

Hoe men Spinoza's Theologisch-politiek traktaat dient te bestuderen

Vertaling van Leo Strauss: How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise
door Adrie Hoogendoorn



Verantwoording

Leo Strauss (1899 – 1973) is een bekende Duits - Amerikaanse politiek filosoof van Joodse origine, die in 1933 naar Engeland en vandaar naar Amerika emigreerde. Hij is de laatste jaren bekend geworden als een van de inspiratiebronnen van de Amerikaanse neoconservatieve beweging, maar hield zich zelf verre van de praktische politiek. Zijn dochter schrijft in 2003 in de New York Times dat haar vader niets van die bewondering begrepen zou hebben. Hij is in wetenschappelijke kring bekend geworden door zijn studies over het klassieke en moderne natuurrecht, en door tekstkritische studies van een aantal klassieke en vroegmoderne politiek filosofen, o.a. Plato, Maimonides en Hobbes. Voor de studie van Spinoza is hij belangrijk omdat hij twee werken schreef over Spinoza's Theologisch-politiek traktaat. Het eerste is een studie met de lengte van een boek en heet *Die Religionskritik Spinozas*. Het verscheen in 1930 in Duitsland en een Amerikaanse vertaling verscheen in 1965 onder de titel: *Spinoza's critique of religion*. De tweede studie is het hier vertaalde essay *How to study Spinoza's Theologico-Political Treatise*. Het verscheen in 1952 in de essaybundel *Persecution and the art of writing* (The University of Chicago Press, blz. 142 – 201).

Er zijn enige thema's bij Strauss die ook in dit essay een rol spelen. Belangrijk is dat de belangrijke werken uit de filosofie en de religie tijdloos zijn en daarom zoveel mogelijk uit zichzelf begrepen dienen te worden. Het verschil tussen de twee is dat, althans voor de gelovige, een religieus boek als de Bijbel een openbaringsaspect heeft dat niet weerlegt kan worden door de historische bijbelkritiek. Bij filosofische werken dient men onderscheid te maken tussen de esoterische boodschap (voor ingewijden) en de exoterische boodschap (voor buitenstaanders). De reden is dat de beschuldiging van heterodoxie in het verleden, maar ook nog in het heden, een halszaak kan zijn. Tussen de regels lezen, tegenstrijdige uitspraken in de tekst opsporen, incidentele opmerkingen en excuses analyseren - o.a. waar Spinoza zegt dat hij over bepaalde zaken niet kan uitweiden, of dat hij onvoldoende Grieks kent om het Nieuwe Testament goed te kunnen beoordelen -, krijgen dan een belangrijke, en soms zelfs omineuze, betekenis. Zo wordt ook Strauss' essay een hecht en gelaagd werk waarin Bijbelkritiek, Spinozakritiek en Spinoza's Bijbelkritiek met elkaar verweven worden.

Adrie Hoogendoorn

Hoe men Spinoza's Theologisch-politiek traktaat dient te bestuderen

I

Voordat men de vraag probeert te beantwoorden wat de werkwijze is bij een specifiek historisch onderzoek, moet men duidelijke redenen hebben voor de relevantie van het onderzoek. In feite bepalen de redenen voor de studie van een bepaald historisch onderwerp direct de algemene aard van de werkwijze. De reden waarom een nieuw onderzoek van Spinoza's *Theologisch-politiek traktaat*¹ aan de orde is is duidelijk. Het voornaamste doel van het *traktaat* is om de claims te weerleggen die in de loop der tijd door de openbaring gedaan zijn; en Spinoza is daarin geslaagd, althans in die mate dat zijn boek een klassiek document geworden is van de 'rationalistische' of 'secularistische' aanval op het geloof in de openbaring. De studie van het *traktaat* kan alleen van werkelijk belang zijn indien het onderwerp dat besproken wordt nog leeft. Een blik op de huidige situatie is voldoende om aan te geven dat de zaak waarvan men, tot voor kort, dacht dat die definitief beslist was door Spinoza's negentiende-eeuwse opvolgers, en dus obsoleet, opnieuw in het centrum van de belangstelling begint te staan. Maar helaas moeten we constateren dat de meest fundamentele zaak – de kwestie van de tegenstrijdige aanspraken van de filosofie en de openbaring – op een beslist lager niveau besproken wordt dan meestal gebruikelijk was in vroeger tijden. Met het oog op deze situatie openen we het *traktaat* opnieuw. We zullen oplettend naar Spinoza luisteren. We zullen ons zoveel mogelijk inspannen om te begrijpen wat hij bedoelt. Want als we dat niet doen, dan vervangen we waarschijnlijk zijn wijsheid voor onze dwaasheid.

Met het begrijpen van de woorden van iemand, of hij levend is of dood, kunnen twee dingen bedoeld worden, die we hier interpretatie en uitleg noemen. Met interpretatie bedoelen we dat we proberen te achterhalen wat de spreker zei en hoe hij wat hij zei

1 Het Theologisch-politiek traktaat wordt geciteerd als 'het traktaat' in de tekst en als 'TTP' in de noten, gevolgd door de hoofdstuknummers in romeinse cijfers en de paginanummers uit: Spinoza, *Opera Omnia*, ed. Gebhardt. [Strauss geeft ook verwijzingen naar de oudere Bruder editie; deze zijn door mij weggelaten. AH].

opvatte, of hij dat nu expliciet heeft uitgesproken of niet. Met uitleg bedoelen we dat we proberen de implicaties van zijn uitspraken te achterhalen waarvan hij zich niet bewust was. Bijgevolg behoort het besef dat een gegeven uitspraak ironisch is of een leugen, tot de interpretatie van de bewering, terwijl het besef dat een gegeven uitspraak gebaseerd is op een fout, of de onbewuste uiting van een wens, een belang, een vooroordeel, of een historische situatie, tot haar uitleg behoort. Het is duidelijk dat de interpretatie vooraf dient te gaan aan de uitleg. Indien de uitleg niet gebaseerd is op een juiste interpretatie, dan is het de uitleg van een hersenschim van de historicus en niet een uitleg van de te verklaren uitspraak. Het is eveneens duidelijk dat, binnen de interpretatie, het achterhalen van de expliciete betekenis van een uitspraak vooraf dient te gaan aan het achterhalen van wat de auteur wel wist maar niet expliciet zei; men kan niet weten, of in ieder geval niet bewijzen, dat een uitspraak een leugen is voordat men de uitspraak op zichzelf begrepen heeft.

Het echt begrijpen van de woorden of gedachten van een ander is noodzakelijk gebaseerd op een exacte interpretatie van zijn expliciete uitspraken. Maar exactheid betekent verschillende dingen in verschillende gevallen. In sommige gevallen vereist de exacte interpretatie het zorgvuldig afwegen van elk woord van de spreker; zo'n zorgvuldige afweging zou echter een weinig exacte procedure zijn bij een terloopse opmerking van een ongedisciplineerde spreker of denker². Om te weten welke graad van zorgvuldigheid vereist is voor het begrijpen van een bepaald geschrift, moeten we daarom eerst de schrijfgewoonten van de auteur kennen. Maar omdat deze gewoonten pas echt gekend worden door het begrijpen van het werk van de schrijver, lijkt het erop dat men in het begin alleen geleid kan worden door de vooronderstelde noties die men heeft van het karakter van de schrijver. De procedure zou eenvoudiger zijn als er, voorafgaand aan de interpretatie van zijn werken, een manier zou zijn om de schrijfgewoonten van de auteur vast te stellen. Het is algemeen bekend dat de mensen schrijven zoals zij lezen. In de regel zijn zorgvuldige schrijvers zorgvuldige lezers en *vice versa*. Een zorgvuldige schrijver wenst zorgvuldig gelezen te worden. Hij kan slechts weten wat het is om zorgvuldig gelezen te worden door zelf

2 Zie Spinoza's uitspraak in *Brief 15*: 'Op de vierde bladzijde wijst gij de lezer erop welke aanleiding ik had het eerste deel samen te stellen. Ik zou willen dat ge op dezelfde plaats, of waar het u maar goed dunkt, er ook op zoudt wijzen dat ik dat deel in twee weken heb geschreven. Als hierop tevoren is geweest, zal niemand denken dat deze materie zo duidelijk uiteengezet is, dat ze niet duidelijker verklaard zou kunnen worden, en zodoende zal men zich niet stoten aan een enkel duister woordje dat hier en daar wordt aangetroffen'.

zorgvuldig te lezen. Lezen gaat aan schrijven vooraf. We lezen voordat we schrijven. We leren schrijven door te lezen. Een mens leert goed te schrijven door goede boeken goed te lezen, door heel zorgvuldig boeken te lezen die heel zorgvuldig zijn geschreven. We kunnen derhalve enige voorafgaande kennis van de schrijfgewoonten van de auteur verwerven door zijn leesgewoonten te bestuderen. De taak wordt vereenvoudigd als de auteur in kwestie nadrukkelijk de juiste wijze bespreekt van boeken lezen in het algemeen, of van het lezen van een boek dat hij met veel aandacht bestudeerd heeft in het bijzonder. Spinoza heeft een geheel hoofdstuk van zijn *traktaat* besteed aan de vraag hoe men de Bijbel moet lezen, een boek dat hij zelf met veel zorg gelezen en herlezen had³. Om zeker te zijn hoe we Spinoza dienen te lezen, doen we er goed aan om een blik te werpen op zijn regels voor het lezen van de Bijbel.

Spinoza is van mening dat de methode van interpretatie van de Bijbel dezelfde is als de methode van interpretatie van de natuur. Het lezen van het boek van de natuur bestaat uit het afleiden van de definities van de natuurdingen uit de gegevens die geleverd worden door de 'natuurlijke historie'. Op dezelfde wijze bestaat de interpretatie van de Bijbel uit het afleiden van het denken van de Bijbelauteurs, ofwel het afleiden van de definities van de Bijbelonderwerpen *qua* Bijbelonderwerpen, uit de gegevens die geleverd worden door de 'geschiedenis van de Bijbel'. De kennis van de natuur moet alleen afgeleid worden uit gegevens die door de natuur zelf geleverd worden, en zeker niet uit overwegingen van wat passend, schoon, volmaakt, of redelijk is. Op dezelfde wijze moet de kennis van de Bijbel afgeleid worden uit gegevens die geleverd worden door de Bijbel zelf, en zeker niet uit overwegingen van wat redelijk is. Want we hebben niet het recht om aan te nemen dat de meningen van de Bijbelauteurs overeenstemmen met de geboden van de menselijke rede. Met andere woorden, het begrijpen van de Bijbelse leer moet strict gescheiden gehouden worden van het oordeel of die leer redelijk is of niet. Ook kunnen wij het denken van de Bijbelauteurs niet gelijkstellen aan zijn traditionele interpretatie, tenzij we eerst bewijzen dat die interpretatie teruggaat tot de mondelinge uitlatingen van de Bijbelauteurs zelf. Afgezien daarvan, omdat er een veelheid aan Bijbelauteurs is, moeten we elk van hen door hemzelf begrijpen; zonder onderzoek hebben we het recht niet ervan uit te gaan dat ze alle met

3 TTP IX, pag. 135.

elkaar overeenstemmen. De Bijbel dient uitsluitend uit zichzelf begrepen te worden, ofwel niets kan aanvaard worden als leer van de Bijbel als het niet helder uitgedragen wordt door de Bijbel zelf, ofwel de gehele kennis van de Bijbel moet uitsluitend afgeleid worden uit de Bijbel zelf⁴.

De 'geschiedenis van de Bijbel' zoals Spinoza die begrijpt, bestaat uit drie delen:

a) gedegen kennis van de taal van de Bijbel; b) het verzamelen en helder rangschikken van de uitspraken van elk Bijbelboek over elk belangrijk onderwerp; c) kennis van de levens van alle Bijbelauteurs, en van hun karakter, hun mentale instelling en belangstelling, kennis van de situatie waarvoor en de tijd waarin elk Bijbelboek is geschreven, zijn bestemming en zijn lotgevallen, etc. Deze gegevens, of specifieker, de verzamelde en juist gerangschikte opvattingen zoals begrepen in het licht van grammatica, paleografie, geschiedenis, etc., zijn de basis van de eigenlijke interpretatie, die bestaat uit het, via geldige redeneringen, afleiden van het denken van de Bijbelauteurs uit de genoemde gegevens. Hier moet men opnieuw het model van de natuurwetenschap volgen. Men moet het meest universele ofwel het meest fundamentele element van het denken van de Bijbel vaststellen, d.w.z. dat wat alle Bijbelauteurs uitdrukkelijk en duidelijk presenteren als een leer die bedoeld is voor alle tijden en alle mensen; daarna moet men afdalen naar afgeleide en minder universele thema's, zoals de leer van de Bijbel over minder algemene onderwerpen, en de leerstukken die kenmerkend zijn voor de afzonderlijke Bijbelauteurs⁵.

Spinoza's formulering van zijn hermeneutische beginsel ('de gehele kennis van de Bijbel moet uitsluitend ontleend worden aan de Bijbel zelf') drukt niet nauwkeurig uit wat hij in feite eist. In de eerste plaats houdt hij staande dat de kennis van de taal van de Bijbel niet primair aan de Bijbel ontleend dient te worden, maar aan een bepaalde traditie⁶. Bovendien is het wellicht niet onmogelijk om de levens enz., van de schrijvers, en het lot van hun boeken gedeeltelijk aan de Bijbel te ontleen, maar er is geen reden waarom het een verplichting moet zijn om ze uitsluitend aan de Bijbel te ontleen; Spinoza zelf verwelkomde elke betrouwbare externe informatie die licht werpt op dit soort zaken⁷. Verder rept hij met geen woord dat de uitspraken van de Bijbel over verschillende belangrijke onderwerpen,

4 TTP VII, pag. 98-101, 104-105, 108-109, 114-115; XV, pag. 181-182; XVI, pag. 190-191; praef., pag. 9-10.

5 TTP VII, pag. 98-104, 106-107, 112; V, pag. 77.

6 TTP VII, pag. 105.

7 Vergelijk bijv. TTP IX, pag. 140.

gerangschikt moeten worden volgens beginselen die door de Bijbel zelf aangereikt worden; er zijn redenen om te aan te nemen dat zijn eigen rangschikking van de onderwerpen van de Bijbel in het geheel geen basis in de Bijbel heeft, maar dat ze overeenkomt met wat hij de natuurlijke orde van de onderwerpen in kwestie beschouwde⁸. Bovenal bestaat de eigenlijke interpretatie, zoals hij die begrijpt, in het vaststellen van de definities van de onderwerpen die in de Bijbel behandeld worden; maar deze definities worden, zoals hij toegeeft, niet door de Bijbel zelf geleverd; in feite gaan zij *qua* definitie de horizon van de Bijbel te boven; bijgevolg bestaat de interpretatie van de Bijbel niet in het precies begrijpen van de Bijbelauteurs zoals zij zichzelf begrepen, maar om ze beter te begrijpen dan ze zichzelf begrepen. We kunnen met enige overdrijving zeggen dat de formulering van het hermeneutische beginsel door Spinoza niet meer is dan een weinig precieze formulering van de volgende opvatting: de enige betekenis van een passage van de Bijbel is haar letterlijke betekenis, tenzij er, uit het ondubbelzinnige gebruik van de taal van de Bijbel, redenen zijn voor een metaforisch gebruik; de strijdigheid van de opvatting van de Bijbelauteur met de leer der rede, de vroomheid, de traditie, of zelfs een andere Bijbelauteur is in ieder geval niet een rechtvaardiging om de letterlijke betekenis te verlaten. Spinoza's overdrijving wordt voldoende gerechtvaardigd door de positie die hij betwist: hij diende zich gehoord te maken temidden van het rumoer van zijn talrijke opposanten.

Er is een zekere overeenkomst tussen Spinoza's hermeneutische beginsel ('de Bijbel moet uitsluitend door zichzelf begrepen worden') en het principe dat wij aanhangen ('de Bijbel moet precies zo begrepen worden zoals hij begrepen werd door zijn auteurs, of door zijn samenstellers'). Zijn eis dat de interpretatie van de leer van de Bijbel en het oordeel over de waarheid of waarde van die leer strikt gescheiden dienen te worden gehouden, komt gedeeltelijk overeen met ons onderscheid tussen interpretatie en uitleg. Toch is, zoals wij hebben aangegeven, het verschil tussen de twee beginselen fundamenteel. Volgens ons beginsel dienen de eerste vragen die aan een boek gesteld worden van deze aard te zijn: wat is zijn thema, d.w.z. hoe is zijn thema aangegeven, of begrepen door zijn auteur? Wat is zijn bedoeling met dit onderwerp? Welke vragen stelt hij erover, of met welk aspect van zijn onderwerp is hij uitsluitend of voornamelijk bezig? Pas als deze en soortgelijke vragen hun

8 Vergelijk bijv. het onderscheid tussen geschiedenissen, openbaringen en morele onderrichtingen in TTP VII, pag. 98-99.

antwoord gekregen hebben, kunnen we gaan denken aan het verzamelen en rangschikken van de opvattingen van de auteur over de verschillende onderwerpen die besproken of genoemd worden in zijn boek; want alleen de antwoorden op vragen zoals we die hebben aangegeven, stellen ons in staat om te zeggen welke onderwerpen in zijn boek van belang zijn of centraal staan. Indien we de regel van Spinoza zouden volgen, dan zouden we zonder enige leiding door de Bijbel zelf, beginnen met het verzamelen en rangschikken van Bijbelse opvattingen over allerhande onderwerpen, zowel over die onderwerpen die van belang zijn of centraal staan, als die waarvan de rangschikking overeenkomt met het denken van de Bijbel. Vervolgens zouden we, als we Spinoza volgden, moeten bezien welke de meest universele of meest fundamentele leer van de Bijbel is, die als leer overal in de Bijbel duidelijk verwoord wordt. Maar is er enige noodzaak, of is het zelfs waarschijnlijk dat de meest fundamentele leer van een boek telkens herhaald behoort te worden? Met andere woorden, is er enige noodzaak dat de universeelste of meest fundamentele leer van een boek zijn meest duidelijke leer dient te zijn?⁹ Hoe dit ook zij, we hoeven niet stil te staan bij wat we de gebreken van Spinoza's hermeneutiek van de Bijbel beschouwen. Want elk bezwaar dat we tegen die hermeneutiek zouden kunnen inbrengen, zou gebaseerd zijn op het uitgangspunt dat de Bijbel grotendeels begrijpelijk is, en Spinoza ontkent dat uitgangspunt. Volgens hem is de Bijbel zowel in wezen onbegrijpelijk, omdat het grotendeels gewijd is aan onbegrijpelijke zaken, als bij toeval onbegrijpelijk, omdat slechts een deel van de gegevens die licht zouden kunnen werpen op zijn betekenis in feite beschikbaar is. De wezenlijke onbegrijpelijkheid van de Bijbel – het feit dat het een boek is met 'hiërogliefen' – is de reden waarom er een speciale werkwijze beraamd moet worden voor zijn interpretatie: het doel van die werkwijze is om indirect toegang te krijgen tot een boek dat niet direct toegankelijk is, d.w.z. middels zijn thema. Dit betekent dat niet alle boeken, maar alleen boeken met hiërogliefen een methode van interpretatie vereisen die in wezen hetzelfde is als het ontcijferen van het boek der natuur. Spinoza is in eerste instantie geïnteresseerd in wat de Bijbel overal duidelijk leert, omdat alleen zo'n alom aanwezige leer een aanwijzing kan geven voor een passage met hiërogliefen in de Bijbel. Door zijn wezenlijke onbegrijpelijkheid moet de Bijbel uitsluitend door zichzelf begrepen worden: het grootste deel van de Bijbel is

9 TTP VII, pag. 100, 102-104,112.

gewijd aan zaken waartoe we geen toegang hebben behalve door de Bijbel¹⁰. Om dezelfde reden is het onmogelijk om zelfs maar te pogen om de Bijbelauteurs te begrijpen zoals zij zichzelf begrepen: elke poging om de Bijbel te begrijpen is noodzakelijk een poging om de auteurs beter te begrijpen dan zij zichzelf begrepen.

Er is waarschijnlijk geen noodzaak om te bewijzen dat Spinoza zijn eigen boeken, in het bijzonder het *traktaat*, begrijpelijk vond en niet hiëroglifisch. Hiëroglifische onderwerpen zijn volgens hem meer curieus dan nuttig, terwijl de onderwerpen in het *traktaat* uiterst nuttig zijn¹¹. Om er achter te komen hoe hij zijn eigen boeken gelezen wil hebben, moeten we ons afwenden van zijn hermeneutiek van de Bijbel en gaan naar zijn regels voor het lezen van begrijpelijke boeken.

