II.
Säkularität reflektieren im Kontext der Spätmoderne

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Üb/ersetzung der Religion

Habermas liest Spinoza

Martin Saar

Abstract: Jürgen Habermas hat sich erst in seinem letzten größeren Werk eingehender und explizit mit Spinoza beschäftigt, und diese bisherige Auslassung konnte verwundern. Denn der Religionskritiker Spinoza war – wie Habermas – ein leidenschaftlicher Verteidiger der säkularen Vernunft gegen alle ihrer Verächter:innen, aber auch gegen einige ihrer dogmatischen Liebhaber:innen. Eine eingehende Lektüre von Habermas' knapper, aber intensiver Spinoza-Lektüre kann zweierlei auffinden: eine erstaunliche Konvergenz der beiden philosophischen Projekte einerseits, eine gewisse Mehrdeutigkeit im Unterfangen einer philosophischen Rechtfertigung der Autonomie der Philosophie im Allgemeinen andererseits. Beide Autoren haben diese Mehrdeutigkeit auf verschiedene Weise ausgedrückt, aufgelöst haben sie sie beide nicht.

Keywords: Habermas, Spinoza, säkulare Vernunft, Glauben und Wissen

Für Jürgen Habermas hat in seiner langen Karriere eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Baruch (oder Benedict oder Bento) Spinoza keine hervorragende Rolle gespielt. Neben den üblichen Verweisen auf seine Bedeutung in der Geschichte des Naturrechts- und der Gesellschaftsvertragstradition oder als wichtiger Vorläufer und Bezugspunkt für Kant und die Deutschen Idealisten finden sich weder in den gesellschaftstheoretischen Hauptschriften noch in den zahlreichen kleineren politischen und philosophischen Interventionen prononcierte Lesespuren; damit bestätigt auch Habermas' Denkweg einen typischen Verlauf der Ideengeschichte der spezifisch deutschen Nachkriegszeit, in der ein bis dahin enorm intensiver kontinuierlicher innerdeutscher Bezug auf diesen jüdisch-häretischen Denker (von Leibniz über Kant, Hegel und Nietzsche bis Leo Strauss) quasi abgebrochen war.[1]

Mit einigem Interesse ist deshalb zur Kenntnis zu nehmen, dass Habermas Spinoza nun doch noch ganz am Ende eines langen Forscherlebens begegnet ist und ihn in einem kurzen, aber wichtigen Kapitel seines das Spätwerk krönenden religionsphilosophischen Buch *Auch eine Geschichte der Philosophie* konzentriert behandelt. Es ist sicherlich kein Zufall, dass

1 Vgl. zu dieser Ideengeschichte ausführlich und autoritativ Walther (2018).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es erst das Thema dieses Buches, das Verhältnis von Glauben und Wissen (oder Religion und Vernunft) in der westlichen Geistesgeschichte, ist, das diese Begegnung unvermeidlich gemacht hat, und es prägt auch die Art des Zugriffs. Und auch wenn im Verlauf des Buches dieses Zusammentreffen eher vorübergehend ist und für seine Gesamtargumentation und -systematik nur eine Etappe darstellt, ist es aufschlussreich.[2]

In dieser Lektüre zeigt sich eine Zweideutigkeit doppelter Art. Zum einen ist Habermas' konkrete Interpretation Spinozas in der Frage der Religion auf eine interessante Weise mehrdeutig, was auch an ihrem Gegenstand liegt. Zum anderen spiegelt sich, dies möchte ich zumindest vorschlagen, in dieser Ambivalenz möglicherweise eine Problematik seines eigenen späten religionstheoretischen Projekts, welches das Verhältnis von Religion und Philosophie historisch rekonstruiert und systematisch ausdeutet. Wenn dies zutrifft, gewinnt diese eher marginale Lektüre im Buch selbst einen symptomatischen Charakter, der weit über die Frage hinausweist, wie fundiert oder haltbar sie als Interpretation ist, und führt zur Problematik, wie man überhaupt heute, unter den Bedingungen spätmodernen Denkens, auf Religion blicken kann.

1.

Wofür steht der Name Spinozas im Text von Habermas, welche Rolle kommt ihm im Narrativ zu, das die „Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen", so der Untertitel des zweiten Bands von *Auch eine Geschichte der Philosophie*, zusammenstellt? Im Anschluss an eine knappe Hobbes-Diskussion würdigt Habermas Spinoza als jemanden, der sich „an demselben Problem"[3] abarbeitet wie jener, nämlich der Frage, wie sich die Legitimität und Normativität von menschengemachten Gesetzen unter nichttheologischen Bedingungen erläutern lässt. Habermas notiert die „monistische"[4] Stoßrichtung von Spinozas Projekt, in dem es keine ontologische Trennung zwischen Körper und Geist oder von Natur und Gott geben soll, sondern ein Verhältnis der Immanenz oder Identität zwischen ihnen

2 Die Konstellation der beiden Autoren kommentieren auch schon Buddeberg (2021) und Bormuth (2024), allerdings mit anderen Schlussfolgerungen.

3 Habermas (2019), Bd. 2, 151.

4 Ebd. Als „pantheistisch" (ebd.) würde man diese Konstruktion sicher nicht mehr bezeichnen; auch die Formulierung von der „Einheit der Substanzen von Geist und Körper" (ebd., 152) ist in Bezug auf Spinoza nicht ganz korrekt, besteht die Revision der cartesischen Ontologie gerade im Nachweis, dass es nur eine Substanz geben kann;

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

besteht. Auch für die Frage nach der menschlichen Motivation argumentiert Spinoza strukturell ähnlich, für ihn sind das nützlichkeitsorientierte Eigeninteresse und die vernünftige Gemeinwohlorientierung keine Gegensätze, sondern ergeben sich unter günstigen Bedingungen auseinander. Die menschliche Vernunft ist Teil der Natur, und die Natur ist auch zumindest in einer bestimmten Dimension vernünftig und intelligibel; und der Name *Gott* kann ganz abstrakt diesen Gesamtzusammenhang benennen.

