

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 40 (1993)

Heft: 1-2

Artikel: Immanenz und Absolutheit

Autor: Graeser, Andreas

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761375>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 12.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ANDREAS GRAESER

Immanenz und Absolutheit

Yirmiyahu Yovel: *Spinoza and other Heretics*. Vol. 1: The Marrano of Reason; Vol. 2: The Adventures of Immanence. Princeton, N.J.: Princeton University Press 1989, XIII + 244 S. und XV + 224 S.

Bei dieser zweibändigen Studie handelt es sich um ein höchst ungewöhnliches Werk. Anders als andere bedeutende Beiträge zu Spinoza läßt es sich auch kaum angemessen beschreiben. Der Verf. informiert über die Vorgeschichte Spinozas und beleuchtet Stationen seiner Nachwirkung. Dabei bietet er seinen Lesern nicht nur eine faszinierende Ideen- und Kulturgeschichte; er vermittelt ihnen einen anrührenden und stellenweise auch beklemmenden Eindruck von der Eigenart und Abgründigkeit menschlicher Konstellationen; und er konfrontiert sie in Gestalt der Persönlichkeit Spinozas mit dem Problem des Selbstverständnisses eines religiösen Juden inmitten einer säkularen und vor allem weithin nicht-jüdischen Welt. So schildert Y. Yovel im ersten Band die Lebensbedingungen jener Menschen, die im Schatten der Inquisition zur Assimilation gezwungen wurden und eine neue Identität ausbilden mußten; er schildert mithin die seelische Not von Menschen, die ihrer eigenen Tradition entfremdet waren und bei dem Versuch, neue Wege zu gehen, sozusagen zwischen alle Stühle gerieten. Spinozas Denken ist hier eigentlich nur typisches Beispiel. Die Philosophie der Immanenz – die Annahme, daß sich alle Realität in der Realität hier erschöpfe und daß diese Realität hier zugleich die einzige Quelle vernünftiger Orientierung biete – war die Antwort auf eine bestimmte Situation. Freilich wurde Spinozas Formulierung dieser Antwort besonders einflußreich. Dies ist Thema des zweiten Bandes. Hier zeigt der Autor, daß einige der bedeutenden Figuren der letzten zwei Jahrhunderte (Goethe, Kant, Hegel, Heine, Marx, Nietzsche, Freud u.a.) ausdrücklich oder auch z. T. implizit an Spinoza anknüpfen.

Der Hintergrund

Der erste Band gliedert sich in sieben Kapitel. Im ersten Kapitel (Prologue: Heretic and Banned [S. 3–14]) spricht der Verf. knapp vom Leben des jungen Spinoza und seiner Familie und weist auf das aufgeklärte Milieu der jüdischen Gemeinschaft Amsterdams hin. Diese setzt sich aus früheren Marranos (oder Söhnen von Marranos) zusammen. Mit anderen Forschern wie Yosef Yerushalmi hält der Verf. dafür, daß es erstaunlich sei, daß sich die Menschen mehrheitlich in das Bezugsfeld jüdischer Normen reintegriert hatten (S. 8). Doch gab es offenbar auch häretische Bewegungen. Als Uriel da Costa nach zweimaliger Verbannung und zweimaligem Widerruf Selbstmord beging, war Spinoza gerade acht Jahre alt; und der Verf. geht davon aus, daß Spinozas Häresie – diese wandte sich ja nicht nur gegen die Lehren des jüdischen und christlichen Glaubens, sondern auch gegen die Auffassungen mehr oder weniger akzeptierter Häresien deistischer Provenienz (S. 5) – weniger als Resultat der Lektüre jüdischer Philosophen zu erklären sei denn als geistiges Erwachen innerhalb eines speziellen sozialen und kulturellen Milieus (S. 7).

Noch etwa sechs Monate vor seiner Verbannung am 27. Juli 1656 scheint Spinoza zumindest nach außen hin ganz und gar in Übereinstimmung mit den Normen seiner Gemeinschaft gelebt zu haben. Dies mag den Überlegungen entsprochen haben, die Spinoza selbst im *Traktat über die Verbesserung des Verstandes* § 17 artikuliert. Doch was brachte ihn plötzlich dazu, gegen diese Maximen zu handeln? Sein Biograph Jean M. Lucas behauptete, daß Spinoza den Bruch seit langem gewünscht und zu einem bestimmten Zeitpunkt erkannt habe, daß die Beobachtung äußerer Konformität einen Konflikt mit seinem eigenen Glücksstreben bedeutete; andere Interpreten betonen hier den Einfluß Juan de Prados. Dieser war nach wechselvollem Leben als heimlicher Jude der Inquisition entronnen und sah sich nun selbst mit theologischen Zweifeln konfrontiert; als er nach Amsterdam gelangte, etwa ein Jahr vor Spinozas Verbannung, fiel er durch Arroganz und Besserwisserei auf (S. 8). Zur gleichen Zeit kam auch Isaac La Peyrère nach Amsterdam, ein calvinister Theologe und Bibelkritiker und Freund von Spinozas früherem Lehrer Menasseh ben Israel. Vielleicht waren es diese Kontakte, die den Prozeß der Gärung beschleunigten und Spinozas Entscheid erleichterten. Anders als de Prado, der weiterhin jenes Doppelleben führte, welches er im Marrano-Untergrund Spaniens gewohnt war, und der unbedingt innerhalb der jüdischen Gemeinschaft Amsterdams bleiben wollte, steuerte Spinoza auf einen offenen Bruch zu.

Immer wieder wurde die Frage aufgeworfen, ob für die Reaktion der jüdischen Gemeinde politische Erwägungen maßgeblich waren. Hatte nicht Hugo Grotius selbst 1615 Zweifel bezüglich vieler Marrano Immigranten geäußert und darauf Wert gelegt, daß sich alle Juden über 14 Jahren zu den Inhalten des jüdischen Glaubens bekannten? Unser Autor mißt diesem Punkt schon deshalb wenig Bedeutung zu, weil die politischen Verhältnisse in den Niederlanden nun

40 Jahre später kaum noch mit denen um 1615 vergleichbar waren (S. 10–11). Aber war da nicht das Bemühen, Oliver Cromwell dazu zu bewegen, die Juden wieder nach England einreisen zu lassen? Befand sich nicht Menasseh ben Israel just zu der Zeit zu Gesprächen in London, als Spionza in Amsterdam der Bann traf? Auch diese Hypothese, wonach der Entscheid in Amsterdam die Befürchtungen jener Puritaner in England besänftigen sollte, welche mit einer jüdischen Immigration auch das Eindringen häretischer Ideen und religiösen Abfalls beargwöhnten, hat im Urteil des Verf. wenig Gewicht. Denn Menasseh ben Israel hatte innerhalb der Amsterdamer Gemeinde nur geringen Einfluß; und die Vorstellung einer Rückkehr nach England war wohl seine eigene (vielleicht messianisch geprägte) Idee (S. 11). So tendiert der Verf. zu der Meinung, daß die Gründe für die Exkommunikation eines Spinoza, da Costa und de Prado vorwiegend in den Gegebenheiten der Amsterdamer Gemeinde selbst zu suchen seien: Hier sah man sich vor die Aufgabe gestellt, das Überleben der Gemeinschaft zu sichern und damit auch einen Schutz für diejenigen zu gewährleisten, die vor der Inquisition flohen. Dies aber bedeutete, daß die sog. Neuen Juden aus der iberischen Halbinsel in religiösen Traditionen des Judentums aufgenommen werden mußten; und es galt, einen Prozeß historischer Kontinuität zu erneuern, der auf grausamste Weise unterbrochen worden war. Angesichts der Bedrohung durch die Inquisition, der gerade um 1655 Menschen zum Opfer fielen, die Angehörige in Amsterdam hatten (S. 13), bestand für die Leitung der jüdischen Gemeinde die wesentliche Aufgabe darin, so etwas wie eine organische Kontinuität zu schaffen. So sehr aber Spinozas Apostasie von dieser Situation her bestimmt wurde, so unausweichlich verlangte denn die Situation auch seine Exkommunikation. Doch betont der Verf. zugleich, wie jenes Recht auf Würde und Freiheit der Persönlichkeit, das Spinoza zu seinem Bruch mit Judentum und Christentum in Anspruch nahm, einen Prozeß der Emanzipation vorausskizziert. Spinoza wird so zum Boten einer neuen Zeit.