Hij denkt niet dat het inzicht in boeken die gewijd zijn aan begrijpbare onderwerpen op enigerlei wijze belemmerd kan worden, en bijgevolg ziet hij geen noodzaak om procedures uit te werken voor hun begrip. Voor het begrip van een dergelijk boek is geen volmaakte kennis nodig, maar hooguit 'een zeer algemene en als het ware jongensachtige kennis' van de taal van het origineel; in feite voldoet al het lezen van een vertaling. Ook hoeft men het leven van de auteur niet te kennen, zijn interesses en karakter, de doelgroep of de lotgevallen van zijn boek, of de verschillen in de uitleg, enz. Begrijpelijke boeken leggen zichzelf uit. In tegenstelling tot wat Spinoza lijkt te zeggen, kunnen en moeten niet boeken met hiërogliefen, die ons door onze ervaring geen toegang of inzicht geven, maar moeten juist begrijpelijke boeken, waar de lezer van nature aan het begrijpen kan bijdragen door zijn ervaring of inzicht, 'gaandeweg' begrepen worden door zichzelf. Want omdat de betekenis van een hiërogliefenboek indirect afgeleid moet worden uit de gegevens die niet noodzakelijk door het boek zelf geleverd worden (het leven van de auteur, de lotgevallen van het boek, enz.), kan en moet de betekenis van begrijpelijke boeken direct duidelijk worden door het onderwerp en de bedoeling van de auteur, d.w.z. van dingen die alleen bekend

10 Vergelijk vooral TTP VII, asnot 8 met VII, pag. 98-99, 105 en VII, pag. 109-111 met *ib.* 101. Zie ook Brief 21: 'ik verklaar ronduit en zonder omwegen dat ik de Heilige Schrift niet begrijp'. cf. TTP VII, pag. 98-99, 114. - Het onderscheid tussen wat wij de wezenlijke onbegrijpelijkheid van de Bijbel genoemd hebben, die het gevolg is van zijn thema (of zijn herkomst), en zijn toevallige onbegrijpelijkheid, die het gevolg is van de toestand van de tekst, enz., is ook de basis van Isaac de Peyrère's Bijbelkritiek. Zie zijn *Systema Theologicum, ex Praeadamitarum hypothesi. Pars Prima (1655)*, IV 1

11 TTP praef., pag. 12; VII, pag. 111-112.

worden uit het boek zelf¹². Als we dit gegeven juist toepassen op Spinoza's eigen boeken, dan realiseren we ons dat volgens zijn opvatting de gehele 'geschiedenis' van zijn werk, de gehele historische werkwijze zoals die door de moderne onderzoekers van zijn werk gehanteerd wordt, overbodig is; en dus, kunnen we eraan toevoegen, is ze meer een belemmering dan een hulpmiddel tot het begrijpen van zijn boeken.

We voegen er een woord van uitleg aan toe. Spinoza zegt dat voor het inzicht in begrijpelijke boeken de kennis van de verschillende lezingen overbodig is. Maar hij zegt ook dat er nooit een boek was zonder verkeerde lezingen. Hij moet gedacht hebben dat fouten in boeken of passages die gaan over begrijpelijke zaken, gemakkelijk 'gaandeweg' opgespoord en verbeterd worden door de intelligente lezer¹³. Spinoza zegt dat voor het inzicht in begrijpelijke boeken de kennis van het karakter of de mentale instelling van de auteur overbodig is. Maar als hij de bedoeling van Machiavelli's *De Heerser* bespreekt, dat hij toch niet als een hiërogliefenboek kon beschouwen, komt hij tot een conclusie door de 'wijsheid' of de 'bedachtzaamheid' van de auteur erbij te betrekken, evenals zijn liefde voor de politieke vrijheid¹⁴. Spinoza zou waarschijnlijk antwoorden dat hij zijn beslissing niet baseerde op enige voorafgaande of externe kennis van Machiavelli's leven en karakter, maar op wat elke intelligente lezer van *De Heerser* en de *Discorsi* zou opmerken. Spinoza zegt dat zelfs duistere presentaties van begrijpelijke zaken begrijpelijk zijn. Maar ongetwijfeld wist hij dat een niet te verwaarlozen aantal auteurs die begrijpelijke zaken behandelen zichzelf tegenspreken. Hij zou waarschijnlijk antwoorden dat, indien een auteur zichzelf tegensprekt, de lezer er goed aan doet om zijn oordeel op te schorten over wat de auteur over de zaak in kwestie dacht, en zijn kunnen te gebruiken om zelf te onderzoeken welke van de twee tegenstrijdige beweringen waar is. Bij begrijpelijke boeken kan men niet in overweging nemen of het taalgebruik van de auteur een metaforische interpretatie toelaat, omdat het voor het inzicht niet nodig is om te weten in welke taal ze oorspronkelijk geschreven werden¹⁵.

12 TTP VII, pag. 98-99, 109-111

13 TTP IX, pag. 135; X, pag. 149; XII, pag. 165-166 – Carl Gebhardt (Spinoza, *Opera*, vol. II, p. 317) zegt: 'Dieses Fehlen der Controlle (des Drucks durch den Autor) macht sich namentlich bei der *Ethica* bemerkbar. Zum Teil gehen die dadurch verschuldeten textkritischen Zweifel so tief, dass selbst die Interpretation spinozanischer Lehren von ihrer Entscheidung abhängt'.

14 TPV7; cf TTP VII, pag. 102, 111; cf. Brief 43.

15 TTP VII, pag. 101, 111. – Spinoza wijst erop dat men in het geval van begrijpelijke boeken niet hoeft te

Onze studie van Spinoza's leesregels lijkt tot een impasse te leiden. We kunnen zijn boeken niet lezen zoals hij de Bijbel las, omdat zijn boeken niet hiërogliefisch zijn. Ook kunnen we ze niet lezen zoals hij Euclides las en andere begrijpelijke boeken, omdat zijn boeken voor ons niet even gemakkelijk te begrijpen zijn, als de hem bekende boeken zonder hiërogliefen voor hem waren. Als een auteur met Spinoza's intelligentie, die zo zelfverzekerd over de belangrijkste Bijbelse onderwerpen spreekt, eenvoudig aangeeft dat hij de Bijbel niet begrijpt, dan dienen wij zelf te bekennen dat het niet gemakkelijk kan zijn om hem te begrijpen. Zijn leesregels zijn ons van weinig of geen nut voor het begrip van boeken die noch hiëroglifisch zijn, noch even gemakkelijk toegankelijk als een moderne handleiding voor de Euclidische meetkunde. Men zou natuurlijk kunnen zeggen dat Spinoza door regels te geven voor de twee uiterste gevallen, hij ons aangeeft hoe boeken van gemiddelde moeilijkheidsgraad gelezen dienen te worden: dit soort boeken is noch absoluut begrijpelijk, noch absoluut onbegrijpelijk zonder 'geschiedenis'; 'geschiedenis' is nodig in de mate waarin het boek niet zelfverklarend is. Maar als men niet totaal de geest van Spinoza's uitlatingen wil negeren, dan moet men nadrukkelijk toevoegen dat volgens hem de bijdrage van 'geschiedenis' aan het begrip van werkelijk nuttige boeken slechts triviaal kan zijn.

Aan de andere kant vindt de moderne uitlegger van Spinoza het zowel nuttig en zelfs noodzakelijk om Spinoza's boeken te begrijpen, maar is hij tegelijkertijd overtuigd dat 'geschiedenis' een erg belangrijke bijdrage levert aan hun begrip. De uitlegger spreekt Spinoza dus tegen op een punt dat, blijkbaar, van geen gering belang is: hij beseft dat Spinoza's boeken niet begrepen kunnen worden op basis van Spinoza's eigen hermeneutische beginselen. De vraag wordt dan onvermijdelijk of het mogelijk is om Spinoza te begrijpen op basis van de verwerping van deze beginselen. Het antwoord zal afhangen van welk belang men hecht aan deze kwestie. Indien het waar is dat het probleem van 'geschiedenis' identiek is met het probleem van de aard van de filosofie zelf, dan is er een

weten hoe en voor welke gelegenheid ze werden geschreven – TTP VII, pag. 102, 111; maar vergelijk wat hij zegt over zijn eigen *René Descartes beginselen van de wijsbegeerte* (zie boven noot 2). - Als Spinoza in TTP 17, adnot. 38 aangeeft dat men rekening moet houden met de verschillende 'toestanden' waarin de Hebreëen op verschillende tijden waren om bijvoorbeeld niet aan Mozes instituties toe te schrijven die op een later tijdstip ontstonden, dan spreekt hij formeel niet tegen met waarop hij in TTP VII, adnot. 8 op wijst, namelijk dat het begrip van instituties geen 'geschiedenis' vereist. Want in de eerste passage spreekt hij alleen over de instituties die in de Bijbel genoemd worden, d.w.z. een boek dat geheel onbegrijpelijk is zonder 'geschiedenis'.

kloof door een fundamenteel verschil in oriëntatie tussen de moderne uitlegger en Spinoza. De moderne uitlegger neemt voor zeker aan dat, om zijn taak op gepaste wijze uit te voeren, de filosofie 'historisch' moet zijn en dat daarom de geschiedenis van de filosofie een filosofische discipline is. Hij vooronderstelt vanaf het begin – uit het blote feit dat hij een filosofische geschiedkundige van de filosofie is en niet slechts een antiquair – dat Spinoza's stellingname zoals Spinoza die zelf bracht en begreep, onhoudbaar is omdat ze apert niet 'historisch' is. Aan hem ontbreekt dan de sterkste stimulans om Spinoza's leer te begrijpen zoals Spinoza die zelf begreep, en die bestaat uit het vermoeden dat Spinoza's leer *de* ware leer is. Zonder die stimulans zou geen redelijk mens al zijn energie aan het begrijpen van Spinoza besteden, en zonder zo'n toewijding zullen Spinoza's boeken nooit hun volle betekenis onthullen.

Het ziet er dus naar uit dat men Spinoza noch kan begrijpen als men zijn hermeneutische beginselen aanvaardt, noch als men ze verwerpt. Voor een oplossing van dit probleem moeten we eerst begrijpen waarom Spinoza tevreden kon zijn met zijn onbevredigende opmerkingen over hoe serieuze boeken gelezen moeten worden. Het is niet voldoende om te zeggen dat hij zich uitsluitend bekommerde om de waarheid, de waarheid van het geheel, en niet met wat anderen erover leerden. Want hij wist maar al te goed hoeveel hij verschuldigd was voor zijn greep op wat hij als de waarheid beschouwde aan een aantal boeken die door anderen geschreven zijn. De ware reden is zijn geringschatting voor dat denken uit het verleden dat slechts toegankelijk is door het lezen van erg moeilijke boeken. Als alles verder gelijk is, dan heeft men meer 'geschiedenis' nodig om boeken uit het verleden te begrijpen dan eigentijdse boeken. Als men gelooft dat de nuttigste en de belangrijkste boeken de eigentijdse zijn, dan zal men bijna nooit de noodzaak voelen van historische interpretatie. Dit was het geval met Spinoza. Het enige boek dat hij onder zijn eigen naam publiceerde is gewijd aan de filosofie van Descartes. De enige boeken (afgezien van de Bijbel) waarover hij uitgebreid schreef, waren de boeken door Descartes en Boyle, d.w.z. door tijdgenoten. Het gezag van Socrates, Plato en Aristoteles, om maar te zwijgen over hun navolgers, was voor hem van weinig gewicht. Hij had meer bewondering voor Epicurus, Democritus, Lucretius en hun navolgers¹⁶. Toch zijn er nauwelijks ondubbelzinnige aanwijzingen dat hij hun werk of de

16 *Brief 57*. cf. TTP praef., pag. 9; I, pag. 19.

overblijfselen van hun werk bestudeerd heeft; hij had gemakkelijk toegang tot hun leer door de geschriften van Gassendi, een tijdgenoot. Speciaal met betrekking tot de politieke filosofie verklaart hij ronduit dat alle politieke filosofie die voorafgaat aan de zijne nutteloos is¹⁷. Hij bekent dat hij veel te danken heeft aan een aantal 'hoogstaande mannen die veel goede dingen geschreven hebben over de juiste levenswijze en die wijze raad over de moraal gegeven hebben'¹⁸; waarschijnlijk heeft hij auteurs als Seneca en Cicero in gedachte; maar de leerstellingen waarnaar hij verwijst zijn door hun aard voor een ieder gemakkelijk te begrijpen. Met betrekking tot een lastiger en fundamenteeler probleem, met name de these dat God de immanente oorzaak is van alle dingen, veronderstelt hij dat hij hetzelfde zegt als 'alle antieke filosofen, hoewel op een verschillende wijze', en als 'alle oude Hebreëen, voor zover men dat gissen kan uit tradities die op vele wijzen gecorrumpeerd zijn'. Dit is niet de manier waarop men gewoonlijk spreekt over bepaalde literaire bronnen. Bovendien was hij waarschijnlijk oprechter toen hij aangaf dat zijn leerstuk over God radicaal afweek van elke andere leer die hij kende¹⁹. Uiteraard had hij een flink aantal oude boeken gelezen, vooral in zijn jeugd, maar de vraag is welk belang de volwassen Spinoza eraan en aan hun bestudering hechtte. Zijn houding is niet verbazingwekkend: de overtuiging dat ze vooruitgang boekten boven alle vroegere filosofie en wetenschap, een vooruitgang die elke vroegere poging tot terechte vergetelheid veroordeelde, was tamelijk verbreid onder degenen die verantwoordelijk waren voor de opkomst van de moderne filosofie en wetenschap.

Maar Spinoza, die eerder schreef voor het nageslacht dan voor zijn tijdgenoten, moet zich gerealiseerd hebben dat de dag zou komen dat zijn eigen boeken oude boeken zouden zijn. Echter, indien zij *het ware*, d.w.z. *de heldere en welomschreven beschrijving van het geheel inhouden*, dan lijkt er geen reden te zijn waarom ze niet te allen tijde direct begrijpelijk zouden zijn voor iedereen, op voorwaarde dat ze überhaupt de tijd doorstaan hebben. Dit antwoord lijkt echter te bewijzen dat Spinoza zo'n essentiële mogelijkheid, die voor ons zo

17 TP I1

18 Ethica III, voorwoord. cf. TTP VII, pag. 111

19 Brief 73. cf. Ethica IIp7s. cf. Brief 6 aan het einde: 'deel ik u mee dat vele attributen die zij [de predikanten] - *en allen voor zover ik weet* - aan God toekennen, door mij als geschapen beschouwd worden. Van andere daarentegen, die zij uit vooroordeel als geschapen beschouwen, beweer ik dat het attributen Gods zijn ... En verder dat ik God niet op die wijze onderscheid van de natuur *als allen van wie ik kennis heb* gedaan hebben. cf. ook Spinoza's polemieek tegen wat 'iedereen' leert aangaande het oneindige in Brief 12. Voor de verwijzing naar 'alle oude Hebreëen', cf. TTP III, pag. 48 en XI, pag. 158..

vanzelfsprekend is, niet in aanmerking nam: de mogelijkheid dat de gerichtheid van een periode plaats kan maken voor een geheel verschillende gerichtheid, en dat men, na zo'n verandering, de kloof tussen het denken van het latere tijdperk en dat van het eerdere tijdperk slechts kan overbruggen door historische interpretatie. Vanuit Spinoza's standpunt zou men kunnen antwoorden, dat hij niet de mogelijkheid van het tot stand komen van zo'n verandering ontkende, maar wel haar geldigheid. Het prijsgeven van zijn benadering ten gunste van een radicaal andere zou in zijn ogen een duidelijke vergissing geweest zijn, en een nieuw voorbeeld van de vaak ervaren terugval van het menselijk denken in knechtschap en bijgeloof.

Spinoza's leesregels zijn afgeleid uit zijn overtuiging dat zijn filosofie definitief van aard was en *de* heldere en welonderscheiden, en daarom *de* ware beschrijving was van het geheel. Indien we Spinoza's overtuiging *a limine* verwerpen, dan zullen we hem nooit kunnen begrijpen omdat ons de stimulans ontbreekt voor een streven om hem naar behoren te begrijpen. Indien we anderzijds met een open geest de mogelijkheid overwegen dat hij het bij het rechte eind had, dan kunnen we hem begrijpen. Afgezien van het feit dat we de onmisbare stimulans zouden hebben, zouden we dan in staat zijn om zijn gebrekkige leesregels te corrigeren, zonder bang te zijn dat we daardoor radicaal zouden afwijken van zijn fundamentele beginselen. Want indien deze beginselen deugdelijk zijn, dan kunnen de vraagstukken van de hermeneutiek niet de centrale vraagstukken zijn. Nauwkeuriger, de noodzaak voor een verbetering van de hermeneutiek van Spinoza volgt direct uit de aanname dat zijn leer *de* juiste leer is. Op de basis van deze aanname is *de* ware leer voor ons slechts toegankelijk door een aantal oude boeken. Het lezen van oude boeken wordt voor ons om dezelfde reden erg belangrijk als het voor Spinoza totaal onbelangrijk was. We hebben hoognodig behoefte aan een uitgewerkte hermeneutiek, om dezelfde reden waarom Spinoza geen behoefte had aan een hermeneutiek. We blijven alleen in harmonie met Spinoza's denkwijze zo lang we op zoek gaan naar een verfijndere historische methode als urgente remedie voor een urgente situatie, en niet als een symptoom van een gezonde en bloeiende 'cultuur'.

Ons pleidooi behelst de aanname dat de waarheid tegenwoordig toegankelijk kan zijn via een aantal oude boeken. We moeten nog aantonen dat de aanname verenigbaar is met

Spinoza's beginselen. Spinoza wist dat de macht van natuurlijke hindernissen voor de filosofie, die te allen tijde dezelfde zijn, groter kunnen worden door specifieke misvattingen²⁰. De natuurlijke en de sporadische uitbarstingen tegen de filosofie kunnen overgaan in bewuste en voortdurende onderdrukking. Bijgeloof, de natuurlijke vijand van de filosofie, kan zichzelf wapenen met de wapens van de filosofie en zich op deze wijze transformeren in pseudofilosofie. Pseudofilosofieën zijn er in een onbeperkte variatie, omdat elke latere pseudofilosoof kan proberen om de prestaties van zijn voorgangers te verbeteren, of om een aantal blunders van hen te vermijden. Het is daarom, zelfs voor de meest vooruitziende mens, onmogelijk om te voorzien welke pseudofilosofieën er zullen ontstaan die in de toekomst de geesten zullen beheersen. Welnu, niet alleen de filosofie, maar ook de wijze waarop de filosofie geïntroduceerd wordt verandert noodzakelijk met de verandering van de kunstmatige en toevallige hindernissen voor de filosofie. De kunstmatige hindernissen kunnen in een bepaalde tijd zo sterk zijn dat een uitgewerkte 'kunstmatige' introductie voltooid moet zijn alvorens een 'natuurlijke' introductie kan beginnen. Het is denkbaar dat een specifieke pseudofilosofie zich manifesteert waarvan de macht slechts gebroken kan worden door oude boeken zeer intensief te lezen. Zolang die pseudofilosofie heerst, kunnen er uitgebreide historische studies nodig zijn die overbodig en daarom schadelijk zouden zijn in gelukkiger tijden.

Voordat we onderzoeken of het dominante denken van de huidige tijd vanuit Spinoza's standpunt als pseudofilosofie beschreven moet worden, zullen we eerst onze veronderstelling verwoorden in de klassieke beschrijving van wat de natuurlijke hindernissen voor de filosofie zijn. De mensen kunnen zo bang worden om naar het licht van de zon te treden, en zo verlangend zijn om die opgang onmogelijk te maken voor hun nakomelingen, dat ze een diepe put graven onder de grot waarin zij geboren zijn, en zich terugtrekken in die put. Als een van de nakomelingen verlangt naar het licht van de zon op te gaan, dan dient hij eerst het niveau van de natuurlijke grot te bereiken, en hij zou dan nieuwe werktuigen moeten ontwikkelen die onbekend en onnodig zijn voor diegenen die in de natuurlijke grot wonen. Hij zou een dwaas zijn, hij zou nooit het licht van de zon zien, hij zou het laatste greintje herinnering aan de zon verliezen, indien hij gecorrumpeerd dacht dat hij door het

20 TTP XI, einde en praef., pag. 7. Vergelijk Maimonides, *Guide of the Perplexed* I 31 (34b Munk)

uitvinden van nieuwe werktuigen vooruitgang geboekt had ten opzichte van de grotbewoners.

