

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Saar, Martin

Die Immanenz der Macht

Politische Theorie nach Spinoza

© Suhrkamp Verlag

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2054

978-3-518-29654-7

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2054

Jede Epoche entdeckt und deutet ihre philosophischen Klassiker neu, und so sagt das derzeitige intensive Interesse am Werk des holländischen Rationalisten Baruch de Spinoza mindestens so viel über die Gegenwart wie über die Frühe Neuzeit aus. Denn in seinen Schriften zeichnet sich eine bedeutsame ideengeschichtliche Alternative zu den bekannteren Wegen in die Moderne ab, die noch nicht ausgeschöpft ist. Martin Saar zeichnet das faszinierende politische Denken Spinozas nach, gibt einen Einblick in seine wechselhafte Rezeptionsgeschichte und wirbt für die systematische Produktivität seiner radikalen ontologischen Theorie der Politik. In ihrem Zentrum stehen die Begriffe Macht, Imagination und Affektivität, und mit ihrer Hilfe lassen sich heutige Lebensformen und Regierungsweisen besser begreifen.

Martin Saar ist Privatdozent am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Im Suhrkamp Verlag erschienen: *Sozialphilosophie und Kritik* (stw 1960, hg. zusammen mit Rainer Forst, Martin Hartmann und Rahel Jaeggi) und *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption* (stw 1617, hg. zusammen mit Axel Honneth).

Martin Saar
Die Immanenz der Macht
Politische Theorie nach Spinoza

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2054

Erste Auflage 2013

© Suhrkamp Verlag Berlin 2013

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29654-7

Inhalt

Einleitung: Wieso Spinoza?	7
----------------------------------	---

Erster Teil:

Eine politische Theorie im Zeichen der Macht

I Der <i>Tractatus theologico-politicus</i>	17
I.1 Kritik der theologischen Autorität	22
I.2 Kritik der politischen Autorität	32
II Der <i>Tractatus politicus</i>	51
II.1 Eine politische Ontologie	57
II.2 Eine vergleichende Institutionentheorie	63
III Die <i>Ethica ordine geometrico demonstrata</i>	78
III.1 Die eine Natur	84
III.2 Drei Formen der Erkenntnis	88
III.3 Streben und Fühlen	94
III.4 Macht und Ohnmacht des Geistes	103
III.5 Der Weg zur Freiheit	113
III.6 Metaphysik und Politik	120

Zweiter Teil:

Eine allgemeine Machttheorie

IV <i>Potentia</i> : Über Macht und Vermögen	133
IV.1 Spinozas Begriff der Macht	137
IV.2 Die Ambivalenz der Macht	154
IV.3 <i>Potentia</i> versus <i>potestas</i> ? (Contra Negri)	168
IV.4 Nach Spinoza: Macht und politische Philosophie .	190
<i>Exkurs: Die Macht des Lebens</i>	204

Dritter Teil:

Anwendungen einer Machttheorie

V <i>Imperium</i> : Über die Regierung und die Institutionen	217
---	-----

V.1 Spinozas Vokabular des Regierens	219
V.2 Führung und Selbstführung	226
V.3 Regieren durch Institutionen	238
V.4 Nach Spinoza: Analytik und Kritik der Regierung .	246
<i>Exkurs: Gouvernamentalität der Moderne</i>	264
VI <i>Imaginatio</i> : Über die Bilder und Affekte	275
VI.1 Spinoza über Emotion und Imagination	278
VI.2 Gefühl und Politik: systematische Konsequenzen .	284
VI.3 Nach Spinoza: Streit der Bilder und Affekte	298
<i>Exkurs: Das politische Imaginäre</i>	316
VII <i>Multitudo</i> : Über die Demokratie und die Freiheit	329
VII.1 Spinozas Theorie(n) der Demokratie	333
VII.2 Was ist die <i>multitudo</i> ?	350
VII.3 Nach Spinoza: Wirklichkeit der Macht und Praxis der Freiheit	368
<i>Exkurs: Radikale Demokratie</i>	396
Schluss: Politik, Ontologie, Immanenz	411
Nachweise und Danksagung	427
Zitierweise und Siglen	429
Literaturverzeichnis	431
Namenregister	455

Einleitung: Wieso Spinoza?