Diese anti-theistische (oder anti-theologische) Provokation, die die Gottesfrage zu einer eminent philosophischen Problematik macht, war sicherlich ein Teil der Anlässe, die zum Ausschluss des jungen Spinoza aus der Amsterdamer Gemeinde geführt haben, auch wenn hier etliche historische Faktoren noch im Dunkeln sind.[5] Dass sich „in diesem Akt", wie Habermas schreibt, „die Veränderung im Selbstverständnis der Philosophie" verdichtet und sich „seitdem […] die Wege von Philosophie und Theologie auf eine neue Weise" trennen, dürfte eine rhetorische Übertreibung sein.[6] Aber es ist sicher richtig, dass der *Theologisch-politische Traktat* von 1670 ein radikales Modell von Religionskritik enthält, dass „die Entkoppelung der Philosophie und Wissenschaft vom theologischen Denken"[7] konsequenter vollzieht als die meisten Vorläufer. Mit einer Art Sphärentrennung scheidet er den Bereich der wahrheitsfähigen theoretischen Aussagen, für deren empirischen Teil die Wissenschaften und deren metaphysischen Teil die Philosophie zuständig ist, von der Frage nach der richtigen Lebensführung und dem Gehorsam, die der Religion zugeordnet werden, wobei die Theologie nur eine besondere Weise der Artikulation dieser Probleme, keine im strengen Sinn alternative theoretische Ebene mit Geltungsansprüchen besetzt. Spinoza bestreitet also die Autorität der Theologie bezüglich der Wahrheit, nicht aber bezüglich der Moral, und in seiner systematisch durchgeführten Bibelkritik soll dies sogar immanent, in einer spezifischen Lektüre aus den autoritativen Texten selbst heraus, augenfällig werden:

> Spinoza ist der erste Philosoph, der die biblische Überlieferung aus ihrem historischen Kontext verstehen will, um einen in der Religion

vgl. die einschlägigen Lehrsätze ganz am Anfang der *Ethik*, Spinoza (2006), Teil I, Lehrsätze I–IX, 9–18.

5 Vgl. zum Forschungstand Israel (2023), 67–78.

6 Habermas (2019), Bd. 2, 153f.

7 Ebd., 154.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst verborgenen Wahrheitsgehalt zu rekonstruieren; Spinoza will die Religion über ihren eigenen rationalen Kern belehren.[8]

Um diese Operation zu erläutern, verwendet Habermas das nicht ganz unschuldige Schema von Leo Strauss, dem zufolge die philosophische Lektüre „einen esoterischen Gehalt [enthülle], den Spinoza freilich der Masse der philosophisch uneingeweihten Leser nicht zumuten möchte".[9] Und so versteht Habermas auch die in der Tat etwas bizarr anmutende Idee, dass Spinoza glaubt eine Art spekulativer Kernmoral in religiösem Gewand ausmachen zu können, die *vera religio*, deren moralische Implikationen denen seiner eigenen Ethik nahekommen. Religion sorgt, wenn man so will, für eine Art weltanschaulich-motivationaler oder narrativer Einbettung von grundsätzlich auch abstrakt zu formulierenden Grundeinsichten in das richtige menschliche Miteinander, das sich letztlich mit dem Doppelgebot der Liebe zusammenfassen lässt.

Ein zweites Grundmotiv neben der rationalen Religionskritik fasziniert Habermas wie viele andere zeitgenössische, klassische und moderne Interpret:innen vor ihm, nämlich Spinozas Gewinnung einer demokratischen Orientierung aus den Prämissen der Gesellschaftsvertragskonzeption. Dass er „unter den [frühneuzeitlichen] Philosophen [...] der erste – und für ein weiteres Jahrhundert der einzige – Vorkämpfer für Demokratie"[10] gewesen ist, gilt sicherlich nur, wenn man den Fokus auf die ganz bekannten Namen legt. Richtig ist es aber, dass er systematischer als seine Zeitgenossen das Gleichheitselement der Naturzustandsfiktion ins Politische transponiert und im Theorem des Ursprungs aller staatlichen Macht in der Macht der Menge die politischen Herrschafts- und Legitimitätsansprüche an die Macht aller bindet.[11] Diese Konstruktion ist sicherlich komplex und voraussetzungsreich, und die ironische Strategie im *Theologisch-politischen Traktat*, ausgerechnet die theokratische Phase in der politischen Geschichte des jüdischen Volks hervorzuheben, in der alle gleichermaßen unter der Herrschaft Gottes (und damit eben keines einzelnen Menschen und keiner Herrscherkaste) stehen, bedarf einiger historischer Kontextualisierung. Es sind gerade die alternativen, quasi-monarchischen oder quasi-klerikalen Deutungen dieser Geschichte seitens der calvinistischen Theologen, die

8 Ebd., 156.
9 Ebd., 157.
10 Ebd., 154.
11 Vgl. Balibar (2001), Hindrichs (2006) und Saar (2013[a]), 36–44.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Spinoza hier wohl als abzuwehrende Gegner ansieht.[12] Habermas fasziniert – zu Recht – die philosophische Programmatik, „am Leitfaden einer [der Heiligen Schrift direkt entnommenen] Religionsgeschichte, die er in den eigenen philosophischen Begriffen rekonstruiert"[13], die motivierende und zivilisierende Rolle der Religion herauszuarbeiten und gleichzeitig jede dogmatische Aufwertung der theologischen Ausdeutung dieser Geschichte als illegitime Anmaßung einer epistemischen Autorität zu kritisieren, die vor dem kritischen Blick einer säkularen philosophischen Vernunft keinen Bestand hat.

Wahrheit und Glaube kommen sich hier also ganz nahe, Philosophie und Theologie treten allerdings ganz auseinander, da es die Philosophie ist, der das Recht zukommt, diese Grenzziehung der Zuständigkeiten vorzunehmen: „Auf diese Weise übt sich die philosophische Theorie darin, die religiös verkapselten Wahrheiten zu dechiffrieren."[14] Dass der Protestantismus, den Spinoza sowohl in der offiziellen und recht autoritären Form der reformierten Theologie, die ja gewissermaßen Staatsdoktrin war, als auch in freigeistigen und häretischen Versionen kennengelernt hat, in Spinozas Wahrnehmung eine solche Perspektive eventuell schon selbst vorbereitet hatte, ist eine naheliegende Vermutung: „Jedenfalls meinte Spinoza wohl, die in solchen moralisierten und intellektualisierten Formen des religiösen Glaubens noch verborgenen Wahrheitsgehalte philosophisch auf den Begriff bringen zu können."[15]

2.