Volgens Spinoza is de natuurlijke hindernis voor de filosofie de verbeelding van de mens en zijn leven volgens de hartstochten, dat zich tracht te vrijwaren van een breuk door het voortbrengen van wat Spinoza bijgeloof noemt. Het alternatief waarvoor de mens dan van nature voor gesteld wordt is een bijgelovig beschrijving van het geheel aan de ene kant, en een filosofische beschrijving aan de andere kant. Niettegenstaande hun radicale tegenstelling hebben bijgeloof en filosofie gemeen, dat beiden pogen een definitieve beschrijving van het geheel te geven, en dat beiden zo'n beschrijving onmisbaar achten als leidraad voor het leven van de mens. De filosofie bevindt zich in haar natuurlijke toestand zolang haar beschrijving van het geheel slechts uitgedaagd wordt door bijgeloof en nog niet door pseudofilosofieën. Het is duidelijk dat die situatie niet in onze tijd bestaat. De eenvoud en directheid van de twee oorspronkelijke antagonisten, die hun seculiere strijd voor het leiden van de mensheid op het ene vlak van de waarheid uitvochten, heeft plaatsgemaakt voor een meer 'geavanceerde' en meer 'pragmatische' houding. Het gehele idee van een definitieve beschrijving van het geheel – van een beschrijving die noodzakelijk culmineert in, of begint vanaf, de kennis van de eerste oorzaak of de eerste oorzaken van alle dingen – is door een toenemend aantal mensen verlaten, niet alleen omdat het niet realiseerbaar is, maar ook omdat het betekenisloos is of absurd. De autoriteiten op grond waarvan deze mensen aarzelen is de tweeling met de namen Wetenschap en Geschiedenis. Wetenschap is, zoals zij die begrijpen niet langer de zoektocht naar de ware en definitieve beschrijving van het geheel. Bijgevolg zijn zij gewoon te onderscheiden tussen de wetenschapper en de filosoof²¹. Dus geven zij stilzwijgend, en zelfs openlijk, toe dat er de mogelijkheid is van een onfilosofische wetenschap en van een onwetenschappelijke filosofie. Van deze twee geniet de wetenschap van nature een hoger aanzien: het is gebruikelijk om de voortdurende vooruitgang van de wetenschap te stellen tegenover het falen van de filosofie. De filosofie die op die basis nog geoorloofd is, is slechts de dienstmaagd van de wetenschap en heet methodologie op grond van de volgende overweging. De wetenschap, die een definitieve beschrijving van het geheel verwerpt, beschouwt zichzelf als vooruitgaand, als het resultaat

21 Voor Spinoza's synoniem gebruik van 'filosofie' en 'wetenschap', cf. bijv. TTP II, pag. 35-36; IV, pag. 60; XIII, pag. 167-168, 172; XIV, pag. 174; XV, pag. 187; XIX, pag. 237-238.

van de vooruitgang van het denken van de mens voorbij het denken van vroeger tijden, en in staat tot verdere vooruitgang in de toekomst. Maar er is een gapende kloof tussen de exactheid van de wetenschap zelf, en de kwaliteit van de kennis van haar progressieve karakter zo lang de wetenschap niet begeleid wordt door de naar exactheid strevende poging om echt het feit van de vooruitgang te bewijzen, om de voorwaarden voor vooruitgang te begrijpen, en daarbij de mogelijkheid van toekomstige vooruitgang veilig te stellen.

Wetenschap in de hedendaagse betekenis wordt daarom noodzakelijk begeleid door de geschiedenis van het denken van de mens, òf, zoals oorspronkelijk, in een zeer rudimentaire vorm, òf, zoals vandaag, in een veel meer uitgewerkte vorm. De geschiedenis van het denken van de mens neemt nu de plaats in die vroeger ingenomen werd door de filosofie of, met andere woorden, de filosofie transformeert zich in de geschiedenis van het denken van de mens. Het fundamentele onderscheid tussen filosofie en geschiedenis in de oorspronkelijke betekenis van de filosofie, heeft plaatsgemaakt voor een in elkaar opgaan van filosofie en geschiedenis. Als de geschiedenis van het menselijk denken bestudeerd wordt in de geest van de moderne wetenschap, dan komt men tot de conclusie dat al het menselijk denken 'historisch bepaald' is, of dat de poging om iemands denken te bevrijden van de 'historische situatie' donquichotterie is. Als dit eenmaal een gevestigde overtuiging is geworden en ze versterkt wordt door een steeds toenemend aantal nieuwe waarnemingen, dan lijkt de gedachte aan een definitieve beschrijving van het geheel, van een beschrijving die als zodanig niet 'historisch bepaald' is, onhoudbaar te zijn om redenen die duidelijk gemaakt kunnen worden aan elk kind. Daarna bestaat er niet langer meer een directe toegang tot de oorspronkelijke betekenis van de filosofie als de zoektocht naar het ware en de definitieve beschrijving van het geheel. Als deze toestand van de filosofie eenmaal bereikt is, dan is de oorspronkelijke betekenis van de filosofie slechts bereikbaar door herinnering aan wat de filosofie in het verleden betekende, d.w.z. in de praktijk alleen door het lezen van oude boeken.

Zo lang het geloof in de mogelijkheid en noodzaak van een definitieve beschrijving van het geheel aanwezig was, vormde geschiedenis in het algemeen en vooral de geschiedenis van het menselijk denken geen integraal deel van het filosofische denken, hoezeer de filosofen ook berichten over vroeger denken als behulpzaam op prijs gesteld zouden hebben. Maar

nadat die overtuiging haar macht verloren had, ofwel nadat een volledige breuk met de basispremissen van vroeger filosofisch denken gerealiseerd werd, wordt de zorg om de verschillende fasen van het vroegere denken een integraal deel van de filosofie. De studie van het vroegere denken leidt, als het intelligent en toegewijd gedaan wordt, tot een revitalisatie van vroegere wijzen van denken. De historicus die als uitgangspunt nam dat het ware begrip van het denken van de mens het begrip is van de leer in de termen van haar specifieke tijd of als uitdrukking van haar specifieke tijd, maakt zich noodzakelijk vertrouwd met de opvatting, die zich voortdurend door zijn onderwerp aan hem opdringt, dat zijn eerdere overtuiging onhoudbaar is. Sterker nog: hij realiseert zich dat men het denken van het verleden niet kan begrijpen zolang men geleid wordt door die eerdere overtuiging. De zelfvernietiging van de historicus is niet een onvoorzien gevolg. De zorg om het denken uit het verleden kreeg momentum en nam in urgentie toe in de late zeventiende en vroege achttiende eeuw met de kritiek op de moderne benadering van de moderne natuurwetenschappen en met de morele en politieke doctrines die met die wetenschap gepaard gingen. Historisch begrip, de herleving van vroegere denkwijzen, was oorspronkelijk bedoeld als correctie op de specifieke tekortkomingen van de moderne geest. Deze inzet werd echter vanaf het begin verzwakt door de ermee gepaard gaande overtuiging, dat het moderne denken (als onderscheiden van het moderne leven en het moderne gevoel) superieur was aan het denken van het verleden. Dus, datgene dat primair bedoeld was als een correctie voor de moderne geest, perverteerde al snel tot een bevestiging van het dogma van de superioriteit van het moderne denken in vergelijking met elk vroeger denken. Het historisch begrip verloor zijn bevrijdende kracht en werd historicisme, dat niets anders is dan de versteende en hovaardige vorm van zelfkritiek van de moderne geest.

We hebben gezien hoe men het heersende denken van deze tijd moet beoordelen in het licht van Spinoza's beginselen, ofwel hoe men zijn opvatting, door strikt vast te houden aan zijn beginselen, kan uitbreiden wegens de hindernissen voor de filosofie en het begrip van zijn boeken. Men krijgt zo het recht om bij het lezen van zijn boeken af te wijken van zijn eigen leesregels. Men realiseert zich tegelijkertijd dat men zijn leesregels niet eenvoudig kan vervangen door die welke door veel moderne historici gevolgd worden. Het is waar dat wat tegenwoordig vaak bedoeld wordt met het historisch begrijpen van Spinoza's denken, i.c. het

begrijpen van zijn denken in de termen van zijn tijd, beschreven kan worden als een uitgewerkte vorm van wat hij de 'geschiedenis' van zijn boeken genoemd zou hebben. Maar het is ook waar dat hij de noodzaak voor 'geschiedenis' beperkte tot het begrijpen van hiërogliefenboeken. We hebben geen recht om zijn opvatting te veronachtzamen over hoe boeken als die van hemzelf kunnen en moeten begrepen worden. We hoeven hieraan slechts de kwalificatie toe te voegen dat dit gedaan moet worden binnen de grenzen van het mogelijke. We moeten trouw blijven aan de geest van zijn aanwijzing. In tegenstelling tot waar hij op wijst hebben we voor het begrip van zijn boeken informatie nodig die niet door hem gegeven wordt en die niet zo gemakkelijk beschikbaar is voor elke redelijke lezer ongeacht tijd en plaats. Maar we moeten nooit uit het oog verliezen dat zulke informatie slechts een ondergeschikte functie heeft, of dat zulke informatie geïntegreerd dient te worden in een authentiek raamwerk dat door Spinoza zelf uitdrukkelijk geleverd is. Dit geldt voor alle kennis die hij niet direct gaf en die hij daarom niet relevant achtte voor het begrip van zijn boeken: de informatie over zijn leven, karakter en interessen, de aanleiding en de tijd waarin hij zijn boeken schreef, hun doelgroep, de lotgevallen van zijn leer en, last but not least, zijn succes. Zulke externe kennis kan nooit de sleutel leveren tot zijn leer, tenzij het boven alle twijfel verheven is dat het onmogelijk is om kop en staart te maken van zijn leer zoals hij die presenteerde. Dit beginsel scheidt van de aanvang af een gezond wantrouwen tegen diverse pogingen om Spinoza's leer te begrijpen als een modificatie van de Kabbala of van het Platonisme, of als een uitdrukking van de geest van de barok, of als de culminatie van de middeleeuwse scholastiek. Elke afwijking van dat beginsel stelt iemand bloot aan het gevaar dat men Spinoza beter poogt te begrijpen dan hij zichzelf begreep voordat men begrepen heeft hoe hij zichzelf begreep; het stelt iemand bloot aan het gevaar dat men niet Spinoza begrijpt, maar een fantasie uit de eigen verbeelding.

Historisch begrip, zoals het vaak beoefend wordt, staat aan de verleiding bloot om de auteur die men bestudeert primair te zien als een tijdgenoot onder tijdgenoten, ofwel om zijn boeken als primair gericht tot zijn tijdgenoten te lezen. Maar de boeken van mensen als de volwassen Spinoza, die bedoeld zijn als het bezit van alle tijden, zijn primair gericht op het nageslacht. Daarom schreef hij ze zodanig dat zij voor hun begrip geen voorafgaande feitenkennis nodig hebben die, naar zijn beste weten, alleen maar relevant en gemakkelijk

toegankelijk was voor zijn tijdgenoten. De vlucht naar de onsterfelijkheid vereist uiterste terughoudendheid in de keuze van de bagage. Een boek dat voor zijn juiste begrip het gebruik, sterker het behoud, vereist van alle bibliotheken en archieven met informatie die nuttig was voor de auteur, verdient nauwelijks geschreven en gelezen te worden, en verdient het zeker niet om zijn auteur te overleven. Er moeten in het bijzonder veel feiten en leringen geweest zijn die voor Spinoza erg belangrijk geweest zijn tijdens de jaren van zijn vorming, toen hij van nature minder in staat was dan nadien om te onderscheiden tussen het alleen maar eigentijdse – dat van Spinoza's gezichtspunt misschien veel bevatte van wat hij kende van de middeleeuwse filosofie – en dat wat naar zijn opvatting behouden diende te blijven. Informatie over zijn 'ontwikkeling' kan irrelevant beschouwd worden totdat aangetoond is dat Spinoza's definitieve leer mysterieus blijft zonder zulke informatie. Omdat zijn leer primair gericht is op het nageslacht, dient de vertolker altijd voor de geest te houden het verschil in soortelijk gewicht van de boeken van de volwassen Spinoza en zijn brieven. De brieven zijn niet primair gericht tot het nageslacht, maar tot specifieke tijdgenoten. Terwijl men van de werken van zijn volwassenheid kan aannemen dat ze primair gericht zijn tot zijn beste lezers, is de grote meerderheid van zijn brieven duidelijk gericht tot tamelijk middelmatige mensen.

Externe informatie kan noodzakelijk worden als gevolg van het feit dat iemands visie op wat begrijpelijk kon zijn voor het nageslacht noodzakelijk beperkt is. Om het meest treffende en tegelijk meest belangrijke voorbeeld te noemen: Spinoza kon niet voorzien hebben, en kon in ieder geval niet voldoende voorzorgen genomen hebben, voor het feit dat de traditionele terminologie van de filosofie, die hij gebruikte en wijzigde, obsoleet kon worden. Dus dient de huidige lezer van Spinoza zich de eerste beginselen van een taal eigen maken die vertrouwd was voor Spinoza en zijn tijdgenoten. In het algemeen dient de vertolker van Spinoza die 'achtergrond' te reconstrueren die vanuit Spinoza's standpunt onmisbaar was voor het begrip van zijn boeken, maar waarin zijn boeken redelijkerwijs niet in konden voorzien, want niemand kan alles zeggen zonder vervelend te worden voor iedereen. Dit betekent dat de vertolker in zijn reconstructiearbeid de wegwijzers moet volgen die Spinoza zelf geplaatst heeft, en dat hij secundair daaraan de incidentele aanwijzingen moet volgen die Spinoza in zijn geschriften geeft. Hij moet beginnen met een heldere visie, die gebaseerd

is op Spinoza's specifieke uitspraken en op Spinoza's voorgangers zoals die door Spinoza opgevat zijn. Hij moet de grootste aandacht schenken aan die tak van de 'filosofische traditie' die Spinoza zelf het meest belangrijk vond of het meeste bewonderde. Bijvoorbeeld, hij kan niet ongestraft veronachtzamen wat Spinoza zegt over Plato en Aristoteles aan de ene kant, en over Democritus en Epicurus aan de andere kant. Hij moet zich waken voor de dwaze aanname, die gevoed wordt door onverlichte geleerdheid, dat hij beter dan Spinoza kan weten wat belangrijk was voor Spinoza, of dat Spinoza niet wist waarover hij sprak. Hij moet bereid zijn om meer gewicht te hechten aan door Spinoza geciteerde middelmatige leerboeken dan aan klassieken waarvan we niet zeker kunnen zijn dat Spinoza ze ooit gekend heeft. In zijn pogen om Spinoza te interpreteren moet hij zijn best doen om niet buiten de grenzen te gaan die door de terminologie van Spinoza of zijn tijdgenoten getrokken zijn; indien hij moderne terminologie gebruikt in de vertaling van Spinoza's denken, of zelfs in de beschrijving van zijn karakter, dan is de kans groot dat hij een wereld introduceert die vreemd is aan Spinoza in wat de pretentie heeft een exacte interpretatie van Spinoza's denken te zijn. Pas nadat men de interpretatie van Spinoza's leer voltooid heeft, als men geconfronteerd wordt met de noodzaak van een oordeel, is men vrij, en heeft men zelfs de plicht, om Spinoza's eigen aanwijzingen te negeren. Spinoza pretendeert de centrale filosofische en theologische leer uit het verleden weerlegd te hebben. Om die pretentie te beoordelen, of om de kracht van de ondersteunende argumenten te beoordelen, moet men natuurlijk de klassieken erbij betrekken, ongeacht of Spinoza ze bestudeerd of gekend heeft. Maar het begrip van Spinoza's zwijgen over een feit of een leer waarmee hij bekend moet zijn geweest en waarvan het noemen of bespreken wezenlijk voor zijn betoog zou zijn geweest, behoort tot de interpretatie zelf. Want het onderdrukken van iets is een welbewuste handeling.

II

Volgens Spinoza zijn zijn regels om de Bijbel te lezen niet toe te passen op de studie van zijn eigen geschriften met als bijkomende reden dat de Bijbel zich richt tot het volk, terwijl zijn eigen geschriften zich richten tot filosofen. In de voorrede van het *traktaat* raadt hij het volk

dringend aan om het boek links te laten liggen, en stelt hij expliciet dat het boek bestemd is voor 'de filosofische lezer' of 'de filosofen'²². Boeken voor het volk moeten voldoende begrijpelijk zijn indien ze gelezen worden op de wijze waarop het volk gewoonlijk leest, d.w.z. de stof moet duidelijk zijn bij weinig aandachtige en slordige lezing. Met andere woorden, in volksboeken moet de basisleer groot geschreven worden op elke bladzijde, ofwel het moet een zeer duidelijke leer zijn, hetgeen niet geldt voor filosofische boeken.

Spinoza was van mening dat begrijpelijke boeken volledig begrepen kunnen worden zonder dat de lezer weet tot wie zij gericht zijn. Door te benadrukken dat het *traktaat* voor een specifieke groep mensen bestemd is, geeft hij ons een eerste aanwijzing over de specifieke moeilijkheid van het werk. Hij zegt dat het werk speciaal bedoeld is voor degenen 'die vrijer filosoferen zouden als hen niet een ding in de weg stond, namelijk dat zij denken dat de rede de dienstmaagd van de theologie behoort te zijn'. Diegenen die denken dat de rede of de filosofie of de wetenschap ondergeschikt behoort te zijn aan de theologie, worden door Spinoza gekenschetst als sceptici, ofwel als mensen die de zekerheid van de rede ontkennen, en de ware filosoof kan geen scepticus zijn²³. Dus het *traktaat* richt zich niet tot bestaande filosofen maar tot potentiële filosofen. Het richt zich tot de 'meer bedachtzame soort' ofwel tot diegenen die zich niet gemakkelijk laten inpalmen²⁴, d.w.z. tot een klasse van mensen die duidelijk ruimdenkender is dan, en daarom niet identiek is met, de klasse van de bestaande filosofen.

De potentiële filosofen tot wie het *traktaat* zich richt geloven in het gezag van de theologie, d.w.z. van de Bijbel. Met de Bijbel bedoelt Spinoza het Oude Testament en het Nieuwe Testament²⁵. Het *traktaat* richt zich dus op de potentiële filosofen onder de Christenen. Volgens Spinoza's uitdrukkelijke uitspraak kwam hij ertoe het werk te schrijven vanwege de tegenstelling tussen het Christelijk geloof en de Christelijke praktijk²⁶. Indien we

22 TTP praef., pag. 12; V, pag. 77-79; XIV, pag. 173-174; XV, pag. 180.

23 TTP praef., pag. 12; XV, pag. 180; XX, pag. 243. TIE par. 47-48, 78-80. - Spinoza gebruikt 'filosofie' en 'rede' vaak als synoniem, hetgeen natuurlijk inhoudt dat de filosofie de vervolmaking is van het natuurlijke vermogen van de mens tot begrip; cf. TTP VII, pag. 117, met XV, pag. 180, 182-184; XIV, pag. 179; praef., pag. 10. cf. IV, pag. 59. - Dat Spinoza onder 'filosoof' een man verstaat die in zijn onderzoek niet beperkt owrdt door enige consideratie voor de theologie, wordt in aangegeven in passages als deze: TTP VI, pag. 88, 95, XII, pag. 166; XIII, pag. 167; XV, pag. 188; Brief 23.

24 Brief 30. cf. TTP XVII, pag. 205, 219; XVIII, pag. 223; X, adnott. 21, 25

25 TTP XII, pag. 163; XIV, pag. 174; XV, pag. 180, 184-185

26 TTP praef., pag. 7-8; Cf. XIX, pag. 234-235

ons baseren op de talrijke expliciete uitspraken van Spinoza dan is de verklaring waarom hij zich richt tot de Christelijke potentiële filosofen de volgende. Het Christendom, en niet het Judaïsme, is gebaseerd op de meest volmaakte goddelijke openbaring. Zowel zijn universalistische als zijn spirituele aard, in tegenstelling met de particularistische en vleeselijke aard van speciaal het Judaïsme, verklaren waarom de toegang tot de filosofie gemakkelijker en natuurlijker is voor de Christen dan voor de Jood, die als zodanig een 'afkeer' heeft van de filosofie. Bovendien is Spinoza's doel de filosofie te bevrijden van de overheersing door de theologie, een overheersing die culmineert in de vervolging van de filosofen door de theologen en hun navolgers. Indien het Christendom bij uitstek de godsdienst van de liefde is, terwijl het Oude Testament gebiedt 'heb uw naaste lief en haat uw vijand', dan is Spinoza's pleidooi voor tolerantie van nature meer gericht op Christenen dan op Joden²⁷.