Die Geschichtsschreibung der politischen Ideen gleicht einem Archiv, in dem die klassischen Positionen der abendländischen Tradition des politischen Denkens verwaltet werden.¹ Die politische Theorie der Gegenwart konsultiert dieses Archiv von Zeit zu Zeit, und sie stößt auf die dort gefallenen Verwaltungsentscheidungen. In der Abteilung für das politische Denken der frühen Moderne stehen derzeit Hobbes, Rousseau, Kant oder Hegel auf den exponierten Plätzen. Der genaue Ort für das politische Denken Baruch de Spinozas in diesem Archiv ist dagegen umstritten. Es steht derzeit eher in der zweiten oder gar dritten Reihe, weit hinter den genannten Klassikern. Einige Archivare vermuten sogar, dass sein Werk besser im Nachbararchiv, dem der allgemeinen Philosophiegeschichte, aufbewahrt würde, und sie verzeichnen wenige Nachfragen, wenn es um Rat und Material für die Fragen und Projekte der systematisch orientierten politischen Theorie oder für die politische Selbstausslegung der Gegenwart geht.

Seit einigen Jahren werden allerdings die Bezugnahmen häufiger, und es zeigt sich ein zunehmendes Interesse an Spinoza. Hierfür gibt es zahlreiche Ursachen und Motive: eine generelle Spinoza-Renaissance sowohl in der Ideengeschichtsschreibung, die ihn als Ausgangspunkt einer Tradition »radikaler Aufklärung« versteht, als auch in einigen Subdisziplinen der Philosophie, die sich an rationalistische Argumentationsmuster erinnern und seine eigenwillige Theorie des Geistes und der Affekte produktiv nutzen; ein verstärktes Interesse an der europäischen Epoche, die wir »Frühe Neuzeit« nennen und die sich immer mehr als veritable Umbruchzeit erweist, in der fundamentale Weichenstellungen im Denken und in der politischen Wirklichkeit vorgenommen wurden; Neugier auf einen verfemten, heterodoxen Denker, der, zumal im deutschen Kontext, jahrhundertlang ein hochkontroverser Bezugspunkt zahlreicher Debatten war, dann aber allmählich in Vergessenheit geriet und nur noch Gegenstand hochspezialisierter Forschung war; einige

¹ Vgl. Michel de Certeau, *Das Schreiben der Geschichte* (1975), Frankfurt/M., New York 1991, und Herfried Münkler, »Politische Ideengeschichte«, in: ders. (Hg.), *Politikwissenschaft. Ein Grundkurs*, Reinbek 2003, S. 103-131.

Hinweise Louis Althusser's in den 1960er Jahren, die Zukunft des Marxismus liege in der Aufnahme spinozistischer Denkfiguren; die eindringlichen Spinoza-Kommentare von Gilles Deleuze, der dem im Entstehen begriffenen Poststrukturalismus die Erinnerung an die Ontologie des 17. Jahrhunderts ins Programm geschrieben hat; die enthusiastische Rezeption Spinozas in Teilen der feministischen Philosophie, die hier ein alternatives Denken des Körpers und eine systematische anti-dualistische Philosophie gefunden hat und weiterführt; und schließlich eine politische Debatte, in der maßgeblich vermittelt durch die einflussreichen Schriften von Antonio Negri, die Rede von der »Multitude«, einem Zentralbegriff von Spinozas politischer Philosophie, fest etabliert ist.²