Sinnkrise und neue Hoffnung

Im zweiten Kapitel (Spinoza, the Marrano of Reason [S. 15–39]) beschreibt der Verf. jene Vorgänge, die innerhalb eines Jahrhunderts zur Auslöschung jüdischen Lebens auf der iberischen Halbinsel führten; er spricht von den nichtigen politischen Anlässen, die 1391 in Sevilla Ausbrüche nie gekannter Feindseligkeiten verursachten und alsbald weitere Regionen des Landes in Mitleidenschaft zogen. Innerhalb von fünfundzwanzig Jahren entwickelte sich zudem ein neues soziales Phänomen, das die zukünftige Geschichte Spaniens prägen sollte, nämlich die «conversos» – Juden, die zum Christentum konvertiert waren, samt ihren Nachkommen, und recht frühzeitig auch Marranos genannt wurden (S. 16). Zwar eröffnete die Konversion diesen «neuen Christen» z.T. erstaunliche Perspektiven und gesellschaftliche Chancen. Doch

machten sich bald auch Eifersucht und Mißgunst auf seiten der <alten Christen> bemerkbar. So kam es um 1449 in Toledo zu den ersten Attacken auf die <neuen Christen>, die man nun unter Hinweis auf Rassenzugehörigkeit und «Inferiorität des Blutes» (S. 17) von allen öffentlichen Ämtern und Ehren fernzuhalten trachtete. Zwar wurden diese Statuten von Papst und König abgelehnt. Doch unter Philip II. wurden sie Gesetz und auch auf andere Rassen ausgedehnt. – In Portugal war die Situation zunächst weniger bedrückend. Doch änderte sich hier alles in dem Moment, da Manuel I., der die Eheschließung mit der Tochter Fernandos und Isabels anstrebte und deshalb alle Juden vertreiben lassen sollte, einen politischen Schachzug ersann. Da er namentlich im Blick auf die welt- und wirtschaftspolitischen Gegebenheiten nicht auf die Juden verzichten konnte, <machte> er sie zwangsweise zu Christen. Dies führte dazu, daß der Anteil an <neuen Christen> in Portugal rund fünfmal größer war als in Spanien. Als dann die Inquisition jedoch mehrere Jahrzehnte lang drastische Verfolgungen betrieb, flohen die Marranos nach Spanien, wo die Situation weniger gefährlich war. Freilich gab es bereits Marrano-Kolonien außerhalb Spaniens. Zwar durften sich die Marranos nicht überall öffentlich zum Judentum bekennen; doch gab es Städte, in denen dies möglich war, so z. B. in Venedig, Altona, Hamburg und Amsterdam; dorthin gelangten auch Spinozas Eltern.

Die Situation dieser Menschen läßt sich, so der Verf. S. 19f., am besten verstehen, wenn berücksichtigt wird, daß die Marranos zwar christlich erzogen waren, aber über und neben Christus das Gesetz Moses als Heilsweg verstanden, welches ihren Vorvätern eröffnet worden war. Nur wußten sie über dieses Gesetz so gut wie nichts. Was sie über das Judentum selbst in Erfahrung bringen konnten, beschränkte sich auf Informationen in polemischen Werken gegen die Juden, auf die Aussagen in der lateinischen Vulgata und in anderen christlichen Quellen, und die Vorstellung der Errettung, die im Prozeß der christlichen Erziehung zu einer Leitidee werden mußte, war dem jüdischen Glauben in dieser Form zumindest fremd. Hier also zeichnet sich eine Religiosität ab, die Züge einer Dualität trägt und doch weder christlich noch jüdisch war. So litten die Marranos auch an einer dreifachen Entfremdung. Sie teilten das Exil der Juden, sie lebten in der Entfremdung von ihrer christlichen Umgebung, und sie lebten auch im Exil gegenüber den Juden selbst. Dies zeigt sich auch da, wo die offizielle jüdische Welt Kontakt zu ihnen ablehnt und Mühe bekundet, die judaisierenden Marranos überhaupt als Juden anzuerkennen.

Doch gab es mehrheitlich auch jene Gruppen von Marranos, die sich in der christlichen Glaubensgemeinschaft niederließen, gelegentlich auch leidenschaftlich für den neuen Glauben lebten und sogar Bischöfe und Inquisitoren wurden. Andere wiederum wurden durch die Verwebung beider Religionen an den Rand von Skeptizismus und Diesseitigkeits-Ausrichtung gedrängt; hier finden wir auch Ausprägungen rationalistischer Philosophie, dies sowohl in deistischer als auch in neu-heidnischer Form. Zu den wichtigen Figuren dieser Gruppe zählt z. B. Fernando de Rojas, dessen Stück *La Celestina* der Verf. im

vierten Kapitel ausführlich untersucht und als Dokument der Marrano-Erfahrung zu lesen versteht. So gut wie alle diese Merkmale – Heterodoxie, Gespür für Äquivokation und sprachliche Doppelbödigkeit, ein sozusagen zweifaches Leben, der Bruch zwischen Äußerem und Innerem, die Sehnsucht nach Erlösung und damit verbunden die Haltung vor Weltlichkeit und Verneinung von Transzendenz – finden sich auch bei Spinoza; und der Verf. zeigt im Detail, wie stark und tief Spinozas Texte von diesen Zügen durchdrungen sind. Damit wird auch die eigentliche These des Verf. deutlich: Wie sehr Spinoza auch durch individuelle Leseerfahrungen (und hier namentlich durch die Lektüre mittelalterlicher jüdischer Denker) geprägt worden sein mochte und wie stark auch persönliche Kontakte wie die mit de Prado und La Peyrère Spinoza geformt haben mußten, so wenig erklären diese Faktoren, wenn das psycho-kulturelle Milieu des Marranismus nicht als Hintergrund erkennbar wird (S. 29).

Diese These gewinnt im dritten Kapitel (*The Split Mind: New Jews in Amsterdam* [S. 40–84]) weitere Konturen. Hier untersucht der Verf. u.a. das Phänomen solcher Heimkehrer, die offensichtlich falsche Vorstellungen von dem hatten, was sie in Amsterdams jüdischer Gemeinde erwartete. So behauptete Uriel de Costa in seinem *Exemplar humanae vitae*, daß jenes rabbinische Judentum, das er in Amsterdam vorfand, nichts mit der ursprünglichen Botschaft des Judentums zu tun hätte. Zwar wird die sogenannte Autobiographie heute mit Skepsis betrachtet; denn zahlreiche Feststellungen lassen sich selbst bei gutem Willen nur als Selbsttäuschung charakterisieren. Doch ändert dies nichts am Grundsätzlichen. Im Gegenteil, der Verf. sieht gerade die zahlreichen Ungereimtheiten als Bestätigung seiner These bezüglich des typischen Portraits der Marrano-Erfahrung (S. 48–49). Doch betont er, daß nicht alle Heimkehrer so reagierten wie da Costa. Gegenteilige Beispiele finden wir in Gestalt des Balthasar Orobio de Castro, der nach seiner Ankunft in Amsterdam die Marrano-Erfahrung als Irrweg und alle häretischen Erwartungen als Dünkel apostrophiert. Andere Personen lassen sich weniger leicht einschätzen. Dazu gehören einmal der bereits erwähnte Arzt Dr. Daniel de Prado, zum anderen der Bibelkritiker La Peyrère. Da beide mit Spinozas Entwicklung verbunden werden, widmet der Verf. auch dieser Frage besondere Aufmerksamkeit. Sowohl de Prado als auch La Peyrère waren eigenwillige Denker. Mit dem einen verband Spinoza die Einsicht – dies geht aus einem Zeugnisbericht der Inquisition hervor (S. 74) –, daß es Gott nur «philosophisch gesehen» gebe. Dabei scheint de Prado eine deistische Konzeption entwickelt zu haben, während Spinoza auf eine pantheistische Auffassung zusteuerte; und während de Prado in bezug auf die Frage der Unsterblichkeit einem völligen Naturalismus zuneigt, suchte Spinoza nach einer Lösung, die zumindest dem individuellen Geist eine Art von Errettung einräumt. – Obschon de Prado anders als Spinoza für sich selbst einen Verbleib in der jüdischen Gemeinschaft anstrebte und dies nur um den Preis demütigender Gesten erreichen konnte, zu denen sich Spinoza nicht bereit finden konnte, behielten beide Denker Kontakt zueinander. – Von dem ande-

