

Michael A. Rosenthal

Történelem és zsidó modernitás Spinozánál

BEVEZETÉS

Henry Oldenburg, a londoni Royal Society titkára, így írt Spinozához 1665 decemberében: „De áttérek a politikára. Itt mindenki arról beszél, hogy az izraeliták, miután több mint kétezer évig szétszórta éltek, visszatértek hazájukba. Itt helyben csak kevesen hiszik el, de sokan óhajtják [...]. Szeretném tudni, mit hallottak erről az amszterdami zsidók, és hogyan hat rájuk ez az annyira jelentős hír, amely, ha igaz volna, általános világkatasztrófát vonna maga után.” (PTL 33. levél)¹

Oldenburg természetesen Sabbatai Zevire utalt, azon mozgalom vezetőjére, amely a levél megírását követő egy éven belül feloszlott, amikor Zevit elfogták, majd az iszlám hitre tért (SCHOLEM 1972). Nem tudjuk, Spinoza valaha is válaszolt-e Oldenburg érdeklődésére. *Teológiai-politikai tanulmány* című, 1665-ben elkezdett műve azonban részben a messianisztikus törekvésekre való reakcióként is olvasható. Spinoza ellenséges volt a Zevihez hasonló próféták általa tekintélyelvűnek tartott karizmatikus politikájával csakúgy, mint az ezen politika alapját képező eszkatológiai metafizikával szemben. Spinoza éppen ezért fejlesztette ki saját történeti Biblia-kritikai módszerét (melynek segítségével kimutatta, hogy az Ószövetség nem egyetlen szerzőtől származik, és hogy értelmezésénél figyelembe kell venni történeti és nyelvi sokrétűségét), hogy aláássa az elnyomó államegyház híveinek és a Sabbatai Zevihez hasonlók messianisztikus fellépésének Istenre hivatkozó tekintélyét.

Eseményeket csakis narratív szerkezetben lehet tárgyalni, és nekünk számos narratíva áll a rendelkezésünkre, melyek együttesen ábrázolják a zsidó modernitás problematikáját és Spinoza abban betöltött szerepét. Az egyik narratíva Sabbatai Zevi akkori játszódo messianisztikus története, amely a XVII. századi zsidóságon belül sokakat érintő problémákhoz kapcsolódott. A második narratíva Oldenburgtól származik, aki csak külső megfigyelő volt ugyan, de nem közömbös megfigyelő. Véleményem szerint igen valószínű, hogy az amszterdami zsidóság reakciójával kapcsolatos érdeklődésre a keresztény millenáris eszkatológia készítette, amelyben Krisztus második eljövételének alkalmával a zsidóság fontos szerepet kap. Akárcsak Zevi, ő is úgy gondolta, hogy saját maga is résztvevő lesz a gondviselés által irányított eseményekben, és ez felbátorította arra, hogy világkatasztrófát jósoljon. A harmadik narratíva arról szól, hogy Spinoza hogyan reagált Oldenburg levelére és a válság gondolatára; mint állítottam, ez a *Teológiai-politikai tanulmány* gondolatmenetében jut kifejezésre. Végül van egy historiográfiai narratíva, amely Spinoza reakciójának jelentőségéről, valamint az

¹ A szövegben a következő magyar nyelvű Spinoza-fordításokból szerepelnek idézetek: *Etika*, Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor; *Teológiai-politikai tanulmány*, Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor, Szalai Judit és Visi Tamás; *Politikai tanulmány és levelezés*, ford. Szemere Samu; *Ifjúkori művek*, ford. Szemere Samu.

erre a reakcióra adott filozófiai válaszról szól. A kérdés tehát az, milyen szerepet töltött be Spinoza a zsidó modernitásban.

Tanulmányom e narratívákon keresztül szándékozik mintegy „visszafelé” megközelíteni az idézett levelet. Először is szeretném röviden áttekinteni a kortárs historiográfiai vitát Spinozának a zsidó modernitásban betöltött szerepével kapcsolatban. Ahhoz, hogy e vitához kapcsolódni tudjunk, meg kell határoznunk bizonyos kulcsszavak jelentését. Ezután (másokhoz hasonlóan) szeretném kritikával illetni a képet, mely Spinozával kapcsolatban kialakult az irodalomban. Az előadás második, leghangsúlyosabb része Spinoza politikai munkáiban, illetve az *Etikában* kifejezésre jutó, Isten gondviselésével és a történelem szerkezetével kapcsolatos nézeteket vizsgálja.

Elemzem, hogy Spinoza hogyan, milyen különféle jelentésekben használja a *historia* szót, és következtetéseket vonok le Spinoza történelemfelfogására nézve. A harmadik részben kifejtem, hogyan viszonyul Spinoza történelemszemlélete a korabeli messianisztikus mozgalmakhoz. Meg szeretném mutatni, hogy Spinoza nem szándékozik a messianisztikus történelemfelfogást a felvilágosodásra jellemző olyan, tisztán szekuláris szemlélettel felváltani, melyben a világ vallásainak nincsen helye. Spinoza inkább arra törekedett, hogy kritikai eszközöket nyújtson a hitrendszer belső átalakításához. Történelemszemlélete alapjaiban a reneszánsz humanizmussal rokon. Narratívájának érvényessége térben és időben korlátozott; célja valamely állapot igazolása vagy annak megváltoztatása. Végül amellettt érvelek, hogy a kortárs zsidó gondolkodás is felhasználhatja a mindezek alapját képező történelemfilozófiát, amely naturalizálja a gondviselés és a messianizmus fogalmait.

I. SPINOZA ÉS A ZSIDÓ MODERNITÁS: A PROBLÉMA

Spinoza viszonya a korabeli zsidó gondolkodáshoz korántsem volt problémamentes. A XVIII. században Moses Mendelssohn azért, hogy halott barátja, Lessing hírnevét megmentse, megvédte őt a titkos spinozizmus vádjától, amely Bayle óta, ha nem még régebb óta, a panteizmus, ennél fogva az eretnokség vádjával volt egyértelmű. A XIX. században Hermann Cohen felháborodását fejezte ki amiatt, hogy Spinoza – mint vélte – még a kereszténységen is igyekezett túltenni a zsidóság támadásában. Nem csupán arról volt szó, hogy – mint Leo Strauss megfogalmazta Cohen álláspontját – Spinoza „a spirituális és transzpolitikus kereszténységet támogatta a karnális és politikus zsidósággal szemben”, hanem „a vallást [tehát nem csupán a judaizmust] teljes egészében az igazság szféráján kívül helyezte”. Cohen meggyőződése szerint Spinoza megérdemelte, hogy kiátkozzák, hiszen nemcsak tagadta a törvény érvényességét, és hiányzott belőle a fogékonyság annak profetikusság és erkölcsi tartalmával szemben, de a judaizmus ellen foglalt állást (COHEN 1965, 18–19).

