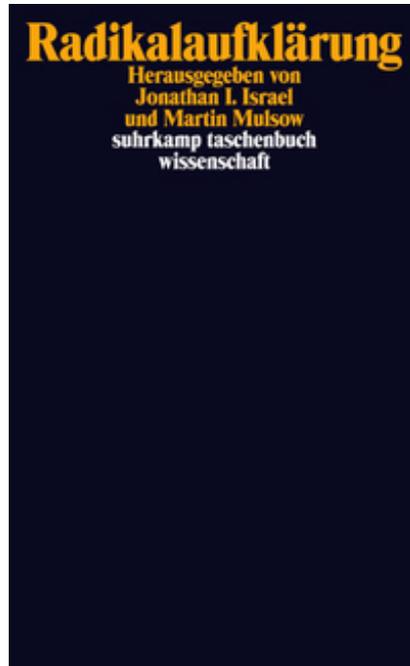


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Israel, Jonathan I. / Mulsow, Martin
Radikalaufklärung

Herausgegeben von Jonathan I. Israel und Martin Mulsow

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2053
978-3-518-29653-0

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2053

Seit einem Jahrzehnt gibt es eine intensive Forschung zur »Radikalaufklärung« – dem atheistischen, skeptischen und materialistischen Flügel des Denkens im späten 17. und 18. Jahrhundert. Vor allem Jonathan Israel hat für die aufregende These plädiert, dass diese radikalen Aufklärer verantwortlich sind für die grundlegenden Errungenschaften der Moderne, für Freiheit und Menschenrechte, Gleichheit und Toleranz, und dass der Spinozismus eine zentrale Rolle bei deren Durchsetzung gespielt hat. In diesem Band setzen sich sieben führende nationale und internationale Experten mit Israels These auseinander und zeigen die Vielfalt und Deutungen der Radikalaufklärung auf. Mit Beiträgen von Silvia Berti, Wiep van Bunge, Margaret C. Jacob, Antony McKenna u. a.

Jonathan I. Israel ist Professor für Geschichte am Institute for Advanced Study, Princeton, USA.

Martin Mulsow ist Professor für Wissenskulturen der europäischen Neuzeit an der Universität Erfurt. Im Suhrkamp Verlag erschienen: *Prekäres Wissen* (2012), *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte* (stw 1925, hg. zusammen mit Andreas Mahler) und *Konstellationsforschung* (stw 1736, hg. zusammen mit Marcelo Stamm).

Radikalaufklärung

Herausgegeben von
Jonathan I. Israel
und Martin Mulsow

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 2053

Erste Auflage 2014

© Suhrkamp Verlag Berlin 2014

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 978-3-518-29653-0

Inhalt

<i>Jonathan I. Israel, Martin Mulso</i> Was ist Radikalaufklärung? – Eine aktuelle Debatte	7
<i>Margaret C. Jacob</i> Die Krise des europäischen Geistes: Ein erneuter Blick auf Hazard	20
<i>Gianni Paganini</i> Wie aus Gesetzgebern Betrüger werden. Eine philosophische Archäologie des »radikalen« Libertinismus	49
<i>Silvia Berti</i> Die Aufklärung überdenken	92
<i>Wiep van Bunge</i> Radikalaufklärung neu definiert: eine holländische Perspektive	121
<i>Antony McKenna</i> Klandestine Philosophie	149
<i>Winfried Schröder</i> Radikalaufklärung in philosophiehistorischer Perspektive . .	187
<i>Martin Mulso</i> Radikalaufklärung, moderate Aufklärung und die Dynamik der Moderne	203
<i>Jonathan I. Israel</i> Radikalaufklärung: Entstehung und Bedeutung einer fundamentalen Idee	234
Textnachweise	276
Zu den Autoren	277

Was ist Radikalaufklärung? – Eine aktuelle Debatte

In den letzten fünf oder sechs Jahren hat sich zwischen Wissenschaftlern unterschiedlichster Provenienz eine lebhaft transatlantische Debatte darüber entwickelt, welchen Stellenwert die Radikalaufklärung hat und wie man diesen Begriff am besten definiert. Neben zwei großen internationalen Konferenzen in Los Angeles und Lyon gab es zu diesem Thema eine ganze Reihe von Kolloquien und Symposien in New York (an der Columbia und an der City University), in Princeton, Rotterdam, Venedig und an der Sorbonne in Paris. Die Diskussion wird seither auf beiden Seiten des Atlantiks und sogar darüber hinaus an zahlreichen anderen Orten mit bemerkenswertem Nachdruck weitergeführt. Worum geht es?