ren Denker übernahm Spinoza die Einsichten der Bibelkritik. Offenbar hatte La Peyrère sogar eine eigentliche Marrano-Theologie entwickelt und in diesem Zusammenhang eschatologische Vorstellungen vertreten, die weniger als Visionen einer fernen Zukunft denn als Grundzüge unmittelbarer politischer Handlungen anmuten (S. 82). Doch scheinen diese Vorstellungen bei Spinoza keinen Reflex gefunden zu haben. Immerhin gelingt es dem Verf., seine These bezüglich der Marrano-Erfahrung Spinozas («grounded in unique Marrano condition and in the split and complex mind» [S. 83]) plausibel zu machen. Leider fehlen uns eigentliche Informationen über Spinozas Kindheit, über sein Leben und seine Lesegewohnheiten. Um so geschickter ist darum Yovels Entscheidung, die Marrano-Struktur selbst anhand des Stückes *La Celestina* deutlich werden zu lassen, um von hier aus auch eine Basis zu Beurteilung weiterer Motive und Thematiken im Werke Spinozas gewinnen zu können.

So arbeitet der Verf. im vierten Kapitel (Marranos in Mask and a World without Transcendence: Rojas and *La Celestina* [S. 85–127]) subtile Doppelbödigkeiten dieser außerordentlich erfolgreichen Tragikomödie heraus und zeigt, wie diese Doppelbödigkeiten das Leben der Marranos spiegelt. Derartige Hinweise sind keineswegs auf Anspielungen auf die Inquisition und deren Prozesse beschränkt; sie verbergen sich z. B. in der Verwendung solcher Ausdrücke wie «Hoffnung» und «Rettung», die in der Innensicht der Marranos einen ganz anderen Stellenwert hatten als im Leben der sog. «alten Christen» (S. 98). Und hier, wo diese Ausdrücke relativ unverfänglich im erotischen Kontext auftauchen und der Hure Celestina die Aufgabe zufällt, zwischen Calisto und dessen «salud» zu vermitteln – eine Aufgabe, die eigentlich Sache der Kirche ist –, wird die Situation pikant; dies gilt um so mehr, als damit zugleich die «esperanza» der judaisierenden Marranos karikiert und womöglich auch auf jene antisemitischen Intuitionen abgestellt wird, die seit den Zeiten der Kirchenväter das Judentum mit einem Bordell vergleichen. So betrachtet, verkörpert Celestina Aspekte sowohl des Judentums als auch der Kirche. Doch erweist sie selbst als «ursprüngliche natürliche Kraft, welche beide Religionen transzendiert» (S. 99) und dabei als urwüchsige, neopagane Realität erkennbar wird (S. 126). Zwar mag es naheliegen, Rojas hier und da neo-stoische Auffassungen zuzuschreiben. Doch weist Yovel derartige Interpretationen zurück. Denn er interpretiert Rojas' Universum als sinnentleertes Labyrinth und «metaphysical wasteland» (S. 126). Hierbei gilt es zu sehen, daß Rojas mehrfach von der Inquisition behelligt wurde und namentlich auch sein Schwiegervater Alvaro de Montalbon unangenehme Erfahrungen machen mußte; um so krasser mutet darum der Gegensatz zwischen der unauffälligen, aber soliden Karriere Rojas als Provinzjurist auf der einen [i.e. äußeren] Seite und dem schillernden, komplexen Leben in *La Celestina* auf der anderen [i.e. inneren] Seite an (S. 95).

Wissen und Vision

Im fünften und sechsten Kapitel versucht Yovel nun, wesentliche Einsichten in die Struktur der Marrano-Existenz für seine Deutung Spinozas nutzbar zu machen. In einem ersten Schritt (Spinoza, the Multitude and Dual Language [S. 128–152]) untersucht er dessen Blick auf die Menge, in einem zweiten Schritt (Knowledge as Alternative Salvation [S. 153–171]) entsprechend die Beurteilung des Weisen. Während Rojas und andere Autoren in seiner Nachfolge die für die Marrano-Kultur so typische sprachliche Doppelbödigkeit aus der Ebene der Notwendigkeit in die Sphäre künstlerischer Werthaftigkeit überführen, setzt sie Spinoza bewußt als philosophisches Instrument ein. Diese Technik, die der Verf. vor allem in den zu Spinozas Lebzeiten veröffentlichten Schriften findet (auch in den *Briefen* übrigens, weniger freilich in der *Ethik*, die sich an eine homogene Leserschaft wendet [S. 29]), besteht darin, daß Spinoza mittels ein und derselben Wendung dem fortgeschrittenen und verständigen Leser eine sozusagen verdeckte Mitteilung zukommen läßt, während er die große Menge auf der Basis der wörtlichen Bedeutung geradezu in die gegenteilige Richtung weist. Dabei stellt die große Menge ein Problem eigener Art dar. Anders als einige Individuen, die sich zur Ebene des Verstandes (*ratio*) emporschwingen können und vielleicht sogar zu intuitivem Wissen (*scientia intuitiva*) gelangen, wird die überwiegende Anzahl von Menschen immer in der Sicht der Vorstellung (*imaginatio*) verharren und sich in ihrem Verhalten von den Kräften steuern lassen, die diese spezielle Sichtweise ausmachen, bzw. von ihr bestimmt werden. Mithin kann Spinozas Programm für die Menge auch nicht klare und deutliche Ideen nutzbar machen. Er muß vielmehr – dies zeigt der *Theologisch-Politische Traktat* – die Psychologie der Masse in Betracht ziehen; und er muß auf dem Wege einer Reform der religiösen und politischen Institutionen jene Bedingungen mildern oder gar aufheben, welche zu Zuständen der Entfremdung führen und zwangsläufig destruktiver Art sind. In diesen Zusammenhang gehört die Ersetzung historischer Religionen durch eine allgemeine Religion, welche ihrerseits allerdings extern – nämlich durch die Vernunft – bestimmt ist und so zum Instrument politischer Vernunft innerhalb der Sphäre der *imaginatio* wird.

Nun schreibt Spinoza den *Theologisch-Politischen Traktat* in lateinischer Sprache! Spricht dies gegen die Deutung des Verf.? Yovel zieht sich hier geschickt aus der Affäre. Denn er rechnet damit, daß Spinoza ähnlich wie vor ihm Maimonides mit dem Terminus <Menge> eine Gruppe von «mainstream teachers» (S. 136) identifiziert, die das Denken der Masse repräsentieren; wenn aber Spinoza in seinen Briefen an Oldenburg zu erkennen gibt, daß er insbesondere an calvinistische und andere Theologen denke, so stellt sich die Frage, wie Spinoza seine eigentlichen Schüler einschätzt und ob auch die *Ethik* selbst im Dienste dieser übergreifenden rhetorischen Zielsetzung stehe. Diese Frage eröffnet den Blick auf zahlreiche Problemnester: Welches ist der Status der

Definitionen? Wie verhält sich das System der Wahrheit (i.e. wie es im unendlichen Geiste Gottes besteht) zu der erkenntnismäßigen Ordnung? Und wie ist das geometrische Modell selbst einzuschätzen? Diese Punkte hier auch nur ansatzweise explizieren zu wollen, würde sicher zu weit führen. Yovel gehört zu den Autoren, die die geometrische Ordnung weniger als inneren Zug der Sache denn als philosophische Stimmung («philosophical mood» [S. 139]) einschätzen. Er sieht in der Verwendung des *mos geometricus* einen Aufruf zu Klarheit, Strenge und Sorgfalt, i.e. die notwendigen Bedingungen der Rationalität; und er deutet das geometrische Modell, welches ja als Antithesis zur metaphorischen Ausdrucksweise gilt, seinerseits als eine Art von Metapher (S. 140).