Diese zahlreichen Motive, von denen einige auch auf den folgenden Seiten diskutiert werden, erklären das verstärkte Interesse an Spinoza; sie bestimmen aber noch nicht, was man genau findet, wenn man nach seiner politischen Theorie sucht, und was sie zu den Fragen der politischen Philosophie und politischen Theorie der Gegenwart beitragen könnte. Der Versuch, dies zu klären, wird hier in der Form einer internen Rekonstruktion und kontextualisierenden Diskussion von Spinozas politischem Denken unternommen. Sie muss mit einer Lektüre beginnen, die Spinozas politische Theorie im Kontext seines Werks als solche überhaupt sichtbar macht und zu verstehen gibt, in welchem Sinn und mit welchem Anspruch innerhalb seiner Philosophie Aussagen zur Politik getroffen werden. Denn erst dieses Verhältnis einer bestimmten Form von Philosophie und einer bestimmten Dimension von Politik, das in Spinozas Werk auf eine spezifische und provokante Weise zum Ausdruck kommt, unterscheidet seine Behandlung politischer Fragen von der seiner frühneuzeitlichen Zeitgenossen sowie von der in den späteren Theorien des Politischen und macht den Gang ins Archiv lohnend.

Spinozas politische Theorie ist eine besondere und besonders leistungsfähige Form politischen Denkens – das ist die Prämisse

2 Prominente Beispiele für diese theoretischen Entwicklungen sind Warren Montag, Ted Stolze (Hg.), *The New Spinoza*, Minneapolis 1997, Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford 2001, Antonio R. Damasio, *Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen*, Berlin 2005, und Yves Citton, Frédéric Lordon (Hg.), *Spinoza et les sciences sociales: De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris 2008.

dieses Buchs. Die Stärke seiner Theorie liegt darin, dass und wie sie den Machtbegriff ins Zentrum stellt und das menschliche Zusammenleben, die Institutionen und die politische Ordnung als Machtphänomene begreift – das ist die Hauptthese. Es soll daher gezeigt werden, mit welchen Mitteln Spinoza auf der Grundlage einer elaborierten und ungewöhnlichen philosophischen Theorie der Macht ein besonderes Bild des Politischen und der Politik zeichnet, zu welchen Beschreibungen und Analysen politischer Phänomene sie ihn befähigt und welche Potentiale für heutige Fragestellungen in ihr liegen.

Zwei allgemeine Eigenschaften prägen Spinozas ganz grundsätzlich ansetzendes, machttheoretisches Denken der Politik, und in ihnen drückt sich die besondere Form aus, in der er politische Philosophie betreibt. Erstens verfährt dieses Denken im Modus einer allgemeinen Theorie von Konstitutionsprozessen und ist deshalb eine politische Ontologie, die allgemeine Aussagen über die Elemente des Politischen zu machen beansprucht. Es wird sich zeigen, dass eine solche Theorie trotz dieses allgemeinen Anspruchs höchst dynamisch konzipiert sein kann, da ihr Grundbaustein, nämlich der Machtbegriff, Dynamiken und Wirkungsverhältnisse benennt. Eine solche Ontologie gibt nicht dogmatisch an, wie die Dinge sind, sondern formuliert in einem tentativen Modus Strukturanalysen und Bewegungsgesetze, die politische Prozesse allgemein charakterisieren, sich aber auf vielfältige Weise realisieren. Zweitens zeigt sich im Zentrum dieser Machttheorie der Politik eine Orientierung am Prinzip der Immanenz. So wie Spinozas gesamte Philosophie ein Denken der Immanenz und ein Zurückweisen der vermeintlichen Ansprüche transzendenter Autoritäten ist, so ist seine politische Theorie ein Denken der Immanenz der Macht und des menschlichen Handelns; und das bedeutet, dass sowohl die konstitutiven Kräfte als auch die Ziele der Politik aus ihr selbst kommen. Wie andere radikale Aufklärer nach ihm ist Spinoza davon überzeugt, dass die Orientierung für das Handeln des Einzelnen aus ihm selbst kommen muss, dass staatliche Macht nur dann legitim ist, wenn sie die Macht derer bleibt, über die sie ausgeübt wird, und dass die Ziele kollektiven Handelns nur in der Gemeinschaft der Handelnden selbst gefunden werden können. Die Prozesse und Dynamiken, die entstehen, wenn Einzelne in ihrer Macht und mit ihren Fähigkeiten und Vermögen aufeinandertreffen, konstituie-