Die Spinoza-Lektüre von Habermas enthält mindestens drei interessante Punkte. Erstens sind einige eindeutige Relevanz- und Pathosformeln bemerkenswert, die anzeigen, dass Habermas sieht, dass hier etwas auf dem Spiel steht. Dies gilt, auch wenn er diesen Faden im Rest seines Buchs (und auch im ersten Band) nicht weiterverfolgt, diese Lektüre sogar weitgehend folgenlos bleibt für seine eigene Konstruktion, die ja ihre Hauptstichworte aus anderen Quellen bezieht und für die Kant und Hegel erneut sehr viel wichtiger sind. Trotz der Würdigung der Radikalität von Spinozas

12 Vgl. hierzu ausführlich Nelson (2010) und James (2012).
13 Habermas (2019), Bd. 2, 160.
14 Ebd., 162.
15 Ebd., 162f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Religionskritik oder der rationalistischen Begrenzung der Geltungsansprüche theologischer Rede verfolgt er den Strang radikalaufklärerischer und ideologiekritischer Motive nicht weiter, die man ausgehend von Spinoza historisch situieren könnte und die auch interessante Akzente für die Geschichte der (theoretischen) Moderne liefern könnten.[16] Dieses Angebot wird hier nicht aufgegriffen, auch wenn Habermas die herausragende Stellung Spinozas in dieser Geschichte sogar zu ahnen scheint.

Zweitens ist es im Rahmen des Erkenntnisinteresses und des tragenden Narrativs von *Auch eine Geschichte der Philosophie* verständlich und sinnvoll, dass sich diese Lektüre im Wesentlichen auf den *Theologisch-politischen Traktat* bezieht und damit viele der Argumentationszüge des systematischen Hauptwerks, der *Ethik*, deren Abschluss Spinoza für die Arbeit an der viel interventionistischeren, zeitbezogeneren Schrift für Jahre unterbrochen hatte, beiseitelässt, wo sich dann erst ausgearbeitet die *säkulare* Metaphysik findet, die den Theologemen der Zeit entgegengestellt werden soll. Nun ist die systematische Beziehung dieser Werke komplex und auch nur mit erheblichem exegetischem Aufwand einigermaßen aufzuklären. Aber diesen Weg zu beschreiten würde sicherlich das eine Interpretatment, das Habermas fast ein wenig beiläufig einführt, fragwürdig werden lassen, nämlich die Idee einer exoterischen Darstellungsform einer esoterischen, nicht für die Massen verträglichen Lehre.

Während Leo Strauss bestimmte rhetorische Schichten des *Theologisch-politischen Traktats* einigermaßen erfolgreich unter dieser Perspektive interpretieren konnte, bleibt es doch schon als generellere These über die Funktion und Intention dieses Textes ungenügend.[17] Sie widerspricht der manifesten demokratischen, nachgerade radikaldemokratischen Stoßrichtung dieser Schrift, die ja gerade zur epistemischen Selbstermächtigung der vielen Vernünftigen beitragen will; und sie unterschlägt die zwar etwas opak wirkende, aber doch explizit vertretene Überzeugung Spinozas, dass dem Heiligen Text tatsächlich eine Art anthropologischer Erschließungskraft zukommt. Habermas betont also kaum, dass Spinozas Sich-Einlassen auf die Details und Topoi der Bibel keine bloß strategische Entscheidung ist, um das gläubige Publikum dort abzuholen, wo es steht, sondern eine philosophische Haltung zur Bedeutung der Religion und zur Offenbarung.

16 Vgl. exemplarisch Norris (1990), Israel (2001), Goetschel (2004) und Negri (2004).

17 Ein spätes Echo der Strauss'schen Interpretation findet sich bis heute in einer die Spinoza-Deutungen polarisierenden Alternative zwischen eher individualistischen und eher sozialtheoretischen und politischen Deutungen besonders der *Ethik*; vgl. etwa Yovel (1985) und James (2008).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Drittens fällt, und dies erweitert diesen Punkt, in den konkreten Formulierungen auf, wie stark Habermas Spinozas Beitrag in diesen kurzen Abschnitten selbst schon seinem eigenen Projekt assimiliert. Es zeugt von einer gewissen Ironie, dass er genau dies diesem sogar selbst attestiert, wenn er schreibt, wie schon oben zitiert, dass er die religiöse Geschichte „in den eigenen philosophischen Begriffen rekonstruiert".[18] Die in dem kurzen Kapitel zweimal fallende Wendung vom *verborgenen Wahrheitsgehalt* der Religion transponiert ja gewissermaßen die Frage des *Theologisch-politischen Traktats*, was die Theologie im Verhältnis zur Philosophie zu Recht behaupten und sein kann und was nicht, in die das Habermas'sche Spätwerk leitende Intuition, dass sich hier, im historischen Feld des Religiösen, für die säkulare Vernunft der Moderne noch übersetzenswerte und übersetzbare Motive und Gehalte finden lassen.[19]

Ich möchte zunächst nur anmerken (und ich komme auf das Thema im nächsten Abschnitt zurück), dass für Spinoza, selbstverständlich vor dem Hintergrund eines komplett verschiedenen ideenpolitischen Kontexts, wo die Übermacht der theologischen Autorität überhaupt erst auf Abstand gebracht werden musste, hier weniger die Frage der Übersetzung und der verschiedenen Sprachen als eine der Geltungssphären und Autoritäten im Vordergrund steht. In Zeiten der Hegemonie der Theologie ist die Verteidigung einer säkularen Vernunft eine defensive, anti-hegemoniale Geste; sie gilt dem Nachweis, dass auch die Philosophie eine autonome Stimme im Widerstreit der Weltdeutung hat, die eine andere Art epistemischer Autorität hat als sie die dogmatische Religion behaupten kann.[20] Die von Habermas mit sichtlichem Wohlwollen referierte quasi-moderne, objektivierende Einstellung Spinozas der Religion gegenüber, die sie als sozialintegrative und motivierende Kraft unter Abstraktion von ihren weltanschaulichen Gehalten analysiert, ist hier nur die eine Seite. Eine andere besteht darin, auch dies dürfte in der *Ethik* deutlicher sein, eine philosophische, rationale und quasi-universelle Konzeption des Guten zu entwickeln, die von partikularen Überlieferungsbeständen weitgehend frei ist. Auch diese kann nicht vollständig losgelöst von Bildern und Narrativen sein, will diese aber nicht aus kulturell exklusiven Quellen beziehen. Dass schon der biblische Text, historisch gesehen, mehr als einer Überlieferungstradition

18 Habermas (2019), Bd. 2, 160.
19 Vgl. hierzu prägnant Buddeberg (2021), 34–86.
20 Vgl. Saar (2021) und für eine etwas radikalere Auslegung des Übersetzungstopos Goetschel (2016).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

angehört, nämlich den unterschiedlichen jüdischen und den unterschiedlichen christlichen, untereinander ja selbst konfligierenden Deutungskonventionen, ist ein Tatbestand, aus dem Spinozas Bibelkritik an vielen Stellen Funken schlägt, und sie hat ihm den Vorwurf eingetragen, die Elemente der spezifisch jüdischen Identität in dieser Geschichte herunterzuspielen, sogar zu verraten.[21]

