

## **Locke, Spinoza en het filosofisch debat over tolerantie in de vroege Verlichting (ca 1670-1750)**

### ***Jonathan I. Israel***

*Locke, Spinoza and the Philosophical Debate Concerning Toleration in the Early Enlightenment (c. 1670 - c. 1750), Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen, Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 62 no. 6. Deze Mededeling werd in verkorte vorm uitgesproken in de vergadering van de Afdeling Letterkunde, gehouden op 9 november 1998.*

[http://www.knaw.nl/Content/Internet\\_KNAW/publicaties/pdf/981137.pdf](http://www.knaw.nl/Content/Internet_KNAW/publicaties/pdf/981137.pdf)

*De lezing is destijds uitgegeven bij de uitgeverij van de KNAW, Edita. Deze uitgeverij is in 2008 opgeheven. De KNAW blijft haar oude titels op de website vermelden, al dan niet verkrijgbaar als pdf, of via partner Kloof Booksellers, <http://kloof.home.xs4all.nl/>.*

*Vertaling © 2013 Karel D'huyvetters, met vriendelijke toestemming van de auteur, die de vertaling heeft nagelezen, verbeterd en geautoriseerd, en eveneens met toestemming tot overname op onze website vanwege de Koninklijke Nederlandse Academie voor Wetenschappen, waarvoor we de heer Jan van Herwijnen van de Dienst Communicatie danken.*

*Alle citaten zijn vertaald, de voetnoten verwijzen naar de oorspronkelijke bronnen van de auteur.*

In de 17<sup>de</sup> en het begin van de 18<sup>de</sup> eeuw stellen wij de definitieve doorbraak vast, ja de eerste echte triomf, van het begrip 'tolerantie' in West-Europa, zo al niet officieel, en wettelijk, dan toch zeker in intellectuele middens en in de praktijk. In de Verenigde Provinciën was tolerantie op religieus gebied – indien niet ten volle de filosofische – krachtig bevestigd, uitgebreid en op enkele punten geformaliseerd, zoals voor de Wederdopers, vanaf de periode van De Witts 'De Ware Vrijheid' en voortgezet tijdens het stadhouderschap van Willem III na 1672.<sup>1</sup> Als een gevolg van de *Glorious Revolution* van 1688-91 nam in Engeland niet alleen de godsdienstige tolerantie maar ook de persvrijheid aanmerkelijk

---

<sup>1</sup> Zie H.H. Rowen, *John de Witt*, Princeton, New Jersey, 1978, p. 420-441; Wiebe Bergsma, 'Church, State and People', in Karel Davids and Jan Lucassen (eds), *A Miracle Mirrored. The Dutch Republic in European Perspective*, Cambridge, 1995, p. 197-213; zie ook J.I. Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall 1477-1806*, Oxford, 1995, p. 637-76, 1019-37.

toe.<sup>2</sup> In Frankrijk was er, zoals de Abbé Houtteville in 1722 vaststelde, misschien geen uiterlijk geformaliseerde tolerantie, maar wie in de jaren 1720 de toestand overzag, kon het onmogelijk ontgaan dat er een geweldige verandering gebeurd was in de samenleving in Frankrijk tijdens ongeveer de generatie die volgde op de aanvang van de nieuwe eeuw. Zelfs zonder dat men erover had nagedacht of gediscuteerd, zo stelde hij, was tolerantie in de praktijk en het leven van alledag ongemerkt en geleidelijk helemaal aanvaardbaar geworden voor geschoolde Franse burgers. Waar voorheen uniformiteit en gestrengheid de regel waren en door vrijwel iedereen als normaal beschouwd werden, 'liet men het [nu] aan eenieder over om zelf te oordelen over zijn persoonlijke opinies en zich vrijelijk naar eigen believen een godsdienst te bedenken'.<sup>3</sup> Kortom, de confessionele rigiditeit was op korte tijd dramatisch losgelaten en het christendom in Frankrijk was, althans in de lekensamenleving, tolerant geworden. Hoewel Houtteville bekend stond als een liberale kerkelijke figuur en als 'Malebranchist', beschouwde hij deze beslissende doorbraak van de tolerantie in de praktijk in Frankrijk als een werkelijk desastreuze evolutie, ja zelfs als een ware verschrikking, ten dele omdat het de invloed van de Kerk aantast en het individu teveel vrijheid laat inzake doctrinele kwesties, maar vooral omdat het in de praktijk onmogelijk is (zelfs als het in theorie niet uitgesloten is) om een onderscheid te maken tussen tolerantie tegenover andere christelijke kerken en theologische leerstellingen, en tolerantie tegenover ongeloof, ongodsdienstigheid, atheïsme en wat in zijn ogen het ergst van al was: Spinozisme.<sup>4</sup>

Houttevilles veroordeling van de nieuwe tolerantie die na de dood van Lodewijk XIV de kop opstak, was ten dele gegrond op het feit dat godsdienstvrijheid de Kerk en het kerkelijk gezag verzwakt, maar nog meer op het feit dat het de vrijheid van denken en ongodsdienstigheid aanmoedigt; zijn veroordeling wijst aantoonbaar een van de meest fundamentele dilemma's aan van de vroege Verlichting in Europa. De denkers die de meeste moderne intellectuele en culturele geschiedschrijvers vandaag identificeren als de voornaamste theoretici van de tolerantie van hun tijd, Locke en Bayle in de eerste plaats, baseerden zich voor hun aanspraak op tolerantie op de noodzaak die zij zagen van gewetensvrijheid en van vrije godsdienstbeoefening. Hun

---

<sup>2</sup> Nicholas Tyacke, 'Introduction' to Ole Peter Grell, J.I. Israel and Nicholas Tyacke (eds), *From Persecution to Toleration. The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford, 1991, p. 7-16; zie ook J.I. Israel, 'William III and Toleration', in Grell, Israel and Tyacke, *From Persecution to Toleration*, 129-70.

<sup>3</sup> Alexandre Claude François Houtteville, *La religion chrétienne prouvée par les faits*, (1722), (2 vols, Paris, 1740), vol. i, p. viii.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. IX.

argumenten kwamen grotendeels voort uit een theologisch perspectief dat in Lockes geval ongetwijfeld eerlijk was,<sup>5</sup> maar dat in het geval van Bayle misschien wel niet echt was, of toch niet helemaal echt.<sup>6</sup>

Ook later, verder in de 18<sup>de</sup> eeuw, bleef het de gewoonte om te pleiten voor tolerantie, zoals bijvoorbeeld Voltaire doet in de *Dictionnaire Philosophique* (1764), op grond van het feit dat godsdienstvervolgving schadelijk en destructief is en dat wie waarlijk godsvruchtig is zijn of haar geweten moet volgen, zonder enige druk van hogerhand.<sup>7</sup> Dat is zelfs zo in het geval van Bernard Mandeville, bij wie het perspectief overduidelijk republikeins is en heftig antiklerikaal, maar tevens, zo laat zich vermoeden, bedoeld om gedachtevrijheid in het algemeen te bevorderen, veeleer dan gewetens- en godsdienstvrijheid. Mandeville insisteert: 'Het is evident dat er geen kenmerk is waarmee men een ware kerk van een valse kan onderscheiden' en dat 'het beste argument voor tolerantie is, dat meningsverschillen geen kwaad kunnen, wanneer alle leden van de clerus eerbiedig bejegend worden en niet meer onafhankelijk zijn van de staat dan de leken';<sup>8</sup> voorwaar een opvallend Spinozistische gedachte.

In de late 17<sup>de</sup> en vroege 18<sup>de</sup> eeuw waren ongeveer alle gezagsdragers, ja bijna alle geschoolden het er inderdaad over eens dat oneerbiedigheid, ongodsdienstigheid en filosofisch atheïsme uitzonderlijk gevaarlijk waren en ten zeerste ongewenst in de samenleving, maar evengoed dat godsdienstvervolgving een vergissing is en fout, aangezien ook dat overduidelijk schade berokkent aan de maatschappij. Het onvermijdelijk gevolg daarvan was dat respectabele theoretici die de bedoeling hadden om hun invloed te laten gelden op de geldende opvattingen en de gangbare opinie in de richting van tolerantie wilden sturen, niet anders konden dan de weg te volgen die Locke en Bayle hadden uitgetekend. In

---

<sup>5</sup> John Dunn, *Locke*, Oxford, 1984, p. 17; David Wootton, 'Introduction' to *John Locke. Political Writings*, London, 1993, p. 94-110; John Marshall, *John Locke*, Cambridge, 1994, p. 119-54, 329-83.

<sup>6</sup> De overheersende opvatting sinds het verschijnen van E. Labrousse, *Pierre Bayle*, 2 vols, Den Haag, 1963-4, bestaat erin de oprechtheid te affirmeren van Bayles Calvinisme en zijn christelijke geloofsovertuiging; deze opvatting vinden we onder meer terug bij Walter Rex, *Pierre Bayle and Religious Controversy*, Den Haag, 1965, en John Kilcullen, *Sincerity and Truth. Essays on Arnauld, Bayle and Toleration*, Oxford, 1988, p. 54-105; maar er zijn nu ook heel wat onderzoekers die de tegenovergestelde mening toegedaan zijn die tijdens Bayles leven voor het eerst verdedigd werd door Jurieu, Poiret en Le Clerc, zie vooral G. Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Florence, 1969, and David Wootton, 'Pierre Bayle, libertine?', in M.A. Stewart (ed.), *Studies in Seventeenth-century European Philosophy*, Oxford, 1997, p. 197-226.

<sup>7</sup> Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, Paris, 1964.

<sup>8</sup> Bernard Mandeville, *Free Thoughts on Religion, The Church and National Happiness*, London, 1720, p. 241, 246.

het geval van Bayle is zijn strategie duidelijk, zij het dat zijn onderliggende motieven en objectieven meer discutabel zijn, en geen klein beetje. Men heeft het zo geformuleerd: 'Bayles argument voor religieuze tolerantie op basis van reciprociteit draait helemaal om de afschrikwekkende gevolgen van de Godsdienstoorlogen.'<sup>9</sup> Door aan te tonen dat godsdienstvervolging en alle pogingen om religieuze uniformiteit met geweld op te leggen het leven en het eigendom vreselijk verstoren, bewijst hij dat godsdienstige vervolging intrinsiek verkeerd is en bijgevolg niet door God kan toegestaan zijn, noch op aanneembare gronden door enige gezagsdrager of Kerk. Daaruit volgt dat de specialisten die de inzichten volgen van É. Labrousse, en de opvatting die de jongste decennia de dominante interpretatie van Bayle geworden is, waarbij men Bayle ziet als een oprechte Calvinist en lid van de Waalse Hervormde Kerk, tot de aannemelijke conclusie komen dat Bayles tolerantie, zoals die van Locke, theologische grondslagen heeft en in de eerste plaats gericht is op vrijheid van godsdienst en van religieuze praktijk. Er is echter een andere school, waartoe ik mezelf reken, die vermoedt dat er in Bayles methodiek en retoriek meer schuilgaat en dat, zoals veel van zijn tegenstanders tijdens zijn leven al beweerden, onder wie Pierre Jurieu, Pierre Poiret en Jean Le Clerc, zijn echte stellingname niet die is van een oprechte Christen, maar dat hij werkelijk een ongelovige was, of, zoals onlangs aangevoerd werd: 'de belangrijkste van de *libertins érudits*'.<sup>10</sup> Als de laatstgenoemden gelijk hebben, betekent dat dat Bayles pleidooi voor gewetensvrijheid niets anders is dan een middel om de vooruitgang te bevorderen van een vrijheid van gedachte die essentieel seculier van aard is.

Er kan echter hoe dan ook geen twijfel bestaan over de theologische grondslagen of de christelijke oprechtheid van Lockes tolerantietheorie. Jonas Proast, de meest vooraanstaande tegenstander van Lockes tolerantie in Engeland, kenmerkt op een bepaald ogenblik zijn theorie als een pleidooi voor 'een universele godsdiensttolerantie'.<sup>11</sup> Dat is echter niet helemaal accuraat, want niet alle godsdiensten zijn gericht op 'de redding van zielen'. Misschien komt de beschrijving die Daniele Concina geeft van Lockes theorie dichter bij de waarheid; hij was de belangrijkste auteur die zich verzette tegen het filosofisch atheïsme in Venetië rond het midden van de 18<sup>de</sup> eeuw, een publicist die met Locke sympathiseerde en die zijn

---

<sup>9</sup> Kilcullen, *Sincerity and Truth*, p. 110-11.

<sup>10</sup> Wootton, 'Pierre Bayle, libertin?', p. 226.

<sup>11</sup> Jonas Proast, *A Third Letter Concerning Toleration in Defence of the Argument of the Letter Concerning Toleration, Briefly Consider'd and Answer'd*, Oxford, 1691, p. 9.

opvatting omschrijft als een 'tollerantismo tussen de christelijke kerken';<sup>12</sup> niettegenstaande het feit dat Locke ook plaats inruimde voor sommige andere geloofsovertuigingen, waaronder die van het Jodendom. In zijn correspondentie met Locke wees Van Limborch er herhaaldelijk op dat de argumentatie van zijn anoniem gepubliceerde *Epistola de Tolerantia*, die in Nederland in 1689 verscheen in het Latijn en het Nederlands, zo nauw aansluit bij wat de leidinggevende Remonstrantse theologen, zoals Episcopius en hijzelf, in de Nederlanden in de jongste decennia naar voren brachten, dat de Nederlandse lezers, die vaststelden dat de opvattingen die erin verdedigd worden zo op die van de Arminianen lijken, verkeerdelijk aannamen dat die door een Remonstrant geschreven was.<sup>13</sup> Van Limborch was er van zijn kant niet weinig blij om, zo verzekerde hij Locke, 'dat men het onmogelijk achtte dat een zo geleerd boek, dat zulke uitstekende diensten bewees aan de gemene zaak van het christendom, kon voortkomen uit een andere bron dan de studievertrekken van de Remonstranten'.<sup>14</sup> Wij gaan niet zo ver dat wij Lockes theorie helemaal gelijkstellen met die van Episcopius, Van Limborch en Le Clerc; het feit echter dat Locke de Brief schreef in november en december 1685, een periode die gekenmerkt is door zijn meest intense omgang met zijn Arminiaanse vrienden (maar ook met de Joodse polemist Isaac Orobio de Castro, die toen diep verwickeld was in zijn 'vriendschappelijk dispuut' met Van Limborch, Le Clerc en Locke), en op het ogenblik van de internationale furore over de Herroeping van het Edict van Nantes en de vervolging van de Hugenoten in Frankrijk (en tevens de machtsovername door katholieke dynastieën in Brittannië en de tot dan toe calvinistische Palts) maakt het specialisten gemakkelijk genoeg om de intellectuele en algemene historische context vast te stellen.<sup>15</sup>

Locke stelt dat elke individuele christen niet alleen persoonlijk verantwoordelijk is voor de redding van zijn of haar ziel, maar ook de plicht heeft, zoals Episcopius, Le Clerc en Van Limborch voorhielden, om

---

<sup>12</sup> Daniele Concina, *Della Religione Rivelata contro gli Ateisti, Deisti, Materialisti, Indifferentisti, che negano la Verita de' Misteri*, 2 vols, Venice, 1754, vol. ii, p. 362.

<sup>13</sup> E.S. De Beer (ed.), *The Correspondence of John Locke*, 8 vols, Oxford, 1976-89, vol. iii, p. 607-12, 646-50, 681-5; zie ook J.I. Israel, 'Toleration in Seventeenth Century Dutch and English Thought', in Simon Groenveld and Michael Wintle (eds), *Britain and the Netherlands* xi, Zutphen, 1994, p. 16-22, 28; J.I. Israel, 'The Intellectual Debate about Toleration in the Dutch Republic', in C. Berkvens-Stevelinck, J.I. Israel and G.H.M. Posthumus Meyjes (eds), *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic*, Leiden, 1997, p. 18-25.

<sup>14</sup> Ego mihi plaudo, librum adeo eruditum et communi rei Christianae adeo utilem, credi non aliunde quam ex Remonstrantius officina prodire posse', *Correspondence of John Locke*, vol. iii, p. 648.

<sup>15</sup> Zie evenwel Wootton, 'Introduction', p. 95-7.

openlijk die vorm van eredienst te belijden waarmee men zijn verlossing nastreeft.<sup>16</sup> Om die reden is Lockes tolerantie in de eerste plaats gericht op de vrijheid van eredienst, of religieuze praktijk, als een uitbreiding van de gewetensvrijheid, veeleer dan op vrijheid van gedachte, van meningsuiting en van de pers.<sup>17</sup> Een welbekende consequentie van de theologische grondslagen van Lockes pleidooi voor tolerantie is dat hij enigszins aarzelt om die tolerantie uit te breiden tot sommige groepen en zelfs ronduit vijandig staat tegenover het tolereren van bepaalde andere.<sup>18</sup> Met name drie beperkingen van Lockes tolerantie zijn vermeldenswaard. Vooreerst: omdat zijn tolerantie neerkomt op wat een auteur als een 'privilege' omschreef, en een 'immunitieit' die religieus andersdenkenden vrijstelling verleende van de kerk die voor het overige voorgeschreven was en algemeen verplicht voor heel het volk (de staatskerk die door de vorst en het parlement ingesteld is), kan tolerantie enkel formeel en uitdrukkelijk toegekend worden aan categorieën van de bevolking die een georganiseerde, publiek aanvaarde en ingerichte vorm van eredienst hebben waarvoor die immunitieit kan opgeëist worden. Dat zijn in de eerste plaats Protestantse dissenters, maar ten minste potentieel eveneens katholieken, joden en moslims.<sup>19</sup> In tegenstelling daarmee worden personen die zich niet bekennen tot een erkende kerk of sekte, of het nu agnostici zijn, sceptici, deïsten of 'indifferenti', hoewel niet speciaal uitgesloten, dan toch in een vaag limbo gehouden, zonder enige precieze status of erkende vrijheid. Die vrijstelling van wat algemeen van toepassing is, rechtvaardigt Locke op grond van de typisch Remonstrantse gedachtegang dat wat een individu zelf ziet als zijn of haar religieuze verplichtingen en vereisten moet voorgaan op alle andere bekommernissen in een mensenleven. Het verwerven van de eigen zielenzaligheid heeft voorrang op al het andere en dus zal een staat die wijs bestuurd wordt altijd accepteren dat wat iemands individueel geweten en geloofsovertuiging dicteert ten volle moet gerespecteerd worden. Maar wanneer de spirituele ingesteldheid van iemand van dien aard is dat het niet mogelijk is een georganiseerde vorm van religieuze dissidentie te

---

<sup>16</sup> Simon Episcopius, *Vrije Godesdienst* (n.p. 1627) (Knuttel 3753), p. 37-47; P.J. Barnouw, *Philippus van Limborch*, Den Haag, 1963, p. 18, 41-4; Israel, 'Toleration', 20-1.

<sup>17</sup> Wootton, 'Introduction', p. 105, 109-10; John Dunn, 'The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship?', in Grell, Israel and Tyacke, *From Persecution to Toleration*, 174-8; Ian Harris, *The Mind of John Locke*, Cambridge, 1994, p. 185-6.

<sup>18</sup> John Redwood, *Reason, Ridicule and Religion. The Age of Enlightenment in England 1660-1750*, London, 1976, p. 83; Wootton, 'Introduction', p. 104-5.

<sup>19</sup> Dunn, 'Claim to freedom', p. 177-9; Marshall, *John Locke*, p. 367-9.



specificeren of te erkennen, wordt het onduidelijk wat de precieze gronden zouden zijn voor tolerantie.

Ten tweede is er Lockes welbekende weigerachtigheid tegenover het toekennen van tolerantie tegenover katholieken. Aangezien het een welomschreven geloof is en een georganiseerde Kerk, zou er strikt genomen geen probleem mogen zijn om ook aan katholieken tolerantie toe te kennen; Episcopius en enige tijd nadien ook Uyttenbogaert doen dit inderdaad expliciet.<sup>20</sup> Maar op dat punt blijft Locke trouw aan de opvatting die hij jarenlang gekoesterd had en is hij op zijn allerminst terughoudend, zo niet manifest intolerant. De overheid, zo houdt hij vol, is er niet toe gehouden om kerken in bescherming te nemen die aanspraak maken op een gezag waarvan men kan aannemen dat het de veiligheid van de staat in gevaar brengt, afbreuk doet aan de soevereiniteit, of onrust of onenigheid onder de burgers aanwakkert; dat is wat de katholieken doen wanneer zij beweren dat de Paus hen kan ontslaan van een eed van getrouwheid, vorsten kan afzetten, en hen kan ontslaan van de verplichting om het geloof te delen van 'kettters'. Locke is duidelijk geneigd om katholieken tolerantie te ontzeggen.<sup>21</sup>

Een derde belangrijke manier waarop Lockes tolerantie beperkt is, is zijn uitgesproken en absolute uitsluiting van atheïsten. Aangezien ze niet geloven in een voorzienige God en niet behoren tot een erkende vorm van eredienst, en evenmin hun zielenheil zoeken te verwerven, hebben zij bij definitie geen recht op tolerantie.<sup>22</sup> Hij houdt staande dat elk menselijk wezen 'een onsterfelijke ziel heeft, die de mogelijkheid heeft tot eeuwig geluk of ellende'; haar verlossing is afhankelijk van het vervullen in dit leven van die dingen die zullen leiden tot het verwerven van Gods 'welwillendheid, en die door God te dien einde voorgeschreven zijn; daaruit volgt vooreerst dat het naleven van die voorschriften het hoogste gebod is voor de mensheid'.<sup>23</sup> Aangezien atheïsten dit 'ontzaggelijk en bovennatuurlijk werk van onze verlossing' niet aanvaarden noch eraan deelnemen, sluiten zij zichzelf helemaal uit de gemeenschap uit. Op grond daarvan ontkent Locke dat 'het atheïsme (dat alle religie wegneemt) ook maar enigszins recht zou hebben op tolerantie'.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Episcopius, *Vrye Godesdienst*, p. 44; Israel, 'Toleration', 21.

<sup>21</sup> Wootton, 'Introduction', p. 95; Harris, *Mind of John Locke*, p. 189.

<sup>22</sup> Dunn, 'Claim to freedom', p. 180-82; Harris, *Mind of John Locke*, p. 189.

<sup>23</sup> Wootton ed., *John Locke. Political Writings*, p. 421.

<sup>24</sup> John Locke, *A Third Letter for Toleration, To the Author of the Third Letter Concerning Toleration*, London, 1692, p. 236.

Veel erger nog dan de theoretische beperkingen waren in de ogen van conservatieve critici echter de praktische tekortkomingen van een theorie van tolerantie die wel scepticisme en atheïsme veroordeelt, maar zich positief inzet voor de verbreiding van godsdienstig pluralisme en de verzwakking van de nationale Kerk, op het ogenblik dat men meende dat religieus scepticisme en filosofische oneerbiedigheid zich snel verspreidden. De bezwaren die Jonas Proast formuleerde tegen Lockes theorie zijn hier zeker betekenisvol. In zijn ogen is de grote zwakte van Lockes tolerantie (en men mag eraan toevoegen: ook die van Episcopius, Van Limborch en Le Clerc) dat in de praktijk heel wat mensen niet bewust op zoek zijn naar of voorrang geven aan hun zielenzaligheid. Proast voerde aan dat 'de indrukken uit de opvoeding, het ontzag en de bewondering voor bepaalde personen, werelds aanzien en dergelijke onvolkomen motieven doorslaggevend zijn voor veel meer mensen.'<sup>25</sup> Daarom moeten de mensen aangemoedigd worden in de juiste richting en hij benadrukt dat het niet te verwonderen is, wanneer dwang, verplichting en kerkelijk gezag tanen, zoals in Engeland na 1688 en nog meer wanneer de samenleving overstelpt wordt met de 'boeken en pamfletten die nu zo welig tieren in dit koninkrijk en klaarblijkelijk leiden tot de vermenigvuldiging van sekten en afscheuringen, en zelfs tot het bevorderen van scepticisme over de godsdienst onder ons', dat er een desastreuze proliferatie is van 'sekten en ketterijen, zelfs de meest wilde en meest absurde', evenals van 'epicurisme en atheïsme'.<sup>26</sup>

Te midden van de intellectuele gisting van de vroege Verlichting was er echter één belangrijke tolerantietheorie die in dramatisch contrast afsteekt tegen die van Locke en Bayle en die niet gebouwd is op theologische of ogenschijnlijk theologische grondslagen, namelijk Spinoza's *libertas philosophandi*. Bij Spinoza zijn vrijheid van godsdienstkeuze en van eredienst niet het eerste aandachtspunt van tolerantie, maar integendeel zelfs slechts een zeer secundaire kwestie. En inderdaad, er wordt helemaal geen aandacht besteed aan het beoefenen van de ene of de andere geloofsovertuiging in de *Tractatus Theologico-Politicus*, het werk waarin hij zijn opvattingen uiteenzet over de plaats van de theologie en de godsdienst in de politiek en de samenleving, en waarin hij zijn theorie over tolerantie vooral ontvouwt, zoals hij later zelf verklaart, omdat dat onderwerp, godsdienstvrijheid, volgens hem niet in

---

<sup>25</sup> Jonas Proast, *The Argument of The Letter Concerning Toleration Briefly Consider'd and Answer'd*, Oxford, 1690, p. 7-8.

<sup>26</sup> Proast, *A Third Letter Concerning Toleration*, p. 34-5.



het blikveld lag van die sensationele verhandeling.<sup>27</sup> Hij bespreekt de tolerantie van de kerken wel kort, anderzijds, in de latere *Tractatus Politicus*, een werk dat onafgewerkt bleef bij zijn dood, waar hij het heeft over de aristocratische republiek, die hij als een betere en meer absolute staatsvorm ziet dan de monarchie en meer 'geschikt voor het behoud van de vrijheid'. Bij Spinoza gaat tolerantie overwegend over individuele vrijheid en met nadruk niet over de 'vrijheid' van georganiseerde kerkelijke structuren om individuen te confessionaliseren en aan kerkelijk gezag te onderwerpen. In de *Tractatus Politicus* voert hij aan dat iedereen vrij moet zijn om zijn of haar overtuiging uit te drukken, wat ook het geloof is waartoe men zich keert, maar dat grote congregaties moeten verboden worden, tenzij ze de staatsgodsdienst belijden, die zoals bij Rousseau geen vorm is van het christelijk geloof, maar een geïdealiseerde filosofische godsdienst;<sup>28</sup> hij noemt dat een 'heel eenvoudig, universeel geloof', waarin Christus geen rol speelt en waarin *cultum Dei ejusque obedientiam* niets anders is dan *sola justitia et charitate sive amore erga proximum*, zoals hij het formuleert in de eerdere verhandeling.<sup>29</sup>

'Dissenters moeten de toelating krijgen om zoveel kerken te bouwen als ze willen', maar die kerken moeten altijd klein zijn, van bescheiden afmetingen en ver van elkaar gelegen. In contrast daarmee is het essentieel dat de kerken die gewijd zijn aan de staatsgodsdienst 'groot zijn en weelderig en dat alleen de patriciërs en de senatoren er de belangrijkste rituelen mogen uitvoeren'. Het is inderdaad een essentieel punt in Spinoza's republikeinse politieke theorie dat enkel de bewindsvoerders van de republiek aanvaardbaar zijn als 'bedienaars van de kerken en de behoeders en verklaarders van de staatsgodsdienst'.<sup>30</sup>

In zijn ogen is het desastreus om een clerus te creëren die losstaat van de heersende elite; de 'menigte' zal dan immers die clerus beschouwen als een alternatieve en uiteindelijk hogere vorm van gezag dan zij die met het staatsgezag bekleed zijn.

Het meest fundamentele verschil tussen de tolerantietheorie van Spinoza en die van Locke is precies hierin gelegen dat hier de vrijheid van eredienst, de vrijheid om uiting te geven aan religieuze doctrines en de vrijheid om Kerken te organiseren, verwezen wordt naar de periferie van het debat; de nadruk ligt, met andere woorden, op het tegengaan van het

<sup>27</sup> Benedict de Spinoza, *The Political Works*, A.G. Wernham (ed.), Oxford, 1958, p. 410-11.

<sup>28</sup> Ibid., p. 411.

<sup>29</sup> Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, trans. S. Shirley, Leiden, 1989, p. 224; Carl Gebhardt (ed.), *Spinoza Opera*, 5 vols, Heidelberg, 1925, vol. iii, p. 177.

<sup>30</sup> Spinoza, *The Political Works*, p. 411.

ontstaan van machtige kerkelijke hiërarchieën en gezagsstructuren.<sup>31</sup> Vanuit dit oogpunt behoort Spinoza's tolerantieconcept tot de bredere Nederlandse traditie van republikeins politiek denken; het is een drang naar het afzwakken van de macht van de clerus ten bate van de maatschappij, die wij ook zeer nadrukkelijk vinden in de geschriften van Lambert van Velthuysen, Johan en Pieter de la Court, Franciscus van den Enden en Petrus Valkenier. In tegenstelling daarmee brengt Lockes tolerantietheorie, helemaal in de lijn van veel moderne liberale denkers na hem, onontkoombaar in zekere mate de terugtrekking mee, of de vlucht, van de staat uit de ganse sfeer van het theologische en het kerkelijke, eens de vrijheid en de autonomie van een veelvoud van Kerken aanvaard wordt en haar beslag heeft gekregen. In Spinoza's ogen bestaat een essentiële beveiliging van de vrijheid erin dat men vermijdt dat facties die ontstaan onder de heersende patriciërs in een aristocratie of een oligarchie zouden uiteenvallen in rivaliserende sekten of Kerken die steun betuigen aan tegenstrijdige doctrines of priesterkasten. Niet alleen wakkert theologische onenigheid de ongezonde invloed aan van rivaliserende clerussen en zaait zij verdeeldheid onder de leden van de heersende klasse, zij maakt hen tevens tot gemakkelijke prooien van 'superstitie', Spinoza's codewoord voor onderdanigheid tegenover kerkelijk gezag en theologische noties. Hoe meer ze ten prooi vallen van 'superstitie', des te meer zullen de rivaliserende facties ambitieuze kerkelijke figuren aanmoedigen om hun greep op de mensen te vergroten en daardoor uiteindelijk 'hun onderdanen de vrijheid te ontnemen om hun geloofsovertuigingen te uiten'.<sup>32</sup> Dit impliceert overduidelijk dat het individu vrijer is naarmate het minder gebonden en beïnvloed is door de leerstellingen van een georganiseerde Kerk.

In Spinoza's republiek is het bijgevolg niet 'het verwerven van de zielenzaligheid' die het streven naar tolerantie drijft, en ook verantwoordt, zoals bij Locke, maar integendeel de drang om vrijheid tot stand te brengen van gedachte, geloof en meningsuiting voor elk individu en om die te vrijwaren. Het is een vrijheid die bij Spinoza evengoed van toepassing is of iemands opinies en overtuigingen theologisch zijn of 'filosofisch' in de revolutionaire betekenis die Spinoza er wil aan geven, net zoals inderdaad Van den Enden, Lodewijk Meijer, Adriaen Koerbagh,

---

<sup>31</sup> De ondergeschiktheid van het kerkelijke domein wordt bij Spinoza gerechtvaardigd op grond van het feit dat de uiterlijke vormen van de godsdienst, het openbaar belijden en onderhouden ervan in hoofdzaak de bekommernis van de staat zijn, omdat zij een invloed uitoefenen op de vrede, de samenhang, de stabiliteit en de goede orde van de gemeenschap; Pierre François Moreau, 'Spinoza et le *Jus Circa Sacra*', in *Studia Spinozana* I, 1985, p. 336.

<sup>32</sup> Spinoza, *The Political Works*, p. 411.

Charles Blount en de radicale filosofen van het einde van de 17<sup>de</sup> en het begin van de 18<sup>de</sup> eeuw in het algemeen.

In de *Tractatus Theologico-Politicus* is het recht van een individu op vrijheid van gedachte en van meningsuiting gebaseerd op Spinoza's opvattingen over politieke macht en zijn concept van de staat. Bij Spinoza is het recht van de staat identiek met de macht van de staat; bijgevolg is het in zijn ogen onmogelijk om de gedachten van mensen te controleren en het komt de staat dan ook helemaal niet toe om dat zelfs maar te proberen: 'wanneer niemand bijgevolg zijn vrijheid kan prijsgeven om te oordelen en te denken zoals hij wil, en iedereen volgens het absolute natuurlijk recht meester is over zijn eigen gedachten, volgt daaruit dat elke poging om in een samenleving de mensen te dwingen om enkel te spreken zoals voorgeschreven is door de vorst, ondanks hun uiteenlopende en tegengestelde opinies, gedoemd om deerlijk te mislukken'.<sup>33</sup>

Overigens herinnert Spinoza zijn lezers eraan dat welk machtsmisbruik er in de praktijk ook mag voorvallen, het fundamentele 'doel van de staat werkelijk de vrijheid is (*finis ergo reipublicae revera libertas est*).<sup>34</sup> Door de oprichting van de staat geeft elk individu wel het recht op om te doen wat het zelf goedvindt, maar niet het recht om te redeneren, te oordelen en opinies te vertolken; en aangezien iedereen het recht heeft om op onafhankelijke wijze te denken en te oordelen, volgt volgens Spinoza daaruit dat iedereen het recht heeft om uitdrukking te geven aan zijn of haar opinies, zowel over politiek, religie, de wetgeving als over om het even wat, zonder dat de staat daar nadeel onder lijdt. Zijn mening te kennen geven over deze of gene beslissing, algemene regeling of een of ander stukje wetgeving kan volgens Spinoza enkel oproerig zijn en dus schadelijk voor de staat, als het rechtstreeks aanzet tot obstructie of tegenwerking van de beslissingen en wetten van de vorst. Men heeft aangevoerd dat het wel zeer problematisch en riskant is om een dergelijk conceptueel onderscheid te maken, zowel op theoretisch vlak als in de praktische implicaties en misschien is dat ook wel zo.<sup>35</sup> Maar er kan geen twijfel bestaan over de centrale plaats die deze scheiding tussen gedachten en hun uitdrukking naar buiten uit enerzijds, en daden aan de andere kant heeft in de structuur van Spinoza's politieke denken. Maar wanneer is politieke of religieuze propaganda dan oproerig en wanneer niet?

---

<sup>33</sup> Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, p. 292.

<sup>34</sup> Gebhardt, *Spinoza Opera* iii, p. 241.

<sup>35</sup> Zie hierover Etienne Balibar, *Spinoza and Politics*, London-New York, 1998, p. 26-30.

In een goed georganiseerde staat, zo beweert Spinoza, 'beschikt iedereen over de zelfde vrijheid om te filosoferen, die zoals ik aantoonde toegestaan is door godsdienst en geloof.'<sup>36</sup> Hier ontmoeten wij gelijktijdig de fameuze afscheiding die Spinoza maakt tussen de filosofie en het religieuze denken en kennen, en tezelfdertijd Spinoza's tersluitse filosofische herdefiniëring van de betekenis van 'religie' en 'geloof'. Spinoza spreekt zich hier uit voor de volle vrijheid van religie, en laat individuen en de gemeenschap toe om aan het geloof elke betekenis en omvang toe te schrijven die zij maar willen, terwijl hij tegelijkertijd vastlegt wat de ware reikwijdte en de limieten van de godsdienst zijn. Ten dele verwijst hij hier terug naar de ontstellende passage in hoofdstuk 14 van de *Tractatus Theologico-Politicus* waarin hij de zeven artikelen opsomt van zijn ideale filosofische staatsgodsdienst, en vervolgens onverbiddelijk stelt dat het geen belang heeft tot welke conclusies een individu komt over de manier waarop die artikelen moeten gelezen en geïnterpreteerd worden: 'en het doet er evenmin toe of men gelooft dat God werkelijk of alleen potentieel overal tegelijk aanwezig is; of hij vrij heerst over alles of volgens de natuurlijke noodwendigheid; of hij wetten uitvaardigt als een heerser of ze aanleert als eeuwige waarheden; of de mens ertoe gehouden is om God te gehoorzamen uit vrije wil of daartoe genoodzaakt is door het goddelijk gebod; of, ten slotte, of de beloning van de goeden en de bestraffing van de kwaden moet gezien worden als natuurlijk of bovennatuurlijk. (*Deinde nihil etiam ad fidem si quis credat quod Deus secundum essentiam velsecundum potentiam ubique sit; quod res dirigit ex libertate, vel necessitate naturae; quod leges tanquam princeps praescribat, vel tanquam aeternas veritates doceat; quod homo ex arbitrii libertate, vel ex necessitat divini decreti Deo obediat; quodque denique praemium bonorum et poena malorum naturalis vel supernaturalis sit.*)<sup>37</sup>

Kortom, Spinoza ontkent dat godsdienstige doctrines en geloofsovertuigingen ook maar enige waarheid bevatten. Hun enige bedoeling is om aan te zetten tot goed gedrag, naastenliefde en gehoorzaamheid, in die mate zelfs dat geloof werkelijk uitsluitend kan afgemeten en beoordeeld worden op goed gedrag, naastenliefde en gehoorzaamheid: 'In feite, zoals ik hiervoor al zei, moet iedereen deze geloofspunten aanpassen aan zijn eigen inzichten en voor zichzelf interpreteren op de manier die hij de meest geschikte acht om hem toe te laten ze zonder voorbehoud en met volle overtuiging aan te kleven...'<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, p. 295.

<sup>37</sup> Ibid., p. 225-6; Gebhardt, *Spinoza Opera* iii, p. 241.

<sup>38</sup> Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, p. 225.

De waarheid zoeken kan men dus alleen maar individueel en filosofisch; ze kan niet uitgedrukt worden onder de vorm van theologische doctrines. Zodoende, en zonder dat er enig alternatief mogelijk is, vormt volgens Spinoza de vrijheid van gedachte en van meningsuiting, en niet de gewetensvrijheid en de vrijheid van eredienst, de ware kern van de tolerantie.

Het controleren van de gedachten van de mensen, van hun geloof en hun beoordelingen mag dan al onmogelijk zijn, toch komt het desondanks voortdurend voor dat regeringen wetten in werking stellen tegen allerlei overtuigingen en standpunten. Ongetwijfeld dacht Spinoza daarbij vooral aan de verscheidene decreten tegen ketterijen die in Europa van kracht waren in zijn tijd, en meer bepaald aan de anti-Sociniaanse wetten van de Staten van Holland uit 1653, die de basis bleven voor de censuur van theologisch en filosofisch spreken en schrijven in de Verenigde Provinciën tot aan zijn dood en gedurende vele decennia nadien. Voor Spinoza zelf vormde die censuur een ernstig probleem van dag tot dag, vooral met betrekking tot de kwestie of, en hoe hij zijn eigen boeken moest publiceren.<sup>39</sup> Zelfs indien dergelijke wetten altijd in ruime mate onuitvoerbaar zijn en nooit helemaal effectief kunnen zijn, hebben zij desondanks een formidabele praktische invloed en waar men ernstige inspanningen doet om ze toe te passen, veroorzaken ze grote schade en zijn ze een groot gevaar voor de staat. Volgens Spinoza is de reden waarom sommigen een beroep doen op de staat om bepaalde overtuigingen en doctrines te onderdrukken alleen dat zij op die manier de bovenhand kunnen halen op hun rivalen, hun eigen macht kunnen uitbreiden en hoge ambten kunnen verwerven door het applaus en het vertrouwen te winnen van de menigte. Dergelijke wetten worden opgezet, zo insisteert hij, voor persoonlijk gewin, maar leveren ook grote kosten op voor de staat en voor het publiek. Want telkens de staat tussenkomt om deze of gene doctrine of opvatting te verbieden, verergert hij nog de theologische conflicten.<sup>40</sup>

Spinoza besluit: 'Daarom, als men op eerlijkheid hogere prijs moet stellen dan op volgzzaamheid en als vorsten de volledige controle willen behouden en niet gedwongen worden om toe te geven aan agitatoren, dan is het noodzakelijk dat men de vrijheid van oordeel toestaat en dat men de mensen zo regeert dat de verscheidene en tegenstrijdige opinies waarvoor

---

<sup>39</sup> Zie J.I. Israel, 'The Banning of Spinoza's Works in the Dutch Republic (1670-1678)', in Wiep van Bunge and Wim Klever (eds), *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, Leiden, 1996, p. 3-14.

<sup>40</sup> Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, p. 296.

zij openlijk uitkomen hen niet verhinderen om vreedzaam samen te leven'. Hij hield het erbij dat die methode om te regeren 'ongetwijfeld de beste is en haar nadelen het geringst, omdat ze het meest in overeenstemming is met de menselijke natuur.'<sup>41</sup> Het is duidelijk dat door de nadruk vooral te leggen op de individuele vrijheid van gedachte en van meningsuiting, en niet op de vrijheid van geweten en de beoefening van de eredienst, Spinoza een veel grotere plaats inruimt voor de vrijheid dan Locke en Bayle met hun theorieën over tolerantie die gebaseerd zijn op de theologie. Dit is overigens niet zomaar een theoretische kwestie. Het zou immers een zeer zware historische vergissing zijn om met betrekking tot Europa in de vroege Verlichting en de decennia rond het midden van de 18<sup>de</sup> eeuw, een periode waarin de ontmanteling de Inquisitie een aanvang nam in Napels, Toscane en andere delen van Italië en er in Europa een algemene verschuiving was van kerkelijke naar burgerlijke censuur van boeken en van de pers, en waarin religieuze tolerantie zowel formeel als informeel toegestaan werd in verscheidene landen, zoals Frankrijk, Brandenburg-Prusen, Zweden en Rusland, die groeiende godsdienstvrijheid te verwarren met een toenemende vrijheid van gedachte en van meningsuiting. Het ging om een opvallende neiging van de censuur om seculier te worden veeleer dan zoals voorheen kerkelijk, maar dit impliceert helemaal niet dat de censuur minder krachtig werd en minder geneigd om opinies en doctrines in de ban te slaan.<sup>42</sup> Het is evenmin louter een kwestie van een verschuiving van de nadruk van theologische doctrines naar politieke opinies en opvattingen over de samenleving. Vrijheid van geweten en van godsdienstbeoefening, hoe ruimdenkend we die ook definiëren, en zelfs als we sommige van Lockes restricties opheffen, bijvoorbeeld met betrekking tot katholieken en agnostici, betekenen helemaal nog niet noodzakelijk dat er ongehinderde toegang zou zijn tot, of het recht zou bestaan om uitdrukking te geven aan argumenten (en dan vooral niet aan 'filosofische' argumenten in de zin van Spinoza) die in conflict kwamen met de essentiële aspecten van de geopenbaarde godsdienst en de kerkelijke autoriteiten.<sup>43</sup> Anders gezegd: er is een wereld van verschil tussen Spinoza's theorie over tolerantie en die van Locke; het is ook een modernere opvatting over tolerantie. Hij insisteert compromisloos dat 'hoe minder men aan mensen vrijheid van oordeel toestaat, hoe verder verwijderd zij zijn van de meest natuurlijke

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 297.

<sup>42</sup> Zie hiervoor het hoofdstuk over de censuur in Europa in mijn boek over de Vroege Verlichting.

<sup>43</sup> Mario Sina, *L'Avvento della ragione. 'Reason' e 'above Reason' dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Milan, 1976, p. 344-7; Wootton, 'Introduction', p. 109-10.



toestand en bijgevolg hoe meer onderdrukkend het regime is'.<sup>44</sup> Dat impliceert zowel volledige vrijheid van toegang tot alle ideeën als het recht om ze bekend te maken; tezelfdertijd maakt het ook mogelijk om de mate van vrijheid af te meten die elke concrete staat toelaat.

Naar het einde toe van de *Tractatus Theologico-Politicus* waagt Spinoza zich aan wat voor hem persoonlijk het meest kritieke onderdeel was van het hele debat over tolerantie: de kwestie van de vrijheid om de eigen opvattingen te publiceren, hoeveel ongenoegen die ook zouden verwekken bij een goed deel van de gemeenschap. Het is belangrijk daarbij te noteren dat geen enkele andere belangrijke tolerantietheorie uit de vroege Verlichting, zeker niet die van Locke, Le Clerc of Bayle, een aangeboren verdediging bevat van de vrijheid van publiceren. Spinoza's regel dat het individu zich altijd moet onderwerpen aan de wet en de staat met betrekking tot zijn daden, maar dat het individu in zijn gedachten en woorden vrij is om zijn eigen beoordelingen kenbaar te maken, is uitdrukkelijk van toepassing op de vrijheid om te schrijven en te publiceren. Hij waarschuwt ervoor dat elke inspanning om de uitdrukking van standpunten en de publicatie van die standpunten in gedrukte vorm te beperken niet alleen een onrechtmatige beknutting is van de legitieme vrijheid maar ook tastbaar gevaar oplevert voor de staat. Hij beweert dat de strijd tussen de Remonstranten en de Contraremonstranten in de Nederlandse republiek in het begin van de 17<sup>de</sup> eeuw een overduidelijk bewijs is dat de 'echte schismatici wel diegenen zijn die de geschriften van anderen veroordelen en de twistzieke menigten aanzetten tot oproer tegen de auteurs ervan, en niet die auteurs zelf, die overigens enkel schrijven voor andere geleerden en zich louter op de rede beroepen; en dat, ten slotte, de echte vredeverstoorders diegenen zijn die in een vrije gemeenschap tevergeefs proberen om de vrijheid van oordeel, die men niet kan onderdrukken, af te schaffen.'<sup>45</sup>

Aan het einde van de *Tractatus Theologico-Politicus* recapituleert Spinoza en herhaalt zijn principe dat de 'staat geen veiliger koers kan volgen dan piëteit en religie te zien als niets anders dan de beoefening van de naastenliefde en de rechtvaardigheid en dat het recht van de vorst, zowel in het domein van het religieuze als van het seculiere, beperkt moet zijn tot wat de mensen doen, terwijl het iedereen vergund moet zijn om te denken wat hij wil en te zeggen wat hij denkt'.<sup>46</sup> Dit leidt tot de emancipatie en legitimering van alle kritiek, politieke en sociale zowel als

---

<sup>44</sup> Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, p. 297.

<sup>45</sup> Ibid., p. 298

<sup>46</sup> Ibid., p. 299

theologische en filosofische. Hier vinden we die radicale seculariserende tendens openlijk onthuld die de grondslag vormt van Spinoza's tolerantietheorie, zoals die eveneens te gronde ligt aan zijn hele denken, en een bevestiging van het drastisch verschil met de tolerantie van de Arminianen en Locke. Wat Spinoza uiteindelijk bedoelt met de *libertas philosophandi* die verkondigd staat in de ondertitel van zijn boek, is het recht van elk individu op het innerlijk te verwerpen, naar buiten toe met argumenten tegengaan en finaal helpen omverwerpen van alle overheersende structuren van theologische en kerkelijke traditie, hiërarchie en autoriteit; 'filosofie' betekent hier wat het later zou betekenen voor de hele radicale zelfkant van de Verlichting, dat wil zeggen voor al de *philosophes*, van Fontenelle en Boulainvilliers tot La Mettrie, de jonge Diderot en d'Holbach, die zich uitdrukkelijk verzetten tegen de structuren van moreel, politiek en sociaal gezag die gesteund waren op de theologieën van de geopenbaarde godsdienst of een quasitheologisch providentieel deïsme.

De verschuiving van de queeste naar godsdienstvrijheid naar een queeste naar filosofische vrijheid die begint met tolerantietheorie van Spinoza, die daarvoor van kritiek belang is, is in feite een van de meest karakteristieke kenmerken van de vroege Verlichting, de periode die loopt tot ongeveer 1750, toen de echte inspanningen om een einde te maken aan de confessionele structuur van de ideeën en de cultuur van het Europese *ancien régime* werden aangevat. Het historisch belang van Spinoza's tolerantietheorie, als onderscheiden van het filosofisch belang ervan, vooral dan in contrast met Locke, kan men nauwelijks overschatten. In de vroege 18<sup>de</sup> eeuw beklagden de radicale auteurs in Europa zich niet langer over een gebrek aan religieuze vrijheid. Plotsklaps werd het gebrek aan filosofische vrijheid het mikpunt van hun beklag. Dat werd door de markies d'Argens, die toen in Holland verbleef, keurig samengevat.

In een van zijn werken merkt hij op dat heel Europa ten zeerste verplicht is, en terecht, aan de vrijheid van gedachten die volgens hem heerst in Holland. Want zonder dat 'zou de helft van de werken van Bayle nooit het daglicht gezien hebben'.<sup>47</sup> Had hij in een ander land geleefd, dan zou Bayle het ofwel nooit aangedurfd hebben om zijn boeken te publiceren of, indien hij het wel zou gedaan hebben, zouden ze meteen verboden geweest zijn. In een ander werk, de *Lettres Chinoises*, merkt een van zijn Chinezen, op bezoek in Parijs op: 'ik heb al vaak gedacht aan een vrij vreemde zaak, namelijk dat als al de Griekse en Romeinse filosofen

---

<sup>47</sup> *Memoires de Monsieur le Marquis d'Argens avec quelques lettres sur divers sujets*, 2nd ed., 'Londres', 1737, p. 308-9.

waarover men vandaag zoveel spreekt in Europa terug op de wereld zouden verschijnen, dan zou men hen in Spanje en Italië op de brandstapel zetten, en in Parijs en Wenen zou men hen in een benepen gevangenis opsluiten'.<sup>48</sup>

Epicurus, Anaximander, Anaximenes, Empedocles, Thales, Anaxagoras en Pherecydes, houdt hij vol, zouden allemaal ongenadig afgemaakt worden. Dat is inderdaad erg gemakkelijk. Maar het belangrijke punt is toch zeker wel dat d'Argens gelijk had.

---

<sup>48</sup> Jean-Baptiste de Boyer, marquis d'Argens, *Lettres Chinoises ou correspondance philosophique, historique et critique*, 5 vols, The Hague, 1739-40, vol. i, p. 123.