ren den Raum der Politik, der immer und unauslöschlich ein sich ständig verändernder, instabiler Raum der Macht bleiben wird. Im Innern dieses Raums zu bleiben, aus der Immanenz der menschlichen Fähigkeiten und Vollzüge selbst die Maßstäbe, Geltungen und Stabilisierungen zu entwickeln und den Versuchungen der Transzendenz, nämlich der Flucht in letzte Begründungen oder übernatürliche Autoritäten, zu widerstehen, darin liegen in Spinozas Sicht die Größe und die Tragik des Politischen begründet, die für die Philosophen nicht immer leicht zu denken und für die Handelnden nicht leicht auszuhalten sind.³

Diese kritische Stellung gegenüber Transzendenzbehauptungen, besonders natürlich gegenüber den Autoritätsbehauptungen der Theologie, bezeichnet vielleicht den Punkt, an dem Spinozas politisches Denken absolut zeitgebunden wirken mag, denn dies könnte wie ein längst entschiedener Streit erscheinen, der nur in der Frühen Neuzeit noch virulent war. Allerdings finden sich Analogien zu dieser Konstellation noch im politischen Denken der Gegenwart, wo unterschiedliche Theoriestile und Wissensmodelle konkurrieren und wo die Berufung auf letzte Prinzipien, eindeutige Wahrheiten oder höhere Gesetze in unterschiedlichster Form und mit unterschiedlichsten Begründungen immer noch verbreitet ist. Theorien dieser Art steht ein Denken der Macht und der Immanenz entgegen, wie es in Spinozas politischer Ontologie zuerst mustergültig formuliert worden ist und wie es sich auch noch in neueren, teils davon völlig unabhängig entwickelten Positionen auffinden lässt. Solche Korrespondenzen zwischen Spinozas Denken und einigen Tendenzen in der politischen Theorie der Gegenwart, die sich auf einen quasi-ontologischen, machttheoretischen und immanenzorientierten Argumentationsmodus einlassen, liegen denn auch weniger in den Details als in der methodischen Ausrichtung, weniger in einzelnen Thesen als im Denkstil.

Dieser Denkweise will die folgende Darstellung und Interpretation von Spinozas politischer Theorie auf die Spur kommen, um abschätzen zu helfen, wie sich in dieser Bahn heute weiterdenken lässt. Spinoza und eben nicht noch einmal Hobbes, Rousseau, Kant

3 Vgl. dazu Antonio Negri, *Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, Berlin 1982, Yirmiyahu Yovel, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*, Göttingen 1996, und Laurent Bove, *La stratégie du conatus: Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris 1996.

oder Hegel zum Stichwortgeber für ein heutiges politisches Denken zu machen führt, so der Vorschlag, zu anderen Themen und anderen Akzentsetzungen, als sie derzeit verbreitet sind. Mit seiner Hilfe lässt sich zudem anders über politische oder soziale Macht, die Wirksamkeit von Institutionen, die politische Bedeutung der Affekte und die Möglichkeit politischer Selbstregierung nachdenken. Die Orientierung an Spinoza eröffnet für die Gegenwart die Perspektive einer politischen Theorie, welche die Politik weniger von den stabilen Ordnungen, absoluten Rechten und eindeutigen Identitäten als vielmehr von den vielen Kräften und Mächten, vom vielfachen Werden und von den pluralen Möglichkeiten *zu sein* her begreift.⁴