Aber das Abbilden dieses vielstimmigen Gesprächs, so scheint es, ist kein Übersetzungsprojekt, sondern eine Übung in Demarkierung und Scheidung von unterschiedlichen Redeweisen, Sprachspielen und Geltungskontexten: Die theologische Rede ist der philosophischen notwendigerweise heterogen. Es ist eine Folge der Souveränität der Philosophie, diese Grenze von ihrer Seite her ziehen und der Theologie nachweisen zu können, dass sie keinen theoretischen Beitrag zur Welterkenntnis liefert. Es gehört aber zur Demut der Vernunft, einzusehen, dass unter den üblichen anthropologischen Bedingungen die Macht der Einsicht für sich genommen schwach ist und sie der Einbettung in habituelle, affektive und materielle Zusammenhänge und Praktiken bedarf, für deren Herstellung historisch und funktional gesehen religiöse Praxis (und nicht Theologie) zuständig war und – in Spinozas Sicht – einmal eine rein säkular-aufgeklärte Kultur für viele hinreichend sein könnte. Sich auf diese Seite zu beziehen und sie etwa in Form einer abstrakten (Vernunft-)Moral zu formalisieren, ist keine *Übersetzung* von etwas in etwas anderes, keine Übertragung von einer Sprache in eine andere, sondern die Anerkennung einer Differenz von Dimensionen der einen Wirklichkeit.

3.

Bringt man diese Motivlagen in Erinnerung, die Spinozas Intervention in den Widerstreit der Autoritäten und Diskurse *seiner* Zeit grundiert haben könnten, zeigt sich zum einen, dass sie nur um den Preis eines krassen Anachronismus einfach als noch maßgeblich für die heutige Bewusstseinslage herhalten können, in der ja – im Westen zumindest – der Siegeszug der säkularen Vernunft in den weltanschaulich zersplitterten, ausdifferenzierten Gesellschaften die einzige dominante und konstante spätmoderne Eigenschaft ist. Jeder Versuch, an Spinozas Projekt anzuschließen, um an

21 Vgl. die scharfe Positionierung von Lévinas (1992) und für den ideengeschichtlichen Rahmen dieser Polemik Dunkhase (2013).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine vor- oder frühmoderne spirituelle gemeinsame Wurzel zwischen Philosophie und Religion wiederanzuknüpfen, verfehlt diese radikal verschiedenen Ausgangslagen (und dies lässt die etwas leichtfüßige Habermas'sche Assimilation der beiden Projekte zweifelhaft erscheinen).

Es wird aber zum anderen auch deutlich, dass schon die hier klar benannten revolutionären und kühnen Trennungsgesten, in denen sich die frühneuzeitliche Selbstbehauptung und Selbstermächtigung der rein philosophischen Vernunft vollzieht, und dies vereinigt die untereinander hochdifferenten Projekte von Hobbes, Descartes, Spinoza und Leibniz, eine gewisse Mehrdeutigkeit aufweisen, die sich an ihrer Abgrenzung zur Religion oder Theologie in besonderer Weise zeigt. Es wirkt, als ob ein Schatten dieser Trennung weiterhin und unwiderruflich noch auf den modernen, aufklärerischen Projekten liegt und von den reflexiveren unter ihnen auch registriert wird. Und an diesem Punkt, einem Ausagieren oder sogar einem Anerkennen einer Unversöhntheit, berühren sich, wenn ich es recht sehe, sogar die so weit entfernten philosophischen Aspirationen von Spinoza und Habermas wieder, weniger in der systematischen Konstruktion als vielmehr in einer geteilten Ambivalenz, einem Schwanken zwischen (der Bekräftigung der) Autonomie und (einem Eingestehen der) Heteronomie der rein weltlichen Vernunft. Es scheint, also ob eine Spannung zwischen dem radikalaufklärerischen, in einem gewissen Sinne modernistischen und einem pluralistischen, in einem gewissen Sinne postmodernen Impuls sowohl die Religionskritik Spinozas als auch Habermas' Spätphilosophie charakterisiert. Diese auf einer etwas abstrakten Ebene liegende Konvergenz möchte ich abschließend zumindest skizzieren.

4.

Was Spinoza angeht, ist das Deutungsspektrum weit und hat die Rezeptionsgeschichte auch alle Optionen durchgespielt. War er für viele Zeitgenossen und die Generationen danach Inbegriff des häretischen Leugners aller religiösen Fundamente oder des tugendhaften Atheisten, konnte die im deutschen Kontext geistesgeschichtlich nächste prominente Gruppe von Bewunderern monieren, „bei ihm ist zu viel Gott"[22], da die monistische Ontologie ja selbst noch mit dem Gottesbegriff operiert. Gerade in Bezug auf den *Theologisch-politischen Traktat* stellt sich hier in der Tat, wie schon angedeutet, eine deutliche Alternative.

22 Hegel (1979), 163.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der ersten Möglichkeit zufolge bestimmt man die Programmatik des frühen Spinoza eindeutig als *radikale Aufklärung*, die letztlich auf eine restlose Aufhebung aller religiösen und traditionalen Autoritätsformen in einer erst zu schaffenden egalitären, säkularen, ja, liberalen Lebensweise zustrebt.[23] Die lange Durcharbeitung der bibelexegetischen und innerreligiösen Probleme in diesem Buch wären also, ähnlich wie bei Hobbes, eher pragmatisch oder strategisch motivierte Versuche, auch das Lager der noch Gläubigen zu erreichen und ihnen zumindest die Möglichkeit vorzuexerzieren, eine nicht-ketzerische und in den normativen Grundzügen sozialverträgliche Lebensform zu entwickeln, die zumindest ihr eigenes Recht hat.

Dieses zugleich metaphysische wie ethische Projekt bleibt (mit dem Begriff Manfred Walthers) *Anti-Theologie* durch und durch, auch wo es sich in Sprache und Bezugspunkten der theologischen Rede annähert oder diese auf ihrem eigenen Terrain angreift.[24] Die in der *Ethik* vorgenommenen semantischen Umbesetzungen wären dann die philosophische Ausführung dieses Programms: Die ontologische Gleichsetzung von Gott und Natur, die Bestimmung der höchsten Form der Erkenntnis als *amor dei intellectualis* und die darin liegende Redefinition von Erlösung (oder Heil) als innerweltlich erreichbare Konvergenz von Wissen und Liebe ersetzen die Theologie durch Philosophie – „fast platonische Töne"[25] hört hier Habermas heraus. Die abstrakte Vernunftmoral hebt alle grundlegenden Orientierungen, die bisher religiös motiviert waren, auf in ein letztlich kristallklares Ideal vom freien, den Anderen und der ganzen Natur liebend zugewandten Weisen.