Generell gesehen wirbt der Verf. hier für ein besseres Verständnis des historischen Momentes im Denken Spinozas und plädiert für die Anerkennung einer besonderen hermeneutischen Dimension im Duktus der Argumentation auch der *Ethik*. Diese Dimension wurde auch von Strauss und seinen Schülern verkannt (S. 152), wobei Yovel zugesteht, daß seine eigene Einschätzung dieses Phänomens wesentlich an die Annahme der Marrano-Wurzeln Spinozas gebunden ist; und es ist eben diese Annahme, welche begreiflich macht, daß Spinoza nicht nur ein komplexes Instrumentarium sprachlicher Doppelbödigkeit zum Einsatz bringt, sondern seinerseits auch einen Weg zur Errettung («salvation») vorzeichnet: So handelt es sich bei der Verwendung religiös gefärbter Termini nicht um Maskierungen eines Atheisten, sondern um den Versuch, wesentliche Momente religiösen Denkens innerhalb einer Philosophie der Vernunft aufzuheben und so zu einer Religion der Vernunft umzuformen. Dies geschieht in der Konzeption von Wissen als *scientia intuitiva*.

Nun hängt die Überzeugungskraft dieser Vermutung wesentlich an der Frage, wie die Rolle der *scientia intuitiva* genauer bestimmt wird; und diese Frage gehört sicher zu den kontroversen Punkten der Spinoza-Forschung. Auf diese Diskussion geht der Verf. nicht ein – von einem Hinweis auf Bennett und einem anderen auf Curley einmal abgesehen. Seine Auffassung des Status der *scientia intuitiva* ist von der Vorstellung geleitet, daß der Philosoph hier ein Verständnis einzelner Wesenheiten («essences» [S. 166]) jenseits abstrakter kausaler Beziehungen gewinne und zugleich auch Gott als etwas begreife, was notwendig existiert und z.B. in *mir* selbst Ausdruck erlangt.¹ In dieser Art der Betrachtung gewinnen die vormals nur abstrakten und diskursiven Einsichten nunmehr eine konkrete und geradezu persönliche Dimension; die *scientia intuitiva* birgt nämlich erlösende bzw. errettende («salvational» [S. 167]) Momente. In psychologischer Hinsicht bringt die dritte Erkenntnisweise Kraft, Freude und ein Gefühl der Befreiung mit sich, das als Art der <Wieder-> bzw. <Neugeburt> erfahren wird; in metaphysischer Hinsicht führt sie zu einer Transzendierung der end-

¹ Zu dieser Frage werde ich in einem Beitrag «Mensch und Wirklichkeit bei Spinoza» in dieser Zeitschrift Stellung nehmen.

lichen Existenz. Doch handelt es sich bei dieser Transzendierung um etwas, das sich im Leben selbst ereignet – «eternity within this life and not beyond it» (S. 169) – und eher als besondere Qualität des Existierens aufgefaßt werden muß. (Vermutlich könnte Yovel seine Erwägungen bezüglich eines Unterschiedes zwischen «eternity» und «sempiternity» hier unter Hinweis auf Aristoteles' Konzeption der *energeia* als Weise zeitlosen Existierens stärken. Im übrigen scheint auch die Auffassung des Lebens gemäß dem Geist im X. Buch der *Nikomachischen Ethik* und damit verbunden die Vorstellung einer Unsterblichkeit – man *ist* das, was man *denkt* – Spinozas Überlegungen zu antizipieren.) Mithin erweist sich der rettungshafte Aspekt hier nicht als Überwindung der Sterblichkeit; er zeigt sich als Form der Überwindung alles Endlichen.

Damit gelangt der Verf. zum Schluß des ersten Teils seiner Untersuchung und zu der Frage, die ihn und andere jüdische Interpreten Spinozas nicht aus ihrem Bann entläßt: Wer war Spinoza? Wie stellt man sich auf ihn ein? Im siebten Kapitel (Epilogue: Spinoza and his people: The first secular Jew? [S. 172–204]) diskutiert der Verf. eine Reihe von Punkten, die die innerjüdische Diskussion des Selbstverständnisses des Judentums berühren und zugleich eine Erweiterung des interreligiösen Gesprächs in sich bergen. Offensichtlich hat Yovel auch hier dezidierte Ansichten; und er weiß für diese Auffassungen zu werben. Da ist erstens die These, daß die Idee des Judentums für Spinoza nicht etwa aus theologischen Erwägungen heraus obsolet wurde, sondern deshalb ein Problem darstellte, weil die jüdische Religion nicht mehr zur nicht-politischen Existenz in der Diaspora paßte (S. 179); und da ist zweitens die These, daß Spinoza – auch diese Einsicht gründet wieder in der Marrano-Erfahrung – auf eine Überlegung zusteuerte, der er selbst noch nicht begrifflichen Ausdruck zu geben vermochte: die Überlegung nämlich, daß Existenz als Jude einen größeren Bereich erfasse als jüdische Religion und daß beide nicht einfach identifiziert werden können (S. 190). Mit der letzten These wendet sich der Verf. u.a. auch gegen solche Interpretationen, die Spinoza als verkappten Zionisten verstanden; eine genauere Analyse der relevanten Stelle(n) zeigt, daß Spinoza auch hier säkulare Vorstellungen entwickelt – Vorstellungen, die dem modernen Zionismus als Botschaft und Korrektiv dienen könnten (S. 193).

Indem Spinoza das Judentum selbst als Form historischer Religion zurückweist und den praktischen Aspekt betont – dabei folgt Spinoza übrigens, wie der Autor selbst feststellt, einem Strang des jüdischen Selbstverständnisses im Mittelalter (S. 198) –, sieht er das Judentum der Zukunft im Lichte seiner Konzeption der universalen Religion und damit auch als Träger menschlichen Fortschrittes für die Zukunft. In Yovels Sicht stellt sich Spinoza sogar als Begründer eines säkularen Judentums dar. Zwar konnte Spinoza selbst weder einzelne Varianten voraussehen noch jene geschichtlichen Entwicklungen abschätzen, die *de facto* den Prozeß der Säkularisierung bestimmen sollten. Doch wirkte er über die Grenzen dieses Prozesses hinweg und hat so wesentlichen Anteil an der Säkularisierung Europas insgesamt. Auch deshalb empfindet der

Verf. jene – in Israel selbst bis heute erfolglosen – Versuche als ebenso vielsagend wie absurd, den Bann von Spinoza zu nehmen! Welche Autorität wäre dazu befugt? Und wäre damit Spinozas Sache wirklich gedient? Um so mehr fällt die Tatsache ins Gewicht, daß die Amsterdamer Gemeinde ihr einstiges Mitglied längst wieder aufgenommen hat und daß gemäß einem Erlaß von 1796 jüdische Bürger ihre Beziehungen zur Gemeinde selbst regeln können.

Immanentische Perspektiven

Der *zweite Band* schließt an die Thematik des ersten Bandes an. Doch setzt er seine Lektüre nicht unbedingt voraus. Die Abenteuer der Immanenz entspringen zwar der Marrano-Erfahrung; doch sind sie nicht an diese gebunden. Im übrigen hat der Verf. den Terminus «Immanenz» bewußt gewählt. Gegenüber Ausdrücken wie «Pantheismus» oder «Naturalismus» verdient er schon deshalb den Vorzug, weil einige Denker, die in der Darstellung Yovels eine wichtige Rolle spielen, jede Vergöttlichung immanenten Seins ohnehin als Illusion brandmarken würden und Spinozas Denken selbst im Grundsätzlichen wohl durch den Begriff der Immanenz besonders treffend charakterisiert werden kann. – Mit der Verwendung des Begriffes des Häretikers verbindet der Verf. eine Portion von Ironie und Wohlwollen. Denn als Häretiker gelten die im Nachfolgenden behandelten Denker jeweils relativ zur Orthodoxie jener Tradition, der sie entstammen.