A XX. századi reakciók többsége nem volt kevésbé kritikus Spinozával szemben. Emmanuel Levinas például egyetért Cohennel abban, hogy Spinoza elárulta saját vallását. Levinas számára Spinoza dogmatikus racionalizmusa nem más, mint egy zsidó gondolkodó keresztény beállítódása (LEVINAS 1990, 106–110). Spinoza, ha nem is vitte tovább a judaizmus tradícióját, legalábbis problémát jelentett e tradíció számára. Filozófiája sokak szemében a zsidó hagyománnyal szembeni egyik meghatározó kihívás. Eliezer Scheweid igen világosan fogalmaz: „a [modern zsidó gondolkodás] kezdete a Spinozával való konfrontáció volt” (Seymour Feldman idézi: „Spinoza”, In

FRANK–LEAMAN 1997, 627). Spinoza ezen álláspont szerint a modernitás megtestesítője, és a zsidó filozófiai és teológiai program sikere nem kis részben azon mérhető, hogy mennyire képes Spinozának a judaizmus feltételezett metafizikai alapjaival szembeni támadásait kivédeni (például az abszolút mértékben transzcendens Isten fogalmával szemben, aki speciális gondviselést gyakorol népe felett a történelem során).

Spinoza e kritikai fogadtatásának hátterében egy sor történeti narratíva áll, melyek a modernitás meghatározó elképzeléseire és eseményeire, a zsidó néppel szembeni kihívásaira és Spinozának mindebben játszott szerepére vonatkoznak. Mivel e témák vitatottak és szerteágazóak, hadd kezdjem bizonyos fogalmak használatának leszűkítésével (bár ezt itt nincs módom részletesen megvédeni).

Először is a modernitás fogalmát azon széles körű és mélyreható változásokon keresztül szeretném megközelíteni, amelyek Nyugat-Európában zajlottak a XVI. század folyamán. Robert Pippin *A modernitás mint filozófiai probléma* című művében ilyen változásként említi a nemzetállam létrejöttét; az emberi ügyekben az ész többségének elismerésére támasztott igényt a hagyománnyal (különösen a vallási hagyománnyal) szemben; a természettudomány jelentőségének megnövekedését; a szabadpiaci gazdaság kialakulását; valamint a történelmi fejlődésbe és az ember jobbjelöltségébe vetett hitet (PIPPIN 1999, 4). Véleményem szerint a filozófiai modernitást biztonsággal azonosíthatjuk a felvilágosodással, és a modernitással kapcsolatban felvetett problémákat a felvilágosodás különféle célkitűzéseire adott válaszként érthetjük meg. Másodsor, hadd említsem csupán egyetlen vonatkozását annak, ahogyan a modernitás a zsidóságra hatott: a közösségi életnek a modernitás előtti társadalom intoleráns korlátozásaitól való emancipációját és a zsidó élet átalakulásának nehézségeit az egyre inkább szekularizálódó nemzetállamban.² Az emancipáció a hagyományosabb életforma hívei és az emancipáció mellett elkötelezettek számára egyaránt súlyos problémákat vetett fel (ez utóbbit a Dreyfus-per illusztrálja).

Nem kétséges, hogy Spinoza nagyban hozzájárult a filozófiai modernitás és a felvilágosodás kibontakozásához, és a kutatók, akik manapság Spinozának a zsidó tradícióval való kapcsolatát vizsgálják, sokszor e szempontra összpontosítanak. Sőt, Jonathan Israel Spinozát az ún. „radikális felvilágosodás” központi alakjának tekinti, és legalább két nemrég keletkezett írás (Smith és Sutcliffe tollából) vizsgálja Spinozának a judaizmussal való kapcsolatát ezen eszméletörténeti szemszögből (ISRAEL 2001; SMITH 1997; SUTCLIFFE 2003). Stephen Smith véleménye szerint Spinoza egy újfajta államot szeretett volna megvalósulni látni, egy újfajta emberrel, aki a racionális autonómia valódi megtestesítője. Bár Smith Cohennél és Straussnál sokkal kevésbé kritikus Spinozának a zsidó közösséghez fűződő viszonyával kapcsolatban, ő is úgy gondolja, hogy Spinoza valójában az asszimiláció és a zsidó identitás megszüntetése oldalán áll. Mások szerint ezzel szemben Spinoza nem helyezkedett radikálisan szembe a zsidó tradícióval (RAVVEN–GOODMAN 2002; NADLER 2001).

Ehelyütt nem értékelhetem és kritizálhatom részletesen ezeket az összetett és fontos álláspontokat. Csupán azzal szeretnék foglalkozni, amit ezek az értelmezések Spinoza történelemszemléletéről explicit vagy implicit módon állítanak. Többek között a következő kérdéseket kell felvetnünk és – reményeink szerint – megválaszolnunk. Mit

² David Novak *Natural Law in Judaism* című könyvének első fejezetében még két eseményre hivatkozik mint olyanokra, amelyek szintén meghatározóak a zsidó modernitás szempontjából: a holokausztra és a politikai cionizmus problematikus megvalósulására. Én magam ezeket az eseményeket az emancipáció következményeinek tekintem, nem pedig a modernitás meghatározó vonásának.

ért Spinoza „történelem” alatt? Van-e elmélete a történelmi fejlődésről? Mutakozik-e jele annak, hogy Spinoza hitt az ész győzelmében a babona felett? Van-e Spinozának elmélete a történelemről *per se*? Mivel a történelem felfogásának olyannyira központi szerepe van a felvilágosodásra vonatkozó diskurzusban és azon belül a zsidó identitás-problematikában, hasznos lesz megvizsgálnunk Spinoza nézeteit e kérdésekkel kapcsolatban.

2. A HISTORIA SPINOZÁNÁL

Ahhoz, hogy ezen kérdések némelyikét megválaszolhassuk, gondosan meg kell vizsgálnunk Spinoza írásait. Érdekes módon a *historia* szó az *Etikában* (továbbiakban: E) csupán egyszer fordul elő (E4T68M: 330). Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az *Etikának* nincs mondanivalója erről a témáról (amint később erre még utalunk majd); előbb azonban a *Teológiai-politikai tanulmányt* (továbbiakban: TPT) kell szemügyre vennünk, hiszen ez utóbbi műben Spinoza többször idéz történetírókat, és gyakran használja a *historia* és a *narratio* szavakat, valamint azok variánsait. A *historia* szó több értelemben is előfordul; ezeket a jelentéseket szeretném itt felvázolni, további Spinoza-művekre is utalva.

