

DENKEN ALS GODSDIENST OF DENKEN TEGEN DE GODSDIENST? OVER DE PARADOX VAN DE VRIJHEID BIJ SPINOZA

Marin Terpstra | Oktober-November 2006

Jonathan Israel beschrijft de geschiedenis van het Verlichtingsdenken, dat wil zeggen van die emancipatoire ideeën die in zijn ogen een historische werking hebben gehad. De ontwikkeling van verlichte ideeën en de verspreiding ervan hebben in de zeventiende en achttiende eeuw de overgeleverde maatschappelijke en politieke orde langzaamaan ongeloofwaardig gemaakt en ondermijnt. Een andere maatschappelijke en politieke orde verscheen die op deze nieuwe ideeën is gebouwd. Ideeën zijn een historische kracht. Zo schrijft hij in het voorwoord bij zijn nieuwe boek dat het vooral filosofen waren die begrippen als verdraagzaamheid, gelijkheid, democratie, republicanisme, individuele vrijheid en vrijheid van meningsuiting en drukpers hebben verspreid, waardoor oude ideeën als autoriteit, traditie, monarchie, geloof en voorrecht ten onder gingen. Deze revolutie is het werk van denkers geweest.¹ Die revolutie heeft ook een belangrijke consequentie volgens Israel. In de Thomas More Lezing laat hij die scherp uitkomen: de vrijheid van godsdienst is ondergeschikt aan de vrijheid van denken.

Israel koestert een bepaalde filosofie van de geschiedenis. Hij ziet de kracht van de ideeën als een kiem die langzaam tot een grote struik uitgroeit en daarbij de oude vegetatie verdringt. Hij ziet de geschiedenis niet quasi-natuurwetenschappelijk als een krachtmeting met wisselende verhoudingen, als een echte strijd tussen ideeën. Bovendien lijkt hij er zonder meer vanuit te gaan dat de kracht die in *onze* geschiedenis gewonnen heeft goed is: de mens heeft zich bevrijd. Hij beschrijft de krachten der vooruitgang, een emancipatoire geschiedenis. Zijn bronnen zijn teksten waarin mensen hun ideeën hebben opgeschreven. Onder die mensen zijn ook filosofen. Israels voorstelling van zaken roept drie vragen op. Ten eerste: is de geschiedenis verlopen zoals hij beschrijft en heeft de filosofie daarin zo'n beslissende rol gespeeld? Ten tweede: is onze huidige samenleving zoals Israel meent dat die is – een verwerkelijking van de idealen van de radicale verlichting? Ten derde: als dat laatste zo is, is het dan terecht dat een vrije samenleving alleen mogelijk is door de godsdienst radicaal te

¹ Jonathan Israel, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford 2006, blz.vii: "it was philosophers who were chiefly responsible for propagating the concepts of toleration, equality, democracy, republicanism, individual freedom, and liberty of expression and the press, the batch of ideas identified as the principal cause of the near overthrow of authority, tradition, monarchy, faith, and privilege. Hence, philosophers specifically had caused the revolution." In het vervolg wordt deze stelling wel enigszins genuanceerd: niet alleen ideeën hebben de loop der geschiedenis bepaald, sociale en economische factoren zijn ook van betekenis geweest.

eliminieren? Ik ga alleen op deze laatste vraag in, omdat dat een filosofische vraag is. Historici en sociologen mogen hun vraagtekens zetten bij het grote gewicht dat Israel toekent aan ideeën, en minder aan sociaal-economische ontwikkelingen of aan veranderingen in mentaliteit en levenspraktijk. Vanuit filosofisch gezichtspunt kan een andere vraag gesteld worden. In de Thomas More lezing confronteert Israel twee bekende filosofen uit de zeventiende eeuw en wel op een beslissend punt: de vraag naar de radicaliteit waarmee verlichte ideeën worden verwoord. Locke zoekt nog het compromis tussen rede en godsdienst, Spinoza zou het denken boven de godsdienst plaatsen. Spinoza is radicaler en daarom van groter betekenis voor onze tijd. Israel spreekt hier uiteindelijk als historicus. Tegen de achtergrond van zijn oeuvre moeten we echter beseffen dat zijn historisch materiaal vooral bestaat uit mensen die hartstochtelijk bepaalde ideeën verdedigden en andere denkbeelden bestreden – en niet alleen uit filosofen die over de onderbouwing van deze ideeën nadachten. Het verschil tussen filosofen en ideologen wordt onscherp. In onderstaand antwoord op Israel wil ik proberen iets te laten zien van dit verschil.² Ik wil het *filosofische* karakter terughalen van de confrontatie tussen Locke en Spinoza, die door Israel vooral gelezen wordt in het licht van de historische consequenties.

De kern van mijn antwoord kan als volgt worden geformuleerd. De vraag is of Israels beroep op Spinoza niet een innerlijke tegenspraak bevat. Aan de ene kant is Spinoza de meest radicale Verlichtingsdenker omdat hij op grond van een godsdienstkritiek een nieuwe grondslag van een vrije samenleving denkt. Aan de andere kant betekent die radicaliteit een wending naar een manier van denken waarin het uiterst problematisch wordt of we nog wel van een grondslag van de samenleving kunnen spreken, in ieder geval in de zin waarin Israel dat doet. Het lijkt er dan op dat Israels interpretatie van Spinoza diens radicaliteit niet volledig overneemt.

Spinoza als radicale Verlichter

Spinoza heeft zichzelf gepresenteerd als een *realistisch* politiek denker, een filosoof die de lessen van Machiavelli ter harte heeft genomen. Neem mensen zoals ze zijn en niet zoals men zou willen dat ze zijn.³ Dat is het uitgangspunt van politiek handelen en van de daarbij aansluitende politieke theorie, zo meldt Spinoza in het begin van zijn *Tractatus Politicus*,

² Israel is zich wel bewust van het onderscheid tussen Spinoza's filosofie en de historische werking daarvan (in het spinozisme dat in zijn voetspoor ontstaat): *Enlightenment Contested*, a.w., blzn.40-47. Het verschil waar ik hier op doel is dat tussen Spinoza's gedachten en zijn denken.

³ De formulering van Machiavelli zelf (bijvoorbeeld *Discorsi* 1.3.2) is dubbelzinnig omdat het een realisme paart aan een moreel oordeel: men moet ervan uitgaan in de politiek dat de mens tot het kwade neigt. Spinoza probeert minder dubbelzinnig te zijn en 'objectieveert' de menselijke neigingen: sociale affecten. Niettemin beschouwt hij mensen die zich meer door hun affecten dan door de rede laten leiden als moreel minderwaardig.

geschreven aan het eind van zijn leven. De mens heeft een ‘natuur’: hij wordt voortgedreven door natuurwetten die eigen zijn aan zijn bijzondere gestel. Men kan dit gestel en alles wat eruit volgt beschrijven en vervolgens daarmee in de praktijk rekening houden. Uit de naturalistische metafysica volgt een even naturalistische ethiek en politieke theorie. Hetzelfde uitgangspunt vinden we dan ook in Spinoza’s wijsgerige hoofdwerk, de *Ethica*, waar hij in het voorwoord bij het derde deel een gelijkkluidende beginselverklaring aflegt. Mensen hebben eigenschappen zoals meetkundige figuren die hebben. Die eigenschappen bestaan uit drijfveren (affecten als liefde en haat, begeerte enzovoort). Spinoza zet zich dan in het bijzonder af tegen een denken dat vertrekt vanuit een bij voorbaat gegeven *normatieve orde* in het licht waarvan de mens wordt beoordeeld, in het bijzonder de (moraaltheologische) zondeleer.

Hoe kan men dan toch beweren, zoals Israel doet, dat Spinoza tot die filosofen behoort die verantwoordelijk zijn voor de normatieve beginselen die de revolutie hebben mogelijk gemaakt waaruit de westerse democratieën zijn voortgekomen? Getuigt dat niet precies van de idealistische of moralistische opvatting van de politieke orde die Spinoza afwijst? Niet helemaal. Spinoza heeft zich namelijk niet tevreden gesteld met de rol van toeschouwer en beschrijver van de menselijke werkelijkheid. Hij zag dat de mens op grond van zijn natuur tot meer in staat was dan hij vaak laat zien. Inzicht in de natuur zou de mens kunnen helpen zijn leven en samenleven beter in te richten. En beter wil zeggen: meer ruimte scheppen voor de ontwikkeling van de menselijke vermogens. De *Tractatus Politicus* bevat ook een hoofdstuk over ‘de beste staat’. Men kan zeggen: het realistische uitgangspunt inspireerde Spinoza tot een politieke filosofie van de vrijheid. Hij laat zich daarin toch verleiden tot het ontwerp van een vrije staat, maar vooral omdat deze wel degelijk kan bestaan.⁴ Spinoza schreef een belangrijk deel van zijn werk in het Stadhoudersloos Tijdperk, waarin de regenten terughoudend waren wat betreft ingrepen in de openbare orde. Spinoza ziet echter ook een gevaar opdoemen: *bijgelovige* mensen die vijandig staan tegen de vrijheid van denken en de vrijheid van godsdienst. Israel maakt ten onrechte geen onderscheid tussen godsdienst en bijgeloof. Dat geeft een bijzondere draai aan zijn stelling dat volgens Spinoza de vrijheid van

⁴ In het voorwoord van het *Theologisch-politiek traktaat* (vertaling van F. Akkerman, Wereldbibliotheek, Amsterdam 1997, blz.86) schrijft Spinoza: “Ons is nu dus het zeldzame geluk ten deel gevallen, dat wij leven in een staat waarin eenieder de onbeperkte vrijheid is toegestaan om te oordelen en God te vereren zoals het hem goeddunkt, en waarin niets als kostbaarder en dierbaarder wordt beschouwd dan de vrijheid.” Deze vrijheid wordt echter wel bedreigd door wat Spinoza noemt “de sporen van de oude slavernij”. Uit dit voorwoord blijkt duidelijk dat Spinoza de vrijheid van denken *en de godsdienstvrijheid* wil verdedigen tegen aanvallen van bijgelovige lieden die louter door angst gedreven worden.

denken boven de vrijheid van godsdienst gaat.⁵

Vanwege dit gevaar van het bijgeloof laat Spinoza zich nog op een andere manier verleiden om van de strikt wijsgerige beschouwing af te wijken: de polemiek tegen degenen die de verwerkelijking van een vrije staat in de weg staan – een vrije staat, die reëel mogelijk is op grond van de menselijke natuur, mits deze maar ontwikkeld wordt. Beide verleidingen zijn begrijpelijk en in overeenstemming met de menselijke natuur, zoals Spinoza die heeft onderzocht. De mens is een verlangend wezen, dat bovenal gelukkig wordt als zijn vermogens optimaal tot hun recht komen. De mens verlangt dus eigenlijk naar een vrije samenleving – mits hij een juist inzicht heeft in zijn natuur. Een mens zonder dit inzicht houdt niet op een verlangend wezen te zijn, maar bouwt daarmee aan een wereld die in overeenstemming is met zijn waan, zijn ingebeeelde natuur. Deze mens zal zijn doel niet bereiken, ook al meent hij van wel.

Jonathan Israel is bovenal geïnteresseerd in deze laatste Spinoza, in de verleidingen van Spinoza tot het ontwerpen van een heilzame politieke gemeenschap, een vrije samenleving, en tot het bestrijden van degenen die dit heil tegenhouden. In de Thomas More Lezing over Locke en Spinoza laat hij helder en scherp zien dat Spinoza's pleidooi voor de vrijheid van denken, zijnde de absolute voorwaarde voor een vrije staat, onvermijdelijk leidt tot een *bepaalde* inperking van de vrijheid van godsdienst.⁶ Israel is een warm voorstander van een vrije samenleving. Hij is een historicus met een duidelijke boodschap. In de geschiedenis van de ideeën die hij schrijft reconstrueert hij de totstandkoming van de hedendaagse vrije samenleving aan de hand van de ideeënstrijd die daartoe nodig was. Wij zijn hem daar dankbaar voor, niet alleen vanwege zijn enorme overzicht van het feitenmateriaal en de heldere ordening daarvan, maar ook omdat hij duidelijk maakt wat de grote wereldbeschouwelijke beslissingen zijn geweest die aan onze samenlevingsvorm ten grondslag liggen. Er zit echter ook een keerzijde aan dit indrukwekkende werk. Ondanks zijn bewondering voor Spinoza leest Israel zijn werk niet als filosoof, maar als historicus. Hij

⁵ Het is zeker zo dat vanuit een *epistemologisch* gezichtspunt Spinoza een scherp onderscheid maakt tussen de rede en de verbeelding, en daarbij zowel godsdienst als bijgeloof onder de laatste schaaft. Maar op praktisch (politiek en ethisch vlak) lijkt voor Spinoza de scheidslijn elders te liggen, aangezien het hem vooral gaat om het sociale gedrag van mensen en niet om de motieven voor dat gedrag. Alleen een bepaald soort bijgeloof leidt tot sociaal onwenselijk gedrag en dit gedrag bedreigt ook de godsdienst. Bijvoorbeeld *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., hoofdstuk 18.5, blz.403: "Hoe verderfelijker het zowel voor de religie als voor de politiek is aan de dienaren van het godsdienstige leven enig recht toe te kennen om besluiten uit te vaardigen of staatszaken te behandelen."

⁶ Historisch gezien schrijft Spinoza deze stelling neer op het moment dat de samenleving een andere weg kiest – richting zuilenmaatschappij. Zie Peter van Rooden, *Religieuze regimes*, Bert Bakker, Amsterdam 1996, blz.23. Spinoza opteert voor een individualistische benadering van het godsdienstige vraagstuk en laat de vrijheid van groepen geheel buiten beschouwing. Voor een 'realistisch' politiek denker is dat op z'n minst merkwaardig te noemen.

schrijft een geschiedenis van de ideeën, maar deze geschiedschrijving is zelf niet bepaald door Spinoza's denken, maar door de vakinhoudelijke discussies onder zijn vakgenoten. Neemt hij Spinoza's denken nu serieus of niet? Door het presenteren van ideeën als *feiten*, verdwijnt de werkelijkheid van ideeën *als actieve vorm van denken*. De filosofie wordt teruggebracht tot een verzameling hapklare gedachten, waaruit alle leven verdwenen is. Spinoza's denken in het bijzonder verschijnt alleen nog in de conclusies die Israel vanuit zijn eigen gezichtspunt relevant lijken, maar *het denken zelf is afwezig*. Dat is geen verwijt, begrijp mij goed. Het is echter wel goed om te beseffen. Het denken vraagt namelijk om herdenken: welke problemen probeert Spinoza op te lossen en is hij hierin geslaagd? Ik wil dit commentaar graag aangrijpen om iets van dat *denken* naar voren te halen, hoewel het enige wat men hier moet doen natuurlijk is: Spinoza zelf lezen.

Denken tegenover godsdienst: het filosofische probleem

Het filosofische probleem dat ik hier al denkende aan de orde wil stellen, sluit aan bij de paradox van de vrijheid zoals Israel die beschrijft. Aan die beschrijving wil ik verder niet tornen, wel wil ik ingaan op de vooronderstellingen. Wanneer de vrijheid van denken en de vrijheid van godsdienst (in sommige gevallen) onverenigbaar zijn, en de één voor de ander moet wijken, gaat de argumentatie niet langer over de kwestie: vrijheid of onderwerping? Het gaat over een geheel andere kwestie: denken of godsdienst? Het probleem van de westerse democratie is dat de eerste kwestie wel min of meer beslist is (in de zin dat niemand met zo veel woorden voor onvrijheid als beginsel pleit), maar het tweede vraagstuk niet. Deze kwestie is nog principieel open, omdat deze nooit definitief beslist is. Er is geen overeenstemming bereikt die op gronden rust die voor alle partijen aanvaardbaar zijn. Israels stelling in *Radical Enlightenment* en opnieuw in *Enlightenment Contested* is dat een vrije samenleving pas werkelijk mogelijk werd door de verdringing van de godsdienst door het denken (radicale Verlichting) en niet door het gelijkwaardig naast elkaar laten bestaan van denken en godsdienst (gematigde Verlichting). Maar heeft het denken definitief met de godsdienst afgerekend? Is dat mogelijk?

De filosoof Leo Strauss wijdde aan deze vraag reeds in 1930 een indrukwekkende studie⁷, waarvan de conclusie luidt dat Spinoza's religiekritiek geen doel trof omdat ze op vooronderstellingen berust die vanuit godsdienstig gezichtspunt geen geldigheid hebben. Er is

⁷ *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*. De meest recente editie is die van de *Gesammelte Schriften*, Band 1, Metzler Verlag, Stuttgart 1996, onder redactie van Heinrich Meier. Deze tekst is wel te vinden in de literatuurlijst van *Enlightenment Contested*, maar Israel gaat verder volledig voorbij aan de strekking van dit boek (voorzover ik heb kunnen nagaan), terwijl deze toch lijnrecht ingaat tegen zijn benadering. Ook de term 'radicale Verlichting' wordt al door Leo Strauss in verband met Spinoza gebruikt.

kortom geen *onafhankelijke maatstaf* die kan oordelen wie in het gelijk staat: de godsdienst of het denken.⁸ De religiekritiek laat juist zien, hoezeer godsdienst en denken van elkaar gescheiden kunnen worden. Uiteindelijk gaat het volgens Strauss om een fundamentele morele keuze: hoe wil men in het leven staan, als gelovige mens die van bepaalde principes uitgaat (zoals een geopenbaarde waarheid) of als vragende en onderzoekende mens (die de waarheid nog moet vinden). Godsdienst en denken komen als kempfanen tegenover elkaar te staan zodra het denken zich als overtuiging gaat presenteren. Ze kunnen elkaar dan alleen nog vervloeken en bespotten. De godsdienst is in het westen niet aan argumenten ten onder gegaan, maar aan de effectiviteit van de spot die optrad in naam van de Rede en de Verlichting.⁹ De overwinning daarvan, zo kunnen we uit Strauss' analyse concluderen, is derhalve filosofisch gezien zwak. De effectiviteit van de ideeën (die Israel beschrijft), zegt dus nog niets over de gegrondheid van de overwinning. Men kan het ook simpel zeggen: gelijk krijgen is nog geen gelijk hebben. Deze 'kleinigheid' lijkt Israel over het hoofd te zien.

Het verschil tussen denken en historisch werkzame idee kan begrijpelijk maken dat het uitroepen van Spinoza tot een van de *founding fathers* van de hedendaagse vrije samenleving nog niet hoeft te betekenen dat men in die vrije samenleving ook spinozistisch denkt of dat Israel in zijn geschiedschrijving het denken van Spinoza volgt. Spinoza's gedachtegoed is bovenal een wapen dat ons bevrijd heeft van de onderwerping aan Troon en Altaar, maar niet noodzakelijk behouden hoeft te blijven nu de strijd gestreden is. Maar is een dergelijke *instrumentele* of *polemische* opvatting van filosofie houdbaar? In ieder geval lijkt deze opvatting niet verenigbaar met Israels eigen stelling dat het denken van Spinoza, of de confrontatie tussen Locke en Spinoza, vandaag de dag nog steeds van betekenis is – en niet alleen de welbekende ladder is die kan worden weggegooid wanneer we naar boven zijn geklommen. Ik neem aan dat het, eenmaal boven aangekomen, nog steeds relevant is de vraag te stellen hoe wij ons zelf en ons maatschappelijke en politieke bestaan moeten denken.

⁸ Leo Strauss nam als uitgangspunt van zijn analyse het volgende methodische principe (*Die Religionskritik Spinozas*, a.w., blz.152): “Een eenzijdige gerichtheid op het standpunt van de aanvaller voldoet niet; de religiekritiek gaat immers boven dit standpunt uit: in de zin van dit overstijgen moet het aangevallen standpunt ook bekeken worden. Sterker nog: men moet vaststellen welke vooronderstellingen in de uit-een-zetting in stelling worden gebracht en zich in daarin tegen elkaar afzetten.”

⁹ *Die Religionskritik Spinozas*, a.w., blz.194: “Met de aanloop van het lachen springt ze [de religiekritiek – MT] over de beperkingen heen die ze niet zou kunnen overwinnen wanneer ze er met de kloeke tred van het argumenteren tegen zou oprukken. Maar al het zelfbewustzijn van de Verlichting kan niet doen vergeten dat deze voor haar typische, historisch zo efficiënte kritiek de kern van de openbaring niet bereikt.” De vertaling is van David Janssens in ‘*In de greep van het theologisch-politiek probleem*’. Leo Strauss en Spinoza (Mededelingen vanwege het Spinozahuis 90), Damon, Budel 2005, blz.18. De belangrijkste denkbeweging van de Verlichting is de voorstelling van een vooruitgang die als vanzelfsprekend aanvaardt dat het nieuwere beter is dan het oudere, dat als achterhaald wordt neergezet. De moderne mens kan over de ouderwetsheid slechts lachen en verwaardigt zich niet haar nog ernstig te nemen.

Wanneer de confrontatie ook nu nog relevant is, dan moeten we de vraag stellen of, formeel gezien, het verschil tussen Locke's opvatting van tolerantie en Spinoza's opvatting van de vrijheid van denken wel zo groot is als Israel suggereert.¹⁰ Beide voorstellen berusten op het buiten elke openbare meningenstrijd houden van de fundamentele vooronderstellingen waarop hun voorstellen zelf berusten. Daarom komt Locke tot de conclusie dat atheïsme, maar ook godsdiensten die het heil van de mens niet individualiseren, maar als collectief bemiddeld voorstellen, niet getolereerd kunnen worden.¹¹ Daarom komt Spinoza tot de conclusie dat de godsdienst niet volledig vrij kan worden gelaten, omdat godsdienstige leiders met een *bijgelovige* uitleg van de christelijke leer de vrijheid van denken en de vrijheid van godsdienst zelf kunnen bedreigen.¹² Tolerantie vooronderstelt het *hors la loi* plaatsen van de 'intoleranten'. Vrijheid vooronderstelt het *hors la loi* plaatsen van degenen die de vrijheid belemmeren. Men zou als behoedzaam historicus natuurlijk moeten bedenken dat het om *vijandbeelden* gaat, om polemische wendingen, die verhullen dat de uitgesloten partijen *van andere vooronderstellingen uitgaan* en dus tot andere conclusies komen – of zelfs tot een *andere* opvatting van tolerantie of vrijheid!

Het godsdienstige wereldbeeld en de vrijheid van denken

Het pleidooi voor de vrijheid van denken kan louter in het verlengde liggen van een persoonlijke ervaring met de belemmering daarvan. Het is dan niet meer dan een ideologische behartiging van een bijzonder belang. Een persoon of groep die 'anders' denkt en dit moeilijk kan uiten, kan zich opwerpen als de heraut van de vrijheid van denken. Vaak hebben minderheden zich beroepen op de vrijheid (van godsdienst, van geweten enzovoort) om voor zichzelf meer bewegingsruimte te scheppen. Er is dan geen werkelijke zorg voor de vrijheid van anderen. De vraag is hier echter wat het mogelijk maakt om de vrijheid van denken als zodanig als vanzelfsprekend te beschouwen. Mijn stelling is dat dit slechts mogelijk is vanuit een bepaalde wereldbeschouwing, vanuit bepaalde vooronderstellingen over de wereld waarin we leven en over de aard van de samenleving. Deze stelling maakt dan inzichtelijk waarom de vrijheid van denken paradoxaal is, omdat ze op gespannen voet staat met andere wereldbeschouwingen waarin deze vrijheid niet of minder vanzelfsprekend is, maar die

¹⁰ Het in de Thomas More Lezing beschreven verschil heeft te maken met de tradities waaruit zij vertrekken. Locke is een christelijke denker, behorende tot de meer rekkelijke, vrijzinnige protestanten. Spinoza staat buiten de heersende christelijke religie en steunt op de door Descartes ingezette wijsgerige denkstroming die zich uitdrukkelijk neutraal tegenover de confessies opstelt.

¹¹ Zie John Locke, *Een Brief over tolerantie*, Damon, Budel 2004, blzn.73-75.

¹² Zie het negentiende hoofdstuk van het *Theologisch-politiek traktaat*. Het zij nogmaals benadrukt: Spinoza's bezwaar tegen de intolerante geestelijke leiders is niet alleen dat zij de vrijheid van denken, maar ook dat zij de vrijheid van godsdienst bedreigen!

evenzo goed tot het denken behoren – en dus even vrij zouden moeten zijn. Spinoza is bij uitstek een filosoof die dit in alle scherpheid aan het licht heeft gebracht, waar andere denkers veel gematigder en voorzichtiger dachten en schreven. Jonathan Israel heeft dat juist gezien: de *radicale* Verlichting vinden we bij Spinoza. Deze Verlichting is radicaal omdat ze logisch consequenter¹³ is en inziet dat de vrijheid van denken niet kan bestaan zonder het terugdringen van de godsdienst als publieke macht. Vrijheid van denken staat noodzakelijkerwijs op gespannen voet met de vrijheid van godsdienst – en niet alleen omdat dominees of pastoors, rabbi's of imams, de gelovigen oproepen de ongelovigen te vuur en te zwaard te bestrijden. De religiekritiek die gepaard gaat met het pleidooi voor de vrijheid van denken is zeker in eerste instantie anti-clericaal en anti-kerkelijk (of anti-institutioneel), maar dit kan begrepen worden als een aanwijzing voor een dieper liggende kritiek.

Spinoza treedt welbewust op tegen de achtergrond van een heersend wereldbeeld dat in de kern door de godsdienst bepaald is en onvermijdelijk gevolgen heeft voor de wijze waarop mensen de maatschappelijke en politieke orde denken en ervaren. Men kan hier daarom met recht van een *politieke theologie* spreken, of van een 'theologisch-politiek complex'.¹⁴ De belangrijkste elementen van dit wereldbeeld zijn de volgende.¹⁵ Er bestaat een goddelijke regering en daarmee een door God ingestelde rechtsorde. God heeft niet alleen de wereld geschapen en mensen in de wereld gezet, maar heeft mensen ook geopenbaard hoe zij dienen te leven. Het leven in deze wereld is een voorbereiding op het werkelijke eeuwige leven, waar het goddelijke rijk in volle glorie zal bestaan, dat wil zeggen onaangetast door menselijke zondigheid. In de christelijke traditie is de spanning tussen de politieke orde in deze wereld en de goddelijke rechtsorde altijd onderwerp geweest voor heftige discussies of zelfs regelrechte strijd. Het eigenlijke probleem in dit wereldbeeld is immers de *bemiddeling*. De goddelijke rechtsorde, oftewel het Rijk Gods, is namelijk zowel werkelijk als imaginair, zowel aanwezig als afwezig, zowel immanent als transcendent, zowel toegankelijk als ontoegankelijk. Wie

¹³ Zie de inleiding in Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981 voor het onderscheid tussen polemische en logische consequentie. Kondylis verdedigt de stelling dat de radicale ideeën van de zeventiende eeuw in de achttiende eeuwse Verlichting werden afgezwakt uit vrees voor sociale en religieuze represailles en daarom logisch gezien tot allerlei tegenspraken leidt. De radicale denkers waren logisch gezien consequenter omdat ze zich minder aanpasten. Een soortgelijke stelling verdedigt Israel, maar merkwaardig genoeg ontbreekt het lijvige en analytisch veel scherpere boek van Kondylis in de literatuurlijst.

¹⁴ Zie voor deze terminologie: Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Duncker & Humblot, Berlin 1985 (vierde druk); Manfred Walther, 'Carl Schmitt contra Baruch Spinoza oder Vom Ende der politischen Theologie', in H. Delf, J.H. Schoeps, M. Walther (Hrsg.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Edition Hentrich, Berlin 1994, 422-441; André Tosel, 'Der theologisch-politische Komplex nach Spinoza', in Manfred Walther (Hrsg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2004.

¹⁵ Uiteraard bestaat dit wereldbeeld in talloze varianten, omdat het gevoed wordt uit verschillende tradities: van joods messianisme via stoïcisme naar (politiek) augustinisme.

stelt dat de waarheid en het idee van het hoogste goed een bestaan in God hebben, maar tegelijk erkent dat God niet geheel en al aanwezig is in de wereld, staat onvermijdelijk voor de vraag wie of wat *in deze wereld* de waarheid en het hoogste goed *vertegenwoordigt*. De kern van het probleem in dit wereldbeeld is de *representatie*. Nogmaals, *als* men er werkelijk van overtuigd is dat er een goddelijke rechtsorde bestaat (geopenbaarde wetten, tussentijdse goddelijke ingrepen en aanwijzingen, goddelijk bestuur en uiteindelijk het laatste oordeel, kortom een kosmo-theologisch stelsel van straf en beloning), dan kan dit niet zonder gevolgen blijven voor het leven dat men in deze wereld leidt.

Is dit wereldbeeld aan zijn eigen tegenspraken ten onder gegaan en heeft het daarom de noodzaak opgeroepen een ander wereldbeeld te ontwikkelen? Of is dit wereldbeeld als het ware van buitenaf door ‘atheïsten’ (loochenaars van dit wereldbeeld) aangevallen en uiteindelijk teruggedrongen – zolang als dat duurt, want de strijd is wellicht nog niet beslist? Over deze vraag wordt al lang getwist.¹⁶ Hoe dan ook, het godsdienstige wereldbeeld bevat een innerlijke spanning die een eigen dynamiek ontwikkelt die alle kanten op kan. De kern van die spanning is het *onoverbrugbare* verschil tussen de transcendente goddelijke orde (of gewoonweg God) en de menselijke representaties daarvan in deze wereld, tussen de zuivere *theokratie* (God regeert en dus niet mensen) en allerlei vormen van machtsuitoefening in naam van God (*omnis potestas a Deo*). De middeleeuwse oplossing was in beginsel duidelijk: er is een macht die zorg draagt voor de zaken van deze wereld (vredeshandhaving) en er is een macht die zorg draagt voor het eeuwige heil van de mensen. Men onderscheidt *potestas in temporalibus* van de *potestas spiritualis, regnum van sacerdotium*.¹⁷ In de praktijk blijkt deze instanties moeilijk te scheiden: er zijn tal van *res mixtae*. Het probleem dat ons hier interesseert is echter van een andere aard: er is geen zekerheid dat de interpretatie van de goddelijke rechtsorde door de staat of door de kerk (om maar even deze anachronistische termen te gebruiken) de juiste is, want uiteindelijk gaat daar niet de mens over maar ligt alles in handen van God. Er is dus een principiële ruimte voor de enkeling om hier zijn eigen heilsweg te zoeken. De (christelijke) godsdienst staat de vrijheid (van denken) daarom niet noodzakelijk in de weg. De onzekerheid van de goddelijke transcendentie lijkt veeleer die vrees te brengen die (volgens de inleiding van het *Theologisch-politiek traktaat*) tot ‘bijgeloof’ verleidt.

¹⁶ Zie voor een overzicht J. C. Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophie de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, Parijs 2002.

¹⁷ Voor een bondig overzicht: R. Zippelius, *Staat und Kirche, Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Beck München 1997; Andreas Kinneging, ‘De verhouding tussen kerk en staat. Een ideeënhistorisch overzicht’, in Marcel ten Hooven, Theo de Wit (red.), *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland*, SUN, Amsterdam 2006.

De beslissende vraag binnen dit wereldbeeld is derhalve hoe men omgaat met dit probleem van de representatie, met de dubbelzinnige afwezigheid/aanwezigheid van God in deze wereld. Legt men uit vrees voor de wanorde van een veelheid van interpretaties strikt de nadruk op de autoritaire bemiddeling van de goddelijke rechtsorde door politieke of geestelijke macht? Of geeft men ruimte aan de enkeling voor zijn eigen zoektocht? Hoeveel diversiteit laat men toe in interpretaties? Wat zijn de grenzen waarbinnen interpretaties moeten blijven? Wat is eigenlijk onverschillig: in welke zaken maakt het niet uit wat men doet of denkt? Deze vragen blijven spelen, de antwoorden blijven opkomen en de strijd blijft voortgaan zolang dit godsdienstige wereldbeeld in stand blijft. Van belang is om in te zien dat het godsdienstige wereldbeeld, in ieder geval in zijn christelijke gestalte, de ruimte laat voor *vrijheid* juist op grond van het onderscheid tussen God en mens. Een mens (of een macht) die zich opwerpt als plaatsvervanger van God op aarde is niet vroom en godsdienstig, maar in feite een godloochenaar, die zichzelf in de plaats van God stelt. Het onderscheid tussen God en mens dwingt de mens tot een *voorbehoud* ten aanzien van zijn eigen interpretatie, een voorbehoud dat in principe aan andere interpretaties ruimte geeft. Dat deze gedachtengang niet bij iedereen een grote indruk maakt en heeft gemaakt is een andere, zij het niet onbelangrijke, zaak.

Wie *Een brief over tolerantie* van John Locke leest, zal vaststellen dat de schrijver van dit pleidooi voor verdraagzaamheid uit deze gedachtengang put. Locke probeert te onderzoeken hoe ver de vrijheid kan gaan zonder het godsdienstige wereldbeeld te verlaten. Zijn afwijking van het traditionele middeleeuwse wereldbeeld, van de christelijke politieke theologie, is niet zo groot als men wellicht denkt.¹⁸ Essentieel is dat hij het onderscheid tussen God en mens maximaal benut om ruimte te scheppen voor het individuele geweten. De mens moet de mogelijkheden krijgen om zijn eigen heilsweg te zoeken en tegelijk veilig zijn bestaan op aarde te kunnen genieten. Voor dat laatste moet de staat zorgen, voor het eerste kan alleen de mens zelf verantwoordelijk zijn, al of niet samen met andere mensen in vrijwillige, godsdienstige verenigingen. Locke stelt, zoals ook Israel in zijn lezing aangeeft, grenzen aan de tolerantie en kan ook niet anders. Deze grenzen zijn niet het gevolg van een of andere bekrompenheid van Locke (zoals die van de pleiters voor vrijheid die eigenlijk alleen hun eigen vrijheid willen), maar vloeien voort uit het project zelf: de vrijheid denken binnen een

¹⁸ *Een brief over tolerantie*, a.w., blz.44: “De grenzen tussen beide [kerk en staat – MT] zijn vast en onbeweeglijk. Wie deze twee genootschappen verward die door hun origine, doelstelling en voorwerp zo van elkaar onderscheiden zijn, haalt wat het meest tegengesteld is aan elkaar, hemel en aarde, door elkaar.” Zie voor meer onderbouwing van de hier verdedigde stelling de inleiding en uitleiding van de vertaler Inigo Bocken in deze uitgave van Locke’s brief.

godsdienstig wereldbeeld. Een autoritaire bemiddeling van de goddelijke rechtsorde, kenmerkend in ieder geval voor het Roomse katholicisme dat de paus (in die tijd nog niet eens onfeilbaar) de bevoegdheid gaf de geloofsleer voor alle leken vast te stellen, is in het licht van het onderscheid tussen God en mens een aanmatigende houding. Tolerantie is bij Locke een vorm van *nederigheid* die tegelijk met weerzin blik op geloofsbetuigingen die minder terughoudend zijn. De representatie van de goddelijke rechtsorde is teruggebracht tot een gewetensprobleem van de enkeling, maar daarom niet minder krachtig. Uit naam van *deze* representatievorm worden immers andere representatievormen afgewezen en van tolerantie uitgesloten. En bovenal kan niet getolereerd worden dat mensen het godsdienstige wereldbeeld zelf verlaten – door *atheïsme*.

Men kan de stelling die Israel naar voren brengt in zijn tekst ook zo verstaan: Spinoza probeert vrijheid van denken en tolerantie te onderbouwen buiten het godsdienstige wereldbeeld om, of in ieder geval buiten het heersende, christelijke godsdienstige wereldbeeld dat teruggaat op de Bijbel. Spinoza probeert met andere woorden de grondslag van de maatschappelijke en politieke orde anders te denken dan gebruikelijk is: niet-theologisch.¹⁹ Dit nieuwe wereldbeeld wordt door Spinoza's tijdgenoten allereerst als *negatie* geduid, als *atheïsme*. De vraag is natuurlijk of Spinoza's wereldbeeld ook een positieve gestalte heeft. Verderop zal ik nog ingaan op de vraag of Spinoza's wereldbeeld nog godsdienstig genoemd kan worden en dus als een variatie of een nieuwe gestalte van het godsdienstige wereldbeeld kan worden gezien. Allereerst moeten we onderzoeken hoe Spinoza precies probeert te ontsnappen aan het heersende godsdienstige wereldbeeld, de joodse en christelijke opvatting van de wereld.

Spinoza's nieuwe wereldbeeld en de vrijheid van denken

We betreden nu het terrein van de vooronderstellingen van waaruit Spinoza komt tot een nieuwe of andere opvatting van vrijheid en tolerantie, een terrein dat de geschiedschrijver van de ideeën niet betreedt omdat hij daar verstrikt zou raken in het probleem van de verhouding

¹⁹ Het valt buiten het bestek van dit artikel om uitgebreid in te gaan op de historische achtergrond van deze terugdringing van de theologie uit de maatschappelijke en politieke werkelijkheid. Beslissend is hier wellicht niet eens een verandering in wereldbeeld, maar een toenemende onhoudbaarheid van de overheersende plaats van de theologie in de verschillende maatschappelijke praktijken. Handelaren, wetenschappers, juristen, politici en andere maatschappelijke actoren ervaren de bemoeienis van 'de theologen' steeds meer als belemmering en als strijdig met de *eigen maatstaven* van hun praktijk. De moderniteit is allereerst *ontremming* (Peter Sloterdijk) die een geweldige (en soms gewelddadige) ontwikkeling mogelijk maakt. De verschillende domeinen varen wel bij de verworven vrijheid die een eigen dynamiek in gang zet. Het liberalisme zal dit tot principe maken: vrijheid is het meest productief. Deze socio-historische benadering zal betogen dat de verandering van het wereldbeeld slechts een aanpassing van het denken is aan de maatschappelijke ontwikkeling. Daarmee is ook meteen de 'werkelijke' grens aan de vrijheid van denken benoemd.

tussen deze vooronderstellingen en die van zijn eigen geschiedschrijving. Gezien wat ik hiervoor heb uiteengezet, is het bijzondere van Spinoza's benadering dat hij nu juist dat wat vrijheid binnen het christelijke, godsdienstige wereldbeeld mogelijk maakt, de dubbelzinnige afwezigheid/aanwezigheid van God in de wereld, de afstand tussen God en mens, afwijst! Kortom, Spinoza's pleidooi voor de vrijheid van denken treedt *niet* in de voetsporen van de vrijzinnige christenen van zijn tijd, ook al zal hij verdedigen dat het niet in strijd is met een vrijzinnige uitleg van het christendom.²⁰ De vrijheid van denken berust op andere, namelijk natuurrechtelijke gronden. De filosofie neemt hier het woord.

De natuurrechtelijke gronden die Spinoza geeft, zijn echter niet meer die van het gevestigde godsdienstige wereldbeeld. In dit wereldbeeld was de natuur hetzelfde als de goddelijke scheppingsorde en kon uit de natuur mede afgeleid worden wat God met de mens voorheeft. Spinoza blijft weliswaar in de buurt van deze denkwijze, maar verwijderd toch wezenlijke kenmerken ervan. Met de metafysische toverspreuk dat er slechts één substantie is en dat derhalve God en Natuur samenvallen, verdwijnt het onderscheid tussen God en wereld, tussen het laatste oordeel en de menselijke maat, tussen de *civitas Dei* en de *civitas terrena*. Het wordt door het verdwijnen van de afstand onmogelijk om God nog langer als een schepper, als een wetgever, koning of rechter op te vatten. Er is geen *potestas Dei*, geen goddelijke regering. En ook kan een goddelijke ingreep van buiten in de natuurlijke gang van zaken niet langer gedacht worden: een openbaring (profetie, incarnatie) en wonderen zijn niet mogelijk. Tussen God en de mens bestaat geen betrekking van bevel en gehoorzaamheid, van openbaring en voleinding, van belofte en heil. Dat alles behoort tot de menselijke verbeelding (*imaginatio*), is een denkbeeldige afspiegeling van menselijke betrekkingen op een vermeende hogere orde, die vervolgens in omgekeerde volgorde wordt voorgesteld als een bewind van een hogere, goddelijke orde over de menselijke wereld.²¹

Hier spreekt Spinoza de diagnose uit die de kern van de (radicale) Verlichting vormt. De mensheid heeft de wereld tot nu toe ingericht op grond van een denken dat wortelt in de ervaringswereld.²² De ervaringswereld is empirisch en fantastisch tegelijk. Spinoza staat

²⁰ Het is bekend dat Spinoza goede contacten onderhield met gelovige christenen die toenadering zochten tot moderne denkwijzen. Het *Theologisch-politiek traktaat* is ook voor hen geschreven om aan te geven dat er geen probleem is om met het christendom te breken en de filosofie te omarmen, maar dat de filosofie ook niet in strijd hoeft te zijn met de godsdienst of deze juist kan ondersteunen. Niettemin maakt Spinoza glashelder dat filosofie iets anders is dan godsdienst.

²¹ Men leze vooral de toevoeging bij Boek 1 van de *Ethica*. Spinoza verwerpt op een meer metafysisch terrein het teleologische natuurbegrip, de idee dat alles in de natuur een bestemming heeft. De projectie van menselijke bedoelingen op de natuur geldt wellicht ook voor de geschiedenis en zou door Spinoza op dezelfde gronden kunnen worden afgewezen.

²² Dit is niet een woord van Spinoza. Het zou te ver voeren om dat hier uit te werken, maar *imaginatio* betekent bij Spinoza niet alleen de verbeelding in de zin van fantasie, maar ook de voorstelling die wij van de wereld

buiten het godsdienstige wereldbeeld omdat hij deze als *waarnemer* bekijkt: zo denken de mensen over de wereld en zo richten de mensen hun wereld in wanneer ze geloven in hun denkbeelden. De wereld van deze mensen is een imaginaire aangelegenheid. Ze leven in een waan. Dat moge voor veel hedendaagse mensen vanzelfsprekend zijn, net zoals het vanzelfsprekend kan zijn zich te verheugen in de bevrijding van deze waan die ‘wij’ in het westen voltrokken hebben, toch roept dit een fundamentele *filosofische* vraag op. Die vraag luidt: waar staat Spinoza precies wanneer hij dit waarneemt? Welke ervaringswereld schuilt hier weer achter? Wat is precies de *status* van een denken, ‘de Rede’, dat een bepaalde ervaringswereld verklaart tot een op waanideeën berustend wereldbeeld van *andere* mensen? Het antwoord van Spinoza is simpel. De wetenschap heeft op grond van het gebruik van de rede toegang gekregen tot de werkelijkheid. We beschikken daarmee over een onafhankelijke maatstaf (de Natuur) die ons in staat stelt te verklaren waarom mensen zo denken als ze denken, de wereld zo inrichten zoals ze dit doen. Deze neutralisering van de hermeneutische strijd in de godsdienst over de vraag naar de juiste interpretatie van Gods woord leidt echter tot paradoxale consequenties.²³

De Natuur is volgens Spinoza een geheel van krachten, niet alleen in kwantitatieve zin (het een is sterker dan het andere), maar ook in kwalitatieve zin (de ene kracht leidt tot het afleggen van afstanden, de andere kracht tot het schrijven van boeken). Het sleutelwoord hier is *potentia*.²⁴ De natuur als zodanig is het domein van de vrijheid, van een absolute tolerantie. Beschouwen we de natuur dan blijkt de natuur tot alles in staat te zijn, wat volgens de natuurwetten mogelijk is. Alleen wat volgens die wetten onmogelijk is, is ‘verboden’. Dat geldt ook voor de mens voorzover hij handelt en denkt, zijn *potentia agendi et cogitandi*. Of iemand nu een dwaas is of een wijze, de natuur staat ieder toe te leven zoals het hem goedgeeft. Daaruit kan men dan afleiden (Spinoza zegt dat niet met zo veel woorden) dat het godsdienstige wereldbeeld en het verlichte wereldbeeld *van nature* evenveel recht van bestaan hebben. De natuur onderscheidt niet. De natuurlijke grenzen zijn van tweeërlei aard: iemand

maken op grond van zintuiglijke waarneming. Wij zien de zon als een klein, oogverblindend schijfje aan de hemel op korte afstand. Alleen wetenschappelijk onderzoek kan ons een idee geven van de werkelijke omvang, aard en afstand van de zon. Zie de opmerking bij stelling 35 in Boek II van de *Ethica*.

²³ Bruno Latour (*Nous n'avons jamais été modernes: Essais d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Parijs 1991) heeft laten zien dat deze denkbeweging de *Constitutie* van de moderniteit vormt, maar ook dat de paradoxen daarbij horen, waardoor wij eigenlijk nooit modern zijn geweest. De moderniteit scheidt wetenschap (objectieve kennis) van samenleving (subjectieve opvattingen), maar steunt tegelijk op een voortdurende vermenging van beide gebieden.

²⁴ Men kan dit nalezen in hoofdstuk 16 van het *Theologisch-politiek traktaat* (vooral het begin) en hoofdstuk 2 van de *Tractatus politicus*. Ik heb deze passages uitvoeriger geanalyseerd in het tweede en achtste hoofdstuk van mijn proefschrift: *De wending naar de politiek. Een studie over het gebruik van de begrippen 'potentia' en 'potestas' door Spinoza in het licht van de verhouding tussen ontologie en politieke theorie*, Nijmegen 1990 (uitgegeven in eigen beheer).

kan alleen dat doen wat zijn natuur hem toestaat te doen (zonder benen kun je niet lopen) en wat andere natuurlijke verschijnselen gegeven de kracht ervan hem toestaan te doen (zonder water kun je niet varen, een rotswand houd je tegen). Deze opvatting van het natuurlijke recht van het denken ondermijnt zichzelf door ook het natuurlijke recht van elk afwijkend denken te erkennen. Uiteindelijk beslist alleen het onderlinge krachtsverschil.

Het bijzondere van Spinoza's praktische filosofie is vervolgens dat hij de maatschappelijke en politieke orde opvat als een natuurlijk verschijnsel en niet meent dat deze orde slechts in een breuk met de natuurtoestand kan ontstaan. Dat laatste opent namelijk de mogelijkheid het godsdienstige wereldbeeld weer binnen te laten.²⁵ De maatschappelijke en politieke orde is aan natuurlijke voorwaarden gebonden: dat is haar grondslag (en niet zozeer ideeën, laat staan normatieve beginselen²⁶). Hier geldt dus ook dezelfde absolute tolerantie, die het mensen toestaat de maatschappelijke en politieke orde in te richten op de wijze die hen door hun eigen natuur mogelijk wordt gemaakt. De natuur staat met andere woorden alles toe: van de meest verschrikkelijke tirannie tot aan de meest vrije samenleving. Dit naturalisme maakt van Spinoza de *realistische* filosoof, waarover ik in het begin sprak. We moeten ons geen illusies maken: de mens is tot alles in staat wat zijn krachten hem toestaan, zowel ten goede als ten kwade. De paradoxale wending verschijnt zodra we ons afvragen op grond waarvan Spinoza dan toch een onderscheid tussen het goede en het kwade kan maken. Oftewel: hoe wordt deze realistische waarnemer van de menselijke natuur tot een pleitbezorger van een vrije samenleving zonder met zichzelf in tegenspraak te raken?

We moeten ons namelijk goed voor ogen stellen wat Spinoza heeft bereikt met zijn denkbeweging. Er is niet langer een goddelijke rechtsorde, aanwezig in een openbaring, in een verborgen natuurlijke orde en in een te verwachten laatste oordeel. Dat alles is waan. De natuur onderscheidt niet tussen goed en kwaad; dat doen alleen mensen.²⁷ De maatschappelijke en politieke orde berust volgens Spinoza *niet* op normatieve beginselen die onafhankelijk van de mensen die deze orde inrichten, bestaan en gelden.²⁸ De menselijke

²⁵ Dit is wat Spinoza onderscheidt van Hobbes, die (in zijn *Leviathan* uit 1651) meent dat mensen de natuurtoestand achter zich kunnen laten door het sluiten van een maatschappelijk contract waarin zij zich aan een "sterfelijke God", de overheid, onderwerpen.

²⁶ Is een maatschappelijke en politieke orde eenmaal op natuurlijke grondslag gevormd, dan kunnen mensen vervolgens van die orde een voorstelling vormen en wel zodanig dat zij menen dat aan die orde normatieve beginselen ten grondslag liggen, of die nu van godsdienstige of van seculiere aard zijn.

²⁷ Zie het *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., blz.349: "[...] want de natuur ligt niet besloten binnen de wetten van de menselijke rede, die slechts het ware nut en behoud van de mensen beogen, maar binnen oneindig veel andere wetten, die betrekkingen hebben op de eeuwige orde van de gehele natuur [...]". Zie ook het tweede hoofdstuk van de *Tractatus politicus*.

²⁸ Spinoza ziet de grondslag van de maatschappelijke en politieke orde niet in universeel geldige mensenrechten, de gesecculariseerde vorm van de goddelijke rechtsorde, geworteld als ze zijn in de platoonse, stoïsche of

natuur bestaat in het verlangen, dat de uitdrukking is van het feit dat de mens datgene wil doen en denken dat uit zijn eigen vermogen voortvloeit. Wat de vervulling van het verlangen hindert, verschijnt als een kwaad; wat de vervulling van het verlangen bevordert, verschijnt als een goed.²⁹ Maar Spinoza voegt daaraan toe: dit verlangen is bemiddeld door de voorstelling die mensen hebben van hun eigen natuur en van de natuur waarvan zij deel uitmaken. Wie in woede verkeert en zich voorstelt dat die woede veroorzaakt wordt door een woord of daad van een ander mens, zal het als goed beschouwen de oorzaak van zijn woede aan te pakken. Dat kan uiteindelijk verkeerd uitpakken wanneer de betreffende persoon in woede een moord pleegt, gepakt wordt en in de gevangenis belandt. Had deze mens een adequater beeld van de werkelijkheid gehad en beseft dat het woord of de daad die zijn woede wekte, afkomstig was van een wankelmoedige persoon die het vooral moeilijk met zichzelf had, dan was hij wellicht door medelijden getroffen en was zijn reactie anders uitgevallen, beter voor het slachtoffer (en diens nabestaanden) en hem zelf in ieder geval. Eenvoudig gezegd: een mens kan zich in zichzelf of in de wereld waarin hij leeft vergissen, en daardoor dingen doen die hem meer schade berokkenen dan heil. Ook hier verschijnt wederom een kern van het Verlichtingsdenken: ‘wetenschappelijke’ inzichten kunnen het menselijke leven en samenleven verbeteren, dat wil zeggen meer in overeenstemming brengen met de eigenlijke natuur van de mensen.

Dit is de reden waarom Spinoza meent dat de vrijheid van denken niet alleen geen schade berokkent aan de godsdienst of de maatschappelijke orde, maar dat die laatste zelfs niet kunnen bestaan zonder deze vrijheid van denken. Dit denken is immers niets anders dan het op naturalistische leest geschoeide wereldbeeld dat Spinoza voorstaat. Dit wereldbeeld bevat geen waandenkbeelden, maar onthult de werkelijkheid. Het geeft dus het noodzakelijke inzicht dat ons leven en samenleven zal verbeteren. Men kan zich afvragen of dit zo is of in welke mate dit zo is. Beantwoordt alle wetenschap altijd aan dit ideaalbeeld van inzicht in de werkelijkheid? Is wetenschap altijd heilzaam? Wie of wat dient de wetenschap? Kunnen we zeggen dat de wetenschap ons een volledig beeld van de werkelijkheid biedt of dat dit beeld beperkt is juist vanwege de specifieke methoden die wetenschappers gebruiken? Er zijn genoeg redenen tot twijfel bij de rooskleurige toekomstverwachtingen van de Verlichting. De vraag die ik hier wil stellen is echter een andere. Het gaat hier immers om de verhouding tussen de vrijheid van denken en de vrijheid van godsdienst. Laten we even aannemen dat het

christelijke natuurrechtsleer. Men moet dus goed weten waar men komt te staan, wanneer men het godsdienstige wereldbeeld *helemaal* verlaat en *alle* logische consequenties daarvan heeft doordacht.

²⁹ Spinoza zet dit uiteen in Boek 4 van de *Ethica*.

inzicht van het denken inderdaad heilzaam is en dat de godsdienst daarentegen schadelijk kan zijn, al was het alleen maar omdat ze zich verzet tegen het verwerven van wetenschappelijk inzicht of tegen de consequenties van dit inzicht. Op grond waarvan kan men dan verdedigen dat de vrijheid van godsdienst moet wijken voor de vrijheid van denken? Waarom zou bijvoorbeeld het verlangen van iemand naar de zekerheid van een autoritaire godsdienst moeten wijken voor het verlangen van iemand naar een gezond, welvarend en lang leven? Spinoza geeft geen antwoord op deze vraag, in ieder geval geen bevredigend antwoord.³⁰ Spinoza's gedachte is dat *als* men een samenleving wil opbouwen waarin ieder gezond, welvarend en lang leeft, men *dan* de belemmeringen daarvoor uit de weg moet ruimen. Het krachtenspel van de natuur bepaalt vervolgens of dit zal gebeuren. Spinoza's voorstel ontbeert derhalve een rechtmatige grond. Sterker nog: Spinoza heeft een wereldbeeld ontworpen waarin het niet langer mogelijk is aan de maatschappelijke en politieke orde normatieve beginselen ten grondslag te leggen. Deze orde is de uitdrukking van de menselijke verlangens. Niettemin meende hij zelf wel een rechtmatige grond te kunnen aangeven en daarmee zijn we bij het volgende en laatste punt gekomen in deze problematiek.

Spinoza's waarachtige godsdienst en de vrijheid van denken

Mijn uitgangspunt tot nut toe was dat Spinoza zich buiten het godsdienstige wereldbeeld opstelt en daar in een positieve zin een nieuw wereldbeeld ontwikkelt waarvan de rationaliteit aan de moderne natuurwetenschap is ontleend. Is dit wel juist? Spinoza heeft ontkend een *atheïst* te zijn.³¹ Hij blijft het woord God gebruiken: *Deus, seu Natura*.³² Uiteindelijk is zijn filosofie niets anders dan een poging God op een adequate manier te denken, dat wil zeggen niet de godsdienst maar bepaalde godsvoorstellingen te weerleggen. En ten slotte geeft hij in de *Ethica*, vlak voordat hij de grondslag van de maatschappelijke en politieke orde bespreekt, aan dat een beter begrip van God tot een betere samenleving leidt.³³ Dat maakt een godsdienstig wereldbeeld alsnog tot grondslag van de maatschappelijke en politieke orde! Als

³⁰ Ik verwoord hier een welbekende kritiek op het Verlichtingsdenken: ze richt zich op de middelen waarvan het doel als vanzelfsprekend wordt vooropgezet, maar niet voldoende verantwoord. Het Verlichtingsdenken is beperkt tot doelrationaliteit en verwaarloost de redelijkheid. Zie de artikelen over religie van Herman de Dijn die recent gebundeld zijn in *Religie in de 21^{ste} eeuw. Kleine handleiding voor voor- en tegenstanders*, Pelckmans, Kapellen 2006.

³¹ Zie Spinoza's brief aan Jacob Ostens (nummer 43, februari 1671).

³² Zie Piet Steenbakkens, *Spinoza-plaatsen. Over tekst en context van brief 76* (Mededelingen vanwege het Spinozahuis 91), Damon, Budel 2005.

³³ Zie stelling 37 en vooral de opmerkingen daarbij in Boek 4 van de *Ethica*: "Het goed, dat elk die de deugd volgt, voor zichzelf begeert, zal hij ook de overige mensen toewensen en dat temeer, naarmate hij groter kennis van God heeft". Religie definieert Spinoza dan als volgt: "Al wat wij wensen en doen en waarvan wij zelf oorzaak zijn voorzover wij een voorstelling van God hebben, of voorzover wij God kennen, reken ik tot de godsdienst."

dit juist is dan zou het in de paradox van de vrijheid niet gaan om de voorrang van het denken boven godsdienst, maar om de voorrang van één bepaalde godsdienst (de ware, spinozistische, godsdienst) boven andere godsdiensten!

Men heeft vaak de vraag gesteld of Spinoza hier waarachtig was of uit vrees lippendienst bewees aan de heersende godsdienstige denkbeelden. Deze vraag vooronderstelt zelf dat er een waarachtige godsdienstigheid bestaat en dat men kan uitmaken bij wie dat wel of niet het geval is. Menen theologen of gelovigen wèl wat ze zeggen? Ik zal niet ontkennen dat er allerlei vormen van veinzerij, bedrog of zelfbedrog bestaan. Meer ter zake lijkt mij echter de vraag of Spinoza het godsdienstige wereldbeeld al of niet *nodig* had om zijn hele gedachtengang sluitend te krijgen. Pas wanneer we op deze vraag als antwoord hebben verkregen dat Spinoza het godsdienstige wereldbeeld niet nodig had, kan men aan voorzichtigheid uit lijfsbehoud of aan huichelarij gaan denken.

Mijn betoog heeft laten zien dat voorzover Spinoza zich buiten het gangbare godsdienstige wereldbeeld plaatst geen andere gedachte mogelijk is dan dat de strijd tussen het godsdienstige en het verlichte wereldbeeld, tussen de dwaas en de wijze, beslist wordt door de krachtsverhoudingen. Men kan pessimistisch of optimistisch zijn, in de eerste plaats moet men alleen realistisch zijn. Dit realisme heeft bij Spinoza echter een *godsdienstig* karakter: dat het denken zich bindt en *moet* binden aan de natuur zoals die is, komt voort uit de imperatief dat men God moet kennen en liefhebben zoals deze werkelijk is – en niet zoals men die door eigen gevoelens bepaald voorstelt. Men zou kunnen zeggen dat Spinoza vooral de nederigheid van de mens ten opzichte van God radicaliseert, maar tegelijk daardoor inziet dat de mens de goddelijke kracht in zich draagt en voor een deel ook *is*. Spinoza's filosofie kan bij uitstek dienen om de ambivalentie van de moderne wetenschap in haar verhouding tot de (christelijke) godsdienst te laten zien. Het is dus maar helemaal de vraag of op een fundamentele vlak Spinoza's radicale Verlichting wel tegenover de godsdienst staat en niet veeleer een zuivering van de godsdienst tot haar redelijke kern voorstelt. De stelling dat het verlichte wereldbeeld beter voor de mens is dan het godsdienstige wereldbeeld en dus de vrijheid van godsdienst moet wijken voor de vrijheid van denken (in de mate waarin ze met elkaar in strijd komen), kan alleen verdedigd worden wanneer men aan de menselijke natuur een normatieve, welhaast bovennatuurlijke betekenis geeft – als iets wat zich *behoort* te verwerkelijken, desnoods ten koste van de dienst aan de God van Abraham, Isaac, Jacob en Jezus van Nazareth. Op dit punt is Spinoza niet altijd even helder.

In de theologie neemt Spinoza een positie in die vergelijkbaar is met de houding van de filosofen van de Oudheid tot de toenmalige godsdienst. Zij bestreden het bestaan van de

goden niet, zeker niet in het openbaar, maar meenden dat de verhalen over de goden allegorisch begrepen moesten worden. Deze verhalen verwijzen altijd naar natuurlijke verschijnselen. De theologie van de ‘gewone gelovigen’ bevat dus wel degelijk een kern van waarheid, maar de waarheid die ze bevat is inadequaat weergegeven. Bovendien meenden de antieke denkers dat men ‘de waarheid’ over de goden beter binnenskamers kon houden. De godenverhalen dienden het behoud van de staat (politieke theologie).³⁴ In dit opzicht mag men de tegenstelling tussen de godsdienst van het volk en de wijsgerige inzichten van de intellectuele elite niet op de spits drijven.

Spinoza wijkt echter op een belangrijk punt af van dit “intellectuele model” en dit punt kan men beslissend noemen voor de radicale Verlichting: de wijsgerige inzichten moeten niet binnenskamers blijven, maar in de openbaarheid komen. Dat is de inzet van het pleidooi voor een *libertas philosophandi*. Men kan zeggen dat het hier gaat om een ‘democratisering’ van wetenschappelijke inzichten, maar ook om een verheffing van de specifieke rationaliteit van de wetenschap (of de filosofie) tot algemeen maatschappelijke rationaliteit. Dan gaat het dus niet alleen om de vraag of filosofische en wetenschappelijke inzichten deel moeten gaan uitmaken van het collectieve denken, maar ook om de mogelijke vervanging van het overgeleverde godsdienstige door het door de wetenschap verlichte wereldbeeld.

Dat laatste wereldbeeld vraagt echter van ons uit te gaan van de mensen zoals ze werkelijk zijn. De mensen opvatten of begrijpen zoals ze zijn en niet zoals we willen dat ze zijn, is echter dubbelzinnig zodra we dit tot uitgangspunt van politiek maken. Realisme kan aan de ene kant nuchtere en onbevooroordeelde beschouwing betekenen: waarnemen en beschrijven zoals mensen zich daadwerkelijk gedragen, zonder te oordelen en te veroordelen. Realisme kan aan de andere kant een effectieve politieke techniek inhouden: vanuit kennis van de menselijke natuur (zoals die werkelijk is) de mensen zo sturen dat een bepaald resultaat wordt bereikt. In het eerste geval gaat men uit van de verzameling mensen als een krachtenveld: de algehele wisselwerking tussen wat mensen vermogen op grond van hun eigen natuur en de mogelijkheden die anderen laten (het gezichtspunt van de *potentia*: de natuurlijke orde). In het tweede geval gaat men uit van een splijting van de mensenverzameling in bestuurders en bestuurden (het gezichtspunt van de *potestas*: de politieke orde). Spinoza’s politieke filosofie

³⁴ Zie bijvoorbeeld G. Lieberg, ‘The theologia tripartita as an intellectual model in antiquity’, in *The Journal of Indo-European Studies* (Monograph Series No. 4: Edgar C. Polomé, ed., *Essays In Memory of Karl Kerényi*), 1984, blzn. 91-115. In de achttiende eeuw heeft Edward Gibbon (*The Decline and Fall of the Roman Empire*, Everyman’s Library, New York/London/Toronto 1993, Chapter II, p.34) de leer van de drie theologieën als volgt ironiserend samengevat: “The various modes of worship, which prevailed in the Roman world, were all considered by the people, as equally true; by the philosopher, as equally false; and by the magistrate, as equally useful. And thus toleration produced not only mutual indulgence, but even religious concord.”

draait om de verhouding tussen deze twee modellen³⁵. De kern daarvan luidt als volgt. De vorming van politieke orde is onvermijdelijk *imaginair* omdat ze een bepaalde toestand van de menselijke natuur (bijvoorbeeld de neiging tot vreedzame samenwerking met andere mensen tegenover de neiging tot wedijver of conflict) tot norm of tot *exemplum* verheft en langs de weg van politieke machtsuitoefening laat afdwingen. De politieke orde is imaginair omdat ze in het verlengde van een verlangen bestaat dat als het ware transcendent aan de maatschappelijke werkelijkheid wordt gemaakt. De *summa potestas* van het staatsgezag behoudt een lijn met het godsdienstige wereldbeeld.³⁶ Dat maakt politieke orde kwetsbaar: ze blijft afhankelijk van imaginaire factoren en van het affectieve leven van de mensenmassa. Dat is ook de reden waarom Spinoza meent dat de democratie de meest bestendige staatsvorm is: ze laat het duidelijkst uitkomen dat de politieke orde mensenwerk is. Democratie staat het dichtst bij de natuurlijke orde, zegt Spinoza.³⁷ Dat betekent: de natuurlijke orde zoals het verlichte wereldbeeld die ziet, de mensen zoals ze werkelijk zijn. Democratie is, zo gezien, de meest realistische staatsvorm.

Wanneer Spinoza over de *theocratie* tijdens en na het bewind van Mozes zegt dat deze staatsvorm “meer waan dan werkelijkheid” is³⁸, betekent dat noch dat deze verbeelding geen werkelijke gevolgen heeft, noch dat een staatsvorm helemaal in werkelijkheid kan bestaan. In werkelijkheid bestaan alleen krachten (*potentiae*). Een bepaalde constellatie van krachten stellen we ons vervolgens voor als een bepaalde staat. Die voorstelling kan meer of minder ver afwijken van de werkelijke krachtsverhoudingen. Men kan er daarom ook niet omheen de voorstelling die Spinoza geeft van de staat onder het vrijheidslievende regiem van De Witt³⁹ te bevragen op het werkelijkheidsgehalte ervan. Spinoza’s voorstelling van een staat die de godsdienst beteugelt door deze *alleen* te erkennen als persoonlijke overtuiging, die vrijelijk mag worden geuit zolang dat op redelijke wijze gebeurt, en door deze onder het beheer van de staat te stellen voorzover ze in publieke vormen optreedt⁴⁰, is *uiting van een verlangen* naar

³⁵ Zie uitvoeriger mijn in noot 23 genoemde proefschrift.

³⁶ Spinoza noemt de theologie ‘het rijk van de gehoorzaamheid’ in tegenstelling tot de filosofie, ‘het rijk van de waarheid’. Gehoorzaamheid bestaat alleen in het imaginaire domein van het godsdienstige wereldbeeld.

³⁷ *Theologisch-politiek traktaat*, a.w. blzn.353-355 (16.8-9).

³⁸ *Theologisch-politiek traktaat*, a.w. blz.374 (17.8). Zie uitvoeriger mijn artikel: ‘De betekenis van de oudtestamentische theocratie voor de politieke filosofie van Spinoza. Een hoofdstuk uit de geschiedenis van de politieke theologie’, in *Tijdschrift voor filosofie*, 60(1998)2, 292-320.

³⁹ Spinoza schreef zijn *Theologisch-politiek traktaat* tijdens het stadhouderloze tijdperk en beschouwde de toenmalige politieke verhoudingen als een “zeldzaam geluk” dat elk moment bedreigd kan worden door “de oude knechtschap”: een godsdienstig-politiek regiem.

⁴⁰ Het kan geen kwaad om op te merken dat Spinoza niet het beginsel van scheiding van staat en kerk, politiek en godsdienst, verdedigt. Het negentiende hoofdstuk van het *Theologisch-politiek traktaat* over het recht van de staat over godsdienstige zaken steunt op het onderscheid tussen publiek en privaat. Nogmaals zij gezegd dat Spinoza hier zowel de vrijheid van denken als de vrijheid van godsdienst verdedigt tegen de voorstanders van

een staat die op de rede, dat wil zeggen op een verlicht wereldbeeld steunt. Met deze imaginaire voorstelling van zaken komt Spinoza uiteindelijk dicht in de buurt van het model van John Locke. Ook bij Spinoza is de vrijheid en de tolerantie slechts mogelijk door het uitsluiten en desnoods onderdrukken van die menselijke verlangens die deze vrijheid en tolerantie bedreigen. Ook bij Spinoza wordt de staat gedacht als het *middel* waarmee de waarachtige godsdiensten beschermd worden en de valse godsdiensten onderdrukt. Alleen propageert Spinoza andere maatstaven voor het onderscheid tussen waarachtige en valse godsdienst dan Locke.

Niettemin is er ook een belangrijk verschil, een ander dan Israel in zijn Thomas More Lezing aangeeft. Spinoza ontwikkelt *een godsdienst van het denken*, die zich onderscheidt van maar niet noodzakelijk haaks staat op de godsdiensten van de verbeelding. Spinoza biedt een wijsgerige benadering die het mogelijk maakt de eigen denkbeelden als uitingen van een verlangen te doorzien en daarmee te ontcijferen wat tot de menselijke verbeelding behoort en wat kennis van de werkelijkheid (van God of de Natuur) is. Dat wil niet zeggen dat Spinoza dit voortdurend doet. In het laatste hoofdstuk van de *Politieke Verhandeling* schrijft Spinoza dat mannen geneigd zijn de intelligentie van vrouwen af te meten aan hun schoonheid, maar even zo vrolijk laat hij in die zelfde tekst blijken de vrouw als een intellectueel minderwaardige mens te zien. Zou Spinoza de koddige implicatie van de verbinding van beide gedachten doorzien hebben? In dezelfde *Politieke Verhandeling* ziet de ‘realistische’ Spinoza voor de godsdienst in een regentenstaat een publieke rol weggelegd.⁴¹ Het is deze Spinoza die lijkt te ontbreken in Israels betoog: hij heeft slechts oog en belangstelling voor de

een publieke godsdienst die als het ware nog boven de overheid staat. Spinoza lost het representatieprobleem van het christelijk-theologische denken (zie eerder) op door het uitschakelen van de priesters als bemiddelaars. God kan alleen door de politieke macht gerepresenteerd worden voorzover zijn geopenbaarde voorschriften van maatschappelijke en politieke betekenis zijn, en alleen door individuen voorzover het de vroomheid betreft.

⁴¹ *Tractatus politicus* (in de vertaling van Wim Klever, *Hoofdstukken uit de politieke verhandeling*, Boom, Meppel/Amsterdam 1985), 8.46: “We hebben in de *Tractatus Theologico-Politicus* in voldoende mate onze opvatting van de godsdienst (*religio*) gegeven. Toch zijn er enkele zaken buiten beschouwing gebleven die daar niet op hun plaats waren. Dat betreft allereerst de stelling dat alle regenten dezelfde godsdienst moeten aanhangen, en wel de meest eenvoudige en meest algemene die ik in de genoemde *Tractatus* heb beschreven. Men moet er immers vooral voor zorgen dat de regenten onderling niet in sekten verdeeld raken, zodat de een deze en de ander gene partij begunstigt, maar tevens dat zij niet in de ban van bijgeloof geraken waardoor zij zullen proberen de onderdanen de vrijheid te ontnemen om te zeggen wat zij menen. Ten tweede moeten grote samenkomsten verboden worden, niettegenstaande de vrijheid van ieder om zijn mening uit te spreken. Het bouwen van kerken moet aan ieder die een andere godsdienst aanhangt naar eigen goeddunken worden toegestaan, mits ze van geringe en beperkte omvang zijn en enigszins van elkaar verwijderd liggen. Het is echter zeer belangrijk dat de aan de vaderlandse godsdienst gewijde kerken groot en weelderig zijn en dat bij de plechtigheden alleen regenten en senatoren dienst mogen doen. Alleen regenten zijn dus bevoegd om te dopen, huwelijken in te zegenen en hand op te leggen. Alleen zij gelden als een soort hogepriesters en alleen zij zijn de bewakers en uitleggers van de vaderlandse godsdienst. Uit het volk moet de regering enkelens kiezen om te preken en het beheer te voeren over de kerkelijke fondsen en de dagelijkse zaken; zij zijn dan de plaatsvervangers van de regeringsraad en dienen van alles wat ze doen verantwoording af te leggen.”

naar vrijheid hunkerende Spinoza die het heeft voorzien op de godsdienst, en minder voor dat wat Spinoza in die vrijheid wilde uitdragen. Spinoza's denken zelf is niet noodzakelijk anti-godsdienstig.

Besluit: denken en gedachten

Men kan in dit kort bestek geen recht doen aan Spinoza's denken. Wat ik heb beoogd is een aanwijzing te geven voor de complexiteit, te laten zien dat die er is en wat het betekent dat die er is. Het zou zo kunnen zijn dat in de geschiedenis ideeën vooral een werking hebben voorzover ze *als gedachten* mensen tot (politiek) handelen bezielen, niet omdat het onderliggende denken zich doorzet. Het moge zo zijn dat Spinoza's pleidooi voor de vrijheid van denken voor ons inmiddels vanzelfsprekend is geworden en dat we er zelfs geen moeite mee hebben dat deze vrijheid alleen kan bestaan door een inperking van de vrijheid van godsdienst. Dat wil niet zeggen dat wij spinozisten zijn geworden.

Nu meende ook Spinoza dat men in de praktijk als een redelijk mens kan leven zonder dat deze levenswijze zelf op een verlicht wereldbeeld teruggaat. Sterker nog, hij prees het jodendom en christendom om hun morele aanwijzingen: God en de medemens lief te hebben. Wie dit uit vroomheid doet, dat wil zeggen op grond van een godsdienstig wereldbeeld, is daardoor geen slechter mens.⁴² Hetzelfde zou kunnen gelden voor mensen die in vrijheid *geloven*. Wel zag Spinoza een gevaar: elk wereldbeeld blijft berusten op de verbeelding en dus op onbestendige affecten. Mensen blijven daardoor gevoelig voor onredelijke neigingen. Maar veel keus hebben we niet: het naturalistische wereldbeeld van de *Ethica* is niet voor alle mensen weggelegd. Een vrije samenleving wordt bestendiger naarmate meer mensen spinozistisch denken, maar Spinoza heeft willen aantonen dat de mens ook zonder zijn filosofie naar een vrije samenleving verlangt en deze voor een deel ook kan verwerkelijken.

Het plaatsen van de gedachten in het denken geeft aan die gedachten echter ook een andere betekenis dan ze ogenschijnlijk in hun historische werking hebben. De gedachten worden problematisch. Daarmee bedoel ik niet dat deze gedachten zonder meer onhoudbaar of verwerpelijk zijn, maar dat deze gedachten gerelateerd blijken aan vooronderstellingen die wellicht minder vanzelfsprekend zijn. Ik heb er enkele keren op gewezen: Spinoza's houding tot het godsdienstige wereldbeeld is paradoxaal. Hij raakt verstrikt in problemen en probeert daarvoor weer oplossingen te zoeken. Wanneer men Spinoza *in die richting* volgt, komt men in het denken uit dat men vooral zelf moet doen. Volgt men Spinoza in een andere richting dan komt men uit bij een jubelzang op de bevrijding van de Europese mens van het

⁴² Zie vooral de hoofdstukken 13 en 14 van de *Tractatus Theologico-Politicus*.

godsdienstige juk. Maar dan mist men het paradoxale en problematische karakter van Spinoza's pleidooi voor de vrijheid van denken. De paradox of de problematiek van de vrijheid van denken luidt: deze vrijheid is pas mogelijk op grond van een bepaald denken over de samenleving. Deze vrijheid berust op een quasi-godsdienstige grondslag die niet vrij kan zijn of alleen verbonden kan worden met de vrijheid van denken wanneer mensen in vrijheid tot dit denken komen. De vrijheid van denken is alleen vanzelfsprekend voor een *bepaald* denken.⁴³

Laat ik nog eens samenvatten wat mijn bezwaar is tegen de benadering van Jonathan Israel – een bescheiden vraagteken bij een imposant oeuvre, het zij nogmaals gezegd. Israel schrijft een genealogie van de hedendaagse (westerse) maatschappij. Sterk vereenvoudigd zegt hij: eerst was er onderdrukking (door traditie, monarchie, kerk, sociale rangorde); daartegen protesteerden bepaalde individuen. Sommigen probeerden tot een vergelijk met de onderdrukkers te komen (gematigde Verlichting), anderen vielen de godsdienstige grondslag van die onderdrukking zelf aan (radicale Verlichting). Onze politieke vrijheid hebben we te danken aan deze laatste groep, die zich uiteindelijk heeft doorgezet. Dit verhaal bevat zeker een kern van waarheid, maar lijkt mij toch iets te veel op een Hollywoodfilm (het goede overwint altijd). Mijn vraagteken houdt verband met het feit dat deze geschiedenis veel dubbelzinniger is. De radicale Verlichting eist een nieuwe algemene rationaliteit die de oude rationaliteit (waarop de onderdrukking steunde) vervangt – en doet in die zin geen recht aan de maatschappelijke differentiatie en gaat ook voorbij aan de mogelijkheid dat wij in een maatschappij zonder grondslag leven. In Israels ogen bestaat de geschiedenis uit de vervanging van religie als grondslag door liberale waarden als grondslag. Deze verandering (hij spreekt zelfs van een revolutie) zou dan niets veranderen aan de verhouding tussen maatschappelijke orde en grondslag zelf. Dat lijkt mij problematisch. Het handhaven van die laatste, liberale grondslag vereist in die gelijkblijvende verhouding dan het uitsluiten van die andere grondslag: vandaar de weerzin van velen tegen religie, vandaar de bestempeling van religie als gevaar. Ik zou zeggen: Israel construeert (op basis van feiten uiteraard) een *mythe*, een seculiere religie.

De historicus laat ons zien wat Spinoza heeft gedacht en tegelijk onttrekt hij het denken van Spinoza aan het zicht. Het punt is niet dat hij zijn bronnen niet kent. Met zijn verwijzingen naar Spinoza's teksten is niets mis. Het staat er allemaal. Het punt is ook niet dat

⁴³ Zie uitvoeriger mijn tekst 'Politieke orde en het alleenrecht op duiding – een poging tot een wijsgerige vraagstelling', in Stephan van Erp (red.), *Vrijheid in verdeeldheid. Geschiedenis en actualiteit van religieuze tolerantie*, Valkhof Pers, Nijmegen 2007.

hij andere teksten niet aanhaalt. Met andere teksten is een zelfde soort historisch verhaal te houden. Het punt is dat de filosofische problematiek zelf verdwijnt door de wijze waarop Israel ideeën als feiten beschrijft. Israel richt een tekstueel standbeeld op voor Spinoza, de voorvechter van de vrijheid van denken. Hij smooit de filosofie van Spinoza, die ons juist tot denken zet of zou moeten zetten. In dit denken blijkt de verhouding tot de godsdienst veel problematischer te zijn dan men ‘in vrijheid’ geneigd is te denken. Men hoeft overigens niet van *denken* te houden om een pleidooi voor de vrijheid van denken te ondersteunen. Of beter: wie pleit voor de vrijheid van denken, hoeft nog niet van *denken* te houden.