Desalniettemin is de het onderwerp van het *traktaat* meer Joods dan Christelijk. Niet alleen spreekt Spinoza uitvoeriger over het Oude dan over het Nieuwe Testament; hij verwijst ook in talrijke gevallen, polemisch of goedkeurend, naar Joodse commentatoren in de breedste zin van het woord, en nauwelijks naar Christelijke. Bovendien is hij voor zijn interpretaties meer dank verschuldigd aan Joodse dan aan Christelijke bronnen. Hij geeft aan dat hij goed ingevoerd is in de Joodse traditie en dat hij op zijn geheugen kan vertrouwen als hij spreekt over Joodse onderwerpen, of waarvan hij 'lang geleden' kennis nam. Het meest treffende voorbeeld van zijn Joodse achtergrond in het *traktaat* is waarschijnlijk het feit dat Spinoza, bij de illustratie van de twee tegengestelde visies in de relatie tussen de Bijbel en de filosofie, alleen verwijst naar de twee mannen die hij als de leiders van de twee kampen binnen het Judaïsme beschouwde. Hij verklaart dat hij afziet van filologisch onderzoek van het Nieuwe Testament wegens zijn onvoldoende kennis van het Grieks²⁸. Als we deze opmerking generaliseren, dan kunnen we het overwegen van het Joodse element in het *traktaat* verklaren uit het feit dat Spinoza meer geveerd was in de Joodse dan in de Christelijke traditie. Men kan in deze richting nog een stap verder gaan en veronderstellen dat hij in dat werk een aanzienlijke hoeveelheid materiaal opnam dat hij oorspronkelijk gebruikt had om zijn afval van het Judaïsme te rechtvaardigen. Een aantal ongerijmdheden

27 TTP I, pag. 21; cf. II, pag. 43 en XI, pag. 158 met II; pag. 42-43; III, pag. 48 en adnot. 5; IV, pag. 64, 65; V, pag. 70, 77; XI, pag. 152, 158; XII, pag. 158-159, 163; XVII, pag. 214-215, 221; XVIII, pag. 221; XIX, pag. 233-234. cf. *Brief* 73 en 19

28 TTP I, pag. 18; IX, pag. 135-136; X, pag. 150; XV, pag. 180-181

die de lezer van het *traktaat* treffen schijnen geen andere verklaring toe te laten. Voor ons doel is het voldoende om twee opvallende voorbeelden te noemen. Spinoza zegt dat het onderwerp van het derde hoofdstuk (de uitverkiezing van de Joden) niet noodzakelijk is voor het doeleinde van het werk; en men zou deze uitspraak ook op het vierde en vijfde hoofdstuk kunnen toepassen, die uitlopen op een kritiek op de Joodse ceremoniële wetten. De hoofdstukken III – V zouden dan overblijfselen blijken te zijn van een werk dat zich primair richtte tot de Joden. Bovendien staat of valt het *traktaat* met het beginsel dat de betekenis van elke Bijbelpassage uitsluitend uit de Bijbel vastgesteld dient te worden, en niet met betrekking tot de filosofische of wetenschappelijke waarheid. Maar als hij het vraagstuk van de wonderen bespreekt, dan beweert Spinoza, in strijd met dat principe, dat de Bijbelse leer volledig overeenkomt met de filosofische leer, en dat elke Bijbelpassage die in strijd is met de filosofische leer verworpen dient te worden als een heiligschennende toevoeging van de Heilige Schrift. Deze methode om een conflict tussen de filosofie en de Bijbel op te lossen is met veel verve gebruikt door Spinoza's oudere tijdgenoot Uriel da Costa. Het lijkt erop dat Spinoza's incidentele gebruik van die methode eveneens een overblijfsel is van zijn, als het ware intra-Joodse, overpeinzingen uit zijn jeugd.

De bewering dat Spinoza in zijn *traktaat* delen van de verdediging voor zijn afval van het Judaïsme in zijn jeugd incorporeerde is op zijn best een plausibele hypothese. Bovendien zal geen auteur die die naam verdient delen van een vroeger schrijven in een boek incorporeren die geen zin hebben in het nieuwe boek. Elke zorg om de vraag welke delen van het *traktaat* afkomstig kunnen zijn van Spinoza's eerdere verdediging verleidt de uitlegger ertoe zijn plicht om het boek te begrijpen zoals het geschreven en gepubliceerd is door Spinoza, te verzaken voor de twijfelachtige vreugden van de hogere kritiek. Terwijl er alleen maar gegist kan worden welke delen, zo die er zijn, afkomstig zijn uit een vroeger schrijven van Spinoza, kan de functie die deze delen in het *traktaat* zelf vervullen wel gekend worden. Laten we vanuit dit standpunt de twee moeilijkheden bespreken waarop we gewezen hebben.

Spinoza zegt dat zijn voornaamste doel met het *traktaat* is om de filosofie van de theologie te scheiden, en dat dit doel vereist om 'profeten en profetie' te bespreken, maar niet het vraagstuk of de profetische gave kenmerkend was voor de Joden en wat de

uitverkiezing van de Joden betekent²⁹. Dit is geheel juist met betrekking tot de oppervlakkige reden van het *traktaat*. Toch vereist de diepere reden het bewijs, in tegenstelling tot de bewering, dat de profetie een natuurlijk fenomeen is. Het bewijs dat in de eerste twee hoofdstukken van het *traktaat* gegeven wordt blijft onbevredigend zo lang niet aangetoond is dat profetie een universeel fenomeen is, d.w.z. dat het niet kenmerkend is voor de Joden. Dit kan op zijn beurt niet aangetoond worden zonder voorafgaande bespreking welke verschijnselen kenmerkend zijn voor een natie, ofwel een bespreking van de voorrechten waarop een natie als natie verkozen kan worden. Niet alleen het derde hoofdstuk, maar ook het vierde en vijfde hoofdstuk zijn onmisbaar voor een volledig begrip van het *traktaat*. Het grootste deel van het werk is in feite meer gewijd aan een direct onderzoek van het Oude dan van het Nieuwe Testament. In zijn discussie van het Oude Testament, ofwel van het Judaïsme in het algemeen, volgt Spinoza op natuurlijke wijze de traditionele Joodse ordening van de stof. Volgens die traditie (die uiteindelijk teruggaat op de Islamitische kalâm), is wat we 'theologie' noemen in tweeën verdeeld, het leerstuk van God's eenheid en het leerstuk van God's rechtvaardigheid. Het leerstuk van de goddelijke rechtvaardigheid gaat speciaal over profetie, wet en voorzienigheid. Deze volgorde is noodzakelijk omdat de voorzienigheid, of de goddelijke beloning en straf, het bestaan van een goddelijke wet vooronderstelt, en de goddelijke wet op zijn beurt vooronderstelt de goddelijke openbaring of profetie. Deze volgorde ligt ten grondslag aan de opzet van de eerste zes hoofdstukken van het *traktaat* hetgeen men onmiddellijk ziet als men het door Spinoza helder aangegeven verband ziet tussen 'wonderen' en 'voorzienigheid'³⁰.

Het is evengoed mogelijk om van de context van het *traktaat* uit te begrijpen waarom Spinoza in zijn bespreking van wonderen het beginsel van de Bijbelse hermeneutiek veronachtzaamt. Om redenen die we later zullen bespreken brengt Spinoza zijn opvattingen

29 cf. TTP II, pag. 44 met de kop en het schema van III. cf. XIV, pag. 180

30 TTP I-III: profetie; IV-V: wet; VI: wonderen. Voor het verband tussen wonderen en voorzienigheid, cf. TTP VI, pag. 82, 88-89. Spinoza kon gedeeltelijk bekend zijn met de door hem gehanteerde volgorde van de drie hoofdonderwerpen door de opzet in de bespreking door Maimonides en gedeeltelijk door bepaalde uitspraken van die autoriteit; cf. *Guide* III 17 (34b-35a Munk) en 45 (98b-99a). In het licht van de betreffende traditie blijkt het theologische deel par excellence van het *traktaat* gewijd te zijn aan het onderwerp van de Goddelijke rechtvaardigheid in onderscheid van het onderwerp van de Goddelijke eenheid. Dat deze conclusie gerechtvaardigd is blijkt uit een vergelijking van TTP I-VI met *Ethica* I appendix. Het zou weliswaar een overdrijving zijn, maar niet misleidend om te zeggen dat het onderwerp van het *traktaat* als geheel de Goddelijke rechtvaardigheid en de menselijke rechtvaardigheid is; zie TTP XIX, pag. 229-232

over theologische onderwerpen met grote terughoudendheid. Er is echter één fundamenteel punt waarover hij consequent weigert een ondubbelzinnige concessie te doen, en dat is juist de mogelijkheid van wonderen als een bovennatuurlijk fenomeen. Terwijl hij zonder aarzeling spreekt over bovennatuurlijke leer, verwerpt hij consequent de mogelijkheid van echte wonderen. Indien hij altijd de mogelijkheid van een bovennatuurlijke leer verworpen had, dan zou hij geen andere keuze gehad hebben dan òf de leer van de Bijbel te erkennen als de rationele leer – en dit zou fataal geweest zijn voor de scheiding tussen filosofie en theologie – òf alle waarheid aan elke Bijbelse leer als geopenbaarde leer te ontzeggen. Het enige wat hij kon doen was om niet altijd de bovennatuurlijke openbaring te ontkennen, maar wel altijd haar bovennatuurlijke miraculeuze aard, en hij kon dit niet consistent of gemakkelijk doen zonder de mogelijkheid van echte wonderen geheel te ontkennen. Om een breuk met de Bijbel op dit belangrijke punt te vermijden, moest hij beweren dat de mogelijkheid van echte wonderen door de Bijbel zelf ontkend wordt. Om hieraan vast te houden in het licht van de verhalen in het Nieuwe Testament over de wederopstanding van Jezus – verhalen, die, zoals Spinoza toegaf, strijdig zijn met zijn spiritualistische interpretatie van het Christendom -, had hij geen andere keuze dan te opperen dat Bijbelse verhalen over echte wonderen een heiligschennende toevoeging moeten zijn aan de Heilige Schrift³¹.

Er is geen geldige reden om eraan te twifelen dat het *traktaat* en al zijn delen zich richt tot Christenen. Bijgevolg kan het overwegen van Joodse onderwerpen in het *traktaat* niet voldoende verklaard worden door erop te wijzen dat Spinoza een grotere kennis had van de Joodse dan van de Christelijke traditie. Want dit feit zelf zou hem diskwalificeren om met gezag tot Christenen te spreken over het centrale thema van het Christendom. De specifiek 'Joodse' aard van het werk moet begrepen worden in het licht van Spinoza's leitmotiv. Indien men aanneemt dat hij geloofde in de superioriteit van het Christendom boven het Judaïsme,

31 cf. TTP VI pag. 91 met *Brief* 75 en 78. cf. TTP XV, pag. 165. De nadrukkelijke ontkenning van de wederopstanding van Jezus in de aangehaalde brieven wordt bevestigd door de implicatie van TTP XII, pag. 163, 166. - Wat we in de tekst gezegd hebben werpt licht op een andere moeilijkheid zie zich voordoet in Spinoza's bespreking van wonderen. In zijn thematische bespreking van de Bijbelse leer, zegt hij dat de Bijbel slechts indirect leert dat er geen echte wonderen zijn, en toch voegt hij eraan toe dat elke strijdige Bijbelpassage verworpen moet worden als een heiligschennende toevoeging. Maar in het deel met de conclusies van het hoofdstuk over wonderen zegt hij dat de Bijbel rechtstreeks leert dat er geen echte wonderen zijn, en toch voegt hij eraan toe dat deze uitdrukkelijke Bijbelse leer op geen enkele wijze verplicht is. Dat wil zeggen, de Bijbelse leer is òf alleen impliciet en tegelijkertijd heilig, òf ze is expliciet en tegelijkertijd indifferent vanuit een godsdienstig gezichtspunt: ze is zeker niet expliciet en tegelijkertijd verplichtend. cf. TTP VI, pag. 89-91 met *ib.*, pag. 95-96.

dan kom je welhaast tot de aanname dat hij Christenen de volgende raad wilde geven: dat ze zich moeten ontdoen van de Joodse vleselijke relieken die bijna van het begin af het Christendom hebben ontsierd, ofwel dat zij terug moeten keren tot de zuiver geestelijke leer van het oorspronkelijke Christendom. Indien het hoogste doel van het *traktaat* is om het Christendom te bevrijden van zijn Joodse erfenis, dan zijn Joodse onderwerpen van nature voorwerp van bespreking, en zal de karakterisering van de auteur als de leraar van Christelijke zaken aan Christenen eerder versterkt dan verzwakt worden door het feit dat hij dieper doordrenkt is in de Joodse dan in de Christelijke traditie.

De moderne historicus is geneigd om het doel van het *traktaat*, en bijgevolg de vraag naar de doelgroep, te interpreteren in termen van de specifieke omstandigheden van Spinoza's leven en tijd. Een aantal uitspraken van Spinoza lijken zo'n benadering te ondersteunen. Maar de uitspraken in kwestie worden noodzakelijk verkeerd begrepen indien ze niet gegroepeerd worden rond het centrale feit dat het *traktaat* zich niet specifiek richt tot Spinoza's tijdgenoten. Het richt zich tot potentiële filosofen die Christenen zijn. Dit soort mensen, en bijgevolg Spinoza's probleem en oplossing, zijn geldig voor het Christendom, en niet specifiek voor Spinoza's tijd. Dit doet niet teniet dat, volgens Spinoza's uitdrukkelijke verklaring, niet alleen de filosofie en het onderwerp zelf, maar ook 'de tijd' de onderzoeken van hem vereisten die in het *traktaat* gepresenteerd worden³². We dienen te onderzoeken hoe dit overeenstemt met wat men het tijdloze karakter noemt van het doel van het werk en van zijn thema.

Spinoza begint met de tegenstelling tussen de Christelijke leer van universele liefde en de Christelijke praktijk van vervolging, vooral de vervolging van filosofen. Deze tegenstelling bestond altijd al, behalve aan het begin van het Christendom. Het verval van het Christendom begon heel vroeg en zijn primaire oorzaak was niet een bepaald verwijtbaar gedrag. Daar het evangelie onbekend was aan hun tijdgenoten, werden de apostelen gedwongen om het te introduceren met een beroep op de opvattingen die in die tijd bekend waren en aanvaard werden. Zo legden zij de basis voor die samensmelting tussen geloof en filosofie die strijdig is met de oorspronkelijke bedoeling van het Evangelie en die de vervolging van de filosofie rechtvaardigt in naam van de godsdienst. Daar de macht van

32 TTP II, pag. 29.

fouten toeneemt met de duur van de tijd waarin ze niet aangevochten worden, werden de zaken in de loop van de tijd erger en, behalve voor een aantal feiten die nog genoemd zullen worden, is de situatie slechter in Spinoza's tijd dan ze ooit voordien geweest is. Toch zijn er redenen om te hopen dat in 'onze tijd' de christelijke samenleving terug zal keren naar de eerste tijd van de zuivere leer van het Evangelie. Deze hoop is gegrondvest op het volgende: er bestaan nu Christelijke republieken en democratieën, d.w.z. samenlevingen die door hun aard de vrijheid van het publieke debat vereisen; de profeten van wie het autoritaire gedrag niet verenigbaar is met urbaniteit zijn er niet meer; de eenheid van kerken in het Christendom is opgeheven³³. Dit alles betekent slechts dat de kansen voor voor een algemeen aanvaarden door de Christelijke samenleving van de ware Christelijke leer in haar zuiverheid, ofwel de mogelijkheden om die bekend te maken, groter zijn in Spinoza's tijd dan ooit tevoren. Dit betekent niet dat die leer niet evengoed toegankelijk geweest is voor de vrije geesten van alle tijden sinds het begin van het Christendom.

III

Het theologische deel van het *traktaat* opent en besluit met de impliciete bewering dat openbaring of profetie, als zekere kennis van waarheden die het vermogen van de rede overstijgen, mogelijk is. Deze bewering wordt impliciet of expliciet herhaald in een aanzienlijk aantal andere passages in het werk³⁴. Toch zijn er ook een aantal passages waarin de mogelijkheid van welke bovennatuurlijke kennis ook eenvoudigweg ontkend wordt³⁵. Spinoza spreekt zich dan tegen over wat men het centrale onderwerp van zijn boek kan noemen. Om zich van oordeel te onthouden over wat hij dacht over dat onderwerp zou neerkomen op het *traktaat* wegwerpen als een geheel onbegrijpelijk boek. Welnu, er is geen reden waarom iemand die oprecht gelooft in de geopenbaarde en bovennatuurlijke leer, zou verklaren dat de mens slechts toegang heeft tot de waarheid door de zintuigen of de rede,

33 TTP praef., pag. 7-9; I, pag. 16; VII, pag. 105, 112; VIII, pag. 118; XI, pag. 153, 157-158; XII, pag. 159; XIV, pag. 173, 180; XVIII, pag. 225-226; XIX, pag. 235-237; XX, pag. 245-246.

34 TTP I, pag. 15-16, 20-21, 28; XV, pag. 184-185, 188; cf. bijv. VI, pag. 95; VII, pag. 98-99, 114; XI, pag. 155-156; XII, pag. 162-163; XIII, pag. pag. 168, 170; XVI, pag. 198-200. cf. *Brief 21*

35 TTP V, pag. 80; XIII, pag. 170; XIV, pag. 179; XV, pag. 184, 188. cf. IV, pag. 62; VII, pag. 112; ook het einde van L. Meyer's voorwoord tot *René Descartes, Beginselen der wijsbegeerte*

of dat de rede of de filosofie alleen, in tegenstelling tot openbaring of theologie, het rijk der waarheid bezit en daar een terechte claim op legt, of dat het geloof in onzichtbare dingen die niet door de rede aangetoond kunnen worden eenvoudigweg absurd is, of dat wat een leer is die 'boven de rede' staat in werkelijkheid een droom is of louter verbeelding en 'verre beneden de rede'. Deze observatie alleen al biedt de oplossing voor het probleem: Spinoza erkende niet de mogelijkheid van een bovennatuurlijke leer. Toch kunnen we niet zonder een meer gedetailleerde bespreking van Spinoza's tegenstrijdigheden. Want in het *traktaat* zijn er een aanzienlijk aantal, waarvan sommige niet zo gemakkelijk afgedaan kunnen worden als de bovengenoemde. We hebben een duidelijke en universele regel nodig waarmee we met zekerheid kunnen beslissen in al die gevallen waarin twee tegenstrijdige beweringen Spinoza's serieuze mening uitdrukken.

We zullen eerst nog een aantal voorbeelden geven van belangrijke tegenstrijdigheden. Spinoza beweert dat als filosofie en theologie (of rede en geloof) eenmaal radicaal gescheiden zijn, of beperkt tot hun specifieke gebied, er geen conflict meer tussen hen is. De filosofie, en niet de theologie, heeft de waarheid als doel; de theologie, en niet de filosofie, heeft gehoorzaamheid als doel. Welnu, de theologie berust op het basisdogma dat alleen gehoorzaamheid, zonder kennis van de waarheid, voldoende is voor redding, en dit dogma moet òf waar òf onwaar zijn. Spinoza beweert dat het een bovennatuurlijke waarheid is. Maar hij beweert ook dat bovennatuurlijke waarheden onmogelijk zijn. Indien de tweede bewering aangenomen wordt, dan volgt eruit dat de hele basis van de theologie een onwaarheid is³⁶. Dus filosofie en theologie zijn verre van in volmaakte overeenstemming met elkaar en spreken elkaar in feite tegen. Nog een vorm van dezelfde tegenstrijdigheid wordt gegeven door de beweringen dat de theologie (of de Bijbel of de profetie), niet gezaghebbend is in zuiver speculatieve zaken, en dat de theologie wel gezaghebbend is in sommige zuiver speculatieve zaken³⁷ - Spinoza beweert dat de Bijbelse leer over de

36 Deze conclusie wordt bevestigd door het feit dat gehoorzaamheid (i.c. tot God) vooronderstelt dat God een wetgever of heerser is en dat de rede deze vooronderstelling weerlegt; cf. TTP IV, pag. 62-65 en XVI adnot 34. In overeenstemming met de conclusie die we in de tekst getrokken hebben, zegt Spinoza dat geloof niet zozeer ware dogma's nodig heeft, maar vrome, 'hoewel er erg veel onder hen kunnen zijn die nog niet een schaduw van waarheid hebben'; cf. XIV, pag. 176 en XIII, pag. 172. - cf. XV, pag. 182, 187, 188; XII, pag. 159; Brief 21 aan de ene kant met XV, pag. 185 en de passages die in de vorige noot aangehaald zijn aan de andere kant.

37 cf. TTP XV, pag. 188 en II, pag. 35 met V, pag. 77, XIII, pag. 168, en XX pag. 243.

voorzienigheid identiek is met de leer van de filosofie. Aan de andere kant beweert hij dat de filosofie (en bijgevolg niet de Bijbel) de waarheid over de voorzienigheid leert; want alleen de filosofie kan leren dat God gelijkelijk voor iedereen zorgt, d.w.z. dat eenzelfde lot de rechtvaardigen en de onrechtvaardigen treft³⁸; met andere woorden, dat er in het geheel geen voorzienigheid is. Dit komt overeen met de impliciete these dat er een fundamenteel antagonisme is tussen rede en geloof – Spinoza gebruikt 'profetie' en 'Bijbel als synonieme termen, en hij beweert dat de enige bron voor onze kennis van het fenomeen profetie de Bijbel is. Maar hij beweert ook dat de auguren van de heidenen ware profeten waren³⁹, hetgeen inhoudt dat bijvoorbeeld het eerste boek van Cicero's *De divinatione* een evengoede bron is voor de studie van de profetie als de Bijbel.

De tegenstrijdigheden die het Christendom, of het Nieuwe Testament, aangaan vereisen een wat uitgebreidere behandeling. Spinoza beweert eerst dat niemand behalve Jezus (die hij regelmatig Christus noemt) de bovenmenselijke voortreffelijkheid heeft bereikt die voldoende is om, zonder hulp van de verbeelding, openbaringen van bovenrationele inhoud te ontvangen; ofwel dat hij alleen – in tegenstelling met de oudtestamentische profeten in het bijzonder - waar en adequaat begreep wat hem geopenbaard was. Hij is daarom bereid om te zeggen dat de wijsheid van God de menselijke natuur heeft aangenomen in Christus, en dat Christus de weg naar redding is⁴⁰. Deze opvattingen moeten begrepen, d.w.z. gecorrigeerd worden in het licht van Spinoza's ontkenning van bovennatuurlijke fenomenen. Omdat de wetten van de natuur, en van de menselijke natuur in het bijzonder, altijd en overall dezelfde zijn, ofwel omdat er nooit iets is dat radicaal 'nieuw' is, kan de geest van Jezus, die een menselijk lichaam had, niet bovenmenselijk zijn geweest⁴¹. Met andere woorden, daar de mens geen hogere vermogens heeft dan de rede, of daar er geen bovenrationele waarheden kunnen zijn, kan Jezus mogelijkwijs hooguit de grootste filosoof zijn die ooit geleefd heeft. Van de twee behandelingen van Jezus in het *traktaat* bevestigt de tweede geheel deze conclusie. Als Spinoza 'met Paulus' bevestigt dat alle dingen zijn en

38 cf. TTP VI, pag. 82, 95-96 met VI pag. 87-88; XIX, pag. 229, 231-232; XIV, pag. 177-178; *Ethica* 1, app.