Der Verf. beginnt diese Darstellung des Nachwirkens Spinozas mit einem Kapitel «Spinoza and Kant: Critique of Religion and Biblical Hermeneutics» (S. 3–26). Was Spinoza und Kant gewissermaßen unter der Oberfläche verbindet, ist Kritik der Religion als Instrument der Reinigung des Geistes («mind») und die Verwendung biblischer Hermeneutik mit der Absicht, den transzendenten Aspirationen ihrer Leserschaft eine immanente Ausrichtung zu geben und so für eine neue «immanente» Religion der Vernunft zu werben (S. 6). Nun sieht Yovel selbst sehr wohl, daß die Verwendung des Terminus «immanent» in Bezug auf Kant hier nicht ganz ungefährlich ist. Doch gerade weil der Verf. diese Gefahr sehr herunterspielt und den Begriff der «humanistic immanence» vorsichtshalber mit dem Begriff eines Anti-Naturalismus verbindet, wird die Optik der z. T. beißenden Kritik des alternden Kant an den Religionen besonders deutlich. Daß Kant den *Theologisch-Politischen Traktat* kannte, hält auch Yovel für zweifelhaft. Doch zieht auch er die Möglichkeit in Betracht, daß Kant die Ideen Spinozas auf dem Wege der Vermittlung Moses Mendelssohns kennenlernte und hier insbesondere Spinozas Vorstellungen über die Juden und ihren Staat ausarbeitete, sowie an dessen These anknüpfte, daß die Bibel keine kognitiven Behauptungen geltend mache, sondern nur eine moralische Lektion erteile (S. 9). Diese Einschätzung hat eine komplizierte Vorgeschichte. Verein-

facht betrachtet, war die Bibel in humanistischer Zeit zu einem *Text* geworden; bei Spinoza wird aus dem Text ein *Dokument*. Kant hat seine Methode der Bibel-Exegese nicht ausdrücklich zu einem Thema gemacht. Doch lassen sich zahlreiche Stellen hier zu einem Bild formen. Dabei versteht der Verf. die unterschiedlichen Auffassungen Spinozas und Kants in erster Linie als Ausdruck verschiedener philosophischer Temperamente (S. 22). Insbesondere aber spielt auch eine Rolle, daß Kants Einschätzung der Vernunft und ihrer Geschichte teleologisch bestimmt ist, während Spinoza gerade diese Art der Betrachtung nicht offenstand (S. 23).

Genau dieser Unterschied prägt auch die Konstellation Hegel/Spinoza. Auch für Hegel ist der Gedanke leitend, daß die Vernunft in der Geschichte wirkt. Nur hat dieser Gedanke gleichsam ein ontologisches Korrelat. Denn Hegel fordert (in der *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes*), das Absolute nicht nur als Substanz, sondern auch als Subjekt zu betrachten. Damit ist, zumindest in Hegels Sicht der Dinge, die entscheidende Korrektur und Ergänzung Spinozas benannt (vgl. Verf. S. 30). Yovels zweites Kapitel (Spinoza and Hegel: The immanent God-Substance or Spirit? [S. 27–51]) leidet daran, daß der Verf. hier (siehe jedoch S. 61) seine Leser weder über die Konstellationen des sog. Pantheismus-Streites (Jacobi u.a.) aufklärt – dies geschieht dafür in F. Beisers bedeutendem Buch *The Fate of Reason* – noch die *ben kai pan*-Spekulation bei Schelling und insbesondere Hölderlin entwickelt. Von hier her würden dem englischen Leser jene Bedingungen klarer vor Augen treten, unter denen Hegels Spinoza-Verständnis steht. So aber mag Hegels Sichtweise gewaltsamer und willkürlicher anmuten, als sie es ohnehin ist. Davon abgesehen ist dieser Essay ein Specimen großer Klarheit und Umsicht. Der Verf. zeigt, daß Hegel dem philosophischen Projekt Spinozas, nämlich die Struktur der Realität in Begriffen einer einzigen Totalität zu verstehen, mit großer Bewunderung begegnet; und er macht deutlich, daß die Kritik an Spinozas Wirklichkeitsauffassung in erster Linie auf implizite Annahmen Spinozas abstellt, denen die Aussagen des Systems nicht genügen. Anders steht es mit der Kritik an der Methode Spinozas, d.h. an der Voraussetzung formal-deduktiver Beziehungen. Hier läßt sich Hegel von seinen eigenen Annahmen bezüglich des organischen Charakters der Totalität leiten, welche sich dialektisch entfalten und deren Beschreibung sinnvollerweise in den Begriffen der Entwicklung der Sache selbst gegeben werden müsse. (An dieser Stelle wäre zu fragen, ob Hegels Verwendung des Gegensatzes zwischen *Verstand* und *Vernunft* nicht ihrerseits auf Annahmen abstellt, die Spinoza in Gestalt seiner Unterscheidung verschiedener Erkenntnisweisen voraussetzte.) Auf dem Hintergrund dieser Annahme einer dialektischen Struktur der Totalität wird z. B. auch die quasi-subjektivistische Lesart bezüglich des Seins der Attribute in Ethik I, def. 4 verständlich (S. 37).

Hegels eigene Version des Pantheismus wird vom Verf. überzeugend als vergleichsweise stärkere Häresie charakterisiert. Denn bei Hegel verliert Gott nicht nur seine Transzendenz; er wird sogar als Produkt eines Prozesses in der

Zeit verstanden (S. 33); insbesondere aber die Vorstellung, daß die Entwicklung Gottes zum Bewußtsein seiner selbst führe und dieses Selbstbewußtsein sozusagen Teil der Totalität sei, stellt eine Herausforderung sondergleichen dar. Auf der anderen Seite ist es gerade diese ‹Häresie›, welche eine philosophische Neuinterpretation einiger bedeutender Mythen und religiöser Vorstellungen gestattet und damit auch ein gewisses Verständnis für derartige Phänomene ermöglicht. In diesem Punkt freilich müßten sich die Geister scheiden. Denn Spinoza wandte sich entschieden gegen alle Formen von Anthropomorphismus und betrachtete insbesondere die christliche Vorstellung einer vermittelnden Funktion des Sohnes als eine besonders starke Form von Aberglauben (S. 45). Diese Divergenz spiegelt in Yovels Augen etwas vom Gegensatz zwischen der Heterodoxie des protestantischen Philosophen auf der einen und der Häresie des jüdischen Ex-Marrano auf der anderen Seite; und Hegel erscheint hier, bei näherer Betrachtung, sogar als Revisionist, der mit der Auszeichnung der Geschichte einen neuen *corpus christi* und zugleich auch einen *corpus dei* Gestalt gewinnen läßt. Diese Sichtweise bedeutet freilich eine Entheiligung («desacrilizing» [S. 46]) der Natur, die Spinoza vehement ablehnte und auch hinsichtlich der Annahme teleologischer Strukturen bereits im Ansatz zurückgewiesen hätte. Doch zeichnet sich hinter dieser Divergenz ein Problem ab, das in der Zeit nach Hegel zu einer Fragestellung systematischer Art werden sollte: Entweder votiert man für einen konsequenteren Spinozismus, in welchem das Universum auch nicht mehr die Spur jener rationalen Prinzipien trägt, die Spinoza von der Präsenz Gottes überzeugten und, wie Nietzsche einwarf, doch nur Ausdruck der gleichen metaphysischen Illusion seien wie die von Spinoza getadelte Annahme teleologischer Strukturen. Oder aber man sucht eine Alternative zu Hegels Annahme der inhärenten Teleologie und versteht alle absichtsvollen zweckhaften Momente mit Marx als Produkt menschlicher Arbeit. Nietzsche und Marx bedeuten somit zwei Alternativen zu jenem Spinozismus, der die idealistische Korrektur Hegels ablehnt.