Ganz allgemein kann man die Radikalaufklärung als eine Bewegung von Denkern, Schriftstellern, Pamphletisten und Reformern begreifen, die im späten 17. Jahrhundert aufkam und das ganze 18. Jahrhundert hindurch fortbestand. Sie war im Großen und Ganzen denselben Idealen verpflichtet wie die moderate Aufklärung, die die Hauptströmung der Aufklärung bildete, nämlich der Verehrung der Vernunft, der gesellschaftlichen, religiösen und persönlichen Freiheit, das aber in sehr viel energischerem Maße. Diese radikale Richtung stand nicht nur, wie die restliche Aufklärung, im Widerspruch zu den eingefleischten Verteidigern bestehender Autoritäten, der Tradition und des Glaubens, sondern sie wandte sich auch gegen die moderate Aufklärung von Locke, Newton, Voltaire, Montesquieu, Turgot und Hume – und wurde von diesen bekämpft. Oft verfolgt und unterdrückt, gehörten dieser radikalen Strömung eine beachtliche Anzahl von Menschen an – darunter Adriaan Koerbagh, Franciscus van den Enden, Pietro Giannone, Alberto Radicati, La Mettrie, Theodor Ludwig Lau, Johann Lorenz Schmidt, Johann Friedrich Struensee und Tom Paine. Sie wurden von Regierungen und Rechtssystemen, die zu ihrer Zeit keineswegs als besonders reaktionär galten oder sogar selbst für sich in Anspruch nahmen, »aufgeklärt« zu sein, ins Gefängnis geworfen, ins Exil geschickt, mit dem Bann belegt oder hingerichtet.

Die Radikalaufklärung unterscheidet sich hinsichtlich zahlrei-

cher, grundlegender praktischer Ziele von der moderaten Aufklärung: Sollen alle Menschen ›aufgeklärt‹ werden oder nur einige wenige? Wie viel religiöse Toleranz ist erwünscht? Wie viel persönliche und sexuelle Freiheit, wie viel Pressefreiheit? Ist Zensur in irgendeiner Form notwendig? Was ist besser: Monarchie oder Republik, Oligarchie oder Demokratie? Ist eine institutionalisierte Aristokratie wünschenswert oder nicht? Mit welcher Rechtfertigung können Kolonialreiche oder die Sklaverei aufrechterhalten werden? Sollte die Einstellung zu Zölibat, Ehe, Scheidung und zum Suizid verändert werden – und wenn ja, in welche Richtung? Sollten Mädchen die gleiche Erziehung erhalten wie Jungen? Ebenso, ja noch weiter, gingen die Aussichten darüber auseinander, was die theoretischen und moralischen Grundlagen von Gesellschaft, Religion, Politik, Naturwissenschaft und der Aufklärung selbst betrifft. Folglich ist die Radikalaufklärung einer der wichtigsten Schlüssel zum Verständnis des Ursprungs und der intellektuellen Wurzeln wie auch der Widersprüche der Moderne in den westlichen Ländern.

So weit sind sich vermutlich alle Teilnehmer an der aktuellen Debatte einig. Die Schwierigkeiten beginnen dann, wenn Wissenschaftler, Professoren und Studenten versuchen, Wesen und Kern der Radikalaufklärung mit Hilfe historischer, geographischer, philosophischer, naturwissenschaftlicher oder theologischer Terminologie genauer zu definieren. Gleichzeitig müssen sie sich mit den intellektuellen Konsequenzen eines langen, bis in die Zeit der Aufklärung selbst zurückreichenden Prozesses der Marginalisierung, Vergrößerung und Verunglimpfung ihres Untersuchungsgegenstandes auseinandersetzen. Auch wenn diese Debatte – wie oben erwähnt – erst in den letzten Jahren an Dynamik gewonnen hat –, wobei einige der Probleme von Margaret Jacob bereits in ihrem Buch *The Radical Enlightenment* (1981)¹ umrissen wurden –, sind die der Diskussion inhärenten praktischen und theoretischen Kontroversen und Probleme keineswegs neu. Ganz im Gegenteil, offensichtliche Konflikte prinzipieller Art – wie das Problem der Sklaverei in der Karriere von Thomas Jefferson – fallen ins Auge und sie stehen im Widerspruch zu den vertrauten Bezeichnungen, Betrachtungsweisen, Terminologien und Kategorisierungen, wie sie von der moderaten Aufklärung verwendet wurden – und meist

1 Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, London 1981; 2. überarbeitete Auflage 2003.

auch von der Aufklärungsforschung im 20. Jahrhundert, die in dieser Hinsicht deren Nachfolger ist. Peter Gay, der Autor eines umfassenden, mehrbändigen Überblickswerks mit dem Titel *The Enlightenment. An Interpretation* (2 Bde., 1966-69), ein Wissenschaftler, der dafür bekannt ist, dass er jede Vorstellung von Dualität oder Pluralität innerhalb der Aufklärung ablehnt, betont zum Beispiel, dass »es im 18. Jahrhundert viele Philosophen gab, aber nur eine Aufklärung«. Gleichzeitig hat er mitunter beträchtliche Schwierigkeiten mit seinem ›unitarischen‹ Modell – so zum Beispiel, wenn er in der Einleitung überlegt, »was ein Konservativer wie Hume mit einem Demokraten wie Condorcet gemeinsam hat«,² und dabei unterschwellig mitschwingt, dass die Antwort ›ziemlich wenig‹ lauten muss.