39 cf. TTP III, pag. 53 met I, pag. 15, 16; VI, pag. 95; VII, pag. 98; XII, pag. 163; XIV, pag. 179; XV, pag. 188. - cf. ook de tegenstrijdigheid tussen XVII, pag. 219 en XI, pag. 152.

40 TTP I, pag. 20-21; IV, pag. 64-65. cf. *Brief* 73 en 75.

41 TTP I, pag. 16. Merk het gebruik van de *modus irreális* op in I, pag. 20-21 en I, adnot. 3. cf. III, pag. 47; VI, pag. 95; XII, pag. 159-160; *Ethica* III, voorwoord.

bewegen in God, dan kan men ervan uitgaan dat hij geloofde dat zijn eigen leerstuk van God als de immanente oorzaak van alle dingen teruggaat op Jezus zelf. Hij bewijst zelfs dat Jezus' kennis noodzakelijk zuiver rationeel was, omdat Jezus gezonden was om het gehele mensenras te leren en daarom zich diende te voegen naar de opvattingen van het gehele mensenras; de oudtestamentische profeten daarentegen hoefden zich slechts te voegen naar de opvattingen van de Joden, d.w.z naar een specifieke verzameling vooroordelen⁴². Of, nauwkeuriger, terwijl de oudtestamentische profeten zelf in de ban waren van de vooroordelen van het volk, pasten Jezus en de apostelen de uitdrukking van hun rationele gedachten vrij aan aan de vooroordelen van het volk⁴³. Niet de exoterische leer van het Nieuwe Testament is echt filosofisch, maar zijn esoterische leer. Deze conclusie wijkt echter duidelijk af van het voornaamste doel van het *traktaat*. De eis tot radicale scheiding van filosofie en Bijbel zou ongerijmd zijn indien de esoterische leer van het Nieuwe Testament het hoogtepunt zou zijn van de filosofische wijsheid. Bovendien, als Spinoza met Paulus bevestigt dat alle dingen zijn en bewegen in God, dan voegt hij eraan toe dat dezelfde opvatting wellicht ook gehouden werd door alle oude filosofen en alle oude Hebreëen. Hij spreekt met respect over Salomo's leer van God en hij noemt Salomo eenvoudigweg 'de filosoof'. Toch vooronderstelt filosofie, zoals Spinoza die opvat, kennis van de wiskunde, en Salomo had nauwelijks enige wiskundige kennis; bovendien vatte het volk de uitspraken van Salomo even godsdienstig op als die van de profeten, terwijl het volk filosofen die een claim van gezag leggen op godsdienstige zaken eerder zou minachten dan respecteren. Dus is het correcter om aan Salomo volkswijsheid toe te schrijven, niet filosofie, en op overeenkomstige wijze dezelfde beschrijving toe te passen op de leer van Jezus⁴⁴. Dit komt overeen met het feit dat, volgens Spinoza, de doctrine van 'de Schrift', d.w.z van de beide Testamenten, 'geen filosofische zaken bevat maar alleen de meest eenvoudige dingen', en dat hij waarschijnlijk zijn leer, d.w.z de ware filosofische leer, over God als tegengesteld beschouwde aan elke eerdere leer⁴⁵. De rationele leer die Spinoza in ernst aan Jezus schijnt te hebben toegeschreven was nauwelijks meer dan een rationele moraal. Toch houdt hij niet consequent vol dat de ware morele leer door Jezus voor het eerst ontdekt en geleerd werd.

42 TTP IV, pag. 64-65. cf. XI, pag. 154. cf. ook het voorwoord tot de *Ethica* in de *Opera posthuma*.

43 TTP II, pag. 42-43; V, pag. 77-78; XI, pag. 158. cf. de gedachtengang van XI als geheel.

44 TTP II, pag. 36, 41; IV, pag. 66; VI, pag. 95; VII, pag. 114; XI, pag. 156. *Brief 73*

45 TTP XIII, pag. 167; XIV, pag. 174; XV, pag. 180;. cf. pag 12 hierboven.

Om maar te zwijgen over het feit dat ze van nature toegankelijk is voor alle mensen van alle tijden, ze was zeker bekend aan en werd gepredikt door de profeten en wijze mannen van het Oude Testament⁴⁶. De leer die kenmerkend is voor Jezus of voor het Nieuwe Testament in het algemeen is niet de rationele moraal zelf maar haar combinatie met een 'geschiedenis' die haar geschikt maakte om aan het gewone volk van elke natie gepredikt te worden. Met andere woorden, de betekenis van de leer van de twee Testamenten is identiek. Ze verschillen alleen hierin: de oudtestamentische profeten predikten die gelijklopende leer krachtens het Mozaïsch Verbond en richtten zich daarom alleen tot de Joden, terwijl de apostelen haar predikten krachtens het lijden van Jezus, en zich bijgevolg richtten tot alle mensen⁴⁷. Welnu, de combinatie van rationele moraal met een 'historische' basis van allebei de soorten houdt in dat de rationele moraal gepresenteerd wordt in de vorm van een goddelijk gebod en dat God bijgevolg gepresenteerd wordt als wetgever. Dus zowel het Nieuwe Testament als het Oude vereisen gehoorzaamheid aan God, en daarom zijn de beide Testamenten gelijkelijk in strijd met de filosofische leer dat God niet beschouwd kan worden als wetgever. 'Om Christus naar de geest te kennen' betekent te geloven dat God genadig is; maar de filosofie leert dat het niet zinnig is om genade aan God toe te schrijven⁴⁸. Kortom, het Nieuwe Testament is niet rationeler dan het Oude. Er is daarom geen reden waarom de apostelen, bijvoorbeeld, zich meer losgemaakt zouden hebben van de vooroordelen van hun tijd dan de profeten van het Oude Testament. Als hij het *traktaat* verdedigt in een van zijn brieven, zo niet in het *traktaat* zelf, dan geeft Spinoza toe dat alle apostelen geloofden in de lichamelijke wederopstanding van Jezus en dus onder de invloed waren van de vooroordelen van het volk⁴⁹. Er is wellicht meer rede in het Nieuwe Testament dan in het Oude, en de grootste oudtestamentische profeet heeft wellicht nooit ook maar één geldige redenering gegeven; maar dat betekent natuurlijk niet dat er geen onwettige redeneringen in het Nieuwe Testament zijn⁵⁰. Er zijn vooral in de brieven van Paulus filosofische opvattingen, maar niet meer dan in de geschriften die aan Salomo worden toegeschreven. De filosofische uitlatingen van Paulus kunnen teruggebracht worden tot zijn wens om Griek met de Grieken

46 TTP IV, pag. 66-68; V, pag. 71-72; VII, pag. 99; XII, pag. 162; XIX, pag. 231

47 TTP XII, pag. 163, 165-166; XIX, pag. 231.

48 TTP IV, pag. 64; XIII, pag. 171-172; XIV, pag. 174, 178.

49 *Brief* 75 en 78.

50 TTP XI, pag. 152-153; XIV, pag. 175-176. cf. *Brief* 75.

te zijn, ofwel om het Evangelie geaccepteerd te krijgen voor een massa die door de filosofie besmet was; de meest filosofische uitingen in het Nieuwe Testament blijken derhalve ontleningen aan de Griekse filosofie te zijn. Omdat deze uitingen bovendien bewust gedaan werden om tegemoet te komen aan de vooroordelen van hun ontvangers, komen zij niet noodzakelijk overeen met de eigen opvattingen van Paulus. Vooral het didactisch gebruik van de filosofie door Paulus schijnt de basis gelegd te hebben voor de fatale samensmelting van filosofie en theologie waartegen het *traktaat* gericht is. Uiteraard spreekt de leer van Paulus van rechtvaardiging 'door het geloof alleen' tegen wat Spinoza als de centrale en meest nuttige leer van de Bijbel beschouwt⁵¹. Men zou een ogenblik kunnen denken dat Spinoza door de nadruk op de universalistische aard van het Nieuwe Testament, als onderscheiden van de particularistische aard van het Oude, de identiteit van de morele leer tussen de twee Testamenten ontkent die bij elders aanhangt. Maar hij citeert de uitspraak 'heb uw naaste lief en haat uw vijand', niet om het verschil, maar de fundamentele identiteit van de leer van de Bergrede met die van Mozes te bewijzen. Het verschil tussen de geboden 'haat uw vijand' (d.w.z de vreemdeling) en 'heb uw vijand lief' is uitsluitend het gevolg van de veranderde politieke omstandigheden van het Joodse volk: Mozes had de vestiging van een goede politieke gemeenschap op het oog, terwijl Jezus (evenals Jeremia voor hem) zich richtte tot een volk dat zijn politieke onafhankelijkheid verloren had⁵². Spinoza is niet consequent van mening dat wat het Nieuwe Testament leert met betrekking tot de privé moraal superieur is aan de leer van het Oude Testament. Maar zelfs als hij dat deed, dan zou dit naar zijn mening niet opwegen tegen het feit dat het Christendom, door de omstandigheden van zijn oorsprong, veel meer steun verleent aan het dualisme tussen geestelijke en wereldlijke macht, en daarmee aan een voortdurende burgerlijke onenigheid, dan de leer van het Oude Testament, die door Mozes was opgesteld die in feite, hoewel niet in naam, koning was. Want de bescherming van de samenleving is de hoogste wet⁵³. Samenvattend: Spinoza's gelijkstelling van de leer, ofwel de esoterische leer, van het Nieuwe Testament met de ware leer wordt in talrijke passages van het *traktaat* tegengesproken.

Ons laatste voorbeeld is een tegenstrijdigheid die we moesten navolgen in onze eigen

51 TTP IX, pag. 156-158; XII, pag. 166; XIII, pag. 167; XIV, pag. 175-176; III, pag. 54. cf. de impliciete kritiek op Paulus in I, pag. 21, 28-29.

52 TTP XIX, pag. 233; XII, pag. 165-166; VII, pag. 103-104.

53 TTP XVIII, pag. 225-226; XIX, pag. 232, 236-238. cf. V, pag. 70-72.

presentatie en heeft het voordeel dat we haar kunnen oplossen met behulp van Spinoza's eigen uitleg van eenzelfde moeilijkheid. In een aantal passages van het *traktaat* zegt Spinoza dat de Bijbel hiëroglifisch is, d.w.z. onbegrijpelijk met betrekking tot haar onderwerp. In overeenstemming met deze opvatting zegt hij in een van zijn brieven dat hij de Bijbel niet begrijpt. Deze opvatting stelt hem bloot aan het gevaar dat hij moet toegeven dat de Bijbel rijk is aan mysteriën en voor haar begrip bovenrationele verlichting behoeft⁵⁴; het is in ieder geval niet in overeenstemming met de betekenis en het doel van het *traktaat*. Er is een ander aantal passages waarin Spinoza even beslist zegt dat het thema van de Bijbel gemakkelijk begrijpelijk is, dat alle moeilijkheden die haar begrip belemmeren het gevolg zijn van onvoldoende kennis van de taal, de slechte toestand van de tekst en soortgelijke oorzaken⁵⁵, en dat bijna al deze moeilijkheden overwonnen kunnen worden door het gebruik van de juiste methode: er is geen enkele noodzaak voor bovenrationele verlichting noch voor een gezaghebbende traditie. Wat bedoelt hij dan wanneer hij zegt dat hij de Bijbel niet begrijpt? Als hij in het *traktaat* de Christologie van 'bepaalde kerken' noemt, dan zegt hij dat hij in het geheel niet over deze dingen spreekt om ze te ontkennen, 'want ik beken gaarne dat ik ze niet begrijp'. In het authentieke commentaar op deze passage herhaalt hij eerst zijn opvatting dat hij de Christologie van 'bepaalde kerken' niet begrijpt, maar hij voegt er dan aan toe dat hij, 'om de waarheid te zeggen', de bewuste leerstukken absurd, ofwel duidelijk zelftegenstrijdig vindt⁵⁶. Bijgevolg zegt hij dat hij de Bijbel niet begrijpt omdat hij 'niet de waarheid' wil zeggen dat hij de Bijbelse leer als zelftegenstrijdig beschouwt. Zijn opvatting over de begrijpelijkheid van de Bijbel moet dan als volgt zijn: daar men zich niet bewust kan zijn dat de leer van een boek absurd is als men die leer niet begrijpt, is de Bijbel zeker begrijpelijk. Maar het is gemakkelijker om een boek te begrijpen met een heldere leer dan een boek met een zelftegenstrijdige leer. Het is erg moeilijk om de betekenis vast te stellen van een boek dat in aanzienlijke mate uit zelftegenstrijdige beweringen bestaat, uit resten van vroegere vooroordelen of bijgeloof, en uit de uitbarstingen van een onbeheerste verbeelding⁵⁷. Het is nog moeilijker om een boek van deze aard te begrijpen als het

54 TTP VII, pag. 98, 112; XII, pag. 159; II, pag. 35, 36.

55 TTP V, pag. 76-77; VII, pag. 112; XIII, pag. 167. cf. XIV, pag. 174 en II, pag. 34.

56 TTP I, pag. 21; *Brief* 73.

57 TTP XV, pag. 180, 184; VI, pag. 81-82, 88. Zie vooral de uitdrukkelijke toevoeging aan de leer van het *traktaat* in *Brief* 73, een toevoeging die betekenis van 'bijgeloof' verheldert.

bovendien slecht is samengesteld en slecht is geconserveerd. Toch kunnen veel van deze moeilijkheden overwonnen worden door het gebruik van de juiste methode.

Spinoza, die de Bijbel een boek vond met een rijkdom aan tegenstrijdigheden, heeft zijn mening neergelegd in een boek dat zelf vol staat met tegenstrijdigheden. We dienen te bezien of zijn behandeling van de Bijbelse tegenstrijdigheden ons niet behulpzaam zijn voor het begrijpen van zijn eigen werk. We moeten ons beperken tot wat hij te zeggen heeft over de tegenspraken tussen de niet-metaforische opvattingen van een en dezelfde spreker. Zijn regel is dat men in zulke gevallen zijn oordeel dient op te schorten over wat de spreker dacht over het onderwerp in kwestie, tenzij men aan kan tonen dat de tegenspraak het gevolg is van verschil in aanleiding of van degenen tot wie de uitspraken gericht zijn⁵⁸. Hij past deze regel toe op de (werkelijke of vermeende) strijdigheid van een aantal opvattingen van Jezus en Paulus, waarbij een van de meningen gericht is aan het gewone volk, de andere aan wijzen. Maar Spinoza gaat verder. Het loutere feit dat Paulus soms zegt dat hij spreekt 'naar de wijze van de mens' is voor Spinoza aanleiding om alle opvattingen van Paulus die overeenstemmen met wat Spinoza de mening van het volk noemt, af te doen als aanpassingen van de zijde van Paulus en ervan te zeggen dat ze uitgesproken zijn 'naar de wijze van de mens'⁵⁹. Als we deze werkwijze terugbrengen tot haar uitgangspunt, dan komen we tot de volgende regel: indien een auteur, hoe sporadisch ook, toegeeft dat hij spreekt 'naar de wijze van de mens', en hij doet tegenstrijdige uitspraken over een onderwerp, dan dient de uitspraak die strijdig is met de mening van het volk als zijn echte mening beschouwd te worden; sterker, elke mening van zo'n auteur die overeenkomt met wat het volk als heilig of gezaghebbend beschouwt moet als irrelevant afgedaan worden, of moet tenminste verdacht zijn, zelfs als ze nooit door hem weersproken is⁶⁰.

Spinoza zelf is een auteur van deze soort. De eerste van de drie leefregels die hij uiteenzet in zijn *Verhandeling over de verbetering van het verstand* is de volgende: 'Naar het begrip van het volk te spreken en te handelen, voorzover het ons niet belet om ons doel te bereiken (namelijk het hoogste goed). Groot is immers de winst die we kunnen verwachten door aan het begrip van het volk zoveel mogelijk tegemoet te komen en bovendien verschaffen we op

58 TTP VII, pag. 100, 103-104.

59 TTP IV, pag. 65; II, pag. 42; XVI, adnot. 34.

60 Voor een enigszins verschillende formulering van hetzelfde beginsel, zie E. E. Powell, *Spinoza and Religion*, Boston, 1941, 65.

die manier de waarheid een willig oor⁶¹, d.w.z. het volk zal zo geneigd zijn om die waarheden te aanvaarden die de filosoof aan hem wenst mede te delen, ofwel zij zullen de filosoof een enkele ketterij niet kwalijk nemen. In ieder geval bedoelt Spinoza niet alleen dat de keuze van de vorm van zijn uitwendige geloof, ofwel van zijn godsdienstige lidmaatschap, een zaak van eigenbelang is voor de filosoof, maar, bovenal, dat hij de uitdrukking van zijn denken aanpast aan de algemeen geldende opvattingen door in zoverre het mogelijk of noodzakelijk is deze opvattingen aan te hangen, zelfs al beschouwt hij ze als onwaar of absurd. Dat dit de juiste interpretatie is van de zinsnede 'ad captum vulgi loqui', blijkt uit wat Spinoza over het onderwerp zegt in het *traktaat*. Want in het *traktaat* leert hij dat God, en ook Jezus en Paulus in hun spreken tot het volk, zich aanpasten aan hun doelgroep door haar mening aan te hangen of in ieder geval niet in twijfel te trekken. Zelfs in het geval van Mozes geeft Spinoza aan dat hij dingen geleerd kan hebben die hij zelf niet geloofde ('Mozes geloofde, of wilde tenminste leren ...')⁶². En hij noemt dit soort mededelingen spreken 'ad captum vulgi' of, vaker, 'ad captum alicuius'. Want om met het oog op het vermogen van het volk te spreken bedoelt hij noodzakelijk het redeneren *ad hominem*, ofwel je aanpassen aan de specifieke vooroordelen van het individu of de specifieke groep die men toevallig benadert⁶³. De auteur of de auteurs van de Bijbel spreken 'ad captum vulgi' als zij over een verheven of vrome leer spreken, terwijl zij niet alleen de onware of absurde beginselen of uitgangspunten van hun doelgroep betwijfelen, maar deze zelfs aangeven en bevestigen⁶⁴.

Het is geen toeval dat praktisch de enige oorspronkelijke informatie over de precieze aard van Spinoza's communicatiemethode geleverd wordt door het *traktaat*. Van een volledige en rechtstreekse uitleg van dit onderwerp was om evidente redenen geen sprake. Maar het was wel mogelijk om te stellen dat in de Bijbel een superieure geest of superieure geesten zich verwaardigen om in de taal van het gewone volk te spreken, en dat er in de Bijbel een aantal uitspraken zijn, die de Bijbelse uitspraken die aangepast zijn aan de vooroordelen van het

61 TIE, par. 17. cf TP III 10.

62 TTP VIII, pag. 101. Deze opvatting owordt voorbereid door een toespeling in II, pag 38-39. cf. IV, pag. 45, 53.

63 'Ad captum vulgi': TTP VI, pag. 84; XV, pag. 180. 'Secundum captum vulgi': XIII, pag. 172; XV, pag. 178-179.

'Ad captum plebis': V, pag. 77. 'Ad captum alicuius': II, pag. 37, 43; III, pag. 44-45, 54. *Ad hominem sive captum alicuius*': II, pag. 43. In III, pag. 45 gebruikt Spinoza de uitdrukking 'ad captum (Hebraeorum) loqui' voor een opmerking van hemzelf. - cf. XIV, pag. 173; VII, pag. 104, 115; praef. Pag. 6

64 TTP VI, pag. 88; XV, pag. 180. cf. II, pag. 32-33, 35-43; IV, pag., 65; V, pag. 76-78; VII, pag. 98-99; XI, pag. 156, 158; XIV, pag. 173.

volk tegenspreken. Spinoza stelde dus dat tenminste een aantal van de tegenspraken in de Bijbel bewust of weloverwogen gedaan zijn, en suggereerde daarmee dat er een esoterische leer van de Bijbel is, ofwel dat de letterlijke betekenis van de Bijbel een diepere geheimzinnige betekenis verbergt. Door deze uiterste consequentie tegen te spreken⁶⁵, laat hij bij de lezer geen twijfel bestaan over het ironische of exoterische karakter van zijn bewering dat de uitspraken van de Bijbel door zijn auteurs bewust zijn aangepast aan de vermogens van het volk. Maar dit interim heeft zijn belangrijkste functie vervuld en dat is om de lezer van een noodzakelijk stuk informatie te voorzien. We kunnen zeggen dat Spinoza de schets van zijn exoterische interpretatie van de Bijbel gebruikt om de aard van zijn eigen exoterische werkwijze aan te geven.