Eine rekonstruierende Bestimmung der Ebene und der Form des philosophischen Sprechens von der Politik bei Spinoza lässt sich nur auf der Grundlage einer Darstellung der Hauptschritte und Argumente seiner beiden politischen Traktate leisten, des 1670 anonym erschienenen *Tractatus theologico-politicus* und des 1677, kurz nach seinem Tod, unvollendet und aus dem Nachlass publizierten *Tractatus politicus*. Außerdem ist wegen der vielfältigen Bezüge dieser Werke auf Spinozas entfaltete philosophische Theorie ein ausführlicher Blick auf sein systematisches Hauptwerk, die ebenfalls erst kurz nach seinem Tod erschienene *Ethik*, unabdingbar. Die im ersten Teil folgende Darstellung dieser drei Texte Spinozas kann wenig mehr sein als eine bestimmte und sicherlich nicht alternativlose Lektüre seiner politischen Theorie. Sie ist schon von genau derjenigen Intention motiviert, die dann im zweiten Teil systematisch verfolgt wird, nämlich Spinozas politisches Denken als eine allgemeine Machttheorie zu deuten, die sich durchaus mit Alternativen in der heutigen politischen Philosophie messen kann. Auf dieser Grundlage werden dann im dritten Teil drei speziellere Topoi seiner politischen Theorie rekonstruiert und diskutiert: seine Konzeptionen der Regierung, der Affekte und der Demokratie. Auch diese Einzelanalysen bleiben zunächst rekonstruktiv, gehen aber jeweils über zur Konstruktion und Projektion von Verbindungen zwischen Spinozas politischen Schriften und Fragen der gegenwärtigen politischen Philosophie und Theorie. In knappen

4 Vgl. die Ausführungen bei Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris 1985, und die Beiträge in Gunnar Hindrichs (Hg.), *Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, Heidelberg 2006.

Exkursen, welche die systematischen Kapitel jeweils abschließen, wird in relativer Distanz zu Spinozas eigener Fassung der Probleme ein Einblick in heutige Debatten gegeben, die eine offensichtliche Nähe zu seinem Denken haben.

Als Kern von Spinozas Philosophie im Ganzen und seiner politischen Theorie im Besonderen wird hier sein Denken der Macht identifiziert, weswegen die Interpretation und Diskussion im zweiten Teil dieses Buchs auch als theoriegeschichtlicher Beitrag zur Machttheorie in der Philosophie und in der sozialtheoretischen Diskussion verstanden werden kann. Spinozas Philosophie als Ganze, das heißt sein metaphysisches »System« im Verein mit den zahlreichen konkreteren Überlegungen zur Ethik, Moralphysikologie, Affektenlehre und eben auch zum Verständnis von Gesellschaft und Politik, ist ein Denken der Macht in dem komplexen Sinn, den die lateinischen Ausdrücke *potentia* und *potestas* in seinem Vokabular haben und der sich auf die gesamte Realität – oder in seiner Sprache: die gesamte »Natur« – bezieht.

Dass der Begriff der Macht auf dieser allgemeinen Ebene seinen Platz hat, bedeutet, dass er von Spinoza ontologisch verstanden und verwendet wird. In einer Art und Weise, die für das philosophische, erst recht für das sozialwissenschaftliche Denken der Gegenwart ungewöhnlich und schwer akzeptabel erscheint, besetzt der Machtbegriff bei ihm eine Stelle, die ontologisch ist und auf einer tieferen Ebene als der der Handlungstheorie liegt. Er bezeichnet mehr und etwas anderes als eine Fähigkeit von Akteuren, in Interaktionsbeziehungen mit anderen ihren Willen durchzusetzen. »Macht« wird von Spinoza grundlegender verstanden, nämlich als generelle Wirkfähigkeit. Es ist diese grundsätzliche, grundbegriffliche Strategie, deren Kohärenz und Logik hier untersucht und die dann auf ihre Leistungsfähigkeit und Aktualisierbarkeit geprüft werden soll: Was bedeutet es, politische Prozesse generell in Begriffen und als Frage der Macht zu beschreiben, und wieso ist es attraktiv, eine theoretische Perspektive auf Gesellschaft und Politik vom Begriff der Macht her zu konstruieren?