Der zweiten Möglichkeit zufolge bildet die Religion seiner Gegenwart für Spinoza keinen nur kontingenten Ansatzpunkt für das Projekt einer theologisch-politischen Kritik, sondern ist ihr eminentester Gegner. Dies gilt, weil die Verschlingung von dogmatischen theologischen Geltungsansprüchen, einer autoritären Regierungsweise und einer kulturellen Selbstverpflichtung auf bestimmte Werte und soziale Praktiken einen wirkmächtigen Komplex gebildet hat, dem auch Einsicht oder Aufklärung nicht beikommen. Dieser Komplex ist zunächst in seine Einzelteile zu zergliedern, nämlich eine bestimmte problematische Zuschreibung epistemischer Autorität an die

23 Zur umfangreichen Debatte um *radikale Aufklärung* und eine alternative Geschichtsschreibung der Moderne vgl. Israel (2001), Walther (2007), Yovel (2009), Mack (2010), Saar (2013[b]) und zuletzt Bernstein (2023).

24 Vgl. Walther (1971).

25 Habermas (2019), Bd. 2, 153; vgl. zum Diskussionsstand zu Spinozas Gottesbegriff Carlisle (2021).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Theologie, die Spinoza mit philosophischen Mitteln abräumt, und eine problematische Idee politischer Legitimität von Einzelnen, die Spinoza mit ontologischen Argumenten mit einer radikaldemokratischen Implikation bestreitet. Aber es bleibt ein davon nur schwer abzulösender Rest, die konkreten Lebensformen, die durch die Korrektur dieser beiden (quasi-ideologischen) Irrtümer noch nicht reformiert sind.

Dieses Desiderat, könnte man sagen, bildet im Kontext des *Theologisch-politischen Traktats* die implizite Idee einer liberalen, pluralistischen Gesellschaft, die viele verschiedene Glaubenssysteme nebeneinander bestehen lässt.[26] Und sie findet in der *Ethik* eine für eine Gemeinschaft von sich aufklärenden Individuen passende Bilder- und Motivwelt. Denn bei allem Rationalismus ist Spinoza überzeugt, dass selbst noch ein weitgehend vernünftiges Weltverhältnis imaginärer Bindungen und affektiver Besetzungen bedarf bzw. in solchen verwurzelt ist und sich die konkrete Lebenspraxis noch solcher philosophischen Individuen auf einer Ebene vollzieht, die nicht vollständig objektivierbar ist und verwissenschaftlicht werden kann.[27] Das soziale Leben bleibt wie die individuelle Lebensführung abhängig von motivierenden und strukturierenden Bildern in einem affektiv-imaginären Raum. Gebraucht werden also wirkmächtige, zur Theologie alternative Bilder und Imaginarien (und nicht: gar keine). Diese Religionskritik ist kein Bildersturm, sondern sie erfordert die Errichtung eines anderen, demokratischen, egalitären Imaginären. Und damit greift sie weiterhin zu auf die Bindungskraft und Integrationsstärke religiöser Praxis, die sie eben nur weitgehend von der irregeleiteten theologischen Ausdeutung befreien möchte.

Diese Interpretationsweisen haben beide ihr Recht, und sie können sich beide auf vielfältige Anhaltspunkte berufen. Dass Spinozas Texte in dieser Divergenz auslegbar sind, ist ihnen nicht äußerlich. Die radikalaufklärerische und die imaginationstheoretisch-reflexive Lesart weisen selbst auf eine Unentschiedenheit oder Offenheit in seinem Denken hin, das wohl durch keine redliche Interpretation ganz ausgeräumt werden kann. Aber vielleicht ist es keine hilflose Geste, diesem Denken damit selbst einen unruhigen, spannungsreichen Charakter zuzuschreiben. Es lässt zu, dass restlose Aufklärung und ihr Anderes, Wort und Bild, Geist und Körper

26 Vgl. hierzu Bartuschat (2010).

27 Vgl. zur Rolle der Imagination die maßstäbesetzenden Beiträge von Gatens (2009, 2010) und James (2010).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in einer irreduziblen Beziehung stehen und dass *radikale Aufklärung* auch ihre eigene Grenze mitdenkt.

5.

Was Habermas angeht, haben seine scharfsinnigsten Interpret:innen auch gegen ein langanhaltendes Vorurteil geltend gemacht, dass von einer theologischen oder religiösen *Wende* in seinem Spätwerk keine Rede sein kann.[28] Die in der Tat überraschende Hinwendung zur Religion als prominentem Forschungsgegenstand ist zwar neu. Sie war bisher im Werk höchstens beiläufig Element einer im wesentlichen modernisierungstheoretischen Zeitdiagnose mit stark weberianischen Zügen oder ein eher sperriges Motiv im Kontext der Ausdeutung der jüdischen Quellen der Kritischen Theorie oder von Annäherungen an den Topos der Transzendenz. Aber das seit den mittleren 1990er-Jahren zunehmende Interesse an Fragen der weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften und ihrem nötigen *überlappenden Konsens*, wie es die Spätphilosophie von John Rawls als eminente Themen der politischen Philosophie etabliert hat, mit der sich Habermas sehr stark auseinandergesetzt und verbündet hat, hat die Religion vom Rand ins Zentrum der Zeitdiagnose, aber auch der fundamentalphilosophischen Reflexion geschoben. Denn wenn es auch für die westlichen Gesellschaften – und für die USA sicher stärker als Europa – gilt, dass religiöse Bindungen weiterhin den Wertehaushalt ihrer Mitglieder bestimmen, wird es zum Problem der Philosophie, wenn diese ihre eigenen Vorschläge zur Definition der normativen Bezugspunkte nur in einer Weise, nämlich der kalten, objektiven oder abstrakten Sprache der säkularen Vernunft vorbringen kann, die mit traditionelleren weltanschaulichen Bezugssystemen weitgehend inkompatibel scheint.[29]

Rawls hatte hier prozedurale Vorschläge gemacht, die den liberalen Rahmen intakt zu lassen schienen, ohne ihn exklusiv und diskriminierend wirken zu lassen, schien aber dabei in Habermas' Augen in vernunfttheoretischer Hinsicht fast zu viel an Weltanschauungspluralismus zuzulassen. Und er hat es wohl auch als Herausforderung an sich selbst verstanden, das in den Texten der 1970er- und 1980er-Jahren ausgearbeitete, anspruchsvolle Konzept einer kommunikativen Rationalität, ihre universalistischen

28 Vgl. Schmidt (1994, 2020), Buddeberg (2021), bes. 28–33, 243–258 und zur früh einsetzenden Debatte Reder/Schmidt (2008).