Er zullen geleerden zijn die geloven dat 'spreken met het oog op de vermogens van het volk' alleen betekent dat men zich in niet al te technische taal uitdrukt, en ze dragen argumenten aan dat de alternatieve interpretatie een beschouwing over Spinoza's karakter zou moeten zijn. Aan die geleerden wordt gevraagd om in aanmerking te nemen, dat, indien hun redenen geldig zijn, Spinoza zou insinueren dat de auteur of de auteurs van de Bijbel aan moreel dubieuze praktijken zouden doen. Welke morele regel ook de juiste is, Spinoza had zeker geen gewetensbezwaar om af te zien van 'de waarheid vertellen', of om zijn opvattingen te onthullen door ze te verbergen achter een min of meer doorzichtige aanpassing aan de algemeen geaccepteerde meningen. Als hij zegt dat de wijze nooit, zelfs in het grootste gevaar niet, *dolo malo* handelt, dan bedoelt hij niet dat de wijze nooit een kunstgreep gebruikt, want hij geeft uitdrukkelijk toe dat er goede of gewettigde redenen zijn⁶⁶. Indien een staatsman een plicht heeft om allerhande kunstgrepen te gebruiken in het belang van het materiële welzijn van die geregeerd worden⁶⁷, dan berust dezelfde plicht op diegenen aan wie de natuur de geestelijke leiding van de mensheid heeft toevertrouwd,

65 TTP praef., pag. 9; II, pag. 36.37; VII, pag. 105; X, pag. 149; XII, pag. 163; XIII, pag. 167-168. - Als hij zegt dat God sprak met het oog op de vermogens van de profeten of het volk, dan spreekt Spinoza zelf 'ad captum vulgi' door zich aan te passen aan het geloof, dat hij verwerpt, in de Goddelijke openbaring. Het feit dat hij met speciale nadruk verwijst naar Paulus die spreekt 'naar het volk' bewijst niet dat, naar zijn mening, Paulus zich losgemaakt had van de meningen van het volk als zodanig, zoals gebleken is uit wat we boven op pag. 30 zeiden.

66 TTP XVI, pag. 192 en adnot. 32. TP III 17. cf. *Ethica* IVp72

67 cf. TTP XVI, pag. 197. TP I 2, III 14 17.

d.w.z. de filosofen, die nog veel meer blootstaan aan het wantrouwen van de menigte⁶⁸ dan de staatslieden, en daarom meer behoefte hebben aan voorzichtigheid dan wie dan ook. 'Caute' was de inscriptie op Spinoza's zegelring. Hiermee bedoelde hij niet in de eerste plaats de voorzichtigheid die vereist is bij filosofisch onderzoek maar de voorzichtigheid die de filosoof nodig heeft in zijn contact met niet-filosofen. De enige reden die hij kan vinden om aan te tonen dat het lezen van geschiedenissen erg nuttig is, is dat we door hun studie 'behoedzamer tussen de mensen leven, en onze handelingen en onze levens met meer succes binnen de grenzen van de rede aanpassen aan hun manier van denken'⁶⁹. Want hij vond voorzichtigheid, en vooral voorzichtigheid bij het spreken, erg moeilijk: 'zelfs de meest geleerde of ervarene, om maar te zwijgen over de gewone mensen, weten niet hoe ze moeten zwijgen. Dit is een veelvoorkomende ondeugd bij de mens, je bedoelingen onthullen waar zwijgen noodzakelijk is'. Indien het tot het wezen van de wijze behoort dat hij kan leven onder elke vorm van regering, d.w.z, zelfs in samenlevingen waar de vrijheid van meningsuiting streng verboden is, dan behoort het tot zijn wezen dat hij er kan leven zonder ooit die gedachten te uiten die nu eenmaal verboden zijn⁷⁰. De filosoof die de waarheid kent, dient bereid te zijn om af te zien van haar te uiten, niet zozeer uit gemakzucht als uit plicht. Terwijl de waarheid vereist dat men de woorden van de Bijbel niet aanpast aan de eigen mening, vereist de vroomheid dat een ieder de woorden van de Bijbel aanpast aan zijn eigen opvattingen⁷¹, d.w.z. dat men zijn eigen meningen een Bijbelse tint geeft. Indien ware godsdienst of geloof, die volgens hem niet zo zeer ware als wel vrome dogma's vereist, in gevaar zou komen door zijn Bijbelkritiek, dan zou Spinoza besloten hebben om geheel te zwijgen over zijn onderwerp; hij zou zelfs gaarne toegegeven hebben – om alle moeilijkheden te ontgaan – dat de diepste mysteriën verborgen liggen in de Bijbel⁷². Dat wil zeggen, hij zou de betreffende waarheden onderdrukt hebben en van hun tegendeel getuigd hebben, indien hij het gevoel had dat deze waarheden kwaad zouden berokkenen aan de massa van de lezers.

68 TTP praef., pag. 12; II, pag. 29-30; VII, pag. 114; XX, pag. 244-245. *Brief* 30.

69 TTP IV, pag. 61-62. cf. *Ethica* IVp69,70,s. - Voor Spinoza's voorzichtigheid zie ook *Brief* 7, 13, 82. vergelijk de discussie over dit onderwerp door Powell, *op. cit.* 51-65.

70 TTP XX, pag. 240; XVI, adnot. 33.

71 cf. TTP XIV, pag. 173, 178-179 met VII, pag. 115, 101

72 TTP XII, pag. 159.

Als we afzien, dat moeten we, van Spinoza's verwijzingen naar zijn Bijbelse modellen, dan is de enige man naar wie hij uitdrukkelijk verwijst in het *traktaat* als zijn voorganger met betrekking tot zijn techniek van presentatie Abraham Ibn Ezra, over wie hij met onverholen respect spreekt. Ibn Ezra 'durfde niet openlijk uit te leggen' wat hij dacht over het auteurschap van de Pentateuch, maar gaf een aanwijzing voor zijn mening 'in tamelijk duistere woorden'. Een uitspraak van Ibn Ezra die door Spinoza geciteerd wordt eindigt met de woorden 'hij die begrijpt behoort te zwijgen'. Een toespeling die door Spinoza zelf gemaakt wordt eindigt met de woorden dat hij wenste te zwijgen over het onderwerp in kwestie omdat het heersende bijgeloof of de moeilijke tijden geen uitleg toestonden, maar dat het 'voldoende is om de zaak aan de wijze aan te duiden'⁷³. Spinoza gaf niet aan wat hij verschuldigd was aan Maimonides, naar wie hij vaker, hoewel minder vriendelijk, verwijst dan naar Ibn Ezra. Maar als hij zegt dat Mozes 'geloofde of tenminste wilde leren' dat God naijverig of boos was, dan maakt hij duidelijk wat Maimonides bedoelde toen hij opperde dat God's boosheid niet vereist is voor de gelukzaligheid van de mens, maar voor de goede orde van de burgermaatschappij⁷⁴. Want Mozes, die door Maimonides beschouwd wordt als de meest wijze van alle mensen, was zich noodzakelijk bewust van het bijzondere karakter van het geloof in kwestie, waaraan hij zo krachtig uitdrukking gaf. In zijn *Guide of the Perplexed* presenteert Maimonides zijn leer door het bewust gebruik van tegenstrijdigheden tussen de niet-metaforische uitspraken, die verborgen zijn voor het volk; op deze wijze onthult hij de waarheid aan hen die zelf in staat zijn haar te begrijpen, terwijl hij haar verbergt voor het volk. Hij stelt de vraag in hoeverre dezelfde tegenstrijdigheid gebruikt wordt in de Bijbel, maar hij beantwoordt haar niet⁷⁵. Indien hij haar bevestigend beantwoord had – zoals hij, in zekere zin, noodzakelijk deed – dan zou de *Guide* het model zijn voor Spinoza's schets van een exoterische interpretatie van de Bijbel, een interpretatie volgens welke de Bijbel gedeeltelijk bestaat uit uitspraken voor het volk en gedeeltelijk uit filosofische uitspraken die nadrukkelijk en in het geheim de uitspraken voor het volk tegenspreken. In ieder geval kan er geen twijfel over bestaan dat, in het algemeen gesproken, Maimonides' wijze van presenteren bedoeld is als een imitatie van wat hij als de methode van de Bijbel

73 TTP VIII, pag. 118-119; X, adnot. 21. Met betrekking tot het gebruik van 'openlijk' (*aperte*), vergelijk de parallelen in II, pag. 36; VI, pag. 65; V, pag. 80; XV, pag. 180; *Brief* 13.

74 TTP VII, pag. 101. *Guide* III 28 (61a Munk).

75 *Geuide* I introductie (11b, 3b, 8b Munk). cf. TTP VIII, pag. 113.

beschouwde. Maimonides was op zijn beurt voor zijn methode dank verschuldigd aan 'de filosofen' van zijn tijd. De typische filosoof, zoals die in Yehuda Halevi's *Kuzari* gepresenteerd wordt, achtte het gewettigd dat de filosoof zich in zijn toespraken en handelingen conformeerde aan de godsdienst die hij in gedachten niet aanhing, en hij nam voor vast aan dat de filosofische leer zelf vergezeld gaat van een exoterische leer. Fârâbi die door Maimonides beschouwd werd als de grootste filosofische autoriteit van zijn tijd, ontkende elke cognitieve waarde van de godsdienst, en toch beschouwde hij het zich houden aan de wetten en het geloof van de godsdienstige gemeenschap waarin men is grootgebracht als een noodzakelijke eigenschap voor de toekomstige filosoof.

Maar het zou een fout zijn om te denken dat men voor Spinoza's voorbeelden uitsluitend naar de Islamitische filosofie moet kijken. Fârâbi zelf traceert de procedure waarover we spraken tot Plato. Praktisch dezelfde uitdrukking die Spinoza op Mozes toepast ('hij geloofde, of hij wilde tenminste leren ...') wordt door Lessing op Socrates toegepast. Socrates 'geloofde in alle ernst in eeuwige straf, ofwel hij geloofde er tenminste in die mate in dat hij het dienstig achtte haar te leren in woorden die minder aan wantrouwen blootstaan en overduidelijk zijn'. Lessing meende dat 'alle oude filosofen' een onderscheid gemaakt hadden tussen hun exoterische en hun esoterische leer en hij schreef hetzelfde onderscheid toe aan Leibniz⁷⁶. Spinoza's leefregels die beginnen met 'ad captum vulgi loqui' zijn gemodelleerd naar de regels van Descartes 'morale par provision' die beginnen met de eis voor compromisloos conformisme in alles, behoudens het stricte privé onderzoek van iemands eigen meningen⁷⁷. We kunnen niet ingaan op Descartes' schrijftechniek, een kwestie die al zijn onderzoekers tart door de uiterste voorzichtigheid waarmee die filosoof voortdurend handelde. Het traditionele onderscheid tussen exoterische (of 'openlijke') en esoterische (of 'raadselachtige') presentatie was Spinoza eveneens bekend door Bacon, die vooral aandrong op de 'geheime en terughoudende' aard van de wetenschap van bestuur. De onderzoeker van Spinoza moet vooral aandacht schenken aan Bacon's principes voor de terminologie: 'het lijkt het beste om zich aan de oudheid te houden *usque ad aras*; en de oude termen te behouden, hoewel ik soms het gebruik en de definities verander, naar de langzame voortgang in het burgerlijk bestuur; hoewel er wel enige verandering kan zijn, blijft

76 'Leibniz von den ewigen Strafen', *Werke*, ed. Petersen en von Olshausen, XXI, 147 en 160.

77 *Discours de la méthode*, III en VI in princ.

datgene waarvan Tacitus in zijn wijsheid opmerkte, *Eadem Magistratum vocabula*⁷⁸. Het is bekend dat Spinoza zich in stilte hield aan deze politieke regel. Hij lijkt erop te zinspelen als hij zegt dat indien een mens de betekenis van een term waaraan hij gewend is wil veranderen, hij dat niet 'zonder moeilijkheden' consistent kan doen in spraak en schrift⁷⁹. We hoeven er slechts aan te herinneren dat 'alle voortreffelijke dingen even moeilijk als zeldzaam zijn'.

Spinoza's behoedzaamheid om zijn opvattingen kenbaar te maken is niet uitzonderlijk als we zijn werkwijze beoordelen naar de standaarden die door een aantal vroegere denkers werden aangehangen. Beoordeeld naar deze standaarden is hij in feite buitengewoon stoutmoedig. Zo stoutmoedig dat Hobbes toegaf, nadat hij het *traktaat* gelezen had, dat hij niet zo stoutmoedig durfde te schrijven. Spinoza was erg stoutmoedig in die zin dat hij tot het uiterste ging van iemand die ervan overtuigd was dat de godsdienst, d.w.z. de positieve godsdienst onmisbaar is voor de maatschappij, en die zijn maatschappelijke plichten ernstig nam. Hij was voorzichtig in die mate dat hij niet de gehele waarheid helder en ondubbelzinnig uitsprak, maar zijn uitingen naar zijn beste weten hield binnen de grenzen van wat hij als de wettige eisen van de maatschappij beschouwde. Hij spreekt daarom in al zijn geschriften, in het bijzonder in het *traktaat*, 'ad captum vulgi'. Dit is niet in strijd met het feit dat het *traktaat* zich uitdrukkelijk niet tot het volk richt, maar tot filosofen. Want Spinoza kon niet verhinderen dat het Latijn lezend deel van het volk het *traktaat* toch las en hem daarom ging haten. Bijgevolg dient dat boek niet alleen ter verlichting van de potentiële filosofen, maar ook ter weerlegging van de mening die het volk over Spinoza had, d.w.z. om het *plebs* zelf gerust te stellen⁸⁰. Bovendien richt het *traktaat* zich niet zo zeer tot eenvoudigweg filosofen, als tot potentiële filosofen, d.w.z. tot mensen die in de vroege stadia van hun training doorkneed waren met volkse vooroordelen: datgene wat Spinoza als het basisvooroordeel van die potentiële filosofen beschouwde tot wie hij zich richt in het *traktaat* is slechts een speciale vorm van het basisvooroordeel van het volk in het

78 *Advancement of Learning*, Everyman's Library ed., 92, 141-142, 205-206. cf. *De augmentis* III 4 en VI 2.

79 TTP VIII, pag. 106. - v. Dunin-Borkowski, *Spinoza*, II, 217-218: 'Nur im Notfall brachte (Spinoza) eine selbstersonnene Terminologie auf ... Die altgewohnte Form sollte gleichsam die gefährliche Beunruhigung beschwichtigen. Die Leser konnten zuerst meinen, dass sie sich in einer ihnen wohl bekannten philosophischen Welt bewegten'.

80 *Brief* 30 en 43

algemeen⁸¹.

In het *traktaat* richt Spinoza zich tot potentiële filosofen van een bepaald soort, terwijl het volk toehoort. Hij spreekt daarom op zodanige wijze dat het volk niet begrijpt wat hij bedoelt. Om die reden drukt hij zich uit in tegenstrijdigheden: diegenen die geschokt zijn door zijn heterodoxe uitspraken worden gerustgesteld door min of meer orthodoxe formules. Spinoza ontkent onbeducht de mogelijkheid van wonderen – in een apart hoofdstuk. Maar hij spreekt door het gehele werk heen over wonderen zonder in de overige hoofdstukken duidelijk te maken dat hij onder wonderen die natuurlijke fenomenen verstaat die slechts vreemd lijken voor de volkse denkers die ze waarnamen en vastlegden. Om voor de duidelijkheid te overdrijven kunnen we stellen dat elk hoofdstuk van het *traktaat* dient om een specifiek orthodox dogma te weerleggen, terwijl ze alle andere orthodoxe dogma's onverlet laten⁸². Slechts een minderheid van de lezers getroost zich de moeite om zich de conclusies van alle hoofdstukken voor de geest te halen en ze bij elkaar op te tellen. Slechts een minderheid van de lezers zal erkennen dat, indien een auteur tegenstrijdige uitspraken over een onderwerp doet, zijn visie dan het beste verwoord kan zijn door uitspraken die het minst vaak of slechts eenmaal voorkomen, terwijl zijn opvatting verhuld wordt door tegenstrijdige opvattingen die het meeste of zelfs in alle gevallen minus een voorkomen; want de meeste lezers vatten niet wat het betekent dat de waarheid, of het belang, van een propositie niet toeneemt door de mate waarin die herhaald wordt. Men moet daarbij ook betrekken 'de gebruikelijke mildheid van het gewone volk'⁸³, een goedgestemdheid die vrij snel terugdeinst van, of geschokt wordt door de rigoureuze impertinenties en de driestheid die vereist zijn om aan een vaardig schrijver de echte opvattingen, die hij voor bijna iedereen tracht te verbergen, te ontwringen. Het is dan niet misleidend als men zegt dat de orthodoxe uitspraken in het *traktaat* opvallender zijn dan de heterodoxe uitspraken. Het is bijvoorbeeld niet toevallig dat de eerste zin in het eerste hoofdstuk erop neerkomt dat profetie of openbaring die zekere kennis is over een onderwerp die door God aan de mens geopenbaard wordt. We kunnen de min of meer orthodoxe uitspraken de eerste uitspraken noemen, en de tegenstrijdige uitspraken de tweede uitspraken. Van de twee thematische uitspraken over

81 cf. TTP praef., pag. 12 met I, pag. 15. cf. V, pag. 69. cf. de analyses over bijgeloof in TTP praef., pag. 5 en in *Ethica* I app.

82 In wezen wordt dezelfde werkwijze gevolgd door Hobbes in het Derde Deel van zijn *Leviathan*.

83 Aristoteles, *Resp. Ath.* 22.4.

Jezus is de eerste bepaald dichter bij de orthodox Christelijke opvatting dan de tweede⁸⁴. Deze regel moet met een korrel zout genomen worden: de conclusie van het theologische deel van het *traktaat* is nauwelijks minder orthodox dan zijn begin. De 'tweede uitspraken' hebben - volgens een regel van forensische retorica⁸⁵ - de meeste kans om ergens in het midden voor te komen, d.w.z op plaatsen die het minste blootstaan aan de nieuwsgierigheid van oppervlakkige lezers. Door zijn echte mening te presenteren in een aantal expliciete uitspraken, terwijl hij die tegenspraak in een aantal andere, kon Spinoza deze onthullen aan de meer oplettende lezers terwijl hij ze verborg voor het volk. Maar niet al Spinoza's tegenstrijdigheden zijn expliciet. In sommige gevallen zijn niet de expliciete uitspraken, maar de noodzakelijke gevolgen van expliciete uitspraken strijdig met andere expliciete uitspraken. In andere gevallen worden we geconfronteerd met een tegenstrijdigheid tussen twee expliciete uitspraken, waarvan er geen noodzakelijk heterodox is of Spinoza's opvatting over het onderwerp direct weergeeft; maar de ongerijmdheid die door de tegenstrijdigheid ontstaat wijst op een onuitgesproken en ondubbelzinnige heterodoxe opvatting, waardoor de oppervlakkige tegenstrijdigheid wordt opgelost, en die op deze wijze indirect gepresenteerd wordt door de oppervlakkige tegenstrijdigheid⁸⁶.

Een goede regel om het *traktaat* te lezen is om, in geval van tegenstrijdigheid, die uitspraak die het meeste tegengesteld is aan de mening van het volk te beschouwen als zijn eigen opvatting; sterker, dat zelfs een noodzakelijke implicatie van heterodoxe aard de voorkeur heeft boven een tegenstrijdige uitspraak die nooit expliciet bestreden is door Spinoza⁸⁷. Met andere woorden, indien de slotstellingen van de individuele hoofdstukken van het *traktaat* (in onderscheid tot de bijna voortdurend herhaalde aanpassingen) niet met elkaar consistent zijn, dan geeft dat, door de waarneming van dit feit en onze eropvolgende bespiegeling, aanleiding tot een consistente opvatting die niet expliciet uitgesproken wordt maar wel duidelijk voorondersteld wordt door Spinoza; en we dienen die opvatting te beschouwen als zijn echte opvatting, of als het geheim par excellence van het *traktaat*.

84 Vergelijk ook TTP VII, pag. 98-99 met *ib.*, pag. 109-111 – merk het 'consulto omisi' op op pag. 109 -; en XIV, pag. 173 met *ib.*, pag. 178-179.

85 Cicero, *Orator* 15,50. cf. *De oratore* II 77-313.

86 Een voorbeeld zouden de uitspraken zijn 'ik begrijp de Bijbel' en 'ik begrijp de Bijbel niet'. Over impliciete tegenstrijdigheden, cf. TTP XV, pag. 184.

87 cf. pag. 32-33 boven.

Alleen door deze leesregel te volgen kunnen we Spinoza's denken exact begrijpen zoals hij dat zelf begreep en het gevaar vermijden de dupe te worden of te blijven van zijn aanpassingen.