Először a *fabula* kifejezésről ejtünk szót, amely a *historia* egyik lehetséges jelentése. A *Teológiai-politikai tanulmányban* kétszer fordul elő, a tizedik fejezetben, és mindkét alkalommal olyan elbeszélésre vonatkozik, amely nem egészen hihető. Ilyenek például Izajás próféciái, amelyek nem maradtak fenn (TPT x.231) és Ezra könyvének apokrif kiegészítése. Ez utóbbit, mint Spinoza mondja, valamely komolytalan szerző alkotta [*ab aliquo nugatore*]. A *Politikai Tanulmányban* a kifejezés fontos szövegösszefüggésben jelenik meg. Spinoza a következőt írja: „Kimutattuk ezenkívül, hogy az ész nagymértékben képes ugyan az indulatokat megfékezni és mérsékelni; de láttuk azt is, hogy az út, melyet az ész tanít, felette meredek. Úgyhogy aki azt hiszi, hogy a sokaság vagy az államügyekkel foglalkozó ember rávehető arra, hogy csakis az ész előírása szerint éljen, az a költők aranykoráról vagy meséről [*fabulam*] álmodik” (SPINOZA 2002, 19–20).³ Erre a későbbiekben visszatérünk. A *fabula* nyilvánvalóan mesterségesen konstruált történet, amely lehet hamis, de legalábbis nagyon valószínű, hogy félrevezető. Időnként a *historia* szót is ebben az értelemben használja Spinoza, mint azt a központi jelentőségű hetedik fejezet következő sora egyértelművé teszi: „igen gyakran mesésik, hogy hasonló történeteket [*historias*] olvasunk különböző könyvekben, s mégis különbözőképpen ítéljük meg őket” (TPT vii.195). Egyaránt repülő emberekről olvasunk például az őrjöngő Roland történetében, Ovidiusnál, valamint a Birák és a Királyok könyveiben, ám „nagyon különbözően ítéljük meg őket: az első ugyanis csak mesét akart írni, a második politikai, a harmadik végül szent történetet” (uo.). Nem annyira magán a történeten múlik, hogy mit gondolunk róla, hanem azon, hogy ki az írója.

³ A szót különféleképpen fordítják. (A Gebhardt-kiadás számozásával): III/142: Curley: „legend”, Shirley: „myth”, Lagrée és Moreau: „*fable*”. III/146: Curley: „legend”, Shirley: „story”, Lagrée és Moreau: „*fable*”. III/275: Curley: „myth” Shirley: „fairy tale” Lagrée és Moreau: „*une histoire imaginaire*.” *The Collected Works of Spinoza: Vol. 2.*, szerk. és ford. Edwin Curley, előkészületben; *Tractatus theologico-politicus*, ford. Shirley, Samuel (Leiden, Brill, 1989); *Tractatus Theologico-Politicus I Traité Théologico-Politique*, ford. Jacqueline Lagrée és Pierre-François Moreau (Paris, PUF, 1999).

A *historia* második jelentésében már nem csupán mese vagy szórakoztató történet, hanem a valósághoz, leginkább a politikához kapcsolódik. Ezeket Spinoza kifejezésével krónikának nevezhetjük, amely valamely eseményt beszél el (például TPT x.239). Ezek olyan kronológiák vagy évkönyvek (a két kifejezés szinonimaként szerepel: TPT x.243), amelyeket krónikások (TPT x.239) vagy helytartók, fejedelmek, királyok által kinevezett írnokok, vagy historiográfusok (TPT x.243) írtak. Az ilyen krónikák jelentősége, hogy belőlük tevődik össze a *historia* egy további fajtája, amelyet szuperkrónikának fogok nevezni. Ezekben egyetlen történész vagy kiadó fűz össze történeteket, melyeket más krónikások írtak. Spinoza szerint Dániel, Ezra, Eszter és Nehémiás könyvét például ugyanaz a történetíró írta, aki időnként még saját forrásaira is hivatkozik, Eszter könyve esetében például „a perzsa királyok krónikájára” (TPT x.243). Érdekes, hogy a történeteket egységesítő törekvés ellenére számos szuperkrónika zavaros és pontatlan. Mint Spinoza írja, „Jeremiás próféciáiban különböző krónikákból a történeti elbeszélések vannak kivonatolva és összegyűjtve” (TPT x.239), ráadásul „nagy összevisszaságban, időrendre való tekintet nélkül vannak egymás mellé hányva” (TPT x.240). Sőt, a nyolcadik és a kilencedik fejezet megmutatja, hogy a Szentírás gyakorlatilag összes könyve, beleértve Mózes öt könyvét is, ellentmondásos és zavaros elemeket tartalmaz, ami arra utal, hogy nem egy személy írta őket, hanem más-más eredetű részekből állították össze azokat.

Spinoza ezen megfigyelései a *historia* következő jelentéséhez vezetnek át bennünket. Ez az a jelentés, amelynek az irodalom a legtöbb figyelmet szentelte: a Bacon-féle *historia*. A hetedik fejezetben Spinoza így ír: „Hogy azonban kitaláljunk ebből a zavarból, és megszabadítsuk elménket a teológusok előítéleteitől, s ne fogadjuk el vaktában isteni tanításoknak az emberek kitalálásait, az írásmagyarázat igaz módszeréről kell beszélnünk, és ezt kell kifejtelnünk” (TPT vii.181). Ez a módszer, mint ismeretes, Spinoza számára megegyezik a természetmagyarázat módszerével: „a Szentírás magyarázatához is ki kell dolgozni annak igaz történetét, s belőle mint biztos adatokból és elvekből kell szabályszerű következtetések útján a Szentírás szerzőinek gondolkodásmódjára következtetni” (TPT vii.181). A *historia* ezen értelmében megfigyelt jelenségek rendezett katalógusa, amelynek ebben az esetben a következő követelményeknek kell megfelelnie: (a) tartalmaznia kell a nyelv természetét és sajátosságait, amelyen a Szentírás könyveit írták, és amelyet szerzőik beszéltek; (b) össze kell gyűjteni az egy-egy könyvben előforduló mondásokat, és a fő szempontok szerint el kell rendezni azokat; (c) fel kell jegyezni a kétértelmű, homályos vagy egymásnak ellentmondó mondásokat (TPT vii.183); (d) el kell beszélnie az egyes könyvek szerzőinek életét, jellemét és törekvéseit, valamint (e) minden egyes könyv sorsát, tudniillik megjelenését, fogadtatását és értelmezését (TPT vii.185). Amikor Spinoza szemügyre vesz egy bibliai elbeszélést, amelyet a hagyomány egyetlen szerzőnek tulajdonít, és megmutatja, hogy számos elbeszélést foglal magába, mégpedig oly módon, hogy az egyes elemek nem állnak össze koherens egésszé, akkor szakít azzal az értelmezési hagyománnyal, amely feltételezi az egyes könyvek koherenciáját, és eszközöket keres annak bizonyítására.