Die Marxschen Affinitäten mit Spinoza lassen sich bereits im Denken der sog. Hegelschen Linken ausmachen. Diesen Aspekten geht der Verf. im dritten Kapitel (Spinoza in Heine, Hesse, Feuerbach: *The Naturalization of Man* [S. 51–77]) nach. Denn die radikalen Hegelianer empfanden Spinoza als Heroen und als den «Moses der modernen Freidenker» (S. 51). Neben der Religionskritik beeindruckte insbesondere der sog. Pantheismus. Dieser wurde als Ausdruck einer neuen Wertschätzung der Erde und alles Irdischen überhaupt empfunden.

Eine der Figuren, die der Verf. hier näherhin charakterisiert, ist Heinrich Heine, der Hegel sinngemäß zu Spinoza zurückzubringen versucht und gelegentlich auch Spinoza Hegel angleicht. Doch ist diese Rückkehr zu Spinoza zukunftsorientiert, – sie ist ein Versuch, zugleich neue Formen des Naturalismus zu gewinnen. Eine andere Gestalt ist Moses Hess, der Spinoza nach Moses und Jesus als den dritten jüdischen Propheten apostrophiert (S. 66). Hess' Denken

verrät eine merkwürdige Verquickung geschichtlicher und eschatologischer Momente; und die Verquickung jüdischer und christlicher Symbole erinnert an eine Marrano-Existenz. Dabei riskiert Hess in seinem frühen Buch *Die heilige Geschichte der Menschheit von einem Jünger Spinozas* (1837) in Bezug auf Spinoza selbst eine Reihe von Entstellungen. Doch bergen seine Interpretationen Spinozas – unlängst wurde ein unpublizierter Kommentar zur *Ethik* aufgefunden (S. 69 u. Anm. 51) – interessante Möglichkeiten. Denn Hess akzentuierte die Bedeutung der *Ethik* als Ethik und gründet seine Konzeption des Sozialismus auf die moralphilosophischen Teile des Systems Spinozas. Wie der Verf. zeigt, muten manche Aussagen Hess' als Vergötterung des Staates an; und die Vorstellung, daß diese Auffassung tatsächlich die Auffassung Spinozas war, ist sicher abwegig (S. 72).

Feuerbachs Philosophie der Immanenz scheint besonders strikt, sein Materialismus vergleichsweise radikal. In dem Maße, wie Feuerbach sämtliche Elemente und Spuren einer Philosophie der Transzendenz liquidiert und programmatisch eine neue *philosophia prima* in Gestalt der Anthropologie ins Auge faßt, in dem Maße versucht er, Erfahrungen, die über die sinnliche Natur des Menschen hinausweisen, als Objektivationen des Bewußtseins zu erklären. (Hier kann der Verf. im Zusammenhang der Verwendung des Gedankens der Selbst-Entfremdung und der Beziehung dieses Gedankens zu Hegels Figur des «unglücklichen Bewußtseins» auf eine spezifische Orientierung an Kants Analytik des Erhabenen in der *Kritik der Urteilkraft* verweisen, auf die er an anderer Stelle hingewiesen hatte [S. 74 u. Anm. 60]). Doch heißt dies nicht, daß Feuerbach die Kategorie von Geistigkeit als solche eliminiert. Denn Sinnlichkeit selbst wird vermenschlicht («humanized» [S. 75]) und das Phänomen der Spiritualität entsprechend neu interpretiert. So erscheint Feuerbachs Materialismus als Materialismus *sui generis*. Anders als die französischen Autoren des 18. Jahrhunderts strebt er keinen eigentlichen Reduktionismus an; auch ist die Annahme des Materialismus bei ihm – anders als bei den Epikureern – nicht mit der Inthronisierung eines Hedonismus verbunden. Was Feuerbach anbietet, ist zwar ein Mensch-zentrierter Pantheismus: nicht *deus sive natura*, sondern *deus sive homo naturalis*. Doch handelt es sich hier, bei Lichte besehen, um eine schwierige Position. Denn so, wie die Natur durch die Brille des Menschen gesehen wird, so wird auch der Mensch durch die Brille der Natur betrachtet; und man mag sich fragen, ob und in welchem Sinne sich das spinozistische Prinzip der Immanenz überhaupt subjektivieren läßt: läuft man hier nicht Gefahr, den «natürlichen Charakter» zu verlieren und nolens volens in die Fallstricke der Teleologie oder Theologie zu geraten (S. 77)?

Marx machte von Spinoza weit mehr Gebrauch, als er je zugestand. In seinem vierten Kapitel (Spinoza and Marx: Man-in-Nature and the Science of Redemption [s. 78–103]) betont Yovel, daß Marx Spinozas Denken frühzeitig als korrektiv und Gegengewicht zu Hegels Auffassung von Natur und Mensch versteht und daß Spinoza auch für Marx' späteres Denken maßgeblich bleibt;

und er legt insbesondere Wert auf die Feststellung, daß die tatsächliche Bedeutung Spinozas für Marx weit über das hinausgehe, was sich aus den namentlichen Erwähnungen erschließen lasse (S. 79 u. Anm. 4 auf S. 200). Entsprechend sucht der Verf., die Präsenz Spinozas in den wichtigen Bezirken Marxschen Denkens zu rekonstruieren: erstens im Bereich der vorbereitenden Kritik der Religion, zweitens in der Betrachtung der praktischen Beziehung zwischen Mensch und Natur als neuer Form immanenter Totalität und, drittens, in der angeblich wissenschaftlichen Form, welche *Das Kapital* als «science of salvation» dem frühen ethischen Denken Marx' verleiht (S. 80).

Als Marx Spinozas *Theologisch-Politischer Traktat* im Alter von 23 Jahren exzerpierte und abschrieb (und Feuerbach in seiner Religionskritik Spinoza mittels Hegelscher Begrifflichkeit innerhalb der deutschen Situation sozusagen aktuell machte), mochte er hier die Anregung oder die Bestätigung seiner Vorstellung gefunden haben, daß eine Theorie selbst praktische Kraft entfalten und Anstoß zu Wandel wirken könne. Denn Spinozas Traktat enthält, wie zu sehen war, Elemente einer Meta-Theorie, d.h. Thesen darüber, wie eine Theorie praktische Auswirkungen zeitigen kann. In diesem Sinne ließen sich zahlreiche Vewendungen der Sprache usw. als Weisen der Beeinflussung der Menge (*multitudo*) verstehen. Marx freilich weist Spinozas Einschätzung der Menge zurück; und er hält dafür, daß die Menge ihrerseits – zum Proletariat verwandelt – jene Instanz sei, die Erlösung für die übrige Menschheit bringen werde. Prinzipieller noch macht Marx geltend, daß eine Theorie, soll sie in Praxis übersetzbar sein, nicht lediglich (wie wohl bei Spinoza) zeitlose Wahrheiten zum Ausdruck bringen könne, sondern auf die Bedürfnissituation derer Rücksicht nehmen müsse, die sie ansprechen will. Dieser Punkt wird vom Verf. freilich relativiert. M.a.W.: Yovel meint, daß Spinoza selbst die Forderung unterstützt hätte – nur stand seine Auffassung von Wissenschaftlichkeit ganz im Zeichen der Naturwissenschaften seiner Zeit und damit diesseits jener Betrachtung, die mit Hegels Auffassung von der Eigenart sozialer Prozesse möglich wurde (S. 81). Der wichtigste Punkt der Spinoza-Rezeption freilich bahnt sich in der Auffassung der Notwendigkeit und Selbständigkeit der Welt der Immanenz an. Hier spricht der Verf. recht suggestiv von einer Neufassung und Umformung des *causa sui*-Gedankens: Was bleibt, ist die primäre Realität der *natura naturata* als Sein überhaupt aus der Perspektive der Endlichkeit (S. 88). Doch ist dies nur der eine Aspekt der Sache. Der andere ist mit der Adaptation Kants angezeigt, die in Yovels Augen die wichtigste Neuerung gegenüber Hegel und Spinoza ausmacht und Züge einer neuen Kopernikanischen Wende an den Tag legt. Hier denkt der Verf. an Marx' Annahme, daß die Natur an und für sich ohne Zwecksetzung sei und sämtliche Wirklichkeit nur insoweit teleologische Prägung gewinne, als menschliches Tun die Natur umforme. In diesem Sinne wendet also Marx den kantischen Primat der praktischen Philosophie – hier wäre vermutlich auch Fichte zu nennen – gegen Hegel (S. 96). Das Resultat dieses Unterfangens ist *praktischer Materialismus* («practical materialism»

[S. 96]), – ein Begriff, den Marx übrigens selbst verwendet, um seine Auffassungen von denen Feuerbachs abzugrenzen.