Die Widersprüche des im 20. Jahrhundert allgemein akzeptierten Modells sind also bereits seit langem bekannt. Franco Venturi, der große italienische Aufklärungsforscher, der viel dazu beigetragen hat, dass die restliche Welt die Bedeutung der Entwicklungen in Italien im Verlauf des 18. Jahrhunderts zur Kenntnis nahm, ist sich der Spaltung der Aufklärungsbewegung in Monarchisten und Republikaner sehr bewusst, und der französische Historiker Paul Hazard hebt nicht nur die Bedeutung einer gewaltigen, destabilisierenden, intellektuellen Krise am Ende des 17. Jahrhunderts hervor, sondern er weist auch darauf hin, dass diese Krise hinsichtlich solcher Streitpunkte wie Religionsfreiheit, religiöse Autorität oder der grundlegenden Struktur der Realität zu großer Uneinigkeit unter den Philosophen geführt hat. Ira Wade, ehemaliger Professor für moderne Sprachen in Princeton, hat gezeigt, dass die klandestine philosophische Literatur im frühen 18. Jahrhundert in Frankreich und Holland in zahlreichen Manuskripten zirkulierte – was er eine »nachhaltige philosophische Aktivität« nennt, »die zwar im Geheimen, aber außerordentlich effektiv vonstatten ging«³ – und dass diese Literatur philosophisch anders und sehr viel oppositioneller, religionsfeindlicher und libertinistischer (und deshalb nach dem Geschmack des Atheisten Baron d’Holbach) war als die offizielle Version der Aufklärung, wie sie sich in den frühen veröffentlich-

2 Peter Gay, *The Enlightenment. An Interpretation*, Neuausgabe, 2 Bde., New York 1977, Vorwort, S. X.

3 Ira O. Wade, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, New York 1967, S. 264.

ten Schriften von Voltaire und Montesquieu abzeichnete. Voltaire machte aus seiner tief empfundenen Bewunderung für Locke und Newton kein Geheimnis. Und auch Montesquieu war offen anglophil und empfahl die konstitutionelle Monarchie Englands mit ihrer sorgfältig austarierten Balance zwischen König, Adel und Volk als das erstrebenswerte Modell für Politik und Gesellschaftstheorie. »Der wichtigste Einfluss auf die Autoren« dieser philosophischen Untergrundliteratur, so schließt Wade im Hinblick auf die anonymen Schriften klandestiner Autoren wie Fontenelle, Du Marsais, Meslier und Lévesque de Burigny wie auch auf den berühmten *Traité des trois imposteurs* aus dem späten 17. Jahrhundert, »war jedoch der Einfluss Spinozas«.⁴

Tiefgreifender Dissens darüber, inwieweit die ›Vernunft‹ Kriterium für die Wahrheit sein kann und wie weit der Reformgeist vorangetrieben werden sollte, ist in der europäischen Aufklärung von Beginn an manifest. Der große französische Philosoph Pierre Bayle, ein in Holland lebender Protestant, versuchte in einer Reihe zwischen 1680 und seinem Tod veröffentlichten Schriften umfassende religiöse Toleranz zu etablieren, Glauben und Vernunft strikt zu trennen, und den Glauben aus der Diskussion gesellschaftlicher Probleme, aus der Politik – und sogar der Moral – so weit wie möglich herauszuhalten. Er sah sich deshalb in seinen letzten Lebensjahren in eine gewaltige Kontroverse mit allen anderen Wortführern der hugenottischen Frühaufklärung, mit Jean Le Clerc, Isaac Jaquelot, Jacques Bernard und Jean Barbeyrac, verstrickt, die alle insistierten, dass Bayles *tolerantisme* zu umfassend sei, zu *indifférentisme* führe, und dass Glaube und Vernunft nicht getrennt werden könnten und dürften. In Schriften wie der *Continuation des Pensées diverses* und *Reponse aux questions d'un provincial* widersprach Bayle hartnäckig der Ansicht, dass die christliche Religion ganz offensichtlich die vernünftigste Weltsicht sei, die der Mensch haben könne. Dies und seine Insistenz, dass Moral und religiöse Autorität zu trennen seien, so wie das, was einige Zeitgenossen als seinen Krypto-Spinozismus sahen, wurde von den meisten ›aufgeklärten‹ Wortführern aufs heftigste abgelehnt – genauso wie von konservativer Seite.