Daar Spinoza de regel 'ad captum vulgi loqui' zonder specificatie uitspreekt is het een redelijke aanname dat hij die ook volgde bij het schrijven van de *Ethica*. Deze aanname kan niet afgedaan worden door te verwijzen naar de 'meetkundige' aard van dat werk, want 'ad captum vulgi loqui' betekent niet dat men zijn denken presenteert in een volks gewaad, maar dat men redeneert *ad hominen* of *ex concessis*, d.w.z. vanuit een bedekte positie. Spinoza presenteerde de leer van Descartes' *Principia* ook in 'meetkundige' vorm, hoewel hij niet eens voorgaf dat die leer de ware leer was⁸⁸. Noch is het strikt esoterische of wetenschappelijke karakter van de *Ethica* gegarandeerd door het feit dat Spinoza zich met dat werk niet uitdrukkelijk richtte tot anderen dan echte of ervaren filosofen, want er zijn veel andere manieren waarmee een auteur kan aangeven dat hij 'ad captum alcius' spreekt. Om er een te noemen, er is nauwelijks een serieuze lezer van de *Ethica* geweest die ook niet het *traktaat* gelezen heeft; het zijn degenen voor wie de aanwijzingen in het *traktaat* voldoende zijn om te begrijpen wat Spinoza in ernst dacht over alle positieve godsdiensten en over de Bijbel, en zij herkennen direct, op grond van de vrome verwijzingen naar de Bijbelse leer die in de *Ethica* voorkomen⁸⁹, dat dit boek in het geheel niet vrij is van aanpassingen aan de geaccepteerde opvattingen. Met andere woorden, men kan niet bij de indruk blijven dat, terwijl het *traktaat* exoterisch is, de *Ethica* eenvoudigweg Spinoza's esoterisch werk is, en dat derhalve de oplossing voor alle raadselen van het *traktaat* expliciet en helder gepresenteerd wordt in de *Ethica*. Want Spinoza kan niet onkundig zijn van de evidente waarheid, waarop hij bovendien gewezen werd, zo niet door Plato, dan toch door Maimonides⁹⁰, dat elk boek toegankelijk is voor een ieder die de taal kan lezen waarin het geschreven is; en dat daarom, indien er enige noodzaak is om de waarheid te verbergen voor het volk, geen enkel geschreven exposé strikt gesproken esoterisch kan zijn.

In afwezigheid van uitspraken van Spinoza die specifiek naar de wijze van communicatie verwijzen die gehanteerd wordt in de *Ethica*, zullen de meeste onderzoekers het gevoel

88 Brief 13. cf. L. Meyer's voorwoord in *Renati Des Cartes Principiorum etc.*

89 *Ethica* Ip68s; Vp36s. cf. TP II 6, 22, III 10, VII 25.

90 Maimonides, *Guide I Introduction* (4a Munk). cf. Plato, *Zevende brief* 341 d4-e3 en 344 c3-d5; *Phaedrus* 275c5 e.v.

hebben dat de vraag naar het esoterische of exoterische karakter van dat werk alleen beantwoord kan worden op basis van intern bewijs. Een van de meest geleerde hedendaagse commentatoren van Spinoza spreekt over 'de weerbarstige toespelingen en elliptische stijl' van de *Ethica*, en hij merkt op dat in dat werk 'de uitspraken niet van belang zijn voor wat zij in feite bevestigen, maar voor wat zij impliciet ontkennen'. Hij verklaart Spinoza's werkwijze uit de omstandigheid dat Spinoza, een Jood die in een niet-Joodse omgeving leefde waarin hij 'zich nooit geheel vrij voelde om zich uit te spreken; en hij die onder zijn eigen volk nooit aarzelde om zich stoutmoedig uit te spreken werd 'voorzichtig, aarzelend en terughoudend'. In de geest van deze 'historische' reden (d.w.z. van een reden die primair niet gebaseerd was op Spinoza's expliciete uitspraken, maar op de geschiedenis van het leven van de auteur), stelt hij tenslotte 'Weinig begreep hij de werkelijke oorzaak van zijn eigen gedrag', d.w.z. hij geeft toe dat hij Spinoza beter probeert te begrijpen dat hij zichzelf begreep. Afgezien hiervan kan men nauwelijks zeggen dat Spinoza 'nooit' aarzelde om zijn mening te geven als hij tot Joden sprak; want alleen toen hij erg jong was had hij op normale wijze gelegenheid om met Joden te spreken, en behoedzaamheid is geen karaktereigenschap van de jeugd. Op basis van wat Spinoza zelf zei zou hij buitengewoon 'voorzichtig, aarzelend en terughoudend' moeten zijn 'onder zijn eigen volk' indien hij geleefd had in een tijdperk waarin de afscheiding van de Joodse gemeenschap een onmogelijkheid was voor een zichzelf respecterende man van Joodse origine, die niet oprecht overtuigd was van de waarheid van een andere godsdienst. Professor Wolfson verklaart ook de specifieke stijl van de *Ethica* uit Spinoza's onderricht in de Talmoed en de Rabbijnen en bijgevolg vereist hij dat de studie van de *Ethica* gedaan wordt in de geest 'waarin de oude Rabbijnse geleerden de studie van hun standaardteksten benaderen'. Hij geeft echter impliciet de geringe waarde van deze benadering toe want hij zegt dat 'we ons voortdurend moeten afvragen bij elke uitspraak die hij doet, wat is de reden? Wat wil hij ons doen horen? Wat is zijn gezag? Geeft hij zijn gezag juist weer of niet?'⁹¹ Want Spinoza kende duidelijk geen enkele autoriteit bij filosofisch onderzoek. Er is alle verschil in de wereld tussen een auteur die zichzelf slechts een schakel in de keten van een achtenswaardige traditie beschouwt en om die reden toespelingen en elliptische taal gebruikt, d.w.z. taal die alleen begrijpelijk is op basis van de traditie in

91 'H. A. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, 1934, I, 22-24.

kwestie, en een auteur die elke traditie ontkent en daarom meerdere stilistische middelen gebruikt, vooral toespelingen en elliptische taal, met als doel de traditionele opvattingen uit de geest van zijn beste lezers te bannen. Wolfson geeft een veel adequatere reden voor de specifieke stijl van de *Ethica* met zijn uitspraak dat Spinoza's 'God slechts een sussende term was voor het meest omvattende beginsel van het universum', ofwel dat het slechts een 'literair voorwendsel was dat zijn gehele filosofie ontwikkeld is uit zijn begrip van God'. Want het is gemakkelijk te begrijpen dat Spinoza aanpassingen van deze omvang niet slechts kon neutraliseren door toespelingen, ellipsen en dergelijke stijlmiddelen. Met andere woorden, indien, wat Wolfson consistent beweert, dat Spinoza's leer van God niets anders is dan 'interne kritiek' op de traditionele theologie⁹², dan moet men, op basis van Spinoza's expliciete eis voor, en authentieke interpretatie van, 'ad captum vulgi loqui', toegeven dat Spinoza's leer van God – die blijkbaar de basis ofwel het startpunt is van zijn gehele leer – slechts behoort tot een *ad hominen* of *ex concessis* argument dat eerder zijn uitgangspunt verhuult dan onthult. Om het in technische taal uit te drukken, wat Spinoza in zijn *Ethica* presenteert is de 'synthese' terwijl hij de analyse onderdrukt die er noodzakelijkerwijs aan voorafgaat⁹³. Dat wil zeggen, hij onderdrukt zowel de filosofische als de 'politieke' redenering die tot de definities leidt waardoor de lezer tegelijkertijd opschrikt en gesust wordt als hij dat boek opslaat. Indien het waar is dat Spinoza's "God' slechts een sussende term' is, dan zou men de gehele *Ethica* moeten herschrijven zonder gebruik van die term, d.w.z. door te beginnen bij Spinoza's verborgen atheïstische beginselen. Indien het waar is dat Spinoza's "God' slechts een sussende term' is, dan heeft men niet langer het recht om aan te nemen dat, volgens Spinoza, het idee van God, om maar te zwijgen van God's bestaan 'onmiddellijk bekend is als een intuïtie'⁹⁴, en daarom het wettige beginpunt voor de filosofie. Hoe dit ook zij, Spinoza's algemene beginsel van aanpassing aan de algemeen geaccepteerde opvattingen legt op de interpretator de plicht om de vraag te stellen naar de absolute grenzen voor Spinoza's aanpassing; of in meer specifieke termen, wat de niet-theologische overwegingen zijn die Spinoza in conflict brachten met het materialisme, en in welke mate deze overwegingen borg staan voor de expliciete leer van de *Ethica*. Met andere woorden, men

92 Wolfson, *op. cit.*, I, 20-22, 159, 177; II, 4. cf. TTP II, pag. 43; VI, pag. 88.

93 cf. het einde van Descartes' *Secundae Responsiones* tegen de bezwaren op zijn *Meditationes*. cf. ook *Regulae* IV.

94 Wolfson, *op. cit.*, I, 375

dient te bezien of er in Spinoza's geschriften geen aanwijzingen zijn, hoe gering ook, van een zuiver atheïstische inzet of benadering. Dit is, tussen twee haakjes, een reden waarom het *traktaat* niet alleen gelezen dient te worden tegen de achtergrond van de *Ethica*, maar ook op zichzelf. Juist omdat het meer exoterische werk trekken van Spinoza's denken kan blootleggen die niet op geëigende wijze door de *Ethica* onthuld kunnen worden. Terwijl vroegere generaties Spinoza openlijk verwierpen als een atheïst, is het tegenwoordig bijna een ketterij om dat ook maar te suggereren, want alles wat wij bij gebrek aan nieuw onderzoek van deze hele zaak weten is dat hij een atheïst geweest kan zijn. Deze verandering is niet slechts het gevolg van hedendaagse eigendunk als substituut voor historische afstandelijkheid met betrekking tot fanatieke partijdigheid, maar bovenal het gevolg van het feit dat het verschijnsel en de oorzaken van exoteriteit bijna volledig vergeten zijn.

Om terug te keren tot het *traktaat*, we zijn nu in een positie om de ware redenen van een aantal eigenschappen van dat werk te benoemen die nog niet voldoende opgehelderd zijn. Het *traktaat* richt zich tot Christenen, niet omdat Spinoza in de waarheid van het Christendom geloofde of zelfs maar in de superioriteit van het Christendom boven het Judaïsme, maar omdat 'ad captum vulgi loqui' betekent 'ad captum hodierni vulgi loqui' ofwel om zich aan te passen aan de heersende meningen van zijn tijd, waarin het Christendom en niet het Judaïsme letterlijk heerste. Of, met andere woorden, Spinoza wenste 'zo velen als mogelijk' te bekeren tot de filosofie⁹⁵, en er waren veel meer Christenen in de wereld dan Joden. Hieraan kan men twee 'historische' redenen toevoegen: na zijn opelijke en onherroepelijke breuk met de Joodse gemeenschap kon Spinoza zich niet meer op gepaste wijze tot de Joden richten op de wijze waarin, en met het doel waartoe, hij zich tot de Christenen richt in het *traktaat*; bovendien bestond er in zijn tijd een aanzienlijke groep Christenen, en niet Joden, die 'liberaal' waren in de zin dat zij de godsdienstige leer tot een minimum reduceerden, en tegelijkertijd de ceremonieën of sacramenten met onverschilligheid, zo niet als schadelijk, beschouwden. In ieder geval was Spinoza 'Christen met de Christenen' op dezelfde wijze als volgens hem Paulus 'Griek met de Grieken' was en 'Jood met de Joden'⁹⁶. Ook de politieke en sociale macht van het Christendom verklaart

95 TIE par 14; cf. *Ethica* Vp20. - cf. noot 61 boven. Over de situatie van onderdrukking van de Joden, cf. TTP III, pag 55,57; VII, pag. 106.

96 TTP III, pag. 54; VI, pag. 88.

waarom het onderwerp van het *traktaat* eerder Joods dan Christelijk was. Het was oneindig minder gevaarlijk om het Judaïsme aan te vallen dan het Christendom en het was duidelijk minder gevaarlijk om het Oude Testament aan te vallen dan het Nieuwe. Men hoeft alleen maar de samenvatting van het pleidooi van het eerste deel van het *traktaat* aan het begin van hoofdstuk dertien te lezen om te zien dat, terwijl het expliciete pleidooi van dat deel voornamelijk gebaseerd is op, of zich richt tot het Oude Testament, de conclusies bedoeld zijn om toegepast te worden op 'de Schrift', d.w.z. gelijkelijk op beide Testamenten⁹⁷. Als Spinoza tamelijk uitvoerig het theologische principe bekritiseert dat door 'de meeste Joden' wordt aangehangen, dan heeft hij duidelijk tevens 'de meeste' Christenen in gedachte, zoals blijkt uit zijn verwijzing, in de bewuste passage, naar de leer van de erfzonde, en uit parallellen elders in het *traktaat*⁹⁸. Nadat hij de twijfelachtige genealogie van Jeconia en Zerubbabel in 1 Kronieken 3 heeft aangegeven voegt Spinoza er de opmerking aan toe dat hij, om redenen die het heersende bijgeloof niet toelaat om uit te leggen, liever gezwegen had over dit onderwerp. Daar hij in het geheel geen aarzeling gevoeld had om de twijfelachtige aard van andere gelijksoortige vermeldingen in het Oude Testament aan te wijzen, kan zijn cryptische opmerking slechts verwijzen naar het verband tussen de genealogie in kwestie en de genealogie van Jezus in het eerste hoofdstuk van het Evangelie van Mattheüs⁹⁹. Het overwegen van Joodse onderwerpen in het *traktaat* is dan eerder het gevolg van Spinoza's behoedzaamheid dan van zijn onvoldoende kennis van het Christendom of van het Grieks¹⁰⁰. Zijn relatieve terughoudendheid speciaal over Christelijke onderwerpen kon hem naar verwachting beschermen tegen vervolging door het volk, terwijl het hem waarschijnlijk niet zou diskwalificeren in de ogen van de 'zorgvuldiger' lezers, van wie hij kon aannemen dat zij de implicatie van zijn aanval op het Judaïsme, en speciaal op het Oude

97 Hieraan kan toegevoegd worden dat de beschuldiging van knoeien met de Bijbelse tekst, of van vrome fraude, door Spinoza niet alleen tegen de Joden gericht wordt met betrekking tot het Oude Testament, maar ook tegen de Christenen met betrekking tot het Nieuwe Testament; cf. TTP VI, pag. 91 met *Brief 75* en 78.

98 TTP XV, pag. 181-182. cf. de korte verwijzing naar het in wezen zelfde theologische principe in V, pag. 80, een verwijzing die op karakteristieke wijze besluit met de woorden: 'Sed de his non est opus apertius loqui'. cf. praef., pag. 8.

99 TTP X, adnot. 21. Voor het gebruik van 'bijgeloof' in deze passage, cf. *Brief 76*.

100 Aan het einde van het tiende hoofdstuk van het *traktaat* legt Spinoza uit dat hij zich onthoudt van literaire kritiek op het Nieuwe Testament vanwege onvoldoende kennis van het Grieks. Maar dit verklaart niet waarom hij zijn opmerkingen over het Nieuwe Testament in het elfde hoofdstuk beperkt tot de brieven van de Apostelen. De reden voor dit opmerkelijke feit is dat hij wenste te zwijgen over de Evangeliën. cf. ook V, pag. 76. - Hermann Cohen (*Jüdische Schriften*, Berlijn 1924, III, 367): 'Die Furcht hat (Spinoza) zu zweierlei Mass am Alten und Neuen Testament getrieben'.

Testament zouden begrijpen.

Uit Spinoza's interpretatie van 'ad captum vulgi loqui' volgt dat hij de exoterische leer van het *traktaat* niet als een 'tijdloze' leer bedoeld kan hebben. Maar om dezelfde reden is het *traktaat* verbonden met zijn tijd, niet omdat Spinoza's serieuze of eigen denken bepaald werd door zijn 'historische situatie' zonder dat hij zich dat bewust was, maar omdat hij welbewust, , niet zijn denken, maar de openbare uiting van zijn denken aanpaste aan wat de tijd eiste of toestond. Zijn pleidooi voor 'de vrijheid van filosoferen' en daarom van 'de afscheiding van de filosofie van de theologie' is in de eerste plaats verbonden met zijn tijd, omdat die vrijheid ontbrak terwijl de tijd tegelijkertijd redelijke vooruitzichten bood dat ze tot stand zou komen. In een ander tijdperk, of zelfs in een ander land, zou Spinoza door zijn principe van voorzichtigheid gedwongen zijn geheel verschillende voorstellen te doen om de filosofie te beschermen, zonder ook maar in het minst van filosofisch denken te veranderen. Door de verzwakking van het kerkelijke gezag in Christelijk Europa, de veelheid van Christelijke secten in sommige Protestantse landen, de toenemende impopulariteit van godsdienstige vervolging, de praktijk van tolerantie in Amsterdam in het bijzonder, kon Spinoza openlijk 'de afscheiding van de filosofie van de theologie' propageren, niet alleen in het belang van de filosofie of van de filosofen, maar van de samenleving in het algemeen; en om haar niet alleen op filosofische gronden te propageren, maar tevens op Bijbelse gronden¹⁰¹. Spinoza's pleidooi is vooral verbonden met zijn tijd omdat hij de 'vrijheid van filosoferen' baseert op argumenten uit de Bijbelse leer. Want, zoals blijkt uit zijn verwijzingen naar klassieke auteurs, geloofde hij ook dat de legitimering van die vrijheid in de klassieke oudheid alleen op sociale gronden mogelijk was, en bijgevolg in toekomstige samenlevingen mogelijk zou zijn die gemodelleerd waren op het klassieke patroon. Meer precies, Spinoza beschouwde zijn specifieke vorm van legitimatie van de vrijheid van onderzoek eerder als een klassieke dan een Bijbelse erfenis¹⁰². Afgezien hiervan, volgt uit onze eerdere redenering dat de exoterische lezing van het *traktaat* niet bedoeld is om 'eigentijds' te zijn met het Christendom. Het *traktaat* is niet 'eigentijds' wegens de specifieke opvattingen die het

101 TTP XIV, pag. 173, 179; XX, pag. 245-246. *Brief* 30.

102 cf. de kop van TTP XX met Tacitus *Historiën* I 1, en TTP XVII, pag. 201 met Curtius Rufus VIII 5. 17. cf. ook XVII, pag. 206; XVIII, pag. 225-226; XIX, pag. 236-237; XI, pag. 157-158; II, pag. 43. - cf. Machiavelli *Discorsi* I 11: het tijdperk van de goede Romeinse keizers kon iedereen elke mening naar believen hebben en verdedigen; ook Hobbes *Leviathan* hoofdst. 46 en het argument van Milton's *Areopagitica* als geheel.

aanvalt, maar wegens diegenen die het aanspreekt. De opvattingen waar Spinoza een beroep op doet in het meest zichtbare deel van de argumentatie in het *traktaat* zijn de volgende: het goede leven is in eenvoud het uitoefenen van rechtvaardigheid en naastenliefde, dat onmogelijk is zonder geloof in Goddelijke rechtvaardigheid; en de Bijbel dringt aan op het uitoefenen van rechtvaardigheid en naastenliefde in combinatie met het geloof in Goddelijke rechtvaardigheid als de noodzakelijke en voldoende voorwaarde voor redding. Zodra deze opvattingen niet meer openlijk te verdedigen zijn¹⁰³, verliest de exoterische leer van het *traktaat* zijn *raison d'être*.

Bijna alles wat we gezegd hebben in dit essay was nodig om de specifieke complexiteit van de argumentatie van het *traktaat* zichtbaar te maken. Een groot deel van die argumentatie is in feite een beroep vanuit de traditionele theologie op de Bijbel, waarvan het gezag aangevochten wordt in het andere deel van de argumentatie. Het hermeneutische beginsel dat de gehele redenering legitimeert en bijgevolg het fundamentele verschil tussen zijn heterogene delen verhult, wordt uitgedrukt in de aanname dat als feitelijk beginsel de letterlijke betekenis van de Bijbel de enige betekenis is. De terugkeer naar de letterlijke betekenis van de Bijbel vervult een geheel verschillende functie binnen de op de Bijbel gebaseerde context van de kritiek op de traditionele theologie aan de ene kant en binnen de tegengestelde context van de aanval op het gezag van de Bijbel aan de andere kant. Redenerend vanuit het gestelde uitgangspunt dat de Bijbel het document van openbaring is, eist Spinoza dat het zuivere woord van God niet gecorrumpeerd wordt door toevoegingen, vondsten, of vernieuwingen van de mens, en dat niets beschouwd wordt als geopenbaarde leer dat niet gedragen wordt door uitdrukkelijke en heldere uitspraken van de Bijbel¹⁰⁴. De verborgen reden voor deze procedure is tweevoudig. Spinoza beschouwt de leer van de Bijbel voor een deel als rationeler en voor een deel als minder rationeel dan de traditionele theologie. In zoverre zij rationeler is, probeert hij de traditionele theologie te herinneren aan de waardevolle erfenis die zij vergeten is; in zoverre zij minder rationeel is, geeft hij aan de meer aandachtige lezers de precaire aard aan van de basis van zelfs elke feitelijke theologie. Hij leidt de lezer bijgevolg ongemerkt naar de kritiek op het gezag van de Bijbel zelf. Deze

103 Met een openlijk te verdedigen mening bedoelen we hier niet zo zeer een mening die bij wet gepropageerd kan worden, als een mening die de steun heeft van een invloedrijk deel van de samenleving.