A cél azonban nem a Szentírás jelentőségének vagy értékének a tagadása. Ellenkezőleg, Spinoza hangsúlyozza, hogy módszere segítségével azt kutatja, „ami a legáltalánosabb, ami az egész Szentírás legmélyebb alapja, s amit benne mint örök és minden halandóra leghasznosabb tanítást valamennyi próféta hirdet” (TPT vii.186–187). Ezekből az egyetemes tanításokból, amelyeket metanarratíváknak nevezhetünk, és amelyekhez indukciós úton lehet eljutni (például a baconi klasszifikációval), leve-

zethetünk kevésbé egyetemeseket, amelyek eligazítanak bennünket az élet folyamatosan változó körülményei között (TPT vii.187)⁴. Spinoza mindig gondosan felhívja a figyelmet arra, hogy az erkölcsi elvek indukción alapulnak, és csupán az erkölcsi gyakorlat, nem pedig valamely belső ismeretelméleti kritérium ruházza fel őket bizonyossággal, mint az az észigazságok esetében történik, amelyeket a jól működő erkölcsi elvek imitálnak. A történeti módszer célja tehát tanítások felfedezése mintegy a *historia* határmezsgyéjén, abban az értelemben, hogy tartósabbnak kell bizonyulniuk magánál a *historiánál*, amelyben rájuk lelünk. Ám ezek az elvek vagy tanítások mégsem transzcendensek a *historiához* képest, és további kutatás tárgyává tehetők ugyanazon történeti módszer segítségével, amellyel rájuk bukkantunk. A történeti tanulságokat konkrét történeti körülmények között alkalmazzuk annak érdekében, hogy uraljuk ez utóbbiakat. A történeti körülmények viszont folyamatosan alakítják magukat a történeti tanulságokat.

Spinoza *historia*-értelmezése a *Teológiai-politikai tanulmányban*, akárcsak Baconé, a deliberatív retorika humanista értelmezéséhez kapcsolódik, amely példákat használ annak érdekében, hogy közönségét egy bizonyos érték vagy cselekvés helyességéről meggyőzze. Ahogyan jeleztük fentebb, Spinozának nem az a célja, hogy a Szentírás tekintélyét aláássa, hanem hogy új, a racionális teológiától eltérő alapokat találjon a számára, magukon a szövegeken belül. A retorika művészete abban áll, hogy a közönség értelméhez és tapasztalatához igazítjuk azt, amit tanítani akarunk. Spinozának nem szándéka – szemben egy teológuséval –, hogy a változékony emberi értelemhez transzcendens észelveket igazítson, hanem történetileg kontingens cselekvési elveket igazít olvasóinak változékony értelméhez.⁵ Spinoza koncepciója elméleti szempontból forradalmi volt, gyakorlati szempontból azonban nem mindig. Tudjuk, hogy a *Teológiai-politikai tanulmányban* foglalt Biblia-kritika nem győzte meg legtöbb XVII. századi olvasóját. Hogy Spinoza hűséges tudott-e maradni saját értelmezési elveihez, nyitott kérdés. Úgy tűnik, végül maga is észelvekhez folyamodott, különösen ami a *historia* metanarratív szintjét illeti, mind a szövegértelmezésben, mind pedig abban, hogy megértse közönségét, melyet meggyőzni igyekezett. Szükségszerűnek látszik, hogy Spinoza, akárcsak az általa említett bibliai próféták és historiográfusok, szövegen kívüli elvet alkalmaz annak érdekében, hogy koherenciát vigyen a széttöredezett-ségbe, melyet forráskritikája felfedett.

3. SPINOZA TÖRTÉNETSZEMLÉLETE

Bár Spinoza eszközeit később átvette a modern historiográfia, ő maga még más célokra alkalmazta azokat. Mikor Spinoza elutasítja Maimonidész és Lodewijk Meyer észalapú Biblia-interpretációját, erősen történeti módszerrel helyettesíti az ahistorikus észet, melyben a Biblia érvényességének és hasznának megítélése a képzelet asszociatív működésén alapul.⁶ Bizonyos kommentátorok szerint Spinoza nem mutat érdeklődést a történetiség iránt, legalábbis ami a *Teológiai-politikai tanulmányt* illeti. Ezen azt értik,

⁴ A kazuisztikára gondolok, amely többek között a rabbinikus irodalomban is megjelenik.

⁵ A „hozzáigazításról” mint Biblia-értelmezési elvről (Spinozánál és másoknál) lásd FUNKENSTEIN 1986, IV. B, 214–271.

⁶ Ehhez hasonló gondolatmenetek kontextusának vizsgálatát, pl. a „történeti megismerést” Van Velthuyssennél lásd PREUS 2001, 126.

hogy Spinoza nem tematizálja explicit módon a történelem egészét és a történész viszonyát annak alakításához, szemben például Hegellel, akinél a történelem beteljesüléséhez hozzájárul a szubjektum történeti önreflexiója (PREUS 2001, 182).

Mások nem osztják ezt a nézetet. Henri Laux szerint annak ellenére, hogy Spinoza nem használja a „történetiség” modern nyelvezetét, maga a fogalom nagyon is jelen van rendszerében.⁷ A történelem fogalma Laux szerint nem valamely külsődleges kategória, hanem a rendszer logikájához tartozik, ahhoz, amit Laux az „une ontologie de la puissance” kifejezéssel illet (LAUX 1993, 291). Pierre Macherey hasonlóképpen amellett érvel, hogy Spinozánál van egyfajta történelemszemlélet, amely egy, Hegeléhez nem hasonló, nem-idealisztikus dialektika. Ezen történelemszemlélet értelmében a dolgok változásával azok megértésének feltételei is változnak (MACHEREY 1979, 259). Warren Montag ezt „a pozitív dialektikájának” nevezi (BALIBAR 1998, xiv). Etienne Balibar számára Spinoza radikális naturalizmusa nem teszi értelem nélkülivé a történelmet, hanem új értelemmel ruházza fel, amely az eseményeknek okaikkal való magyarázatán mint interpretációs eljárás alapul (BALIBAR 1998, 36). A bibliai narratívák az *Etika* harmadik és negyedik részének szenvedélykoncepciójához és az individuuumok közötti egymásra hatás elméletéhez kapcsolódó értelmezése a *Teológiai-politikai tanulmányban* deszakralizálja ezen narratívákat, melyek az emberi természet tudományának részeként nyernek új értelmet. A narratívákban elbeszélt történeti eseményeket megértve hasonló körülmények között jobb hatásfokkal tudunk majd cselekedni. Az isteni akarat immár nem rajtunk, hanem általunk fejt ki hatását a történelem folyamán, amelyben magunk is, értelmünk révén, cselekvőkké válunk.

Spinoza ezen igen kiváló francia értelmezőinek elemzéseiben sok a meggyőző elem. Ennek ellenére, mint azt Balibar maga is megjegyzi, az ember társadalmi szenvedélyeinek történeti elmélete önmagában nem elégséges egy történetfilozófiához, mivel nem kínál „egységes, egyértelmű magyarázó sémát” a történelem számára (BALIBAR 1998, 38). Továbbá, bár ezen értelmezők közül többek számára magától értetődő, hogy létezik történelmi haladás a maga belső dinamikájával, nem érvelnek emellett, hanem csupán megjegyzik, hogy az individuuumok *conatusa* intézményekben is kifejezésre jut, amelyek haladása megjósolható. Hogy ez miért jelenti azt, hogy történelmi haladás is van, nem egészen világos (vö. TOSEL 1990, 306). A legtöbb, amit Spinozának joggal tulajdoníthatunk, különösen a *Politikai Tanulmányban*, az az *anacyclosis* elméletének egy formája: egyik intézményi formáció egy másik, az előbbihez kapcsolódó formációvá alakul át, megjósolható belső okok és külső kényszerek révén.