Der vielleicht deutlichste und wichtigste Unterschied zwischen

4 Ebd., S. 269.

dem Denken der Radikalaufklärung und der Philosophie von Locke, Newton, Leibniz, Voltaire und Hume besteht darin, dass ersteres für die Zukunft der Menschheit allein auf die ›Vernunft‹ setzt, die als einziger Weg zur Wahrheit gesehen wird, während in letzterer eine Art von Kompromiss oder Balance zwischen Vernunft und Glauben (inklusive der Autorität der Kirche) hergestellt werden muss. Die beiden müssen zufriedenstellend verknüpft werden und Raum für grundlegende theologische Konzepte lassen, wie die Schöpfung, die göttliche Vorsehung und die Unsterblichkeit der Seele, Konzepte, die Leibniz und Voltaire als ›natürliche Religion‹ bezeichnen. Hume, der dieser Art von Theologie und der Religion selbst skeptischer gegenüberstand als Locke, Newton und sogar Voltaire, geht deutlich weiter als diese, wenn er versucht, den Einfluss der Vernunft zu begrenzen und gesellschaftliche Normen, Moral und Politik in Tradition und Brauchtum zu verankern. Er stellt so *de facto* das historische Primat der Autorität Kirche weitgehend wieder her, zumindest im Hinblick auf Gesellschaft, Moral und Alltag. Ein Kompromiss zwischen Vernunft und Glauben, und folglich auch die Einbeziehung der Tradition, ist unverzichtbar, so argumentieren diese Denker, wenn die gesellschaftliche Stabilität und bestehende moralische und soziale Strukturen erhalten werden sollen. Für die wichtigsten philosophischen Architekten der Radikalaufklärung dagegen, für Spinoza, Bayle und Diderot, ist die Vernunft das einzige Kriterium für das, was kollektiv als Wahrheit akzeptiert werden kann, mit der Konsequenz, dass Gesellschaft, Moral und Politik auf einer rein rationalen Bewertung des Gemeinwohls basieren müssen – ohne die Mitwirkung von Offenbarung oder ›natürlicher Theologie‹ und sicherlich auch ohne den Wirkungsbereich der Vernunft in der Weise einzuschränken, wie Locke und Hume das vorschlugen.

Allerdings kann die Radikalaufklärung nicht nur im Rahmen der Philosophie definiert werden, da sich – vielleicht vorwiegend, aber keinesfalls ausschließlich in der Anfangszeit – der Einfluss einer Reihe von Randkirchen und -theologien als äußerst bedeutsam für ihre Entwicklung erwies. Wie Wiep van Bunge zeigt, gehörten die meisten der frühen Unterstützer und Verbündeten Spinozas einer extrem liberalen christlichen Sekte in Amsterdam an, den kollektivistischen Sozinianern, die der Ansicht waren, dass der Spinozismus durchaus mit dem Christentum zu vereinbaren sei, ebenso wie

uneingeschränkte Vernunft mit dem Glauben, vorausgesetzt, man definiert ›wahres‹ Christentum so wie sie als eine Religion ohne kirchliche Autorität und ohne die ›Geheimnisse des Glaubens‹, als eine rein persönliche Religion, in der der Auftrag Christi auf Erden und die göttliche Offenbarung im Wesentlichen im Bezugsrahmen von Vernunft und moralischer Wahrheit erklärt werden. Folglich gab es innerhalb der Radikalaufklärung, bei so unterschiedlichen Vertretern wie Spinoza, Jarig Jelles, Toland, Radicati und Johann Lorenz Schmidt, eine deutliche Tendenz, Jesus Christus, die historische Figur, als großen Morallehrer, als Führer und als ungewöhnlich inspirierten Menschen neu zu interpretieren – ja sogar wie in dem Traktat des radikalen Piemontesen, Alberto Radicati di Passerano (1698-1737), als den ersten Demokraten⁵ – und ihn nicht als übernatürliches Wesen oder theologische Entität anzusehen. Auch in Deutschland und England spielten die Sozinianer und andere liberale Randkirchen, die sich umfassende religiöse Toleranz und eine Vorstellung von weitreichender persönlicher Freiheit zu eigen gemacht hatten, eine gewichtige Rolle bei der Entstehung radikaler Ideen.

Viele, ja sogar die meisten dieser Punkte werden von allen Teilnehmern der Debatte über die Radikalaufklärung akzeptiert, so auch von den sieben Wissenschaftlern, deren Beiträge in diesem Band zusammengefasst sind. Und doch sind die Unterschiede der Sichtweisen beträchtlich; sie repräsentieren ein breites Spektrum divergenter Meinungen bezüglich Wesen und Form der Radikalaufklärung, wie man es breiter kaum finden wird. Ausgeprägte Unterschiede und Widersprüche treten vor allem dort auf, wo es um den Anteil philosophischer und religiöser Ideen bei der Entstehung der Radikalaufklärung geht, vor allem aber im Zusammenhang mit dem Problem des philosophischen Einflusses. So herrscht zum Beispiel große Uneinigkeit darüber, ob die Form des Naturalismus und Monismus der Renaissance, die früher mit Pomponazzi und Bruno in Verbindung gebracht wurde und die im frühen 18. Jahrhundert durchaus noch eine Rolle spielte, sich – wie Bayle behauptet – mit

5 Siehe Alberto Radicati di Passerano, *Twelve Discourses concerning Religion and Government, Inscribed to all Lovers of Truth and Liberty*, 2. Ausgabe, London 1734, S. 26, 45-6, 49, 75; ders., *A Succinct History of Priesthood, Ancient and Modern*, London 1737, S. 135; Franco Venturi, *Alberto Radicati di Passerano*, 1954; neue Ausgabe Turin 2005, S. 195-96.

dem systematischeren Naturalismus von Spinoza verband, beziehungsweise mit ihm verschmolz, oder ob dieser sich wesentlich davon unterschied. Noch größere Uneinigkeit zeigt sich hinsichtlich der Bewertung zentraler Figuren wie Spinoza, Bayle und Toland sowie bei dem Problem der Klassifizierung solcher »eklektischer« radikaler Autoren wie Stosch, Lau und Edelmann in Deutschland und dem Hugenottenkreis um Prosper Marchand und Jean Rousset de Missy in Holland. Der nationale Hintergrund spielt hier auch eine Rolle.