29 Vgl. Habermas (2009[b]), bes. 388–407, und Schmidt (2011).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Implikationen für die Moraltheorie und ihre rechts- und demokratietheoretischen Implikationen auch auf diesem Terrain zu verteidigen.

Die zahlreichen Texte zu diesem Thema, von der Auseinandersetzung mit Josef Ratzinger bis zu den Texten aus der Entstehungszeit von *Auch eine Geschichte der Philosophie*, sind oft kommentiert worden und ich möchte im Rahmen der vorliegenden Lektüre nur eine Motivlage hervorheben, die mir die Verbindung zur Spinoza-Deutung auf eine hilfreiche Weise zu illustrieren scheint. Dass in diesen späten Texten keine religiöse Wende (im starken Sinn) zu konstatieren ist, liegt daran, dass sie den Vernunftoptimismus und normativen Universalismus der früheren Jahrzehnte nicht revozieren, sondern reflektieren. Auch dies erzeugt, wie im Falle Spinozas, eine Alternative oder Spannung zwischen zwei Möglichkeiten.

Auf der einen Seite bleibt auch die Spätphilosophie in Bezug auf die religiös-theologische Problematik aufklärerisch oder modernistisch, da sie, durchaus in Einklang mit den Überlegungen von Rawls, die Grundfesten der liberal-säkularen Normativität nicht zur Disposition stellt: Moralische Universalität, ausgedrückt im unbedingten Respekt vor jeder Person, und eine postkonventionelle Moraltheorie, die keine partikularistischen Asymmetrien oder Abstufungen im Rechtsstatus gelten lässt, sind die unverhandelbaren Grundfesten der Moral der Moderne. Wo die traditionellen Religionen ihnen widersprechen, etwa in der Frage der Geschlechterverhältnisse oder in der Diskriminierung von ihrer internen Norm abweichender Lebensformen, verstoßen sie gegen diese Moral. Entsprechende Anpassungserwartungen seitens der säkularen Gesellschaft sind gerechtfertigt, auch wenn dies jahrzehnte-, ja, jahrhundertelange kulturelle und rechtliche Aushandlungskämpfe zur Folge hat (und man sicherlich argumentieren könnte, dass viele westliche Gesellschaften, inklusive der deutschen, in vielen Punkte nie vollständig modern gewesen sind).

In diesem Sinne unterstützt die Religion die moderne Moral nur dort, wo sie dieser entspricht oder in ihr aufgeht und ihre motivationalen und sozialintegrativen Kräfte in das einbringt, was auch aus anderen Quellen motiviert werden könnte. An etlichen der brüskeren Stellen (etwa im Austausch mit Ratzinger) scheint diese selbstbewusste, ungebrochen moderne Haltung durch, die im postkantianischen Agnostizismus von Habermas liegt: Bei allem Respekt für die zivilisationsgeschichtliche Bedeutung der

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Religion gibt es hier kein Nachgeben und Versöhnen.[30] Die Trennlinien der Zuständigkeiten und Rechtssphären bleiben scharf gezogen. Das Besondere der Religion liegt dann in dem, was sich außerhalb des von Rawls beschriebenen *überlappenden Konsenses* der liberal-säkularen universalistischen Moral befindet, aber genau dadurch würde sie für die Philosophie zu einem Anderen, das für sie keine Rolle spielt – weil sie es nicht brauchen und nicht mit ihm umgehen kann, einem Rest Vormoderne in der Moderne.

Nun findet sich aber in denselben Texten auch eine andere Tendenz, etwas zurückhaltender im Ton und in der Sache, vielleicht sogar Ausdruck eines rückblickenden Skrupels gegenüber so manchem selbstbewussten Ton in der Verteidigung und Begründung der Vernunft aus den ideenpolitischen und philosophischen Kämpfen der 1970er- und 1980er-Jahre, in denen Zweifeln an der Universalität der (westlichen, männlichen) Vernunft vielleicht allzu schnell mit dem Vorwurf von Antimodernismus und Gegenaufklärung begegnet wurde.[31] In seinen Texten zum Verhältnis von Naturalismus und Religion erscheint nun die Religion wenn nicht als Verbündete, so doch als Platzhalterin für ein Menschenbild, das zumindest nicht vollständig szientistisch ist und somit zumindest nicht vollständig wehrlos ist gegenüber kulturellen Imperativen der restlosen Vernutzung und erfolgsorientierten Optimierung des menschlichen Lebens. Während der liberale Mainstream der Politischen und Moralphilosophie, nicht zuletzt unter utilitaristischen Vorzeichen, hier oft wenig Ressourcen zur Gegenwehr hat, fällt es den religiös grundierten Ethiken leichter, der Funktionalisierung Grenzen zu setzen. Unter diesem Aspekt erscheint die Religion hier weniger als ein lästiger, ideologischer Überrest denn als ein immer noch wirkmächtiger Faktor gegen eine überkommerzielle und übertechnologische Kultur, die den Wert des Lebens zunehmend preisgibt an eine allgegenwärtige In-Wert-Setzung.[32]

Im ideengeschichtlichen Narrativ von *Auch eine Geschichte der Philosophie* spielen diese (nicht in jeder Hinsicht unproblematischen) zeitdiagnostischen Motive so gut wie keine Rolle. Aber in der langen Geschichte der Geschwisterschaft und zunehmenden Separierung von Glaube und Vernunft in der westlichen Theoriegeschichte wird vor allem deutlich, dass sich die spätmoderne, säkulare Vernunft selbst eingestehen muss, dass sie

30 Zum Rückbezug auf Kant in Bezug auf die Religionsfrage vgl. Habermas (2005[b]).

31 Vgl. exemplarisch für diese Auseinandersetzungen um die Moderne Habermas (1990, 2009[a]).

32 Vgl. hierzu den kontextualisierenden Kommentar zum wichtigsten Text in diesem Zusammenhang von Schmidt (2006).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nur werden konnte, was sie ist, weil sie aus dieser spezifischen Geschichte mit dieser Verschlungenheit stammt, sich ihre Emanzipation von der Religion also ihrer jahrhundertelangen Verbindung mit der Religion verdankt, man könnte auch sagen: dass sich ihre Autonomie ihrer Heteronomie verdankt. Dies bedeutet weder, dass diese Geschichte zu keiner Emanzipation geführt hätte oder die säkulare Vernunft vollständig unselbstständig wäre, aber es bedeutet, dass eine der Quellen dieser Geschichte die Religion selbst ist, und damit die Philosophie das ist, was sie werden konnte, als sie keine Religion mehr sein wollte, und dass etliche ihrer Funktionen (Orientierung, Verstehen, Begründung) aus einem Kontext stammen, der ohne eine Anerkennung ihres religiösen Ursprungs unverständlich wäre.