A jelen rész további bekezdéseiben röviden felvázolom Spinoza történelemszemléletének egy másféle interpretációját, amely kapcsolódik az előbbi értelmezésekhez, de lényeges mozzanatokban eltér azoktól. Ahhoz, hogy valódi történetfilozófiát találjunk Spinozánál, az *Etikához* kell fordulnunk, melynek három gondolatmenetével szándékozom ezen állításomat alátámasztani. (Az elsőt és a harmadikat a rövidség kedvéért a Deleuze által „másik *Etikának*” keresztelt Függelékéből és Előszóából idézem, nem pedig a kapcsolódó tételek és bizonyítások részletes fejtegetéseiből.)⁸

Először is tehát Spinoza szerint a természetben nem érvényesül teleológia. Ezen negatív állítás mellett leghevesebben az első rész Függelékében érvel. Isten nem sza-

⁷ LAUX 1993, 291: „Si la notion d'historicité n'appartient pas au langage du Spinoza, elle acquiert toutefois chez lui un statut réel”.

⁸ Deleuze beszél az *Etika* különféle részeinek eltérő „sebességéről” (*vitesse*): „les propositions et les scolies ne vont pas la me allure” (170).

badon teremti és irányítja a világot, hanem a világ örök, és minden dolog szükségszerűen következik Isten természetéből. Mivel az emberek általában nem ismerik a dolgok okait, azt képzelik, a természet úgy működik, ahogyan önmaguk képzelik, hogy cselekszenek, azaz valamely cél vagy előny érdekében. Ami a természetben hasznos az ember számára, arról azt hiszik, hogy e haszonért hozta létre az isteni akarat. De az ilyen célok vagy célok létezése csupán „az emberek kitalálása”, és az, hogy a természetnek célokat tulajdonítunk, „teljesen feje tetejére állítja a természetet”. Mindezt Isten tökéletessége határoz meg, és Isten nem valamely dolog (mint cél) kedvéért cselekszik, amelyet nélkülöz (77). Ez nem jelenti azt, hogy az események véletlenszerűek, és nincs meghatározott okuk. Létezik tökéletesen rendezett események értelmében vett történelem, de ez a rend csak az isteni értelemben létezik. Az isteni történelemnek nincs kezdete, közepe és vége, így narratív szerkezete sincs. Ebbe a tudásba az ember csupán egy-egy bepillantást nyerhet, például a közös fogalmakon keresztül. Nem helyettesítheti ezzel saját történelemfogalmát (amely a célok érdekében történő cselekvés fogalmán alapul), de jobban megértheti az események okait a narratív szerkezet inadekvát megértést nyújtó keretein belül.

Másodsor, Spinoza amellett érvel, hogy mivel minden individuum törekszik a maga természetében megmaradni, és mivel a természet egésze mindig erősebb, mint bármely egyéni *conatus*, minden egyes individuum törekvése gyakran a külső dolgok feletti rendelkezés növelésére irányuló törekvésben ölt testet. Az egyetlen valódi individuum a szubsztancia vagy Isten, de a szubsztancia belsőleg differenciálódik a véges moduszok (amelyek szigorú metafizikai értelemben csupán viszonylagos individuumok) oksági létrehozásán keresztül. (Fontos megjegyeznünk, hogy ez nemcsak az emberi individuumokra érvényes. A moduszok bármely, racionálisan megragadható elv szerint rendezett sokasága individuumnak nevezhető. Így egy ökoszisztéma vagy egy intézmény szintén rendelkezik *conatus*szal.) A véges modusz oksági cselekvő a determinált kauzális láncban belül; cselekvései önmaga mint véges modusz esszenciáját fejezi ki. Spinoza az egyes véges moduszok ezen cselekvési princípiumát, létében megmaradni törekvését *conatus*nak nevezi (E3T7: 173). Elszigetelve minden egyes modusz törekvése meghatározatlanul folytatódna. De mivel minden egyes véges modusz része legalább egy kauzális láncnak, szükségszerűen hatnak rá más moduszok, amelyek egy része ártalmára lehet, sőt el is pusztíthatja. Mivel minden egyes modusznál végtelenül nagyobb a moduszok összessége, létének időtartama – melyet a rá ható külső erők határoznak meg (ezt nevezi Spinoza sorsnak) – korlátozott.⁹ Így az individuum törekvése intenzitását és időtartamát tekintve változó, mégpedig a sors függvényében.

Harmadszor, Spinoza azt állítja, hogy az individuum vágyát a létében való megmaradásra segítheti a jövőbeli vagy múltbeli állapotokra vonatkozó mintaképek elgondolása, melyek orientálják cselekvését. Az *Etika* negyedik részének előszavában Spinoza leírja az ilyen mintaképek vagy ideák keletkezésének folyamatát. A mintakép, például a tökéletes házé, olyan narratívára támaszkodik, mely a ház építésének folyamatáról szól. Az építőnek van terve, anyagot gyűjt, majd felépíti a házat. A kész épület tökéletességét az ideához viszonyítva vagy esetleg mások ismert vagy vélt ideájához hasonlítva ítéli meg. A ház inadekvát módon megragadott univerzális ideája lesz tehát az alapja annak, ahogyan mások munkáját megítéli, és ezen mintakép keletkezésfolyamata – mely egy narratívából indul ki, melynek kezdete és vége van – feledésbe merül,

⁹ A sorsot a következő helyeken határozza meg Spinoza: E2T49M: 157–158. és TPT iii, 119–120.

talán szükségszerű módon. Szükségszerűen, hiszen az absztrakció alapjául szolgáló, például egyes házakról szóló egyedi narratívákra dekonstruálva nem tölthetné be az univerzális mintakép szerepét. Bár Spinoza szerint ezek a mintaképek csupán „a gondolkodás moduszai”, a képzelet termékei, amelyek nem találhatók meg magában a természetben, hanem az egyedi dolgok és szituációk összevetésével keletkeznek, és bár félrevezetőek lehetnek, hasznosnak abból a szempontból, hogy orientálják a cselekvést. Mivel az emberek elkerülhetetlenül célok érdekében cselekszenek, a sorssal való állandó küzdelemben intellektuális eszközökre van szükség ezen célok megválasztásához és finomításához. A mintaképnek nem kell feltétlenül egyidejűnek lennie, amilyen például az emberi természet egyfajta ideája lehet. Egy történeti narratíva maga is lehet ilyen mintakép, mint például Krisztus élete vagy a zsidó nép története.