Margaret Jacob, die sich zum Teil auf Christopher Hill stützt, sieht im Großen und Ganzen die revolutionären Unruhen Mitte des 17. Jahrhunderts in England als den eigentlichen Ursprung der Radikalaufklärung – insbesondere auch die so genannten »deistischen« und republikanischen Strömungen in diesem Land, besonders in der Form, wie sie sich in den Schriften und Aktivitäten von John Toland widerspiegeln, die Jacob als zentralen Motor für die Entstehung der Radikalaufklärung ansieht. Auch misst sie dem prägenden Einfluss der Freimaurer sehr viel mehr Gewicht zu als die anderen Teilnehmer an der Debatte. Der hier übersetzte Aufsatz von Jacob – kein Originalbeitrag, sondern ein 1987 veröffentlichter Text – gibt einen guten Einblick in die zentralen Thesen ihres Buches *The Radical Enlightenment* von 1981, das viele der hier dokumentierten Forschungen angestoßen hat.

Jonathan Israel sieht zwar die große Bandbreite und Vielfalt der Radikalaufklärung, betont aber deren grundlegende intellektuelle Kohärenz, die er als ein Resultat der stark harmonisierenden und koordinierenden Rolle sieht, die »monistische« Philosophiesysteme hier spielten, besonders der Spinozismus und eine Form des modifizierten Krypto-Spinozismus, wie er von Bayle und Diderot vertreten wird.⁶ Er fügt hinzu, dass verschiedene Stimmen der Radikalaufklärung typischerweise Anleihen bei Hobbes machen, den sie aber gleichzeitig massiv kritisieren – außer in Frankreich, wo der Einfluss von Hobbes, im Vergleich mit dem Spinozas oder Bayles, marginal war.

Martin Mulrow, der über zahlreiche Aspekte der Frühaufklärung in Deutschland sowie über die italienische Spätrenaissance

6 Siehe Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 150-1750*, Oxford 2001, und den Nachfolgebänd *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford 2006.

gearbeitet hat, sieht die grundlegende Kohärenz der Radikalaufklärung weniger in einer irgendwie gearteten philosophischen oder theologischen Kohärenz des Denkens einzelner Autoren oder lokaler Netzwerke, sondern vielmehr in der Gesamtwirkung und in kollektiven gesellschaftlichen Tendenzen. Daher legt er den Schwerpunkt nicht nur auf die Vielfalt und den ungeheuren Nuancenreichtum sowie besonders auf den strukturierenden Einfluss lokaler Gegebenheiten mit all ihren Eigenheiten, sondern auch auf die häufig überraschenden, originellen oder schlichtweg merkwürdigen Verbindungen radikaler und nicht-radikaler Ideen, auf das beziehungslose Nebeneinander von Ansichten, das, wie er ausführt, sowohl für die meisten radikalen Netzwerke wie auch für die einzelnen Vertreter radikalen Denkens charakteristisch ist.⁷ Er zeigt, dass sogar ein und derselbe Autor sehr wohl im Geheimen radikal, in seinen öffentlichen Äußerungen aber ein erklärter Gegner radikalen Gedankenguts sein konnte, dass die radikale Einstellung der Jugend sich mit den Jahren spürbar abschwächte, sobald Überlegungen zum beruflichen Aufstieg das Handeln stärker beeinflussten.⁸ Um diese »verborgenen, kaum sichtbaren Strukturen« aufzudecken, fügt er hinzu, sei sehr viel Detailarbeit sowohl auf dem Gebiet der Ideengeschichte wie auch auf dem der Sozialgeschichte notwendig.

Wiep van Bunge, Spezialist für die Frühaufklärung in den Niederlanden, bestätigt zwar, zumindest was die Niederlande betrifft, die zentrale Rolle des Spinozismus, ist aber der Ansicht, dass es innerhalb der Radikalaufklärung keine wirkliche intellektuelle oder kulturelle Geschlossenheit gab und dass dieses Phänomen besser als eine Gruppe rivalisierender Richtungen oder Strömungen zu betrachten ist.⁹ Er argumentiert, es habe in den Niederlanden einen starken Einfluss der kollegianten christlichen Randkirchen gegeben, geprägt von der Form des philosophischen Sozinianismus, wie

7 Martin Mulso, *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland, 1680-1720*, Hamburg 2002.

8 Martin Mulso, »Freethinking in Early Eighteenth-Century Protestant Germany: Peter Friedrich Arpe and the *Traité des trois imposteurs*«, in: Silvia Berti, Françoise Charles-Daubert und Richard Popkin (Hg.), *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in Early Eighteenth-Century Europe. Studies on the »Traité des trois imposteurs«*, Dordrecht 1996, S. 226-28, 231-32, 236; ders., *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 2012.

