

Bayle a Mandeville. Dvě rané konceptualizace společnosti ateistů¹

Marek Tomeček

Filozofická fakulta Univerzity Hradec Králové

marek.tomecek@uhk.cz

Abstrakt:

Společnost složená z ateistů byla v raném novověku považována za nemožnou, neboť panovalo všeobecné přesvědčení, že na slovo ateisty se nedá spolehnout, protože se nebojí posmrtného trestu. Ateisté nemohou tedy dlouhodobě spolupracovat a vytvořit společnost. Jako první polemizoval s tímto přístupem Pierre Bayle, jeho žák Bernard Mandeville však o padesát let později jeho stanovisko odmítl. O upřímnosti argumentů vznášených v souvislosti s otázkou ateismu koncem sedmnáctého a počátkem osmnáctého století je však možné vždy pochybovat, protože ateismus byl v té době trestný postoj a nikdo se k němu veřejně nehlásil. Proto někteří ateisté psali z předstíraně teistických pozic a svými záměrně slabými argumenty, jimiž podporovali Boží existenci, víru naopak podřývali, jak ukazuje případ Anthonyho Collinse. Ovšem ateismus takových autorů není možné prokázat z jejich publikovaných textů, ale jedině z jiných dokumentů a vzpomínek jejich současníků. Právě takový metodologický přístup nám při analýze koncepcí Pierra Bayla a Bernarda Mandevilla umožní dospět k novým závěrům ohledně jejich představ o fungování náboženství ve společnosti.

Klíčová slova: Pierre Bayle, Bernard Mandeville, ateismus, slib, čest

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2021.4r.695>

“I would have no Man so uncharitable as to think any Man guilty of Atheism, who does not openly profess it.”

Bernard Pierre Mandeville,
Free Thoughts, 1720

Jako první v Evropě se v roce 1782 v Londýně veřejně přihlásil k ateismu William Hammon. Slavný d’Holbachův materialistický a ateistický *Systém příro-*

1 Článek vychází s podporou grantu č. GA ČR 20-02972S: „Staré a nové ctnosti. Etika ctnosti u Huma a Mandevilla“.

dy vyšel sice už v roce 1770 ve Francii, ovšem pod pseudonymem.² Opatrnost byla namísto, slovo „ateista“ mělo v té době vysoce negativní konotace, používalo se hojně k diskreditaci soupeře v debatě, ateista nemohl zastávat veřejnou funkci, knihy s předpokládaným ateistickým obsahem byly zakazovány a jejich autoři mohli, pokud by byli usvědčeni, dostat pokutu, či být dokonce uvězněni za rouhání. Z těchto důvodů se před rokem 1782 nikdo veřejně k ateismu nehlásil, a pokud chceme některého z dřívějších autorů za ateistu prohlásit, musíme pro to mít pádné důvody a často musíme číst jeho texty proti jejich deklarovanému smyslu.

Přesně takovou metodou uplatňuje David Berman při analýze díla volno-myšlenkáře Anthonyho Collinse: externí důkaz Collinsova ateismu mu slouží jako klíč, jímž dešifruje jeho texty. Berman shromáždil nezávislá svědectví osob, které slyšely Collinse v londýnských kavárnách prohlašovat, že našel důkaz proti existenci Boha. Na základě Collinsova ateismu pak vysvětlil mnohé pasáže v jeho dílech, které by jinak nedávaly smysl – Berman je přesvědčivě vysvětluje jako skrytou kritiku křesťanství z pozice předstíraného deismu. Zároveň ukazuje, jak takový polo-přiznaný ateista mohl, měl-li vlivné přátele, v tehdejší společnosti fungovat: když např. na Collinse přišlo udání, že jako ateista zastává veřejnou funkci soudce a přijímá přísahy osob, aniž by sám v Boha věřil, vyřizoval tuto stížnost kancléř King, který byl bratrancem Johna Locka a Collinsovým osobním přítelem, takže Collins o svůj úřad nepřišel.³

Metodologický poznatek o důležitosti autorova náboženského života, popřípadě jeho absence, pro interpretaci jeho textů se pokusíme aplikovat na díla Pierra Bayla a Bernarda Mandevilla. Baylovy *Různé myšlenky o kometě*⁴ (v následujícím textu jsou dále uváděny pod názvem *Kometa*) vyšly přesně sto let před Hammonovým veřejným přihlášením se k ateismu a autor v nich jako první novověký myslitel v Evropě tvrdí, že společnost ateistů je možná. Na druhou stranu Baylův žák Mandeville o padesát let později ve svém *Zkoumání o původu cti a o užitečnosti křesťanství ve válce* (v následujícím textu je dále uváděno pod názvem *Čest*)⁵ popírá, že by společnost ateistů mohla exi-

2 Dílo *Système de la nature, ou des Lois du monde physique et du monde moral (Systém přírody čili Zákonů duchovního a tělesného světa)*, publikoval francouzsko-německý učenec v roce 1770 pod pseudonymem Mirabaud.

3 Berman, D., *A History of Atheism in Britain*. London, Croom Helm 1988, s. 76.

4 Bayle, P., *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre 1680*. V následujícím textu je toto dílo citováno dle anglického překladu: Bayle, P., *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*. Bartlett, R. C. (transl.). Albany, State University of New York Press 2000.

5 Mandeville, B., *An Enquiry into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War (1732)*. V následujícím textu je toto dílo citováno podle vydání: London, Frank Cass and Co. Ltd. 1971.

stovat. Vynalézá snad Bayle společnost ateistů proto, že je sám ateista? Či ji Mandeville popírá proto, že je věřící a nechce si takovou myšlenku připustit?

Na jedné straně tedy, jak jsme již řekli, stojí skutečnost, že tyto otázky jsou klíčové pro interpretaci textů těchto autorů, na straně druhé je třeba brát v potaz, že přímý výklad textů mnoho nezmuže, protože tehdejší autoři se k ateismu z existenčních důvodů nemohli přihlásit.