Ezen elemek együttese alkotja Spinoza történet szemléletét. Az egyes személyek szükségszerűen ilyen mintaképekre hivatkozva számolnak be cselekvéseikről, múlt-, jelen- és jövőbeli célokról szóló narratívákban. Az emberi cselekvést tehát maguk a cselekvők is diakrón narratív szerkezetben látják (bár szinkrón tényezők is befolyásolhatják), és a történeti retorika használata, például a *Teológiai-politikai tanulmányban*, igen hatékony a különböző lehetőségeket mérlegelő individuum cselekvésének befolyásolásában. Ezen retorika tartalma – a szuperkrónikák, mint fentebb nevezteük őket – hatékony segítség a mérlegelésben, amennyiben változtatni tud a mintaképeken, melyeket olvasói használnak cselekvési orientáció gyanánt, mégpedig oly módon, hogy ezen változtatások a cselekvők javát szolgálják.

A narratívák, melyeket létrehozunk, *conatusunk* természetes kifejeződése, és arra szolgálnak, hogy segítsék ezt a *conatus*-t; de akadályozhatják is, amennyiben a mintaképeket inadekvát módon gondoljuk el. Minden individuum törekvésének narratív struktúrát ad a képzelet, tehát inadekvát módon ragadjuk meg, szemben azzal, ahogyan Istenben van. Az *Etika* ötödik része időnként azt sugallja, hogy az individuum célja önmagának pusztán szinkrón megragadása; ez csakis azon törvények szerinti megértés lenne, melyek cselekvéseinket irányítják. Isten minden véges modusz oksági történetét, azaz az azt meghatározó oksági láncot, adekvát módon ismeri. A teljesen szinkrón nézőpont tehát inadekvát lenne, természetünk diakrón oksági megragadása lehetséges fogalmilag. A történelem racionális rekonstrukciója – amilyen Spinozának a filológia és klasszifikáció baconi eszközeivel végzett metanarratív Szentírás-rekonstrukciója – arra szolgál, hogy folyamatosan helyesbítse a dolgok rendjében való helyünkről alkotott, természetes módon inadekvát és képzelet szülte diakrón gondolkodásunkat, az oksági történet tisztán racionális narratíváját ültetve annak helyébe. Ahhoz, hogy ez bekövetkezzék, vagy hogy az emberi individuum képes legyen erre törekedni, bizonyos (a lehető legnagyobb) mértékben felül kellene emelkednie emberi természetén, és valamely kvázi-végtelen és isteni természetet kellene magára öltetnie, amely idegen a többi ember számára. Az ember célja a sors viszonyosságaitól való mentesség és a halhatatlanság; Spinoza ezt nevezi *beatitudónak* vagy üdvözülésnek. Amennyiben a történelem kritikai szemlélete segít ebben, annyiban a modern történész munkájának is van messianisztikus dimenziója.

4. KÉTFAJTA MESSIANIZMUS

Térjünk vissza az előadás elején említett levélre, melyet Spinoza Oldenburgnak írt. Lehet, hogy Spinoza azért nem tudott volna válaszolni Oldenburg kérdésére, mert annak megítéléséhez, hogy Sabbatai Zevi messiás volt-e vagy sem, nem csodára, hanem a vele kapcsolatos tények türelmes összegyűjtésére lett volna szükség: mely okok hozták létre ezt az individuumot, melyek tartották fenn, és milyen okozatok származtak belőle. De azt hiszem, van okunk úgy vélekedni, hogy a korabeli, akár a Kabbalára, akár másra alapozott messianisztikus teológia, amely a történelmen való felül-emelkedés igényével lépett fel, nem készítette Spinozát nézeteinek felülvizsgálatára.

Nem kétséges, hogy Spinoza kritikus lett volna Sabbatai Zevi messianisztikus mozgalmának eszkatológiai elképzeléseivel szemben mind a benne foglalt történeti narratíva, mind pedig metafizikai alapjai okán. Spinoza nem azonosult az intézményesült egyházak történeti hagyományaival. Mint zsidó kommentátorok gyakran megjegyezték, Spinoza a *Teológiai-politikai tanulmányban* nyíltan ellenséges a rabbinikus irodalom nagy részével szemben, és történeti módszerét (a Szentírás baconi történetét) felhasználta az abban foglalt történeti állítások cáfolására. Burgh-nek szóló levelében amellett érvel, hogy mind a rabbinikus, mind a tanúságtétel szóbeli hagyományát meg támogatni hivatott katolikus történeti érveket megcáfolták „az egyház történelmi”, melyek levelezőpartnere előtt nem voltak ismertek (PTL 76. levél). Nagyon valószínű, hogy Spinoza igen kritikus lett volna a messianisztikus mozgalom bármely narratív igazolásával szemben. Hasonlóképpen elutasította korának misztikus metafizikáját. A *Teológiai-politikai tanulmány* kilencedik fejezetében azon misztikusok értelmezési szokásait támadja, akik szerint a Tóra szövege romlatlanul megmaradt, és rejtett misztériumok hordozója. Így ír: „[...] még a betűk jelei is állítólag nagy titkokat rejtnek. [...] Hogy ezt ostobaságból vagy vénasszonyi jámborságból mondták-e, vagy pedig önhittségből és alattomoságból, hogy egyedül őket tartsák az isteni titkok tudóinak, azt nem tudom; azt azonban tudom, hogy semmi olyat nem olvastam náluk, ami titokra vallana, hanem csak gyerekes gondolatokat. Olvastam, sőt ismertem néhány nagyokat mondó kabballistát is, és sohasem győztem eléggé csodálni esztelenségüket” (TPT ix.228).

Mindennek ellenére, még ha Spinoza el is utasította Sabbatai Zevi messianizmusát, ez nem feltétlenül jelentené azt, hogy elutasított mindenfajta messianizmust. Ha Spinoza történetfilozófiájának az előbbieken kifejtett rekonstrukciója helytálló, akkor létezhet Spinoza munkájának olyan olvasata, amely nem ellenséges a messianisztikus törekvések némely formájával szemben. Ha az emberi cselekvésről úgy gondolkodunk, hogy az diakrón narratív struktúrával rendelkezik (vagy maga a cselekvő fogja fel ilyen módon strukturáltnak), de emellett tételeznünk kell egy viszonylag szinkrón mintaképet is (vagy legalábbis egy, az ész szinkronitásának segítségével – például a közös fogalmakkal – helyesbített narratív mintaképet), mint amely a cselekvést orientálja, akkor ezen – az egyes cselekvések horizontján mindig megjelenő – mintakép megvalósítása a történelem végét vagy legalábbis a történelemnek a beteljesülés általi gyökeres transzformációját jelenthetné. Ez az üdvözülés messianisztikus ígérete.