Die politische Theorie Spinozas, die hier zuerst rekonstruiert wird, deren mögliche Bezüge zu Fragen der gegenwärtigen politischen Philosophie und Theorie dann hergestellt und diskutiert werden und die schließlich zum Vorbild einer heutigen Form oder eines Stils politischen Denkens erklärt wird, wird also gleichermaßen

ßen als geistesgeschichtliches Monument und als Herausforderung für die heutige politische Reflexion behandelt. Es ist offensichtlich, dass sich die diesen beiden Zugängen am besten entsprechenden Einstellungen, nämlich die Ehrfurcht vor dem Monument und der Mut zum Umbau, in einer Spannung zueinander befinden; ausschließen müssen sie einander nicht. Hier soll vielmehr ein dritter Weg gefunden werden zwischen der Emphase der Spinoza-Enthusiasten, die in seinem Werk den einzig passenden Schlüssel zum Wesen moderner Politik gefunden haben möchten, und der Skepsis der unbeeindruckten Ideengeschichtler, die darin bloß eine Fußnote in der Geschichte des Kontraktualismus sehen. Beginnen muss dieser Versuch, ein wenig Staub im Archiv der politischen Ideen aufzuwirbeln, allerdings bei Spinozas Texten selbst.

Erster Teil:
Eine politische Theorie
im Zeichen der Macht

I Der *Tractatus theologico-politicus*

Mit falschen Orts- und Herausgebernamen und ohne Nennung des Verfassers erscheint der *Tractatus theologico-politicus* Anfang 1670, gedruckt von Jan Rieuwertsz in Amsterdam, der 1663 schon Spinozas einziges bis dahin publiziertes Werk, seine Darstellung der Philosophie von Descartes, veröffentlicht hatte. Geschrieben wurde er wahrscheinlich in den Jahren 1665-1669. Eine »Abhandlung über [s]eine Auffassung von der Schrift«, der es vor allem um die Verteidigung der »Freiheit zu philosophieren und zu sagen, was man denkt«, gehen soll, kündigt Spinoza seinem Freund und Briefpartner Heinrich Oldenburg schon im Herbst 1665 an (Ep. 30:141f.).¹ Fast unmittelbar nach Erscheinen des Buchs erhebt sich scharfe Kritik, und Spinoza, dessen Anonymität nicht lange gewahrt bleibt, wird des Atheismus und der Blasphemie bezichtigt. Das oberste holländische Gericht, der Hof van Holland, prüft die Schrift auf Veranlassung verschiedener Provinzsynoden schon 1671 und verbietet sie schließlich – unter anderem zusammen mit Hobbes' *Leviathan* – im Juli 1674.² Eine Verordnung des Maastrichter Magistrats von 1678, ein Jahr nach Spinozas Tod, verschärft das Verbot, indem es jeden, dem Druck, Vertrieb oder Verkauf des Werks nachgewiesen werden können, mit Geldstrafen, Berufsverbot oder sogar Verbannung bedroht.

Auf dem Index des Vatikans landet das Buch – wie die *Nachgelassenen Schriften*, darunter die *Ethik* und der *Tractatus politicus* – offiziell erst im Jahr 1679. Aber schon kurz nach 1670 erscheinen in rascher Folge gewichtige akademische Kritiken und scharfe polemische Zurückweisungen von Vertretern der verschiedenen religiösen Fraktionen in Holland. Zugleich verbreitet eine informelle, aber effiziente Kommunikation über philosophische Netzwerke den Text schnell ins europäische Ausland, und er erreicht so die

1 Zum Überblick über die Editions- und frühe Rezeptionsgeschichte vgl. Günter Gawlick, »Einleitung«, in: Baruch de Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, hg. von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 1994, S. xi-xxxviii, Steven M. Nadler, *Spinoza: A Life*, Cambridge 1999, S. 205-303, und Israel, *Radical Enlightenment*, S. 275-285.