Der zweite wichtige Bereich der Präsenz Spinozas im Denken Marx' ist mit dem Stichwort *Das Kapital* benannt. Yovel sieht keine wirkliche Kluft zwischen dem frühen und dem reifen Marx. In seinen Augen stellt *Das Kapital* eine Ausweitung und Konkretisierung der ursprünglichen Vision dar; insbesondere aber versteht er *Das Kapital* in Analogie zur *Ethica*, wobei die ökonomische Analyse den *mos geometricus* ersetze (S. 205, Anm. 32) und nur den *mos economicus* als Weg zur Rettung anbiete. Marx ist und bleibt Spinozist, und zwar in doppelter Hinsicht: darin, daß er die Gesellschaft als wissenschaftlich bestimmbares Gebilde ansieht, mehr noch aber darin, daß er die Einsicht, die vor Spinoza ja auch von Machiavelli und Hobbes artikuliert worden war, mit Spinozas Perspektive einer säkularen Erlösung verband. Daß Marx hierbei in einen geradezu messianischen Anthropomorphismus abglitt und die Grenzen der Immanenz *de facto* überschritt, ist allerdings unbestreitbar (S. 103).

Die andere Alternative zu jenem Spinozismus, der die idealistische Korrektur Hegels ablehnt, sieht Yovel im Denken Nietzsches. Die Erörterungen des fünften Kapitels (Spinoza and Nietzsche: *Amor dei* and *Amor fati* [S. 104–135]) gehen von der Beobachtung aus, daß Nietzsche und Spinoza innerhalb ein und derselben Konzeption radikaler Immanenz zwei rivalisierende Optionen darstellen – Optionen, die sich als jeweils verschiedene Erfahrungen der Immanenz anbieten. Bei Spinoza gingen die Insignien transzendenten Seins auf die Welt der Immanenz über; und der Mensch als Gebilde *in deo* teilt die Insignien dieser Existenz, er teilt die Perfektion und ist selbst Teil einer unverbrüchlichen Ordnung. Doch vermag er im Akt des Verstehens dieser Ordnung auch sich selbst als Teil dieser Ordnung zu erfahren und somit die Begrenzung innerhalb von Raum und Zeit aufzuheben. Bei Nietzsche hingegen konfrontiert uns die Erfahrung der Immanenz mit einem kosmischen Fluß ohne sinnfällige Strukturen, ohne feste Wahrheiten und ohne jeden Anflug von Rechtfertigung. Somit haben wir, auf der einen Seite, im *amor dei intellectualis* Spinozas den Ausdruck einmütiger Zustimmung («consonant agreement» [S. 108]) und halb-mystischer Identifizierung, auf der anderen Seite, im *amor fati* Nietzsches den Ausdruck tiefgehenden Mißklanges («fundamental dissonance» [S. 108]) zwischen Welt und Individuum.

Dieser Gegensatz spiegelt sich in gewissem Sinn auch im jeweiligen Verständnis der systematischen Bedeutung solcher Grundbegriffe, die an den Ansatz der Immanenz gebunden sind. Der Verf. erhellt dies am Beispiel des *conatus* auf der einen und des *Willens zu Macht* auf der anderen Seite. Bei Spinoza geht es um jenes eine Prinzip, das allem menschlichen Verhalten zugrunde liegt – wie Nietzsche richtig sieht und auch für seinen Willen zur Macht in Anspruch nimmt –, um einen Grundaffekt, der in anderen Affekten sozusagen nur weiter entwickelt wurde. Doch bestreitet Nietzsche – und hier wendet er sich gegen

Spinoza –, daß Lebewesen nur das tun, was sie in ihrem Sein erhält. Vielmehr lasse sich zeigen, daß Lebewesen danach streben, mehr zu werden. Diese unterschiedliche Einschätzung entspricht der philosophischen Grundeinstellung innerhalb der immanenten Sichtweise: Spinozas Auffassung des *conatus* paßt ebenso gut zur Vorstellung von Identität und Beharrung, wie sich Nietzsches Auffassung des Willens zur Macht Vorstellung von Veränderung und Dynamik fügt (S. 113).

Ähnliche Divergenzen zeichnen sich auch in anderen Bezirken ab, in Fragen der Moralphilosophie ebenso wie bei der Einschätzung z. B. von Logik und Belangen der Begrifflichkeit überhaupt. Letztlich erweist sich der oben skizzierte Gegensatz zwischen *amor dei* und *amor fati* nicht nur als Ausdruck unterschiedlicher Temperamente und unterschiedlicher Stimmungen; er äußert sich auch in unterschiedlichen Überzeugungen bezüglich geistiger Entwicklungen und Strukturen. Spinoza sieht den geistigen Fortschritt als etwas, was im Prozeß kontinuierlicher, klar bestimmbarer Schritte *geschieht* – Nietzsche hingegen stellt das *Tun* dessen in den Vordergrund, der dafür sorgt, daß sich etwas ereignet (S. 127); und während Spinoza im Prinzip für liberale Demokratien votiert, die relativ stabile und friedliche Verhältnisse sichern, kann sich Nietzsches Übermensch kaum – jedenfalls nicht ohne Widersprüche logischer und anderer Art – in irgendwelche Verhältnisse fügen. – Der Verf. porträtiert beide Denker gern (aus Nietzsches Sicht) als feindliche Brüder im Geiste. Dieses Porträt ist subtil und anspruchsvoll; und es ist namentlich dort informativ, wo Nietzsches heftige Einlassungen offensichtlich nur aus dem Bewußtsein der verwandtschaftlichen Nähe heraus begreiflich werden.

Mit Freud präsentiert Yovel im sechsten Kapitel (Spinoza and Freud: Self-Knowledge as Emancipation [S. 136–166]) einen Häretiker, der Nietzsches Pfad innerhalb der Philosophie der Immanenz beschreitet und diesen mittels des Geistes der Wissenschaft zugleich ebnet und mildert. Doch ist Freud hier nicht irgendeiner in der Gruppe jener Häretiker, die Yovel gelegentlich auch als Philosophen der dunklen Aufklärung anspricht; Freud ist in seinen Augen zugleich der größte jüdische Häretiker unseres Jahrhunderts. Freud hat Spinoza kaum gründlich studiert – wie er der Philosophie überhaupt, die er näher durch Brentano in Wien kennerlernte, wohl letztlich keine große Bedeutung zumaß. Doch hat er Spinoza zeitlebens bewundert. Wie Spinoza lehnt auch Freud die Vorstellung des Menschen als Träger einer göttlichen Idee ab; und ähnlich wie Spinoza integriert er den Menschen vollumfänglich in die Wirklichkeit. So, wie Spinoza alle Formen der historischen Religion als Aberglaube und Irrtum ansieht, so versteht Freud alle Formen von Religion überhaupt als Illusion und Produkt der Angst. Spinoza glaubte – dies wohl in Übereinstimmung mit dem Ideal der Philosophie als *therapeia tes psyches* bei Sokrates, Epikur und den Stoikern – den Menschen als Subjekt seiner Leidenschaft befreien zu können; Freud hingegen dachte an eine Befreiung von Neurosen. In beiden Fällen kommt eine Weise der Selbsterkenntnis zum Zuge, bei Spinoza gründet sie

interessanterweise in der Kraft der Vernunft allein, bei Freud hingegen bedarf sie der vermittelnden, gewissermaßen sokratischen Funktion des Therapeuten.