104 TTP I, pag. 16; VI, pag. 95.

kritiek vereist de terugkeer naar de letterlijke betekenis van de Bijbel met als additionele reden dat de Bijbel een volksboek is: een volksboek dat bedoeld is als gids moet zijn leer op zeer eenvoudige en gemakkelijk toegankelijke wijze presenteren¹⁰⁵. De tegenstelling tussen de twee benaderingen vindt haar meest memorabele uitdrukking in de tegengestelde wijzen waarin Spinoza de term 'oud' op de Bijbel toepast: gezien als de standaard en het correctief voor elke latere godsdienst en theologie is de Bijbel het document van de 'oude godsdienst'; gezien als object van filosofische kritiek is de Bijbel een document dat 'de vooroordelen van een oude natie' doorgeeft¹⁰⁶. In het eerste geval betekent 'oud' achtenswaardig; in het tweede geval betekent 'oud' ruw en obsoleet. De verwarring wordt nog groter als Spinoza in het *traktaat* de contouren geeft van een zuiver historische interpretatie van de Bijbel. Eigenlijk lijkt zijn meest gedetailleerde uitwerking van de hermeneutische regels uitsluitend te dienen om de weg te bereiden voor een onbevooroordeelde historische studie van de Bijbel. Men is daarom voortdurend geneigd om zowel Spinoza's gebruik van de Bijbel als gezaghebbende tekst, als zijn gebruik van de Bijbel als doelwit van filosofische kritiek, te beoordelen aan de hand van wat, naar hij zelf zegt, de eisen zijn van een 'wetenschappelijke' studie van de Bijbel; en men wordt bijgevolg frequent uitgedaagd door de tekorten van Spinoza's argumenten. Toch moet men nooit uit het oog verliezen dat de onbevooroordeelde studie van de Bijbel voor Spinoza een *cura posterior* was. Onbevooroordeelde studie vooronderstelt onbevooroordeeldheid, en het is juist het creëren van onbevooroordeeldheid ten opzichte van de Bijbel dat Spinoza's primaire doel is in het *traktaat*. De filosofische kritiek op de Bijbelse leer, en nog meer het beroep van de traditionele theologie op het gezag van de Bijbel, kan niet beoordeeld worden in termen van de historische studie van de Bijbel, omdat beider gebruik van de Bijbel in wezen vooraf gaat aan de historische studie. Terwijl de historische studie van de Bijbel, in Spinoza's visie, vereist dat de Bijbel niet als een eenheid gezien wordt, vereisen zijn twee belangrijkste doeleinden juist het tegendeel; want de claims die hij of eerbiedigt, of die hij aanvalt, worden gedaan op het gezag van de Bijbel als eenheid. De eerste zes hoofdstukken van het *traktaat*, die de basis leggen voor alles wat volgt, en vooral voor Spinoza's hogere kritiek op de Bijbel, vooronderstellen op geen enkele wijze de

105 TTP VII, pag. 116; XIII, pag. 172.

106 Vergelijk TTP, praef., pag. 8; XVIII, pag. 222; XIV, pag. 180 aan de ene kant, met XV, pag. 180; VI, pag. 81 aan de andere kant.

resultaten van die kritiek; in feite spreken zij deze resultaten tegen: in deze basishoofdstukken wordt Mozes' auteurschap van de Pentateuch als waar aangenomen. *Mutatis mutandis* geldt hetzelfde voor Spinoza's poging om de Bijbel voor de politieke leer te gebruiken (hoofdstuk XVII-XIX)¹⁰⁷. De mogelijke waarde van Spinoza's filosofische kritiek op de Bijbelse leer wordt niet nadelig beïnvloed door deze schijnbare ongerijmdheid; want ongeacht de auteurs van de verschillende theologische thesen in de Bijbel, of de scheppers van de instellingen die genoemd of aanbevolen worden in de Bijbel, het bewijs van de absurditeit of van de ondeugdelijkheid van de thesen en instellingen in kwestie is de noodzakelijke en voldoende voorwaarde voor de verwerping van het Bijbels gezag.

De geldigheid van Spinoza's filosofische kritiek op de Bijbel vereist zeker dat hij de bedoeling van de Bijbel als geheel begrepen heeft. Op dit punt wordt het onderscheid tussen zijn gebruik van de Bijbel als gezaghebbend en zijn gebruik van de Bijbel als het doelwit van filosofische kritiek beslissend voor het begrijpen van het *traktaat*. Want het is mogelijk dat wat Spinoza zegt over de bedoeling van de Bijbel als geheel behoort tot de context van zijn beroep op het gezag van de Bijbel vanuit de traditionele theologie. Het zou zeker niet met Spinoza's principe 'ad captum vulgi loqui' onverenigbaar zijn indien hij de Bijbel gebruikt had in die exoterische context op de wijze waarop de verdediging soms de wetten gebruikt: indien men ontslag van rechtsvervolging wil bewerkstelligen – de bevrijding van de filosofie uit de theologische banden – heeft men niet noodzakelijk zorg om de ware bedoeling van de wet. We kunnen dan niet voor zeker aannemen dat Spinoza werkelijk de fundamentele leer van de Bijbel gelijkstelde met wat de Bijbel overal duidelijk leert, of dat hij werkelijk geloofde dat de morele leer van de Bijbel overal helder uitgedrukt wordt en op geen enkele wijze beïnvloed wordt door gebrekkige lezing enzovoort¹⁰⁸. Het feit dat hij deze en gelijkkluidende zaken leert met betrekking tot het algemene karakter van de Bijbel bewijst nog niet dat hij ze geloofde; want, om niet onze gehele argumentatie te herhalen, hij stelt ook dat er geen enkele tegenstrijdigheid kan zijn tussen het inzicht van het begrijpen en de leer van de Bijbel omdat 'de waarheid de waarheid niet tegenspreekt'¹⁰⁹ en we weten dat hij niet geloofde in

107 Beschouw ook het verschil tussen de juiste volgorde van de vragen die gesteld kunnen worden door de interpretatie van de Bijbel – TTP VII, pag. 102-104 – en de volgorde van de thema's die behandeld worden in het *traktaat*.

108 TTP VII, pag. 102-103; IX, pag. 135; XII, pag. 165-166.

109 *Brief 21. cf. Cogitata metaphysica II 8 par. 5.*

de waarheid van de Bijbelse leer. Bovendien is er enig specifiek bewijs die onze twijfel ondersteunt. In zijn lijst van Bijbelse leerstukken die naar hij stelt overal duidelijk in de Bijbel voorkomen, noemt Spinoza het dogma dat op grond van Goddelijk gebod de vromen beloond worden en de zondaars gestraft; maar elders zegt hij dat, volgens Salomo, hetzelfde lot de rechtvaardige en de onrechtvaardige treft, de zuivere en de onzuivere¹¹⁰. Hij noemt onder deze zelfde leerstukken het dogma dat God voor alle dingen zorgt; het is moeilijk in te zien hoe dit overal in de Bijbel duidelijk geleerd kan worden als, zoals Spinoza stelt, de Bijbel in een aantal belangrijke passages leert dat God niet alwetend is, dat hij onkundig is van toekomstige menselijke handelingen, en dat hij alleen zorg draagt voor zijn uitverkoren volk. Op de lijst van leerstukken staat ook dat God almachtig is; ook hier is het moeilijk in te zien hoe dit overal in de Bijbel duidelijk geleerd kan worden als, zoals Spinoza beweert, Mozes zelf geloofde dat de engelen of 'de andere goden' evenals de materie niet door God geschapen zijn¹¹¹. Verder zegt Spinoza dat naastenliefde sterk aanbevolen wordt in beide Testamenten, en toch zegt hij ook dat het Oude Testament de haat voor andere naties aanbeveelt en zelfs beveelt¹¹². Bovenal doet Spinoza de volgende beweringen: de enige bedoeling van de Bijbel is de gehoorzaamheid aan God te leren, ofwel de Bijbel gebiedt slechts gehoorzaamheid; de gehoorzaamheid aan God is fundamenteel verschillend van de liefde van God; de Bijbel gebiedt ook de liefde van God¹¹³. Juist omdat Spinoza in het *traktaat* het geloof in de cognitieve waarde van de Bijbel openlijk verlaat, dwingt zijn maxime om 'ad captum vulgi' te spreken hem om de hoogste waarde te hechten aan de praktische en morele geboden van de Bijbel. Om deze reden beweert hij dat de praktische leer van de Bijbel overeenkomt met de ware praktische leer, d.w.z. de praktische gevolgen van de filosofie. Om duidelijke redenen moest hij deze bewering aanvullen door te stellen dat de praktische leer van de Bijbel haar centrale leerstuk is, dat ze overal duidelijk gepresenteerd wordt in de Bijbel en dat het niet mogelijk was dat ze gecorrumpeerd of verminkt is door de samenstellers of de doorgevers van de Bijbel.

Het *traktaat* is vooral gericht tegen de opvatting dat de filosofie dienstbaar behoort te zijn

110 cf. TTP XII, pag. 165 met VI, pag. 87; XIX, pag. 229, 231-232.

111 cf. TTP V, pag. 77; VII, pag. 102; XII, pag. 165 met II, pag. 37-39; III, pag. 44-45; VI, pag. 81-82; XVII, pag. 206, 214-215.

112 cf. TTP XII, pag. 166 met XVII, pag. 214; XIX, pag. 233.

113 cf. TTP XIII, pag. 168; XIV, pag. 174 met XVI, adnot 34. cf. IV, pag. 59, 60-61; XII 162; XIV 177.

aan de Bijbel, ofwel tegen het 'scepticisme'. Maar het is ook gericht tegen de opvatting dat de Bijbel dienstbaar behoort te zijn, of aangepast moet worden aan de filosofie, d.w.z. tegen het 'dogmatisme'¹¹⁴. Verder is het, omdat het gericht is tegen het Christendom, ook gericht tegen het Judaïsme. Het *traktaat* is derhalve gericht tegen deze vier breed verschillende posities: Christelijk scepticisme, Christelijk dogmatisme, Joods scepticisme, en Joods dogmatisme. Welnu, redenen die beslissend kunnen zijn voor een of enige van deze posities, zouden irrelevant kunnen zijn indien ze gebruikt worden tegen de andere. Bijvoorbeeld, argumenten op grond van het gezag van het Nieuwe Testament zouden beslissend kunnen zijn tegen een of andere vorm van Christelijke theologie, of zelfs tegen elke vorm van Christelijke theologie, maar ze zijn duidelijk irrelevant indien ze gebruikt worden tegen een Joodse positie. Bijgevolg zou men verwachten dat Spinoza elk van de vier posities door zichzelf zou bekritisieren. Maar op enkele uitzonderingen na richt hij een en dezelfde kritiek op wat nog het meeste lijkt op een fantastische *ad hoc* geconstrueerde hybride van Judaïsme en Christendom, en van dogmatisme en scepticisme. Zijn falen om een onderscheid te maken tussen de verschillende posities die hij aanvalt, en om zorgvuldig aandacht te schenken aan de specifieke aard van elk, lijkt zijn kritiek elke claim op serieuze aandacht te ontnemen. Hij laat bijvoorbeeld zijn ontkenning van de mogelijkheid van wonderen voorafgaan door zo'n grof overzicht van de volksoopvatting dat het waarschijnlijk alles slaat wat door de domste en meest obscurantistische amateur in de Joodse en Christelijke theologie verkondigd is. Hier lijkt Spinoza als doelwit voor zijn kritiek een wellicht niet-bestaande stellingname te selecteren die bijzonder gemakkelijk te weerleggen was. Of, om een voorbeeld van een andere aard te nemen, hij laat zijn ontkenning van de cognitieve waarde van de openbaring voorafgaan door de bewering dat 'alle' schrijvers 'met verbijsterende klakkeloosheid' beweerd hebben dat de profeten alles gekend hebben dat binnen het bereik van het menselijk begrip lag, d.w.z. hij insinueert dat alle theologen een opvatting hadden waarvan gezegd wordt dat ze verworpen is 'door alle belangrijke Christelijke theologen van die tijd'¹¹⁵. De opvatting in kwestie werd door Maimonides gehouden en Spinoza lijkt 'met verbijsterende klakkeloosheid' Maimonides genomen te

114 TTP XV, pag. 180.

115 v. Dunin-Borkowski, *Spinoza*, IV, 315. - cf. Maimonides, *Guide*, II 32 en 36. zie ook Abranel's kritiek in zijn commentaar op deze hoofdstukken evenals zijn commentaar op Amos 1.1 en op 1 Koningen 3.14; cf. TTP II, pag. 29.

hebben als de representant van alle theologen. Hier lijkt hij als het doelwit van zijn kritiek een bestaande theologische positie te selecteren met de irrelevante reden dat hij die toevallig goed bestudeerd had in zijn jeugd.

Het *traktaat* blijft grotendeels onbegrijpelijk zolang de typische moeilijkheden zoals die bij deze twee voorbeelden voorkomen niet verwijderd worden. Wij willen aantonen dat deze moeilijkheden niet teruggebracht kunnen worden tot Spinoza's behoedzaamheid, en dat we het bijgevolg eens zijn met de opvatting, die we nooit tegenspraken, dat Spinoza's exoterische standpunt niet het enige feit is dat verantwoordelijk is voor de moeilijkheden met het *traktaat*. We beginnen met de opmerking dat een zekere vereenvoudiging van de theologische kwestie onvermijdelijk was indien Spinoza deze überhaupt tot een oplossing wilde brengen. Hij brengt de noodzakelijke vereenvoudiging tot stand op de twee verschillende wijzen zoals door onze twee voorbeelden geïllustreerd wordt. In het eerste voorbeeld begint hij met het impliciete uitgangspunt dat alle mogelijke relevante Joodse en Christelijke theologieën noodzakelijk het gezag, d.w.z. de waarheid erkennen van de thematische leer van het Oude Testament; hij neemt bovendien aan dat de ware betekenis van welke oudtestamentische passage ook, als regel identiek is met haar letterlijke betekenis; hij neemt tenslotte aan dat de meest fundamentele leer van het Oude Testament het scheppingsverhaal is. Welnu, Mozes leert niet expliciet schepping *ex nihilo*; Genesis 1.2 lijkt eerder aan te tonen dat hij geloofde dat God het zichtbare universum gemaakt heeft uit reeds bestaande 'chaos'; hij zwijgt geheel over de schepping van engelen of 'de overige goden', hetgeen een sterke aanwijzing is dat hij geloofde dat de macht van God inderdaad superieur is aan, maar niet absoluut verschillend is van, de macht van andere wezens. Om het denken van Mozes in de taal van de filosofie uit te drukken, de macht van de natuur (wat datgene is dat hij met 'chaos' bedoelde, en waaronder hij een blinde 'kracht of impuls' verstond) is gelijkwaardig aan de macht van God (een intelligente en ordenende macht), en de macht van de natuur is daarom niet afhankelijk van, maar alleen inferieur of ondergeschikt aan de macht van God. Mozes leerde dat ongeschapen 'chaos' in tijd voorafgaat aan het geordende universum dat het werk van God is en hij stelde zich God voor als koning. Het is daarom redelijk te veronderstellen dat hij de onderschikking van de macht van de natuur aan de macht van God begreep als de onderwerping van de kleinere door de

grotere macht. In overeenstemming hiermee zal de macht van God zich alleen helder en onderscheiden manifesteren in die handelingen waarin de macht van de natuur in het geheel niet meewerkt. Indien alleen datgene waar is dat helder en welonderscheiden begrepen kan worden, dan zal alleen de heldere en welonderscheiden manifestatie van God's macht zijn ware manifestatie zijn; natuurlijke fenomenen onthullen God's macht niet; als de natuur handelt, dan handelt God niet en *vice versa*. Het is daarom niet voldoende voor de manifestatie van God's macht, dat God de oerchaos onderworpen en geordend heeft; hij dient ook de 'zichtbare goden', de indrukwekkendste delen van het zichtbare universum, te onderwerpen om zijn macht aan de mens bekend te maken: God's macht en bijgevolg God's zijn kan alleen aangetoond worden door wonderen. Dit is de kern van de grove en volkse visie die Spinoza schetst voordat hij de theologische leer van de wonderen aanvalt. De schijnbaar niet-bestaande theoloog die Spinoza voor de geest heeft bij die opvatting is niemand anders dan Mozes zelf, en de opvatting in kwestie is bedoeld als implicatie van Genesis 1, een tekst met het hoogste gezag voor alle Joden en Christenen¹¹⁶. Spinoza gaat daarna niet verder dan zijn opponenten eraan te herinneren aan wat hij als 'de oorsprong' van hun positie beschouwt. Zoals wordt aangetoond in het vervolg van het *traktaat*, claimt hij niet dat die herinnering voldoende is om de traditionele leer van wonderen te weerleggen. De conclusie: ons voorbeeld leert dat Spinoza probeert de discussie te vereenvoudigen door vanuit de variatie aan theologieën terug te gaan tot de gemeenschappelijke basis van elk: de basisleer van het Oude Testament.

We wenden ons nu tot het tweede voorbeeld waarin Spinoza de opvatting van alle theologen gelijkstelde aan de opvatting van Maimonides. Spinoza begint hier met het impliciete uitgangspunt dat niet alle theologische posities van gelijk belang zijn. Hij had de voorkeur voor 'dogmatisme' die de zekerheid van redeneren erkent, in tegenstelling tot 'scepticisme' die het ontkent: de eerste ruïneert de Bijbel (d.w.z. het begaat een historische fout), terwijl de laatste de rede ruïneert (d.w.z. het maakt een bruto van elk mens)¹¹⁷. Verder neem ik aan dat Spinoza *a limine* de opvatting verwierp volgens welke de leer van de rede eenvoudig identiek is met de leer van de openbaring; want deze opvatting leidt tot de consequentie dat, in de eerste plaats de filosofen, en indirect iedereen, de openbaring niet

116 cf. TTP VI, pag. 81-82 met II, pag. 38-39; IV, pag. 64. cf. II, pag. 37; VI 87-89; VII, pag. 115.

117 cf. TTP XV, pag. 180 met praef., pag. 8 en XIII, pag. 170.

nodig zouden hebben, de openbaring zou overbodig zijn en een echte wijze doet geen overbodige dingen¹¹⁸. Zijn kritische aandacht beperkte zich dus tot de opvatting dat de leer van de openbaring gedeeltelijk of geheel boven de rede staat maar nooit tegen de rede is, ofwel dat de natuurlijke rede noodzakelijk maar niet voldoende is voor de redding of volmaaktheid van de mens. Op dit punt werd hij geconfronteerd met het alternatief dat het proces van openbaring wel of niet boven het menselijk begrip staat. Een aantal vertellingen uit de Bijbel waren voor hem voldoende om te stellen dat het fenomeen van de openbaring ofwel de profetie in beginsel te begrijpen is, d.w.z. dat de openbaring niet direct geëffectueerd wordt door de Goddelijke wil, maar door de tussenkomst van secundaire oorzaken. Bijgevolg moest hij een natuurlijke verklaring zoeken voor het feit dat zekere mensen, de profeten, een leer verkondigden die gedeeltelijk of geheel boven de rede stond maar nooit tegen de rede was. De enig mogelijke verklaring was dat de profeten volmaakte filosofen waren en meer dan volmaakte filosofen. Deze opvatting over de profetie werd voor een deel gehouden en voor een deel gesuggereerd door Maimonides¹¹⁹. Als Spinoza zegt dat 'alle' theologen beweerd hebben dat de profeten alles geweten hebben dat binnen het bereik van het menselijk begrip ligt, dan vereenvoudigt hij de controversiële kwestie door zich niet te beperken tot de theologische positie die het gemakkelijkste te weerleggen was, of die hij toevallig het beste kende, maar tot degene die hij beschouwde als de meest redelijke en daarom de sterkste.

Alle moeilijkheden die in voorgaande bladzijden besproken zijn gaan over de redenen waarmee Spinoza de praktische voorstellen in het *traktaat* rechtvaardigt. Deze voorstellen zijn zelf erg eenvoudig. Indien zij dat niet waren, dan konden zij niet veel lezers bereiken, en zouden ze bijgevolg niet praktisch zijn. De praktische voorstellen tezamen met de duidelijke redeneringen zijn dat deel van het *traktaat* dat bedoeld is voor al zijn lezers. Dat deel van de leer van het *traktaat* moet volledig uit zichzelf begrepen worden voordat zijn verborgen leer aan het licht gebracht kan worden.

118 cf. TTP XV, pag. 180 met praef., pag. 8; XIII, pag. 170. - XV, pag. 188.

119 cf. TTP V, pag. 79-80 met VII, pag. 115; II, pag. 29. cf. XVI, pag. 191; IV, pag. 58.

Colofon

De vertaling door Adrie Hoogendoorn van Leo Strauss: How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise (in 1952 verschenen in: *Persecution and the art of writing*, The University of Chicago Press, pp. 142 – 201) werd op 22 april 2009 op internet beschikbaar gesteld.

Het internetadres (url) is:

www.benedictusdespinoza.nl/lit/Vert_Strauss_How_to_Study_Spinoza_TTP.pdf