

STUDIA SPINOZANA



Volume 11 (1995)

Spinoza's Philosophy of Religion

Königshausen & Neumann

STUDIA SPINOZANA

An International & Interdisciplinary Series

EDITORS-IN-CHIEF

**Wim N.A. Klever (Rotterdam), Filippo Mignini (Macerata),
Pierre-François Moreau (Paris), Manfred Walther (Hannover),
(Business Director), Yirmiyahu Yovel (Jerusalem)**

EDITORIAL BOARD

**E. Balibar (Paris) / E. Curley (Chicago) / H. de Dijn (Leuven) /
A. Dominguez (Ciudad Real) / G. Fløistad (Oslo) /
K. Hammacher (Aachen) / E.E. Harris (Ambleside) /
K. Kudo (Tokyo) / G. Lloyd (Canberra) / A. Matheron (Paris) / N.V.
Motroshilova (Moskva) / E. de Olaso (Buenos Aires) / L.C. Rice
(Milwaukee) / H. Seidel (Leipzig) / M. de Souza Chaui (São Paulo) /
T.L.S. Sprigge (Edinburgh) / O. Ueno (Yamaguchi)**

In conjunction with:

**Groupe de Recherches Spinozistes (CNRS, Paris Sorbonne)
North American Spinoza Society (Baltimore)
Spinoza-Gesellschaft (Hannover)
Spinoza Kyokai (Tokyo)
Vereniging het Spinozahuis (Amsterdam/Rijnsburg)**

Volume 11 (1995)

CENTRAL THEME: Spinoza's philosophy of religion

Königshausen & Neumann

STUDIA SPINOZANA

Volume 11 (1995)

Central Theme:

SPINOZA'S PHILOSOPHY OF RELIGION

Special Editorial Team:

H. De Dijn (Leuven)

F. Mignini (Macerata)

P. van Rooden (Amsterdam)

Königshausen & Neumann

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek
STUDIA SPINOZANA : an international and interdisciplinary series /
in conjunction with: Spinoza Center, The Hebrew University
(Jerusalem) - Würzburg: Königshausen u. Neumann.

Erscheint jährl. - Früher im Verlag Walther u. Walther, Alling. Text
teilw. dt. teilw. engl. teilw. franz. teilw. ital. - Aufnahme nach Vol. 4 (1988)
ISSN 0179-3896

Vol. 4 (1988 / 1989) - Verl.-Wechsel

STUDIA SPINOZANA publishes ca. one volume, per year.

Price:

DM 58,00 / US \$ 39,80 for subscribers

DM 78,00 / US \$ 49,80 for single copies

Subscribers are obliged to take three consecutive volumes, and the subscription is automatically extended for one year unless notification is given in the year of publication of the 3rd volume.

Distributor for North America: Dr. Douglas J. Den Uyl
Bellarmine College
Newburg Road
USA - Louisville, Kentucky 40205
Tel. (USA) 502 / 452 - 8211 / -8231

Already published:

Vol. 1 (1985): Spinoza's philosophy of society.- 474 pp.	ISBN 3-925-247-00-9
Vol. 2 (1986): Spinoza's epistemology.- 476 pp.	ISBN 3-925-247-01-7
Vol. 3 (1987): Spinoza and Hobbes.- 559 pp.	ISBN 3-925-247-02-5
Vol. 4 (1988): Spinoza's early writings- 460 pp.	ISBN 3-88479-456-5
Vol. 5 (1989): Spinoza and literature.- 475 pp.	ISBN 3-88479-546-5
Vol. 6 (1990): Spinoza and Leibniz.- 390 pp.	ISBN 3-88479-546-6
Vol. 7 (1991): The Ethics in the „Ethics“.- 397 pp.	ISBN 3-88479-631-3
Vol. 8 (1992): Spinoza's psychology and social psychology. - 410 pp.	ISBN 3-88479-862-6
Vol. 9 (1993): Spinoza and Modernity. - 414 pp.	ISBN 3-8260-1079-6
Vol. 10 (1994): Spinoza and Descartes. - 411 pp.	ISBN 3-8260-1205-4

Next issues:

Vol. 12 (1996): Spinoza and ancient philosophy

Picture on the cover: „Wolfenbütteler“ portrait of Spinoza.

Herzog-August Library, Wolfenbüttel (Federal Republic of Germany).

Gedruckt mit Unterstützung der Fritz Oppenheimer-Stiftung.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 1996

Umschlag: Hummel / Homeyer, Würzburg

Satz und Druck: Verlag: Königshausen & Neumann GmbH;
alle Rechte vorbehalten.

Auch die fotomechanische Vervielfältigung des Werkes oder von Teilen daraus
(Fotokopie, Mikropie) bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags.

Printed in Germany

ISSN 0179-3896

ISBN 3-8260-1447-2

TABLE OF CONTENTS

CENTRAL THEME: SPINOZA'S PHILOSOPHY OF RELIGION

Filippo MIGNINI	
Presentation	11
J.Thomas COOK	
Did Spinoza lie to his landlady?	15
Herman DE DIJN	
Spinoza and revealed religion	39
Filippo MIGNINI	
La dottrina spinoziana della religione razionale	53
Omero PROIETTI	
<i>Teshuvah</i> per via obliqua. L'“antispinozismo” di Leo Strauss	81
Bernard ROUSSET	
La réflexion spinoziste sur l'immortalité	111
T.L.S. SPRIGGE	
Is Spinozism a religion?	137
André TOSEL	
Que faire avec le <i>Traité Théologico-politique</i> ? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie?	165

Henri LAUX

Religion et philosophie dans le *Traité Théologico-politique*. Débat
avec André Tosel.....189

Ernestine VAN DER WALL

The *Tractatus Theologico-politicus* and dutch calvinism, 1670-1700201

Manfred WALTHER

Biblische Hermeneutik und historische Erklärung: Lodewijk Meyer
und Benedikt de Spinoza über Norm, Methode und Ergebnis
wissenschaftlicher Bibelauslegung227

SECTION 1: ARTICLES 'VARII ARGUMENTI'

Jonathan ISRAEL

Spinoza, King Solomon, and Frederik van Leenhof's Spinozistic
republicanism303

Nelli MOTROSCHLOW

Die philosophischen Grundprinzipien Vladimir Solov'evs und die
Lehre des Spinoza319

SECTION 5: REPORTS AND INFORMATION

STUART BROWN

Disguised and overt Spinozism around 1700. Reflections on the
Conference at Erasmus University, Rotterdam, 5-8 October, 1994.....345

SECTION 6: REVIEWS

EDITIONS:

Willi Goetschel on SPINOZA: <i>Politischer Traktat/ Tractatus Politicus</i> , ed. BARTUSCHAT	353
Robert Schnepf on STEENBAKERS: <i>Spinoza's Ethica from</i> <i>manuscript to print</i>	356

COLLECTED ARTICLES:

Winfried Schröder on <i>L'hérésie spinoziste. La discussion sur le</i> <i>Tractatus theologico-politicus, 1670-1677, et la réception immédiate</i> <i>du spinozisme</i> . ed. CRISTOFOLINI	360
--	-----

LIST OF PUBLICATIONS SENT TO THE EDITORS

APPENDIX

Citation Conventions for the Works of Spinoza	367
Authors' Addresses	370
Addresses and Responsibilities of the Editors-in-Chief	361
Editors' addresses	372

CENTRAL THEME

SPINOZA'S PHILOSOPHY OF RELIGION

PRESENTATION

Filippo Mignini

Spinoza's childhood and early youth were marked by the religious experience of the Portuguese Jewish community in Amsterdam.

An acquisition of knowledge of the language, the rites, the traditions, the myths and the laws that made up the forefathers' religion constituted the enveloping and penetrating atmosphere breathed by the young Baruch. Proof of his attendance at the Ets Haim school until he was almost twenty, where he perfected his Hebrew and learned about the Torah and the Talmud, is provided in the registers. Early biographers tell of the great hopes that teachers had for the young man, seeing him as one of the future pillars of the community. But they also talk of the doubts, the religious crisis, the ignored requests and invitations to appear before the community leaders to answer to charges of heterodoxy. When he was twenty-four, Baruch was banished from the community, laden down by the weight of eternal damnation.

Throughout his life Spinoza was to maintain contacts with religious men and theologians from every church and sect. This was inevitable in a country such as the Netherlands and where it was said that all you had to do was put two men together and they would talk about theology. For the whole of his philosophical career Spinoza continued to reflect on religion and theology. The first formulation of the system, the KV, is so marked by the use of theological terminology that it appears as an explicit attempt at demythification: the first radical demonstration of the philosophical truth hidden in myths and theological prejudice. Not even the Ethics, especially in the scholia of the first part, escapes the need for an analysis against the principal theses of theological tradition, without, however, resorting to a re-evocation of its vocabulary and presented in a spirit of total emotional detachment. The Ethics reaffirms the idea of rational religion previously de-

veloped in the KV and represents the systematic horizon up to which the undertaking of the TTP had to be read and interpreted. This is the work where Spinoza sets out to examine the truth of revealed religion, placing himself before the whole of Judeo-Christian Scripture seen as the principal historical document of the imagination of the western world. Here, presenting a rigorous historico-critical method, the author uncovers the original nucleus of moral precepts that reason can recognize as conforming to its own principles. However, as knowledge and the exercise of revealed precepts are inaccessible to most people, being the mass of humanity subjected to the fluctuations of superstition, Spinoza, both in the TTP and in the TP, entrusts the external control of religious practices to politics, leaving the freedom to cultivate personal opinions to each individual.

Spinozian historiography has not failed to examine the doctrine of religion, even though, in the eyes of the critics, it has not come to play such a central role as was reserved for other elements of the system. In reality, Spinoza did not develop a full-fledged philosophy of religion. However, theoretical definitions and analyses of the religious phenomenon within its historical context constitute essential elements of the author's entire philosophical experience, to the point of being able to be reconstructed and assembled into a sufficiently organic and cohesive doctrine. Readings, some of which are important, of this doctrine, of the TTP and of the interpretation or explanation of Scripture that the work presents, of contacts maintained with exponents of religions and churches of his time have left their mark on Spinozian historiography. The exploration of those texts, however, cannot be considered complete, and the discussion of those doctrines, as shown even in recent publications, is far from being concluded. This is a sign of a vitality which nowadays continues to be relevant or of a series of problems that have still not been resolved in Spinoza's thinking regarding religion and its potential ability to bear further fruit.

The determination to gather the still lively interest in themes connected with Spinoza's doctrine of religion and to provide it with space for a systematic comparison has prompted "*Studia Spinozana*" to devote this volume to the subject. There are at least four different treatments of the question. The first regards the attempt to give a global definition, with reference to the entire system, to the salient elements of the doctrine of religion (Th. Cook, F. Mignini). The second deals with the delicate and arduous theme of revealed religion and salvation through obedience (H. De Dijn, A. Tosel and H. Laux's response), as well as the more theoretical and historiographical problems which are inherent in the interpretation of TTP (O. Proietti) and the hermeneutical doctrine developed within it (M. Walther). The third con-

cerns the relationships between Spinoza's philosophy and the religions of the time, in particular with Dutch Calvinism (E. Van der Wall). The fourth regards some corollaries of this doctrine, such as the theme of the immortality of the soul, or rather the eternity of the mind (B. Rousset) and the possibility of extending the notion of religion to Spinozism itself (T.L.S. Sprigge).

In these essays, the reader will be able to find different examples of interpretation, sometimes divergent or even contrasting, of the themes or of complementary aspects of the doctrine of religion. He will also find a broad range of historiographical and biographical references which will enable him to tackle a direct reading of the texts armed with the most appropriate instruments. To him goes the authentically Spinozian wish of being able to experience joy in reading the following pages, because this will be the sign of a passage, however small, from a lesser to a greater perfection.

DID SPINOZA LIE TO HIS LANDLADY?

J. Thomas Cook

In his biography of Spinoza, Colerus recounts the following exchange:

It happened one day that his landlady asked him whether he believed that she could be saved in the religion she professed: He answered, 'Your Religion is a good one, you need not look for any other, nor doubt that you may be saved in it, provided, whilst you apply yourself to Piety, you live at the same time a peaceable and quiet life' (Colerus 1906: 41).

As biographical tales go, this one is pretty reliable. The biographer, Johannes Colerus, was a German Lutheran minister who took over pastoral duties at the local Lutheran church in the Hague some sixteen years after Spinoza's death. The Van der Spycks, Spinoza's landlord and landlady for the last six years of his life, were members of Colerus' congregation, and the pastor seems to have been intrigued by the contrast between the stories that they told of their quiet, pleasant, upright tenant and the execrable blasphemies and impieties that the preacher found in Spinoza's writings. In writing the biography, Colerus used those of his parishioners who had known Spinoza personally as sources for a number of details, and we can be quite sure that he got the report of the above exchange straight from mevrouw Van der Spyck herself.¹

We cannot know, of course, how precisely mevrouw Van der Spyck remembered Spinoza's specific words, but it is likely that Colerus would have urged her to think carefully and to be as accurate as possible in her

¹ Colerus is quite explicit about the extent of his reliance on the Van der Spycks as sources. When discussing Bayle's account of a putative knife-assault earlier in Spinoza's life, Colerus writes, "But Spinoza's landlord and his wife, who are still living, give me quite another account of it" (Colerus 1906: 9).

recollection. He was something of a stickler when it came to precise wording, as evidenced by the very great lengths to which he went in his efforts to get the exact text of the pronouncement whereby Spinoza was banned from the synagogue in Amsterdam. Perhaps mevrouw Van der Spyck found the exchange sufficiently noteworthy that she wrote it down in her day-book when it happened. Or perhaps she told others about it at the time, and could thereafter draw on their memories as well. In truth, we do not know how reliable her account is, but we can be confident that she was the source of the report and that Colerus tried to get as accurate a version as possible.

However exact the report may be in the details of its wording, I find that the statement attributed to Spinoza has a strong ring of authenticity to it. In part this is a function of tone – the gentle tone of authority with which he responds to his landlady's query. But it is also a matter of the content of his reply. These words sound like precisely the sort of thing that we would expect Spinoza to say to mevrouw Van der Spyck in such an exchange.

The Problem

But why does it sound like just the sort of thing we would expect Spinoza to say? Is it (1) because we think that he believes it, and we would expect him naturally to tell his landlady what he honestly believes? Is it that (2) she seems to be seeking reassurance, and that we expect him generously (if patronizingly) to accommodate her by telling her what she wants to hear (even though he does not believe it)? Or is it that (3) we expect him to tell her what she wants to hear (although he does not believe it) in order not to anger or offend a person with some power over him (since she is, after all, his landlady)? Or is it perhaps (4) that we recognize in his words clever equivocation that allows him to say (and mean) one thing, knowing full well that she will understand him to have said something else – and that we expect this sort of equivocation from Spinoza when he talks with non-philosophers about their religions?

Spinoza scholars will recognize that the interpretive alternatives offered in the prior paragraph have application not only to the conversation with mevrouw Van der Spyck, but to Spinoza's overall treatment of "revealed religion" in the *Tractatus Theologico-Politicus*.² In that enigmatic

² Until very recently there has not been a good available English translation of the complete *Tractatus Theologico-politicus* (hereafter *TTP*). Fortunately that is changing. E.J. Brill has recently published a very readable and accurate translation by Samuel

work Spinoza often speaks very highly of revealed religions (especially Christianity) even as he appears to undermine the scriptural bases that have traditionally been thought to provide the chief warrant for belief in those religions. Cagily couched affirmations and carefully reserved denials follow on the heels of one another, leaving some reader with an impression of inconsistency, of confusion or of evasion. Commentators have charged Spinoza with naivete, with irony and with mendacity.³

Where the *TTP* seems evasive, it is sometimes possible to get clearer on Spinoza's views by focusing on his direct one-on-one exchanges with specific individuals.⁴ In this paper I will approach some of the larger interpretive questions that surround the *TTP* by focusing on the modest exchange between the philosopher and his landlady. I do not assume that Spinoza spoke more openly to her than to his intended readership in the *TTP*. But I hope that the directness of her question might help to narrow the interpretive target, and, since we know whom he was addressing, perhaps we can dispense with some of the confusing questions about intended audience. He was not writing a treatise to influence the political future of the Netherlands; he was answering mevrouw Van der Spyck's question. He was not "addressing potential philosophers while the vulgar listened" (as Strauss describes Spinoza's project in the *TTP*); he was talking with his landlady.

My plan is to consider each part of Spinoza's statement in sequence, asking what it means, to what extent he might have believed it, and why. In each case, we will consider the *prima facie* grounds for thinking that Spinoza could not have meant what he said in a simple, straightforward way. In each case, we will assess the force of those considerations, and if need be will ask what else he might have meant by the words in question – and whether he in fact believed his own words, so interpreted. If all other inter-

Shirley. More importantly, E. M. Curley's full translation will be available relatively soon with the publication of the second volume of his translation of Spinoza's complete works. This edition will have a full index and glossary as well as the other scholarly notes and apparatus that have proved so valuable in Volume One. I am grateful to Professor Curley for making his translation of the *TTP* available prior to publication. Page references in this paper are in standard accordance with the Gebhardt edition.

³ Leibniz charged irony (see Curley, forthcoming). See Strauss 1952 on mendacity charge.

⁴ For example, if the *TTP* were to leave us in doubt about Spinoza's view of certain historically-based claims in favor of the Catholic Church, we can remove such doubts by attending to *Ep* 67 – Spinoza's blistering response to Burgh's efforts to proselytize him for the Mother Church. Again, if we find Spinoza evasive in the *TTP* regarding the Trinity and the Resurrection, we can find a clearer statement of his position in a letter responding to a direct question posed by Oldenburg (see *Ep* 74).

pretive efforts fail, we will regretfully conclude that he was simply lying to his landlady. It may come to that, but if so it will be the interpretive hypothesis of last resort.

Spinoza's response to mevrouw Van der Spyck falls naturally into three parts: (1) The positive assessment of her religion; (2) the assurance that she can be saved in her religion; (3) additional (behavioral) requirements for her salvation. The second and third of these cannot really be dealt with fully in isolation from each other, but we will begin by looking at each of the claims *seriatim*.

“Your religion is a good one, you need not look for any other...”

The Van der Spycks were Lutherans. Lutherans attribute considerable importance to two of the traditional sacraments; Spinoza believes that such religious ceremonies “contribute nothing to blessedness” and do not “have any holiness in them” (*TTP* 5: 76). Lutherans believe in the literal resurrection of Jesus Christ from the dead; Spinoza does not. Spinoza does not believe in salvation by faith alone.⁵ Perhaps most importantly, Lutherans attribute anthropomorphic psychological states to God and tend to think of God's laws as similar to the edicts of a human prince. This final view is not only false, according to Spinoza, but likely to lead one to experience conduct in accordance with divine law as an onerous obligation rather than as active and free self-expression (*TTP* 2: 41).

This list could go on, but the point here is that Spinoza's endorsement of mevrouw Van der Spyck's religion is not the result of an overall agreement with the tenets and practices of the Lutheran faith. Indeed, Spinoza holds a number of these tenets and practices to be superstitious. Why then does he say that her religion is a good one and that she need not look for any other?

Spinoza plays down the importance of the specific beliefs of any given sect regarding sacraments and interpretation of scripture (*TTP* 14: 173). The main point and purpose of religion is to encourage piety, peace and loving kindness – and presumably the Lutheran church is, as a rule, as effective as any other in this regard. Spinoza also had specific knowledge of how the

⁵ Though Spinoza's definition of faith is interesting and maybe designed in such a way as to bridge the gap between those who favor works and those who favor faith as the means to salvation. According to Spinoza's definition, obedience to God (= works) is a sufficient condition to guarantee the presence of faith (and faith is thereby a necessary condition for works). See also note 15 below.

gospel was preached in the Van der Spycks' own neighborhood church, for he occasionally attended services with the family. Apparently he thought very highly of Pastor Cordes' sermons and "... esteemed particularly [the pastor's] learned way of explaining the Scripture, and the solid applications he made of it"⁶. (Colerus 1906: 41) So, as institutionalized religions go, mevrouw Van der Spyck's was indeed, by Spinoza's lights, a good one, and she would have been unlikely to find a better faith had she gone looking for one. Moreover, for her to have undertaken such a search would have been a sign of the unfortunate inconstancy that so often attends superstitious belief in the hearts of the fearful (*TTP* Preface: 6).⁷

Of course mevrouw Van der Spyck was not interested primarily in Spinoza's general assessment of her religion. Rather, her question was quite specific and direct. She wanted to know if he believed that she could be saved in her faith. Spinoza's answer seems similarly direct: **"...nor [need you] doubt that you can be saved in [your faith]"**. She asked; he answered affirmatively. What could be more straightforward?⁸

⁶ All told, the relationship between the religiously suspect philosopher and the local churches seems to have been remarkably congenial. I find it quite surprising, for example, that he was buried in the churchyard of the (Reformed) Nieuwe Kirk at his death. Perhaps no one in the neighborhood of the Nieuwe Kirk had heard about the controversy surrounding the publication of the *TTP* and the views of its heretical author. Colerus suggests that they did **not** know "...what were the principles of Spinoza in point of religion" (Colerus 1906: 99). And yet, on the other hand, twelve years earlier Spinoza wrote to Oldénburg that "...ordinary people ... never stop accusing me of atheism" (*Ep* 30). Granted, "ordinary people" seems to be contrasted here with "theologians", and it is likely that Spinoza is not talking about people as ordinary as the neighbors and Pastor Cordes. Still, he lived among these people for upwards of six years, and it is hard to imagine that they knew nothing of his controversial status.

⁷ I think that what has been said is an accurate account of what lies behind Spinoza's initial remarks to his landlady. But it might be mentioned that Spinoza may have had his own – primarily political – reasons for preferring the Lutheran over the Reformed (Calvinist) Church of his time. For one thing, Luther's "two kingdoms" doctrine is more congenial to Spinoza's political views in the *TTP* than Calvin's theocratic tendencies. Secondly, Spinoza wrote the *TTP* in part as an argument for "freedom of philosophizing and saying what we think" (*Ep* 30), and the Calvinist clergy was notoriously intolerant in this regard. (The pyre of Servetus still smoldered in the back of free-thinkers' minds). Finally, at the very moment that the *TTP* was being written, the Calvinist clergy in the Netherlands was agitating to do away with the Republican government and introduce monarchy under William of Orange. Spinoza rightly feared that such a development would be bad for the freedom of mind of the Dutch citizenry.

⁸ I suppose that a skilled practitioner of the hermeneutics of suspicion might find readings of Spinoza's response that make it seem less than directly affirmative: for example, "You need not doubt that you can be saved {since such doubting will just upset

Unfortunately, we have reason to believe that insofar as Spinoza's answer really was affirmative, it could not have been an answer to the question she asked. We can be pretty sure what mevrouw Van der Spyck had in mind when she asked if she could be saved in her faith. She was concerned about being saved from damnation – salvation from an afterlife of everlasting punishment for her sins. As a general rule, an affirmative answer to a question suggests acceptance of the presuppositions that underlie the question.⁹ But Spinoza's answer to his landlady violates this general rule, since he accepts almost none of what we may reasonably assume to be her presuppositions in the matter of salvation. Spinoza does not believe in an everlasting after-life in which we might suffer punishment. Nor does he accept the existence of the sort of God who, like a divine magistrate, would pass judgment and impose sentence upon the guilty. Insofar as Spinoza's affirmative answer suggests an acceptance, on his part, of the beliefs presupposed by the intended meaning of her question, his answer is misleading. Mevrouw Van der Spyck is led to believe that Spinoza holds that she can be saved (with all that that involves) whereas in fact Spinoza does not hold that, in her sense, she can be (nor, indeed, that she needs to be) saved.

But if Spinoza does not mean that she will be spared everlasting punishment, and if he is not just plain lying to the woman, just what does he mean when he assures mevrouw Van der Spyck that she can be "saved" in her faith? What does "salvation" mean for Spinoza? This, as it turns out, is a tricky and complex question. As indicated in Curley's Glossary-Index to the *TTP*, *salus*, *salvare*, and related terms require a variety of translational equivalents, depending upon context. On the whole it is possible to narrow in on those contexts in which the terms are being used in ways that are relevant to Spinoza's exchange with mevrouw Van der Spyck, but even then Spinoza seems to have a lot more to say about the "way to salvation" and what salvation depends on than about what salvation is.

you, and you don't need to get upset over things that you can do nothing about, such as the fact that there is no salvation of the sort that you are imagining)".

⁹ If I reply "Yes" to your query about whether the present king of France is bald, I thereby indicate acceptance of the ontological assumption presupposed by the question. If I ask you whether angels have two wings (rather than four) and you reply, "You need not doubt that they have but two wings", you thereby indicate your acceptance of the existence of [wingéd] angels. The talk here of "indicating acceptance of the assumption" is intended to avoid any hard and fast Russellian claims about allegedly necessary truth-conditions. The claim is offered not as conceptual analysis, but as a claim about everyday informal semantics.

Some help can be found in Spinoza's tendency to equate salvation with blessedness,¹⁰ and there is at least one passage in which Spinoza tells us what these are: "...true salvation and blessedness consist in true peace of mind...(vera animi acquiescentia)" (*TTP* 7: 111). The phrase animi acquiescentia appears at one other place in the *TTP*, but these words, coupled with "blessedness" (beatitudo) most readily remind us of Part 5 of the *Ethics*, where the phrase appears three times.¹¹ Not surprisingly, it is here, in the *Ethics*, that Spinoza most fully develops his conception of salvation and blessedness.

Fortunately, our purposes do not require that we pursue the intricacies of that most difficult section of that most difficult work, for Spinoza provides a brief and clear outline of his view early in chapter 4 of the *TTP*. Using the phrases "our blessedness", "our highest good", and "our highest happiness" interchangeably (or so it seems to me), Spinoza presents an account according to which our blessedness depends entirely upon knowledge – specifically, knowledge of God:

– "...our greatest good and perfection depend only on the knowledge of God" (*TTP* 4: 60).

– "...our greatest good not only depends on the knowledge of God, but consists entirely in it" (*TTP* 4: 60).

– "...the knowledge and love of God is the ultimate end toward which all our actions are to be directed" (*TTP* 4: 61).

This, I take it, is the doctrine (familiar from the *Ethics*) that our blessedness or salvation finds its consummation and culmination in the intellectual love of God.

This is what we should expect Spinoza to say, of course, but it does not bode well for our assessment of his veracity in conversation with his landlady. If salvation requires the sort of knowledge of God presupposed by *amor intellectualis Dei*, then (with all respect) mevrouw Van der Spyck is a lost soul. Such knowledge of God is an intellectual achievement of the highest order, and nothing suggests that she was up to such feats. Moreover, the theological instruction that she would have received in her Lutheran Church would have gone a long way toward undermining any chance that she oth-

¹⁰ I.e. *TTP* 7: 111 and *TTP* Adn 9: 263, where the two are disjoined by *sive*. Likewise in *E* 5P36S and in *K*: 110.

¹¹ *E* 5P10S; P36S; P42S. Curley translates the last of these as "peace of mind", but the English reader might miss the connection to the *TTP* since the first two are rendered "satisfaction of mind".

erwise might have had of forming a true conception of God. If salvation “depends on and entirely consists in” a true knowledge of God, and if mevrouw Van der Spyck is incapable of achieving a true knowledge of God, then it seems to follow that salvation is beyond her reach.

Yet Spinoza assures her that she can be saved. If we are to avoid the conclusion that Spinoza is just plain lying (our interpretive hypothesis of last resort), then it seems to me that at least one of the following must be the case: either

(1) there is some other (non-cognitive, or at least non-intellectual) path to the salvation that we have been discussing; or

(2) there is some other sort of salvation available to those, such as mevrouw Van der Spyck, who lack the requisite intellectual wherewithal to achieve a true knowledge of God.

Both of these are possibilities; both are worth exploring.¹²

The Alternative Path to Salvation

In the *TTP* Spinoza explicitly acknowledges that “the intellectual, or [*sive*] accurate, knowledge of God is not a gift common to all the faithful...” (*TTP* 13: 168). From the closing sentences of the *Ethics* we know that such a saving knowledge of God is very rare indeed, and not only among the faithful.¹³ This fact is unfortunate, of course, but in the *Ethics* Spinoza seems willing to accept the inevitable inference that salvation itself will be rare as well. In the *TTP*, on the other hand, we are told that scripture, rightly interpreted, indicates a way to salvation that does not require an “intellectual or accurate” knowledge of God. Spinoza claims that the prophets and the apostles are of one voice in teaching two very basic and very simple precepts – that we

¹² The best extended discussion of the issue here is to be found in Matheron 1971. I have benefitted immensely from his careful textual analysis, and have followed him in drawing distinctions between two kinds of salvation. If I have ignored the political dimension of this issue (while he emphasizes it) it is only because it seems to me less pertinent in the individual case of mevrouw Van der Spyck. If I understand him correctly, however, Matheron’s solution to the issue before us requires that we attribute to Spinoza a belief in the possibility of multiple, temporally successive instantiations of a person’s “individual essence” (Matheron 1971: 208). Such Spinozistic reincarnation is more than I can accept. If this is the only alternative, I will have to opt for the mendacity option (See note 26 below).

¹³ “...if salvation were at hand, and could be found without great effort, how could nearly everyone neglect it? But all things are as difficult as they are rare” (*E* 5P42).

should love God and that we should obey Him by loving our neighbors as ourselves. Scripture tells us that we can be saved simply through adherence to these precepts.

According to this interpretation of scripture, accurate knowledge of God is not at all necessary for salvation. On the contrary, the truth or falsity of one's beliefs about God is of very little intrinsic importance.¹⁴ The important test for one's beliefs is whether those beliefs are conducive to obedience to God via love of one's neighbor. If so, then one's cognitive states are pious and salutary, even if false. If not, one's cognitive states are impious and pernicious, even if true.¹⁵ (*TTP* 13: 172) Spinoza adduces seven basic "tenets of the universal faith" (*TTP* 14: 177), which he holds to be essential – not because of their truth, but because "...if any of these tenets is taken away, obedience is also destroyed".¹⁶ (*TTP* 14: 178)

Thinking back to the exchange with mevrouw Van der Spyck, we remember that Spinoza's reassuring words were not unconditional. "...Nor need you doubt that you may be saved in [your faith], *provided, whilst you apply yourself to Piety, you live at the same time a peaceable and quiet life*". Applying oneself to piety and living a peaceable and quiet life are not exactly the same as loving God and obeying Him through justice and lovingkindness, but we might charitably take the former as a shorthand (or vaguely-remembered) version of the latter. And if we do, we see that in assuring mevrouw Van der Spyck that she could be saved in her faith if she lived in the prescribed manner, Spinoza simply affirmed the doctrine that he

¹⁴ Actually, the claim is even stronger than that. In many passages Spinoza suggests that the properties of God that we need to know are the ones that we can "imitate" in our own lives. Not surprisingly, that leads him to recommend belief in those properties characteristic of the most anthropomorphic (and hence false, from a Spinozistic point of view) conceptions of God. For example: "...God through the prophets asks no other knowledge of himself from men than knowledge of his divine Justice and Lovingkindness, i.e. such attributes of God as men can imitate in a certain way of life" (*TTP* 13: 170).

¹⁵ It should be mentioned that Spinoza does not really think that "accurate or intellectual" knowledge of God could lead to disobedience. Such knowledge would necessarily lead to right conduct.

¹⁶ Spinoza very cleverly threads the needle here between those Christians who favor the doctrine of justification through works (emphasizing the views in the New Testament book of James) and those who favor Paul's emphasis on justification by faith. Spinoza's sympathies are clearly on the side of James's doctrine, but since he claims that one cannot be obedient without believing the tenets of the universal faith, he can likewise claim that there is no salvation without faith.

finds in both Old and New Testaments – viz. that “...all and only those who obey God by living in this way are saved” (*TTP* 14: 177).

By providing an alternative path to salvation, this view resolves the difficulty with which this section began and provides an easy negative answer to the title question of the paper. But perhaps it has occurred to the reader that there is something suspicious in all this. The argument of the last three parts of the *Ethics*, as well as the passages quoted above from the *TTP* consistently reaffirm the importance of knowledge (accurate, intellectual knowledge) of God for human blessedness. This new doctrine would have it that one could be saved with quite false beliefs about the nature of God. This does not sound like Spinoza. Moreover, we have seen precious little in the way of argument for the truth of this doctrine. All Spinoza has provided is argument for the claim that the prophets and apostles believed and espoused the doctrine. Since when does Spinoza accept otherwise-unproven views based on the authority of ancient and philosophically unsophisticated writers?

To his credit, Spinoza is up-front about the epistemic status of this doctrine of salvation through obedience alone. Granting that it cannot be known by the light of nature alone, he urges that we can nonetheless accept it “with sound judgment” based on its pragmatic value and on “so many testimonies of the Prophets” (*TTP* 15: 187). The overall position of the *TTP* on the issue of how one can be saved can thus be summed up as follows: By the light of nature we can know with demonstrative certainty that “...the man ...who participates in the greatest blessedness is the one who loves above all else the intellectual knowledge of God...” (*TTP* 4: 60). This is the position argued in Chapter 4. In Chapters 12-15, on the other hand, Spinoza interpretively attributes to the prophets and apostles the view that one can be saved through obedience alone, without knowledge, and he urges that this view, though not demonstrable by the light of nature, should nonetheless be accepted.

Leo Strauss holds that a careful, philosophically sensitive reader will see that this position is inconsistent and unstable, and that Spinoza intended thereby to send a signal to the careful reader (Strauss 1952: 170).¹⁷ According to Strauss, the first (knowledge-oriented) position is Spinoza’s real view, and the later obedience-oriented doctrine is a sop to palliate the pious faithful and a smokescreen to confuse the persecutorially powerful. The careful reader, by noting the evident contradictions and by applying the interpretive

¹⁷ Strauss calls attention to many more putative (and putatively intentional) contradictions in the *TTP*, but this one is the most basic.

method provided by Spinoza in Chapter 7, will be able to see through the smokescreen and dismiss the “exoteric” doctrine of salvation by obedience alone as artful deception. Errol Harris, on the other hand, rejects Strauss’s position and argues that Spinoza means what he says when he tells us that we can accept the testimony of the prophets “with sound judgment” (Harris 1978). Mevrouw Van der Spyck’s salvation and Spinoza’s reputation for scrupulous honesty may both hang on this issue, so let us attend to it with some care.

Whether self-contradictory or not, the position that Spinoza is espouses certainly is inherently precarious. This precariousness can be seen as an unavoidable consequence of the nature of the project he has undertaken. In a letter to Oldenburg Spinoza explained that one of his motives for writing the *TTP* was to defend “the freedom of philosophizing and saying what we think”. As part of that effort, he seeks to draw a line of strict demarcation between philosophy and theology in order that he may maintain that theology is in no way threatened by philosophy. In the midst of a philosophical book about theology, he claims that what one holds regarding philosophical questions is just irrelevant to faith and theology. In a really remarkable passage, Spinoza juxtaposes a number of his own positions with more traditional religious views and claims that “as far as faith is concerned” it just does not matter what one believes about these things:

Again, it does not matter, as far as faith is concerned, whether someone believes that God ...directs things from freedom or from a necessity of nature, or that he prescribes laws as a prince or teaches them as eternal truths, or that man obeys God from freedom of the will or from the necessity of the divine decree, or finally, that the reward of the good and the punishment of the evil is natural or supernatural... It’s all the same whatever anyone maintains about these matters (*TTP* 14: 178).

These issues are all philosophical issues, he says, and philosophical issues have no bearing on the matters of justice, lovingkindness and obedience that are the proper concerns of faith and theology.[T]he goal of Philosophy is nothing but the truth, whereas the goal of Faith, as we have shown abundantly, is nothing but obedience and piety“ (*TTP* 14: 179). This radical separation between philosophy and theology allows Spinoza to conclude that “Faith, therefore, grants everyone the greatest freedom to philosophize, so that without wickedness he can think whatever he wishes about anything...” (*TTP* 14: 180). A further consequence of this separation, however, is that philosophy (whose goal is truth) cannot be used to demonstrate the truth of “the foundation of theology – that men are saved only by obedience...” (*TTP* 15: 185). Theology, on the other hand, is equally incapable of

demonstrating this important truth, since truth-demonstrations are not within theology's legitimate purview. So on what grounds are we to accept this important doctrine? Spinoza nicely sums up the epistemic/methodological dilemma in which he finds himself:

...since we cannot rationally demonstrate that the foundation of Theology - that men are saved only by obedience - is true or false, someone may raise against us too the question: why then do we believe it? If we accept it without reason, like blind men, then we too act foolishly and without judgment. On the other hand, if we want to maintain that we can demonstrate this foundation rationally, then Theology will be a part of Philosophy, and would not have to be separated from it (*TTP* 15: 185).

As mentioned above, Spinoza addresses this dilemma by offering two kinds of considerations in support of acceptance of the doctrine – pragmatic considerations and prophetic testimony. The first of these might best be thought of as incentives for acceptance, while the latter is best viewed as a complicated argument from inductively authenticated authority. Neither is without its difficulties.

So even though this foundation of the whole of theology and scripture cannot be shown by a mathematical demonstration, we can still accept it with sound judgment. For it is indeed ignorance to be unwilling to accept what has been confirmed by so many testimonies of the prophets, what is a great source of comfort to those who cannot exert much power by reason, what brings no slight advantage to the state, and what we can believe with absolutely no risk or harm... (*TTP* 15: 187).

Consider, first, the pragmatic appeal being made here – an odd appeal by its very nature. The fact that a doctrine has been a great source of comfort to those lacking in reason is offered as grounds for accepting the doctrine – where “accepting the doctrine” presumably means “believing the doctrine to be true”. But there is of course no logical relationship between a claim's being comforting to the weak-minded and that claim's being true. These considerations do not provide epistemic reasons in favor of the claim at all, though they do provide prudential motives that might induce one to believe – especially if one counts oneself among the weak-minded and is in need of comfort.¹⁸ The mention of the advantage to the state raises pragmatic considerations of a different kind, but epistemically it is in the same boat. It

¹⁸ In this context we might remember that it is a principle of Spinoza's psychology in the *Ethics* that a person endeavors to imagine those things which indicate an increase in our power to persevere in being. If the doctrine at issue seems to make salvation available to me, I will, in the absence of countervailing considerations, believe it.

seems to me most natural to read these passages that deal with the pragmatic considerations as encouraging the reader, with a conspiratorial wink, to play along with the (unsubstantiated) claim in the interests of political stability and the happiness of the feeble-minded multitude.¹⁹ In addition, the note of paternalism in the mention of the comfort that this doctrine provides to the weak-of-mind seems to me further to support Strauss's claim that Spinoza does not want this doctrine to be taken seriously by serious-minded philosophers.

But there is more to Spinoza's position here than the pragmatic considerations discussed thus far. The doctrine of salvation by obedience alone is recommended not only because of the beneficial effects that belief in this doctrine has produced for individuals and for the state, but because it "has been confirmed by so many testimonies of the Prophets...". This is, I think, a stronger contention, but it too has its problems. The reader who has come this far in the *TTP* knows that Spinoza puts no credence in the claims of the prophets when they make pronouncements on speculative matters, but that true prophets are said to be reliable when they address "matters which concern integrity and morals" (*TTP* 2: 35): "...the Prophets could be ignorant of things that concern only speculation, but not those which concern love and how to conduct our lives" (*TTP* 2: 42). Presumably the doctrine of salvation through obedience alone is among those things about which they cannot be ignorant, so that the "many testimonies of the Prophets" regarding this doctrine can be accepted by us all without fear of error.

In fact, Spinoza does not recount a large number of specific cases in which specific prophets have embraced the doctrine in question, but I am prepared to accept his word that there are many such testimonies. More important is the way in which he seeks to establish the prophetic *bona fides* of those who have preached this doctrine.²⁰ First Spinoza reminds the reader of the conclusion of earlier discussions of prophecy – viz. that a true and reliable prophet is distinguished by his teachings and by the signs that accompanied the teachings (*TTP* 15: 186). Since biblical reports on the presence or absence of signs are unreliable (*TTP* 2: 31), we are forced to base our judg-

¹⁹ My use of the term "conspiratorial" unavoidably suggests nefarious motives. This impression is further bolstered by the fact that Dostoevsky's Grand Inquisitor is modern literature's most articulate proponent of such a view. I (emphatically) do not want to suggest evil intent *vis a vis* the masses, though there is certainly an element of mendacity here.

²⁰ In this section, Spinoza is relying on the earlier extensive discussion of prophecy and the prophets (*TTP* 1 & 2: 15-44). That discussion deserves more thorough consideration than it receives here, but that is a topic for another day.

ments primarily on the teachings of the putative prophet. Regarding the doctrine of interest to us – salvation through obedience alone – Spinoza offers the following rather convoluted argument:

Since we see that the Prophets commend Lovingkindness and Justice above all, and aim at nothing else, we conclude from this that they did not teach in bad faith, but from a true heart, that men become blessed by obedience and trust (*TTP* 15: 186).

It is not entirely clear to me how this argument is supposed to work. Even if we grant Spinoza his premise about what the Prophets commended and aimed at, how would the conclusion follow that they were not teaching in bad faith when they taught that obedience and trust are sufficient for salvation? Is the hidden assumption that the Prophets would not have commended anything that would not suffice to make men blessed? That does not sound convincing. Is the assumption that those who “commend” (*commendare*) Lovingkindness and Justice always speak and act “with a true heart?” That sounds even less convincing. Perhaps the claim is simply that prophets who teach Lovingkindness and Justice are in the moral mainstream of biblical teaching, so they qualify as *bona fide* prophets. That would in turn lend credence to their words when they spoke on the subject of salvation and obedience. At the very least we could conclude that when the prophets spoke about becoming blessed by obedience and trust, they “...did not say this rashly, and did not rave while they prophesied”. This does lend some support to their words, but is hardly decisive.

Actually, Spinoza has another argument with which to follow this one, and I suspect that he might have thought it a better one.

In this we are even more confirmed when we notice that they [the Prophets] taught no moral doctrine which does not agree most fully with reason. For it is not without reason that the word of God in the Prophets agrees completely with the word of God speaking in us (*TTP* 15: 186).

Presumably Spinoza is not including the doctrine that obedience suffices for blessedness among those doctrines that “agree most fully with reason”, for (by hypothesis) reason cannot pronounce directly on that matter. So how is this argument supposed to work? As I see it, Spinoza wants to stamp the imprimatur of reason on a doctrine that he is forbidden to demonstrate rationally by deducing it from first principles. So he provides what amounts to an inductive argument in favor of the rational reliability of the prophets’ pronouncements on the salvific power of obedience. In ninety-nine cases we are able to compare the moral teachings of the prophets with a rationally-deduced ethical system, and in all ninety-nine cases, Spinoza tells us, the

positions match up. This then serves as an inductive argument for the claim that the hundredth teaching (that obedience suffices for salvation) will also be in accord with reason, even if we are not able to deduce it rationally (i.e. are not able to find its match in our rationally deduced ethical system).

Inductive arguments cannot be conclusive, but if they satisfy certain conditions they can lend persuasive support to a position – and persuasive support is all that Spinoza can expect here. The main conditions that must be satisfied in this case are the following: (1) the one teaching whose rationality we cannot directly assess must be relevantly similar to the ninety-nine teachings whose rationality we can directly assess; (2) there must not be significant independent grounds for believing that the teaching in question is *contrary* to reason. The first of these conditions seems *prima facie* to be met, since the hundredth teaching is a teaching of the prophets and is a teaching about the consequences (if not the dictates) of morality. There is one important *dissimilarity*, of course, and that is the fact that, contrary to the other ninety-nine, the one teaching in question seems not to be directly deducible from first principles by the light of nature. That dissimilarity does not seem to me to be enough to undermine the argument unless it should turn out that the second condition is broken – i.e. unless it should turn out that the doctrine cannot be deduced directly *because* it is *contrary* to reason. Presumably Spinoza's *Ethics* provides the standard for what can be deductively derived from first principles using only the light of nature. So the test for whether the doctrine of salvation through obedience alone is contrary to reason is whether it is contrary to the truths deduced in the *Ethics*.

A moment's review is in order here. In our initial discussions of the meaning of salvation, we noted a tension between the emphasis upon high-level knowledge of God in the *Ethics* and the claim that mevrouw Van der Spyck could be saved in her faith. It was that tension that led us to search for another path (other than the cognitive/intellectual) by which one might attain salvation. We found Spinoza claiming that the path of obedience via justice and lovingkindness can also lead to salvation and citing the authority of the Prophets in support of that contention. Seeking to assess the epistemic force of Spinoza's appeal to authority, we found that the argument depends upon whether the doctrine of salvation via obedience is consonant with the doctrine of the *Ethics*. In light of our initial perception of a tension in that regard, this is not an encouraging finding.

And it gets worse. Spinoza emphasizes the agreement between the moral teachings of the prophets and rationally deduced ethical principles. In doing so, he calls attention to those parts of the *Ethics* in which the explic-

itly moral doctrine is developed. Among the most prominent propositions in the relevant section of Part 4 of the *Ethics* are the following:

Proposition 26: What we strive for from reason is nothing but understanding, nor does the mind, insofar as it uses reason, judge anything to be useful to itself except what leads to understanding.

Proposition 27: We know nothing to be certainly good or evil, except what really leads to understanding or what can prevent us from understanding (Curley translation).

It might seem, at first, as if these propositions are in direct conflict with the doctrine of salvation through obedience alone, since they seem to suggest that the only good, intrinsic or instrumental, is understanding. But in fact they are, at least technically, compatible with the doctrine. Having carefully qualified and circumscribed the claims ("from reason"; "certainly"), Spinoza can maintain (as he does maintain in the *TTP*) that it remains *possible* that obedience is a good even though we cannot know it via reason and hence cannot know it for sure. This resolves the surface tension between these propositions and the doctrine of salvation through obedience, but there is a deeper tension at work here that is not so easily resolved.

The two propositions just cited are absolutely central in the development of Spinoza's own ethical doctrine.²¹ Of the forty-five propositions that come after these in Part 4 – propositions that articulate much of the normative ethical content of Spinoza's system – *twenty-four* are demonstrated by direct or indirect appeal to proposition 26.²² For example, Proposition 37 tells us that "the good which everyone who seeks virtue wants for himself, he also desires for other men...". This sounds like the sort of proposition that Spinoza might have had in mind when he claimed that the moral teachings of the prophets "agree most fully with reason", for it seems like a descriptive version of the oft-quoted biblical prescription that we should love our neighbors as ourselves. But the proof of 37 relies heavily on Proposition 26 – on the claim that insofar as we use reason we want nothing but understanding. The proposition's plausibility depends entirely on the assumption

²¹ Proposition 26 seems to me as important as any other in the *Ethics* for binding together the *ethical* doctrines with those of the metaphysics and epistemology. This also seems to me one of the most problematic and perplexing propositions in the work. Some of the problems and perplexities are discussed in Cook 1986: 191-198.

²² When I say that proposition X makes "direct appeal" to proposition 26, I mean that proposition 26 is cited in the demonstration of X. When I say that proposition Y makes indirect appeal to proposition 26, I mean that the demonstration of proposition Y cites another proposition that makes a direct appeal to 26. I have seen this convention used elsewhere, but am unable to locate the source.

that the good that the individual wants for himself (understanding) is not a zero-sum good. So the proposition accurately tells us what a rational person would do whose desire is for understanding. But the biblical injunction was addressed to all – those whose highest good is to be found in rational understanding as well as those for whom that is not the case.

One of Spinoza's main arguments for the acceptability of the doctrine of salvation through obedience alone is the fact that many biblical prophets have taught that doctrine. These prophets are said to be reliable because other of their moral pronouncements agree with rationally deducible moral principles. But many of these rationally deducible moral principles, as it turns out, derive their validity from the claim that the one certain good for a person is understanding – and that, in turn, is a truth whose deduction requires the condition that the individual's striving is rationally based and that he/she "uses reason". But we have no grounds at all for thinking that what is good for a person insofar as he/she "uses reason" will be good for him/her *simpliciter*. On the contrary, since the plausibility of many of the later propositions of Part 4 of the *Ethics* derives from the fact that the one certain good for a person who uses reason is not a zero-sum good, it seems more likely that what is good for a person who "uses reason" will *not* be what is good for a person *simpliciter*. So it seems to me that our confidence in the moral pronouncements of the prophets (intended for everyone) should not be bolstered by the fact that they match the moral precepts of the *Ethics* (which, after 4, P26, apply to people insofar as they use reason). If the prescriptions of the prophets match the precepts of the *Ethics*, then the prophets are prescribing to people conduct whose goodness depends upon their not being who and what they in fact are. This should not increase our confidence in the moral teachings of the prophets.

In sum, Spinoza can legitimately claim that it is *possible* that salvation or blessedness (of the kind discussed in the final propositions of the *Ethics*) might be had through obedience alone, without knowledge. But try as he might, he has not, I think, provided any persuasive grounds for believing that it can. Pragmatic considerations about the comfort that the doctrine brings the weak-minded are epistemically irrelevant. And arguments based upon the fact that this doctrine was taught by the prophets fail for lack of a convincing case for the authority or reliability of the prophets. Perhaps there is an alternative, non-intellectual path to salvation. Perhaps mevrouw Van der Spyck *can* be saved in her faith, provided she devotes herself to piety and lives a quiet and peaceable life. But thus far we have not discovered good reason for believing it to be so. Since it is hard for me to believe that Spinoza would have accepted the doctrine on the basis of arguments that

seem insufficient to convince, I suspect that Spinoza did not believe the doctrine either – at least not as it is presently being interpreted.

If it is difficult to construct a convincing case for the existence of an alternative path to salvation as initially understood, perhaps there is a different kind of salvation to which mevrouw Van der Spyck might aspire and which she might more likely attain. The *TTP* contains hints in this direction as well.

Salvation of a Lesser Kind

We have been trying to confirm the existence of an alternative (non-intellectual) path that might bring mevrouw Van der Spyck to the salvation enjoyed by those blessed with true knowledge and intellectual love of God. The effort has been laborious and has ended in failure. By contrast, if we are willing to settle for a lesser kind of salvation – for an *acquiescentia animi* less exalted, less blissful and more temporally circumscribed – our task will be quite easy. The path that leads mevrouw Van der Spyck from a life of peaceable piety to this kind of salvation is short and follows straightforwardly from the basic principles of Spinoza's psychology.

As developed in the *Ethics*, Spinoza's psychology is based on the primary affects of desire, pleasure and pain, where pleasure and pain are defined in terms of the increase or decrease in an individual's power to persevere in being. Other affects are then understood as modifications of these primary affects of pleasure and pain and thus inherit their connection to increases and decreases in our power to persevere in being.

Our basic *conatus* to persevere in being leads us to seek to maximize our power so to persevere, and hence to seek to maximize those affects which involve an increase in that power. The more we succeed in maximizing those affects, the greater our chances of perseverance in being and the greater degree of psychological and emotional stability we will enjoy. Chief among the affective states that further our power and stability is love, which is defined as pleasure (i.e. an increase in our power to persevere) accompanied by the idea of an external cause. Maximization of love is *eo ipso* maximization of one's power to persevere.

There are, however, other affective states that run counter to those of pleasure and of love. Chief among those are hatred and fear. Emotions of hatred and of fear are manifestations of pain and are thus by definition reductions in our vital powers. Conflict and contention with others are, of course, major sources of hatred and fear.

If one can maximize the place that love holds in one's affective life, and if one can minimize conflict and contention with other people, one can to that extent increase one's power to persevere in being and decrease the disabling effects of fear and hatred. The resulting peace of mind (*acquiescentia animi* of a lesser, but not inconsiderable kind) could, in a Stoic sense, save one from emotional upheaval – from being “tossed about on the waves of passion” as Spinoza puts it in the *Ethics*.²³

Spinoza's reply to mevrouw van der Spyck can plausibly be read as a prescription for attaining this peace of mind. She is discouraged from undertaking a search for a better religion, for such a search would only confuse and unsettle her. To “apply herself to piety” is to focus on the love of God, and although her mistaken imaginative notion of God will infect her love with unfortunate traces of fear, she may nonetheless enjoy some of the benefits of love of the divine. To “live a peaceable and quiet life” is to avoid unsettling public controversies and private conflicts that foster fear and hatred. In these ways, and to this extent, mevrouw van der Spyck might indeed be “saved in her religion”.

Fear, hatred and the instability of emotional vacillation are indeed bad things. If mevrouw Van der Spyck can avoid these by devoting herself to piety and by living a peaceable and quiet life, then she will have been saved from sure evils. On this reading, Spinoza's veracity and sincerity need not be questioned, for what he says is simply true. If we were to have doubts about the subtle details of Spinoza's systematic psychology, an inductive appeal could be made to everyday experience. Peaceable and piously faithful people very often impress us with their solid, calm confidence and dig-

²³ I am claiming that this *acquiescentia animi* is of a lesser kind than that experienced by those who have love of God based on true knowledge of God. E. Harris directly opposes this view. He writes, on the one hand, of “...the blessedness and peace of mind that supervene upon the true knowledge of God and his attributes, with the appropriate conduct which that knowledge prompts”. On the other hand there are those believers who, lacking knowledge, are inspired to right conduct by imaginational or passional motives. Harris says, of these two: “The conduct is the same in both cases (for behavior prompted by passion may coincide with genuine action) and so likewise is the peace of mind” (Harris 1978: 12). Harris is surely right (spinozistically) in saying that the conduct might be the same in both cases, but he gives no reason for thinking that the supervening peace of mind would be the same. It seems to me, on the contrary, that there is every reason to think that it would not be the same. *Acquiescentia animi* represents heightened power and activity, and true knowledge of God is entirely unrivaled (in intensity, permanence, and certainty) as a source and locus of such power and activity.

nity.²⁴ Of course Spinoza need not rely on such empirical appeals, since the efficacy of love and quiet piety in bringing affective stability and thus peace of mind follows necessarily from first principles in the *Ethics*.

But this very fact should give us pause. Perhaps this is the sort of salvation that Spinoza had in mind when he spoke with his landlady. But if it is, it must be sharply distinguished from the salvation that is promised to obedient believers in the *TTP*. As our foregoing discussion noted, the *TTP* emphasizes repeatedly that the fact that one can obtain salvation through the practice of justice and lovingkindness *cannot* be demonstrated philosophically. If it *can* be demonstrated that mevrouw van der Spyck can achieve a certain peace of mind through piety and a peaceable life, then this peace of mind cannot be the salvation that Spinoza is addressing in the *TTP*.²⁵

Conclusion

Did Spinoza lie to his landlady? Well, it seems to me that he certainly misled her in answer to her question. He led her to believe that she could be saved (in *her* sense of "saved"), whereas in fact she could not. Not only could she not be saved in *that* sense, but in the sense of "salvation" that is most important to Spinoza, she cannot be saved "in her religion" at all. Her religion will foster in her false ideas about God and thereby preclude her attaining to the accurate knowledge of God required for the intellectual love of God wherein salvation consists. And while Spinoza may be correct in claiming that the prophets proclaim "with one voice" that salvation can be had through obedience alone, if we take "salvation" in Spinoza's own favored sense, he has not given us any reason to believe that what the prophets thereby proclaim is *true*. His suggestion that this doctrine has given great comfort to the weak-minded hardly gives us grounds to believe it, and his attempt to provide inductive support for the reliability of the prophets fails as well. So, if we take the term "save" in mevrouw Van der Spyck's intended sense or in the primary sense in which Spinoza uses it, the correct answer to her question is "no", and the affirmative answer that he gave was deceptive.

²⁴ The importance of this point was made clear to me (in conversation and correspondence) by H. De Dijn and by U. Goldenbaum.

²⁵ Matheron makes this point very clearly in his discussion of "salvation in the weak sense" and "obedience in the weak sense" (Matheron 1971: 191).

Mevrouw Van der Spyck can achieve an impressive peace of mind through Lutheran piety and a quiet life – and in so doing she will be saved from some of the greatest pains and miseries of human life. This is not to be taken lightly, and would be an attainment worthy of respect and emulation. But this was not what she had in mind when she asked her tenant about her chances of being saved in her religion, and it is not what Spinoza has in mind when he addresses the subject of salvation in either the *Ethics* or the *TTP*. Spinoza led his landlady to believe something which he himself held to be false. I conclude that to that extent he lied to her.

Why might Spinoza have lied to mevrouw Van der Spyck? I think that in this specific case we can reject the Straussian suggestion that Spinoza misrepresented his views “when addressing the vulgar” chiefly in order to avoid persecution. As his landlady she did have some power over him, but it is difficult to imagine that Spinoza would lie to mevrouw Van der Spyck in order to ward off hostility on her part. It is more likely, I think, that his misleading words were an accommodation to her level of understanding and to the level of freedom and fulfillment that she could realistically be expected to achieve in this life. Assuming that she is not going to scale the cognitive heights required for the intellectual love of God, the peace of mind referred to in the last paragraph is the most that she will be able to attain. Since a life of quiet piety is indeed conducive to this peace of mind, it is in mevrouw Van der Spyck’s best interest that she lead such a life. Since her notion of salvation is an imaginational idea of a sempiternal afterlife of heavenly reward, she can be encouraged to do that which is in fact in her best interest by being told (misleadingly) that it will lead her to enjoy salvation of the kind that she imagines. Such mendacious accommodation to her imaginational way of thinking and her real capacities and prospects is a lie, but certainly not a malicious one. He is patronizing mevrouw Van der Spyck, but he does not do so with evil intent.

Should we be disturbed by this conclusion? I am not disturbed by it, though it seems that Mssrs. Matheron and Harris would be.²⁶ I am reassured by the fact that Spinoza attributes to the Apostle Paul and even to Jesus a similar kind of patronizing accommodation to the beliefs and capacities of

²⁶ Matheron asserts, as a fundamental given (“donnée”) of his interpretive inquiry that “...Spinoza, conformément à l’idée qu’il se fait du philosophe, s’interdit de mentir; ...il ne dit jamais ce qu’il ne pense pas”. (Matheron 1971: 149) If Harris’s critique of Strauss’s views can be extended to this context, he seems to think that “our judgment of Spinoza’s intellectual integrity” would be compromised (Harris 1978: 2).

ordinary people.²⁷ Jesus, we are told, understood the truth about the divine law – viz. that it is written in our minds and in the laws of nature, rather than given prescriptively as by a lawgiver.

„...Christ perceived the things truly and adequately. If he ever prescribed them as laws, he did this because of the people’s ignorance and stubbornness. So in this respect he acted in the manner of God, because he accommodated himself to the mentality of the people“ (*TTP* 4: 65).

The phrase “If he ever prescribed them as laws...” suggests a hesitancy on Spinoza’s part to attribute to Jesus the propagation of views which He knew to be false. One should indeed be hesitant in making such attributions. But the rest of the passage makes it clear that in the end Spinoza does make that attribution and is willing to accept the necessity of adapting one’s teaching to the level of understanding of one’s audience. Indeed, the passage itself exemplifies the very practice in question. The talk of God “...accommodating himself to the mentality of the people” unavoidably suggests an intentional, purposive act on God’s part – a decision by God to be accommodating in this way. But in fact we know that when Spinoza writes in this way he is accommodating his own message to the mentality of those who think of God as a purposive agent.

Spinoza wanted to encourage mevrouw Van der Spyck in her life of quiet piety, and he judged it best mendaciously to reassure her that such a life would lead to her salvation. Spinoza does not condemn Jesus for misleading His followers in His desire to communicate important moral truths to them. Nor, I think, should we condemn Spinoza.²⁸

²⁷ H. Gildin presents an interesting and convincing discussion of this issue (Gildin 1980: 165-166).

²⁸ For various kinds of input at various stages of this paper’s development, I am grateful to: Ed. Curley and the members of his 1992 NEH Summer Seminar; H. De Dijn; U. Goldenbaum; Ch. Huenemann; the participants in the Southeastern Seminar in Early Modern Philosophy in Atlanta, 1994; and my departmental colleagues at Rollins College.

BIBLIOGRAPHY

Colerus, Johannes: *The Life of Benedict de Spinoza*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1906. (Reprint of 1706 edition/translation with spelling modernized).

Cook, J. Thomas: "Self-Knowledge as Self-Preservation?" In: *Spinoza and the Sciences*, ed. M. Grene and Debra Nails, Dordrecht: Reidel, 1986 (Boston Studies in the Philosophy of Science; 91): 191-210.

Curley, Edwin M.: "Homo Audax". *Studia leibnitiana*, forthcoming.

Gildin, Hilail: "Notes on Spinoza's Critique of Religion". In: *The Philosophy of Baruch Spinoza*, ed. Richard Kennington, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1980 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy; 7): 155-171.

Harris, Errol E.: "Is There an Esoteric Doctrine in the *Tractatus Theologico-Politicus*?" Leiden: E. J. Brill, 1978. (*Mededelingen vanwege het Spinozahuis*; 38).

Matheron, Alexandre: *Le Christ et la salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier, 1971.

Strauss, Leo: "How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise". In: *Persecution and the Art of Writing*. New York: The Free Press, 1952: 142-201.

ZUSAMMENFASSUNG

Als seine Wirtin ihn eines Tages fragte, ob sie in ihrer Religion erlöst werden könne, antwortete Spinoza affirmativ darauf. Dieser Aufsatz versucht festzustellen, ob er ihr damit etwas Wahres mitteilte, oder ob er sie belog. Diese Frage wird mit der ganzen Problematik der These der "Erlösung durch Gehorsam" im *TTP* in Verbindung gebracht. Gibt es nach Spinoza einen zweiten – nicht-intellektuellen – Weg zum Heil? Gibt es eine andere Art von Erlösung, die den unwissenden Gläubigen zugänglich ist? Ich antworte negativ auf die erste Frage und in einem gewissen Sinne positiv auf die zweite. Immerhin kommt der Aufsatz am Ende zu dem Schluss, daß Spinoza doch gelogen hat, allerdings in guter Absicht.

Spinoza and revealed religion

Herman De Dijn

Increasingly, Spinoza is recognized as a political philosopher of the highest order. Spinoza deserves equal recognition in the domain of philosophy of religion. His thought in this domain is much more encompassing and sophisticated than is commonly realized. One should not reduce Spinoza's contribution here to his well-known critique of ordinary religiousness and his surprisingly modern hermeneutics of the Bible. He also has a general naturalistic conception of the origin and nature of the phenomenon of religion, particularly of what is called revealed religion, as well as quite sophisticated ideas on the different forms this phenomenon can assume, and on the relation between religion and truth.

1. A Naturalistic View of Revealed Religion¹

Revelation is generally considered as a miracle by believers, or in any case as closely related to miracles in both its origin and propagation. A miracle is a supposed breach of the natural order, something which according to Spinoza is simply absurd (*TTP* 6: 92: "whatsoever is contrary to nature is also contrary to reason, and whatsoever is contrary to reason is absurd, and, *ipso facto*, to be rejected"). Whatever exactly revelation may be, as a natural phenomenon it is subjected to the laws of nature, and it is intelligible in principle. And yet Spinoza says that its "origin and means", as well as its content, cannot be grasped by human reason, and that in these respects it

¹ Our rendering of Spinoza's ideas relies almost completely on Spinoza's *TTP*.

transcends the laws of human nature considered on themselves alone (*TTP* 1: 14 and 25)². A rationalist too can and must recognize that there are things in Nature that human reason cannot explain, without this meaning that they escape all rational or intuitive understanding. For example, it cannot be rationally explained why just at a certain point of time the wind blows off a loose shingle and it lands on the head of Mr. X. And yet this event is by no means a breach of the natural order³. In the same way, the philosopher-scientist is unsuccessful in discovering the causes of revelation, the way(s) it comes into being, or in understanding the laws that explain how it is that revelation influences the lives of believers for the better.

The *TTP* is a rational discussion, not a rational explanation, of a phenomenon central within the tradition of Moses, the prophets⁴, Christ and his apostles⁵. Revelation always has to do with the reception of a supposedly divine message that intimates a path of salvation (temporary salvation for a well-defined group, the Hebrews; spiritual salvation for mankind). These messages of salvation always consist in an appeal to obedience to God through "good works", linked with a promise of salvation. Furthermore, the messages are strongly supported by two things: (1) signs (miracles, often assuming the form of predictions); (2) the outstanding moral conduct of the messenger.

The way in which the messenger comes to have his message (the revelation-event itself) cannot be explained rationally. *Experience* shows that revelation is generally connected to certain processes of the *imaginatio* (dreams; the hearing of voices; the "vision" of the future). How or why this phenomenon of revelation should occur in this way cannot be deduced from insights concerning human nature considered on its own (concerning the *imaginatio*, for example). Nor can we understand, from the laws of human nature, how Moses, the prophets, Christ and his apostles could perform the miracles they did. One can suspect that there is a natural law underlying some of these miracles (e.g., the "retreat" of the sun through the appearance of the parhelion); but strictly speaking we are only observing remarkable "coincidences" (as in the case of the prediction of the future, for example). Just how the prophets accomplish all this on the basis of their *imaginatio*

² See also: De Dijn 1967: 692-693.

³ For this example, see: E 1A.

⁴ Concerning Moses and the prophets, see: *TTP* 1-6, especially pp. 46, 56, 61, 64, 69, etc. (see also: p. 169).

⁵ Concerning Spinoza's interpretation of Christ: *TTP* 1-4, especially pp. 18-19, 64, 70-71, etc.; see also *TTP* 15 198-199, with Note 25 (276); and: Note 28 (276-277); on the apostles: *TTP* 11.

cannot be rationally accounted for, yet this by no means implies that it has to do with something "supernatural".

The *effects* of revelation also elude rational clarification. That man can be saved by *obedience alone* is something that *cannot* be demonstrated by reason (*TTP* 15: 195). To the contrary, rationally speaking salvation is linked with the intellectual love of God, which only and necessarily springs from the pure knowledge of God (*TTP* Note 34: 276). Still, that the link between obedience and salvation actually exists is not to be doubted. An appeal to God's help here explains nothing: ultimately, nothing happens without "God's help". This is why one rightly distinguishes between God's help in general and God's special help or providence⁶. God's general providence is simply the general laws of nature. God's special help means that circumstances (systematic or otherwise) are such that they specially favour a certain individual, group, or species for a shorter or longer period of time. Implementing the message of salvation in one's life, even if it is not based on rational insight but simply on genuine belief, seems to effectively yield salvation. To receive such a message and successfully live in obedience to it can in general be called God's special help or providence for the individuals, groups, or species (e.g., mankind) concerned: temporal or spiritual well-being appear to be the result.

What calls itself to the reader's attention here, whereas it remains more in the background in the *Ethics*, is the conception of the *imaginatio* as a potentially enormous positive power⁷. This conception is also abundantly present in Spinoza's political philosophy when, for example, he points to the positive power of the *imaginatio* of the experienced politician which constitutes a sort of unconscious, objective "reasonableness" (TP 1). It is to be expected that in favorable circumstances, and educated by a long tradition and sophisticated experience, the *imaginatio* gravitates in its operations towards reason: "whatever the means by which it is acquired, knowledge *can* be knowledge"⁸.

⁶ See Spinoza's treatment of the concept of Providence in KV 1/5.

⁷ This idea was thoroughly demonstrated for the first time in: De Deugd 1964.

⁸ I thank F. Akkerman for this idea; the quote is from a written reply to an earlier version of this article. In general, one can claim that in the *Ethics* special attention is given to the (ethical) problematic of the power and impotence of reason, while the *imaginatio* is chiefly understood as the basis of man's lack of freedom. In contrast, in the *TTP* a much more nuanced image of the *imagination* is offered (it can be both the origin of superstition as well as the "good religiousness" whereby it is not far away from the *lumen naturale* that each person possesses in principle), while reason is now represented in a much less nuanced way than in the *Ethics* (the problematic of the power and impotence of reason seems to be absent).

In Spinoza's naturalistic perspective, the way religion produces salvation can be interpreted as follows: the reception and observance of the message of salvation seem to be a *cause* that brings about a positive *effect* in the persons or group involved (temporal, or spiritual salvation). It is not – and Spinoza says this explicitly – because something cannot be mathematically proved that it cannot be beneficial: revealed religion seems, under certain conditions⁹, to be very beneficial to the state and is, in a non-superstitious form, a true blessing for the masses, whose reason is rather poorly developed (*TTP* 15: 197). Furthermore, it is impossible in everyday life to conduct oneself exclusively according to the dictates of reason. There is a practical wisdom to be found in common sense, and also in (certain forms of) religion. Most areas of human life share with religion the unavoidable absence of “mathematical certainty” (*TTP* 15: 197).

What the revelation of the message of salvation actually amounts to is the rationally inexplicable discovery by the prophets of rules of conduct based on a promise: “obey God by being just and loving your neighbour, and you shall be saved”. Thus one could say that prophets and the like really made a sort of prediction: “if you do such and such, this will be the result”. Good predictions are predictions that are expressions of a natural order, in which the effect (salvation) arises under certain conditions from a certain cause (a certain way of life). Without this being rationally explicable, Christ and the prophets have somehow grasped this natural order, but proclaimed it as a message of salvation in the form of a command combined with a promise. Of course, the prophets themselves did not see their prescriptions as predictions that (as hypothetical imperatives) are the expression of intellectually understood laws of (human) nature. If they did see their prescriptions as predictions, then they saw them as predictions dependent on God's discretion; and they saw the effect (salvation) as a special reward from God that he could always retract. Only Christ *intuitively* understood his message as supported by laws of nature: good works performed in a spirit of genuine obedience (rather than out of fear of punishment) offer salvation for all in principle. This insight, which cannot be deduced from human nature alone, is the truth that Christ taught to his apostles. He realized that this truth should not be communicated to the masses as a piece of knowledge, but that the apostles must preach it (as promise of salvation) to the masses as a *command*.

⁹ Conditions which are far from always being fulfilled. The *TTP* has precisely the goal to help bring these conditions about, and to battle against superstitious forms of revealed religion (again I have F. Akkerman to thank for this consideration).

A rational person can discover this moral message of justice and charity without revelation, and in total separation from the element of obedience. As a practical maxim, it follows from rational insight into man and his salvation. For the rational man, the practical maxim of loving one's neighbour and being just is not a *command* of God which he must *obey*. It is a maxim based on an adequate insight into an "eternal truth" concerning human nature: namely that adequate knowledge, especially of God, leads to a moral way of life which is its own reward. The rational man, like Solomon, is above the law (*TTP* 4: 66-67). He who *knows* what knowledge, especially the knowledge of God, means for man, can do nothing but strive after it, and engage in all those "works" that are connected with it (such as justice and the love of one's neighbour). The genius of Christ is that he *knew*, and not only like the prophets prophesied, that *obedience* (detached from real intellectual insight) really produced salvation; and that, on the basis of this knowledge, he was able to preach obedience to *all*. One can therefore say that Christ and his apostles brought "a great consolation to mankind ... (to) nearly all men" (*TTP* 15: 199). The appearance of the man Christ in the history of humanity signifies an unbelievable "good fortune" for mankind, both for the individuals that comply with his message, as well as for the states in which individuals try to actually live up to such a message. Spinoza calls Christ someone with superhuman gifts (*TTP* 1: 18) in whom the wisdom of God's Intellect (concerning the link obedience – salvation) assumed a human form (*TTP* 1: 19)¹⁰.

As Atilano Dominguez has correctly observed¹¹, in the Spinoza literature there are two radically contrasting views of the solution to the *crux* in the interpretation of the *TTP*, namely, the relation between the Biblical teaching of salvation and the Spinozistic doctrine of salvation through pure knowledge and the intellectual love of God. One interpretation argues that Spinoza left a contradiction between the two doctrines, whether consciously or unconsciously, out of guile (the thesis of Leo Strauss), forgetfulness or necessity; the other tries to tone down the contrast by bringing the concept of philosophical salvation closer to that of salvation through obedience. A. Dominguez finds neither of these two solutions satisfying, and he sees a way out in a radical weakening of the difference between the two kinds of knowledge, which implies a radical equalization of salvation through belief

¹⁰ On the precise meaning of "super-human" here, see *TTP* Note 269. According to the doctrine of the *Ethics* the Infinite Intellect of God or the infinite Idea of God is the infinite immediate mode of the attribute of Thought of the divine Substance (E 1P21 + 30 and E 2P3 + 4). On the Intellect of God as the "Son of God", see: *KV* 1/9.

¹¹ See Dominguez 1980: 346 and the references in his footnotes 7 and 8.

and salvation through reason. Thus his solution belongs *de facto* to the second group of interpretations that he rejects. Our own solution is one where an appeal is made to a nuanced concept of *imaginatio*, but understood as a natural power that brings about remarkable effects in certain circumstances or under certain conditions, – effects that are analogous to the results of reason but should not be confused with them.

In the *TTP* one finds a naturalistic interpretation of revealed religion, as well as a naturalistic understanding of politics; one is likewise confronted with a rational method of interpretation of non-rational texts. Everything points to the fact that the perspective in the *TTP* is also a *rational-philosophical* perspective, and that Spinoza in no way hides his own views behind the Christian message. To the contrary, what we have here is an attempt to approach the phenomenon of Judaeo-Christian revealed religion and its consequences in a rational way, even if this phenomenon cannot be deduced (and thus explained) from out of human nature. The rational approach takes place within the framework of a naturalistic vision, which is as predominant here – albeit worked out less systematically – as it is in the *Ethics*. The *TTP* is a *naturalistic* treatise intended for the same philosophical public as the *Ethics*; however, it requires – in function of the subject *and* the practical aim – a special rhetorical approach (Akkerman 1985: 386-7).

2. Superstition versus Purified Religion

Human nature is spontaneously inclined towards superstition. In the *Preface* of the *TTP*, and scattered throughout the book (*TTP*: 99; 166; 216-127, among others), one finds a depiction of superstition which is very much in keeping with the image of religion offered to us in *Ethics* I Appendix. Superstition is based on an excessive desire for the unusual and the amazing, connected with the urge to play a central role in relation to it, and to master it in magic and esoteric knowledge. Superstition is fundamentally linked with a life dominated by fear, alternating occasionally with illusory hope. Although it is a product of Nature, superstition is diametrically opposed to reason and Nature, scorning both of them. It is not difficult to understand that superstition is an ideal tool in the struggle to gain power over others. (The moment that real science appears, there is at the same time the great danger that superstition will reinforce itself through a kind of imitation of science, or by simply incorporating already constituted scientific insights. Spinoza does not seem to be much aware of these dangers.)

Opposed to superstition (the “ordinary” anthropocentric religion) is the purified, Judaeo-Christian religion. The latter, however, remains vulnerable to superstition which is very difficult to eradicate (cf. *TTP* Praef.). Purified religion is not at all opposed to the other form of God’s Word, that which is revealed in principle and without mediation to everyone: Reason. Scripture cannot really be in contradiction with Reason because it consists in a simple, *moral* message that is perfectly intelligible to everyone: the redeeming power of a faithful way of life through charity and justice in obedience to God (there is no difference between the Old and New Testament in their acceptance of this as the kernel of revelation) (*TTP* Praef.: 9).

And yet, how does one know that revealed religion is separate from philosophy without being contradictory to it, as is the case with superstition? This can be demonstrated on scientific grounds: through a scientific hermeneutic of Scripture. The scientific hermeneutic is neutral in regard to the question whether and to what extent philosophical truths are central in Scripture; according to Spinoza, the outcome of this hermeneutic is the complete separation of philosophy and religion (*TTP* Praef.: 9-10 [On Spinoza’s scientific hermeneutic, see e. g., Zac 1965; and De Dijn 1967]).

The scientific study of Scripture indeed confirms what a little reflective thought from and about a pious attitude would itself reveal. Salvation via belief does not so much require learning as it requires a virtuous life in which the saving power of the Christian message can be experimentally established. Since the Christian message is meant for *all*, and not only for those capable of pure, intellectual knowledge, it must by definition be a simple message, intelligible to common sense understanding. Subjects in Scripture that have to do with purely historical information or philosophical questions therefore cannot be essential (cf. *TTP*: 13 and 14).

The true religion is the Judaeo-Christian “revealed” religion, purified of the ballast that does not fundamentally belong to it (this ballast is what assumes a central position in superstitious versions). The “truth” of this religion is not the truth of philosophy, but the “truth” experienced in the religious way of life itself (= the moral certainty of the believer) (*TTP* 15: 195-156).

Thus the essence of belief does not consist in a teaching that is the object of philosophical speculation (rational or otherwise). True religiousness is immune to the fanaticism of both skeptics and dogmatists (*TTP* 15: 190). True religiousness has to do with *good works* of justice and charity (as expressed in the *Sermon on the Mount*), with in the background the idea that we are all, the good as well as the evil, “little people” in the eyes of God, “children” of God. The essence of belief also does not consist in the per-

formance of rites and ceremonies, nor in being acquainted with all sorts of historical and other information stored in the Bible.

Although the core of Judaeo-Christian religion consists in leading a life of high moral standing, it cannot *factually* exist without ceremonies (*TTP* 5: 76) nor without belief in a *creed* of dogmas (*TTP* 14: 186-187), or without edifying stories and the interpretations connected with them (*TTP* 11: 162). What ceremonies, what stories, or how extensive the *creed*, this cannot be determined once and for all. Speaking in the abstract, "a minimum" of each will be necessary. Spinoza himself tried to formulate a *minimal Creed* that gives expression to the conception of God which is needed to support a moral life directed towards the well-being of all (*TTP* 13: 179). Some diversity, certainly in interpretation, is here both inevitable and perfectly acceptable. One cannot prevent people with common sense from thinking; they cannot (continue to) believe what comes across to them as unreasonable or objectionable. It is not the harmless interpretations of the creed by ordinary people that are objectionable and schismatic, but rather those interpretations that lead away from a moral life, or that through a tyranny of superstitious thoughts and practices ultimately aim at the acquisition of power. It is even the case that: "If a man, by believing what is true, becomes rebellious, his creed is impious; if by believing what is false he becomes obedient, his creed is pious ..." (*TTP* 13 :181).

3. Belief and reason; religion and philosophy

The primary goal of the *TTP* according to Spinoza (*TTP* 14: 93) is the maintenance of the separation between belief and philosophy: "... between faith or theology, and philosophy, there is no connection, no affinity" (*TTP* 14: 189). Belief (or religion, or theology) and reason (or philosophy) constitute two completely different domains: the latter has to do with truth and wisdom, the former with piety and obedience (*TTP* 15: 194). Reason enables us to understand neither the content, nor the causes and means of revelation; belief demands not so much truth as good works. It is salutary not because of the precise opinions one holds, but because of obedience.

The principle differences between belief and philosophy can be schematized as follows:

Belief

Obedience
 Based on edifying stories
 Moral certainty
 Incompatible with fear
 and obstinacy
 God = example of a
 morally good life

Philosophy

Truth
 Based on adequate insight
 Intellectual certainty
 Incompatible with falsity
 and skeptical doubt
 God = Nature

Anyone who confuses religion and philosophy (like Maimonides) actually understands nothing about the Judaeo-Christian religion, and bars the majority of people from the way to salvation. The dogmas that are inevitably linked with obedience are not speculative but religious truths that are closely connected with the commandment of charity and justice. When set against the fundamental moral-religious teachings of the Scripture, all opinions and philosophies can be said to be on the same level: works alone are what count¹².

The fundamental moral teaching of the Scripture corresponds perfectly with the wisdom that arises out of the true philosophy. In this way, a fundamental harmony does exist between the two. The way of life that is recommended on the basis of a rational insight into human nature is not different from the way of life recommended by Scripture. Spinoza speaks here of “the religion revealed in our natural *reason*” (*TTP* 21: 247): this too prescribes the attitudes of love of one’s neighbour and justice in our relationships with others. It is only that we do not learn this as a divine command, but out of our insight into the nature of God and human nature. The prescriptions of reason are nothing other than reformulations, in the form of hypothetical imperatives, of “eternal truths” indicating which consequences spring from which causes – or deeds (*TTP* note 28: 276-277).

This correspondence does not negate the independence of theology (or religion) and philosophy from each other: they remain two separate “kingdoms”. What the correspondence does show is: (1) that philosophy not only can do religion no harm, but, in its full development as philosophical moral wisdom, it is not incompatible with purified religion; (2) that some practices that are based on the *imaginatio* bring into being a sort of unconscious,

¹² A similar outlook on religion can be found outside the Judaeo-Christian sphere, for example in “Pure-Land” Buddhism, especially that of the Jodo Shinshu sect in Japan; see: Bellah 1985: 68-69.

“objective” reasonableness that is strongly analogous with explicitly reasonable conduct; (3) that philosophy has a certain superiority in regard to religion: the good life that one arrives at here is based on the pure intellect, the salvation is a *vera acquiescentia in se ipso* that is linked to a true insight into one’s own being as modification of God-Nature, and with an intellectual love of that God-Nature (*TTP* note 28: 277). While religion concerns the good of humanity alone (*TTP* 16: 211), blessedness, reached through philosophy, connects man with Nature itself: “... philosophers who endeavour to understand things by clear conception of nature, rather than by miracles, have always found the task (to reconcile the order of nature and human affairs with the conception they had formed of God’s providence) extremely easy – at least, such of them as place true happiness solely in virtue and peace of mind, and who aim at obeying nature rather than being obeyed by her. Such persons rest assured that God directs nature according to the requirements of universal laws, not according to the requirements of the particular laws of human nature, and that, therefore, God’s scheme comprehends, not only the human race, but the whole of nature” (*TTP* 6: 88).

4. Belief, Truth, Sincerity (see especially *TTP* 7 & 14)

True religiousness consists in a life of charity and justice in obedience to God. One can recognize true belief through works: “we can only judge a man by his works” (*TTP* 5: 80); “faith without works is dead” (*TTP* 14: 194). The obedience of the believer does not arise out of compulsion, or from fear of punishment: it is a kind of peaceful, spontaneous attitude of mind. It has to do with a “voluntary obedience” and not with an anxious, self-absorbed “obstinacy” (*TTP* 14: 183-186). Even if one already believes the truth, but becomes rebellious, one is impious (*TTP* 13: 181). What the Bible condemns is rebelliousness, not ignorance (*TTP* 13: 176).

True religiousness is the product of a good upbringing and an independent power of judgment, and is encouraged by brotherly examples and exhortation (*TTP* 7: 118-119). It is obvious that Spinoza is aware of the way certain forms of social organization (such as the Quakers and other sects) exemplify the kind of purified religiousness that he had in mind.

The true believer’s moral way of life brings effective salvation: *acquiescentia in se ipso*, a calmness and tranquillity of the heart. Just as the virtue of the wise is its own reward (E 5P42), the believer’s way of living also constitutes its own reward. At the same time, true religiousness provides its own (moral) certainty: the testimony of the Holy Ghost is nothing other than “the

mental acquiescence which follows a good action in our souls" (*TTP* 15: 198).

The tranquillity of the life of the pious runs parallel to the *spontaneity* of his religious conviction as this is expressed in his *Creed*. The *Creed* contains a number of dogmas that are not so much speculative as religious truths, i.e., truths that are closely connected with the moral-religious practice of obedience, truths that move us in that direction. Amongst honest men, there can be no controversy about the dogmas (*TTP* 14: 112) because they are very easy to grasp, very "conceivable": "By things conceivable I mean not only those which are rigidly proved, but also those whereof we are morally certain, *and are wont to hear without wonder*, though they are incapable of proof" (*TTP* Note 8: 270; my italics). One does not seem to need any supernatural illumination to understand these matters or to preach them (*TTP* 11: 162). The more speculative meaning that each person eventually gives to these dogmas remains completely up to them. As long as they are interpreted in such a way that obedience is encouraged (*TTP* 14: 187-188), there is little to worry about (*TTP*: 7 13).

The pious conduct of the believer's life goes together with the peaceful, spontaneous assent of his common sense with the simple, easily intelligible "truths of faith". The peace of mind required for the service of obedience presupposes that the believer possesses his religious convictions *without hesitation* and *without mental repugnance* (*TTP* 14: 188). Not to let oneself be confused by strange stories and spectacular insights is a sign of healthy belief. The worst of the unbelievers are the fanatics and the skeptics. The believer is characterized not by an anxious concern for truth, or the passionate compulsion to put everything forward for discussion, or to be crazy about the latest stories or interpretations; what is characteristic is peace of mind, courtesy, and charity.

Of course, it is not impossible that the believer is confronted with (new) insights that go against his religious convictions, such that he can no longer maintain them "without hesitation" or "without mental reluctance". If the discrepancy becomes too great, the interpretation of the tenets of faith will inevitably change over the course of time. Since the true believer is oriented first and foremost towards obedience, and is not inclined to externally test and justify his faith through philosophy or theory (faith is its own best evidence), this adaptation of religious convictions can occur smoothly and peacefully (perhaps in a succeeding generation); since belief must be read more from someone's works than from his confession of faith, the sober assessment of other believers with their own variant interpretations will cause the believer to be tolerant of others (*TTP* 14: 182-183).

When one begins to intellectually examine the dogmas or verities, of religion, he embarks on the path of philosophy and the search for truth. If this leads him to abandon the Christian way of life for an egocentric lifestyle, that is reprehensible (and also a sign that he is probably not even oriented towards the truth). And yet, judgments regarding *the truth* of religious convictions can only be made through pure reason, since "reason is the light of the mind, and without her all things are dreams and phantoms" (*TTP* 15: 194-195).

Confusing obedience with the profession of certain religious interpretations is morally wrong and dangerous, since this must lead to a deep disharmony (*TTP* 14: 183; "conclusions arrived at by the passions are defended by the passions", *TTP* 7: 99). The desire to solve controversies regarding speculative problems through demands for religious obedience must lead to a noxious situation: the mind cannot bear witness against itself. Faith can only benefit from permitting freedom of thought. There are but a few interpretations that are pernicious *in se* (namely those that undermine religious practice, that lead to obstinacy, hate, envy, etc.) (*TTP* 14: 189; 20 260).

5. Freedom of Thought

The primary task of the *TTP* (according to the Preface) is to demonstrate that not only can freedom of thought and speech do no harm, but that it is even a necessary condition for the flourishing of the state, *as well as of religion*, and therefore of the individual.

It is unwise to restrict freedom of thought and speech for the following reasons. One cannot prevent people from thinking the way they think; moreover, there is hardly anyone capable of keeping their tongue, even when threatened with great misfortune (*TTP* 20: 258). Furthermore, the prohibition of convictions that people consider just and inspiring almost amounts to an invitation to the citizens to engage in rebellious, underground activities that would be very disadvantageous for the sovereign (*TTP* 20: 261-262). Those who are intent on demanding obedience from the citizens, going so far as to include their intimate convictions, are actually just intent on gaining unbridled power (*TTP* 20: 264).

Not only is it best to permit freedom of thought and speech, it is also a positive good for religion: "... I should be undertaking no ungrateful or unprofitable task, in demonstrating ... also, that without such freedom, piety cannot flourish nor the public peace be secure" (*TTP*: Praef. 6). Faith is served not so much by true interpretations as it is by pious ones (*TTP* 14:

186). Therefore a religious framework is to be preferred in which the emphasis lies on the good conduct of life, in which the truths of faith are continually related to obedience, and where deviant interpretations of these fundamental truths can be calmly tolerated. Furthermore, the promotion of the independent power of judgment of people is indeed the best way to arm them with common sense against all sorts of absurd interpretations and sectarian modernism.

To defend freedom of thought and speech in religion (and politics) is also not without benefit for the philosopher. As Spinoza writes to Oldenburg (Letter 30 [The Correspondence of Spinoza 1928: 206]), the defence of free speech is also a philosopher's self-defence against attacks by religious fanatics: the defence of religion and religious freedom by the *TTP* is a defence against the reproach of atheism and irreligiousness. Secondly, the defence of freedom of thought and speech creates a climate in which the individuals who are summoned to the search for truth and wisdom are able to embark upon it. Insofar as the *TTP* refers to this non-religious path to salvation, this book is similar in style and design to that other Spinozistic introduction to philosophy: the *Tractatus de Intellectus Emendatione* (Concerning the TIE as an introduction to philosophy, see: Zweerman 1993; Rousset 1993; and De Dijn 1996).

BIBLIOGRAPHY

1. Works of Spinoza

A Theological-Political Treatise and a Political Treatise. Trans. R.H.M. Elwes. New York: Dover Publications, 1951.

The Correspondence of Spinoza. Translated and edited with introduction and annotation by A. Wolf. New York: The Dial Press, 1928.

2. Sources

Akkerman, Fokke: "Le caractère rhétorique du *Traité Theologico-Politique*". In: *Spinoza entre Lumière et Romantisme. Les Cahiers de Fontenay-aux-Roses: e.n.s.*, 1985 (Hi 36-38): 381-390.

Bellah, Robert: *Tokugawa Religion. The Cultural Roots of Modern Japan*. New York / London: The Free Press – MacMillan, 1985.

De Deugd, Cornelis: *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*. Assen: Van Gorcum, 1964.

De Dijn, Herman: "Over de interpretatie van de Schrift volgens Spinoza". *Tijdschrift voor Filosofie* 29 (1967): 667-704.

De Dijn, Herman: *Spinoza. The Way to Wisdom*. West Lafayette / Indiana: Purdue University Press, to appear in 1996.

Dominguez, Atilano: "La morale de Spinoza et le salut par la foi". *Revue philosophique de Louvain* 78 (1980): 345-364.

Rousset, Bernard: *Spinoza. Traité de la réforme de l'entendement* (Introduction, texte, traduction et commentaire). Paris: Vrin, 1993.

Zac, Sylvain: *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

Zweerman, Theo: *L'introduction à la philosophie selon Spinoza. Une analyse structurelle de l'introduction au Traité de la Réforme de l'Entendement suivie d'un commentaire de ce texte*. Leuven: Presses Universitaires de Louvain / Assen: van Gorcum, 1993.

RÉSUMÉ

On considère de plus en plus Spinoza comme un philosophe politique de la plus haute importance. Mais Spinoza mérite en outre une pareille reconnaissance dans le domaine de la philosophie de la religion. Sa pensée dans ce domaine a beaucoup plus d'envergure et est plus sophistiquée qu'on ne l'accorde d'habitude. On ne peut réduire la contribution de Spinoza à sa critique bien connue de la religiosité ordinaire et à son herméneutique étonnamment moderne de la Bible. Il défend également une conception généralement naturaliste de l'origine et de la nature du phénomène de la religion, plus particulièrement de ce qu'on appelle la religion révélée, ainsi que des idées sophistiquées sur les différentes formes que ce phénomène peut prendre, et sur la relation entre religion et vérité.

LA DOTTRINA SPINOZIANA DELLA RELIGIONE

Filippo Mignini

1. Introduzione

L'intera esperienza intellettuale e personale di Spinoza, negli anni della sua formazione, potrebbe essere espressa dalla formula: dalla vita religiosa alla vita filosofica. Nato in una famiglia giudaico-portoghese nella città di Amsterdam, viene educato al culto e allo studio della religione rivelata dei padri. I primi biografi, Lucas e Colerus, ci rendono in merito testimonianze sostanzialmente concordi in un punto, sul quale non sono eludibili. Il giovane Spinoza eccelle nello studio della Bibbia e del Talmud, ma è presto insoddisfatto della scienza che i maestri gli impartiscono e della verità che ne ricavano. Sicché, informa Lucas, sotto i vent'anni concepì il progetto di scoprire da sé le verità nascoste nei libri sacri e „mostrò ben presto che non era un temerario“, perché „ne svelò i misteri, facendosi luce attraverso quelle nubi, dietro le quali gli era stato detto che la verità era nascosta“(J. M. Lucas-J. Colerus 1994: 23-24) Le narrazioni dei due biografi circa lo *herem* sono sufficientemente concordi e chiare per ritenere che Spinoza, intorno al 1656, avesse già sostanzialmente maturato le tesi intorno alla interpretazione della Scrittura, alla verità dei libri sacri, alla elezione del popolo ebraico, alla funzione politica della religione degli Ebrei, che esporrà più tardi nel TTP. Ciò che qui conta sottolineare è che, come osserva Colerus, dopo aver studiato per alcuni anni la teologia, „divenendo il suo intelletto e il suo discernimento di giorno in giorno più maturi e trovandosi sempre più incline alla ricerca delle cose naturali, l'abbandonò, per darsi interamente alla filosofia“ (*ibidem*: 60). L'incontro con i testi cartesiani convinse il gio-

vane Spinoza a „non tener per vero nulla che non potesse essere provato mediante ragioni sensate e intelligibili“ e lo confermò nell'impressione che „le tesi e gli oziosi insegnamenti dei rabbini non gli servivano a nulla poiché si fondavano solo sulla loro autorità e sulla loro pretesa ispirazione divina, piuttosto che su solide fondamenta e ragioni“ (*ibidem*). Colerus, sottolineando che Spinoza non si convertì a nessun'altra religione, permette di intendere esattamente l'itinerario da lui percorso: la crescente insoddisfazione fino all'abbandono della fede e della pratica della religione rivelata dei padri coincidono con la progressiva esigenza e con la ricerca di una scienza fondata su „ragioni sensate e intelligibili“. Non la crisi religiosa ha prodotto l'avvicinamento alla filosofia; al contrario, la personale e crescente inclinazione alla filosofia ha consumato progressivamente la fede nella religione rivelata, mantenendo, di essa, soltanto quei precetti che la ragione naturale potesse per sua sola forza riconoscere e convalidare. Sicché, una sola fu la conversione, se così si può dire, che può essere registrata nella esperienza esistenziale di Spinoza: quella dalla vita religiosa alla vita filosofica, narrata nelle pagine iniziali del TIE. Non a caso, dico „dalla vita religiosa“, poiché, come mostrerò in seguito, la religione fondata sulla rivelazione non è in grado per Spinoza di condurre l'uomo alla padronanza delle passioni; in particolare, non è capace di produrre il dominio della cupidità dei beni passeggeri, quali sono ricchezza, onore e piacere, che nella vita comune per lo più guidano gli uomini. Così, quella asimmetria strutturale tra vita fondata sulla religione rivelata e vita fondata sulla ragione filosofica, che Spinoza più tardi teorizzerà come irriducibile, costituì dapprima l'esperienza e il vissuto della giovinezza e della formazione dell'autore.

La seconda osservazione è che la dottrina spinoziana della religione, quando inizia ad essere esposta, presuppone già un'intera filosofia concepita nelle sue tesi fondamentali, un sistema della ragione capace di spiegare nella sua natura e nella sua genesi il fenomeno religioso. La filosofia di Spinoza, nata come alternativa ai limiti dell'esperienza religiosa, non è, in quanto tale, una filosofia della religione né ha elaborato in forma sistematica una filosofia della religione; contiene tuttavia elementi importanti e perspicui che consentono di ricostruirla e che si rivelano, a loro volta, essenziali all'intero sistema. Tale ricostruzione, che non può non avere forma sistematica, pone dei problemi di metodo, ai quali accennerò tra breve.

Si deve inoltre osservare che la dottrina spinoziana della religione, in quanto dottrina filosofica, può essere interpretata e discussa soltanto filosoficamente e che a nulla valgono obiezioni e argomenti tratti dalla fede o da qualsiasi sentimento religioso. Una dottrina filosofica può essere accolta o respinta soltanto mediante un'altra dottrina filosofica e non mediante una

fede religiosa, poiché conoscenza filosofica e rappresentazioni di fede sono, come si vedrà, eterogenee e incomunicanti.

Quanto al metodo seguito nella presente ricostruzione, vorrei anzitutto osservare come non sia possibile limitare l'analisi alle due opere principali, in particolare al TTP, come spesso accade, ma come sia indispensabile esaminare l'intero arco dell'opera spinoziana, a causa, principalmente, del modo caratteristico della sua evoluzione. Si tratta infatti di un'opera che cresce in se stessa, attraverso un processo di approfondimento e precisazione di temi in gran parte presenti sin dalle prime formulazioni. Ho quindi indagato i principali motivi della dottrina spinoziana della religione dalla KV, dove appaiono per la prima volta, fino al TP. Nella lettura dei testi ho inoltre cercato di comporre le due esigenze complementari dell'analisi sistematica e della prospettiva storico-evolutiva, facendo confluire questa in quella. Nell'esposizione ho seguito i temi emergenti dalle opere secondo l'ordine cronologico della loro composizione in una scansione triadica. 1. Prima esposizione sintetica della dottrina della „vera religione“ nella KV, a cui funge da premessa introduttiva il TIE. 2. Analisi storico-critica della religione rivelata, in particolare ebraica, svolta nel TTP, mediante la quale si giunge al disvelamento della natura e del significato della religione rivelata e della necessità del suo inveroamento in una religione razionale. 3. Esposizione della dottrina conclusiva della religione contenuta nell'E e nel TP.

Riguardo all'evoluzione cronologica delle dottrine, si può notare che un notevole grado di incertezza riguarda la data di elaborazione delle tesi sostenute nel TTP. Non sappiamo infatti se e in quale misura queste fossero contenute già nell'*Apologia* che Spinoza avrebbe composto in occasione della sua espulsione dalla comunità giudaico-portoghese né sappiamo con certezza se una prima elaborazione degli ultimi sei-sette capitoli del TTP fosse già composta intorno al 1661. Quel che sembra indubitabile è che l'essenziale delle tesi sostenute nel TTP pubblicato nel 1670 era già stato sperimentato e aveva cominciato a costituire oggetto di riflessione molto tempo prima, negli anni della crisi religiosa e della conversione filosofica o in quelli immediatamente successivi (Mignini 1987:12-14). Nel sistema filosofico maturo, che da quella crisi e da quelle analisi era stato in qualche modo avviato, le tesi sulla religione sono state ricomprese e hanno ricevuto la loro compiuta fondazione.

2. Prima esposizione di una dottrina della „vera religione“

La prima formulazione di una dottrina della „vera religione“ si trova in KV2/18, 8-9. La tesi in essa sinteticamente esposta verrà confermata dall'E e ripresa, in modo singolare, dal TP. Presuppone, nella stessa KV, la dottrina di Dio esposta nella prima parte dell'opera, la dottrina della mente, della conoscenza, degli affetti e la critica della libertà del volere esposte nei precedenti capitoli della seconda parte. Ma prima di commentare tale dottrina, vorrei osservare, assumendo l'ipotesi della antecedenza cronologica del TIE alla KV, che la tesi esposta nella KV è preceduta e giustificata dal programma filosofico esposto nel TIE.

Nella destinazione essenzialmente pratica assegnata dal TIE alla filosofia che intende fondare e a cui vuole condurre attraverso l'esposizione di un metodo e l'emendazione dell'intelletto, vengono implicati il ruolo e la funzione storicamente svolti dalla religione. Infatti, specie nel cosiddetto proemio, che narra l'esperienza personale della propria conversione filosofica, l'autore assegna alla filosofia tre compiti principali: 1. assicurare alla mente la conoscenza e l'amore di Dio, inteso come ente supremo e causa prima di tutte le cose; 2. conseguire il sommo bene, ossia la conoscenza dell'unione della mente con l'intera Natura; 3. mediante l'amore di Dio, il conseguimento del sommo bene e la conoscenza dei veri beni, garantire alla mente una tranquillità e una pace duraturi. Non sono forse questi i fini pratici che le religioni si propongono di conseguire, senza tuttavia riuscirvi, come l'esperienza, a cui Spinoza si appella nelle opere successive, insegna ampiamente?

D'altra parte, se consideriamo che le religioni fondate sulla rivelazione non riescono a guidare la vita degli uomini al di fuori dell'impero delle passioni, perché sono fondate, secondo Spinoza, su una conoscenza inadeguata, possiamo ritenere che il programma di emendazione della conoscenza che l'autore si era proposto nel TIE fosse destinato in ultima analisi a liberare la mente dai pregiudizi e dalle false conoscenze che costituiscono il presupposto e il fondamento delle religioni rivelate. Sicché tale lavoro può essere considerato, sotto questo profilo, come una emendazione critica dei presupposti delle religioni storiche.

Veniamo, ora, alla dottrina elaborata nella KV. Prima di esaminare il luogo centrale di tale dottrina, esposta in KV2/18, ricordiamo un altro passaggio imprescindibile: la tesi della comunicazione immediata di Dio all'intelletto umano e, simultaneamente, dell'esclusione di ogni possibilità di comunicazione mediante la parola, segni esteriori o miracoli. Tale dottrina costituisce una costante nell'opera ed è esposta principalmente in KV2/24,

10-13; KV1/Z2,12; KV2/19,14. E' impossibile conoscere Dio attraverso parole o segni esteriori, perché la decifrazione e l'intellezione di tali parole o segni come divini, richiederebbe già, prima di ascoltarle o di percepirli, una conoscenza tale di Dio che permetta di riconoscerli come parole o segni divini. Dunque una qualche conoscenza di Dio deve precedere la presunta conoscenza per segni e non può che essere immediata. Ma poiché Dio non è oggetto di esperienza sensibile, può essere colto soltanto in modo immediato da parte dell'intelletto. Per una ulteriore analisi di tale dottrina mi permetto di rinviare al commento dei luoghi indicati, particolarmente in M 733-736.

In KV2/18 l'autore espone i vantaggi della tesi concernente l'assoluta determinazione del volere e del desiderare sostenuta nei capitoli precedenti. Da ultimo, si afferma che tale dottrina „ci conduce anche ad attribuire tutto a Dio, amare lui soltanto poiché è il sommamente magnifico e perfetto e ad offrire noi stessi interamente a lui: in questo consistono propriamente sia la vera religione sia la nostra eterna salute e beatitudine“ (KV2/18,8). Il termine nederlandese corrispondente a *religione* è *godsdienst*, che, alla lettera, significa „servizio di Dio“. La nozione di servizio è rafforzata dalla duplice ripetizione, nello stesso paragrafo, del verbo *dienen* e del sostantivo *dienst*. Infatti fine e perfezione di uno schiavo o di uno strumento consistono nel compiere il servizio loro richiesto. L'uomo, essendo unicamente „una parte di tutta la Natura, da cui dipende e da cui è anche governato, non può fare nulla da se stesso per la propria salute e per il proprio bene“ (KV2/18,1); egli è, nei confronti della Natura, uno schiavo e uno strumento, che può attuare la propria esistenza e il proprio bene unicamente servendo le sue leggi. Tuttavia, almeno per cinque ragioni, preferisco rendere il termine *godsdienst* di KV2/18, 8 con il termine *religione*: 1. perché questo è il significato comune del termine nella lingua nederlandese, anche nel tempo di Spinoza, come conferma, tra l'altro, il *Woordenschat* di L. Meyer, nel quale, al gallicismo *religie* corrispondono i termini *ghodtsdienst* e *ghodtsdienstigheid*; 2. per la qualificazione aggiunta dall'aggettivo *vera* (*waare*) al termine *godsdienst*, che, in tempi di lotte religiose e dispute intorno alla verità delle singole religioni, non può non conferire al sintagma *waare godsdienst* il significato di „vera religione“; 3. per il procedimento ampiamente utilizzato dall'autore nella KV, mediante il quale tende a sostituire nuovi significati filosofici alla tradizionale terminologia teologica, come accade, ad es., con i termini *peccato*, *legge* e *grazia* in KV2/22, 1Adn, inverte nelle nozioni di *opinione*, *convinzione* e *vera conoscenza*; 4. perché a questo *waare godsdienst* è associato immediatamente il fine e il frutto che ogni religione promette ai suoi fedeli, ossia un'eterna salvezza e beatitudine; 5. infine, perché la definizione ora data di *waare godsdienst* corrisponde sostanzialmente a quella di *religio* data nell'*Etica*, come vedremo in seguito.

In che cosa consiste dunque la „vera religione“? La risposta è semplice: consiste nell'autentico servizio di Dio, che implica tre condizioni: 1. attribuire tutto a Dio, conoscendo che è causa necessaria dell'essenza e dell'esistenza di tutte le cose e di tutte le azioni che avvengono nella Natura; in particolare, riconoscendo che anche tutte le azioni umane hanno Dio come causa; 2. amare Dio soltanto, unendoci esclusivamente a quelle cose che affermano la nostra esistenza e potenza, in quanto procedono dalla natura divina e ne esprimono la potenza; 3. offrirci interamente a lui, ossia agire per attuare la potenza della nostra natura, per quanto è possibile indipendentemente dalla forza delle cause esterne. Che la terminologia di ispirazione teologica impiegata nelle righe iniziali del paragrafo, come anche l'appellativo personale rivolto a Dio (amare *lui* solo, offrire noi stessi interamente a *lui*) siano da intendere e interpretare secondo le categorie proprie della filosofia spinoziana, è chiarito senza equivoci da KV2/18, 9, che opera una vera e propria riduzione semantica in senso naturalista e strutturale delle affermazioni precedenti.

Qui si precisano infatti tre cose: 1. il servizio di Dio, ossia la religione, consiste per l'uomo nel seguire le leggi della Natura, di cui è parte. Ma poiché l'uomo non può non seguire le leggi della Natura, che supera infinitamente la sua potenza, questo significa che tale sequela consiste propriamente sia nel *conoscere* che tutte le sue azioni obbediscono alle leggi della Natura sia nel conoscere le leggi della sua propria natura. 2. Finché l'uomo agisce obbedendo alle leggi della Natura, di cui è parte e che si esprime nella sua natura particolare, egli è nel suo bene. Ciò vuol dire che l'eterna salute e beatitudine di cui si tratta nel § 8 non devono essere intese come un premio successivo all'azione virtuosa, ma come quell'unico *welstand* (stato di bene), che inerisce alla stessa azione virtuosa in quanto esprime la potenza della natura umana. Tanto meno è possibile leggere, nel bene stabile che accompagna l'attuazione della propria potenza, la felicità riservata a una vita futura dopo la morte. 3. Seguire le leggi della propria natura e della Natura universale non è un'azione virtuosa che esprima un dover essere dell'uomo, una legge o una condizione morale, ma dichiara la stessa struttura ontologica dell'uomo, costituendone l'essenza e l'esistenza. Sicché, se l'uomo potesse non servire Dio, la sua esistenza verrebbe meno; dunque, se esiste e in quanto esiste, l'uomo serve necessariamente Dio, non potendo non obbedire alle leggi generali della Natura. Tuttavia, come si è già accennato, quella che qui viene indicata come „vera religione“ consiste nel conoscere la propria essenza, nell'agire conformemente ad essa, obbedendo alle leggi della propria natura e nel desiderare di attuarle. Come si vede, la religione di cui qui Spinoza tratta non solo conserva la nozione di *legame* con

Dio, propria del significato etimologico del termine *religio*, ma radicalizza tale significato, rendendolo ontologico e strutturale. Proprio perché tale legame esiste, è possibile riconoscerlo e viverlo moralmente; esso è presente in tutti gli uomini e tutti gli uomini sono capaci, per natura, di attuarlo, in relazione alla forza di cui ciascuno consiste e alla forza delle cause esterne. Non si richiede, per attuare la vera religione, alcun intervento straordinario di Dio, alcuna rivelazione, alcuna autorità. Si richiede soltanto il conseguimento, quanto più ampio possibile, di una conoscenza adeguata, ossia, per tornare alla tesi del TIE, la conoscenza dell'unione ontologica e strutturale della mente con l'intera Natura (SO2:8).

Perché l'uomo possa attuare questa „vera religione“, questo autentico legame con Dio puramente naturale, è necessario attuare una purificazione della mente e costruire un metodo che consenta a questa di giungere, quanto più facilmente possibile, alla verità: è questo il compito che il filosofo aveva assegnato all'incompiuto TIE. Tuttavia, l'opera di emendazione della mente, nell'esperienza dell'autore e nella sua prospettiva teoretica, implicava anche, come si è accennato, un esame fenomenologico delle forme storiche che le religioni rivelate avevano assunto quale prima forma della filosofia, per mostrarne la natura, svelare il genere di conoscenza su cui sono fondate, esaminarne e regolarne la verità o funzione etico-politica. E' il compito che l'autore assegna al TTP.

- 3. Natura e funzione della religione rivelata

Nella ricostruzione dell'analisi spinoziana della religione rivelata non seguirò esattamente l'ordine dei testi secondo la successione che hanno nel TTP, ma presenterò le questioni secondo l'ordine logico e sistematico che mi sembra più coerente con l'interpretazione che ne elaboro. A titolo di premessa generale, conviene osservare che tutto ciò che Spinoza assume come insegnamento o verità della Scrittura, è proposto non già come dedotto dal lume naturale della ragione o come necessariamente conforme ad esso, ma come esprime l'autentica dottrina della Scrittura, interpretata secondo i suoi stessi principi (SO3:98-99). Le „verità“ della Scrittura, pur essendo ordinariamente difforni dalle verità della ragione, risultano essere con questa convenienti sull'insegnamento etico fondamentale: „pratica la giustizia e la carità e sarai salvo“. L'analisi spinoziana della religione rivelata consiste appunto nel mostrare perché e come essa sia espressa da quell'insegnamento etico fondamentale e in che senso debba essere intesa la sua conformità alla ragione.

3.1. Superstizione e religione

Il punto di partenza obbligato per tale analisi è costituito, in ogni caso, dalla prefazione al TTP, dominata, sin dalla prima riga, dal tema della superstizione e dal modo di liberare l'uomo da essa. Le cause della superstizione, secondo Spinoza, possono essere così sintetizzate: 1. la conoscenza inadeguata del sommo bene e dei veri beni conduce gli uomini alla ricerca smodata dei beni incerti; 2. La ricerca e l'attaccamento ai beni della fortuna, che non dipendono dal potere dell'uomo ma dall'intera serie delle cause esterne, le quali superano infinitamente la potenza umana, pongono l'uomo in uno stato di continua instabilità e fluttuazione tra la speranza di conseguire quei beni e la paura di perderli. 3. E' soprattutto la paura di perdere dei beni o di ricevere dei mali che getta gli uomini in preda alla superstizione: „La paura è la causa che genera, mantiene e favorisce la superstizione“ (SO3: 5/DG:2).

All'origine di ogni superstizione si trova dunque una conoscenza inadeguata, in particolare del bene e del male dell'uomo, l'incapacità di giudicare e di agire conformemente alla ragione e persino il disprezzo della ragione. Poiché dunque la superstizione nasce dalle passioni, anzi dalla più irruente delle passioni, la paura, l'autore svolge tre conseguenze: 1. Tutti gli uomini sono inclini per natura alla superstizione, poiché tutti sono inclini e soggetti alle passioni; 2. la superstizione è per sua natura mutevole e incostante, potendo facilmente e senza fine mutar forma, dal momento che mutevole e incostante è la sua causa; 3. ogni superstizione si alimenta e si esprime mediante le passioni della speranza, dell'odio e dell'ira, nonché mediante l'esercizio sistematico della frode. Dalla sintetica ricostruzione ora esposta emerge comunque un dato fondamentale: per Spinoza la superstizione non solo sorge in assenza della ragione ma è anche contraria all'esercizio di essa. Vediamo quali sono le implicazioni di questa dottrina della superstizione in riferimento alla religione.

Nella stessa prefazione al TTP il tema della superstizione è posto in un duplice esplicito riferimento con quello della religione:

1. la superstizione si attua e si esprime in una *vana religio*.