9 Wiep van Bunge, *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Leiden 2001, S. 94-108, 133-37, 149-62, 167-70.

er von Pieter Balling, Jan Bredenburg und Jarig Jelles vertreten wurde, der intellektuell sehr wenig mit den eher säkular ausgerichteten, freidenkerischen und libertinistischen Strömungen gemein hatte, die sich gleichzeitig in Städten wie Amsterdam, Den Haag und Rotterdam entwickelten und deren Repräsentanten Adriaan Koerbagh, Lodewijk Meyer, Ericus Walten und Hadrianus Beverland waren. Dies waren hinsichtlich ihrer generellen Ausrichtung und ihrer Werte völlig divergente Strömungen, auch wenn sich beide auf Spinoza berufen haben, den sie unterschiedlich interpretierten. Dieser Ansatz wird im Wesentlichen von Michiel Wielema geteilt, der in den Niederlanden bei der Untersuchung einer großen Zahl oft unbekannter radikaler Autoren und Agitatoren äußerst sorgfältige Archivarbeit geleistet hat und ebenfalls hervorhebt, dass die Schriften Spinozas sich für einfache nonkonformistische Gläubige, die die christliche Frömmigkeit auf ein neues Fundament stellen wollten, als ebenso hilfreich erwiesen wie für Atheisten und Libertins, die die Religion zu attackieren und zu diskreditieren suchten.¹⁰

Silvia Berti, Historikerin aus Rom, klagt in ihrem Beitrag zu diesem Band wie auch in ihrem Buch *Anticristianesimo e libertà* ein Moment ein, dass in der Debatte um Radikalaufklärung allzu leicht vernachlässigt wird: Freiheit.¹¹ Sie formuliert ein Paradox der »spinozistischen Radikalaufklärung«: Um über Religion und Politik auf radikale Weise nachdenken zu können, habe die Radikalaufklärung sich die Ontologie Spinozas einverleiben müssen; um aber ihren Angriff auf Religion und Politik wirksam voranzutreiben, habe sie die *necessitas* und den Determinismus Spinozas dann doch hinter sich lassen und demgegenüber die Möglichkeit von Freiheit annehmen müssen.

Einen wichtigen Beitrag zur Debatte leistet auch Winfried Schröder, Professor für Geschichte der Philosophie in Marburg. Er übt massive Kritik an der seit langem bestehenden Tendenz innerhalb der deutschen Historiographie, den Einfluss von Spinoza auf das Denken im Deutschland des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts überzubewerten.¹² Er argumentiert, die Tatsache, dass

10 Michiel Wielema, *The March of the Libertines. Spinozists and the Dutch Reformed Church (1660-1750)*, Hilversum 2004, S. 12-17.

11 Silvia Berti, *Anticristianesimo e libertà. Studi sull'illuminismo radicale europeo*, Bologna 2012.

12 Winfried Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg 1987.

Spinoza auf das Denken in Deutschland drei Generationen nach seinem Tod »keine theoriegeschichtlich relevante Wirkung hatte«, sei weder zufällig noch irgendeiner deutschen Eigenart geschuldet, vielmehr seien Spinozas Gedankengänge mit den Zielen der Aufklärung völlig unvereinbar¹³ – vor allem, weil er der Überzeugung ist, dass sich Spinozas System nicht für eine allgemeine Verbreitung eignet und deshalb fundamentalistischen Möchte-gerne-Reformern, die das Leben der Menschen verbessern wollen, wenig hilft. In diesem Punkt stimmt Schröder dem englischen Wissenschaftler Richard Mason zu, dass man »den direkten historischen Einfluss [Spinozas] für praktische Zwecke vernachlässigen kann«, weil dieser gar nicht existiert habe und weil Spinoza »Ansichten vertrat, die zu ihrer Zeit keine Wirkung zeitigten«; jeder »Versuch, ihn als einen [...] modernen Denker zu sehen ist noch anachronistischer, als ihn zum Vorreiter der Aufklärung machen zu wollen«.¹⁴ Bezüglich der Definition von Radikalaufklärung mahnt Schröder an, diesen Begriff nicht teleologisch und normativ vorzubelasten, sondern sich als Historiker empirisch offenzuhalten, welche Positionen dort vertreten wurden.