Die zentrale Metapher für dieses Abhängigkeits- und Verwiesenheitsverhältnis ist, wie schon mehrfach erwähnt, die der Übersetzung von „unabgegoltene[n] semantische[n] Gehalte[n]“[33], die dann doch über eine bloße „inspirierende Kraft“[34] hinausgeht. Der Wechsel von der religiösen in die profane oder säkulare Sprache ist also keine Aufhebung, die die Spuren restlos tilgt, er ersetzt nicht das eine durch ein anderes.[35] Die Übersetzungsleistung nutzt etwas, was es ohne den anderen Text nicht gäbe, was nicht schon im zweiten Text steht. Diese Bild enthält wohl eine etwas skeptischere Implikation bezüglich der säkularen Vernunft, als man sie Habermas gemeinhin zuschreiben würde: Das Denken noch der Säkularen bedarf der Anstöße und Antriebe aus einer Sprache, die sie selbst nicht mehr sprechen können, deren „Gehalt“[36] sie aber in ihrer eigenen Sprache reformulieren können und müssen. Diese macht diese Vernunft nicht schwächer oder abhängiger, aber es verweist sie auf etwas, was nicht sie selbst ist.

Dass dies auch für die Moral der Vernunft gilt, dass der säkulare egalitäre Respekt vor dem Leben auch an Fragen rührt, die nicht aus dem Denken allein zu beantworten sind, ist eine Intuition, die Habermas mit den Vertretern der ersten Generation der Kritischen Theorie teilt, besonders mit Adorno und Benjamin. Von dieser Intuition aus kann das Verhältnis zum faktischen Triumph einer bestimmten Form von Rationalität in der Moderne kein triumphales sein. Die Anerkennung, dass die Frage nach dem richtigen Leben über Fragen des richtigen Denkens hinausweist und das

33 Habermas (2019), Bd. 2, 807, mit einem an dieser Stelle wichtigen Verweis auf Adorno und auf das in diesem Kontext einschlägige Buch von Gordon (2023).
34 Habermas (2005a), 13.
35 Vgl. mit einer ähnlichen Stoßrichtung Schmidt (2012).
36 Habermas (2019), Bd. 2, 157.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ganze und Grundsätzliche der Existenz betrifft, schmälert die Souveränität der Vernunft nicht, lässt aber zu, dass sie nicht alles ist.[37]

6.

Damit finden sich auch bei Habermas, ähnlich wie bei Spinoza, gegenläufige Motive: Entgrenzungen und Begrenzungen, Bilderstürme und Bilderbedürfnisse, Autonomien und Abhängigkeiten. Es kann ein nur vorläufiges Fazit sein, dass die beiden Werke hier eine Mehrdimensionalität teilen, die nicht zufällig, sondern vielleicht eine notwendige Konsequenz aus einem wirklich radikalen Vollzug von Aufklärung ist, in dem nämlich unvermeidlich die Frage nach den Grenzen und dem Anderen der Aufklärung selbst auftaucht. Ich habe versucht, dieses Schema an Habermas' zugegebenermaßen sehr kursorischer Spinoza-Lektüre dingfest zu machen und sie als symptomatisch zu deuten. Er erwähnt die gegenläufigen Motive bei Spinoza, aber kommentiert ihr spannungsreiches Verhältnis nicht; und während er dessen Projekt in seiner eigenen Begrifflichkeit reformuliert, verschwindet die Spannung wieder, da es scheint, als ob in der Übersetzung der Religion in (Vernunft-)Moral die Religion ganz ersetzt würde und damit verschwindet. Diese allzu einfache Lösung scheint auch seine eigene Position nahezulegen, ihr steht aber seit den späten Texten ein gewichtiger Gegenimpuls zur Seite, der die Szene der Übersetzung selbst zu einem Geschehen zwischen Kräften macht, die nicht ineinander aufgehen, die der Übersetzung in dem Maße bedürfen, als sie einander gerade nicht ersetzen. Eine ähnliche Spannung prägt also beide philosophischen Werke in ihrer Haltung zur Religion.

Diese eher unerwartete Ähnlichkeit im philosophischen Gestus sollte viele andere Unähnlichkeiten und Unvereinbarkeiten nicht herunterspielen. Ich schlage vor, sie als Indiz dafür zu lesen, dass sich hier zwei Philosophen, die auf der Grenze zur Religion bestehen, auf unterschiedliche, aber konvergente Weise die Frage der Religion nicht einfach gemacht haben und dass sie es zugelassen haben, dass diese Frage auch die Philosophie selbst an eine Grenze führt.

37 Eine nicht unähnliche Argumentation in Bezug auf das Verhältnis von Emanzipation und Alterität hat zuletzt Menke (2022) vorgeschlagen. Zur Ambivalenz bzw. Dialektik als Zentralmotiv bei Habermas vgl. Saar (2019).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literaturverzeichnis

Balibar, Etienne: Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur, in: Marcel Senn/Manfred Walther (Hrsg.): Ethik, Recht und Politik bei Spinoza, Zürich 2001, S. 105–137.

Bartuschat, Wolfgang: Die Freiheit zu philosophieren. Baruch de Spinozas ‚Theologisch-politischer Traktat', in: Merkur 64 (2010), H. 9/10, S. 751–758.

Bernstein, Richard J.: The Vicissitudes of Nature. From Freud to Spinoza, Cambridge 2023.

Bormuth, Matthias: Ambivalenz der Freiheit. Eine Heidelberger Spurenlese zu *Auch eine Geschichte der Philosophie*, in: Stefan Müller-Doohm/Smail Rapic/Tilo Wesche (Hrsg.): Vernünftige Freiheit. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas, Berlin 2024, S. 74–104.