2 Vgl. LB 68:254 f.

interessierte akademische Öffentlichkeit. Von der Heftigkeit der Angriffe überrascht, wird Spinoza zeitlebens keine seiner weiteren Schriften mehr veröffentlichen und auch im Umgang mit seinen Manuskripten äußerste Vorsicht walten lassen. Der Ruf, den er mit diesem religionskritischen Werk erlangt, wird seine – nur noch relativ kurze – Lebenszeit entscheidend prägen und seinem Namen für Jahrhunderte anhängen.

Das explizite, zunächst eher bescheiden klingende Ziel des *Tractatus theologico-politicus* ist es, die »Freiheit zu philosophieren« zu verteidigen und nicht nur die Vereinbarkeit, sondern sogar den konstitutiven Zusammenhang dieser Freiheit mit der »Frömmigkeit« (*pietas*) und dem »Frieden im Staat« herauszustellen (TTP Titel 2): Diese widersprechen sich nicht, sondern gehören so eng zusammen, dass sie nur »zugleich« oder »zusammen [cum] aufgehoben [tollī]« werden können (ebd.). Die Vorrede beginnt negativ, mit der Bestimmung der Ursachen für religiöse Intoleranz und damit der Faktoren, die einer freieren und vernünftigeren Organisation von Gesellschaften im Weg stehen: Die Menschen stehen Spinoza zufolge allzu oft »im Banne eines Aberglaubens« (TTP Vorr. 3), und viele religiöse Überzeugungen haben ihre »Ursache« (ebd. 4) in Furcht und Angst, die den Menschen generell und vor allem »das [einfache] Volk« (ebd. 5, *vulgus*) prägen.

Weil sich diese unberechenbare affektive Disposition auch gegen die politischen Autoritäten richten kann, haben sich manche Staaten das legitimatorische und beruhigende Potential religiöser Überzeugungen zunutze gemacht, »um die Menschen in der Täuschung zu erhalten« (ebd. 5 f.); dies ging oft mit Verfolgung und Diffamierung Andersdenkender einher. In einem Staat dagegen, der das eigene Urteil der Menschen schätzt und die Freiheit, sich selbst für einen Glauben zu entscheiden, gewährt, scheint die daraus entstehende Uneinigkeit in weltanschaulichen Dingen schädlich für die politische Stabilität und den Respekt vor den Geboten der Religion zu sein. Dies zu bestreiten ist Spinozas Ziel: Die Freiheit, »zu urteilen und Gott nach seinem Sinne zu verehren« (ebd. 6), so soll gezeigt werden, ist keine Hürde, sondern eine Bedingung für wirkliche politische Stabilität und Gottesfurcht.

Hierzu sind laut Spinoza zwei Hindernisse aus dem Weg zu räumen: erstens falsche Ansichten über die Religion und zweitens Fehlverständnisse von Staat und Politik, also zum einem die »Vor-

urteile über die Religion, d. h. die Spuren alter Knechtschaft [antiquae servitutis vestigia]«, und zum anderen die »Vorurteile über das Recht der höchsten Gewalten« (ebd.), das heißt der staatlichen Gewalt. Zu begegnen ist also einer zweifachen Anmaßung, die aus zwei Vorurteilen entsteht: einmal dem Selbstbewusstsein eines religiösen Dogmatismus, der einen uneingeschränkten Wahrheitsanspruch in religiösen Fragen erhebt und keinen Widerspruch duldet, und dann dem oft religiös verbrämten, uneingeschränkten Herrschaftswillen von Machthabern.

Damit ist das zweifache Ziel des Traktats formuliert, das in zwei separaten Argumentationen verfolgt wird, die aber in der Forderung nach Denk- und Religionsfreiheit konvergieren, welche sowohl an die religiösen als auch an die politischen Institutionen gerichtet ist.³ Das Thema, das diese beiden Argumentationen verklammert, ist das der Autorität. Spinoza übt eine zweifache Autoritätskritik und weist zwei mächtige Institutionen in ihre Schranken, die von der natürlichen Verführbarkeit des Menschen durch seine Furcht profitieren und das Selberdenkenkönnen in Gefahr bringen. Der uneingeschränkte Wahrheitsanspruch religiöser Institutionen scheint diesen die Autorität zu verleihen, den Gläubigen vorzuschreiben, was sie zu glauben und zu denken haben; der uneingeschränkte Machtanspruch der politischen Gewalten scheint diese zu autorisieren, mit Blick auf die Staatsräson bestimmte Lehren und die Ausübung bestimmter religiöser Praktiken vorzuschreiben und andere zu verbieten.