Ein Faktor, der die Debatte über die Radikalaufklärung weiter angefacht hat, ist – auf der Basis sorgfältiger neuer Forschung – die grundlegende Neubewertung der so genannten englischen ›Deisten‹ und ihres Einflusses auf die britische und europäische Kultur. Justin Champions Bücher über Toland haben maßgeblich dazu beigetragen, dessen bemerkenswerte Aktivitäten als subversiver Autor, als republikanischer Theoretiker und Publizist sowie als Vorreiter für Religions- und Meinungsfreiheit in ein klareres Licht zu rücken.¹⁵ Erwähnenswert ist ebenso die grundlegende Neubewertung des Werks von Anthony Collins, einer der herausragenden Stimmen des frühen 18. Jahrhunderts, durch Pascal Taranto.¹⁶ Und

13 Winfried Schröder, »Spinozismus in der deutschen Frühaufklärung?«, in: Eva Schürmann, Norbert Waszek und Frank Weinreich (Hg.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 2002, S. 134-138; zur Kritik an Schröders Ansichten, siehe auch Wielema, *The March of the Libertines*, S. 131-32.

14 Richard Mason, *The God of Spinoza*, Cambridge 1997, S. 248.

15 Justin Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, Cambridge 1992; ders., *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722*, Manchester 2003.

16 P. Taranto, *Du déisme à l'athéisme: la libre-pensée d'Anthony Collins*, Paris 2000.

auch unser Verständnis von Bernard Mandeville hat große Fortschritte gemacht.¹⁷

Eine zusätzliche und noch wichtigere Schlüsselstellung unter den neuen Forschungsergebnissen, die zu der Debatte über die Radikalaufklärung beitragen, nimmt die seit den 1980er Jahren durchgeführte systematische Untersuchung der klandestinen philosophischen Literatur aus Frankreich ein. Der erste detaillierte Überblick wurde in den späten 1970er und in den 1980er Jahren von Miguel Benítez erstellt; die abschnittsweise Veröffentlichung gipfelte 1996 in einer langen Liste klandestiner Manuskripte und ihrer Fundorte im Rahmen einer richtungsweisenden Anthologie von Artikeln.¹⁸ Aber obwohl inzwischen noch weitere Texte gefunden, herausgegeben und diskutiert wurden und wir uns nun ein zunehmend vollständigeres Bild von diesem facettenreichen Forschungsgegenstand machen können, obwohl wir mehr als noch vor wenigen Jahren über die genauen Mechanismen der Verbreitung klandestiner Ideen und Texte wissen, gibt es immer noch kaum Übereinstimmung darüber, wie dieses Schlüsselphänomen grundsätzlich zu bewerten ist. In diesem Band stellt Antony McKenna, ein ausgewiesener Kenner der französischen *littérature clandestine*, die wichtigsten Texte dieser schwer greifbaren Gattung vor und gibt am Ende seines Beitrags auch eine Bibliographie der maßgebenden Werke und Editionen.

Allerdings haben diese radikalen Schriften eine Vorgeschichte, die weit ins Mittelalter zurückreicht. Gianni Paganini, der als Herausgeber eines der gewichtigsten klandestinen Texte, des *Theophrastus redivivus*, begonnen hat und inzwischen die skeptische und auch die epikureische Tradition in der Frühen Neuzeit erforscht, zeichnet in seinem Beitrag die lange Transformation der politischen Religionskritik – eines der Herzstücke der Radikalaufklärung – von Averroes bis ins späte 17. Jahrhundert nach. Er macht deutlich, dass wir uns hüten sollten, die radikalen Theorien der klandestinen Literatur einfach (wie es manche der damaligen Autoren und, ihnen folgend, auch manche Historiographen getan haben) in die Renaissance oder auf den »lateinischen Averroismus« zurückzuprojizieren. Vielmehr war es eine bestimmte einseitige Lektüre des arabischen

17 Vgl. Israel, *Enlightenment Contested*, S. 259-263.

18 Miguel Benítez, *La Face cachée des Lumières*, Paris und Oxford 1996.

Autors, die die westlichen Aristoteliker vornahmen und die im Laufe der Zeit immer mehr radikalisiert wurde, aus der sich der Atheismus der Neuzeit gebildet hat.

Der vorliegende Band lässt sich auf unterschiedliche Weise lesen. Zunächst kann er als eine Einführung in das Phänomen »Radikalaufklärung« dienen. Abgesehen von einigen sehr alten (und sehr überholten) Geschichten von Atheismus und Aufklärung aus marxistischer Perspektive gibt es derzeit keine solche Einführung. Die im Band vertretenen Autoren sind allesamt anerkannte Spezialisten auf den von ihnen beschriebenen Feldern. So erhält der Leser einen Eindruck vom neusten Stand der Aufklärungsforschung in diesem Bereich, und er kann die lange Entwicklung erkennen, die auf verschlungenen Pfaden vom Averroismus über den Libertinismus bis zum Spinozismus geführt hat. Außerdem haben sich die Autoren bemüht, immer wieder auch einen Seitenblick auf neuere oder gar aktuelle Dimensionen der Thematik zu werfen. Anders als andere Gegenstände behauptet radikale Aufklärung bis heute einen zentralen Platz im Projekt der Moderne.