Baylova „Kometa“

Koncem roku 1680 se nad Evropou objevila kometa, kterou někteří prohlašovali za Boží znamení a varování před katastrofou. Vzrušená atmosféra doby poskytla Baylovi příležitost k sepsání své první francouzsky psané knihy. Trpělivě v ní ukazuje, že kometa nemůže mít na dění na Zemi žádný vliv. Za prvé proto, že atmosféra Země a atmosféra komety nepřijdou vůbec do styku, a tudíž jedno nebeské těleso nemá na druhé vliv (§ 9).⁶ Dále, světlo, které jediné k nám kometa vysílá, je pouze odrazem světla ze Slunce, a tak nemá žádnou vlastní působnost, naopak jeho působnost je daleko menší, než je tomu u slunečního světla (§ 10–11). Navíc pozorujeme, že když se stanou události, které jsou jí připisovány, často už není kometa vůbec viditelná, takže s jejím světlem nemohou mít nic společného (§ 12). Žádné jiné ovlivňování jednoho nebeského tělesa jiným, například pomocí výparů, není dokazatelné (§ 13). I kdyby se nějaké výpary z komety na Zemi dostaly, je jich tak žalostně málo, když porovnáme masu Země s velikostí komety a vzdáleností, ve které se pohybuje, že zde nemohou vyvolat žádný účinek (§ 14). A to platí jak za předpokladu karteziánského materialisticko-mechanistického vědeckého vysvětlení, tak za předpokladu aristotelské fyziky (§ 15).

Vědecké vysvětlení objevení se komety jako přirozeného úkazu, jenž nemá žádný vliv na život na Zemi, však pouze zavdává záminku k důkladnému prozkoumání Baylova hlavního zájmu – lidských vášní. Odehraje se totiž na pouhých pěti stranách (!) z celkových téměř tří set stran knihy. Těžiště celého díla leží v důkladném zkoumání náboženských postojů, předsudků a důvodů, proč lidé v něco věří či nevěří a jak se to projevuje v jejich chování. A v rámci složitě a propracovaně struktury knihy se dostane i na otázku, zda může existovat společnost složená z ateistů.

Konsensus sedmnáctého a osmnáctého století vidí ateismus jako fenomén nebezpečný pro společnost, jako fenomén, který ji může rozložit. Ateista nevěří v Boha, a tudíž nemá důvod chovat se ctnostně, nečeká od Něj odměnu za své dobré činy a trest za špatné. Chová se tedy oportunisticky a amorálně.

6 Všechny následující odkazy na paragrafy v závorkách v textu se vztahují k vydání: Bayle, P., *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, c.d.

Nelze se spolehnout na jeho slovo, svůj slib poruší, když to bude pro něj výhodné, a dokonce nebude mít morální problém s křivou přísahou, což jeho svědectví u soudu a vlastně celé soudnictví, stojící při absenci kriminalistiky a policie na svědectví osob, znehodnocuje. Přisahající se dovolává Boha jako svědka a ručitele za své výroky, pokud však v Boha nevěří, nemá důvod vypovídat pravdivě, a bude tedy vypovídat tak, aby z toho měl co největší prospěch. Proto například Locke doporučuje ateismus netolerovat, ale trestat.⁷

Bayle nejprve zpochybní důležitost teoretických přesvědčení člověka, například víry/nevíry v Boha, pro jeho konání. Podle něj je konání motivováno vášněmi, povahou, sklony a zvyky (§ 135). Proto často jednáme proti principům, které teoreticky zastáváme. Navzdory obrovské rozmanitosti názorů na Boha mezi lidmi se dá vystopovat několik převládajících vášní, které motivují jednání lidí napříč rozdílnými kulturami (§ 136). Pokud se opilý křesťan zdrží krádeže, pak to není proto, že ví, že ji Bůh zakazuje. To by se totiž ani neopil, kdyby jednal z tohoto důvodu (§ 138). A konečně, démoni a Satan nejenom věří, ale jsou si dokonce jisti, že Bůh existuje, a přesto u nich toto přesvědčení nevede ke konání dobra (§ 147). Díky takovéto naturalizaci a univerzalizaci lidského chování a jeho důvodů si může Bayle hypoteticky modelovat i společnost ateistů (taková společnost podle něj ve skutečnosti neexistuje, cestovatelé a objevitelé hlásí formy náboženství u všech nově objevených mimoevropských společností), analyzovat ji a porovnávat se soudobou společností.

Podle Baylova modelu by tedy společnost ateistů fungovala stejně jako společnost pohanů (§ 161: Domněnky o morálce společnosti bez náboženství). Všimněme si, že Bayle přece jenom nesrovnává ateisty s křesťany, ale s historickými a soudobými nekřesťanskými společnostmi. Pro všechny společnosti však platí, že lidské vášně jsou omezovány a usměrňovány zákony a pravidly. Jeden z nejdůležitějších normativních pojmů Baylovy doby, který tvořil nepsaná pravidla chování, byl pojem cti. Ačkoli jde o jedno slovo, čest se jako by rozpadá na dvě části. Mužská čest spočívá v ochotě reagovat na urážku výzvou k souboji. Ženská čest, na druhou stranu, spočívá v cudnosti. Jde v podstatě o tutéž vášeň, ale muži spojili čest žen s cudností a ženy se podle toho chovají. Kdyby tomu tak nebylo, byly by ženy stejně prostopášné jako muži. To ukazuje plastičnost a proměnlivost normativních pojmů v rámci kultury.

Cudnost žen je ustavena a posilována mnoha faktory: strachem před hanbou, dobrou výchovou, touhou nedevalvovat svou přízeň a povzbudit vášeň milence odmítnutím, láskou k dobré pověsti, touhou vzbudit úctu toho, koho

7 „Konečně ti, kteří popírají existenci Boha, nemají být tolerováni vůbec. Sliby, úmluvy a přísahy, jimiž je lidská společnost vázána, nejsou pro ateistu závazné a svaté; když odstraníte Boha, třeba jen v myšlenkách, vše se rozpadne.“ Locke, J., *Dopis o toleranci*. Přel. P. Horák. Brno, Atlantis 2000, s. 82.

odmítají, a tím si získat manžela, všeobecně nepříjemnými způsoby těch, kdo o ně usilují, jejich nevhodnými narážkami atp. Toto všechno jsou však vášně, které jediné mají možnost spustit chování, a ženy tedy nejsou cudné, protože by věřily v Boha, což je pouze teoretické přesvědčení o Jeho existenci (§164). Bayle věnuje mnoho místa tomu, aby ukázal neschopnost teoretických přesvědčení motivovat lidské chování, paragraf 176 se například jmenuje „Člověk neřídí svůj život podle svých názorů“. Dokonce dochází ke skeptickému závěru, že z lásky k Bohu neděláme téměř nic, vždy nás vede nějaká vášně, i když třeba dáváme almužnu žebrákovi (§ 166). Láska k Bohu, i když se jedná o vášně, není dost silná, aby se prosadila jako motivace, a o strachu z posmrtného trestu, další možné vášni s náboženským přesahem, Bayle nepojednává vůbec. To je opomenutí, které později Mandeville napraví. Výsledkem je naturalizace (i sekularizace) a vysvětlení všech lidských vášní z „mechanického ustrojení člověka, tj. ze spojení duše a těla“ (§ 171). Náboženství je v tomto schématu dobré „jenom ke vzletným deklamacím z kazatelny a ukázání naší povinnosti, a poté se už chováme úplně podle naší chuti po libosti“ (tamtéž). Ateisté jsou hnáni stejnými pohnutkami, a tudíž nejsou o nic horší než modloslužebníci.

Společnost ateistů by si dokonce, podle Bayla, sama vytvořila pravidla slušnosti a cti, pokud by trestala zločiny a určitým věcem připisovala chválu a jiným hanbu (§ 172). Ateisté totiž také dbají o chválu nebo hanu, a proto by se ve svých sociálních transakcích někteří z nich chovali čestně, ať už kvůli touze být veřejně chváleni a oslavováni, nebo kvůli snaze získat si přátele a zastánce na horší časy. Také by vraceli zástavu, i když by k tomu nemohli být donuceni zákonem, a to právě kvůli svému dobrému jménu: strach ze zkažené pověsti by u nich překonal lásku k penězům. Podle Bayla nám totiž jde o uznání ostatních lidí, stroj, který by nás obdivoval a chválil, nám dobrý pocit z nás samých nezajistí. Jedna vášně tak přemáhá jinou a přispívá ke stabilitě společnosti bez ohledu na teoretická přesvědčení aktérů (§ 179). Bayle také zpochybňuje stereotypní obraz ateisty – prostopášníka a zhýralce poukazem na to, že smyslní lidé se málokdy zabývají vytvářením protináboženských systémů. „Mnohem více se obávám těch hubených a bledých“ (§ 175).

A konečně, Baylova víceméně pozitivní interpretace postavy Lucilia Vaniniho, popraveného za rouhání a ateismus, ukazuje, jak silná může být u ateisty touha po slávě a slušnosti. Ateistický mučedník se zdá být *contradictio in adiecto*, vždyť tradiční křesťanský mučedník mění dobrovolně svůj pozemský život za život věčný. V jakou odměnu však může věřit mučedník ateistický? Podle Bayla byla Vaniniho motivací touha zbavit své bližní strachu ze zatracení. Proč však neodvolal, když nevěřil, že Bůh potrestá jeho křivou přísahu, a nezachránil si tak život? Bylo to kvůli jeho silné představě slušnosti – ateista je tedy schopen dodržet své slovo a nezalhat ani za cenu nejvyšší.

Všechny argumenty uváděné ve prospěch možnosti ateistické společnosti podává Bayle jako zaslechnuté od někoho třetího, „velmi zbožného člověka“, a určitým způsobem si tak kryje záda. Celá kniha, která původně vyšla anonymně, je zároveň prezentována jako soubor dopisů katolického věřícího teologovi z pařížské Sorbonny. To vše, spolu s poměrně sympatizujícím vykreslením společnosti ateistů, vedlo mnohé interprety ke čtení *Komety* jako knihy skrytě obhajující ateismus, navíc napsané ateistickým autorem.⁸ Toto čtení navazuje na tradiční čtení Bayla jako předchůdce radikálních osvícenců osmnáctého století, které však bylo zpochybněno pracemi Elisabeth Labrousseové a Waltera Rexe, chápajícími Bayla jako kalvinistického skeptického fideistu. V poslední době se však kyvadlo opět vychyluje ateistickým směrem, a to hlavně v pracích italských odborníků.⁹ Zkusme se nyní blíže podívat na celý problém a začněme trochou historie.

Bayle a Bůh

Jak jsme už výše naznačili, otázka víry našeho autora má pro čtení jeho děl o náboženství zásadní význam. Pokud by se nám (nebo někomu jinému) podařilo externím zdrojem ukázat, že Bayle v době sepsání *Komety* věřil či nevěřil v Boha, bude mít toto zjištění zásadní význam pro interpretaci první konceptualizace společnosti ateistů v moderní Evropě. Pomůže nám odpovědět na otázku, proč vůbec Bayle takovou společnost modeluje.

Pierre Bayle se narodil do rodiny kalvínského duchovního v jižní Francii. Ve dvaadvaceti letech, při studiu na jezuitské škole v Toulouse, konvertoval ke katolictví, za sedmáct měsíců, 21. srpna 1671, však konvertoval zpátky ke kalvinismu. V letech 1675–1681 učil na akademii v Sedanu a po jejím zavření Ludvíkem XIV. odešel do exilu v Holandsku, kde se stal profesorem na univerzitě v Rotterdamu. Už v lednu 1681 začal psát *Kometu*, která vyšla tiskem následujícího roku. Je zřejmé, že minimálně ještě v roce 1671 Bayle v Boha věřil, a to velmi silně, jinak by nepodstupoval druhou konverzi, která byla v jeho době trestná.¹⁰ Stalo se tedy do přelomu let 1680/1681 něco, co jeho náhled na víru v Boha změnilo? Myslím, že o tom lze důvodně pochybovat.

8 Bartlett, R. C., Introduction. In: Bayle, P., *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*. Bartlett, R. C. (transl.). Albany, State University of New York Press 2000, s. xlv.

9 Celý spor shrnuje Mara Van Der Lugt. Viz Lugt, M. van der, *Bayle, Jurieu, and the Dictionnaire Historique et Critique*. Oxford, Oxford University Press 2016, s. 5–6. Autorka také předkládá vlastní, víceméně kompromisní, čtení Baylova slavného *Slovníku*.

10 To je něco, co Bartlett buď bere na lehkou váhu, nebo nechápe vůbec: “his subsequent return to Calvinism, in outward profession at least, rendered him liable to severe punishment at the hands of French authorities.” (zvýraznění autor) Bartlett, R. C., Introduction, c.d., s. xxiv. Proč by se Bayle vracel ke kalvinismu jenom naoko, když by mu z toho plynulo jenom nebezpečí a žádné výhody? Proč by nezůstal raději skrytým ateistou a nominálně katolíkem, který měl

V roce 1668 vyvolal Claude Pajon, Baylův současník a kalvinistický duchovní, mezi svými kolegy pozdvižení svými neortodoxními názory na roli milosti. Protestantská komunita se rozdělila na dva tábory, oba sice Pajonovy názory odmítly, první tábor však – na rozdíl od druhého – nechtěl z Pajonových názorů vyvozovat kázeňské důsledky. Bayle se přihlásil ke druhému táboru, zatímco jeho starší bratr Jacob, kalvinistický duchovní ve Francii, k prvnímu. Angažovaný Bayle bratrovi opakovaně psal, aby ho upozornil na nebezpečí Pajonovy hereze – Jacobovo slovo mělo v synodě váhu, a proto nelze Baylovy dopisy chápat jinak než jako lobbování za Pajonovo potrestání, zbavení pozice duchovního. Poslední takový dopis je datován dvacátým šestým listopadem 1678, takže ještě minimálně koncem tohoto roku věřil Bayle tak silně, že byl ochoten na základě své víry i trestat heretiky.¹¹

Pokud bychom hledali v dopisech a životopisných údajích náznak zlomu v Baylově víře, pak by byl ideálním kandidátem rok 1685, jeho *annus horribilis*. V březnu zemřel jeho otec, v říjnu přítel a patron Adriaen Paets. 18. října téhož roku Ludvík XIV. zrušil Edikt nantský, čímž ukončil toleranci protestantů ve Francii, a v listopadu pak zemřel ve vězení bratr Jacob, který byl uvězněn a mučen kvůli Baylovým publikacím v Holandsku. Po tomto roce přestává Bayle ve své korespondenci se zbývajícím rodinou zmiňovat ochranu Prozřetelnosti.¹² Nicméně naším tématem je *Kometa* a mnohem šťastnější rok 1681, kdy podle všech indicií byl Bayle věřícím kalvinistou.

I z perspektivy věřícího autora dává *Kometa* a její úvahy o předsudcích, víře, vášních a ateistech dobrý smysl. Dokonce se odvážíme tvrdit, že mnohé její aspekty dávají smysl jenom z takovéto perspektivy. Předně jde o její rozvrh a strukturu: druhý „dopis“, který uvádí celou knihu,¹³ se vypořádává s názorem, že účinnost komet, tedy jejich moc ovlivňovat lidské osudy, je doložená autoritou básníků, svědecktím historiků a tradice. Tento názor jde však proti rozumu a tehdejšímu astronomickému vysvětlení toho, co kometa je. Básníky, svědecktví a tradici nezmiňuje Bayle náhodně, byly to hlavní argumenty katolické církve v čistě teologickém sporu s novou a netradiční protestantskou odnoží, dokonce to byly právě tyto argumenty, které vedly mladého Bayla ke konverzi ke katolictví deset let před sepsáním *Komety*. Tu je třeba číst jako autorovo vypořádání se se svým katolickým intermezzem.¹⁴ Dále, pranýřovaný předsudek, který věří účinnosti komety, je implicitně

nesporně lepší kariérní vyhlídky ve většinově katolické Francii? Proč by pak vůbec emigroval do tolerantního Nizozemí?

11 Rex, W., *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*. The Hague, Martinus Nijhoff 1965, s. 143–145.

12 Lugt, M. van der, *Bayle, Jurieu, and the Dictionnaire Historique et Critique*, c.d., s. 160.

13 Bayle, P., *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, c.d., s. 17–24.

14 Rex, W., *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, c.d., s. 31–73.

ztotožněn s katolictvím – a v rámci tohoto rozvrhu má úvaha o možnosti společnosti ateistů své jasné místo: předsudek vede k modloslužbě, a paradoxně je lepší být ateistou než modloslužebníkem. Terčem *Komety* není ateismus, ale modloslužebnictví/katolictví, což je staré kalvinistické téma: katolíci při mši uctívají chléb, jako by to byl Bůh, a tudíž jsou modloslužebníci.¹⁵ A podle Bayla není pravda, že by ateismus byl horší než modloslužebnictví/katolictví, naopak, katolíci jsou horší než ateisté! Právě proto se v *Kometě* objevuje poměrně pozitivní vylíčení hypotetických ateistů v porovnání s modláři.

Nadšené přijetí *Komety* dále potvrzuje oprávněnost její teistické interpretace. Kniha byla brzy rozebrána a v roce 1683 vyšlo druhé vydání. Bayle v dopisech svým bratrům (Jacob, jak už jsme zmínili, byl kalvinistický duchovní!) přiznává své autorství a také posílá výtisky svým bývalým profesorům do centra kalvínské ortodoxie, do Ženevy, odkud obdrží pochvalné až nadšené reakce – Jean-Robert Chouet ji přečte dvakrát a chystá se ji přečíst potřetí, protože v ní určitě objeví „nové krásy“. Bayle v dopise tvrdí, že mu čistě na základě *Komety* nabídla místo učitele protestantská akademie ve Franekeru.¹⁶

Proponenti ateistického čtení se soustředí na Baylovu kritiku zázraků a kritiku katolictví/modloslužebnictví chápou jako kritiku náboženství obecně.¹⁷ Je pravda, že objevení se komety jako výstrahy zkaženému lidstvu by byl zázrak *par excellence*, a takové chápání astronomických fenoménů Bayle vyvrací. Ovšem činí tak nikoli z pozic ateistického vědce, nýbrž vědce teistického, a předchůdcem je mu v tomto Nicholas Malebranche, katolický teolog, jehož *Hledání pravdy*¹⁸ Bayle nadšeně recenzoval ve svém vědeckém časopise. Podle Malebranche, jakož i později podle George Berkeleyho se Boží dobrota ukazuje lépe v pravidelnosti a předvídatelnosti Jeho přírodních zákonů než v *ad hoc* zásazích do přírodního dění formou zázraků. Pokud bychom se nedrželi naší metodologické zásady, že Baylův život patří k širšímu kontextu jeho díla, a soustředili se pouze na text *Komety*, pravděpodobně bychom do něj anachronicky promítali vlastní preference a nesouvisející spory osmnáctého a dalších století. Zohlednění širšího kontextu nám naopak umožňuje uzavřít diskuzi Baylovy *Komety* tím, že první konceptualizace ateistické společnosti v Evropě není důsledkem skryté apologie ateismu, ale vnitrokřesťanské debaty a protestantské kritiky katolicismu.

15 Tamtéž, s. 126.

16 Tamtéž, s. 72–73.

17 Bartlett, R. C., Introduction, c.d., s. xlv.

18 Malebranche, N., *De la Recherche de la Vérité. Où l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences*. Paris, Michel David 1674–1675.

Mandeville

Přesně padesát let po *Kometě* a padesát let před prvním veřejným vystoupením ateisty na evropském kontinentě, tedy v roce 1732, vychází kniha Bernarda Mandevilla *Zkoumání o původu cti a o užitečnosti křesťanství ve válce*, třetí díl završující slavnou *Bajku o včelách*.¹⁹ O rok později Mandeville v Londýně umírá. Pro naše účely budeme považovat Mandevilla za Baylova žáka, a to ze dvou důvodů: Mandeville se narodil a vyrostl v Rotterdamu, kde také studoval na univerzitě v době, kdy tam Bayle učil (nemáme, bohužel, žádný doklad o tom, že by navštěvoval jeho přednášky nebo že by se setkali). Za druhé, Mandeville Bayla často cituje, hlásí se k němu a považuje ho za svou velkou inspiraci.²⁰

Začněme Mandevillovou reakcí na Baylův paradox, že ateismus je lepší než modloslužba. Tento subtilní argument používají podle něj jenom nevěřící (s. 154),²¹ a Mandeville tedy čte Baylovu *Kometu* jako knihu ateisty bránícího svůj postoj. Důvody, které ho k tomu vedou, jsou minimálně tři: nezná Baylovu korespondenci a osobní život v době sepsání knihy, anachronicky do ní včítá mnohem nejednoznačnější a podvrtnější argumenty pozdějšího slavného *Slovníku*,²² a konečně atmosféra třicátých let osmnáctého století se značně liší od raných osmdesátých let století předchozího: volnomyšlenkářství Collinsova typu už je nyní legitimním intelektuálním postojem. Mandevillova interpretace *Komety* tedy nevybočuje z ortodoxního názoru na tuto knihu, jenž byl obecně přijímán od osmnáctého do poloviny dvacátého století. (My se však pokoušíme vyhnout včítání mnohem nejednoznačnější pozice pozdějšího Baylova *Slovníku* do jeho prvního díla, které podle nás vzniklo v jiné situaci a za jiným účelem.)

Ovšem hned následujícím krokem se Mandeville se svým učitelem a vzorem radikálně rozchází: „Nic není v občanské společnosti horšího, než ateista, *ceteris paribus*.“ (s. 154) Proč tak činí? Odsuzuje snad ateismus z pozice křesťanského věřícího? Prozkoumejme nyní Mandevillovu antropologii. Také Mandeville vidí propast mezi tím, v co člověk tvrdí, že věří, a mezi principy, které řídí jeho konání: „Všichni lidští tvorové jsou hnáni a zcela ovládáni svými vášněmi, i když si namlouváme krásné myšlenky.“ (s. 30) Opravdových

19 Mandeville, B., *The Fable of The Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*. London, J. Roberts 1714.

20 Kaye, F. B., Introduction. In: Mandeville, B., *The Fable of the Bees*. Kaye, F. B. (transl.). Indianapolis, Liberty Fund 1988, s. ciii: “the germ of the *Origin of Honour* is to be found in the *Miscellaneous Reflections*.”

21 Všechny následující odkazy na stránkové údaje v závorkách v textu se vztahují ke knize: Mandeville, B., *An Enquiry into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War*, c.d.

22 Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*. 2 vols. Rotterdam, Reinier Leers 1697. V textu této stati Baylovo dílo uvádím pouze jako *Slovník*.

křesťanů je zoufale málo, křesťanství je natolik náročný morální systém, že mu skoro nikdo nedostojí. Lidé jsou zkrátka příliš hříšní: „V soukromí jsou páchany nesčetné hříchy, kterým by přítomnost pouhého dítěte... zabránila, a to lidmi, kteří věří, že Bůh je vševědoucí a nepochybují o Jeho vsudy přítomnosti.“ (s. 38) Zde Mandeville evokuje Baylův příklad s opilým křesťanem, který nekrade. Přesto nedochází k jeho závěru, že křesťanství může být pro společnost irrelevantní, a naopak zastává tradiční pozici, že bez víry v Boha nemůžeme věřit ostatním jejich slova, sliby a přísahy.

Nicméně tato tradiční pozice se v Mandevillových rukách zajímavým způsobem proměňuje. Ze dvou obvyklých motivátorů lidského jednání, touhy po odměně a strachu před trestem, u něj převládá ten negativní (na rozdíl od Bayla, ale v souladu třeba s Lockem). Strach dále vede lidi k tomu, aby si za každou bolest, jejíž původce neznají, postulovali neviditelnou inteligentní příčinu (s. 21). Každý člověk tedy přirozeně věří v Boha a moudří zákonodárci a vládcové této přirozené tendence využili k vynálezu přísahy, přičemž představují Boha jako jejího garanta (s. 23–24).

Až posud můžeme Mandevilla chápat jako věřícího, který brání křesťanství a jeho důležitost pro společnost, dále se však již objevují znepokojivé podtóny. Horizont lidské motivace je ohraničen smrtí: co je za ní, to si nedokážeme představit, a tudíž nás to nijak neovlivňuje. Tím padá strach z pekelných trestů a touha po nebeských odměnách a slastech jako motiv lidského jednání (s. 36). Člověka může motivovat k jednání jenom to, co dopadne na jeho smysly nebo co si nitně uvědomuje. Ale posmrtné ideje získá jedině člověk, který byl vzkříšen (s. 38). Dokonce i když například kupujeme nemoovitosti pro své potomky, děláme to kvůli dobrému pocitu z jejich zabezpečení, pro své máme už nyní. Taková faktická neutralizace posmrtného života v motivaci člověka otvírá otázku Mandevillova ateismu, ke které se ještě vrátíme. Jak ale může být náboženství podle Mandevilla užitečné pro dodržování daného slova, když ne skrze víru v posmrtný život?

Zde Mandeville rozlišuje dvě skupiny lidí: prosté lidi na jedné straně a vzdělance, spolu s aristokracií a bohatým měšťanstvem, na straně druhé. V případě první skupiny křesťanství ovlivňuje chování jejích členů, protože se bojí Boha – nejde přitom o pouhé teoretické přesvědčení o Jeho existenci, ale o strach, tedy vášeň, a to konkrétně o strach z Boha, který „se pleťe do lidských záležitostí a zasahuje do nich“ (s. 27). Křivě přísahající se zkrátka bojí trestu okamžitého, trestu v okamžiku křivé přísahy, ne až trestu posmrtného. Zde je zřejmé, že Mandeville v rámci svého systému vysvětluje užitečnost a existenci náboženství daleko lépe než Bayle, pro nějž jsou teoretická přesvědčení teologické povahy motivačně impotentní: zahrnuje totiž do víry i strach, což je vášeň *par excellence*. Ovšem Mandevillovo naturalizující vysvětlení něco stojí.

Jak totiž podle Mandevilla funguje slib a dodržování slova u druhé skupiny lidí, u společenské a intelektuální elity? Pro tyto lidi, jejichž pověrečná představa o okamžité odplatě je nahlodána deismem, tedy módní představou Boha jako vzdáleného hodináře nezasahujícího do chodu světa, je zapotřebí úplně jiného mechanismu sociálně-psychologické kontroly. Na scénu tedy vstupuje čest, „již politici vynalezli, aby lidi přinutili dodržovat své sliby a závazky, když se všechna ostatní pouta ukázala neúčinná, a dokonce samo křesťanské náboženství na tento úkol často nestačilo“ (s. 30).

Jak však dokáže čest zastat to, na co náboženství nestačilo? Překvapivě dost podobným způsobem: opět skrze strach, a to tentokrát strach z hanby. Člověk je natolik sobecký tvor, že většinu času stráví přemýšlením o sobě samém, a odtud je už jen krůček k uctívání sebe samého. Vztah lásky a úcty je přirozeným vztahem k sobě samému, ale moudří zákonodárci a politici kultivovali hlavně vztah opačný, strach ze sebe samého, ten je totiž kauzálně účinnější, a to skrze strach z hanby. Mnozí vzpurní a řevniví lidé se nebáli Boha ani ďábla, ale ztráty cti u svých bližních, tedy hanby, se zalekli. A tak čest nutí lidi dodržovat své slovo a sliby (s. 40).

Muž cti uctívá sám sebe, a tak se povýšil na modlu (s. 42). Jedná se o relativně nedávný vynález, pocházející ze středověku, který organicky vyrůstá z náboženství a doplňuje jeho absenci u vzpurných lidí. Hlavním normativním pojmem křesťanství je ctnost, spočívající v sebezapření a potlačení vášní, čest představuje její další vývojovou fázi, mnohem příjemnější a funkčnější, nevyžaduje totiž sebezapírání. Sociologicky funguje stejně: „Znám muže cti, kteří, zdá se, věří v posmrtné odměny a tresty velmi málo, pokud vůbec, a přesto si o nich myslím, že jsou to velmi spravedliví lidé. Několika z nich zcela důvěřuji a na jejich slovo bych se v běžném životě spolehl raději než na slovo biskupa, kterého neznám.“ (s. 86) Čest nejenomže vychází z náboženství, ale zdá se, že je na něm až paraziticky závislá: „Když muž tvrdí něco na svou čest, cožpak nepřisáhá jakoby při sobě samém, jako ostatní přísahají při Bohu?“ (s. 87)

Když porovnáme Mandevillovo řešení otázky dodržování slova ateistou s řešením Baylovým, nenajdeme žádné principiální rozdíly: čest či dobré jméno plní roli garanta v obou případech. Ovšem zatímco Bayle uvažuje společnost ateistů jako staticky oddělenou od společnosti křesťanské a obě porovnává proti sobě, Mandeville vychází ze vzájemného promíchání a koexistence obou společností v jednom státě; v jeho pojetí se dokonce jedna dynamicky vyvíjí z druhé. Těžko se ubráníme dojmu, že u Bayla je modelování a popis společnosti ateistů abstraktním myšlenkovým výkonem, zatímco u Mandevilla předmětem empirického studia.

Odtud také pramení hlavní rozdíl mezi oběma mysliteli: Bayle vidí ateistickou společnost jako možnou, Mandeville jako nepřirozenou. „Národu

nebo velké společnosti se nedá dobře vládnout bez náboženství“ (s. 19), a to proto, že velká většina lidí je pověřivá a přirozeně v sobě má strach z neviditelné příčiny, která implikuje víru v Boha. Je daleko snazší s touto vášní pracovat, než jít proti ní. Náboženství je přirozené, není to vynález politiků a vládců, teprve jeho podpora je politicky užitečná. Zde se Mandeville ze stanoviska potenciálního ateistického kritika náboženství dostává na pozici jeho naturalizátora, který se ho snaží vědecky vysvětlit. Dokonce přichází s tvrzením, že Oliver Cromwell, velitel puritánských parlamentních vojsk a po vítězství v občanské válce lord protektor Anglie, byl osobním přesvědčením ateista. Byl však tak schopný politik a vůdce, že dokázal s armádou náboženských fanatiků ovládnout zemi. A to proto, že nešel proti náboženství, ale využil ho: „i kdyby se to zkusilo a nejschopnější nevěřící na tom pracovali s nepředstavitelnou pílí a umem, bylo by... nemožné postavit armádu ateistů.“ (s. 235)

Je to ovšem podivné náboženství, které je podle Mandevilla přirozené vlastní většině lidí – rovná se totiž pověře. Dav není křesťanský, nevěří v posmrtný život, je pouze pověřivý a věří, že Bůh trestá už zde. Pověra běžných lidí se odlišuje od víry samé, takže Mandeville, alespoň nominálně, ještě nedojde k pozdější Humově definici náboženství jako pověry: „Obvyční lidé nejsou nikdy zcela prosti pověry, která vždy implikuje víru.“ (s. 189) A u zbylé menšiny lidí bylo náboženství nahrazeno pravidly slušného chování a ctí, elita je deistická, až ateistická. Tyto kapsy ateistů mohou v převážně teistické společnosti existovat, a dokonce ji i ovládat, a to díky své občasně přetvářce, například ostentativní návštěvě bohoslužeb. Takto pesimistický pohled na stav křesťanství v Anglii roku 1732 se zdá překlápět až do ateismu. Proč vidí Mandeville všude ateisty? V Baylovi, v Oliveru Cromwellovi? Proč říká: „Znám čestné muže, kteří, zdá se, (ne)věří v posmrtné odměny a tresty.“ (s. 86).²³ Že by snad náš naturalizátor náboženství, který ho vidí jako přirozené, byl sám ateista?

23 Srov. též následující úryvky z dialogů Cti:

„Horatio: ... co myslíš, chování kolika z gentlemanů, které znáš a se kterými se rád bavíš, ovlivňují náboženské myšlenky?

Cleomenes: Doufám, že jich je spousta.

Horatio: Vidím, že se nedokážeš ubránit smíchu, když to říkáš.“

(Mandeville, B., *An Enquiry into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War*, c.d., s. 79.)

„Proč prohlašuješ křesťanské výtky vůči soubojům z pozice nastavení druhé tváře za ‚kecy‘?“ (Tamtéž, s. 78.)

Franklinovo svědectví

Ateistické čtení Mandevilla, které jsme výše načrtli, má mnoho zastánců, ale i odpůrců.²⁴ Zároveň bude poněkud obtížné konfrontovat jeho dílo s jeho životem, jako jsme to činili u Bayla, a to z toho prostého důvodu, že o jeho osobnosti téměř nic nevíme. Autor nejslavnějšího filosofického bestselleru první poloviny osmnáctého století nezanechal deník, z několika málo autentických dopisů nelze o jeho životě vyčíst téměř nic, nevíme dokonce, jestli se v Londýně živil medicínou, kterou vystudoval v Holandsku.²⁵ Nevíme, kdo byli jeho přátelé a zda o něm zanechali písemné zprávy.

Z matričních záznamů víme, že měl svatbu v kostele a alespoň jedna jeho dcera byla pokřtěna v anglikánské víře. Ani to však nemusí být důkazem jeho víry v Boha, protože v těchto otázkách měla zajisté své slovo i paní Mandevillová. Zkusme však vytěžit zdroj, který dosud unikal pozornosti badatelů, a to autobiografii Benjamina Franklina.²⁶ V ní pětadesátiletý spoluzakladatel USA mj. vzpomíná, jak se jako osmnáctiletý tiskařský učeň dostal koncem roku 1724 do Londýna. Při sázení knihy Williama Wollastona *Religion of Nature* se mu některé její argumenty nezdály přesvědčivé, a proto napsal, vysázel a vytiskl svou reakci *A Dissertation on Liberty and Necessity, Pleasure and Pain*. Zpětně hodnotí toto své dílko jako „erratum“, kterýmžto redakčním termínem označuje ty chyby svého života, jichž z pohledu stáří lituje a které by rád opravil, a to alespoň ve svém tištěném životopise. Publikace zpochybňovala nesmrtnost duše a šlo o důsledek Franklinovy ztráty víry, ke které u něj došlo ještě v Americe při četbě deistické literatury. Během svého londýnského pobytu byl tedy mladý Franklin ateistou.

Majitel tiskařské dílny, jistý pan Palmer, Franklinovi ohledně jeho pamfletu vyčínil, principy v něm obsažené mu připadaly odporné. Setkal se ale i s reakcemi daleko vstřícnějšími, jistý Lyons, chirurg, Franklina na základě četby jeho pamfletu vyhledal a navázal s ním dlouhodobější kontakt. Lyons, který byl autorem knihy *The Infallibility of Human Judgment*, často za Franklinem docházel a společně diskutovali o otázkách, které je oba zajímaly. Vzal jej také do šenku U Rohů, kde ho „představil Dr. Mandevillovi, autorovi *Bajky o včelách*, který tam měl klub, jehož byl duší jakožto velmi zábavný společ-

24 Celou debatu nejnověji shrnuje Mauro Simonazzi: *Atheism, Religion and Society in Mandeville's Thought*. In: Balsemão Pires, E. – Braga, J. (eds.), *Bernard de Mandeville's Topology of Paradoxes. Morals, Politics, Economics, and Therapy*. Heidelberg, Springer 2015, s. 231.

25 Rousseau, G. S., *Mandeville and Europe: Medicine and Philosophy*. In: Primer, I. (ed.), *Mandeville Studies. New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670–1733)*. The Hague, Martinus Nijhoff 1975, s. 11.

26 Franklin, B., *Autobiography*. Lemay, J. A. L. – Zall, P. M. (eds.). New York, W. W. Norton and Company 1986, s. 34–36.

ník“. Setkání s Mandevilem je z druhé strany zarámováno dalším „erratem“ Franklinova života, v němž se neúspěšně „pokusil o důvěrnosti“ s jistou mladou vdovou, což připisuje tomu, že v oné době neměl „náboženské zábrany“.

Celá epizoda, v níž Mandeville vystupuje v jediné větě, zdánlivě vypovídá více o Franklinovi než o Mandevillovi, přesto z ní lze mezi řádky vyčíst mnoho zajímavého. Předně jde o to, že Lyons sám vyhledal Franklina, protože si přečetl jeho skrytě ateistický pamflet, který na druhou stranu značně rozladil Palmera. To přesně odpovídá Bermanově tezi o skrývaném ateismu mnoha deistických a naturalistických publikací té doby, které měly skrytou agendu pro zasvěcené. Lyons byl chirurg, Mandeville vystudoval lékařství – medicínské profese se v raném novověku díky svému materialistickému vztahu k lidskému tělu a anatomii se často ocitaly v napětí s křesťanským názorem na svět; vzpomeňme na kontroverze ohledně prvních pitev lidského těla, či na konkrétní lékaře-ateisty, jako byli Julien Offray de La Mettrie a později Pierre Jean Georges Cabanis. A konečně, Mandevillov hospodský klub byl obdobou ateistických klubů v kavárnách, v nichž Berkeley slyšel Collinsův důkaz neexistence Boha.

Franklinem popsaná infrastruktura Mandevillova ateismu přesně odpovídá tomu, co nachází Berman u Collinse. Proč však Franklin nenapiše o Mandevillově ateismu otevřeně? Protože se za svou ateistickou mladickou nerozvážnost v době sepisování paměti už stydí, a nechce proto jít příliš do detailu. Další paralelou s Collinsem je mocný politický ochránce ateistického autora: Mandevillovy knihy byly dvakrát žalovány u londýnského soudu pro pobuřování a ateismus, ani jednou však k soudnímu líčení, či dokonce odsouzení nedošlo. Komentátoři to připisují vlivu lorda Macclesfielda, který do roku 1725 zastával úřad kancléře Anglie. Následující úryvek, který je vlastně, spolu s Franklinovým, jediným svědectvím o Mandevillově životě, nám pomůže vztah obou mužů osvětlit: „Mandeville si velmi oblíbil společnost a portské u lorda Macclesfielda, u něhož se často vyskytoval a mohl si tam říkat a dělat cokoli, co si zamlul. Jeho poznámky po večeri bývaly vtipné, ale ne vždy vhodné a slušné... často se bavil tím, že si dobíral přítomné duchovní. Při těchto příležitostech se kancléř, který měl rád Mandevillovu společnost a smysl pro humor, tvářil, jako by je chtěl usmířit, ale svou ironií často jen přilil oleje do ohně a většinou se i on duchovnímu smál. Jeden pán... se nestyděl přiznat mi, že jeho otec vděčil za své místo tomu, že se nechal rok nebo dva vysmívat u lorda Macclesfielda.“²⁷

27 Newman, J. W., *Lounger's Common-Place Book: Or, Miscellaneous Anecdotes. a Biographic, Political, Literary, and Satirical Compilation: Which He Who Runs May Read.* London, (s. n.) 1805, s. 307–308.

Takto vypjatý antiklerikalismus představuje další rozměr Mandevillova ateismu. A představa kapes ateistů, žijících uprostřed teistické většiny a ovládajících ji, tak není, jak se zdá, důsledkem teoretické spekulace osamělého učence, ale vychází z empirického popisu světa bonvivána lepší společnosti první třetiny osmnáctého století.

Po srovnání dvou raných konceptualizací společnosti ateistů se ukazuje, že nic není takové, jaké se jeví na první pohled: Baylova představa ateistické komunity, ač stojí na materialistickém základě rozboru lidských vášní, je spíše polemikou proti katolicismu a povzdechem nad konfesní rozhádaností a nesnášenlivostí tehdejší Francie a potažmo Evropy. Přestože byl Bayle v době jejího sepsání s nejvyšší pravděpodobností věřící kalvinista, nedokázal pro víru v Boha najít místo ve své filosofii a vysvětlit, proč tolik lidí v Boha věří a jak toto teoretické přesvědčení ovlivňuje jejich chování. Šlo mu spíše o barvitý popis jejich selhávání. O padesát let později jeho žák Mandeville už píše z úplně jiné pozice: jako ateista z vyšších kruhů a přírodní vědec se snaží pochopit, proč tolik lidí stále v Boha věří. On sám věřit v Boha nepotřebuje, ale zároveň chápe, že tato silná vášeň vyrůstá z přirozeného základu, a pokud bude správně kultivována, může přinést společnosti mnoho dobrého. Myšlenkový krok od individuálního ateisty k celé společnosti složené z ateistů nebyl tak snadný a přirozený, jak se z dnešní perspektivy může jevit. Představa osamocенého ateisty-elitáře nebo malých skupin ateistů, žijících ve většinově věřící společnosti a skrývajících svou nevíru, je základním východiskem Mandevillovy analýzy a, jak jsme se snažili ukázat, i jeho osobní situací. Co je přirozené pro jedince, nemusí být přirozené a dobré pro společnost jako celek. Víra Mandevillovi sice implicitně kolabuje na pověru a ve vládnoucí vrstvě je nahrazena dobrými mravy, ale přesto nachází pro strach z Boha, tradiční bohabojnost – již chápe jako vášeň, a tudíž jako hybatele lidského jednání – důležitou sociologickou funkci v instituci přísahy, kterou budou moudří vládci kvůli její stabilizační funkci podporovat. Mandeville si tak překvapivě, ač sám ateista, nedovede představit celou společnost složenou z ateistů, zatímco o padesát let dříve si Bayle, ač sám věřící, společnost ateistů představuje, a to díky svému hlubokému rozčarování ze společnosti věřících.

SUMMARY

Bayle and Mandeville: Two Early Modern Conceptualisations of Atheistic Society

A society composed of atheists was thought impossible in early modern Europe. An atheist, it was believed, will not keep a promise since he or she does not fear divine retribution. Thus, atheists cannot cooperate in a long-term enterprise and form a viable society. Pierre Bayle was the first thinker to challenge this common assumption, though some fifty years later his follower Bernard Mandeville rejected his arguments. But the sincerity of such arguments is always questionable in the early modern period, it being illegal and punishable to publicly advocate atheism. Some atheists, as was demonstrated to be the case with Anthony Collins, wrote from contrived theistic positions, actually trying to undermine Christianity with purposefully weak arguments for the existence of God. But the atheism of such authors cannot be deduced from their published writings, only from other of their documents and from their contemporaries' memoirs. Applying this methodological insight to Bayle and Mandeville will enable us to see their arguments for and against an atheistic society in a new light.

Keywords: Pierre Bayle, Bernard Mandeville, atheism, promise, honour

ZUSAMMENFASSUNG

Bayle und Mandeville. Zwei frühe Konzeptualisierungen atheistischer Gesellschaften

Eine aus Atheisten bestehende Gesellschaft galt in der frühen Neuzeit als ein Ding der Unmöglichkeit, da die allgemeine Überzeugung herrschte, auf das Wort eines Atheisten sei kein Verlass, weil dieser keine Angst vor einer Bestrafung nach dem Tod habe. Atheisten könnten also nicht langfristig kooperieren und eine Gesellschaft aufbauen. Als erster polemisierte Pierre Bayle mit diesem Ansatz, wobei sein Schüler Bernard Mandeville diesen Standpunkt fünfzig Jahre später ablehnte. Die Ehrlichkeit der Argumente im Zusammenhang mit der Frage des Atheismus Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts kann jedoch in Zweifel gezogen werden, da Atheismus zu der Zeit unter Strafe stand und sich niemand öffentlich zum Atheismus bekannte. Deshalb schrieben manche Atheisten aus einer vorgetäuschten theistischen Position heraus und trugen mit absichtlich schwachen Argumenten für die Existenz Gottes zu einer Untergrabung des Glaubens bei, wie bei Anthony Collins zu sehen ist. Ein Atheismus kann bei diesen Autoren jedoch nicht anhand veröffentlichter Texte nachgewiesen werden; dies ist nur durch andere Dokumente sowie durch Erinnerungen ihrer Zeitgenossen möglich. Dieser methodologische Ansatz ermöglicht es uns, bei der Analyse der Konzepte Pierre Bayles und Bernard Mandevilles zu neuen Erkenntnissen hinsichtlich der Vorstellung dieser beiden Autoren bezüglich der Funktion der Religion in der Gesellschaft zu gelangen.

Schlüsselwörter: Pierre Bayle, Bernard Mandeville, Atheismus, Eid, Ehre