Spinoza wird versuchen nachzuweisen, dass beides eine Überschreitung der rechtmäßigen Kompetenzen der jeweiligen Autorität darstellt, die auf Fehl- oder Vorurteilen beruht und die mit philosophischen Mittel aufgeklärt werden kann. Eine solche Kritik ist eine doppelte Bewegung, nämlich zugleich eine Übung in epistemischer wie in politischer Kritik. Sie besteht im Nachweis, dass mit völlig unzureichenden Gründen theologische Autorität über allge-

3 Ein elegantes Resümee dieser Konstruktion gibt Wolfgang Bartuschat, »Die Freiheit zu philosophieren. Baruch de Spinozas ›Theologisch-politischer Traktat‹«, in: *Merkur* 64:9/10 (2010), S. 751-758; die ausführlichste ideengeschichtliche Kontextualisierung liefern Steven M. Nadler, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton 2011, und Susan James, *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics: The Theologico-Political Treatise*, Oxford 2012.

meine epistemische Fragen behauptet wird und dass zu Unrecht eine politische Verfügung über das spirituelle Leben der Subjekte beansprucht wird. Sie übt damit zugleich Religions- und Machtkritik, und dies ist nötig, weil die reale Verschränkung religiöser und epistemischer Fragen mit politischen Machtansprüchen – das heißt die wechselseitige Einflussnahme von Religion und Politik – einen so hartnäckigen und lebensbestimmenden Komplex erzeugt hat, dass ihm mit einfacheren Mitteln kaum beizukommen ist.

Der *Tractatus theologico-politicus* ist somit eine aufklärerische Untersuchung über die Grenzen theologischer und politischer Autorität, und seine Methode ist die philosophische Prüfung der beiden Geltungs- und Machtansprüche durch die Vernunft. Um das freie, philosophische Denken aus der theologisch-politischen Verklammerung zu lösen, muss die Einschränkung durch dogmatische und staatliche Gebote, die bestimmen, was geglaubt werden soll und wie gelebt werden darf, als unberechtigt erwiesen werden. Entsprechend zerfällt das Unternehmen in zwei Teilprojekte, einmal eine rationale Kritik theologischer Autorität im ersten und längeren Teil des *Traktats*, dann eine rationale Kritik politischer Autorität im zweiten Teil. Für Spinoza ist evident, dass das erste Teilprojekt eine philosophische Überprüfung der wichtigsten traditionellen Antwort auf die Frage nach dem Status religiöser Aussagen sein muss, nämlich des Verweises auf die Heilige Schrift; allerdings muss diese Prüfung ohne die dogmatischen Voraussetzungen der Theologen geschehen und stattdessen »mit unbefangenen und freiem Geist [*de novo integro et libero animo*]« durchgeführt werden (TTP Vorr. 9).

Nur wenn Spinoza zeigen kann, dass die Berufung auf die Schrift weniger autoritativ ist, dass sie weniger und anderes belegt, als die religiösen Autoritäten behaupten, lässt sich der bestimmende Durchgriff der Religion auf das individuelle Denken und Leben begrenzen. Um dies darzulegen, entwickelt er, gewissermaßen als kritisches Werkzeug, eine bahnbrechende Form der historisch-philologischen Bibelkritik. Er liefert auch, als positives Gegenstück, eine radikale, alternative Deutung der Funktion und des Status religiöser Praxis und gibt unter dem Stichwort einer »wahren Religion« (vgl. TTP XII) oder aufgeklärten Form von Frömmigkeit eine Erläuterung des wesentlichen, moralischen Kerns jeder Religion, die diesen Namen verdient. Dies kann man