Quando gli uomini sono dominati dalla paura, sono pronti ad onorare con il culto di una vana religione i fantasmi e i deliri di un animo triste e impaurito (SO3: 6). Inoltre, poiché le masse sono governate in massimo grado dalla superstizione, molto facilmente, sotto la veste della religione (*specie religionis*), sono indotte ad adorare i re come dèi per poi esecrarli come peste del genere umano (*ibidem*), a causa dell'intrinseca mutabilità della superstizione. Si può perciò intendere perché, sotto il pretestuoso nome di religione (*specioso religionis nomine*), nel regime monarchico viene chiamata

la paura con la quale i sudditi devono essere asserviti per combattere e perdere la loro vita al servizio del re, come se combattessero per la propria salvezza (SO3:7). Sempre sotto la veste della religione (*specie religionis*) molti si studiano ancora di strappare l'animo della moltitudine, soggetto ancora alla superstizione dei Gentili, al diritto e al rispetto delle supreme autorità, per ricondurre di nuovo tutto nella schiavitù (*ibidem*); compito dell'autore è quello di mostrare i principali pregiudizi intorno alla religione, ossia le vestigia e le tracce di un'antica schiavitù (*ibidem*). Uno di tali pregiudizi consiste nell'assumere per religione le opinioni credute invece delle azioni compiute e nel disporre leggi intorno alle opinioni, donde, sotto l'aspetto della religione (*specie religionis*), facilmente vengono indotte sedizioni e lotte senza fine. Da quanto precede possiamo concludere che per Spinoza la superstizione è stata la causa e lo strumento, soprattutto presso i Gentili, ossia presso gli antichi pagani e ora presso i maomettani rappresentati dai Turchi, di una persistente schiavitù delle masse, sotto la veste di una vana o falsa religione. Le religioni dei pagani e ora la religione dei maomettani sono false religioni poiché non sono altro che superstizione ammantata con il nome di religione. Tuttavia, per quanto si è già visto, possono essere chiamate superstiziose anche le varie forme di cristianesimo storico degenerato che sono le chiese attualmente esistenti.

Se nel TTP l'autore riferisce la superstizione alla paura e ad alcuni pregiudizi, dobbiamo ricordare che, in ElApp, tutti i pregiudizi vengono ricondotti a uno solo, a quello finalistico, e che da questo viene dedotta anche l'origine delle religioni superstiziose. L'argomento spinoziano potrebbe essere sintetizzato così. 1. Poiché gli uomini ritengono di agire sempre in vista di un fine, credono che anche le cose della natura siano ordinate ad un fine; ma poiché si illudono di essere al di sopra di tutte le cose naturali e in qualche modo sottratti al loro ordine e alle leggi che le regolano, pensano che queste siano state prodotte per loro da qualche ente che le abbia ordinate a tal fine. 2. Da ciò concludono che esista uno o più artefici o rettori della Natura, che agiscono mediante una libertà analoga a quella che gli uomini attribuiscono a se stessi. 3. Gli dèi disporrebbero tutte le cose ad uso degli uomini, per legarli a sé ed essere tenuti da essi in sommo onore. 4. Da ciò è derivato che ciascuno, secondo la propria indole, ha escogitato vari modi di onorare Dio perché questi disponga tutto a suo vantaggio e lo prediliga al di sopra degli altri. 5. Anche le avversità naturali sono considerate come manifestazioni dell'ira degli dèi a causa dei peccati degli uomini. 6. Infine, poiché gli uomini non sono in grado di riconoscere e giustificare tutti gli eventi che accadono, ritengono che il giudizio divino e il suo intelletto superino di gran lunga l'umana capacità di comprensione. Questo pregiudizio

si è tramutato in superstizione radicandosi profondamente negli animi e subordinando a sé tutti gli altri pregiudizi e molte delle passioni umane, tra le quali la paura.

2. Gli uomini soggetti alla superstizione sono avversari di una autentica religione (SO3: 5). In tale contesto l'autore distingue l'apparente e vana religione, che esprime solo i fantasmi della superstizione, da una religione vera, a cui i superstiziosi si oppongono, come si mostra esplicitamente quando si spiega che, per evitare il pericolo di continui cambiamenti di religione, dovuti alla mutevolezza della superstizione, si pose sempre grande attenzione a correggere „sia la vera sia la falsa religione“ di un culto e di un apparato tale da farla ritenere in qualunque momento sempre più importante di ogni altra cosa e di farla rispettare con la massima osservanza (SO3: 6). Se dunque la „vana religione“ fondata sulla superstizione viene distinta da una „religione vera“, non possiamo non osservare che nello stesso testo anche la vera religione viene accomunata alla falsa nell'esigenza di acquisire stabilità e prestigio, ossia resistenza e persistenza dinanzi alla mutevolezza degli animi, mediante un complesso apparato culturale e liturgico. Se tale religione è vera e per sua natura non è soggetta all'intrinseca mutevolezza della superstizione, perché deve essere corredata degli stessi apparati di cui, per mantenersi, si deve munire la falsa? In che cosa consiste e qual è il vantaggio della „verità“ di tale religione, rispetto alla vana?

3.2. La vera religione rivelata

Rimanendo nell'ambito della *Prefazione* al TTP e conservando il nostro metodo di analisi, vediamo che cosa intenda l'autore per „vera religione“. La risposta può essere tratta abbastanza chiaramente dall'esame dei motivi che hanno indotto l'autore a comporre il TTP. Il primo di tali motivi è che, giudicando gli uomini a lui contemporanei dalla vita che conducevano, egli era costretto a concludere che la loro religione non poteva essere distinta se non dai segni esteriori ed estrinseci, quali la veste, il culto, la chiesa frequentata, l'opinione condivisa o il maestro seguito, non per l'esercizio delle virtù. Ciò vale anche e in modo particolare per quelli che „si vantano di professare la religione cristiana, ossia la gioia, la pace, la moderazione e la lealtà con tutti“ (SO3: 8/DG: 4), virtù proprie anche di un animo saggio ed espressioni autentiche di quella che Spinoza considera, nella KV e nell'E, la vera religione. Dunque, in questo contesto, la religione cristiana, assunta nella sua purezza originaria e non nella sua degenerazione storica, sembrerebbe essere considerata come vera religione. Si vedrà tra breve che

l'intera religione rivelata può considerarsi fornita di un nucleo originario di verità.

Che sia così è dimostrato dall'analisi dei motivi della degenerazione dell'originaria fede cristiana: „non c'è da stupirsi, dunque, se dell'antica religione non sia rimasto altro che il culto esterno (col quale il volgo sembra adulare Dio più che adorarlo), e che la fede non sia ormai altro che un complesso di credulità e di pregiudizi“ (SO3: 8/DG: 5). Il cristianesimo storico non si distingue dalle *vanae religiones* dei pagani e il suo esercizio pratico è descritto con le stesse caratteristiche attribuite all'esercizio della superstizione: „Pietà e religione sono fatte consistere, oh Dio immortale, in arcane assurdità, e coloro che disprezzano del tutto la ragione e che respingono e avversano l'intelletto come naturalmente corrotto, proprio questi, per colmo di ingiustizia, sono creduti in possesso del lume divino“ (SO3: 8/DG: 5). Tuttavia nella religione cristiana c'era all'origine e continua ad esserci un nucleo di verità e di autentica fede, che ha iniziato a corrompersi non appena cominciò a verificarsi nella Chiesa un abuso nella concezione della religione, sotto tre aspetti: 1. quando fu assunto come costitutivo della religione considerare il ministero ecclesiastico come una dignità; 2. quando fu assunto come costitutivo della religione ritenere i doveri o le funzioni ecclesiastiche come benefici; 3. quando fu assunto come costitutivo della religione rendere i massimi onori ai pastori (*ibidem*). Quando nella Chiesa iniziò un tale abuso, lo zelo di diffondere la divina religione (*amor divinae religionis propagandae*) si tramutò in avidità, ambizione e desiderio di potere. In particolare, il bisogno di convincere e dominare gli altri condusse presto i dottori della Chiesa a professare piuttosto le dottrine degli Aristotelici e dei Platonici, alle quali adattarono la Scrittura nella sua interezza, pretendendo che dietro i Greci si fossero smarriti anche i Profeti (SO3:9). Ed è proprio l'idea che i cristiani attuali hanno della Scrittura, principale documento e testimone della religione rivelata, che dimostra in modo definitivo la corruzione alla quale quella religione è giunta. La Scrittura costituisce più oggetto di infatuazione feticistica, in quanto documento storico, che di fede; non si ha più la minima idea della sua divinità; si assume *a priori* che la Scrittura sia ispirata da Dio in tutte le sue parti, senza istituire di essa un preliminare ed interno esame critico, che solo può rivelare la sua autentica ispirazione (*ibidem*). Se le cose stanno così, la verità del cristianesimo originario coincide con la verità della Scrittura nel suo insieme e dunque la „vera religione“ di cui si tratta in questo contesto sembra essere un nucleo originario di verità contenuta nella religione rivelata degli Ebrei e dei Cristiani, trasmessa e testimoniata dalla Scrittura. La pratica storica di tale vera religione, quale è

comunemente esercitata dalle chiese cristiane, in particolare dal volgo, cade invece sotto il segno della superstizione.

Si comprende allora quale sia il fine che l'autore intende perseguire, instaurando un „nuovo e libero esame della Scrittura“: recuperare l'originario nucleo di verità della religione storica rivelata per mostrare due cose in particolare.

1. La verità della Scrittura, ossia la *religio catholica* rivelata dai profeti e dagli apostoli all'intero genere umano non si oppone affatto né è diversa da quella che anche il lume naturale insegna (SO3:10; cfr. anche TP2/22). Poiché per „lume naturale“ si intende l'esercizio della ragione e dell'intelletto, segue che, accanto alla verità della religione rivelata, si dà anche la verità della religione fondata sulla ragione. Come è da intendere questa duplice „verità“? La questione è complessa e non può esser tentata una soluzione prima di avere esposto l'origine, la funzione e la natura della religione rivelata. In ogni caso, sulla base di quanto già sappiamo, possiamo trarre tre conclusioni. 1. La religione rivelata e la religione razionale non hanno contenuti diversi, ma hanno lo stesso insegnamento, che è insegnamento della ragione. Dunque, sotto questo profilo e soltanto sotto di esso, si può osservare una riduzione della religione rivelata alla religione razionale. 2. La religione rivelata, nelle sue caratteristiche formali, non è assolutamente riducibile alla religione razionale: tra i due piani non v'è alcuna comunicazione. 3. Se è così, che cosa costituisce la specificità della religione rivelata e perché la ragione ne consiglia la conservazione? Tenteremo una risposta nei paragrafi che seguono. Intanto aggiungiamo che il primo obiettivo, che l'autore si propone nel trattato, ossia mostrare che la religione rivelata non è diversa da quella che anche il lume naturale insegna, è subordinato ad un altro fine.

2. Questo consiste nel mostrare che la „vera religione“, sia essa rivelata sia essa razionale, non proibisce affatto, anzi permette e richiede la libertà di opinione in materia religiosa e la libertà di esprimere tali opinioni nei culti, garantita la sicurezza e la pace dello Stato. E' questo il fine principale del trattato, come lo stesso autore esplicitamente dichiara (SO3: 7). Possiamo dunque concludere che le motivazioni del trattato e i suoi fini sembrano coincidere in un triplice obiettivo: 1. recuperare il nucleo di verità della religione rivelata dell'Occidente trasmessa dalla Scrittura, per mostrare in che modo ed entro quali limiti possa costituire una regola di vita. 2. Porre le forme degenerate e superstiziose della religione rivelata dinanzi alla loro autentica e originaria purezza come regola pratica di vita, rendendo indifferenti e irrilevanti le differenze ideologiche e di opinione; 3. legittimare in tal modo l'intervento dell'autorità politica in materia religiosa per quanto con-

cerne l'esercizio pratico della giustizia e della carità, non invece per quanto concerne le opinioni. Riducendo l'esercizio della religione sotto il controllo della politica e dichiarando irrilevanti le opinioni su cui ciascuno le fonda, si elimina una delle cause principali della discordia sociale.

3.3. Origine e natura della religione rivelata

Il TTP contiene una duplice analisi della religione rivelata, sotto il profilo storico e sotto il profilo teorico. Sotto il profilo storico, l'indagine tende a chiarire l'origine, la funzione e il fondamento gnoseologico della religione rivelata; sotto il profilo teorico, tende a chiarire quale sia il nucleo di verità conformi a ragione che possono conferire all'insegnamento della Scrittura una certa capacità salvifica. Preciso infine che tutta l'analisi della religione rivelata coincide per Spinoza con l'analisi della Scrittura e che ogni tesi relativa ad essa deve essere fondata sull'esclusiva interpretazione della Scrittura (SO3:97-99).

L'analisi storica comincia anzitutto con la religione degli Ebrei, istituita da Mosé e perfezionata dai Profeti. La tesi sostenuta da Spinoza può essere sintetizzata in pochi punti:

1. Poiché la natura umana è così fatta che tutti cercano il proprio utile, ma pochi soltanto sanno riconoscere l'utile veramente conforme a ragione, mentre la maggioranza si lascia condurre dal capriccio e dalla passione, segue che „nessuna società può sussistere senza un potere coattivo, né, di conseguenza, senza leggi, che costringano e regolino gli appetiti e le sfrenate cupidigie degli uomini“ (SO3:73-74/DG:129).

2. Il potere, ossia la facoltà di legiferare, può essere detenuto da tutti e in tal caso tutti sono liberi e nessuno obbedisce all'altro uomo; oppure è detenuto da pochi o da uno solo e in tal caso tutti gli altri agiscono obbedendo, ossia eseguendo gli ordini in ossequio alla sola autorità del governante (SO3:74/DG:130).

3. Nel caso in cui una società sia fondata sull'obbedienza, si deve considerare che la natura umana non tollera una costrizione assoluta, ma solo un potere moderato. Pertanto è necessario che il governante adotti due rimedi: possessa realmente, o almeno convinca i suoi simili di possedere, un potere superiore alla comune natura umana; fissi le leggi in modo che i sudditi si sentano costretti non tanto dal timore quanto dalla speranza di ottenere i vantaggi che desiderano (*ibidem*).

4. Uscito dall'Egitto e non più soggetto al diritto di un'altra nazione, il popolo ebraico, incapace di esercitare collegialmente il potere, fu governato

da uno solo, „capace di comandare a tutti gli altri e di costringerli con la forza, e infine di prescrivere loro leggi e poi di interpretarle“ (SO3:75/DG:131). Mosè, valendosi della virtù che lo distingueva e della quale riuscì a convincere gli altri, istituì i diritti divini e ne impose l'osservanza al popolo, ponendo la massima cura affinché il popolo obbedisse non per timore ma spontaneamente. Così „Mosè introdusse la religione nello Stato affinché il popolo facesse il suo dovere non tanto per timore quanto per devozione“ (*ibidem*). Il fine della Legge e della Scrittura è dunque quello di condurre gli uomini all'obbedienza mediante il bilanciamento della paura con la speranza, occupando la loro immaginazione con un possente sistema di riti, ossia con una religione appositamente costruita.

5. Mosè adattò la Legge, ossia la Scrittura, all'intelligenza del popolo ebraico. Egli svolse così anzitutto anche la funzione profetica, attribuendosi una conoscenza certa di cose rivelate da Dio mediante parole e segni esteriori, che la maggior parte degli uomini non può conoscere, ma soltanto accettare per fede, nell'obbedienza all'autorità del profeta. Sotto questo profilo, l'esperienza del „sommo profeta Mosè“ (SO3:153/DG:310) dimostra che non si dà rivelazione senza profezia, anzi che la rivelazione proposta dalla Scrittura coincide anzitutto con la stessa profezia (SO3:16-17).

6. I profeti hanno percepito la rivelazione divina esclusivamente „attraverso l'ausilio dell'immaginazione, ossia con parole o immagini, vere o immaginarie“ (SO3:28/DG:33); non ragionano né argomentano, ma enunciano dogmi e decreti (SO3:153/DG:310). Perciò essi hanno potuto adattare la rivelazione alla comprensione, ossia alla immaginazione del volgo. Vedremo in seguito quali sono le conseguenze da trarre da tale dottrina. Passiamo ora alla rivelazione degli apostoli.

Ciò che distingue la figura dell'apostolo da quella del profeta si fonda sulla distinzione che in TTP, cap.1, viene posta tra Mosè e Cristo: il primo dei quali percepiva la voce, il secondo la mente di Dio (SO3:21/DG:25-26). Per Spinoza gli apostoli hanno ricevuto la duplice funzione di profeti e di dottori; *profeti*, in quanto interpreti di Cristo e testimoni della religione da loro predicata mediante la loro stessa presenza e mediante segni; *dottori*, perché gli insegnamenti da essi impartiti, specie nelle lettere, sono precetti morali del tutto conformi alla ragione e dedotti dalla ragione, dal momento che erano rivolti non al solo popolo ebraico, ma a tutto il genere umano. Così, mentre da un lato „la religione come veniva predicata dagli apostoli, e cioè raccontando semplicemente la storia di Cristo, non rientra nel dominio della ragione“, dall'altro, quella religione „può nel suo complesso essere compresa da ciascuno col lume naturale, essendo costituita, come tutta la dottrina di Cristo, essenzialmente di precetti morali“ (SO3:156/DG:314).

Sicché, pur professando tutti la stessa religione, ossia insegnando gli stessi precetti, gli apostoli, in quanto dottori, hanno potuto fondare quella religione su diversi fondamenti teorici o filosofici, seguendo ciascuno un proprio metodo di insegnamento. Ne segue che, essendo stata la religione cristiana edificata sopra diversi fondamenti, ne sono derivati scismi e divisioni sin dal tempo degli apostoli e che da questi non si uscirà finché la religione non venga di nuovo separata dalle speculazioni filosofiche e non venga ricondotta „a quei pochissimi e semplicissimi dogmi che Cristo insegnò ai suoi discepoli“ (SO3:158/DG:316).

3.4. La verità rivelata tra immaginazione e ragione?

Vi è dunque una caratteristica della Scrittura che accomuna Antico e Nuovo Testamento: „Poiché tutta la Scrittura fu rivelata, in un primo tempo, ad uso di tutto un popolo, e infine dell'intero genere umano, il suo contenuto ha dovuto essere necessariamente adattato all'intelligenza soprattutto del volgo e richiamarsi alla testimonianza della sola esperienza“ (SO3:77/DG:134). La Scrittura possiede dunque un contenuto di verità, riducibile a pochi dogmi di ordine speculativo, formulati tuttavia secondo rappresentazioni immaginative convenienti alla maggior parte degli uomini. Quali sono queste verità? Così vengono sintetizzate nel cap. 5: „esiste un Dio, cioè un artefice di tutto, che tutto sostiene e dirige con somma sapienza e che ha la massima cura degli uomini, di quelli, dico, che vivono in maniera pia e onesta: quanto agli altri, li punisce con molte pene e li separa dai buoni“ (*ibidem*).

In questa rappresentazione della divinità e del suo rapporto con l'uomo troviamo alcune delle caratteristiche descritte in E1App. Dio è un artefice-rettore che vuole unire a sé gli uomini per esserne onorato. Quelli che lo onorano, cioè i buoni, sono da lui premiati, i cattivi sono puniti e separati dai buoni. Tale relazione è resa possibile dalla sapienza di Dio, che funge da presupposto alla sua volontà. Poiché Dio sa tutto, può anche premiare e punire. E' evidente in tale rappresentazione non solo un chiaro antropomorfismo, ma anche l'opera sotterranea del pregiudizio finalistico. Infatti, tra l'onore da rendere a Dio e il conseguimento del premio, ossia l'amore e la cura che Dio ha dei buoni, sembra stabilirsi una relazione consequenziale e finalistica, di origine immaginativa, che non ha nulla a che vedere con la rappresentazione di Dio e del suo rapporto con l'uomo disegnata dalla ragione. Che esista un Dio artefice e rettore la ragione può anche ammetterlo, purché ci si intenda sul significato esatto di artefice e rettore. E quando tale significato sarà stato colto, si dovrà ammettere che esso non conviene mini-

mamente con quello inteso e professato dalla tradizione del Dio artefice-rettore. Lo stesso vale per i concetti di buono-cattivo, cura, provvidenza, punizione-peccato ecc. In che cosa consiste dunque la verità di tale rappresentazione e in che senso essa sarebbe conforme alla ben diversa verità della ragione?

In TTP cap. 14, il contenuto veritativo della Scrittura viene sintetizzato in sette punti, riducibili tutti a uno solo: „esiste un Ente supremo, che ama la giustizia e la carità e al quale tutti, per essere salvi, devono obbedire e che tutti devono adorare con il culto della giustizia e della carità verso il prossimo“ (SO3:177/DG:349). Anche questa definizione, esaminata rigorosamente, presenta i caratteri della più pura rappresentazione immaginativa. Dio è rappresentato quale „Ente supremo“, come se esistesse una molteplicità di enti gerarchicamente organizzata e non un solo ente assolutamente infinito, di cui tutti gli altri sono modalità prive di autonoma sussistenza. Si afferma inoltre che Dio „ama la giustizia e la carità“, come se Dio partecipasse di affetti e potesse essere un soggetto di virtù, quali sono giustizia e carità. E' evidente l'antropomorfismo operante in questa rappresentazione di Dio, il quale, inteso come struttura necessaria di tutte le cose, costituisce il criterio ontologico di ogni giustizia senza poter essere detto „giusto“. Che „Dio ama“ è dunque una proposizione esprimente nient'altro che la finzione di un modello assoluto a cui gli uomini devono conformarsi e di una regola assoluta alla quale devono sottomettersi „per essere salvi“. Così l'obbedienza a Dio e l'onore che gli si rende imitandolo, attraverso l'esercizio della giustizia e della carità verso il prossimo, divengono un mezzo per conseguire il fine supremo a cui l'uomo aspira, la propria salvezza. Anche se per *salvezza* si intendesse la semplice tranquillità dell'animo e non la sopravvivenza nella vita futura quale premio dell'obbedienza, come sembra doversi intendere, è evidente che in tal caso avviene uno scambio indebito tra mezzo e fine, poiché quello che è il fine supremo dell'uomo, ossia l'amore di Dio, è divenuto il mezzo per ottenere il proprio utile. Ordine, questo, che in nulla partecipa di quello della ragione, ma che esprime la superstiziosa rappresentazione della immaginazione. E che la conoscenza che si ha di Dio mediante la religione rivelata differisca essenzialmente dalla conoscenza intellettuale di Dio, è esplicitamente affermato da Spinoza in TTP, cap. 13: „la conoscenza intellettuale di Dio, che considera la sua natura quale è in se stessa, natura che gli uomini non possono imitare con una determinata regola di vita né prendere come esempio di una vita secondo ragione, non riguarda in alcun modo la fede e la religione rivelata“ (SO3:171/DG:338). Infatti, la dottrina che Spinoza ricava dalla Scrittura come suo insegnamento universale e comune, adattabile alle opinioni di ciascuno quale *credo mini-*

mum universale, non coincide affatto con le tesi su Dio e il suo amore che lo stesso autore espone nell'*Etica*. Si tratta infatti pur sempre di un *credere* e non di un *sapere*.

Ora è legittimo chiedersi: in che cosa consiste la verità di una tale rappresentazione della religione rivelata universale? Spinoza precisa che non si tratta di una verità speculativa della ragione, ma di una proposizione immaginativa capace di condurre l'uomo all'obbedienza verso Dio nel senso sopra precisato. Infatti l'unico criterio distintivo della religione universale della Scrittura è la sua conformità all'obbedienza verso Dio: „appartengono alla fede cattolica soltanto quei dogmi che l'obbedienza verso Dio pone senz'altro e ignorati i quali tale obbedienza è assolutamente impossibile“ (SO3:177/DG:348). Tali dogmi della Scrittura sono dunque „veri“ non in quanto conformi alla verità speculativa della ragione, ma in quanto conformi alla capacità rappresentativa dell'immaginazione in vista dell'obbedienza, cioè della produzione di opere di giustizia e di carità. E come un tempo la rivelazione fu adattata all'intelligenza e alle opinioni dei profeti e del volgo, così ora e in ogni tempo „ciascuno è tenuto ad adattarla alle proprie opinioni, in modo da poterla accettare senza alcuna resistenza da parte della mente e senza alcuna esitazione“ (SO3:178-179/DG:351). Infatti la fede è pia e salutare soltanto in rapporto all'obbedienza e i dogmi che la esprimono si dicono razionali non nella loro formulazione, ma soltanto in quanto siano capaci di produrre, mediante l'obbedienza, atti e comportamenti conformi alla ragione. Spinoza sembra dunque affermare: l'unica „verità“ presente nella Scrittura e conforme a ragione è un precetto di valore universale, conosciuto e rappresentato immaginativamente: „pratica la giustizia e la carità e sarai salvo“. In quanto ha valore universale, quel precetto può essere considerato anche come norma della ragione; tuttavia, poiché la verità della Scrittura espressa dal *credo minimum* è rappresentata immaginativamente, essa assume la forma del precetto, a cui si obbedisce patendo l'altrui autorità; in quanto invece esprime una norma della ragione, ha la forma della conoscenza che agisce in regime di autonomia e libertà, ossia come obbedienza verso se stessi.

In che cosa consiste, dunque, la „verità“ della rivelazione?

1. Il primo senso, nel quale è legittimo assumere il termine verità, è quello per il quale ciò che viene indicato come „verità della Scrittura“ esprime l'autentico significato della rivelazione in quanto è stato riconosciuto e dimostrato attraverso il metodo di interpretazione costruito dall'autore. In tal senso, dunque, la verità della Scrittura è l'autentico insegnamento della stessa Scrittura, senza perciò implicare necessariamente alcuna verità di carattere speculativo.

2. Infatti la verità fondamentale della Scrittura, ossia l'annuncio della salvezza mediante l'obbedienza, non è una verità trovata dalla ragione né una verità che la ragione può dimostrare.

3. La ragione si limita a prendere atto, come di un fatto appartenente all'esperienza storica dell'uomo, che esiste una Scrittura e che vi sono uomini che ne seguono i precetti; riconosce che l'osservanza pratica di quei precetti non solo non è contraria, ma giova anche alla tranquillità psicologica di chi li esegue, favorisce in qualche modo l'ordine morale e politico e non contiene nulla di nocivo (SO3:187/DG:367). Dunque, mossa dalla prudenza, la ragione riconosce che quelle norme non sono da rigettare, ma sono da praticare da parte di coloro che, non essendo guidati dalla ragione, possano seguirle senza cadere nella superstizione.

Qui sorgono dunque due questioni molto delicate, che aprono ad una terza. Vediamo le prime due. 1. Se la forma rappresentativa della verità della Scrittura è l'immaginazione, è possibile, e come, una verità immaginativa? 2. Una verità immaginativa, ammesso che si dia, può avere efficacia salvifica?

1. Può essere considerata „vera“ una conoscenza immaginativa? Stando alla dottrina esposta principalmente nell'E, possiamo rispondere:

1. In quanto immaginativa, una rappresentazione è necessariamente inadeguata e chi la possiede non ha una conoscenza chiara e distinta né dell'oggetto di quella rappresentazione né di quella rappresentazione stessa, ma confusa (E2P24-31).

2. L'immaginazione, in quanto tale, non è falsa, ma esegue ed esprime le leggi generali della natura, in particolare del corpo umano (E2P17S; P33-36).

3. L'immaginazione, per accidens e parzialmente può cogliere il vero, se è molto potente e capace di estendersi a molti particolari. Può esser considerato questo il caso della immaginazione profetica e Spinoza, affermando che il profeta coglie alcune verità di ordine morale, di fatto ammette che l'immaginazione, in taluni casi, può attingere verità di ordine pratico, non speculativo.

4. Tuttavia l'immaginazione, essendo rappresentazione di affezioni del corpo e delle tracce impresse e conservate in esso, è sottoposta, come il corpo, a continue mutazioni; pertanto, anche le verità da essa eventualmente percepite sono estremamente instabili.

5. L'immaginazione non ha la capacità di riconoscere e affermare la verità eventualmente contenuta in una sua rappresentazione, ma è la ragione che, dall'esterno, può riconoscerla come presente nell'immaginazione e può affermarla come tale.

6. Si deve infine osservare che la „verità“ dell'immaginazione profetica è ben diversa dalla „verità“ dell'immaginazione di quelli a cui la profezia è rivolta. Per questi infatti non si richiede un'immaginazione potente come quella del profeta, ma solo sufficientemente affetta da parole e segni perché sia indotta a obbedire.

2. Una „verità“ immaginativa può avere efficacia salvifica?

Se per salvezza si intende una vita personale futura, dopo la morte, la questione è spinozianamente improponibile nei termini in cui è comunemente concepita; se per salvezza si intende la beatitudine o libertà della mente, ossia l'attuazione della potenza umana, possiamo rispondere:

1. la perfezione dell'uomo e la sua massima potenza consistono nella conoscenza adeguata, che esprime le leggi della natura umana, ossia nell'intelletto e nella ragione, da cui deriva l'autentico amore di Dio (E5P36S).

2. L'immaginazione, dipendendo dalle cause esterne, è sempre modificabile; si trasforma velocemente in superstizione e questa è per sé pronta ad assumere nuove forme. E' evidente che, in chi pratici la superstizione, non c'è possibilità di salvezza.

3. E' dunque inevitabile chiedersi a quale condizione sia possibile seguire il precetto della giustizia e della carità senza cadere in superstizione. Sembra doversi rispondere che ciò è possibile soltanto se si riesca a rappresentare tale precetto nel quadro dei principi immaginativi supremi del *credo minimum*. Infatti, in mancanza di tali rappresentazioni purificate della immaginazione, non c'è alcuna possibilità di sottrarsi alla superstizione; ma nell'esercizio della religione superstiziosa non c'è salvezza.

4. Tuttavia, quanti sono gli uomini che praticano giustizia e carità guidati dal *credo minimum*, unica difesa possibile, anche se instabile, dalla superstizione? Per Spinoza è indubbio che siano pochissimi gli uomini guidati da tale consapevolezza religiosa e che le masse siano invece preda della superstizione, anche nelle forme storiche delle chiese cristiane. E' inevitabile dunque che il TTP affermi che non si dà salvezza per le masse governate dalla superstizione (SO3:12), ossia nessuna possibilità di relativa libertà dalle passioni o di serenità dell'animo derivante dall'esercizio di giustizia e carità. Perciò Spinoza può affermare, nel TP, che la religione comunemente intesa non ha la forza di vincere le passioni se non quando gli uomini si trovano nel tempio e in *articulo mortis*, non invece quando le passioni si affermano nella loro virulenza, come nelle contese, nei tribunali o nella lotta politica (TP1,5; cfr.E4P36-37, P73S; E5P41S). La sola immaginazione non è dunque capace di condurre la maggior parte degli uomini a quella obbedi-

enza che produce l'esercizio di giustizia e carità, e dunque non sembra capace di condurre realmente alla salvezza.

Se le cose stanno così, è inevitabile porre una terza questione: come interpretare l'interesse spinoziano per riconoscere e dimostrare una verità della Scrittura, ossia della religione rivelata?

Possiamo rispondere escludendo con certezza che tale interesse muova dall'intento di conferire valore teoretico alla religione o di assegnare un valore pratico alla Scrittura; infatti, l'immaginazione che in essa è all'opera non salva per sé né riesce, da sola, a far obbedire, come vorrebbe. Infine, l'intento di enucleare con metodo razionale una verità della Scrittura non può tradursi in quello di confermare la verità della ragione e della religione razionale, perché questa non ha bisogno di conferme, ma si costituisce e si conferma da sola.

Se consideriamo i risultati della nostra analisi, dobbiamo perciò concludere che l'indagine svolta da Spinoza, più che affermare il valore della religione rivelata, ne mette in luce i limiti: 1. essa è fondata sulla immaginazione del profeta e di quelli a cui la profezia è rivolta; 2. la verità che essa insegna è accidentale ed estrinseca alla stessa immaginazione; 3. è inefficace a dominare le passioni e a far conseguire la vera salvezza; 4. contribuisce, entro certi limiti, all'ordine sociale rinforzando, ma non creando, un ordine politico.

Qual è allora l'obiettivo che si prefigge l'analisi spinoziana della religione rivelata nel TTP e come è da considerare quest'opera rispetto all'E? Diverse e talvolta contrastanti interpretazioni sono state proposte, di cui il lettore può trovare ampia documentazione anche in questo volume, specialmente negli interventi di H. De Dijn, H. Laux, A. Tosel, M. Walther, ai quali rinvio il lettore.

Per quanto mi concerne, sulla base delle considerazioni fin qui svolte, mi sembra che due siano le ragioni fondamentali dell'interesse spinoziano per l'istituzione di un libero esame della Scrittura. In primo luogo la passione della verità; in secondo luogo il giudizio politico sulla realtà storica presente, che conduce l'autore a considerare causa primaria di discordia sociale la pretesa teologica di estendere il proprio dominio dalle coscienze ai tribunali e ai parlamenti. L'Ep 30 di Spinoza a Oldenburg è al riguardo chiara ed esemplare: prima di annunciare la composizione avviata di un trattato intorno al proprio modo di intendere la Scrittura, il filosofo dichiara la propria scelta di vita per la verità: „Lascio che ognuno viva a suo talento e che chi vuol morire muoia in santa pace, purché a me sia dato di vivere per la verità“ (Droetto 1951). Al tempo stesso dichiara le finalità del trattato, difensive e polemiche: 1. combattere i pregiudizi dei teologi, principale ostacolo

alla filosofia; difendere se stesso dall'accusa di ateismo; difendere la libertà „dai pericoli di soppressione rappresentati ovunque dall'eccessiva autorità e petulanza dei predicatori“. La polemica antiteologica in difesa della filosofia e della libertà non poteva attuarsi se non svolgendo un esame chiarificatore e demistificante del principale documento su cui i teologi pretendono di fondare la propria autorità: la Scrittura. L'esame della Scrittura costituisce dunque un atto essenzialmente politico e il fondamento di ogni ulteriore azione. Lo strumento di analisi teorica della narrazione scritturale è fornito a Spinoza dalla dottrina della immaginazione elaborata già nella prima redazione dell'Etica. La Scrittura viene di fatto presentata come il documento storico fondamentale dell'immaginazione dell'Occidente. In tal senso, l'interesse di Spinoza per l'interpretazione della Scrittura non precede la costruzione della filosofia, ma deriva da una elaborazione filosofica in atto. Dunque, l'analisi del TTP non è da considerarsi né come introduzione propedeutica all'E, dal momento che la semplice descrizione dei limiti dell'immaginazione non conduce, da sé, alla verità della ragione; né come una introduzione esoterica, nel senso che essa contenga, per così dire, l'E in nuce; né come una forma di verità razionale in veste immaginativa, messa in luce dall'esercizio ermeneutico impiegato. Possiamo affermare che la dottrina biblica elaborata nel TTP è una parte integrante e costitutiva del sistema dell'E nel senso qui sopra indicato, ossia come descrizione e analisi del documento storico fondamentale dell'immaginazione dell'Occidente. Tale dottrina non può essere assunta né come giustificazione della religione rivelata né come un invito al suo esercizio né come manifesto della salvezza aperta alle masse. Essa costituisce una sorta di fondazione critico-dialettica della ragione, nella misura in cui è in grado di dimostrare che nella Scrittura non v'è alcuna „verità“ di cui la ragione non sia depositaria, in modo autentico e stabile. Se la religione rivelata, assunta nel suo originario nucleo di insegnamenti morali, pur avvicinando gli uomini alla libertà, non è in grado di liberare dalle passioni, è necessario costruire una dottrina delle passioni e mostrare una via autentica e sicura per la libertà, ossia una regola di vita certa che svolga la funzione che la religione rivelata non è in grado di svolgere. D'altra parte, poiché l'azione degli individui deve essere subordinata all'ordine e all'utile sociale, è necessario costruire una Politica che dia all'azione umana una norma positiva sicura. Del resto, già nel TTP viene sostenuta chiaramente la tesi della dipendenza dell'esercizio pratico della religione dall'autorità politica. Infatti, dalla dottrina esposta nei capp. 18-20 intorno al diritto delle sole autorità politiche di decidere in materia di religione, per quanto concerne l'esercizio della carità e della giustizia, affinché sia ordinata alla pubblica utilità, si può concludere: 1. la religione rivelata in

quanto tale non sembra essere in grado di determinare gli uomini, da sola, all'esercizio della giustizia e della carità, dal momento che tale esercizio deve essere in qualche modo regolato dalla pubblica autorità; 2. la pubblica autorità considera come criterio di giudizio dell'esercizio di giustizia e carità la pubblica utilità, ossia il bene politico; 3. la pratica religiosa, coincidendo con una morale eteronoma, è subordinata alla politica. Dunque sarà nell'E e nel TP che dovranno essere cercati i tratti lineamenti fondamentali compiuti di una religione razionale, già delineati nella KV.

4. Dal TTP al TP: la religione fondata sulla ragione

4.1. Dal TTP all'E

Uno dei principali obiettivi dichiarati del TTP è quello di mostrare che la verità della Scrittura non è difforme e tanto meno opposta a quella della ragione. L'analisi fin qui svolta mostra il carattere retorico di tale affermazione, perché non già la Scrittura si mostra criterio di riconoscimento e di conferma della verità della ragione, ma è la ragione, al contrario, a mostrare la „verità“ della religione rivelata e i suoi limiti. Non è dunque sorprendente che nel TTP sia esplicitamente contenuta una sintetica dottrina della „rivelazione“ naturale della legge divina alla mente umana. La causa prima della rivelazione naturale divina consiste nella natura e potenza della mente umana come tale, in quanto contiene in sé obiettivamente la natura di Dio e ne partecipa: per tale ragione essa ha la potenza di formare talune nozioni esplicative della natura delle cose e direttive della vita (SO3:15-16). Si noti che in tali affermazioni è contenuta in nuce la definizione di religione esposta nell'E. E' in tal senso che la mente umana viene detta vero „Dei syngraphum“ (SO3:158,28-159,4). Tuttavia il TTP non contiene una esplicita teorizzazione della religione filosofica, di cui l'E espone i lineamenti e fonda la natura.

4.2. L'Etica

Il testo più perspicuo dell'E concernente la Religione si trova nella P37S1. Qui si fanno cadere nell'ambito della religione tutte le cupidità e azioni, di cui siamo causa in quanto conosciamo Dio in modo adeguato. Gli elementi di questa definizione della religione sono dunque tre.

1. Il suo oggetto o ambito, costituito da desideri e azioni. La religione ha per oggetto la sfera pratica nella sua dimensione interiore ed esteriore; ma poiché tutto ciò che agiamo è espressione della *cupiditas* e questa costituisce l'essenza stessa dell'uomo (E3AfDef1), la sfera o l'ambito della religione riguarda l'uomo intero come tale, nella sua determinazione ad agire. La religione è sempre e comunque, quale che sia la forma di verità e perfezione che assume, un'espressione della *cupiditas*, commisurata a uno dei tre generi di conoscenza nei quali si esprime la potenza umana. Rimane immutata, rispetto al TTP, la tesi secondo cui la religione concerne le azioni; tuttavia, come vedremo, nell'E non si considera indifferente, ma discriminante e costitutiva della vera religione, la natura dell'idea che si ha di Dio.

2. Il soggetto della religione è costituito dall'uomo stesso in quanto è causa delle proprie cupidità e azioni. In tal modo si intende precisare che non appartengono all'ambito della religione tutte le cupidità e azioni che non hanno la loro causa adeguata nella stessa natura umana, poiché dipendono invece dalla forza delle cause esterne. Se si considera che la situazione tipica della religione rivelata è di desiderare e agire obbedendo all'altrui comando, si vede come essa dipenda dalla forza delle cause esterne, mentre la vera religione è espressione della potenza stessa dell'uomo, che consiste massimamente nella conoscenza adeguata.

3. La causa formale che consente all'uomo di essere causa adeguata delle proprie azioni è la conoscenza vera di Dio, che si ottiene mediante il secondo e, soprattutto, il terzo genere di conoscenza. Che in tal senso sia da intendere il passaggio, nel quale si enuncia la „conoscenza di Dio“ e non la „conoscenza vera di Dio“, è mostrato non solo dal contesto, in cui si tratta delle azioni che derivano dalla ragione, ma anche dall'argomento che l'uomo non può essere attivo o causa adeguata delle proprie azioni mediante una conoscenza inadeguata di Dio.

Se l'interpretazione ora proposta è esatta, l'E fa coincidere la religione con la stessa saggezza, cioè con la perfezione naturale dell'uomo. Tanto più si sarà religiosi, quanto più si conoscerà Dio con il secondo e con il terzo genere di conoscenza, ossia quanto più si saprà che l'essenza di tutte le cose, in particolare della mente umana, consiste nell'essere in Dio e quanto più la mente sarà unita a Dio con amore intellettuale. L'E, intesa come via alla beatitudine umana, mediante il perfezionamento del lume naturale, si configura così come l'autentico inveroamento della religione mitologizzante, ossia immaginativa, della salvezza. Al tempo stesso, l'E mostra di assumere la religione come un'esperienza umana imprescindibile, dal momento che essa esprime tutti i desideri e le azioni umane che abbiano come causa la conoscenza di Dio. Uomo sommamente religioso è dunque colui che conosce Dio

nel modo più adeguato e, di conseguenza, è unito a Dio con amore più grande. La religione rivelata, fondata sulla conoscenza immaginativa di Dio, esprimerà dunque una cupidità e una forza di gran lunga minori rispetto alla religione fondata sull'autentica conoscenza di Dio. Massimamente religioso sarà dunque il saggio dell'E, che ama Dio con amore intellettuale ed esprime la virtù cercando le due cose che più di ogni altra costituiscono il suo utile sotto la guida della ragione: la conoscenza adeguata e la socialità con gli altri uomini.

4.3. Il TP

Che la tesi dell'E sia da interpretare così, è confermato dalla sua ricorrenza nel TP2, 22. Il contesto generale, nel quale in quest'ultima opera il riferimento alla religione si colloca, concerne la natura e la possibilità del peccato: nel paragrafo in questione si precisa che cosa si intenda per peccato rispetto alla religione. Come nei paragrafi precedenti si è dimostrato che il peccato in senso stretto può concepirsi soltanto rispetto ad una legge o a un diritto positivo e non nello stato di natura, nel quale ognuno ha diritto a tutto e al massimo pecca contro se stesso, così, ora si precisa che di peccato si può parlare anche rispetto alla religione, ma non, assolutamente, rispetto all'ordine universale della natura. Il testo è complesso e richiede un esame analitico.

Anzitutto vi si incontra una definizione generale di religione, che corrisponde essenzialmente a quella esposta nell'E: la religione consiste nell'amare Dio e nel venerarlo con animo puro, ossia con vera conoscenza; suo frutto essenziale è la libertà, cioè l'obbedienza alle leggi della propria natura. Come si vede, si tratta della definizione della religione razionale e non della religione rivelata, che consiste nell'obbedienza ad altri.

Vi è poi un secondo momento, nel quale si distinguono, da un lato, i *dictamina rationis*, che riguardano la religione, dall'altro i *dictamina naturae*. Consideriamo i *dictamina rationis* concernenti la religione. Ciò che caratterizza questo testo è l'univoca definizione della religione rispetto a dettati o precetti della ragione, siano essi rivelati da Dio mediante la stessa mente umana, siano invece rivelati da Dio ai profeti sotto forma di precetti. In altri termini, l'autore sembra qui attribuire lo stesso valore razionale ai precetti della ragione o alla conoscenza di terzo genere da un lato, e agli insegnamenti o agli ordini dei profeti dall'altro. E non v'è dubbio che il testo sia da interpretare così. L'insegnamento della religione rivelata, depurata dalle forme superstiziose che ha assunto quasi subito e che continua per lo

più ad avere, è un insegnamento razionale esposto in forma immaginativa e impartito come ordine al quale obbedire per la sola autorità di chi lo impartisce. Diversamente, i medesimi precetti che l'uomo conosce mediante la sola ragione conducono l'uomo all'obbedienza verso se stesso e alla libertà. Tra la religione rivelata depurata dalle sue forme superstiziose e la religione razionale non vi è dunque una differenza di contenuto (si tratta degli stessi precetti della ragione), ma una differenza essenziale o formale, derivante dal diverso genere di conoscenza su cui si fondano e riguardante la perfezione a cui conducono. La prima, come si è visto, è fondata sulla conoscenza immaginativa, e la perfezione a cui conduce è quella di un individuo eteronomo obbediente ad altri; la seconda è invece fondata sulla ragione e sull'intelletto, e la perfezione che esprime è quella di un individuo autonomo obbediente a se stesso, ossia alle leggi della Natura universale, espresse dalla sua stessa natura. Si deve aggiungere che la prima è facilmente corruttibile in forme di mutevole superstizione; la seconda è molto più stabile e per se stessa non corruttibile.

Veniamo ora ai *dictamina naturae*. Qui si ricorda che l'uomo può peccare contro i *dictamina rationis* presenti nella propria mente o rivelati dai profeti in forma di precetto, ma che non può peccare contro le leggi della natura. In altri termini, poiché tutto accade per necessaria determinazione delle leggi naturali, si obbedisce identicamente a queste sia che ci si trovi ad agire in preda alla più cieca superstizione, sia che si obbedisca con animo docile ai precetti della religione rivelata dai profeti, sia che si agisca per autonoma conoscenza e determinazione. Questi infatti sono i tre sensi nei quali il termine religione è assunto nell'analisi spinoziana. Siamo in potere di Dio come la creta in potere del vasaio, il quale, dalla stessa materia, costruisce alcuni vasi per nobile uso, altri per ignobile, senza che essi abbiano alcuna possibilità di modificare il proprio destino. Se dunque la superstizione, la religione rivelata e la religione razionale si danno per identico e immodificabile decreto divino, ciò non significa che si pongano nel medesimo rapporto con quel decreto. Mentre infatti l'uomo superstizioso ignora completamente quel decreto ed è superstizioso proprio perché ritiene di essere causa libera delle proprie azioni finalisticamente orientate; mentre l'uomo che segue la religione rivelata ignora quel decreto e proprio per questo non può praticare la virtù se non sforzandosi di obbedire ai precetti impartiti dall'esterno; solo l'uomo che agisce per religione razionale, avendo una conoscenza adeguata di Dio, conosce che tutto deriva dalla natura divina con assoluta necessità e considera la religione o il servizio di Dio come la totale e perfetta obbedienza alle leggi della natura rivelate alla sua ragione. Ritroviamo così, come si vede, la tesi già sostenuta nella KV. Si deve infatti con-

siderare che la dottrina dell'assoluta determinazione della causalità divina distingue e caratterizza la conoscenza razionale rispetto alle altre forme di conoscenza e dunque anche la religione razionale rispetto alle altre forme di religione. In particolare, la dottrina dell'immanente e necessaria autodeterminazione della natura divina o della sostanza (Dio è causa immanente di tutte le cose con lo stesso atto con cui è causa di se stesso) distingue la religione razionale da quella rivelata, il cui primo dogma è la creazione liberamente indifferente del mondo da parte di Dio. Non si dimentichi che quello della volontaria creazione del mondo dal nulla è il primo e fondamentale falso presupposto su cui riposa la religione della immaginazione. D'altra parte, la ragione non può accettare quel dogma, rivelando un opposto fondamento, che conferisce alla religione che da essa deriva una maggiore potenza. La religione razionale è più potente, perché è fondata sulla conoscenza e sull'accettazione, anzi sull'amore, dell'ordine necessario delle cause che costituiscono ed esprimono la Natura. Ne consegue che, come quest'ordine è massimamente stabile, così la conoscenza e la vita costruite su di esso sono massimamente stabili e perfette.

Tuttavia, pochissimi sono gli uomini a cui è concesso di guidare la propria vita prevalentemente alla luce della ragione; pochi, come si è visto, sono anche quelli ai quali è concesso di assaporare frutti di vita virtuosa obbedendo ai precetti morali della religione rivelata; la maggior parte degli uomini vive in preda alla superstizione, ignara di Dio, di sé e dei giusti rapporti da tenere con il prossimo. La salvezza dei pochi mediante la ragione o l'obbedienza consapevole non potrebbe tuttavia attuarsi senza un freno adeguato delle passioni incontrollate delle masse. La religione, anche superstiziosa, può svolgere una qualche funzione di freno, ma in modo casuale, individuale e sempre provvisorio, precipitando invece i popoli e gli stati nell'odio e nella guerra, ove non soccorra una politica adeguata. Non è dunque senza ragione che l'analisi della religione rivelata si concluda con la elaborazione di una dottrina politica e che l'elaborazione di un trattato politico concluda una ricerca filosofica dedicata principalmente a riconoscere e a descrivere le condizioni della vita e, possibilmente, della vita buona.

BIBLIOGRAFIA

- Spinoza, Benedictus de: *Korte Verhandelning/Breve Trattato*, introduzione, edizione, traduzione, commento di F. Mignini. L'Aquila-Roma: Japadre editore, 1986. Citato con la sigla M.
- Spinoza, Benedetto: *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Torino: Einaudi, 1972. Citato con la sigla DG.
- Spinoza, Baruch: *Epistolario*, a cura di A. Droetto. Torino: Einaudi, 1951.
- J. Koehler (Colerus), J.-M. Lucas: *Le vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, Prefazione di F. Mignini, in appendice „la biblioteca di Spinoza“, a cura di P. Pozzi. Macerata: Quodlibet, 1994.
- Mignini, Filippo: „Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665“. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 71(1987): 12-14.

Summary

The article sets out to reconstruct, from a systematic point of view, the fundamental meanings that the term *religio*, with its various predicates, takes on within Spinoza's work, starting with K \bar{V} . Of the three meanings to which the term *religio* refers (1. superstition taken as *falsa religio* or *species religionis*; 2. true revealed religion; and 3. true rational religion), the second and the third are discussed in particular. The author shows the various meanings of the term truth referred to revealed religion and rational religion and their limits. He also shows that Spinoza's analysis of revealed religion in TTP is not to be taken as an introduction to the philosophy of E; nor as a justification of salvation through obedience as an alternative to salvation through reason; nor as a manifesto of salvation of the masses through obedience. The necessity of conducting a systematic examination of revealed religion and its historical manifestations constitutes a demand made by Spinoza's philosophical system itself. From both ethical and political standpoints, Spinoza's philosophy, which seeks to be a philosophy of life, cannot fail to examine and interpret, as a factual reality, the fundamental historical experience of the western world, or rather the system of the ethico-political world represented by the Judeo-Christian religion. In particular, this examination is carried out by means of the historico-dialectic application of the theory of

imagination developed in E. Scripture represents the principal historical document of the imagination of the West, and its analysis, which stems from an essentially political need, provides an introduction not to Ethics, but to Politics (political section of TTP and TP).

TESHUVAH PER VIA OBLIQUA. L'«ANTISPINOZISMO» DI LEO STRAUSS

Omero Proietti

0.1. Premessa

«Und darum will ich in der Untersuchung dieser Frage vorderhand nicht weiter gehen».

(F. Kafka, *Beim Bau der Chinesischen Mauer*)

Le ragioni che ci spingono a interrogare direttamente i testi di Leo Strauss, evitando indirettamente la domanda «Spinoza's philosophy of religion», sono varie e molteplici. Innanzitutto, se per «filosofia della religione» si deve intendere «l'analisi filosofica o storico-filosofica dell'atteggiamento umano verso Dio», Leo Strauss negherebbe subito la pertinenza di questo concetto o di questa disciplina per l'analisi dei testi spinoziani. Puro prodotto della modernità, la ricerca di una «filosofia della religione» *di* o anche *in* Spinoza, costituirebbe l'esempio di ciò che Strauss chiama, polemizzando con i metodi storiografici da Kant a Schleiermacher a Hermann Cohen, una «interpretazione idealizzante»: un gioco allegorico con i testi del passato, che intende catturare il pensiero in essi racchiuso a partire dal *nostro* orizzonte e dai *nostri* problemi, e così facendo pretende di comprendere un pensatore meglio di quanto egli stesso si comprendesse. Abbandoneremo perciò «l'interpretazione idealizzante», e lasceremo volentieri «l'interpretazione creativa» a chi è in grado, per sua dote naturale, di esibire la sua creatività.

Poiché in Spinoza, come in Hobbes, vi è ancora un trattino, esiguo ma ben visibile, che unisce la *theologia* alla politica, ci atterremo invece al

«problema teologico-politico». Se inoltre Spinoza è l'ultimo dei medievali e il primo dei moderni, come suona una *opinio* generalmente *recepta* (ossia accolta anche da quelli che non condividono i metodi storiografici di chi ha proposto per primo tale opinione), un'analisi storica rigorosa del «problema spinoziano» dovrà riguardare, poiché ne costituiscono l'orizzonte, i concetti di *theologia naturalis*, *theologia revelata*, «scienza della Legge», «vera scienza della Legge». Questa analisi si apre dunque su di un insieme di problemi interminabile, poiché presuppone che si indaghi e si sappia che cosa siano, per un «filosofo» cristiano, *theologia naturalis* e *theologia revelata*, che cosa siano *theologia naturalis* e «scienza della Legge» per un «filosofo» ebreo o musulmano. È opportuno riconoscere subito e apertamente che, se non vi fosse stato Leo Strauss, che ha *quantomeno* impostato i suddetti quesiti essenziali, ci troveremmo di fronte ad un groviglio di testi non più decifrabili, ad un nodo di problemi e tesi contrapposte irresolubile. In breve, ad un compito che supera le nostre capacità linguistiche e storico-filologiche.

Tuttavia, come riteneva giustamente Leo Strauss negli anni 1925-1928, cogliere il «problema spinoziano» nella sua esatta e rigorosa formulazione storica, significa ritrovarsi improvvisamente *in the grip of the theological-political predicament*. Ciò equivale ad affermare che, per comprendere adeguatamente i quesiti essenziali con cui Leo Strauss interpreta Spinoza, bisogna sentire l'importanza del «problema spinoziano», e ritrovarsi nella sua «morsa». Si tratta, infatti, come nella vera e autentica filosofia, di una terribile situazione aporetica e delle vie possibili per il suo scioglimento. Di un argomento «centrale» e della sua possibile dissoluzione. Ma è proprio nello scioglimento di tale situazione aporetica che risiede un grave pericolo, poiché l'aporia non è puramente teoretica, e non riguarda i soli filosofi. In altre parole, perché la *theologia* è unita alla politica, ossia a qualcosa che, innegabilmente, concerne da vicino la vita di tutti.

1. L'argomento centrale

«Whatever the result of the investigation, one of the conflicting *éndoxa* must be given up, the opposed *éndoxon* must be maintained»

L. Strauss (PH, 143)¹

Si dia per ammessa l'interpretazione straussiana del *Tractatus theologico-politicus*. In altre parole, si assuma che la parte teologica del *Tractatus* spinoziano si apra, si chiuda, e si svolga altrove, *explicite* o *implicite*, con l'affermazione che la *revelatio sive prophetia* «è possibile, e... costituisce la conoscenza certa di verità che sorpassano le capacità della ragione umana». ² Si consideri, con Strauss, la seconda affermazione dell'opera: «non si dà la possibilità di una conoscenza soprarazionale».

In possesso della «regola esatta e universale che ci consenta di decidere con certezza» la «vera» opinione di un autore eterodosso, ³ ossia padroni «razionali» della *methodus* straussiana teorizzata in *Persecution and Art of Writing*, ⁴ nel *Tractatus* spinoziano i rapporti tra filosofia e teologia avrebbero questa configurazione problematica e questo implicito scioglimento: «La filosofia, e non la teologia aspira alla verità; la teologia, e non la filosofia, aspira all'obbedienza. Ora, la teologia poggia sul dogma fondamentale che la semplice obbedienza, senza la conoscenza della verità, sia sufficiente per la salvezza, e questo dogma non può essere che vero oppure falso. Spinoza sostiene che questa è una verità soprarazionale. Ma egli dichiara anche che le verità soprarazionali sono impossibili. Se si accetta la seconda affermazione ne consegue che lo stesso fondamento della teologia è falso. Pertanto, la filosofia e la teologia, ben lungi dal trovarsi in perfetto accordo, sono invece in contraddizione». ⁵

Evidenziare l'altro lato di questa argomentazione straussiana significa completare il ragionamento e scrivere: «Si accetti, invece, che le verità soprarazionali sono non-impossibili. Ne consegue che il fondamento della

¹ AVVERTENZA. Per contenere in poco spazio un ampio numero di riferimenti alle opere di Strauss, si è fatto un largo uso di sigle, in gran parte già sperimentate e ormai comuni negli studi straussiani. Per la loro decifrazione cfr. la Bibliografia finale.

² PAW [= FP, 165 = A, 327-328]. Cfr. RewP = WPP, 274 («hermeneutic rule»).

³ PAW [= FP, 165-166 = A, 328], cors. aggiunto. Cfr. anche FKW, 230-232.

⁴ Si osservi che PAW [= FP, 55-56]: «metodo», è in contraddizione con PR, 236-237: «contro il metodo».

⁵ PAW [= FP, 166 = A, 328-329]. Cfr. RKS, 92 e ss.

teologia è vero. Pertanto, la filosofia e la teologia, ben lungi dal trovarsi in perfetta contraddizione, sono invece in accordo».

Se questa fosse la posizione «segreta» di Leo Strauss, se si desse un «veritiero» dogma teologico, si avrebbe dunque la seguente situazione: Spinoza, sotto la scorza essoterica del «perfetto accordo», sosterebbe che filosofia e religione sono in contraddizione; Strauss, sotto la scorza essoterica del «perfetto disaccordo»,⁶ affermerebbe che filosofia e teologia sono in accordo. Tuttavia, che per Spinoza filosofia e rivelazione siano in contraddizione significherebbe che la filosofia è vera e la rivelazione falsa; che per Strauss filosofia e rivelazione siano in accordo, significherebbe che la filosofia è falsa e la rivelazione vera. Spinoza escluderebbe la *revelatio*, Strauss la *philosophia*.

Le ragioni che condurrebbero a questa duplice simmetria di posizione (opposizione nell'essoterico e opposizione nell'esoterico) potrebbero essere le stesse e concernere ciò che Strauss chiama il «fenomeno della persecuzione». Anche Strauss, infatti, non potrebbe che essere «contemporaneo delle tesi che sostiene, e non di quelle che attacca»:⁷ dunque la tesi «contemporanea» dell'irrisolubile conflitto tra filosofia e teologia, la ripetuta dottrina straussiana del conflitto tra Atene e Gerusalemme,⁸ conterrebbe le «proposte pratiche» di Strauss, ossia «quella parte del suo insegnamento che, *insieme ai ragionamenti evidenti*, è diretta a tutti i lettori».⁹ Mentre Spinoza scriverebbe per «i credenti, che sono potenziali filosofi», perché, liberandosi dai pregiudizi della teologia, inizino a filosofare e raggiungano «la *Begründung*, la spiegazione razionale del tutto»,¹⁰ Strauss scriverebbe per «i filosofi, che sono potenziali credenti», perché, ragionando sulla «crisi della modernità» e sull'infondatezza della filosofia moderna, accettino il *factum brutum* della rivelazione.¹¹

⁶ Cfr. PR, 270: «two conflicting roots, the secret of the vitality of Western civilization».

⁷ PAW [= FP, 189 = A, 352].

⁸ Cfr., ad esempio: NRH, 74-75; CM, 139ss; SPP, 147-173; PR, 227-270.

⁹ PAW [= FP, 197 = A, 360-361], cors. aggiunto. Cfr. PAW [= FP, 90], saggio su Maimonide, *in fine*.

¹⁰ *Preface*, 28; PAW [= FP, 151 = A, 314]. Cfr. anche FKW, 225-226.

¹¹ Cfr. Strauss a Löwith, 15.VIII.1946: «Non c'è che un'obiezione contro Platone-Aristotele: il *factum brutum* della rivelazione, in altre parole il «Dio personale». Dico *factum brutum*, perché non c'è nessun argomento teoretico, pratico, esistenziale o anche paradossale..., che conduca dall'*agnoia theou*, che definisce il filosofo autentico, alla fede»: *The Independent Journal of Philosophy*, 4, 1983, p. 108. Cfr. anche PHG [= PHL, 64] e PR, 265: «a brute fact».

La «teologia» di Spinoza sarebbe dunque l'introduzione alla filosofia; la «filosofia» di Strauss l'introduzione al *factum brutum* della rivelazione. Si può tralasciare la precisazione straussiana che «Spinoza scrive per i potenziali filosofi *cristiani*»¹² e lasciare indecisa la domanda su chi siano «i filosofi, potenziali credenti» di Strauss, perché, secondo Strauss, la «neutralità» spinoziana, la «nuova chiesa», la democrazia liberale propugnata e realizzata grazie a Spinoza, prescinde teoricamente (cioè, falsamente) dalle differenze di fede.¹³ Ma, abbandonando per un momento questi ragionamenti ipotetici, si dovrebbe notare che la parte essoterica dell'insegnamento straussiano, che insiste sul conflitto tra Atene e Gerusalemme, è legata alla profonda lettura «politica» che Strauss compie dei concetti e del nesso «*world society* e *world religion* per l'umanità futura»: l'esoterico, la temibile *Bodenständigkeit* della «terza ondata» della modernità, e gli esiti «pratici» della linea Nietzsche-Heidegger.¹⁴

In questa prima lettura, l'intera filosofia straussiana sarebbe dunque un *ductus obliquus*,¹⁵ e attraverso questa «via obliqua» si realizzerebbe il peculiare appello straussiano alla *teshuvah*, il ritorno alla fede dei padri.¹⁶ Del resto, per confermare questa lettura, si potrebbe osservare che alla «via dritta» di Moses Mendelssohn, che nel 1783 avrebbe definito la «via obliqua» di Leo Strauss un *Rückzug unter die Fahne des Glaubens*; Leo Strauss, nel 1937, aveva già implicitamente obiettato:

«Im "Geschmack" also – und selbstverständlich nicht im "Glauben", aber auch nicht eigentlich im "Gefühl", und auch noch nicht im "gesunden Menschenverstand"- sieht Mendelssohn zunächst das erforderte Komplement der Vernunft...».¹⁷

Se le cose fossero così semplici, e se si potesse pretendere di aver raggiunto la «dottrina segreta» di Leo Strauss, si potrebbe obiettare: quale «valore» ha dunque la «filosofia» straussiana? La seducente filosofia come *way of life*, l'impareggiabile «socratismo» di Strauss,¹⁸ è dunque soltanto *a noble lie*? E

¹² PAW [= FP, 158-165 = A, 321-327].

¹³ Cfr. TS, 45-46; *Preface* 4, 6, 17; PR, 231; LAM, XI.

¹⁴ Cfr. IHE, 27-46, in part. p. 31: «at the price of blunting all edges» con le pp. 42-46: «a synthesis». Cfr. anche RS; TWN, *in fine*. La «filosofia politica» straussiana, ossia l'essoterismo di Strauss, è una delle poche e attente risposte critiche che abbiano visto, fino in fondo, negli anni Cinquanta, l'«antifilosofia dell'avvenire». Per gli esiti della «seconda ondata», e la loro critica, cfr. OT, 208-211.

¹⁵ PAW [= FP, 33]; T. More, *Utopia*: liber I, quasi in fine.

¹⁶ Cfr. PR, 227; *Preface*, 7, 9, 13, 14, 15, 28-29, 31.

¹⁷ EMM/2, LXV: un tono, se non erriamo, irritato.

¹⁸ Cfr. OT, 27, 196. Cfr. anche Manent 1989, p. 340.

«la semplice obbedienza, *con* conoscenza della verità della semplice obbedienza», non è già oltre ciò che Jacobi chiamava il *Wissen des gesunden Menschenverstandes*,¹⁹ ossia oltre il *Wissen* della semplice obbedienza?

Nella *Preface to Spinoza's Critique of Religion* [1962, pp. 28-29],²⁰ «ortodossia e filosofia, fede e incredulità, giudaismo e Spinoza» (per citare i significativi nessi straussiani), si affrontano nuovamente in una tensione speculativa estrema, che riconduce al dibattito medievale sulla *potentia Dei absoluta* e la *potentia Dei ordinata*: un tema che, per limitarci all'Occidente cristiano (e non citare l'enigmatico «I shall be what I shall be»), dal *De divina Omnipotentia* di Pier Damiani giunge, com'è noto, fino all'ipotesi cartesiana del «genio maligno» e del «Dio ingannatore». Si tratta del *Gegensatz*, che costituisce il vero filo conduttore del libro straussiano del 1930,²¹ tra il *Prinzip der Stetigkeit*, la *Wissenschaft* epicureo-lucreziana, l'*ordo naturae* spinoziano e il contingentismo e l'arbitrarismo assoluti, ad esempio «degli autori arabi ortodossi»: ²² un'opposizione che, come precisa lo stesso Strauss, non è vista tanto come il contrasto irriducibile «tra una filosofia 'razionalistica' e una filosofia 'irrazionalistica', bensì come il *Gegensatz* tra la maniera di esperire il mondo di chi non ha, e di chi ha la fede». ²³

Le due parti del *Gegensatz* straussiano sembrano corrispondere ai primi due titoli delle tre introduzioni alle tre parti di *Der Stern der Erlösung* [1921] di F. Rosenzweig: 1. *Über die Möglichkeit, das All zu erkennen* (ed. Den Haag, 1976, p. 3); 2. *Über die Möglichkeit, das Wunder zu erleben* (p. 103). Il contrasto teoretico e storico fra *Aufklärung* e *Calvinismus*, che percorre il libro del 1930, può invece trovare una definizione sintetica nella *Einleitung* straussiana al *Phädon* di Moses Mendelssohn:

«der Aufklärung ist eigentümlich die eindeutige Vorordnung der Güte Gottes vor seiner Macht, seiner Ehre und seinem strafenden Zorn; für die Aufklärung ist Gott vorzüglich nicht der fordernde, vor sich fordernde, sondern der gütige Gott. Diese Auffassung war im Kampf gegen die

¹⁹ Cfr. EMM/2, XXII, LXVI-LXXVI.

²⁰ Dei 41 paragrafi della *Preface*, non si possono citare senza qualificazione, come interpretazione straussiana di Spinoza, i paragrafi 24-27 [pp. 15-17] e 28 [pp. 17-18], come fa, in genere, una lettura frettolosa di Strauss. Si osservi inoltre che l'argomentazione delle pp. 28-29 compare già, tale e quale, nel libro straussiano su Maimonide del 1935: cfr. PHG [= PHL, 31-32].

²¹ Ben al di là della versione rovesciata dei «tre impostori» qui proposta da Strauss: cfr. RKS, 14-16 [= SCR, 46-49]: Epicuro, Averroè, Machiavelli. (Sulla distinzione ebraica tra *apikoros* e *min*, cfr. comunque Momigliano 1980, pp. 452-455).

²² Cfr. RKS, 85, 105-106, 132-133, 188 [= SCR, 107-108, 127, 150-151, 198].

²³ RKS, 188 [= SCR, 198].

christlichen Kirchen, insbesondere gegen den Calvinismus, entstanden...».²⁴

Nella *Preface* del 1962, in due pagine che riassumono potentemente il libro del 1930, Strauss riafferma che Spinoza ha contestato l'ortodossia «se essa dichiara di sapere che la Bibbia è rivelazione divina, che ogni parola biblica è divinamente ispirata, che Mosé è l'autore del Pentateuco, che i miracoli menzionati nella Bibbia si sono prodotti», ma non ha confutato l'ortodossia che si limita ad asserire che crede (*limits itself to asserting that it believes*) nelle cose sopra menzionate, ossia che si limita all'asserzione che tali cose non possono essere investite dal potere cogente della ragione, che esse sono dati inspiegabili. In questo caso, ogni asserzione di ortodossia «si basa sulla irrefutabile premessa che può esistere un Dio onnipotente, il cui volere è insondabile, le cui vie non sono le nostre, che ha deciso di abitare nel buio profondo». Per Strauss, questa accettazione della premessa che può esistere una *potentia Dei absoluta*, incomprendibile e insondabile, che quindi vi possano essere tutti i dati inspiegabili sopra menzionati, è fondata su «una decisione», «un atto di volontà».

Sembrano perciò darsi due nozioni di «fede» o «ortodossia»: 1) la fede è la volontà di accettare che nulla sia «naturally or humanly» intelligibile, compresa la propria decisione che nulla sia intelligibile. In questo caso, accettare la premessa significa accettare l'insignificabilità e l'inintelligibilità della propria accettazione; 2) la fede è la volontà di accettare che nulla sia «naturally or humanly» intelligibile, tranne la propria fede o decisione che nulla sia intelligibile. In questo caso la fede è una gnosi, è una fede che «sa» e che dichiara i caratteri del Dio onnipotente. Così intesa, la fede è un «sapere», una *Erfahrung* onnipotente.²⁵

Questa seconda nozione di fede sembra implicitamente presente nel seguente passo della *Preface*, del quale non importa tanto rilevare la notissima critica straussiana al «progetto della modernità» e a Spinoza,²⁶ quanto, appunto, la «qualità» dell'implicita nozione di fede:

«The genuine refutation of orthodoxy would require the proof that the world and human life are perfectly intelligible without the assumption of a

²⁴ EMM/1, XIX: ma gran parte della *Einleitung*, più che una presentazione «filologica», è una critica serrata e implacabile delle «Verfeinerungen» e delle «Milderungen» della lettura platonica di Mendelssohn.

²⁵ Cfr. RKS, 127: «der Gläubige sieht alles, was der Ungläubige sieht, sieht es auch ganz so wie dieser, und er sieht überdies mehr».

²⁶ Cfr. PR, 268: «to make the universe a completely clear and distinct, a completely mathematizable, unit». Cfr. poi OT, 23, 178.

mysterious God; it would require at least the success of the philosophic system: man has to show himself theoretically and practically as the master of the world and the master of his life; the merely given world must be replaced by the world created by man theoretically and practically».²⁷

Passo in cui la frase «perfectly intelligible *without* the assumption of a mysterious God», se passibile di rovesciamento, è ambigua, e rende ambigua la refutazione delle pretese del sistema filosofico. Perché allora, anche «la genuina refutazione della filosofia» sarebbe basata sul *successo*, sul trionfo del *merely given world*.

Nel 1930, *Die Religionskritik Spinozas* si presentava come una «confutazione della confutazione», un *kalâm*²⁸ sulle basi dell'esperienza mistica teorizzata da Franz Rosenzweig, e sul fondamento della *Sachexegese* di Karl Barth:²⁹ ciò che più tardi Strauss medesimo definirà, con distanza critica, rilevandone l'implicito tratto paradossale: «new thinking», «experiencing philosophy».³⁰ Sul piano della biografia intellettuale, che è consegnata negli scritti di Strauss, il libro nasceva dopo l'abbandono del «semplice, schietto sionismo politico» degli anni 1916-1923, si definiva attraverso l'*Auseinandersetzung* del 1924 con l'interpretazione spinoziana di Hermann Cohen, maturava nello *Zwischen* dialogico degli anni 1925-1928, creato dall'incontro con Franz Rosenzweig.³¹ Quel libro e le successive *Anmerkungen* al concetto di «politico» schmittiano avrebbero delineato un progetto radicale di critica e di rifiuto del concetto liberale di *Kultur*: la «creazione sovrana», il «puro prodotto dello spirito umano», ossia l'oblio filisteo del fatto che «culture is always *cultivation of nature*».³² Nella forma di un nuovo trattato teologico-politico, in un riesame delle origini hobbesiane e spinoziane della problematica teologico-politica, si sarebbe trattato dunque di ricondurre la

²⁷ *Preface*, 29. Il passo compare già, tale e quale, nel libro straussiano su Maimonide del 1935: cfr. PHG [= PHL, 31-32]. Cfr. inoltre PR, 268.

²⁸ RKS, 188; cfr. poi PAW [= FP, 37] [Maimonide]; PAW [= FP, 96] [Halevi]. Sul significato esoterico della distinzione straussiana tra «filosofo» e *mutakallim* (significato che mi sembra posteriore a RKS), condivido le osservazioni di Harvey 1991, pp. 105-114.

²⁹ Cfr. HO e *Vorwort* a PH, orig. ted. Neuwied 1965. Cfr. anche Liebeschütz 1970, pp. 156-175, 197-198.

³⁰ Cfr. *Preface*, 12-13 e PR, 261ss. con i sintagmi di Rosenzweig: *das neue Denken, die erfahrende Philosophie*. In *Preface*, 12, la definizione conclusiva e lapidaria della filosofia di Rosenzweig: «a secularized version of the Biblical faith as interpreted by Christian theology».

³¹ Le tre scansioni temporali e concettuali sono deducibili dai testi seguenti: 1) AGA, 2; ZMN; *Preface*, 4-7; 2) TS, 51-78; *Preface*, 15-28; 3) *Preface*, 1, 8-15, 27-28.

³² CPS, 335.

«neutralità liberale» alle sue *cruces*, ai dati originari, a quelle *Tatsachen* fondative che nessuna *Kultur*, pena la perdita di ogni *serietà* e del senso della vita, può impunemente trascendere: il «religioso» e il «politico».³³

Nel 1962, dopo la distanziamento critica della «filosofia esperiente», l'antinomia irriducibile tra ortodossia e filosofia è ancora tra «ammettere la possibilità di verità soprarazionali» e «negare la possibilità di verità che trascendono la ragione umana». Tra l'ipotesi che qualcosa *-the experience of one's encounter with God-* sia inspiegabile e l'ipotesi che tutto sia spiegabile. Ma, per evitare l'indicibilità e l'inesplicabilità dell'assunzione della prima ipotesi, il «qualcosa d'inspiegabile» deve essere assunto come l'Inspiegabile, il «già-da-sempre-inspiegabile», dunque: l'«Esplicato come inesplicabile». D'altra parte, non considerando che l'ipotesi che tutto possa essere spiegato debba concludere che il Tutto è «già-da-sempre-dispiegato», resta che il presupposto che tutto sia spiegabile sia inspiegabile.

Per Strauss, le due ipotesi dell'ortodossia e della filosofia si basano entrambe su una «decision unevident », un «act of the will». Entrambe le premesse hanno perciò un pari *status* cognitivo, e la «verità» di una di esse non si decide sul piano teoretico, ma sul piano morale.³⁴ Qual è, però, lo *status* cognitivo di ciò che *afferma* il pari *status* cognitivo di ortodossia e filosofia? Può essere, a sua volta, «un atto di volontà», «una decisione non evidente»? O si tratta di una filosofia raziocinante, di una zetetica,³⁵ di una «theoretical basis for a transhistorical teaching»: ³⁶ ossia del «fondamento comune ad entrambe e perciò superiore ad entrambe»? ³⁷

Se si accetta la critica straussiana allo storicismo e al relativismo, questa aporia può essere così esplicitata, in termini straussiani:

«Thought that recognizes the relativity of all comprehensive views has a different character from thought which is under the spell of, or which adopts, a comprehensive view. The former is absolute and neutral; the lat-

³³ PHG, 31 [= PHL, 42 e 138, nota 2].

³⁴ *Preface*, 29, righe 18-21: ma cfr. p. 12, righe 33-37. Per cogliere l'ambiguità del discorso straussiano, si osservi che nel primo luogo (29.18-21) si parla di «philosophy» senza specificazioni, mentre nel secondo (12.33-37) si era già distinta, implicitamente, una «traditional philosophy», puramente teoretica, da una filosofia «inseparable from an act of the will or a decision». Strauss suggerisce implicitamente che l'argomento «anti-filosofia» funziona solo se, preliminarmente, si accetta l'idea nietzscheana di filosofia. Ma, allora, dove collocare veramente Spinoza, se non si accetta un'interpretazione nietzscheana della sua filosofia?

³⁵ OT, 196. Per il luogo di Pascal qui discusso, cfr. JW, II, 3-310 (*David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, frontespizio).

³⁶ R, 26; OT, 212.

³⁷ PR, 269: «ground common to both and therefore superior to both».

ter is relative and committed. The former is a theoretical insight that transcends history; the latter is the outcome of a fateful dispensation».³⁸

Inoltre, come Strauss scrive di Nietzsche, poiché la «theoretical analysis» che si pretende assoluta e neutrale «has its basis outside of life», si aprono due vie: o si può insistere sullo «strictly esoteric character of the theoretical analysis of life», e restaurare la nozione platonica di «noble delusion», oppure si deve negare la possibilità di una teoria filosofica, concepire il pensiero come «sussidiario» o «dipendente» dalla vita o dal fato, preferire una «vita tragica» alla vita teoretica, al *philosophos bios*. La *tragic life*, alla cui analisi è dedicata per contrasto la finissima, straordinaria esegesi straussiana del «problema socratico»,³⁹ se non di Nietzsche, è la via e la scelta «pratica» di chi segue Nietzsche.⁴⁰ E la via e la scelta di Strauss?

Si può osservare che la definizione straussiana del carattere problematico di *ogni* vera filosofia, anzi *della* filosofia,⁴¹ non può avere carattere problematico, pena la ricaduta nei presupposti storicistici e relativistici che Strauss critica. Se la filosofia è definita da Strauss come «sapere di non sapere», la filosofia straussiana è *il* sapere del «sapere di non sapere»: una superiore e non problematica forma di consapevolezza teoretica che attraversa la storia della filosofia occidentale. Un implicito «sistema filosofico».

È asserzione straussiana, non basata sulla «mera possibilità», che le argomentazioni basate sulla «mera possibilità» siano essoteriche e rivolte «to morally inferior people».⁴² È certo, comunque, che la reticenza di Strauss sul *Gegensatz* ragione-fede rimandi alla distinzione tra chi sa e chi non sa sciogliere una situazione aporetica.⁴³ O anche, alla responsabilità morale di chi «non vuole fornire all'uomo senza scrupoli, o al fanatico, delle armi di cui farà sicuramente un uso improprio».⁴⁴ Sembra però che nello studio del passato «non vi p[ossa] essere altra domanda che la domanda concernente la verità sul tutto»⁴⁵

Il *Gegensatz* «ortodosso» filosofia-ortodossia non sembra dunque l'argomento «centrale» di Strauss.

³⁸ NRH, 25. Cfr. IHE, 34-35.

³⁹ SA, XS, XSD. Cfr. anche SPP, 38-88; PS, 105-106ss; OE, 206; CM, 61-62; PR, 250; OT, 206 (rr. 18-29).

⁴⁰ NRH, 26.

⁴¹ Cfr. CM, 21, 50-38: *ideas = problems*.

⁴² ET, 65-66.

⁴³ PAW [= FP, 35], su Maimonide, *esergo*.

⁴⁴ PAW [= FP, 136], su Halevi, *in fine*.

⁴⁵ HMF, 211. Cfr. WPP, 11.

2. Per lo stato precario della filosofia

«L'indifferenza del filosofo per la religione non conosce limiti: egli non oppone agli «errori» delle religioni positive la religione della ragione, non pretende che un filosofo, che proprio in quanto tale ha perso la fede nella religione dei suoi padri, riveli la sua indifferenza religiosa»

L. Strauss (PAW = FP, 111)

Una ricerca genealogica sullo *status* cognitivo del discorso straussiano su ragione e rivelazione si imbatte in un gioco degli specchi, e può condurre da Jacobi o dalla tesi di dottorato straussiana su Jacobi (*Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*, 1921, con Cassirer⁴⁶) all'ermeneutica e alla «sociologia» della filosofia islamico-giudaica medievale.⁴⁷ Lo studioso di Spinoza non può tuttavia ignorare che Leo Strauss non è stato soltanto l'autore di un libro e di un saggio su Spinoza, ma anche un sottile esegeta, in una ricostruzione storico-filologica attenta alla minima sfumatura psicologica, della disputa tra Mendelssohn e Jacobi sullo spinozismo di Lessing: quel *Pantheismusstreit* che costituisce l'origine della riscoperta moderna di Spinoza e l'orizzonte nel quale si collocano, con poche eccezioni, tutte le ricerche successive su Spinoza.

La metodologia straussiana del «comprendere un autore come egli stesso si comprendeva» non postula certamente una semplice *Einfühlung*, un semplice «con-sentire», ma una «immedesimazione intellettuale» con l'autore oggetto di studio. Comprendere Strauss come egli stesso si comprendeva significherà dunque comprendere con immedesimazione intellettuale le sue immedesimazioni intellettuali.

Nell'*Einleitung* alle *Morgenstunden* di Mendelssohn, Strauss riassume così i risultati della ricerca filosofica di Jacobi:⁴⁸

1. «la prova ontologica dell'esistenza di Dio è l'estrema espressione della tendenza a dimostrare tutto, a non accettare nulla come dato; se si segue questa tendenza fino in fondo, cioè senza riguardi, essa conduce allo spinozismo, ossia all'ateismo e al fatalismo»;

⁴⁶ Tesi inedita, ora tradotta in francese: cfr. Bibliografia, sigla ELJ.

⁴⁷ Cfr., in ordine cronologico: QRMF, PHG, PAW, HMF, MSP, HFL, HBM, MBK.

⁴⁸ Cfr. EMM/2, XXI-XXII: numerazione delle tesi aggiunta. Cfr. anche XLII.

2. «poiché poggia sul principio della dimostrazione, dei concetti chiari e distinti, la filosofia Leibniz-Wolf è 'non meno fatalistica di quella spinoziana: essa riconduce chi non si arresti nella ricerca ai principi della filosofia spinoziana'»;

3. «poiché 'ogni via della dimostrazione' termina nel 'fatalismo' e nell'ateismo, dunque conduce a conseguenze assurde, ci si deve attenere a quel *Wissen* originario, prescientifico, che è il presupposto e la base di ogni dimostrazione: il *Wissen* del sano intelletto umano. Si deve poi rischiare il 'salto mortale', che consiste nel 'credere' (*Glauben*) alla verità o, ciò che è lo stesso, nel 'presupporre' la verità nel 'sapere di non sapere'»;

4. «l'origine della tendenza a dimostrare tutto è la volontà dell'uomo di non dipendere da nulla fuori di lui, da nessuna verità che lo trascenda; è la volontà umana 'di dominare la verità, anziché di obbedire alla verità'»;

5. «con la stessa disposizione con la quale Jacobi combatte in campo politico le pretese di sovranità di un qualsivoglia despota, egli si oppone alle pretese di sovranità della ragione "dimostrante". Jacobi riconosce il dogmatismo come il dispotismo nel campo del pensiero. E come egli antepone Hobbes, il classico del dispotismo politico, a tutte le 'teste sciocche' che portano sul mercato la dottrina hobbesiana con un pavidò aggiustamento, così antepone Spinoza, il classico del dispotismo metafisico, agli esponenti della saggezza mondana dell'illuminismo tedesco».

È certo che in questo «ritratto intellettuale» di Jacobi si potrebbero trovare molte delle idee-guida di Strauss. Per quanto concerne il punto 5, è nota la radicalità delle interpretazioni straussiane di Hobbes [1936] e di Spinoza [1930], le quali consistono appunto nel mostrare *ad hominem*, contro le interpretazioni concilianti e il loro carattere degradato, la «classicità» del dispotismo politico di Hobbes e del dispotismo metafisico di Spinoza.⁴⁹ Il punto 4 corrisponde a quello che, forse superficialmente, si potrebbe chiamare il «tratto nietzscheano» di Strauss: l'affermazione che anche la scelta filosofica, anche il presupposto della piena intelligibilità del tutto è un «atto di fede», una «decisione non evidente», una «volontà di verità o di potenza». Per usare i termini di Strauss:

⁴⁹ Un dispotismo politico che, com'è noto, abbandona la ricerca classica del *summum bonum*, l'«utopia» del miglior regime politico, e fonda la possibilità della convivenza umana sull'evocazione di ciò che sarà poi la hegeliana «signora assoluta»: la morte individuale, il *summum malum* da evitare. Le implicazioni del contrasto tra ciò che Kojève chiamava «theistic conception of Truth» e ciò che Strauss avrebbe potuto chiamare «[Christian] radical Hegelian atheism» sono svolte minutamente, attraverso acute analisi che è impossibile riassumere, in OT, [Kojève] 137.32-39, 150-155, 158-161, 166-169, 172-173, [Strauss] 185-212. Cfr. anche Kojève in OT, 232.

«The last word and the ultimate justification of Spinoza's critique is the atheism from intellectual probity which overcomes orthodoxy radically by understanding it radically, i.e. without the polemical bitterness of the Enlightenment and the equivocal reverence of romanticism. Yet this claim however eloquently raised cannot deceive one about the fact that its basis is an act of will, of belief, and, being based on belief, is fatal to any philosophy».⁵⁰

Il punto 3 guida la strategia argomentativa di molti saggi straussiani, soprattutto se si pone l'accento sull'identità jacobiana tra «credere alla verità» e «presupporla nel sapere di non sapere». In altri termini: il porsi filosoficamente «nel sapere di non sapere» equivale alla presupposizione di una «verità» già data, un *merely given world*, una «Welt als 'Welt'», che renda possibile il «salto della fede», ossia l'obbedienza a tale «verità», e non la ricerca della verità. Così, il *factum brutum* di cui parla Strauss nella lettera 15.VIII.46 a Löwith, può essere avvicinato al «salto mortale» di Jacobi, perché un «salto mortale» non è né un'argomentazione teoretica, pratica, esistenziale, né un paradosso kierkegaardiano. Per quanto concerne, infine, i punti 2 e 1, in riferimento esclusivo al libro straussiano del 1930, è lecito chiedersi quale significato abbia la «conoscibilità di Dio», o un qualsiasi *Gottesbeweis*, in un *kalâm* islamico che presuppone l'*inaequalis diversitas*, la totale contingenza e l'arbitrarietà assoluta dell'operare divino.

Eppure, sarebbe un errore interpretativo ricondurre Strauss a Jacobi, o parlare di un'influenza jacobiana in Strauss.⁵¹ Perché, a ben vedere, l'unico tratto jacobiano di Strauss risiede in questa connessione «formale»: per combattere il «dispotismo secolare» (ossia, in termini espliciti e straussiani: il Terrore dei vari cristianesimi secolarizzati) è divenuto necessario combattere anche, e con la stessa *Gesinnung*, il dispotismo che si annida nel pensiero. Ma questo significa forse che Strauss sia un sostenitore del «dispotismo papale», secondo il paradosso lessinghiano di Jacobi?⁵² Della «città sacerdotale» a cui alludevano Maimonide e i *falâsifa* islamici?

Per rispondere a queste pressanti domande «si deve partire dalla differenza tra giudaismo e Islam, da un lato, e Cristianità dall'altro. Per il giudeo o il musulmano la religione non è, primariamente, come per il cristiano, una fede formulata in dogmi, ma una legge, un codice di origine divina. In questo senso la scienza religiosa, la *sacra doctrina*, non è teologia dogmatica,

⁵⁰ *Preface*, 30. Il passo compare già, tale e quale, nel libro straussiano su Maimonide del 1935: cfr. PHG [= PHL, 38].

⁵¹ Su questo tema, cfr. Gunnell 1991, pp. 53-74.

⁵² Cfr. JW, II, 334; III, 469-470.

theologia revelata, ma la scienza della legge, *halaka* o *fiqh*». ⁵³ Poiché la filosofia è assai più lontana dalla scienza della legge che dalla teologia dogmatica, lo stato della filosofia nel mondo islamico-giudaico è molto più precario che nel mondo cristiano. Per un teologo cristiano la filosofia è «parte integrante di un *training* ufficialmente autorizzato e persino richiesto»; per uno studioso della legge, ebreo o musulmano, la filosofia è un accidente esteriore del tutto trascurabile. Un «filosofo» cristiano inizierà giustificando la teologia (o la sua fede in dogmi rivelati) di fronte alla filosofia; un «filosofo» ebreo o musulmano dovrà giustificare la «sua» filosofia davanti alla Legge.

Nel mondo islamico-giudaico medievale i filosofi formavano un gruppo sotterraneo: l'appartenenza esteriore ad una delle religioni positive celava la più radicale e libera «non-appartenenza» interiore. In tale stato precario, i filosofi del mondo islamico-giudaico rimandavano allo stato precario della filosofia nella città greca. Se infatti la *polis* era un ordine «che vincolava e controllava la morale, il culto divino, la tragedia e la commedia», ⁵⁴ nella *polis* c'era un'attività che manteneva un carattere radicalmente asociale e apolitico, poiché metteva in discussione il significato di «vincolo», «controllo», «morale», «culto divino», «tragedia», «commedia». La filosofia della città greca era una ricerca condotta da uomini privati e senza nessuna autorità, non dipendente né foraggiata da autorità o istituzioni civili o ecclesiastiche: la precarietà della filosofia greca era l'indice della più radicale pericolosità sociale. Tale pericolo era direttamente legato al fatto che la «vita filosofica» era il *regimen solitarii*, ⁵⁵ la condotta dell'eremita, la vita che è legge a sé stessa, poiché basata sulla negazione della datità e dell'immediatezza di qualsiasi legge.

Il riconoscimento ufficiale della filosofia nel mondo cristiano significa che la filosofia è divenuta parte ufficiale dell'*establishment*. Che accetti o combatta la supervisione ecclesiastica o civile, il «filosofo» è ora il rappresentante ufficiale, più o meno riconosciuto dagli altri, di «questo» o «quel» vincolo o controllo, di «questa» o «quella» religione o morale, di «questa» o «quella» tragedia o commedia. La filosofia, ora, può essere certamente un

⁵³ HMF, 221; PAW [= FP, 7ss].

⁵⁴ PAW [= FP, 19]; HMF, 223.

⁵⁵ Su questo tema della filosofia araba, e sulle sue implicazioni in Maimonide, cfr. Lerner 1991, pp. 33-46 [e bibliografia: pp. 34-35]. In relazione a Cicero, *De officiis* e al *Gegensatz* Maimonide-Spinoza, il tema straussiano era già implicito in RKS, 149-150ss [cfr. 271-272]. Su «libertà di parola, empietà ed eresia nel mondo antico», sono preliminari per ogni futura ricerca i tre saggi [1971-1974] di Momigliano 1980, pp. 403-476 [cfr. brevemente pp. 455-457].

rigoroso e controllato insieme di proposizioni, un brillante insegnamento morale non-eteronomo, un sistema logicamente inattaccabile: non è certo un *way of life*, una vita guidata da un'indomabile passione, dal desiderio o dall'*eros* filosofico.⁵⁶ Ridotta ad uno strumento o a un compartimento dell'autorealizzazione umana, ad una disciplina come le altre, ad esempio come la «filosofia della religione», la teologia o la psicologia, la filosofia è divenuta così, intrinsecamente compatibile con qualsiasi ordine politico. Può tranquillamente accettare il dialogo accademico con ciò che ne costituisce la negazione. L'orgogliosa «non-appartenza» esteriore ad una Legge, cela ora la più radicale e coatta appartenenza e soggezione interiore ad un *logos*.⁵⁷

Per un musulmano o un giudeo la religione è primariamente una legge: la religione, dunque, è primariamente un fatto politico. In tale contesto, se la «disciplina filosofica» che concerne la religione non può essere una «filosofia della religione», ma dev'essere una «filosofia politica»; le fonti primarie di questa «filosofia politica» non possono essere né la *Politica* di Aristotele, né tantomeno la legge naturale degli stoici, soprattutto nei suoi sviluppi tomistici, ma devono essere la *Repubblica* e le *Leggi* di Platone.⁵⁸ Per il «filosofo» islamico-giudaico il profeta è l'equivalente del filosofo-re di Platone: il fondatore dell'ordine politico perfetto; per il filosofo che è nel «filosofo» islamico-giudaico la costituzione di una società perfetta, esente da contraddizioni, che risolva definitivamente tutti i problemi umani, è possibile soltanto «in speech, and not in deed». ⁵⁹ Il «filosofo» islamico-giudaico proporrà dunque una «filosofia politica» basata su argomenti essoterici, cioè retorici e dialettici; il filosofo che è nel «filosofo» islamico-giudaico si avvarrà di tutti gli argomenti dimostrativi e scientifici per procedere, *in actu exercitii*, ad una radicale, immanente, implacabile critica esoterica di tutti gli ordinamenti umani dati e realizzati.⁶⁰

⁵⁶ PR, 259-260.

⁵⁷ Cfr. R, 25, righe 1-7; *Preface*, 8, righe 11-15.

⁵⁸ PHG, NRH, 144-164 (per il rapporto di Strauss con il tomismo); PAW [= FP, 8-9, 92-95]; HMF, 224; AAPL. Cfr. OCP, 60-62.

⁵⁹ Cfr. *Preface*, 6.

⁶⁰ Cfr. Averroè, REM <I, 1>, 3: «Intentio in hoc sermone est *declarare* illud quod continent sermones attributi Platoni in sua politica *ex sermonibus scientificis*, ac *dimittere sermones famosos et probabiles* in ipsa positos, intendendo semper breviter» (corsivo aggiunto). Per un esempio di tale *dimittere*, cfr. <XXI, 3>, 118.

3. La conversione di Lessing

«Im Jahre 1937 hatte ich die Absicht, entweder in einem Schlussteil der Einleitung oder in einer selbständigen Schrift (unter dem Titel "Abschied von Deutschland") das Zentrum von Lessings Gedanken de Deo et mundo darzustellen»

Strauss ad Altmann, 28.V.1973 (EMM/2, VIII)

Nella *Preface a Spinoza's Critique of Religion* [1962], Strauss allude ad un *change of orientation* che lo ha reso «more attentive to the manner in which heterodox thinkers of earlier ages wrote their books» (p. 31). Il *change of orientation*, di cui lo stesso Strauss indica una prima testimonianza nella sua recensione del 1932 al concetto di «politico» schmittiano, consiste nella liberazione dal potente pregiudizio secondo il quale un «return to pre-modern philosophy» è impossibile. La liberazione da tale pregiudizio rende «più attenti» alla maniera in cui i pensatori eterodossi del passato scrivevano i loro libri. In questo senso, lo Strauss del saggio del 1948, «How to Study Spinoza's *Theologico-political Treatise*», è «more attentive» al modo di scrivere spinoziano dello Strauss del libro del 1930, *Die Religionskritik Spinozas*.

Tuttavia, se il ritorno alla filosofia premoderna, oltre a far emergere la scrittura eterodossa, rende anche pienamente visibile la differenza tra una scrittura eterodossa antica e una scrittura eterodossa moderna; «antico» e «moderno» non sembrano, in Leo Strauss, distinzioni cronologiche. Si può osservare, infatti, che la periodizzazione straussiana tra un'*art of writing* antica e un'*art of writing* moderna dipende, in ultima analisi, dal valore e dai limiti che un filosofo assegna al concetto di «educazione popolare». ⁶¹ Se quindi la differenza tra un antico e un moderno nell'arte dello scrivere consiste nel fatto che il primo, attraverso i silenzi e le contraddizioni della scorza essoterica o nella forma di «brevi indicazioni», scrive per gli altri filosofi o per i giovani, potenziali filosofi, mentre il secondo si rivolge direttamente ai non-filosofi, ⁶² Spinoza, che scrive per i potenziali filosofi, ⁶³ per Strauss è un antico.

⁶¹ PAW [= FP, 31].

⁶² PAW [= FP, 6, 15, 31-34, 49-50, 55-56, 64-65, 90-91].

⁶³ PAW [= FP, 32 [nota 17], 157-158, 163-165, 175-182]. Cfr. FKW, 225-226.

Per Strauss, però, è «antico» anche chi vede la persecuzione del libero pensiero come un dato costitutivo e ineliminabile di qualsiasi ordine politico, chi non crede che la politica dia risposta ai problemi cruciali dell'umanità, chi non ha in tasca una dottrina già pronta, che garantisca il necessario e consequenziale parallelismo tra progresso intellettuale e progresso sociale. I cinque saggi raccolti in *Persecution and the Art of Writing*, se si assegna al secondo saggio la funzione di un'introduzione posposta (poiché, nel 1952, come semplice introduzione avrebbe dato al libro un tono immediatamente politico), sembrano presentare una struttura a chiasmo, dietro la sequenza lineare: 1. Farabi, 3. Maimonide, 4. Halevi, 5. Spinoza (e dove, quindi, Farabi si lega a Spinoza, Maimonide a Halevi). È norma dell'antica retorica forense, tanto apprezzata da Strauss, che la verità sulle questioni cruciali non sia contenuta in un'introduzione o in un epilogo, ma ben nascosta nelle argomentazioni di una parte centrale.⁶⁴ Per il Farabi di Strauss, dunque, «la filosofia è la massima arte teoretica, e l'arte reale la massima arte pratica [...]. Poiché [Farabi] sostiene che la filosofia e l'arte reale insieme sono necessarie per la realizzazione della felicità, egli sposa in un certo senso la tesi degli ortodossi, secondo la quale la filosofia è insufficiente a condurre l'uomo alla felicità. Ma ciò che occorre come complemento della filosofia per conseguire la felicità non è, secondo lui, la religione o la rivelazione, bensì la politica, sia pure nella forma platonica. Egli sostituisce la religione con la politica. In tal modo, dunque, si può dire che Farabi fonda l'alleanza secolare fra i filosofi e i principi amici della filosofia, dando così l'avvio a una tradizione i cui più celebri rappresentanti sono Marsilio da Padova e Machiavelli».⁶⁵ Il passo potrebbe essere illuminato, per contrasto, dal criptico rinvio straussiano alla nota 156 del terzo saggio, su Maimonide: il «quesito insoluto», la reticenza straussiana a giudicare se, e in quale grado la «città sacerdotale» (ossia ciò che Jacobi chiamava *Despotismus, der sich auf Aberglauben gründet*) costituisca, per Maimonide, secondo l'insegnamento dei *falâsifa*, uno dei regimi negativi.⁶⁶

Nel quinto saggio di *Persecution and the Art of Writing*, il nesso Farabi-Spinoza sembra attestato, oltre che da un rinvio esplicito, dalla recisa asserzione che apre quel saggio, e che motiva l'interesse straussiano per Spinoza: «Lo scopo principale del *Trattato* [teologico-politico] è quello di confutare le affermazioni sostenute in nome della rivelazione nel corso dei secoli; e Spinoza ha raggiunto il suo obiettivo nella misura in cui questo suo

⁶⁴ Cfr. PAW [= FP 22, 30, 181].

⁶⁵ PAW [= FP, 13].

⁶⁶ PAW [= FP, 87]; ma cfr. OT, 206, righe 10-16. Cfr. anche Harvey 1991, p. 106.

libro è divenuto *il* documento classico dell'attacco «razionalista» o «laico» rivolto alla fede nella rivelazione». ⁶⁷ Se il nesso Farabi-Spinoza è valido (tralasciando per Farabi l'importante inciso: «sia pure nella forma platonica»), ne consegue dunque che Farabi è un moderno e che Spinoza è un moderno rappresentante del dispotismo secolare (ossia dell'alleanza «profana», secolare, tra filosofia e potere politico). Ma può Strauss aver sostenuto, implicitamente, che Spinoza è un classico rappresentante del dispotismo secolare? Che il «segreto» di Spinoza consista tutto in una «chiave del santuario» a disposizione del principe, e sia facilmente smerciabile, in vista del suo obiettivo, in un *esprit de Spinoza*, in un «trattato dei tre impostori»? Che, insomma, la «verità» di Spinoza sia il Terrore?

Si sa che, a partire da Machiavelli, i «profeti disarmati» propongono una *imitatio Christi* con obiettivo rovesciato, che accetta da ciò che si combatte il modello con cui combattere. ⁶⁸ È notorio, e pertiene alla *vulgata* straussiana, che, dopo Machiavelli, il classico rappresentante del dispotismo secolare sia Hobbes. ⁶⁹ È un fatto, comunque, meritevole di spiegazione, che la vivace loquacità straussiana su Spinoza in *Persecution and the Art of Writing* sia controbilanciata dal silenzio assoluto in *Natural Right and History*, e che Spinoza non compaia, sia pure come una piccola onda, nelle tre *waves* che per Strauss caratterizzano la modernità. ⁷⁰ Se la ripetuta assenza di Spinoza nei grandi e agitati paesaggi marini di Strauss lascia ben sperare, inserire implicitamente Spinoza in una *imitatio Christi* machiavellica, nel duplice senso di questo aggettivo, equivale a rilevare un tradimento ben più sostanziale (perché iscritto non solo e non tanto nei contenuti, ma nei modi stessi della «comunicazione» della «verità»), del «tradimento» denunciato a suo tempo da Hermann Cohen. ⁷¹ Ma allora, non ricadrebbe anche Strauss, la

⁶⁷ PAW [= FP, 137]. Per il rinvio esplicito a Farabi, cfr. PAW [= FP, 178].

⁶⁸ Cfr. TM, cap. II, *in fine* e cap. III, *in fine*. Cfr. anche WPP, 45 [«This victory of Christianity was due to propaganda: the unarmed prophet conquered posthumously by virtue of propaganda. Machiavelli, being himself an unarmed prophet, has no other hope of conquest except through propaganda»]. Sul concetto di «propaganda», cfr. la convergenza finale di Kojève in OT, 305 (lettera a Strauss del 4.VI.1961).

⁶⁹ Cfr. ET, 71: «Now, secular despotism could easily be allied with the philosophy of enlightenment, and therewith with the rejection of exotericism strictly speaking, as is shown above all by the teaching of the classic of enlightened despotism: the teaching of Hobbes».

⁷⁰ Cfr. TWM. La triplice scansione è già in WPP, cap. I, pp. 40, 50, 54 (*lectures* 1954-1955).

⁷¹ Cfr. TS, 51-159.

pars destruens del suo insegnamento, tutto ciò che può essere detto e scritto nell'era cristiana, nel modello di ciò che si combatte?⁷²

Lasciando il quesito insoluto, la sua stessa impostazione può restituire un primo significato della differenza tra lo Strauss del 1930 (i contenuti «veritativi») e lo Strauss del 1948 («i modi della «comunicazione veritativa»): la comprensione del perché Strauss sia divenuto «più attento» al modo di scrivere spinoziano e una delle ragioni profonde, dietro le oscillazioni e le ambiguità prima rilevate, che guidano la sottile differenziazione straussiana tra un'arte dello scrivere «antica» (senza «obiettivi» di proselitismo) e un'arte dello scrivere «moderna» (con «obiettivi» di proselitismo). Una differenziazione che si ripercuote sull'ermeneutica e sull'*art of writing* straussiana, poiché la prima, l'antica, comporta una rispettosa e reticente «ermeneutica della reticenza»; la seconda, quella moderna, esige «una specifica strategia e una specifica tattica» per smascherare «le specifiche strategie e le specifiche tattiche» con cui si assicura il successo della propria «dottrina».⁷³

I cinque saggi di *Persecution and the Art of Writing*, scritti negli anni 1941-1948, contengono una ricca esemplificazione sul tema, ma omettono ciò che in termini retorici si definirebbe la *narratio*, il racconto dei «fatti» che precedono e orientano la sottile argomentazione ermeneutica. Seguendo il metodo straussiano, per trovare questo «racconto», per sapere che cosa ha destato una sempre maggiore attenzione di Strauss verso la scrittura eterodossa del passato, non si possono invocare i dati esterni della sua biografia, le circostanze storiche, la tragica fonte di considerazioni fornita dagli eventi 1930-1941. Così, si è spesso tentati di identificare questa *narratio* con la *Preface to Spinoza's Critique of Religion* del 1962, un testo dal quale siamo partiti, poiché costituisce, appunto, come notava Arnaldo Momigliano, «una combinazione unica di autobiografia, di autocritica e di testamento filosofico».⁷⁴

Tuttavia, il punto cruciale è che proprio questa *narratio* del 1962 lascia irrisolta la questione cruciale: il *return*, la *teshuvah* di Strauss è un ritorno all'ortodossia o una «conversion» filosofica? Il luogo da cui Strauss guarda il modo di scrivere degli autori che interpreta è guidato da una prospettiva

⁷² Alla luce di questo dilemma, può forse acquisire tutto il suo drammatico rilievo la frase sibillina: «the most profound truth cannot be written and not even said», pronunciata da Strauss durante un «Jewish-Protestant Colloquium» (PGS del 1963, in LAM, 272: cfr. Momigliano 1987, p. 197, nota 10).

⁷³ Cfr. WWP, 40-47 (in part. p. 46).

⁷⁴ Momigliano 1987, p. 199. In due lettere a Kojève è del resto lo stesso Strauss a definire questa prefazione una «autobiography», «intended to bridge the gulf between 1930 Germany and 1962 U.S.A.» (OT, 306, 309).

ortodossa, nuovamente raggiunta, o dalla risoluzione di una crisi filosofica? Di fronte ad un maestro dell'*art of writing* come Strauss, chi non ha avuto la fortuna di assistere al suo insegnamento «orale» – «Strauss in his oral teaching» -, si trova costretto a ricercare nei suoi scritti un'altra *narratio*, un «racconto» che non sia condotto in prima persona, ma nella forma di una «ripetizione». ⁷⁵ Il *ductus obliquus*, la via obliqua, induce infatti a valersi della «particolare immunità del commentatore o dello storico per dire ciò che [si] pensa, a proposito di questioni assai delicate, nelle [proprie] opere 'storiche', piuttosto che in quelle in cui [si] parla in prima persona». ⁷⁶

«Exoteric Teaching» è una *lectio* straussiana che potrebbe possedere i caratteri di un insegnamento orale, traslato nella forma di una «breve indicazione» scritta. Attualmente è soltanto uno scritto postumo, pubblicato per la prima volta, nel 1986, dalla rivista *Interpretation*, e ora raccolto in *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Ma i temi essenziali di questo saggio, il riferimento a Lessing, ⁷⁷ sono già tutti, allusivamente, in due luoghi significativi di *Persecution and the Art of Writing* ⁷⁸ e le sue fonti primarie compaiono già nella *Einleitung* alle *Morgenstunden* di Moses Mendelssohn, un lavoro «filologico» che Strauss ha completato nel 1937. ⁷⁹ Per tacere d'altro, si può osservare che la citazione di Voltaire, che apre «Exoteric Teaching», ⁸⁰ è la citazione che chiude *Etwas, das Lessing gesagt hat* di Jacobi.

Per questo obliquo ritorno straussiano al 1937, si può assumere che questo saggio sia la *narratio obliqua* di ciò che orienta i saggi in *Persecution and the Art of Writing*. Così inteso, esso non è soltanto un'essoterica e brillante polemica contro chi ritiene l'esoterismo dei filosofi «a very childish sort of mystification». Né si tratta soltanto di un'acuta rilettura dell' «insegnamento segreto» di tre degli scritti teologico-politici di Lessing: *Leibniz, von den ewigen Strafen* [1773], *Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit* [1773], *Ernst und Falk* [1777 e 1780]. Perché, se «Lessing was the last writer who revealed, while hiding, the reasons com-

⁷⁵ Per questo concetto, cfr. PAW [= FP, 12, 60, nota 79 del saggio su Maimonide].

⁷⁶ PAW [= FP, 12]. Per ciò che segue nel nostro testo, si presuppongano, con le opportune variazioni «anti-nietzscheane»: Brague 1989, pp. 310, 318-321; lettera di Scholem a Benjamin del 29.III.35.

⁷⁷ Sul significato di Lessing per il *Deutschjudentum*, nel contesto dei concetti di *Bildung* e Illuminismo, cfr. Mosse 1988, *frontespizio* e pp. 20-21, 28-30, 50-51, 62, 66, 72, 97-98, 101, 105, [in particolare] 108-109.

⁷⁸ Cfr. PAW [= FP, 26, passo del 1941]; PAW [= FP, 178, passo del 1948].

⁷⁹ Cfr. EMM/2, VII.

⁸⁰ «Le partage du brave homme est d'expliquer librement ses pensées. Celui qui n'ose regarder fixement les deux pôles de la vie humaine, la religion et le gouvernement, n'est qu'un lâche»: cfr. JW, II, 388 [Strauss cita da Jacobi].

selling wise men to hide the truth: he wrote between the lines about the art of writing between the lines», e se, ancora, l'essoterismo costituisce «an intelligible necessity for all times», Lessing non può essere certamente «l'ultimo scrittore che ha trattato, scrivendo tra le righe, l'arte di scrivere tra le righe». È opportuno osservare subito, invece, che l'interpretazione strausiana del Lessing «teologico-politico» è strettamente connessa ai concetti di *world society* e *world religion*, nonché alla *Bodenständigkeit* che Strauss ha presagito come esito dell'ultima ondata della modernità.

Nel secondo dialogo di *Ernst und Falk*, l'impossibilità della migliore costituzione mondiale e la necessità di ciò che viene chiamato, con termine ambiguo, «Freimäurer», sono dedotte da Lessing in tre lucidi passaggi (cfr. LW, 518-521). Si supponga infatti che si sia trovata la migliore costituzione mondiale e che gli uomini vivano felicemente sotto tale costituzione. Quest'unico stato, però, proprio per la sua kafkiana vastità, non sarebbe capace di alcuna amministrazione unitaria: sia pure per semplici esigenze amministrative, esso dovrebbe scindersi in una molteplicità di piccoli stati, tutti governati dalle medesime leggi. Si avrebbe allora una prima difficoltà, poiché ciascuno di questi piccoli stati perseguirebbe il suo interesse particolare, e ciascun membro di tali stati dovrebbe coltivare l'interesse particolare dello stato a cui appartiene. Il mezzo della *Vereinigung* mondiale, concepito per assicurare agli uomini la felicità, implicherebbe così, ad un tempo, la *Trennung* e l'infelicità degli uomini. Inoltre, ciascuno di questi piccoli stati godrebbe necessariamente di un clima molto differente: si assisterebbe perciò a questa inarrestabile consecuzione di cause: differenti climi, quindi differenti bisogni, dunque differenti usi e costumi, perciò differenti teorie morali, allora differenti religioni. Un'unica costituzione mondiale dovrebbe comportare una «religione civile» mondiale, ma l'unificazione politica implicherebbe, ad un tempo, la costruzione e l'elevazione delle barriere religiose. «Ein Staat: mehrere Staaten. Mehrere Staaten: mehrere Staatsverfassungen. Mehrere Staatsverfassungen: mehrere Religionen». (LW, 520). Vi sarebbe infine una terza difficoltà, perché se le esigenze e le necessità della civilizzazione scindono gli uomini in differenti popoli e in differenti religioni, la scissione continua ad operare all'interno di ciascuna società civile e produce inarrestabili differenziazioni sociali: «Wenn anfangs auch alle Besitzungen des Staats unter sie gleich verteilt worden: so kann diese gleiche Verteilung doch keine zwei Menschenalter bestehen. Einer wird sein Eigentum besser zu nutzen wissen als der andere. Einer wird sein schlechter genutztes Eigentum gleichwohl unter mehrere Nachkommen zu verteilen haben als der andere. Es wird also reichere und ärmere Glieder geben» (LW, 520-521).

Per Lessing, dunque, in ogni stato vi sarà sempre bisogno di «uomini al di sopra dei pregiudizi della nazionalità e che conoscono esattamente il momento in cui il patriottismo cessa di essere una virtù», «che non soccombono al pregiudizio della loro religione nativa», «che non sono abbagliati da chi ha un'alta posizione sociale e non sono nauseati da chi ne ha una modesta» (LW, 522). Per Strauss interprete di Lessing, questo significa che la vita contemplativa è superiore alla vita politica, ossia che nessuna teoria veramente filosofica può giustificare «veramente» una prassi o una società civile.⁸¹ Entrambi, Lessing e Strauss, hanno compreso nuovamente il motivo per cui la filosofia antica contemplava una dottrina essoterica e una dottrina esoterica: la parte che guardava alla inevitabile *Trennung* degli uomini era l'inevitabile dottrina essoterica, la vita politica di un filosofo; la parte che guardava alla sempre risorgente *Vereinigung* era l'inevitabile vita o contemplazione filosofica. Nell'antica, vera filosofia, saggezza e moderazione erano perciò inestricabilmente congiunte.⁸² Per questo, dunque, l'ermeneutica che oggi coglie e distingue, in una scrittura eterodossa, l'esoterico e l'essoterico, non presuppone, come riteneva Schleiermacher, una semplice differenza tra «lettore attento» e «lettore disattento», bensì, platonicamente, la filosofia come «real conversion», «total break» con le abitudini e le consuetudini di chi vive nella caverna o, se si vuole, nelle varie caverne.⁸³

Nella *Preface to Spinoza's Critique of Religion* il termine *return*, o il verbo *to return*, nel semplice o nel duplice senso della parola ebraica *teshuvah*, o del verbo *shuv*, è usato almeno sedici volte⁸⁴. In «Exoteric Teaching» esso compare, in senso pregnante, unicamente nella risposta alla domanda cruciale che Strauss rivolge alla natura della «conversione» dell'ultimo Lessing. Certamente, se l'ultimo Lessing è giunto a comprendere e ad annunciare che «tutti i filosofi antichi distinguevano tra il loro insegnamento esoterico e il loro insegnamento essoterico», ciò si è reso possibile «by his own exertion after having undergone his conversion, i. e., after having had the experience of what philosophy is and what sacrifices it requires» (ET, 69). La risposta straussiana coinvolge la retta interpretazione del celebre passo lessinghiano, contenuto nella lettera a Moses Mendelssohn del 9 gennaio

⁸¹ Cfr. OT, 78-91; e in part. p. 90: «The specific function of the wise man is not bound up with an individual political community: the wise man may live as a stranger».

⁸² Cfr. LW, 298: domanda finale. Tra i molti passi straussiani sul tema, cfr. WPP, 32: «moderation is not a virtue of thought...; thought must be not moderate, but fearless, not to say shameless. But moderation is a virtue controlling the philosopher's speech».

⁸³ Cfr. ET, 68, 273.

⁸⁴ Cfr. *Preface*, 4, 5, 7 [ter], 9, 13 [ter], 14 [bis], 15 [bis], 16 [bis], 31. Omessa, naturalmente, l'accezione di p. 24, riga 1.

1771: «Doch ich besorge es nicht erst seit gestern, dass indem ich gewisse Vorurtheile weggeworfen, ich ein wenig zu viel mit weggeworfen habe, was ich werde wiederholen müssen» (MMB, 1).

La riflessione, il ritorno sui propri passi implicito in questa lettera, sono stati spesso interpretati come un *return* lessinghiano «dall'intransigente razionalismo del primo periodo ad una più positiva veduta della Bibbia e della tradizione biblica», un preannuncio dell'incipiente romanticismo, una più profonda, «storicistica» comprensione del problema teologico-politico. Per Strauss, invece, «v'è un'ampia evidenza che mostra come questa interpretazione sia errata» (ET, 69). Nella lettera di Lessing a Mendelssohn del 1771 vi è infatti il preannuncio della riflessione lessinghiana sul saggio di Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*: la percezione lessinghiana del «carattere ambiguo della civilizzazione», il tema dell'impossibilità della migliore costituzione che, qualche anno più tardi, sarà delineato e svolto in *Ernst und Falk* e negli scritti dedicati alla dottrina essoterica di Leibniz. In questo contesto, trova spiegazione l'apparente paradosso lessinghiano, la confessione «orale» raccolta da Jacobi in *Etwas, das Lessing gesagt hat* (JW, II, 334): ossia che gli argomenti contro il dispotismo papale o non sono argomenti, o sono argomenti validi, due o tre volte di più, contro il dispotismo secolare. Il senso dell'affermazione lessinghiana era che il *Despotismus, der sich auf Aberglauben gründet*, ossia il dispotismo non basato sulla forza, può reggere finché la minoranza non superstiziosa rinuncia volontariamente a criticare le credenze «superstiziose» della maggioranza; mentre il terrore del dispotismo secolare, ossia la violenza di chi crede che si dia un'impossibile soluzione politica al problema della civilizzazione, non può più essere arrestato da nessuna filosofia e da nessun appello alla pace e al buonsenso. Perciò, come scrive Strauss:

«It seems then to have been the political problem which gave Lessing's thought a decisive turn away from the philosophy of enlightenment – yet not, indeed, toward romanticism of any sort (toward what is called a deeper, historical view of government and religion) but towards an older type of philosophy».⁸⁵

Nel sottolineare che è il «problema politico» a indirizzare Lessing verso un più antico genere di filosofia, Strauss sembra rimandare alle conclusioni cui era giunta la sua critica del 1932 al concetto di «politico» schmittiano. Sembra perciò esservi un unico filo che lega il *return* nella pagina finale della *Preface*, la critica straussiana a Carl Schmitt e alla non esaurita, sempre

⁸⁵ ET, 70. Cfr. Prefazione a NRH del 1971.

eventuale *Bodenständigkeit* del «nichilismo dei moderni», con ciò che abbiamo chiamato «la conversione di Lessing». Ma, come aggiunge modestamente Strauss, e come noi dobbiamo aggiungere ancor più modestamente: «Lessing did not have to rely on any modern or medieval representatives of the tradition: he was familiar with its sources» (ET, 71).

Comprendere il ritorno alla filosofia premoderna, ossia la «conversione» di Strauss, significa dunque avvertire «l'esistenza di un pericolo che, per quanto possano variare le sue forme, è coevo con la filosofia».⁸⁶ Avvertire questo pericolo significa ripercorrere le molteplici forme che esso ha assunto nel passato, e presagire le imprevedibili forme che esso assumerà nel futuro. Se la comprensione di questo pericolo è il compito più importante, il solo vero compito della sociologia della filosofia; la sociologia della filosofia implicherà sempre una *philosophia perennis*, ossia la ricerca e lo studio di uomini oltre il loro tempo, di «uomini capaci di un pensiero davvero indipendente». In termini più semplici, forse meno retorici: «the wise man may live as a stranger».

⁸⁶ PAW [= FP, 19].

BIBLIOGRAFIA

Abbreviazioni delle opere di Leo Strauss:

- A = *Texte zur Geschichte des Spinozismus*. Herausgegeben von N. Altwicker. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971: 300-361.
- AAPL = *The Argument and the Action of Plato's "Laws"* [1973]. Chicago: University of Chicago Press 1975 [postumo; trad. franc. di O Berichon-Sedeyn, Paris: Vrin, 1990].
- AGA = «A Giving of Accounts with Jacob Klein», *The College*, 22 (1970): 1-5.
- CM = *The City and Man*. Chicago: Rand Mc Nally, 1964.
- CPS = «Comments on *Der Begriff des Politischen* by Carl Schmitt» in SCR, pp. 331-351 [ed. originale: «Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 67/6, 1932, pp. 732-749, ora in H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und der «Begriff des Politischen»: Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart: J.B. Metzler, 1988: 97-125].
- ELJ = *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*, 1921, tesi inedita: trad. franc. di H. Hartje e P. Guglielmina in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 99, 1994, pp. 291-311, 505-532.
- EMM/1 = *Einleitungen* [1932] a Moses Mendelssohn, *Schriften zur Philosophie und Ästhetik*, III,1, Bearbeitet von F. Bamberger und L.S., Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag [Günther Holzboog], 1972.
- EMM/2 = *Einleitungen* [1937] a Moses Mendelssohn, *Schriften zur Philosophie und Ästhetik* III,2, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag [Günther Holzboog], 1974, pp. XI-CX.
- ET = «Exoteric Teaching» [lecture, edita postuma]: cap. 5 in *Rebirth*, pp. 63-71, 274-277 [già in *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 14, 1986, pp. 51-59].
- FKW = «On a Forgotten Kind of Writing», in WPP, pp. 221-232 (già in *Chicago Review*, 8/1, 1954, pp. 64-75).
- HBM = «How to Begin to Study *The Guide of Perplexed*», intr. a Moses Maimonides, *The Guide of Perplexed*, trad. di S. Pines, Chicago: University of Chicago Press, 1963, pp. XI-LVI (poi in LAM, pp. 140-184).
- HMF = «How to Begin to Study Medieval Philosophy» [lecture 1944, edita postuma] in *Rebirth*, cap. 9, pp. 207-226.

- HFL = «How Farabi reads Plato's *Laws*» in WPP, pp. 134-154 [già in *Mélanges Louis Massignon*, III, Damascus, 1957, pp. 319-344].
- HO = rec. a R. Otto, «Das Heilige», *Der Jude*, 7, 1923, pp. 240-242.
- IHE = «An Introduction to Heideggerian Existentialism» [lecture, post 1953, edita postuma]: cap. 3 in *Rebirth*, pp. 27-46.
- LAM = *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995 [I ed.: New York: Basic Books, 1968].
- MBK = «Notes on Maimonides' *Book of Knowledge*», in *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem: Magnes Press, 1967, pp. 269-283 [poi in SPP, pp. 192-204. Trad. fr. di O. Berrichon-Sedeyn, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94, 1989, pp. 293-308].
- MSP = «Maimonides' Statement on Political Science», in WPP, pp. 155-169 (già in PAAJR, 22, 1953, pp. 115-130).
- NRH = *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1953 [VII rist. 1971, con breve *Preface* dell'autore].
- OCP = «On Classical Political Philosophy», cap. 4 in *Rebirth*, pp. 49-62, 272-274 [già in *Social Research*, 12, 1945, pp. 98-117 e in WPP, cap. 3, pp. 78-94].
- OE = «On the *Euthiphron*»: cap. 8 in *Rebirth*, pp. 187-206 [St. John's lecture, edita postuma, precedente l'11.IV.1957: cfr. OT, 265].
- OT = *On Tyranny* [1948], Revised and Expanded Edition *Including the Strauss-Kojève Correspondence*, Edited by V. Gourevitch and M. S. Roth, New York: The Free Press, 1991 [contiene anche: A. Kojève, «Tyranny and Wisdom», pp. 135-176 (già in *Critique*, 6, 1950, pp. 46-55 e 138-155) e L.S., «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 177-212 (già in WPP, pp. 95-133)].
- PAW = *Persecution and the Art of Writing*, New York: The Free Press, 1952 (= FP, *Scrittura e persecuzione*, trad. it., qui utilizzata, a cura di G. Ferrara e F. Profili, Venezia: Marsilio, 1990). Contiene cinque saggi, già pubblicati in precedenza: 1) materiali tratti da «Farabi's Plato», in *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York: AAJR, 1945, pp. 357-393; 2) «Persecution and the Art of Writing», *Social Research*, 8, 1941, pp. 488-504; 3) «The Literary Character of *The Guide for the Perplexed*», in *Essays on Maimonides*, Ed. by S.W. Baron, New York: Columbia University Press, 1941, pp. 37-91; 4) «The Law of Reason in the *Kuzari*», PAAJR, 13, 1943, pp. 47-96; 5) «How to Study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*», PAAJR, 17, 1948, pp. 69-131.
- PGS = «Perspectives on the Good Society. A Jewish-Protestant Colloquium», *Criterion*, 1963, 2-9 [poi in LAM, cap. 10, pp. 260-272].

- PH = *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, [1936], trad. dall'orig. ted. di E.M. Sinclair, Chicago: University of Chicago Press, 1963 [I ed.: 1936; con nuova pref.: 1952. Per l'originale in tedesco, con *Vorwort*, cfr. *Hobbes politische Wissenschaft*, Neuwied am Rhein-Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1965. Per le notizie sulla genesi di quest'opera e le sue vicende editoriali, cfr. OT, pp. 223, 225, 227-331. Ivi anche, pp. 231-234, la prima recensione [1936], *per literas*, di Kojève].
- PHG = *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlin: Schocken 1935 [= PHL, *Philosophy and Law. Contributions to Understanding of Maimonides and his Predecessors*, trad. ingl., che qui si è utilizzata, di Eve Adler, Albany: State University of New York, 1995].
- PP = *Political Philosophy. Six Essays by L.S.* Edited by H. Gildin, Indianapolis-New York: Bobbs Merrill-Pegasus, 1975.
- PR = «Progress or Return?»: cap. 10 in *Rebirth*, pp. 227-270, che riprende parzialmente: 1) «The Mutual Influence of Theology and Philosophy» [già in *Iyyun*, 5, 1954, pp. 110-126 e in *The Independent Journal of Philosophy*, 3, 1979, pp. 111-118]; 2) «Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization», *Modern Judaism* 1, 1981, pp. 17-45.
- Preface = *Preface to English Translation* [1962] in SCR, pp. 1-31; 271-273 (poi in LAM, pp. 224-259).
- PS = «The Problem of Socrates» [6 lectures, Chicago 1958, edite postume]: cap. 7 in *Rebirth*, pp. 103-183.
- QRMF = «Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Farabi», REJ, 100, 1937, pp. 1-37.
- R = «Relativism», cap. 2 in *Rebirth*, pp. 13-26, ripresa con tagli del saggio in H. Schoeck-J.W. Wiggins, eds., *Relativism and the Study of Man*, Princeton: Van Nostrand, 1961, pp. 135-157.
- Rebirth* = *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of L. S. Essays and Lectures by L.S.* Selected and Introduced by Th. L. Pangle, Chicago-London: University of Chicago Press, 1989.
- RewP = Review of E.E. Powell, *Spinoza and Religion* (Boston: Chapman and Grimes, 1941), *Social Research*, 9, 1942, pp. 558-560 (poi in WPP, pp. 273-275).
- RKS = *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*,

Berlin: Akademie Verlag, 1930; rist. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

RS = «Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy», cap. I in SPP, pp. 29-37 [già in *Iyyun*, 10, 1969 e in *Interpretation*, 2, 1971, pp. 1-9. Trad. franc. e present. di P. Guglielmina, in *Les Etudes philosophiques*, 3, 1990, pp. 397-412].

SA = *Socrates and Aristophanes*, New York: Basic Books, 1966.

SCR = *Spinoza's Critique of Religion*, trad. inglese di RKS, a cura di E. M. Sinclair, New York: Schocken Books, 1965.

SPP = *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1983.

TM = *Thoughts on Machiavelli* [1953], Glencoe [Ill.]: The Free Press, 1958.

TS = *Le testament de Spinoza. Écrits de L.S. sur Spinoza et le judaïsme*. Textes réunis, traduits et annotés par G. Almaleh, A. Baraquin, M. Depadt-Ejchenbaum, Paris: Cerf 1991 [contiene in part.: 1) pp. 41-49 = «Das Testament Spinozas», *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, 8, 1932, pp. 322-336; 2) pp. 51-78 = «Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas», *Der Jude*, 8, 1924, pp. 295-314; 3) pp. 161-190 = «Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer», *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, 7, 1926, pp. 1-22].

TWM = «The Three Waves of Modernity», in PP, pp. 81-98 [trad. franc. di Y. Hersant, in *Cahiers philosophiques*, 10, 1984, pp. 7-22].

WPP = *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Glencoe [Ill.]: The Free Press, 1959 [rist. University of Chicago Press, 1988].

XS = *Xenophon's Socrates*, Ithaca: Cornell University Press, 1972.

XSD = *Xenophon's Socratic Discourse*, Ithaca: Cornell University Press, 1970.

ZMN = «Der Zionismus bei Max Nordau», *Der Jude*, 7, 1923, pp. 657-660.

Abbreviazioni di alcune fonti strussiane:

Averroè, REM = Averroè, *Parafrasi della 'Repubblica' nella traduzione latina di Elia del Medigo*, a cura di A. Coviello e P. E. Fornaciari, Firenze: Olschki, 1992.

JW = Friedrich Heinrich Jacobi. *Werke* Herausgegeben von F. Roth und F. Köppen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. 6 voll. in 7 tomi [rist. dell'ed. Leipzig, 1812-1825].

- LW = Lessings Werke. Herausgegeben von K. Wölfel. Dritter Band: *Schriften II: Antiquarische Schriften. Theologische und philosophische Schriften*, eingeleitet von K. Beyschlag. Frankfurt am Main: Insel, 1967 [Leibniz, von den ewigen Strafen: 271-278; Ernst und Falk: 509-543].
- MMB = Moses Mendelssohn, *Briefwechsel II*, 2, bearbeitet von A. Altmann, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag [Günther Holzboog], 1976.

LETTERATURA SECONDARIA

- Brague, Rémi: «Athènes, Jerusalem, La Mecque. L'interpretation "musulmane" de la philosophie grecque chez Leo Strauss», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94, 1989, pp. 309-336.
- Gunnell, John G.: «Strauss before Staussianism: Reason, Revelation and Nature», *The Review of Politics*, 53, 1991, pp. 53-74.
- Harvey, Warren Zev: «Why Maimonides was not a *Mutakallim*», in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Ed. by J. L. Kraemer, Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 105-114.
- Lerner, Ralph: «Maimonides' Governance of Solitary», in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Ed. by J. L. Kraemer, Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 33-46.
- Liebeschütz, Hans: *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970.
- Manent, Pierre, «Strauss et Nietzsche», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94, 1989, pp. 337-345.
- Momigliano, Arnaldo: «Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss» e «In memoriam Leo Strauss (febbraio 1977)» in Idem, *Pagine Ebraiche*, a cura di S. Berti, Torino: Einaudi 1987, pp. 189-198 e 198-199 [il saggio, già in *Rivista Storica italiana*, 79, 1967, pp. 1164-1172, poi nel *Quarto Contributo*, 1969, pp. 117-128. Il breve necrologio nel *Sesto Contributo II*, 1980, pp. 841-842].
- Momigliano, Arnaldo: *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, tomo secondo, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1980.
- Mosse, George L.: *German Jews beyond Judaism*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1985 (= trad. it. di D. Vogelmann, Firenze: La Giuntina, 1988).

SUMMARY

Discussing the interpretation of Spinoza put forward by Leo Strauss (1899-1973) usually implies taking into account his book, *Die Religionskritik Spinozas* (1930, 1965), and his essay contained in *Persecution and the Art of Writing* («How to Study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*», 1948).

On the contrary, in this article I try to understand Strauss' interpretation of Spinoza *within* and *through* his own philosophy. After a brief premise, which explains the reasons for this choice, in the first section I examine the «central argument» Strauss uses in order to approach Spinoza. In the second section, I propose a defence of Strauss' idea of philosophy. Finally, in the third section I attempt to understand the nature and character of what Strauss called his *return*, his *teshuvah* (see *Preface*, 31; PR, 227).

For reasons of limited space, and for yet others, the theses of this article have been developed, as Averroes once said in the Latin of Elia Del Medigo, *intendendo semper brevitatem*.

LA RÉFLEXION SPINOZISTE SUR L'IMMORTALITÉ

Bernard Rousset

Nombreuses sont les études (livres ou articles) consacrées à la doctrine spinoziste de l'immortalité, mais, même quand leur contenu était à peu près juste, leur titre était souvent trompeur:¹ en effet, comme nous pouvons le vérifier en lisant l'ouvrage où il expose sa Philosophie, l'*Éthique*, Spinoza ne nous enseigne rien sur l'immortalité proprement dite, pour ne parler que d'une éternité, en en donnant la définition, dans la partie traitant de Dieu (I), et la démonstration, dans la partie traitant de notre esprit (E 5P22-23), et en indiquant ce à quoi elle s'applique alors, l'entendement dans la connaissance du troisième genre (E 5P25-31) et avec l'amour intellectuel de Dieu (E 5P32-36), mais sans en expliciter une éventuelle signification temporelle qui en ferait une immortalité telle que nous l'entendons, en insistant au contraire sur sa distinction d'avec celle-ci, après avoir expressément dit, dans la *Let-*

¹ Le choix fait par les auteurs pour les titres entre les deux mots, *immortalité* et *éternité*, n'est pas indifférent du point de vue philosophique et n'est donc pas l'effet du hasard, mais il a presque égalité, les études faites durant les trois dernières décennies faisant cependant preuve de plus d'attention et de prudence dans le vocabulaire employé, sans que l'interprétation en soit néanmoins toujours améliorée et la confusion réellement évitée; en fait, il n'y a pas eu de livres récents consacrés à cette question, seulement de rares chapitres ou quelques articles, tant la fin de l'*Éthique*, qui conclut pourtant à l'essentiel, reste généralement incomprise, souvent redoutée, ou tout simplement négligée (comme dans le numéro de la *Revue philosophique* de 1994 consacré à la Cinquième partie), de manière délibérée, tant la thèse spinoziste reste ici ressentie comme profondément dérangeante, parce que subversive, peut-être la plus subversive de toutes pour nos paresseuses habitudes de pensée et de vie. Cf., pour l'immortalité, Matthes 1892; Taylor 1896; Fullerton 1899; Balthasar 1941; pour l'éternité, Ricardou 1890; Baensch 1927; Hallet 1930; Alquié 1959; Rice 1992; et, synoptique, Grzymisch 1898. Cf. aussi, récent, mais plus général, Moreau 1994.

tre 12 à L. Meyer du 20 avril 1663, que l'éternité n'avait et ne pouvait rien avoir de commun avec la durée; et le lecteur ne peut que se sentir doublement déçu, dans son effort de compréhension et surtout dans ses espoirs.

Mais une telle distinction entre éternité et immortalité n'est-elle pas nécessairement le résultat d'une importante réflexion spinoziste sur l'immortalité elle-même? Et n'avons-nous pas les témoignages de cette réflexion dans des écrits antérieurs de Spinoza, cette réflexion sur l'immortalité pouvant même passer pour être un des éléments déterminants dans l'élaboration de sa doctrine de l'éternité, au moins de notre éternité?

Il apparaît donc utile de préciser ici, sans nous attarder sur l'éternité en elle-même,² ce que Spinoza entend par immortalité *stricto sensu*, quand il emploie ce substantif et l'adjectif correspondant, soit, parfois, comme nous le verrons, pour la démontrer, soit, le plus souvent, pour en faire la critique, et d'expliquer ainsi les motifs d'une confusion qui n'est peut-être pas une confusion, mais qui pourrait révéler une ressemblance, voire une parenté.

*

Dans ses principes, l'analyse spinoziste est simple, claire et à peu près constante: nous sommes mortels, dans notre corps, qui n'a d'autre consistance que celle d'une proportion de mouvement et de repos qui peut varier et être anéantie par les forces extérieures, et dont nous constatons qu'il finit toujours par périr, quand bien même sa matière continue à subsister en d'autres proportions de mouvement et de repos constituant d'autres corps (KV 1 / 2 no. 22; 2 I And 14; E 4P39S), et dans notre âme (*anima-Ziel*) ou esprit (*mens-Geist*),³ défini comme idée de ce corps (KV 2 / 23: A 2 / 1, 2, 7; E 2P11-13),⁴ variant et périssant donc avec lui.⁵

² Cf. Rousset 1968, qui, dans ses deux premières parties, traite de l'éternité et de la vie éternelle, et donc indirectement de l'immortalité. Je ferai ici abstraction de la question de la signification exacte, et de la traduction, de l'expression *sub specie æternitatis*, qui est en fait simple, mais a beaucoup intrigué, et intrigue encore, car, si elle indique en quoi le fini est éternel (*dans son attache à l'éternité* de la Substance, de ses Attributs et de ses Modes infinis immédiats, les "choses fixes et éternelles" de la Réforme), elle ne sert pas à expliquer en quoi cette éternité du fini aurait (ou n'aurait pas) la valeur d'une immortalité.

³ Je me contente ici de traduire les deux mots en respectant exactement la distinction faite par Spinoza, distinction dont on sait l'importance: en particulier, *âme*, de connotation aristotélicienne et plus substantialiste, mène plus facilement à une doctrine de l'immortalité qu'*esprit*, plus cartésien, qui n'en permettait pas moins à Descartes d'affirmer l'immortalité (sans cependant la démontrer complètement).

⁴ Par analogie avec le corps dont il est l'idée, l'esprit est lui-même une certaine proportion de mouvement et de repos des idées qui le constituent, proportion qui peut parfois varier et périr sans qu'il y ait mort physiologique du corps: il s'agit alors d'une

Il ne saurait donc y avoir d'“esprit sans corps” (pas plus d'ailleurs que de “corps sans esprit”), peut donc écrire péremptoirement Spinoza (*Lettre 54 à Boxel* de septembre 1674). Comment est-il donc alors possible qu'on ait pu trouver dans sa philosophie une doctrine de l'immortalité?

*

* *

Il convient d'ouvrir le dossier en recensant quelques données historiques et tous les textes de Spinoza où il est question d'immortalité.

La Théologie juive n'avait pas arrêté une dogmatique complète et définitive sur ce sujet: certes, l'Écriture enseignait la résurrection des corps et des âmes, mais le statut métaphysique des âmes individuelles entre la mort et la résurrection restait indéterminé, les philosophes pouvant assez librement soutenir leurs diverses interprétations inspirées du platonisme ou, plus souvent, de l'aristotélisme, moins soucieux d'immortalité. Spinoza connaissait évidemment ces discussions théologiques, et cela d'autant mieux qu'il avait été le témoin des intransigeances des orthodoxes de la Synagogue d'Amsterdam, qui avaient abouti, en 1647, à la flagellation puis au suicide d'Uriel da Costa, pour avoir notamment mis en cause les doctrines de l'immortalité de l'âme et de la résurrection des corps⁶ (Spinoza avait alors

mort psychologique, ayant par exemple forme d'amnésie (E 4P39S); Spinoza, qui avait dû écrire les *Lettres 52 et 54 à Boxel* de septembre 1674 pour rejeter la croyance aux spectres, ne s'étend pas sur cette possibilité, préférant “ne pas donner aux superstitieux matière à de nouvelles questions” (*nouveau* ayant ici son acception latine péjorative). Et, toujours par analogie avec le corps, on peut dire que, lorsque l'esprit varie et périt avec la proportion de mouvement et de repos des idées qui le constituent, sa matière continue à subsister en d'autres proportions de mouvement et de repos d'idées constituant d'autres esprits: c'est bien ainsi que subsistent les idées, par exemple dans les traditions véhiculées par le ouï-dire, qui fait l'objet d'une attention particulière dans le Spinozisme, mais aussi dans toutes les autres formes de transmission d'idées, les plus intellectuelles comprises; nous le verrons, c'est par là que notre existence en tant qu'idée peut prendre la dimension d'une certaine immortalité.

⁵ Le spinoziste sait en plus de nos jours que l'Humanité (biologique, mais aussi sociale et historique) est également mortelle, et aussi le Système solaire et autres Mondes, puisque ce ne sont que des proportions de mouvement et de repos; une Ame du Monde, s'il en est une, serait donc mortelle comme l'est celle de notre corps: ce n'est donc pas en elle que notre âme trouverait le lieu de son immortalité.

⁶ Cf. Revah 1958, 1966-1967 et 1967-1968; Albiac 1987. Partir de 1658 (donc au moment où il commence probablement à rédiger le *Court traité* dont le chapitre traitant de l'immortalité de l'âme propose deux démonstrations pour établir, nous le verrons, une double conclusion qui peut paraître ambiguë) et pendant plusieurs années, Juan de Prado, auquel il était lié, est victime des accusations de l'Inquisition espagnole qui l'avait obligé de se rétracter, et aussi des condamnations de la Synagogue d'Amsterdam, pour avoir

15 ans et suivait les études rabbiniques, avant de fréquenter les chrétiens libéraux à partir de 1652, et d'être lui-même excommunié en 1656).

La Théologie chrétienne, bien connue également de Spinoza, présentait de semblables différences sur le statut de l'âme entre la mort et la résurrection, dans la mesure où la première était définie par les aristotéliens comme la forme du second dont elle est solidaire dans une union substantielle, mais la subsistance de l'âme individuelle entre les deux faisait bien partie de la foi, et cela d'autant plus aisément que la mort était pensée comme un châtiment ayant sanctionné le péché originel; elle ne devint cependant un dogme que fort tardivement, au début du XVI^{ème} siècle (V^{ème} Concile du Latran, 1512-1517), dans des formules qui restent fort générales, qui ne distinguent pas *vita æterna* et *immortalitas*, qui ne précisent pas le statut métaphysique de cette vie après la mort et qui n'attribuent même pas l'immortalité à toute l'âme: "Damnamus et reprobamus omnes asserentes animam *intellectivam* mortalem esse" (souligné par moi).

Dans le domaine de la seule philosophie, Spinoza avait lu très attentivement les *Méditations* de Descartes, avec les *Objections* et les *Réponses*, témoins des difficultés de celui-ci pour donner la démonstration de l'immortalité promise dans le titre, mais absente dans le texte lui-même. Descartes s'en était bien expliqué en disant (*Deuxièmes* et *Quatrièmes Réponses*, et *Abrégé des Méditations*) qu'il était philosophiquement suffisant d'avoir démontré la substantialité de l'esprit et donc sa distinction substantielle ou son indépendance par rapport au corps, la philosophie ne pouvant aller plus loin, puisque sa conservation après la mort (mais aussi pendant la vie) dépend, comme pour toute substance, de la seule volonté divine assurant la continuité de sa création, et cela d'autant plus que les parties du temps sont indépendantes, n'assurant donc aucune permanence: Spinoza ne manquera pas de relever que la substantialité elle-même, si fortement affirmée par Descartes, n'est pas encore une subsistance, une immortalité.

*

Dans l'*Éthique*, son dernier mot, Spinoza ne parle pas d'*immortalité*; il évoque seulement, une seule fois, dans le scolie de l'avant-dernière proposition, le premier volet de sa conclusion générale, ceux qui se croient ou plutôt nous voudraient *immortels* afin que notre moralité trouvât sa sanction dans des récompenses et des châtiments, et il le fait en usant des formules les plus méprisantes à leur égard, leur moralité n'étant alors en effet qu'un calcul mercantile sur un futur lointain et imaginaire, pour lequel ils seraient prêts à

notamment mis lui aussi en cause l'immortalité de l'âme, comme les Libertins se réclamant plus ou moins d'Epicure (Cf. Revah 1959; Albiac 1987).

tout accepter, jusqu'aux conduites les plus stupides et même suicidaires: "La Piété donc et la Religion", c'est-à-dire la simple moralité de l'honnête homme vivant sous la conduite de la droite Raison sans s'élever jusqu'à être le Sage vivant par son Entendement (Cf. Rousset 1994a.),

"et absolument toutes les choses qui se rapportent à la Force du cœur, ils croient que ce sont des fardeaux, dont ils espèrent se décharger et recevoir le prix de la servitude, à savoir de la Piété et la Religion; et ce n'est pas de cet Espoir seul, mais aussi et principalement de la Peur, c'est-à-dire qu'ils ne soient punis de durs supplices après la mort, qu'ils sont conduits à vivre par la prescription de la loi divine, autant que leur permettent leur petitesse et leur cœur impuissant. Et s'il n'y avait chez les hommes cet Espoir et cette Peur, mais s'ils croyaient au contraire que les Esprits périssent avec le Corps, et qu'il ne reste pas aux malheureux, épuisés par le fardeau de la Piété, à vivre plus longtemps, ils reviendraient à leur naturel, et voudraient régler toutes choses suivant leur sensualité, et obéir plutôt à la fortune qu'à eux-mêmes. Choses qui ne me paraissent pas moins absurdes, que si quelqu'un, parce qu'il ne croit pas qu'il puisse nourrir son Corps de bons aliments dans l'éternité, voudrait plutôt se saturer de poisons et de produits mortifères; ou, parce qu'il voit que l'Esprit ne serait pas éternel ou (*seu*) immortel,⁷ il préfère être dément (*amens*) et vivre sans Raison: choses qui sont à ce point absurdes, qu'elles méritent à peine d'être recensées" (E 5P41S).

On le voit, la discussion n'est pas ici métaphysique, mais éthique, car c'est sur le terrain de l'immoralité dont on les accuse, qu'on s'en prend à ceux qui ne croient pas en l'immortalité (et qui, plus généralement, ne croient pas en Dieu):⁸ il est remarquable que Spinoza ne fait que reprendre dans ce scolie de l'*Éthique*, dans un portrait impitoyable, les mots et les arguments dont s'était servi Blyenbergh et dont il avait dû se servir en réplique lui-même

⁷ La distinction est ici sans importance, *immortalité* et *éternité* se confondant dans l'esprit de tous ceux qui tiennent à un quelconque *au-delà*.

⁸ Cf. Rousset 1995. Les philosophes qui admettent l'existence de Dieu ne sont pas des *Athées*, mais seulement les *Déistes* critiqués par Mersenne dans son livre *L'impiété des Déistes* (1624), qui ne font pas de ce Dieu un juge sanctionnant notre moralité: libres penseurs, ce sont des *Libertins*, dénoncés pour leur immoralité; en 1675, dans une *Lettre à Osten*, Velthuysen accusait Spinoza de n'être pas seulement un *Déiste* (ne faisant pas de Dieu un juge), mais d'être même un *Athée* (ne faisant pas de Dieu un créateur), Spinoza répondant, dans une *Lettre à Osten*, en protestant de sa moralité. Tous étaient tenus pour disciples d'Epicure, dont les Dieux ne s'occupaient pas des hommes et pour qui la mort et, par conséquent, l'immortalité n'étaient rien; sur ce dernier point, cf. le quatrain du Marrane Miguel de Barrios (cité par Albiac 1987: 255): *El Gentil, el Israelita, / el Christiano, el Chino, el Turco / su inmortalidad confiessan, / excepto el vano Epicureo*.

contre celui-ci, qui lui avait reproché d'exposer une philosophie niant un Dieu qui soit notre juge nous sauvant ou nous damnant (ou plutôt nous sauvant et damnant les autres) après la mort,⁹ et il importe surtout de relever que nous en restons encore au niveau de la moralité constituée par la Piété et la Religion, qui doivent donc pouvoir déjà nous faire nous passer entièrement de la perspective de l'immortalité (tout en faisant intervenir une certaine idée de Dieu, qui n'est pas encore l'idée adéquate constitutive de la connaissance du troisième genre [E 4P37S2]), avant même que nous ne nous élevions au niveau de cette Sagesse qui nous la fait dépasser encore plus en nous installant dans l'éternité, dont il va être question dans la proposition suivante, la dernière de l'*Éthique*.

La Philosophie récuse donc toute référence à l'immortalité, même pour étayer la Moralité, même dans la Religion.

*

C'est bien ce que laissait déjà entendre Spinoza dans le *Théologico-politique*, par son silence même, et de manière paradoxale, et certainement délibérée.

Sans doute, ce *Traité*, dont l'objet était la politique, n'avait-il pas à examiner la question métaphysique de l'immortalité,¹⁰ mais abordait nécessairement la question des règles que les hommes, tous les hommes, donc même les Ignorants, devaient observer pour assurer leur vie commune dans la Cité, règles constitutives d'une certaine moralité pratiquée seulement "par la foi et dans l'obéissance", qui est évidemment on ne peut plus éloignée de la moralité du Sage connaissant adéquatement Dieu et les choses et vivant dans et par son "entendement", mais qui reste aussi encore bien éloignée de la moralité de l'Honnête homme vivant "sous la conduite de la droite raison", donc de sa raison (mais qui n'en est pas moins salutaire, dans la mesure où elle leur fait réaliser des œuvres conformes au bien et leur donne une satisfaction, la paix intérieure);¹¹ or cette foi, qui est la "foi universelle, ou Écriture universelle", implique un certain nombre de "dogmes" que Spinoza "énumère" dans le chapitre XIV, sans les démontrer (donc comme dans les *Credo* des Églises), "dogmes de la foi" qui n'ont d'ailleurs rien de commun

⁹ Cf. les *Lettres* 19 à 24 échangées entre Blyenbergh et Spinoza de janvier à mars 1665.

¹⁰ Spinoza n'y emploie pas le substantif *immortalité* et n'y emploie l'adjectif *immortel* que dans une formule usuelle, banale même, sans portée philosophique: "Les Rois, qui avaient jadis usurpé le pouvoir, se sont efforcés, pour garantir leur sécurité, de persuader qu'ils tiraient leur origine des Dieux immortels" (*TTP* 17).

¹¹ Sur ce Salut qui n'est pas la Béatitude, cf. Rousset 1968 (III, 3) et Matheron 1971.

avec les "dogmes de la droite raison" dont traite l'*Éthique* (E 5P1OS), ce qui est de la plus haute importance pour comprendre à quel niveau nous nous situons ici:

"I. Il existe un *Dieu*, c'est-à-dire un Etre suprême, extrêmement juste et miséricordieux, ou exemple de la vie vraie; celui qui ne sait pas, ou ne croit pas, qu'il existe, ne peut en effet lui obéir, ni le reconnaître *Juge*. II. Il est unique: qu'en effet cela soit aussi absolument requis pour la dévotion suprême, admiration, et amour envers Dieu, personne ne peut en douter... III. Il est partout présent, ou toutes choses lui sont manifestes. Si des choses étaient crues lui échapper, ou si l'on ignorait qu'il voit toutes choses, on douterait de l'équité de la Justice, par laquelle il dirige toutes choses, ou elle serait elle-même ignorée. IV. Il a sur toutes choses droit et domination suprêmes, et il ne fait pas quelque chose contraint par un droit, mais à partir d'un bon plaisir absolu et d'une grâce singulière. Tous sont en effet tenus de lui obéir absolument, mais lui à personne. V. Le culte de Dieu, et son obéissance, consistent dans la seule Justice et Charité, ou amour du prochain. VI. Tous ceux, qui obéissent à Dieu par cette règle de vie (*vivendi ratio*), sont sauvés, eux seulement; mais les autres, qui vivent sous l'empire de la volupté, sont perdus. Si les hommes ne le croyaient pas fermement, rien ne servirait de cause pour laquelle ils préfèrent obtempérer à Dieu plutôt qu'aux voluptés. VII. Enfin, Dieu *remet les péchés* aux repentants.¹² Nul en effet qui ne pèche; si cela n'était donc établi, tous désespéreraient de leur salut, et il n'y aurait pas de raison pour laquelle ils croiraient Dieu miséricordieux" (souligné par moi).

- On voit que, contrairement à toutes les dogmatiques régnautes et à toutes les critiques environnantes,¹³ et contrairement à notre attente, l'immortalité ne figure pas parmi ces dogmes, alors que toutes les autres croyances traditionnelles sont presque textuellement reprises: un tel silence ne peut être que délibéré. Mais cette absence est d'autant plus paradoxale que parmi ces dogmes figure l'existence d'un Dieu qui juge et qui sauve, et qui sanctionne donc, au moins en pardonnant, puisque la croyance en un Dieu qui punirait

¹² Remarquons que Spinoza évoque un Dieu-Juge qui *sauve* les bons et *pardonne* aux fautifs repentants, sans faire aucun état d'un Dieu-Juge qui *punirait* les non-repentants (ni même d'un Dieu-Juge qui *récompenserait* les bons): c'est de la plus grande importance pour la compréhension du spinozisme, qui est une éthique du bien qu'on peut faire à quelqu'un opposée à toute éthique du mal qu'on pourrait faire ou souhaiter; d'ailleurs, pour Spinoza, on le sait, la sanction, donc la punition, comme aussi la récompense, est contenue dans l'acte bon ou mauvais lui-même, son vécu et ses conséquences: c'est bien ce qui rend le repentir inutile (et même nuisible, sauf dans le cas où on a besoin de le croire utile parce qu'on est, comme ici, un Ignorant vivant par la foi et dans l'obéissance, avec tous ses dogmes).

¹³ La rédaction du *TTP* est postérieure à la correspondance avec Blyenbergh.

n'est aucunement retenue, alors même que tout le monde y pense inévitablement (ce qui est la manière spinoziste de l'exclure le plus fermement et le plus nettement possible); cela signifierait que ce jugement et cette sanction ne sont pas nécessairement liés à une subsistance après la mort, à une immortalité: la position de Spinoza est on ne peut plus originale. Elle apparaît encore plus originale et délibérée, quand on la compare à celle de Hobbes dont ces pages du TTP s'inspirent visiblement: traitant de la foi et de l'obéissance qui doivent assurer le salut dans la vie éternelle (et qu'il identifiait d'ailleurs au calcul de la droite raison, alors que Spinoza les distingue nettement), Hobbes complétait en effet expressément la liste des croyances constitutives de la religion politiquement nécessaire, en ajoutant à la croyance en un Dieu-juge qui nous récompense et nous punit, celle en une immortalité qui ouvre le champ à l'exercice de telles sanctions, notre peur de la mort étant la garantie suprême de notre obéissance.¹⁴

Il est vrai que cette différence s'explique aisément par la morale de Spinoza, qui, contrairement à celle de Hobbes, ne fait aucune place à la perspective des châtiments, ni même des récompenses, et n'accorde aucun prix à la crainte, ni même à l'espoir, bien au contraire; il n'en reste pas moins que le spinozisme exclut par là de la morale et de la philosophie toute entière toute préoccupation, tout souci et toute interrogation, concernant le futur en général (sauf celui que nous pouvons et devons calculer, préparer et faire) et, en particulier, notre immortalité.¹⁵

¹⁴ Cf. *De cive*, III, 18 qui traite de la foi et de l'obéissance, du salut et de la vie éternelle, et *Leviathan*, III, 43 et IV, 44, qui reprennent simplement les analyses du *De cive*, et III, 31 et 38, qui innovent en insistant sur les récompenses et les châtiments, l'espoir et la crainte, et la vie éternelle et la crainte de la mort, en identifiant la *vie éternelle* et une vie après la mort, une *immortalité*, et en admettant donc la *consécution sanctions (récompenses/châtiments)-éternité = immortalité* que Spinoza ne cesse de rejeter avec la plus grande fermeté: "Etant donné que la *vie éternelle* est une récompense plus grande que la *vie présente*, et que les *supplices éternels* sont un châtiment plus grand que la *mort naturelle*, c'est une chose bien digne de la considération de quiconque désire éviter, en obéissant à l'autorité, les calamités et les désordres de la guerre civile, que de savoir ce que signifient, dans l'Écriture sainte, *vie éternelle* et *supplices éternels*; pour quelles offenses, et commises contre qui, les hommes doivent être *éternellement suppliciés*; pour quelles actions, enfin, ils doivent obtenir la *vie éternelle*" (il est remarquable qu'un Blyenbergh dise exactement la même chose qu'un Hobbes, tant le goût de punir est chose commune).

¹⁵ On ne saurait prétendre que le pardon de Dieu aux repentants (qu'on ne peut d'ailleurs pas ranger parmi les récompenses opposées aux châtiments) dont Spinoza fait ici un dogme, implique une immortalité, car c'est pendant la vie, avant la mort, que le pardon peut et doit être accordé, ou, pour parler en toute vérité, être vécu comme étant accordé, ce qui est suffisant pour le salut d'un Ignorant: le pardon est certes postérieur à

Mais Spinoza ne nous a-t-il pas démontré que "*la sagesse est méditation, non de la mort, mais de la vie*" (E 4P67, souligné par moi)?

Ne nous a-t-il pas fait ainsi comprendre que la philosophie ne saurait être *moralement* une pensée de l'immortalité?

*

Mais peut-elle l'être *métaphysiquement*? Que requiert en effet une pensée de l'immortalité? C'est ce que Spinoza avait examiné dans les *Pensées métaphysiques*, ouvrage où il n'expose pas sa propre philosophie, en l'espèce sa doctrine de l'immortalité, mais où il analyse les concepts dont se servent les Philosophes, principalement Descartes à la suite des Scolastiques, lorsqu'il traite de l'immortalité, pour l'affirmer, ou pour la nier.

Comme l'avait vu Descartes, l'immortalité implique une subsistance reposant sur une substantialité, dont la conservation dépend de son créateur lorsqu'il s'agit d'une substance créée; cela dit, tout est démontré:

"En quel sens l'âme (anima) humaine est mortelle. Quant à son immortalité, afin que j'ajoute quelque chose: il est assez établi que nous ne pouvons dire d'aucune chose créée, qu'il implique" (qu'il soit contradictoire) "avec sa nature, qu'elle soit détruite par la puissance de Dieu. Car celui qui a le pouvoir de créer une chose, a aussi le pouvoir de la détruire elle-même. Ajoute, ce que nous avons assez démontré, qu'aucune chose créée ne peut exister par sa nature ne serait-ce qu'un moment, mais est procréée continûment (continuo) par Dieu.

Mais en quel sens immortelle. Mais, bien qu'il en soit ainsi, nous voyons cependant clairement et distinctement, que nous n'avons aucune idée par laquelle nous concevons qu'une substance soit détruite, comme nous avons les idées de la corruption et de la génération des modes. Nous concevons en effet clairement, quand nous faisons attention à la fabrique (fabrica) du corps humain, qu'une telle fabrique", donc un mode, "peut être détruite; mais nous ne concevons pas d'une manière égale (æque), quand nous faisons attention à la substance corporelle", donc comme substance, "qu'elle puisse être annihilée. Enfin, un Philosophe ne cherche pas ce que Dieu peut faire par une puissance suprême; mais il juge de la Nature des Choses à partir des lois que Dieu leur a assignées (indidit); c'est pourquoi il juge qu'est fixe et réglé (ratum) ce qui est conclu être fixe et réglé à partir de ces lois, bien qu'il ne nie pas que Dieu puisse changer ces lois et toutes les autres choses. C'est pour cela que nous aussi, nous ne cherchons pas, quand nous parlons de l'âme, ce que Dieu peut faire, mais seulement ce qui suit des lois de la Nature.

la faute (et au repentir), mais dans un futur qui n'en est pas éloigné, détaché, dans un futur qui doit au contraire s'inscrire dans leur continuité, qui est la continuité d'une vie.

Son immortalité est démontrée. Mais, comme il suit clairement à partir d'elles", les lois de la Nature, "qu'une substance créée ne peut être détruite ni par elle-même, ni par une autre substance, comme nous l'avons, si je ne me trompe, abondamment démontré, nous sommes forcés à partir de ces lois de la Nature de statuer que *l'esprit* (mens) *est immortel*. Et si nous voulons regarder plus profondément à l'intérieur de la chose, nous pourrions démontrer très évidemment, qu'il est immortel. Car, comme nous venons de le démontrer, qu'il soit immortel suit clairement à partir des lois de la Nature. Or les lois de cette Nature sont les décrets de Dieu révélés par la Lumière Naturelle, comme cela est aussi établi à partir des choses qui précèdent. Ensuite, que *les décrets de Dieu soient immuables*, nous l'avons aussi déjà démontré. Nous concluons à partir de toutes ces choses, que Dieu a dévoilé *sa volonté immuable à propos de la durée des âmes* (duratio animarum) *des hommes*, non seulement par la révélation, mais aussi par la Lumière Naturelle... De là il est établi très limpidement que *les esprits* (mentes) *sont immortels*, et je ne vois pas ce qui reste à dire en ce lieu sur l'âme (*anima*) humaine en général" (CM 2 / 12, souligné par moi).

La suite de ce chapitre porte sur la liberté et la volonté, pour remettre en cause indirectement cet appel à la volonté divine, qui avait déjà été mise en cause dans un chapitre précédent à propos de la notion de personnalité divine, que Spinoza avait dit ne pas comprendre (CM 2 / 8; cf. Ep 14bis à L. Meyer du 26 juillet 1663), ce qui est on ne peut plus conforme à sa doctrine constante dans son rejet de la philosophie de Descartes, mais, dans ces paragraphes démontrant finalement l'immortalité de l'âme après avoir mis les arguments en balance, il ne fait que rassembler ce qu'avait dit Descartes, sans qu'on puisse dire qu'il en fasse sa propre doctrine.

Remarquons cependant qu'il relève ainsi les points essentiels de l'argumentation cartésienne (la substantialité opposée à la modalité, la "procréation continue" des choses par Dieu, l'immutabilité de la volonté divine et de ses décrets), qui joueront, lors de leur discussion, un très grand rôle dans l'élaboration de sa doctrine, puisque c'est là que se trouvent en particulier les origines de sa théorie du *conatus*, de cette conservation de soi-même du mode en tant que partie de la substance, qui, nous le verrons, donnera un certain sens à la notion récusée d'immortalité.¹⁶

C'est donc une réflexion sur la doctrine cartésienne de l'immortalité qui va lui permettre d'élaborer la déduction de la réponse qu'il donnera dans l'*Éthique*, dans une doctrine de l'éternité ne parlant plus d'immortalité.

*

¹⁶ Cf. Roussel 1992 et 1994b, la lecture de la controverse entre Gassendi et Descartes ayant joué un rôle déterminant dans la formation de la doctrine spinoziste et dans le progrès de sa formulation.

Le TIE ne traitait pas de l'immortalité et n'avait pas à le faire, puisqu'elle n'est pas l'exposé de la Philosophie, mais seulement le Prolégomène exposant la voie à suivre par la vraie Philosophie; mais, ce faisant, elle est amenée à nous indiquer quel usage nous pouvons et devons faire des mots, tel le mot *immortalité*, évoqué à deux reprises: "Certains Stoïciens ont entendu dire par hasard le nom d'âme, et aussi qu'elle était immortelle, choses qu'ils imaginaient seulement confusément" (§ 74), Spinoza se refusant ainsi à placer l'immortalité (et peut-être aussi l'âme) parmi les concepts de l'entendement; ce qu'il confirme ensuite, en précisant pourquoi: "A toutes choses qui sont seulement dans l'entendement, non dans l'imagination, ils imposèrent des noms souvent négatifs, comme le sont *incorporel*, infini, etc., et aussi ils expriment beaucoup de choses qui sont en vérité affirmatives négativement, et inversement, comme le sont *incrée*, indépendant, infini, *immortel*, etc." (§ 89; souligné par moi); la bonne définition et la bonne déduction exigeant une essence affirmative (§§ 93 et 98), nous ne pouvons pas nous appuyer sur un terme qui reste négatif, au moins dans sa forme, comme l'est le mot *immortalité*: pour satisfaire aux exigences de l'entendement, il nous faudra user de son *équivalent positif*, qui n'est pas indiqué dans la *Réforme* et qui est peut-être *éternité* dont parlera l'*Éthique*.

*

Car, dans le *Court traité*,¹⁷ la réponse spinoziste à la question métaphysique de l'immortalité¹⁸ n'avait pas encore été élaborée: la question était certes posée, une réponse proposée, mais différente, et ses difficultés soulignées.¹⁹

¹⁷ Il est parfois difficile de s'appuyer sur les mots utilisés dans la KV, dont nous n'avons qu'une version néerlandaise, mais nous pouvons ici lui faire confiance, *Onsterfelykheid* et *Eeuwigheid* correspondant apparemment à *immortalitas* et *æternitas* avec fidélité et constance. - L'exactitude de la correspondance entre *Ziel* et *Geest* et *anima* et *mens* est moins certaine, si l'on se réfère aux traductions néerlandaises des autres écrits de Spinoza. Dans cette analyse chronologique de la doctrine spinoziste, il faut faire aussi état des couches rédactionnelles successives de la KV, telles qu'on peut les induire de la fermeté du style et de la netteté des affirmations et des négations, en fonction de leur proximité avec les thèses que nous trouvons dans les textes ultérieurs.

¹⁸ La question morale, celle d'une durée future ouvrant le champ à des sanctions, n'est pas évoquée, car elle ne sera posée qu'ensuite, avec les objections d'un Blyenbergh ou les suggestions d'un Hobbes, tant elle est peu spinoziste.

¹⁹ Les textes les plus tardifs expliquent la mortalité du corps, en tant que proportion de mouvement et de repos destructible, la permanence (de la matière qui sera la substance) n'ayant plus alors la même proportion (qui sera le mode), et en déduisent la mortalité de l'âme, en tant qu'idée de ce corps (KV 2 I And 10 et 14-15, A 2 / 1, 2 et 7): sur la mort, les analyses de l'*Éthique* sont déjà prêtes.

Dans un de ses textes sans doute les plus anciens, grâce à la forme dialoguée, Spinoza se fait en effet à lui-même des objections, la réponse qu'il s'apprête à donner restant alors sans argumentation claire et probante: "Mais cela ne me satisfait pas. Car je vois que tu conclus que l'entendement humain est immortel (*onsterfelyk*), parce qu'il est un effet que Dieu a produit en lui-même immédiatement... Car, pour qu'il soit un être d'une si éminente perfection, il faut qu'aussi bien que toutes les autres choses, qui dépendent de Dieu immédiatement, il soit créé depuis l'éternité (*van eeuwigheid*)" (KV 1 Z 2 / 11).

Que peut signifier en effet cette dépendance immédiate? Dans un texte plus tardif, une réponse est esquissée, par un appel à l'Amour, qui seul est illimité, capable de s'accroître et de tomber sur un objet infini: "Et ainsi se constituera *peut-être* pour nous l'élément par lequel nous démontrerons pourquoi et de quelle manière peut être l'*immortalité* de l'*âme*" (KV 2 / 14; souligné par moi).

C'est ce que développe assez longuement un texte qui se veut plus démonstratif et qui est probablement de la même date (texte d'ailleurs annoncé dans le passage précédent selon le manuscrit B):

"DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME

1. Si nous considérons une fois avec attention ce qu'est l'* *Ame*, et d'où viennent son changement et sa durée, nous verrons *facilement* si elle est *mortelle* ou *immortelle*.

Nous avons dit que l'*Ame* est * *une Idée* qui est dans la chose pensante, naissant de l'essence²⁰ d'une chose qui est dans la Nature. Il s'ensuit que, tels sont la durée et le changement de la chose, tels aussi doivent être la durée et le changement de l'âme. En outre, nous avons remarqué que l'âme *peut être unie*, ou * *au corps* dont elle est l'idée, ou * *à Dieu*, sans lequel elle ne peut être ni être entendue.

2. On peut voir aisément par là:

(1.) que si elle est *unie au corps* seulement, et que le corps vient à périr, elle doit aussi périr; car, privée du corps, qui est le fondement de son amour, elle doit aller avec lui au néant.

Mais (le 2°), au contraire, si elle est *unie à une autre chose qui reste immuable*, elle doit alors demeurer pour sa part immuable. Par quelle chose en effet lui serait-il possible d'aller au néant? *Non par elle-même*, car aussi peu a-t-elle pu commencer elle-même à être quand elle n'était rien, aussi peu, *maintenant qu'elle est, peut-elle changer ou aller au néant*. Donc, ce

²⁰ Dans tout ce chapitre, il est question d'*essence* (*wezentheid*), souvent corrigé par les éditeurs en *existence* (*wezentlykheid*): la correction apparaît inutile lorsqu'on se souvient que le *conatus*, qui est la persévération *in suo esse* posant l'*existence* de la chose n'est rien d'autre que l'*essence actuelle* de cette chose (E 3P6-7).

qui est la seule cause de son * *essence*, doit être la cause (quand elle vient au néant) de sa * *non essence*, parce qu'il vient lui-même à changer et s'anéantir" (KV 2 / 23; souligné par moi, sauf les mots ou expressions précédés d'un astérisque qui l'ont été par Spinoza ou son traducteur néerlandais).

Ce que résume un texte plus tardif, et peut-être plus explicatif:

"Si d'autres corps agissent sur le nôtre si puissamment que la proportion de son mouvement de 1 à 3 ne peut subsister, alors c'est la mort" du corps, "et un anéantissement de l'âme, en tout ce qu'elle est une idée, connaissance, etc. du corps ainsi proportionné, en mouvement et repos. Mais, puisqu'elle est un mode dans la substance pensante,²¹ elle a pu aussi, en même temps que celui de l'étendue, la connaître et l'aimer, et, *en s'unifiant aux substances* (qui restent toujours les mêmes), a pu *se faire elle-même éternelle (eeuwig)*" (KV 2 I Adn 14-15; souligné par moi).

Dans le *Court traité*, l'âme, mortelle avec le corps dont elle est l'idée, est ainsi (ou plutôt même "se fait", activement, déjà) immortelle (ou plutôt, notons-le, "éternelle") par son attachement à un objet éternel, qui est substance, dans la connaissance et spécialement dans l'amour:²² il s'agit donc d'une immortalité qui n'est que partielle et qui est acquise et possédée par *participation*; pour l'expliquer, est mis en avant le fait qu'elle ne saurait alors être détruite par son objet, qui est immuable, et qu'elle ne saurait non plus être détruite par elle-même, une chose ne pouvant être détruite par elle-même: l'argument, indice de la réflexion spinoziste sur la question cartésienne de la conservation dans la durée des choses créées, préfigure la future doctrine du *conatus*.

La réponse, ainsi démontrée, est-elle devenue satisfaisante? On peut en douter, la notion même de participation n'étant pas des plus claires et distinctes, non plus que la liaison admise comme allant de soi entre l'éternité de l'objet et l'immortalité du sujet: on peut penser que l'objection que s'était faite Spinoza dans *Second dialogue*, reste valable, malgré ses efforts progressifs d'explication. En particulier, et on ne l'a jamais remarqué (et il n'est même pas sûr qu'il se soit posé expressément et complètement la question), on ne voit pas clairement et distinctement *pourquoi et comment ma participation à une chose éternelle dans la vie présente peut me conférer une immortalité, c'est-à-dire une durée permanente dans une vie future*:

²¹ Comme nous le verrons plus loin, la *substance pensante* de la KV sera *Dieu dans l'attribut de la pensée* dans l'*Éthique*.

²² C'est exactement de la même manière que le *Court traité* définit la liberté humaine (cf. Rousset 1990).

n'est-ce pas ce que met en évidence le fait que, dans un chapitre dont le titre annonce qu'il va être question d'"immortalité" et dont toute l'argumentation initiale emploie ce mot, dans les dernières lignes, c'est-à-dire la conclusion, il nous est parlé d'"éternité"? Et n'est-ce pas parce que l'argumentation métaphysique détaillée du *Court traité* n'est toujours pas satisfaisante que cette doctrine de l'immortalité va être abandonnée, et cela d'autant plus facilement que ne s'y trouve pas encore mise en cause une moralité dont les partisans de l'immortalité se veulent les défenseurs, pour être remplacée par une doctrine de l'éternité n'usant plus du vocabulaire de l'immortalité, mais le rejetant au contraire avec mépris?

*

* *

Pour que ce remplacement fût possible, pour que l'immortalité fût donc éliminée avec ses difficultés théoriques, Spinoza devait résoudre les problèmes qu'il avait lui-même soulevés dans le *Court traité* et recensés dans les *Pensées métaphysiques*:

a) D'abord, celui de la substantialité, puisque seule la substance paraît être immuable et que l'âme ou l'esprit n'est pas pour lui une substance, ce qui l'avait amené à expliquer l'immortalité par la participation du mode qu'il est à la substance qu'est Dieu: pour ce faire, il suffit de comprendre que le mode est mode de la substance, et qu'il n'a donc pas à *participer* à ce qu'elle est, par exemple à son immutabilité, mais qu'il en *est une partie* réalisant ce qu'elle est dans son propre être lorsqu'il en est une partie adéquate par son activité intrinsèquement et non extrinsèquement déterminée, par son autonomie (cf. Rousset 1986).

b) Ensuite, celui de la conservation de soi-même, de son être, qu'implique une immortalité, et l'immutabilité en général, d'un mode ou même d'une substance, surtout si elle est finie (mais peut-être également si elle est infinie, car rien ne nous assure de l'immutabilité divine, ce qui ne peut être changé par autre chose pouvant être changé par soi, surtout si l'on admet avec Descartes la discontinuité des instants): pour ce faire, il suffit d'expliquer que le mode lui-même, en tant que partie de la substance, est conservation de soi-même dans son être, dans son existence et dans ses effets, comme le fait la doctrine du *conatus*.

En lisant le TIE, nous avons constaté que le mot *immortalité* était un terme négatif qui ne pouvait satisfaire aux exigences de l'entendement, et nous nous étions demandé si nous ne devions pas le remplacer par un terme positif, celui-là même d'*éternité*; mais n'avons-nous pas précisément cet élément de positivité dans le *conatus*, qui est l'affirmation de soi-même de l'être, de chaque être, non en tant que substance, mais en tant que mode

parce que mode de la substance, c'est-à-dire cette essence singulière affirmative même requise dans le TIE?²³

c) Enfin, celui de cette discontinuité cartésienne des instants qui rend purement contingente, dépendant du seul arbitraire divin, donc nullement assurée, nullement démontrable, cette conservation de soi impliquée dans l'affirmation de l'immortalité: pour ce faire, il suffit d'avoir une conception continuiste de la durée, dont on ignore généralement qu'elle est celle de Spinoza, parce qu'on n'explicite pas tous les présupposés de la doctrine du *conatus*, "*conatus*" qui s'étend sur "un temps non fini, mais *indéfini*", non "limité", non "défini" (E 3P8, énoncé et démonstration, laquelle insiste de manière plus précise; souligné par moi), alors même qu'il s'oppose expressément (comme l'avait fait Gassendi et en grande partie à sa suite) à Descartes sur ce point dans les PPC (I 7, notamment dans la démonstration qui suit le Lemme II) et les *Pensées métaphysiques* (II 4), et même déjà dans le *Court traité* (II 16, 4 note [cf. Rousset 1991, 1996]), si cet *indéfini* n'a pas la positivité absolue de l'*infini*, il est évident qu'il a une positivité relative, mais réelle, si on le compare au *fini*.

Notons bien que, si Spinoza parle de durée à propos du *conatus*, il ne nous parle pas d'une durée qui serait finie pour l'opposer à une éternité qui serait infinie, et qu'on pourrait prendre pour une simple durée n'ayant ni commencement ni fin, mais d'une durée qui est expressément dite "indéfinie, non limitée" pour l'opposer à la fois à une éternité qui serait hors de toute durée et à une durée réduite à l'instant (cette "addition de zéros" qu'est la durée cartésienne, écrivait-il à Meyer dans la *Lettre 12* du 20 avril 1663), et, du même coup, à une éternité ramenée à l'instant, celle que tentent de décrire de nombreux Mystiques, et qu'invoquent nombre d'interprètes du spinozisme qui ne veulent pas, ne peuvent pas voir que *l'éternité spinoziste dure*, ce qui ne veut assurément pas dire qu'elle se situe dans le futur (pas plus que dans le passé, évidemment): car elle se situe bien dans le présent, *un présent qui dure*, ou plutôt *se tend et s'étend pour se faire durée, ouvert ainsi sur le futur*, ou plutôt *ouvrant le futur*, qui est le présent qui importe, nous le verrons, moralement dans une éthique du bien, de la joie, de la liberté, de la béatitude, du salut vrai, celle qu'ignorent et surtout méprisent tous ceux qui attendent tout d'une immortalité seulement future.

²³ Même si l'idée de ce qui sera le *conatus* apparaît dès les premiers écrits de Spinoza, la doctrine complète, avec sa définition, expliquée par sa déduction, et toutes ses conséquences, ne se trouve que dans l'*Éthique*, probablement dans sa seconde rédaction, postérieure à 1670: ce ne serait donc qu'alors que le spinozisme aurait suffisamment élaboré l'élément lui permettant de résoudre les difficultés de l'idée d'immortalité.

*

Spinoza peut donc alors affirmer et démontrer:

a) *Je suis un être éternel*: “Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels” (E 5P23S), ce qui n’est pas sans rappeler la formule ferme et quelque peu provocatrice dont il avait usé dans la *Lettre* 10 à de Vries de mars 1663: “Tu me demandes si les choses aussi, ou les affections des choses, sont des vérités éternelles? Je le dis, tout à fait”, qui signifie donc aussi implicitement *je suis une vérité éternelle, et dans mon être, et dans mes affections*;

b) *Eternel, mais mortel* en tant que corps et en tant qu’idée du corps (E 5P21);

c) *Mortel, “mais” dont “il reste quelque chose”* en tant qu’idée de Dieu, ce qu’il faut bien lire en tant qu’idée existant en Dieu, qui est toujours idée du corps (“*in Deo*”²⁴ *datur idea, quæ Corporis essentiam exprimit*”) (E 5P23), et non plus en tant qu’idée ayant Dieu pour objet se détournant en quelque sorte du corps,²⁵ un *être partie de Dieu* innovateur ayant bien remplacé le traditionnel *participer à Dieu*;

²⁴ Avec le progrès du vocabulaire qui accompagne celui de la doctrine de la substance et de ses attributs, cet “*en Dieu*” de l’*Éthique* est la reprise du “*dans la substance pensante*” de la KV cité plus haut. Il importe de bien comprendre que cette idée de mon corps en Dieu, c’est *moi-même* en tant qu’esprit, et non une idée que Dieu aurait de moi et qui serait ainsi hors de moi, tout en pouvant devenir un objet pour moi: le spinozisme n’a rien d’un platonisme sur ce point; dans le même sens, il importe aussi de comprendre que, dans le spinozisme, *l’idée n’est pas l’essence*: dans ce texte, l’esprit, mon esprit, est envisagé, non pas en tant qu’essence éternelle du corps, mais en tant qu’idée de l’essence éternelle du corps, idée éternelle comme l’est son contenu, de même qu’il est envisagé dans d’autres textes en tant qu’idée de l’existence non éternelle du corps, idée mortelle comme l’est son contenu; il importe enfin de comprendre que *ces deux idées de mon corps*, qui sont les deux parties de mon esprit, *sont l’une comme l’autre également en Dieu*, l’une en tant qu’idée de l’essence éternelle de mon corps, l’autre en tant qu’idée de son existence non éternelle: ce n’est pas parce qu’une chose, une idée comme tout mode de tout autre attribut, est en Dieu, qu’elle est éternelle, toutes choses étant en Dieu dans le spinozisme, même les mortelles, mais autrement.

²⁵ Il est vrai que Spinoza a commencé par annoncer qu’il traiterait dans la seconde moitié de la Cinquième partie de “la durée de l’Esprit *sans relation avec le corps*” (E 5P20S, souligné par moi), ce que les éditeurs ont généralement cru bon de corriger en “sans relation avec l’existence du corps”, mais cette formule n’est pas le résumé de la doctrine qu’il va exposer: elle est l’annonce de la question traditionnelle qu’il va aborder, pour apporter sa propre réponse qui ne le sera pas, ce qui explique qu’il use alors d’un énoncé usuel servant en quelque sorte de titre, énoncé qui ne correspond donc pas exactement au contenu qui suit (ce qui du même coup rend la correction inutile). Cf. Matheron 1994.

c') et en ce sens immortel, ou plutôt, ce mot étant en effet maintenant exclu, jouissant dans son éternité d'un équivalent d'immortalité.

*

* *

Mais peut-on précisément parler de remplacement et d'équivalence?

Cela paraît bien difficile après l'affirmation d'une opposition absolue entre l'éternité et la durée de la *Lettre* 12 à L. Meyer du 20 avril 1663, et avec la définition de l'éternité que retient l'*Éthique*, et surtout l'explication qu'elle en propose: "Par éternité, j'entends l'existence elle-même, en tant qu'elle est conçue suivre nécessairement de la seule définition de la chose éternelle. - Une telle existence est en effet conçue comme une vérité éternelle, de même que l'essence de la chose, et, pour cela, ne peut être expliquée par la durée ou par le temps, *même si la durée est conçue être privée de commencement et de fin*" (E 10 cf. 8; souligné par moi); et c'est bien ce que Spinoza tient à préciser expressément au terme de l'exposé de sa doctrine de l'éternité: "Si nous faisons attention à l'opinion commune des hommes, nous verrons qu'ils sont certes conscients de l'éternité de leur Esprit, mais qu'ils la confondent avec la durée, et qu'ils l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire, qu'ils croient rester *après la mort*" (E 5P34S, souligné par moi).

*

Or on ne voit pas ce que peut apporter une éternité qui n'est que la nécessité, même s'il ne s'agit pas d'une nécessité externe qui est ma subordination à un destin, mais d'une nécessité interne qui est la réalisation de mon essence, de mon être même dans ce que je suis et dans ce que je fais comme cause, avec tous mes effets: non seulement, c'est là toujours une nécessité (avec la difficulté qui en résulte pour définir, concevoir et expliquer ma liberté), mais surtout l'éternité définie par une telle nécessité ne semble avoir rien de commun avec ce que nous entendons par immortalité, avec ce que nous attendons de l'immortalité.

Nous devons cependant reconnaître que cette nécessité interne, si elle ne signifie pas directement une immortalité, est le contraire d'une contingence, spécialement de la contingence liée à la nécessité externe: elle est donc le contraire de la mortalité, et signifie ainsi indirectement une certaine immortalité, même si elle n'en a pas toutes les caractéristiques, ce qui suffit pour nous satisfaire dans une certaine mesure. En particulier, avec cette nécessité interne, je me sais et je me sens être et agir par moi-même, non arbitrairement, mais conformément à moi-même, de telle sorte que je suis bien moi-même et je suis bien avec moi-même, et cela dès maintenant, dans le présent, sans rien avoir à attendre de l'extérieur, ni du futur: la nécessité in-

terne est la jouissance de soi que nous nous imaginons devoir trouver dans l'immortalité.

*

Mais une telle éternité peut-elle ne pas être qu'une éternité partielle de nous-mêmes? C'est effectivement, nous l'avons vu, ce qu'enseigne déjà explicitement Spinoza dans le *Court traité*, lorsqu'il distingue entre ce qui est uni au corps et aux choses finies, et ce qui est uni à Dieu et aux choses éternelles, et avec encore plus de précision dans l'*Éthique*, lorsqu'il oppose ce qui est mortel avec le corps, l'imagination avec la mémoire, et ce qui est éternel, l'entendement.

Que nous ne soyons pas immortels dans tout notre être, avec notre corps, cela peut certes nous gêner, mais cela ne contredit pas les enseignements des Philosophes et des Théologiens qui affirment l'immortalité; et que nous ne soyons pas immortels dans toute notre âme, cela ne contredit pas non plus les enseignements de certains Philosophes, qui n'avaient tenu pour immortelle que sa partie intellectuelle,²⁶ et encore moins ceux de nombreux Mystiques, qui n'avaient tenu pour immortelle que l'âme entièrement délivrée de ses attaches corporelles, de ses images et de ses souvenirs du corps, pour ne devenir que pure vision et pur amour de Dieu: une éternité partielle peut donc fort bien être l'équivalent d'une immortalité qui pouvait n'être que partielle.

*

Et, pour être une propriété de mon seul entendement, dans la connaissance du troisième genre et l'amour intellectuel de Dieu, cette éternité n'en est pas pour autant une existence dans laquelle je perdrais mon individualité, je serais privé de ma personnalité, détaché, débarrassé, de ce qui constitue ma singularité, comme avaient pu le soutenir sans regrets certains Philosophes, notamment Néo-Platoniciens, et même souhaité nombre de Mystiques. Nous pourrions certes le croire, et le craindre, en lisant le *Court traité*, qui soutient, semble-t-il, que nous sommes éternels par participation à ce qui est éternel, participation qui est l'œuvre d'un entendement apparemment conçu comme étant passif;²⁷ mais le TIE a bien mis en valeur le caractère actif de l'entendement et la signification active de son adéquation avec son objet, dont il ne reçoit pas passivement les qualités, et l'*Éthique* va encore plus loin en ce sens, lorsqu'elle montre que cette adéquation est la caractéristique d'une causalité dans laquelle l'esprit en tant qu'entendement est la réalisa-

²⁶ Nous avons vu que le Vème Concile du Latran n'exigeait pas davantage.

²⁷ Mon propos n'est pas ici d'interpréter la KV et de montrer l'évolution, au moins formelle, du Spinozisme sur ces points, qui n'en sont pas moins essentiels.

tion du *conatus* qui est son essence propre, la doctrine de l'éternité s'appuyant précisément sur cette doctrine du *conatus*: c'est donc bien mon individualité, dans sa singularité même, qui est éternelle en mon entendement, et il n'y a, sur ce point, aucun déficit par rapport à ce que peut contenir l'immortalité à laquelle nous pensons et à laquelle nous la comparons, car je perds beaucoup moins de moi-même à être partie de l'infini qu'à participer à l'infini (alors que je me retrouve vide à vouloir être un empire dans un empire).

Etant donné la nature de l'idée, telle qu'elle est décrite dans le TIE, cette partie éternelle de moi-même qu'est mon entendement individuel est même réflexion et conscience de soi, conscience de mon activité, c'est-à-dire des opérations à travers lesquelles il s'affirme, se forme et forme ses idées:²⁸ comme l'immortalité, donc, mais autrement et bien mieux qu'elle, parce que l'entendement est idée adéquate, l'éternité, contrairement à ce que pensaient les Néo-Platoniciens, est donc conscience, conscience de soi, "de soi et de Dieu et des choses", comme le dit pour conclure le dernier scolie de l'*Éthique*.

Ce qui marque le plus l'opposition entre cette éternité et l'immortalité, c'est assurément la thèse selon laquelle la mémoire meurt avec le corps, tant nous considérons communément que la mémoire est essentielle pour conférer à notre existence une individualité personnelle; mais, en tant que conscience de soi impliquant une certaine mémoire qui est une mémoire intellectuelle, mémoire de mes opérations opposée à la mémoire de mes passivités qui disparaît avec la passivité de mon corps (et de mon esprit),²⁹ cette

²⁸ Je dirai même volontiers que mon entendement est aussi *conscience de ma passivité à partir de laquelle il se forme*, donc de mes origines qui sont ses origines, comme le montrent précisément les premières pages du TIE: en ce sens, il y aurait donc aussi conservation de l'inadéquat dans l'adéquat par le moyen du mouvement d'adéquation qui le comprend, donc dans une mémoire intellectuelle de l'imaginaire; Spinoza ne le dit pas, pour ne pas laisser croire en une mémoire imaginaire de l'imaginaire qui alimenterait l'immortalité selon l'opinion commune, mais un spinoziste (qui avoue avoir aussi lu Hegel) peut le penser et le dire sans infidélité ni contradiction.

²⁹ L'*Éthique* ne parle pas d'une telle mémoire intellectuelle, pour ne faire état que de la mémoire faisant partie de l'imagination relevant de la passivité du corps. Mais il faut d'abord noter que l'imagination, et la mémoire qui en fait partie, relève aussi d'une *passivité propre à l'esprit par rapport aux autres esprits* dans les connaissances par ouï-dire, telle la Tradition, la passivité du corps n'étant alors que le support matériel d'une transmission d'idées qui ne sont pas matérielles: cette *mémoire imaginaire* ne disparaît pas simplement avec le corps, mais avec tout ce qui dans notre esprit est notre passivité non corporelle. Quant à l'existence d'une *mémoire intellectuelle*, bien connue des Néo-Platoniciens, faite de la conservation des idées de l'entendement ou plus précisément de la conservation des opérations de l'entendement formant ses idées, dès l'enchaînement

éternité individuelle est donc également personnelle, ne nous privant donc pas ainsi de ce que nous attendons de l'immortalité.

*

En mettant ainsi en évidence une mémoire propre à la partie éternelle de moi-même qu'est mon entendement, je laisse entendre que l'opposition de l'éternité à la durée, à toute durée, n'est pas aussi absolue que semblaient l'affirmer certains textes, et que, dans ces conditions, il n'y a pas entre éternité et immortalité une telle différence que soit interdite toute comparaison permettant de parler d'une certaine équivalence.

En lisant ce qui nous est dit dans l'*Éthique* de la connaissance du troisième genre et de l'amour intellectuel de Dieu (E 5P38-40), comme d'ailleurs ce qui nous avait été dit dans le TIE de la nature de l'entendement en général (§§ 31-32), nous constatons en effet que la partie éternelle de nous-mêmes est acquise, ou plutôt conquise, se développe progressivement, pour devenir une partie proportionnellement plus ou moins grande de nous-mêmes (cf. Rousset 1968, I / 1): il est naturel qu'il en soit ainsi, s'il est vrai qu'elle est l'œuvre du *conatus*, dont nous constatons qu'il existe et se réalise dans la durée; quelles que soient les objections possibles, nous devons donc bien en conclure que *ce qui est éternel* s'inscrit dans la durée, c'est-à-dire *dure*.

On fera remarquer que cette durée de l'entendement est celle de sa vie présente, non d'une vie future correspondant à ce que nous appelons l'immortalité; mais Spinoza précise, après avoir établi que la partie non intellectuelle de l'esprit mourait avec le corps, que "quelque chose *reste* (*remanet*)" (E 5P23; souligné par moi): nous devons donc bien en conclure aussi que *ce qui est éternel reste*.³⁰

déductif le plus simple par exemple, il en est fait état indirectement dans la *Réforme* (§§ 81-83): dans cette mémoire requise pour tout ce qui s'étend dans une durée, le passé est présent sans être mis à distance dans un passé au prix d'un éloignement et d'une rupture, comme les prémisses restent présentes dans leurs conclusions, s'il s'agit d'une pensée adéquate, d'une opération, ou dans leurs conséquences, s'il s'agit d'une causalité adéquate, d'une action. Mais remarquons surtout que cette *mort de la mémoire* avec la mort du corps ne met en cause que la croyance en une immortalité qui serait une conservation de souvenirs *après* la vie: il s'agit donc du problème de l'existence d'une survie, examiné plus loin; la mémoire intellectuelle dont je fais ici état pour montrer que l'éternité est personnelle, ne concerne que la conservation de souvenirs de ses propres opérations dans et par l'entendement *durant* sa vie, qui est une vie éternelle en raison de sa nécessité immanente: nous verrons plus loin ce que cela pourrait signifier pour un éventuel "après la vie" comparable à l'immortalité, si cela a encore un sens.

³⁰ Pour lever la difficulté apparente, Hallett 1930: 55-57 et 77 interprète *remanet* dans un sens purement logique, ou arithmétique (l'esprit moins la mémoire et toute

Une telle subsistance de ce qui n'est qu'un mode et non une substance, se laisse comprendre dans le spinozisme, dès qu'on réfléchit attentivement à la doctrine du *conatus*: en effet, dans et par ce qui constitue mon activité adéquate ou ma nécessité interne, qui est ma partie éternelle, je suis producteur de ce que je suis et de ce que je fais, avec toutes les conséquences qui en résultent, non seulement dans le présent, mais bien évidemment dans le futur, et cela pour toute la durée de la Nature, pour tout ce dont je suis la cause productrice dans cette Nature, donc aussi après ma mort; c'est là mon salut, par ou plutôt dans mes œuvres: ce que je suis, moi, chose finie, en tant que partie active du tout infini, est partiellement producteur de ce tout, et l'est irréversiblement, définitivement, de telle sorte que je reste bien dans l'être *de cette manière*.

Il est évident que, puisque mort il y a, cette subsistance n'est pas une existence explicite, mais une existence implicite, par implication de mon être à travers mes effets dans d'autres êtres dont je suis une des causes productrices, mais cette existence implicite n'est pas une résorption dans un être universel où je perdrais mon individualité et ma personnalité et je deviendrais anonyme, puisque c'est bien moi, avec mon essence propre, dans ma nécessité interne, à travers ma causalité adéquate, qui suis ainsi présent: j'y perds assurément beaucoup moins qu'à m'unir à un objet transcendant et qu'à devenir pur regard de Dieu, comme le veulent certains Philosophes et beaucoup de Mystiques !

N'y a-t-il pas là la plus grande proximité possible entre une éternité existant dans la durée et l'immortalité, dès lors qu'est prise en compte leur distinction essentielle absolue, proximité qui doit permettre à la première, faite de certitude, de présenter une certaine équivalence avec la seconde, nourrie d'illusions? Il est vrai que cette subsistance n'est pas celle de mon être dans son existence, mais seulement celle des suites de mon être après mon existence, donc avec mon inexistence, ce qui ne correspond pas à ce que nous attendons de l'immortalité, mais nous ne pouvons pas attendre plus dès lors que nous nous savons irrémédiablement mortels:³¹ ce que je fais, et

l'imagination égale, dans le présent, l'entendement pur, ou plutôt purifié), et non chronologique (l'esprit après la mort) qui répugnerait à la nature de l'éternité et nierait son opposition absolue avec l'immortalité; mais le même verbe *remanet* est bien pris dans un sens chronologique dans le texte parallèle consacré précisément à l'immortalité (E 5P34S): il n'y a donc aucune raison textuelle de l'interpréter autrement lorsqu'il est employé à propos de l'éternité, et il nous faut simplement chercher à comprendre cette signification chronologique de l'éternité en son sens spinoziste.

³¹ Il est également vrai que cette *suite positive indéfinie de mon être* que je réalise par ma positivité, j'aimerais être là demain pour la voir et m'en réjouir, et que je ne la

qui doit en rester, n'est-ce pas cela seul qui compte, qui compte en soi, et même qui compte pour moi, à moins que je ne préfère vivre (si c'est cela, "vivre") dans les attentes et me consoler dans des illusions?

*

Il y a donc bien une certaine équivalence entre l'éternité spinoziste et l'immortalité traditionnelle, dans la mesure où, notamment, l'éternité va jusqu'à impliquer une subsistance de l'existence individuelle dans ses conséquences: cette équivalence "métaphysique" peut être perçue par le lecteur intéressé et expliquée par l'interprète attentif, mais n'est pas explicitée par Spinoza lui-même, tant il veut éviter une confusion qui serait philosophiquement et moralement dangereuse.

Mais, en fait, même du seul point de vue métaphysique, l'éternité n'a-t-elle pas une qualité fort éminente que n'a pas l'immortalité, dans la mesure où celle-ci reste une simple belle espérance, subordonnée même à la volonté contingente de Dieu, si l'on en croit Descartes, alors que "nous savons et expérimentons que nous sommes éternels" en prenant simplement conscience de la nécessité interne avec laquelle notre essence propre s'affirme dans et par notre entendement?

*

* *

En réalité, il n'y a donc pas véritablement équivalence, car, loin que l'éternité doive parvenir à être ce qu'est l'immortalité, comme on le pense en posant ainsi le problème, elle est en réalité plus que ce qu'est l'immortalité, si bien que c'est celle-ci qui ne parvient pas à être l'équivalent de l'éternité, et qui ne parvient pas à nous donner ce que nous donne l'éternité: pour un spinoziste, la question est de savoir *si l'immortalité vaut l'éternité*, et la réponse est immédiatement évidente, dès qu'on définit et décrit l'éternité.

La question habituellement posée de l'équivalence de l'éternité avec l'immortalité apparaît alors sans réelle importance, et c'est pour cela que

verrai pas (et qu'il n'y aura peut-être même un jour personne pour la voir); mais, aujourd'hui même, dans et par mon activité adéquate, je sais cette suite avec certitude, pour en jouir, sans avoir à l'attendre, ni même à l'espérer, même si je sais également que la réalisation plus ou moins adéquate de mon activité adéquate sera toujours subordonnée aux contingences extérieures qui pourront lui faire obstacle (voire l'annihiler avec une probable fin de l'Humanité ou dans une éventuelle fin de notre Monde, la durée indéfinie de l'éternité ayant alors ainsi un terme, tout en conservant encore une suite): quoi qu'il arrive, j'aurai contribué à faire cette positivité; c'est ce que se dit et doit se dire le spinoziste qui doit apporter une réponse à nos attentes, Spinoza n'allant pas lui-même jusqu'à le dire, tant cette prise en considération d'un futur et d'une jouissance future par la vue, par une perception non intellectuelle, lui importe peu.

Spinoza ne s'attarde pas sur elle dans de longues explications, pour se contenter de mettre en évidence leur opposition et l'excellence de la première dans les deux dernières propositions de l'*Éthique*.

*

Et, à tous ceux qui montraient tant d'attachement au dogme de l'immortalité pour des raisons de moralité, il est facile de répondre qu'une telle éternité, détachée du souci d'une vie suivant la mort, alors même qu'est pris en compte le futur produit par notre activité, répond bien, et même mieux, à toutes les exigences de la moralité: il s'agit bien en effet d'une éternité conquise et méritée, dont on jouit immédiatement, directement et dans le présent, d'une suprême qualité donc, sans attente, sans espoirs et surtout sans craintes pour soi-même, et sans animosité ni méchanceté, sans volonté de sanctions ni obsession de châtiments pour les autres; il s'agit bien, en particulier, d'une existence véritablement éthique, puisque cette partie éternelle de moi-même est celle-là même qui définit et réalise le bien, et d'une substance véritablement éthique, puisqu'elle est faite de mes œuvres: je n'y suis plus condamné à n'être que subordination et instantanéité, simple contingence, pure vanité.

Comme nous le fait clairement savoir Spinoza dans la dernière proposition de l'*Éthique*, qui est le dernier mot de la philosophie, la question n'est pas celle de la récompense, mais celle de l'existence, de l'existence active, la vertu, de la jouissance de l'existence, la béatitude. Quoi de plus moral et salutaire?

*

Le Spinozisme implique une réflexion sur l'immortalité en tant qu'idée, croyance ou aspiration, non philosophique, qui risque de n'être qu'une superstition, et qui n'est même pas la vraie religion, laquelle n'est d'ailleurs pas la vraie philosophie, dont la conclusion est nette:

Il n'y a pas d'immortalité à espérer, à attendre.

Il y a mieux, métaphysiquement et moralement: l'éternité, ici et maintenant, dans un présent ouvrant le futur, un futur indéfini, c'est-à-dire tout à la fois indéterminé et illimité par soi-même, ou encore restant pour nous indéterminé dans sa limitation et illimité dans sa détermination par nous, donc pleinement ouvert.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBIAC, GABRIEL: *La Sinagoga vacía: Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Madrid: Hiperión, 1987. (Libros Hiperión; 100.)
- ALQUIE, FERDINAND: Note sur la vie éternelle selon Spinoza. *Archivio di Filosofia* 1 (1959): 183-186.
- BAENSCH, OTTO: "Ewigkeit und Dauer bei Spinoza". *Kantstudien* 32 (1927), Heft 1 (= Spinoza - Festheft): 44-84 .
- BALTHASAR, N. (1941): "L'immortalité consciente de l'âme humaine et la mortalité du corps de l'homme chez Spinoza". *Tijdschrift voor Philosophie*. 3 (1941); 123-142
- FULLERTON, GEORGE STUART: *On spinozistic Immortality*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1899. (University of Pennsylvania Publications; Series in Philosophy:3.)
- GRZYMISCH, SIEGFRIED: *Spinozas Lehre von der Ewigkeit und Unsterblichkeit*. Breslau: Schatzky, 1988
- Hallet, H. F.: *Æternitas, a Spinozistic study*. Oxford: Clarendon Press, 1930.
- MATHERON, ALEXANDRE: *Le Christ et le salut des ignorants*. Paris: Aubier Montaigne, 1971. (Analys et Raison.)
- MATHERON, ALEXANDRE: "La vie éternelle et le corps selon Spinoza". *Revue philosophique* 119 (1994), 27-40
- MATTHES, E: *Die Unsterblichkeitslehre des B. Spinoza*. (1892)
- MIGNINI, FILIPPO: "Sub specie æternitatis". *Revue philosophique*. 119 (1994): 41-54.
- MOREAU, PIERRE-FRANÇOIS: *SPINOZA: L'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. (Épiméthée.)
- REVAH I.S. (1958): "Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam". *Revue d'histoire des religions* 154 (1958): 173 - 218.
- REVAH I. S. (1959): "Spinoza et le Docteur Juan de Prado". (Études juives. Paris: Mouton, 1959. H: 1.)
- REVAH I. S.: "Du marranisme au judaïsme et au déisme: Uriel da Costa et sa famille". *Annuaire du Collège de France* 67 (1966/67); 515 - 526; 68 (1967/68); 562 - 852.
- RICARDOU, A.: *De humanæ mentis æternitate apud Spinoza*, Paris 1890.
- RICE, LEE C. : "Mind Eternity in Spinoza". *Iyyun* 41 (1992): 319-334.
- ROUSSET, BERNARD: *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme*. (1992) Vrin: Paris 1968
- ROUSSET, BERNARD: "L'être du fini dans l'infini selon l'Éthique". *Revue Philosophique*. 111 (1986): 223-247

- ROUSSET, BERNARD: "La liberté humaine selon le Court traité". Colloque l'Aquila 1988, *Dio, l'uomo, la libertà*, l'Aquila: Tapadu 1988; 381-392..
- ROUSSET, BERNARD: "Le réalisme spinoziste de la durée". In: *Espace et temps*. Congrès de l'Association internationale des Sociétés philosophiques de Langue Française (1988), Société bourgignonne de Philosophie/ Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1991: 176-180.
- ROUSSET, BERNARD: "De Galilée à Leibniz: les rapports du conatus hobbien et du conatus spinoziste". *L'enseignement philosophique*.
- ROUSSET, BERNARD: "La Recta Ratio". Colloque de Jérusalem.
- ROUSSET, BERNARD: "Spinoza, lecteur des Objections faites par Gassendi aux Méditations de Descartes et de ses Réponses". Colloque Spinoza, Epicure, Gassendi. Paris, 1993. *Archives de Philosophie*.
- ROUSSET, BERNARD: "La querelle de l'athéisme spinoziste". In: *Archi ? ? ? de la raison. Mélanges Alexandre Matheron*. (1995): ENS editions; Fontainay-Saint Cloud, 1995: 269-281.
- TAYLOR, A. E.: "The conception of Immortality in Spinoza's Ethics". *Mind*. (1896)

SUMMARY

We have often wondered whether the Spinozist doctrine of eternity came to give us the equivalent of the traditional dogma of immortality, which we stuck to chiefly in the name of the defence of morality: on the contrary, should we not observe that immortality, whose definition and proofs Spinoza widely analyzed in his early works, doesn't come to be the equivalent of the eternity he defines and describes, and whose prominent moral value he shows in his *Ethics*?

SALVO MASTELLONE

IL PROGETTO POLITICO DI MAZZINI

(ITALIA - EUROPA)

In questo lavoro, molto documentato e finemente articolato, l'Autore studia il progetto politico di Mazzini, inteso come proposta di governo; esso risulta fondato su tre principi, per lui fondamentali: «Popolo», «Nazione», «Repubblica»; emergono, inoltre, chiaramente le tre finalità del progetto: libertà politica, associazione sociale, eguaglianza civile.

Il progetto nei tratti generali venne delineato durante il periodo del soggiorno in Francia in polemica con i moderati e con gli estremisti, con i carloalbertisti e con i babouvisti, ma si deve anche sottolineare l'importan-

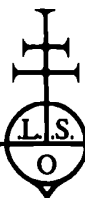


za dell'esperienza politica svizzera dal 1834 al 1836; il trentenne Mazzini ripensò, rimediò, ripropose in francese sulle colonne del giornale «Jeune Suisse» il suo progetto alla luce della situazione della confederazione elvetica. In Inghilterra conobbe da vicino le condizioni degli operai italiani e visse la realtà del «self government» a difesa delle

libertà locali ed individuali; il quarantenne Mazzini ribadì in inglese la validità democratica del proprio programma. In questo modo, nell'arco di tempo 1831-1847, si inserì nel dibattito politico europeo.

«Il pensiero politico». Biblioteca, vol. 21
1994, cm. 17 x 24, 244 pp. Lire 38.000
[ISBN 88 222 4265 3]

CASA EDITRICE
Casella postale 66 • 50100 Firenze



LEO S. OLSCHKI
Tel. 055 / 65.30.684 • Fax 65.30.214

IS SPINOZISM A RELIGION?

DOES TRUE RELIGION REQUIRE ANY PARTICULAR BELIEFS ABOUT HISTORICAL FACT?

T.L.S. Sprigge

Every few decades great excitement breaks out in the British newspapers over some minister of religion who denies, doubts, or regards as inessential, such traditional Christian beliefs as the virgin birth of Jesus, his resurrection, and even the personality of God. (I confine myself to the situation in Britain as being the one known to me; doubtless similar things are true of some other Western countries.) In the 1940's it was Bishop Barnes, bishop of Birmingham (Barnes 1947), in the 1960's it was the bishop of Woolwich, John Robinson,¹ more recently it has been the Bishop of Durham, David Jenkins, and the Dean of Queen's College, Cambridge, Don Cupitt (Cupitt 1980 and 1989). In Scotland there was great excitement at the presbyterian Church of Scotland's moderator for 1993 (it is only a yearly position) saying that belief in the Virgin Birth is not necessary for Christians. In all these cases there has been a flurry of letters written to the papers saying that the person in question has no right to continue as a minister of the Church and an outpouring of ripostes. Thus the debate whether Christianity requires belief in the historical truth of the bible (mainly it is the New Testament which is at issue) is a very living one. I do not know how far there are disputes at a similarly popular level about the importance of belief in matters of historical fact in other religions, most relevantly Judaism. My impression is that Islam has not had popular modernisers in this sense, while Hinduism and Bud-

¹ His book *Honest to God* (Robinson 1962) caused considerable stir in the 1960's.

dhism are, for the most part, so flexible that they can accomodate diversity without much distress.

This more recent debate in the press about what it is to be a Christian has come at a time when the British public is peculiarly agonized about the moral state of the nation. Some sensationally dreadful crimes (especially the murder of the four year old boy, James Bulger, by two boys of ten) have prompted a wide if not very deep discussion of what kind of moral education the young are now getting, and whether this should be met by more religious teaching in schools. On this issue, as on the others, the teaching of Spinoza on the relation between religion, historical fact and metaphysical truth, and ethics, is highly pertinent.

One philosopher who, some decades ago, put forward a very non-dogmatic type of Christian faith was R. B. Braithwaite in his *An Empiricist's View of the nature of religious belief* (Braithwaite 1955). For him being a Christian consisted simply in commitment to a charitable way of life, under the inspiration of a particular set of stories, whose factual truth or otherwise was immaterial.

There is much in Spinoza which coincides with the position of Braithwaite. For Spinoza, the function of religion (or at least of popular religion) is not to be factually true but to teach an ethics of neighbourly love (such as was taught by the Old Testament prophets as an ethic among Jews, and which Jesus took it as his task to universalise) by way of whatever imaginative aids are most effective for those who cannot understand the precepts of morality as eternal truths rationally deducible from the true character of Nature and of human needs.

§1 Spinoza and Religious Strife

Another aspect of the continuing importance of Spinoza's views are his proposals for reducing religious strife. (The well known relevance of this to his own life and to the Netherlands at that time need not be developed here, since I am concerned with Spinoza's message for us today.) For there still are warring creeds, which find it hard to lie down with one another, in a country like the United Kingdom. A glaring example might seem to be Northern Ireland, the scene of terrible struggle between Roman Catholics and Protestants. However, this is more a quasi-racial divide than a genuinely religious one. A more genuinely religious tension is that between certain elements of the Muslim community and the bulk of British Christians or religious non-believers (for example, in connection with the Rushdie affair).

Both the existence of religious strife, and the wish to have some basic religious or ethical teaching which might be taught at schools to children from different religious and ethnic groups, pose problems on which I believe we may still learn a good deal from Spinoza. State schools in Britain are legally obliged to include an element of religious worship, normally in the form of prayers or religious readings at the Morning Assembly, and of religious teaching and it is a considerable problem what this should be. It is normally expected to be Christian but this is problematic in a multi-cultural society (even though children may be withdrawn from all religious teaching by the parents. However, to have no religious teaching at all is to miss out on the traditional place for moral teaching (and an adequate purely moral substitute has not been found easy). This obligation is, however, often ignored. But today there are calls again for more religious education in schools by those who see the decline in religion as partly responsible for a perceived moral decline in the behaviour of young people in our society. There is, then, the question of what form this religious teaching should take. In this connection Spinoza's ideas of how far there should be a state religion are of some current interest.

Spinoza's position seems to have been that there should be a minimal state religion with a minimal creed, and that, in addition, with certain qualifications, any religions should be allowed to flourish, which incorporated its basic principles, with whatever extra teachings suited them.²

This basic religion incorporate seven basic propositions (TTP 14: 177-178; Shirley 224-225).

1. God exists.
2. God is unique.
3. God is omnipresent
4. God has sovereign right and power over all things.
5. The worship of God consists in 'obedience', that is to say in morally acceptable or admirable behaviour under two main heads 'justice' and 'charity'.
6. All those, and only those, who obey God are saved.
- 7 God pardons sinners who repent.

Spinoza thought that all men of good will could join in accepting these doctrines, in an ethically equivalent sense, however much they might diverge in their precise understanding of them or in the ceremonies, if any, with which they are associated. On the basis of their universal acceptance in

² TP 6 §40 and 8 §46. TTP 14 (SO 3, pp. 177-9; Shirley 1991: 224-6).

this fashion people should welcome religious diversity in society since different understandings of the doctrines, provided they come to the same at the ethical level, suit different sorts of mind (TTP Praef. SO 3, p. 11; Shirley 1991: 55). These different interpretations of the common core creed would function rather as what William James called 'over-beliefs'.

"...every man is in duty bound to adapt these religious dogmas to his own understanding and to interpret them for himself in whatever way makes him feel that he can the more readily accept them with full confidence and conviction. For ...just as in olden days faith was revealed and written down in a form which accorded with the understanding and beliefs of the prophets and people of that time, so, too, every man has now the duty to adapt it to his own beliefs, so as thus to accept it without any misgivings or doubts. For we have shown that faith demands piety rather than truth; faith is pious and saving only by reason of the obedience it inspires, and consequently nobody is faithful except by reason of his obedience. Therefore the best faith is not necessarily manifested by him who displays the best arguments, but by him who displays the best works of justice and charity"(TTP 14 SO, 3 pp. 178-179; Shirley 1991: 225-226)

At that time this might well have seemed a reasonable minimal set of beliefs on which everyone could be expected to agree. Applied to the issue of religious teaching in schools, it would imply that all children should be taught these doctrines there, while their families could bring them up in what religious tradition they liked, – Muslim, Hindu, Judaic, Christian, Catholic or Protestant, and so on, while the philosopher (as Spinoza indicates just before the passage quoted) could interpret them in a quite radically different sense, though one with essentially the same moral implications.

These seven doctrines would not, however, be able to serve the required purpose today. For there are many atheists and agnostics in the community who would not want their children to be brought up with any teaching about God (on the basis of his existence being incontrovertible) and who would not feel happy with the language of salvation.

But it might well be worth following what is really Spinoza's principal idea in this connection, namely that we should settle on a minimal set of affirmations, of a morally significant kind, which should be acceptable to all groups, and which would serve the purpose of binding people morally together, and encouraging them to respect each others's religions.

Perhaps leaders of all the religious groupings, together with representatives of non-religious ethical groups, (such as the Humanist Society in Great Britain) should attempt to draw up a list of moral principles common to all the faiths, and agree that these should all be taught at school. It would

have to be general enough to be uncontentious, though not so general as to be vacuous. (One basic principle might be simply that there is a real distinction between right and wrong and that recognizing that your neighbour's welfare matters as much as your own is the first step towards understanding it.) The basic identity of the moral teaching of the founders of the various faiths and ethical systems could then be stressed at school, while explaining that some think concerning one of them (Jesus) that he was actually God, the creator of the world, in human form, while others think concerning others (e.g. Mahomet and Moses) that they had a unique form of communication with God, while for others (who may not believe in God at all) they are simply the conclusions of especially enlightened human beings as to how life can best be lived by all of us.

Perhaps with a generous enough notion of 'God' the larger part of the population would be prepared to see this basic moral teaching associated with theistic language. However, since it cannot be regarded as common coin now as it could be in Spinoza's day, his essential notion of a universal religion would need to be captured today in a purely ethical creed. But we could follow Spinoza in trusting that virtually all the religions, or religion-substitutes, in the society could regard this doctrine as containing a kernel of almost undisputed truth which they share with other creeds.

The question whether Spinozism is itself a religion can now be posed as the question whether the doctrine of the *Ethics* can provide one of the more specific creeds which provide an acceptable interpretation, and personally helpful enrichment, for a certain class of minds of the common core of belief which should ideally bind society together morally, and if so, whether it would count as a religion, or whether it would be better classified with, Humanism, as the term is used today, as a religion-substitute.

Before entering into this question further a word must be said as to how Spinoza's own beliefs, as expressed in the *Ethics*, fit with the seven points of the minimal creed of universal religion. Alexandre Matheron has analysed this with particular clarity, showing how each proposition in this universal creed could be given either a popular meaning or a philosophical one. Thus what 'God (i.e a supreme Being who is the model of the true life) exists' means for the simple man is that 'God (who may be a fire, a spirit, or a light) possesses a just and merciful heart' while for the philosopher it means that 'There is an absolute Thought (or idea of God) through participation in which we conceive what is our true good'. (In short, the good man is able to deduce from the basic nature of Reality that his true good consists in a life of justice and charity.) Or again, 'The worship of God consists solely in justice and charity' means for the plain man that 'God has ordered him as a

prince might do to worship him only by living a life of justice and charity and the good man obeys this of his own free will', while for the philosopher it means that 'It follows from the nature of God and man as an eternal truth that one can only fulfil oneself properly through a life of justice and charity and he obeys this because it follows necessarily from his grasp of this'.³

§2 Spinoza's God

Granted that, in an ideal society, each would be expected to acknowledge the universal religion (or, as I have suggested, as more apt for modern times, a basic ethical creed) accompanying it, individually or as a member of an institutionalised religion, with what further religious beliefs and practices were cognitively acceptable and spiritually and morally useful for him, it is clear that one of these morally important belief-systems available would be Spinozism as presented in the *Ethics*. Thus while some might be presbyterians, Roman Catholics, Jews, or Muslims, as well as members of the state religion (or ethical society), others would be Spinozists. Our question now is whether Spinozism would be functioning for such people as a religion, or whether it would be a non-religious substitute for a religion.

A religion normally comprises five factors: (1) a set of beliefs about the world, (2) an emotional response to the world as thus conceived, (3) a system of moral precepts somehow deriving from these beliefs, (4) certain ceremonial practices, and (5) an institutional organization exerting authority over the members of the religion. Moreover, as 'religion' is most usually understood it must postulate some deeper and more pervasive reality of a mental or spiritual kind than that of the minds of humans and animals. If each of these five factors is an essential element of a 'religion', Spinozism is not a religion. There are no ceremonial practices associated with it and no organization of any relevant kind. The only sense, then, in which one may ask whether it is or is not a religion is whether it is so in a weakened sense – as consisting of certain beliefs which are in some sense about spiritual matters, certain emotions prompted by these beliefs, and a set of moral precepts deriving from them – and whether this combination is capable of playing something like the same role in an individual's life as a religion in the fuller sense does for its members.

If we consider first whether the beliefs pertaining to Spinozism are in a relevant sense about spiritual matters, we are brought to an immediate pause

³ Matheron 1971: 99 (with slight modifications).

by the fact that Spinoza has been understood so variously by different readers and commentators. For some his 'Deus sive Natura' is simply Nature as the object of scientific enquiry, and his intellectual love of God simply delight in scientific research (Curley 1988: 125). For others Deus is (among other things) a universal consciousness a sense of rapturous identity with which is our highest good.

Before considering this further we must clarify our title question somewhat. Are we asking whether Spinozism would be a *good* religion, in the reduced sense, for modern people, or whether it could function as one at all, *good or not*? And would its being good or not, turn on whether it is substantially true or not? Well, my primary concern is as to whether it presents a serious option today as a kind of informal religion, this covering *both* the question whether its more fundamental truth claims are still to be taken seriously *and* the question whether, if so, acceptance of their truth could be the basis of a kind of an informal religion for people living today. If being a Spinozist meant accepting every proposition of the *Ethics* there would doubtless be no Spinozists today, if only on account of subsequent developments in natural science. So let us mean by 'Spinozism' any body of beliefs of which the core incorporates much of what is most distinctive of the *Ethics* and to some extent the other works. Clearly this allows for alternative versions of Spinozism, and it will be a matter of judgement, rather than rule, whether certain bodies of belief count as forms of Spinozism (if we may flout his wish that no doctrine should be named after him).

The most basic of all Spinoza's beliefs is that there is just one Substance, to be called 'God' or 'Nature', and that all finite things are modes of this one substance. Now although people do not naturally clothe their thoughts today in the language of substance and modes the general message remains highly persuasive. It has two aspects, first, that we can form a legitimate conception of something we can call God or Nature, of which every finite thing is simply a passing state, and, secondly, that there is no need to postulate anything else more basic than itself as the explanation for its existence.

It seems to me that we can indeed form a conception of something we may call the Universe or Total Reality. We can look up from the earth to the stars and form the conception of one single unitary physical universe of which both earth and stars and anything else we can perceive through our senses, or their artificial aids, belong. The most natural way of conceiving this is indeed to think of it as extending outwards infinitely in three dimensions from our bodies in a manner which conforms to Euclidean geometry. Doubtless that way of conceiving it is not considered finally satisfactory by

scientists today for whom Euclidean geometry, and a relatively simply dynamics, are no longer an adequate description of the spatial aspect of the universe. All the same, the conception of the world as extending infinitely outwards from our own bodies in a three dimensional manner à la Euclid seems to provide us with an initial sense of an infinite something which remains the object of our thought even when we move to more sophisticated accounts of its spatiality. The same is true of the temporality of the universe. We can form the conception of a temporal process extending back infinitely into the past and infinitely into the future of which what we call the present is just one phase. If we then find that science is moving towards a more sophisticated account of time, and one in which its relation to space is somewhat changed, we can still feel that what modern science is trying to tell us about is that same historically evolving thing stretched out infinitely in space which we initially conceived in that way. In short, we can form the notion of the total physical world on the basis of concepts which may change somewhat without our sense changing that we were targeting the same infinite individual as we did initially on the basis of simpler views of space and time.

It is true that subsequent science and philosophy may make us doubt whether the physical universe is infinite in quite the way that Spinoza supposed it. Moreover, since the days of Hegel some would repudiate the intelligibility of the bad infinite traditionally ascribed to time and space and hint that the universe is a self-limiting One, infinite only in the sense of not being bounded by anything else. In any case, the notion of a universe which is self bounding rather than infinite in the going-on-and-on-for-ever sense gives a stronger sense of the oneness of the physical universe than does one utilising more traditional notions of the infinite of space and time (which in fact Spinoza had himself surpassed [Ep 12.]) All that Spinozism needs, however, is simply the notion that, as physical beings, we are components of a total individual which is in some sense infinite, being unbounded by anything else of the same sort, and that this is more of a genuine unit than we are ourselves. And the reason for thinking it a more genuine unit than ourselves is much what Spinoza claimed. We think of something as more of a genuine individual the more we can form a conception of it in abstraction from anything else. And the conception of the physical universe as a whole is of something which is more individual in this sense than is anything else physical.

Now the sense of the universe as a single individual, of which we and our familiar world, are simply little fragments is of itself calculated to produce certain emotions of awe with some kinship to the Christian's response to God as he conceives him. It puts our own little worries, and perhaps even

some of the more distressing human events, in the context of something so much vaster, that they may seem a little less important to us. But the belief or recognition that the universe is an individual is hardly of itself a religious belief unless some kind of spiritual character is attributed to it. This condition is, however, met by Spinozism. For just as our bodies are one little fragment of the one infinite individual qua physical universe so are our minds fragments of it qua infinite individual mind. Thus our awe at the unimaginable infinite vastness and richness of the universe, qua physical, will be accompanied by awe at its unimaginable comprehensiveness qua infinite mind.

It is true that some present day commentators decline to interpret Spinoza as holding that there is a single universal cosmic consciousness of which our minds are fragments. However, attempts to understand him in a purely materialist sense do not convince me (Curley 1988: 74-82). Surely the attribute of thought, or at least the infinite idea of God which derives from it as 'an infinite mode', is meant to be a psychological reality. Where Spinoza's conception of an infinite mind contrasts with traditional Judaeo-Christian conceptions of God is, of course, first that God is conceived of as being as truly an infinite physical thing as an infinite mental thing, second that God is not conceived as a creator distinct from his creation, and thirdly, and most strikingly, that God is conceived not merely as inevitably existing but as inevitably acting just as he does, without any special purposes for man or indeed any purposes at all. Things simply follow from his nature in ways of which his understanding is the same as his willing, but which have no purpose beyond themselves.

In spite of the equal reality of the attributes of extension and thought according to Spinoza's official view, commentators divide into those who most stress the one and those who most stress the other. The first assimilates Spinoza's position to materialism, the second to monistic idealism. One way in which Spinoza may be interpreted as close to materialism is by taking it that what corresponds in the attribute of thought to an occurrence in the attribute of extension is fully describable simply by the use of a certain logical operator which converts physical descriptions into mental ones. Thus the proper description of any mental event in an individual's life is to be found by the discovery of a physical description of the underlying bodily (presumably brain) state, call it B and the attachment to this description of such an expression as 'idea of B', – let us write it 'IB'. In short the conversion of a description of something on its physical side into a description of it on its mental side and vice versa is an entirely mechanical procedure of adding or removing the operator 'I'.

I recognize that this fits in with some aspects of how Spinoza presents his case and has, in effect, the support of such a distinguished commentator as Edwin Curley (Curley 1969: 123-134). But it tends to trivialise Spinoza's idea that there are two different ways of conceiving and explaining what goes on in the universe which should not be confused and I cannot think that Spinoza would have been happy with it.

The alternative is to ascribe what one might call a language of thought to God, in which there is a vocabulary of mental occurrences in which each symbol has its own inherent qualitative character as do words in English or French whereby God describes what is going on in the physical world to himself.

It seems to me that Spinoza's own accounts are ambiguous between these two conceptions, but that it is only the second interpretation which gives him a chance of being right. One reason for this is that only thus can any sense be made of secondary and hedonic qualities. (I realize that many materialists today try to dispense with these as the distinctive realities they seem obviously to be, but to me their efforts seem quite hopeless.)

On this conception my personal stream of consciousness occurs as a process in the divine mind whereby God describes to himself the over-all fate of my organism (or perhaps just the controlling core thereof within the brain). Thus the sensations of different sounds and colours are a summary way in which He notes that certain gross physical processes are going on within me, while feelings of pleasure and pain (and of all the emotions derivative from these) will similarly be used by Him to give an over-all characterisation of an increase or decrease in the perfection of my body. (God will also, of course, have ideas of the finer grain of the physical facts in question, but these will lie outside my personal consciousness). We must take it too that such sensory and hedonic ideas, while not providing us with scientific knowledge of the state of our bodies, still have a certain inherent intentionality whereby they are experienced as *of the body and of what is currently acting on it*. I do not see how else a would-be Spinozist can regard the matter unless he takes on the more implausible side of materialism. If Spinoza did not mean his doctrine thus, a modern Spinozist needs to do so.

There are some indications that Spinoza did view the matter somewhat thus. For example, the contrast between the lusts of different creatures suggests a kind of summatory idea of the conditions of their flourishing which is not easy to square with the thesis that the articulation of the mental is precisely isomorphic with the articulation of the physical (E 3P57S). On this matter I agree with Professor Parkinson's tentative suggestion that 'although

Spinoza's physics are purely quantitative, his psychology admits of differences of quality' (Parkinson 1954: 109).

If the physical is to be described in purely quantitative terms, while a rich range of qualities enters into the attribute of thought, it is tempting to interpret the Spinozistic claim that the modes of both attributes are really the same thing as the thesis that physical descriptions give the structure of that of which mental descriptions specify the quality. It would then be claimed that physical explanation is a quantitative type of explanation, and psychological explanation a more qualitative type of explanation, and that these two types of explanation run in parallel. Something along these lines has seemed a promising account of the world to many, and I must declare myself among its partisans.

It is, indeed, doubtful that one can attribute precisely this view to Spinoza.⁴ But there is a *via media* between saying that Spinoza explicitly held it and denying it any validity as an interpretation. For might not the following be the case?

Spinoza came to the conclusion, on the basis of certain reflections, (1) *that the Universe as a whole was an infinite extended spatial system with distinguishable features, being formed and unformed from time to time within it, according to constant physical laws and* (2) *that it was also an infinite consciousness positing this spatial system by finite ideas, likewise formed and unformed from time to time within it according to certain constant psychological laws.* (Call this the identity claim.) This he did on such considerations as the following:

First, he thought that there was certainly an absolutely infinite individual and that this individual could only be infinite if every possible way in which an infinite being could be conceived coherently must apply to it. Second, he accepted from Descartes that the concepts of physical substance and of mental substance were utterly distinct, but for that very reason thought that they could not be conceived as in causal interaction. It followed, thirdly, that what to ordinary thought seemed their interaction must be in fact the identity of the referent of the two concepts. However, although he gave impressive reasons for these claims, he left it problematic precisely how two such apparently different things as mind and body could really be the same thing. This gap in his thinking, the commentator may now suggest, can best be filled by interpreting the relation between the physical and the mental as that between abstract structure and internal qualitative essence. Thereby the

⁴ However, some diligent readers have found it natural to take this as his actual view. See for example Pollock 1880.