Doch weist der Naturalismus, dem beide Denker anhängen, je verschiedene Züge auf. Denn Freud vermeidet alle pantheistischen Untertöne, und seine Betrachtung der Wirklichkeit erscheint durchaus prosaisch. Auch wird der Begriff der Natur bei ihm, der sich übrigens stets als Naturwissenschaftler im modernen Sinne des Wortes verstand, auf die Bereiche des Psychischen und Logischen ausgedehnt. Auch divergieren beider Meinungen hinsichtlich der Auffassung der Quelle menschlichen Strebens. Zwar scheinen Spinoza und Freud mit dem *conatus* bzw. der *libido* recht ähnliche und z. T. auch verwandte Prinzipien in Betracht zu ziehen. Doch zeigen sich hier im Detail auch wichtige Unterschiede. Insbesondere aber tendiert Freud, zumal in den späteren Jahren, zu einer dualistischen Einschätzung (*Eros* und *Thanatos*); daß ein «natürliches Gebilde» den Grund seiner Destruktion in sich selbst birgt, ist für Spinoza ohnehin undenkbar.

Rückblick

Der Verf. beschließt die Erörterungen des zweiten Bandes mit einer kritischen Würdigung jener Ausprägungen, die die Philosophie der Immanenz im Laufe der Jahrhunderte fand (Epilogue: Immanence and Finitude [S. 167–186]). So erinnert er daran, daß Spinozas Denken seinerseits auf Vorläufer zurückblicken kann. (Yovel erwähnt hier unter anderem auch die Stoiker. Doch bleibt ihre Rolle sozusagen unterbelichtet.² Dies ist um so mehr bedauerlich, als Zenon von Kiton, der Schulgründer, möglicherweise dem semitischen Kulturkreis entstammt.) Und er weist auch darauf hin, daß die jüdische Bibel ursprünglich nicht jene transzendente Ausrichtung nahelegte, die spätere Theologen artikulierten, und daß die jüdische Welt-Sicht auch von Elementen der griechischen Theologie und gewiß auch von christlichen Umprägungen beeinflußt wurde. – Auch wenn berücksichtigt wird, daß Spinoza von Maimonides, der hebräischen Bibel und den Kabbalisten zehrt und zudem seine Erfahrung der Marrano-Existenz mit sich trägt, muß seine «immanent revolution» (S. 170) doch als radikale Grundlegung jeder späteren Philosophie der Immanenz angesehen werden. Denn er schafft nicht allein das Klima von Ideen, er artikuliert auch das Projekt als solches: Immanenz als einziger und alles übergreifender Horizont des Seins, Immanenz als einzige Quelle von Werthaftigkeit und Nor-

² S. dazu A. GRAESER, Stoische Philosophie bei Spinoza, in: *Revue internationale de philosophie* 1991.

mativität überhaupt, und Immanenz schließlich als jener eine Rahmen, innerhalb dessen menschliche Errettung und Erlösung gegebenenfalls stattfinden könnten.

Mit diesen Punkten ist auch das Spektrum weitergehender Fragen bedeutet: Gilt es, die Welt der Immanenz als *Natur*, als *Wille* oder als *Geschichte* zu konstruieren? Hat man sie sich als eine einzige, unbegrenzte Totalität vorzustellen? Welche Struktur weist sie auf: die einer mechanischen Kausalität, die eines Organismus oder die eines Geflechtes dialektischer Beziehungen? Hat der Mensch innerhalb dieser Welt der Immanenz irgendeinen herausgehobenen Status? Und soll die menschliche Befreiung entsprechend in Begriffen einer säkularen Eschatologie verstanden werden oder in Begriffen einer eher begrenzten und bescheidenen Vision?

Hier ist Yovel als Denker in eigenem Recht gefordert. Denn er nimmt den Epilog zum Anlaß, die Frage aufzuwerfen, welches denn der adäquate Zugang zur Immanenz wäre. Dabei kann es sinnvollerweise nicht um eine Konfrontation der historischen Positionen gehen. Vielmehr stellt sich die Frage nach der Gewichtung einzelner Elemente im Rahmen einer systematischen Auseinandersetzung. Hier argumentiert der Verf., daß sich Immanenz nicht wirklich in Begriffen der *causa sui* konstruieren lasse (S. 173) und eine kritische Philosophie der Immanenz auch Errettung nicht in dem für Spinoza relevanten Sinn einer Überwindung von Endlichkeit glaubhaft machen könne. Im Detail weist der Verf. eine Reihe von Inkonzinnitäten sowohl im Denken Spinozas als auch in den Positionen seiner Nachfolger und Kritiker auf. Wie er Spinozas Vergöttlichung der Natur als unnötige Komplikation auf dem Wege zu einer kritischen Philosophie der Immanenz tadelt, so tadelt er Kants Auffassung des Menschen als Bürger zweier Welten als säkulare Spur christlichen Dualismus'. Der Verf. scheut auch nicht die Vision einer Welt ohne feste Normen. Er plädiert im Gegenteil für die Anerkennung der Vernunft als Quelle und Kriterium der Beurteilung all dessen, was menschlichem Sein Richtung und Bedeutung gibt (S. 178). Doch wie steht es mit der Frage, ob die Befreiung («emancipation») tatsächlich, wie Spinoza offenbar glaubte, das Individuum unmittelbar erfaßt, und zwar unabhängig von seiner Situation im sozialen Raum? Und läßt sich diese Emanzipation dann tatsächlich, wie Spinoza meinte, als kraftvolle Übersetzung des religiösen Ideals der Erlösung begreifen? Auch hier tendiert Yovel zu größerer Zurückhaltung. So wie menschliche Wesen überhaupt nur innerhalb sozialer und geschichtlicher Zusammenhänge bestimmbar sind, so können sich menschliche Wesen auch nur *innerhalb* der Geschichte und *durch* das Medium der Geschichte emanzipieren: Wenn es also schon keine Befreiung *von* der Geschichte geben kann, so muß auch die Vorstellung absurd erscheinen, daß die Geschichte irgendwo ein Ende haben könnte (Hegel) und/oder ein übergeschichtlicher Zustand menschlicher Befreiung auf uns zukomme: Säkularer Messianismus ist für Yovel eine *contradictio in terminis* – und säkulare Illusionen haben, so der Verf. S. 185, oft schlimmere Konsequenzen nach sich gezogen als

religiöse Illusionen. Kritische Philosophie der Immanenz verlangt, daß wir Begrenzung und Begrenztheit akzeptieren und als das spezifisch *unsrige* begreifen, als Versprechen ebenso wie als Bürde.

* * *

Yovel hat nicht nur ein erstrangiges Werk zur Ideengeschichte vorgelegt; er hat auch ein sehr persönliches Werk verfaßt, das anlässlich seines Erscheinens in hebräischer Sprache Stürme der Diskussion entfachte und so zu einem kulturellen Ereignis wurde. Dieser Ruf ging auch der Publikation der englischen Ausgabe voraus und spaltete an den Universitäten der Ostküste der USA die Gemüter bereits im Vorfeld. In Anbetracht der Leitfrage ist dies auch nicht erstaunlich. Dies gilt um so mehr, als Yovel zur Generation jener Denker gehört, die in Israel geboren sind, und überdies immer wieder zu sozialen Problemen, so auch zu den Problemen der Araber Israels, öffentlich Stellung bezogen hat. So ist die Lektüre dieses Werkes, das sich z. T. wie eine Novelle liest, auch für den mitteleuropäischen Leser weit mehr als nur die Lektüre eines wichtigen Buches zur Philosophie Spinozas. Tatsächlich ist dieses Werk auch in anderer Hinsicht so wichtig, daß jeder Disput über Einzelfragen der Interpretation dieses oder jenes Textes unwichtig wird.