Sodann kann man im Band eine Dokumentation der Debatte um Jonathan Israels Trilogie zur Radikalaufklärung sehen. Da die voluminösen Bände nicht ins Deutsche übersetzt sind, ermöglicht dieses Buch zumindest, einen Eindruck von der Weite, aber auch von der umstrittenen Zugangsweise dieser einflussreichen Werke zu bekommen. Man wird schnell sehen, dass es sich hier um keine »Festschrift« handelt – alle Autoren haben ihre unabhängigen Ansichten und markieren durchaus ihre Differenzen zu Israel. Dessen Beitrag am Ende dieses Bandes ist die bisher ausführlichste Replik auf seine Kritiker – nicht nur die hier vertretenen.

Schließlich und drittens nähert sich dieser Band dem Phänomen der Radikalaufklärung von bestimmten regionalen oder nationalen Traditionen her. Margaret Jacob markiert die englische Perspektive; Wiep van Bunge betrachtet die Radikalaufklärung aus der niederländischen Sicht der frühen Spinozisten; Silvia Berti hat vor allem italienische und französische Autoren und Verhältnisse im Blick; Martin Mulrow wählt seine Beispiele vornehmlich aus der deutschen Aufklärung; und Antony McKenna führt eine Fülle von französischen Texten vor. *Enlightenment in National Context* hieß vor etlichen Jahren eine Serie von Studien, die die Differenzen der einzelnen Ländertraditionen betonen

sollten.¹⁹ So weit geht dieser Band nicht. Die Autoren stimmen sicherlich darin überein, dass die Radikalaufklärung – gerade auch in ihrer klandestinen Dimension – ein europäisches und in hohem Maße transnationales Phänomen gewesen ist. Dennoch hat sie sich durchaus unterschiedlichen Bedingungen und Situationen anpassen müssen oder ist aus diversen nationalen Debatten und Problematiken hervorgegangen. Daher bereichert es die Debatte, wenn Kenner der lokalen Gegebenheiten ihre Interpretation von dort her begründen.

Für die gegenwärtige historiographische Reflexion in Deutschland jedenfalls befriedigt dieser Band, so scheint es uns, ein Desiderat. Viel wird über Aufklärung im Allgemeinen und die Aufklärung des 18. Jahrhunderts im Besonderen geredet – doch oft in Unkenntnis der wenig bekannten Untergrundautoren, der Diskussionen, in denen sie engagiert waren, und der neuesten internationalen Forschung, die sie wieder ans Licht geholt hat. Diesem Manko kann nun abgeholfen werden.

In Teilen aus dem Englischen übersetzt von Gloria Buschor-Kotzor

19 Roy Porter und Mikuláš Teich (Hg.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge 1981.

Margaret C. Jacob
Die Krise des europäischen Geistes:
Ein erneuter Blick auf Hazard

Im Jahre 1935, vor nunmehr genau fünfzig Jahren, erschien *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, das klassische Werk des bedeutenden französischen Historikers Paul Hazard. Darin verfolgte er eine These, die auf bewundernswerte Weise den Zeitläuften getrotzt und dabei auf viele, wenn auch keineswegs auf alle seit dem Zweiten Weltkrieg entstandenen historischen Studien ausgestrahlt hat. Kurz gesagt, Hazard und alle Historiker, die ihm gefolgt sind, haben am Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts im europäischen Denken eine Krise ausgemacht, einen Moment tiefster Verunsicherung, *une zone incertaine, malaisée*. Aus dieser Krise entstand ein jeweils neues Verständnis von Mensch und Natur, von Politik, sowie von der gesellschaftlichen Funktion der Religion, welches, wie er es sah, der Französischen Revolution den Weg bereitere. Dies war der Entstehungsmoment einer neuen *mentalité*, unverkennbar aufgeklärt und modern, einer *mentalité*, mit der sich auch noch Hazard und seine Generation liberaler französischer Intellektueller identifizieren konnten.

Was Hazard ausmachte, war eine dieser außergewöhnlichen kulturellen Umbruchphasen – der Niedergang traditioneller, religiöser Werte und der gleichzeitige Aufstieg einer deutlich erkennbaren säkularen Kultur –, die Kulturhistoriker seit jeher faszinieren. Spekulationen zu einem solchen Umbruch hat, mit Blick auf die venezianische Kultur des 16. Jahrhunderts, auch Helmut Koenigsberger angestellt.¹ Im folgenden möchte ich das Wesen der von Hazard ausgemachten Krise genauer untersuchen, wobei ich, ausgehend von seiner These, dass es sich um einen krisenhaften Wendepunkt innerhalb

1 Helmut G. Koenigsberger, »Republics and Courts in Italian and European Culture in the Sixteenth and Seventeenth Centuries«, in: *Past and Present* 83 (1979), S. 32-56. – Der vorliegende Beitrag ist die Übersetzung eines Aufsatzes von Margaret Jacob, der 1987 erschien: »The Crisis of the European Mind: Hazard Revisited«, in: Phyllis Mack und Margaret C. Jacob (Hg.), *Politics and Culture in Early Modern Europe*, Cambridge 1987, S. 251-271.