het bestaan van God ontkennen, getolereerd kunnen worden. De dogma's zouden het de staat wel mogelijk maken om het atheïsme toe te laten in de minder strikte betekenis die het in de 17^{de} eeuw meestal had, namelijk als een onorthodox geloof of als deïsme. Maar tolerantie tegenover het atheïsme in de strikte of zuivere betekenis van het woord lijkt op basis daarvan veeleer uitgesloten.

IV

Moet men het atheïsme tolereren? Wij zijn nu beter in staat om de vraag te beantwoorden of Spinoza atheïsten zou tolereren. Als we met atheïsme bedoelen dat men eerder gelooft in een deïstische dan in een theïstische Godsdeed, dan is het antwoord bevestigend. In de TTP gaat Spinoza ervan uit dat er een deïstische Godheid bestaat; in de Ethica bewijst hij ook het bestaan van die God en dat de kennis van die God leidt tot het hoogste goed. Wanneer men in zijn privéleven een dergelijke Godsopvatting heeft, dan zal dat leiden tot een publieke praktijk die in overeenstemming is met de normen die in de dogma's uiteengezet zijn. De soeverein hoort derhalve deïsten te tolereren, of althans deïsten zoals Spinoza, net zoals hij theïsten van allerlei slag zal tolereren. Spinoza gaat ervan uit dat zijn eigen opvattingen te verenigen zijn met de dogma's, in die zin dat de rede in de praktijk zal leiden tot gelijksoortige conclusies en ook zal verklaren hoe irrationele (ingebeelde) geloofsovertuigingen tot hetzelfde eindresultaat kwamen; er was geen enkele reden waarom hij zich voor de gezagsdragers anders zou voordoen dan hij was. Hij beschouwt zichzelf en anderen zoals hij als vroom en dus gehoorzaamend aan God op een manier die aansluit bij de doelstellingen van de staat. Zodoende verruimt Spinoza de reikwijdte van de tolerantie zodat ze ook slaat op een aantal opvattingen (op zijn minst die van Spinoza zelf)⁶⁹, die vele anderen niet zouden getolereerd hebben.

⁶⁸ TTP 14, 11, 331 – GIII/178

⁶⁹ Voor een meer gedetailleerde bespreking van deze dogma's, en hoe ze op meer dan een manier kunnen uitgelegd worden, zie Michael A. Rosenthal, *Spinoza's Dogmas of Universal Faith and the Problem of Religion in Philosophy and Theology* 13, n° 1(2001).

Als wij daarentegen met atheïsme bedoelen dat men het bestaan van God helemaal ontkent, en niet zomaar dat men er een onorthodoxe opvatting over God op nahoudt, dan blijft de kwestie nog onbeslist. Als we ervan uitgaan dat Spinoza oprecht was, zoals ik inderdaad denk, als hij zijn correspondenten bezweert de belijdenissen van zijn eigen geloof te accepteren, dan blijft het nog zo dat het feit dat de staat zijn filosofische standpunten hoort te tolereren op zichzelf niet voldoende is om tot een definitief antwoord te komen op onze vraag. Spinoza meent dat een bepaald geloof moet getolereerd worden als het niet interfereert met het publiek recht. Hoe waarschijnlijk is het dan echter dat het geloof dat God niet bestaat zou leiden tot immoreel gedrag, dat wel degelijk een bedreiging zal vormen voor het publieke goed en bijgevolg de staat zou nopen tot ingrijpen, niet alleen tegen het gedrag maar ook tegen de ideeën die er de oorzaak van zijn?

In de 17^{de} eeuw was het een gemeenplaats om te denken dat een atheïst niet enkel de religieuze moraal overtrad, maar bijgevolg tevens een bedreiging voor de staat was. In zijn *A Letter Concerning Toleration* schrijft bijvoorbeeld Locke dat het niet binnen de macht van de gezagsdragers valt om de innerlijke overtuigingen geweld aan te doen en dat zij niet meer gemachtigd waren, dus niet het recht hadden, om religieuze overtuigingen te promoten dan gelijk welke andere persoon.⁷⁰

Maar hij meent ook dat de gezagsdragers zich niet neutraal moeten opstellen tegen alle religies en dat zij er terecht belang bij hebben om die geloofsovertuigingen te bevorderen die goed zijn voor de staat.⁷¹ Op basis daarvan wijst Locke tolerantie tegenover katholieken af, omdat hun loyaliteit in de eerste plaats gaat naar een buitenlandse soeverein; maar ook tegenover atheïsten (dat wil zeggen 'zij die het bestaan van God ontkennen'), omdat 'beloften, verdragen en eden, die de samenleving van de mensheid bijeenhouden, voor hen geen geldingskracht hebben. (...) het elimineren van God, zelfs alleen maar in gedachten, ontbindt alles.'⁷²

Spinoza zou het zeker eens zijn met Locke over de algemene stelling dat de staat er belang bij heeft om op te treden tegen godsdiensten die gevaar kunnen opleveren voor het publiek, maar hij zou voorzeker maar weinig sympathie kunnen opbrengen voor de specifieke redenen die Locke

⁷⁰ Zie John Locke, *Political Writings*, ed. D. Wootton, 1993, p. 394-9.

⁷¹ *ibid.*, p. 411

⁷² *ibid.*, p. 426. In zijn inleiding wijst David Wootton erop dat het best wel zo kan zijn dat atheïsten hun contracten naleven (net zoals de katholieken ook trouw kunnen zijn aan de soeverein van hun eigen land veeleer dan aan de paus), maar dat omwille van Locke's bezorgdheid om de 'wet van de opinie', het idee dat een atheïst in principe geen andere grond had voor het naleven van een contract dan laag bij de gronds eigenbelang, een invloed had op de anderen (p. 109).

opgeeft in het geval van de atheïsten. Spinoza stelt immers dat 'een contract slechts van kracht is omwille van zijn nut' en dat 'wanneer het nut verdwijnt, ook het contact daarmee verdwenen is en van nul en gener waarde is.⁷³ (...) Dat is vooral van belang,' zo vervolgt hij, voor de staatsinstellingen, waarbij de rechten van de staat afhankelijk zijn van de constante overdracht van de macht van de individuen, die gebaseerd is op hun eigen opvattingen over de nuttigheid van dat contract. Het valt nochtans niet te ontkennen dat Spinoza in de TTP van mening is dat het geloof in een transcendente godheid die ons beloont en bestraft voor onze daden hier op aarde, door de staat nuttig kan gebruikt worden om de mensen aan hun onderlinge afspraken en aan die met de staat zelf te houden.⁷⁴ Spinoza blijkt hier dus dichter te staan bij Locke dan men zou kunnen veronderstellen.

Toen Pierre Bayle in 1682 in zijn *Pensées diverses sur la comète* beweerde dat een gemeenschap van atheïsten wel degelijk kon bestaan en dat atheïsme niet leidt tot immoraliteit, veroorzaakte hij daarmee heel wat ophef.⁷⁵ Dat is echter een complex geschrift en het is onmogelijk om hier al de argumenten die met ons thema te maken hebben aan bod te laten komen. Ik zal me concentreren op twee punten, waartussen enige onderlinge spanning aanwezig is, omdat zij van nut kunnen zijn om Spinoza's opvattingen te verduidelijken. Bayle voert aan dat 'de mens niet altijd handelt volgens zijn eigen principes'.⁷⁶ En dus ziet men dat gelovige christenen vaak hypocriet zijn en niet moreel handelen, terwijl zij die ervoor uitkomen dat ze atheïst zijn in feite best wel moreel kunnen handelen. De reden daarvoor is dat bepaalde passies, 'ambitie, gierigheid, afgunst, wraakzucht, schaamteloosheid' enzovoort, te allen tijde aanwezig zijn bij alle mensen en onze goede principes ondergraven.⁷⁷ Dat betekent dat we ons ervoor moeten hoeden om de mensen te beoordelen op hun uitdrukkelijke geloofsovertuigingen. Een antwoord op dit probleem kunnen we vinden in het tweede punt. Bayle stelt dat het geloof in een transcendente God en het daarbij horend geloof in straf en beloning in het hiernamaals, niet noodzakelijk zijn voor de moraliteit. De wereld van het heidendom levert verscheidene voorbeelden van precies die mogelijkheid om moreel te leven zonder dat Godsbeeld. Bayle schrijft: 'Men heeft kunnen vaststellen hoe de epicuristen talrijke prijzenswaardige en verdienstelijke daden hebben gesteld die zij net zo goed hadden kunnen

⁷³ TTP 16, 16, 358-9 – GIII/192

⁷⁴ Zie Michael A. Rosenthal, *Two Collective Action Problems in Spinoza's Social Contract Theory in History of Philosophy Quarterly* 15, n° 4 (1998).

⁷⁵ Pierre Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, transl. R.C. Bartlett, 2000.

⁷⁶ *ibid.*, section 136, 68

⁷⁷ *ibid.*, section 169

laten zonder vrees voor enige bestraffing, en waarbij zij eigen voordeel en plezier opofferden voor deugdzaamheid.⁷⁸ Niet rationele principes, maar een ander stel van passies, zoals een gevoeligheid voor 'wereldlijke eer, ... begerig naar loftuitingen en vleierij' die ook potentieel aanwezig zijn in alle mensen, ongeacht hun religieuze opvattingen, houdt de kwalijke passies in toom en leidt ons tot deugdzaamheid.⁷⁹ De heidenen zijn erin geslaagd om levenswijzen te ontdekken die de goede passies versterkten en hielpen om de kwade te onderdrukken. Een gemeenschap van atheïsten die een moreel leven leiden is mogelijk.⁸⁰ Indien men atheïsten uit het publieke leven moet verbannen, en Bayle is op dit punt niet helemaal duidelijk,⁸¹ dan kan dat niet zijn omdat zij de moraliteit zouden ondermijnen.

Bayle had maar weinig sympathie voor Spinoza's metafysica. Wij kennen zijn fameuze omschrijving van Spinoza's opvatting over God als substantie als 'de meest monsterlijke hypothese die men maar kan bedenken, de meest absurde en de meest diametraal tegengestelde aan de meest evidente noties van ons verstand'.⁸² Omdat Spinoza volgens hem de vrijheid van de allereerste oorzaak ontkent en ook elke goddelijke voorzienigheid, was hij het schoolvoorbeeld van een atheïst, tegenover wie alle andere moeten afgemeten worden.⁸³ Niettemin moest Bayle, gezien zijn opvatting over de verhouding tussen atheïsme en moraliteit, wel toegeven dat Spinoza zelf een voorbeeld is van een deugdzaam atheïst.⁸⁴

Spinoza zou Bayle's kritiek op zijn substantie-metafysica verworpen hebben, maar ook zijn gedragstheorie. Geneviève Brykman heeft erop gewezen dat 'het voornaamste doelwit van [Bayle's] Spinoza-artikel niet Spinoza is, maar de menselijke rede'.⁸⁵ Bayle probeert Spinoza's immanente opvatting over metafysica te herleiden tot een absurditeit door

⁷⁸ *ibid.*, section 178, 221

⁷⁹ *ibid.*, section 179, 223

⁸⁰ *ibid.*, section 172, 212

⁸¹ Op basis van Bayle's redenering dat oprechte geloofsovertuigingen, hoe fout ook, moeten getolereerd worden, voert Jonathan Israel aan dat 'in theorie zelfs atheïsten, *onverschilligen* en ongelovigen moeten getolereerd worden', maar merkt dan op dat Bayle 'toegeeft dat er een mechanisme kan zijn om atheïsten uit te sluiten,' o.c., 339-40.

⁸² Pierre Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, A'dam, 1730, <http://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaire-de-bayle>, vol. 4, p. 259 [geraadpleegd op 18 mei 2011].

⁸³ Zie de behandeling in Kors, *Atheism in France*, p. 246-53.

⁸⁴ Zoals Jonathan Israel opmerkt, leidde dit menigeen tot het besluit dat ondanks zijn aanval, Bayle heimelijk met Spinoza sympathiseerde (o.c., p. 339-40).

⁸⁵ Geneviève Brykman, *Bayle's Case for Spinoza*, in *Proceedings of the Aristotelian Society* 88 (1987-8): 269.

zijn kritiek op de stelling dat alle beperkte dingen modi zijn van een enkele substantie. De rede is gewoonweg niet bij machte om zich iets zinnigs voor te stellen bij de gedachte dat een uniek ding oneindig veelvuldig kan zijn. Evenzo overschrijdt de gedachte dat wij het innerlijk verband van de rede met het handelen zouden kunnen doorgronden, de grenzen van onze cognitieve capaciteiten. Al wat wij kunnen doen, zoals Hume later zo krachtig zou aantonen, is het afleiden van het constante samengaan van oorzaken met hun gevolgen. Spinoza wil daar niet van horen. Zijn rationalisme is diepgaand en radicaal. Om het alleen maar over dit tweede punt te hebben: Spinoza beweert dat er een noodzakelijk verband is tussen de gedachte en de handeling, een verband dat men kan ontdekken door de rede en dat men systematisch kan onderzoeken. Hij gelooft zelfs dat dit ook mogelijk is voor onze emoties, die veroorzaakt zijn door inadequate ideeën van onze verbeelding. In het voorwoord bij Deel II van de Ethica schrijft hij: 'Ik zal het menselijk gedrag en de begeerte beschrijven net alsof het ging om lijnen, vlakken en volumes.' We hebben kunnen vaststellen dat zijn kritiek in de TTP steunt op de premisse dat wij rationeel kunnen verklaren hoe dergelijke ideeën tot stand komen in de relaties die wij hebben met andere menselijke wezens en met de natuur. De kern van onze mogelijkheid om tot een begrip te komen van de wereld is het concept dat wij hebben van God. Als wij een inadequate concept hebben van God, dan zullen wij er niet aan uit kunnen om op een bepaalde manier te handelen en soms zal dat conflicten hoog doen oplaaien. Wij kunnen inzicht krijgen in die dynamiek en een begin maken met die te aan te pakken, als we die verklaren vanuit een adequate visie, gebaseerd op de ware Gods-idee, zoals die gesuggereerd wordt in de TTP en ten volle uitgelegd wordt in de Ethica. Onze inspanningen om ons intellect te verbeteren, liggen dus aan de kern van onze inspanningen om beter te leven.⁸⁶

We hebben kunnen zien dat Spinoza vanuit het standpunt van Bayle als een deugdzame atheïst kan gelden. Het doet er niet toe dat Spinoza's opvattingen, die te herleiden zijn tot heidens materialisme, verkeerd zijn, omdat we ons oordeel over de deugdzaamheid baseren op het gedrag. Maar vanuit Spinoza's standpunt is die opvatting van Bayle ongegrond, precies omdat het gebruik van de rede om tot het juiste Godsbeeld te komen centraal staat in het juiste gedrag en het bereiken van de

⁸⁶ We vinden hetzelfde contrast tussen 'lege en futiele' ideeën van het goede en het 'ware goede... dat, eens gevonden en verworven, ononderbroken... de grootste vreugde zal geven tot in eeuwigheid' in de eerste regels van Spinoza's *Tractatus de Intellectus Emendatione* (Verhandeling over de verbetering van het verstand, vertaald, ingeleid en van een nawoord voorzien door Theo Verbeek, 2010) - GII/10-16. De ware idee van God is vanzelfsprekend wat Spinoza betracht in het eerste deel van de Ethica.

deugdzaamheid. Op elk niveau blijkt het succes van Spinoza's project af te hangen van het bereiken van een correcte godsopvatting. Filosofen hebben een ware, via de rede bereikte godsidee nodig als het begin en het einde van hun queeste om het hoogste goed te bereiken. Maar ook niet-filosofen hebben behoefte aan een (ingebeeld) idee van God dat, op zijn minst, voldoet aan de vereisten van de politieke gehoorzaamheid en dus consistent is met een zekere graad van redelijkheid.

Om ons een idee te vormen van wat het morele leven van een atheïst voor Spinoza betekende, hoeven we niet verder te kijken dan bij Hobbes. Er is al uitvoerig gedebatteerd over de vraag of Hobbes nu al dan niet een atheïst was.⁸⁷ Ik denk dat we gerust mogen stellen dat gezien de grote verscheidenheid aan intellectuele sporen in Hobbes' project, die vraag wellicht moeilijk ooit definitief kan beantwoord worden. In Spinoza's werk echter kunnen we wel heel wat vindplaatsen aanwijzen die ons een goed idee geven van wat hij daarover denkt. Spinoza laat er geen twijfel over bestaan dat hij denkt dat er een hoogste goed is voor de mens. In de *Ethica* noemt hij dat de 'intellectuele liefde tot God'.⁸⁸ In de TTP zegt hij dat het inhoudt dat men de dingen kent door hun eerste oorzaken, wat ons dan weer in staat stelt om 'de goede gewoonte van de deugdzaamheid te verwerven'.⁸⁹ Hobbes daarentegen ontkent expliciet dat er een *Summum Bonum* is, want 'het geluk is een constante progressie van de begeerte, van het ene object naar het andere'.⁹⁰ Dit geeft ons een goede aanuiding van wat de doelstellingen en het einddoel van iemand die denkt als Hobbes kunnen zijn. Hobbes bevestigt deze visie op een leven zonder het grootste Goed waar hij zegt: 'ik houd het op een algemene neiging van de hele mensheid, een eindeloos rusteloos verlangen naar Macht en nog meer macht, dat slechts eindigt met de dood', en specificiert dat die neiging dan resulteert in een 'wedijver om rijkdom, eer, gezag of een andere vorm van macht', evenals een 'verlangen naar gemak en zinnelijk genot'.⁹¹ In zijn gedachtewisseling met Van Velthuysen schrijft Spinoza: 'atheïsten zijn gewoonlijk buitenissig tuk op eer en rijkdom, wat ik altijd versmaad heb, zoals iedereen die me kent goed weet'.⁹² Spinoza's beschrijving van het leven en het karakter van

⁸⁷ Zie bijvoorbeeld Edwin Curley, *Calvin and Hobbes, or Hobbes as an Orthodox Christian* in *Journal of the History of Philosophy* 34 (1996).

⁸⁸ E5p32c

⁸⁹ TTP 15, 10, 346 – GIII/46(?)

⁹⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C.B. MacPherson, 1968, p. 160.

⁹¹ *ibid.*, p. 161.

⁹² Brief 43, 2, 285. Het is interessant om Van Velthuysens eigen lezing van Hobbes in zijn dissertatie te vergelijken met die van Spinoza. Zie John Parkin, *Taming the Leviathan – Reading Hobbes in Seventeenth Century Europe*, in *Early Modern Natural Law Theories: Contexts and Strategies in the Early Enlightenment*, ed. T.J. Hochstrasser & P. Schröder,

een atheïst steunt op de typische beschrijving van een epicurist. Het is geen toeval dat deze omschrijving volledig overeenkomt met Hobbes' beschrijving van de menselijke natuur. Kortom, Spinoza tekent hier een weinig flatterend portret van Hobbes als een epicurist.⁹³

Beide filosofen trekken politieke consequenties uit deze miserabele kijk op het menselijk bestaan. Zoals we net hebben gezien, denkt Hobbes dat het rusteloos verlangen naar genot en macht resulteert in een 'wedijver om rijkdom, eer, gezag of een andere vorm van macht' die het conflict oplevert dat onze natuurlijke staat bepaalt. Hij stelt nochtans ook dat wij om die kleine voldoeningen te kunnen smaken, bereid zijn om onze rechten absoluut af te staan aan een soeverein. De bedoeling is alleen maar onze 'vitale bewegingen' in stand te houden, dat wil zeggen ons fysisch overleven door het vloeien van ons bloed, onze ademhaling enzovoort, zodat we onze verlangens kunnen nastreven zonder onnodige onderbrekingen door de anderen.⁹⁴ Spinoza bespot die opvatting over de staat nogal direct in de TP: 'Wanneer ik dan zeg dat de beste staat diegene is waarin de mensen een harmonieus leven leiden, ik bedoel daarmee een humaan leven, dat gekenmerkt wordt, niet zomaar door onze bloedcirculatie en andere zaken die we gemeen hebben met de dieren, maar hoofdzakelijk door de rede, de ware deugdzaamheid en het mentale leven.'⁹⁵

De profaniteit van Hobbes' opvatting over de staat blijkt ook uit de titel zelf en de epigraaf van zijn belangrijkste werk, *The Leviathan*. Die titel verwijst, ironisch genoeg, naar het Bijbels monster, dat Hobbes in de inleiding uitdrukkelijk vergelijkt met het gemenebest. Hobbes stelt dat het centrale staatsmechanisme, de 'pacten en verdragen' die de mensen met elkaar verbinden, 'veel gelijkenis vertoont met dat *Fiat*, of het 'laten wij een mens maken, de woorden die God sprak bij de schepping.'⁹⁶ De staat

2003. Parkin zegt het zo: 'de substantie van Van Velthuysens argumentatie was dat Hobbes' theorie in *De cive* een orthodoxe morele theorie omvatte,' (p. 36). De kern van deze lezing is dat God de individuele mensen opdraagt om de soeverein te gehoorzamen om zichzelf te beschermen. Die interpretatie heeft tot op vandaag haar voorstanders, maar ze is duidelijk verschillend van Spinoza's visie op Hobbes als een epicurist, met de bijhorende beschuldigingen van atheïsme en immoraliteit, die zoals Parkin opmerkt gemeengoed waren sinds ten minste de jaren 1650 (p. 42).

⁹³ Voor een bespreking van de vroegmoderne achtergrond, zie Catherine Wilson, *Epicurianism at the Origin of Modernity*, 2008.

⁹⁴ Wilson wijst erop dat Hobbes visie dat het verlangen naar 'Gemakzucht en zinnelijk genot', samen met het verlangen om vrij te zijn van pijn 'als de enig mogelijke grond voor politieke autoriteit' "zonder voorgaande" is (o.c., p. 191). Maar zij noteert ook dat Hobbes duidelijk verplicht is aan Lucretius, en dat ook anderen hem in de 17^{de} eeuw lazen als een epicurist.

⁹⁵ TP 5, 5, 77 – GIII/296

⁹⁶ Hobbes, *Leviathan*, p. 82

is in feite niets anders dan een substituut voor de activiteit van God. Maar zonder een ware God is de staat slechts een infernale machine, een artificieel lichaam dat de rol van God en zijn natuurwetten speelt bij gebrek aan een God en een Opperwezen. Spinoza wenst niet te vervallen in de vroomheid van de theorie van de natuurwet en hij moet dus wel de centrale elementen van Hobbes visie aanvaarden, met name over de staat als een constructie. Zonder een concept van God om op indirecte manier de morele orde van de moderne staat te beïnvloeden, kan Hobbes' ironisch commentaar op de monsterlijke aard van de moderne staat echter maar al te reëel worden.

In Spinoza's opvatting is het leven van een atheïst, dat wil zeggen een leven waarin een waar idee van het hoogste goed ontbreekt en dat geregeerd wordt door voorbijgaand plezier en passies en dat zichzelf uitlevert aan politieke onderdanigheid, objectief gezien minderwaardig aan het leven van de deïst, dat wil zeggen een leven dat geleid wordt door de queeste naar de intellectuele liefde tot God, geregeerd door de rede veeleer dan door passies en dat de deelname vereist aan een republiek van vrije mensen. Zoals zoveel andere vroegmoderne denkers gebruikt Spinoza de stereotiepe figuur van de epicurist voor zijn beschrijving van het leven van de atheïst. We hadden ons misschien kunnen verwachten aan een morele beoordeling van het leven van de atheïst en de politieke aanvaarding daarvan. Wat we daarentegen opgedist krijgen, is Spinoza's suggestie dat atheïsten niet alleen moreel niet deugen maar ook nog slechte burgers zijn. Om die reden speelt de godsdienst een rol in al zijn discussies over politieke organisatie. De morele en politieke consequenties van een leven zonder de idee van God verantwoord in zekere mate een intolerantie tegenover de atheïst.