Ha a történeti cselekvés és gondolkodás ezen formáihoz narratív tartalmat is adunk, akkor ez tovább erősíti a messianizmus melletti érveket. A tárgyalás egyik szintje a létező állam (például a holland állam) és a tökéletes állam mint célkitűzés (mondjuk, a régi zsidó állam spinozai mintaképe) közötti dialektika. A tárgyalás másik szintje a valóságos ember (nevezzük Jannak) és a tökéletes ember mintaképe mint célkitűzés közötti

dialektika. Ezt a mintaképet Spinoza Krisztusnak nevezi, de „Istennek” is, aki „az igaz élet mintaképe” (TPT xiv.283). (Véleményem szerint Spinoza – többnyire keresztény – olvasói számára Krisztus a kézenfekvő messianisztikus figura, de a mintaképszerep szempontjából nem fontos, hogy a történeti Krisztusról van-e szó.) E két szint, a politikai és a személyi, különállóak, és az egyik nem redukálható a másikra; ugyanakkor Spinozánál bizonyos szempontból szorosan összekapcsolódnak. A morális élet mintaképe közvetett módon hatást gyakorolhat politikai életére és fordítva. Ha Spinoza gondolkodásában valóban jelen vannak a messianizmusra emlékeztető strukturális elemek, nem félrevezető azt mondani, hogy, bár Krisztus személye nyilvánvalóan nem akadályozza a kívánatos politikai élet kibontakozását, sőt megköveteli azt, a messiási példakép követéséhez szükséges eszközként szolgál a mózesi politikai élet körülményeinek érvényesülése, ahogyan a *Teológiai-politikai tanulmány* szolgálja az *Etikát*. Egy példával illusztrálom ezt az állítást. Jannak szüksége van a krisztusi ideálra önmaga tökéletesítéséhez. De nem képes elindulni az erkölcsi úton anélkül, hogy stabil politikai viszonyok között élne; így a holland államnak a régi zsidó állam racionálisan rekonstruált narratívájához kell igazodnia. Végül, az állam nem öncél, hanem az individuumot, Jant szolgálja, aki csak akkor lehet szabad, ha az állam lehetővé teszi a számára (és minél több individuum számára), hogy az üdvözölés messiási ideálja szerint éljen, háborítatlanul szemlélve a természetet és önmaga abban elfoglalt helyét.

Úgy vélem, ehelyütt érdemes bevezetnünk Amos Funkenstein megkülönböztetését a realista és utópista messianizmus között (FUNKENSTEIN 1997). Bár ezen megkülönböztetés Maimonidesz-interpretációja számára szolgál eszközként, Funkenstein valójában Spinozára is támaszkodhat (bár nem találtam erre explicit utalást), hiszen, mint ismeretes, a *Politikai Tanulmány* első néhány paragrafusában Spinoza megkülönbözteti a politikai tapasztalattal nem rendelkező filozófusok utópista álmait a politikában jártas államférfiak realista céljaitól. (Hogy felidézzem a fentebb mondottakat, Spinoza a *fabula* szót az első fejezet ötödik paragrafusában olyan jelentésben alkalmazza, amely hangsúlyozza a moralisták utópista elképzelései – melyeket a költők által elképzelt ideális világhoz hasonlít – és a tapasztalt politikai reformerek realista nézetei közötti különbséget.) Az utópista messianizmus egyfajta felületes metafizikára támaszkodik, és az üdvözülést isteni beavatkozás eredményének tartja, amely kívülről megváltoztatja az emberi történelmet. Az emberiség csupán passzív szereplője ennek az isteni drámának, amely a történelem meghaladásával végződik. Ez az utópista messianizmus a politikai manipuláció hasznos eszköze, amely veszélyes felforgatóvá válhat, mint azt Sabbatai Zevi esete mutatja.¹⁰ A realista messianizmus ezzel szemben naturalista metafizikára támaszkodik, és azt követeli meg az embertől, hogy a történelmen belül, észére támaszkodva cselekedjék (amely, legalábbis részben, szintén történeti) valamely történelmi cél érdekében. A realista messianizmus nem akarja felszámolni a történelmet, csupán arra törekszik, hogy átváltoztassa, mégpedig oly módon, hogy az az isteni természet történeti kibontakozásával még inkább összhangban legyen. Isten nem a történelmen kívül van, hanem a megfelelő értelemben felfogott történelmen belül, melynek szerkezete és az abban foglalt oksági láncok révén kibontakozik. Krisztus, a *Teológiai-politikai tanulmány* messiási példaképe, bármely isteni személy megtestesítője, aki a történelmen belül jelenik meg, de akinek morális viselkedése felül látszik emelkedni a történelem viszontagságain (bár valójában ez nem történik meg). Spinozánál

¹⁰ Másik példa lehet az anabaptisták és vezérük, Jan Beuckels esete Münsterben 1534–35-ben.

Krisztus sosem áll a történelmen kívül. Mint számos alapvető fontosságú helyen említi, Krisztus nem törli el a mózesi törvényt, mint azt a későbbi keresztény hagyomány tartotta.¹¹ Így tehát a messiás alakjának a hagyomány és a gyakorlat által létrehozott törvényrendszeren belül (és néha annak ellenére) kell léteznie. Olyan erkölcsi ideál ez, amely a történelem és a politika szféráján belül képződik és testesül meg.

Mellesleg nem meglepő, hogy Spinoza, akárcsak Maimonides, elképzeli a Zionhoz való visszatérés lehetőségét (lásd YOVEL 1989, 190). Ha a zsidó nép az Isten által minden ember számára adott tudás révén képes megváltozni, és nem csupán passzívan várja, hogy Isten beavatkozzon az érdekében, akkor újjáéledhet a zsidó nemzet, és adottá válhatnak egy igazi messiási korszak feltételei, amelyben az individuumok erkölcsi tökéletesedését az állam stabil, jól tervezett politikai intézményei teszik lehetővé.

5. SPINOZA ÉS A ZSIDÓ MODERNITÁS: EGY LEHETSÉGES VÁLASZ

Elérkeztünk vizsgálódásaink végére; kanyarodjunk tehát vissza az eredeti kérdéshez, mely Spinozának a zsidó modernitásban betöltött szerepére vonatkozott. Remélem, hogy sikerült kérdésessé tennem azok álláspontját, akik Spinozát a későbbi felvilágosodások és azok kritikája anakronisztikus szemüvegén keresztül szemlélik.

Spinoza nem nyújt olyan képet a történelmi haladásról, amely szerint az ész győzedelmeskedne a képzeleten. Ennek korolláriuma, a politikai és a személyes élet szekularizációja mellett sem kell állást foglalnia. A képzelet és a narrativitás jelentősége az emberi élet szempontjából, továbbá Spinoza azon alapvető meggyőződése, hogy Isten minden dolog intelligibilitásának elve, kizárja a vallás teljes felszámolását. Az állam szerepe megváltozhat, de ettől a vallás nem szűnik meg, csupán átstrukturálódik, hogy beilleszkedjék az új politikai kontextusba, ahogyan azt a judaizmus története folyamán számos alkalommal tette. Ahogyan Spinoza az angolokra és elhibázott monarchiaellenes forradalmukra utalva kifejti, a hagyomány értelmes és hasznos korlátja az emberi cselekvésnek. Hogy Spinoza metatörténeti narratívát használ ezen állítás megvilágítására, nem jelenti azt, hogy szerinte maguk a tradíció történeti narratívái immár idejétmúltak. A gondolatmenet végkicsengése az, hogy a szekuláris nemzetállamba való asszimiláció nem feltétlenül célja és elkerülhetetlen végzete a modern zsidó létnek.

Pozitívabb megfogalmazásban, a *Teológiai-politikai tanulmány* és az *Etika* a zsidó teológia és gyakorlat reformjának lehetséges programját nyújtja, olyan kulcsfogalmak szisztematikus naturalista átértelmezésével, mint a gondviselés és a messianizmus. Mint a Maimonidésszel való párhuzam mutatja, számos lehetséges metafizikai alap kínálkozik a zsidó teológia számára. A judaizmus egyik történelmi erőssége, hogy más kultúrák filozófiai gyakorlatát képes önmagába integrálni. Sokszor állítják, hogy csakis az abszolút transzcendencia metafizikája tarthatja életben a judaizmust. De talán Spinoza megmutatja nekünk, hogy az abszolút transzcendencia iránti igényt nem kell a judaizmus elengedhetetlen elemének tartanunk: a zsidó élet jelenségei e metafizikai megalapozás nélkül is megőrizhetők. Ahogyan Spinoza maga is rámutat, a zsidó tradíció belül más hangok is vannak, bibliai és talán rabbinikus forrásokban is, amelyek az immanencia teológiáját képviselik az abszolút transzcendenciával szemben. Az *Etika* egy központi jelentőségű tétele, a parallelizmust kimondó E2T7 („Az ideák rend-

¹¹ TPT v.149: „Krisztus egyáltalában nem szüntette meg a mózesi törvényt”.

je és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata”) megjegyzésében Spinoza így ír: „Úgy látszik, meglátták ezt már mintegy ködön át egyes héberek is, akik azt állítják, hogy Isten, Isten értelme és az általa megértett dolgok egy és ugyanaz” (93). Nem világos és csupán találgatás tárgya, hogy kik a zsidók, akikről Spinoza beszél. Egy levelében, melyet Henry Oldenburghoz írt, még inkább nagyívű állítást tesz: hogy Isten minden dolog immanens, nem pedig tranziens oka, szerinte Szent Pállal és az ókori filozófusokkal együtt mondja, továbbá „merném azt is mondani, valamennyi régi héberrel, amennyire némely, habár sokféleképp meghamisított hagyományból következtetni szabad” (PTL 73. levél: 304).

Ha másképp gondolkodunk erről, nem vesszük tudomásul a modern történeti kritika eredményeit, és egy olyan, esszencializált judaizmushoz ragaszkodunk, amely nem veszi figyelembe a másképp gondolkodókat. Vagy akár úgy is értelmezhetjük Spinozának a *Teológiai-politikai tanulmányban* tetten érhető, kitaró erőfeszítéseit a teológiának a filozófiától való elválasztására, mint amelyek Menachem Kellner nemrég született provokatív érvelését támogatják: a judaizmus nem szorul filozófiai dogmákra, sőt jobb, ha nem támaszkodik ilyenekre.

Végül, ha Spinozát hagyományosan a modernitás megtestesítőjének tartjuk, ám az őt a felvilágosodás gondolkodójaként láttató hagyományos olvasat legalábbis kérdéses – mint arra próbáltam felhívni a figyelmet –, akkor talán a modernitás fogalmán és annak lehetséges újraértelmezésén kellene elgondolkoznunk.¹²

IRODALOM

- BALIBAR, Etienne 1998. *Spinoza and Politics*. Ford.: Peter Snowden. Bev. Warren Montag London: Verso.
- COHEN, Hermann 1965. *Spinoza's Critique of Religion*. New York: Schocken Books.
- DELEUZE, Gilles 1981. *Spinoza: Philosophie pratique*. Paris: Éditions de Minuit.
- FRANK, Daniel H. – LEAMAN, Oliver (szerk.) 1997. *Routledge History of World Philosophies*. Volume II: History of Jewish Philosophy. London: Routledge.
- FUNKENSTEIN, Amos 1997. *Maimonides: Nature, History and Messianistic Belief*. Tel Aviv: MOD Books.
- FUNKENSTEIN, Amos 1989. *Theology and the Scientific Imagination*. Princeton: Princeton University Press.
- HARVEY, Warren Zev 1981. „A Portrait of Spinoza as a Maimonidean”. *Journal of the History of Philosophy* 19:2 (1981 ápr.) 151–172.
- ISRAEL, Jonathan 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press.
- LAUX, Henri 1993. *Imagination et Religion chez Spinoza*. Paris: Vrin.
- LEVINAS, Emmanuel 1990. „The Spinoza Case”. In *Difficult Freedom: Essays on Judaism* (transl.: Seán Hand) Baltimore: Johns Hopkins Press.
- MACHEREY, Pierre 1979. *Hegel ou Spinoza*. Paris: Maspero.
- NADLER, Steven 2001. *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- NOVAK, David 1998. *Natural Law in Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PIPPIN, Robert B. 1999. *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*. Oxford: Basil Blackwell.
- PREUS, J. Samuel 2001. *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAVVEN, Heidi 2001a. „Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides about the Prophetic Imagination”: „Part 1.: Maimonides on Prophecy and Imagination”. *Journal of the History of Philosophy* 39:2 (2001 ápr.) 193–214.
- RAVVEN, Heidi 2001b. „Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides about the Prophetic Imagination”: „Part 2: Spinoza's Maimonideanism” *Journal of the History of Philosophy* 39:3 (2001 júl.) 385–406.
- RAVVEN, Heidi M. – GOODMAN, Lenn E. 2002. *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- SCHOLEM, Gershom 1972. *Sabbatai Zevi: The Mystical Messiah*. Princeton: Princeton University Press.

¹² Ezzel kapcsolatban hatott rám Talal Asad *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* című könyve (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003).

- SMITH, Steven B. 1997. *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity*. New Haven: Yale University Press.
- SUTCLIFFE, Adam 2003. *Judaism and Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TOSEL, André 1990. „Y-a-t-il une philosophie du progress historique chez Spinoza?”. In *Spinoza: Issues and Directions*. Leiden: Brill.
- YOVEL, Y. 1989. *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason*. Princeton: Princeton University Press.

SPINOZA HIVAKOZOTT MŰVEI:

Politikai tanulmány és levelezés (PTL) 1980. ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.

Ifjúkori művek 1981. ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.

Etika (E – könyv – tétel) 1997. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor. Budapest: Osiris.

Teológiai-politikai tanulmány (TPT) 2002. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor, Szalai Judit és Visi Tamás. Budapest: Osiris.