Spinozistic view of the world is rendered more intelligible with almost every positive claim of Spinoza's left standing. It seems to me that in these circumstances it is quite proper to regard this proposal as an acceptable interpretation of Spinoza. If not precisely what Spinoza believed, it is correct in the sense that it makes his philosophical claims more credible, because more intelligible, with very little disturbance to them. It also seems that people who hold this view are in the right to call themselves Spinozists. For, as they see it, they have found the missing piece necessary for the construction of a relatively unproblematic version of his philosophy.

Before leaving this topic, let us reflect briefly on a few related points:

1. This modern form of Spinozism claims that science knows only (and at best) the structural aspect of things. It is like a musical score as that might be intelligently studied by someone born deaf; he would not know what it depicts qualitatively, but he would know the structure of what it depicts. Now is there anything in Spinoza to suggest that science only deals with structure? You may be inclined to say not. Indeed, you may say that Spinoza thought that we did know the quality of the physical world, for we know it as possessing the one quality of spatial spread-out-ness in three dimensions.

To object, on Spinoza's behalf, to the idea that our idea of spatial extension is of pure abstract structures on this basis is to imply that for him our awareness of space is through a pure spatial intuition of a Kantian type, rather than through some more abstract characterisation (such as might be provided by an algebraic geometry). Whether one can take Spinoza in the second way, which would suit my purposes better, I am unsure.

But however exactly Spinoza conceived our awareness of space or extension when we understand it best, he certainly thought of it as properly characterised only by the traditional primary qualities (or a sub-set thereof) that is, as fully conceivable in a purely geometrical or geometrico-dynamic way, devoid of 'secondary' and 'hedonic' character. And it seems essentially in line with this to say that our conception of the world as physical is a conception of it of a purely structural kind and that everything of a more qualitative kind (colour, smell, pleasure and pain) pertains to the attribute of thought or consciousness. So this modern form of Spinozism can claim at least a genuine continuity with Spinoza's actual position.

2. Does Spinoza treat psychological explanation as somehow qualitative rather than quantitative? Now let me say first, as a partisan of the identity principle thus filled out, that it would be implausible to say that nothing quantitative at all would come into it. The most we would claim would be that there are two different ways, which in principle can be kept apart, (though in fact we appeal to the type of explanation most readily available to

us in each particular case) of explaining human activity, (and, indeed, everything else) the first basically quantitative and structural, the second one which gives a key place to certain qualities of feeling, in particular pleasure and pain.

My claim then is that the interpretation I am offering of Spinoza (following in the footsteps of several others) does indeed include certain additions to it, but that they are additions which are compatible with most of what Spinoza says, and that they add to it by supplying a necessary ingredient if the theory is to have a chance of being (in broad terms) true.⁵

We reflected above on the question whether for Spinoza the correct description of an event qua mental can be obtained by the mechanical use of a logical operation upon the correct physical description. On the present interpretation, at least, this is not so. Upon the whole this seems to me an advantage as otherwise the distinction between the two attributes seems to become merely trivial.

The difficulty in interpreting Spinoza on this point is, indeed, an instance of a more widespread difficulty in grasping how seventeenth century rationalists in general managed to conceive of our sensory and emotional experience as a confused awareness of physical facts. A satisfactory interpretation of Spinoza on this is important for our present theme, since (for me at least) it bears on the religious value of his conception of the world. If his system is assimilated to certain modern forms of materialism, which seem to deny the very existence of the qualitative aspect of our life, it would be hard for someone like me to see it as having religious significance. In contrast, I do see religious significance to Spinozism interpreted in the manner I am suggesting; moreover thus taken I think it justifies whatever religious sustenance it gives, by being so far as the most relevant matters go, substantially true.

§3 In what sense is God perfect?

A standing problem in the interpretation of Spinoza's conception of God is how far one can use the TTP as a guide to it. It would be universally granted, I presume, that if there are real inconsistencies between this and the *Ethics* the latter must have priority. But this still leaves it an open question

⁵ Modern materialists such as D.M. Armstrong and Daniel D.C. Dennett would, of course, disagree with me on this, but I cannot argue the point further here. See Armstrong 1968 and Dennett 1991.

whether impressions gained solely from a reading of the *Ethics* are open to modification in the light of the TTP.

One of the greatest problems for me is as to whether Spinoza's description of God as perfect has (in spite of the disclaimers in E 4 Praef) not some laudatory sense.⁶ Related to this is the question whether, Spinoza's identification of God with Nature, leaves any real distinction between his theism (or pantheism) and atheism.

Certainly, as we noted above as a point particularly well discussed by Alexandre Matheron, Spinoza says things at times (and still more speaks of the prophets and Jesus as having done so) which mean one thing to the masses and another to himself, in the spirit of reconciliation to decent people who are not capable of a serious philosophy. But granted his is no ordinary conception of God, it is still a question whether God is something more religiously significant to him than the natural world is for the typical atheist.

Spinoza encourages us to be reconciled to fate because everything follows of necessity from God's perfect nature. Does that mean that, understood as a whole God or Nature is good in any at all sympathetic sense of the words, or does it only mean that he (or It) is something the understanding of which could give complete intellectual satisfaction?

A sample of the kind of statement in the TTP which might encourage the first view is this:

"Finally, nearly all the prophets found considerable difficulty in reconciling the order of Nature and the vicissitudes of men with the conception they had formed of God's providence, whereas this has never afforded difficulty to philosophers, who endeavour to understand things not from miracles but from clear conceptions. For they place true happiness solely in virtue and peace of mind, and they strive to conform with Nature, not to make Nature conform with them; for they are assured that God directs Nature in accordance with the requirements of her universal laws, and not in accordance with the requirements of the particular laws of human nature. Thus God takes account of the whole of Nature, and not of the human race alone" (TTP 3 SO 3, pp. 87-88; Shirley: 130-131).

The sentence which gives us pause is the last (in the translation). Certainly God is not to be taken as *choosing*, in any remotely ordinary sense, the system of laws which will maximise the extent to which the interests of all indi-

⁶ I have not gone into the question whether for Spinoza 'Deus sive Natura' is the whole of things or rather just the one enduring substance with its essences and attributes, but not its modes. For I think this a rather artificial question. Just as it would be fruitless to ask whether my emotions are something additional to myself or simply myself in a certain state, so with Spinoza's one substance and its modes.

viduals are met. But it can be taken as implying that if we could see things as a Whole we would say that they are for the best, when the needs of all finite creatures (or modes) are taken into consideration. If so, the universe is a more encouraging place than it might seem on a purely scientific (whether seventeenth or twentieth century) account. Such a conception seems implied in Ep 32 to Oldenburg. On the other hand, this may simply be a manner of speaking comforting for those lesser souls who require more of the universe than intellectual intelligibility if they are to be reconciled to it.

In a way the problem with Spinoza is the converse of the problem with Leibniz. (For Spinoza there are no alternative possible worlds to be chosen from, but one can still ask in what sense the only possible world is perfect.) A simple reading of Leibniz makes one think that, on his account, the world is the best of all possible ones in an 'encouraging' sense, while a more sophisticated reading tends to reduce its maximal goodness to the purely logical conception of maximal variety of phenomena combined with maximal simplicity of laws. With Spinoza, the simpler reading of the *Ethics* is that there is no very humanly appealing aspect to the perfection of God, while a more thorough reading in the light of the TTP may lead one to think that, after all, there is something more than intelligibility to the perfection of the universe, which Spinoza often understresses in his anxiety to be free from any taint of anthropomorphism.

The trouble is the apparently systematic ambiguity of Spinoza's language. Shortly after the passage just quoted, Spinoza (as translated by Shirley, somewhat altering the sentence structure) says:

"Miracles did not teach them that God cares equally for all; only philosophy can teach that" (TTP 6 SO 3, pp. 88; Shirley 1991: 131).

In what sense does God care for all equally? Because of his equal lack of care (in any genuine sense) for any of us,⁷ or in the sense that the goodness of existence is as good for each as is compatible with non-reduction of the good of others?

Spinoza speaks of two types of assistance men can receive from God, the internal assistance being our own *conatus*, when functioning appropriately, the external assistance consisting in fortunate external circumstances (TTP 3 SO 3, pp. 45-46; Shirley 1991: 89-90). But does God's internal assistance and the associated caring, consist simply in the fact that each cares for himself (herself, itself) while the external consists simply in the element

⁷ Strauss 1952: 171 and 196. Errol Harris has, to my mind, refuted Strauss's views on such matters. See Harris 1978.

of fortune which has at least allowed the individual to exist for a time? Or does Spinoza postulate some real feeling on God's part, amounting to more than the self-love of every conscious creature which the veriest atheist would admit?

The essentially atheistic reading of Spinoza is certainly encouraged by some statements in the TTP as when Spinoza says that he will demonstrate

"from Scripture that God's decrees and commandments, and consequently God's providence, are in truth nothing but Nature's order; that is to say, when Scripture tells us that this or that was accomplished by God or by God's will, nothing more is intended than that it came about in accordance with Nature's law and order, and not, as the common people believe, that Nature for that times suspended her action, or that her order was temporarily interrupted" (TTP 6 SO pp. 88-89; Shirley 1991: 131-132).

However, that is only atheistical if we are already given an entirely atheistical interpretation of what Nature and her laws, which have the status of eternal truths for Spinoza, are. Moreover, set this statement against the following:

"However, I am confident that reflection will at once put an end to their outcry; [that is, the outcry at Spinoza treating the Bible as often mutilated, inconsistent etc.] for not only reason itself, but the assertions of the prophets and the Apostles clearly proclaim that God's eternal Word and covenant and true religious faith are divinely inscribed in men's hearts – that is, in men's minds – and that this is the true handwriting of God which he has sealed with his own seal, this seal being the idea of himself, the image of his own divinity, as it were. . . . I feel I must not abandon my task, and all the more so because religion stands in no need of the trappings of superstition. On the contrary, its glory is diminished when it is embellished with such fancies" (TTP 12 SO p. 158; Shirley 1991: 205).

At any rate, I am disinclined to reduce Spinoza's position to that of the modern atheist. For it is surely evident that he postulates as genuinely unitary a divine consciousness, in which ours is somehow included, as he does a divine body of which we are physical components. Thus ' . . . we are parts of a thinking thing whose thoughts – some in their entirety, others in part only – constitute our mind'⁸ Now that self-love on the part of each of us which is included in the divine mind must make a difference to the total divine mental state so that it includes, and is coloured by, the delight each individual takes in its own successes. As for the miseries, we must, if my ap-

⁸ "...quod pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt" (TIE §73; SO 2, p. 28).

proach is right, suppose that Spinoza, like F.H. Bradley, thought that that which on its own was suffering is literally present as an element in what is joyous in God's sense of his own creativity.⁹

Granted that we cannot interrogate Spinoza himself further, the interpretation of his work which makes it most acceptable to me (and which I think is a legitimate interpretation) does take seriously the idea that God (on his mental side) is really delighted with the world of which he is the substance and the immanent cause, and that we, at our spiritual best, can relate to that delight in a manner which goes beyond the mere pleasure of a dry intellectual understanding. For at this spiritual best we are enriched and calmed by our awareness of ourselves as necessary elements in God's enjoyment of his own being in a way which may sometimes culminate in a quasi-mystical experience.

§4 Determinism as a religious doctrine

Thus understood Spinozism poses something akin to the traditional problem of evil. How can God or Nature be perfect in any sense except that of being perfectly intelligible (in principle) with so much evil in it? The Spinozistic answer, surely, should be that the Universe is necessarily what it is, and that, taken as a whole, we can be pleased that it exists, just as the Divine Mind is pleased that it, and the other attributes of Substance of which it is the awareness, all exist. This is quite compatible with its being dreadful in certain parts, implying only that could we see things as a whole we would recognize that if there is to be a Universe at all, these must exist as parts of it.

It has been debated whether Spinoza was a necessitarian, for whom this is, in some strong sense, the only possible world, or whether he was rather just a determinist for whom how things are at any one time was already settled at every earlier time as what must follow according to the necessary laws of nature.¹⁰ Necessitarianism seems to accord better with the needs of Spinozism than mere determinism and to provide a better perspective on the existence of evil that Spinoza's attempt to conceive evil as purely negative (Ep 23) (though this is effective for some cases of that concerning which we complain). But perhaps it is sufficient for Spinoza's main purposes that one or other be true.

⁹ See Bradley 1930: 174-6. Cf. E 5P17, E 5P35.

¹⁰ For the determinist interpretation see (e.g.) Curley 1969: 101-106. For the necessitarian interpretation see Garrett 1991.

Certainly the necessity, in some sense, of everything which happens is not simply a factual thesis of Spinozism but one on which frequent meditation must be regarded as essential to the way of life it recommends. While most thinkers assume that, whether determinism is true or not, it would be better if it were not so, for Spinoza it is almost one of the 'consolations' of the true religion, as well as a morally improving doctrine.¹¹

It is a consolation because the more deeply we grasp the fact that something about which we are sad could not have been otherwise, the less will we feel sad about it, and the more we will find satisfaction in trying to understand why it was bound to happen. It is morally improving because it will increase tolerance and reduce hatred (including self-hatred) if we see that those who have acted badly from our point of view were bound so to act granted their nature and circumstances.

People often regret certain things they have done in their own lives; they may feel bad at the way in which they have harmed others, or they may feel bad because they have missed some opportunity themselves. Thus a politician might regret the harm a piece of legislation which he promoted has turned out to do, or he may regret some decision he made as a result of which he lost office. If he looks back and can understand that really he was bound to have behaved like that, granted the circumstances and shortcomings of his own of which he was not then conscious, he may come to see that the matter was never really open and become more reconciled to it in consequence. Similarly if you have been badly treated by someone else, you will feel less resentment if you realize that, innate features of his character and circumstances of his upbringing made it impossible that he should behave otherwise. Though this will be more so if you understand these causes in some detail, even the mere knowledge that there must be such causes will have something of the same effect.

One reason why determinism has often seemed a dispiriting doctrine (whether it be true or false) is its seeming to provide an excuse for, and thus encouragement of, misconduct. But Spinozistic determinism encourages us to believe that if people can be taught to understand the causes and effects of their undesirable conduct, that will be a fresh factor which will improve it in future, while those so irrational that they are incapable of such understanding must continue to be controlled, so far as possible, by threats and emotive language. As for our dissatisfaction with ourselves, here again self understanding may to some considerable extent keep us from doing again what we now regret, and when it cannot, we can at least be more comfortable with

¹¹ E 1P49S. (SO 2, pp. 135-6). I have discussed all this more fully in Sprigge 1988.

ourselves through understanding how our reason was overwhelmed by passions beyond us to control.

So a belief in the necessity with which events unroll answers to the description of a religious belief meditation on which can comfort and improve. But it may still be objected that a belief in the necessity of all that happens can only help us cope with the less extreme vicissitudes of life and not with its worst horrors.

There is no belief, presumably, which can make one happy and tranquil under all circumstances. Spinoza insists on this himself in opposition to the Stoics (E 5 Praef.). Yet it may still be thought that a simple belief in a more conventionally benign God can provide comforts and stimuli to moral behaviour in difficult circumstances unavailable to the Spinozist. It is said that it was those of a simple traditional faith who coped best in concentration camps; how would or do Spinozists fare in the worst of human situations? A belief in the necessity of all things can only help in such circumstances, so it may reasonably be suggested, if combined with the belief that all evils are somehow essential features in an ultimate goodness of the Universe which is more than mere rational intelligibility.

Such a belief would be a comfort in a more conventionally religious way than is the mere belief that everything is necessary. For it implies not just that it is necessary but that each detail is necessary for some larger good. Spinozism would then be at one with Stoicism in holding that if we could understand it as a whole, we would rejoice that *it is as it is* rather than merely in our own grasp of *why it has to be as it is*.

"All discord, harmony not understood;
All partial evil, universal good".¹²

How far did Spinoza believe this? It seems to me at least a reasonable deduction from what he clearly did believe. For if one believes that the universe displays itself to its own mind as a totality, and that it is eternally satisfied with itself, must one not conclude that we ourselves would be satisfied with the universe if we saw more deeply into its workings? Developed along these lines, Spinozism seems to me to have the potentiality to be a religion in an important sense. But how far this is how Spinoza saw things himself is not altogether clear.

Certainly he gives little impression of holding that every evil in the world is finally justified in a manner with much appeal to our moral sense. However, if he seriously believed that all those who behaved morally were

¹² A. Pope, *Essay on Man*, Epistle 1, lines 211-212, see also lines 130-170.

somehow saved – perhaps in some future incarnation, as Alexandre Matheron has surprisingly, but not altogether unconvincingly, maintained- even our moral sense might be satisfied.¹³ But I suspect that his position is more to the following effect. The more we understand the Universe as a whole the more magnificent it will seem, while the more inconceivable it will seem that any detail of it might have been different. Total understanding, I think Spinoza would maintain, would lead to delight in the whole infinitely vast system. And since this system could not exist without the evil in it, we would have to be reconciled to this.

Insofar as I tend to this view myself, I would emphasise that there is no need for us to think that everything we regard as evil (such as war atrocities) would be seen as contributing to the perfection of the universe, if only we could see things as a whole. There is only the claim that the existence of the Universe, and our own existence as tiny fragments of it, is something to be glad of and that this is so in spite of the horrors. This is a severe religion lacking many of religion's usual comforts (though also many of its usual discomforts) but I think it may reasonably be regarded as a religion in the sense for which we are considering Spinozism as a candidate.

§5 Spinozistic immortality

Most religions offer their adherents rewards in a future life if they live according to its precepts, and often punishments if they do not. Spinoza teaches vigorously that the reason why the free man acts well is primarily because he finds doing so inseparable from living a satisfying natural life.¹⁴ However, Spinoza does appear to believe in some sort of life after death – indeed, in one before birth also. Quite what his doctrine amounts to is much debated. It seems implausible to take him (as some do) as meaning by eternal life simply a certain quality with which our present life may be lived. It appears rather that he thinks that there is a certain part of the mind which is eternal, and that the more in this life we expand that part in comparison with the remainder the more of us there is that is eternal. This eternal part of the mind would seem to be that which clearly and distinctly perceives itself and its role in the world.

The difficulty in understanding Spinoza's proof of this is that on the most obvious reading it implies that everyone and everything is fully eternal,

¹³ *TTP* 15 (*SO* 3, p. 185; Shirley 1991: 232-3). Matheron 1971: 207-8; 226-248.

¹⁴ E 5P41, E 5P41D, E 5P41S, E 5P42, E 5P42D.

inasmuch as the idea of its essence is eternally present in God's mind. Yet clearly Spinoza claims a special type of eternity for the enlightened rational mind.¹⁵

One way of looking upon the matter is this. During our life God has an idea of the extent to which our body is flourishing and the manner in which it is reacting with other objects. Now this idea, although included in the universal consciousness of God, somehow feels itself as a separate individual. There is at any moment God's total idea of what is going on in the physical universe, but somehow this total idea is articulated into distinct units, and this distinctness seems to be a reflection of the distinctness of the physical units of which they are the ideas. However, God's idea of those essences which are not currently existing (or perhaps rather that idea of them which continues the same whether they exist or not) cannot be articulated into distinct units on this basis. It can only be articulated in terms of a certain sort of completeness pertaining to some elements in that field of pure possibility of which God is eternally aware. This completeness must consist in the extent to which these units can be understood without reference to other units (not of course without reference to the essence of God). Now the more rational a man is, the more the processes within him carry their own explanation. Thus that part of a man which consists in his own clear grasp of his own essence as a unit can be one of the semi-complete parts of God's awareness of the total realm of possibility, while that which is only a confused idea of how he is being acted on by other things will, indeed, pertain to God's eternal awareness of the total field of possibility but will not be one of those units into which it is articulated.

Strictly the articulation of God's awareness of the realm of eternal possibility in such a way as to leave part of my mind as an eternal unit is not a result of the degree of clarity with which I am aware of myself, for this eternal awareness on the part of God is not an event in time which comes after my life, but an eternal truth (E 5P30, E 5P31S, E 5P33S). However, the extent to which someone's essence is eternally one of the units into which God's awareness of the realm of possibility is articulated will reflect the extent to which that individual is going to attain (or has done so) a clear and distinct conception of himself during the time when he exists. Thus I can know how much of me is eternally a unit in God's consciousness by knowing how much of my mind contains a clear and distinct idea of my body, that is, as a physical presence in the world.

¹⁵ E5 P22, E 5P23, E 5P33, E 538S, E5P40C, E5P40S.

If something along these lines is correct, then I may reasonably have it as one of my goals to obtain the maximal degree of eternal being that I can. I will do this by trying to understand things as fully as I can, and as a means to this living a moral life as free as possible from the gusts of irrational passion.

§6 Time and Eternity

A more thorough investigation of Spinoza's views on immortality would have to determine precisely what was his view of time (in the sense of duration). For there are two contrary views of time each of which would fit in tolerably well with what Spinoza says on the matter.

(1) On the first view duration is real in just the way it seems to be. Events lie first in the future (or, alternatively, initially have no reality at all), then have their moment of presentness and then sink into the past and this transition of events through states of futurity (or nothingness) into first presentness and then futurity is the absolute truth of the matter.

This conception has been developed philosophically most carefully by C. D. Broad (Broad 1923: 66-69) in his doctrine of Absolute Becoming and somewhat similarly by Whitehead and Hartshorne in their process philosophy. However, if we were to use their account in an interpretation of Spinoza one would have to drop their view that the future is genuinely open, and accept only that each of future, past and present has a radically different type of reality.

If Spinoza is interpreted thus, then God Himself really changes modally, that is passes from being actualised in one system of modes to actualisation in others, so that the essences of things are first contemplated as things to come, then as present existences, then as past. (We may bypass the status of essences, if there are such, never to be actualised.)

If one wished to develop a Spinozistic conception of immortality along these lines one might utilise the views of A. N. Whitehead and Charles Hartshorne on 'objective immortality'. According to these process philosophers, everything which happens is incorporated into God's awareness of the past, giving it 'an objective immortality' as something for ever afterwards included in his consciousness. They held further that past things and events, though thus objectively immortal, change their significance for God as they are fitted into the ever enlarging context of subsequent events. Perhaps this might provide a sense in which the minds of free men are especially eternal, inasmuch as what they mean for God will be enriched rather

than reduced by such contextualisation (for example, the truer someone's ideas, the more interestingly they will relate to subsequent intellectual developments).¹⁶ However, an adaptation of process philosophy to Spinoza would require that it be modified in the direction of a determinism which its adherents would certainly not like; while for process philosophers the future is open until it becomes present, on a Spinozist version of objective immortality the future would have 'objective immortality' in his anticipations just as the past does in his memory.

(2) On the second view of time, there is an element of illusion in our ordinary conception of events as emerging from a more or less indeterminate future into the concrete existence of present reality and then passing on into the shadow land of the past. Rather are all events, (though each feels itself, – at least if it is a conscious state – to be emerging from and passing on into other events, and perceives other things as similarly fleeting) all just eternally there in their particular niche in the eternal *Nunc Stans* of the universe, in which they are arranged in a manner isomorphic with the space and time of ordinary thought, but in which there is no real coming into and passing out of existence.

This is the position of many absolute idealists and perhaps some orthodox theists and it also seems to cohere better with relativity theory than the theory of absolute becoming. If Spinoza had a conception of time like this, then his view must have been that God is aware of the whole of cosmic unity in one eternal grasp (as it were in a frozen specious present), and we are eternally just there within God at each of the successive positions we occupy in our life, without any real process of becoming present and then past.

On this view, as indicated above, the special form of immortality available only to the rational mind (or perhaps to moral goodness when it reaches an equivalent level of reality) is best explained by the supposition that God's eternal awareness of total history includes an element of articulation into distinct units and, that the more clear minded we are, the more our place in his thought is as a unit to some extent standing out from its factual and conceptual environment.

Which view of time is Spinoza's own? Different experts seem to interpret him in one way or other quite confidently. I am somewhat torn myself because the second interpretation makes Spinoza more in tune with my own firm opinions, while a case can be made for his actual view being more the first. However that may be, I still think the better view for the Spinozist (and

¹⁶ Whitehead 1978, under index for 'Objective immortality'. Hartshorne 1953 and passim in other works of his.

in the end the only coherent one [See further Sprigge 1988, 1992 and 1993]) is that there is no real change for or in the eternal self-conscious unity of the world. Rather are all things eternally there for God (qua mind or idea of the world) as elements in an eternal system of necessarily related components. Not only does this fit better with relativity theory but there are good independent philosophical arguments for it.

Clearly if we take seriously in one or other of these ways Spinoza's belief in a kind of immortality his doctrine takes on more of the character of traditional religion. For the state of blessedness becomes one which the free man, and perhaps the merely morally good man, has in an eternal form, where 'eternal' is more than merely a phrase implying that certain experiences are the peak of human life. Certainly Spinoza insists that we would still have the best of reasons for seeking liberation even in this life, even if there were no such eternal life. But someone who accepted his doctrine would in addition have a more conventional motivation for seeking to live the kind of life Spinoza recommends.

We are still left with the question whether a belief along these lines is one anyone today might reasonably accept as true. By my lights the answer is positive (See Sprigge 1983). If one once accepts that we are all components of an infinite mind then it seems reasonable to think that something of us belongs eternally and unchangingly to that mind.

§7 Conclusion

If there is any message which is unambiguously Spinoza's it is the recommendation that we use our reason to think about the world and ourselves as clearly as we can. Granted our different human infirmities and our different cultural heritages it is to be expected that few if any will take quite the same view of things. Therefore it would be most unSpinozistic to try to adopt his views in their entirety. My claim is not that anyone today can be a Spinozist in the sense of accepting his every word, or even some substantial part of what he says without modification. Rather do I make the following two claims:

(1) that if Spinozism were accepted almost en bloc by an honest enquirer it would function as (in a good sense) a religion for him;

(2) that there are good reasons (which I have not elaborated with any fullness here) for holding a view of things which, though often different in detail, and argued for somewhat differently, is sufficiently like his doctrine

to be called a form of Spinozism, and which, as such, may function as a kind of non-institutionalised religion.¹⁷

BIBLIOGRAPHY

SPINOZA'S WORKS

Tractatus Theologico-Politicus. Transl. by Samuel Shirley. Leiden: E.J. Brill, 1991.

SOURCES

Armstrong, David: *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge and Kegan Paul, 1968

Barnes, E. W.: *The Rise of Christianity*. London: Longmans Green and Co., 1947.

Bradley F.H.: *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*. Oxford: Clarendon Press, 1930.

Braithwaite, R. B.: *An Empiricist's View of the nature of religious belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

Broad, C.D.: *Scientific Thought*. London: Routledge and Kegan Paul, 1923.

Cupitt, Don: *Radicals and the Future of the Church*. London: SCM Press, 1989.

Cupitt, Don: *Taking Leave of God*. London: SCM Press, 1980.

Curley, E. M.: *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1969.

Curley, Edmund: *Beyond the Geometrical Method*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988.

Dennett, Daniel D. C. : *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company, 1991.

Garrett, Don: "Spinoza's Necessitarianism". In: *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*. Ed. by Yirmiyahu Yovel. Leiden: E. J. Brill, 1991.

Harris, Errol: *Is there an Esoteric Doctrine in the Tractatus Theologico-Politicus?*. Medelingen vanwege Het Spinozahuis. Leiden, E. J. Brill, 1978.

¹⁷ Any discussion of Spinozism as a possible religion for today should take note of the invocation of his philosophy as a rational basis for a radical environmentalist ethics. This use of Spinoza is associated especially with Arne Naess, see Naess 1973 and 1977, also Lloyd 1980 and Matthews 1991.

- Hartshorne, Charles: "The Immortality of the Past". *Review of Metaphysics* 7, 1, 1953.
- Lloyd, Geneviève: "Spinoza's Environmental Ethics". *Inquiry* 32 (1980).
- Matheron, Alexandre: *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier-Montaigne, 1971: 207-8; 226-248.
- Matthews, Freya: *The Ecological Self*. London: Routledge, 1991.
- Naess, Arne: "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary". *Inquiry*, 16 (1973).
- Naess, Arne: "Spinoza and Ecology". In *Speculum Spinozanum (1677-1977)*, ed. by Sigrid Hessing. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1977.
- Parkinson, G.H.R.: *Spinoza's Theory of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1954.
- Pollock, Frederick: *Spinoza, his Life and Philosophy*. London, 1880.
- Robinson, John: *Honest to God*. London: S.C.M. Press, 1962
- Sprigge, T.L.S.: "The Unreality of Time". In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1992
- Sprigge, T.L.S.: "Hartshorne on the Past". In: *The Philosophy of Charles Hartshorne*. Ed. by Lewis Hahn. Library of Living Philosophers, La Salle, Illinois: Open Court Press, 1991.
- Sprigge, T.L.S.: *James and Bradley: American Truth and British Reality*. Chicago: Open Court Press, 1993.
- Sprigge, T.L.S.: *On the Significance of Spinoza's Determinism*. Medelingen vanwege het Spinozahuis. Leiden: Brill, 1988.
- Sprigge, T.L.S.: *The Vindication of Absolute Idealism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983.
- Strauss, Leo: *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1952.
- Whitehead, A.N.: *Process and Reality*. Corrected Edition. New York: The Free Press, 1978.

ZUSAMMENFASSUNG

Hat Spinozas Behandlung der religiösen Toleranz und der Beziehung zwischen Religion und Staat den modernen westlichen Gesellschaften, die immer mehr Glaubensunterschiede und multikulturelle Züge aufweisen, irgend eine Anleitung zu bieten? Eines der Hauptprobleme dieser Gesellschaften ist es, wie weit dem Religionsunterricht in den Schulen Raum gegeben werden soll. Einerseits ist es schwer, diesem einen Platz einzuräumen, wenn die Kinder sehr unterschiedliche Religionen oder einen nichtreligiösen Hintergrund haben, andererseits fürchten viele, daß dessen Fehlen einen Verlust der offensichtlichsten Form moralischer Erziehung bedeutet. Spinozas Empfehlungen betreffs einer Universalreligion, die ideell allen gemein sein sollte, kombiniert mit einer toleranten Haltung den verschiedenen Religionen gegenüber – vorausgesetzt, sie lehren gewisse grundlegende, von allen geteilte Moralprinzipien – könnten hier, passend abgewandelt, immer noch von Belang sein.

Doch ist Spinozismus an sich eine Religion? Natürlich nicht, wenn Religion institutionalisiert und zeremoniell sein soll. Wenn Religion jedoch als eine Weltanschauung verstanden wird, kalkuliert, bestimmte emotionelle Reaktionen hervorzurufen, und als eine beabsichtigte effektive Begründung der Moralität, können wir die Frage affirmativ beantworten. Doch sicherlich muß eine Religion die Welt als etwas geistig Durchdrungenes auffassen? Eventuell ja, doch wird, entgegen weiteren atheistischen Interpretationen Spinozas, vorgeschlagen, daß der Spinozismus in der Tat diese Bedingungen erfüllt. Ist seine Form des Determinismus mit einer religiösen Anschauung vereinbar? Ja, da, abgesehen vom deterministischen Aspekt eines Großteils traditioneller Religion, der spinozianische Determinismus die Kraft einer religiösen und ethisch gültigen Lehre besitzt, vor allem, indem er zur Toleranz und Versöhnung aufruft.

«IL PENSIERO POLITICO»

BIBLIOTECA

cm. 17 x 24

1. MASTELLONE, S., *Francesco D'Andrea politico e giurista (1648-1698). L'ascesa del ceto civile*. 1969. Lire 43.000 [1834 5]
2. COMPARATO, V. I., *Cardin Le Bret, «Royauté» e «Ordre» nel pensiero di un consigliere del '600*. 1969. Lire 48.000 [1578 8]
3. ROTA GHI BAUDI, S., *Giuseppe Ferrari. L'evoluzione del suo pensiero (1838-1860)*. 1969. Lire 64.000 [2019 6]
4. MASTELLONE, S., *Venalità e Machiavellismo in Francia (1572-1610) all'origine della mentalità politica borghese*. 1972. Lire 52.000 [1835 3]
5. *Georges Sorel. Studi e ricerche*. 1974. Lire 43.000 [1243 6]
6. LAZZARINO DEL GROSSO, A. M., *Società e potere nella Germania del XII secolo. Gerhoch di Reichersberg*. 1974. Lire 87.000 [2179 6]
7. CARINI, C., *Benedetto Croce e il partito politico*. 1975. Lire 48.000 [2207 5]
8. DE MAS, E., *L'attesa del secolo aureo. 1603-1625*. 1982. Lire 64.000 [3109 0]
9. *Bibliografia politica. Storia delle idee e scienza dei comportamenti*. Vol. III (1976). 1983. Lire 75.000 [3135 X]
10. *Pensiero e azione politica di Lev Trockij*. 1982. Lire 125.000 [3110 4]
11. QUAGLIONI, D., *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il «De Tyranno» di Barto- lo da Sassoferrato (1314-1357)*. 1983. Lire 61.000 [3168 6]
12. PII, E., *Antonio Genovesi. Dalla politica economica alla «politica civile»*. 1984. Lire 59.000 [3197 X]
13. CARINI, C., *Giacomo Matteotti. Idee giuridiche e azione politica*. 1984. Lire 49.000 [3213 5]
14. *Modelli nella storia del pensiero politico I*. 1987. Lire 39.000 [3486 3]
15. — II. *La rivoluzione francese e i modelli politici*. 1989. Lire 59.000 [3696 3]
16. *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa (XVII-XIX secolo)*. 1992. Lire 79.000 [3928 8]
17. *Strumenti didattici e orientamenti metodologici per la storia del pensiero politico*. 1992. Lire 52.000 [4036 7]
18. SILVANO, G., *La «Repubblica de' Viniziani». Ricerche sul repubblicanesimo veneziano in età moderna*. 1993. Lire 40.000 [4033 2]
19. *Modelli nella storia del pensiero politico III. Modelli di società tra '800 e '900*. 1993. Lire 59.000 [4063 4]
20. *Le ideologie della città europea dall'Umanesimo al Romanticismo*. 1993. Lire 75.000 [4070 7]
21. MASTELLONE, S., *Il progetto politico di Mazzini (Italia-Europa)*. 1994. Lire 38.000 [4265 3]

CASA EDITRICE

Casella postale 66 • 50100 Firenze



LEO S. OLSCHKI

Tel. 055 / 65.30.684 • Fax 65.30.214

QUE FAIRE AVEC LE TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE?

RÉFORME DE L'IMAGINAIRE RELIGIEUX ET/OU INTRODUCTION À LA PHILOSOPHIE?

André Tosel

Cette question n'est pas simple. En leur temps, les orthodoxies religieuses ont répondu en vouant à la malédiction un ouvrage destructeur, porteur d'athéisme et d'incroyance militante. A leur manière, les philosophies des Lumières ont confirmé ce jugement en inversant sa valeur et en exaltant l'importance de la critique de toute religion révélée comme superstition. Mais les lectures plus apaisées qui ont suivi ont tendu à revenir sur la distinction qui oppose superstition et vraie religion. Ce sont même des lecteurs ouverts à une libéralisation des orthodoxies qui en France du moins ont lu le *TTP* comme l'organon d'une purification de la foi. Ainsi S. Zac, A. Malet et plus récemment H. Laux, ont-ils donné à cette distinction toute sa portée herméneutique, attestant que Spinoza par delà les siècles de la fureur théologique avait trouvé des lecteurs à la fois philosophes et croyants. La situation s'est ainsi retournée, et ce sont les lectures attentive à la critique de la religion révélée qui ont paru comme dépassées par la complexité d'un texte irréductible à la seule dimension de l'*Aufklärung*. Somme toute, en France, les interprétations résolument non herméneutiques ont-elles été minoritaires, si l'on excepte celle de A. Matheron, et celle que j'ai tentée pour ma part en suivant en un sens différent des indications données par L. Strauss. Les travaux récents consacrés à faire valoir la fonction constituante et positive de l'imagination ont accusé ce dépassement. Le *TTP* n'est plus le manifeste préparant et présentant la vraie philosophie, il est avant tout une réforme

d'un imaginaire religieux irréductible et indépassable. Peut-on faire le point sur ce débat qui interroge autant la conception spinozienne de la raison et de la philosophie que sa théorie de la religion et de sa transformation?

La recherche originale et riche de Henri Laux (1993) me permettra de revenir sur ma propre lecture "rationnaliste" et de la critiquer. Mais cette critique, devenue autocritique, me permettra aussi de proposer à cette exemplaire lecture herméneutique des éléments pour son éventuelle (auto)critique. L'enjeu est celui d'un double dépassement de positions chacune unilatérale en son genre, pour une meilleure saisie du rapport inédit qui lie raison et religion chez Spinoza.

Formes et catégories de l'imaginaire religieux

Pour H. Laux, le *TTP* n'est pas tant une introduction ésotérique à la philosophie de l'*Ethique* qu'une théorie de l'imaginaire religieux. S'opposant aux thèses de L. Strauss, il refuse de prendre en compte un art d'écrire sous la censure qui mettrait en contradiction interne le désir de croire selon la révélation et celui de penser par idées adéquates laquelle conduirait les croyants sans églises à se transformer en philosophes. Loin de disséminer en son texte manifeste des éléments pour reconstituer un texte latent qui soit à la fois critique génético-causale de la religion révélée et production de la nouvelle philosophie, le *TTP* ne vise pas à établir un compromis extrinsèque et pragmatique entre sages et croyants raisonnables. Il ne constitue pas une opération stratégique où de l'extérieur la raison jouerait la religion naturelle contre la superstition tout en se posant comme une instance supérieure accessible par une rupture avec le premier genre de connaissance en sa totalité.

Le *TTP* se tient, au contraire, tout entier sur le terrain de l'imagination, dont la raison n'est que la connaissance réfléchie et rectificative. Il montre que c'est l'imaginaire religieux lui-même qui se développe selon une contradiction constitutive et qu'il a les moyens de la résoudre en abandonnant sa forme superstitieuse pour produire une forme positive, productrice de puissance de penser et d'agir. La contradiction oppose R1, religion d'extériorité fondée sur une lecture "miraculeuse" des textes fondateurs - productrice de pratiques d'exclusion et de soumission à des autorités charismatiques, meurtrière de la possibilité même de développer la connaissance de la nature -, à R2, religion d'intériorité fondée sur une lecture "opérationnelle" de l'Écriture, productrice de pratiques de coopération et de participation à un pouvoir démocratique, compatible avec le développement des connaissances scientifiques et philosophiques. Cette contradiction se résout de ma-

nière immanente en ce que le même imaginaire religieux contient la possibilité de se transformer en passant de R1 à R2 et qu'il accomplit cette transition avec l'aide de la raison naturelle herméneutique qui critique l'Écriture à partir de l'Écriture et dégage son noyau moral.

Le *TTP* est un traité de la réformation par purification de l'imagination religieuse qui "se" travaille en lisant ou plutôt relisant ses productions propres, son texte, en s'aidant de la raison herméneutique qui fait de tout croyant un lecteur du texte de sa foi, en produisant un autre texte plus expressif de notre puissance. Le *TTP* est un texte ésotérique où la raison devenue exégèse des productions imaginatives, textes et pratiques, aide l'imagination à s'autocritiquer, à lire enfin des textes, à rectifier ses pratiques, en les recentrant autour de l'image d'un Dieu de justice et de charité, n'existant que dans la vie d'un État où les lecteurs se constituent simultanément comme électeurs raisonnables et acteurs démocratiques.

H. Laux va plus loin. Il mobilise la théorie des affects des parties III et IV de l'*Ethique* pour reconstituer génétiquement chaque forme comme une économie cyclique des passions essentielles de crainte et d'espérance.

R1 n'est pas un pur néant. Elle constitue déjà une première stabilisation du couple d'affects de la crainte et de l'espérance. Elle exprime la puissance de l'imagination mais à un bas régime en ce qu'elle unifie dans l'élément de la crainte à l'égard d'un Dieu-Législateur une multitude d'hommes qui se soumettent en vertu d'une croyance délirante au représentant de ce Dieu extérieur et à sa foi de contrainte. Le lien social est théologico-politique et il se traduit comme clivage entre une masse de fidèles interpellés par le Dieu de crainte et ses interprètes autorisés, tous prêts à monopoliser le pouvoir temporel au nom du monopole de leur pouvoir spirituel. Ce lien de crainte a pour objet des biens matériels - possession de richesses dans le maintien d'une sécurité politique minimale - et des biens spirituels - la possession du Dieu dont il s'agit d'être élu par exclusion des autres. R1 est la stabilisation du cycle des fluctuations de l'esprit entre crainte dominante et espérance dominée, simple envers spéculaire de la crainte. La communauté ainsi constituée ne surmonte sa division interne en simples sujets et Législateur théologico-politique qu'en s'identifiant comme peuple interpellé et élu par le Dieu de l'imaginaire, séparé des autres peuples "impies". Ce Dieu est le produit d'une logique du "miracle" : créateur d'une nature en laquelle il est supposé intervenir au mépris des lois naturelles, il ne cesse d'intervenir dans une histoire devenue celle de l'élection des uns et de l'exclusion des autres (Laux 1993: 47). La vie interne du peuple élu est marquée par la suspicion permanente de sujets les uns à l'égard des autres, chacun épiant l'autre pour

juger la qualité de sa foi et de son obéissance et tendant à revendiquer pour lui-même l'intervention de l'autorité théologico-politique. Elle est simultanément caractérisée par la tendance de cette autorité à maintenir une unité fondée sur le formalisme d'un rituel unique embrassant tous les aspects de la vie de tous et sur une hiérarchie renforcée en orthodoxie pourchassant les hérésies. Le mécanisme structurant R1 est celui d'une solidarité dans la crainte, autour de la fiction identificatrice partagée. Ce rapport est agi de manière telle que nul ne peut comprendre ce mécanisme théologico-politique qui le produit. Le peuple élu ne peut accéder à la singularité de sa genèse et de son fonctionnement qu'en attribuant l'une et l'autre au miracle permanent réalisé par le Dieu-législateur supposé le faire exister seul à la condition de la soumission totale à sa loi.

L'imagination produit une déconnexion des enchaînements causaux et une fixation sur une force singulière discontinue érigée en origine et principe. Il n'y a de place que pour le récit fondateur de l'expérience superstitieuse elle-même telle quelle se vit sans jamais pouvoir s'objectiver et se critiquer. Un terrorisme intellectuel achève de clôturer sur elles-même une morale de l'extériorité et une politique organisant la dépossession de la puissance collective.

R2 repose sur une transformation immanente de ce cycle d'affects dans le sens d'une stabilisation des oscillations du côté de l'espérance, affect certes passif mais joyeux et susceptible de se lier à des actions exprimant mieux la puissance dont est capable la nature humaine. L'image et l'imaginaire du Dieu-législateur coercitif peuvent se modifier en image et imaginaire d'un Dieu éthique, scripteur d'une loi de justice et de charité, contemporaine d'une transformation du sujet-fidèle soumis dans l'extériorité en citoyen d'un État démocratique. Ce citoyen devient à son tour capable de distinguer la sphère du public où se forme la puissance souveraine à laquelle il participe et la sphère du privé où le jugement moral se forme en rapport à la loi divine prescrivant formellement à chacun de pratiquer la justice et la charité, tout en laissant à la puissance souveraine et à ses procédures le soin de définir en chaque occurrence le contenu public de ce qui sera posé comme juste et charitable dans la communauté. R2 se produit par le double jeu d'un dépassement de pratiques tristes et destructrices de R1 et par une modification de la manière de lire les Écritures. H. Laux insiste sur le caractère décisif du chapitre 7 du *TTP* : chaque fidèle peut enfin lire par lui-même le texte sans la médiation des autorités qui obligent à interpréter la Bible comme livre spéculatif prescrivant de croire en la vérité du Dieu-Législateur terrible et à comprendre que le seul enseignement univoque du texte est son enseigne-

ment moral universaliste. C'est l'opération de cette lecture qui permet à l'insatisfaction pratique éprouvée devant les résultats asservissants de R1 de devenir instance de transformation de R1 en R2. Lecture opérationnelle en ce qu'elle indique la méthode d'un rapport au texte qui soit l'opération d'une réorganisation du religieux, de tout le système imaginaire" (Laux 1993: 89). Le lecteur se qualifie ainsi du même mouvement comme citoyen électeur, c'est-à-dire membre constitutif de la puissance collective. La religion épurée ou réformée engage une modification de l'être individuel du sujet qui devient singularité morale universelle et une transformation du mode d'être de la puissance commune dans son devenir puissance souveraine démocratique.

Les formes de l'imaginaire religieux imposent ainsi le repérage des catégories opératoires du *TTP*, celles de *fluctuatio animi* et de transition. R1 obéit à un ordre désordonné qui stabilise de manière précaire la fluctuation: sa nécessité est celle de l'aléatoire qui fait vivre dans le système des événements naturels selon une hésitation permanente face à un futur dont nous espérons des occurrences positives et redoutons les négatives. L'ordre des idées enchaînées selon la logique de l'entendement ne peut se produire qu'en seconde position par rapport à cet ordre d'occurrences vécues comme aléatoires. R1 est un réducteur d'oscillations, mais faible et relativement impuissant dans la mesure où la recherche de l'utile propre est informée et dite dans l'élément de la crainte permanente des fidèles à l'égard de Dieu, du prophète et du prêtre, du monarque, et se développe dans l'attente et la peur du miracle. La transition à R2 s'effectue comme stabilisation relative de la fluctuation sur le pôle plus positif de l'espérance.

Cette stabilisation du texte comme loi religieuse-morale dépend de la libre harmonie de l'imagination et de la raison. Si la raison procède dans l'interprétation de la nature à la recherche des lois les plus universelles (le mouvement et le repos comme notions communes) pour ensuite procéder par degrés vers les choses les moins universelles, dans l'interprétation de l'Écriture la raison commune, partagée par tous, aide l'imagination à reprendre le texte de R1 en procédant du "plus universel", l'enseignement moral recommandé par tous les prophètes, analogue herméneutico-pratique des lois théoriques de la nature, vers les choses les moins universelles relatives à l'usage commun de la vie et les actions morales particulières. Si la vérité de la méthode d'interprétation est explication de ce qui a bien une vérité morale sans être pour autant vérité spéculative, la raison qui aide l'imagination dans sa rectification n'est pas l'autre absolu de la raison instance de la connaissance des choses. "La lecture naturelle de l'Écriture conjoint le texte et la

raison, c'est-à-dire l'objectivité de la procédure et l'autonomie du jugement dans une réciprocité rigoureusement constitutive" (Laux 1993: 112).

De toute manière on ne sort pas de l'imaginaire religieux car cet usage de la raison herméneutique n'excède pas la dimension constitutive de l'imagination. La transition est intra-imaginative, elle est indéfinie et ne cessera pas, tout comme ne cesseront pas les fluctuations des affects liées à l'exposition des corps humains aux défis des conjonctures. Il est imaginaire de rêver un âge de la raison qui serait le terminus ad quem de l'histoire du conatus et de l'intellectus. Une auto-transformation de l'imaginaire religieux dans le sens de la conquête immanente d'un imaginaire expressif de la puissance d'agir et de penser est néanmoins à notre portée et elle n'exige que la collaboration entre la raison naturelle en sa qualité d'herméneute et l'imagination elle-même.

Statut et fonction de la philosophie dans le *TTP*

On peut accepter ces analyses, mais jusqu'à un certain point seulement. Fait problème en effet ce que l'on pourrait nommer la généralisation du modèle herméneutique. Il est vrai que l'auto-critique de l'imaginaire religieux assistée de la raison interprète de l'Écriture fait apparaître l'importance du texte dans la constitution de la puissance humaine. La recherche de l'utile est intrinsèquement investie dans des pratiques scripturaires et symboliques. Rapport "miraculeux" au texte fondateur, morale de l'extériorité, politique de la soumission, délire spéculatif font bloc, tout comme font bloc rapport "opérationnel" au même texte rendu toutefois à sa vérité pratique, morale de l'intériorité, politique de la puissance collective, et liberté de recherche philosophique. Mais est-on en droit pour autant de donner une sorte de priorité à la textualité? Tout se passe comme si H. Laux passait à la limite, critiquait - à juste titre - la conception d'une raison extérieure et fétichisée pour la remplacer par une raison identifiée à la seule interprétation textuelle. Si la réalité humaine se constitue dans la production et la révision des textes où elle se dit, il est hasardeux de poser, selon une sorte de rationalisme langagier ou linguistique, que le réel n'est que du lisible, qu'il est texte relevant de l'herméneutique seule. Si le *TTP* est bien grammaire des textes de l'imaginaire et de l'imaginaire comme texte, si "la grammaire est combat parce que le combat est grammaire" (Laux 1993: 117-127, avec référence à la problématique de Ricoeur 1986) la raison ne peut s'épuiser dans ce parallélisme ontologico-linguistique, pour qui le réel tout comme l'action est parole, et inversement.

Il faut prendre la mesure des éléments constituant ce que nous avons pu pouvoir appeler l’Ethique souterraine du *TTP* et qui sont les opérateurs de la transition à R1, c’est-à-dire à la philosophie saisie dans sa différence d’avec R1 et d’avec aussi R2 (Tosel 1984: 249 sqq). Sous les espèces d’une auto-critique de l’imaginaire religieux, le *TTP* introduit à la philosophie dont il donne comme une version simplifiée et dont il montre la fécondité par sa capacité même à reproduire et expliquer génétiquement la structure, la fonction, les formes de l’imaginaire religieux, tâche impossible pour cet imaginaire livré à sa seule dynamique. A ce niveau, le *TTP* est introduction ésotérique à la vraie philosophie comme l’avait soutenu L. Strauss, ce que H. Laux finit par dénier. Le Dieu de R2, soit D2, n’est pas le terme du *TTP*: de par son contenu, qui en fait l’inscripteur de la loi divine de justice et de charité présente dans l’esprit de tous les hommes, il excède D1 Dieu de R1, le Rector de la superstition, produit par une imagination en délire. Mais de par le mécanisme de la croyance qui le pose, il demeure pris dans le cycle de l’anthropomorphisme, et il est défini comme un Sujet moral ou Personne qui en appelle aux sujets humains modelés sur la même structure subjective, il est l’Autre que les autres (sujets) prennent pour modèle et dont ils sont la similitude. Ce mécanisme demeure celui de l’aliénation-projection dans l’Autre (où $S > 1/S$), soit le mécanisme même de la superstition. Le lecteur du *TTP* qui veut être philosophe - et c’est le lecteur que Spinoza vise - doit poursuivre l’emendatio ou réforme de l’imaginaire religieux en se laissant travailler par cette contradiction qui oppose le contenu de D2 à sa forme. Cette contradiction ne peut se résoudre par les seules forces de l’imaginaire même rectifié en R2. Elle est objective et elle constitue le ressort de la pratique argumentative du *TTP*. Lecteur herméneute encore un effort ! Pour accéder à l’idée vraie de Dieu comme procès de production de toutes choses (y compris l’homme et son imaginaire religieux), il reste au lecteur de se défaire des préjugés du vulgus et “à philosopher plus librement” (V.V1.2, *TTP* Praef., pp. 91-92).

Ce sont surtout les chapitres 3, 4, 6 qui dessinent les lignes générales de la philosophie enjeu de la transition $(R1 > R2) > RA$ où RA désigne la vie selon la raison. La philosophie a pour fonction de connaître les trois objets du désir humain, d’analyser les conditions de modes de leur satisfaction : il s’agit de “res per primas suas causas intelligere; passiones domare, sive virtutis habitum acquirere; et denique, secure et sano corpore vivere” (V.V1.2, *TTP* 3, p. 123). Ces trois objets renvoient apparemment à une classification traditionnelle : celle qui enchaîne la vie selon la theoria, la connaissance des causes premières, vie réservée à la minorité des sages, à la vie comme action

éthico-politique ou praxis permettant aux hommes de réaliser la vertu en contrôlant leurs affects propres, et celle qui est réservée à la production des conditions de la reproduction de la vie corporelle dans la sécurité soit à la poièsis (laquelle inclut la politique garant de la sécurité nécessaire à la recherche de l'utile propre). Si la satisfaction complète de ces "omnia quae honeste cupimus" exige la prise en compte de la triple dimension de la theoria, de la praxis et de la poièsis, cette satisfaction est inégalement accordée aux hommes. La multitude, la masse des hommes ne vivent qu'au niveau de la reproduction laborieuse de leurs forces dans les institutions politiques qu'ils sont nécessairement conduits à produire. Une partie relativement faible de la multitude peut former la vertu et une minorité encore plus exiguë peut réellement connaître par les premières causes, mais ces deux objets du désir vertu et connaissance - sont communs à la nature humaine alors que la vie dans la sécurité et la satisfaction économique exige la constitution de sociétés particulières ou nations elles aussi faites, ou à refaire. Ceci posé, il faut bien saisir que pour Spinoza la connaissance par les premières causes, Dieu, au sens de la substance infiniment productive (on le nommera D3), enveloppe la totalité de ces objets du désir : la philosophie connaît le procès de production de la réalité humaine (en tant qu'elle est capable de theoria, de praxis et de poièsis) à partir des causes génétiques produisant ce processus au sein du procès producteur de toutes les autres réalités. La connaissance enveloppe toutes les choses, même si elle émane d'une partie de la réalité et si elle est toujours relationnelle. Le philosophe doit pouvoir rendre compte de l'effectivité de l'imaginaire religieux comme tel et ne peut limiter la raison à une simple fonction d'herméneutique critique. Si cette connaissance ne l'exempte pas de vivre toujours au sein de cet imaginaire, d'en partager les formes rectifiées, il vit et pense en connaissance de cause, et ceci fait de la vie selon la raison et la philosophie une vie spécifique, irréductible à la vie selon R2, même si elle est mêlée à elle.

Le *TTP* introduit à la philosophie qu'il met en oeuvre, et il la met en oeuvre comme explication génétique de l'imaginaire religieux et de son herméneutique propre. L'expérience de purification qui conduit l'imaginaire religieux à passer de R1 à R2 n'a pas le même statut ni la même fonction pour celui qui la vit et pour celui qui la pense et la produit à partir de ses causes. L'accord sur la même morale universelle qui unit le philosophe lequel la déduit des propriétés de la nature humaine et le bon lecteur de l'Écriture lequel la reconnaît comme invariant du texte ne peut pas cacher la différence qui sépare une pratique spontanée ignorante du mécanisme causal de ce mécanisme et une pratique instruite de la connaissance de ce mécanisme. Même si cette connaissance valide la pratique et en montre la néces-

sité indépassable, il demeure une différence de niveau entre celui qui suit cette pratique et la vit comme évidente et bonne et celui qui la vit en connaissant la nécessité et la pense de manière relative ou relationnelle. Ce dernier ne la vivra pas comme un absolu en soi, mais dans le meilleur des cas comme un absolu pour nous, et il lui donnera le statut d'un modèle relatif, toujours conditionnel et relationnel. Or, il en est ainsi pour la connaissance pratique du Dieu de justice et de charité : elle est une forme de notre conatus liée à un régime de l'intellectus assistant l'imagination. Elle ne se confond pas avec la connaissance théorique adéquate de Dieu. Il se trouve que le *TTP* lui-même introduit à cette différence mettant en contradiction l'image du Dieu D2 de R2 et une autre détermination de Dieu, D3, qui qualifie une autre religion, philosophique, R3 ou RA, et qui est elle l'idée adéquate de Dieu. Pour présenter cette différence Spinoza parle le langage théologique commun sans préciser s'il s'agit de D2 ou de D3, laissant au lecteur herméneute le soin de penser le rapport entre D2-R2 et ajoutons-le A2 (l'amour) dont D2 est l'objet, et d'autre part, D3-R3 et A3, l'amour intellectuel de Dieu qui ne se confond pas avec D2.

Le *TTP* insère deux séries de développements qui sont des introductions simplifiées au début et à la fin de l'*Ethique* elle-même, à la partie I et à la partie V, au *De Deo* et au *De libertate humana*. Ces développements consistent à partir de D1 et de D2, à valider le contenu moral de D2 et à insérer le minimum de déterminations pour déstabiliser D2 en faisant apparaître que l'idée de Dieu implique le registre d'une causalité qui elle reste à penser. La réduction "morale" de Dieu pour autant qu'elle donne d'excellents résultats pratiques aboutit à figer le processus de connaissance qui a pour objet les choses, la nature humaine et le principe origine immanent aux uns et à l'autre. L'herméneute est conduit à penser à la causalité divine et à expérimenter intellectuellement que la causalité morale liée à D2 n'épuise pas la causalité même, qu'il lui faut sortir de son abri praxéocentrique, développer son intellectus pour connaître, sans retomber dans les apories délirantes de D1 et sans s'en tenir à une connaissance morale de Dieu. Dans le chapitre 3 du *TTP* Spinoza donne les éléments d'une doctrine de la causalité divine en la distribuant dans un jeu de définitions apparemment nominales et acceptables pour tous. Mais ces définitions - *directio Dei*, *Dei auxilium internum* et *externum*, *electio Dei* - convergent dans le sens d'une identification de l'idée de Dieu comme idée d'une puissance productive infinie, incompatible avec le *Rector naturae*, D1, de R1, la superstition, bien sûr, mais en excès par rapport à D2 et R2, hors des prises de l'anthropomorphisme propre à la théologie morale rationnelle dont la fonction est d'harmoniser la raison herméneutique et le bon imaginaire religieux. Spinoza met à distance le fi-

nalisme de D2 créateur de l'homme, et objet ultime de la tendance profonde de son esprit et de son amour. Il contraint à reformuler cette vision finaliste pratiquement bonne en une conception rigoureusement causale. Il reconstruit la production de A2 et D2 à partir de sa cause en montrant comment la nature humaine se déduit de D3, sous la forme d'une représentation inadéquate de D3 comme cause finale ontothéologique, comme D1. Il montre ensuite comment l'idée image-imaginaire D1, se transforme en idée image-modèle de vie bonne D2, laquelle repose toujours sur le mécanisme d'inversion des causes en causes finales mais use ces causes finales dans un sens pratiquement productif, non délirant, mais néanmoins toujours prisonnier de l'illusion finaliste.

C'est cette correction causale que ne fait pas et ne pense pas H. Laux, et c'est là la cause de l'inflation herméneutique qui empêche ses belles analyses de rendre compte de la fonction de la ratio spinoziste là où celle-ci déborde les étroitesse de l'Aufklärung. Que dit en effet *TTP* 3 (V VI 2, p. 123)? Que Dieu gouverne (*directio*) toutes choses en faisant que toutes choses se produisent comme "ordre fixe et immuable de la nature", comme "enchaînement des choses naturelles", suivant "les lois universelles de la nature par lesquelles tout se fait et tout est déterminé". La "puissance de Dieu", se résout dans "la puissance de toutes les choses naturelles". N'a-t-on pas là l'équivalent de E 1P17 et S ("Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus fuit") qui élimine la création, l'entendement divin séparé, et l'opposition en Dieu de l'entendement et de la volonté. La causalité productive s'articule avec la causalité immanente dans la mesure où toute chose produite, y compris l'homme, est une partie de la nature, se trouve produite de manière à conserver son être et c'est le "*Dei auxilium internum*" que E 3P6, 7 déterminera comme *conatus* ou essence actuelle ou désir, entretenant avec son milieu - l'ensemble en mouvement des choses extérieures, le "*Dei auxilium externum*" - un rapport de composition (ou de décomposition). En ce sens toute chose créée, tout homme, toute nation peuvent être dites élus de Dieu, c'est-à-dire dotée d'une essence actuelle causalement produite en même temps que les circonstances extérieures qu'elle peut approprier. La mise en circuit de l'"*auxilium internum*" et de l'"*electio Dei*" ainsi redéfinis a pour fonction de faire apparaître l'élection, le rapport final à Dieu comme modalité imaginaire de représentation par une partie de la nature de sa relation à l'ordre intelligible et impersonnel du tout de la nature. D1 et R1 sont expliqués dans leur principe et cette explication se poursuit en assignant l'élection comme modalité imaginaire efficace de constitution d'une société. D1 est le Dieu d'hommes qui incapables de vivre d'une vie régie par le désir de connaître les choses et donc Dieu au sens de Nature productive, et inca-

pables de dompter leurs passions et de suivre la vertu ne peuvent vivre qu'à un niveau athéorique et apratique. Spinoza en ces analyses de *TTP* 3 (V.VI. 3, p. 124) met en place le dispositif, la machine de pensée qui doit conduire le lecteur fidèle de D2 et R2 à s'interroger sur la validité explicative de sa propre expérience herméneutique. L'introduction au *De Deo* est opérationnelle, mais ce qui est performativement modifié n'est pas le seul rapport au texte, mais le rapport au conatus et le rapport à l'idée de Dieu, *idea Dei*.

En effet, le même texte précise que la vie morale qui entend satisfaire l'objectif de vivre en contrôlant les passions et en suivant la vertu ne tient pas lieu d'une vie morale unissant vertu et connaissance des choses par leur causes. Le lecteur herméneute qui est un fidèle et un citoyen démocrate se voit interrogé sur la nature de son Dieu, d'un Dieu dont il a reconnu la non consistance théorique, et dont il veut être l'élu, non par sentiment d'amour-crainte exclusif et excluant mais par une spontanéité désintéressée. Il lui faut transformer ce qui est l'objet de sa croyance morale et transformer le langage de la causalité finale du Dieu inscripteur de la loi universelle en logique de la causalité : par quelles raisons pouvons-nous modifier l'idée de D1 et celle de D2? Seule la théorie explicative des fluctuations passionnelles et de son rôle dans la socialisation peut produire la genèse de D2 qui ne peut plus dès lors être seulement principe personnel de foi morale, mais devient objet d'une explication et d'une explication par la double référence à D3 et à notre essence actuelle saisie dans sa relation avec les circonstances extérieures. Ce *De Deo* de *TTP* 3 se complète en *TTP* 4 d'un *De libertate humana* qui confirme la non appartenance de la philosophie spinozienne à la raison herméneutique. Il s'agit des textes consacrés à la connaissance et à l'amour de Dieu.

La liberté humaine maximale dépend de notre capacité de connaître. Elle ne peut se réaliser au seul plan de l'organisation de la sécurité politique et de la satisfaction économique qui en sont néanmoins des conditions nécessaires comme le prouve l'exemple du peuple théologico-politique par excellence, le peuple hébreu : ce peuple a une singularité en ce que son mécanisme constitutif - R1 et D1 - lui a permis de se stabiliser, de surmonter de graves dangers par son exclusivisme sectaire, mais au prix du sacrifice de l'intelligence et du renoncement à la recherche de la vertu morale.

"A l'égard de l'entendement, il est établi qu'ils eurent sur Dieu et la nature des pensées très vulgaires; ce n'est donc pas à cet égard qu'ils furent élus par Dieu plus que les autres. Ce n'est pas non plus à l'égard de la vertu et de la vie vraie; à cet égard, ils furent égaux aux autres nations" (V.VI, *TTP* 4, pp. 124-125).

C'est que

“l'entendement étant la meilleure partie de notre être, il est certain que si nous voulons vraiment chercher l'utile, nous devons par-dessus tout nous efforcer de parfaire notre entendement autant qu'il est possible, car dans sa perfection doit consister notre souverain bien. De plus, toute notre connaissance et la certitude qui exclut réellement et complètement le doute, dépendent de la seule connaissance de Dieu, tant parce que sans Dieu rien ne peut être ni perçu, que parce que nous pouvons douter de tout aussi longtemps que nous n'avons pas de Dieu une idée claire et distincte. Il suit de là que notre souverain bien et notre perfection dépendent de la seule connaissance de Dieu” (V.VI, TTP 4, p. 136).

Si l'on se souvient de ce qui a été établi précédemment, le Dieu dont il est question ne peut pas être davantage le Dieu modèle de vie vraie et de vertu, D2, propre à R2, lequel n'est pas objet d'une idée claire et distincte, mais d'une certitude morale produite et/ou corroborée par l'Écriture. Ou encore l'idée de Dieu enveloppée par R2 et exprimée à proportion du degré de perfection de l'entendement du fidèle moral renvoi à un entendement qui fonctionne comme auxiliaire et régulateur de la puissance imaginative. C'est une autre expression de l'idée de Dieu qui est ici en question et elle exprime la perfection de l'entendement humain, servant ainsi par différence à situer D2. Si “tous les êtres de la nature enveloppent et expriment l'idée de Dieu à proportion de leur existence et perfection”, l'on peut inférer que la nature humaine exprime cette idée de manière inégale selon qu'elle l'exprime en fonction de l'imagination délirante (D1), ou de l'imagination productive réglée par la raison en son usage herméneutique (D2), ou de la raison en son usage théorique (D3). Si l'idée de D2 est moins inadéquate que celle de D1 et si elle exprime l'idée de Dieu en tant que modèle de la vraie règle de vie, ce Dieu “veut” encore l'homme et son amour, il “appelle” l'homme à réaliser sa vocation morale et il “veut” que l'homme réponde à cet appel et se donne cette vocation pour finalité. Cette représentation est inadéquate en ce qu'elle ne comprend pas que Dieu n'est pas Amour-Sujet, qu'il ne veut rien au sens anthropomorphique, qu'il ne crée pas l'homme comme être final pour lui et finalisé par lui. Qui s'en tient à D2 ne peut penser la puissance de la nature humaine comme causée-causale et s'en tient à ce qui importe à sa vie pratique, à sa vertu qu'il imagine voulue et aimée par le Dieu d'Amour personnel. Il demeure prisonnier de la structure finaliste d'interpellation et de vocation, avatar purifié de la structure d'élection. Il ne pense pas la nature humaine à la fois comme partie de cette puissance et partie produite à produire des modèles de vie; il se pense à partir de ce modèle rapporté à la volonté de Dieu, il ne pense pas les conditions de possibilité de ce modèle ni

son caractère relationnel. Il fait de ce modèle qui vaut pour sa vie éthique le modèle de l'être et du produire de l'être alors que ce modèle a une portée régionale et relative à la nature humaine.

Si comme le dit *TTP* 4 (V.VI.2, p. 136),

“Plus nous connaissons de choses dans la nature, plus parfaitement, plus grande et plus parfaite est la connaissance de Dieu que nous acquérons, autrement dit (puisque connaître l'effet par la cause n'est autre chose que connaître quelque propriété de la cause), plus nous connaissons de choses dans la nature plus parfaitement nous connaissons l'essence de Dieu (qui est cause de toutes choses)”,

il suit, conclusion implicite que Spinoza ne tire pas explicitement mais induit, que la connaissance de la nature humaine en sa singularité est la connaissance des formes sous lesquelles cette nature se développe causalement, est produite à se représenter l'idée de Dieu d'abord comme D1, puis à la purifier en D2, enfin à former l'idée adéquate de Dieu D3, et Spinoza précise plus loin que cette connaissance se

S(V.VI-2, *TTP* 4, p. 137).

Ces notions communes ne peuvent être confondues avec la loi divine de justice et de charité qui constitue le modèle par lequel les hommes peuvent dompter leurs passions et vivre la vertu et qui n'a de portée que relationnelle et pratique. Elles relèvent de “la spéculation et de la pensée pure”. Cette spéculation n'est pas à comprendre comme la *theoria* des seules essence des réalités immuables puisque Dieu est projeté sur le plan de la totalité des choses singulières y compris la nature humaine en ses régimes d'actualisation. La spéculation inclut dans l'idée de Dieu le mode de production de la nature humaine et de ses représentations mêmes. Elle a pour objet le processus par lequel les hommes constituent d'abord R1 et se représentent D1 au sein de la recherche en société de leur utile propre dans l'ignorance des causes réelles agissant dans la nature et produisant la leur propre. La spéculation a pour objet spécifique au sein de la production de la réalité la production de la nature humaine qui se produit comme recherche de la sécurité dans la société politique et des commodités de la vie économique. La *poiësis* est elle-même un objet de la spéculation en ce qu'elle est une de ces choses particulières rentrant dans la connaissance de Dieu et elle doit être située à partir du procès de production de la nature condition de son intelligibilité avec sa représentation-présentation propre de l'idée de Dieu. Pour pouvoir développer ses puissances propres la nature humaine doit se comprendre en se décentrant d'elle-même et ainsi se penser en relation in-

terne et immanente au procès de production de la nature. Il sera possible alors de constituer des modèles de vie relationnels en comprenant leur fonction pratique sans leur demander d'expliquer le procès dont ils sont un moment et une fonction. La connaissance de Dieu en tant que connaissance des choses particulières est l'unité de la connaissance des structures communes de l'être comme procès de production de la nature et des choses particulières que soutiennent ces structures. Elle inclut la connaissance de la nature humaine chose au sein des choses, en ses actualisations singulières.

Ce n'est pas un hasard si le texte cité de *TTP* 4 est à la fois celui qui condense un grand nombre de propositions de l'*Ethique* elle-même (soit E 2P45 et 46; E 4P26 et 28; E 5P15, 24, 25) et qui renvoie explicitement à l'*Ethique*.

"C'est donc à cela, je veux dire à la connaissance et à l'amour de Dieu, que se ramènent notre souverain bien et notre béatitude. Par suite les moyens que nécessite cette fin de toutes les actions humaines, à savoir Dieu lui-même en tant que son idée est en nous peuvent être appelés commandements de Dieu, puisqu'ils nous sont prescrits en quelque sorte par Dieu lui-même et tant qu'il existe en notre esprit /.../ Quels sont maintenant ces moyens, quelle règle de vie cette fin nécessite-t-elle? Comment rattacher à cette fin les principes du meilleur gouvernement et régler par sa considération les rapports des hommes entre eux? Ces questions rentrent dans l'Ethique universelle" (V.VI, TTP 4, pp. 136-137).

D3 est donc solidaire de la connaissance des causes, et R3, la religion philosophique qu'elle définit, situe le philosophe ici bas par delà certes le citoyen superstitieux, de D1-R1, mais aussi par delà le lecteur herméneute et citoyen démocrate de R2-D2. Ce philosophe ne cesse pas pour autant de vivre avec les uns et les autres, de comprendre la nécessité de R1, son insuffisance et son impuissance; la nécessité du passage à R2 et sa relative puissance. Mais cette puissance ne libère pas ce que peut l'homme en tant qu'il explicite de manière adéquate l'idée de Dieu que son esprit contient comme tout esprit. Cette idée le conduit à situer R2 et D2 à un niveau de puissance supérieur à R1 et D1. L'homme libre de l'*Ethique* 4 vit sans même devoir valoriser l'espérance, en formant un modèle de vie vraie qui sous beaucoup d'aspects valide la loi de justice et de charité de R2 mais qui est un modèle formé causalement et se sachant tel, délivré de toute l'illusion finaliste qui demeure en D2 et R2. Si R2 atteste de la possibilité de l'utilité d'une cause finalisme bien réglé, le sage s'efforce de vivre et de penser dans la production de la causalité adéquate. Il sait du même coup que celle-ci ne s'obtient que par la rectification permanente du rapport finalisé et herméneutique à la réalité, rapport imposé par notre exposition permanente aux causes extérieures qui à la fois

conditionnent et limitent notre puissance d'action et de conception adéquate. Il sait à la fois, la nécessité et la limitation du rapport herméneutique à la réalité, la nécessité de sa rectification causale.

Nous pouvons reproduire la même transition en ce qui concerne la question de l'amour de Dieu. L'idée de Dieu source de justice et de charité est celle d'un Dieu imaginé comme amour, comme personne aimante capable d'éprouver des affects et en particulier d'aimer les hommes. En aimant ce Dieu par la pratique des vertus qu'il recommande dans sa loi morale-religieuse et en le définissant à partir de ces vertus attributs, nous nous prescrivons d'aimer les hommes comme nous-mêmes et nous imaginons que nos actions justes et charitables lui plaisent et le satisfont : alors ces mêmes actions nous rendent heureux. La structure anthromorphique de cet amour demeure mais son contenu dissipe l'amour passionnel craintif de D1 en R1. Cet amour passionnel joyeux de D2 en R2 nous fait échapper à la contrainte de D1, et sa spontanéité a des conséquences heureuses qui sont vécues dans l'élément de la finalité et de la croyance en un ordre providentiel de l'amour, avant de pouvoir s'expliquer par ses causes productives.

Ces conséquences sont de deux ordres: éthico-politiques et épistémologiques.

Sur le plan éthico-politique, la loi morale contribue à favoriser les pratiques de collaboration et à desserrer le cadre particulariste de la vie politique. Elle apprend à poser les questions politiques du point de vue d'un intérêt commun qui n'est par celui de la secte, de l'Eglise, de tel ou tel clan, de la nation même. Elle apprend à reconnaître l'irréductibilité et la légitimité du droit naturel de chacun. Elle apprend aussi à faire de la puissance souveraine la seule instance chargée de remplir d'un contenu politique déterminé ce qui sera juste à tel moment donné de la vie sociale, sans prétendre fixer une fois pour toutes ce juste à la détermination duquel chacun peut contribuer en énonçant comment il comprend la loi de justice et de charité que tous reconnaissant en sa formalité. Plus encore, chacun, s'il le souhaite, peut former le projet d'une vie de vertu et de contrôle de ses affects dans une société en perpétuelle recherche de la définition concrète du juste politique. La vie politique devient celle d'individus subjectivés par rapport non plus à un Dieu de crainte mais à un Dieu garant de reconnaissance réciproque. Par R2, c'est en fait une exigence de raison qui se fait sentir dans la vie politique et qui se met en débat avec les passions divisant les hommes. L'objet du désir de vivre selon la vertu peut recevoir une satisfaction avec ce modèle de vie vraie qui devient force active d'une politique qui par ailleurs demeure toujours celle des désirs.

Sur le plan épistémologique, cet amour de Dieu qui est lié à une image de Dieu en tant que loi d'amour conduit l'imagination positive à s'affronter à sa propre limite et à épuiser son dynamisme. En effet, comme l'a montré Matheron (1971: 183 sqq), nous imaginons que ce Dieu D2 est fondamentalement amour et amour des hommes. Nous identifions à lui, nous nous prescrivons d'aimer les hommes comme nous-mêmes. La même expérience imaginative nous conduit à nous imaginer que nos actions justes et charitables lui plaisent et le comblent de joie et nous sommes heureux de ces actions. Nous ne suivons pas cette loi d'amour comme loi de contrainte dont l'observance doit nous favoriser dans notre recherche de l'utile et de la sécurité. Nous imaginons que Dieu ne veut rien d'autre que notre salut délié de toute détermination utilitariste, salut de notre être pour lui-même. Naît une joie nouvelle au delà de la seule satisfaction de notre conservation qui nous conduit à nous aimer nous-mêmes en aimant Dieu. Naît le sentiment d'une justification totale de l'existence en et par Dieu sans autre finalité qu'elle-même. Lorsque nous avons échoué à suivre ce modèle de vie vraie, nous nous repentons, nous regrettons de n'avoir pas agi selon le vouloir de Dieu, pour son amour, et nous pensons que Dieu qui nous aime nous pardonnera si nous nous repentons. En ce cas, le repentir acquiert une valeur positive. Le Dieu amour s' imagine alors comme Dieu de Miséricorde et de Grâce, et cette image prend force des comportements justes et charitables qu'elle inspire comme modèle de vie vraie. Notre amour libère sa spontanéité : nous sommes prêts à obéir de nous-mêmes à ce que Dieu veut parce qu'il le veut et que son vouloir est amour et justification. En ce point, cette image de Dieu parvient au seuil de la transformation en concept de Dieu. Si nous mettons en rapport cette image avec les propositions de *TTP* 3 et 4 sur l'équivalence entre connaissance de Dieu et connaissance des choses naturelles, si nous pensons la spontanéité de notre amour devenu évidence de notre justification, nous sommes conduits à dépersonnaliser, définaliser Dieu, à mettre en doute l'illusion de finalité et à tout repenser causalement, productivement, à partir de Dieu comme puissance productive dont nous sommes une partie et dont nous avons l'idée. Naît l'amour intellectuel de Dieu qui est produit par nous, de manière autonome comme connaissance de la puissance productive elle-même par et dans une de ses parties.

"Toute notre connaissance, c'est-à-dire notre souverain bien ne dépend pas seulement de la connaissance de Dieu, mais consiste du tout en elle. Cela suit encore de ce que l'homme est plus parfait à proportion de la nature et de la perfection de la chose qu'il aime par dessus tout et inversement; celui là est donc nécessairement le plus parfait et participe le plus à la souveraine béatitude qui aime par dessus tout la connaissance intel-

lectuelle de Dieu, c'est-à-dire de l'être tout parfait et en tire le plus de délectation" (V.VI,2, TTP 3, p. 136).

La vie théorique satisfait le désir humain au plus haut degré, mais elle ne constitue pas un monde séparé en ce qu'elle inclut comme ses objets le désir de vivre en sécurité et celui de vivre selon la vertu. Si elle a son autonomie et son objet propre, elle inclut tout le processus qui la précède et ne la comprend pas; elle sait que la masse des hommes vivent dans l'ordre politique sans connaître les causes de leur pratique et sans connaître Dieu, sans connaître les raisons causales qui leur font désirer en cette cité de vivre selon la vertu. La connaissance est le fait d'une minorité qui peut par elle éclairer l'expérience politique, morale, religieuse des hommes, sans prétendre la remplacer par une politique, une morale, une religion, conformes aux enseignements de la raison et de la science intuitive. Cette lumière peut permettre à cette expérience de se développer en délivrant ses puissances et d'être jugée de manière immanente par l'idée à la fois irréalisable structurellement mais nécessaire d'un autre modèle que celui élaboré par l'herméneute en sa lecture finaliste, - le modèle de l'homme libre et celui du sage (V.VI.2. E 4Praef.).

En guise de conclusion: qu'est-ce que la "speculatio" selon Spinoza?

La difficulté de lecture que pose le *TTP* tient à ce que pour Spinoza la religion sous sa double forme R1 et R2 ne peut ni être acceptée sur le plan du savoir ni être comprise comme devant disparaître comme illusion dont on sortirait une fois pour toutes par une réappropriation de son pouvoir qu'effectuerait la raison. Une critique humaniste qui fait de la religion une production de l'homme explicable par la condition d'ignorance et d'impuissance où se trouve le conatus ne peut suffire en ce qu'elle oublie que Spinoza ne part pas de l'homme mais de Deus sive Natura et que ce faisant il semble suivre la même démarche que tout esprit religieux alors qu'en même temps il dénonce l'anthropomorphisme de cet esprit et reproduit la genèse de ses croyances fondées sur un anthropocentrisme radical. La fiction de D1 ne peut être considérée comme pur produit d'une imagination délirante, elle est une première représentation de l'idée de Dieu présente en tout esprit. En tant que la puissance du Dieu-Nature s'exprime et s'explique par la puissance limitée de l'esprit humain d'abord porté à imaginer Dieu comme Rector, cet esprit est produit avec l'idée de Dieu qu'il ne peut pas vraiment

connaître adéquatement en raison de son rapport imaginaire aux choses naturelles et à lui-même. La capacité de l'esprit humain de purifier ce rapport imaginaire en lui donnant une autre figuration imaginative est une actualisation de l'idée de Dieu qu'il faut à la fois expliquer à partir de cet esprit et à partir du processus naturant. Nous ne pouvons accéder à la saisie de notre pouvoir de connaissance qu'en le pensant dans son ordre de dépendance à l'égard d'un Dieu Nature qui ne veut rien mais produit causalement tout. Le savoir est donc savoir de Dieu à tous les sens du génitif, mais ce Dieu doit être définalisé, désanthropomorphisé. Il suit que la connaissance est religion spéculative en ce qu'elle fait toujours le détour par le principe producteur auquel tout appartient, y compris la possibilité de le connaître de l'intérieur.

La lecture humaniste est tentée de faire l'économie de ce détour qui a une fonction de position, de mise en relation indispensable pour éviter de faire de l'homme le principe absolu, le centre producteur, un empire dans un empire. Or la critique déloge l'homme de sa prétention d'être centre, elle le relie aux systèmes de relation proches et lointains qui le posent et le définissent et expliquent sa réalité. L'équivoque naît de ce que un mot, un substantif fétichise, ou subjectivise ou personnalise un système ouvert de relations. Le substantif "Dieu" porte en lui ce risque alors que sa définition relationnelle le conjure. Connaître est toujours (re)passer par l'idée de Dieu pour mesurer à cette idée les idées inadéquates qui l'expriment d'ailleurs de manière inégalement inadéquates. Ni humanisme anthropocentrique, ni herméneutique anthropomorphique, mais une décentration de toute illusion finaliste d'être un empire dans un empire, recentrement relationnel - mais perspectiviste - sur la puissance humaine comprise par et dans ses relations aux systèmes qui la font être et où elle peut devenir relativement puissance de concevoir par soi. La lecture herméneutique ne va pas jusqu'au bout de ce qu'implique la thématique de l'idée adéquate de Dieu et s'en tient à une religion morale incapable de penser l'identification spinozienne entre speculatio-religio-ethica. Or, tous les éléments théoriques du *TTP* conduisent à faire de l'idée adéquate de Dieu identifiée aux lois de la productivité naturelle une instance critique de D2 et de D1 et le point de départ de la genèse causale de l'explication de leur nécessité, tout en lui assurant le statut d'une fin du désir de connaître, fin causalement produite avant d'être posée comme objectif voulu. Spinoza le dit à mots couverts :

"Il est vrai sans doute que l'on doit expliquer l'Écriture par l'Écriture aussi longtemps qu'on a peine à découvrir le sens des textes et la pensée des prophètes, mais une fois que nous avons enfin trouvé le vrai sens, il faut nécessairement user du jugement et de la raison pour donner à cette pensée son assentiment" (TTP 15, p. 251).

Cette raison ne peut se limiter à la seule raison morale, elle garde un rapport indestructible au désir de connaître par les causes et cette raison tout en se donnant pour objet le procès sans sujet d'une réalité qui produit la nature humaine comme causée et causante produit une joie, une vie propre qui se donne son "exemplar naturae humanae", celui de l'homme libre qui ne se confond pas avec l'exemplar" du *TTP* dans la mesure où il peut à produire des actions sans avoir à les référer à un Dieu-Personne-Amour, où il se tient par delà le cycle de la crainte et de l'espérance et ne recourt à l'espérance ou aux passions tristes éthiquement efficaces (le repentir) que de manière tendanciellement nulle. L'idée adéquate de Dieu D3 est associée à une idée-idéal immanent contrafactuel de l'homme libre, voire du sage, qui ne peut se manifester que dans la confrontation et la rectification permanente des pratique théologico-politiques propres au commun des hommes. La religion ne finira pas; la politique où vivent les hommes "obnoxii passionibus" ne donnera pas nécessairement lieu à une communauté métapolitique de sages vivant dans l'amour intellectuel de Dieu, mais il est nécessaire que cet idéal contrafactuel soit produit et utilisé par l'homme libre et par le sage. Si ce sage valide R2 et suit ses préceptes, il en connaît le formalisme, et surtout quant à lui il essaie de vivre par delà ce Dieu-Personne tout en coopérant et vivant avec ceux qui sont les fidèles et les herméneutes de ce Dieu. Il sait que ce Dieu n'est pas l'idée adéquate et son éthique n'est pas non plus stricto sensu, malgré les convenances ou les anticipations, l'équivalent de la loi de justice et de charité qu'il reconnaît néanmoins.

C'est en ce sens qu'il faut reprendre la triple distinction en laquelle culmine le *TTP*, celle qui oppose obéissance et connaissance (chapitre 13), foi et philosophie (chapitre 14), théologie et raison (chapitre 15). On y verra que l'ultime question est celle de la fonction de la théorie dans son rapport aux diverses pratiques de l'expérience humaine, et plus précisément celle du rapport qui lie, d'une part, savoir de l'ordre symbolique et de ses présentations imaginaires, et, d'autre part, l'effectuation de cet ordre et de ses éventuelles transformations. Il ne s'agit pas d'un partage entre ce qui relève d'une spéculation portant sur des objets transmondains, intelligibles, objets d'une certitude métaphysique et ce qui relève de la foi et de sa certitude morale. La distinction n'est pas celle de deux modes de connaissance, mais plutôt celle de deux domaines incommensurables et pourtant inscrits l'un dans l'autre, c'est-à-dire le domaine de la pratique humaine en tant qu'elle se constitue toujours comme ordre assujettissant les hommes en sujets d'obéissance à un pouvoir ou autorité qui est Autre leur prescrivant des fins, et le domaine de la connaissance par les causes qui hors de toute obéissance

et imposition de finalité produit le savoir de la nécessité de cet ordre, de sa structure et de sa loi de transformation. Toute pratique est en ce sens obéissance fondamentale en ce qu'elle lie les hommes sujets à la reconnaissance d'un Autre, instance d'énonciation d'une loi, intrinsèquement théologico-politique, quelles que soient les capacités de cet ordre à exprimer les puissances des sujets qu'il rassemble; elle est donc religion. Si la philosophie comme connaissance de D3 est religion en ce qu'elle explique à partir de l'idée de Dieu toute puissance produite, tout ordre naturel modal (tel celui de la nature humaine considérée comme théologico-politique), la spécificité de cette religion spéculative est de faire apparaître la pratique et ses formes religieuses comme ordre fait, factuel et fictif tout à la fois, et donc d'interdire à ces formes de pratiques qui sont toutes religion au sens de production (produite) de lien social de se constituer en pratiques autoréférentielles. R3 en produisant la connaissance de ces ordres d'obéissance et de religion que sont R1 et R2, empêche toute croyance aveugle à ces ordres d'obéissance. R3 explique par quelles raisons nous ne pouvons pas ne pas obéir, ne pas flotter entre une obéissance à D1 selon R1 ou à D2 selon R2. Passer par D3, c'est se donner les moyens d'une genèse des raisons de la pratique humaine fondamentale d'obéissance à un ordre théologico-politique. R3 en produisant à partir de l'idée de Dieu le procès de production de ces ordres spécifiques d'obéissance que sont R1 et R2 se délie de toute obéissance imposée sans être connue. Comme religion spéculative la philosophie est déliaison causale des éléments qui liés font de R1 et de R2 des formes de religion inégales certes mais effectives d'obéissance, de liaison à un ordre de liaison. En liant à l'ordre de la nature et à ses lois de production les religions produites dans la pratique humaine la philosophie relativise ces religions, ces modes de liaison, ces pratiques comme pratiques d'assujettissement; elle se constitue, que l'on passe le mot, en Dé-religion. Cela ne veut pas dire que les hommes pourront se dispenser d'un ordre d'assujettissement, qu'il soit contraint ou spontané, cela veut dire que pour qui vit dans la connaissance l'ordre des ordres ne peut être celui d'une pratique spontanée autoréférentielle imposant ses finalités à ses sujets, qu'il lui reste indéfiniment à reproduire la genèse spécifique qui donne les raisons causales de cette pratique à partir des propriétés de la nature humaine et de la nature où celle-ci est inscrite.

Autant dire que la connaissance ne reconnaît a priori aucun ordre prétendant énoncer sa propre sacralité et constituant ses sujets assujettis sans connaissance de cause. La religion philosophique est par delà toute loi produite-imposée sans connaissance de cause, elle est au delà ici bas de toute religion et de toute énonciation d'ordre. L'ordre de la nature en ses lois

n'énonce nul commandement, il permet d'expliquer comment naît l'instance des commandements et des lois, des liens et des religions. Au delà des archies, il est comme tel anarchique même s'il rend compte des raisons qui produisent la nécessité des archies et des religions. Comme tel, il modifie notre rapport au symbolique et s'inscrit dans un espace méta-herméneutique, si l'herméneutique est toujours à un moment ou un autre reconnaissance d'un ordre, préjugement d'un lien, position interprétative mais non causale d'une religion. R3 est déliaison causale des liaisons produites, des religions, une religion de la Dé-religion. Comme anarchie et liberté de concevoir, elle est pratique du pouvoir de concevoir les liens en leur nécessité causale; elle lie et délie en connaissance de cause. En ce sens, elle se distingue de toute pratique spontanée, de toute reconnaissance d'ordre théologico-politique. La loi naturelle causale est anomique comme telle en ce qu'elle reconnaît et ce qu'elle connaît; ce qu'elle reconnaît en le reproduisant.

“Mérite le non de sacré et de divin ce qui est destiné à l'exercice de la pitié et de la religion et ce caractère sacré demeurera attaché à une chose aussi longtemps que les hommes s'en serviront religieusement”.

“Rien n'est pris en soi et absolument sacré ou profane ou impur, mais seulement par rapport à la pensée” (V.VL.2, TTP 12, p. 232 “Nihil extra mente...”).

La religion est nécessaire en ce que nul lien social ne peut se constituer sans l'énoncé d'une loi théologico-politique toujours représentée sous le mode d'un rapport imaginaire se référant à un Autre (Dieu de crainte ou Dieu d'amour, Dieu Nation élue ou Dieu-Humanité universelle, ou plutôt la tension entre ces Dieux). Toute loi énoncée qui est une loi de constitution d'une fonction-sujet (et ici on ne prend pas en compte, comme impliquant une suspension de cette contrainte, la qualité de citoyen démocratique de ce sujet) implique un acte d'énonciation. La connaissance de cette structure imaginaire et symbolique ne la dissout pas, mais en modifie l'exercice en ce que la connaissance fait de cet ordre qui se pose comme constituant un ordre qui est aussi à la fois fait et fictif, et ouvre le problème de sa transformabilité (en son contenu, non dans sa formalité). Seul le détour par l'idée adéquate de Dieu permet de comprendre l'efficace structurant de pratiques où la foi, l'obéissance sont inévitables. Seul ce détour donne la liberté de tester la capacité de liaison, de re-ligion de cet ordre en le mesurant à sa capacité d'exprimer la puissance, la réserve de puissance de ses éléments. La philosophie ne remplace pas la pratique, la nécessité du politique et de sa constitution “théologique” (l'énonciation de la loi d'obéissance par l'Autre garant de la loi énoncée). Elle permet de la connaître par les causes et éventuelle-

ment de rectifier le rapport au théologique en interrogeant la capacité de cet Autre à exprimer les conatus formant la multitude, et à constituer leur puissance en puissance commune. Elle donne de la liberté à l'égard de la loi théologico-politique qui est nécessaire, elle donne "plus" de liberté en montrant que les liens, les religions se font et défont selon leur capacité à exprimer la puissance du conatus. Elle délie des liaisons caduques et libère la capacité de nouvelles liaisons pour autant que savoir causal des liaisons produites elle est simultanément la critique des illusions entretenues par ces liaisons sur leur caractère absolu, de leur propension à se constituer comme des empires dans un empire. La philosophie produit la capacité pour l'homme de devenir cause par soi (relativement) en passant toujours par le seul Autre qui ne soit ni mystère ni instance d'assujettissement, l'Autre dont nous nous sommes une partie, l'Autre de la Nature dont nous avons l'idée.

"La doctrine de l'Écriture n'est pas une philosophie, ne contient pas de hautes spéculations, mais seulement des vérités très simples et qui sont aisément percevables à l'esprit le plus paresseux". "L'objet de l'Écriture n'a pas été d'enseigner les sciences, nous pouvons en conclure l'insoumission, non l'ignorance" (V.VI.2, TTP 13, pp. 238-9).

Irréductible est donc la tension entre la pratique - en ce qu'elle contient d'obéissance, de foi en un ordre finalisé et finalisant, de croyance en une mission de chacun voulue par un Autre qui permet ainsi l'identification de tout sujet -, et la connaissance vraie qui est connaissance par les causes et par l'idée adéquate de Dieu comme cause immanente (qu'il s'agisse des causes productrices de l'ordre et de sa loi, de la foi et de la croyance qui font être cet ordre). L'ordre est liaison et le savoir libère de toute liaison pour rendre possible d'autres liaisons. Toute pratique du lien social est susceptible d'apparaître comme instance de liaison forcée que dénonce la connaissance laquelle nous délie des chaînes devenues inutiles ou dangereuses et relance la recherche de liaisons heureuses. Toute doctrine d'obéissance est en ce sens théologie quel que soit le nom de la fonction d'énonciation de la loi, et la pratique humaine fonctionne à l'obéissance "théologique" ou symbolique. Seulement il y a obéissance et obéissance; la philosophie dont la tâche est d'abord de connaître et ensuite de connaître encore suspend l'obéissance lorsqu'elle produit le savoir de ses causes et de sa nécessité pratique pour des hommes passionnels, et dans ce suspens elle distingue entre la bonne et la mauvaise obéissance pour nous. La bonne, R2, est celle qui repose sur un amour passionnel spontané du lien social et sur la pratique effective de ce lien, celle qui libère la puissance collective dans les interrelations liant conatus et pouvoir souverain. Elle est celle où l'Autre qui énonce

la loi désigne une instance vide d'énonciation que personne ne peut occuper, soit la puissance collective elle-même dans son processus infini de production et de reproduction. La mauvaise, R1, qui repose sur la crainte, définit le lien social où tous et chacun veulent être les élus de l'Autre lesquels prétendent occuper cette place vide, se soumettent aux autorités se prétendant être élus de cet Autre et aliènent leur puissance collective en ces représentants de l'Autre. Nulle science ne peut annuler le cours de la pratique et le combat de la bonne et de la mauvaise obéissance. Nulle pratique ne peut demander à la connaissance de se borner à la reconnaître dans la foi, quelle que soit la théologie qui dira cette foi. Nulle pratique ne peut empêcher la connaissance de prendre la liberté et de donner la liberté de produire les raisons de tout assujettissement. Ne voulant rien, le Dieu Nature n'assujettit pas. Passer par lui est passer par les causes de toute pratique. La seule obéissance que la philosophie légitime comme bonne est celle qui peut supporter le savoir de sa genèse, accepter la coexistence avec la vie philosophique et se reformuler en connaissance de cause. La lecture herméneutique du *TTP* est trop pressé d'obéir, même si son obéissance est la bonne. Elle refuse de faire le pas de la philosophie comme connaissance de Dieu et des choses (humaines aussi) et de sa béatitude propre. Le lecteur herméneute est assurément de ceux que souhaitait Spinoza en ce qu'il opère la réforme de R1, mais il est aussi de ceux qui n'ont pas suffisamment pris en compte la puissance de la spéculation et de sa liberté "anarchique". La loi cause est irréductible à la loi d'obéissance. Philosopher n'est pas seulement reconnaître la loi et son énonciation. Il demeure un anomianisme de la théorie. La loi réglant le processus théologico-politique qui vaut pour nous n'est pas la loi de l'univers. Seul paradoxalement le savoir de cette irréductible différence permet de comprendre les raisons d'une obéissance productive pour nous en produisant les raisons de la bonne désobéissance à la mauvaise loi théologico-politique. Sur ces bases, il sera peut-être possible de lire sans les banaliser ces conclusions du chapitre 15.

"Ni la théologie ne doit être la servante de la raison, ni la raison celle de la théologie, l'une et l'autre ont leur propre royaume: la raison celui de la vérité et de la sagesse, la théologie celui de la piété et de l'obéissance. La puissance de la raison ne s'étend pas tellement loin qu'elle puisse établir la possibilité pour les hommes de parvenir à la béatitude par l'obéissance seule sans la connaissance des choses. La théologie d'autre part ne prétend rien que cela, ne commande rien que l'obéissance, ne veut ni ne peut rien contre la raison" (V.VI.2, TTP 15, p. 254).

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Spinoza:

Opera. Ed. J. Van Vloten et J.P.N. Land. Den Hage: Martinus Nijhoff, 1914.

Sources:

Laux, Henri: *Imagination et raison chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*. Paris: Vrin, 1993.

Matheron, Alexandre: *Le Christ et le salut des ignorants*. Paris: Aubier, 1971.

Ricoeur, Paul: *Du texte à l'action*. Paris: Le Seuil, 1986.

Strauss, Léo: *Persécution and the Art of Writing*. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1952.

Tosel, André: *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*. Essai sur le Traité Théologico-Politique. Paris: Aubier, 1994.

ABSTRACT

The difference between superstitious imagery and religious imagery must be analyzed in its total complexity. Henri Laux's latest work allows us to locate every category of spiritual fluctuation and transition in its right place. However, it is impossible to reduce the *TTP* to the statute of criticism of religious imagery distinguished from real philosophy. The *TTP* turns the theory of religious imagery into an introduction to the theoretical philosophy of the Ethics, which in itself requires the theory of imagery. From this point of view, L. Strauss's thesis stays well-grounded. The *TTP* goes beyond the single hermeneutics field, which is based on the primacy of finality, and develops the idea of an explanatory knowledge that also accounts for the possibility of interpretation. An interpretation always involves a function of gratitude and obedience. An explanation depends on the power to act and conceive. Explanation unties what interpretation ties. Spinoza's philosophical religion is a de-religion. It explains the necessary production of a practice and of its interpretations, just as the necessary correction and adjustment of this practice in its genetic explanation. It explains the unity and difference of interpretation and explanation.

Religion et philosophie dans le *Traité Théologico-Politique*. Débat avec André Tose¹

Henri Laux

La question de la fonction du TTP n'est pas simple en effet. S'agit-il d'une réforme de l'imaginaire religieux? D'une introduction à la philosophie? La question se redouble: les deux orientations sont-elles exclusives ou complémentaires l'une de l'autre? André Tose, dont on connaît l'important ouvrage consacré au TTP (Tose 1984), vient d'examiner ces problèmes à partir d'une discussion avec mon propre travail (Laux 1993). Il le fait avec la bienveillance et la fermeté qui sont les conditions d'un véritable débat intellectuel. Ma réponse à ses objections voudrait contribuer à approfondir ce débat dans le même esprit.

1. A. Tose souligne donc que les interprétations "herméneutiques" du TTP ne voient plus dans ce traité "le manifeste préparant et présentant la vraie philosophie", et que selon mon approche celui-ci "n'est pas tant une introduction ésotérique à la philosophie de l'Éthique qu'une théorie de l'imaginaire religieux". Il résume cette théorie de l'imaginaire avec beaucoup de justesse, en parlant d'une transition intra-imaginative de la forme de religion que j'appelle R1 (religion d'extériorité, proche de la superstition) à la forme appelée R2 (religion rectifiée et libérée, mais religion toujours, révélée et imaginative). Tout ceci appelle déjà plusieurs remarques:

1/ Le TTP, en effet, n'est pas en tant que tel une présentation de la vraie philosophie de Spinoza, au sens où son projet et ses modalités ne sont

¹ MM. Herman De Dijn et André Tose m'ont proposé avec beaucoup de cordialité de participer à cette discussion : qu'ils en soient ici très vivement remerciés.

pas ceux de l'Éthique en sa constitution ontologico-géométrique. Si l'Éthique est le texte voulu par Spinoza comme adéquat à sa philosophie, il n'y a pas à en chercher ailleurs l'expression systématique. Mais il est clair en même temps que l'Éthique n'est pas absente du TTP, de manière souterraine (on reconnaît là une expression d'A. Tosel), et que plusieurs passages du traité sont très homogènes à son contenu. Cela est manifeste; il n'est pas besoin de postuler "un art d'écrire sous la censure", à la Leo Strauss, pour le reconnaître. En un premier niveau donc, la philosophie de Spinoza est présente dans le TTP de manière souterraine mais non secrète: Spinoza ne la dissimule pas au lecteur commun pour la réserver au spécialiste du sens caché. Ainsi, la différence entre le "croire selon la révélation" et le "penser par idées adéquates" apparaît-elle de manière non latente dans le discours. De cette façon, le TTP présente à sa manière, qui est partielle, la philosophie de Spinoza et par là-même il y introduit. Mais le problème est de savoir comment il y introduit, comment il la présente réellement. Est-ce en la développant sur certains de ses points centraux? Est-ce seulement cela?

2/ Sous peine d'en réduire la force propre, on doit considérer le TTP à travers l'objet premier qu'il aborde, à savoir la théologie et la politique, ou leur articulation dans la religion, et très précisément le problème de l'interprétation. Or, de ce point de vue, la réflexion concernant l'Écriture est centrale. L'accent mis sur l'herméneutique n'est donc pas extrinsèque au TTP: à la fois parce que le chapitre 7, explicitement consacré à l'interprétation, énonce les conditions d'un rapport au texte homogène au rapport à la nature que pose l'ontologie de l'Éthique rappelée dans le chapitre 6 (98-99), et parce qu'il est fait obligation d'interpréter dans le cadre des dogmes de la foi universelle (206-209), d'interpréter librement, sous la vérification d'une conformité de l'interprétation avec les pratiques de justice et charité correspondant au Dieu de même nature.² Si l'accent mis sur l'interprétation est central pour Spinoza lui-même, c'est que celle-ci est constitutive du traité et de son objet: dès lors, elle ne peut être comprise comme une alternative à l'intelligence du texte. La réflexion sur l'Écriture et l'interprétation n'est pas prétexte à une réflexion plus fondamentale qui devrait se cacher (116-117): elle a consistance en elle-même, sans pour autant constituer un objet indépendant dans le système: la puissance de ses procédures est le lieu d'un rapport à la philosophie.

3/ Mon travail ne concerne pas seulement le TTP; il porte sur l'ensemble du corpus spinoziste, en particulier sur l'Éthique, puisqu'il s'agit de "lire le TTP et l'Éthique dans un rapport d'interprétation réciproque"

² 185-190 pour la question des attributs de *justice* et de *charité*.

(14). C'est dire que la question de la "philosophie vraie" n'est pas exclue de son champ, et, bien plus, qu'elle est intrinsèquement requise pour comprendre le sens de ce qui s'engage dans la diversité des opérations de l'imagination.

2. La question de la transformation de l'imaginaire doit être entendue dans toute son ampleur. Le TTP travaille en effet sur le problème de la religion. D'abord parce que la religion est le lieu d'un enjeu décisif quant au problème de la liberté de penser, et qu'il y a un intérêt spécifique pour Spinoza à traiter de l'interprétation des Écritures. Mais aussi, et cela se fait en même temps, comme dans la profondeur de la lettre du texte, parce que les représentations religieuses débordent le seul cadre de la religion pour servir de paradigme à la représentation historique en général: elles sont comme le matériau disponible dans le contexte d'une époque pour désigner des cohérences multiples. Ainsi, la théorie de l'imaginaire religieux permet-elle de penser la théorie de l'imaginaire en général, individuel et social. Cela explique que l'on puisse analyser la religion d'extériorité à partir d'un certain nombre d'affects exposés dans l'Éthique:³ structurellement, la religion se comprend dans la logique d'impuissance (et de puissance très relative) que désignent l'espoir et la crainte, l'humilité et le repentir (avec la honte); ces affects appartiennent bien au système religieux: ils furent autrefois maniés par les prophètes, ils permettent d'analyser des mécanismes d'impuissances dans l'histoire religieuse; mais ils appartiennent d'abord à la grammaire universelle des comportements humains. Et donc il ne s'agit pas simplement de comprendre comment la cohérence religieuse (celle de l'imaginaire avec ses pratiques respectives) peut être transformée, mais comment toute cohérence historique peut aussi être transformée.

C'est cette cohérence qui permet de comprendre la fonction de la textualité. Qu'appelle-t-on en effet ici textualité? En un premier niveau, il s'agit du donné des Écritures bibliques, avec son interprétation explicitement définie dans le TTP. Mais en fait le sens est plus large. Pour rester d'abord dans le domaine de la religion, le texte n'est plus seulement le système des signes linguistiques agencés par le corpus scripturaire; il est en même temps, et comme dans l'épaisseur du précédent, le système des signes éthiques qui structurent la religion dans son imaginaire et dans sa pratique: ainsi, les représentations liées à l'espoir et à la crainte, par exemple, peuvent faire l'objet d'une interprétation méthodique; il n'est pas acquis que cela soit toujours fait, voire puisse être toujours fait, mais en droit cela devient une

³ Cf. tout le chapitre sur "Le système éthique de l'imaginaire religieux". 123-172.

possibilité ouverte à l'intérieur même de la religion. A partir de là, le corpus textuel et le corpus imaginaire de la religion sont à entendre comme la matrice de tout système de signes: chaque individu dispose d'opinions, de croyances, marques et facteurs de comportements particuliers, signes d'un agir divisé ou d'une compréhension parcellaire de la réalité. C'est cela la textualité; tous les signes s'organisent en une cohérence qui est la mémoire et l'habitus singulier de chacun; en cela, chacun est exposé à l'inadéquat; mais de ces signes il a moyen de faire "l'histoire critique": les interpréter revient à les situer dans un processus de causalité. Analysés dans leur origine, dans leurs développements et leurs conséquences, les signes échappent à la totale fluctuation de l'inadéquat, à l'incompréhension. L'interprétation désigne alors la voie d'un agir recomposé; elle n'est rien d'autre que la possibilité de ne pas être définitivement asservi aux déterminations historiques. Certes, tout n'apparaîtra pas dans une totale coïncidence avec ce qui est en vérité. De même que la méthode échoue parfois à dire le sens des textes, souvent même selon TTP 7, parce que le texte a été corrompu, mal transmis, que le code de lecture en a été perdu, de même ici la textualité n'est jamais totalement adéquate à son objet, parce que la genèse des signes historiques a elle aussi ses interruptions, ses occultations: l'imaginaire, parce qu'il est l'imaginaire, se dérobe. Mais c'est consentir à une logique passionnelle que de le figer dans son impuissance: ou bien il reste en droit inaccessible, et il n'y a plus de salut, même approché, pour le plus grand nombre; ou bien il est cette textualité justiciable de procédures méthodiques, et alors il devient l'auxiliaire du projet éthique. En ce sens il y a bien "passage à la limite" (objection d'A. Tose), si on entend par là que la nouvelle méthode permet de dépasser l'impuissance qui semblait marquer définitivement l'exposition singulière de chacun à l'univers de ses signes. D'ailleurs, le philosophe échappe-t-il à ces déterminations? Inversement, savoir les interpréter ne rapproche-t-il pas du philosophe?

Est-ce dire pour autant que la raison s'identifie ici à la seule interprétation textuelle? En d'autres termes: à comprendre la raison dans sa fonction herméneutique, à la reverser du côté de la textualité, on ferait du TTP la méthode d'une réforme de l'imaginaire aux dépens d'une introduction à la philosophie, introduction au déploiement intégral du système de la raison. Mais y a-t-il opposition entre les deux acceptions de la raison chez Spinoza? Bien plus, y a-t-il même plusieurs acceptions de la raison? Sur ce point, les commentateurs ont parfois distingué en effet entre deux acceptions de la raison dans TTP 7: une conception plus spéculative, dans le sens de la vie rationnelle et de l'idée adéquate selon l'Éthique; une conception plus méthodologique, où la raison est l'instance critique des textes. Or si les deux ac-

cents éclairent sans doute les lieux d'un fonctionnement pratique, on ne peut diviser, quasi-ontologiquement, la nature de la raison. La raison est une, ses acceptions ne sont que l'expression différenciée de son unique système (109). La raison herméneutique n'est ni le préalable de la raison philosophique, ni sa dévaluation en des opérations extrinsèques à la vérité: elle est déjà, ou plutôt elle est (sans besoin de chronologie) la raison dans la logique naturelle de son être et de son droit. Dans la mesure où la méthode est vraie, la ratio interpretandi (110-112) — l'expression même conjoint de manière significative raison et interprétation — dit bien l'univers de la raison et de la vérité. Le rapport à la philosophie, puisque tel est l'objet de cette discussion, est donc impliqué de l'intérieur de l'opération qui a constitué la textualité.

3. On peut alors revenir aux termes du débat: le point atteint dans le TTP par la religion, si estimable soit son évolution vers la liberté, reste en deçà de la philosophie; la religion reste toujours prisonnière de l'illusion finaliste que seule l'idée adéquate de Dieu portée par la philosophie peut critiquer; or c'est à cette philosophie que Spinoza introduit. L'objection a sans doute sa force, mais elle finit par occulter une fonction spécifique du TTP, qui travaille sur la nature de la religion et de la représentation historique, qui affine la notion de religion et notre compréhension de l'historicité en général. Or tel était mon projet; ceci appelle les remarques suivantes.

1/ Il importe en effet de considérer ce qui se passe dans la religion. Les deux formes analysées (R1 et R2) renvoient certes à l'unique objet des religions révélées; la nature imaginative de la religion est présente de part et d'autre avec ses caractères d'anthropocentrisme et de finalisme. Mais cela ne donne pas un processus indifférencié. La superstition de R1 et la voie rectifiée de R2 s'opposent dans l'ordre du connaître et de l'agir. Dans l'ordre de l'agir: cela est le plus évident, car le mouvement de citoyenneté et de démocratisation qui s'exerce dans la deuxième forme de la religion manifeste son opposition au système de la violence induit par la crainte; déjà, à ce niveau éthique, la différence de perspective ne peut être relativisée en raison d'un finalisme unique. Mais la différence s'établit au niveau même du connaître (et cela est décisif par rapport au fonctionnement de la raison), car le processus d'interprétation requis en R2 est tout autre chose que le savoir totalement parcellaire et aléatoire des signes et prodiges valorisés par la superstition: la connaissance engagée dans l'histoire critique du texte (des croyances) met en oeuvre des procédures, des régularités, des déductions, des enchaînements; elle pose des conclusions argumentées. Elle organise réellement un savoir; cette organisation a une portée éthique, car la fluctuation de l'agir est rectifiée aussi par toute opération de l'esprit qui pose des

connexions fermes. Bien plus, l'interprétation du *credo minimum* ne résulte pas d'une obéissance à des autorités (206-209): selon les termes mêmes du TTP, chacun est tenu d'adapter sa compréhension des articles de la foi à une meilleure pratique de la justice, et non pas d'abord de les connaître passivement comme un principe extérieur: l'herméneutique intègre le processus de la vérification puisque le critère de l'exacte compréhension est sa correspondance à des actes éthiques respectueux d'autrui. Un acte de connaissance est donc bien engagé. Il y a certes de l'ambivalence dans le *credo minimum*: celui-ci conjoint le registre du langage et de l'interprétation plus ou moins anthropomorphiste; il reste de la finalité dans l'obéissance au Dieu qui aime et veut qu'on l'aime en retour. La croyance, ou la foi, et finalement tous les objets de la théologie sont susceptibles d'une double lecture, selon qu'on en déporte le sens vers un usage marqué par l'extériorité ou marqué par la re-composition de la pensée et de l'agir; il en va là comme pour l'imagination, toujours susceptible, en des termes identiques, d'un double fonctionnement.

Il est donc entendu que religion et théologie appartiennent à l'ordre de l'inadéquat. La contradiction entre "croire" et "penser" se comprend indépendamment de Leo Strauss, mais le problème consiste à savoir ce qui se passe dans l'inadéquat, c'est-à-dire dans cette part de l'histoire commune au plus grand nombre. Or on a vu que celle-ci n'est pas nécessairement le lieu d'une impasse définitive. Des modalités peuvent être rectifiées de manière à constituer une obéissance génératrice de paix dans la réciprocité des libertés. Telle est bien la tâche de l'interprétation, où l'on voit alors que les phases de l'inadéquat —ses violences— peuvent se laisser identifier aussi de l'intérieur de la religion. Si tel est l'enjeu —par-delà le cadre particulier de la religion—, il importe de repérer les mécanismes aptes à redresser la force de l'imaginaire.

2/ Il faut faire un pas de plus. Si la théologie et la philosophie occupent des champs distincts, si la religion révélée est définitivement hors idée adéquate, et si l'expérience philosophique relève d'une autre logique que les formes les plus libres de la religion, il n'en faut pas moins souligner la convenance d'une certaine forme de la religion avec une vie marquée par la raison. Il s'agit évidemment à nouveau de cette forme très précise de la religion appelée par convention R2, où un savoir critique des croyances, procédant par voie méthodique, réorganise la conduite passionnelle de l'individu et des rapports interindividuels. Il est légitime de parler d'un rapport de convenance entre la religion libérée (en recherche jamais définitive de libération) et la raison, à la mesure même du rapport de convenance qui existe entre les passions joyeuses et la vie rationnelle (226-230) puisque c'est précisément à partir de ce rapport-ci que R2 a été redéfinie. La joie accroît la

puissance, mais pas jusqu'à son ultime perfection lorsqu'elle affecte encore l'individu de structure passionnelle. Elle indique un mouvement et sa limite. Pourtant ce mouvement de l'individu vers une plus juste réalisation de son conatus participe d'une unique affirmation de l'être. Bien plus, c'est déjà la raison qui se cherche dans le système des passions joyeuses: en ce point, la stabilisation de la fluctuation indique et réalise déjà en quelque manière la fortitudo caractéristique de l'homme libre. Le rapport de convenance doit être entendu dans sa complexité, jusque dans le système non totalement clarifié de ses rapports: un champ complexe se constitue en effet entre telle forme rectifiée des représentations imaginatives et la norme totalement adéquate de l'être: autant les logiques en sont clairement exclusives, autant les rapports complexifient la position de l'individu dans l'univers de ses signes. Une limite est indiquée mais, si je puis me citer, "cette limite est le noeud d'un complexe éthique où se font et se défont des rapports, où s'énonce la critique de la passion et s'anticipent les commandements de la raison, où l'homme tend à s'affirmer dans ce qui est son monde, à savoir la réinterprétation permanente de son existence modale. Là se dit l'historicité spinoziste" (226). Le rapport de convenance permet de penser la non-identité à maintenir entre religion et philosophie en même temps qu'il manifeste des liens internes et ouvre des perspectives à la compréhension de l'action éthique.

3/ Dans ces conditions, la religion ne peut être comprise comme un univers homogène, uniformément clôturé sur lui-même par l'illusion du finalisme; elle n'est pas un complexe autonome, sorte de position d'exception dans la nature; elle désigne en sa cohérence une manière d'être passionnelle de l'individu parmi des individus, selon des modalités illimitées, comme sont en droit illimités les rapports de composition des affects. L'imaginaire déborde ici l'imaginaire religieux. La philosophie est bien logiquement autre que l'ensemble de ces cohérences passionnelles, mais elle n'est pas sans avoir à les rencontrer; cela, de deux manières. 1/ En tant qu'elle permet de les critiquer, comme le souligne A. Tosel. La position du chapitre 7 du TTP doit d'ailleurs se comprendre, on l'a dit, à la lumière de l'ontologie de l'Éthique présentée dans le chapitre 6; la nouvelle méthode relève d'une conception globale de la nature. 2/ La philosophie rencontre les cohérences passionnelles en tant que certaines d'entre elles peuvent anticiper ou recouvrir, toujours partiellement, des moments de sa propre logique. La philosophie n'est donc pas un au-delà de la religion, un au-delà des formes complexes de l'identité historique; elle concourt à établir de manière spécifique avec elles toutes un champ de critique et de béatitude. Elle réenonce les conditions de l'idée adéquate là où celle-ci n'est pas comprise; elle éclaire ainsi la force propre de ce qui oeuvre dans la religion.

Tout cela n'empêche pas de penser que la philosophie développe une autre logique – celle déployée avec systématisme dans l'Éthique –, et qu'il est préférable de la suivre. Cela n'empêche pas non plus de penser que le TTP introduit à la vraie philosophie en appelant au dépassement du Dieu de la religion, fût-il celui des attributs de justice et de charité dans le *credo minimum*. Selon A. Tosel, le TTP "conduirait les croyants sans églises à se transformer en philosophes". Et c'est réellement un effet possible du texte, dans la mesure où le croyant qui analyserait la foi en ce Dieu comme une servitude pourrait dépasser et penser son monde à partir de l'idée adéquate de Dieu. Mais le croyant, sans église ou avec église, ou en tension critique avec les églises, ce croyant-ci peut aussi être confirmé dans son statut: confirmé, en effet, puisque une opération critique sur ses images et ses comportements, opération méthodique donc, qui a à voir avec les règles universelles de la connaissance, qui permet d'expliquer et de conclure, une telle opération lui permet de stabiliser la fluctuatio de sa nature passionnelle et de consentir à une loi universelle de justice et de charité. Il ne sort pas de la finalité et de l'anthropomorphisme, mais ses représentations sont devenues "raisonnablement anthropomorphiques", au double sens de l'adverbe: a/ Modérément, puisqu'il ne s'agit pas de céder à toutes les représentations anthropomorphiques possibles, actuelles et à venir, représentations désordonnées qui inventent un Dieu à la mesure de tous les débordements passionnels du délire; il s'agit de consentir à l'unique image qui entraîne à l'unique doctrine, celle du sermon sur la montagne (v. g. 212-213 ou 280-281). b/ Selon la raison: l'anthropomorphisme de R2 est "raisonnable", au sens où il recouvre la loi raisonnable du comportement éthique, ou les commandements de la raison, dogmes de vie certaine selon l'Éthique. C'est donc à une telle loi expressive de Dieu perçu sous ses attributs (religieux) de justice et de charité que le lecteur des Écritures peut consentir, avec la certitude (morale) qu'il y trouvera une certaine voie de béatitude.

La convenance soulignée entre religion et raison, la possibilité d'un nouveau rapport aux attributs divins, tout cela invite à ne pas bloquer le TTP dans une alternative exclusive: ou bien théorie de l'imaginaire, ou bien introduction à la philosophie. Son lieu théorique et pratique pourrait être plutôt celui d'une transition, ou d'une pluralité de transitions: à l'intérieur de la religion; de la religion vers la philosophie; à l'intérieur de la philosophie: dans ce derniers cas, les deux premiers ont été soulignés, il est à entendre que la philosophie peut tirer profit de tous les mécanismes qui soutiennent le projet éthique adéquatement compris, qu'elle peut les intégrer adéquatement; si le philosophe a connaissance des choses dans leur exact déploiement, c'est seulement en droit, car il ne coïncide sans doute que très rare-

ment en totalité avec l'idée adéquate de Dieu; il a aussi rapport aux multiples écritures historiques qui composent le champ de ses déterminations: il peut trouver dans la théorie de l'imaginaire de quoi mieux les comprendre et les rectifier, de quoi soutenir le mode d'être qu'il a pour désir de porter à son achèvement véritable.

Si le TTP indique une pluralité de transitions possibles, c'est parce qu'il est à comprendre comme logique de la différenciation historique. En matière d'opinions et de comportements, des options très diverses sont possibles, à la fois dans leurs justifications et dans leur matérialité. Il n'est pas fait obligation d'interpréter de manière uniforme les dogmes de la foi universelle, pas plus que les opinions (dénominations plus universelles des croyances), qui orientent les modalités du connaître et de l'agir; il est seulement fait obligation, d'une obligation intrinsèque en chacun, d'accorder les interprétations à la loi de justice et de charité, homogène dans son objectivité à la loi raisonnable du rapport entre les individus. Et c'est parce qu'un tel critère de vérification existe qu'il est possible de parler de différenciation, c'est-à-dire d'expressions diverses unifiées par une puissance commune. Un tel état des choses diffère profondément du système coercitif de la religion d'extériorité, où la cohésion était obtenue au prix de la crainte et de l'obéissance extérieures; la cohésion est désormais une unité née de l'interrelation des singularités (232). L'histoire peut s'écrire comme cette cohésion différenciée (potentia différenciée) que des lois constituent à partir de leurs ordres spécifiques. La différenciation est enfin aussi celle de la raison: la raison herméneutique, on l'a vu, participe de l'unique système de la raison.

Une telle approche a donc mis l'accent sur la textualité (on a dit comment l'entendre). Là-même, en vérité, c'est aux nuances de cette textualité qu'elle s'est attachée. La méthode historique identifie la complexité du texte; le sens émerge de procédures de différenciation ou d'identification. L'analyse remonte aux nuances du texte, c'est-à-dire à des possibilités qui le structurent, aux transitions qu'il porte comme autant de signes d'une cohésion différenciée. Les nuances du texte, ce sont des rythmes, des accentuations, des occultations, des phrases dont il faut décider du sens avec le plus d'exactitude. La textualité est nuancée, différenciée, comme l'histoire. Un texte indifférencié devient un texte sans histoire. Une histoire sans nuance se met hors signification; elle annule le droit de l'éthique.

La question en débat était la suivante: que faire avec le TTP? Celui-ci conjugue-t-il ou exclut-il réforme de l'imaginaire religieux et introduction à la

philosophie? A la lumière des précisions apportées, on peut tenir les propositions suivantes:

1/ S'il a pour but (et non pour effet simplement possible) d'introduire le croyant à la philosophie, le TTP doit annuler la légitimité du discours religieux quel qu'il soit et invalider tout rapport aux Écritures bibliques. Mais une telle hypothèse ne peut pas être envisagée en raison du statut donné à l'interprétation des Écritures d'une part, aux dogmes de la foi universelle d'autre part; elle obligerait, en effet, à retrancher du TTP toute la section des chapitres 7 à 15; il suffirait de s'en tenir aux chapitres 1 à 6 qui, partant de la crainte superstitieuse pour aboutir à l'ontologie dans les termes de l'Éthique, conduiraient de la religion à la philosophie. On le voit donc: annuler ce qui se constitue de manière spécifique à travers la religion va contre la lettre du Traité.

2/ Tout en engageant plusieurs niveaux de lectures possibles, le TTP énonce les conditions de réalisation de la potentia dans l'histoire; il ne concerne pas seulement la transformation de l'imaginaire religieux, mais la transformation de tout imaginaire historique. Cette théorie de l'imaginaire se comprend à l'intérieur de la philosophie de Spinoza; elle reçoit son intelligibilité du système, puisque l'interprétation des Écritures se comprend selon la logique du rapport à la nature. Inversement, ou dans les mêmes termes, la théorie de l'imaginaire permet de rendre compte de cette philosophie comme d'une philosophie de l'historicité (287-295): une philosophie qui explique la position des modes dans le mouvement d'une potentia dont il y a à rechercher toutes les formes et conditions d'expression. L'Éthique permet ainsi de penser l'historicité, comme interprétation de la réalité, mais selon un ordre qui n'est pas celui du langage de la représentation. Le TTP lui offre la dynamique de ses représentations historiques; il ne la complète pas, au sens où il ne vient pas ajouter ce qu'elle ne contiendrait pas: il s'inscrit, tel un scolie continu, dans le développement de sa géométrie. Le TTP est donc bien une entreprise philosophique: moins une introduction à la philosophie que déjà la philosophie en oeuvre, la philosophie comme intelligibilité de tout le réel, dans sa manière même d'aborder la question de la religion et de la pluralité des objets de l'histoire.

BIBLIOGRAPHIE

- Laux, Henri: *Imagination et religion chez Spinoza. La 'potentia' dans l'histoire*. Paris: Vrin, 1984.
- Tosel, André: *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*. Paris: Aubier, 1984.

ABSTRACT

The objections raised to my book by A. Tosel chiefly regard the statute of revealed religion and its relation to philosophy in Spinoza. According to my analysis, the interpretation of the Holy Scriptures is a matter of paramount importance in the TTP: it allows for the explanation of a form of religion which does certainly not correspond to the adequate idea of God in philosophy but which, on the contrary, is clearly distinguishable from a religion that is prisoner of finalism and passions. A religion founded on the interpretation of its Holy Scriptures or its beliefs, and confirmed by fair and charitable behaviours, is related to the ethics law of rational life by convenience. And the reform of religious imagery, whose functioning such a religion shows, is the paradigm of the whole historical imagery. Thus, the TTP shows the specific power of revealed religion in the analysis of its conditions (the interpretation) starting from the universal laws of nature, and, along with the Ethics, it explains Spinoza's philosophy as the philosophy of historicity. All things considered, this is a real philosophical enterprise: it is not an introduction to philosophy, but rather philosophy in progress, philosophy as intelligibility of the whole reality, also through its own way to tackle the question of religion and the plurality of the objects of history.

EDITH STEIN

JAHRBUCH

JAHRSESZTSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE THEOLOGIE
PÄDAGOGIK ANDERE WISSENSCHAFTEN
LITERATUR UND KUNST

BAND 3 1997

DAS JUDENTUM

Mit Beiträgen von

Schalom Ben-Chorin, Wolfgang Benz, Hartwig Bischof, Klaus Davidowicz, Ulrich Dobhan, Rachel Feldhay Brenner, Janina Adamska und Zdzislaw Florek, Albert H. Friedlander, Waltraud Herbstrith, Armin Hermann, Rachel Heuberger, Daniel Krochmalnik, Pinchas Lapide, Ruth Lapide, Max Mannheimer, Helga und Rainer Marten, Bettina Meier-Kaiser, Lord Jehudi Menuhin, Andreas Uwe Müller, Maria Amata Neyer, Michael Plattig, Marcel Reich-Ranicki, Hans Rainer Sepp, Theo Stammen, Clemens Thoma, Lorenz Wachinger, Susanne Urban-Fahr, Manfred Walther, Erich Zenger

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. José Sánchez de Murillo. Verlag: Echter Würzburg

Anschrift der Redaktion: Edith Stein Jahrbuch, Dom-Pedro-Str.39

D - 80637 München

Bezugspreis: Abonnement 48 DM, Einzelbuch 58 DM. 415 Seiten. Zu beziehen direkt über die Redaktion.

THE TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS AND DUTCH CALVINISM, 1670-1700

Ernestine van der Wall

INTRODUCTION

The way in which Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* affected Dutch religious thinking in the seventeenth century has been studied largely from the viewpoint of either non-orthodox or mystical Dutch protestantism. We know how Collegiants such as Pieter Balling, Lodewijk Meyer, Jarig Jelles or Johannes Bredenburg reacted to Spinoza's *TTP*, while we also know that people like the Reformed minister Pontiaan van Hattem and his followers Jacob Bril and Marinus Booms developed their own mystical and behmenist version of Spinozism. Furthermore, the Christian millenarian milieu and its links with the *TTP* have been explored. However, less is known about the orthodox Dutch Reformed scene and the *TTP*. Hubertus G. Hubbeling has provided interesting insights into the early reception of Spinoza in the Dutch Republic. Dealing with the reception of Spinoza among Dutch Calvinists, he points rightly to the pluralism of seventeenth-century Reformed Dutch protestantism. There were some liberal protestants within the Dutch Reformed Church who might be reckoned among the followers of Spinoza, such as Adriaan Koerbagh and Johannes Duijkerius, the author of the satirical novel *Philopater* (1691/1697). Frederik van Leenhof, minister of the Reformed Church in Zwolle, also incorporated elements of Spinozism in his theology, but, like Van Hattem, was deposed from the ministry.¹

¹ Hubbeling 1984: 149-180; Hubbeling 1884-85: 167-185; Hubbeling 1990: 381-394. See also Severijn 1919; Petry 1984: 111-147; Siebrand 1984: 214-225; Popkin

The main characteristic of early Enlightenment Calvinism was indeed its variety: Dutch Calvinism was marked by various tendencies, the main division being the one between Voetians and Cocceians. Their continuous controversies in the later seventeenth century form the background against which the reception of the *TTP* among Dutch Calvinists needs to be seen. In this essay I propose to focus upon this context of conflicts and tensions within the Dutch Reformed Church in the early years after the publication of the *Tractatus Theologico-Politicus*. A review of these conflicts, even if cursory, may be instructive to understand the way in which the *TTP* was perceived by Dutch Calvinist divines.

THE DUTCH CALVINIST SCENE AROUND 1670

Between 1650 and 1720 Dutch Calvinist protestantism gradually developed into a kind of moderate enlightened protestantism which would become characteristic of the eighteenth-century Dutch Republic. In this process two names stand out: Descartes and Spinoza. For many contemporaries – not only the Calvinists – their names were closely linked since they looked upon Spinoza as a ‘bastard-Cartesian’. (Cf. Bodaan 1680/1684: Dedication) This brings us to one of the most vehement debates within Dutch Calvinism which nearly led to a schism comparable to the schism of 1619 between Arminians, or Remonstrants, and Gomarists, or Contra-Remonstrants.²

The two main factions within the Dutch Reformed Church in the second half of the seventeenth century were labelled Voetians and Cocceians, or – in line with contemporary usage – ‘men of the old orthodoxy’ and ‘men of the new way’. This distinction played a role in Dutch religious life until the end of the eighteenth century. The main topics in their – seemingly endless – debates included sabbath observance, Cartesianism, and prophetic theology.

The Voetians were disciples of the Utrecht professor of theology Gisbertus Voetius/ Gisbert Voet (1589-1676), the ‘Papa Ultrajectinus’, who put an indelible stamp upon the Utrecht theological faculty and its students for over forty years. Voetius belonged to the ‘precisians’, combining a strict, puritan piety with Aristotelian scholasticism. His religious thought, like that of his many disciples, was greatly inspired by English and Scottish puritan

1986: 171-188; Siebrand 1988; Popkin 1988: 37-55; Van Bunge 1989: 225-251; Popkin 1990: 347-358; Maréchal 1991.

² On this debate see Sepp 1874: 219-496; Cramer 1889; McGahagan 1976.

writings. The *Selectae Disputationes Theologicae* (1648-1669), his principal dogmatic work, as well as the *Politica Ecclesiastica* (1663-1676) are still an invaluable source for various aspects of religious life. He and his followers were active proponents of the so-called 'Nadere Reformatie' ('Further Reformation'). A further Reformation was needed, they believed, since the sixteenth-century Reformation had not been completed as to its ethical implications. So the Voetians endeavoured to reorganise Dutch society on a rigidly puritan, theocratic basis. They complained incessantly about any vice they detected in Dutch social life, particularly about the profanation of the sabbath, occasioning a debate on this issue which lasted for many decades. When, however, it became apparent in about 1700 that their attempts to achieve a further Reformation in Dutch society failed, they left society alone, emphasising more strongly than before the need of an individual, experiential faith and personal salvation (De Groot 1982: 142-162).

An emphasis on personal piety is also to be found among the followers of Voetius' chief opponent Cocceius: the so-called 'serious' Cocceians had pietistic leanings similar to the Voetians and it was this common interest that led to a reconciliation between some Voetians and Cocceians in the course of the eighteenth century. The learned German orientalist Johannes Cocceius/Johann Coch (1603-1669), professor of theology in Leiden from 1650 onwards, had been a pious man himself who viewed his philological studies as a means to further piety. He strove to formulate a purely biblical theology in which no philosophy whatever would be involved. Scripture was to be the one and only rule of faith; the use of philosophical terms in theology might lead to confusion. Cocceius therefore attempted to keep his distance not only from Aristotelianism but also from Cartesianism, saying that whatever in his theology might be reminiscent of Descartes' ideas had already been formulated before he had become acquainted with Descartes' works. However, he gradually came to value some elements in Cartesianism positively, due to the influence of such close friends as his colleague Abraham Heidanus and the moderate Cocceian-Cartesian Francis Burman, professor of theology in Utrecht. Cocceius always urged man not to follow any tradition as such but to think for himself.³

Cocceius' theology was marked by the concept of the covenantal relationship between God and man. His federal theology led him to differ from

³ Cf. Cocceius 1662: "Nulla lex est, quae jubeat eum, qui sequitur esse contentum eis, quae priores cogitaverint, didicerint, perceperint, explicaverint (...) Fidei porro est, inquirere in ea, quae ab hominibus audivimus, an ea se ita habeant. Non igitur utile est Ecclesiae, ullum scriptum humanum habere auctoritatem et nimis magnum pretium". For Francis Burman, see Broeyer 1994: 104-130.

his theological opponents in his view on the relationship between Old and New Testament: the Old Testament was regarded by him as a shadow of the economy of the New Testament. This idea in its turn proved to be of great importance for such theological notions as the sabbath and the remission of sins under the Old Testament economy. In his exegesis Cocceius followed the principle that every scriptural passage ought to be interpreted in its context. He devoted much attention to the interpretation of the Biblical prophecies and showed great interest in eschatology. He asserted that there was an immediate connection between a specific Scriptural passage and a particular historical event. An important aspect in his vision of history was the idea of the division of history (since Christ's Incarnation) into seven periods.⁴

Cocceius and his disciples soon came to be seen as representing a more liberal tendency within Calvinism. Their 'liberalism' was expressed, according to their opponents, in their idea that the sabbath observance was merely based upon a ceremonial and not a moral commandment; their intention not be bound in their exegesis by the *Statenvertaling* (1637), the official Dutch version of the Bible, and its Annotations; their openmindedness towards, and even sympathy for, Cartesianism; and their almost obsessive interest in prophetic theology. They were accused of introducing novelties into the church, of venting monstrous opinions and absurd ideas which were reminiscent of Socinus, Vorstius, and Arminius alike. It was harmful to a nation when the old landmarks of religion were removed and novel ideas were introduced, as the case of Arminius had shown earlier in the century. Obviously this was a Voetian tactical manoeuvre to slander the Cocceians by linking them to the Remonstrant faction, with the intention of bestowing on them the same fate as the Remonstrants had had to undergo at the national Synod of Dordrecht in 1619: condemnation.

But were the Cocceians really liberal Calvinists? Surely we encounter a different spiritual atmosphere in the circle of the Cocceians. For example, their attitude towards the *Statenvertaling* and its Annotations betrays a sense of exegetical freedom which we do not come across among conservative Calvinists of that day. The same holds true for the Cocceian interest in Cartesianism and its application to theology which even led to a kind of connection between Cartesianism and Cocceianism (Cf. Van der Wall 1995). We do not find a similar involvement with Cartesian tenets among the 'men of the old orthodox way'. Yet it cannot be denied that, like the Voetians and other orthodox Calvinist theologians, Cocceian divines subscribed to the three Formularies of Unity (the Belgic Confession, the Hei-

⁴ Schrenk 1923; Faulenbach 1973; Faulenbach 1982: 163-176.

delberg Catechism, and the rules of Dort against the Remonstrants) as accepted by the Synod of Dordt in 1619. Although they did not always stress the point, the Cocceians wanted their theology to be based upon this Contraremonstrant foundation, a fact which we should not forget whenever we call them liberal. Like the Voetians they belonged to the Dutch Reformed Church which, since 1651, was officially proclaimed as the dominant, privileged church of the United Provinces and as such held a position of power in contrast to protestant dissenters such as the Remonstrants, Mennonites, Lutherans, and Collegiants, to mention the Roman Catholics and the Jews.

In an age when religion and politics were so closely interwoven religio-political alliances played an important role. Most Voetians belonged to the Orangist party: they regarded William III as both their defender and the defender fidei. To their mind Orangism and Calvinism belonged together. And so, when in 1672 Johan de Witt was murdered and the Prince of Orange came into power, their hopes rose as to the successful outcome of their battle against their 'heterodox' Reformed brethren. In the end the Stadtholder-King let them down when he refused the Voetian request to have a national synod convoked. The Cocceians were for the main part 'Staatsgezinden', adherents of the States party, supporting the municipal regents. Again hinting at the Arminian-Gomarist controversy of the early seventeenth century, they were labelled by their adversaries the 'Cartesian-Loevesteinian-Remonstrant faction'. Cocceius himself dreaded the secular power of the church rather than the predominance of the state over the church. He maintained that the civil magistrate should care for the well-being of the church and had the right to exert influence on its government, supervising its doctrine, morals and worship. He strongly emphasized the importance of the inner spiritual freedom of the church (Schrenk 1923: 252-253, 297).

Besides Voetians and Cocceians there were also Calvinist theologians who belonged to neither party, such as Frederik Spanheim (the younger), Samuel Maresius/ Desmarets, and Balthasar Bekker. So we see that the Dutch Calvinists of the later seventeenth century did not form a homogeneous entity but were a mixed group of theologians of various shades. We should bear this in mind when reading Spinoza's letter to Henry Oldenburg (who was probably introduced to Spinoza through Cocceius[Rupert & Hall 1965: 415.]), written in September or October of 1665, about his motivations in writing the *Tractatus Theologico-Politicus*. He was driven to compose a 'treatise on the interpretation of Scripture', as Spinoza informs his correspondent, by an urge to combat the prejudices of the theologians, 'for I know that these are among the chief obstacles which prevent men from di-

recting their mind to philosophy'. Furthermore, besides averting the accusation of atheism, it was the excessive authority and impudence of the preachers who suppressed the freedom of philosophizing that drove him to put his thoughts on paper (Ep. 30 Cf. Gregory 1989: 25.). Obviously the 'theologians' and 'preachers' referred to by Spinoza were to be identified with the orthodox Calvinist theologians; we might add that it was not so much the Cocceians here who were intended as the Voetians who strove for predominance in the state which, as Spinoza feared, would lead to religious and intellectual intolerance. So we may suppose that, besides other matters (Cf. Popkin 1986; 1988; 1990), Spinoza had in mind the tensions within the Dutch Reformed Church when he contended that freedom of philosophizing was not injurious to piety and the peace of the Commonwealth but, on the contrary, that these would be endangered by the suppression of this freedom.

As exponents of the *theologia traditiva* the Voetians abhorred anything that was novel in their eyes, particularly Cartesianism. In the 1640s the struggle against the new philosophy had begun, becoming an issue of central importance in the Dutch Reformed Church in the 1660s and 1670s. The debate about Cartesianism provided the theological framework in which Spinoza's plea for civil tolerance was received by Dutch Calvinists.

THE DUTCH REFORMED SCENE AND THE *TTP*

What is most remarkable, perhaps, is that Dutch Reformed theologians took less notice of the *Tractatus Theologico-Politicus* in the first years after its publication than might have been expected. Of course, the *TTP* caused a stir immediately after it had appeared. Provincial synods and church consistories came into action, requesting that the book be prohibited. It was soon attacked from all kinds of quarters (Cf. Siebrand 1984: 214-225; Van Bunge 1989: 225-251.), but Dutch Calvinist divines lagged behind. In July 1670 Francis Burman wrote to the Groningen orientalist and theologian Jacob Alting that the latter should refute that 'most horrible book on the liberty of philosophizing', because he, Burman, did not know anyone else who could obliterate this work.⁵ However, no such refutation was produced nor much else from the Calvinist side. So there may be some truth in Stouppe's obser-

⁵ See Freudenthal 1927: 219. In 1671 Burman was accused of Spinozism and atheism by the Remonstrant theologian Philippus van Limborch because in his *Synopsis theologiae* (1671) he would have used expressions similar to those of Spinoza.

vation that Spinoza's treatise was left unanswered by Dutch theologians.⁶ The *TTP* was forbidden in December 1673 by the States of Holland and Westfriesland; it was banned by the Court of Holland in July 1674, while in June 1678 the same fate befell the *Opera Posthuma* and its Dutch translation. These Resolutions were doubtless inspired by Calvinist opposition to Spinoza's work. Yet we get the impression that in the 1670s most Reformed theologians were too deeply involved in the controversy about Cartesianism to devote ample attention to the *TTP*. In later years we notice a slight change, particularly after Dutch translations of the *TTP* had appeared in 1693 and 1694. Spinoza's Bible criticism seems to have become more dangerous since it now could reach a wider audience. In 1671 Spinoza himself had expressed fears about the consequences of a Dutch translation of his treatise after he had been informed that it had been translated into Dutch, and he rushed to stop it being printed. In Reformed theological literature of the 1680s and 1690s we encounter more references to, and attacks on, Spinoza's ideas as expressed in the *TTP* than in previous years, as we see from works by Herman Witsius, Salomon van Til, and Taco Hajo van den Honert.⁷

The decades between 1660 and 1690 were full of continuous debates within Dutch Calvinism. The one predominant topic was not Spinoza or Spinozism, but Descartes and Cartesianism. If we take a cursory look at tracts written by Reformed theologians in the 1670s depicting the contemporary theological situation, we come across references to Spinoza, but he is often only mentioned in passing. First and foremost, Reformed theologians were preoccupied with the influence of Descartes on theology.

When we turn, for example, to the inaugural lecture which was delivered in November 1670 by Frederik Spanheim (the younger), a disciple of Cocceius and his successor at Leiden but not a Cocceian himself, we do not find the *TTP* attacked but rather Spanheim's fellow Calvinists who applied Cartesianism to theology. Spanheim was a staunch anti-Cartesian, playing an important role in the Cartesian-Cocceian crisis of 1676. He was requested by the Curators of Leiden University to draw up a report listing Cocceian

⁶ Stouppe 1673: 66-67. Stouppe was refuted by the Cartesian-Cocceian divine Johannes Braunius/ Jean Brun (1675); in 1680 Braunius was appointed professor of theology and Hebrew at Groningen as the successor of Jacob Alting. Cf. Popkin 1987: 101-109.

⁷ Witsius 1692; Van Til 1694/1696; Van den Honert 1695. Of course the impact of the publication of the *Opera posthuma* also needs to be taken into account, but I deal only with reactions to the *TTP*. Cf. De Vet 1989: 81-110. For the reaction of German Lutheran divines, see Sparr 1984.

and Cartesian propositions which were not to be taught at that university. There followed the notorious Resolution of January 1676, a condemnation of twenty Cocceian and Cartesian theses, which shortly afterwards led to the dismissal of the aged and revered Abraham Heidanus who had dared to criticize this Resolution. Spanheim devoted some attention to the *TTP* in a treatise of 1687, ranking Spinoza together with Vanini, La Peyrère, Herbert of Cherbury, Hobbes, Lodewijk Meyer, and Richard Simon, among the *anti-scripturarii* (Spanheim 1687: 665-671).

Spanheim could not stand the suffocating Leiden air of Cocceian-Cartesianism, as the Groningen professor of theology Samuel Maresius/Desmarets observed in his well-known tract on the wretched situation of Dutch theology (1672). In his *Tractatus brevis de afflicto statu studii theologici in Foederato Belgio et commoda illius restituendi ratione*, an interesting survey of academic life, Maresius complained that every Dutch university seemed to have been infected by Cartesianism. A 'novel theology' (*nova theologia*) had been born, producing a host of monstrous opinions. If ministers like Walaeus, Rivet and others who had lived in the Dutch Republic some thirty years ago would return, Maresius wrote, they would surely be convinced they had arrived in another world where people spoke a language they could not understand. Maresius – an erstwhile opponent of Isaac la Peyrère – was alarmed at anything novel: the introduction of novelties, he feared, might lead to the near death of orthodoxy.⁸

Although Maresius expressed himself in negative terms about Cartesianism, it is known that he always highly esteemed Descartes, denying that his fellow Frenchman was an atheist and sharing some of Descartes' ideas. His biographer Nauta speaks of 'Cartesian tendencies' in Maresius' theology (Nauta 1935: 356-361). For some time Maresius and Descartes had a common enemy in Voetius. In 1669, however, Maresius was willing to reconcile himself with Voetius so that they could combat Cocceius – and Cartesianism – together. As to Cocceius, their joint battle would not last for long since he died that same year.

Although his thought was not free of Cartesian tendencies, Maresius began to attack Cartesianism when this novel philosophy was introduced into theology. In the same year that the *Tractatus Theologico-Politicus* was published Maresius saw his own *De abusu philosophiae cartesianae* through the press; it was published in March 1670. As an example of the dangers made of Cartesian philosophy he mentioned the *TTP*, of which he must only have had recent knowledge since Spinoza's treatise had appeared a few

⁸ Maresius to Joh. Zwinger, 12 March 1671, see Nauta 1935: 572.

months earlier. Maresius' tract on Cartesianism was directed against his former disciple Christoph Wittich, then professor at Nijmegen, and led to a polemical debate with Wittich himself as well as with the Utrecht professor of philosophy Regnerus van Mansfeld.⁹ In answer to Maresius' accusations Wittich published his *Theologia pacifica* (1671), to which Maresius replied by listing some 353 errors in Wittich's work. At least 200 of these errors were wrongly stated, as Wittich tried to prove in his *Appendix ad Theologiam pacificam* (1672).¹⁰

In Maresius' *Tractatus brevis de afflicto statu studii theologici* of 1672 Cartesianism was regarded once again as the main danger to theology. Spinoza was mentioned only once, in a manner that may be called typical of the Dutch Calvinist view of the *TTP*. Maresius remarks that two pestilentissimi libri had appeared in the United Provinces 'ex officina Cartesiana': the *Philosophia Sanctae Scripturae Interpres*, written by 'a Socinian', and a godless tract on the *libertas philosophandi*, written by 'a former Jew, an atheist' (Maresius 1672: 19). Here we may find an explanation of the fact that Spinoza hardly received a separate treatment by Dutch Reformed theologians in the early 1670s: he was perceived as an offspring of Descartes.

Maresius' observation puts the publication of the *TTP* in its historical context from the perspective of Dutch Calvinism. It confirms our knowledge of the contemporary perception of the *TTP* as a work closely connected with Lodewijk Meyer's notorious treatise of 1666. Meyer's treatise was to produce a caesura in the history of Dutch Calvinist theology; needless to say it also caused much upheaval outside the official Church. The message of the *Philosophia Sanctae Scripturae Interpres* that philosophy (= Cartesianism) should be the rule whereby Scripture had to be interpreted caused real alarm, more than any other proposition on the connection between philosophy and theology in the decades before 1666. This was the opening shot in a battle about the relationship between reason and revelation, philosophy and theology, which would dominate theological discussions for years to come. Meyer's work set in motion a process of rethinking this relationship, which became apparent immediately after its publication when people like Maresius himself, the Utrecht sçavants Lodewijk Wolzogen and Lambert van Velthuysen, but also the pietist Calvinist minister Jean de Labadie, formu-

⁹ Nauta 1935: 361-365; Thijssen-Schoute 1954: 445, 446, 449. Regnerus van Mansfeld, who in this debate used the pseudonym of Petrus ab Andlo Batavus, attacked the *TTP* in his *Adversus anonymum Theologico-politicum liber singularis*, posthumously published in 1674.

¹⁰ The *Appendix* was added to the second edition of the *Theologia pacifica*; a third edition appeared in 1683.

lated their own ideas on the role of philosophy (Cartesian philosophy in particular) in its relation to theology. To the mind of many seventeenth-century Calvinist theologians, the *Tractatus Theologico-Politicus* was at first glance just another contribution to the discussion started by the *Philosophia Sanctae Scripturae Interpres*. Perhaps they felt supported in their idea by the edition of the *TTP* of 1673 which was bound with Meyer's treatise.¹¹

What remedy did Maresius suggest to prevent the death of Calvinist orthodoxy? He proposed to appoint only professors of theology who were of strict Calvinist allegiance. Furthermore, he wanted to prohibit the use of any Dutch Bible version other than the *Statenvertaling* and its Annotations. The authority of the *Formularies of Unity* ought to be upheld.¹² These and similar proposals led to yet another debate: Maresius' suggestions met with fierce opposition from men like Cocceius' son-in-law Willem Anslaer (who charged Maresius with popery) and Alhardt de Raedt, professor at Harderwijk. In his *Apologia veritatis* (1673) this radical Cocceian-Cartesian and millenarian criticized the '*Statenvertaling*' and its Annotations. Then the moderate Cocceian Samuel van Diest, De Raedt's colleague at Harderwijk, took up his pen to defend Maresius against De Raedt's perniciosissimus liber in his *Apologia pro ecclesia reformata* (1674). Others, like Balthasar Bekker, also joined the discussion (Bekker 1673; cf. Knuttel 1906).

This debate was one of the many internal Calvinist controversies going on in the Netherlands in the 1670s, most of them revolving around Cartesianism, Cocceianism, the authority of the *Formularies of Unity*, and the status of the '*Statenvertaling*'. These topics were also at the centre of the debate occasioned by a notorious treatise entitled *Twist des Heeren met zijn wijngaert* ('The Quarrel of the Lord with his Vineyard') which appeared in 1669. Like Maresius and Spanheim its author, the federal theologian Herman Witsius, described the religious situation in the Dutch Republic. Among the many abuses he saw prevailing in his own time Witsius singled out some 'strange novelties', mainly consisting of Cartesian tenets. Such catalogues of novelties and errors became popular, listing the same tenets time and again. For example, Wittich's contention that Scripture speaks according to the erroneous prejudices of the vulgar always figured on the list.

¹¹ Cf. Spanheim 1687: 665, where he contends that the *TTP* originates from the same school as Meyer's treatise. It was even thought by some that Meyer was a Cocceian, see Lewis 1950: 128-129.

¹² In 1673 Maresius was offered a chair in theology by the Curators of Leiden University, which he gladly accepted; he died before he could move to Leiden. This may be an indication of the intended change in the Cocceian-Cartesian climate of Leiden theological faculty.

The same holds true for the proposition that Cartesian dubitatio is allowed in theologicis, particularly the doubt of God's existence. We encounter these and other familiar propositions in Witsius' tract, occasioning a vehement debate that lasted more than a decade.

Witsius' chief opponent was the Cocceian-Cartesian minister Petrus Allinga, who strongly defended the concept of dubitatio, interpreting it as 'suspension of judgement until one be convinced of the truth'. Allinga proposed to separate philosophy and theology: the former could never be the handmaid of the latter or vice versa. In line with Christoph Wittich, Abraham Heidanus, Balthasar Bekker and other Cartesian theologians, Allinga contended that philosophy and theology were based on different principles: the principle of theology was God's revelation, that of philosophy the light of nature. Yet he suggested that the Cartesian criterion of clear and distinct ideas should be applied to theology. Soon other prominent Reformed theologians were involved in this discussion: the three Utrecht academic theologians Petrus van Mastricht, Melchior Leydekker (who identified the three impostors with David Joris, Hobbes, and Spinoza), and Gerard de Vries; the Leiden professor Antonius Hulsius; the Voetian minister Leonardus Rijssenius; and Samuel van Diest, whom we have already met as a moderate Cocceian. Van Diest's opposition to Cartesianism – he also combated Wolzogen and Bekker – shows that not all Cocceians were adherents of Descartes. Rijssenius suggested holding a conference on Cocceianism and Cartesianism, like the conference which had been held in 1611 between Remonstrants and Contraremonstrants. Better still, he said, a general synod should be convoked in order to settle the matter, a suggestion which was repeated by the Voetian party several times but without any success.¹³

In the early 1680s yet another controversy flared up in the northern province of Friesland: the Cocceian-Cartesian minister David Flud van Giffen, the leader of the so-called serious (= pietist) Cocceians, was fiercely attacked by some Voetian colleagues. Besides Cartesianism and Cocceianism Van Giffens' moderate millenarianism also came under attack. Soon the discussion involved theologians from all over the Dutch Republic, among them Salomon van Til and Frederic van Leenhof (cf. Van der Wall 1991: 29-37). Van Til, then minister and professor of church history at Dordrecht, denounced the accusations levelled at Cocceius, Heidanus, and Burman – all three of them dead –, Wolzogen, Wittich, Allinga, Bekker and others according to which they were infecting the Reformed Church with heterodoxy

¹³ Cf. Van Genderen 1953: 35-39; 177-182; Van der Wall 1993: 121-149; 1994: 131-145.

and were constructing a political anti-Christendom. It was highly improper to see these Cocceians ranked with atheists such as Averroës, Vanini, Hobbes, Koerbagh, and Spinoza (Van Til 1682). Van Til urged the warring parties to lay down their weapons, but his irenic appeal went unheeded (Van Til 1680). In 1684 Van Leenhof's treatise *Joh. Cocceji godgeleertheid verdedigt en opengelegt* ('Joh. Cocceius' Theology Defended and Explained'), which had first appeared in 1673, was reprinted. In the same year his *Keten der bybelsche godgeleerdheit* ('Chain of Biblical Theology'), a thorough Cocceian exposition, was also reprinted, together with a *Zedig en christelijk verandwoordschrift* ('Modest and Christian Account'), in which he defended his own Cocceianism (Van Leenhof 1678; 1684).

As to the link between Cartesianism and atheism, Spinoza was often regarded as an 'atheistic Cartesian'. The prominent Voetian minister Jacob Koelman was one of those Calvinist theologians who tried to show that Spinoza's 'atheism' was caused by his Cartesianism. Koelman quoted lengthy passages from the *TTP*. In order to prove that Spinoza's thought bore a truly Cartesian character he pointed to many similarities between Spinoza and 'other' Cartesians. The reader should thus become convinced that Cartesianism inevitably led to atheism (Koelman 1695). Petrus van Mastricht likewise regarded the *Tractatus Theologico-Politicus* as the natural, but dangerous consequence of 'atheistic' Cartesianism.¹⁴

So one of the central themes of debate within the Dutch Calvinist Church during the first decades after the publication of the *TTP* was Cartesianism and its introduction into theology. A more intensive involvement of Dutch Calvinists with Spinoza's ideas as expressed in the *Tractatus Theologico-Politicus* therefore came somewhat later than might have been expected. Mention has already been made of the fact that after the publication of the Dutch translations of the *TTP* in the early 1690s we encounter more frequent reactions to Spinoza's ideas by Calvinist authors. Of course during the 1690s his name was often associated with the Amsterdam Reformed minister Balthasar Bekker and his *De betoverde wereld* ('The World Bewitched') (1691-1693), a work which once more sparked off a dispute about Cartesianism and theology (cf. Van Bunge 1993). The debate about Cartesianism and Cocceianism flared up again in the first decade of the eighteenth century when the Walloon minister Pierre de Joncourt launched an attack on Cocceius and his followers (Cf. Van Asselt 1994). However, the controversy

¹⁴ Van Mastricht 1677; Van Mastricht (under ps. Caspar Scheunenus) 1680. Both works appeared during the controversy occasioned by the debate between Witsius and Allinga.

had reached its final stages: from 1720 onwards other topics came to dominate the Dutch Calvinist scene.

Attention to Spinoza's Bible criticism was probably also intensified since the Calvinist divines had become familiar with the ideas of such Bible critics as John Spencer, Richard Simon, and Jean le Clerc. To the late seventeenth-century Calvinist theologian it seemed as though a wave of Biblical criticism rolled over theology which could not be stopped. Scholars from several quarters questioned whether Moses was the author of the Pentateuch, whether the prophets were divinely inspired, whether miracles were mere natural events, etcetera. Such topics soon dominated the discussion and set the tone for Enlightenment debates on Biblical interpretation.

Let us turn to one specific topic which, I believe, may give us an idea of the way in which Spinoza's *TTP* may have affected Dutch Calvinist theology. His ideas on prophets and prophecies as expressed in the *TTP* contributed to the popularity of a traditional Christian apologetic genre: prophetic theology.

PROPHETIC THEOLOGY

The apologetic argument from prophecy acquired a new urgency through the attacks by Spinoza in chapters 1 and 2 of the *Tractatus Theologico-Politicus* on prophets and prophecies. He was seen as a companion of Hobbes, who in his *Leviathan* – like the *TTP* forbidden by the Court of Holland in 1674 – had also launched an attack on prophecies. In chapter 6 of the *TTP* Spinoza had repudiated that other apologetic pillar of Christianity: miracles. But it seemed as if the attack on the prophets received more attention in the later seventeenth century. At the beginning of the eighteenth century, when the criticism of British deists on Scriptural miracles made itself felt, this issue received due attention in the Dutch Republic.

Christian apologetics immediately recognized the danger inherent in these attacks: it would soon be deprived of its most important traditional instruments. As to the argument from prophecy, it stimulated scholars everywhere in Europe to immerse themselves in the scholarly study of the prophecies (cf. Hutton 1984).

In the Dutch Republic the *studium propheticum* was a characteristic of Cocceianism. In the hands of Cocceius' followers it became a weapon in order to ward off attacks upon the divinity of the Bible. They devoted all their attention to showing the validity of this 'evidence of Christianity', setting up rules of interpretation, writing prophetic commentaries, dictionaries, sys-

tems, vocabularies, etc. One of their basic concepts was the idea that the Bible was a harmonious entity, which found expression in their frequent use of the term 'chain': all Biblical prophecies were harmoniously linked together and formed one unbreakable string as evidence of God's providence. The studium propheticum came to be seen as a necessary part of theology as a whole. One of the more famous prophetic textbooks was written by the Cartesian theologian Abraham Gülich: the first volume of his *Theologia prophetica* appeared in 1675; the second volume, which was posthumously published in 1694, was dedicated by its editor (J.T. Schalbruch) to Christoph Wittich and Willem Anslaar. Wittich, Gülich's teacher, had dealt with the prophetic theme in his Leiden inaugural lecture of 1671 entitled *De oraculorum divinorum veritate et gentilium falsitate*. The subject of Wittich's lecture reminds us of the fact that at that time pagan oracles also became a widely discussed topic, not least in the writings of the Haarlem Mennonite doctor Antoni van Dale (Van Dale 1683).

The *theologia prophetica* was to remain popular among both academic theologians and preachers well into the age of the Enlightenment. In 1721 the Leiden professor of theology Taco Hajo van den Honert – an adversary of both Willem Deurhof and Frederik van Leenhof – delivered a lecture on the necessity of the studium propheticum. His son Joan van den Honert, who was also professor of theology in Leiden (nicknamed 'the Pope of Leiden'), published several works on prophetic theology. The famous Franeker exegete and orientalist Campegius Vitringa (the elder) devoted many pages to the studium propheticum, emphasizing its usefulness and necessity (Cf. Witteven 1992; van der Wall 1994). His disciple, the Franeker professor of theology Herman Venema, an exponent of the moderate protestant Enlightenment, was likewise deeply interested in the interpretation of the prophecies. In his exegetical rules he, like Vitringa, tried to steer a middle way between Grotius and Cocceius. Other exponents of the genre were Bernard Sebastian Cremer who, in 1724, was appointed professor *theologiae typicae et propheticae* at Harderwijk¹⁵; the Groningen professor of theology Daniel Gerdes, and Albert Voget, professor at Utrecht. The 'herald' of prophetic theology was the Swiss theologian Nicolaus Görtler, professor at Deventer, whose *Systema theologiae propheticae* (1702) was the textbook of all Cocceians for a long time.

The immense popularity of the *theologia prophetica* in the later seventeenth and eighteenth centuries is, as I have said, largely to be explained by

¹⁵ In his *Evangelische zedenketen* (1737) and *Evangelische geloofsketen* (1740) Cremer refuted the ideas of Spinoza, next to those of Hobbes and Van Hattem.

the attack on Christianity launched by Spinoza and other Bible critics. With an appeal to history the prophetic theologians attempted to prove the divinity of Scripture and the existence of God, just as in physicotheology an appeal to nature was meant to support the evidence of God's existence. The *studium propheticum* aimed at showing that divine providence ruled history. The 'fact' that a specific Biblical prophecy had been accomplished in history was adduced as evidence of the veracity of the prophets and their predictions. It would then inevitably lead to the conclusion, first, that the Bible was of divine origin, and, secondly, that God existed. Many prophetic theologians stressed this as an essential function of their prophetic studies. Balthasar Bekker, though rejecting Cocceian hermeneutics, maintained that a strong proof of the divinity of the Bible against unbelievers was to be taken from the prophecies (Bekker 1692:101). Like so many contemporaries David Knibbe (the younger) spoke of the usefulness and necessity of the prophetic study 'in these irreligious and libertine days' in which the divinity of the prophets and their writings were being attacked (Knibbe 1708).

Similarly, Salomon van Til regarded the Bible prophecies and their accomplishment in history as the strongest evidence against the arguments of atheists. Van Til was a learned exponent of Cocceianism, while he also showed himself to be interested in Cartesianism. His renowned apologetic work, entitled *Voorhof der heidenen* ('Court of the Gentiles'), which was published in 1694, was intended as a refutation of both the *Tractatus Theologico-Politicus* and Hobbes, Le Clerc, Simon and other Bible critics. He wanted to unmask the 'monster of Spinozism' which had lately come into being in the Netherlands, and his purpose was to provide the common people with weapons against this armed disbelief; he therefore wrote intentionally in Dutch. It is known that Van Til's *Voorhof* contains some interesting observations concerning the *TTP*: he informs us about some of Spinoza's ideas on the Pentateuch which we do not encounter in the same form in the *TTP*. These notions seem to have been derived from Spinoza's 'Apology' of 1656 which has not survived; Van Til explicitly refers to this work. He does not tell us whether he has seen the 'Apology' himself, but at any rate he seems to have been acquainted with ideas of Spinoza which the latter would have expressed in an apologetic writing in 1656; I shall return to that presently.

Van Til's perception of Spinoza was the usual one by then: Spinoza formed the climax in the history of unbelief. In his historical sketch of the rise of unbelief Van Til started with the Reformation, a period in which the 'hater of light' realized that he could not keep people blinded any longer in their credulity ('overgeloof') and therefore induced them to embrace unbe-

lief. In other words, the balance had been tipped from one extreme, Roman Catholicism, to the other, atheism. The religious warfare of sixteenth-century Christendom had played an important role in this development: whenever a dogma had become a bone of contention, people started to query it, pushing it aside as too uncertain to be believed. Van Til depicts the spread of unbelief in the usual way: the cradle of atheism is Italy, the home of the 'emperor of unbelievers' Guilio Cesare Vanini, whose missionary activities to spread unbelief were stopped by his untimely death at the stake in Toulouse in 1619. From Italy unbelief spread to France. It then affected the Dutch Republic. Who were the instruments of the 'prince of darkness' in the Netherlands (Van Til 1694)?

The first culprit – who remains anonymous in Van Til's story – is an Amsterdam teacher who proclaimed everywhere that 'nature was to be regarded as the only deity'. Like Vanini this Amsterdam unbeliever met his death in France, being hanged on the gallows. Undoubtedly Van Til alludes to Franciscus van den Enden, Spinoza's teacher of Latin. And it comes as no surprise to see Spinoza named next. Van Til depicts him as someone who wanted to elaborate the ideas of Van den Enden. At first Spinoza pretended to admire Cartesian philosophy, so that he might attract disciples. However, he gradually started to contradict some of Descartes' ideas. His mathematical expertise as well as his lens grinding skills opened the doors of many great men to him. Then he dared to proclaim his ideas more boldly, attempting to subvert the authority of Scripture. He endeavoured to prove that the Books of the Old and New Testament had been transformed ('vervormd en verbakken') several times (Van Til 1694).

It is in this connection that Van Til mentions Spinoza's 'Apology' which would have been written (in Spanish) after his breach with the Jewish community. Van Til refers to it – in Dutch – as Een verantwoording voor zijn [= Spinoza's] afwijking van 't Jodendom ('An Apology for his [= Spinoza's] departure from Judaism'); the title is italicized by Van Til. He tells us that Spinoza had kept his 'Apology' back on the advice of some friends and that he had then formulated the same ideas more adroitly and sparingly in the *Tractatus Theologico-Politicus*. Apparently Van Til quotes from this 'Apology'. From the few observations referred to by Van Til it becomes clear that, as Gebhardt noted, Spinoza's critical remarks on the Pentateuch are not to be found in the same form in the *TTP* (Gebhardt 1987: 52-53; 58-59). In other words, there is a difference between Spinoza's ideas on the books of Moses as given in Van Til's account of the 'Apology' and the *TTP*. Van Til's Voorhof was to be the source of Pierre Bayle's remarks on the

Apology in his article on Spinoza and thus found its way to the many readers of the *Dictionnaire Historique et Critique*.¹⁶

In his *Voorhof der heidenen* Van Til sets out to prove the divinity of the Pentateuch. There is no better evidence of the divine origin of the Pentateuch, he maintains, than the prophecies contained in the Books of Moses: they have all been accomplished in exactly the way Moses had predicted. Whenever prophecies were completely fulfilled, they must have been inspired by divine revelation: nobody can foretell the future with any certainty without divine inspiration. Moreover, all messianic prophecies have been fulfilled in Christ, which is the strongest evidence for the divinity of the Pentateuch.

Van Til also touches on the issue whether prophets are divine messengers or men who suffer from an overwrought imagination. He points to the fact that before Spinoza suggested the second view in chapter 2 of the *TTP* Vanini had already made a similar observation. According to Vanini some people were gifted with an imagination which was receptive to the influence of heavenly bodies; this made them capable of predicting the future. Melancholy types in particular would be very susceptible to such influences from heaven; these men called themselves prophets. Van Til repudiates Vanini's observations and then proceeds to discuss Spinoza.

Spinoza, well aware that the foolishness of astrologers had been proven long ago, kept silent about this theory of the influence of heavenly bodies upon man. Yet he maintained that a prophecy resulted from a certain imaginative power: if someone possessed a vivid imagination this power could urge him to reveal his own inner thoughts to others. Spinoza's theory is also rejected by Van Til: what connection is there between the imagination of the so-called prophets and the causes of events which happen in a distant future?

The issue raised by Spinoza concerning the status of prophets was discussed by most prophetic theologians. As has been said, the discussion about prophets and prophecies lasted well into the eighteenth century. Of course deism, imported from England in the early years of the eighteenth century, contributed to this debate as well. But this need not be regarded as unconnected with the discussion started by Spinoza: there were obvious links between the criticism of the English deists and Spinoza's thought, as Rosalie Colie has shown (Colie 1959; 1963. Cf De Vet 1987).

¹⁶ Cf. Vexler 1913: 213-242; Gebhardt 1916: 7-11; Van der Tak 1933: 499-508; Revah 1959: 40.

To sum up: we can only understand the initial reactions – or lack of reactions – of Dutch Calvinist divines to the *Tractatus Theologico-Politicus* if we recognize that Spinoza's work was perceived by them from the perspective of the Cartesian controversy within the Dutch Reformed Church. We get the impression that Lodewijk Meyer's *Philosophia Sanctae Scripturae Interpres* had caused a greater shock among the Calvinist divines than the *TTP*. Both works were regarded as having originated from the same – radical Cartesian – school. Perhaps this perception may account for their slow reaction to the *TTP*. At the same time their deep involvement in the Cartesian-Cocceian controversy shows that they did react to the implications of both Cartesianism and 'bastard-Cartesianism' for theology. So, though Spinoza was not an explicit target in the 1670s, he was certainly directly implicated when Dutch Calvinist divines fought these implications.

BIBLIOGRAPHY

SOURCES

- Bekker, Balthasar: *Defensio justa et necessaria, quae est epistola apologetica ad venerandum virum D. Samuelem Maresium ...* Franeker: Johannes Wellens, 1673.
- Bekker, Baltasar: *Ondersoek van de betekeninge der kometen*. Leeuwarden: Hero Nauta, 1692 (1683¹).
- Bodaan, Gualterus: *Leere der waarheid die na de godsaligheid is ...* Amsterdam: Weduwe van Joannes van Someren, 1684 (Amsterdam, 1680¹).
- Braunius, Johannes (Brun, Jean): *La véritable religion des Hollandois. Avec une apologie pour la religion des Etats-Generaux contre le libelle difamatoire de Stoupe, qui à pour titre La religion des Hollandois*. Amsterdam 1675.
- Dale, Antoni van: *De oraculis ethnicorum veterum dissertationes duae, quarum prior de ipsorum duratione ac defectu, posterior de eorundem auctoribus ...* Amsterdam 1683.
- Diest, Samuel van: *Apologia pro ecclesia reformatata, qua ejusdem veritas vindicatur ab iniquissima criminatione perniciosissimi libri, qui in-*

scribitur Apologia veritatis, opposita ... Samuelis Maresii Tractatui brevi de afflicto statu studii theologici. Enkhuizen 1674.

Gülich, Abraham: *Theologia prophetica de rebus Veteris Testamenti ...* I. Amsterdam 1675; II. Amsterdam, 1694.

Gürtler, Nicolaus: *Systema theologiae propheticae.* Amsterdam 1702.

Honert, Taco Hajo van den: *Waaragtige wegen die Godt met den mensch houdt ...* Dordrecht 1695.

Honert, Taco Hajo van den: *De theologiae propheticae usu ac necessitate.* Leiden 1721.

Knibbe, David: *Historie der propheeten verdeeld in vier boeken en handelende I. van de waare propheeten in het gemeen. II. van elk derselve in het bysonder. III. van de valsse propheeten. IV. van de heidense waarseggingen die de jooden hebben nagevolgd.* Leiden 1708.

Koelman, Jacob: *Het vergift van de cartesiaansche filosofie grondig ontdekt...* Amsterdam: Johannes Boekholt, 1692.

Leenhof, Frederik van: *J. Cocceji godtgeleerdheyt verdedicht en opengelegt, tegens de hedensdaagse misduidingen en vooroordeelen: waar in, nevens de bysonderste grontartijckelen der christelijcke religie, de bedeelinge der tijden klaar ontvouwen en der sleutel der prophetien aangewesen wert.* Amsterdam 1684 (Amsterdam 1673¹).

Leenhof, Frederik van: *De keten der bybelsche godgeleerdheit, soo als die in haar draad en samenhang van de eerste waarheid af door alle de wegen Gods aaneengeschakeld is ...* I-II. Amsterdam 1684 (Middelburg 1678¹).

Leenhof, Frederik van: *Zedig en christelyk verandwoordschrift aan het eerwaarde classis van Sevenwolden, daar in Cocceji god-geleerdheid met de Keten verdedigd, en veele voornaame waarheden soo de nature als de H. Schrift rakende samengeschakeld en verklaard worden.* Amsterdam 1684.

Maresius, Samuel: *De abusu philosophiae Cartesianae surrepente et vitando in rebus theologicis et fidei dissertatio theologica.* Groningen: Tierck Everts, 1670.

Maresius, Samuel: *Tractatus brevis de afflicto statu studii theologici in Foederato Belgio et commoda illius restituendi ratione.* Groningen: Dominicus Lens, 1672.

Mastricht, Petrus van: *Novitatum Cartesianarum gangraena nobiliores plerasque corporis theologici partes arrodens et exedens seu Theologia Cartesiana detecta.* Amsterdam 1677.

Mastricht, Petrus van (ps. Caspar Scheunenus): *Cartesianismi gangraena insanabilis XII. erotematum illustrium decadibus frustra curata per D.*

- Pet. Allingam, enneade erotematum vulgarium demonstrata. Utrecht 1680.*
- Meyer, Lodewijk: *Philosophia S. Scripturae Interpres: exercitatio paradoxica in qua veram philosophiam infallibilem S. Literas interpretandi normam esse apodictice demonstratur et discrepantes ab hac sententiae expendentur ac refelluntur. Eleutheropoli [= Amsterdam] [1666].*
- Raedt, Alhardt de: *Apologia veritatis. Harderwijk 1673.*
- Spanheim, Frederik: *De prudentia theologi. Lugd. Bat. 1670.*
- Spanheim, Frederik: *Selectiorum de religione controversiarum etiam cum Graecis & Orientalibus et cum Judaeis nuperisque anti-scripturariis elenchus historico-theologicus errorum fontes ubique aperiuntur.... Lugd. Bat.: Felix Lopez, 1687.*
- Stoupe, Jean Baptiste: *La religion des Hollandois, représentée en plusieurs lettres écrites par un officier de l'armée du Roy à un pasteur & professeur en théologie de Berne. Cologne 1673.*
- Til, Salomon van: *Salems vrede in liefde, trouw en waarheyd behartigt. Waarin de vredeweg tot beslissing der hedensdaagsche kerkgeschillen werd afgebakent ... Dordrecht: Dirk Goris, 1698 (Dordrecht 1680¹).*
- Til, Salomon van: *Inleydinge tot de prophetische schriften waar in de algemeene pligt der christenen tot het ondersoeken der prophetien mitsgaders de nuttigheden des selfs tot de ware godsaligheyd wert getoont ... Dordrecht: Dirk Goris, 1698 (Dordrecht 1682¹).*
- Til, Salomon van: *Het voorhof der heydenen voor alle ongeloovigen geopent om deselve aldaar door een klare beschouwing van de beoogde goddelykheyd van Mosis wetboek tot een eerbiediger ingang in 't heyligdom van Gods wet toe te rusten. Dordrecht: Dirk & Joannes Goris, 1714 (Dordrecht 1694¹).*
- Witsius, Herman: *Twist des Heeren met zijn wijngaert. Leeuwarden 1669.*
- Witsius, Herman: "De prophetis et prophetia". In: *Miscellaneorum sacrorum libri IV. Utrecht: Frans Halma, 1692: 1-392.*
- Wittich, Christoph: *De oraculorum divinorum veritate et gentilium falsitate. Leiden 1671.*
- Wittich, Christoph: *Theologia pacifica, in qua varia problemata theologica inter reformatos theologos agitari solita ventilantur ... Leiden: Arnold Doude, 1671.*
- Wittich, Christoph: *Appendix ad Theologiam pacificam. Leiden 1672.*

SECONDARY LITERATURE

- Asselt, Willem Jan van: *Amicitia Dei: Een onderzoek naar de structuur van de theologie van Johannes Coccejus* (1603-1669). [1988].
- Asselt, Willem Jan van: "Pierre de Joncourt en zijn protest tegen de coccejaanse exegese in het begin van de achttiende eeuw". In: *Een richtingenstrijd in de Gereformeerde Kerk: Voetianen en Coccejanen 1650-1750*, ed. by Frits G.M. Broeyer and E. van der Wall, Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 1994: 146-164.
- Bizer, Ernst: "Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958): 306-372.
- Broeyer, Frits G.M.: "Franciscus Burman, een coccejaan in voetiaans vaarwater". In: *Een richtingenstrijd in de Gereformeerde Kerk: Voetianen en Coccejanen 1650-1750*, ed. by Frits G.M. Broeyer and E. van der Wall Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 1994: 104-130.
- Bunge, Wiep van: "On the Early Dutch Reception of the *Tractatus theologico-politicus*". *Studia Spinozana* 5 (1989): 225-251.
- Bunge, Wiep van: "Balthasar Bekker's Cartesian Hermeneutics and the Challenge of Spinozism". *The British Journal for the History of Philosophy* 1 (1993): 55-79.
- Colie, Rosalie L.: "Spinoza and the Early English Deists". *Journal of the History of Ideas* 30 (1959): 23-46.
- Colie, Rosalie L.: "Spinoza in England, 1665-1730". *Proceedings of the American Philosophical Society* 107 (1963): 183-209.
- Cramer, J.A.: *Abraham Heidanus en zijn Cartesianisme*. Utrecht: J. van Druten, 1889.
- Dibon, Paul: "Histoire des idées au XVIIe siècle". *Annuaire École Pratique des Hautes Etudes* IVe Section 103 (1970-1971): 585-600.
- Faulenbach, Heiner: *Weg und Ziel der Erkenntnis Christi: Eine Untersuchung zur Theologie des J. Coccejus*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, 1973. (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche ; 36.)
- Faulenbach, Heiner: "Johannes Coccejus". In: *Orthodoxie und Pietismus*, hrsg. von Martin Greschat, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1982 (Gestalten der Kirchengeschichte; 7): 163-176.
- Genderen, J. van: *Herman Witsius*. 's-Gravenhage: Uitgeverij Guido de Bres, 1953.
- Gregory, Brad S.: "Introduction". In: *Baruch Spinoza. Tractatus Theologico-Politicus*: Gebhardt Edition, 1925, trsl. by Samuel Shirley. Leiden: E.J. Brill, 1989: 1-44.

- Groot, Aart de: "Gisbertus Voetius". In: *Orthodoxie und Pietismus*, hrsg. von Martin Greschat, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1982 (Gestalten der Kirchengeschichte; 7): 149-162.
- Hubbeling, Hubertus G.: "Zur frühen Spinozarezeption in den Niederlanden". In: *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, hrsg. von Karlfried Gründer und Wilhelm Schmidt-Biggemann, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1984 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 12): 149-180.
- Hubbeling, Hubertus G.: "Aperçu général de la réception de la philosophie de Spinoza en Hollande au XVIIe siècle". *Cahiers Spinoza* 5 (1984-1985): 167-185.
- Hubbeling, Hubertus G.: "Philopater. A Dutch Materialistic Interpretation of Spinoza in the Seventeenth Century". In: *Spinoza nel 350 anniversario della nascita: Atti del Congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982)/ Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, a cura di Emilia Giancotti, Napoli: Bibliopolis, 1985 (Saggi Bibliopolis 19): 489-514.
- Hubbeling, Hubertus G.: "Spinozism and Spinozistic Studies in the Netherlands since World War II". In: *Spinoza: Issues and Directions: The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, ed. by Edwin Curley and Pierre-François Moreau, Leiden: E.J. Brill, 1990 (Brill's Studies in Intellectual History ; 14): 381-394.
- Hutton, Sarah: "The Prophetic Imagination: A Comparative Study of Spinoza and the Cambridge Platonist, John Smith". In: *Spinoza's Political and Theological Thought: International Symposium under the Auspices of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences Commemorating the 350th Anniversary of the Birth of Spinoza Amsterdam 24-27 November 1982*, ed. by C. de Deugd, Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1984: 73-81.
- Hutton, Sarah: "Reason and Revelation in the Cambridge Platonists and their Reception of Spinoza". In: *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, hrsg. von Karlfried Gründer und Wilhelm Schmidt-Biggemann, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1984 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung; 12): 181-200.
- Knuttel, W.P.C.: *Balthasar Bekker. De bestrijder van het bijgeloof*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff BV, 1906 (Groningen-Castricum: Bouma's Boekhuis-Bert Hagen, 1979).
- Lewis, Geneviève: "Un inédit de Du Vaucel: Observations sur la philosophie de Descartes". In: *Descartes et le cartésianisme hollandais*:

Études et documents, par E.J. Dijksterhuis e.a., Paris-Amsterdam: P.U.F.-Editions françaises d'Amsterdam, 1950: 113-130.

Maréchal, Gerardine: *Johannes Duijkerius: Het leven van Philopater en Vervolg van 't leven van Philopater: Een spinzistische sleutelroman uit 1691/1697* opnieuw uitgegeven en van een inleiding en noten voorzien door ---. Amsterdam-Atlanta GA: Rodopi, 1991. (Atlantis; 2.)

MacGahagan, Thomas Arthur: *Cartesianism in the Netherlands, 1639-1676: The New Science and the Calvinist Counter-Reformation*, 1976.

Möller, Grete: "Föderalismus und Geschichtsbetrachtung im XVII. und XVIII. Jahrhundert". *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 50 (1931): 393-440.

Nauta, Doede: *Samuel Maresius*. Amsterdam: H.J. Paris, 1935.

Petry, Michael John: "Behmenism and Spinozism in the Religious Culture of the Netherlands, 1660-1730". In: *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, hrsg. von Karlfried Gründer und Wilhelm Schmidt-Biggemann, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1984 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung; 12): 111-147.

Popkin, Richard H.: "Some New Light on the Roots of Spinoza's Science of Bible Study". In: *Spinoza and the Sciences*, ed. by Marjorie Grene and Debra Nails, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986 (Boston Studies in the Philosophy of Science; 91): 171-188.

Popkin, Richard H.: "The First Published Discussion of a Central Theme in Spinoza's Tractatus". *Philosophia* 17 (1987): 101-109.

Popkin, Richard H.: "Spinoza's Earliest Philosophical Years, 1655-61". *Studia Spinozana* 4 (1988): 37-55.

Popkin, Richard H.: "Spinoza and the Three Impostors". In: *Spinoza: Issues and Directions: The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, ed. by Edwin Curley and Pierre-François Moreau, Leiden: E.J. Brill, 1990 (Brill's Studies in Intellectual History 14): 347-358.

Scholder, Klaus: *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert: Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*. München: Chr. Kaiser, 1966.

Schrenk, Gottlob: *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus: Ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der heilsgeschichtlichen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1923 (Giessen/Basel: Brunnen Verlag, 1985).

Sepp, Christiaan: *Het Godgeleerd Onderwijs in Nederland gedurende de 16de en 17de eeuw II*. Leiden: De Breuk & Smits, 1874.

- Severijn, J.: *Spinoza en de gereformeerde theologie zijner dagen*. Utrecht 1919.
- Siebrand, Heine J.: "On the Early Reception of Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus in the context of Cartesianism". In: *Spinoza's Political and Theological Thought: International Symposium under the Auspices of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences Commemorating the 350th Anniversary of the Birth of Spinoza Amsterdam 24-27 November 1982*, ed. by C. de Deugd, Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1984: 214-225.
- Siebrand, Heine J.: *Spinoza and the Netherlands: An Enquiry into the Early Reception of His Philosophy of Religion*. Assen: Van Gorcum, 1988.
- Sparn, Walter: "Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza". In: *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, hrsg. von Karlfried Gründer und Wilhelm Schmidt-Biggemann, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1984 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung; 12): 27-63.
- Tak, W.G. van der: "Spinoza's Apologie". *De Nieuwe Gids* 48 (1933): 499-508.
- Thijssen-Schoute, C. Louise: *Nederlands Cartesianisme: Avec sommaire et table des matières en français*. Amsterdam: Noord-Hollandsche U.M., 1954 (Utrecht: Hes Uitgevers BV, 1989).
- Verbeek, Theo: *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1992.
- Vet, J.J.V.M. de: "Learned Periodicals from the Dutch Republic and the Early Debate on Spinoza in England". In: *Miscellanea Anglo-Belgica: Papers of the Annual Symposium, held on 21 November 1986*, Leiden: Werkgroep Engels-Nederlandse Betrekkingen/ Sir Thomas Browne Institute, 1987: 27-39.
- Vet, J.J.V.M. de: "La 'Bibliothèque universelle et historique': témoignage d'une revue à propos de la lutte autour de Spinoza à la fin du XVIIe siècle". *Lias* 16 (1989): 81-110.
- Vexler, M.: "De l'Apologie' de Spinoza". *Revue des études juives* 65 (1913): 231-242.
- Wall, Ernestine van der: "Profetie en providentie. De coccejansen en de vroege Verlichting". In: *Kerk en Verlichting*. Voordrachten gehouden op het Windesheim Symposium te Windesheim op 18 november 1990, ed. by Patty Bange, Zwolle 1991: 29-37.

- Wall, Ernestine van der: "Scepticism and Orthodoxy in the Early Dutch Enlightenment". In: *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, ed. by Richard H. Popkin and Arjo Vanderjagt, Leiden: E.J. Brill, 1993 (Brill's Studies in Intellectual History ; 37): 121-149.
- Wall, Ernestine van der: "Between Grotius and Cocceius: The 'Theologia Prophetica' of Campegius Vitringa (1659-1722)". In: *Hugo Grotius Theologian: Essays in Honour of G.H.M. Posthumus Meyjes*, ed. by Henk J.M. Nellen and Edwin Rabbie, Leiden: E.J. Brill: 1994 (Studies in the History of Christian Thought; 55): 195-215.
- Wall, Ernestine van der: "De coccejaanse theoloog Petrus Allinga en het cartesianisme". In: *Een richtingenstrijd in de Gereformeerde Kerk: Voetianen en Coccejanen 1650-1750*, ed. by Frits G.M. Broeyer and Ernestine van der Wall, Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 1994: 131-145.
- Wall, Ernestine van der: "Cartesianism and Cocceianism: A Natural Alliance?". In: *Mélanges offerts à Elisabeth Labrousse*, ed. by Anthony McKenna, 1995 (in the press).
- Witteveen, K.M.: "Campegius Vitringa und die prophetische Theologie". In: *Reformiertes Erbe: Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag II*, ed. by Heiko Oberman e.a. Zürich, 1992 (Zwingliana; XIX, 2): 343-359.

ZUSAMMENFASSUNG

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts waren die niederländischen Calvinisten stark in Kontroversen über Cartesianismus und Coccejanismus begriffen. Sowohl die philosophischen Ideen René Descartes' als auch die theologischen Auffassungen von Johann Coccejus gaben Anlaß zu vehementen Debatten zwischen streng orthodoxen Calvinisten (unter denen die Anhänger Gisbert Voets die vorherrschende Partei bildeten) und den eher liberaleren calvinistischen Theologen, die vor allem unter den Schülern von Coccejus zu finden waren. Ein zentraler Streitpunkt ihrer anhaltenden Kontroversen betraf die Einführung des Cartesianismus auf theologischem Gebiet. Die größte Betroffenheit scheint nicht durch Spinozas *TTP*, sondern durch Lodewijk Meyers *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres* (1666) hervorgerufen worden zu sein. Die Diskussionen über den Cartesianismus und seinen Einfluß auf die Theologie während der 70er

und 80er Jahre des 17. Jahrhunderts machen es einleuchtend, daß Spinoza von den niederländischen calvinistischen Theologen als 'urreiner' Cartesianer betrachtet wurde, während sein *TTP* von ihnen als einer von vielen Beiträgen zur Debatte über Cartesianismus und Theologie aufgefaßt wurde.

BIBLISCHE HERMENEUTIK UND HISTORISCHE ERKLÄRUNG

LODEWIJK MEYER UND BENEDIKT DE SPINOZA ÜBER NORM, METHODE UND ERGEBNIS WISSENSCHAFTLICHER BIBEL AUSLEGUNG

Manfred Walther

1. Das Problem

1.1 Wie man weiß, ist Lodewijk Meyers Schrift *Philosophia S. Scripturae Interpres*, anonym und mit fingiertem Druckort 1666 in Amsterdam erschienen (Anonymus 1666), von vielen Zeitgenossen Spinoza zugeschrieben und auch ab 1673 mehrfach zusammen mit dessen *TTP* in einem Band publiziert worden.¹ Daß nicht Spinoza, sondern Meyer der Autor der Schrift ist, wurde bald bekannt, und man stellte bald auch fest, daß die Ansichten Meyers über die richtige Methode der Bibelauslegung sich von denjenigen Spinozas unterscheiden (z.B. Yvon 1681: 241, 278).

Diese Auffassung, daß Theorie und Methodologie der Bibelauslegung Spinozas sich von denjenigen Meyers strikt unterscheiden, ist denn auch zur allein herrschenden Meinung geworden (vgl. z.B. Zac 1965: 27) und glaubt, sich auch auf Spinozas eigene Äußerungen in seinem Briefwechsel berufen zu können (z.B. Thijssen-Schoute 1954: 20-21, 27). Sie wird von den französischen Übersetzern der Meyerschen Schrift, Jacqueline Lagrée und Pierre-François Moreau, in zahlreichen Aufsätzen (s. Lit.verz.) und in der Einleitung ihrer Übersetzung (in Meyer 1988) sowie von mehreren Rezensenten der Übersetzung (Macherey 1989/1992; Matheron 1989) geteilt.

¹ Vgl. die bei Bordoli 1994: 544-545 aufgeführten Ausgaben.

Dieser Auffassung ist nun Wim Klever in drei Artikeln mit Schärfe entgegengetreten und hat die These aufgestellt, daß es bezüglich der philosophischen Theorie der Ermittlung authentischer Bedeutung von Texten und der Anwendung der in dieser Theorie erarbeiteten Methoden der Textauslegung, auch in Bezug auf die Bibel, keinen Gegensatz, sondern eine vollkommene Übereinstimmung zwischen Meyer und Spinoza gebe.² Die herrschende Meinung sei auf eine durch unachtsame Lektüre zustande gekommene falsche Interpretation der Antwort zurückzuführen, welche Spinoza auf die Behauptung Lambert van Velthuysens gegeben habe, er, Spinoza, habe die Ansicht des *Interpres* über die Philosophie als Auslegerin der Bibel eindeutig zurückgewiesen. Velthuysens Bestimmung des Verhältnisses zwischen Meyers und Spinozas Hermeneutik beruhe auf einem grotesken Mißverständnis, dem gleichwohl auch die gegenwärtige Spinoza-Forschung vollständig erlegen sei (vgl. sogleich unter 2.).

1.2 Welche Argumente tragen die französischen Übersetzer und deren Rezensenten nun für ihre Auffassung vor, und welches sind die Argumente, mit denen Klever sie glaubt widerlegen zu können?

1.2.1 Die herrschende Meinung

a) Spinoza und Meyer kommen in ihren beiden einschlägigen Schriften darin überein, daß sie den gleichen Kampf führen, und zwar gegen eine Gruppe derselben Gegner (Matheron 1989: 18). Unter den Behauptungen, die sie in diesem Kampf aufstellen und begründen, gibt es zwar scheinbar Gemeinsamkeiten, aber sie „diffèrent néanmoins sur un certain nombre des points essentiels“, darunter im Verständnis dessen, was es heißt, daß die Vernunft Norm der Schriftauslegung ist (Macherey 1989/1992: 171). Schärfer formuliert Matheron (1989: 19-20): „(L)a méthode qu'il – d.i. Spinoza. Wa. – préconise est diamétralement opposée“ – derjenigen Meyers nämlich.

b) Meyers Originalität in Sachen Hermeneutik der Bibel besteht darin, daß er in der Descartes-Nachfolge das Prinzip des radikalen Zweifels auch auf die Frage nach der Bedeutung von Texten, im Sinne der Ermittlung der Autorintention, erstreckt und sich zum Ziel setzt, die Bedeutung der biblischen Texte mit absoluter Sicherheit zu erkennen und als richtig nachzuweisen (Lagrée 1991: 148). Angesichts der Unmöglichkeit, aufgrund der Mehrdeutigkeit der sprachlichen Ausdrücke und vor allem der Sätze die Autorbe-

² „J'ose affirmer qu'il n'y – n'y. Wa. – a aucune proposition dans le PSSI – Klevers Sigle für den *Interpres*. Wa. – qui ne peut pas être acceptée par Spinoza“ (Klever 1995: 142); „...dat Spinoza en Meyer inzake de interpretatie van de Schrift volledig on één en dezelfde lijn zitten“ (Klever 1990: 224).

deutung eines Textes mit absoluter Gewißheit rekonstruieren zu können, entwickelt Meyer eine Sonderhermeneutik der Bibel, indem er diese als Produkt nicht von Menschen, sondern Gottes selber versteht, indem er der Bibel also einen Sonderstatus unter allen Texten einräumt (Lagrée 1987: 37-38; Lagrée/Moreau 1989: 101). Aufgrund dieses Sonderstatus fallen nämlich im Falle der Bibel wahre Bedeutung und propositionale Wahrheit ihrer Aussagen zusammen, und zwar im Sinne der vollständigen Deckungsgleichheit beider Arten von Bedeutungen: Alle biblischen Texte, methodisch richtig gelesen, sind wahr, und alle wahren Sätze sind auch wahre Bedeutungen biblischer Texte (Lagrée 1991: 150). Meyer vertritt also einen „rationalisme radical“ in Sachen biblischer Hermeneutik (Lagrée 1987: 32, 41), und zwar im Sinne eines extremen Reduktionismus der Textbedeutung der Bibel auf allein philosophisch, d.h. spekulativ, erkennbare Wahrheiten. Damit ignoriert er die Geschichte und schreibt der Bibel eine spekulative Dimension zu (Lagrée 1991:148-149).

Spinoza dagegen hält an der von Meyer getroffenen Differenz zwischen wahrer Bedeutung eines Textes und der Wahrheit des propositionalen Gehaltes der so ermittelten Aussage auch im Falle der Bibel konsequent fest und läßt daher auch eine Sachkritik der biblischen Texte zu, ja räumt ein, daß vieles, das die Bibel lehrt, falsch sei (Lagrée 1987: 36-37). Er wird damit der Historizität der Bibel mit seiner Methode gerecht.

c) Spinoza weist in einem Brief an Jakob Ostens die rationalistische Hermeneutik des Maimonides als falsch zurück, und mit Maimonides ist auch Meyer getroffen, dessen Position mit der des Maimonides in dem von Spinoza kritisierten Punkt identisch ist (Lagrée 1987: 41).

1.2.2 Klevers Widerlegung der Argumente der herrschenden Meinung

a) Die Bedeutung des Terminus „Philosophie“ umfaßt für Meyer auch alles dasjenige, was wir heute den verschiedenen (Einzel-) Wissenschaften zurechnen (Klever 1990: 217). Das bedeutet also, daß Meyer mit dem Titel seines Werkes nicht die Alleinzuständigkeit der Philosophie im heutigen Sinne reklamiert, sondern lediglich alle Wissenschaften und damit alles wissenschaftliche Wissen für relevant hält. Der *Interpres* ist also ein Plädoyer für eine wissenschaftliche Auslegung der Bibel (Klever 1995: 141).

Und eben das ist ganz offensichtlich auch der *TTP* – was Klever als selbstverständlich voraussetzt und damit nicht erwähnt. Damit ist eine erste wesentliche Übereinstimmung bezeichnet.

b) Gegenstand der Meyerschen Hermeneutik ist die wahre Textbedeutung, also die Intention des Autors, „however stupid or unintelligible“ diese Aussage auch sein mag, und Klever zitiert als Beleg eine Passage aus *Inter-*

pres IV/2 (Klever 1995: 142; 1991: 217).³ Genau diese Unterscheidung zwischen der Autorbedeutung eines Textes und der Wahrheit des propositionalen Gehaltes dieses Textes ist aber auch zentral für Spinozas Hermeneutik.

c) Die Methode der Ermittlung der authentischen Textbedeutung ist bei Meyer dieselbe wie bei Spinoza, und „(t)he marvellous chapters in Meyer's work are perfect illustrations of Spinoza's position in the *TTP*“ (Klever 1991a: 217-218).

d) Anhand mehrerer Stellen aus dem Briefwechsel weist Klever nach, daß für Spinoza die Vernunft, und d.h. auch alles wissenschaftliche Wissen, das der Interpret zur Verfügung hat, notwendigerweise in den Prozeß der Textauslegung interveniert, so daß Spinozas eigener Auslegungspraxis zufolge „een hermeneutiek die de rede of de filosofie (= wetenschap) buiten spel wil zetten, een ondenkbaarheid“ ist (Klever 1990: 236). Auch für Spinoza ist also die Philosophie „Auslegerin der Heiligen Schrift“, so daß der Rationalismus-Vorwurf auch ihn treffen würde, wenn er haltbar wäre. Er ist aber weder bezüglich Spinozas noch in der Sache haltbar. Denn auch aus Spinozas Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie geht eindeutig hervor, daß die Entgegensetzung von Empirie und Vernunft – so versteht er offensichtlich Lagrées Kritik an der Vernichtung der Geschichte durch Meyers Methodologie – von diesem zurückgewiesen wird, besteht wissenschaftliche = philosophische Erkenntnis für Spinoza doch in der konsistenten kausalanalytischen Konstruktion der Erfahrungsdaten (Klever 1990: 237). Und die Fehlinterpretation der Meyer und Spinoza gemeinsamen Methodologie verdankt sich „to a primitive positivistic epistemology, which unnaturally opposes reason and induction“ (Klever 1991: 218).

Das ist eine harsche Kritik!

e) Ebenso rigoros ist Klevers Zurückweisung der Interpretation, welche die herrschende Meinung der Antwort Spinozas auf die Unterstellung Velthuysens gibt, Spinoza habe die hermeneutische Maxime Meyers von der Philosophie als Auslegerin der Schrift verdammt: Die Identifikation der Auffassung Meyers mit derjenigen des Maimonides, welche letztere Spinoza in seiner Antwort auf die Velthuysensche Interpretation explizit zurück-

³ Ich werde im folgenden Meyers Schrift ebenfalls nach Kapiteln (Römische Ziffern) und Paragraphen (arabische Ziffern) zitieren; falls erforderlich, werde ich auch die Seite(n) zunächst der lateinischen Fassung in der Ausgabe Semlers (Anonymus 1776) und sodann der französischen Ausgabe angeben. Die Semler-Ausgabe unterscheidet sich von der Originalausgabe von 1666, soweit ich feststellen konnte, zwar durch eine Reihe von typographischen Veränderungen – z.B. Zeichensetzung, Groß- und Kleinschreibung, Kursivierung aller Namen, andere Abkürzungen, Orthographie –, der Textbestand ist jedoch derselbe.

weist, verdankt sich einem logischen Fehler, der nur mit der Voreingenommenheit der Vertreter der herrschenden Meinung zu erklären ist. Denn Spinoza weist in dieser Äußerung die Meinung derjenigen zurück, welche ihrerseits negieren, daß die Philosophie Auslegung der Heiligen Schrift sei. Diese doppelte Negation aber ist eine Affirmation, wie Klever anhand einer Formalisierung von Spinozas Argumentstruktur nachweist (Klever 1990: 224-228; 1991: 216-217).

f) Die Auffassungen, die Meyer zu auch in Spinozas Werken zentralen Themen äußert, stimmen vollkommen mit denen Spinozas überein (Klever 1995: 142; 1991a: 218).

g) Wie die einschlägigen Schriften von Balling, Jelles und Adriaan Korbach zeigen, gibt es eine Bibelhermeneutik des spinozanischen Kreises, die die weitestgehenden Übereinstimmungen aufweist (Klever 1995: 142-146).

h) Die Tatsache, daß Spinozas Verleger Jan Rieuwertsz d.J., ebenfalls ein Freund und Schüler Spinozas, beide Schriften – insgesamt fünfmal! Wa. – gemeinsam publiziert hat, bestätigt die Auffassung, daß beider Positionen im Freundeskreis selber als übereinstimmend angesehen wurden (Klever 1991a: 218-219).

1.3 Das Ziel der Untersuchung

Wenn ich dieser Kontroverse durch eine eigene Interpretation der Schrift Meyers und des *TTP* im folgenden nachgehe, so deshalb, weil ich glaube, daß das zu einem vertieften Verständnis beider Werke und vor allem auch dazu beitragen kann, Übereinstimmung und Dissens zwischen Meyer und Spinoza genauer zu bestimmen, als es bisher in dieser Kontroverse gelungen ist; vor allem kann auf diese Weise sichtbar werden, ob und ggf. in welchem Ausmaß Spinozas Argumentation eine Auseinandersetzung mit und eine Antwort auf Meyer ist.

Ich werde dabei zunächst die Selbstinterpretation Spinozas in seiner Antwort auf Velthuysens Darstellung daraufhin prüfen, inwiefern sie, für sich genommen, bezüglich Spinozas Sicht dieses Verhältnisses beweiskräftig ist (2), sodann Meyers Beweisführung sorgfältig rekonstruieren (3) und im Anschluß daran diejenigen Passagen des *TTP* interpretieren, in denen man eine Antwort auf Meyers Argumente vermuten kann (4). Zum Schluß werde ich dann meine eigene Position zur strittigen Frage zusammenfassen und die Beweiskräftigkeit der von beiden Seiten vorgetragenen Argumente

überprüfen (5).⁴ In einem Anhang werde ich Spinozas Äußerungen bezüglich der für die Bibelauslegung zentralen Distinktionen denen Luthers gegenüberstellen, um deutlich zu machen, in welchem Maße Spinozas Hermeneutik sich ins Zentrum der reformatorischen Hermeneutik hineingedacht hat (6).

2. Der Beweiswert des Briefwechsels Spinoza – Velthuysen

2.1 Beide Seiten sehen in der Antwort, die Spinoza auf Velthuysens Deutung des Verhältnisses gibt, in dem Meyers Hermeneutik zu seiner, Spinozas eigener, steht, einen Beweis für ihr Verständnis dieses Verhältnisses. Eine eindeutige Selbstinterpretation Spinozas wäre in ihrem Beweiswert hoch zu veranschlagen und bei der Interpretation des *TTP* zu berücksichtigen.

Im Januar 1671 schreibt der Utrechter Theologe, Philosoph und Mediziner Lambert van Velthuysen (1622-1685), von dem bereits 1651 eine Verteidigungsschrift für Hobbes' *De cive* erschienen war und der 1668 eine Gegenschrift gegen Meyers *Interpres* publiziert hatte,⁵ einen Brief an Jakob Ostens,⁶ in dem er diesem auf dessen Bitte hin eine Beurteilung von Spinozas *TTP* gibt (Ep 42). Der Brief ist eine umfassende Rezensionsabhandlung und zudem eine der ersten umfassenden Auseinandersetzungen mit zentralen Themen und Thesen des *TTP*.

Diesen Brief gibt Ostens an Spinoza weiter, und Spinoza antwortet in einem undatierten Brief an Ostens auf Velthuysens Kritik (Ep 43).

2.2 In den für unser Thema einschlägigen Passagen der Rezension führt Velthuysen aus, Spinoza erwarte, „alle diejenigen würden den Spuren seiner Meinung folgen, die bestreiten, daß Vernunft und Philosophie Ausleger der Schrift seien“; denn Spinoza verwerfe die Auffassung derjenigen „ganz und gar“, die behaupten, „jeder Leser der Heiligen Schrift habe die Freiheit, nach den Prinzipien seiner Vernunft über Sinn (sensus) und Absicht (sco-

⁴ Ich versuche also, einen Beitrag zu leisten zu jenen Forschungen, die Klever für ein Desiderat hält (Klever 1990: 241), nämlich „Meyers traktaat inhoudelijk... (toe) analyseren en vergelijken met de *TTP*. Das is wert voor een uitgebreide studie“ (Klever 1990: 240). Eine solche, überaus „uitebreide“ Studie hat mittlerweile Roberto Bordoli (1994) vorgelegt; ich beziehe diese Arbeit daher ebenso in die Analyse ein wie gelegentlich zwei Arbeiten eines weiteren italienischen Wissenschaftlers (Bonola 1988; 1990).

⁵ Zur Biographie Velthuysens und zu dessen Schriften vgl. Klever 1991b: 7-19. Eine Analyse der Gegenschriften gegen Meyer vor dem Erscheinen des *TTP* gibt Bordoli 1994: 355-369.

⁶ Zu Ostens vgl. van Bunge 1987.

pus) des heiligen Lehrers zu urteilen“, und er, Spinoza, bekämpfe „sie zugleich mit denjenigen, die mit jenem paradoxen Autor lehren, daß die Vernunft die Auslegerin der Heiligen Schriften sei“ (Ep 42: 210,14-18 u. 20-24 / 181,31-33 u. 182,2-8).⁷

Daß mit „jenem paradoxen Theologen“ Meyer gemeint ist, ergibt sich daraus, daß Meyer seine Schrift selber im Untertitel eine „Exercitatio(nem) paradoxa(m)“ genannt hat und daß er in den Gegenschriften häufig so genannt wird.⁸ Und daß das „mit denjenigen“ sich auf den Gegenstand der Verwerfung und nicht auf den Akt der Verwerfung bezieht, ist aus dem Kontext klar. Darin besteht auch Übereinstimmung zwischen den Kontrahenten.

Die Passage besagt also, daß Spinoza nach Meinung Velthuysens die Hauptthese Meyers, die bereits im Titel seines Werkes angegeben ist, „verdammte und verwirft“.

Spinozas Antwort lautet:

„Ich sehe weiter auch nicht ein, warum er sagt, ich meine, alle die würden meiner Ansicht sich anschließen, die leugnen, daß Vernunft und Philosophie Ausleger der Schrift sind, da ich doch deren Meinungen ebenso wie die des Maimonides verworfen habe“ (Ep 43: 225,1-4 / 197,13-17).

Es fällt zunächst auf, daß Spinoza an der Stelle, wo man nach Velthuysens Darstellung eine Bezugnahme auf Meyer erwartet hätte, nicht diesen, sondern Maimonides als den Vertreter der von ihm gleichzeitig mit den Vertretern der inspirationshermeneutischen, d.i. der suprarationalistischen Position abgelehnten Meinung nennt.

Die entscheidenden Fragen sind daher:

a) Ist es erlaubt, d.h. gibt es zureichende Gründe dafür, Maimonides an dieser Stelle durch Meyer zu ersetzen, ohne daß Spinozas Meinung damit verfälscht würde?

⁷ Das „aut“ in 210,20 ist mit „sonst“ (= „oder aber“) zu übersetzen, weil andernfalls dieser Satz und der folgende sich widersprächen! In diesem Sinne hat auch Velthuysen selber, wie Klever (1995: 138) mitteilt, den gesamten Satz später (s. Anm. 9) durch ein „aut – aut“ in seiner syntaktischen Struktur verdeutlicht!

Ich zitiere sowohl den Briefwechsel als auch den *TTP* sowohl nach den *Spinoza Opera* als auch nach der im Literaturverzeichnis angegebenen deutschen Übersetzung.

⁸ Paradox heißt eine Auffassung, die unsinnig zu sein scheint, weil sie der „doxa“, d.h. der allgemein herrschenden Meinung, widerspricht. Bordoli (1994: 165-166) vermutet, daß Meyer hier auf eine Schrift von Maresius aus dem Jahre 1649 anspielt. Vgl. auch Lagrée/Moreau 1989: 101.

b) Warum hat Spinoza, wenn diese Ersetzung *sachlich* gerechtfertigt ist, gleichwohl Meyers Namen nicht genannt?⁹

2.3 Stimmt Meyer in den relevanten Punkten mit Maimonides überein?

Ad a) Dazu, für welche Position in der hier thematischen Frage Maimonides für Spinoza steht, hat sich dieser im *TTP*, und zwar im der Methode der Schriftauslegung gewidmeten Kapitel 7, ausführlich geäußert. Ich greife drei Ansichten heraus, die Spinoza Maimonides zuschreibt, und vergleiche sie mit den Ansichten Meyers:

aa) „Sodann setzt er voraus, daß sich der Sinn der Schrift nicht aus ihr selbst ergeben kann... Darum kann sich nach der Ansicht des Maimonides der wahre Sinn der Schrift weder aus ihr selbst ergeben noch aus ihr entnommen werden. Daß dies... falsch ist, geht aus diesem Kapitel hervor“ (*TTP* 7: 115,18-24 / 134,37 -135,5).

Die Begründung, die Maimonides für seine Ansicht gibt, ist nach Spinoza die folgende:

„Er meint nämlich, jede Schriftstelle lasse verschiedene, ja sogar entgegengesetzte Deutungen zu, und über ihre wahre Bedeutung könnten wir erst dann Gewißheit erlangen, wenn wir wüßten, daß die Stelle nach unserer Auslegung nichts enthalte, *was mit der Vernunft nicht übereinstimme* oder *was ihr widerstreite*“ (*TTP* 7: 113,7-11/ 132,16-22. Meine Hervorhebung. Wa.).

Genau diese These zu beweisen, daß nämlich angesichts der Mehrdeutigkeit aller sprachlichen Äußerungen die Bedeutung einer Äußerung, hier vor allem eines Textes, sich nicht aus ihr selber ergeben könne, daß kein Text per se klar und deutlich sei, ist aber nun auch Meyers erstes Ziel. So schreibt Meyer: „6. Keine ihrer Stellen ist klar aus sich selbst, sondern alle sind mehrdeutig“ (XI, Übersicht: 104-105 / 164).

Und wenn es sich darum handelt, die Frage zu entscheiden, ob ein Text im Literalsinn oder allegorisch zu verstehen sei; auch wenn es darum geht, dunkle Stellen durch klare zu erklären, bedarf es nach Meyer einer textexternen Norm, nämlich der philosophischen Erkenntnis, um diese Frage zu entscheiden (s.u. 3.5).¹⁰

⁹ Klever weist darauf hin, daß Velthuysen in der Widerlegung Spinozas im *Tractatus de cultu naturali et origine moralitatis*, verfaßt nach Spinozas Tod, in einer mit der Rezension sonst identischen Passage, vier Stellen geändert hat, u.a. ist die Bezugnahme auf Meyer getilgt (Klever 1995: 138) – was nach Klever belegt, daß Velthuysen seine Interpretation selber als unzutreffend erkannt hat.

¹⁰ Bordoli versucht nachzuweisen, daß bei Meyer die Philosophie eine andere sei als bei Maimonides und auch eine andere Funktion habe: Während es sich bei Maimoni-

Die Übereinstimmung der Ansicht Meyers mit der Maimonides zugeschriebenen könnte vollständiger nicht sein.

ab) Wenn die wahre Textbedeutung niemals aus dem Text selber zu gewinnen ist, aus welcher Quelle fließt sie dann?

Die Auffassung des Maimonides gibt Spinoza folgendermaßen wieder: „Er kann also über den wahren Sinn der Schrift, mag der auch noch so klar sein(!), solange keine Gewißheit erlangen, solange ihm noch die Wahrheit der Sache zweifelhaft ist oder solange sie ihm noch nicht feststeht“ (*TTP* 7: 114,12-14/ 133,22-26).

Meyer fragt, nachdem er die Auslegungsregeln der Reformierten zusammengestellt hat: „Ich würde unter anderem die Autoren, die Vertreter und die Kompilatoren dieser Regeln fragen, woher weiß man, was in der Schrift eigentlich gesagt wird, (was) auf bildliche Weise oder allegorisch? Woher kann man wissen, welche Bedeutung falsch ist?“ (XI/8: 115 / 174). Er teilt mit Maimonides – und mit der reformierten Hermeneutik – ja die Prämisse, daß die Bibel als Wort Gottes nur Wahres sagt, und er zeigt im ganzen Werk, daß das Kriterium der Entscheidung z.B. zwischen dem Literalsinn und dem allegorischen Sinn, nur in der *inhaltlichen Richtigkeit*, d.h. der Wahrheit, einer der möglichen Bedeutungen liegen kann, daß also die Philosophie inhaltliche Norm der Auslegung ist. Solange wir die Wahrheit

des um die mittelalterlich-jüdische Scholastik handele, meine Meyer die moderne „lettura ontologica di Descartes“. Und während Maimonides das Ziel habe „di legitimare la Scrittura“, thematisiere Meyer „con forza il problema della verità (causale) della Scrittura alle questione concernenti la *beatitudo*“ (Bordoli 1994: 247-248). Um welche Philosophie es sich handelt, was der jeweiligen Philosophie zufolge die relevanten Themen sind, ob es sich schließlich um ein apologetisches oder um ein bibelkritisches Unternehmen handelt – das alles ist aber für die Frage nach der Funktion der Philosophie bei der Ermittlung der wahren Textbedeutung irrelevant.

Das zweite Argument für die Differenz zwischen beiden, das Bordoli vorträgt, beruht auf einer falschen Interpretation des einschlägigen Meyer-Textes: Bordoli meint nämlich, Meyer sei der Ansicht, daß zwar „jede wahre Bedeutung – der Bibel. Wa. – eine Wahrheit“ sei, nicht aber, daß „alle Wahrheit auch die wahre Bedeutung sei“ (Zitate aus *Interpres* VI:6, z.T. nach der niederländ. Übersetzung; Bordoli 247). Tatsächlich referiert Meyer hier aber einen *Einwand* gegen den gewißheitsverbürgenden Charakter seiner Methode und *weist ihn zurück*: Wenn ein Text mehrere wahre Bedeutungen haben könne, der biblische Text aber nur eine einzige habe, so könne die Vernunft nicht Kriterium der Ermittlung der wahren Bedeutung sein. Dagegen setzt Meyer nun explizit seine These, daß alle Bedeutungen eines biblischen Satzes, die wahr sind, zugleich auch wahre Bedeutungen dieses Textes sind, daß also beide Begriffe einen identischen Umfang haben (s.u. 3.5). Daher ist auch Bordolis Schluß, daß wohl nach Maimonides, nicht aber nach Meyer, „il senso vero della Scrittura sia fuori di essa“ (247), nicht haltbar.

nicht kennen, sind wir folglich unfähig zu entscheiden, welches der wahre Sinn einer Textstelle ist.

Spinoza dagegen erklärt: „Dunkel oder klar nenne ich Aussprüche, je nachdem ihr Sinn aus dem Zusammenhang leicht oder schwer zu ermitteln ist, aber nicht sofern ihre Wahrheit leicht oder schwer mit der Vernunft zu erfassen ist“ (7: 100,12-15 / 116,37-40).

Auch in diesem Punkt stimmt also, was Spinoza als des Maimonides Ansicht referiert, mit dem, was Meyer meint, überein.

ac) Nachdem Spinoza in einem langen Maimonides-Zitat dessen Auffassung zitiert hat, daß wegen der Unbeweisbarkeit der Ewigkeit der Welt es nicht nötig sei, den Bibelstellen, welche etwas anderes lehren, „Gewalt anzutun“, fährt er fort: „Denn wenn er durch die Vernunft von der Ewigkeit der Welt überzeugt gewesen wäre, so hätte er keine Bedenken getragen, die Schrift zu drehen und zu deuten, bis sie dem Scheine nach dasselbe lehren würde“ (7: 114,8-10 / 133,16-20).

Die Auswahl und die ausführliche Anführung gerade dieses Maimonides-Zitats bekommen eine zusätzliche Bedeutung, wenn man sich vergegenwärtigt, was Meyer zum selben Problem ausführt. Er schreibt nämlich in dem Kapitel des *Interpres*, in dem er nachweisen will, daß keine Lehre der Bibel der wahren Philosophie widerspricht, nach dem Referat von Gen. 1,1: „Aber muß man das Wort *Schöpfung* so auslegen – nämlich im Sinne der *creatio ex nihilo*. Wa. –? Wahrlich ich will fragen, wer sie also gelehrt hat, daß dieses Wort ‘schaffen’, das an vielen anderen Stellen des ersten Kapitels der Genesis schaffen aus einer präexistenten Materie bedeutet, gleichwohl in diesem Anfangssatz eine Produktion aus dem Nichts bedeutet? Sicherlich nicht aus der Schrift, denn das findet sich dort nirgends, noch aus der Philosophie, denn sie behauptet das Gegenteil, wie sie selber wissen. Es wird also aus ihrem Gehirn oder aus einer übernommenen Tradition sein“ (VIII/2: 91 / 142).

Wenn Spinoza in seiner Antwort auf Velthuysens Deutung ausführt, er habe die Meinung derer verworfen, „die leugnen, daß Vernunft und Philosophie Ausleger der Schrift sind“ (Ep 43: 225, 3-4 / 197, 15-17), dann ist das deshalb keine Identifikation mit Meyers Position, weil er zwar in der Zurückweisung suprarationalistischer Auffassungen mit Meyer übereinstimmt, aber die Funktion von Vernunft und – spekulativer – Philosophie im Auslegungsprozeß anders bestimmt als Meyer (s.u. 4.2).

Freilich gibt es neben den soeben angeführten Punkten, in denen Meyer mit Maimonides übereinstimmt, auch bedeutsame Unterschiede zwischen

beiden¹¹ Diese ergeben sich daraus, daß Maimonides, wie Spinoza schreibt, voraussetzt, „daß die Propheten in allen Dingen untereinander übereinstimmten und große Philosophen und Theologen waren“ (7: 115,15-16/134,34-35); Meyer dagegen findet zwar zunächst, und zwar im Kontext der Plausibilisierung seiner These, daß jede mögliche Bedeutung des biblischen Textes, die zugleich eine wahre Aussage ist (s.u. bei 3.5), auch nicht unplausibel, daß Mose z.B. alle diese wahren Bedeutungen seiner Texte als solche erkannt hat; aber nachdem er sich vorsichtig von dieser Ansicht distanziert hat, schließt er sich lieber Thomas von Aquin an, demzufolge auch Wahrheiten, welche der – menschliche. Wa. – Autor nicht begriffen haben mag, authentische Textbedeutungen sind. Meyer unterscheidet also zwischen Bedeutungen dieser Texte, die die menschlichen Schreiber vollzogen haben, und solchen, die nur an sich oder für den Philosophen wahr sind (IV/9: 58 / 100). Und zweitens rechnet Meyer damit, daß die wahre Bedeutung eines biblischen Textes auch verschieden sein kann von der Bedeutung, welche der menschliche Schreiber vollzogen hat (vgl. dazu bei 4.5a).

Aus alledem ergibt sich, daß die herrschende Meinung völlig im Recht ist, wenn sie annimmt, daß mit der Position des Maimonides in der Sache auch die Meyers getroffen ist. Man wird aber wohl noch weiter gehen können: mit dem Teil des 7. Kapitels des *TTP*, der sich mit Maimonides befaßt, will Spinoza, zumindest *auch* und wohl vor allem, in die gegenwärtige protestantische Diskussion eingreifen und hat dabei zuförderst Meyer im Auge.¹²

¹¹ Darauf weist auch Bordoli 1994: 247, hin, und er formuliert daher vorsichtig: „...che comunque Spinoza non stia né identificando *sic et simpliciter* la posizione de Meyer con quella di Maimonides né rifiutando la prospettiva meyeriana come tale“ (256), aber diese Differenzen betreffen nach seiner Ansicht nicht diejenigen Punkte, in denen ich eine Distanzierung Spinozas von Meyers Thesen sehe, sondern ergeben sich daraus, daß Maimonides die Autorität der biblischen Autoren verteidigen will (s.o. Anm. 10).

¹² Daß Spinoza Autoren früherer Zeiten kritisiert, mit dieser Kritik aber vor allem auf gegenwärtig vertretene Auffassungen zielt, ist ja eine durch den gesamten *TTP* sich hindurchziehende Strategie.

Diejenigen Arbeiten, und es sind nicht wenige (vgl. für die Literatur bis 1986 Dienstag 1986), welche die Stichhaltigkeit der Maimonides-Interpretation Spinozas an den Texten des Maimonides selber überprüfen und dabei z.T. zu dem Schluß kommen, daß Spinozas Rekonstruktion Maimonides nicht genau trifft, tragen damit also nicht sehr viel zur Erhellung dieser Passagen des *TTP* bei, eben weil sie die zeitgenössische Diskussion als Referenzpunkt der Ausführungen Spinozas außer Acht lassen.

Es wiederholt sich also hier, was schon in der Auseinandersetzung jüdischer Spinoza-Forscher z.B. mit dessen Kritik an den Pharisäern zu beobachten war: Auch dort ist der eigentliche Adressat der Kritik der kalvinistische Klerus.

Bevor daraus aber der Schluß gezogen werden kann, an Klevers These einer grundlegenden und weitgehenden Übereinstimmung zwischen Meyer und Spinoza sei nicht viel dran, dürfte es sich empfehlen, Meyers eigene Position zunächst ausführlich und im Zusammenhang vorzustellen und dann auf das Maß ihrer Übereinstimmung mit und ihrer Divergenz von derjenigen Spinozas direkt zu überprüfen.

Ad b) Warum nennt Spinoza aber dann Maimonides und nicht – zumindest auch – Meyer als Vertreter der von ihm zurückgewiesenen falschen Hermeneutik und Methodologie?

Eine plausible Antwort darauf scheint mir die folgende zu sein: Es besteht, wie noch zu zeigen sein wird, eine sehr weitgehende Übereinstimmung zwischen Spinoza und Meyer hinsichtlich der wahren Methode der Bibelauslegung und der Rolle, die darin Vernunft und Wissenschaften (im heutigen Verständnis) zukommt. Und die Stoßrichtung gegen jede Art suprarationalistischer, sich auf eine höhere Eingebung berufender Hermeneutik ist Spinoza und Meyer gemeinsam. Schließlich kann man den Dissens, der in der Sache besteht, auch anders deutlich machen, als daß man den Freund den gemeinsamen Gegnern zum Fraß vorwirft (vgl. dazu 4.7).¹³

Spinoza begibt sich so intensiv in den Kern der protestantischen Hermeneutik-Diskussion, daß seine Ansichten auch innerhalb des Protestantismus rezipiert worden sind, daß eine von Spinoza wesentlich mit beeinflusste Richtung innerhalb des Protestantismus entstanden ist – was der Intention Spinozas bei Abfassung des *TTP* entsprach.

¹³ Daß Velthuysen, wie Klever herausgefunden hat (Klever 1995: 138; s. Anm. 9), bei der Wiederaufnahme der behandelten Passagen seiner Rezension des *TTP* in einem späteren Werk den Hinweis darauf getilgt hat, daß Spinoza auch die im *Interpres* vertretene Auffassung zurückgewiesen habe, erklärt sich wohl daraus, daß er die Übereinstimmungen zwischen Meyer und Spinoza bezüglich der Vernunft als Norm der Schriftauslegung (s. 4.1) später entdeckt, die Differenz in der Bestimmung der Funktion im Auslegungsprozeß aber nicht erkannt und daher geglaubt hat, seine Deutung im Brief 42 sei nicht haltbar.

3. Die Philosophie als Norm der Bibelauslegung: Meyers rationalistische Hermeneutik

3.1 Beweisziel und Argumentationsgang

Meyers Beweisziel im *Interpres* ist es,

- in *kritischer* Absicht das oberste Prinzip der reformatorischen Hermeneutik, demzufolge die Heilige Schrift sich selber auslegt, als sinnlose Formel zu erweisen,

- in *konstruktiver* Absicht die Philosophie als einziges Kriterium, als einzige Norm sowohl der Erkenntnis der authentischen Bedeutung der biblischen Texte (verstanden als Auffinden derjenigen Bedeutung, welche der Autorintention entspricht) als auch der Feststellung der Wahrheit der so ermittelten Aussagen zu erweisen, um damit gleichzeitig

- die Relevanz, ja die bloße Möglichkeit einer von der Philosophie verschiedenen Theologie zu bestreiten.

Die Beweisschritte bestehen darin,

- a) daß Meyer mit der protestantischen Hermeneutik als Ziel der Auslegung eine *absolut gewisse* Ermittlung der wahren Bedeutung der biblischen Texte bestimmt;

- b) daß er die Redeweise, ein Text lege sich selber aus oder habe Klarheit und Deutlichkeit als eine Eigenschaft an sich, als sinnlos zurückweist und zeigt, daß jede Textbedeutung immer eine Bedeutung für einen Leser ist, daß also nur der von einem Leser interpretativ ermittelten Bedeutung das Prädikat der Klarheit zukommen kann;

- c) daß er aus Entstehung, Funktion und Eigenschaften der Sprache nachweist, daß angesichts vor allem der Mehrdeutigkeit aller sprachlichen Ausdrücke alle Textauslegungen, wenn sie wissenschaftlich wertfrei durchgeführt werden, zu mehreren möglichen Textbedeutungen führen, zwischen denen aufgrund der Textgestalt selber nicht die authentische eindeutig identifiziert werden kann, daß also über die wahre Textbedeutung immer nur Wahrscheinlichkeitsurteile möglich sind, niemals aber unbezweifelbare Erkenntnisse;

- d) daß deshalb absolute Gewißheit über die authentische Bedeutung biblischer Texte nur möglich ist, wenn der Ausleger seine eigene Erkenntnis bezüglich der Wahrheit oder Unwahrheit der verschiedenen von ihm als möglich ermittelten Bedeutungen einbringt, also die Philosophie als inhaltliche Norm der authentischen Textbedeutung fungiert;

- e) daß die Berechtigung, nur diejenigen unter den möglichen Bedeutungen biblischer Texte als authentisch anzunehmen, die zugleich eine wahre Aussage machen, im Falle aller Texte, die von Menschen verfaßt worden

sind, nicht vorhanden ist; daß daher, will man absolute Gewißheit über die Autorbedeutung der biblischen Texte erlangen, notwendigerweise Gott als Autor dieser Texte angenommen werden muß;

f) daß aus der Autorschaft Gottes schließlich auch folgt, daß alle diejenigen möglichen Bedeutungen der biblischen Texte, die zugleich wahre Aussagen sind, authentische Bedeutungen dieser Texte sind, weil Gott kraft seiner Allwissenheit und Wahrhaftigkeit den menschlichen Schreibern (Amanuenses) nur solche Formulierungen eingegeben hat, die zugleich kraft ihrer ursprünglichen, d.h. vom Autor intendierten Mehrdeutigkeit sämtlich wahre Erkenntnisse enthalten;

g) daß daher neben der Philosophie die Theologie keine eigenständige Funktion in der Auslegung der Bibel mehr hat, sondern, wenn sie der allein absolute Erkenntnisgewißheit verbürgenden Methode der Auslegung folgt, mit der Philosophie zusammenfällt;

h) daß schließlich auch die Bibel selber, weil sich ihre wahre Bedeutung nur erschließt, wenn man aus der Philosophie bereits wahre Erkenntnisse gewonnen hat, keine Funktion mehr für die Erkenntnis der Botschaft Gottes hat, sondern nur noch dazu taugt, durch die in ihr zentralen Themen – das Heil der Menschen und die richtige Lebensführung – die Menschen auf die Wichtigkeit dieser Themen hinzuweisen und damit zum Philosophieren zu motivieren.

Indem die Philosophie somit die Bestimmung aller authentischen Textbedeutungen der Bibel ermöglicht, beendet sie auch definitiv die Auslegungstreitigkeiten, die zu bis in die Gegenwart andauernden Fraktionierungen der Christenheit geführt haben, und vermag daher zur Einheit und Befriedung der Christenheit den entscheidenden Beitrag zu leisten.

Die zentralen Argumente Meyers in diesem Argumentationsgang sind, daß

(1) kein Text seine Bedeutung in sich enthält, sondern jede Bedeutung immer nur eine Bedeutung für einen Rezipienten, einen Leser, ist;

(2) die Sprache unaufhebbar mehrdeutig ist;

(3) aus der Struktur des Verstehensprozesses folgt, daß Gewißheit über die Bedeutung eines Textes nur zu erlangen ist, wenn dessen interpretativ ermittelte Aussagen zugleich als wahr erkannt werden können.

3.2 Das Ziel der Auslegung

Meyer stellt – in Übereinstimmung mit seinen theologischen Gegnern – zunächst fest, daß der wahrhaftige Ausleger derjenige ist, dem es allein darum geht, die wahre Bedeutung einer sprachlichen Äußerung im Sinne der Autorbedeutung zu ermitteln (IV/2 u.ö.), der also von allen apologetischen

oder destruktiven Absichten in Bezug auf das Ergebnis der Auslegung frei ist. Der wahrhaftige Ausleger ist nach Meyer folglich derjenige, der in diesem Sinne wertfrei arbeitet (vgl. VI/1: 69 / 116-117), der also nicht nach der Wahrheit oder Falschheit der zu ermittelnden Bedeutung, sondern nur nach der authentischen Autorbedeutung fragt (IV/2). Und dafür bedarf er einer Norm, eines Kriteriums, das es ihm erlaubt, unter mehreren möglichen Bedeutungen die Autorbedeutung zu identifizieren (I/2: 34).

Meyer will im *Interpres* nun nachweisen, daß der einzige Kandidat, der dies zu leisten vermag, die Philosophie ist.

3.3 Die Leserabhängigkeit jeder Textbedeutung

Das Materialobjekt der Auslegung sind Sätze, das Formalobjekt der Auslegung ist die Bedeutung von Sätzen, sofern sie dunkel ist (II/5-6). Genauer betrachtet, sind aber Dunkelheit und Klarheit keine Eigenschaften von Sätzen; vielmehr sind Sätze immer nur klar oder dunkel für den Rezipienten, den Hörer oder Leser.¹⁴

Diese Prädikate beziehen sich also nicht auf Texte, sondern auf eine Relation, nämlich auf das Verhältnis des Lesers zu Texten. Von daher ist es sinnlos, wie die Theologen davon zu sprechen, daß die Bibel klar ist – im absoluten Sinne. Daß die Theologen den Leserbezug ausblenden, das ist die erste und grundsätzliche Schwäche ihrer Position (III/3).

Aus diesem Umstand ergibt sich aber die Notwendigkeit, zur Präzisierung des Ziels der Auslegung zwei grundlegende Unterscheidungen vorzunehmen:¹⁵

Die Bedeutung eines Textes kann nämlich für einen Leser klar sein entweder unmittelbar (*sensus simpliciter dictus*) oder aber als wahre Bedeutung, d.h. als zutreffende Rekonstruktion der Bedeutung, welche der Autor in und mit dem Text auszudrücken beabsichtigte. Daraus, daß ein Leser einen Text unmittelbar versteht, daß der Text also *für ihn* klar ist, kann nicht geschlossen werden, daß er damit auch die Autorbedeutung, d.h. die wahre Bedeutung, erkannt hat, um die es aber in der Auslegung geht. Es

¹⁴ Ich werde im folgenden, aus Gründen der Vereinfachung der Formulierungen und weil es bei der Frage nach der authentischen, der wahren Bedeutung der Bibel um verschriftete Texte geht, unter „Texten“ immer verschriftete Texte verstehen und daher vom Rezipienten immer als vom Leser sprechen. Meyer expliziert seine sprachphilosophischen und hermeneutischen Thesen freilich häufig auch an Rede und Hörer, und er greift auch auf die Differenz zwischen einer bloß als Text verfügbaren sprachlichen Äußerung und einer Rede als lebendigem Sprechakt zurück.

¹⁵ Diese Unterscheidungen entnimmt Meyer, wie Jacqueline Lagrée nachgewiesen hat (Lagrée 1988: 78-79), der Logik des Cartesianers Clauberg (Clauberg 1654).

sind also zwei Bedeutungen anzusetzen: die unmittelbare Bedeutung und die wahre Bedeutung – beides sind freilich, wie gezeigt, immer Bedeutungen für den Leser. Selbst wenn beide zusammenfallen, kann es sein, daß der Text noch weitere Bedeutungen hat (III/3). Je nachdem, ob man die unmittelbare oder die wahre Bedeutung im Auge hat, kann ein Text also dunkel oder klar sein.

Hinzu kommt aber noch eine weitere Unterscheidung, nämlich die zwischen der wahren Bedeutung im Sinne der Autorbedeutung und der Wahrheit des propositionalen Gehaltes einer Aussage: Wahr ist ein Satz seinem propositionalen Gehalt nach, wie Meyer in Übereinstimmung mit der Adäquationstheorie der Wahrheit ausführt, genau dann, wenn die Aussage, die als Autorbedeutung des Textes ermittelt wurde, „mit den Dingen selber“ übereinstimmt, „wie sie in der Natur außerhalb des Verstandes des Sprechers existieren“ – was die Schulphilosophie die logische Wahrheit des Satzes nennt –; die wahre Bedeutung – in der Schulphilosophie ethische Wahrheit genannt – „ist die Übereinstimmung des Satzes mit den Vorstellungen und Begriffen, die derjenige im Bewußtsein hatte, der ihn hervorgebracht hat, ohne auf seine Übereinstimmung mit den Dingen Bezug zu nehmen“ (III/6: 11-12 / 48).

Daraus folgt, daß der Schluß von der Klarheit der unmittelbaren Leserbedeutung auf die Klarheit der Autorbedeutung ein Fehlschluß ist. Aus derartigen Fehlschlüssen erwachsen nun die meisten Auslegungsprobleme; denn wenn die biblischen Texte im Sinne der unmittelbaren Leserbedeutung klar sind und der Leser zugleich weiß, daß sie, so verstanden, sachlich falsch sind – wie z.B. wenn die Texte zu sagen scheinen, daß Gott ein Herr oder König sei, daß er schaffe oder liebe –, dann kann das keiner, dessen Urteilkraft derjenigen der Menge überlegen ist, als authentischen Sinn akzeptieren. Es liegt daher auch im Interesse der theologischen Exegeten, mit dieser Unterscheidung – nämlich derjenigen zwischen unmittelbarer Bedeutung und wahrer Bedeutung – zu arbeiten (III/7).

3.4 Unverständlichkeit und Mehrdeutigkeit als Eigenschaften der Sprache

Das Material, das der wahrhafte Ausleger zur Verfügung hat, ist eine sprachliche Äußerung, ein Text. Die Eigenschaften der Sprache stellen der Ermittlung der wahren Textbedeutung aber nun unüberwindbare Hindernisse entgegen. Wörter sind nämlich nach Meyer Zeichen, die etwas anders als sie selbst bezeichnen, die – meistens jedenfalls – auf Außersprachliches referie-

ren, und die Zuordnung von Zeichen und Bezeichnetem zueinander ist konventionell.¹⁶

Die Bedeutung eines Textes kann dunkel sein entweder in dem Sinne, daß der Satz schlicht unverständlich für den Leser ist, obwohl er für den Autor klar ist, oder aber der Satz kann mehrdeutig sein. Diese Mehrdeutigkeit kann sich wiederum auf den unmittelbaren oder auf den wahren Sinn beziehen; sie kann vom Autor beabsichtigt oder nicht beabsichtigt sein; und eine beabsichtigte Mehrdeutigkeit kann vom Leser bemerkt oder nicht bemerkt werden (III/26). Im Falle der Bibel wird diese Mehrdeutigkeit noch dadurch potenziert, daß die hebräische Schrift ursprünglich eine reine Konsonantenschrift war und außerdem auch noch bestimmte Konsonanten oder Konsonantengruppen wechselseitig füreinander eintreten konnten. Die nicht rein syntaktischen oder semantischen Auslegungshilfen, welche der Vollzug eines Sprechaktes bietet, fallen beim verschrifteten Text aber fort (III/24: 39 / 75-76).

Ob ein Exeget alle möglichen Bedeutungen der biblischen Texte erfaßt hat, ob eine derartige Mehrdeutigkeit vom Autor beabsichtigt ist oder nicht, und welche von mehreren Bedeutungen die wahre Bedeutung, die Autorbedeutung, ist – das ist nicht mit Bestimmtheit zu ermitteln. Daß die biblischen Texte vielfach unverständlich oder mehrdeutig sind, ist keinem mit der Materie Vertrauten entgangen, und die ausufernde Kommentarliteratur bezeugt das schlagend (IV/1: 48-49 / 90-91).

Meyer bedient sich hier also jener Methode, welche der Philosophie die Wahrheit und Gewißheit ihrer Erkenntnisse verbürgt, nämlich der Methode des radikalen Zweifels, und er wendet sie auf dem Felde der Semantik an!

Die Konsequenz daraus ist eindeutig:

„Da man also nichts in den Heiligen Schriften findet, das nicht mehrdeutig wäre, und da die wahre Bedeutung nicht irgendeine ist, sondern allein diejenige, die mit dem Geist des Autors übereinstimmt, und da eben diese nicht durch sich selbst evident ist, gäbe es also keine Stellen, die durch sich selbst klar sind“ (XI/6: 114 / 172). Der Autorsinn bleibt, wenn der Autor ein Mensch ist, ein für allemal unzugänglich.

Hält man gleichwohl an diesem Auslegungsgrundsatz fest, so kommt man allenfalls zu Wahrscheinlichkeitsurteilen über die wahre Bedeutung der biblischen Texte, nie aber zur Gewißheit.

¹⁶ „(D)iese Laute und Zeichen bezeichnen diesen Begriff und nicht diesen anderen, diese Sache und nicht diese andere – was also vom menschlichen Willen allein und von der menschlichen Festsetzung abhängt“ (III/4: 10-11 / 40).

3.5 Der Sonderstatus der Bibel und die Spezialhermeneutik ihrer Auslegung

Dieses Ergebnis methodischer Prüfung der Möglichkeit, sich der Autorintention eines Textes zu vergewissern, ist aber im Falle der Bibel ganz und gar unakzeptabel: Enthält diese die für die Menschen wesentlichen Lehren über das ewige Heil der Seele, so ist mit bloßen Wahrscheinlichkeitsurteilen nichts gewonnen, sondern alles verloren. Während der wahrhaftige Ausleger im Falle weltlicher Schriften mit solchen bloß wahrscheinlichen Ergebnissen seiner Arbeit sich zufrieden geben kann, hat er im Falle der Bibel seine Aufgabe nicht erledigt: Hier bedarf es *gewisser* Urteile von zweierlei Art: Der Ausleger muß nachweisen, welche Auslegungen mit Gewißheit falsch sind, und er muß, um den Auslegungstreit definitiv beenden zu können, die Wahrheit seiner Ergebnisse beweisen können (IV/3). Im Falle der Bibel ist nämlich das Ziel der Auslegung ein anderes als im Falle „profaner und menschlicher Schriften“. Während im ersten Fall die wahre Bedeutung im Sinne der Autorintention und die Wahrheit der so ermittelten Aussage zusammenfallen, müssen sie im zweiten Falle unterschieden werden und können auseinanderfallen: „In jenen sind die Wahrheiten und die wahren Bedeutungen schlechthin durch ein unlösbares Band vereinigt, das man in diesen nicht findet“ (IV/2: 51 / 92-93).

Meyer begründet und entfaltet daher im folgenden eine *Spezialhermeneutik der Bibel* als Theorie eines vollkommenen Textes und der sicheren Erkenntnis seiner wahren Bedeutungen, in der der Philosophie die Funktion der einzigen Norm zukommt:

a) Da der Autor der Bibel Gott ist, der sich der Menschen nur als Schreiber (*amanuenses*) bedient hat, kommen nur solche Bedeutungen der biblischen Texte als Kandidaten der wahren Bedeutung einer Stelle infrage, die auch wahr sind: „(J)ede wahre Bedeutung einer Stelle der Heiligen Schrift ist auch eine Wahrheit“ (IV/6). Damit ist nun zunächst eine *negative* Norm, ein negatives Kriterium dafür gefunden, welche Auslegungen authentisch sind: Wenn als wahre Bedeutung eines biblischen Textes eine Aussage behauptet wird, die sachlich falsch ist, muß die Auslegung als irrig zurückgewiesen werden; und niemand kann auf die Ergebnisse solcher Auslegungen als für ihn verbindliche verpflichtet werden (IV/5).

b) So ist zwar eine Norm für die Zurückweisung bestimmter Auslegungen als die wahre Bedeutung verfehlend gewonnen. Aber weil fast alle Texte mehrdeutig sind und es also oft auch mehrere mögliche Bedeutungen biblischer Texte gibt, von denen keine sachlich falsch ist, weiß dann immer noch niemand, welches die Autorbedeutung ist. Denn man unterstellt Gott als Autor, daß er immer eine eindeutige Mitteilung machen wollte (VI/6).

Freilich wäre selbst dann, wenn es bei dem negativen Kriterium bleiben müßte – da man ja die Propheten, Apostel und anderen geheiligten Schreiber nicht mehr direkt befragen kann –, die Überlegenheit einer derartigen Norm über das reformatorische Schriftprinzip klar, denn sie würde uns daran hindern, Falsches zu glauben, würde „uns wenn nicht zu wahren Bedeutungen, wenigstens zu Wahrheiten führen“ (IV/7).

Aber Meyer vermag dieses Ergebnis noch zu überbieten, nämlich einen positiven Authentizitätsausweis für bestimmte Auslegungsergebnisse zu erbringen: Da Gott als Autor der Bibel nämlich sowohl allwissend als auch wahrhaftig ist, hat er die menschlichen Schreiber so formulieren lassen, daß in ihren Formulierungen bereits alle Wahrheiten als wahre Autorbedeutungen enthalten sind; Gott handelt nämlich nach dem wahrhaft ihm gemäßen Ökonomieprinzip. Das heißt nun aber, daß die gesamte Auslegungsgeschichte, sofern sie wahre Aussagen als mögliche Bedeutungen der biblischen Texte ermittelt, damit zugleich mit Gewißheit wahre Bedeutungen im Sinne der Autorintention zutage fördert. Anders gesagt: alle Bedeutungen der biblischen Texte, deren propositionaler Gehalt wahr ist, sind damit auch wahre, d.i. authentische, Bedeutungen: Gott hat somit die gesamte Geschichte menschlicher Erkenntnis und Auslegungsarbeit providentiell antizipiert und in der Bibel dokumentiert (VI/8).

Was Meyer hier entwickelt, ist also seine radikal rationalistische Version der protestantischen Lehre von der Verbalinspiration der Bibel. Und aus ihr folgt nun in zwei Schritten zwingend, was er beweisen will.

3.6 Die Widerlegung des reformatorischen Schriftprinzips als Nachweis der Unhintergebarkeit der Vernunft als der Norm aller Auslegung

Bisher sieht es so aus, als argumentiere Meyer nach der Palmström-Logik, daß nicht sein kann, was nicht sein darf:¹⁷ Weil es ohne Unterstellung eines vollkommenen Autors unmöglich ist, daß ein Leser die Autorbedeutung eines Textes zweifelsfrei ermitteln kann, und weil von der rechten Erkenntnis der Bedeutung der biblischen Texte das Heil der Menschen abhängt und allein durch sie der Streit in der Christenheit definitiv beendet werden kann, deshalb muß Gott als vollkommener Autor unterstellt werden, der einen vollkommenen Text produziert hat, indem er sich der Menschen als Schreiber bediente, und die Philosophie, die allein Erkenntnisgewißheit verbürgen kann, ist einziger möglicher Kandidat einer Norm der Auslegung.

¹⁷ „Weil, so schloß er messerscharf, nicht sein kann, was nicht sein darf“, so lautet bekanntlich bei Christian Morgenstern Palmströms Maxime.

Im Rahmen seiner Zurückweisung des reformatorischen Prinzips, daß die Bibel aus dieser selbst auszulegen sei und daß sie selber die Norm authentischer Auslegung, also ihre eigene Hermeneutik, enthalte (XI/4 u. XIII), führt Meyer nun, fast unmerklich, eine philosophische Analyse der Struktur jedes Auslegungsprozesses von Texten durch, bei der wirklich Erkenntnisse gewonnen werden. Er liefert damit eine philosophisch gehaltvolle Begründung seiner hermeneutischen Position.

Meyer führt zunächst aus, daß das Schriftprinzip besagt, die Bedeutung einzelner Bibelstellen sei nur durch Rekurs auf andere Bibelstellen zu ermitteln, nicht aber unter Bezugnahme auf die unmittelbare Leserbedeutung eines einzelnen biblischen Textes. Es muß also, so schließt Meyer, Bibelstellen geben, die in sich selber klar und deutlich sind. Denn angesichts der drei Möglichkeiten einer Letztbegründung¹⁸ kommen zwei Strategien nicht infrage:

– Der Rückgang ins Unendliche ist, weil die Bibel ein endlicher Text ist, ausgeschlossen.

– Dasjenige Verfahren, welches später in der hermeneutischen Philosophie als hermeneutischer Zirkel bezeichnet worden ist, daß nämlich die Texte sich wechselseitig erhellen, ist eine manifeste Absurdität.

Also bleibt nur, daß bestimmte Textstellen ihre Bedeutung in sich tragen, und zwar ihre wahre Bedeutung im Sinne der Autorintention. So lehren ja auch viele Theologen, daß es zahlreiche Textstellen gebe, die aufgrund der Einfachheit dessen, das sie bezeichnen, so klar seien, daß sie für jedermann ohne Spezialkenntnisse verständlich seien; das betreffe insbesondere die heilsnotwendigen Sachverhalte.

Meyer weist diesen Ausweg aus dem Letztbegründungsdilemma als bereits widerlegt zurück, ist doch kein Text angesichts der Mehrdeutigkeit der Sprache in sich und durch sich klar (XI/2: 107 / 165).

Der Rekurs auf den allgemeinen Sprachgebrauch – zur Entstehungszeit des Textes – kann hier auch nicht weiterhelfen, er erweist sich vielmehr als Hauptquelle aller falschen Interpretationen. Denn dieser allgemeine Sprachgebrauch ist voll von „fehlerhaften und monströsen Ansichten über Gott und die heiligen Dinge“, die den biblischen Texten unmöglich als deren wahre Bedeutung unterstellt werden können (XI/4). Die Theologen verwerfen ja auch selber, etwa im Falle vieler Stellen der Bergpredigt, diese nach dem allgemeinen Sprachgebrauch bestimmte Bedeutung (XI/5).

Was also ist, und wie erkennt man, eine klare Bedeutung eines Textes?

¹⁸ Des von Hans Albert später so genannten „Münchhausentrilemmas“.

An dieser Stelle der Untersuchung kommt Meyer erneut auf die drei möglichen Referenten wahrhaftiger Auslegung zurück, nämlich die unmittelbare Leserbedeutung, die wahre Bedeutung im Sinne der Autorintention und die Wahrheit der Aussage des Textes, und er skizziert, welche Kombinationsmöglichkeiten zwischen ihnen möglich, welche dagegen unmöglich sind (XI/6: 112 / 170-171).

Bezeichnet man bekannte Bedeutungen mit +, unbekannte mit –, so ergibt sich für die möglichen Kombinationen folgende Matrix:

Bedeutung	mögliche Kombinationen		
	(1)	(2)	(3)
unmittelbare	+	+	+
wahre	–	–	+
Wahrheit	–	+	–

Tabelle 1

Verbal formuliert:

(1) Wenn der Leser mit einem Text unmittelbar eine bestimmte Bedeutung verbindet, kann sowohl die Autorbedeutung als auch der wahre Sachverhalt ihm unbekannt sein.

(2) Wenn der Leser mit einem Text unmittelbar eine Bedeutung verbindet und ihm außerdem der wahre Sachverhalt bekannt ist, kann ihm gleichwohl die Autorbedeutung unbekannt sein.

(3) Wenn schließlich der Leser mit dem Text unmittelbar eine Bedeutung verbindet und ihm auch die Autorbedeutung bekannt ist, kann ihm gleichwohl die Wahrheit unbekannt sein.

Diese drei Kombinationen haben alle gemeinsam, daß der Leser mit dem Text eine Bedeutung verbindet, er also „für sich“ eine Textbedeutung vollziehen kann.

Dies, daß der Leser eines Textes den Text überhaupt versteht, daß dieser also *für ihn* eine *aktuell vollziehbare* Bedeutung hat, auch wenn er sich bezüglich des wahren Sachverhaltes irrt oder die Autorbedeutung ihm unbekannt ist, ist nun aber eine Bedingung allen Textverstehens. So führt Meyer weiter aus, daß folgende Kombinationen unmöglich sind:

Bedeutung	unmögliche Kombinationen	
	(4)	(5)
unmittelbare	–	–
wahre	+	
Wahrheit		+

Tabelle 2¹⁹

Was Meyer mit dieser Kombinatorik mehr implizit entwickelt, ist der Nachweis, daß jeder Leser, der einen Text verstehen will, damit seine eigene Einsichts- und Urteilsfähigkeit einbringen muß, daß also auch in jedes Verstehen der Autorbedeutung eines Textes, weil diese Bedeutung ja vom Leser als Bedeutung vollziehbar sein muß, notwendig die eigene Vernunft interveniert.

Dies ist das philosophisch zentrale Argument, mit dessen Hilfe Meyer die Auffassung zurückweist, man könne sich, wie die Reformatoren, also wohl Luther und Calvin vor allem, der Vernunft zunächst als eines Instrumentes zur Ermittlung der wahren Textbedeutung bedienen, um dann bei der Applikationsproblematik, d.h. für das existentielle Aneignen der biblischen Wahrheit, auf den Heiligen Geist zu rekurrieren (XVI/7: 157 / 227).²⁰

Die Einsicht in die Einheit der Vernunft in allen Phasen des Verstehensprozesses erklärt denn auch den Umgang Meyers mit biblischen Texten. Von den drei Beispielen, die er für die Überlegenheit, ja schon für die Un-

¹⁹ Nicht erörtert, weil implizit mit ausgeschlossen, ist die Kombination, daß der Leser sowohl die Autorbedeutung als auch den wahren Sachverhalt kennt, nicht aber unmittelbar mit dem Text eine Bedeutung verbindet.

²⁰ Daß das Hauptziel von Meyers Hermeneutik gegenüber der reformatorischen Position darin besteht, diesen Instrumentalismus der Vernunft als inkonsistent, ja als unvollziehbar nachzuweisen, da die Vernunft notwendig auch in der Applikation die zentrale Rolle spielt, daß die Vernunft also im Prozeß der Auslegung wie in dem der Aneignung eine und dieselbe ist, darauf weist bereits Lagrée kurz hin (1987: 146-147), und das arbeitet Bordoli sorgfältig heraus (vgl. die Zusammenfassung in Bordoli 1993: 1.88-89). Vgl. auch 3.7.

An der arminianischen und der sozinianischen Hermeneutik, die er ausführlich behandelt, kritisiert Meyer, daß beide sich über diesen Punkt nicht erklären, sondern ihn übergehen (XVI/6).

entbehrlichkeit der Philosophie als Norm der Auslegung gibt (VI/3), sei eines angeführt: Wenn die Bibel von Gott wie von einem Lebewesen redet, das einen Körper,²¹ Glieder, Augen etc. und menschliche Gefühle wie Zorn, Reue, Liebe hat, so nötigt das auch die Theologen zur Unterscheidung zwischen einer menschlichen (anthropopathos) und einer Gottes würdigen (theopropos) Redeweise der Bibel.

Diese Unterscheidung, mit deren Hilfe die wahre Textbedeutung gegenüber einer sich unmittelbar anbietenden Bedeutung ausgezeichnet wird, ist nun aber *keine Aussage der Texte selber*, sondern verdankt sich *dem Urteil des Auslegers*, seinem Wissen von den in den Texten selber behandelten Sachverhalten, also: der philosophischen Gotteserkenntnis mithilfe des *lumen naturale*. Ohne diese Beziehung der biblischen Texte auf das eigene Wissen des Auslegers über den Sachverhalt wäre es nämlich genauso gut möglich, die Auszeichnung dieser beiden Redeweisen von Gott in entgegengesetzter Richtung vorzunehmen, d.h. die Redeweise, daß Gott einen Körper hat, als die eigentliche, diejenige von Gott als einem unendlichen und vollkommenen Wesen als figürliche zu qualifizieren. Die Zurückführung der einen auf die andere ist in beiden Richtungen möglich, und nur die Einsicht des Auslegers in den wahren Sachverhalt, von dem die Texte handeln, befähigt ihn, die Zurückführung in der richtigen Richtung vorzunehmen.

Allgemein formuliert: Um das, was in der Bibel zentral und heilsnotwendig ist, zu ermitteln, und um es als Relevanzkriterium im Umgang mit den Texten zu gebrauchen, muß man zunächst diese Texte auslegen. Zählte nun aber die richtige Auslegungsmethode selber zu den zentralen und heilsnotwendigen Lehren der Bibel, so wäre sie ihr eigenes Resultat: Die Auslegung der Wörter müßte, „da sie wiederum aus der Auslegung der Wörter stammt, aus sich selbst geschöpft oder entnommen werden: was gibt es Absurderes?“ (XIII/1: 83 / 192). Will man diese Zirkularität des Argumentes, diesen Selbstwiderspruch, vermeiden, so muß man zugeben, daß „das, was zur Auslegung der Schrift erforderlich ist, und noch viel mehr diese Auslegung selber, nicht zu ihren Lehren gezählt werden kann“ (XIII/2: 84/194) – daß also die Externalität des Auslegers und seines Verfahrens alternativlos ist.

Im Lichte dieser philosophisch-hermeneutischen Analyse der Struktur allen Bedeutungsverstehens erscheint nun auch die These vom Sonderstatus

²¹ In diesem Paragraphen spricht Meyer davon, daß jeder Theologe, der einen gesunden Geist hat, wisse, daß Gott „in Wahrheit und im eigentlichen Sinne nicht durch den Inhalt eines Körpers bestimmt und umfassen ist, *analog dem, der uns einschließt*“ (118). Darin ist eine eindeutige Anspielung darauf zu erkennen, daß die wahre Philosophie um die Ausdehnung als Attribut Gottes weiß!

der Bibel in einem neuen Licht: Angesichts der Mehrdeutigkeit aller sprachlichen Zeichen, angesichts der Untauglichkeit umgangssprachlicher Bedeutungen von Texten zur Artikulation von wahren Sachverhalten, besonders bezüglich Gottes, angesichts schließlich des unhintergehbaren Faktums, daß alles Bedeutungsverstehen sich im Horizont der Erkenntnis- und Urteilsfähigkeit des Auslegers vollzieht, artikuliert die These von dem Sonderstatus der Bibel lediglich die Bedingungen der Möglichkeit, eine Textbedeutung überhaupt als authentisch zu qualifizieren. Meyer bedient sich lediglich der Sprache der Verbalinspirationshermeneutik, um diese Einsicht im Horizont dieser protestantischen Hermeneutik als deren unausweichliche Konsequenz nachzuweisen.

Daß nur eine philosophische Auslegung der Bibel die Wahrheit und damit auch die authentische Autorbedeutung der biblischen Texte zu erreichen vermag, erklärt sich dann ganz einfach daraus, daß in solcher Auslegung die Vernunft in Gestalt der göttlichen Autorvernunft und in Gestalt der Vernunft = Philosophie auf seiten des Auslegers eine und dieselbe ist, daß darin also die Vernunft direkt mit sich selber kommuniziert: eben dieses *Kontinuum der Vernunft* verbürgt so die Verständlichkeit der Bibel als eines Wahrheit enthaltenden und mitteilenden Textes. Damit wird Meyer auch der von ihm immer wieder betonten Einsicht gerecht, daß alle Bedeutungen immer Bedeutungen für den Leser sind, und er kann zugleich zeigen, inwiefern gleichwohl die Autorbedeutung für ihn erreichbar ist. Es ist zudem ein Gemeinplatz der Hermeneutik, daß der Autor der beste Interpret seiner Texte ist (VI/1: 69 / 117), und auch die Redeweise, daß der Geist Gottes der wahre Interpret der Bibel sei, wird so, philosophisch ausgelegt, in ihrer wahren Bedeutung erkennbar (V/6: 65-66 / 111).

3.7 Der performative Selbstwiderspruch der protestantischen Hermeneutik

Meyers Auseinandersetzung mit der protestantischen Hermeneutik kommt darin zum Abschluß, daß er nachweist, daß auch in allen Ausführungen seiner theologischen Gegner implizit nichts als deren eigene Vernunft am Werk ist:

a) Da sind zunächst diejenigen, die sich zur Widerlegung gegnerischer Positionen und bei der Beweisführung für die Richtigkeit ihrer Interpretation mehrdeutiger Stellen vernünftiger Argumente bedienen. Sobald sie aber auf der Metaebene, bei der Behandlung der *loci communes*, ihre Hermeneutik explizieren, „sprechen sie, mit einmütiger Übereinstimmung, diese Mission der Vernunft ab und schreiben sie der Bibel zu, indem sie mit Worten das verneinen, was sie in ihrer Praxis anerkennen“ (XI/9: 118 / 177). Sie bewe-

gen sich also in einem ständigen *performativen Selbstwiderspruch* zwischen ihrer Praxis und der Theorie, die sie von dieser Praxis entwickeln!

b) Da sind die anderen, die Anhänger einer suprarationalistischen Hermeneutik, welche der Vernunft überhaupt keine Funktion für die Exegese der Bibel einräumen, sondern auf die Erleuchtung durch den Heiligen Geist allein rekurrieren. Sieht man sich jedoch die Ergebnisse dieser Exegesen genauer an, so entdeckt man, daß die angeblich mithilfe des Heiligen Geistes gefundenen Inhalte nichts anders sind als *Theoreme der Philosophie*, ihrer Philosophie freilich, nämlich der platonischen, aristotelischen oder stoischen, also einer falschen! Auch sie bewegen sich daher, und zwar noch elementarer und direkter, in einem performativen Selbstwiderspruch.

Dieser Selbstwiderspruch ist aber, auch das hat Meyer ja gezeigt, *unvermeidlich*, da sie bei allen Urteilen, die sie fällen, gar nicht umhin können, von ihrer je eigenen Einsicht und ihrem Urteilsvermögen Gebrauch zu machen. Denn anders können sie überhaupt keine Klarheit über die Bedeutung von Texten gewinnen, können sie selber als Leser mit den Texten keine Bedeutung verbinden.

3.8 Ergebnisse

3.8.1 Meyer hat gezeigt, daß nur die von ihm ausgearbeitete Hermeneutik in der Lage ist, der Aporie zu entkommen, in die jede der Spielarten reformatorischer Hermeneutik unausweichlich gerät. Diese Aporie besteht darin, daß nicht gezeigt werden kann, wie ohne die Philosophie als Norm jeder Auslegung ein wirkliches Verständnis der biblischen Texte, gar noch das Zusammenfallen ihrer Bedeutung mit der Wahrheit bezüglich der bezeichneten Sachverhalte, überhaupt möglich ist. Denn angesichts dessen,

- daß alle Textbedeutungen solche für den Leser, den Rezipienten sind und die Eigentümlichkeiten der ursprünglichen hebräischen Schrift diese Mehrdeutigkeiten noch potenzieren;

- daß bei verschrifteten Texten zudem alle durch den Vollzug des Sprechaktes übermittelten Informationen entfallen;

- daß das eigene Verständnis der in einem Text bezeichneten Sachverhalte notwendig in jeden Auslegungsprozeß interveniert und daher Gewißheit über die authentische Textbedeutung letztlich nur bei deren Koinzidenz mit einer wahren Aussage zu gewinnen ist:

aufgrund aller dieser Tatsachen muß *das reformatorische Schriftprinzip* als *schlechthin unpraktizierbar* bezeichnet werden, und *Gewißheit* über heilsbedeutsame Wahrheiten kann die Schrift daher *nur* enthalten, wenn sie

philosophisch interpretiert wird. Daher ist die Philosophie einzige Norm der Auslegung der Bibel. Der einzig wahrhaftige Ausleger der Bibel ist nämlich derjenige, der in der Lage ist, die Wahrheit bestimmter Bedeutungshypothesen bzw. ihre Falschheit definitiv nachzuweisen: Nur dann erfüllt er ja das von den Theologen aufgestellte Kriterium eines solchen Interpreten (IV/10: 59 / 101).

3.8.2 Unter Philosophie ist dabei nicht nur die spekulative Erkenntnis, die allein aus dem *lumen naturale* z.B. eine rationale Gotteserkenntnis gewinnt, zu verstehen, sondern zur Philosophie gehören auch alle anderen Wissenschaften, z.B. Textphilologie und Textkritik, Sprachkenntnisse etc. Derartige Wissenschaften sind nach Meyer deshalb unentbehrlich, weil man ja, wenn man sich nicht der naiven Gleichsetzung von unmittelbarer Leserbedeutung und wahrer Bedeutung schuldig machen will,²² zunächst alle in der Ursprache möglichen Textbedeutungen mit wissenschaftlicher Sorgfalt erheben muß (VI/1).²³ Das ist deshalb erforderlich, weil nur so der Nachweis geführt werden kann, daß diese philosophisch erkannten Wahrheiten auch von der Bibel gelehrt werden. Freilich wird man auch Autorbedeutungen im Sinne des Verständnisses finden, das die Amanuenses von „ihren“ Texten hatten – aber diese sind irrelevant!

3.8.3 Wie Meyer im Epilog seiner Schrift ausführt, reduziert sich damit die Funktion der Bibel darauf, daß diese ihre Leser auf die zentralen *Probleme* des menschlichen Lebens hinweist, denn das sind auch die zentralen Themen der Bibel. Zur *Lösung* dieser Probleme vermag sie freilich nichts beizutragen, diese kann nur die Philosophie erbringen. Damit reduziert sich die Funktion der Bibel darauf, eine Okkasion fürs Philosophieren zu sein, sie hat ausschließlich propädeutische Funktion. Neben der Philosophie kann es also eine Theologie mit eigenständiger Funktion nicht geben. Um in Lutherscher Terminologie zu formulieren, heißt Meyers Antwort auf das hermeneutische Problem: „Extra philosophiam salus non“!

²² Darauf weisen sowohl wiederholt Lagrée (z.B. 1991: 148) als auch Klever (1991: 217) hin.

²³ „... muß die Philosophie auf zuverlässige Art die Wahrheiten der Schriftstellen herausziehen, zeigen, daß sie gut aus ihnen herausgezogen sind...“

Vergl. auch XI/3 sowie die ausführliche Darlegung der Notwendigkeit kontextbezogener Bedeutungsermittlung in XI!

4. Rationalismus und Empirismus in Spinozas Hermeneutik und Methodologie der Bibelauslegung

4.1 Fragestellung und Vorgehensweise

Ich werde Spinozas Theorie der Schriftauslegung im folgenden nur soweit erörtern, wie sie als Auseinandersetzung mit und als Antwort auf Meyers Position interpretiert werden kann – oder sogar interpretiert werden muß.²⁴

Auf den ersten Blick scheint die Differenz zwischen beiden in Sachen Hermeneutik der Bibel unübersehbar groß zu sein:

- Spinoza insistiert immer wieder darauf, daß die Bedeutung der biblischen Texte „aus ihnen selber zu entnehmen“ sei, während Meyer das als unmöglich nachweist;

- er hält an der Unterscheidung zwischen wahrer Bedeutung eines Textes im Sinne der Autorbedeutung und der Wahrheit des propositionalen Gehaltes der durch Auslegung ermittelten Bedeutung auch im Falle der Bibel fest, während Meyer diese Unterscheidung im Falle der Bibel fallen läßt und durch eine Sonderhermeneutik ersetzt;

- die Trennung von Philosophie und Theologie ist eines der Hauptbe-
weisziele des *TTP*, während für Meyer für eine Theologie mit eigenständigem Inhalt und eigenständiger Funktion kein Raum ist;

- Spinoza spricht der Bibel eine bleibende Funktion für das Heil der meisten Menschen zu, während sie nach Meyer nur eine propädeutische Funktion haben kann.

Es ist aber zu fragen,

- ob sich unter dieser eventuell nur oberflächlichen Differenz nicht doch grundlegende Gemeinsamkeiten der biblischen Hermeneutik Spinozas und Meyers verbergen und die Differenz sich hauptsächlich dem Umstand verdankt, daß Spinoza im *TTP* Themen behandelt, die Meyer nicht berührt, so daß mit der Aufdeckung derartiger *Unterschiede* die *Inkompatibilität* der

²⁴ Darauf, daß die Schrift Meyers, als zumindest *ein* Kontext von Spinozas Ausführungen im *TTP* gelesen, neue Einsichten in Spinozas Hermeneutik verspreche, weisen zahlreiche Autoren hin (vgl. z.B. Lagrée/Moreau, in Meyer 1988: 10; Matheron 1989: 169). Am pointiertesten formuliert Macherey: Man sei geneigt, Meyers *Interpres* im Lichte des *TTP* zu lesen; „mais peut-être faudrait-il se demander, à l'inverse, dans quelle mesure le texte de Meyer... a pu servir à Spinoza de matériau dans l'élaboration de sa propre réflexion“, wobei „Material“ die Bedeutung „d'une référence critique“ habe (Macherey 1989/1992: 169). Im Sinne dieses Programms werde ich im folgenden vorgehen.

jeweiligen hermeneutischen Philosophien nicht bewiesen ist:²⁵ eventuell handelt es sich nur um unterschiedliche Strategien, die aber dasselbe Ziel im Auge haben und auf denselben hermeneutischen Prinzipien beruhen;

– ob Spinoza sich, wo er der Sache nach von Meyer abweicht, der durch Meyers Schrift aufgetürmten Beweislast in allen Punkten stellt, und wie er ihr glaubt gerecht werden zu können. In diesem Falle wird er nicht umhin können, vor allem zweierlei zu leisten:

a) die Möglichkeit historischer Erkenntnis zu rechtfertigen und deren epistemologischen Status zu bestimmen;

b) die Möglichkeit nichtphilosophischer Heils- und Gotteserkenntnis zu erörtern und damit auch eine Theorie umgangssprachlicher Wahrheitserkenntnis zu entwickeln.

Ich werde bei der Diskussion der zentralen Topoi jeweils damit beginnen, die Übereinstimmungen herauszustellen, um dann die Differenzen zu bestimmen. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, daß zwischen dem *Interpres* und dem *TTP* vier Jahre liegen, in denen es eine ausgebreitete und intensiv geführte Debatte und Kritik um Meyers Schrift gegeben hat, in der vor allem ein Punkt von den Kritikern immer wieder moniert worden ist: daß nach Meyers Hermeneutik ein eigenständiges Arbeitsgebiet für die Theologie nicht mehr vorhanden sei.²⁶

4.2 Das Ziel der Auslegung und das *lumen naturale* als Norm der Auslegung der Bibel

Das Ziel der Auslegung ist es, „mentem Prophetarum & Historicorum“ zu ermitteln (7: 102,17-18 / 119,17-18), d.h. dasjenige, „was die Propheten wirklich gesehen und gehört haben, aber nicht, was sie mit ihren Rätselbildern zum Ausdruck oder zur Vorstellung bringen wollten. Darüber können wir nur aufs Geraatewohl Vermutungen anstellen, aber nichts mit Gewißheit aus den Grundlagen der Schrift ableiten“ (7: 105,6-9 / 122,22-27). Spinoza

²⁵ Das ist die Hauptlinie der Argumentation bei Bordoli 1994: 251, 255 u.ö. Aus der Differenz der behandelten Themen könne daher nicht auf eine Inkommensurabilität beider bezüglich der Grundlagen geschlossen werden. Damit nähert Bordoli sich erkennbar der Position Klevers an (vgl. 255), auch wenn er die zahlreichen Unterschiede auch in der Sache wiederholt notiert (244, 249, 251, 255).

²⁶ Die Debatte über das Verhältnis von Philosophie und Theologie angesichts der Gefahr, daß die Philosophie die Theologie entbehrlich machen könnte oder als entbehrlich erscheinen lassen könnte, entbrennt, sobald cartesianisch geprägte Philosophen mit christlichem Selbstverständnis und cartesianisch geprägten Theologen auftreten. Vgl. dazu vor allem Bizer 1958 sowie die Hinweise bei Bunge 1995: 54-56.

will also, wie Meyer, die Autorbedeutung der Texte ermitteln, aber das heißt bei ihm ausschließlich: der menschlichen Autoren, seien sie Propheten, seien sie Geschichtsschreiber oder Lehrer, wie im Falle der Apostel.

Spinoza hat im gesamten *TTP* keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß die Norm, d.h. das Kriterium, der Ermittlung der authentischen Textbedeutung nichts anderes als das *lumen naturale* sein kann. So resümiert er am Ende des 7. Kapitels, das der Explikation und Begründung seiner Methodologie der Schriftauslegung gewidmet ist,²⁷ das Hauptergebnis folgendermaßen:

„Denn da die höchste Autorität der Schriftauslegung jedem einzelnen zusteht, so kann es auch keine andere *Norm* geben als das allen gemeinsame *natürliche Licht*, also weder eine übernatürliche Erleuchtung noch eine äußere Autorität“ (7: 117,15-17/ 137,12-16).²⁸

Die Stoßrichtung gegenüber der *suprarationalistischen* Hermeneutik ist auch deutlich, wenn er die Ansicht derer zurückweist, „die behaupten, das natürliche Licht besitze nicht die Fähigkeit, die Schrift auszulegen, dazu sei vielmehr übernatürliche Erleuchtung (*lumen supranaturale*) erforderlich“ (7: 112,17-17/ 133,17-20);²⁹ und kurz vorher heißt es, „daß diese Methode kein anderes Licht erfordert als eben das natürliche Licht selbst“ (7: 112,4-5/ 133,3-4).

Zurückgewiesen wird also jeder Rekurs auf eine übernatürliche Erleuchtung, und es wird positiv das *lumen naturale* als einzige Norm bezeichnet. Die Übereinstimmung mit Meyer in diesem Punkte, der ja der zentrale in der Auseinandersetzung mit der protestantischen Hermeneutik ist, könnte, so scheint es, größer nicht sein!

Und doch zeigt sich bereits an diesem Punkte die Kluft, die Meyer und Spinoza trennt, bei genauerem Hinsehen deutlich:

– Schon daß Spinoza im ersten Zitat das *lumen naturale* als eine Fähigkeit bezeichnet, die „*omnibus commune*“ sei, läßt aufhorchen. Denn nach

²⁷ Über die Bedeutung des Umstandes, daß das Methodenkapitel sich erst an dieser Stelle des *TTP*, also erst *nach* sechs der Auslegungspraxis gewidmeten Kapiteln plaziert ist, wird noch zu sprechen sein (s.u. 4.5.1).

²⁸ Meine Hervorhebung. Wa. Alle Hervorhebungen in den *TTP*-Zitaten habe ich vorgenommen.

Ich werde im folgenden bei Spinoza-Zitaten oder Referenzen, wenn nicht anders angegeben, mich immer auf den *TTP* beziehen und jeweils nur das Kapitel sowie die genaue Fundstelle nach den Spinoza Opera und nach der deutschen Übersetzung von Gawlik (Spinoza 1976) angeben.

²⁹ Beim Auffinden der genauen Belegstellen hat mir die von Guiseppina Totaro und Marco Veneziani (1993) erarbeitete Konkordanz zum *TTP* unschätzbare Dienste geleistet.

Meyer ist ja die wahre Philosophie als Norm alles andere als allen Menschen gemeinsam – hat sie vor dem Auftreten Descartes' doch niemand innegehabt!

– Und im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Maimonides, der ja die Unentbehrlichkeit der Philosophie für die Ermittlung der wahren Textbedeutung lehrt (s.o. bei 2.2), erklärt Spinoza, daß der „vulgus Judaeorum & gentilium“ als Adressat der biblischen Texte wohl deren Sprache verstand, „at non rationem rerum“ (7: 114,33 – 115,4 / 134,11-18), also keine wissenschaftlich-philosophische Erkenntnis besaß, wie Maimonides – und auch Meyer – das für erforderlich hält!

Spinoza begründet diese Auffassung damit, daß andernfalls die Verkündigung der biblischen Autoren sinnlos gewesen wäre. Daß sie sich an ungelehrte Menschen, ans Volk, gewendet haben, impliziert also, daß zum Verständnis ihrer Texte keine professionell philosophische Kenntnis und Bildung erforderlich war und nach Spinozas Meinung auch heute, soweit es um die Kernlehre der gesamten Bibel geht, nicht erforderlich ist – wie noch zu zeigen sein wird.

Kurz gesagt: *Nicht die Philosophie, sondern das allen Menschen gemeinsame lumen naturale* ist Norm der Bibelauslegung! Damit ist bereits im Ansatz die Differenz zu Meyer eindeutig bestimmt. Aber diese Position sieht sich nun vor die Aufgabe gestellt, sich mit allen den Argumenten auseinanderzusetzen, die Meyer für die Unentbehrlichkeit *philosophischer* Erkenntnis bei der Bibelauslegung angeführt hat. Sollte sich zeigen, daß Spinoza im *TTP* der Sache nach auf *jedes* der Meyerschen Argumente eingeht und es *widerlegt*, so wäre das Beweis genug dafür, daß Spinoza seine Position als von der Meyers abweichend angesehen hat.

4.3 Folgeprobleme: Mehrdeutigkeit und spekulative Unbrauchbarkeit der umgangssprachlichen Semantik

Wie aber kann das allen Menschen verfügbare natürliche Erkenntnisvermögen von Spinoza als zureichende Verstehensvoraussetzung der Bibel behauptet werden angesichts der von Meyer umfänglich belegten Fakten,

– daß alle sprachlichen Zeichen und damit auch alle Sätze und Texte mehrdeutig sind

– und daß die Umgangssprache zum adäquaten Kommunizieren der Offenbarungsinhalte schlechthin untauglich ist?

Um mit dem zweiten zu beginnen: Da die biblischen Autoren sich mit ihrer Botschaft an alle richten, muß das, was sie sagen, auch für alle faßbar sein. Im Hinblick auf die *Adressaten* kann also die Bibel keine spekulativen Inhalte vermitteln wollen. Aber auch auf der Seite der *Autoren* zeigt sich,

„daß die Schrift häufig Dinge berührt, die aus den Prinzipien des natürlichen Lichts nicht herzuleiten sind. Denn Geschichten und Offenbarungen bilden den größten Teil der Schrift“ (7: 98,32-35/ 115,11-14). Die Art und Weise, wie die (Wunder-) Geschichten erzählt sind, verrät, daß die Geschichtsschreiber diese nach Maßgabe ihrer Ansichten und ihres Urteilsvermögens berichten – nämlich aus der Ungewöhnlichkeit eines Ereignisses auf dessen übernatürliche Verursachung schließen. Und die Offenbarungen verdanken sich der intensiven Einbildungskraft und den lebensweltlich geprägten Ansichten der Propheten, die das menschliche Fassungsvermögen, und d.h. ja auch: das Vermögen philosophisch-spekulativer Erkenntnis, transzendieren (7: 98,35 – 99,5 / 115,11-22). Man könnte Spinozas Position daher so formulieren: Nur die Umgangssprache ist aufgrund ihrer vom vorstellenden Erkennen geprägten Semantik und ihrer Unschärfe überhaupt geeignet, allgemeines Medium der Mitteilung zu sein, und zwar sowohl nach der Sender- wie nach der Empfängerseite.

Spinoza betont denn auch wiederholt, daß der Scopus der biblischen Texte nicht die Übermittlung spekulativer Gotteserkenntnis ist (z.B. 13: 167,25-30 / 205,32 – 206,5), sondern daß sie ganz auf die rechte Art der Lebensführung gerichtet sind und daher spekulative Sachverhalte nur in dem Maße und in der Form behandeln, wie das funktional erforderlich ist, um die Menschen zum Gehorsam gegenüber der Kernbotschaft zu motivieren (13: 168,18-24 / 205,26-30; 14: 177,8-10 / 217,2-5); diese aber sind einfach und für jedermann leicht verständlich. Dagegen enthalte „die Lehre der Schrift... nicht erhabene Spekulationen noch überhaupt philosophische Gedanken“ (13: 167,22-25 / 205,28-32). Damit entfällt aber Meyers Einwand aus der Untauglichkeit der umgangssprachlichen Semantik zur Ermittlung der wahren Textbedeutung.

Und was die Mehrdeutigkeit der Sprache im allgemeinen und der hebräischen Schriftsprache im besonderen (7: 107,2 – 108,34 / 124,34 -126,3) betrifft, so erklärt Spinoza einerseits, daß insbesondere angesichts dieser Eigentümlichkeit des Hebräischen „soviel Mehrdeutigkeit (ambiguitas; deutsche Übersetzung: Doppelsinn. Wa.) entstehen (muß), daß es gar keine Methode geben kann, mit deren Hilfe sich alles entscheiden ließe“ (7: 108,35 – 109,3 / 126,4-8); andererseits weist er nach, daß es bei Verwendung der richtigen Methode sogar möglich ist, an zahlreichen Stellen über die mens der Autoren Gewißheit zu erlangen.

4.4 Die Rehabilitierung des Schriftprinzips I

Programmatisch formuliert Spinoza zu Beginn des Methoden-Kapitels: Wenn die meisten Theologen es mit ihrer Rede von der absoluten Autorität der Bibel als Wort Gottes ernst meinten, dann würden sie, statt „ihre Erfindungen und Einfälle aus der Heiligen Schrift herauszupressen..., im Gegenteil gar nicht wagen, etwas als Lehre der Schrift anzunehmen, was sich nicht so klar wie möglich in ihr findet“ (7: 97,9-11 u. 22-23 / 113,112-12 u. 29-31). Und er wiederholt unermüdlich sein hermeneutisches Grundprinzip, daß die Kenntnis der Geschichten und Offenbarungen, welche den größten Teil des Inhalts der Bibel ausmachen, „aus der Schrift allein (ab ipsa Scriptura sola!) geschöpft werden (muß), gerade so wie Erkenntnis der Natur allein aus der Natur“ (7: 99,7-9/ PhB 115,24-25).

Spinoza versteht also das *sola scriptura* der reformatorischen Hermeneutik als Anweisung, sich der geschichtlichen Empirie zuzuwenden, der die Bibel zugehört, und sich durch Sammlung umfangreichen Kontextwissens – Spinoza faßt dies alles unter dem Titel einer „Geschichte der Schrift“ zusammen – die Mittel zu verschaffen, um die Autorbedeutung der Texte zu ermitteln. Dieser Kontext umfaßt zunächst den Kon-Text im engeren Sinne, d.h. eine Konkordanz der jeweiligen Einzelschrift, um so in systematischer Interpretation die Bedeutung zu erhellen; dann aber auch die „Schicksale der einzelnen Schriften“, d.h. „das Leben, die Sitten und die Interessen des Verfassers“, um seine Mentalität (*genium & ingenium*) kennenzulernen; schließlich auch den sozialen und situativen Kontext, in dem und in den hinein der Text formuliert wurde. Dabei geht es immer darum und nur darum, „die Bedeutung – deutsche Übersetzung: den Sinn. Wa. – der Rede, nicht aber ihre Wahrheit“ zu ermitteln (7: 7: 100,15-16 / 116,40 – 117,1)), und somit sorgfältig *das eigene wissenschaftliche Wissen* über die behandelten Sachverhalte *auszuklammern*; man muß sich also davor hüten, „die wahre Bedeutung einer Stelle mit der Wahrheit ihres Inhaltes zu verwechseln. Die Bedeutung ist bloß aus dem Sprachgebrauch“ – des Volkes, der Zeit, des Autors. Wa. – sowie aus den Kontextdaten „zu ermitteln“ (7: 100,19-21 / 116,6-9). Auf diese Weise, d.h. am Leitfaden dieser historischen Methode, können wir, so betont Spinoza, zahlreiche Dunkelheiten beseitigen – wobei eine Stelle nicht deshalb dunkel oder klar zu nennen ist, weil wir den darin zur Sprache kommenden Sachverhalt leicht oder schwer verstehen können, sondern nur insofern die Bedeutung aus dem Kontext schwer oder leicht entnehmbar ist (7: 100,12-15 / 116,36-40). Was mithilfe dieser Methode nicht aufgeklärt werden kann, kann auch auf keine andere Weise geklärt werden.

Wie die Analogie zur Naturerkenntnis deutlich macht, nimmt Spinoza, in völliger Übereinstimmung mit seiner „Ontologie des Bewußtseins“ (Hekker 1975: Kap. 2.4), die Bibel als empirisch gegebenen, und zwar als geschichtlichen Gegenstand – woraus sich auch die Grenzen der Aufklärbarkeit der Textbedeutungen erklären, während es bezüglich der Natur solche Grenzen nicht gibt! Spinoza versteht also das Schriftprinzip insoweit im Sinne der historisch-kritischen Textphilologie als Anweisung zu einer von geschichtlichem Kontextwissen gesättigten Ermittlung des *sensus literalis* bzw., wenn der Kontext selber eine metaphorische Bedeutung erkennen läßt, dieser metaphorischen Bedeutung (vgl. 7: 100,21 – 101,12 / 117,10 – 118,12, mit Beispielen). Wie bei aller Empirie, so muß man sich davor hüten, die einem selber vertrauten Kontextualisierungen bereits in die Deskription des empirischen Phänomens einzutragen – Spinoza erläutert das am Beispiel des Josuah-Wunders (vgl. Walther 1991: 72-73) –; vielmehr muß man *in einer phänomenologischen Einstellung, einer epochè*, diese Fakten selber in dem ihnen zugehörigen ursprünglichen Kontext rekonstruieren.

Spinoza schreibt seiner Methode also die Fähigkeit zu, auch bezüglich geschichtlicher Sachverhalte zu gewissen Erkenntnissen zu kommen, und die Hauptstrategie besteht darin, auch im Falle der Bibel zwischen der wahren Textbedeutung im Autorsinne und der Wahrheit des propositionalen Gehaltes der so ermittelten Aussage zu unterscheiden. *Spinoza hält also diese Unterscheidung auch im Falle der Bibel durch* und setzt sich damit in Gegensatz zu Meyer. Es ist daher zu fragen, inwiefern Spinoza diese Methodologie geschichtlicher Erkenntnis gegenüber Meyers Einwand, der aus der Struktur jedes Verstehensprozesses genommen ist, zu rechtfertigen vermag. Dieser Einwand besagt, daß es *Gewißheit* bezüglich der Bedeutung von Texten nur geben kann, wenn der Leser diese Bedeutung auch als wahr zu identifizieren vermag.

Nun führt Spinoza im Zusammenhang der eben dargestellten Argumentation eine Reihe von Unterscheidungen ein, und diese Unterscheidungen lassen sich als Antworten auf Meyers Einwände verstehen:

– Zunächst räumt er ein, daß wir vieles von dem, was wir mithilfe der historischen Methode als Bedeutung eines Textes ermitteln können, nicht wirklich verstehen können, wenn unter „verstehen“ ein begrifflich genaues Erkennen gemeint ist. Das hindert ihn aber nicht daran, auch bezüglich solcher Sachverhalte das Auslegungsproblem für gelöst zu erklären! So können wir die Bedeutung des Satzes, daß Gott ein Feuer sei, also verstehen, auch wenn wir nicht denken können, was das heißen soll. Nur wo wir überhaupt keine analogen lebensweltlichen Erfahrungen haben, bleibt uns der Schrift-

sinn vollständig unzugänglich. Damit ist also die bei Meyer vorliegende Identifikation von Bedeutungsverstehen und Wahrheitserkenntnis abgewiesen, und Spinoza hat mit seiner Lehre von der erforderlichen Einklammerung unseres eigenen wissenschaftlichen und spekulativen Wissens eine Möglichkeit genuin historischen Verstehens freigelegt.

– Sodann unterscheidet er zwischen moralischer und mathematischer Gewißheit und bestimmt den Status historischen Wissens als den eines lediglich moralischer Vergewisserung fähigen Wissens. Um solche Gewißheit handelt es sich, wo Texte von historischen Ereignissen oder Verläufen, von Satzungen und anderen Institutionen berichten. Denn hier geht es um für jeden nachvollziehbare Wahrnehmungen, die, weil sie unseren Erfahrungshorizont oder unsere Anschauungsfähigkeit nicht übersteigen, uns als möglich erscheinen, so daß wir die entsprechenden Berichte der Bibel, sofern wir keine dissonanten anderen Informationen haben, als durchaus glaubwürdig betrachten. So sind auch die Lehrsätze des Euklid, auch wenn sie nicht bewiesen sind, ohne weiteres verständlich, und ihre Vergegenwärtigung vollziehen wir mit moralischer Gewißheit (7, Adn. 8: 253 / 129-130).³⁰ Das Kontinuum zwischen Autor und Leser, das Meyer als Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis nachgewiesen hat, ist hier also durchaus gegeben; aber es ist nicht das Kontinuum der „reinen Vernunft“, sondern dasjenige der allgemeinen Welt- und Lebenskenntnis, also etwas, das dem *lumen naturale* aller Menschen zugänglich ist.

Meyers Versuch der Widerlegung der Gewißheitsfähigkeit solchen Wissens zeigt sich daher im Lichte der Ausführungen Spinozas als Ausdruck eines rigiden Logizismus,³¹ der impliziert, daß alle lebensweltlichen-Gewißheiten, die ja, epistemologisch betrachtet, nur Wahrscheinlichkeiten sind, zerstört werden, obwohl jedermann, auch der Philosoph, wie Spinoza wiederholt ausführt, auf Wissen angewiesen ist, dem dieser Status zukommt. Hier wird die „Dialektik“ einer Aufklärung in ersten Konturen sichtbar, die, indem sie solche lebensweltlichen Gewißheiten als unwissenschaftlich denunziert, lediglich erreicht, daß derartige lebensweltliche Weltauslegungen nunmehr, ihrer Einbettung in das durchschnittliche Erfahrungswissen und dessen Rationalität beraubt, sich nur noch in anti-, also irrationaler Gestalt glauben artikulieren zu können!

– Schließlich legt Spinoza, indem er die in der Tradition vorausgesetzte Einheit der Bibel methodisch überprüft, einen gemeinsamen Kern aller bi-

³⁰ Zum epistemologischen Status der *certitudo moralis* vgl. ausführlich Matheron 1971, Chap. IV.

³¹ Vgl. die Interpretation der gesamten Sprachtheorie Meyers als einer logizistischen bei Iofreda 1995!

blischen Texte frei, nämlich die von ihm so genannten „allgemeinen Lehren“ der Schrift: daß man Gott über alles lieben und ihm gehorchen solle und daß dieser Gehorsam in der Liebe zum Nächsten bestehe. Dies ist nun nochmals ein Sachverhalt *sui generis*. Denn *dem Inhalte nach* ist diese Kernbotschaft der Bibel in voller Übereinstimmung auch mit der philosophischen Erkenntnis; und dasselbe gilt für jene für die Motivierung einer Gehorsamshaltung gegenüber Gott, also funktional, notwendigen Grunddogmen, jenes *credo minimum*,³² einer spekulativen Gotteserkenntnis, das Spinoza ebenfalls als übereinstimmende Lehre der Bibel herauspräpariert (*TTP* 14:177,17 – 178,10 / 217,14 – 218,17). Daß diese vernunftkonforme Lehre aber übereinstimmend von allen biblischen Texten verkündet wird, ist nur aus ihr selber zu entnehmen. Die *Form oder Gestalt* dagegen, in der das, was philosophisch erkannt werden kann, den biblischen Autoren bewußt ist, ist zumeist – anders z.B. im Falle „des Königs Salomon“ – die der lebendigen Einbildungskraft, der auf seiten der Adressaten die Haltung des auf Autorität Glaubenden, d.h. der Gehorsam, korrespondiert.

Daß solches Wissen allgemein sein kann, ist nach Spinozas systematischer Philosophie auch unschwer zu begreifen:

Da die Koexistenz der Menschen in einer Gesellschaft nur möglich ist, weil und insofern in ihr tatsächlich kooperiert wird, und da diese Kooperation zugleich, „hinter“ oder „über“ den je subjektiven Deutungen dieser Kooperationsstruktur, immer auch Gemeinsamkeiten der Kooperierenden hervorbringt und reproduziert, gibt es auch immer ein implizites, wenngleich gefährdetes Wissen um die Erfordernisse der Ausbildung von Gemeinsamkeiten des Lebens und Handelns; und eben dieses Wissen ist, und zwar in der durchaus gefährdeten Gestalt des Gehorsams, d.h. im Medium der Einbildungskraft, eben in der Religion präsent. Und für das implizite Wissen um den Bezug aller modalen Wirklichkeit auf Deus sive substantia sive natura gilt nichts anderes. Die Religion ist also selber eine, oder wohl besser: *die* Form, in der Vernunft in der menschlichen Unvernunft anwesend ist, und eben das macht ihre Bedeutung in und für Gesellschaft und Politik aus. Somit wird Spinoza in seiner Hermeneutik der Bibel auch in dem Punkte der hermeneutischen Grundeinsicht Meyers gerecht, daß nur dann, wenn es *ein Kontinuum der Vernunft zwischen Autor und Interpret* gibt, gewisse Erkenntnis über die Autorbedeutung von Texten möglich ist – wenn diese Gewißheit hier auch wiederum nur, aufgrund der Differenz der Form, eine moralische sein kann.

³² Vgl. dazu für die Zeit allgemein Lagrée 1991, speziell zu Spinoza Samely 1993, bes. Kap. II.B.5.

4.5 Die Rehabilitierung des Schriftprinzips II

Nun läßt sich Meyers Position aber noch ein weiteres Mal, und diesmal grundsätzlich, gegen Spinozas Argumentation ins Feld führen: Die für Spinozas Methode und Argumentation sowie für seine Auslegungspraxis zentralen Unterscheidungen – wie die zwischen Kernbotschaft und für das Heil irrelevanten sonstigen, auch spekulativen, Lehren und Ansichten der biblischen Autoren, zwischen dem Modus bloßen Gehorsams und dem Modus des Handelns aus Erkenntnis – sind doch offensichtlich Unterscheidungen, welche Spinoza *von außen an die Bibel heranträgt*, nicht aber solche, welche die biblischen Autoren selber treffen oder von denen sie auch nur eine Ahnung hätten.³³ Spinoza macht also, lediglich verdeckt, eben dasselbe, was Meyer auch macht, aber offen: nämlich den Wahrheitsanspruch der Bibel, im Sinne eines von bestimmten Menschen für andere Menschen geschriebenen Textkorpus verstanden, insgesamt gegenüber der philosophischen Erkenntnis zu distanzieren, ja zu disqualifizieren.

Bezieht man Spinozas Argumentation auf diese für Meyers Bibelhermeneutik grundlegende Einsicht, so zeigt sich folgendes:

a) Das von Meyer herausgestellte und zugleich als aporetisch bezeichnete Problem, wie denn die Bibel ihre eigene Hermeneutik lehren könne, nimmt Spinoza so ernst und stellt es derartig in den Mittelpunkt seiner eigenen hermeneutischen Reflexionen, daß der Bezug auf dieses Problem den gesamten Aufbau der ersten 15 Kapitel des *TTP* bestimmt. Spinoza beginnt nämlich seine Ausführungen, in den Kapiteln 1 und 2, damit, daß er unter-

³³ Auch Christoph Wittich hebt diese Differenz zwischen der Entstehungssituation der biblischen Texte und der späteren Lesersituation in seiner – freilich erst später publizierten – Hermeneutik (Wittich 1682) hervor: „Als Regel der Auslegung gibt er an, es sei unter Beachtung des Skopus und der Umstände des Textes zu fragen, was uns der Heilige Geist an einer Stelle bezeugen wolle (Praefatio: 8). Die Schrift selbst unterscheidet natürlich nicht zwischen der Aussage und ihrer Wahrheit, aber die Frage ist, ob *wir* nicht, wo sie vorwissenschaftlich und weltanschaulich redet, trennen können zwischen der gemeinten Wahrheit und der Form, in der sie ausgedrückt wird, und so ihre Aussagen über ‘philosophische’ Dinge unbeschadet ihres Inhalts in philosophische Aussagen verwandeln können. Das ‘praeiudicium’, in dem die biblischen Schriftsteller befangen waren, bleibt so ‘in medio’; es betrifft ja nicht den Glauben, sondern nur das Erkennen, das für den Glauben gleichgültig ist“ (Bizer 1958: 143-144).

Wittich nimmt damit die schon von Lodewijk van Wolzogen (1668; vgl. dazu Bizer 1958: 333-340) in der Auseinandersetzung auch mit Meyer erarbeitete und von Spinoza weitergeführte Unterscheidung zwischen dem Skopus der biblischen Texte und den zeitbedingten weltanschaulichen Ausdrucksmitteln auf – freilich ohne sich wie Spinoza darum zu bemühen, diese Unterscheidung ihrerseits noch einmal als Selbstunterscheidung der biblischen Texte nachzuweisen (s. dazu sogleich).

sucht, was *die Bibel selber* unter Prophetie versteht. Da Prophetie und Offenbarung in der zeitgenössischen Theologie synonym verwendet werden (vgl. Donner 1974: 35), erweist sich dieser Anfang bereits als hermeneutisch hochreflektiert, ja er enthält recht eigentlich Spinozas Lösung des Problems:³⁴ Er setzt mit diesem Anfang nämlich die Hermeneutik der Bibel als *deren Selbstvermittlung an ihre Leser* an. Erst nachdem er in den folgenden Kapiteln die in der religiösen Überlieferung als zentrale Offenbarungsinhalte begriffenen heilsgeschichtlichen Topoi – die göttliche Erwählung Israels in Kap. 3, das göttliche Gesetz in Kap. 4, die Zeremonien in Kap. 5 und schließlich die Wunder in Kap. 6 – nach Maßgabe des biblischen Verständnisses von Offenbarung ausgelegt hat, folgt im 7. Kapitel, d.h. *nach Abschluß* der exegetischen Hauptuntersuchung, die zusammenfassende und systematische Darstellung der in der Sacharbeit bewährten Methoden! Damit folgt Spinoza auch hier der schon im TIE entwickelten Einsicht, daß die Methode, wenn sie ihrem Gegenstand gerecht werden will, kein abstrakt von außen an einen Gegenstand herangetragenenes Regelwerk sein kann, sondern nur die reflexiv gewordene Einsicht in den erkannten Sachverhalt selber ist; daß die Methode als „*idea ideae*“ immer die Einsicht in den Sachverhalt selber voraussetzt bzw. sich erst in der dem Gegenstand gewidmeten Gedankenarbeit als angemessen herausbildet und bewährt.

Spinoza definiert Offenbarung bekanntlich so, daß diese Definition sowohl die vernünftige als auch die übervernünftige Erkenntnis Gottes umfaßt – eben deshalb ist diese Definition zirkulär (Samely 1993: 22): „Prophetie oder Offenbarung ist die von Gott den Menschen offenbarte sichere Erkenntnis einer Sache“, so beginnt der *TTP* (1: 15,5-6 / 14,3-4). Propheten sind nun aber, dem biblischen Sprachgebrauch zufolge, Dolmetscher für solche Personen, „die eine sichere Erkenntnis des von Gott Offenbarten nicht haben und es daher bloß durch den Glauben annehmen“ (1: 15,6-9 / 4-

³⁴ Das hat, in großer Klarheit, bereits Konrad Hecker (1975, Kap. 3.3.1.5 „Die These von der absoluten Selbstvermittlung der religiösen Überlieferung als Lösung des hermeneutischen Problems der Spinozaschen Religionstheorie“: 708-711) herausgearbeitet.

Die gegenwärtige Spinoza-Forschung, die sich – mit Recht – einiges darauf zugute hält, die Isolierung nationalsprachlicher Forschungen voneinander überwunden zu haben, hat gleichwohl diese für die Spinoza-Forschung ganz allgemein zentrale Arbeit bis heute praktisch nicht zur Kenntnis genommen (vgl. jedoch implizit Lagrée/Moreau 1989: 110). Auch der Umstand, daß die bereits 1979 und 1980, und zwar im Gefängnis, geschriebene und viel beachtete Spinoza-Monographie Antonio Negris (1981) Heckers Arbeit bereits benutzte, hat daran nichts geändert – obwohl Heckers Arbeit bis heute lieferbar ist.

Ich schließe mich in den folgenden Ausführungen weitgehend Heckers Interpretation an, ohne das im einzelnen weiter kenntlich zu machen.

8). Die Adressaten bleiben also hinsichtlich ihrer Gewißheit abhängig von der Autorität und Authentizität anderer, und deshalb ist nicht die Einsicht, sondern der Glaube oder das Vertrauen (*fides*) der Modus, in dem sie an der göttlichen Offenbarung teilhaben. Anschließend arbeitet Spinoza die spezifischen Merkmale authentischer Prophetie heraus: daß Gott sich den Propheten offenbarte „entweder durch Worte oder durch Gesichte oder auf beiderlei Weise (1: 17,10-11 / 17,12-13), und später (Kap. 2) ergibt die Exegese der Ausführungen über falsche Propheten, daß zu der durch die Lebhaftigkeit der Imagination bedingten subjektiven Gewißheit der Propheten, die nicht direkt kommunizierbar ist, die Fähigkeit, Zeichen zu setzen, und vor allem die Ausrichtung ihres Sinnes auf das Rechte und Gute als auch durch die Adressaten wahrnehmbare Merkmale hinzukommen. Im folgenden kann Spinoza in Anwendung der kontextbezogenen Auslegungsmethode zeigen, daß die Vorstellungen, welche die einzelnen Propheten von der Selbstmitteilung Gottes haben, jeweils genau deren je eigenem Erfahrungshorizont und deren Mentalität entsprechen und demgemäß sich voneinander in dieser Hinsicht unterscheiden. Das zeigt, daß die Formen, in denen sich bei ihnen der Inhalt der Offenbarung artikuliert, von dieser ihrer geschichtlich-sozialen und mentalen Verfassung abhängt und mit dieser variiert, so daß auch die Gewißheit, die sie bezüglich des Offenbarungscharakters ihrer Rede haben, keinen anderen Vergewisserungsgrund haben kann als diese ihre Disposition einerseits, ihren „allein dem Rechten und Guten zugewandten“ Sinn und die Zeichen andererseits (2: 31,27-31 / 33,31-34). Ihre Gewißheit ist somit keine mathematische, sondern nur eine moralische.

Damit läßt die Bibel für den aufmerksamen Leser durch die Art und Weise, wie sie das Auftreten der Propheten schildert, selber erkennen, wie sie gelesen werden will: so nämlich, daß der Leser sich eben auf das konzentriert, worin alle Propheten übereinstimmen, nicht aber auf die ja ganz deutlich sichtbaren Unterschiede in der Ausdrucksweise, mit der sie sich an ihre Adressaten wenden. Spinoza behauptet also, gegen Meyer, daß die Bibel das Gefälle zwischen dem gemeinsamen Skopus aller Texte und den jeweiligen historisch, weltanschaulich und individuell-charaktermäßigen Ausdrucksformen als eine Eigenschaft an sich hat und damit auch dem unvoreingenommenen, nur dem klaren *sensus literalis* folgenden Leser auch selber mitteilt: Nicht erst ein philosophisch geschulter Ausleger vermag daher dem Leser die Bedeutung der Bibel zu erschließen, sondern *die Bibel selber vermittelt sich mit dem jeweiligen Adressaten und seinen jeweiligen Rezeptionsbedingungen*.

b) Exegetisch bewährt Spinoza diese Einsicht in den kerygmatischen Charakter der biblischen Texte anhand der Analyse der Verwendungsregeln

von „heilig“: Weder der Tempel noch auch die Gesetze sind nämlich der Bibel zufolge per se heilig, ihre Heiligkeit hängt allein an ihrer Funktion, die Menschen zur *praxis pietatis* zu motivieren (12: 160,11 – 161,28 / 197,15 – 199,5). Damit entzieht die Bibel jeder verdinglichenden Deutung ihrer Botschaft selber den Boden: Die jeweiligen Gottes- oder sonstigen Vorstellungen, auch die als spekulative Einsichten erscheinenden Aussagen, sind also nicht insofern religiös, als sie wissenschaftliche oder spekulative Wahrheiten enthalten oder zu enthalten scheinen, sondern nur aufgrund ihrer den Gehorsam motivierenden Funktion. Selbst eine spekulativ wahre Einsicht wäre also, wenn sie nicht zu solcher Praxis motivierte, religiös gesprochen, Aberglaube und nicht Religion.

Dementsprechend sind die von Spinoza als Kerngehalte der Gottesvorstellung im *credo minimum* zusammengefaßten spekulativen Sätze nur deshalb religiös bedeutsam, weil sie die Bedingungen der Möglichkeit angeben, die *praxis pietatis* als Praxis des Gehorsams in subjektiv stimmiger Weise zu vollziehen (12 *passim*).³⁵

c) In der kanonischen Sammlung der Heiligen Schriften treten hinsichtlich der Ausdrucks- und Mitteilungsformen bei den einzelnen Autoren erhebliche Unterschiede zutage, die Bibel enthält also einen „weltanschaulichen“ Pluralismus und versucht diesen auch nirgends zu verbergen. Spinoza zieht daraus den Schluß, daß das, was die Bibel als Faktum erkennen läßt, nämlich die Varianz der Formen und Ausdrucksweisen der Offenbarungsübermittlung, auch für das Verhältnis des jeweiligen Lesers zu dieser Überlieferung gilt, daß die Bibel also *einen solchen Pluralismus* der Mitteilungs- und Aneignungsformen *nicht nur selber praktiziert, sondern damit auch freigibt*. Und er versucht zu zeigen, daß nur so, nämlich durch Freigabe je individuell oder zeitgeschichtlich geprägter Aneignungsweisen, der praktische Skopus der Bibel, nämlich die Anweisung zu einer gottgefälligen Lebensführung, auch je neu und authentisch angeeignet werden kann – statt in dogmatisch erstarrter Form und damit in verdinglichendem Umgang mit der Offenbarung zum Aberglauben zu verkommen.

In diesem Rahmen kann Spinoza dann auch seine eigene Philosophie als in diesen Befund einbegriffen verstehen und darstellen, nämlich als eine authentische Gestalt der religiösen Überlieferung, die sich auf die Bibel rückbezieht. Und er will offensichtlich seine Philosophie auch so verstanden wissen. Daraus erklärt sich, daß er mehrfach, sowohl im *TTP* wie in der *Ethik*, auch spekulative Deutungen biblischer Texte gibt, ohne damit doch

³⁵ Zur Interpretation vgl. Samely 1993: 45-50, sowie fürs 17. Jahrhundert insgesamt Lagrée 1991.

gegen seine Hermeneutik zu verstoßen, weil eben auch die Philosophen eine ihnen eigentümliche Freiheit im Aneignen der biblischen Überlieferung haben. Was Spinoza jedoch ausschließt, ist, daß eine solche spekulative Aneignung als religiös einzig mögliche, nämlich als authentische, Textbedeutung ausgegeben wird; was er ausschließt, ist also sowohl die philosophische Überformung im Prozeß wissenschaftlicher Textauslegung als auch die dogmatische Intoleranz einer sich zum einzig wahren Ausleger aufspielenden Philosophie, wie Meyers Position sie impliziert. Aus Spinozas Perspektive ist ein solcher Ansatz denn auch alles andere als eine geeignete Strategie, die dogmatischen Streitigkeiten zu beenden und zur Befriedung der religiös gespaltenen Gesellschaft beizutragen.

d) Auch die Kanonbildung selber, die ja nach römisch-katholischer Lehre der Beweis für die Unentbehrlichkeit eines autoritativen Lehramtes für den rechten Umgang mit der biblischen Tradition ist – so daß die Protestanten sich selber widersprechen, wenn sie zwar den Kanon als verbindlich anerkennen, die Lehrautorität des Papstes aber ablehnen –, erklärt sich als Selbstauthentisierung der Offenbarung in der und durch die Kanonisierungsentscheidung hindurch: „Nun setzten sich aber diese Versammlungen... nicht aus Propheten, sondern bloß aus Lehrern und Sachverständigen zusammen, und trotzdem muß man notwendig zugeben, daß sie bei ihrer Auswahl das Wort Gottes als Norm hatten“ (12: 164,5-9 / 201,37 – 202,2).

4.6 Ergebnisse

4.6.1 Damit ist Spinozas Programm, die Schrift durch sich selbst auszulegen, ans Ziel gekommen:

Zum einen konnte festgestellt werden, daß es ein zweifaches Kontinuum gibt, das die Autoren und die ersten Adressaten der Offenbarung mit den späteren Adressaten/Lesern zusammenschließt und damit ein genuines Verstehen ermöglicht: der *Inhalt* der biblischen Botschaft, daß in der Nächstenliebe Gottes Gebote erfüllt sind; denn dieser Inhalt, der in der Mehrzahl der biblischen Schriften in übervernünftiger, d.h. „positiver“ Weise kommuniziert wird, stimmt mit der durch Vernunft zu gewinnenden Einsicht inhaltlich voll überein – weshalb die Bibel auch in diesem Punkte der Gefahr der Verfälschung im Zuge der Überlieferung ihrer Textgestalt enthoben ist; und die übernatürliche, d.h. imaginativ und narrativ geprägte *Form* der Mitteilung, welche allen Menschen aufgrund ihrer eigenen Daseinsweise zugänglich ist.

Zum anderen aber ist die Befreiung vom Diktat der jeweiligen historisch spezifischen weltanschaulichen Ausdrucks- und Deutungsmuster, die

als Ballast eine authentische Aneignung der Tradition in späteren Zeiten verhindern und zu einem dogmatisch-verdinglichenden Umgang mit dieser Tradition, damit aber zur Degeneration von lebendigem Glauben zu leicht fanatisierbarem Aberglauben disponieren, keine allererst von uns an die Bibel herangetragene Leistung (vgl. dazu bei Anm. 34), sondern sie wohnt der religiösen Überlieferung selber als Eigenschaft inne.

4.6.2 So hat Spinoza das reformatorische Schriftprinzip in der für seine eigene philosophische Hermeneutik charakteristischen Gestalt gegenüber Meyers Widerlegung eben dieses Schriftprinzips rehabilitiert. Mehr noch, aus dieser Position heraus läßt sich das nicht nur Unsachgemäße, sondern ausgesprochen Gefährliche der Meyerschen Position exakt bestimmen:

a) Meyers Umgang mit der Bibel nimmt diese und die an sie anschließende religiöse Überlieferung nicht in ihrer Eigenständigkeit wahr, sondern erklärt die faktisch vorliegende Form der Selbstausslegung der menschlichen Existenz im Medium der religiösen Einbildungskraft für etwas dem eigentlichen Gehalt vollkommen Äußerliches, setzt sie zum bloßen Material und Anlaß der wahren Erkenntnis herab. Damit wird der Eigensinn dieser Tradition, der sich ja eben darin manifestiert, daß die Religion ein bestimmendes Element auch des gegenwärtigen gesellschaftlichen Lebens ist, vollständig eskamotiert.

b) Gleichzeitig wird aber *jede Gewißheit des Lesers* bezüglich des authentischen Sinnes dieser Überlieferung ganz und gar von einer externen Instanz abhängig und damit *als genuin religiöse vernichtet*. Spinoza eröffnet dagegen mit seiner Methode der kontextbezogenen Rekonstruktion der ursprünglichen Autorbedeutung die Möglichkeit einer intersubjektiven Verständigung über das, was die biblischen Autoren wirklich gesagt haben – nicht aber eine unabschließbare Spekulation darüber, was sie denn eigentlich haben sagen wollen oder hätten sagen müssen (7: 105,4-9 / 122,20-27; vgl. dagegen Wittich in Anm. 33); denn dazu ist nichts als die vorurteilsfreie, d.h. nicht von inhaltlichen Aprioris okkupierte, Betätigung der allgemeinen, lebensweltlich erfahrenen Vernunft erforderlich. Spinozas Methode ermöglicht es also, die allein durch den Zeitenabstand und damit durch die Wissens- und Weltanschauungsdifferenz zwischen Entstehungs- und Rezeptionszeit bedingten Verstehenshindernisse zu beseitigen. Damit wird eine von Fachautoritäten entlastete „Demokratisierung“ des Umgangs mit der Bibel und der religiösen Überlieferung ermöglicht, die ganz auf der Linie

des lutherischen „Priestertums aller Gläubigen“ liegt;³⁶ und zugleich wird das Zutrauen der Leser zu ihrem je eigenen Urteils- und Denkvermögen gestärkt, ein bloßes Gehorsamsverhältnis gegenüber dieser Tradition wird zugleich abgebaut.³⁷ Das korrespondiert Spinozas Einsicht, daß in einer demokratischen Gesellschaft, in der die allseitige Interessenvermittlung und die dadurch verursachte Präferenztransformation selber zum Strukturprinzip von Politik und Rechtsetzung geworden ist, eine autoritäre Vermittlung dieser Reproduktionslogik der Gesellschaft, wie sie in der religiösen Überlieferung vorliegt, systematisch keinen Ort mehr hat und daher eine Gefährdung der Stabilität dieser Form der politischen Organisation der Gesellschaft darstellt.³⁸ Indem Spinoza die Historizität der Ausdrucksformen von Religion sichtbar und die Differenz zwischen Entstehungs- und Rezeptionszeit zum Medium der Aneignung dieser Tradition macht, ermöglicht er die Aneignung dieser Tradition und deren Relativierung zugleich, in der Einheit *eines* Ansatzes.

Deshalb treffen die folgenden Ausführungen, die Spinoza gegen Maimonides richtet, wohl auch Meyers Position – auch wenn bei Meyer der Ort, aus dem heraus er seine philosophische Usurpation der Religion betreibt, ein rational ausweisbarer ist:

„Wäre diese Ansicht (d.i. daß die Gewißheit über die Bedeutung der biblischen Texte von der wahren Erkenntnis des in ihr thematischen Sachverhaltes abhängig ist. Wa.) richtig, so würde weiter folgen, daß das Volk, das ja in der Regel von Beweisen nichts versteht *oder keine Zeit hat*, sich mit ihnen zu befassen, sich hinsichtlich der Schrift nur auf die Autorität und das Zeugnis der Philosophen verlassen könnte und folglich annehmen müßte, die Philosophen könnten in der Auslegung der Schrift nicht irren. Das wäre freilich eine ganz neue Kirchenautorität und eine ganz neue Art von Priestern oder Päpsten, die beim Volk wohl mehr Spott als Verehrung finden würde“ (7: 114,24-31 / 133,39 – 134,8).

³⁶ „Denn da die höchste Autorität der Schriftauslegung jedem einzelnen zusteht, so kann es auch für die Auslegung keine andere Norm geben als das allen gemeinsame natürliche Licht, also weder eine übernatürliche Erleuchtung noch eine äußere Autorität. Die Methode darf auch nicht so schwierig sein, daß *nur die scharfsinnigsten Philosophen(!)* sie handhaben können, sondern sie muß sich nach der natürlichen allgemeinen Denkfähigkeit der Menschen richten“ (7: 11,15-21 / 137,12-20).

³⁷ Eine eindrucksvolle Deutung des *TTP* als des Ausdrucks einer „Strategie wider den Gehorsam“ gibt Saner 1992.

³⁸ Daher spielt in dem systematisch angelegten TP die Religion auch keine wichtige Rolle mehr. Zur Interpretation vgl. wiederum Hecker 1975, Kap. 3.3.

4.7 Direkte Hinweise Spinozas auf seinen Dissens mit Meyer

Spinoza hat, wie ausgeführt (s. o. 2b), in seiner Distanzierung von der rationalistischen Hermeneutik Meyers Namen nicht genannt, sondern sich stattdessen auf Maimonides bezogen. Es gibt gleichwohl einen solchen direkten Hinweis:

In einem Manuskript von 36 Blättern Umfang, das ursprünglich einem Exemplar des *TTP* beigegeben war, später aber von diesem abgetrennt wurde, hat der Buchhändler Prosper Marchand (1675-1756) Anmerkungen zum *TTP* überliefert, die er nach eigenen Angaben „nach der eigenen Niederschrift Spinozas in einem Exemplar des *Tractatus Theologico-Politicus* copiert“ hat (Gebhardt, SO H III: 384). In dieser Fassung der *Adnotationes* finden sich drei Verweise auf Meyers *Interpres*, und zwar alle zum 15. Kapitel des *TTP*, in dem Spinoza sich mit den beiden von ihm abgewiesenen hermeneutischen Theorien des Jehuda Alfachar und des Maimonides auseinandersetzt; es handelt sich um die Anmerkungen 28-30. Da nichts gegen die Annahme der Authentizität dieser Anmerkungen spricht, können sie vielleicht Aufschluß darüber geben, wie Spinoza selber das Verhältnis seiner Hermeneutik zu der Meyers gesehen hat.

a) Der erste Verweis findet sich auf S. 181 Z. 12 / 222,2 des *TTP* (Orig.ausg. v. 1677: 167) und bezieht sich auf *Interpres* S. 75 (Ausg. v. 1666 = XI/9: 116 / 174-175). Spinoza referiert dort die Auslegungspraxis des Alfachar, die aus dessen hermeneutischer Grundmaxime folgt, daß „die Vernunft... der Bibel dienstbar sein und ihr ganz und gar unterworfen werden“ müsse. Daraus ergibt sich nämlich für Alfachar, daß alle diejenigen Stellen, an denen die Bibel etwas explizit, also als Dogma, lehrt, „unbedingt als wahr anerkannt werden“ müßten und daß alle diejenigen Stellen, die indirekt etwas mit den Dogmata Unverträgliches zu sagen scheinen, bildlich auszulegen seien. Als Beispiele führt Spinoza die Dogmen von der Einzigkeit und von der Unkörperlichkeit Gottes an.

Spinoza kommentiert diese Auffassung so: „(S)oweit er die Schrift nur durch die Schrift erklären will, stimme ich ihm bei“, er akzeptiert also diese Maxime als Regel zur Ermittlung der wahren Bedeutung der biblischen Texte. Anders gesagt: Soweit es sich um die historisch-kontextuell verfahrenende Ermittlung der wahren Textbedeutung handelt, spielt die Vernunft nach Spinoza notwendigerweise eine bloß instrumentelle Rolle, insofern sie eine rational bestimmte und kontrollierte Methode verfolgt. Dann fährt er fort: „Haben wir aber einmal den wahren Sinn ermittelt, so müssen wir notwendig von dem Urteil und unserer Vernunft Gebrauch machen, um ihm unsere Zustimmung zu geben“ (181). Im Falle eines Widerspruches zwischen der so ermittelten Schriftaussage und der Vernunft, die Spinoza vielfach ge-

geben sieht, muß man also notwendigerweise in eine Sachkritik der Schriftaussage eintreten. Denn anders ist ein authentischer Umgang mit der Bibel nicht möglich: „Wer kann im Geist annehmen, was der Vernunft widerspricht?“ (182,9-10 / 223,16-17). Spinoza unterscheidet also zwischen dem methodisch gewonnenen Urteil über die wahre Bedeutung des Textes und dem Urteil über die Wahrheit der Aussage des Textes, während für Alfachar die wahre Bedeutung auch den wahren Sachverhalt wiedergibt und damit verbindlich ist, auch wenn unsere Vernunft uns anderes lehrt: Alfachar paßt also, wie Spinoza sich ausdrückt, die Vernunft der Schrift an und unterwirft sie dieser.

Meyer referiert unter Hinweis darauf, daß er sich erinnere, diese Ansicht „irgendwo gelesen oder gehört zu haben“, ³⁹ dieser Autor habe angenommen, „daß in keiner Weise die Schrift unserer Vernunft unterworfen werden dürfe“ (XI/9: 174). Er führt dann, und zwar in derselben Reihenfolge wie Spinoza im *TTP*, die Lehre von der Einzigkeit Gottes und von dessen Unkörperlichkeit an, und er führt weiter aus, daß für den referierten Autor „aufgrund dieser Vorschrift selber, und nicht der Vernunft, wir gehalten sind, alle Texte, aus denen man, wie es scheint, ableiten kann, daß Gott körperlich ist, in Abhängigkeit von dieser Vorschrift auslegen müsse“ (175).

Meyer beginnt seine Stellungnahme damit, daß er zunächst, unter Verweis auf die Ausführungen über die Mehrdeutigkeit aller Wörter, erklärt, der Autor täusche sich, wenn er bestimmte Textstellen für per se klar halte. So gibt es auch Ausleger, „die sich mittels derselben Schrift zu der gegenteiligen Auffassung hinführen lassen“. So haben etwa „jene stupiden und stumpfsinnigen Leute“, die Moses im Rekurs auf die Sinai-Offenbarung anredet, seine Warnung „Hütet euch, denn ihr habt keine Gestalt gesehen“, ⁴⁰

³⁹ Gawlik bezieht diese Aussage auf eine Vorfassung des *TTP*, nämlich wohl die Apologie, die Meyer schon bei Abfassung des *Interpres* bekannt gewesen sein müsse, und sieht überhaupt in den Stellen des *Interpres*, auf die Spinoza hier verweist, Einflüsse Spinozas auf Meyers Schrift, nimmt also an, daß Spinoza mit dem, was Meyer an den angegebenen Stellen ausführt, übereinstimmt (Spinoza 1976: 336-337, zu S. 222 Anm. 2; vgl. auch Anm. 16 zum 16. Kapitel in Meyer 1988: 178-179). Was die Thematik und die Lehre des Alfachar betrifft, so ist die Annahme, Meyer habe seine Kenntnisse von Spinoza, höchst plausibel, da Meyer selbst ausführt, er habe diese Ansicht bei den von ihm herangezogenen Reformierten nirgends gefunden (XI/8: 115 / 174). Daß der Verweis aber nicht einen Konsens Spinozas mit Meyer, sondern gerade einen Dissens anzeigen soll, versuche ich zu zeigen. Lagrée/Moreau heben in ihrer Anmerkung lediglich „la ressemblance extrême de cette page du *TTP*“ mit Meyers Formulierung hervor.

⁴⁰ 5. Mose 4,15, Luther-Text. Bei Meyer steht, wo Luther „Gestalt“ hat, „similitudinem“.

so verstanden, als wolle Moses lediglich die Unvergleichlichkeit Gottes mit (anderen) Körpern zum Ausdruck bringen.

Aber selbst wenn man, nach dem Eventualprinzip, einmal einräumt, „daß es wohl in den heiligen Schriften etwas gibt, das klar ausgedrückt und transparent ist“, was folgt daraus? Muß man, wenn die Schrift zu lehren *scheint*, daß „Nichts etwas ist“ oder „etwas nichts ist“, diese Aussage in der eigentlichen Bedeutung verstehen, wie sehr das auch unserer Vernunft widersprechen mag? Meyer weist diese Konsequenz zurück und folgert seinerseits, daß es bei einem scheinbaren Widerspruch innerhalb der Schrift unumgänglich sei, „die Vernunft zu gebrauchen, um unterscheiden zu können, welche Stellen im eigentlichen Sinne, welche uneigentlich und figürlich zu verstehen und auszulegen sind“ (76/176; meine Übers.). *Meyer führt also die Vernunft als textexternes Kriterium dafür ein, wann die Bibeltexte im Literalsinne und wann sie im übertragenen Sinne genommen werden müssen.*

Während Spinoza zwischen der Rolle der Vernunft bei der Ermittlung der wahren Textbedeutung und ihrer Rolle beim Urteil über die Akzeptierbarkeit des so gewonnenen Ergebnisses strikt als zwischen zwei nacheinander zu vollziehenden Urteilsakten unterscheidet, fallen bei Meyer Ermittlung des wahren Textsinnes und Sachkritik in der Weise zusammen, daß er das, was der Sachkritik zugehört, als – dann eben allegorischen – Schriftsinn behauptet. Meyers Vorgehen ist damit pointiert unhistorisch und in diesem Sinne rationalistisch; er verfährt so, wie Spinoza das für Maimonides darstellt – und kritisiert – hat (s.o. 2b). Damit ist klar, daß der Verweis auf die Parallelstelle bei Meyer der Sache nach eindeutig eine Kritik an Meyers Hermeneutik darstellt – jedenfalls für denjenigen, der genau zu lesen versteht.

b) Der zweite Verweis auf den *Interpres* erfolgt an der Stelle, an der Spinoza des Alfachar Ansicht widerlegt, daß es in der Bibel keine einander explizit widersprechenden Stellen gebe. Denn Samuel verneine „directe“, d. h. explizit, daß Gott etwas bereue, während Jeremia das im Gegensatz dazu bejahe (*TTP* 15: 184,1-4 / 225,26-30).

Bei der Gegenüberstellung der Samuel- und der Jeremias-Stelle verweist Spinoza auf *Interpres* XI/9: 76/176, wo sich dasselbe Beispiel findet, und zwar unmittelbar nachdem Meyer ausgeführt hat, daß angesichts eines Widerspruches zwischen dem, was die Bibel zu sagen scheint, und dem, was unsere Vernunft uns lehrt, eine Textbedeutung gefunden werden müsse, die mit unserer Vernunftkenntnis übereinstimmt. Spinoza betont in diesem Zusammenhang, daß es ganz offensichtlich Widersprüche zwischen einzel-

nen Bibelstellen gibt, was Meyer gerade durch seine „Norm“ ausschließen zu können glaubt.

c) Der dritte Verweis auf den *Interpres* erfolgt dort, wo Spinoza – am Schluß des 15. Kapitels – noch einmal hervorhebt, daß er „die Heilige Schrift oder die Offenbarung hinsichtlich ihrer Nützlichkeit und *Notwendigkeit* sehr hoch“ schätze, da wir nur aus ihr wüßten, daß „der schlichte Gehorsam der Weg zur Seligkeit ist“ (*TTP* 15: 188,19-26 / 231,11-20).

Die Stelle bei Meyer lautet: „(S)ie – d. i. die Heilige Schrift. Wa. – dient dazu, ihre Leser dazu anzutreiben und zu drängen, über neue Dinge nachzudenken, von denen sie handelt, sie zu studieren und zu prüfen, ob das, was in ihr gesagt wird, wahr ist“ (Epilog: 247⁴¹). Diese Prüfung besteht nach Meyer, wie ausgeführt, darin, daß die zunächst ermittelten Bedeutungen mit den Erkenntnissen der Philosophie verglichen und dann jene Bedeutungen ausgewählt werden, die mit der von der Philosophie erkannten Wahrheit übereinstimmen.

Während Spinoza also der Bibel eine Heilsbedeutung in ihrer tatsächlich vorliegenden und vom lumen naturale aller Menschen erschließbaren Bedeutung gerade auch dann zuerkennt, wenn sie autoritativ spricht, hat sie für Meyer nur die Funktion des Hinweises auf die Unerläßlichkeit professionell-philosophischer Erkenntnis.

Alle drei Verweise auf Stellen des *Interpres* stellen also, wenn man den Skopus der Passagen bei Spinoza mit dem der entsprechenden Passagen bei Meyer vergleicht, eine Kritik der Meyerschen Position dar. Deutlicher kann die Distanzierung Spinozas von Meyer indirekt kaum ausgedrückt werden.⁴²

Nicht im publizierten Werk, wohl aber in einer der Gesprächsäußerungen, die Lambert van Velthuysen im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit diesem aufgezeichnet hat, übt Spinoza direkt Kritik an Meyers Position,

⁴¹ Spinoza zählt also, worauf Gawlik hinweist, die unpaginierten Seiten des *Epilogus* einfach nach S. 105 weiter.

⁴² Wenn Bordoli schreibt, daß „ci sembra impropria l'identificazione pura e semplice tra la posizione meyeriana e quella di Maimonide“ (Bordoli 1994: 254), so kritisiert er damit auch die Deutung Klevers. Und daß die Positionen Spinozas und Meyers nicht „pure e semplice“ identisch sind, darin stimme ich mit ihm überein. Wenn Bordoli aber bald darauf ausführt: „Né si comprende perché Spinoza, se le cose stessero così – nämlich daß Spinoza beider Positionen nicht „*sic et simpliciter*“ identifiziert hat Wa. – non abbia spiegato il suo pensiero con chiarezza o tacendo del tutto sulla PSSI oppure rife-rendovisi anche indirettamente (ma in modo inequivoco) per lo meno sui punti controversi“ (255), so kann ich dieser Ansicht nicht folgen. Denn genau die zuletzt genannte Funktion haben die Verweise auf den *Interpres* im 15. Kapitel des *TTP*, und sie drücken Spinozas Urteil über Meyers Hermeneutik „con chiarezza“ aus, wenn auch implizit.

freilich wiederum ohne daß Meyers Name genannt wird. In Velthuysens 1680 in den *Opera Omnia* zuerst publizierter Schrift gegen Spinoza *Tractatus de Cultu Naturali et Origine Moralitatis* heißt es:

„Sie – d.i. die Spinozisten: Wa.- halten nichts für absurder, als daß man, um diesen Widerspruch – verschiedener biblischer Texte miteinander. Wa. – aufzulösen, die Auslegung der Schriftstellen von der Philosophie und der Vernunft herholt; dann wäre nämlich die Philosophie Auslegerin der Schrift“ (Velthuysen 1680: 1519a, zit. n. Klever 1991b: 70).

Dieser Bericht ist kursiv gesetzt, was bei Velthuysen bedeutet, daß es sich um eine wörtliche Widergabe einer Äußerung Spinozas handelt (vgl. Klever 1991b: 47, 63). Daß *Philosophia Scripturae interpretes* ist, ein wörtliche Zitat des Titels der Meyerschen Schrift, ist nach Spinoza eine absurde hermeneutische Position!⁴³

Damit scheint mir die Beweisführung abgeschlossen zu sein.

5. Ergebnisse

5.1 Gemeinsamkeiten und spezifische Differenzen in Ansatz und Durchführung einer Hermeneutik der Bibel zwischen Meyer und Spinoza

Die Darstellung der Hermeneutik Spinozas hat deutlich gemacht, daß dieser bei der Ausarbeitung seiner Theorie der Bibelauslegung nicht nur die Positionen Meyers gegenwärtig hat, sondern auch, daß und wie er sich der von Meyer aufgetürmten Beweislast stellt. Das gilt freilich auch für andere Positionen der zeitgenössischen, vor allem der niederländischen Hermeneutik-Diskussion. Eine Interpretation der Religionsphilosophie und Hermeneutik Spinozas, die diese nicht im Blick auf ihre Wirkungsgeschichte, sondern im Kontext der zeitgenössischen Diskussion in ihrer Gründungsleistung

⁴³ Klever aber kommentiert: „Spinoza is, in the eyes of van Velthuysen, also a representative of the theory that philosophy is and must be the interpreter of the *truth* of the Scripture and its content. This is again a confirmation of the fact that in the question concerning the interpretation of the Scripture there is no difference between Spinoza and Meyer, neither according to Spinoza himself... nor according to Van Velthuysen“ (Klever 1991: 70-71). Daß Klever den Irrealis des Bezuges auf Meyers Buch und Position schlicht überliest und außerdem die Stelle von der Beurteilung des Auslegungsergebnisses statt von den zulässigen und unzulässigen Mitteln der Auslegung handeln läßt, ist schwer verständlich – es sei denn, man erinnert sich an das, was Spinoza über den Umgang mit kognitiven und affektiven Dissonanzen zu sagen weiß.

deutlich macht, steckt noch in den Anfängen.⁴⁴ Für die Frage nach Nähe und Distanz der spinozanischen Hermeneutik zu der Meyers ergab sich aus der hier angestellten Untersuchung folgendes:

a) In den Grundlagen einer philosophisch-wissenschaftlichen Theorie der Auslegung biblischer Texte stimmen Meyer und Spinoza weitgehend überein:

- Für beide ist die Philosophie, die von der späteren einzelwissenschaftlichen Forschung begrifflich noch nicht unterschieden wird, d. h. der methodisch geleitete und kontrollierte Vernunftgebrauch, die einzige Quelle und der einzige Ort der Erkenntnis, und zwar bezüglich aller Wirklichkeitsbereiche. Gegen die Evidenz vernünftiger Erkenntnis vermag weder Tradition noch Autorität etwas auszurichten.

- Deshalb schließen beide eine übernatürliche Quelle von Erkenntnis von vornherein in ihrer Beschäftigung mit der biblischen Überlieferung aus.

- Beide decken auch die Selbstwidersprüchlichkeit der suprarationalistischen Deutung historisch verfahrenender Auslegung auf.

- Daraus folgt, daß die Vernunft auch das einzige Kriterium, die einzige Norm ist, an der Wahrheitsansprüche gemessen werden.

- Schließlich und vor allem ist die Vernunft eine und unteilbar: Man kann sich nicht der Vernunft, in Gestalt des allgemeinen *lumen naturale*, zur Ermittlung der Bedeutung der Bibeltexte bedienen, um sie dann bei dem Urteil über die Wahrheit des so Ermittelten zu verabschieden. Diese These besagt, daß, wer sich bei der Bibelauslegung rationaler Methoden bedient, damit sich auch insgesamt auf den Boden einer rationalen Weltauslegung und Lebensführung gestellt hat.

Diese Gemeinsamkeiten erklären, warum beider Werke über Ansatz und Methoden der Bibelauslegung sowohl von den Anhängern des Rationalismus als auch von denen, die die Erleuchtung der Ausleger durch ein übernatürliches Wirken des Geistes Gottes für unabdingbar für jede authentische Auslegung halten, als verwandt angesehen und von den Gegnern gemeinsam bekämpft wurden.

b) Die Unterschiede in Ansatz, Methoden und Ergebnissen der biblischen Hermeneutik zwischen Meyer und Spinoza ergeben sich nun alle daraus, daß Spinoza eine Theorie der Eigenständigkeit und kategorialen Selbstständigkeit von Religion als einer bestimmten handlungsbezogenen Form

⁴⁴ Dazu hat, was die Hermeneutik-Diskussion betrifft, Bordoli 1994 einen gewichtigen Beitrag geleistet, was das Problem einer natürlichen Theologie und des damit systematisch eng verbundenen *credo minimum* angeht, vor allem Lagrée 1991.

von Weltauslegung und Sinngebung ausarbeitet, während Meyer sich diesem Problem, was Religion eigentlich ist, gar nicht stellt, sondern den Wahrheitsanspruch, mit dem die Theologie bezüglich der biblischen Texte auftritt, von dieser übernimmt und eine Theorie der Bedingungen der Möglichkeit ausarbeitet, wie dieser Anspruch einzig eingelöst werden kann, so nämlich, daß, in Übereinstimmung mit dem sprachlich Möglichen, philosophisch wahre Bedeutungen identifiziert werden; diese Identifikation erfordert, Gott selber, den Ursprung und Kommunikator aller Wahrheit, als Autor der Bibel zu unterstellen, und dem dienen die Theorie des Sonderstatus der Bibel und die Ausarbeitung einer diesem Status korrespondierenden Sonderhermeneutik der Bibel als Heiliger Schrift.

Aus dieser Differenz lassen sich m.E. alle zuvor im einzelnen nachgewiesenen Differenzen ableiten:

- Zunächst folgt daraus, daß Spinoza das religiöse Bewußtsein und die diesem Bewußtsein entstammenden biblischen Texte als Naturgegenstände betrachtet, über deren inhaltliche Beschaffenheit a priori nichts gewußt werden kann. Vielmehr kann nur die wissenschaftliche, d. h. historisch-kontextuierende Auslegung ergeben, welches der in dieser Überlieferung kommunizierte Inhalt ist und, vor allem, um was für eine Art von Mitteilung es sich dabei überhaupt handelt, ob es also überhaupt die Eigenart des Gegenstandes trifft, von dieser Überlieferung Antworten auf Wahrheitsfragen zu erwarten. Für Meyer steht jedoch von vornherein fest, daß die Bibel solche Wahrheiten mitteilen will, und unklar ist nur, welches diese Wahrheiten sind.

- Daraus folgt unmittelbar, daß Spinoza die Frage des Verhältnisses zwischen der Bedeutung der biblischen Texte im Sinne der Autorintention und ihrer Wahrheit im Sinne theoretisch adäquater Wirklichkeitserkenntnis nicht vorentscheidet, sondern durchweg offenhält, während Meyer beide, aber eben nur im Falle der Bibel, identifiziert.

- Die in kontextuierender historischer Interpretation der Texte, eben mithilfe der historisch-kritischen Methode, als Autorintention der Texte ermittelte Bedeutung erweist sich nun aber, wenn man sie als theoretische Aussage über die Wirklichkeit versteht, nach Spinoza als überwiegend unangemessen und in diesem Sinne als unverständlich. Ausnahmen sind vor allem der König Salomo und Jesus. Daraus schließt Spinoza nun, in einer der Struktur nach mit Meyers Vorgehen durchaus vergleichbaren, nur entgegengesetzten Richtung, daß es auch nicht die Intention der Autoren gewesen sein kann, wissenschaftliche und spekulative Wahrheiten mitzuteilen. Und er bestimmt die Intention der Autoren und ihrer Texte dahin, daß sie ihre Adressaten zu einer bestimmten Art der Lebensführung motivieren wollen.

Der Beweis für diese These liegt für Spinoza darin, daß alle kanonischen Schriften in diesem Punkte, und auch in dem Inhalt, den sie als richtige Lebensführung empfehlen oder vorschreiben, übereinstimmen, während sie in vielen oder sogar in allen anderen Punkten z. T. stark voneinander abweichen, und diese Divergenzen lassen sich als Niederschlag der jeweiligen historischen Situation incl. des jeweiligen Kenntnisstandes und Weltbildes der Autoren, die sie zum größten Teil mit ihrer Umwelt und ihren Adressaten teilen, aus diesen Kontextbedingungen auch weitgehend erklären. Wo dies nicht möglich ist, ist eine Bedeutungserhellung der Texte überhaupt unmöglich, und zwar nicht aufgrund eines Mangels der Forschungsmethode, sondern weil uns, jedenfalls gegenwärtig, das erforderliche linguistische Wissen und das historische Kontextwissen fehlen.

Für Meyer dagegen ist die Intention der „Schreiber“ und deren „Verständnis“ dessen, was sie notieren, vollkommen irrelevant, da es für alle Texte zumindest eine Bedeutung gibt, die philosophisch wahr ist.

– Darüberhinaus glaubt Spinoza auch nachweisen zu können, daß das, was sich dem späteren Interpreten als Intention und Inhalt der biblischen Texte herausstellt, auch als diesen Texten selber innewohnende und von ihnen auch mitgeteilte Intention zeigt, daß also die biblischen Texte auch darüber, daß sie nicht als wissenschaftlich-theoretische oder spekulative Wahrheitsmitteilungen verstanden werden wollen, selber Auskunft geben. Die religiöse Überlieferung der Bibel vermittelt sich also auch hinsichtlich des kategorialen Status ihrer Mitteilungen, so Spinoza, selber mit ihren Adressaten, und die historisch-kritische Methode leistet, indem sie die allein durch den Zeitenabstand bedingten Verhensschwierigkeiten beseitigt, entscheidende Hilfestellung dafür, daß diese authentische Intention sowie der religiöse Inhalt der Bibel gegenüber Mißverständnissen freigelegt werden und so ein direkter Zugang gegenüber fehlorientierten Verstehens- und Aneignungsformen für jedermann (neu) eröffnet wird.

Für Meyer stellt sich dieses Vermittlungsproblem deshalb nicht, weil der philosophisch Erkennende mit Gott als der Quelle aller Wahrheit und damit als dem Autor der Bibel unmittelbar kommuniziert.

– Indem Spinoza schließlich hinsichtlich der Art und Weise, wie in der Bibel das religiöse Bewußtsein sich und seine Botschaft artikuliert, vom Alten Testament zum Neuen Testament eine Evolution nachweist – die Botschaft wird als zunehmend einfacher, d. h. von spezifischen kulturellen Formerfordernissen sich lösend, als zunehmend universeller, nämlich nicht nur die Angehörigen eines bestimmten Volkes oder Staates, sondern die Menschheit insgesamt angehend, und als zunehmend innerlich, nämlich von der bloßen äußeren Handlungskonformität zur Gesinnungskonformität fort-

schreitend, erkennbar (Matheron 1992: 111) – , bringt er den Entwicklungs- und Fortschrittsgedanken in die Hermeneutik ein.

Für Meyer stellt sich aufgrund des Nachweises, daß alle Texte eine spekulativ wahre Bedeutung haben, das Problem gar nicht.

– Indem Spinoza so die Religion als im doppelten Sinne geschichtliches Phänomen sichtbar macht – geschichtlich einmal deshalb, weil es sich um eine durch die jeweiligen Umweltbedingungen wesentlich mitkonstituierte Gestalt praktischen Wissens handelt, zum anderen deshalb, weil dieses Wissen im Laufe der Religionsgeschichte einen Gestaltwandel hin zu einer immer reineren, d. h. der Natur des Menschen für sich betrachtet immer mehr entsprechenden Gestalt durchläuft –, gelingt es ihm, zweierlei zugleich zu leisten:

Zum einen macht er durch seine strikt historische Auslegung, indem sie sich jeder ad hoc-Aktualisierung im Sinne des Clauberg-Meyerschen „sensus simplex“ enthält, den ungeheuren Abstand deutlich, der seine Gegenwart, und zwar auch soweit es die orthodoxen Theologen betrifft, hinsichtlich Wissensstand und Selbstverständlichkeiten des sozialen Lebens von der Entstehungszeit der biblischen Texte trennt. Genau vermittelt dieses durch distanzierende Objektivierung erzielten Effektes gelingt es ihm zum anderen, evident zu machen, daß Religion nur in dem Maße das ihr Eigentümliche bewahren kann, wie sie sich mit den jeweiligen Wissensbeständen und Eigentümlichkeiten einer Zeit und Gesellschaft und der in ihnen lebenden Einzelnen positiv ins Verhältnis zu setzen oder – dasselbe in umgekehrter Blickrichtung formuliert – wie sie sich auch sachkritisch mit den biblischen Traditionsbeständen auseinanderzusetzen vermag. In dieser Perspektive erscheint dann auch die Philosophie, nach ihrer ethisch-praktischen Seite, nicht als aus einem Bruch mit der Geschichte (oder Vorgeschichte) resultierende, vielmehr als eine selber in dieser Kontinuität stehende Gestalt von Religion (vgl. Samely 1993: 78-79). Und damit zeigt sich die Religion als ein, wenn nicht gar der wichtigste, Fall dessen, was Spinoza in seiner Ontologie des Bewußtseins (vgl. dazu vor allem Hecker 1975: Kap. 2.4) entwickelt hat, daß nämlich Vernunft als Macht selbstbestimmten Erkennens und Handelns sich selber allererst in dem Prozeß der Gesellschaftsgeschichte herausbildet.

Diese gesamte Problematik ist der Meyerschen Hermeneutik fremd, denn diese entschlägt sich der Vermittlungsarbeit mit der Geschichte und der religiösen Tradition vollständig und glaubt, sich ebenso unmittelbar zu den biblischen Texten verhalten zu können, wie sie sich zur „Natur“, d. h. zur außermenschlichen Wirklichkeit, verhält.

Daraus erklärt sich wohl auch, daß Meyers Hermeneutik der Bibel, nach dem großen Aufsehen, das ihr direkt nach der Publikation des *Interpres* zuteil wurde (vgl. nochmals Bordoli 1994: Cap. 5.1), bald in Vergessenheit geriet,⁴⁵ während Spinozas Hermeneutik in der Grundstruktur, freilich ohne daß dies herausgestellt wurde, ebenso Schule gemacht hat, wie seine Religionsphilosophie bis in dieses Jahrhundert hinein wirkungsgeschichtlich lebendig geblieben ist.

In einem Punkt freilich scheint Meyer zu einer radikaleren Position als Spinoza vorgestoßen zu sein: Meyer hat ja herausgearbeitet, daß jede Bedeutung eines Textes immer nur eine Leserbedeutung sein kann, daß also die Intention des Autors und damit die Autorbedeutung prinzipiell unzugänglich bleibt und bleiben muß. Meyers Problemlösung, die Vernunft des Auslegers direkt mit der göttlichen Vernunft als der des Autors der Bibel kurzzu-

⁴⁵ Dem scheint zu widersprechen, daß innerhalb der sich herausbildenden biblischen Hermeneutik vor allem im Deutschland des 18. Jahrhunderts eine Bezugnahme auf den *TTP* selten anzutreffen ist, während Meyers *Interpres* 1756 von einem der führenden Bibelwissenschaftler der Zeit, nämlich von Johann Salomo Semler, mit Einleitung und Anmerkungen neu herausgegeben worden ist. Semler betont in seiner *Praefatio*, daß Meyers Schrift zu Unrecht einem Verdammungsurteil zum Opfer gefallen sei, weil sie nämlich von vielen als Schrift Spinozas, „at quam pestiferum hominem“ (in Meyer 1756: IV), angesehen worden sei, während er doch noch heute von den Studenten mit Gewinn, freilich auch in kritischer Haltung, gelesen zu werden verdiene. In der Kritik, die Semler in den „variae observationes et additiones“ an verschiedenen Passagen der Schrift Meyers und dem dort zutage tretenden Mangel an professionellem Wissen übt, macht er, ebenso wie in seinen systematischen Texten (vgl. dazu Hornig 1988 und 1994), nun aber vielfach Unterscheidungen geltend, die genau denen entsprechen, die auch Spinoza getroffen hatte (vgl. Bonolo 1990, bes. 168)!

Das ist auch zumindest *einem* Zeitgenossen Semlers aufgefallen: In einem Artikel aus dem Jahre 1776, der sich ironisch zum Ziel setzt, „nur den Spinoza (zu) bedauern, daß sein Hermenevtisches Sistem nicht das Glück gehabt, so viele Verehrer zu haben, als die Erklärungsart der Neueren“ (Anonymus 1776: 139), referiert der Verfasser die Grundsätze der spinozanischen Hermeneutik nach *TTP* 7 (mit zahlreichen wörtlichen Zitaten) und unterzieht sie vom Standpunkt der Inspirationshermeneutik aus (140, 144 o.ö.) einer differenzierenden Würdigung, um zum Schluß nachzuweisen, daß die „Neueren“ gerade bezüglich der kritisierten Punkte, insbesondere wenn sie die Lebensumstände und die Denkweise der biblischen Autoren „vor der Offenbarung“ für interpretationsrelevant halten, Spinoza folgen (149-152). Er schließt: „Jeder wird gleich sehen, wo das proton pseudos (Orig.: griechisch!!!) in beeden Methoden, die Schrift zu erklären, steckt. Nirgends als in dem magerewn Begriff der Theopneustie“ (152). Der Autor, an dem unser Anonymus exemplarisch die Übereinstimmung der Neureren mit Spinoza nachweist, ist niemand anderes als Semler!

schließen, weist Spinoza ja als Lösung der *exegetischen* Problematik zurück. Das hat zur Folge, daß für Spinoza der Gewißheitsstatus aller historischen Erkenntnis, und um solche handelt es sich ja bei der Bibelauslegung durchweg, ein anderer, geringerer ist als derjenige philosophischer Erkenntnis. Ausgenommen davon sind nur diejenigen Texte, in denen, wie etwa beim „König Salomo“, direkt philosophische Einsichten sich finden. Für diejenigen Texte, die deshalb für jedermann in ihrer Bedeutung verständlich sind, weil sich in ihnen allgemeine menschliche Erfahrungen niederschlagen, oder die, wie z.B. die Lehrsätze des Euklid, „ihrer Natur nach leicht zu begreifen sind“ (*TTP* 7:111,12-19 / 129,32 – 130,10 sowie die Anm. zu 111,12 / 129,32), bestimmt Spinoza den Gewißheitsstatus als bloß moralisch, betont aber, daß diese moralische Gewißheit für jedermann weitgehend unvermeidlich und daher auch praktisch ausreichend ist.⁴⁶

Spinoza fügt also zwischen die Klasse der unmittelbar und vollständig vergewisserungsfähigen Bedeutungen und diejenige der unverständlichen noch eine dritte Klasse von pragmatisch zwar ausreichenden, aber inferioren, bloß moralisch gewissen Urteilen. Damit ist der Ort historischer Erkenntnisse epistemologisch bestimmt. Außerdem behauptet Spinoza nun aber auch, daß die Form, in der in der Bibel die Nächstenliebe „erkannt“ wird, nämlich als Gehorsam heischendes Gebot, ebenfalls in die Klasse moralischer Gewißheit fällt und damit zur Vernunfterkennung im Verhältnis praktischer Konkordanz steht.

Indem Spinoza so zwischen Vernunfterkennung und unverständliche Produkte der Einbildungskraft eine dritte Klasse einfügt, hat er ein „Brückenprinzip“ gewonnen, das die Meyersche vollständige Disjunktion zwischen Vernunfterkennung und irrelevanten, weil unverständlichen „Sinn“-Produkten vermeidet.

Mit der Unterscheidung von unmittelbar vollständig vergewisserungsfähigen Bedeutungen und pragmatisch ausreichenden, aber inferioren, bloß moralisch gewissen Erkenntnissen erweist sich die Hermeneutik Spinozas, unbeschadet seiner Bemühungen um die Ausarbeitung einer Theorie des historischen Verstehens, als im Kern genauso rationalistisch wie diejenige Meyers: Was Produkt der „reinen“, nicht fremdbestimmten Vernunfttätigkeit ist, das ist der Geschichtlichkeit und der ihr gemäßen bloß moralischen Ge-

⁴⁶ Zur Bedeutung des Begriffes der moralischen Gewißheit als eines Wahrscheinlichkeitsurteils zur Rehabilitierung der Erkenntnisse über Geschichte, Recht etc., und zu der Herkunft dieses Begriffes aus der spanischen Spätscholastik vgl. Mulsow 1995, bes. 301-304, und die dort genannte Literatur, sowie diese Rezensionsabhandlung insgesamt, die für die Kontextuierung der spinozanischen Gestalt der „Rehabilitierung der Geschichte“ im Rahmen der historischen Kritik Erhellendes beibringt.

wißheit prinzipiell überhoben. Die hermeneutische Problematik, also die Aufgabe der übersetzenden Vermittlung ergibt sich nur dort, wo das unmittelbare Verstehen eines Textes als Zur-Sprache-Bringen des Sachverhalts selber aufgrund des überlegenen Wissens des Auslegers scheitert und eine Kausalerklärung erforderlich wird.⁴⁷ Während es für das pragmatisch unumgängliche, weil aus der notwendigen Unvollständigkeit unseres wissenschaftlichen Wissens resultierende Wissen leicht verständlich ist, daß es eine Orientierungsfunktion für das alltägliche Handeln gewinnen kann, ist nicht ohne weiteres zu sehen, wie der Status bloß moralischer Gewißheit in der Frage des Heils soll zureichen können.⁴⁸

Unter dem Gesichtspunkt der Heilsvergewisserung stellt sich daher die Differenz zwischen Meyer und Spinoza als eine lediglich strategische dar: Während Meyer den Wahrheitsanspruch der Theologie dadurch zu desavouieren sucht, daß er für jeden Text eine spekulativ wahre Bedeutung „findet“ und damit die Theologie für überflüssig erklärt, versucht Spinoza, dieses Ziel und damit die Befreiung der philosophischen und wissenschaftlichen Forschung von der Bevormundung durch die Theologie durch eine „Doppelstrategie“ zu erreichen: Auf der einen Seite macht er gerade durch sein Insistieren auf einer streng historisch-kontextuellen Auslegungsmethode die ungeheure Differenz sichtbar, welche die damaligen Autoren mitsamt ihren Adressaten vom gegenwärtigen Leser trennt, und fordert dadurch dessen Sachkritik an der Bibel geradezu heraus. Auf der anderen Seite reflektiert er die kategoriale Eigenständigkeit imaginativ bestimmter Weltauslegung in

⁴⁷ Vgl. z.B. Frank 1977: „Der aufklärerische Dogmatismus, der die Relativität des leitenden Rationalitätskonzepts auf den Diskurs einer bestimmten Epoche leugnet und das Nichtverstehen konsequent für die Ausnahme hält, trifft sich mit der orthodox protestantischen Hermeneutik also in der Verbannung der Geschichtlichkeit, indem er die Transhistorizität des Heiligen Geistes durch die Transhistorizität der 'natürlichen Vernunft' (mens, ratio, mos geometricus) substituiert“ (150).

Die Ansätze zur Ausarbeitung des Status geschichtlicher Erkenntnis bei Spinoza, die von der fundamentalhermeneutischen Kritik durchaus bemerkt werden („...so bedeutet Spinozas Beitrag zur Hermeneutik eine Vorbereitung des *historischen Denkens*“: Gadamer, in: Seminar 1976: 19), können die Disjunktion zwischen vernunftbestimmter, mathematisch gewisser Erkenntnis und bloß geschichtlicher, moralischer Gewißheit nicht überwinden. Freilich stellt Spinoza mit der Unterscheidung zwischen dem Nachvollziehen historisch eingelebter Sinnproduktion und dem strikten Verstehen des so Ermittelten den traditionalistischen Charakter dieser Fundamentalhermeneutik seinerseits kritisch in Frage (vgl. dazu systematisch und anhand von Schleiermacher Frank 1977: 153-156).

⁴⁸ Matherons (1971) spekulativ weit ausholender Versuch, diesen Nachweis zu führen – wobei u.a. eine Theorie der „Wiedergeburt“ mit der Möglichkeit zunehmender vervollkommenheit entworfen wird –, erweckt in der Künstlichkeit seiner Beweisführung eher den Eindruck des Gegenteils.

der Religion und schreibt dieser in praktischer Absicht fortdauernde Relevanz zu, bestreitet also einer sich so verstehenden bzw. so arbeitenden Theologie nicht ihre Funktion. In dem für Freund und Feind entscheidenden Punkt – daß die Philosophie der Theologie bezüglich der Vergewisserung auch über die praktisch relevanten Fragen überlegen ist –, stimmt Spinoza also mit Meyer vollständig überein. Zugleich eröffnet er jedoch mit seiner Theorie der Religion die Möglichkeit, auf dem Boden des Rationalismus Geschichte und geschichtliche Entwicklung zu denken und das Problem der Vermittlung philosophischer Wahrheitsvergegenwärtigung mit deren vorrationalen Gestalten auch philosophisch und in praktisch-politischer Absicht zu bearbeiten. Er schließt damit an eine vor allem in der arabischen Philosophie ausgearbeitete Tradition an.

Schleiermacher und in seinem Gefolge die hermeneutische Philosophie der Gegenwart haben nun aber die Disjunktion zwischen der Wahrheit per se und mehr oder weniger defizienten und deshalb erklärungsbedürftigen Gestalten des Denkens und der Weltauslegung als auf halbem Wege stecken gebliebene, noch rationalistisch präokkupierte Position hin zur Freilegung der Geschichtlichkeit *allen* Denkens und Erkennens kritisiert. Und die neuere Wissenschaftssoziologie hat denn auch in allen historisch ausgearbeiteten Gestalten wissenschaftlicher Theorie, welcher Disziplin auch immer, deren Bedingtheit durch zeitgenössische Anschauungen ebenso nachgewiesen, wie die Disziplin der Philosophiegeschichte in nachhegelscher Zeit dieser Einsicht ihre paradigmatische Gestalt verdankt. Wie sich Spinozas Hermeneutik – und natürlich auch seine Philosophie insgesamt – nun gegenüber dieser Kritik, die a fortiori natürlich auch Meyer trifft, rechtfertigen läßt, das ist ein neues Thema. Vielleicht enthält aber Spinozas Theorie der Genese von Vernunft – im Sinne sowohl subjektiver Rationalität des Denkens und der Lebensführung als auch im Sinne der Rationalität gesellschaftlicher Institutionen – einen Ansatzpunkt dafür, eine selbstimplikative Theorie der Vernunft auszuarbeiten, der gegenüber diese Kritik abstrakt bleiben muß.⁴⁹

5.2 Zum „Streit der Interpretationen“

Was ergibt sich nun, wenn die hier vorgelegten Interpretationen zutreffen, für die Tragfähigkeit der beiden zu Beginn dargestellten Positionen und für die Stichhaltigkeit der dafür vorgebrachten Argumente?

⁴⁹ Vgl. dazu das Kapitel 2.4 „Spinozas Ontologie des Bewußtseins“ bei Hecker 1975: 341-469!

5.2.1 Ich beginne mit den Argumenten Klevers:⁵⁰

Ad a) Daß Meyer wie Spinoza einen Begriff von Philosophie zugrunde legt, der diese nicht von fachwissenschaftlichem Wissen unterscheidet, und damit Spinozas Philosophieverständnis trifft, und daß Meyer somit für eine wissenschaftliche Bibelauslegung plädiert, ist zwar richtig, aber nicht beweiskräftig. Denn zum einen hält Meyer im Falle der Bibel diese Konzeption nicht durch, insofern er zwar die möglichen Textbedeutungen als Autorbedeutungen auf der Grundlage genauer Sprachkenntnis zu ermitteln sucht, also insoweit die unmittelbare Leserbedeutung distanziert, dann aber in der Ausarbeitung seiner Spezialhermeneutik der Bibel dieser einen Sonderstatus zuspricht, demzufolge die historisch-kontextuell mögliche Autorbedeutung, bezogen auf die menschlichen „Schreiber“, irrelevant, ja direkt verstehenshinderlich ist, während Spinoza konsequent historisch arbeitet und daher für ihn allein die den menschlichen Autoren zugänglichen Bedeutungen für relevant erklärt. Zum anderen aber ist für Spinoza nicht die „Philosophie“, im Sinne vor allem der spekulativen Erkenntnis, das Medium der Auslegung, sondern das allen zugängliche *lumen naturale* – auch wenn im Bereich der authentischen Aneignung der so ermittelten Bedeutung dann *bei Philosophen* die philosophische Erkenntnis in ihrer kritischen Funktion sich geltend macht.

Ad b) Damit ist auch klar, daß es Meyer nicht, wie Klever behauptet, um die Autorbedeutung der Texte geht, „however stupid and unintelligible“ diese Bedeutung auch sein mag. Von der für Meyers Position wesentlichen Ausarbeitung einer Sonderhermeneutik für die Bibel ist bei Klever nicht mit einem Wort die Rede.

Ad c) Auch wenn es so scheint, als folgten Spinoza und Meyer derselben Methodik, nämlich in Analogie zur Methode der Naturerkenntnis, so ist die Übereinstimmung in diesem Falle bloßer Schein. Denn Spinoza versteht die dadurch gestellte Aufgabe so, eine „bewußtseinsontologische Theorie“ (Hecker) imaginativer Sinnproduktion auszuarbeiten, um damit der Religion als einer Wirklichkeit *sui generis* gerecht zu werden, die insofern natürlich ist, als sie Produkt des menschlichen Geistes unter den Bedingungen des Übergewichts von Umweltfaktoren bei der Ideenbildung ist – während Meyer mit seiner Vorgehensweise den Status von Religion schlicht ignoriert. Gerade in diesem Punkt sind also Meyers Ausführungen keineswegs „marvellous illustrations of Spinozas position in the *TTP*“, sondern bestehen in nichts anderem als in einem „begging the question“!

⁵⁰ Ich gehe die in 1.2.2 referierten Argumente Klevers in der dort vorgenommenen Reihung durch.

Ad d) Daß der Rationalismus-Vorwurf gegenüber Spinoza nicht darin besteht, daß dieser die Empirie ignoriere – was aber Meyer bezüglich der Historizität der Produkte religiösen Erlebens und Sprechens sehr wohl tut –, sondern darin, daß er mit einem rationalistischen Apriori an die Bibel herantrete, das dieser von vornherein die Intention auf Wahrheitserkenntnis abspricht und sie deshalb zum Gegenstand kontextueller Kausalanalyse machen kann und machen muß: dieser Punkt wird von Klever gar nicht erst berührt.

Ad e) Die rein „logische“, mit dem Prinzip des ausgeschlossenen Dritten angesichts einer vollständigen binären Disjunktion arbeitende Widerlegung der herrschenden Auslegung der Antwort Spinozas auf Velthuysen ist deshalb nicht schlagend, weil für Spinoza die Disjunktion zwischen einer Position, welche auf eine übernatürliche Erkenntniskraft setzt, und einer Position, welche die Philosophie nicht nur zum Hintergrund der Auslegung machen, sondern aus der Bibel philosophische Wahrheiten herausholen will, eben nicht vollständig ist: Nach Spinoza verfehlt diese Disjunktion gerade die Eigentümlichkeit der Religion und ihrer Hervorbringungen sowie die Rolle der Vernunft in der Phase der Auslegung!

Ad f) Es ist wohl wahr, daß Meyer im *Interpres* vielfach spekulative Ansichten durchscheinen läßt, die denen Spinozas entsprechen. Das erlaubt es aber nicht, aus solchen Übereinstimmungen auf die Übereinstimmung in Fragen der biblischen Hermeneutik zu schließen. Vielmehr sieht es so aus, als sei das Problem der Erkenntnis historisch bedingter Sinnproduktion des Menschen Meyer kategorial gar nicht als eigenes Problem aufgegangen.

Ad g) Es ist ebenfalls wahr, daß es, modern gesprochen, einen „Diskurs“ in Fragen der biblischen Hermeneutik unter den Freunden gab, und von partiellen Übereinstimmungen ist ja auch mehrfach in diesem Text die Rede gewesen. Aber die genaue Untersuchung der jeweiligen Kontextualisierung dieser gemeinsamen „Bestände“ hat gezeigt, daß Spinoza hier in der Sache Meyers Verwendung des Materials kritisiert. Ähnliches ließe sich wohl auch bezüglich der anderen von Klever referierten Autoren zeigen.

Ad h) Inwiefern die Gemeinsamkeiten im Ansatz der Hermeneutik zwischen Meyer und Spinoza, vor allem, wenn man beider Werk ins Gesamtspektrum der zeitgenössischen Arbeiten zum Thema stellt, die Tatsache plausibel machen, daß beider Werke häufig in einem Band publiziert wurden, ist bereits aufgeführt worden. Daraus auf eine Übereinstimmung in der Durchführung der Aufgabe zu schließen, ist nicht möglich. Es hat sich vielmehr gezeigt, daß Meyer und Spinoza geradezu einander entgegengesetzte Strategien wählen und daß diese Strategien nicht miteinander kompatibel sind, insofern Meyer das Problem einer methodisch geleiteten, wissen-

schaftlichen Vergewisserung über geschichtlich bedingte Sinnproduktion eskamotiert, während Spinoza zur Lösung dieses Problems das gesamte Arsenal seiner Philosophie mobilisiert bzw. im Zuge der Problemlösung ausarbeitet.

Das Fazit kann also nur lauten, daß keines der von Klever vorgelegten Argumente geeignet ist, seine These der nahtlosen Übereinstimmung zwischen Meyers Hermeneutik und derjenigen Spinozas auch nur zu stützen, geschweige denn zu begründen.

5.2.2 Die Argumente, mit denen die gegenwärtigen Vertreter der herrschenden Meinung begründen, daß es sich um zwei grundverschiedene Lösungsmethoden des Auslegungsproblems handelt, treffen zwar alle zu. Aus den Arbeiten dieser Forschergruppen kann man aber nicht erkennen, welche philosophisch tiefgehenden hermeneutischen Reflexionen Meyers Werk enthält und in welchem Maße sie Spinoza besondere Denkanstrengungen auferlegt haben. Ich nenne nur:

- die These von der prinzipiellen Unzugänglichkeit der Autorintention von Texten,
- die Einsicht in die Unhintergebarkeit der Evidenz- und Plausibilitätsstrukturen des Interpretieren,
- schließlich die Überlegungen zur Widerlegung einer Selbstvermittlung von Textbedeutungen an den Interpretieren.

Am ehesten wird Machereys vorsichtige Formulierung des Verhältnisses zwischen beiden Vorgehensweisen dem Problem gerecht; aber hierbei handelt es sich eher um Problemanzeigen als um Problemlösungen.⁵¹ -

Es ergibt sich also im Streit über die Relevanz des Werkes des „paradoxen“ Theologen ein durchaus paradox anmutendes Ergebnis: Obwohl keines der von Klever angeführten Argumente für seine These haltbar ist, hat er doch mit dieser These und seinem Totalangriff auf die herrschende Meinung einen Anstoß gegeben, tiefer in die Begründungsstruktur des Meyerschen

⁵¹ Was die umfassend angelegte und äußerst sorgfältig um Differenzierung bemühte Arbeit Bordolis betrifft, so versucht dieser, mit seiner These einer nicht inkommensurablen, eher durch die unterschiedliche Thematik der beiden Werke bedingten Differenz die Kleversche These zu stützen, ohne sich deren Überspannungen zu eigen zu machen. Aber den gemeinsamen Nenner der beobachteten Differenzen und ihren hermeneutischen Grund, nämlich die Thematisierung bzw. Nicht-Thematisierung des Problems der Geschichtlichkeit von Sinnproduktion im imaginativen Weltverhältnis, benennt er ebenso wenig, wie er die zentrale Bedeutung von Meyers Sonderhermeneutik der Bibel herausarbeitet.

Werkes einzudringen und dadurch sowohl die grundlegenden Übereinstimmungen in der Zielsetzung als auch die Beiträge Meyers zu einer philosophisch durchdachten Theorie des Fremdverstehens, vor allem verschrifteter Texte, aufzudecken – und zugleich die innovatorische Leistung der spinozischen Hermeneutik sowohl historisch als auch systematisch in ein helleres Licht zu rücken. Dieses Verdienst Klevers sollte nicht übersehen lassen, daß der von ihm angeschlagene „vornehme Ton“ der Polemik in der Sache keine Stütze hat.

6. Anhang

Die kritischen Unterscheidungen der Bibelauslegung bei Spinoza und bei Luther

6.1 Im folgenden stelle ich gegenüber, mithilfe welcher Unterscheidungen Spinoza und Luther das Problem der Ermittlung der wahren Bedeutung der biblischen Texte angegangen sind. Der Anlaß, dies zu tun, ist, daß zwar die möglichen Einflüsse der jüdischen Hermeneutik auf Spinoza vielfach untersucht worden sind, daß aber die Frage, in welchem Maße Spinoza sich in den protestantischen Diskurs „eingeschrieben“ hat, inwiefern er also hauptsächlich auf die dort geführte Debatte reagiert, bislang noch kaum behandelt worden ist.⁵² Die Ursache dafür ist offensichtlich: Das aufgeklärte Judentum seit Spinoza hat ein vitales Interesse daran, Spinoza als den Kronzeugen dafür erkennbar zu machen, daß es ein genuines Verhältnis authentischen Judentums zur Moderne geben kann und gibt⁵³; daß aber ein ebenso vitales Interesse, verständlicherweise, in der Tradition des Christentums selten ist (Ausnahmen sind sicher die liberalen Theologen Schleiermacher und Tillich, aber in der Philosophie auch, fast als einziger, Hegel – wenn auch mit bestimmten Einschränkungen). So soll denn dieser Anhang Material bereitstellen für die Untersuchung der Frage, in welchem Maße Spinoza, und zwar wohlüberlegt, seine eigene Philosophie und auch seine Bibelhermeneutik so konzipiert hat, daß sie als genuine Folge der Christentumsge-schichte protestantischer Prägung sich zeigt.

⁵² Das Verhältnis der Philosophie Spinozas zur reformatorischen Theologie hat, soweit ich sehe, systematisch bisher nur Carla Gallicet Calveti (1968, 1969) untersucht, ohne damit auf Resonanz gestoßen zu sein.

⁵³ Vgl. z. B. die von Yirmiyahu Yovel organisierte Tagung „Spinoza – the first secular Jew“ in Jerusalem Ende der 80er Jahre, sowie das zweibändige Spinoza-Buch Yovels (1994) und die Diskussionen, die es ausgelöst hat.

a) „sola scriptura“

– Luther:

„nolo omnium dictior iactari, sed *solam scripturam regnare* nec eam meo spiritu aut ullorum hominum interpretari, sed *per se ipsam et suo spiritu intelligi volo*“ (WA 7: 98,40ff.).

– Spinoza:

„*Tota itaque Scripturae cognitio ab ipsa sola peti debet*“ (7: 99,24-25).

„Nam, ut jam ostendimus, nobis non licet ad dictamina nostrae rationis, & ad nostras praeconceptas opiniones mentem Scripturae torquere, sed *tota Biblicorum cognitio ab iisdem solis est petenda*“ (7: 101,22-25).

„...revelationes autem opinionibus etiam Prophetarum accommodatae sunt..., & ipsae revera captum humanum superant. Quare cognitio horum omnium, *ab ipsa Scriptura sola peti debet*“ (7: 99,3-7).

„Quod ad documenta moralia, quae etiam in Bibliis continentur, attinet, etsi ipsa ex notionibus communibus demonstrari possunt, non potest tamen ex iisdem demonstrari, Scripturam eadem docere, sed hoc *ex sola ipsa Scriptura constare potest*“ (7: 99,8-12).

„Quare Scripturae divinitas ex hoc solo constare debet, quod ipsa veram virtutem doceat. Atqui hoc *ex sola Scriptura constare potest*“ (7: 99,20-22).

– Kommentar:

Für Luther besagt das Schriftprinzip „sola scriptura“, daß der Inhalt der Offenbarung, der mit Gottes Botschaft an die Menschen zusammenfällt, ausschließlich aus der Bibel zu entnehmen ist, die daher auch die einzige Quelle der Heilserkenntnis ist. Für Spinoza besagt es zunächst, in formeller Entsprechung zur Reformation, daß der Leser sich jedes Vor-Urteils über den Inhalt der Bibel zu enthalten und diesen Inhalt allein aus den klaren Textbefunden zu entnehmen hat. Inhaltlich verstanden, bedeutet das sola scriptura-Prinzip für Spinoza, daß die Bibel entweder einzige Erkenntnisquelle ist, aber dann nicht für das Heil, sondern für rein Positives (Geschichten und individuell geprägte Imaginationen), oder aber daß sie Heilserkenntnis gewährt, dann aber ist sie nicht einzige Erkenntnisquelle, sondern gibt nur zu erkennen, daß auch in ihr eben dieser Inhalt zu finden ist. In beiden Fällen ist das sola scriptura-Prinzip relevant nur für etwas rein Positives, für Fakten, deren Erkenntnis nicht rein rational, sondern nur durch Erfahrung zu gewinnen ist. Spinoza verwendet also die hermeneutische Terminologie der Reformation zum einen, um jedes Vorverständnis bezüglich des Inhaltes der Bibel als unzulässig abzuweisen, zum anderen dazu, die Trivialität zu bezeichnen, daß man das Wissen über den Inhalt der Bibel eben nur aus der Bibel selber gewinnen kann..

b) Scriptura sui ipsius interpret

– Luther:

„ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, *sui ipsius interpret*“ (WA 9: 97,23-24).

„fieri non potest (nämlich die Entscheidung eines Streites. Wa.), nisi scripturae dederimus principem locum in omnibus quae tribuuntur patribus, hoc est, ut sit ipsa per sese rectissima, facillima, *sui ipsius interpret*“ (WA 7: 97,21ff.).

„e scriptura intelligentia relata est et *per sui solius collationem elucidata*“ (WA 7: 99,20).

– Spinoza:

„sedulo statui, Scripturam de novo integro et libero animo examinare, et *nihil admittere, quod ab eadem clarissime non edocerer*“ (Praef: 9,22-25).

„...*(si nimirum nulla alia principia, neque data ad interpretandam Scripturam & de rebus, quae in eadem continentur, disserendum, admiserit, nisi ea tantummodo, quae ex ipsa Scriptura ejusque historia depromuntur)*“ (/: 98,24-28).

– Kommentar:

In der Abwehr als authentisch ausgegebener Auslegungstraditionen betonen Luther und Spinoza übereinstimmend, daß, abgesehen von dem Sprach- und Kontextwissen, die Bibel selber alles zu ihrem Verständnis Erforderliche enthält und daher keine externe Auslegungsinstanz erforderlich ist. Das heißt zum einen, daß, im Sinne der systematischen Auslegung, die Texte sich wechselseitig erhellen, zum anderen, daß die Bibel ihre eigene Hermeneutik enthält und an den Leser vermittelt (s. zu Spinoza 4.6).

c) Die Maßgeblichkeit des sensus literalis

– Luther:

„quod alias monui sepe hic repeto iterumque monebo *ut Christianus lector primam operam navbet quaerendo sensui illi, ut vocant literalis, qui solus tota est fidei et theologiae christianae substantia*“ (WA 14: 560, 13ff).

„Primum grammatica videamus, verum ea theologica“ (WA 5: 27,8).

„Es muß der eynige rechte hewbt synn, den die buchstaben geben allein thun“ (WA 7: 650,19-20).

„Sic potius sentiamus, neque sequalem neque tropum in ullo loco scripturae esse admittendum, *nisi id cogat circumstantia verborum evidens...; sed ubique inhaerendum est simplici puraeque et naturali significatione verborum, quam grammatica et usus loquendi habet, quem Deus creavit in hominibus*“ (WA 18: 700,31ff.).

„Ad enarrandum prophetam opus esse duplici cognitione, *Prima grammatica*, et haec poest ut potentissima haberi. *Altera magis necessaria, vidilicet cognitio historica*... Habita igitur primum grammatica mox eundum est ad historiam, vidilicet, quid fecerint reges illi, sub quibus Esaias, et haec diligenter persipciendae et perscrutandae“ (WA 31/2: 5-14).

– Spinoza:

„...nisi etiam principiis & fundamentis ex historia Scripturae petitis clarè oppugnatur, is sensus, nempe literalis, erit tamen retinendus“ (7: 100,27-29).

„At quia a literali sensu, quam minime fieri potest, est recedendum, ideo prius quaerendum, num haec unica sententia... alium praeter literalem sensum admittat, hoc est, an nomen *ignis*, aliud quam naturalem ignem significet. Quod si non reperiatur ex usu linguae aliud significare, nullo etiam modo interpretanda esset haec sententia... Nam, ut iam ostendimus, nobis non licet ad dictamina nostrae rationis, & ad nostras praeconceptas opiniones mentem Scripturae torquere, sed tota Bibliorum cognitio ab iisdem est petenda“ (7: 101,5-25).⁵⁴

„... & ideo ipsa omnia metaphoricè explicanda, scilicet non quia rationi repugnat, plures dari (Dei. Wa.), sed quia Scriptura directè affirmat, unicum esse Deum... & consequenter ex sola Scripturae autoritate omnia loca metaphoricè explicare tenemur, quae Deo manus, pedes &c. tribuunt, quorumque solus modus loquendi videtur Deum corporeum supponere“ (15: 181,222--32).

– Kommentar:

Das Insistieren auf dem sensus literalis, sofern der Kontext der Stelle nicht, in systematischer Auslegung, eine allegorische Auslegung selber fordert, und der Kampf gegen das Eintragen dogmatisch vorfixierter Vorverständnisse sind Luther und Spinoza gemeinsam. Zugleich läßt die exegetische Praxis aber bei beiden erkennen, daß sie in ihrer Bestimmung der Kernbotschaft jeweils ihrem zeitgeschichtlich bedingten Vorverständnis nicht weniger als ihrer Beweisabsicht verhaftet sind; und aus dem unterschiedlichen Ort, an dem beide in der Geschichte des Religionsdenkens stehen, resultieren denn auch alle Differenzen in der Handhabung der gemeinsamen hermeneutischen Maximen: was für Luther noch „klar“ ist, ist für Spinoza überwiegend schon „dunkel“, d.h. nicht sinnvoll nachvollziehbar.

⁵⁴ Besonders die zuletzt zitierte Stelle enthält eine explizite Zurückweisung des Meyerschen Hauptgrundsatzes der Bibelexegese, mit dem der Sonderstatus der Bibel postuliert wird!

d) Klarheit und Dunkelheit der Schrift

– Luther:

„...esse multo loco... obscura..., non ob maiestatem rerum, sed ob ignorantiam vocabulorum et grammaticae“ (WA 18: 606,22-23).

„Hoc sane fateor, esse multa loca in scripturis quaedam obscura et abstrusa“ (WA 18: 606,22).

„Es ist nu die schuld, das unser glaube so zu schanden wird? naemlich, das wyr der sprachen nicht wissen, und ist hie kein huelffe, denn die sprachen wissen... Daher kompts, das sind der Apostel zeyt die schrift so finster ist blieben und nyrgent gewisse bestendige auslegung drueber geschrieben sind.... Aber sie sehen nicht, das alles mangel ligt an der sprachen, sonst were nicht lichters yhe geredt denn Gottes wort, wo wir der sprachen verstunden“ (WA 15:30-32. 4027-30. 41,2-5).

„Res igitur in scripturis contentae omnes sunt proditae, licet quaedam loca adhuc verbis ignotis obscura sint... Sed uno loco obscura sunt verba, at alio sunt clara. Eadem vero res... dicitur in scripturis tum verbis calris, tum adhuc latet verbis obscuris. Jam nihil refert, si res sit in luce, an aliquid eius sit in tenebris, cum interim multa alia eiusdem signa sint in luce“ (WA 18: 606,30-36).

„Es ligt nicht viel dran. Wenn ein streit in der heiligen Schrift fuerfellet, und man kan ja nicht vergleichen, so las mans faren“ (WA 46: 727,12-13).

– Spinoza:

„...sic etiam ex historia Scripturae id primum quaerendum, quod universalissimum, quodque totius Scripturae basis & fundamentum est... Haec & similia, inquam, Scriptura ubique tam clare, tanquam expresse docet, ut nullus fuerit, qui de ejus sensu circa haec ambegerit“ (7: 102,32-35).

„...et quamvis concedamus, eandem (d.i. unsere Methode.Wa.) non sufficere ad omnia, quae in Bibliis occurrunt, certó investigandum, id tamen non ex ipsius defectu oritur, sed ex eo, quod via, quam veram & rectam esse docet, nunquam fuerit culta, nec ab hominibus trita, adeoque successu temporis admodum ardua & ferè invia facta sit, ut ex ipsis difficultatibus, quas retuli, clarissime constare puto“ (7: 112,8-14).

„Verum enimvero hoc iterum contra notandum venit, has omnes difficultates impedire tantum posse, quominus mentem Prophetarum assequamur circa res imperceptibiles, & quas tanquam imaginari, at non circa res, quas & intellectu assequi, & quarum clarum possumus facile formare conceptum: res enim, quae suae naturae facile percipiuntur, nunquam tam obscure dici possunt, quin facile intelligantur... adeo concludimus, nos mentem Scripturae circa documenta moralia ex ipsius, quam habere possumus, historia fa-

cile posse assequi, et de vero ejus sensu esse certos. Verae enim pietatis documenta verbis utatissimis exprimuntur, quandoquidem admodum communia, nec minus simplicia, & intellectu facilia sunt“ (7: 111,8-29).

– Kommentar:

In der Unterscheidung zwischen dem, was in der Schrift klar, was dunkel ist, stimmen Luther und Spinoza vollständig überein: Der Kern der biblischen Botschaft ist, weil überall bezeugt, klar; was unaufhebbar dunkel bleibt, und zwar aus Gründen fehlenden Kontextwissens, betrifft daher nicht den Kern der Botschaft und kann folglich auch dunkel bleiben.

Bezüglich des Grundes der Klarheit und des Inhaltes der Kernbotschaft gehen die Ansichten Luthers und Spinozas weit auseinander: Für Luther ist die Kernbotschaft der gesamten Bibel das „solus Christus“, für Spinoza die universelle Moral der Nächstenliebe als des Inhaltes von Gottes Willen; und die Ursache der Klarheit der Schrift bezüglich der Kernbotschaft ist für Luther der Heils- und Erlösungswille Gottes, für Spinoza die Tatsache, daß die Kernbotschaft, weil sie die Grundlagen des Zusammenlebens der Menschen betrifft, aus den *notiones communes* immer wieder rational neu erschlossen werden kann.

e) Die Einfachheit der Schrift

-Luther:

„„Dr heylig geyst ist der aller eynfältigste schreyber, der yn hymmel und erden ist, darumb auch seyne wort nit mehr denn eyenen eynfeltigsten synn haben kunnen“ (WA 7: 650).

„„aber wenn das tzu gelassen wirt, das die schrift nut besteht auff-eynem einfeltigen synn, so streyt sie schon nymer“ (WA 10/1: 169,2).

– Spinoza:

„... & praeterea viderem Prophetas nihil docuisse, nisi res admodum simplices, quae ab unoquoque facile percipi potest“ (Praef: 10,12-14).

„Evangelica autem doctrina nihil praeter simplicem fidem continet, nempe Deo credere, eumque revereri, sive, quod idem est, Deo obedire“ (14:174,17-20).

„...donec tandem aliquando religio... ad paucissima & simplicissima dogmata, quae Christus suos docuit, redigatur“ (11: 157,35 – 158,2).

„Etenim absolute statuere nolumus ad doctrinam Scripturae nihil pertinere, quod solius sit speculationis;... sed hoc tantum volo, talia admodum pauca, atque admodum simplicia esse“ (13: 168,5-9).

– Kommentar:

Die Kernbotschaft der Bibel ist so einfach, nach Luther wie nach Spinoza, daß es keiner besonderen Fähigkeiten bedarf, um sie unverfälscht aufzufassen.

f) Wort Gottes und Schrift

– Luther:

„In Scripturis sanctis optimum est Spiritum e litera discernere, hoc enim facit vero theologum“ (WA 3: 12,2-3).

„si illud verbum non inveniat Spiritum, sed hominem impium, tunc non est verbum Dei“ (WATR 3, Nr. 3868, 670,15).

– Spinoza:

„Hac itaque ratione Scriptura etiam tamdiu sacra est, & ejus orationes divinae, quamdiu homines ad devotionem erga Deum movet“ (12: 161,8-10).

„Atque hinc facile percipimus, qua ratione Deus author Bibliorum sit intelligendus, nempe propter veram religionem, quae iis docetur“ (163:4-6).

„Atque hîc per Theologiam praecisè intelligo revelationem, quatenus indicat scopum, quem diximus Scripturam intendere..., hoc est, id quod propriè vocatur Dei verbum, quod in certo numero librorum non consistit“ (15: 184,32 – 185,1).

– Kommentar:

Daß die Bibel nur insofern Heilige Schrift ist, als sie die in ihr zentrale Sache zur Sprache bringt – und daß sich daraus auch die Freiheit, ja die Notwendigkeit der Sachkritik an einzelnen Ausführungen der biblischen Texte ergibt -, darauf insistieren Luther und Spinoza in vollkommen struktidentischer Argumentation.

g) Geist und Buchstabe

– Luther:

„Dießen geyst kan man nu in keyne bucstaben fassen, lessit sich nit schreyben mit tindten ynn stein oder bucher, wie das gesetz sich fassen lessit, sondern wirt nur ynn das Herz geschrieben und ist ein lebendige schrift des heyligen geystes on alle mittel“ (WA 7: 654,9ff.).

„nam nullus alium in scripturis spiritualibus intelligit, nisi eundem spiritum sapiat et habet“ (WA 4: 305,11ff.).

– Spinoza:

„...& profectò non satis mirari possum, quod rationem, donum maximum, & lucem divinam mortuis literis, & quae humana malitia depravari potuerunt, submittere velint, & quod nullum existimetur scelus, contra mentem, verum Dei verbi syngraphum, indignè loqui, eamque corruptam, cae-

cam, & perditam statuere; at maximum habeatur scelus, talia de litera & verbi Dei idolo cogitare“ (15: 182,11-17).

– Kommentar:

Die Unterscheidung zwischen dem tötenden Buchstaben und dem lebendig machenden Geist, der nur ergriffen wird, wenn der Skopus der Texte ergriffen wird, ist wiederum beiden gemeinsam – auch wenn hier wiederum die Differenz in der Bestimmung der Kernbotschaft der Bibel relevant ist: bei Luther geht es vor allem um die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, bei Spinoza um die Unterscheidung zwischen den historisch kontingenten Ausdrucksformen und dem so ausgedrückten vernünftigen Inhalt. Die Vergöttlichung = Verdinglichung des Buchstabens ist für beide Aberglaube.

h) sola fide, solus Christus

-Luther:

Daß der Mensch allein durch den Glauben, sola fide, nicht aber durch seine Werke vor Gott gerechtfertigt ist, und daß die rechtfertigenden Werke diejenigen Christi sind, der daher in seinem stellvertretenden Leiden und Erlösungshandeln den Menschen gerecht macht, daß also Christus allein uns gerecht macht, ist der Kern der Theologie Luthers. Vgl. nur:

„Christus est punctus mathematicus sacrae scripturae“ (WATR Nr. 2303 = 2: 439).

„Tota scriptura eo tendit, ut Christum nobis proponat cognoscendum, his universae scripturae scopus est“ (WA 24: 16,1-2).

„Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies“ (WA 18: 29).

– Spinoza:

„Ut itaque rem totam ordine ostendam, a fidei definitione incipiam, quae ex hoc dato fundamento definiri debet, nempe quod nihil aliud sit, quam de Deo talia sentire, quibus ingnoratis tollitur erga Deum obedientia, & hâc obedientiâ positâ, necessario ponitur“ (14: 175,11-15).

„...deinde quod ex operibus legis nemo fiat justus, sed ex sola fide (vide ep. ad Rom.cap.3.vs.28.), per quam sane nihil aliud intelligit, quam plenum animi consensum, & denique, quod nemo fiat beatus, nisi mentem Christi in se habet (vide Epist.ad.Rom.cap.8.vs.9.), quâ scilicet leges Dei, ut aeternas veritates, percipiat““ (4: 65,28).

– Kommentar:

Indem Spinoza die dreifache Ausschließlichkeit der Lutherschen Theologie, daß die Menschen allein aus der Schrift und allein durch den Glauben an Christus allein selig werden, in seiner eigenen Hermeneutik vollständig übernimmt und im Sinne seiner Philosophie interpretiert, stellt

seine Hermeneutik eine vollständige Abbildung der Struktur der Lutherischen Hermeneutik dar – freilich mit einem der Theologie Luthers gerade entgegengesetzten Inhalt: Sind für Luther Christus und dessen stellvertretendes Leiden als Rechtfertigung des Sünders die Zentralbotschaft,⁵⁵ so ist es für Spinoza der Gehorsam gegenüber dem Liebesgebot. Spinozas Hermeneutik stellt also, auch in dieser Hinsicht, ein weiteres Beispiel jener „semantischen Revolution“ dar, kraft deren er mit den Mitteln der Tradition einen mit dieser Tradition ihrem Selbstverständnis nach kaum zu vereinbarenden, von innen her sprengenden philosophischen Inhalt zur Sprache bringt.

Es dürfte, das sei als *Forschungshypothese* formuliert, auch die Stringenz und Konsequenz sein, mit der Spinoza hier die zentralen Topoi und Grundunterscheidungen der reformatorischen Theologie entfaltet und gegen diese Tradition wendet, was die Neologen in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts veranlaßt, sich dem ursprünglichen Gebrauch erneut zuzuwenden, welche diese Topoi und Grundunterscheidungen bei Luther selbst erhalten haben.⁵⁶ So hätte Spinoza durch seine Hermeneutik der Bibel also die Notwendigkeit eines solchen Rückganges auf den Ursprung erzwungen, nicht ohne in der Bestimmung dessen, was nunmehr die Neologen als Kernbotschaft der Bibel glauben bestimmen zu müssen, seine Spuren ebenso hinterlassen zu haben wie in dem Gebrauch, welchen die Neologen von den hermeneutischen Grundunterscheidungen machen. Jedenfalls liest sich sehr vieles von dem, was z.B. Semler zur biblischen Hermeneutik ausführt (vgl. Anm. 44), als ebenso spinozanisch wie lutherisch inspiriert: Luther hat, so erscheint es zumindest in dieser Perspektive, mit seiner biblischen Hermeneutik auf der instrumentell-formalen Ebene einen Rationalisierungsprozeß im Umgang mit der biblischen und mit der kirchlichen Tradition in Gang gesetzt, dessen konsequenteste Entfaltung sich bei Spinoza findet. Die „Entmythologisierungstheologien“ sind seitdem jedenfalls methodisch eben den Weg gegangen, den Spinoza als erster betreten oder besser gebahnt hat.

⁵⁵ Der Vergleich der „Christologie“ Spinozas mit derjenigen Luthers sprengt den Rahmen der hier im Vordergrund stehenden Problematik.

⁵⁶ Man vergleiche z.B. die Darstellung der Semlerschen Hermeneutik bei Hornig (1988 und 1992) Punkt für Punkt mit Spinozas Vorgehen, und man wird die nicht nur strukturelle, sondern oft auch die inhaltliche Entsprechung zwischen beiden in mehr als punktueller Hinsicht gewahr.

Literaturverzeichnis

A Quellen

- Anonymus: „Vergleichung der neuen Hermeneutik mit der Erklärungsart des Spinoza.“ *Schwäbisches Magazin von gelehrten Sachen* auf das Jahr 1776 (Balthasar Haug, Hrsg.), Erstes Stück, Stuttgart: mit Ehrhardtschen Schriften: 139-152.
- Anonymus [Lodewijk Meyer]: *Philosophia S. Scripturae Interpres. Exercitatio paradoxa, in qua, veram philosophiam infallibilem S. Literas interpretandi normam esse, apodictice demonstratur, & discrepantes ab hac sententia expenduntur, ac refelluntur*. Eleutheropolis [Amsterdam] 1666.
- Anonymus [Lodewijk Meyer]: *Philosophia Scripturae Interpres. Exercitatio paradoxa* tertium edita et appendice Ioachimi Camerarii aucta; cum notis variis et praefatione D. Io. Sal. Semleri. Hallae Magdeburgicae, Io. Christ. Hendel, 1776.
- Clauberg, Iohannes: „Logica vetus & nova, modum inveniendae ac tradendae veritatis, in Genesi simul & analysi, facili methodo exhibens“. In: Clauberg, Iohannes: *Opera philosophica*, vol. II, Amstelodami 1691: 765-936. (Zuerst Amstelodami 1654.)
- Luther, Martin: *D. Martin Luthers Werke*: Kritische Gesamtausgabe. (Weimarer Ausgabe.) Nachdr. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1964ff. Abt. I: Werke. (Zit. WA.) Abt. II: Tischreden. (Zit.: WATR.)
- Meyer, Louis (sic!): *La philosophie interprète de l'Écriture*. Trad. du latin, notes et présent. par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris: Intertextes, 1988. (Horizonts.)
- Spinoza, Baruch de: *Briefwechsel*. Übers. u. Anm. v. Carl Gebhardt. 3. Aufl. M. Einl., Anh. u. erweit. Bibliogr. hrsg. v. Manfred Walther. Hamburg: Felix Meiner, 1986. (Philosophische Bibliothek; 96a.)
- Spinoza, Baruch de: *Theologisch-Politischer Traktat*. Auf. d. Grundl. d. Übers. v. Carl Gebhardt neu bearb., eingel. u. hrsg. v. Günter Gawlik. Hamburg: Felix Meiner, 1976. (Philosophische Bibliothek; 93.)
- Velthuysen, Lambert van: *Opera omnia*. Ante quidem separatim, tam belgice quam Latine nunc vero Latine edita. Rotterdami: Reiner Leers, 1680. 2 Bde.

- Wittich, Christoph: *Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato Des Cartes detecta*. Leiden 1682 (2. Aufl.).
- Yvon, Pierre: *L'impiété convaincu en deux traitez dont le Premier établit clairement l'existence de Dieu comme la première et la plus certaine des toutes les veritez. Et la Seconde contient la défense de l'Ecriture Sainte par l'entière réfutation du livre impie de Spinoza, nommé Traité théologico-politique*. Amsterdam: Van de Velde, 1681.

B Sekundärliteratur

- Auvrey, Paul: „Richard Simon et Spinoza“. In: *Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968: 201-214.
- Bizer, Ernst: „Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus“. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958): 306-372.
- Bonola, Gianfranco: „La proposta ermeneutica radicale di Lodewijk Meier“. *Annali di storia dell'esegesi* 5 (1988): 261-296.
- Bonola, Gianfranco: „Un filo scoperto: Tracce dell'attenzione dell'„Aufklärung“ teologica per il razionalismo radicale (J.S. Semler – L. Meijer)“. *Annali di storia dell'esegesi* 7 (1990): 157-185.
- Bordoli, Roberto: „Lodewijk Meyer (1629-1681): La filosofia interprete della scrittura“. In: Associazione degli amici di Spinoza: *Bolletino V* (1994); Seminario: 1.79-1.89.
- Bordoli, Roberto: *Lodewijk Meyer (1629-1681): La vita, le opere e i suoi rapporti con Spinoza*. 2 Tle. Diss. phil. Milano 1994. Verv. Typoskript. 594 pp.
- Le Brun, Jacques: „Das Entstehen der historischen Kritik im Bereich der religiösen Wissenschaften im 17. Jahrhundert“. *Trierer Theologische Zeitschrift* 89 (1980): 100-117.
- Bunge, Wiep van: „A tragic idealist: Jacob Ostens (1630-1678)“. *Studia Spinozana* 3 (1987): 263-279.
- Bunge, Wiep (alias Louis) van: *Johannes Bredenburg (1643-1691): Een rotterdamse collegiant in de ban van Spinoza*. Diss. phil. Rotterdam 1990.
- Bunge, Wiep van: „Van Velthuysen, Batelier and Bredenburg on Spinoza's Interpretation of the Scriptures“. In: *L'hérésie spinoziste*, 1995: 49-65.

- Dienstag, Jacob I.: „The relations of Spinoza to the philosophy of Maimonides: An annotated bibliography“. *Studia Spinozana* 2 (1986): 375-416.
- Donner, Herbert: „Prophetie und Propheten in Spinozas Theologisch-politischem Traktat“. In: *Theologie und Wirklichkeit: Festschrift für Wolfgang Trillhaas zum 70. Geburtstag*, H. W. Schütte; F. Wintzer (Hrsg.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974: 31-50.
- Frank, Manfred: *Das individuelle Allgemeine: Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Gallicet Calvetti, Carla: „Il 'calvinismo' di Spinoza“. *Rivista di filosofia neoscolastica* 60 (1968): 377-409.
- Gallicet Calvetti, Carla: „Spinoza e il 'De providentia' di Zwingli“. *Rivista di filosofia neo-scolastica* 61 (1969): 387-424.
- Gebhardt, Carl: *Supplementa...* Heidelberg: Carl Winter, 1987. (Spinoza Opera ; 5.)
- Hecker, Konrad: *Gesellschaftliche Wirklichkeit und Vernunft in der Philosophie Spinozas. Untersuchungen über die immanente Systematik der Gesellschaftsphilosophie Spinozas im Zusammenhang seines philosophischen Gesamtwerks und zum Problem ihres ideologischen Sinngehalts*. Regensburg: Kommissionsverlag Buchhandlung Pustet, 1975.
- L'hérésie spinoziste/ The spinozistic heresy: La discussion sur le/ The debate on the Tractatus theologico-politicus, 1670-1677 de/of Benedictus de Spinoza*; Colloque / Seminar Cortona 1001, publ. par/ by Paolo Cistofolini. Amsterdam; Maarssen: APA-Holland University Press, 1995. (Zit.: L'hérésie spinoziste.)
- Hornig, Gottfried: „Hermeneutik und Bibelkritik bei Johann Salomo Semler“. In: *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, hrsg. v. Henning Graf Reventlow, Walter Sparr und John Woodbridge, Wiesbaden: Otto Harrassowitz (Komm.), 1988 (Wolfenbütteler Forschungen ; 41): 219-236.
- Hornig, Gottfried: „Über Semlers theologische Hermeneutik“. In: *Unzeitgemäße Hermeneutik: Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, hrsg. v. Axel Bühler, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994: 192-222.
- Iofrida, Manlio: „Linguaggio e verità in L. Meijer“. In: *L'hérésie spinoziste*, 1995: 25-35.
- Klever, W.N.A.: „Schrift en rede, of: Over een vermeende tegenstelling tussen Spinoza en Meyer“. *Nederlands theologisch tijdschrift* 44 (1990): 223-241.

- Klever, Wim: „In defense of Spinoza: Four critical notes on modern scholarship, with an appendix“. *Studia Spinozana* 7 (1991a): 205-223.
- Darin: „III. Spinoza's vindication of Meyer's hermeneutics“: 215-219.
- Klever, Wim: *Verba et sententiae Spinozae or Lambertus van Velthuysen (1632-1683) on Benedictus de Spinoza*. Amsterdam; Maarssen: APA-Holland University Press, 1991b. (Varia Spinozana; 1.)
- Klever, Wim: „L'erreur de Velthuysen et des Velthuyseniens“. In: *L'hérésie spinoziste*, 1995: 138-146.
- Kolakowski, Leszek: *Chrétiens sans Église: La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1969.
- Lagrée, Jacqueline: „L. Meyer et la *Philosophia S. Scripturae* Interpres: Projet cartésien, horizon spinoziste“. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 71 (1987): 31-43.
- Lagrée, Jacqueline: „Louis Meyer devant la lecture de la Bible“. *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza* No. 21 (1988a).
- Lagrée, Jacqueline: „Sens et vérité: Philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza“. *Studia Spinozana* 4 (1988b): 75-91.
- Lagrée, Jacqueline: „Clauberg (*Logica vetus et novus*) et Spinoza“. In: *Méthode et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989 (Groupe de recherches spinozistes: Travaux et documents ; 2): 19-45.
- Lagrée, Jacqueline: *La raison ardente: Religion naturelle et raison au XVIe siècle; Traduction en appendice du Meletius de Hugo Grotius*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1991. (Philologie et Mercure.)
- Lagrée, Jacqueline: „Le thème des deux livres de la nature et de l'écriture“. In: *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1992a (Groupe de recherches spinozistes: Travaux et documents; 4): 9-40.
- Lagrée, Jacqueline: „Dérasonner avec ou sans la raison: Analyse du chapitre XV du Traité théologico-politique“. In: *Nature, croyance, raison: Mélanges offerts à Sylvain Zac*, Fontenay-aux-Roses: e.n.s. Fontenay-aux-Roses, 1994a (Les Cahiers de Fontenay): 81-100. (Dass., engl.: „Irrationality with or without reason? An analysis of chapter XV of the *Tractatus Theologico-politicus*“. In: *The books of nature and scripture*, James E. Force, Richard H. Popkin (eds.), Dordrecht u.a.: Kluwer, 1994b: 25-38.
- Lagrée, Jacqueline; Moreau, Pierre-François: „Introduction“. In: Meyer 1988: 1-17.
- Lagrée, Jacqueline; Moreau, Pierre-François: „La lecture de la Bible dans le cercle de Spinoza“. In: *Le grand siècle de la Bible*, sous la dir. de J. R. Armogathe, t. 6, Paris: Beauchesne, 1989: 97-115.

- Laplace, François: *L'écriture, le sacré et l'histoire: Erudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle*. Amsterdam & Maarssen: APA – Holland University Press, 1986. (Studies van het instituut voor intellectuele betrekkingen tussen de westeuropese landen in de zeventiende eeuw; 12.)
- Macherey, Pierre: „Louis Meyer interprète de l'écriture“. *Revue de synthèse* (4e série no. 1, Janvier-Mars 1989). Erneut in: Ders.: *avec Spinoza: études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1992 (philosophie d'aujourd'hui): 168-172.
- Matheron, Alexandre: *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier Montaigne, 1971. (Analyse et raison.)
- Matheron, Alexandre: Rez. Meyer (franz.) 1988. Bulletin de bibliographie spinoziste XI (année 1988) = *Archives de philosophie* 52 (1989), Cahier 4, eig. Paginierung: 18-20.
- Matheron, Alexandre: „Le statut ontologique de l'Écriture sainte“. In: *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1992 (Groupe de recherches spinozistes: Travaux et documents; 4): 109-118.
- Moreau, Pierre-François: „La méthode d'interprétation de l'Écriture Sainte: Déterminations et limites“. In: *Spinoza: Science et religion: Actes du Colloque du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle 20 – 27 septembre 1982*, Paris: J. Vrin; Lyon: Institut interdisciplinaire d'études épistémologiques, 1988 (Science – Histoire – Philosophie): 109-113.
- Moreau, Pierre-François: „Les principes de la lecture de l'Écriture sainte dans le T.T.P“. In: *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris: Presses de l'université de Paris Sorbonne, 1992a (Groupe de recherches spinozistes: Travaux et documents; 4): 119-131.
- Moreau, Pierre-François: „Louis Meyer et l'Interpres“. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 76 (1992b): 73-84.
- Mulsow, Martin: „Cartesianismus, Libertinismus und historische Kritik“. *Philosophische Rundschau* 42 (1995): 297-314.
- Negri, Antonio: *Die wilde Anomalie: Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*. Berlin: Klaus Wagenbach, 1982. (Zuerst ital. 1981.)
- Samely, Alexander: *Spinozas Theorie der Religion*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993. (Schriften der Spinoza-Gesellschaft; 1.)
- Saner, Hans: „Spinozas Strategie wider den Gehorsam“. In: *Selbstbehauptung und Anerkennung: Spinoza – Kant – Fichte – Hegel*, hrsg. v. Helmut Girndt, St. Augustin: Academia, 1990: 25-41.

Seminar: *Philosophische Hermeneutik*. Hrsg. v. Hans-Georg Gadamer u. Gottfried Boehm. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 144.)

Thijssen-Schoute, C. Louise: *Lodewijk Meyer en diens verhouding tot Descartes en Spinoza*. (Avec sommaire en français.) Leiden: E.J. Brill, 1954. (Mededeelingen van wege het Spinozahuis; 11.) Erneut in: Dies.: *Uit de republiek der letteren: Elf studíeen op het gebied der ideengeschiedenis van de Gouden Eeuw*, 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1967: 173-194.

Totaro, Giuseppina; Veneziano, Marco: „Indice e concordanze del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza“. In: *Lexicon philosophicum* 5 (1993): 51-193 m. Microfiches.

Walther, Manfred: „Spinozas Kritik des Wunders – ein Wunder der Kritik? Die historisch-kritische Methode als Konsequenz des reformatorischen Schriftprinzips“. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88 (1991): 68-80. (Dass., engl.: „Spinoza's critique of miracles: A miracle of criticism?“, in: *Spinoza: The enduring questions*, ed. by G. Hunter, Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1994: 100-112.)

Woodbridge, John D.: „Richard Simon's reaction to Spinoza's 'Tractatus Theologico-Politicus'“. In: *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, K. Gründer; W. Schmidt-Biggemann (Hrsg.), Heidelberg: Lambert Schneider, 1984 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung; 12): 201-226.

· Yovel, Yirmiyahu: *Spinoza: Das Abenteuer der Immanenz*. Göttingen: Steidl, 1994. (Zuerst neuhebr. 1989.)

Zac, Sylvain: *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965. (Bibliothèque de philosophie contemporaine: Histoire de la philosophie et philosophie générale.)

SUMMARY

The article intervenes in a debate between the Dutch Spinoza scholar Wim Klever and a number of French scholars on whether the biblical hermeneutics of Spinoza (in his *TTP*) and that of his friend Lodewijk Meyer (in his *Philosophia sacrae scripturae interpres* of 1666) are in an overall agreement with each other (Klever's position) or whether there are essential differences between the two, especially in methodological respect and concerning the outcome of their respective enterprises (the „French“ position). After having resumed the arguments and having determined the systematic and historical relevance of the question (sect. 1), I try to show that Spinoza's critique of Maimonides' biblical hermeneutics holds for Meyer's, too (sect. 2). I elaborate the original and philosophically deep-reaching character of Meyer's hermeneutical philosophy (sect. 3). Then I reconstruct Spinoza's reasoning in the *TTP* as a kind of tacit dialogue with Meyer, and I try to make evident to what degree it is devoted to meeting Meyer's challenging arguments – including a sharp direct, though implicit critique of Meyer's position (sect. 4). Section 5 summarizes the convergencies as well as the differences between the two and stresses the importance of Spinoza's effort to elaborate a theory of historical knowledge at the example of religion as an imaginatively produced world view of enormous practical relevance, and to mediate contemporary world views, philosophical and scientific ones as well as religious ones, with the respective traditions (5.1) – followed by a critical evaluation of the arguments pro and con introduced by the two parties (5.2). In an appendix, I confront the essential categories and distinctions of Spinoza's hermeneutics with those of Luther's, thus making evident to what degree Spinoza succeeded in „inscribing“ his own hermeneutical theory, and even his own philosophy, in the genuine drive of protestant hermeneutics and religious thought (sect. 6).

ARTICLES 'VARII ARGUMENTI'

SPINOZA, KING SALOMON AND FREDERIK VAN LEENHOF'S SPINOZISTIC REPUBLICANISM

Jonathan Israel

Among the personalities depicted in the Bible Spinoza evidently held King Solomon in uniquely high regard as is clear from several striking passages of the *Tractatus Theologico-Politicus*.¹ In this Biblical king and his imposing Temple, the philosopher found potent images well suited to illustrate the antiquity, and confirm the validity, of several of his own key ideas and also an apt vehicle for the propagation of his philosophy. Consequently, it is by no means surprising to find that the figure of Solomon played a notable role in the spread of Spinozist thinking and attitudes in western Europe during the early decades of the Enlightenment and to find echoes of Spinoza's Solomon recurring in the work of such writers as Tyssot de Patot, Giannone²

¹ This has previously been remarked on by several writers on Spinoza including Misrahi 1977: 415-416 where he writes „for, unlike Christ, who represents only the universal Jew endowed with moral virtue and charity in Spinoza's eyes, Solomon is regarded by our Dutch philosopher as the most enlightened Jew of the Old Testament, ie. a true sage and a man of understanding. That is to say that Spinoza's doctrine of salvation, ie. Spinoza's *doctrine of blessedness through knowledge*, precisely springs and wells from Solomon. 'A well-spring of life' such is understanding (and not charity only, unaccompanied by knowledge) for Solomon and Spinoza. Besides, for Solomon and Spinoza, blessedness, reached through knowledge, finds its own reward and folly its own punishment”.

² Besides the references to Solomon in Giannone's *Il Triregno*, see Mannarino 1980: 195-241, especially p. 239 where it is stated that „Spinoza vede in Salomone il

and, in the Dutch context, especially Frederik van Leenhof (1647-1713). In particular, the fact that Solomon was a philosopher-king provided opportunities for Spinoza – and even more for Van Leenhof – to deploy concepts from ethics and metaphysics in the political sphere and in the elaboration of political ideas.

Spinoza expounds his view of Solomon in a memorable passage of Chapter Four of the TTP.³ Here he states that an especially clear and valuable element in Scripture are the words of a man who speaks from a „power of natural reason unequalled by any of the wise men of his day”⁴ and whose utterances have been cherished by the people with as much reverence as those of the prophets „Salomonem puto, cujus non tam prophetia et pietas quam prudentia et sapientia in Sacris commendatur”⁵. In his Proverbs, continues Spinoza, Solomon calls man’s understanding a well-spring of true life and makes misfortune consist solely in folly. „Fructum igitur intellectus in sola vera vita constituit, et supplicium in sola ejus privatione; quod quidem absolute convenit cum eo quod IV loco notavimus circa legem divinam naturalem”⁶. Continuing to stress the concordance with his own ideas, Spinoza goes on to say „soli igitur sapientes ex sententia etiam Salomonis animo pacato et constante vivunt, non ut impii, quorum animus contrariis affectibus fluctuat, adeoque (ut Esaias etiam ait Cap. 57 vs. 20) neque pacem neque quietem habent.”⁷

Spinoza then goes on to attribute to Solomon the view that „sola sapientia sive intellectus nos doceat Deum sapienter timere, hoc est, vera religione colere: deinde docet sapientiam et scientiam ex Dei ore fluere, Deum-

saggio ed il filosofo... ed in effetti, nel TTP, in opposizione a Mosé che ha della divinità ‘concetti del tutto volgari’ ed inadeguati, Salomone che ripone la beatitudine nella sapienza, figura come l’unico fra gli antichi Ebrei, insieme al profeta Isaia, a conoscere ed amare Dio di vero amore e con animo totalmente libero”.

³ TTP 4: 66-68. 1958: 82-87; I have slightly amended Wernham’s rendering; for an alternative translation of this key passage, see B. Spinoza 1989: 109-111.

⁴ „Qui ex luminis naturalis, quo omnes sui aevi sapientes superavit, loquitur.”

⁵ „I am thinking of Solomon who is praised in Scripture less for prophecy and piety than for prudence and wisdom.”

⁶ „He thus makes the fruit of understanding consist simply in true living, and punishment simply in lack of true living; which accords fully with the fourth point which we noted concerning natural divine law.”

⁷ „It is also Solomon’s view that only the wise live in a calm and constant state of mind, unlike the wicked whose minds are agitated by conflicting passions and who thus (as Isaiah says also in Chapter 57, verse 20) have neither peace nor rest.”

que illam dare“⁸, Spinoza adds, is precisely what he had demonstrated earlier „nempe quod noster intellectus nostraque scientia a sola Dei idea sive cognitione pendeat, oriatur, et perficiatur.“⁹

Spinoza then attributes to Solomon the doctrine that this knowledge „veram ethicam et politicam continere, et ex ea easdem deduci.“¹⁰ Spinoza concludes this passage on Solomon with the remark: „quare felicitas et tranquillitas ejus qui naturalem intellectum colit ex mente Salomonis etiam non ab imperio fortunae (hoc est, Dei auxilio externo), sed a sua interna virtute (sive Dei auxilio interno) maxime pendet; nempe, quia vigilando, agendo, et bene consulendo se maxime conservat.“¹¹

In this passage, as in several others, Solomon is held up as the archetypal philosopher, not just the wisest figure to be found in Scripture, but a man with a grasp of philosophical truth which, at the same time, rendered him a ruler who was in a quite separate category from the generality of monarchs and princes since his philosophical insight enabled him to grasp the true principles of morality, government and politics. In one of the numerous passages in which he compares monarchy unfavourably with republics, Spinoza claims that the ancient Israelites were vastly more burdened with the horror and disruption of warfare after they had (ill-advisedly) resolved to set up a monarchy and be ruled by kings than they had been before: „At postquam reges imperium adepti sunt, quia non amplius, ut antea, pro pace et libertate, sed pro gloria certandum erat, omnes praeter unum Salomonem (cujus virtus, sapientia scilicet, melius in pace quam in bello constare poterat) bella gessisse legimus“.¹²

In Spinoza, then, Solomon is viewed as a kind of precursor who, on the one hand personified the basic principles of what eventually was to mature as true philosophy and, on the other, embodied a critique of the normal conduct and attitudes of kings. There are repeated references in the TTP to the

⁸ „That only wisdom, or understanding, teaches us to fear God wisely, that is to cultivate true religion, and that he teaches that wisdom and knowledge from God’s mouth and that God gives these.“

⁹ „Which is, of course, that our mind and our knowledge depend only on the idea or knowledge of God and derive from and are perfected by it.“

¹⁰ „Contains the true principles of morality and politics which are deducible from it.“

¹¹ „Thus it is also Solomon’s view that the happiness and peace of he who cultivates his natural understanding does not depend on the sway of fortune (that is, God’s external intervention), because, of course by being vigilant, active and pondering well he largely conserves himself.“

¹²TTP 18: 224/ 1958: 196-197; see also Malet 1966: 268. „But after the kings obtained sovereignty, the goal of warfare was no longer peace and freedom but’ glory so that we read that all the kings except one – Solomon (whose virtue and wisdom could be better shown in peace than war) – waged wars.“

„natural wisdom of Solomon“¹³ and his surpassing others in wisdom, and also, as Wim Klever has pointed out, there are frequent references and allusions to the great Temple of Solomon.¹⁴ Very likely, as Klever suggests, Spinoza was fascinated as a youth by the image of Solomon's Temple and visited the famous model of the Temple painstakingly built by the Dutch Sephardic rabbi Jacob Yehuda Leon Templo (1602-1675) a much frequented tourist spectacle in Amsterdam during the years that Spinoza grew to maturity. Certainly, Spinoza possessed a copy of Leon Templo's published account of Solomon's Temple, the *Libellus effigiei Templi Salomonis* – the booklet had previously been published in Dutch, Spanish and French – published at Amsterdam in 1650, a version dedicated to the then presiding elders, or *parnasim*, of the Portuguese Jewish community in Amsterdam, one of whom, in that year, was Spinoza's own father, Michael de Espinoza.¹⁵ No less certainly the fact that throughout the 1640s, 1650s, and 1660s further editions of Leon Templo's booklet, including, in 1665, a German version, appeared (Offenberg 1988: 100-101, 110-111.) proves both that there was an intense interest in the subject of Solomon's Temple amongst the Dutch and German in public in the mid seventeenth century and that Spinoza had good reason to regard the Biblical story of Solomon and his Temple as an exceptionally evocative rhetorical and didactic device.

Spinoza's chief use of Solomon's Temple itself was as an illustration of his argument that organized religion is, in its origins and development, essentially a political phenomenon and that the „entire practice of religion and its ministry depended solely on the command of the kings“. „The worship of God“, asserts Spinoza, „as established by Moses was conducted in the Temple by Solomon's command“ (TTP 19: 238/ 1989: 289-290). But the Temple is also put to work in other contexts notably as one of Spinoza's proofs of the inherent inaccuracy of the Biblical narrative. The detailed account in the Bible of the building of the Temple provided Spinoza with an unassailable exemplum of his point that Scripture was written in terms which ac-

¹³ TTP 1: 24/ 1989: 67, 2: 29, 36/ 1989: 73, 80; 3:45/ 1989: 88-89; 4: 66/ 1989: 109; 5: 72/ 1989: 115; 6: 96/ 1989: 139; 10: 142/ 1989: 186-187; 18: 224/ 1989: 275, 19: 229-238/ 1989: 281, 296.

¹⁴ Klever 1995: 13-15; Klever writes: „De tempel van Salomon, die Spinoza als kind zag, moet hem gefascineerd hebben. In de hoofdstukken over de geschiedenis der Hebreeën in de TTP komt die tempel niet minder dan zevenendertig keer ter sprake en worden alle politieke verwickelingen eromheen in schrille kleuren geschilderd. Het beeld ervan dat hij in zijn jeugd op nam, blijft de latere verbeelding bepalen“.

¹⁵ Klever 1995: 14; Michael de Espinoza was a *parnas* (elder) of the *Mahamad* (Board of Elders) of the united Portuguese Jewish Community of Amsterdam in the Jewish year 5410 (ie. 1649/50), see van der Tak 1982: 131.

corded with the unschooled notions of the ancient Hebrews. If the measurements of the Temple were in fact revealed to Solomon, as Holy Writ says, observes Spinoza, then they were revealed in accordance with Solomon's understanding which however exemplary in other respects was evidently defective in mathematics and engineering. „As we are not required to believe that Solomon was a mathematician”, comments Spinoza, „we may assume that Solomon did not know the ratio between the circumference and diameter of a circle and that, in common with ordinary workmen, he thought it was three to one”. Here evidently was an instance where neither a literal nor, an allegorical, interpretation of the Biblical text were tenable, as Spinoza took care to stress:

„If it is permissible to declare that we do not understand the text of 1 Kings ch. 27 v. 23 I do not know what in Scripture we can understand. The narrative of the building of the Temple is there straightforwardly set out, and as a mere matter of history. Indeed, if it is permissible to pretend that the writer meant something different but, for reasons unknown to us, decided to write in that way, this is nothing else but the utter ruination of the whole of Scripture. Everyone will have equal right to adopt the same attitude to every Scriptural passage, and thus whatever human malice can devise in the way of absurdity and iniquity can be both defended and perpetrated without impairing the authority of Scripture” (TTP 2: 36-37/ 1989: 80).

Precisely the same point was made some forty-five years later by the Huguenot writer Simon Tyssot de Patot (1655-1738) in his famous Spinozistic novel, the *Voyages et Aventures de Jacques Massé* (c. 1715) where the hero remarks that

„il est sur que le but du Saint Esprit n'a jamais été de nous rendre mathématiciens et philosophes, puis qu'autrement il auroit eu soin d'éclaircir des endroits de la Génèse, au sujet de la Creation, qui embarrassent bien des gens... Il n'auroit pas manqué de même de nous apprendre au vrai la proportion de la periferie d'un Cercle à son diametre, lors qu'il traite de la Mer de cuivre, que Salomon avoit fait mettre dans son superbe Temple, et qu'il pretend là être, suivant l'opinion du vulgaire, comme de trente a dix, ou de vingt et un à sept; au lieu qu'elle est comme de vingt-deux à sept, où du moins il s'en faut peu de chose, comme cela se demontre dans les mathématiques. Dieu begaye avec nous, pour se rendre intelligible, il s'accommode au langage des hommes” (Tyssot de Patot 1993: 161).

Spinoza's characterization and deployment of Solomon was swiftly identified as a dangerous and seditious piece of impiety. Jacob Batelier (1593-1672), the veteran leader of the Remonstrant church in The Hague and one of the first theologians publicly to refute the TTP with his 103-page *Vindi-*

ciae Miraculorum per quae divinae Religionis et fidei Christianae Veritas olim confirmata fuit, Adversus profaneum auctorem Tractatus Theologico-Politici (Amsterdam, 1673),¹⁶ a work completed at The Hague on 23 January 1672, a few months before Batelier's death in June of that year, repeatedly protests at the manner in which the 'profane author' (Spinoza had not yet been publicly identified as the author) had turned Solomon into the embodiment of his own godless philosophy, making him a doubter of miracles (Batelier 1673: 20, 36-37, 39-40, 63.), Batelier indignantly denied that the 'profane author's' way of interpreting Solomon's proverbs was in any way justified or that Solomon had really held the philosophical notions the author of the TTP attributes to him.

Over the ensuing decades the question as to what philosophy Solomon had really adhered to – Batelier conceded that „temptation had led him to a degree of scepticism“ (Batelier 1673: 36-37; van Bunge 1995: 60.) – regularly pervaded the conversations of *savants* and freethinkers across western Europe. Not a few took the view that Solomon had been a sceptic.¹⁷ Of those who preferred to view Solomon in a Spinozist perspective, the most notable, by far, was the Zwolle Reformed preacher Fredericus van Leenhof one of the principal propagators of crypto-Spinozism in the United Provinces at the end of the seventeenth century and beginning of the eighteenth. For while it is true that it was not until the publication of his sensational book *Den Hemel op Aarden* (1703) that Van Leenhof became generally known, in Germany as well as the Dutch Republic, as a propagator of Spinozism and was widely denounced as such¹⁸ it is nevertheless the case, as Van Leenhof himself tells us in his justificatory 107-page tract *Den Hemel op Aarde Opgeheldert* (1704) that even before he had arrived to take up his post as preacher in Zwolle, at the age of thirty-four, in 1681, he had been steeped in Spinoza's writings and was regarded by his friends among whom was the famous Leiden Professor Christopher Wittichius (1625-1687) as an

¹⁶ On the significance of Batelier as an early critic of the TTP, see van Bunge 1995: 59-61.

¹⁷ The prestigious Prussian erudite journal, the *Observationes Selectae ad Rem Literariam Spectantes*, of Halle published a fifty page article, in 1704, entitled „An Salomon fuerit scepticus?“, using Solomon to argue that „sceptici non sunt Athei, nec virtutis et religionis hostes“.

¹⁸ Klever 1995: 159-162; on Van Leenhof's influence in Germany, see Schröder 1996: 163-166. Schröder remarks that in Germany the „Leenhof-controversies were attentively observed. Van Leenhof's main work was translated into German for the first time only three years after its original edition... It was not an academic and philosophical readership that was envisaged by the translator“.

expert on Spinoza's philosophical system.¹⁹ In 1681, he lodged with Wittichius, in Leiden, before transferring his possessions – he later built up a notable art collection – to Zwolle and engaged with him then in a long, and exhaustive debate on Spinoza's metaphysics. No doubt Van Leenhof's familiarity with, and involvement in Spinoza's writings, reached back some years before this, if not to his student days then at least into the 1670s.

Van Leenhof, then, though publicly known as a Cocceian Biblical exegetist and a Cartesian, was already identified, among a small circle of *savants*, by 1681 as a philosopher-theologian steeped in Spinoza. That he was discreetly engaged in propagating a veiled Spinozism already before the publication of his *Den Hemel op aarden*, in 1703, is evident, I would argue, from the content of the two books on the subject of the „wise and powerful King Solomon” which Van Leenhof completed in the month of June 1700 and published in Zwolle and at Amsterdam later that year. These two works were *De Prediker van den wijzen en magtigen Konink Salomon kort en leerzaamelijk verklaart en op onze tijden en zeden toegepast*, a substantial text of 440 pages, and the smaller *Het Leven van den wijzen en magtigen Konink Salomon Leerzaamelijk Voorgedragen in een kort ontwerp* in 172 pages.

However, these two books should by no means be regarded as products of a recently acquired preoccupation with the figure of Solomon. On the contrary, as Van Leenhof himself mentions, he had, by 1700, been preaching on this topic for something like twelve years, though it is apparent that his interest in Solomon reaches considerably further back than 1688 as a sixteen page chapter in volume 1 of his *De keten Der Bybelsche Godgeleerdheit* is entitled „Israels staat en Heerlijkheid onder Salomon tot de scheuringe der X stammen”

(Van Leenhof 1700: 1; 1684: I, 287-303).

Although his two books on Solomon were rarely mentioned subsequently during the furious controversy which raged throughout the United Provinces in the years 1703-1711 over the Spinozistic content and implications of his *Hemel op Aarden*, at least one or two of those theologians who published tracts denouncing, and refuting, that book seem to have been aware that Van Leenhof's Spinozism was already evident in his earlier texts on Solomon. Thus, for example, Franciscus Burmannus, a Reformed

¹⁹ Van Leenhof 1704: 54-55; in view of Van Leenhof's remarks here I date his conversion to Spinozism to around 1674: „ik ben (God dank) al lange jaaren af geweest van yemands sentimenten slaafs to volgen en ik weet niet dat ik zedert dartig jaaren in de grondzaaken en 't wezen der onderzoekinge van waarheid eenige veranderinge hebbe ondergaan”; on Van Leenhof's discussion with Wittichius, in 1681, see also Wittichius 1695: 563-576.

preacher of Enkhuizen, the son of the more famous Utrecht professor of that name, who assailed Van Leenhof in his *'t Hoogste Goed Der Spinozisten Vergeleken met den Hemel op Aarden van Heer Fredericus van Leenhof*, a 295 page book published at Enkhuizen in 1704, states that previous to his taking up his pen against Van Leenhof he had contented himself with a moderate knowledge of Spinoza's writings: „maar om tegen Heer van Leenhof over de Spinozisterij te twisten, had by my wat meer werks in; die des-selvs groote kennisse en onvergeykelyke ervaarenheid in dese geheymen, uyt syn Hemel op Aarde en uyt syn Prediker van Salomo, maar al te veel vernomen hadde” (Burmanning 1704: 9, 14.). To prepare himself adequately to challenge Van Leenhof, Burmannus had re-read the whole of Spinoza from beginning to end and jotted down comprehensive notes.

Burmanning's references to the „Prediker van Salomo” are all the more noteworthy in that this author obviously regarded the *Hemel op Aarden* as being politically, as well as theologically and ethically, subversive. Besides undermining the fundamentals of Christian belief in favour of ethical and metaphysical Spinozism, Burmannus charged Van Leenhof with seeking to make „'t gantsche stuk van den Godsdienst van de Overheyd afhankelijk... en daarom maer een staatkundige godsdienst voordraagt, dewelke bestaat in eenige weinige Grondwaarheden, en, tot onderlinge rust en liefde, in den Borgestaat, geschickt zynde, een ieder volle vryheid geeft, en van de Godsdienst te gevoelen en spreken wat hy wil” (Burmanning 1704: 11). A few pages further on, Burmannus remarks that he does not hate Van Leenhof personally „maar dat wy waarlik syn Gevoelens, in syn Hemel op Aarden en Prediker verspreyt, als een dodelijk venijn, en besmettelijke Pest voor alle zielen, die se aanneemen, en als seer schadelijk voor onsen gantschen staat en Godsdienst, van herten haten” (Burmanning 1704: 14.).

The content of Van Leenhof's two books on Solomon, supplemented with what he says, or implies, about society, the State, and organized religion, in the *Hemel op Aarde*, do indeed amount to a comprehensive political philosophy in which a far-reaching toleration and the radical subordination of organized religion to political authorities are fundamental principles, a political philosophy which is undeniably Spinozistic in character. Though set out in books which ostensibly proclaim the glory of King Solomon, Van Leenhof's political philosophy is, in the first place uncompromisingly republican. The author's dislike not just of actual kings – I assume that he has in mind both Louis XIV and William III – clearly extends to the principle of monarchy as such, as emerges in several striking passages. In one instance, he expresses contempt for the „pluimstrijkerie der hovelingen en die interest meinen te hebben by koningen...; men stelt se boven de wetten, men wil de

Monarchale regeering, die buiten twijfel de onvolmleaakste is, uit een sonne in de werelt en een God vastmaaken, als of een koning alles kon verligten en kennen en uitwerken 't geen Godslasterlijk is; de koningen hebben maar een naam van te heerschen en werden dikwils van sulke geregeert die men beter niet en noemt; dat is seker dat er geen Monarchale Regeeringe als in de bloot tijtel gevonden werd" (Van Leenhof 1700: 50-51.). While it seems likely that Van Leenhof's remarks here in some degree reflect the widespread revulsion, and the palpable damage done to William III's public reputation, since 1697, arising from the continual innuendo about the Stadholder-king's reputed homosexual relationship with his new favourite, the Gelderland noble, Arnold Joost van Keppel, Lord Albermarle (Israel 1995: 861.), is clear that Van Leenhof is also echoing the view which Spinoza expresses in Chapter VI of the *Tractatus Politicus* where the philosopher remarks

„Unde fit ut quem multitudo regem elegit, is sibi imperatores quaerat seu consiliarios seu amicos, quibus suam et omnium salutem committit, ita ut imperium quod absolute monarchicum esse creditur sit revera praxi aristocraticum, non quidem manifestum, sed latens, et propterea pessimum" (TP 6/ 5: 298; 1958: 916.).²⁰

In his *Prediker* Van Leenhof calls on his readers to consider the institution of monarchy where „human vanity most prevails" and note „how few good kings" there were over Israel and Judah and „have been in general in the world", as well as how little kings trust in their own subjects whom mostly they oppress rather than protect „and therefore must fear" (Van Leenhof 1700a: 132). Monarchies, he insists, are inherently „instable" („wisselvallig en vol ongelukken" [Van Leenhof 1700a: 134]). At monarchical courts, the king is seen as a kind of god, the source of all favour, so that he is abjectly flattered, even deified. Courtiers seek only their advantage so that their hearts are full of deviousness and treachery while virtue, truth and the upholding of divine and human laws, as well as respect for age and understanding, are regarded as the childish and slavish notions of a base spirit (Van Leenhof 1700a: 132). Here the glittering image of Solomon performs an negative role to show, by contrast, how inadequate the generality of monarchs really is.

²⁰ „The result is that the man whom the people has chosen as king looks for generals or counsellors or friends to guide him, and entrusts them with his own safety and the safety of all; so that the state which is believed to be a pure monarchy is really an aristocracy in practice, but a concealed and not an open one, and therefore of the very worst type."

Basic to Van Leenhof's political philosophy is the idea, which is also Spinoza's, that there is, and can be, no political legitimacy based on the hereditary principle, tradition or ecclesiastical sanction. „Daar is geen regeeringe”, as he expressed it, „als die van de redelijkheid alles is maar goed voor soo veel 't daar mede over-een-stemt en voor Goddelijk met regt kan door-gaan; buiten dat is 't slaverny onder schijn van heerschen”.²¹ This is clearly an echo of Spinoza's principle that „sicuti in statu naturali ille homo maxime potens maximeque sui juris est qui ratione ducitur, sic etiam illa civitas maxime erit potens et maxime sui juris quae ratione fundatur et dirigitur”²²

From this principle, it follows, in Van Leenhof's view, that republics are better than monarchies and, if there is a monarch, that he should be limited in his power by a representative assembly: 's Princen heer-schappij kan niet soo sagt wesen als wanneer „er meer heerschen en is best door een Parlement besnoeit daar in d'opperste Magt eygentlijk gelegen is” (Van Leenhof 1700b: 51). The more the ability of kings to control the military, and share out offices and posts, is curtailed, the more the interests of society will be protected. As reason is the fundamental measure, the aspirations of princes and courtiers need always to be kept in check. Serving princes and deference for courtly pomp is simply baseness: „de grootste eere is t God en reden en 't gemeen te dienen” (Van Leenhof 1700b: 50).

Central to Van Leenhof's republicanism, as to Spinoza's, is the idea that the true location of sovereignty is in the laws of the political community to which all must be subject alike while power, on the other hand, needs to be divided and kept in a state of equilibrium by means of suitable constitutional checks and balances (Van Leenhof 1700b: 73-74; 1700a: 239-244). These institutionalized checks and balances must then be held in general respect and not interfered with when they do not suit powerful men's needs and ambitions. Especially disastrous is the idea that kings are above the laws:

„'t is een godloos gevoelen dat men koningen boven de wetten stelt. God door wie sy regeeren volgt sijne eeuwige en onveranderlijke wet; de welke alleen gekent en nagevolgt de seekerste regeeringe maakt en daar is geen waare heerschappij die bestendig wesen kan dan door Goddelijke wijsheit” (Van Leenhof 1700b: 44).

²¹Van Leenhof 1700b: 51, 81; in Van Leenhof, as in Spinoza, this key principle is linked to the unshakeable conviction „daar is egter eenerley volmaakteit van de menschelijke nature en aldus eenerley goed en quaad”, *ibid.*: 81; see also Van Leenhof 1700a: 131.

²²„Just as in the state of nature the man who is guided by reason will be most powerful and most fully possessed of its own right.” (TP 3/ 7: 287/ 1988: 288-289.).

As the basic purpose of political society is to provide safety, protection, order and heightened opportunities for co-operation for all, inhabitants and strangers alike, and bring a „thousand advantages and services“ to every individual, it is essential that the laws should be devised for that end and should afford the same security and advantages for all (Van Leenhof 1700a: 50, 228.). There is no greater blessing, Van Leenhof assures his readers, than to live in a state ordered according to reason but, at the same time, this is an ideal situation which, experience shows, is rarely attained: „wat een onuitspreekelijk geluk was het dan tot duisent gebruiken van de menschelijke volmaaktheit in een gezegende regeeringe veylig en redelijk te kunnen leven: maar men ziet selden dit geluk“ (Van Leenhof 1700a: 131.). Society is full of vanity and the government whether it be by assembly of the people, by aristocracy, or by a king, is inevitably susceptible to numerous defects which have always been, and will always be, immanent. The perfect state is unattainable as there is no way to ensure that laws are solely „zuiver tot de gemeene heerlijkheit en welstand en zonder interest van bysondere ingevoert; ook kan men alles niet voorsien en alle ongemakken door de wetten volmaaktelijk wegnemen en borgerstaaten stigten voor de eeuwigheit“ (Van Leenhof 1700b: 51.).

Regarding the selection of those who wield authority and power neither birth, nor inheritance, nor status have any guiding or intrinsic value. Thus kings have no special worthiness to rule however much they may imagine that they surpass other people in perfection. Rank and offices, insists our writer, are distributed more on the basis of favouritism and vanity than on any rational basis (Van Leenhof 1700a: 156, 292.). Van Leenhof expressly warns against rejecting persons as candidates for high office simply on account of humble social origins, if they possess virtue and intellect, „for history teaches that from the most humble background have come princes, kings, and popes, who have surpassed their predecessors“ (Van Leenhof 1700a: 292.).

It is respect for, and obedience to, the laws devised for the common good which is identified, in Van Leenhof, as in Spinoza, as the foundation of civil society, reverence for the laws being elevated far above all other forms of deference whether for rank, authority, tradition or any Church (Van Leenhof 1700a: 239, 243-244.). This, of course, is typical of Spinozism and crypto-Spinozism in all its forms. In a key passage of *Den Hemel op Aarden*, Van Leenhof holds that experience has taught rulers that religious doctrines which are used to try to curb wrongdoing by instilling fear of divine chastisement, and of Hell, have no effect on hardened criminals and persistent offenders. Such men mock the notion of Hell and will have set

aside such anxieties long before giving themselves over to a godless life of robbery, murder and other such „mad and bestial passion”: „voorts is ‘t zeker dat een magistraat met een goed voorbeeld van regt en goedertierenheid meer kan doen tot weringe der Godlooze als alle de predikanten zamen; want de opperste Magt heeft lange armen en duizent oogen door haar dienaars en trouwe onderdanen” (Van Leenhof 1703: 108.). That is why, he adds, crime and criminals proliferate „when governments become weak and decline” (Van Leenhof 1700a: 249.).

No aspect of Solomon’s greatness was more celebrated in Scripture than his wise dispensation of justice and it is precisely the prompt, dexterous and rational enforcement of the protection afforded by the laws which, says Van Leenhof „makes a king much loved” just as there is nothing more grievous to society than the slow and inefficient application of the law. Our author lavishes praise on Solomon the law-maker and the enforcer of the law who, he says, terrified the malevolent and drove out „all godloosheit en quaad” so that evildoers hid themselves and feared the „doorziende oog der opperste Magt” (Van Leenhof 1700b: 73.). Furthermore, the deft enforcement of rational laws encourages those who might otherwise deviate to conduct themselves in an upright manner and generally earns the gratitude of the people who clearly appreciate the benefits accruing from the efficient administration of justice (Van Leenhof 1700b: 81; 1700a: 249.).

Van Leenhof teaches, just as Spinoza taught, that a regime will be the more stable and secure the more the private interests and concerns of those who govern are restrained and the laws are enforced impartially and rationally. For the more government is conducted for the general benefit the less people will need to be compelled and the more they will respect and love those who govern them: „yeder is van nature vry en werd liever door redelijke edelmoedigheid dan door dwang geregeert” (Van Leenhof 1700b: 168.).

As he tells us towards the end of *Het Leven*, Van Leenhof made use of the story of King Solomon as a framework relevant to everybody

„ten eynde yeder sig aan hem spiegelen mag en leeren van die koninklijke wijsheit God en de genade kennen, zijn eeuwige kragt en Goddelijkheit in de nature doorzien, sig en andre bestieren, en zeer veele zaaken verstaan mag so nuttig in de zaamenlevinge op dat hy met vermaak en roem leve en sig aan de Goddelijke natuur gewenne vol waare troost in leven en dood” (Van Leenhof 1700b: 158.).

Solomon was a wise ruler who made laws for the benefit of society and earned the love of his subjects and, as such, stood in stark contrast to the generality of kings. At the same time he was a philosopher, he devoted him-

self to the pursuit of joy and every sort of pleasure. It was held against Epicurus, notes Van Leenhof that he saw salvation, or the „highest good” in the pleasures of eating, drinking, fornication, and so forth. „Maar daar is”, continues Van Leenhof, „een Vleeschelijke en ook een geestelijke wellust, en dat is een lust die prijselijck en wel is, en den Menschen hoogsten noodig; om in ‘t regt gebruik der dingen en in de kennisse Gods altijd lustig en vrolijk in waare vryheit te leven. Epicurus was buiten twijfel een zedig, nugter en neerstig man die veele Boeken gemaakt heeft en gantsch aan ‘t onderzoek der nature was overgegeven: soo dat hy t’onregt beklad werd als door de nijd en onwetenheit den besten veeltijds is wedervaren”.²³ Discerning readers can scarcely have been in much doubt as to whom Van Leenhof was alluding to here. The philosophical, as well as the political significance, of King Solomon for Van Leenhof, was perfectly clear: it was part of an ancient tradition which led via Epicurus and also Confucius²⁴ to its culmination in Spinoza.

²³1700a: 43; according to Burmannus, Van Leenhof „voert in ‘t Christendom in die vleeschelyke en vuyle leere van Epicuur, die onder de blinde Heidenen self, by Mannen van wysheit en een ingetogen leven doorgaans verfoeit wierd. En wilde wel, dat men, onder ‘t beloop van een lichamelijke nootschikkelykheid, die alles soude bestieren, dit leven, dat tog van geen ander soude gevolgt worden, door een ongestoorde Onbekommerdheid en gedurige Vrolijkheid, het verste sogte uyt te rekken, dat het voor een sterveling doenlyk was.”; see Burmannus 1704: 4; while Van Leenhof was obviously interested in Epicurus’ philosophy, I disagree with Hubert Vandenbossche’s view that „Van Leenhof’s politieke opvattingen zijn niet zeer helder. Men vindt twee reeksen teksten die met elkaar in tegenspraak zijn”. His argument is that Van Leenhof’s political Spinozism was in conflict with, and was diluted by, passages in his work „die het apolitisme en de gelatenheid prediken, die zonder meer anti-demokratisch zijn en het recht op opstand ontkennen”. In fact, Spinoza’s view on popular revolt against established authority is also highly ambivalent while Van Leenhof’s tendency insofar as this is discernible, towards an Epicurean ‘apolitisme’ is a minor strand in his thought; see Hubert Vandenbossche 1974: 43-44.

²⁴1700b: 56-57: „...gelijk dien grooten wijsgeer Confutius alles dat den mensch uit de natuur kan dienstig zijn ten grooten deele in schrift heeft naagelaten”.

BIBLIOGRAPHY

WORKS OF SPINOZA:

- The Political Works. *The Tractatus Theologico-Politicus in Part and the Tractatus Politicus in Full*, edited and translated by A.G. Wernham. Oxford 1958:xxx
- Tractatus Theologico-Politicus* (Gebhardt Edition, 1925), translated by Samuel Shirley. Leiden 1989: 109-111.

OTHER TEXTS:

- Batelier, Jacob: *Vindiciae Miraculorum per quae divinae Religionis et Fidei Christianae Veritas olim confirmata fuit, Adversus profanum auctorem Tractatus Theologico-Politici*. Amsterdam 1673.
- Burmans, Franciscus: *'t Hoogste Goed der Spinozisten Vergeleken met den Hemel op Aarden Van den Heer Fredericus van Leenhof*, Enkhuizen, 1704.
- Israel, J. I.: *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806*. Oxford, 1995.
- Klever, Wim: *Een nieuwe Spinoza in veertig facetten*, Amsterdam, 1995.
- Malet, André: *Le Traité Theologico-Politique de Spinoza et la Pensée Biblique*, Paris: Société les Bulles Lettres (Publications de l'Université de Dijon; 35.), 1966.
- Mannarino, Lia: „Pietro Giannone e la letteratura empia”. *Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Firenze* 2 (1980): 195-241.
- Misrahi, Robert: „Spinoza and Christian thought: a challenge”. In: *Speculum Spinozanum 1677-1977*, S. Hessing ed., London: Routledge & Kegan Paul, 1977: 387-417.
- Observationes Selectae ad Rem Litterariam Spectantes* 8 (1704): 327-367.
- Offenberg A. K.: „Jacob Jehuda Leon (1602-1675) and his Model of the Temple”. In: *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century: Studies and Documents*, J. Van den Berg and Ernestine van der Wall, Dordrecht, 1988: xxx-yyy.
- Schröder, Winfried: „The Reception of the early Dutch Spinozists in Germany”. In: *Disguised and overt Spinozism around 1700*, Wiep van Bunge and Wim Klever eds.; Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, (Brill's Studies in Intellectual History; 69) 1996: 157-196.

- Tyssot de Patot, Simon: *Voyages et aventures de Jaques Massé*, ed. A. Rosenberg, Oxford, 1993.
- Van Bunge, Wiep: „Van Velthuysen, Batelier and Bredenburg on Spinoza's interpretation of the Scripture”. In: *L'Heresie Spinoziste: La Discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus, 1670-1677, et la Réception immédiate du Spinozisme*, ed. Paolo Cristofolini. Amsterdam, 1995: 59-61.
- Vandenbossche, Hubert: *Frederik van Leenhof*. Bruxelles, 1974: xxx
- Van der Tak, W. G. : „Spinoza, Merchant and Autodidact”. *Studia Rosenthaliana* 16 (1982): 119-195.
- Van Leenhof, Fredericus: *De keten Der Bybelsche Godgeleerdheit*. 3 vols. Amsterdam, 1684.
- Van Leenhof, Fredericus (1700a): *De Prediker van den wijzen en magtigen Konink Salomon*, Zwolle-Amsterdam, 1700.
- Van Leenhof, Fredericus (1700b): *Het Leven van den wijzen en magtigen Konink Salomon*. Zwolle-Amsterdam, 1700.
- Van Leenhof, Fredericus: *De Hemel op Aarde*, Zwolle. 1703.
- Van Leenhof, Fredericus: *Den Hemel op Aarden Opgeheldert*. Zwolle, 1704.
- Wittichius, Christopher: *Onderszoek van de Zede-konst van Benedictus de Spinosa, en een Verhandelinge van God en Desselfs Eigenschappen*. Amsterdam, 1695.

BENEDINO GEMELLI

ASPETTI DELL'ATOMISMO CLASSICO NELLA FILOSOFIA DI FRANCIS BACON E NEL SEICENTO



'opera intende evidenziare il contributo offerto a Bacon – non solo a livello dottrinale ma, soprattutto, espressivo e terminologico – della dottrina atomistica classica, quella di Lucrezio in particolare, seppur mediata dalle necessità evolutive del pensiero filosofico: il poeta latino era ormai divenuto un imprescindibile testo di cultura. Bacon utilizza la dottrina atomistica, soprattutto nella versione lucreziana (spesso proiettata anche su Democrito), su due fronti: da una parte come contrapposizione strumentale all'aristotelismo, dall'altra come fondamento dinamico della sua dottrina fisica. In quest'ultimo ambito le potenzialità generatrici e formatrici dell'atomo, già presenti *in nuce* nel testo lucreziano, vengono ulteriormente sviluppate attraverso l'impiego dell'allegorismo mitologico. Da questo rinnovamento riprende vigore un tipo di atomismo maggiormente incentrato sulla forza interna e sui moti del corpuscolo, atomismo che si è tentato di seguire in alcune sue variegatae irradiazioni, teoriche ed operative, sino alla fine del XVII secolo. Si è pure cercato di stabilire quanto del materialismo atomistico, come veicolo ed espressione di sapienza antica valida sul piano etico e retorico, sia confluito, con elementi di modernità, in F. Bacon; si è constatato come vi siano stati, da parte sua e di altri, diversi tentativi di ridurre il divario tra quel materialismo e la religione cristiana; nella filosofia naturale baconiana tale integrazione è stata realizzata attraverso l'allegorismo. Anche la dottrina degli 'idoli' ha ricevuto un supporto terminologico e funzionale dagli 'idoli' dell'atomismo, i 'simulacri' di Lucrezio in particolare. Inoltre moduli lucreziani, mediati da specifiche dottrine psicologiche rinascimentali (B. Telesio e A. Doni), trovano riscontro nella trattazione baconiana dei rapporti tra l'anima e lo 'spirito'. Il serrato raffronto tra F. Bacon e un atomista rigoroso (e attento lettore di Bacon) quale I. Beeckman su diversi temi topici sperimentali, soprattutto della *Sylva Sylvarum*, conferma la sostanziale appartenenza di Bacon al tradizionalismo 'scientifico' di fronte agli emergenti indirizzi, di cui Beeckman era convinto assertore, che collegavano la matematica con la fisica.

Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria», vol. 152

1996, cm. 17 x 24, 434 pp. Lire 86.000

[ISBN 88 222 4460 5]

CASA EDITRICE



LEO S. OLSCHKI

C.p. 66 • 50100 Firenze • Tel. (055) 65.30.684

Fax (055) 65.30.214 • E-mail: celso@olschki.it

DIE PHILOSOPHISCHEN GRUNDPRINZIPIEN VLADIMIR SOLOV'EVS UND DIE LEHRE DES SPINOZA

Nelli Motroschilowa

Hauptziel dieses Aufsatzes wird sein, eine größere westliche Leserschaft mit der Philosophie Vladimir Sergeevic Solov'ev (1853-1900) vertraut zu machen, wobei die von der Forschung kaum gestellte philosophiegeschichtliche Frage nach dem Einfluß der Philosophie des Spinoza auf Solov'evs Schaffen zu beantworten ist. Jeder Wissenschaftler, der für ein westliches Lesepublikum über Vladimir Solov'ev (oder über andere große Philosophen Rußlands) schreibt, muß sich mit einer schwierigen und widersprüchlichen Situation auseinandersetzen.

Einerseits herrscht in der (vorwiegend im Westen publizierten) Literatur über Vladimir Solov'ev Übereinstimmung, daß dieser Philosoph eine bedeutende, wenn nicht die bedeutendste Rolle in der Entwicklung russischer Philosophie gespielt habe. Ich führe ein Zitat von W.Goerdts an, dem bekannten deutschen Spezialisten russischer Philosophiegeschichte: „Er ist der wohl bedeutendste russische Denker überhaupt bisher, jener Philosoph des ‘Silbernen Zeitalters’ Rußlands und des Symbolismus, der nicht nur in Rußland zum Aufbruch zu neuen Ufern aufgerufen, Philosophie, Kunst, Theologie und öffentliches Leben tiefgreifend angeregt, sondern durchaus auch in die europäische und Weltkultur hineingewirkt hat. Als Beispiel dafür mag dienen, daß die deutsche Gesamtausgabe der Werke von Vladimir Solov'ev, die 1953 zu erscheinen begann,...mit der Publikation des VIII.Bandes im Jahre 1980 abgeschlossen ist“ (Goerdts 1984, 1995: 471). In der westlichen philosophischen Literatur sind ausgezeichnete Untersuchun-

gen über V. Solov'ev vorhanden.¹ Es gibt Artikel über ihn in den Philosophischen Wörterbüchern.²

Andererseits ist einzuräumen, daß moderne westliche Philosophie, trotz des Weltruhms von Vladimir Solov'ev, trotz des Vorhandenseins einer deutschen Variante (vgl. Solowjew, DGA) seiner Werke, trotz Übersetzungen einzelner Werke von ihm in verschiedene Sprachen, selten genug ihre Bekanntheit mit den Hauptideen und Werken dieses hervorragenden Denkers zu erkennen gibt.

Deshalb möchte ich in meiner Argumentation folgendermaßen vorgehen: Zunächst stelle ich die wesentlichen Entwicklungsstufen und die Hauptideen der Philosophie Vladimir Solov'evs vor – wobei ich in diese Übersicht das Thema „Solov'ev und Spinoza“ eingliedern möchte. Ein solches Vorgehen rechtfertigt sich umso mehr, als Solov'ev bereits vom Anfang seines philosophischen Schaffens bis zum Schluß auf die eine oder andere Weise immer wieder zu Spinoza zurückgekehrt ist, wobei gerade in den Umbruchzeiten des philosophischen Schaffens die Hinwendung zu Spinoza besonders bedeutsam geworden ist. Die Lehre des Spinoza war für Solov'ev nicht nur Ausgangspunkt seiner Grundideen, sondern auch Zentrum eines philosophischen Streits. In meinem Aufsatz wird das Schwergewicht auf die allgemeinphilosophische, metaphysische Grundlegung der Philosophie Solov'evs gelegt, die der Lehre Spinozas gegenübergestellt werden. Eine konkrete Untersuchung der Übereinstimmungen und Unterschiede beider Philosophen in ethischen und sozialphilosophischen Fragen ist von großem Interesse. Wegen der Kürze des Aufsatzes bin ich jedoch gezwungen, solche Fragen „hintan“ zu stellen.

Jetzt aber ganz von Anfang an.

Vladimir Sergeevic Solov'ev, der Sohn des in Rußland sehr bekannten Historikers Sergej Solov'ev, wurde in Moskau am 16. Januar 1853 geboren. Die Atmosphäre in der Familie Solov'ev schrieb sich von russischen (und kleinrussischen, d.h. ukrainischen) Kulturtraditionen her, die auf die geistige Entfaltung des Knaben keinen geringen Einfluß ausübten. Der Großvater Solov'evs war Pope. In der Familie galten religiöse Werte maßvollen, nicht fanatischen Zuschnitts. Während seiner Gymnasialzeit in den sechziger und Anfang der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts und der Studienjahre an der Moskauer Universität begeisterte er sich für viele Ideen, die für das damalige geistige Leben Rußlands typisch waren. Anfangs schrieb er sich in

¹ Frühe Untersuchungen, vgl. Prager 1925; Tavernier 1916; vgl. auch Müller 1945, 1957, 1958; Gäntzel 1968.

² Vgl. Ziegenfuss / Jung 1950: 560-563; Schmidt 1978: 624-625; Müller / Halder 1971: 251.

die mathematische Fakultät der Moskauer Universität ein, weil er von der Vorstellung beseelt war, seine Anstrengung den exakten Wissenschaften zu widmen. Das geistige Rußland der damaligen Zeit war eigentümlich geprägt: Viele neigten zu den Naturwissenschaften und erwarteten von ihnen die Lösung aller Probleme von Wissenschaft, Philosophie und öffentlichem Leben. Materialismus, Positivismus, Atheismus waren vorübergehende intellektuelle Modeerscheinungen. Bereits als Gymnasiast hatte sich Solov'ev mit philosophischen Problemen auseinandergesetzt: Insofern verfiel er kurzfristig dem Materialismus und Positivismus, die seine religiösen Spekulationen ins Wanken brachten. Solov'ev schreibt selber, daß er in seiner Jugend ein „engagierter Materialist“ gewesen sei, was zum Zweifel an dem Sinn der christlichen Religion geführt habe. Dies war, nach Ansicht der Biographen, die erste Wende in der geistigen Entwicklung Solov'evs – vom Glauben zum Materialismus, wenn auch zu einem skeptisch und atheistisch eingefärbten Materialismus. Aber bald fand die „zweite Umkehr“ statt – von den materialistisch-positivistischen, fast atheistischen Zeitstimmungen aufs neue hin zu Glaube und Religion. Ludolf Müller, der bekannte Solov'evkenner und Mitherausgeber der Werke Solov'evs, schreibt: „...Wir wissen, daß Spinoza, den Solov'ev später als seine erste philosophische Liebe bezeichnet hat, und Schopenhauer die Etappen des Weges waren, die ihn zum Glauben zurückführten – nicht zu dem verlorenen Glauben der Kindheit, sondern zu einem neuen Glauben, der im wesentlichen mit dem alten übereinstimmte, der aber durch philosophisches Denken geläutert und durch die Hereinnahme der naturwissenschaftlichen Erfahrung des 19. Jahrhunderts erweitert und vertieft war“ (Müller, in DGA, Erg.bd. 1977: 19). So läßt sich sagen, daß der bedeutsamste Umbruch in der frühen geistigen Entwicklung Solov'evs sich gerade unter dem Einfluß „der ersten philosophischen Liebe“ zur Philosophie des Spinoza vollzog.

Die Hingabe an die Philosophie Spinozas spiegelt eine Wende in den spekulativen Ansichten von noch größerer Allgemeinheit wider: Als Solov'ev bereits auf der mathematischen Fakultät studierte, interessierte er sich immer mehr für die Philosophie und andere Geisteswissenschaften. Man muß wissen, daß in den sechziger und siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts Universitätsphilosophie in Rußland entweder auf der historisch-philologischen Fakultät oder (häufiger) auf den geistlichen Akademien gelehrt worden ist. Solov'ev hat tatsächlich einige Zeit geschwankt, wem er den Vorzug geben sollte – den Naturwissenschaften, der Mathematik oder der Philosophie. Die Frage hat sich von selbst „gelöst“: Solov'ev fiel im Physikexamen durch und wechselte erleichtert zur historisch-philologischen Fakultät, wo er sich verstärkt mit Philosophie befaßte, die für ihn bald zum

Lebenssinn wurde. Formal hat Solov'ev die Semesterkurse nicht abgeschlossen und erst einige Zeit später, als die Promotion vor der Tür stand, hat er die nötigen Examina für den Abschluß der Universitätsstudien abgelegt.

Am 24. November 1874 hat Solov'ev in der Universität von Sankt Petersburg promoviert und seine Dissertation verteidigt. Ihr Titel: „Die Krise der westlichen Philosophie; (wider die Positivisten)“. Für die russischen Verhältnisse der damaligen Zeit war der Kandidat ziemlich jung: Im 21. Lebensjahr. Die Verteidigung der Dissertation kann als wichtiges Ereignis nicht nur im Leben Solov'evs, sondern auch in der Geschichte der russischen Kultur gelten. Sie legt Zeugnis ab von der „Ankunft“ eines bedeutsamen Denkers und seiner Absage nicht nur an den Positivismus (auch eigener Prägung), sondern an die traditionelle und auch die zeitgenössische westliche Philosophie – einer Absage, die natürlich deren Anverwandlung voraussetzt, insofern grundsätzliche Ideen bewahrt und etliche westliche und östliche Denkformen entfaltet werden. Im Zusammenhang dieses Aufsatzes sollte hervorgehoben werden, daß Solov'ev bereits in der Jugend die „anti-metaphysische“ Versuchung des Positivismus überwunden hat. Seine Attacke gegen den Positivismus blieb nicht unbemerkt. Sie erregte die Aufmerksamkeit der russischen Anhänger dieser philosophischen Richtung. Beim Disput trat, unter anderen nichtoffiziellen Opponenten, der in Rußland bekannte Adept des Positivismus Vl. Lesevic (1837-1905) auf. Übrigens trat Lesevic, der auch die Metaphysik im Geiste des Positivismus auslegte, gegen die spinozistische Metaphysik auf, insofern er Spinozas Erläuterungen zur Substanz und ihren Hauptattributen für unfruchtbar für die „menschliche Erfahrung“ erklärte: Letztere sei jene Hauptinstanz, an die allein die Philosophie appellieren könne – so die Meinung des Positivisten.

Unsere anschließende Betrachtung wird zeigen, in welchem Umfang die frühe und die reife Konzeption Solov'evs sich gerade von jenen Positionen des Positivismus unterscheiden werden – was die metaphysischen Prinzipien und insbesondere die Auffassung von der Substanz bei Spinoza betrifft. Solov'ev hat die traditionelle Philosophie des Westens auch in seiner Dissertation kritisch bewertet. Aber diese Kritik hatte nichts mit dem positivistischen Negativismus gemein. Die kritische Einstellung war natürlich in hohem Maße wesentlich, allein schon von Solov'evs Ausgangspunkt einer „Philosophie der Krise“ her. Diese kritische Einstellung legt Zeugnis ab vom Entstehen neuer Denkparadigmata in der russischen Philosophie. Zu diesem Zeitpunkt begann auch im Westen die Suche nach neuen Denkmustern, insofern die Vorstellungen von der Krise der westlichen Zivilisation und des europäischen Denkens, von der Notwendigkeit einer entschlosse-

nen, kardinalen Umformung der Grundlagen des Philosophierens, von der Umwertung der Werte allmählich immer populärer wurden. Sowohl in der westlichen als auch in der russischen Philosophie wird folgender Umstand, meiner Meinung nach, zu wenig beachtet: Vladimir Solov'ev ist auch deshalb zu einer der bedeutendsten Persönlichkeiten der Philosophie am Ende des 19. Jahrhunderts geworden, weil er selbständig und mit den westlichen Denkern gleichwertig eine Lehre von der Krise der westlichen Philosophie aufstellte und zugleich eine originelle Konzeption schuf, die eine Umkehr „zu neuen Ufern“ (zumindest) des russischen Denkens, zu neuen Paradigmen der Philosophie und Kultur herbeiführen konnte. Zusammen mit Vladimir Solov'ev gingen Nietzsche, Bergson, James, Freud, Husserl und andere glänzende Philosophen Europas und Amerikas auf die Suche nach neuen Denkwegen. Nietzsche und Solov'ev starben im Jahre 1900, und ihre philosophischen Lehren, so verschieden sie auch sein mögen, stimmen im wesentlichen doch überein, gleichsam als würden sie die Philosophie des 19. Jahrhunderts vollenden und somit Ruhm und Anerkennung des 20. Jahrhunderts erwerben.

Aber kehren wir zum Disput der Dissertation Solov'evs zurück. Sie fand weite Resonanz und das gesellschaftliche Interesse eines öffentlichen Ereignisses auch deshalb, weil sie einer neuen Zeit der russischen Philosophie und der russischen Kultur insgesamt zum Aufbruch verhalf: Materialismus und Positivismus wurden abgelöst durch eine religiös-idealistische, metaphysische Philosophie neuer Prägung und spezifischer Intention. Rationalismus und eine Neubewertung der mystischen Erfahrung gingen eine Verbindung ein. Solov'ev hatte sich bereits in den siebziger Jahren für Vorstellungen der Mystik begeistert. Nach seiner Promotion wurde er Dozent an der Moskauer Universität und bald, entsprechend den akademischen Regeln im damaligen Rußland, wurde er zu einem Studienaufenthalt ins Ausland geschickt. Zunächst reiste Solov'ev nach London. Dort befaßte er sich in der Bibliothek des Britischen Museums vor allem mit der Kabbalah und der gnostischen und mystischen Literatur. Diese innere Anteilnahme rührte auch davon her, daß er 1862 in Moskau und 1875 in London „Gesichte“ hatte: „Sophia, die göttliche Weisheit“ – erschien ihm als die „personale Verkörperung des göttlichen Urgrundes der Welt in einer weiblichen Gestalt von überirdischer Schönheit“. Solov'ev, auch ein außerordentlicher Dichter, spricht darüber im Gedicht „Drei Begegnungen“. Als Philosoph wollte er diese außergewöhnliche geistige Erfahrung bedenken. 1876 besuchte Solov'ev auch Neapel, Sorrent, Paris.

Nach seiner Rückkehr nach Rußland zog Solov'ev nach Sankt Petersburg um, wo er 1878 zwölf öffentliche Lesungen abhielt unter dem Thema

„Vorlesungen über das Gottmenschentum“. Die „Vorlesungen“ wurden zum herausragenden Ereignis der russischen Kulturgeschichte. Die Vorlesungen des fünfundzwanzigjährigen Philosophen hat Dostoevskij regelmäßig besucht. Auch Tolstoj war bei einigen Vorlesungen anwesend. Jetzt durfte man schon mit Nachdruck von einem Einfluß Solov'evs auf die russische Kultur sprechen. Er wurde ein Denker von Weltgeltung. Sein Werk, „Kritik der abstrakten Prinzipien“, war eine Fortführung und Verallgemeinerung derjenigen Ideen, die er in den Vorlesungen geäußert hatte. Dieses Werk wurde am 6. April 1880 als Habilitationsschrift disputiert. Und beim Disput war wiederum Dostoevskij im Publikum. (Solov'ev pflegte Umgang mit Dostoevskij und dessen Familie vom Mai 1878 bis zum Tode Dostoevskijs 1881. Solov'ev hielt beim Begräbnis des Dichters die Grabrede.)

„Die Kritik der abstrakten Prinzipien“ ist ein Werk, das Solov'evs Dialog „in absentia“ mit der westlichen Philosophie der Vergangenheit und besonders mit der Philosophie Spinozas fortsetzt, wovon nachfolgend die Rede sein wird.

Am 1. März 1881 wurde Zar Alexander II. ermordet. Dieser Mord ist Zeugnis für die negative Einstellung eines Teils der Intelligenz gegen die von den Zaren ins Werk gesetzten, allmählich heranreifenden Reformen, die jedoch in Rußland immer wieder verzögert wurden. Solov'ev war ein Gegner des politischen Radikalismus und Terrorismus. Aber er entschied sich, für die Begnadigung der Zarenmörder einzutreten. Dieser Schritt Solov'evs wurde diktiert von den Grundsätzen seiner „Philosophie des Gottmenschentums“: er hielt dafür, daß die Todesstrafe unvereinbar mit den Prinzipien seiner Philosophie sei – ebenso unvereinbar wie der „zoologische Nationalismus“, Antisemitismus, die dem Christentum widersprechende Unterdrückung anderer Völker, der Haß der Konfessionen und Religionen untereinander.

Dieser kühne Schritt Solov'evs endete damit, daß er seine Universitätsprofessur aufgab. Die Aufgabe erfolgte nicht ohne äußeren Druck, doch im wesentlichen aus freien Stücken. Der Zarenmord war für den Philosophen Ausdruck des krisenhaften Zustands der russischen Gesellschaft. Er war zutiefst unzufrieden, daß die herrschenden Kreise in Rußland, die orthodoxe Kirche, die bestimmenden gesellschaftlichen Schichten nichts zum sozialen Frieden beitragen wollten und im Gegenteil Kampf und Haß immer mehr schürten. Der grauenhafte Haß der Einzelnen und ganzer sozialer Stände untereinander beherrschten das öffentliche Leben Rußlands: Anstelle eines wechselseitigen Zusammenwirkens, anstelle von Güte und Mitgefühl – denjenigen Prinzipien, auf denen Solov'ev seine Philosophie der All-Einheit und des Gottmenschentums errichtet hatte. Solov'ev sah voraus, welche hi-

historischen Prüfungen dieser Weg in Zukunft auferlegen würde. Enttäuscht von der Ideologie, der Politik und dem Wirken der orthodoxen Kirche, wandte der Philosoph sich der römisch-katholischen Kirche zu, die ihn vor allem deswegen anzog, weil sie – im Unterschied zur russischen Orthodoxie – der staatlichen Macht gegenüber nicht kriecherisch, sondern immer kritisch eingestellt war. In den achtziger Jahren schenkte Solov'ev der öffentlichen Diskussion viel Aufmerksamkeit und befaßte sich mit politischen, sozialen und kirchlichen Fragen. 1883 bis 1888 veröffentlichte er etliche politische Aufsätze; 1888 faßte er sie zu einem Sammelband zusammen unter Titel „Die nationale Frage in Rußland“, 1. Teil; 1888 bis 1889 erschien der zweite Teil der „Nationalen Frage in Rußland“. Neben Überlegungen und Veröffentlichungen zur Kritik der Orthodoxie, zu Hoffnungen auf eine Vereinigung der Kirche (unter der Ägide der katholischen Kirche, wie Solov'ev zunächst dachte), befaßte er sich auch mit anderen religiösen Fragen. 1884 publizierte er „Das Judentum und die christliche Frage“, wo Spinoza erwähnt wird. Es handelt sich dabei um die Kritik Spinozas an der christlichen Religion und Ideologie – eine Kritik, die Vladimir Solov'ev für ehrlich und aufrichtig hält und die er sogar den antichristlichen Äußerungen anderer westlicher Autoren vorzieht – etwa denjenigen Voltaires. 1886 erschien der Aufsatz „Verteidigung des Talmud gegen antisemitische Literatur in Deutschland und Österreich“ (DGA 4).

Den abgewogensten Standpunkt der Polemik um die miteinander verknüpften religiösen und nationalen Fragen vertrat Solov'ev in „Die russische Idee“, einer Vorlesung, die er in Paris im Salon der Prinzessin zu Sayn-Wittgenstein gehalten hatte. Schon 1883 hatte Solov'ev in „Der große Streit und die christliche Politik“ den Slavophilen (besonders seinem einstigen Freund N. Strachov) eine Absage erteilt. In der Auseinandersetzung um die russische Idee vertrat er weder extrem slavophile noch einseitig westlerische Orientierungen. Vladimir Solov'ev wird zu Recht zu den Anhängern einer künftigen Vorstellung von der Einheit und dem Zusammenwirken der Völker, von der notwendigen gesamteuropäischen Vereinigung, besonders der Einigung Europas und Rußlands, Europas und Asiens, des Westens und des Ostens gezählt. Diese Ideen sind ihm auch von seinen philosophischen Prinzipien der All-Einheit und des Gottmenschentums diktiert.

Zu diesem Zeitpunkt war Solov'evs Situation in der russischen Kultur und in der russischen Gesellschaft undurchsichtig. Einerseits galt allgemein, daß Solov'ev der bedeutendste und einflußreichste Denker Rußlands war, ein Denker von Weltgeltung. Andererseits gab es weder im sozialen, politischen Leben Rußlands noch auf den Universitäten und Akademien für ihn bis zum Ende seines Lebens einen Platz. Besonders gefährlich wurde die

Situation Ende der achtziger Jahre. Man denunzierte ihn bei Zar Alexander III., daß er sich im Ausland Äußerungen erlaubt habe, die den Interessen Rußlands und der orthodoxen Kirche schaden könnten. Es ging dabei um „Die russische Idee“. Eine Zeitlang fürchtete Solov'ev, er würde bei seiner Rückkehr in die Heimat verhaftet und nach Sibirien verbannt werden. Aber die Sache ging einigermaßen gut aus – wenn man in Betracht zieht, daß der Denker seit 1889 an den öffentlichen Diskussionen um politische oder kirchliche Fragen nicht mehr teilnahm und sich ganz seiner philosophischen Arbeit widmete. Sein letztes Jahrzehnt war in dieser Hinsicht sehr produktiv. 1897 erschien sein Hauptwerk: „Die Rechtfertigung des Guten“. Der Philosoph übersetzte Platon ins Russische und schrieb einen glänzenden Essay „Das Lebensdrama Platons“ (1899). In seinen letzten Werken ist der Einfluß Auguste Comtes und Friedrich Nietzsches zu spüren. Solov'ev verfaßte auch etliche Artikel für die Enzyklopädie Brockhaus und Efron; in manchen ist auch von Spinoza die Rede. Eine Monographie über Spinoza ist „Der Gottesbegriff (Zur Verteidigung der Philosophie Spinozas)“, ein Werk, das 1897 erschienen war. Solov'ev plante, einen Lexikonartikel über Spinoza zu schreiben. Aber eine Krankheit und der recht frühe Tod verhinderten die Ausführung solcher Pläne.

Ludolf Müller beschreibt die letzten Tage und Stunden im Leben Solov'evs: „Völlig entkräftet, dazu akut erkrankt an einem offenbar schon lange wirkenden Nierenleiden, kam er am 15. Juli 1900, seinem Namenstag, zu seinem Freund, dem Fürsten Sergej Trubetzkoi, auf den Landsitz Uzkoe, etwa 20 Kilometer vom Stadtzentrum Moskaus entfernt. Einige Tage später empfing er die heiligen Gaben aus der Hand des Dorfpriesters Beljaev...Als er immer häufiger in Bewußtlosigkeit verfiel, bat er: „Laßt mich nicht einschlafen! Laßt mich beten für das Jüdische Volk! Ich muß für es beten“, und er rezitierte mit lauter Stimme einen Psalm in hebräischer Sprache. Ein anderes Mal sagte er: „Ich muß wohl zu viel auf einmal gearbeitet haben. Schwer ist die Arbeit im Dienste des Herrn“. Er starb am 31. Juli (13. August) und wurde am 3. (16.) August an der Seite seines Vaters im Novo-Devici-Kloster in Moskau beigesetzt“ (Müller, in DGA, Erg.bd. 1977: 35).

DAS PROBLEM DER ALL-EINHEIT IN DER PHILOSOPHIE SOLOV'EVs UND DIE EINHEIT DER WELT IN DER LEHRE DES SPINOZA.

Die Philosophie Solov'evs stimmt mit der Lehre des Spinoza in etlichen Punkten überein. Es scheint gerechtfertigt, folgende These aufzustellen: die philosophischen Lehren Solov'evs setzen – unter neuen historischen Bedin-

gungen und auf einem neuen Wegstück des Entwicklungsprozesses der Universalphilosophie – auf eine neubelebte Weise philosophische Traditionen eines Denktyps fort, dem man in aller Behutsamkeit auch Spinoza zurechnen kann. Die Verwandtschaft Spinozas und Solov'evs besteht vor allem darin, daß beide Denker eine Lehre von allumfassender Systematik aufstellen wollten, die von einer universalen Problematik mit ethischer Zentrierung getragen ist: Nämlich der Vorstellung von Gott. Wie Spinozas Hauptwerk die „*Ethik*“ ist, so war für Solov'ev die Summe seines Schaffens „Die Rechtfertigung des Guten“. Wenn Solov'ev auch unablässig Zeichen seiner Hochachtung für den holländischen Denker setzte (- er meinte z.B., Spinoza und Kant würden „sehr edle Typen der natürlichen Weisheit darstellen“, DGA 4: 292 -), so war er natürlich nicht immer mit Spinoza einer Meinung. Wie wir noch sehen werden, erwies sich die scharfe und entschiedene Polemik gegen Spinoza in einer Reihe von Momenten gerade als kritisch-konstruktive Methode, die Solov'ev zur Ausarbeitung seiner eigenen originalen Konzeption verhalf. (Daher kann man auch dem Philosophiehistoriker Zen'kovskij nicht zustimmen, wenn er sagt, Solov'ev sei immer Spinozist gewesen.)

Solov'evs Philosophie liegt die Vorstellung der All-Einheit zu Grunde. Sie gerade soll die äußere Welt, den Kosmos, das unendliche Universum philosophisch interpretieren. Doch ist sie ursprünglich auch so akzentuiert, daß sie auf tiefere und vielfältigere Weise, als dies in der vorausgehenden Philosophie geschehen ist, den Ort des Menschen im kosmischen Universum reflektiert, die organische Einheit des Menschen und der Natur behauptet sowie die Einheit Gottes und der Natur, ebenso die Einheit Gottes und des Menschen, des Individuums und der Gesellschaft, der einzelnen Individuen und der Geschichte.

Die Orientierung auf die All-Einheit des Kosmos ist ein charakteristischer Zug der Philosophie Solov'evs und auch seiner Nachfolger in der russischen Philosophie und dem naturwissenschaftlichen Denken des „*Silbernen Zeitalters*“ am Ende des 19. Jahrhunderts und in den vorrevolutionären Zeiten des 20. Jahrhunderts.

Diese Philosophie wird öfters als „*russischer Kosmismus*“ bezeichnet. Auf Solov'ev gehen wesentlich die Anfänge dieser Anschauung zurück; diese Anschauung hat die Tradition des Kosmismus begründet, auch des Kosmologismus der vorangehenden Philosophie, und hat darauf abgezielt, den Kosmismus mit neuen Ideen, entsprechend dem Zeitgeist, zu bereichern. Man muß gleich anfangs hervorheben, daß Solov'ev die Traditionen des europäischen und östlichen Philosophierens organisch verbinden wollte.

Die Idee der All-Einheit des Kosmos wurde von ihm einerseits auf die Ursprünge des östlichen Philosophierens zurückgeführt. Andererseits interpretierte er diese östliche Tradition völlig im „westlichen“, neuuropäischen Geist: All-Einheit ist gleichsam ein Symbol und ein Garant der Freiheit, was den Grundsätzen der Philosophie Hegels und Schellings näher kommt. Wir wollen einen Blick werfen auf das philosophiehistorische Schema, das Solov'ev mit dem Ziel ausgearbeitet hat, seine Ideen mit den wesentlichen Traditionen der Vergangenheit zu verbinden. Im Aufsatz „Die historischen Taten der Philosophie“ (d.i. der Text der Petersburger Antrittsvorlesung) interpretiert Solov'ev die historische Aufgabe der Philosophie auf eine Weise, die sie mit den ersten Schritten des indischen und griechischen Denkens verbindet: Die Philosophie „befreite die menschliche Person von äußerem Zwang und gab ihr einen inneren Inhalt“.³ Und das philosophische Hauptproblem Solov'evs lautet: „Was tut die Philosophie für die Menschheit, welche Güter gibt sie ihr, von welchen Übeln befreit sie sie?“ Solov'ev antwortet auch auf die noch konkretere Frage: „Worin bestand die historische Bedeutung des Übergangs von der indischen und griechischen Philosophie?“ Goerdts faßt die Antwort des russischen Denkers auf diese Frage folgendermaßen zusammen: „In die indische Welt, in der der Mensch vollständig den Zwängen der Natur und der Gesellschaft unterworfen war, in dieses Land 'jeglicher Sklaverei, Ungleichheit und äußerer Absonderung' (Kastenwesen), ohne Begriff der Humanität und mit einer großen sinnlichen Religion wird von einzelnen Denkern 'ein neues unerhörtes Wort' hineingerufen, das Wort der All-Einheit, „alles ist eines“ (vse est' odno), d.h., daß 'alle Besonderheiten und Teilungen nur Variationen der einen allgemeinen Wesenheit sind' –, eine These von eminent praktischer Bedeutung. 'Das war das erste Wort der Philosophie, und durch es wurde der Menschheit zum ersten Male ihre Freiheit und brüderliche Einheit verkündet'. Der Gedanke der All-Einheit (vseedinstvo) und die ihm entsprechende Konsequenz, in jeder Lebenswelt sich selbst zu sehen: 'das bist du' (tat twam asi) – zerreißen grundsätzlich jede 'religiöse und soziale Sklaverei, jede Ungleichheit und Absonderung'“ (Goerdts 1995: 478). Solov'ev sieht indes den Unterschied von altindischer und griechischer Philosophie darin, daß das Prinzip der All-Einheit des Universums bei den Indern einfacher und organischer war, denn die Vorstellung von der menschlichen Person war noch nicht entdeckt, während bei den Griechen, die den „inneren Inhalt der menschlichen Person“ entfaltet haben, die Entwicklung allmählich zum Dualismus zweier Welten

³Istoriceskije dela filosofii, in: Gesammelte Werke = Sobranie socinenij V.S.Solov'eva, T.II, St. Peterburg 1911. Nachdruck Brüssel 1966. S.411 f.

ging – der kosmischen und der menschlichen, eine Vorstellung, die bei Platon ihre prägnante Formulierung fand. Solov'ev betrachtete gerade die innere Erfahrung dieses Dualismus als die Wurzel für Platons „persönliches Lebensdrama“. Die historische Bedeutung des Christentums liegt für Solov'ev darin, daß sie den altgriechischen Dualismus, insbesondere den Platons, aufheben mußte. Allein die Person Christi verkörpert in sich die All-Einheit, als Versöhnung zweier Welten. Die Person Christi, die „die Welt nicht verneint wie Buddha und nicht aus der Welt geht wie der platonische Philosoph, sondern in die Welt kommt, um sie zu retten“. Das ist das Resümee Solov'evs (wiederum in der schönen Interpretation von Goerdts): „Das Christentum geht 'in seiner allgemeinen Anschauung' vom Platonismus aus, jedoch ist der ideale Kosmos im Christentum 'infolge der gottmenschlichen Person' (silozu bogoceloveceskoj licnosti) Christi 'lebendige Wirklichkeit...das wahrhaft-Seiende' (istinno-suscee), wirkt selbst und wird nicht nur angeschaut“ (Goerdts 1995: 480).

Wenn man die spezifische Gestalt der Philosophie Solov'evs verstehen will, so darf man nicht außer acht lassen, daß der Denker auch die Erfahrung der Naturwissenschaften und der Mathematik in Betracht zieht, insofern er diesen Disziplinen zusätzliche Argumente für seine Idee der kosmischen All-Einheit entnehmen will. So werden in neuem historischen Material die theoretischen Ansätze Descartes', Spinozas, Leibniz' in bezug auf die Naturwissenschaft gleichsam reproduziert.

Im übrigen sind Solov'evs naturwissenschaftliche Analysen nicht so bedeutend und originell wie bei den erwähnten Philosophen des 17. Jahrhunderts. Die Analysen stehen ganz im Dienst seiner, auch ethisch bestimmten, Grundideen. Eine ist bereits vorgestellt – die Idee der All-Einheit. Die naturwissenschaftlichen Argumente, die die All-Einheit stützen sollen, sind teilweise in früheren metaphysischen Konzeptionen erarbeitet worden, für die das Prinzip der Einheit, der Ganzheitlichkeit, der „Totalität“ der Welt vorherrschend war. Dazu gehörte zweifellos auch die Philosophie Spinozas, in welcher die erste Grundvoraussetzung das Prinzip der Einheit der Welt ist, „gefiltert“ durch die Vorstellung vom all-einen Gott. (*Ethik* 1, Lehrsätze 15 oder 17: Gott oder alle Attribute Gottes sind eins – „wir haben schon gesagt, daß es ein unendlich vollkommenes Wesen geben muß, von dem alles in allem ausgesagt werden muß“.)

Die naturwissenschaftlichen Lehren, auch die, die im 19. Jahrhundert neu waren – von der Wärme, vom Licht, von der Elektrizität, vom periodischen System der Elemente – waren für Solov'ev Bestätigung des metaphysischen Prinzips der allgemeinen Einheit, insofern „alles zu allem neigt“.

Die andere Idee der Lehre Solov'evs zielt auf die Erläuterung der Widersprüche, mit denen auf dem Weg zur allgemeinen Einheit zu rechnen ist. Dies ist eine Vorstellung, die durchaus mit seinem anderen Prinzip dialektisch verknüpft ist und nicht nur einfach die Unterschiede in Umfang und Inhalt der All-Einheit erklärt, sondern auf die zentrifugalen, zersetzenden Tendenzen im Kosmos und in der Welt des Menschen verweist. Wenn Solov'ev die Differenz solcher Tendenzen zum Prinzip der All-Einheit erörtert, legt er wiederum religiös-ethische Ideen zugrunde, wenngleich sie schon im Anfang eine negativ-kritische Nuance aufweisen. Nach Solov'ev „liegt die Welt im Argen“ (lejit vo zle), wobei das Böse als universeller Faktor erscheint. Hier nähert sich Solov'ev der Ende des letzten Jahrhunderts populären Konzeption an, in welcher Unterschiede und Widersprüche in Natur und Gesellschaft sich aus dem Kampf um die Existenz erklären. Goerdts, der hier Solov'ev paraphrasiert, meint zusammenfassend: „Diese evolutionstheoretische Aussage, die 'die Verderbnis der Natur' als 'Faktum' nimmt, ist jedoch eingebettet in die These, das auf den Egoismus gegründete Leben der Natur sei 'eine Voraussetzung des Christentums als der Religion der Rettung'“ (Goerdts 1995: 481). Denn 'ungeachtet seines Egoismus kann kein Wesen in seiner Getrenntheit bestehen; mit unwiderstehlicher Kraft wird es hingerissen und graviert zum anderen, und nur in Verbindung mit 'Allem' findet es seinen Sinn (logos, ratio) und seine Wahrheit' ... Dieses Streben, das – trotz der das Universum beherrschenden Zwietracht – einem jeden innewohnt, bindet alle in eins und zeigt, daß der Sinn der Welt die All-Einheit ist“ (DGA 2: 72f.).

Hier liegt der Ursprung der Abgrenzung Solov'evs zu Spinoza verborgen. Denn der Kosmismus der All-Einheit unterscheidet sich bereits dadurch von der Einheits-Philosophie des Spinoza, daß Solov'ev von Anfang an das Natürliche und das Menschliche einander annähert. Für ihn ist ihre Einheit unbezweifelbar, auch wenn er außer den Knotenpunkten auch Seinsbereiche findet, die nicht übereinstimmen: zunächst nur angedeutet, unmerklich, aber dann immer offensichtlicher „vermenschlicht“ er den Kosmos. Man muß in Betracht ziehen, daß diese Argumentationslinie die philosophische und naturwissenschaftliche Kultur Rußlands am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts gewaltig beeinflußt hat, insofern sie die umfassende russische Kulturtradition begründete, die den Kosmos, das Universum dem Menschen und seinen Handlungen, seinen Absichten, seinen inneren Erfahrungen und nicht zuletzt der wissenschaftlich-technischen Tätigkeit annähert. Und wenn im Westen in der ersten Hälfte des Jahrhunderts der Kosmos eher als „gewaltiges Objekt“ betrachtet wurde, das man fürchten und das man eher unterwerfen und gefügig machen müsse, – so herrschte in Rußland traditionell

eine andere Geisteshaltung, die durch den Kosmismus Solov'evs, N. Fedorovs, Vernadskijs, Cziolkowskis, Florenskijs und anderer geschaffen wurde. (Übrigens bewirkte diese religiöse, metaphysische, naturwissenschaftliche Geisteshaltung auf eigentümliche Weise den nachfolgenden „Aufbruch“ Rußlands in den Kosmos. Und obzwar zu Zeiten der Sowjetunion für die „Eroberung des Kosmos“ eine andere, irreligiöse Ideologie angewandt wurde, so gründet die Vorstellung von einem dem Menschen „verwandten“, nahen und fernen Kosmos ganz deutlich im russischen Kosmismus, der zu diesem Zeitpunkt seine Pflicht bereits getan hatte.)

Und doch hat die Philosophie des Spinoza, die von Vladimir Solov'ev so hochgeschätzt ist, bekanntermaßen der Begründung der Vorstellung der Einheit kraft einer „Vermenschlichung“ der Welt (und Gottes) einen Riegel vorgeschoben. Solov'ev hat dem kritischen Verbot des Spinoza volle Aufmerksamkeit geschenkt. Wenn er dieses Verbot kritisch unterlief, so konnte er sich dabei auf die Resultate der europäischen Philosophie im 18. und 19. Jahrhundert stützen.

SHELLINGS UND HEGELS EINFLUSS AUF SOLOV'EVS NEUFORMULIERUNG DER SPINOZISTISCHEN KONZEPTION.

Daraus ist zu ersehen, daß Hegels und Schellings Neuformulierung des Spinozismus für Vladimir Solov'evs metaphysischen Entwurf von besonderer Bedeutung war. Die beiden idealistischen Denker zählten Spinoza zu den wichtigsten Gestalten des philosophischen Denkens. Leider kann an dieser Stelle nicht im einzelnen darauf eingegangen werden, auf welche Weise sich die Geschichte der Relation Hegels und Schellings zur Philosophie des Spinoza darstellt. Hier kann der Leser lediglich auf die Spezialliteratur zu diesem Thema verwiesen werden.⁴ Das Ziel dieses Aufsatzes ist es, auf diejenigen Momente hinzuweisen, die sowohl die Lehre des Solov'ev mit der Schelling-Hegelschen Neuformulierung des Spinozismus verbinden, als auch die Originalität des russischen Denkers in der angegebenen Problematik offenlegen.

Insofern Schelling und Hegel mehr oder weniger die spinozanische Vorstellung von der Einheit und der Ganzheit der Welt teilten, von der Einheit des Menschen und der Natur, von der Einheit des Menschen und Gottes,

⁴ s. Breton 1983: 61-87; Cramer 1978: 259-265, 1977: 1-8; Harris 1984; Lucas 1982; Macherey 1979; Meyer 1972: 223-231; Naess 1983: 160-175; Pieper 1977: 545-564; Rosenstreich 1974: 43-55; Sherman 1976: 36-43; Shestov 1971: 244-268; Shmueli 1972: 645-657.

so akzeptierten sie auch das kritische Pathos der Lehre des Spinoza, das sich gegen die „Subjektivierung“, die „Anthropologisierung“ des Kosmos richtete.

Durch die idealistische Neigung, die Welt zu vergeistigen und zu vergöttlichen, die Welt dem Geist, dem Absoluten anzunähern, sahen sich beide Denker jedoch auch gehalten, den Rigorismus des Antianthropologismus Spinozas zu überwinden. Denn in Hegels und Schellings Vorstellung ist die Welt dennoch mit Wesenszügen ausgestattet, die dem menschlichen Geist ähnlich sind. Natürlich sind beide Philosophen mit diesem Faktum jeweils anders umgegangen. Der Weg Hegels: der verabsolutierte und objektivierter Geist als Grundlage, Movens und Endpunkt des Weltprozesses ist der Garant von dessen Einheit. Der Weg Schellings: die mit der Welt verschmelzende und gleichsam aus ihr hervortreibende Geistigkeit ist zunächst „dunkel“ und existiert nur in der Form von mystischen, kraft einer „Offenbarung“ greifbaren, Aufschwüngen, um dann, über eine Anzahl von Stufen zum Menschen, zum menschlichen Geist emporzusteigen. Es herrscht Übereinstimmung darin, daß die mystisch-sophiologischen Elemente der Philosophie Vladimir Solov'evs seine Lehre ganz besonders der „Philosophie der Offenbarung“ des späten Schelling (und dementsprechend der veränderten Interpretation des Spinoza und des Spinozismus) annähern. Für eine solche Auffassung gab Solov'ev nicht wenig Anlaß, doch scheint es mir nicht gerechtfertigt, deswegen die in der Literatur gängige Charakteristik Solov'evs als eines „Schellingianers“ zu übernehmen.

Was sind die Übereinstimmungen und Unterschiede Schellings und Solov'evs in der Lösung der diskutierten Fragen? Solov'ev nähert sich insbesondere dem späten Schelling an und deshalb auch dessen Auslegung und Kritik des Spinozismus: insofern nämlich beide Philosophen im Verständnis von All-Einheit, von der Einheit des Menschen und des Kosmos, sich an eine alte Idee anschließen, die bei Spinoza Prägnanz erhielt die Idee der ursprünglichen Bedeutung der Einheit der Natur in Gott und durch Gott. Beide Philosophen bemühen verstärkt den an Schattierungen reichen, metaphysischen Inhalt der Idee der Einheit. Solov'ev konnte, im Anschluß an Hegel und Schelling, die Vorstellung der Einheit, Ganzheit und „Totalität“ des Universums weiterentwickeln, indem er die Momente der All-Einheit betonte. Schelling und Solov'ev sind sich noch in einem anderen Punkt ähnlich: Darin, daß sie (im Unterschied zu Spinoza und Hegel), unter dem Einfluß der deutschen Mystiker, insbesondere Jakob Böhmes, außer-rationale, intuitiv-mystische Seiten der menschlichen Erfahrung in ihrer Aneignung der All-Einheit in den Vordergrund zu stellen beginnen. Nicht ganz unwichtig ist auch folgender Umstand, daß die „Philosophie der Offenbarung“ des

späten Schelling ein Synonym der christlichen Philosophie war, – (wenn sich keine konfessionellen Unterschiede aufdrängten). Auch für Solov'ev war die Philosophie der All-Einheit, die entstanden war aus Vorstellungen der Mystik, der Offenbarung, der gnostischen Sophiologie, ein Synonym des christlichen Denkens – ohne bestimmte konfessionelle Akzente. Eine Verwandtschaft der Positionen Schellings und Solov'evs bestand auch darin, daß beide Philosophen, auf eine genauere und modernere und vor allem philosophischere und nicht rein theologische Weise, der Person Christi einen zentralen Ausdruck verliehen. Doch gerade in diesem Punkt hat Solov'ev seine Lehre immer mehr nicht nur von der antipersonalistischen Philosophie Spinozas abgesondert und abgesetzt, sondern auch von Schellings Variante des Modells einer Einheit Gottes, der Welt und des Menschen. Im weiteren Fortgang der Argumentation werden wir noch auf die Frage des Einflusses der Ideen Hegels und Schellings auf Solov'evs Interpretation des Spinozismus zurückkommen.

DER PHILOSOPHISCHE SINN DER VORSTELLUNG GOTTES BEI SOLOV'EV UND SPINOZA.

Wie bereits erwähnt, kann die Lehre Solov'evs auch in dem Sinne an den spinozanischen Typ des Philosophierens angenähert werden, daß der russische Denker, ineins mit Spinoza, der Idee Gottes zentrale philosophische Bedeutung verleiht. Das bedeutet nicht, daß Philosophie durch Theologie ersetzt wird, und es zeigt auch nicht an, daß die philosophische Analyse die theologische bloß verdoppeln will. Ganz im Gegenteil: Die Vorstellung von Gott verfügt über einen reich differenzierten, philosophischen Inhalt.

Hier setzt Solov'ev die Sache Spinozas, Hegels und Schellings fort. Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, daß Solov'ev ein Denker des Endes des 19. Jahrhunderts ist, wo Philosophie menschlicher Kultur bereits den Gedanken eingewöhnt hat, daß philosophisch-metaphysisches Denken und Theologie prinzipiell zueinander in Distanz stehen. Und wenn ich daher Vorträge in Europa oder Deutschland über russische Philosophie halte, muß ich mir immer vor Augen halten, daß der Denktyp, den Solov'ev vertritt, oft bei heutigen Philosophen Zweifel und Vorwürfe erregt – wegen seiner scheinbar veralteten „Theologiehaltigkeit“. Dagegen sind ähnliche Argumentationen bei Hegel und Schelling, Denkern der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in der Regel nicht hinderlich bei der Aneignung des philosophischen Werks, wohingegen dem späteren russischen „theologisierenden“ Philosophieren durchaus nicht solche Geduld entgegengebracht wird.

Eine Antwort auf derartige Zweifel sehe ich (wie übrigens auch im Falle Hegels, Schellings und vieler anderer religiöser Philosophen des 20. Jahrhunderts) in einer ganz detaillierten Diskussion des philosophischen Orts und des Inhalts der Vorstellung von Gott, auch in der Konzeption Solov'evs. Denn gerade hier erweist sich für Solov'ev die kritische Interpretation der Ideen des Spinozas (und auch Leibnizens, Hegels, Schellings) als eine der Weisen, die eigene Philosophie konstruktiv zu begründen und zu entfalten. Wie das geschieht, werde ich am Beispiel des oben erwähnten Aufsatzes – „Der Gottesbegriff (Zur Verteidigung der Philosophie Spinozas)“ – zeigen. Zunächst aber einiges zur Publikationsgeschichte des Aufsatzes.

Der Professor der Logik und Psychologie der Sankt-Petersburger Universität, Al. Iv. Vvedenskij (1856-1925), einer der bedeutendsten russischen Kantianer (– Solov'ev hat ihn im Lexikon-Artikel „Kant“ erwähnt –), veröffentlichte einen Aufsatz „Der Atheismus in der Philosophie Spinozas“ 1897 in der Zeitschrift „Voprosy filosofii i psichologii“, Nr. 37. Eine Antwort darauf war auch der in der darauffolgenden Nummer veröffentlichte, oben erwähnte Aufsatz Solov'evs, der, wie bereits aus dem Titel ersichtlich, zur Verteidigung der Philosophie Spinozas und insbesondere des Gottesbegriffs, geschrieben ist. Solov'ev vermerkt bestimmte Verdienste der Arbeit Vvedenskij, ist aber über die Frage, ob Spinoza Atheist gewesen sei, ganz anderer Ansicht. In diesem alten, immer wieder auflebenden Streit bezieht Solov'ev eine eindeutige Position: Spinoza sei nicht nur ein gläubiger Mensch gewesen, – (was auch Vvedenskij einräumte), sondern folglich auch ein religiöser Philosoph, der für das religiöse Denken fundamentale Voraussetzungen geschaffen habe.

Weit größeres Interesse als der Dissens zu Vvedenskij über die Frage des, nach Solov'ev, scheinbaren Atheismus des Spinoza erregt das Problem Gottes als eines philosophischen Problems. Worin stimmt Solov'evs Position mit Spinozas Standpunkt überein, und worin unterscheiden sich beide?

Die Übereinkunft besteht, wie auch bei anderen religiösen Denkern, vor allem in der Frage der Absolutheit Gottes, d.h. philosophisch gesprochen, in der Frage nach den ursprünglichen Grundursachen und Bewegungsmomenten des Seins. „Asiatische und europäische Mystiker, alexandrinische Platoniker und jüdische Kabbalisten, Kirchenväter und unabhängige Denker, persische Sufis und italienische Mönche, der Kardinal Nikolaus von Kues und Jakob Böhme, Dionysios Areopagita und Spinoza, Maximus Confessor und Schelling – sie alle verkünden mit einem Herzen und einem Mund die unausdenkbare und unaussagbare Absolutheit der Gottheit“, (DGA 8: 323). Wenn Solov'ev das Spektrum der divergierenden Meinungen in der Gottes-Frage als eines philosophischen Problems skizziert, so

findet er wiederum Anlaß, die von Spinoza vertretene Argumentationslinie gutzuheißen. Dies ist vor allem der Begriff Gottes als einer all-einen „Substanz“. „Dieser Begriff von Gott als der einen Substanz vor allem, der logisch aus eben dem Begriff seiner Absolutheit oder seiner wahrhaften Göttlichkeit hervorgeht ... – diese Wahrheit der all-einen Substanz, die unter verschiedenen Namen von den Heiden bekannt worden ist, sie wird unter der wahren Bezeichnung Gottes als des Allerhalters auch von den Christen bekannt, die hierin mit den Juden und den Mohammedanern übereinstimmen. Aus diesem grundlegenden und notwendigen Teil unseres Glaubenserkenntnisses hat Spinoza ein ganzes philosophisches System gemacht“ (DGA 8: 323). Insofern affirmiert also Solov'ev vor allem die Idee der Substanz, die Idee der Substanzialität Gottes, die im Mittelpunkt der Philosophie des Spinozas steht (– ein angemessener Teil der *Ethik* und anderer Werke ist der Erläuterung der Begriffe der Substanz, der Attribute und Modi gewidmet –). Man braucht nicht die Bedeutung solcher Räsonnements im Rahmen einer soliden, philosophiehistorischen Tradition zu beweisen: Letztere zu unterstützen und kritisch umzuformulieren, war auch die Intention Solov'evs. Ähnlich wie Spinoza, Hegel, Schelling hatte Solov'ev durchaus nicht die Absicht, den Gottesbegriff der unterschiedslosen Verfügungsgewalt der Theologie zu überlassen, sondern hielt es für notwendig, ihn zur Aufgabe einer detaillierten, verfeinerten, metaphysischen Anstrengung zu machen, worin dem Thema der Substanz aufs neue eine beherrschende Rolle erteilt wurde. Denn im Anschluß an Spinoza verwebt Solov'ev das für ihn so bedeutsame Thema der All-Einheit mit dem Sachverhalt der Substanzialität.

Der grundsätzliche Dissens Solov'evs und Spinozas beginnt allerdings in der Frage der Beziehung Gottes und des Menschen. In dieser Hinsicht diskutiert Solov'ev das traditionelle Thema der Wissenschaftsliteratur über Spinoza: den Pantheismus. Zunächst räumt Solov'ev der historischen Bedeutung des Pantheismus eine hervorragende Bedeutung ein: „Das pantheistische Gefühl der Gemeinschaft mit der all-einen Substanz erzeugt religiöse Lehren und gibt damit gleichzeitig der Weltanschauung solcher Geister wie Spinoza und Goethe eine tiefe religiöse Beseeltheit. Während der Pantheismus im fernen Asien eine Volksreligion ist, wurde er in Europa seit langem zur Lieblingsreligion der Metaphysiker und Dichter, für die er nicht ein abstrakter Begriff ist, sondern eine Gegebenheit der Erfahrung“ (DGA 8: 314). Doch ist für Solov'ev jene Form des Pantheismus, die Spinoza verteidigt, unannehmbar. Er hält Spinoza für einen Anhänger des „statischen Pantheismus“. Der statische Pantheismus läßt das Dynamische des Universums außer acht, dessen Prozessualität, insbesondere dessen historische Entwicklung. Wenn sich aber die Menschheit der Bedeutung der „historischen Seite der

Welt und der Menschheit“ bewußt wird, „hört der statische Pantheismus Spinozas auf, das religiöse Gefühl und das philosophische Denken zu befriedigen. Gott kann nicht nur ein Gott der Geometrie und Physik sein, er muß auch ein Gott der Geschichte sein“ (DGA 8: 314). Zur Rechtfertigung Spinozas meint Solov'ev aber: „...wir finden dieses historische Element in keinem der übrigen religiösen und philosophischen Systeme“ (DGA 8: 314).

In seinem Lexikon-Artikel „Immanenz“ (1894) berührt Solov'ev die Frage, ob Gott der Welt immanent und inwieweit er ihr immanent sei. Er unterstützt die im „reinen Pantheismus“ (spinozanischen Typs) gegebene Anstrengung, Gott der Welt immanent zu machen. Doch stimmt Solov'ev nicht mit Spinoza über Maß und Form der Weise der Immanenz überein. In den „Vorlesungen zum Gottmenschentum“ (Lektion 6) unterscheidet Solov'ev: 1. den naturalistischen Pantheismus; 2. den Pantheismus des frühen Schelling und 3. den Pantheismus des späten Schelling. Solov'ev verwirft die beiden ersten Formen des „falschen“ Pantheismus und solidarisiert sich teilweise mit dem Pantheismus des späten Schelling. Solov'ev geht davon aus, daß Gott – dank dem Logos und der Sophia – der Welt „stärker und tiefer immanent“ ist, als dies in allen früheren theologischen Lehren von der Schaffung der Welt und in den philosophischen Konzeptionen dieses Problems dargestellt worden ist.

Ein weiterer, vielleicht noch bedeutsamerer Aspekt des Streits Solov'evs mit Spinoza geht um das Problem der „Personalität“ Gottes. Solov'ev negiert entschieden den „Antipersonalismus“ des Spinozismus und jeglicher anderen Philosophie, – (ob sie nun atheistisch oder religiös sei) –, die Gott einen Ort als „Person“ verweigert. Für Solov'ev überschneidet sich das Problem: wie ist All-Einheit zu verstehen – organisch mit der Frage: wie ist Gott zu verstehen? Darauf antworten viele Texte Solov'evs. Um mit Hegel zu reden: Solov'ev versteht Gott nicht nur als Absolutes, sondern auch als Subjekt. Wenn man dies versäumt, versichert Solov'ev, kommt Gott unterhalb des Menschen zu stehen, was folglich die göttliche Wesenheit ihres Gewichts berauben würde. Gerade in diesem Punkt werden aufs neue Übereinstimmung und Unterschied zu den Positionen Schellings und Hegels deutlich. Das freie Prinzip der Subjektivität soll, nach Hegel, dem Verständnis der Vorstellung von der Substanz zugrunde gelegt werden. Andernfalls gibt es, „keine Widerlegung des Spinozismus“, woran, nach Meinung Hegels, auch Fichte und Schelling gescheitert seien. In diesem Punkt folgt Solov'ev Hegel noch am ehesten. Im Unterschied zu Hegel und zu Schelling hat für Solov'ev das Thema „Substanz-Subjekt“ weniger einen abstrakt-kategorialen Charakter, sondern tendiert zur metaphysisch-theologischen Selbstreflexion. Im weiteren unterscheidet sich Solov'ev von Hegels Sicht

auf die Einheit der Substanz und des Subjekts, insofern er vor allem die Begründung eines personalen Gottes, aufgefaßt im Bild Christi als Verkörperung des personalen Prinzips und einer außerrationalen „Offenbarung“, akzentuiert.

In der Begründung seiner Position hatte Vladimir Solov'ev gleichsam auf die Einwände Spinozas (und anderer „Antipersonalisten“) reagieren müssen, insofern er diese Einwände bedachte, wobei er sie nicht bloß für wenig überzeugend, sondern von inneren Widersprüchen gekennzeichnet hielt. Spinoza erörtert bekanntlich die Frage nach den „Attributen, die Gott nicht eignen“: Gott kann keine Zwecke, Absichten, keinen Willen haben etc. Wenn Spinoza dies behauptet, gerät er unweigerlich in Inkonsistenzen. So sagt er: „Gott handelt“, (*Ethik*, Lehrsatz 17) – oder: ...was „Gott wegen seiner unendlichen Vollkommenheit nicht mehr wissen kann“. Mit anderen Worten: Spinoza versieht Gott dennoch mit Attributen des Subjekts, der Person. Und wenn er ihm das Vermögen zu wissen und zu handeln zuschreibt, warum dann nicht auch die Vermögen des Willens, der Zwecksetzung etc. Spinoza hat also insbesondere Recht in seinen „Einklammerungen“, in seiner Inkonsistenz und nicht in seinem antipersonalistischen Pathos.

Man muß noch einmal unterstreichen, daß für Solov'ev, ebenso wie für Spinoza, die philosophisch-theologischen Argumentationen über Gott nicht Selbstzweck sind, sondern zur Lösung fundamentaler, allgemeinphilosophischer und ethischer Probleme dienen.

Von solchen Problemen, die im Zusammenhang mit dem Thema Gott Solov'ev interessieren und die er analysiert, sind folgende zu nennen:

1. Die „Personifizierung“ Gottes erlaubt Solov'ev, ohne den Boden der All-Einheit zu verlassen (denn Gott ist die „lebendige All-Einheit“ – *zivo vseedinstvo*), dieses Prinzip mit einem anderen zu verknüpfen, nämlich dem der konkreten Individuierung, kraft dessen jede „Einzelzelle“ des Kosmos durch geistige Kraft belebt wird. Wenn Solov'ev einen solchen Schwerpunkt setzt, so aktualisiert er bereits nicht mehr die Philosophie des Spinoza, sondern die des Leibniz.

2. Der Appell an Gott als an eine Person erlaubt es Solov'ev, wiederum das Problem des Seins anzusprechen, insofern er einige Vorstellungen der früheren Ontologie entlehnt, ihnen aber doch eine frische, für seine Zeit neue, existenziell-ontologische Nuance verleiht. Solov'ev zählt Spinoza zur „dogmatischen Metaphysik“ (wie übrigens auch Descartes, Leibniz und Wolff). Der metaphysische Dogmatismus bestand darin, daß das von uns unabhängige Sein einfach nur postuliert worden ist. Ebenso dogmatisch wurde vorausgesetzt, daß völlige Übereinstimmung, sogar Identität besteht zwischen den Formen des Denkens und des Seins. Hier läßt sich für den Le-

ser feststellen, daß Vladimir Solov'ev gleichsam die Beschreibung der ersten Form der Relation des Denkens zur Objektivität aus Hegels „Wissenschaft der Logik“ übernimmt. Doch muß man feststellen: Solov'ev neigt dazu, auch Hegel der der westlichen Philosophie gemeinsamen abstrakt-dogmatischen Tradition zuzurechnen, die die These vertritt, daß gleichsam „die Formen unseres Denkens das wahrhaft Seiende“ sind. Aber eben dieses Grundprinzip lehnt Solov'ev ab. Hier gilt es aufzumerken: Es handelt sich um eine Abgrenzung zu den Traditionen der westlichen Ontologie, eine Abgrenzung, die Solov'ev an die religiös-idealistische Philosophie des „Silbernen Zeitalters“ weitervermittelte.

Solov'evs Beziehung zu den traditionellen Ontologien ist widersprüchlich. Einerseits schätzt der russische Denker jene Anstrengungen, die der Aufklärung der Frage nach dem absoluten, unbedingten Sein galten, was für ihn die Grundlage jeglicher Metaphysik und damit Philosophie darstellt, nämlich sich, so weit wie möglich, über Gott, die Welt und den Menschen zu orientieren. Doch andererseits macht Solov'ev der Metaphysik und Ontologie eben den Vorwurf: Ungeachtet dessen, daß über das Sein soundsoviele Seiten geschrieben sind, sei die Vorstellung des Seins in den wesentlichen Punkten abstrakt, mit dem Denken vermischt und daher auch undurchdrungen geblieben. Ein solcher Vorwurf wird in der Philosophie des 20. Jahrhunderts verschiedentlich wiederholt. Doch die russische Philosophie beginnt, mit Solov'ev, die äußerst frühe, vielleicht die erste Bewegung in Europa, die die Ontologie im existentialistisch-personalistischen, religiös-personalistischen Sinne umformulieren will.

Vladimir Solov'ev unterscheidet zwei Vorstellungen von Sein. Die erste Bedeutung ist die am häufigsten in Sprache und Denken verbreitete des „Ich bin“ (Ja est', ja esm'). Das Sein wird hier zum Prädikat des Subjekts, zum Prädikat des Ich. In dieser prädikativen Bedeutung ist das Sein dem menschlichen Bewußtsein am meisten vertraut, welches es, das Sein, in den Rang eines Seins als solchen erhebt. Indes hat aber das Sein, gemäß Solov'ev, noch eine weitere Bedeutung. Das Sein selbst ist Subjekt, und folglich ist es als das Seiende. Wenn man aber das Sein als Subjekt betrachtet, so bedeutet das gerade, Gott als Sein und auch als Person zu betrachten. In diesem Fall und nur in diesem Fall offenbart sich der ursprüngliche Sinn des menschlichen Seins im Kosmos und damit der ursprüngliche Sinn von Wahrheit, so Solov'ev.

3. Auf den ersten Blick mag es scheinen, daß, wenn Solov'ev Gott die Rolle des Subjekts zuweist – und zugleich auch die Rolle des Seins, des Seienden –, daß der Mensch dieser Rolle beraubt sein muß, die ihm die traditionelle Philosophie als Subjekt des Denkens und Handelns doch zugewie-

sen hatte. Doch Solov'ev „subjektiviert“ und „personifiziert“ Gott deshalb so mit aller Macht, weil er davon ausgeht, daß in diesem Fall kein unbedingter Sprung von Gott und der Welt zum Menschen, vom Kosmos zum menschlichen Individuum und zur Gesellschaft stattfinden wird. Gleichzeitig soll der Mensch sich abkehren von einer „Ideologie der Selbstliebe“, von der Rolle des Herrn über Natur und Kosmos. Hier sind die Ursprünge für jene Anschauung, derentwegen die moderne Literatur Solov'ev für einen Vorläufer der ökologischen Bewegung hält.⁵

4. Nach der Vorstellung von Solov'ev läßt sich ein personaler Gott, der als Seinsprinzip fungiert, mit logischer Leichtigkeit auch als erster Grund des Erkennens interpretieren. Insofern entbergen also in der Ontologie die ursprünglich eingeschlossenen gnoseologischen Grundlagen sich von selbst. Es sollte eine gnoseologische Propädeutik zur Ontologie existieren, deren Aufgabe es wäre zu erklären, wie in der Philosophie die Trennung des Subjekts vom Objekt erscheint, wie die Trennung der unmittelbaren Anschauung vom abstrakten Denken. Diese Absonderungen haben abstrakt-philosophischen Charakter und entsprechen durchaus nicht der wirklichen Verfassung und dem wirklichen Gang menschlichen Denkens. Die Absonderungen drücken nur die wissenschaftlich-theoretische Position des Denkens aus, für die solche Trennungen eine gnoseologische Voraussetzung werden. Indessen gelangt der Mensch, im Alltagsleben, in seiner realen Existenz, nicht zum Sein mittels Abstraktionen: Die Welt des Seins steht mit ihrer Vielfalt dem Menschen offen: offen seiner Erfahrung, seiner Erkenntnis; die Einheit der Welt und des erkennenden Menschen, die Einheit des Seins und der Erkenntnis ist unmittelbar und ursprünglich. Sie verkörpert Gott in sich und garantiert ihn, der gerade ein personaler Gott und damit der menschlichen Persönlichkeit innerlich nahe ist.

5. Vladimir Solov'ev verleiht der unmittelbaren Erfahrung, der Einzigartigkeit der „Offenbarung“ Gottes und der Welt universale philosophische Bedeutung. Diese Ideen haben ontologische, gnoseologische, ästhetische, ethische, sozial – philosophische Inhalte. Eine der wesentlichen Bemühungen Solov'evs und anderer russischer Denker ist die „Ästhetisierung“ Gottes und der Welt, was in engem Zusammenhang steht mit dem Interesse russischer Philosophie an der Kultur, der Kunst, der Sprache der Symbole und Bilder. Das ist auch der Grund dafür, warum Vladimir Solov'ev und andere russische Philosophen Anhänger der Idee der Sophia, der göttlichen Ur-

⁵ „Aktuelle juristische Fragen, z.B. der Resozialisierung, Probleme des Umweltschutzes und der Ökologie, des wirtschaftlichen *laissez faire* und der Staatsintervention, der Moral in Wirtschaft und Politik können von Solowjews grundsätzlichen Ausführungen dazu manches Licht erhalten“, vgl. Goerdt 1995: 474. Siehe auch das Nachwort von L.Müller, in: DGA 5: 849-856.

weisheit sind: Sophia, d.h. die Verkörperung der Göttlichkeit und der gegenwärtigen (weiblichen), Schönheit symbolisiert derart eine Ergänzung zum Prinzip Gottes (also zur philosophischen Theologie und religiösen Ontologie), so daß sie unmittelbar der All-Einheit eine ästhetische Bestimmung verleiht. Von diesem „metaphysischen“ Punkt her ziehen sich Fäden zu denjenigen Perspektiven der Konzeption einer „freien Theurgie“ und eines „praktischen Mystizismus“, die mit der Philosophie der All-Einheit eng verbunden sind und gleichsam ihre praktische Applikation bilden.

Alle diese Aspekte der Konzeption Solov'evs sind eng verknüpft mit seinen ethischen Grundlegungen. Im wesentlichen bildet die Ethik als „Rechtfertigung des Guten“ das Fundament und den Rahmen der gesamten Philosophie Solov'evs, wobei man wiederum an Spinoza erinnern muß. Es gibt Übereinstimmung und auch wesentliche Differenz zwischen Solov'ev und Spinoza in der konkreten Interpretation der ethischen, sozial-philosophischen Probleme. Doch die Behandlung dieses Themas, die den Rahmen dieses Aufsatzes überschreiten würde, muß für einen anderen Anlaß aufgeschoben werden.

(Übersetzt von Sigrun Bielfeldt)

LITERATUR

- Breton, S.: „Hegel ou Spinoza. Reflexions sur l'enjeu d'une alternative“. *Cahiers Spinoza* 4 (1983).
- Cramer, K.: „Kritische Bemerkung zu Hegels Spinoza – Interpretation“. *Archivio di Filosofia* (1978).
- Cramer, K.: „Über die Voraussetzung von Spinozas Beweis für die Einzigkeit der Substanz“. In: *Neues Heft für Philosophie* 12, Göttingen, 1977.
- Gänzel, H.: *Solowjows Rechtsphilosophie auf der Grundlage der Sittlichkeit*. Frankfurt a. M., 1968.
- Goerdts, W.: *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*. München, 1984 / *Russische Philosophie. Grundlagen*. München, 1995.
- Harris, E. E.: „The concept of Substance in Spinoza and Hegel“. In: *Spinoza nel 350 Anniversario della nascita*, Napoli, 1984.
- Kleines philosophisches Wörterbuch*, hg. v. Max Müller; Alois Halder. Freiburg-Basel-Wien, 1971.
- Lucas, H. C.: *Spinoza in Hegels Logik*. Leiden, 1982.
- Macherey, P.: *Hegel ou Spinoza*, Paris. 1979.
- Meyer, B.: „Spinozas System: eine Wurzel von Hegels Philosophie des absoluten Geistes“. In: *Hegel – Jahrbuch*, 1972.

- Müller, L.: *Solovjev und der Protestantismus*. Freiburg, 1945.
- Müller, L.: *Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs*. Berlin, 1957.
- Müller, L.: *Übermensch und Antichrist*. Freiburg, 1958.
- Naess, A.: „Spinoza and his attitude towards nature“. In: *Spinoza, his thought and work*. Jerusalem, 1983.
- Pieper, A.: „*Ethik a la Spinoza*: Historisch – systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31 (1977).
- Prager, H.: *Solowjews universalistische Lebensphilosophie*. Tübingen, 1925.
- Rosenstreich, N.: *From substance to subject: Studies in Hegel*. The Hague, 1974.
- Schmidt, H.: *Philosophisches Wörterbuch*, 1978.
- Sherman, E.: „Spinoza and the divine ‘cogito’: God as ‘self-performance’“. In: *Spinozas metaphysics: Essays in critical appreciation*, Assen, 1976: 36-43.
- Shestov, L.: *Sur la balance de Job*. Paris, 1971 (repr., first publ. 1923).
- Shmueli, E.: „Some similarities between Spinoza and Hegel on substance“. *Thomist* 36 (1972).
- Solowjew, V.: *die Deutsche Gesamtausgabe der Werke Solowjews*. Freiburg i. Br., 1953 (zit.: DGA, Bd., Seitenangabe).
- Tavernier, E.: „A Great Russian Philosopher“. *The Nineteenth Century*, 1916. .
- Wenzler, A.: *Das Problem des Bösen bei Wladimir Solowjew*, Freiburg.
- Ziegenfuss, W; Jung, G.: *Philosophen – Lexikon*. Berlin, 1950.

RÉSUMÉ

La finalité de cet essai est d'illustrer aux lecteurs occidentaux la pensée de Vladimir Solov'evs, en posant l'accent sur ses rapports avec la philosophie de Spinoza. Après une brève biographie intellectuelle du philosophe russe, l'auteur aborde le problème de l'influence déterminante que Spinoza a exercé sur la pensée métaphysique et ethico-politique de Solov'evs considérée aussi à travers la médiation de l'interprétation spinozienne de Hegel et Schelling. Un relief considérable a été donné à la discussion sur l'Unité et la totalité, pas seulement par rapport à des problèmes ético-politiques, mais aussi aux implications religieuses et spécifiquement théologiques.

AMALIA BETTINI

COSMO E APOCALISSE

TEORIE DEL MILLENNIO E STORIA DELLA TERRA NELL'INGHILTERRA DEL SEICENTO

L'attesa di un imminente secondo avvento del Cristo, che avrebbe cambiato in modo radicale ed irreversibile il mondo e gli uomini costituiva, nell'Inghilterra del XVII secolo, un elemento importante e fondante non solo del pensiero teologico ma anche di quello politico e scientifico.

La consapevolezza di vivere in una condizione di decadenza e di peccato, associata strettamente alla convinzione di un'imminente rinascita richiama con urgenza gli uomini sia ad un esame interiore sia ad una partecipazione attiva agli ultimi eventi della storia.

Il percorso tratteggiato in questo lavoro rileva i segni delle teorie millenaristiche sul pensiero inglese del Seicento: nelle discus-

sioni teologiche riguardanti la cronologia degli eventi, nelle azioni politiche, ma soprattutto nel pensiero scientifico. È, infatti, la letteratura cosmologica sorta intorno alla *Telluris Theoria Sacra* di

Thomas Burnet il nucleo più originale della ricerca, che rileva in modo limpido la penetrazione di queste dottrine nel vocabolario e nelle strutture del pensiero cosmologico seicentesco.



Biblioteca di «Nuncius», vol. 25
1997, cm. 17 x 24, 322 pp. Lire 64.000
[ISBN 88 222 4493 1]

CASA EDITRICE

Casella postale 66 • 50100 Firenze

E-mail: celso@olschki.it



LEO S. OLSCHKI

Tel. (055) 65.30.684 • Fax 65.30.214

Internet: www.olschki.it

REPORTS AND INFORMATION

«DISGUISED AND OVERT SPINOZISM AROUND 1700». REFLECTIONS ON THE CONFERENCE AT ERASMUS UNIVERSITY, ROTTERDAM, 5 – 8 OCTOBER, 1994.

Stuart Brown

The organisers of this conference set themselves a formidable task in looking for more than twenty papers on such a precise-sounding topic. They succeeded remarkably, if we take „around 1700“ to mean broadly late seventeenth century from 1670 or so through to around 1830 or so. Nearly all the papers related to this period and the majority of them sought to throw light on disguised and overt Spinozism rather than merely the reception of Spinoza.

Overt Spinozism, in this period, came out as a phenomenon confined to a few disciples in the Netherlands – and even they, it turned out, would not be so classed by modern historians of philosophy. Because of the overwhelmingly negative reaction to his writings and to the ideas with which he was most associated, Spinozism could only exist during this period in undeclared forms.

An interesting comparison could be made between the attempts made to curtail Spinozism in different countries. Even in the Netherlands, rightly regarded as the most liberal in the late seventeenth century, the secular authorities acted promptly, if not wholly effectively, to suppress Spinoza's writings, as Jonathan Israel amply illustrated in his paper. In the very different context of Italy the Inquisition played the key role, as Giuseppina Totaro brought out in her fascinating account of Church censorship and the early diffusion of Spinozism in Italy. Censorship in England was not always enforced with rigour and lapsed in 1695. Subversive books could still be burned by the order of the House of Commons and this fate did befall some

books attacked as 'Spinozist' by William Carroll, whose curious obsession with Spinozism I sought to account for in my own paper.

In his entry on „Spinozism“ in the still standard, though shortly to be superceded, English language *Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards, Frederick M. Barnard wrote this about Spinoza: „For almost a century after his death, his work was neglected by philosophers, execrated by orthodox theologians of diverse denominations, and slighted even by freethinkers.“ (New York, 1964, vol. VII, p. 541). This verdict is by no means baseless and, up to a point, can be defended, but, in the light of the additional evidence presented at the Conference, we need to qualify it by saying that Spinoza did remain on the minds of a number of philosophers. There were papers devoted to the reception of Spinoza by Arnauld, Leibniz, Locke, Tschirnhaus and Toland which confirmed that Spinoza remained a philosophical presence in the late seventeenth century.

The Locke-Spinoza relationship was particularly to the fore as a focus of controversy at the Conference. Sarah Hutton's paper brought out well, for instance, the keen interest of Locke's correspondent, Edward Stillingfleet, in the dangerous influence of Spinoza. Stillingfleet's interpretation of Locke encouraged the suspicion of Spinozism, which of course Locke vigorously denied. Nonetheless Wim Klever, in his paper, suggested that Locke was much closer to Spinoza than is generally recognised. There was some debate about how far-reaching the similarities really are, how much Locke knew of Spinoza and whether he told the truth when he claimed to have read little of him. In my own paper I rejected the view of William Carroll that Locke was a secret Spinozist (part of a republican materialist conspiracy). I am inclined to think Carroll was right to notice that Locke's scepticism about substance does not sit easily with his dogmatic Cartesian dualism. Richard Popkin, personally missed at such a conference, has already pointed out that Stillingfleet, in diagnosing a materialistic tendency in Locke's thought, was anticipating what became a common feature of interpretations of his *Essay* by critics and followers alike in the eighteenth century.

I quoted above the opinion that Spinoza was „execrated by orthodox theologians of diverse denominations“. This is true enough, provided the word „orthodox“ is stressed and suitably explained. But it needs explanation. There was a positive response to Spinoza's thought – especially to the TTP – within the Dutch Reformed Church, amongst a small minority who surely thought they were right-thinking and so in that sense „orthodox“. This religious Spinozism was touched on in several papers, including Michiel Wielema's paper on the Middelberg followers of Pontiaann van Hattem. Those who identified themselves closely with Spinoza and those (not always

the same people, of course) who were accused of Spinozism often rejected some fundamental tenet of Spinoza's. Balthasar Bekker, as Andrew Fix pointed out, differed from Spinoza on the key question of one substance. Spinozism in the Netherlands was linked in various ways with Dutch Cartesianism and Bekker was a Cartesian dualist. So was his neglected disciple, Eric Walten, on whom Wiep van Bunge gave his paper. Van Bunge noted that studies of religious Spinozism had tended to focus on the tradition associated with Bredenburg, Deurhoff, van Leenhoff, van Hattem and others. He suggested that there were traces of an alternative school, to which Walten may have belonged.

Discussions of these and other papers showed the diversity of the term „Spinozism“ and the difficulty in agreeing its range of application. Spinozism in this period, it became clear, is not at all like Platonism, Aristotelianism or Cartesianism where there is some common core of allegiance to doctrines allegedly authorised by the Master. There might, of course, be very considerable development and in different directions so that, despite professing a common philosophical identity, Platonism (etc.) can show considerable diversity. But the diversity in Spinozism is more problematic. One reason for this is that aspects of Spinoza's thought are sometimes split off from one another to create the possibility of another form of Spinozism. As we can talk about religious Spinozism so too we can talk about political Spinozism. Hans Blom expressed surprise that no political Spinozist had been found in our period and suggested that Simon van Slingelandt might be considered one. But what is focussed on as distinctively Spinozistic might vary considerably. In England there were High Churchmen who had a paranoia about a Spinozistic conspiracy to overthrow the Church of England and the Monarchy. Matthias Earbury, however, took a less political view. He, as Luisa Simonutti explained, regarded Spinoza as a leading inspiration for deism, with its tendency to respect lay judgement and distrust the clergy, its emphasis on reason rather than the Bible and revelation, on nature rather than miracles and its scepticism about the necessity of the means of grace.

Despite the differences between the Dutch and the English reception of Spinoza there do appear points of comparison that would be worth further exploration, especially in relation to religion. Henri Krop, faced with the problem that so-called Spinozists often rejected some key doctrines of Spinoza, such as his identification of God with Nature or his Determinism, was disinclined to abandon the Spinoza label. It may be more fruitful, he suggested, to regard Deurhoff and others as contributing to a „Spinozistic programme“ in which, for instance, revelation and miracles, are rejected. He admitted, however, that Spinoza would be only one influence on such a pro-

gramme. If so, it seems to me, it may be less confusing to find some more general term – „deism“, perhaps – to refer to this movement amongst reflective people in Protestant cultures.

Differences of religion as well as differences in nationality were an important factor in varying the reception of Spinoza, as Manfred Walther pointed out in his paper. Though he was commonly understood as a Hobbesian materialist, the Lutheran tradition of mystic theology encouraged a religious interpretation of Spinoza, who was seen by some (e.g. J.G. Wachter) as a Kabbalist.

Though the Conference covered Spinozism in the Netherlands more fully than elsewhere, it was clear this was a particularly rich area which was by no means exhausted by nine papers. By contrast the topic of disguised and overt Spinozism in England was well covered by five papers. The three papers on France, though interesting in themselves, covered too wide an historical span to represent Spinozism in France around 1700. Arnauld (whose Spinozism was the subject of Emanuela Scribano's paper) flourished more than fifty years before Vauvenargues (not born till 1715), whom Laurence Bove presented as a plausible, if late, example of a secret Spinozist. Also rather late (1731) was Boulainviller's *Refutation des erreurs de Benoit de Spinoza*, which was the subject of Geraldine Sheridan's paper.

Closer to the focal date of the conference were the *Meditationes philosophicae de Deo* of Theodor Lau (1717), in which Pierre-François Moreau detected Spinozist, as well as other influences. And, in general, the papers on the reaction in Germany were more focussed. That reaction is of particular interest since, as Winfried Schröder pointed out, the Dutch Spinozists themselves played a key role in shaping the reception of Spinoza in Germany. Schröder's paper attended particularly to van Leenhof and van Hattem, noting the influence of the latter on the mid-eighteenth century free-thinker Johann Christian Edelmann (who was the subject of a separate paper from Rüdiger Otto). In addition to professing and secret Spinozists, Schröder suggested, we need to consider that there were, in Germany, „unwitting Spinozists“ who were indirectly influenced by Spinoza to a greater extent than they suspected or would have allowed, had they known the source of some of their ideas.

The complexity of attitudes to Spinoza, as it was explored in other papers, reveals still further dimensions of Spinozism, even amongst declared enemies of Spinoza. Luisa Simonutti notes that, while Matthias Earbury wrote what he claimed to be a refutation of the TTP, his dialogue allows Spinoza to emerge so strongly as to make the sudden capitulation of the young Spinozist *Scepticus* unconvincing. It is as if Earbury himself was

more than half drawn to Spinozism. Simonutti did not have space (in a paper which covered the reaction of other late seventeenth century English thinkers) to consider what kind of Spinozist this might be. But it would be difficult to interpret Earbury as merely pretending to refute Spinoza, as he would be if he were a secret Spinozist. Nor is Earbury an isolated case. Geraldine Sheridan also noted similar ambiguities in Boulainviller's *Refutation*... And, though Gerrit Jongeneelen's paper was entitled „Disguised Spinozism in Adrian Verwer's *Momaensicht*“, it seems as if Verwer's Spinozism was also disguised from himself.

Conferences – and perhaps it is one good reason for having them – are apt to acquire a life of their own and develop in ways their organisers did not plan for, usually in the direction of greater complexity. This one was no exception. We had come to discuss Spinozism but it emerged perhaps that we were discussing several Spinozisms. We had also come to discuss disguised and overt Spinozism but other new dimensions of Spinozism began to emerge. Someone's Spinozism could, as I have reported, be unwitting or it could be disguised from oneself rather than merely kept secret from others. As I recall, indeed, the Conference was offered no instances of secret Spinozism proper, though rumours and allegations of it were common enough in our period. The literary device, beloved of Hume and some of *philosophes*, of feigning hostility to or even pretending to refute views to which one is sympathetic, had its roots in our period, particularly in Bayle. But these double-attitudes in the late seventeenth seem more often to have reflected a genuine ambivalence. It seems that some of those we discussed at the Conference were more attracted to Spinoza's ideas than they were willing to admit to themselves. If so, then disguised Spinozism, where it really existed, was largely disguised from the Spinozists themselves.

This has been in the nature of a personal report and reflects one person's experience of the Conference and perspective upon its central themes. It is selective in ways that no doubt means it fails to do justice to any of the papers and does a singular injustice to some. Happily no lasting harm will be done since this report is not the only and will not be the main means interested persons have of finding out what was said at the Conference. Most of the papers will be included in a volume being edited by Wim Klever and Wiep van Bunge which is to be published by Brill in the near future.¹

¹ *Disguised and overt Spinozism around 1700*: Papers presented at the international colloquium, held at Rotterdam, 5-8 October 1994, ed. By Wiep van Bunge and Wim Klever. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1996. (Brill's studies in intellectual history; 69) – IX, 376 pp. ISBN 90-04-10307-4. ISSN 90-20-8607. Hfl.

REVIEWS

Editions	353
System and parts	356
Collected articles.....	360

EDITIONS

Spinoza, Baruch de: *Politischer Traktat, Tractatus Politicus*. Lateinisch-Deutsch, neu übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994. (Philosophische Bibliothek; 956.) – I L, 246 pp. ISBN 3-7873-1165-3. DM 48,-.

Die Diskussion der politischen Theorie Spinozas hat in den letzten zwei Jahrzehnten wie kein anderer Aspekt neue Ansätze zum Verständnis der Philosophie Spinozas möglich gemacht. Es hat sich dabei gezeigt, daß es gerade der kritische Ansatz von Spinozas politischer Theorie ist, in dem seine radikale Neuzeitlichkeit besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Spinozas kritische Stellung läßt sich in der Folge von seiner politischen Theorie her etwas deutlicher aufschlüsseln, als dies der Fall war, solange Metaphysik und Ontologie gleichsam als reine Systembemühungen in ihrer genuin politischen Tendenz unberücksichtigt blieben. Zwar hatte Heine schon in Spinozas Potential, als politischer Sprengsatz zu dienen, das Schulgeheimnis der deutschen Philosophie angedeutet, aber Heines originelle Spinozainterpretation ist bislang kaum ernst genommen worden. Daß sie ihm dazu dient, in seiner Schrift *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* die deutsche Philosophiegeschichtsphilosophie Hegels zu implodieren, indem er ins Zentrum eben seine Spinozainterpretation setzt und damit die deutsche Philosophiegeschichte geschickt dezentriert, dürfte da eben nicht gerade geholfen haben. Doch Heines Ratschlag ist noch immer zuzustimmen: „Lisez son *Tractatus Politicus*“.

Seit Manfred Walthers Untersuchung (1971) und den Arbeiten aus dem Umkreis der Althusser-Schule von Balibar, Deleuze, Moreau, Negri, aber auch der Arbeiten von Matheron und Haddad-Hamakh ist aber das politische Motiv von Spinozas philosophischen Bemühungen in einer Deutlichkeit hervorgetreten, die es geradezu als das Zentrum von Spinozas Denken erscheinen läßt. Diese neuen Ansätze haben nicht nur eine Verlagerung in der Gewichtung der Einschätzung der Philosophie Spinozas zur Folge. In dem Maße, wie sie ein neues Verständnis seiner politischen Schriften ermöglichen, ist deshalb auch eine Neuübersetzung der Texte zur kritischen Dringlichkeit geworden. Der Politische Traktat ist ein gutes Beispiel, wie das Verständnis eines Textes sich über die Zeit hinweg ändern kann. Wenn auch Gebhardts Übersetzung oft ungemein genau ist, so ist sie andererseits doch durch eine Sichtweise bestimmt, die inzwischen als datiert und überholt erscheint. Eine inhaltlich wie sprachlich auf den neuesten Stand gebrachte Übertragung ist deshalb besonders zu begrüßen, insofern gerade die

terminologische Präzision oft erst aufgrund der genannten Untersuchungen zur politischen Philosophie in ihrer Bedeutung erkannt und in der Folge auch erst dadurch in einer entsprechenden Übersetzung wiedergegeben werden kann.

Wolfgang Bartuschats Ausgabe wird diesen Anforderungen aufs genaueste gerecht. Spinozas präzise Diktion, die sein lateinischer Stil ausmacht, der sich auch dadurch auszeichnet, daß er ebenso zeitlos sich gibt, wie er anspielungsreich klassische Autoren der Antike, der Renaissance und seiner eigenen Zeit fugenlos seine Ausführungen einfügt, hat denn eine lakonische Eleganz, die Bartuschat in ihrer kompromißlosen Direktheit deutlicher als Gebhardt wiederzugeben vermag. Wie der Gang der Argumentation richtet sich bei Spinoza auch die Sprache so an dem rhetorischen Vorbild von Machiavelli aus, der sich durch Prägnanz, Direktheit und Ökonomie auszeichnet. Das Gleichgewicht zwischen praxisorientiertem Interesse und kritischer Reflexion, die in Spinoza ineins verschmolzen sind, gibt Bartuschat adäquat wieder. Die Problematik, wie jeweils das Grundvokabular (*civitas*, *imperium*, *multitudo* etc.) zu übersetzen sei, ist damit auf überzeugende Weise angegangen. Die wichtigsten Termini werden in der Einleitung ausführlich erläutert. Zuweilen gibt Bartuschat auch interpretatorische Übersetzungshilfen, die die oft verkürzte Diktion Spinozas in ihrem Sinn entfalten. So heißt es beispielsweise bei Spinoza (1/17): „*Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet.*“ In der neuen Übersetzung wird die implizierte Pointe schön entfaltet, wenn es nun heißt: „Dieses Recht, das durch die Macht der Menge definiert wird, nennt man als Regierungsgewalt gewöhnlich die Souveränität des Staates.“ (bei Gebhardt: „...nennt man gewöhnlich Regierung.“) Es erweist sich dabei, daß der Terminologietransfer vom Lateinischen ins Deutsche nicht immer streng durchgehalten werden kann, soll der Sinngehalt der Argumentation gewährleistet werden. *Multitudo* übersetzt Bartuschat eingangs mit Menschenmenge (1/3, 50), was gegen die romantisierenden *Multitudo*-Theorien den rationalen Aspekt von Spinozas Politiktheorie hervorhebt. (Gebhardt gibt dort interessanterweise „Masse“, braucht aber bei 1/17 ebenfalls „Menge“.) Sonderbarerweise sind diese Stellen aber im Register s.v. Menge nicht enthalten. Durchgehend gibt Bartuschat *potestas* mit „Gewalt“ wider, während Gebhardt zuweilen auch Macht verwendet und dadurch Konsistenz verliert (in 2/9, wo Gebhardt dies zur Abhebung gegen *vis*/Gewalt braucht, Bartuschat *vis* aber genauer mit Gewalttätigkeit übersetzt und damit *potestas* schärfer als Amtsgewalt faßt). Da Gebhardt *civitas* mit Staat übersetzt, *status civilis* mit Staatsverfassung, so kommt *imperium* als Regierung etwas verschwommen als „Regierung“ heraus. Dem entgegnet Bartuschat, indem er Staat für *imperium* reserviert.

Status civilis gibt er dann auch direkter mit staatlichem Zustand wieder und civitas mit Gemeinwesen (3/1).

Die Formel *una veluti mente* erfährt bei Bartuschat schärfere Fassung, indem er die beiden Stellen, an denen sie vorkommt, konsistent gleich übersetzt und überdies auch im Kommentar die Problematik des Gedankens erläutert. Indem Gebhardt dagegen die passive Verbform einmal aktiv folgen, das andere Mal genauer als geleitet werden übersetzt, geht bei ihm der Formelcharakter, den diese Stellen bei Spinoza deutlich haben, verloren (2/16 und 3/5). Indem Bartuschat Spinozas Lieblingswendung *seu* statt mit dem verschwommenen „oder“ glücklicher mit „das heißt“ wiedergibt, wird in 4/6 deutlich, daß Spinoza das einzige Mal, wo er das Wort Vertrag überhaupt gebraucht, damit nicht auch schon dessen Existenz anzunehmen braucht. Die Akzentuierung, ja Relativierung, die Spinoza damit ins Spiel bringt, kommt erst so in ihrer kritischen Intention zum Ausdruck.

Die kompakt gehaltene Einleitung dient dazu, unter sorgfältiger Berücksichtigung des neuesten Stands der Diskussion die entscheidenden Begriffe und Momente von Spinozas politischer Theorie in der für Spinoza spezifischen Bedeutung vorzustellen. Der Anmerkungsapparat ist gegenüber der Ausgabe Gebhardts verbessert worden. Die Neuübersetzung erweist sich so zugleich auch als ein wichtiger Beitrag zur Diskussion der Bedeutung der politischen Theorie Spinozas und verdient als solcher Beachtung. Bartuschats Verdienst ist es denn auch, statt einer singulären Lesart den Vorzug zu geben, die zahlreichen Ansätze miteinander zu vermitteln.

Der Vorteil einer zweisprachigen Ausgabe macht sich in der nun überaus leicht gemachten Vergleichbarkeit mit dem Original bezahlt. Dadurch ist zugleich auch im Typographischen der sich gegenüberstehenden Texte die produktive Spannung zum Ausdruck gebracht, der sich schließlich jede Interpretation, besonders aber diejenige eines wenn auch weitgehend unbeachtet gebliebenen, so doch der interessantesten Texte in der Geschichte des politischen Denkens in der Neuzeit ausgesetzt sieht.

Das Verdienst dieser Ausgabe ist es denn auch, den Blick auf leicht zugängliche Weise wieder auf den Text selbst gelenkt zu haben. Mit dieser Ausgabe ist vielleicht ein weiterer Schritt getan, so bliebe wenigstens zu hoffen, daß endlich auch einmal über den Kreis der Spinozaspezialisten hinaus die längst obsoleten Vorurteile revidiert würden und die Bedeutung des politiktheoretischen Beitrags Spinozas in seinem kritischen Potential zur Kenntnis genommen wird.

SYSTEM AND PARTS

Piet Steenbakkers: *Spinoza's Ethica from manuscript to print. Studies on text, form and related topics*. Assen: Van Gorcum, 1994 (Philosophiae Spinozae perennis; 9) – 206pp. ISBN 90-232-2963-0.

Nur wenige philosophische Werke sind von einer, zumindest auf den ersten Blick, vergleichbar vollkommenen Form wie die Ethik Spinozas. Mit der Klarheit des *ordo geometricus* kontrastiert jedoch auffällig der Umstand, daß ihre Editions-geschichte weitgehend im dunkeln liegt. Die frühesten Texte bieten die *Opera posthuma* und die *Nagelate schriften*, die beide kurze Zeit nach Spinozas Tod 1677 vom Freundeskreis herausgegeben wurden. Beide Ausgaben weichen in zahlreichen Details voneinander ab. Weder ist ein Autograph erhalten, noch haben sich die Herausgeber selbst benannt, noch ist entschieden, welche der beiden Ausgaben den Vorzug verdient. Fragen dieser Art gewinnen spätestens dann an Interesse, wenn sich der erste Eindruck der Klarheit während der Mühen eindringlicher Interpretationsarbeit verflüchtigt: Die Spinozaforschung ist sich nämlich in der Rekonstruktion der einzelnen Beweisschritte mindestens so uneins wie in der genauen Bestimmung dessen, was so angeblich bewiesen wurde. Dabei spielen die Unterschiede der Formulierungen beider Fassungen durchaus eine Rolle. Die Schwierigkeiten gehen so weit, daß auch der *ordo geometricus* selbst ein Interpretationsproblem ist. Spätestens dann fragt sich aber, wie verläßlich der vorliegende Text im Detail eigentlich ist.

Das Ziel des vorliegenden Bandes ist eine Rekonstruktion der Schicksale der E bis zu ihrer Drucklegung. In ihm berichtet Steenbakkers von zahlreichen Forschungen, die er im Umkreis der Bemühungen um eine kritische Neu-edition der E durch F. Akkermann und ihn durchgeführt hat. Das umfangreiche erste Kapitel gilt der Editions-geschichte der E. Das zweite ist dem Problem der Akzentsetzung in der damaligen Editions-praxis gewidmet. Eine Studie über die Affektenlehre von L. Meyer schließt sich an. Das vierte Kapitel greift als besonderes Problem den Text des fünften Teils der E heraus. Beschlossen wird das Buch durch eine Untersuchung über den *ordo geometricus*. So disperat diese Themen scheinen mögen, so konsistent ist das Bild, das sich im Verlauf der Untersuchungen abzeichnet.

Steenbakker zählt – und das ist eines der interessantesten Ergebnisse des ersten Kapitels – Lodewijk Meyer zu den maßgeblichen Herausgebern der *Opera posthuma*. Unzweifelhaft scheint die Vorrede zur Ausgabe von ihm zu stammen, die zur niederländischen von J. Jelles (S. 18). Die Frage nach dem genauen Ausmaß der Herausgebertätigkeit Meyers beantwortet Steenbakker erfrischend offen mit dem Satz „we simply do not know“ (S.

26). Dennoch lassen sich Vermutungen anstellen. In einem Exkurs untersucht Steenbakkers die Abweichungen der Titelblätter der E. Dabei argumentiert er mit starken Gründen dafür, daß die niederländische Fassung näher an Spinozas „original wording“ geblieben sei als die lateinische, die rhetorisch ausgefeilter und stärker um den Kontrast zu Descartes bemüht sei. Steenbakker spricht die Vermutung aus, daß sich auch hinter solchen Abweichungen der systematisierende Griff von L. Meyer verberge (S. 35).

Durch eine Interpretation von Briefen Pieter van Gents an E.W. von Tschirnhaus wird dessen Tätigkeit im Umkreis der Herausgeber beleuchtet. Van Gent scheint – auch das ist neu – Kopien des Textes der E hergestellt zu haben, unter anderem diejenigen, die Schuller Leibniz zum Verkauf angeboten hat (S. 38ff.). Die Herausgeber scheinen von diesen Kopien Gebrauch gemacht zu haben (S. 45). Damit scheint es nicht mehr zwingend, für Abweichungen der beiden Fassungen unterschiedlich überarbeitete Manuskripte Spinozas anzunehmen, wie es z.B. C. Gebhardt annahm. Die eher zwielichtige Rolle G.H. Schullers scheint vor allem darin zu bestehen, den Freundeskreis zur Herausgabe aller nachgelassenen Schriften bewegt zu haben, nicht nur der E (S. 66ff.).

Das genaue Ausmaß der Herausgebertätigkeit läßt sich natürlich ohne die verlorenen Manuskripte nicht rekonstruieren. Die umfangreiche Untersuchung über die Regeln der Akzentsetzung in Drucken der damaligen Zeit (S. 71ff.) hat – so interessant das Thema ist – nur das negative Resultat, daß sich so kein Werkzeug zur Identifizierung von Eigenarten der Herausgeber schmieden läßt. Dennoch hat Steenbakkers, der sehr vorsichtig argumentiert, wenn ich ihn richtig verstehe, eine fast verborgene Indizienkette aufgebaut. Im zweiten Exkurs zum ersten Kapitel kommt er kurz auf die Divergenzen zwischen den beiden Editionen zu sprechen, sofern sie die Durchführung des *ordo geometricus* betreffen (S. 28f.). Die Zählung, die Rückverweise, die Vollständigkeit der Schlußformel und ähnliche „Kleinigkeiten“ weichen in beiden Fassungen voneinander ab. „A tentative conclusion could be that Spinoza had not in all cases written out in full the conclusion of the demonstration, but concentrated himself with a truncated indication (of which the partially repeated propositions followed by „&c“ may be remnants). The editors and translators of the *Opera posthuma* each followed their own preferences in completing or omitting such curtailed indications“ (S. 29; vgl. S. 136). Die Herstellung des Systems von Verweisen ist aber für einen *ordo geometricus* kein Zierat, hängt doch die Schlüssigkeit der Deduktionen von ihm ab. Die Konsistenz, mit der in den *Opera posthuma* dieses „smoothing of the trimmings that accompany the geometrical order“ (S. 35) geleistet worden sei, wird von Steenbakker – auch vor dem Hintergrund der Rolle

Meyers bei der Entstehung der PPC – als weiteres Indiz für die Herausgebertätigkeit Meyers gewertet.

Die Studie über Meyers Systematisierung der Affektenlehre zwischen Descartes und Spinoza in dessen Kapitel „Vande Hartstoghten“ (1670) für das Gemeinschaftsprojekt Onderwys in de tooneel-poezy fügt sich in dieses Bild gut ein. Meyers Bestimmung des Verhältnisses der Affekte zu den Bestimmungen „gut“ und „schlecht“ und seine These, daß diese beide Ausdrücke nur eine „relative“ Bedeutung hätten, sowie die Betonung des Nutzenprinzips für die Ethik an anderer Stelle gestatten es Steenbakkers, die Affektdefinition Meyers genau in den Diskussionen der Zeit zwischen Descartes, Neo-Stoizismus und Spinoza zu verorten. Ausführlich rekonstruiert er Meyers Versuch, die cartesische Liste von Affekten zu systematisieren. Gerade diese Systematisierungskraft mag es wahrscheinlicher machen, Meyers Tätigkeit bei der Herausgabe der Opera posthuma für deren größere formale Konsistenz zumindest mitverantwortlich zu machen.

Der Textvergleich der Nagelate schriften mit den Opera posthuma wird von Steenbakkers leider nur für E 5 vorgeführt. Seine Resultate bestätigen vorsichtig das sich abzeichnende Bild: Die Herausgeber sowohl der niederländischen wie der lateinischen Fassung haben gemäß ihren eigenen Präferenzen die ihnen vorliegenden Kopien in einigen formalen Hinsichten „ergänzt“ – etwa was das Referenzsystem der Beweise betrifft (S. 136). „The comparison of the Latin and the Dutch versions of Ethica 5 does not warrant the hypothesis that Glazemaker's exemplar was the autograph manuscript of Spinoza but it does not rule that out, either“ (S. 138). Allerdings hat Steenbakker nur E 5 untersucht, und es ist noch nicht abzusehen, wie er erklären will, daß die meisten Differenzen zwischen beiden Fassungen die ersten beiden Teile betreffen – Gebhardt folgerte daraus, daß Spinoza nur zur Überarbeitung dieser Teile gekommen sei (SO 2: 340ff.).

Was folgt daraus für die Einschätzung des ordo geometricus? Im Dauerstreit zwischen jenen, die in der geometrischen Ordnung eine Darstellungsform sehen, und jenen, die in ihr den Kern der Philosophie Spinozas erblicken, ergreift Steenbakkers im letzten Kapitel energisch die zweite Position. So vertritt er die These, der ordo geometricus bilde letztlich das Fundament der Philosophie Spinozas: „the form does not provide a proof, but it is, so to speak, the proof itself“ (S. 180). Die Argumentation Steenbakkers für seine Position zeichnet sich jedoch vor allem dadurch aus, daß sie nicht auf die Ergebnisse der vorangehenden Kapitel zurückgreift, ja deren Überlegungen an keiner Stelle aufnimmt. Das scheint seine Arbeitshypothese nicht zu bestätigen, daß eine genaue Kenntnis der philologischen Lage eine Voraussetzung der philosophiegeschichtlichen Interpretationsarbeit sei (S.

4). Dabei läge es durchaus nahe zu fragen, was es für die Praxis der geometrischen Ordnung bedeutet, daß ihre drucktechnische Ausgestaltung bis in das Verweisungssystem hinein von einem Team von Herausgebern geleistet wurde; und was es bedeutet, daß die Herausgeber bereits von Beginn der Arbeit an der E mit Spinoza die Manuskripte diskutierten. Kann nicht gerade die komplizierte und letztlich nicht zu rekonstruierende Druckgeschichte ein Indiz dafür sein, daß der *ordo geometricus* auf einen Kreis von Rezipienten bezogen konzipiert ist, die sich im Gespräch befinden und bestimmte Voraussetzungen eben immer schon teilen?

Robert Schnepf, Halle (Saale)

COLLECTED ARTICLES

L'hérésie spinoziste. La discussion sur le Tractatus theologico-politicus, 1670-1677, et la réception immédiate du spinozisme. Actes du Colloque international de Cortona, 10-14 avril 1991. *The Spinozistic Heresy. The Debate on the Tractatus theologico-politicus, 1670-1677, and the Immediate Reception of Spinozism.* Proceedings of the International Cortona Seminar, 10-14 April 1991. Publiés par / edited by Paolo Cristofolini. Maarssen: APA-Holland University Press 1995. viii, 260 pp.

Immer haben wir es mit der Weiterentwicklung einer These oder Theorie, der Präzisierung oder Modifikation von Problemstellungen, also mit theoriegeschichtlicher *Dynamik* zu tun, wenn wir uns mit der Rezeption eines philosophischen Textes befassen. Nur im Falle der zeitgenössischen Rezeption Spinozas ist das anders. Seine Philosophie setzte, zumal seit sie 1677 in den *Opera posthuma* ausformuliert vorlag, keine Bewegung in Gang, sondern war stets nur Anlaß zur Bekräftigung von Ansichten, die ohnehin schon verbindlich waren. Als die *Ethik* erschienen und Spinozas Session aus dem Spektrum legitimer philosophischer Positionen publik geworden war, stand Spinoza im Abseits. Wie aber wurde der *TTP* zuvor gelesen? Hatte dieser Text, der mehr als nur eine Handvoll subkultureller Outsider für seine Thesen gewinnen wollte, *vor 1677* eine Chance, in der Öffentlichkeit zu wirken? Genau diese Frage gestellt und einem Kreis von knapp zwanzig Gelehrten vorgelegt zu haben, ist das Verdienst Paolo Cristofolinis. Seine straffe Programmgestaltung hebt diesen Kongreß überaus positiv ab von den inzwischen fast im Jahrestakt stattfindenden Tagungen und Kolloquien zur Spinozarezeption, deren Sammelbände sich durch Buntheit und nicht selten das Recycling älterer Forschungsergebnisse auszeichnen und so denjenigen Philosophiehistorikern Bestätigung liefern, die dieses Feld seit langem schon für abgegrast halten und meinen, über die Wirkung des niederländischen Philosophen sei im Grunde alles gesagt, nur eben noch nicht *von allen*. Allerdings hat auch Cristofolini nicht alle Kontributeure dazu bewegen können, sich an den festgelegten Zeitrahmen – 1670-1677 – zu halten. Quellen, die nach dem Erscheinen der *Opera posthuma* entstanden, wenden sich etwa Edwin Curleys Beitrag (pp. 89ff.) über die Spinozakritik in Pufendorfs *De jure naturae et gentium* (²1684) und André Tosels Studie (pp. 97ff.) über Spinoza in Bossuets *Discours sur l'histoire universelle* (¹1681) zu; man wird sie jedoch mit Gewinn lesen. Vor allem hat der allseits gescholtene, aber bislang kaum genau analysierte Kortholt (*De tribus impostoribus magnis*, ¹1680) in Jacqueline Lagrée (pp. 169ff) eine Inter-

pretin gefunden, die ein Text verdient, der jahrzehntelang Informationsquelle und einflußreiche Lektüreanleitung in Sachen Spinoza gewesen ist. Anlaß zu weiteren Nachfragen sind die gegensätzlichen Interpretationen des Verhältnisses Spinoza – Lodewijk Meyer (Manlio Iofrida, pp. 25ff.; Wim Klever, pp. 138ff.)

Wurde der *TTP* also vor 1677 anders – unbelastet durch Spinozas Metaphysik und deshalb aufgeschlossener – gelesen als nach 1677? Es sieht nicht so aus. In Deutschland ist seit dem ersten Rezeptionsdokument, der *Epistola ad amicum* (1671) des reformierten Theologen Johann Melchior (dazu J.J.V.M. de Vet pp. 36ff.) Widerspruch auf der ganzen Linie zu verzeichnen. Auch der politiktheoretische Gehalt des *TTP* stieß durchweg auf Ablehnung (dazu Manfred Walther pp. 184ff.); zu gewissen Annäherungen kam es erst in den letzten beiden Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts. Nicht anders das Klima in England (dazu Luisa Simonutti, pp. 123ff.) und Italien (dazu die frz. Übersetzung eines älteren Beitrags von Emilia Giancotti, p. 229), wo wir keine Spur eines positiven Echos auf den *TTP* finden. Abgesehen von neu entdeckten Dokumenten, die uns Einblicke in die im Florenz Cosimos III. geführten Diskussionen über den *TTP* ermöglichen (dazu Giuseppina Totaro pp. 147ff.), ist dies alles im Grunde bekannt gewesen. Soweit wir wissen, hat der *TTP* zu Lebzeiten Spinozas nur einen einzigen einigermaßen aufgeschlossenen Leser gefunden. Es ist dies der uns vor allem durch seinen Anteil an der Spinoza-Korrespondenz bekannte Heinrich Oldenburg, der Sekretär der Royal Society. Sarah Huttons Studie (pp. 106ff.) wirft ein merkwürdiges Licht auf das Verhältnis der beiden und vor allem auf die Motive, denen sich Oldenburgs Interesse an Spinoza verdankt, den er seit 1661 kannte. Anhand der umfangreichen Korrespondenz Oldenburgs kann Hutton belegen, daß dieser jahrelang verschiedene Autoren, darunter den Kollegianten Adam Boreel, vergeblich zur Verfertigung einer philosophischen Apologie des Christentums zu bewegen versucht hatte und schließlich seine Hoffnung auf den Philosophen in Rhijnsburg setzte. Das „opus desideratissimum“ (*Ep* 29) fiel schließlich, wie wir wissen (*Ep* 77 und 79), keineswegs zur Zufriedenheit Oldenburgs aus. Der Ausnahmefall Oldenburgs, der die kompromißlose Verurteilung des Verfassers des *TTP* durch seine Zeitgenossen nicht mitmachte, hat letztlich außerphilosophische Wurzeln. Oldenburg hatte als Chiliast ein spezielles Interesse an dem „Ex-Judaeus“: Der spektakuläre Übertritt des bereits vom Judentum Abgefallenen zum Christentum hätte der Auftakt zur der großen Judenbekehrung sein sollen, die der Chiliasmus als Präludium des Weltendes erwartete. Diese These Huttons greift Richard H. Popkin (pp. 119ff.: „The Convertible Jew“) in einem zweiten Beitrag zu diesem Band (pp. 6ff. berichtet er über

Jean-Baptiste Stouppes *Religion des Hollandois*, 1673) auf: Nachdem verschiedene andere Konversionsbemühungen britischer Chiliasten, die u. a. Menasse ben Israel galten, gescheitert waren, hatte Oldenburg Spinoza als Kandidaten für diese heilsgeschichtliche Rolle ausersehen. – Drei Männern, die wir dem Leserkreis zurechnen dürfen, den der Verfasser des *TTP* im Auge hatte, ist der Beitrag Wiep van Bunes (pp. 49ff.) gewidmet. Der Remonstrant Jacob Batelier (*Vindicatio miraculorum* 1673), der Kollegiant Johannes Bredenburg (*Enervatio Tractatus theologico-politici* 1675; über ihn auch der Beitrag von Emanuela Scribano, pp. 66ff.) und der Cartesianer Lambert van Velthuysen (vgl. *Ep* 42 der Spinoza-Korrespondenz) waren bei aller Verschiedenheit der Standpunkte unabhängige und tolerante Köpfe, die mit den theologischen Hardlinern des gomaristischen oder voetianischen Lagers nichts zu tun hatten. Van Velthuysen hatte sogar den 'zweitschlimmsten' philosophischen Außenseiter der Epoche – Hobbes – in einer vielbeachteten Verteidigungsschrift zu rehabilitieren versucht. Aber auch bei ihnen finden wir dasselbe Ensemble von Vorbehalten (gegen Spinozas Determinismus, Pantheismus, Bibelexegese, die Reduktion der Religion auf Moral und seine Christologie), wie sie auch sonst geäußert werden.

Es ist die „*Éthique souterraine*“ (André Tosel), die in nahezu allen Dokumenten (abgesehen von der inakzeptablen Religionsphilosophie Spinozas, seiner Bibelexegese und seiner Christologie) die Annäherung der frühen Leser an den *TTP* schon auf der Schwelle zum Stillstand brachte. Der metaphysische Unterbau des *TTP* konnte den frühen Lesern auch kaum entgehen. Der Determinismus und was man später 'Pantheismus' nennen sollte, ist ja im Wunder-Kapitel, der 'Immoralismus' in Kap. 16 deutlich genug zu greifen. Cristofolinis Frage findet somit eine klare Antwort: Das Jahr 1677 ist, was die Chancen einer Rezeption des *TTP* angeht, keine Zäsur in der Wirkungsgeschichte Spinozas.

Wohlthuend hebt sich von dem Hintergrund mancher Beiträge der deutschen Forschung zur Spinozarezeption die ideologiefreie, durch strikten Textbezug disziplinierte Sachlichkeit der Beiträge dieses Bandes ab. Nichts da von der naiven, aber verbreiteten Ansicht, daß ein bedeutender Philosoph auch eine bedeutende Wirkung gehabt haben muß. Bis heute haben hierzu-lande quellenfern und mit einem laxen Rezeptionsbegriff arbeitende Philosophiehistoriker den prometheischen Philosophen mit einer ansehnlichen Zahl von 'Schülern', 'Anhängern' oder 'Rezipienten' ausgestattet – fast alle Kryptospinozisten, die selbst nicht wußten, daß sie Spinozisten waren. Daß die genaue und nüchterne Lektüre der Quellen, die die Beiträge dieses Bandes auszeichnet, Maßstäbe setzen möge, wäre sehr zu wünschen. Die Vermischung von Hagiographie und Historiographie wird er sicher nicht ganz ab-

stellen. Denn namentlich U. Goldenbaum und vor allem S. Wollgast haben ihre z. T. auch in dieser Zeitschrift (vgl. etwa Jg. 9 (1993): pp. 163ff.) vorgetragene Behauptung, Spinozas Philosophie sei von Anbeginn vielfach positiv aufgenommen worden, nie durch Quellenbelege stützen zu müssen gemeint und sich auch durch anderslautende Forschungsergebnisse nicht beeindrucken lassen. Sei es drum. Philosophische Heldenverehrung und Hagiographie, zumal wenn sie ideologischen Bedürfnissen entgegenkommt, erbaut den Leser. Und tatsächlich ist Historiographie, wie van Bunes Résumé, das als Quintessenz des Bandes insgesamt zu lesen ist, weniger erbaulich. Aber der Befund stimmt, weil er aus den Quellen erhoben ist: „However we may feel today about the merits of the *TTP*, the fact remains that there is no evidence of any significant theological or political support for this book among Spinoza's contemporaries, and that it was attacked most vigorously precisely by representatives of those minorities among whom Spinoza must have expected to exert some influence" (van Bunge pp. 64f.).

Eine Bibliographie der Primärquellen (1670-1677) und der neueren Forschungsliteratur (1980-1992) beschließt den Band (pp. 253-260). Auffällig ist die Nachlässigkeit des Lektorats und der technischen Herstellung: Die Druckfehlerquote ist enorm, und in einem Beitrag (van Bunge, p.49ff.) sind gar die Fußnoten weggefallen.

Winfried Schröder, Berlin

List of publications sent to the editors

- BORDOLI, Roberto: *Baruch de Spinoza: Etica e Ontologia: Note sulle nozioni di sostanza, di essenza e di esistenza nell' "Ethica"*. Milano: Guerini, 1996.
- BROGI, Stefano: *Il cerchio dell'universo. Libertinismo, spinozismo e filosofia della natura in Boulainvilliers*. Florence: Olschki, 1993.
- DÖRING, Detlef: *Frühaufklärung und obrigkeitliche Zensur in Brandenburg: Friedrich Wilhelm Stosch und das Verfahren gegen sein Buch "Concordia rationis et fidei"*. Berlin: Duncker & Humboldt, 1995.

APPENDIX

Citation conventions for the works of Spinoza

In *STUDIA SPINOZANA* the works of Spinoza, as well as their individual parts. Chapters, etc. are cited always exclusively with the abbreviations given in what follows. All works are cited, unless otherwise stated, first according to the text and with the page-number of the Gebhardt edition:

SPINOZA: Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Carl Gebhardt. Heidelberg : Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925. Unveränd. Nachdruck ibid. 1972. 4 Bände.

In each of the works referred to in the sequel, volume and pagenumber of this edition (=SO) are given. Thereafter, in the texts of *STUDIA SPINOZANA* **only the pager-numbers** are given.

If the text of Spinoza is cited from a **translation**, the following procedure is followed:

a) first the **source in SO** is given;

b) then the edition used is indicated by a logogram, separated by "/", and followed by the paper-number in this edition.

In the specification of every article, all these additional editions and translations are indicated at the beginning (under the logogram with which they are cited in the text). This procedure should enable every reader to identify the Spinoza text cited, independently of the edition that happened to be used by the respective author.

CG = Compendium grammatices linguae hebraeae... (SO 1, pp. 283-403)

1,2,3 etc. = Caput I, II, III etc.

Subsections of the chapter, if necessary with the corresponding subtitle, therewith Ann = Annotationes

Citation example: CG 14 Ann ad Infinitum

CM = Appendix, continens cogitata metaphysica... (SO 1, pp. 231-281)

1,2 = Pars I, II

/1, /2, /3 = Caput I, II, III etc.

no 1, no 2, no 3 etc. = Subsection numbers in some chapters

Citation example: CM 2/12 no 1.

E = *Ethica more geometrico demonstrata* (SO 2, pp. 41-308)

1,2,3,4,5 = Pars I, II etc.

Praef = Praefatio

P1, P2 etc. = *Propositio* I, II etc.

I = *Introductio* (ahead of the *Definitiones* etc.)

A = Appendix, for Pars IV: A1, A2 = Appendix, *Caput* I, II

L1, L2 etc. = *Lemma* I, II etc.

D1, D2 etc. = *Demonstratio* 1, 2 etc.

C1, C2 etc. = *Corrolarium* I, II etc.

S1, S2 etc. = *Scholium* I, II etc.

Ax1, 2 etc. = *Axioma* I, II etc.

Def1, 2 etc. = *Definitio* I, II etc.

Post1, 2 etc. = *Postulatum* I, II etc.

Ex 1, 2 etc. = *Explicatio* I, II etc.

Citation examples:

a) E 4A2 = *Ethica*. Pars IV, Appendix, *Caput* II

b) E 2P44CI = *Ethica*, Pars II, *Propositio* XLIV, *Corrolarium* I.

Ep = *Epostolae* (SO 4, pp. 1-3369

1, 2, 3 = Letter numbers (according to Gebhardt numbering; new letters according to Akkerman and others).

KV = *Korte Verhandeling...* (SO 1, pp. 1-121)

KS = *Korte Schetz*

I = *Introductio*

1, 2 = *Eerste, Tweede Deel*

/1, /2, /3 etc. = *Caput* I, II, III etc.

Z1, Z2 = *Eerste, tweede Zamensprekening*

no 1, 2, 3 etc. = numbers internal to individual chapters

And = *Adnotatio*

A = Appendix

Ax1, 2, 3 etc. = *Axioma* 1, 2, 3 etc.

P1, 2, 3 etc. = *Propositio* I, II, III etc.

D = *Demonstratio*

C = *Corrolarium*

VMZ = Van de menschelyke Ziel
B = Besulyt

Citation example: KV AP4D = Korte Verhandeling, Appendix
Propositio IV., Demonstratio.

PPC = Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I...
(SO, pp.
123-230)
1, 2, 3 = Pars, I, II, III
Praef = Praefatio
Prol = Prolegomenon
All other logograms as for the 'Ethica'!

Citation example: PPC 1P14D2 = Renati Des Cartes... Pars I,
Propositio XIV. Demonstratio Aliter.

RK = Reeckening van Kanssen (SO 4, pp. 360-362)
VS1, 2, 3 etc. = Vraag-Stucken I, II, III etc.
V1, 2 = Eerste, Tweede Voorstel
W = Werking en Bewsys

SRR = Stelkonstige Reeckening van den Regenboog... (So 4, pp. 341-
359)
M = Motto
Praef = Aen den lezere
R1, 2 = Eersten, tweeden regel
W = Werking en bewys
FIG = Figura

TIE = Tractatus de Intellectus Emendatione... (SO 1, pp. 1-40= Adm
= Admonitio ad lectorem
Numbering either according to §§ (Bruder) or according to pages
and paragraphs (Gebhardt edition).

TP = Tractatus politicus (SO 3, pp. 269-360)

Praef = Auctoris epistola ad Amicum...

1, 2, 3 etc. = § 1, 2, 3, etc.

Citation example: TP 8/19 = Tractatus politicus Caput VIII,
§ XIX.

TTP = Tractatus theologico-politicus... (SO 3, pp. 1-267)

1, 2, 3 = Caput I, II, III etc.

Adn = Adnotatio I, II, III etc.

Within the chapter by page and paragraph according to Gebhardt
edition.

Authors' addresses

Stuart BROWN, Faculty of Arts, The Open University, Walton Hall,
UK-Milton Keynes MK7 6AA

J. Thomas COOK, Rollins College, Departement of Philosophy & Religion,
1000 Holt Avenue - 2659, USA - Winter Park, FL 32789-4499

Herman DE DIJN, see Editorial Board

Willi GOETSCHER, German Department, Hamilton Hall, Columbia
University, USA-New York, NY 10027

Jonathan ISRAEL, University College London, Department of History,
UK-London, WC1A 6BT

Wim KLEVER, see Editorial Board

Filippo MIGNINI, see Editors-in-Chief

Nelli MOTROSHILOVA, see Editorial Board

Henri LAUX, 128 rue Blomet, F-75015 Paris

Omero PROIETTI, Dipartimento di Filosofia e Scienze umane, Università di Macerata, via Garibaldi 20, I-62100 Macerata

Bernard ROUSSET, Faculté de Philosophie-Sciences humaines et sociales, rue Solomon Mahlangu, F-80025 Cedex 1

Robert SCHNEPF, Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg, FB Geschichte, Philosophie und Sozialwissenschaften, Schleiermacherstr. 1, D-06114 Halle/ Saale

Winfried SCHRÖDER, Sachsenwaldstr. 2, 12157 Berlin

T.L.S. SPRIGGE, see Editorial Board

André Tosel, Université de Paris, Panthéon Sorbonne, 17 rue de la Sorbonne, 75231 Paris, France

Ernestine van der WALL, Rijks Universiteit Leiden, Faculteit der Godgeleerdheid, Matthias de Vrieshof 1, Postbus 9515, 2300 RA Leiden

Manfred WALTHER, see Editors-in-Chief

Addresses and responsibilities of the editors-in-chief

Prof. Dr. Wim KLEVER, Erasmus University, Burgem. Oudln. 50,
Postbus 1738, NL-3000 DR ROTTERDAM
Sections ARTICLES VARII ARGUMENTI, DOCUMENTS

Prof. Dr. Filippo Mignini, Dipt. Di Filosofia e Scienze Humane, Università di Macerata, Via Garibaldi 20, I-62100 MACERATA
Prof. Dr. Pierre-François MOREAU, École Normale Supérieure,
31, rue Lombard, F - 92266 FONTENAY-AUX-ROSES cédex
Sections REPORTS AND INFORMATION, BIBLIOGRAPHY

Prof. Dr. Manfred WALTHER, Universität Hannover, Fachbereich Rechtswissenschaft, Lehrgebiet Philosophie und Rechtsdidaktik, Königsworther Platz 1, D-30167 HANNOVER
Business Director, Sections DISCUSSION, REVIEW

Prof. Dr. Yirmijahu Yovel, The Jerusalem Spinoza Institute,
13 Hanani Street, JERUSALEM 91041, ISRAEL

Requests and suggestions should be sent to the respective Editor-in-Chief. All review copies sent to the journal will be published in a list in the review section.

Dead-line for every volume is

- for the Central Theme: **January, 1st**
 - for all other sections: **April, 1st**
- in the year of publication.

Editors' addresses

BALIBAR, Etienne, Prof. Dr., Département de Philosophie, Université Nanterre, 200, av. de la République, F - 92001 NANTERRE cédex

CURLEY, Edwin, Prof. Dr., Dept. of Philosophy, The University of Michigan, 2205 Angell Hall, USA - 48109/1003 ANN ARBOR (MI)

De DIJN, Herman, Prof. Dr., Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, Kardinal Mercierplein 2, B - 3000 LEUVEN

DOMINGUEZ, Atilano, Prof. Dr., Los Sauces, 7°,
E - 13003 CIUDAD REAL

FLØISTAD, Guttorm, Prof. Dr., Suhmsgt. 3, N - OSLO 3

HAMMACHER, Klaus, Prof. Dr., Technische Hochschule Aachen, Templergraben 55, D - 52062 AACHEN

HARRIS, Errol E., Prof. Dr., High Wray House, Ambleside 2107,
GB - CUMBRIA LA22 OJQ

KUDO; Kisaku, Prof. Dr., The University of Mejiro, 320 Ukiya, Iwatuki-Shi, Saitama-Ken 339, JAPAN

LLOYD, Genevieve, Prof. Dr., School of General Studies, Dept. of Philosophy, Australian National University, CANBERRA ACT 2600, AUSTRALIA

MATHERON, Alexandre, Prof. Dr., 69, rue de Rochechouart, F - 75009 PARIS

MOTROSHILOVA, N.V., Prof. Dr., Institut Filosofii; Russ. Academy of Sciences, Volkhonka 14, MOSKOW 9-19, RUSSIA

De OLASO, Prof. Dr., Revista Latinoamericana de Filosofia, Casilla de Correo 5379, 1000 BUENOS AIRES, ARGENTINA

RICE, Lee C., Prof. Dr., Department of Philosophy, Marquette University, Charles L. Coughlin Hall, USA - 53233 MILWAUKEE (WI)

SEIDEL, Helmut, Prof. Dr., Straße des 18. Oktober 8/17, D - 04103 LEIPZIG

De SOUZA CHAUI, Marilena, Prof. Dr., Rua Conde de Porto Alegre, 2092 Campo Belo, 04608 SAO PAULO (SP), BRASILIEN

SPRIGGE, T.L.S., Prof. Dr., David Hume Tower, University of Edinburgh, George Square, UK-EDINBURGH EH8 9JX

UENO, Osamu, 3-1 Kayama-Cho, Yamaguchi-Shi, YAMAGUCHI-KEN 253, JAPAN