Buddeberg, Eva: Vernunft und Religion. Überlegungen zum Verhältnis von Kritik und Aneignung im Denken von Baruch de Spinoza, Pierre Bayle und Immanuel Kant. Habilitationsschrift (Goethe-Universität), Frankfurt am Main 2021.

Carlisle, Clare: Spinoza's Religion. A New Reading of the *Ethics*, Princeton 2021.

Dunkhase, Jan Eike: Spinoza der Hebräer. Zu einer israelischen Erinnerungsfigur, Göttingen 2013.

Gatens, Moira: The Politics of the Imagination, in: dies. (Hrsg.): Feminist Interpretations of Benedict Spinoza, University Park 2009, S. 189–210.

Gatens, Moira: Spinoza's Hard Path to Freedom, Assen 2010.

Goetschel, Willi: Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing, and Heine, Madison 2004.

Goetschel, Willi: Translation and the Text's Alterity. Spinoza to Derrida, in: Catriona MacLeod/Bethany Wiggin (Hrsg.): Un/Translatables. New Maps for Germanic Literatures, Chicago 2016, S. 63–77.

Gordon, Peter E.: Migrants in the Profane. Critical Theory and the Question of Secularization, New Haven 2023.

Habermas, Jürgen: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt [1980], in: ders.: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1990, Leipzig 1990, S. 32–54.

Habermas, Jürgen: Einleitung. in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt am Main 2005[a], S. 7–14.

Habermas, Jürgen: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt am Main 2005[b], S. 216–258.

Habermas, Jürgen: Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen [1996], in: ders.: Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden, Bd. 3, Frankfurt am Main 2009[a], S. 197–242.

Habermas, Jürgen: Die Revitalisierung der Weltreligionen. Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?, in: ders.: Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden, Bd. 5, Frankfurt am Main 2009[b], S. 387–407.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [1837], Werke in zwanzig Bänden, Bd. 20, Frankfurt am Main 1979, S. 157–197.

Hindrichs, Gunnar: Einleitung. Die Macht der Menge – der Grundgedanke in Spinozas politischer Philosophie, in: ders. (Hrsg): Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas, Heidelberg 2006, S. 13–40.

Israel, Jonathan I.: Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750, Oxford 2001.

Israel, Jonathan I.: Spinoza, Life and Legacy, Oxford 2023.

James, Susan: Democracy and the Good Life in Spinoza's Philosophy, in: Charlie Huenemann (Hrsg.): Interpreting Spinoza. Critical Essays, Cambridge 2008, S. 128–164.

James, Susan: Narrative as the Means to Freedom. Spinoza on the Uses of Imagination, in: Yitzhak Y. Melamed/Michael Rosenthal (Hrsg.): Spinoza's *Theological-Political Treatise*. A Critical Guide, Cambridge 2010, S. 250–267.

James, Susan: Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The *Theologico-Political Treatise*, Oxford 2012.

Lévinas, Emmanuel: Der Fall Spinoza, in: ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt am Main 1992, S. 104–108.

Mack, Michael: Spinoza and the Specters of Modernity. The Hidden Enlightenment of Diversity from Spinoza to Freud, London 2010.

Menke, Christoph: Theorie der Befreiung, Berlin 2022.

Negri, Antonio: Postface – to conclude. Spinoza and the Postmoderns, in: ders.: Subversive Spinoza. (Un)contemporary Variations. Herausgegeben von Timothy S. Murphy, Manchester 2004, S. 113–117.

Nelson, Eric: The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought, Cambridge 2010.

Norris, Christopher: Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory, Oxford 1990.

Reder, Michael/Josef Schmidt (Hrsg.): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 2008.

Saar, Martin: Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza, Berlin 2013[a].

Saar, Martin: Notwendige Geschichte – Zur Debatte um „radikale Aufklärung", in: Christian Schmidt (Hrsg.): Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt am Main/New York 2013[b], S. 42–59.

Saar, Martin: Ultimate Grounds, Political Power, Philosophical Intervention. Inheriting the *Tractatus theologico-politicus*, in: Crisis & Critique 8 (2021), H. 1, S. 354–362.

Saar, Martin: Selbstverständigung und Verselbstständigung. Zum 90. Geburtstag von Jürgen Habermas, in: Leviathan 47 (2019), H. 3, S. 274–285.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schmidt, Thomas M.: Immanente Transzendenz und der Sinn des Unbedingten. Zur Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie bei Jürgen Habermas, in: Linus Hauser/ Eckhard Nordhofen (Hrsg.): Im Netz der Begriffe. Religionsphilosophische Analysen, Altenberge 1994, S. 78–96.

Schmidt, Thomas M.: Menschliche Natur und genetische Manipulation – Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, in: Hauke Brunkhorst/Regina Kreide/Cristina Lafont (Hrsg.): Habermas-Handbuch, Stuttgart 2009, S. 282–290.

Schmidt, Thomas M.: Vernünftiger Pluralismus – irrationaler Glaube? Säkularisierung und die Zukunft der Religion, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 8 (2011), H. 2, S. 90–100.

Schmidt, Thomas M.: Austauschbarkeit und Übersetzung. Philosophie als Vermittler und Interpret von Religion, in: Johannes Arnold (Hrsg.): Sind Religionen austauschbar? Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht, Münster 2012, S. 135–150.

Schmidt, Thomas M.: Die Konstellation von Glauben und Wissen. Zur Genealogie des nachmetaphysischen Denkens bei Jürgen Habermas, in: Communio. Internationale Katholische Zeitschrift 49 (2020), H. 2, S. 192–205.

Spinoza, Baruch de: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt [1677]. Herausgegeben von Wolfgang Bartuschat. Werke, Bd. 2, Hamburg 2006.

Spinoza, Baruch de: Theologisch-politischer Traktat [1675], Herausgegeben von Wolfgang Bartuschat. Werke, Bd. 3, Hamburg 2013.

Walther, Manfred: Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik, Hamburg 1971.

Walther, Manfred: Spinoza and Radical Enlightenment. Some Remarks on Three of Jonathan Israel's Claims, in: Laurent Bove (Hrsg.): Qu'est-ce que les „Lumières Radicales"? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'Age Classique, Paris 2007, S. 299–308.

Walther, Manfred: Spinoza in Deutschland. Von G. W. Leibniz bis zu Carl Schmitt. Philosophie – Wissenschaft – Ideologie (Spinoza-Studien 3), Heidelberg 2018.

Yovel, Yirmiyahu: Spinoza. The Psychology of the Multitude and the Uses of Language, in: Studia spinozana 1 (1985), H. 1, S. 305–330.

Yovel, Yirmiyahu: The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity, Princeton 2009.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY