

Philosophische Bibliothek

Baruch de Spinoza  
Politischer Traktat

Lateinisch-Deutsch

Meiner







BARUCH DE SPINOZA

Sämtliche Werke

Band 5.2

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

BARUCH DE SPINOZA

# Politischer Traktat

Tractatus politicus

Neu übersetzt, herausgegeben,  
mit Einleitung und Anmerkungen  
versehen von  
Wolfgang Bartuschat

Lateinisch-Deutsch

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.  
ISBN 978-3-7873-1960-2

2., verbesserte Auflage

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2010. Alle Rechte an dieser Ausgabe, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

## INHALT

Einleitung. Von Wolfgang Bartuschat .....	VII
1. Politik und Ethik.....	VII
2. Politik und Natur .....	XVII
3. Staat und Individuum .....	XXVII
4. Zu dieser Ausgabe .....	XLIII
Bibliographie .....	XLVII
1. Ausgaben .....	XLVII
2. Übersetzungen.....	XLVII
3. Sekundärliteratur .....	XLVIII

### BARUCH DE SPINOZA

Auctoris epistola ad Amicum / Brief des Autors an einen Freund .....	3
---	---

### POLITISCHER TRAKTAT

#### *Text und Übersetzung*

I. Einleitung .....	7
II. Von dem natürlichen Recht .....	13
III. Von dem Recht des Staates .....	35
IV. Von den Aufgaben des Staates .....	53
V. Vom letzten und höchsten Zweck eines Staates .....	61
VI. Grundlagen der Monarchie .....	69
VII. Rechtfertigung der Grundlagen der Monarchie .....	93
VIII. Grundlagen der Aristokratie einer Stadt .....	135

IX. Grundlagen der Aristokratie mehrerer Städte.....	189
X. Garantien der Aristokratie .....	207
XI. Einiges zur Demokratie .....	221
Anmerkungen des Herausgebers .....	229
Sachregister .....	245



## EINLEITUNG

Der hier vorliegende »Politische Traktat« (TP) ist Spinozas letztes Werk, das zu vollenden der Tod ihn gehindert hat. Spinoza hat ihn 1675 nach der Fertigstellung seiner »Ethik« begonnen. Der letzte uns erhaltene Brief Spinozas bezeugt die Arbeit an unserem Traktat; er enthält eine Inhaltsangabe der schon fertiggestellten und noch geplanten Kapitel. Die Herausgeber der »Opera Posthuma« (1677), in denen unser Traktat enthalten ist, haben diesen Brief dem Text vorangestellt, wohl auch deshalb, weil in ihm deutlich wird, wie wichtig Spinoza das Thema ist, das innerhalb der »Ethik«, dem philosophischen Hauptwerk, eine nur marginale Rolle gespielt hat. Um unseren Traktat in das Ganze der Philosophie Spinozas einordnen zu können, sollen zunächst die Gründe hierfür in den Blick gebracht werden.

### *1. Politik und Ethik*

In der »Ethik« findet sich in der Anmerkung 2 zum 37. Lehrsatz des Vierten Teils ein kurzer Abriss einer Politik-Theorie. Ihre Exposition in einer bloßen Anmerkung macht deutlich, daß die Politik ihren Ort nicht innerhalb des die »Ethik« kennzeichnenden Deduktionsganges hat; ihre zu erweisende Struktur stützt sich auf Fundamente, die die »Ethik« nicht im Blick hat. Andererseits steht die anmerkungsweise dargestellte Politik-Theorie nicht an einer beliebigen Stelle, sondern, wie A. Matheron deutlich gemacht hat, genau dort, wo die Theorie eines vernünftigen Umgangs mit den die Menschen unausweichlich bestimmenden Affekten vom Standpunkt eines Individuums in den der Inter-subjektivität übergeht.<sup>1</sup> Diese Perspektive ist für jene Theorie

<sup>1</sup> A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris 1969, 21988.

von entscheidender Bedeutung, weil die menschliche Affektivität sich wesentlich in der Orientierung des Individuums an seinen Mitmenschen herausbildet, wie der Dritte Teil der »Ethik« gezeigt hat. Affekte, so wird dort gezeigt, gründen in einem individuellen Streben (*conatus*), in dem der Mensch bloß meint, dasjenige realisieren zu können, worauf er wie jedes andere Ding natürlicherweise aus ist, die Erhaltung des eigenen Seins (in suo esse perseverare). In einem Selbsterhaltungsstreben in Form des Meinens (*imaginatio*) sucht sich der Mensch auf Kosten seiner Mitmenschen durchzusetzen, mit der Konsequenz eines wechselseitigen Konflikts der Menschen. Das natürliche Aussein eines jeden Menschen auf Steigerung der eigenen Seinsmacht (*potentia*) wird so im wesentlichen durch die Mitmenschen gehemmt, so daß die mit ihm verbundenen positiven Affekte der Freude und Liebe ständig Gefahr laufen, in ihr Gegenteil, solche der Trauer und des Hasses, umzuschlagen. In subjektiver Perspektive führt dies zu einer Schwankung des Gemüts (*fluctuatio animi*) und in intersubjektiver Perspektive zu einer latenten wechselseitigen Feindschaft, in beiden Sphären also zu einer Form der Instabilität, die Ausdruck dessen ist, daß der Mensch in Abhängigkeit von äußeren Einflüssen steht, die ihn fremdbestimmen. Ihnen ausgesetzt zu sein, bedeutet, ein Leben zu führen, das allein deshalb nicht vernünftig ist, weil es selbsterhaltungswidrig ist.

Bilden sich die den Menschen bestimmenden Affekte wesentlich in der Sphäre zwischenmenschlichen Agierens heraus, dann wird er kein vernünftiges Leben führen können, wenn er seine Affekte nicht in einer Weise kontrollieren kann, der seine Mitmenschen sich anschließen. In den der individuellen Perspektive folgenden Passagen des Vierten Teils der »Ethik« legt Spinoza dar, daß die Vernunft (*ratio*) es ist, die eine intersubjektive Harmonie zu stiften vermag (IV, prop. 35 ff.), im Gegensatz zu einem Eingenommensein durch Leidenschaften (*passiones*), die, im bloßen Meinen verankert, von unvernünftiger Gestalt sind (IV, prop. 32 ff.). Doch hat die Vernunft eine dahingehende Kraft nur, wenn alle Individuen sie auch gebrauchen, in bezug worauf derjenige, der sich von ihr leiten läßt, eher skeptisch sein

muß, weil das in der »Ethik« beschriebene aus der Vernunft hervorgehende Streben nicht nur etwas ist, das auf Einsicht (intelligere) gerichtet ist (IV, prop. 26). Es ist selber eine Form von Einsicht, die ihre höchste Form in der Erkenntnis Gottes hat (IV, prop. 28), in der erst die Menschen, ihre affektiv bedingten Divergenzen überwindend, tatsächlich untereinander übereinstimmen (IV, prop. 36). Mit dieser Form vernünftigen Strebens ist ein Maß an Intellektualität verbunden, das offensichtlich nur dem Philosophen oder Weisen (*sapiens*) eigen ist. Das hat die fatale Konsequenz, daß der Vernünftige, wenn die mit ihm Zusammenlebenden widervernünftig handeln, von seiner Vernunft absehen müßte, um sich selbst nicht den eigenen Untergang zu bereiten. Er müßte, orientiert an jenen, strategisch verfahren und sich einem rationalen Kalkül unterwerfen, der sich hinreichend auf das Sichverhalten seiner Mitmenschen und deren Affektivität einläßt. Ist das Aussein auf Selbsterhaltung vernünftig und stünde seine Realisierung unter jenem Kalkül, dann müßte einer zweckrationalen Vernunft das Wort geredet werden, die von einer Vernunft als Vermögen unbedingter Einsicht nichts übrigließe.

Diesen Schluß zieht die »Ethik« allerdings nicht. Sie ist vielmehr im Ganzen ihres Aufbaus so organisiert, daß sie mit der Explikation der Struktur Gottes als eines ersten unbedingten Prinzips zugleich die Bedingungen entwickelt, unter denen derjenige, der Einsicht in diese Struktur hat, einen Weg gehen kann, auf dem er kraft seines Erkennens aus sich heraus und darin in Freiheit das ihm eigene Sein genießt.<sup>2</sup> Dieser Weg, der ebenso schwierig wie selten ist (V, prop. 42, schol.), ist freilich mit Hindernissen gepflastert, die der menschlichen Natur selbst entspringen. Es ist die Affektivität, deren Wirksamkeit es dem Menschen schwierig macht, sein Erkennen so zu verinnerlichen, daß dieses den eigenen *conatus* und damit die Weise, in der er sein Leben führt, ausschließlich bestimmt. Spinoza zeigt, wie der Mensch im Kampf mit diesen Schwierigkeiten bestimmte

<sup>2</sup> Vgl. meine Abhandlung »Spinozas Theorie des Menschen« (Hamburg 1992).

Etappen durchlaufen muß und sich dabei solcher Hilfsmittel zu bedienen hat, die relativ auf die faktischen Hindernisse sind und darin dem Anspruch auf ein rein vernünftiges und damit freies Leben nicht schon genügen. Sie entwickelt Spinoza in dem Teil der »Ethik«, der »Von menschlicher Knechtschaft« überschrieben ist; und dort hat die anmerkungswise eingeschobene Politik-Theorie ihren Ort. In ihrer Struktur nicht aus dem an menschlicher Einsicht orientierten Konzept der »Ethik« zu gewinnen, hat der Staat wesentlich die Funktion, ein dem Vernünftigen günstiges Milieu zu schaffen, in dem dieser, frei von Anfeindungen, sein ihm eigenes Leben führen kann. Denn auch für ihn, dessen Lebensform die »Ethik« beschreibt, ist ein ihm entgegenkommendes Milieu unerlässlich: »Ein Mensch, der sich von der Vernunft leiten läßt, ist freier in einem Staat, wo er nach gemeinsamem Beschluß (ex communi decreto) lebt, als in einem Alleinsein, in dem er nur sich selbst gehorcht« (IV, prop. 73).

In diesem Kontext ist der Staat eine äußere Bedingung, unter der der Mensch die Freiheit, die er seinem Erkennen verdankt, genießen kann. Doch muß der Staat, um seine Funktion, freiheitsgewährend zu sein, ausüben zu können, seinerseits unter einer Bedingung stehen, deren Möglichkeit die »Ethik« nicht darlegen kann und die zu entwickeln es deshalb einer separaten Abhandlung bedarf. Es ist die in obigem Zitat genannte Bedingung, daß der Mensch im Staat tatsächlich nach einem gemeinsamen Beschluß lebt, wofür eine Übereinstimmung der Individuen in Anspruch genommen werden muß, deren Grundlage nicht jener Gebrauch der Vernunft sein kann, der der »Ethik« zufolge die alleinige Bedingung von Übereinstimmung ist. Mag der Staat also einem vernünftigen Leben dienen, so bleibt doch die Frage, ob er aus diesem Bezug in seiner Struktur verständlich gemacht werden kann. Weil er gerade aufgrund des Tatbestandes des nicht vernunftgeleiteten affektiven Lebens der vielen erforderlich ist, scheint es fraglich zu sein, ob er seine Leistungskraft aus einer Verfaßtheit haben kann, die dem vernünftigen Leben entgegenkommt. Im Kontext der »Ethik« gelesen, ist es freilich naheliegend, ihn so zu verstehen, weil ihr zufolge der Vernunftgebrauch allein es ist, der eine Harmonie stiftende Ge-

meinsamkeit der Individuen garantiert. Der Staat würde in einer Förderung der latenten Vernünftigkeit das gewährleisten, worauf auch der Vernünftige aus ist, bloß mit besseren Mitteln, als ein Privatmann es kann, und die Politik wäre eine Verlängerung des Bemühens, das Spinoza in der der Staats-Theorie vorangehenden Anmerkung 1 zu Lehrsatz 37 des Vierten Teils der »Ethik« erwogen hat. Dort wird die individuelle Perspektive des Erkennens auf die intersubjektive Sphäre so erweitert, daß der sich selbst begreifende Vernünftige den Genuß, den er im Erkennen erfährt, als etwas versteht, von dem er begehrt, daß auch andere an ihm partizipieren. Eine geschickte Pädagogik ist hier vonnöten, in der ein Mensch die anderen durch ein vorbildhaftes Leben so leitet, daß diese zur Selbständigkeit des Vernunftgebrauchs gebracht werden. Eine Übereinstimmung, die sich nicht auf schon praktizierte Vernunft stützt, käme durch ein Verfahren, das der Vernunft gemäß ist, zustande.

Dahingehende Überlegungen greifen einen Gesichtspunkt auf, den Spinoza in seiner ersten der Politik gewidmeten Abhandlung verfolgt hat, in dem »Theologisch-Politischen Traktat« (TTP) aus dem Jahre 1670, dessen Anliegen zum besseren Verständnis des hier vorliegenden Traktats skizziert sei. Seine Grundthese ist, daß das Programm der Ethik und die Theorie der Aufgaben des Staates sich nur hinsichtlich der Unterschiedlichkeit ihrer Adressaten unterscheiden. Anders als die gelingende Lebensführung aus dem Selbstverständnis des seiner eigenen Vernunft verpflichteten Individuums ist das Leben, das die Politik den Individuen garantiert, indem sie auf das unvernünftige Begehren und die damit verbundenen Erwartungen, sie regulierend, durch Zwang und damit von außen Bezug nimmt, nicht aus der Vernunft vollzogen, aber doch der Vernunft gemäß. Darin bleibt die Politik mit der Ethik in Einklang, wenn sie auch hinsichtlich der einzusetzenden Mittel von ihr unterschieden ist und der Einsatz der rechten Mittel einer Erörterung bedarf, die sich dem, was die »Ethik« im Hinblick auf das vernünftige Leben des Weisen entwickelt, entzieht.

Analog dazu hat Spinoza auch die Religion verstanden und unter diesem Aspekt beide Bereiche, die Politik und die Reli-

gion, zu einer Abhandlung zusammengefaßt. Für die Sphäre der Innerlichkeit, den privaten Glauben des einzelnen, leistet die Religion das, was die Politik für die Sphäre des Äußeren leistet. In ihrer Lehre sich anpassend an die Fassungskraft des Volkes und in ihrer Form der Präsentation keinen Anspruch auf Wahrheit enthaltend, hat sie einen rein vernünftigen Gehalt, der den Gläubigen ein vernunftgemäßes Leben, wenn auch in Form des Gehorsams, ermöglicht. So verstanden gibt die Religion den Unwissenden eine Chance, ein gelingendes Leben zu führen, mögen diese dabei auch von außen geleitet sein und folglich in einer Weise leben, die dem nicht genügt, was in der »Ethik« das Leben der Wissenden ausmacht.<sup>3</sup> Die Religion vermag darüber hinaus in der Regulierung des affektiven Begehrens bei den Menschen eine Haltung und Charakterstärke auszubilden und darin Formen des zwischenmenschlichen Umgangs zu schaffen, die dem Philosophierenden entgegenkommen, wenn auch eine weitergehende Regulierung durch die Rechtsgesetze des Staates erforderlich ist, denen die Religionsausübung unterzuordnen ist. Spinozas kritische Religionsphilosophie will die Religion rechtfertigen und attackiert lediglich deren Interpreten, die Theologen, die die Religion in den Dienst der eigenen Machtausübung nehmen, die nicht auf die Förderung eines selbstbestimmten Lebens der Individuen aus ist, sondern auf dessen Unterdrückung.

Doch mußte Spinoza klar sein, daß seine Theorie der Religion eine bloße Konstruktion ist, die mit dem Konzept einer rein vernünftigen Religion universellen Charakters sich auf das Selbstverständnis derer, für die die Religion bedeutsam ist, nicht hinreichend einläßt. Zwar hatte er geglaubt, daß die verbleibenden Restbestände dogmatisch-sektiererischer Religionen in den ihnen eigenen Ansprüchen auf alleinige Geltung von der Gewalt des Staates neutralisiert und in die private Sphäre bloßer Innerlichkeit verwiesen werden können. Problematisch mußte in seinen Augen das analoge Verfahren bloßer Konstruktion jedoch werden, sobald es um die Theorie des Staates als einer öffent-

<sup>3</sup> Vgl. A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris 1971.

lichen Einrichtung geht, in die die Individuen in ihrem tatsächlichen Begehren integriert sein müssen. Das hat das Politik-Konzept des »Theologisch-Politischen Traktats« nicht hinreichend im Blick, wenn es die Verfaßtheit des Staates aus der Relation zu einem Selbstverständnis der Individuen zu entwickeln sucht, dem unterstellt wird, vernunftorientiert zu sein.

Der »Theologisch-Politische Traktat« ist eine Streitschrift, mit der Spinoza in die geistige Situation seiner Zeit hat eingreifen wollen. Er sah die Gefahr, daß ein geistiges Klima sich ausbreiten könnte, das dem Gehalt der eigenen Philosophie entgegensteht: der Ethik einer Lebensführung, die der selbst zu vollziehenden Einsicht eines jeden Individuums verpflichtet ist und damit einer Freiheit, die sich dem selbständigen Denken verdankt. Im Hinblick darauf will er zeigen, daß die wichtigsten das menschliche Leben mitbestimmenden außerphilosophischen Instanzen, Religion und Politik, die ihnen eigene Aufgabe, nämlich Frömmigkeit auszubreiten und Frieden zu stiften, nur erfüllen können, wenn sie in ihrer institutionalisierten Form von Kirche und Staat jene Freiheit des Philosophierens einschließlich aller seiner Vorformen einer geistigen Betätigung überhaupt zugestehen. Die dem Titel beigegebene Charakterisierung der Abhandlungen des Traktats enthält das Programm: In ihnen wird gezeigt, »daß die Freiheit zu philosophieren nicht nur unbeschadet der Frömmigkeit und des Friedens im Staat zugestanden werden kann, sondern daß sie nur zugleich mit dem Frieden im Staat und mit der Frömmigkeit selbst aufgehoben werden kann«. Bezogen auf die Politik heißt das, daß die Freiheit zu philosophieren nicht nur etwas ist, das vom Staat wegen ihrer Belanglosigkeit ohne Gefahr zugestanden werden kann, sondern daß ihr Zugeständnis eine unerläßliche Erhaltungsbedingung des Staates selber ist und damit die Voraussetzung dafür, daß er seine Funktionen überhaupt wahrnehmen kann. Die Verträglichkeit von Philosophie und Politik ist diesem Verständnis nach nicht das Nebeneinander sich nicht berührender Sphären; der Staat bedarf vielmehr desjenigen, was Voraussetzung alles Philosophierens ist, die freie Betätigung des Geistes, weil er die ihm eigenen Aufgaben nur erfüllen kann, wenn sich in ihm eine Gemeinsamkeit der von ihm

beherrschten Individuen artikuliert, die sich letztlich, so meint Spinoza in Einklang mit der »Ethik«, nur in Form einer geistigen Tätigkeit, die niemandem genommen werden kann, herausbilden kann. Ist der Staat nicht eo ipso ein Gebilde, das von einer Gemeinsamkeit seiner Individuen getragen wird, dann muß er, um sich selbst erhalten zu können, dies erst anstreben, und dann ist es nur konsequent, wenn Spinoza Freiheit als Ziel des Staates bestimmt (20. Kap.).<sup>4</sup>

Diese Theorie muß in Übereinstimmung mit dem Konzept der »Ethik« unterstellen, daß den Menschen der Gebrauch der Vernunft wesentlich ist und daß sie sich deshalb in einem Staat, der durch den Bezug auf ihren Vernunftgebrauch gekennzeichnet ist, wiedererkennen. Auch in der Idee einer vertraglichen Übereinkunft im Anschluß an Hobbes (16. Kap.), derzufolge sich die Menschen eigens entschließen, die Regelung ihres Zusammenlebens der Souveränität eines Staates zu übertragen, um dem affektiven Gegeneinander des bloß Privaten in einer sie alle verbindenden Weise zu entgehen, ist den Individuen, deren unvernünftige Affektivität der Keim latenter Konflikte ist, schon ein Vernünftigkeit unterstellt und zugleich der Vernunft eine Kraft zugesprochen, die in der Bestimmung menschlichen Handelns größer ist als die der Affekte. Der Staat muß, gerade wenn er nichts anderes als die gemeinsame Macht der Individuen verkörpert, so konzipiert sein, daß er den Bezug auf die Vernunft der Individuen und die darin sich artikulierende Freiheit wahrt. Diesen Gesichtspunkt hat der Theoretiker des Staates gegen stets mögliche Einschränkungen durch Machthaber, die an diesem Bezugspunkt nicht orientiert sind, zu verteidigen. Derjenige Staat wird in sich stabiler und damit hinsichtlich seiner Aufgabe der Friedenssicherung leistungsfähiger sein, der in der Verhinderung freiheitswidriger Gewalt zugleich ein Mehr an Freiheit gewährt, der also die Aktivität des geistigen Sich-Äußerns im Feld der Öffentlichkeit fördert und darin zugleich die Voraussetzungen, un-

<sup>4</sup> Vgl. W. Bartuschat, Freiheit als Ziel des Staates. In: D. Bostrenghi (Hg.), *The Proceedings of the Urbino Conference on Hobbes and Spinoza*. Science and Politics, Neapel 1992.



ter denen ein Philosophieren allererst möglich ist, dessen rechte Form Spinozas »Ethik« beschreibt.

Aber offensichtlich ist die im ersten Traktat gegebene Beschreibung der Verfaßtheit eines optimalen Staates an dem bestehenden Staat der Niederlande unter der liberalen Regentschaft der Brüder de Witt orientiert, für dessen Erhalt gegen eine drohende Gefährdung durch den Zeitgeist der Traktat streitet. Jedenfalls gibt Spinoza die Begründung dafür, daß der von ihm beschriebene Staat auch der optimale, weil leistungsfähigste ist, aus der Empirie, nämlich im Hinweis auf die blühende Stadt Amsterdam und das Wohlergehen ihrer Bürger (20. Kap.). Spinoza mußte jedoch bald erfahren, daß der bestehende Staat, der die Theorie der Bedingungen des Bestehens von Staat stützen sollte, nicht von Bestand war. Die liberalen Regenten dieses Staates, die Brüder de Witt, wurden 1672 von Bürgern ihres Staates durch Aktionen gestürzt und liquidiert, die, Ausdruck blinder Affektivität, alles andere als vernünftig waren. Spinoza mußte erfahren, daß er einer Illusion erlegen ist, der Illusion eines Theoretikers der Politik, der unterstellt, daß diejenigen, die er in seiner Theorie beschreibt, diese Theorie auch übernehmen, d. h. aus ihrer Perspektive sich von dem leiten lassen, was der Theoretiker als tauglich für den Staat erkennt. Aber nur wenn die Freiheit des Geistigen etwas ist, das die Individuen tatsächlich begehren, wird man sagen können, daß ein Staat, der den Bezug darauf wahrt, in sich stabil ist, weil er dann ein gemeinsamer Bezugspunkt des individuellen Begehrens ist. Wird dies ausgeblendet, dann hat die auf die Vernunft der Individuen sich beziehende Theorie einen normativen Gehalt, der lediglich Vorschriften für das affektive Begehren formuliert, die dieses nicht bestimmen können, solange sie ihm transzendent und darin äußerlich sind.

Genau das hat die Analyse der Verfassung des individuellen conatus in der »Ethik« ergeben. Die Vernunft hat eine ihr allein zukommende Kraft der Lebensgestaltung nur, wenn sie dem conatus nicht mehr äußerlich ist und das menschliche Begehren nichts als eine Weise des Erkennens ist, in der der Mensch zugleich in höchstem Maße emotional betroffen ist. Dies entwickelt Spinoza, fern von aller Politik, im letzten Teil der »Ethik«,

der der Macht des Intellekts und darin der menschlichen Freiheit gewidmet ist. Daß der dort beschriebene Weg, wie es in der »Ethik« heißt, »sehr schwierig« ist, das wird im »Politischen Traktat« in der Einleitung, in der Spinoza erörtert, was Politik ist und sein kann (I, 5), wiederholt, um zu unterstreichen, daß dieser Weg der Politik nicht offen ist. Die Vernunft müßte, um wirkungsvoll zu sein, eine Gestalt annehmen, die sie bei den meisten nicht haben kann, während ihrer Gestalt des bloß Präskriptiven nur derjenige eine Wirkungskraft einräumen wird, der hinsichtlich dessen, was menschliches Begehren ist, ahnungslos ist. »Wer sich deshalb einredet, eine Menschenmenge oder diejenigen, die in öffentlichen Angelegenheiten zerstritten sind, könnten dazu gebracht werden, nach einer bloßen Vorschrift der Vernunft zu leben, der träumt vom goldenen Zeitalter der Dichter oder von einem Märchen« (I, 5). So setzt sich der »Politische Traktat« von dem Programm des »Theologisch-Politischen Traktats« ab und blendet auch weitgehend den Gesichtspunkt aus, daß die Politik ein Hilfsmittel ist, dessen der Weise auf dem ihm eigenen Weg eines gelingenden Lebens bedarf.<sup>5</sup> Wird diese Funktion auch nicht in Frage gestellt, so ist die Theorie der Politik doch unabhängig von einem Ziel zu entwickeln, das dem politischen Geschäft transzendent ist. Die Frage ist allein, wie der Staat verfaßt sein muß, damit er angesichts des affektiven Begehrens ein friedvolles Leben der Menschen untereinander sicherstellen kann. Spinozas Grundthese ist, daß der Staat hierfür eine in sich stabile Organisation sein muß, deren Stabilität unabhängig von dem Vernunftgebrauch der Individuen ist und auch von subjektiven Einstellungen, die sich auf Redlichkeit oder sonst irgendeine moralische Haltung stützen, die vielmehr so verfaßt sein muß, daß sie in den für Angelegenheiten des Staates Verantwortung tragenden Subjekten destabilisierende Faktoren gar nicht erst aufkommen läßt.

<sup>5</sup> Zum internen Verhältnis der drei Politik-Konzeptionen vgl. L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris 1976.

*2. Politik und Natur*

Von dieser Grundthese her kann das Anliegen des Traktats gut verständlich gemacht werden. Subjekte sind auf der Basis eines je individuellen Strebens, das nicht schon vernunftorientiert ist, in ein Geflecht zu integrieren, das sie in ihrem Streben dann bestimmt, wenn es sich auf etwas stützt, das, in der Natur des Menschen gelegen, allen Menschen gemeinsam ist. Und es sieht so aus, als wolle Spinoza das Zustandekommen eines solchen Geflechts als einen natürlichen Vorgang beschreiben. Das Gemeinsame der Menschen sei deren Affektivität, in der sich das Merkmal eines jeden Individuums, Macht zu sein, ursprünglich äußert. An sie wird der Staat so gebunden, daß er als das Resultat eines affektiven Strebens der Menschen erscheint, das ihn eine gemeinsame Macht sein läßt, durch die er zugleich höchste Macht ist, die ihm die Gewalt (*potestas*) verleiht, kraft seiner Machtfülle das bloß individuelle Streben, das konfliktrichtig ist, in Schranken zu halten und so Frieden unter den Individuen zu stiften. Wie eine Gemeinsamkeit des affektiven Strebens möglich ist, versucht Spinoza in einem ersten Zugriff aus der Faktizität menschlichen Strebens in dessen Bedürftigkeit zu beantworten, die den einzelnen Menschen in seinem Aussein auf Selbsterhaltung mit anderen Menschen, auf die er angewiesen ist, schon eine natürliche Verbindung eingehen läßt. »Wenn zwei auf einmal zusammenkommen (*convenire*) und ihre Kräfte verbinden, dann vermögen sie zusammen mehr ...« (II, 13), mit diesem Satz eröffnet Spinoza die Darlegung des natürlichen Fundaments des Staates. Es ist die Beschreibung dessen, was die Menschen, weil sie auf Machterhalt aus sind, schon im natürlichen Zustand tun. Der Zusammenschluß der Individuen, aus dem der Staat resultiert, ist, so verstanden, ein natürliches Ereignis, das immer schon geschieht, weil Menschen in ihrem Selbsterhaltungsstreben, sich einander anpassend und sich arrangierend, zu natürlichen Bündnissen gelangen. Gerade im Begrenztsein der eigenen Macht durch äußere Mächte übertragen sie immer schon einander ihre Macht, ohne daß es dafür eines eigenen Aktes beschließender Übereinkunft bedürfte. Jener Akt, kraft dessen die Menschen

den Naturzustand verlassen, hätte, wie in der Vertragstheorie von Hobbes, die Konsequenz, den Staat gegen das natürliche Streben der Individuen als ein künstliches Gebilde anzusehen, das, abgehoben von den natürlichen Antrieben der Individuen, kein ihnen gemeinsames Gebilde wäre. Dieses Verständnis des Staates als Resultat naturwüchsigen Sichzusammenfindens von im affektiven Streben sich manifestierenden Kräften hat Spinoza in der Einleitung von einem Vorrang der tatsächlichen politischen Praxis gegenüber aller bloßen Theorie sprechen lassen. Alles den Menschen Förderliche sei von ihnen tatsächlich erprobt und alles der Tatsächlichkeit sich Entziehende könne ihnen nicht förderlich sein (I, 3).

Andererseits, Spinoza betont es zur Genüge, führt das tatsächliche affektgeleitete Streben der Menschen jedoch keineswegs zu einem einträchtigen Zusammen der Menschen, sondern primär zu einem konfliktträchtigen Gegeneinander. Insofern dieser Tatbestand nicht das Resultat einer Verdammung der Affekte ist, sondern ihrer Beschreibung, in der Spinoza ein unerreichter Meister ist, und insofern sich auch nirgendwo ein in sich stabiles Staatsgebilde aufzeigen läßt, müßte eher angenommen werden, daß es die Menschen sind, die, immer noch zerstritten, irgend etwas falsch gemacht haben und nicht nur, wie Spinoza unterstellt, die Theoretiker in ihren falschen Beschreibungen der menschlichen Natur. Man kann diesem Vorbehalt nicht entgehen, indem man die Entstehung des Staates nach einem physikalischen Modell sich arrangierender und miteinander verknüpfender Kräfte zu erläutern sucht, das Spinoza in der »Ethik« in bezug auf Körper entwickelt hat.<sup>6</sup> Dort hat er in einer Physik des Körpers (nach Lehrsatz 13 des Zweiten Teils), orientiert an dem cartesischen Begriff der Bewegungsgröße, Körper, die einander anliegen oder die sich ihre Bewegungen nach einer bestimmten Regel wechselseitig mitteilen (*communicare*), als miteinander vereinigte Körper (*corpora invicem unita*) definiert, die alle zusammen einen Körper, d. h. ein Individuum

<sup>6</sup> Verteidigt besonders von A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris 1969, <sup>2</sup>1988.

bilden (*omnia simul unum corpus sive individuum componere*), das wiederum mit anderen Individuen dieser Art ein größeres Ganzes, das seinerseits einen einheitlichen Körper bildet, ausmacht bis hin zu der ganzen Natur (*tota natura*), die, wie es im scholion zu lemma 7 heißt, ein Individuum ist, das, wie immer die einzelnen Körper als dessen Teile sich verändern mögen, der eigenen Gestalt nach unverändert bleibt (*absque ulla ejus formae mutatione*).

Es ist unschwer zu sehen, daß sich dieses Modell auf die Theorie des Staates nicht übertragen läßt.<sup>7</sup> Denn 1. sind menschliche Individuen, die sich aufgrund ihrer Affektivität zu einem Staat zusammenfinden, nicht primär Körper, sondern vorstellende und damit geistige Wesen, und 2. hat die sich bei aller internen Veränderung gleichbleibende Gestalt des ganzen Universums nichts mit der Gestalt eines Staates zu tun, der, anders als die Natur im Ganzen, ein von Menschen zustandegebrachtes Gebilde ist. Die Gestalt der Natur im Ganzen ist ein vermittelter unendlicher Modus, von Spinoza »*facies totius universi*« genannt (Brief 64), der, aus der Natur Gottes folgend, ewig ist und den endlichen Modi logisch vorausgeht, worin er deren Aktivität immer schon bestimmt. Der Staat geht hingegen nicht endlichen Modi logisch voraus, sondern ist erst deren Resultat; und er ist auch nicht ewig, sondern bestenfalls immerwährend (»*aeternum*«), also ein in die Zeit fallendes Gebilde und damit zeitlichen Veränderungen unterworfen. Daß Menschen natürlicherweise auf ein staatliches Gebilde aus sind, kann nicht heißen, daß sie in ihrem Streben schon durch ein solches Gebilde bestimmt sind, das, ihnen immanent, ihr Streben leitete.

Dem menschlichen Streben geht keine Gemeinsamkeit voraus, die analog wäre zu dem, was sich in der Sphäre sich bewegender Körper ereignet. Es ist durch eine Selbstbezüglichkeit in Form subjektiven Sichverstehens gekennzeichnet, weil der Mensch in

<sup>7</sup> Vgl. L. Rice, *Individual and Community in Spinoza's Social Psychology*. In: E. Curley / P.-F. Moreau (Hg.), *Spinoza. Issues and Directions*, Leiden 1990.

seinem affektiven Begehren nicht nur, wie jedes Seiende, danach strebt, sich zu erhalten (in suo esse perseverare), sondern auch ein Bewußtsein davon hat, daß es dabei um sein eigenes Sein geht. Wie undeutlich dieses Bewußtsein auch sein mag und welche unklare Vorstellung der Mensch dabei von dem haben mag, was er selber ist, er hat immer noch eine Vorstellung von sich, die in sein Streben eingeht und dieses ausgestaltet. Deshalb gibt es unterschiedliche Theorien des Staates, gewiß mehr oder minder gute, die aber, ob gut oder schlecht, in die politische Praxis selber eingehen und das politische Handeln bestimmen, anders als es in der Physik von Körpern der Fall ist, die sich nach einer Gesetzmäßigkeit bewegen, die unabhängig davon ist, wie sie verstanden wird. Und deshalb macht es sich Spinoza wohl zu einfach, wenn er das eigene theoretische Geschäft nur als Zurückweisung falscher Theorien versteht, den entgegenüber es bloß darauf ankomme, die tatsächlich geschehende politische Praxis aus der Natur des Menschen zu rechtfertigen. Denn jene Theorien, die in Spinozas Augen falsch sind, sind nicht bloß willkürliche Konstruktionen, die Träumereien nachhängen; sie greifen vielmehr ein Selbstverständnis, das Menschen haben, auf, das, mag es auch falsch sein, denn irren ist menschlich, wie Spinoza selber weiß (II, 12), wirklich vorhanden ist und insofern das menschliche Sichverhalten, das von Vorstellungen, Wissen und Erwartungen geleitet ist, auch tatsächlich bestimmt. Hatte Spinoza im »Theologisch-Politischen Traktat« unterstellt, daß die Individuen in ihrem Sichverhalten an einer richtigen Theorie zumindest orientiert sind, nämlich an derjenigen, die Spinoza entwickelt, so scheint er in dem »Politischen Traktat« mit der Preisgabe dieses Konzepts in das andere Extrem zu verfallen, nämlich zu unterstellen, daß Individuen überhaupt nicht von Theorien geleitet sind und ihr Begehren sich so natürlich vollziehe wie die Bewegungen von Körpern im Raum des bloß Physischen.

In Wirklichkeit hält Spinoza in unserem Traktat das Modell des Physischen aber gar nicht durch. Man kann sich das an Spinozas Begriff von Natur verdeutlichen, der in den Begriff des Naturzustandes ebenso wie in den des Naturrechts und den des Staates als eines natürlichen Dinges eingeht. Basis all dieser Begriffe ist

der Begriff der Macht (*potentia*).<sup>8</sup> Naturzustand und politischer Zustand sind gleichermaßen Ausdruck der menschlichen Macht, die sich in ihnen nur unterschiedlich ausdrückt. Und sie ist es auch, an die der für die Staatstheorie zentrale Begriff des Rechts gebunden ist. Macht *ist* ein Individuum, das ist Spinozas erste systematische Überlegung in unserem Traktat, weil es ein Modus der göttlichen Substanz ist, welche wesentlich sich betätigende Macht ist, die sich in Form einer immanenten Kausalität in ihren Produkten, den Modi, äußert, denen deshalb das ihr wesentliche Merkmal ebenfalls wesentlich zukommt. Diese Macht hat bei einem endlichen Modus, der durch die Macht anderer Modi begrenzt ist, die Gestalt eines *conatus*, worin sie eine Tätigkeit ist, die durch andere Modi bestimmt ist, darin aber immer noch Tätigkeit *dieses* Modus ist, der dies, überhaupt Macht zu sein, nicht erst durch andere Modi erhält, sondern durch Gott, wenn auch notwendigerweise im Kontext mit allen anderen Modi, die Gott auch produziert.

Diese Macht eines einzelnen Dinges und damit auch des Menschen wird von Spinoza als dessen Recht bezeichnet, das ein Recht der Natur ist, weil es unabhängig vom Staat und dem durch es gesetzten Recht ist, also dem Menschen auch schon im vorstaatlichen Naturzustand zukommt. Die natürliche Macht als ein Recht zu bezeichnen, steht allerdings zugleich unter der Perspektive auf das gesetzte Recht. Nur ein solcher Hinblick rechtfertigt es, auch mit der Macht Gottes den Begriff des Rechts zu verbinden (II, 3) eine Verbindung, die sich in der »Ethik«, in der die Theorie Gottes entwickelt wird, nirgendwo findet und die in bloß ontologischer Perspektive auch sinnlos ist. Erst im Hinblick auf das Recht, das vom Menschen in positiver Gesetzgebung geschaffen wird, erhält ein Recht, das Gott zugesprochen wird, einen Sinn, nämlich das, was sich von Gott herleitet, die Macht eines Individuums, als eine unantastbare Instanz einzuführen, gegen die ein Staat in seiner Gesetzgebung nichts vermag. Gegen sie Rechtsgesetze zu erlassen, bedeutet, daß solche Gesetze wirkungslos sind.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu D. J. Den Uyl, *Power, State and Freedom. An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Assen 1983.

Mit »Naturrecht« wird dann zwar einerseits nur das Sichäußern eines individuellen *conatus*, also das, was ohnehin geschieht, mit einem weiteren Namen belegt, der diesem Geschehen nichts hinzufügt, andererseits aber dieses Sichäußern als Ausdruck je individueller Macht gegen ein falsches Verständnis verteidigt. Und genau dort hat der Rechtsbegriff seinen genuinen Ort, nicht dort, wo es nichts zu verteidigen gibt, also nicht in bezug auf Gott und auf die Natur im Ganzen. Auch sie können zwar vom Menschen falsch verstanden werden, doch bleiben sie von einem solchen Verständnis unberührt, während der Mensch durch die Weise, in der andere Menschen ihn verstehen, tatsächlich beschränkt wird. Es ist die Macht des Geistes, durch die sich Menschen in ihrem Sichentfalten wechselseitig unterdrücken; sie ist es, nicht die Körperkraft, die zu Konflikten unter den Menschen führt und Menschen zu Wesen macht, die sich mehr als andere Wesen voreinander fürchten müssen (II, 11 und 14). Deshalb ist es irreführend, wenn Spinoza in seiner verdeckten Polemik gegen Hobbes, der zwischen Recht und Natur strikt geschieden hat, von einem Recht der Natur im Ganzen spricht (II, 4), deren Gesetzlichkeit ohnehin nicht verletzt werden kann und die sich kraft dieser Gesetzlichkeit auch immer selbst erhält. Und erst recht irreführend ist es, das Recht des Menschen von den Gesetzen dieser Natur her verstehen zu wollen (II, 5). Denn das hieße, ihn als einen bloßen Teil der Natur im Ganzen zu verstehen, der lediglich zu deren Erhaltung seinen Beitrag leistete, gleichgültig was dabei mit ihm selbst geschieht. Es ginge einem Menschen dann nicht um die eigene Selbsterhaltung, sondern nur um die der ganzen Natur; sie zu erhalten, bedürfte es gewiß keines Staates.

Nur derjenige, der unterdrückt werden kann, steht unter einem Begriff des Rechts, und zwar unter fremdem Recht, wenn das tatsächlich geschieht, und unter eigenem, wenn er jene unterdrückende äußere Gewalt zurückweisen und darin ein Leben führen kann, das der eigenen Sinnesart gemäß ist. Mit diesen Überlegungen (II, 9) beginnt Spinozas Theorie des Staates als einer Organisationsform, die das Recht eigens im Blick hat und die als das Medium verstanden wird, das dem einzelnen das ihm



eigene Naturrecht sichert, etwas, was dieser in außerstaatlicher Vereinzelung für sich allein nicht kann. Daß diese Sicherung erst durch positive Gesetze des Staates zu erbringen ist, ist Konsequenz der vorpositiven Bindung des Rechts eines Individuums an dessen Macht. Denn wenn Recht und Macht identisch sind und Macht nur in ihren Äußerungen ist, dann ist das Recht eines Individuums in seinem Umfang und damit in seiner Wirksamkeit von der Reichweite der Macht bestimmt, die durch die Übermacht von Äußerem begrenzt ist. Sie ist nicht Ursache dafür, daß ein einzelnes Ding überhaupt Macht ist, aber doch Ursache dafür, daß ein Individuum sich nicht aus sich heraus entfalten kann. Es gelangt nicht zu seinem Recht, weil die eigene Macht faktisch eingeschränkt ist. Das bloße Sichberufen auf ein Naturrecht kann daran nichts ändern, weil das an die Macht gebundene Recht auch an die Weise gebunden ist, in der sich die Macht äußert. Sie ist ein Vollzug, dem das Individuum nie vorweg sein kann, und deshalb hält Spinoza von dem Recht als Naturrecht alle Verbindlichkeit eines Gebietens oder Verbotens fern, die den Menschen auf etwas hin verpflichten könnte (II, 8). Ein Sichberufen auf es garantierte dem Menschen nicht mehr, als er kraft seiner Macht ohnehin kann, also gar nichts. Deshalb ist das Naturrecht in einem durch Vereinzelung gekennzeichneten Naturzustand bedeutungslos (II, 15). Genießen kann es der einzelne nur in einem Staat, der es sichert mit Hilfe seiner eigens erlassenen Rechtsgesetze, die, einmal erlassen, eine für die Untertanen des Staates verbindliche Kraft haben und darin dem einzelnen etwas garantieren: den Schutz vor der Gewaltsamkeit durch eine äußere Übermacht.

Das Naturrecht des einzelnen, das im Naturzustand bedeutungslos ist, hat gleichwohl eine fundamentale Bedeutung für den Staat.<sup>9</sup> Denn die Verbindlichkeit der Rechtsgesetze ist davon abhängig, daß der gesetzgebende Staat über hinreichende Macht

<sup>9</sup> Man wird deshalb Spinoza nicht in die Reihe der Rechtspositivisten (so M. Walther, *Spinoza und der Rechtspositivismus*. In: E. Giancotti (Hg.), *Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, Neapel 1985) einordnen können.

verfügt, was nur der Fall ist, wenn er sich auf die Macht der Individuen, die seine Bürger sind, und damit auf deren Recht stützt. Spinoza zufolge ist das dann der Fall, wenn er sich als deren gemeinsame Macht erweist, d. h. wenn er etwas ist, das allein *durch* die Individuen ist. Unter dieser Voraussetzung ist das, was von Staats wegen zu Recht (jure) geschieht, mit äußerer Gewalt unvereinbar, so daß der vom Staat ausgehende Zwang nichts den Individuen Äußeres ist, anders als der Zwang, der im Naturzustand, ausgeübt auf einen von einem anderen, der mächtiger ist als dieser, immer schon stattfindet und der eine bloße Gewalttätigkeit ist. Die zwingende Gewalt (potestas) des Staates, die als bloße Gewalt willkürlich sein kann, ist, gebunden an die Macht (potentia) des Staates, gegenüber den Untertanen genau dann nicht willkürlich, wenn sie deren gemeinsame Macht ist. Eine solche Legitimation der Gewalt des Staates steht unter keinen moralischen Ansprüchen, die naturrechtlich verankert wären, aber doch unter Ansprüchen, die von den Individuen und deren Macht ausgehen. Und weil die Macht des einzelnen dessen Naturrecht ist, ist dieses, so hat es Spinoza gegen Hobbes formuliert, in der Theorie des Staates immer unangetastet zu lassen (Brief 50). Individuen werden ihr Naturrecht nicht preisgeben und einem anderen übertragen, auch nicht einer staatlichen Souveränität, weil sie es gar nicht können. Auch wenn sie es im Eingeschränktsein ihrer Macht faktisch auf andere übertragen, werden sie immer etwas von ihm zurückbehalten, weil die Macht, obschon sie in ihren Äußerungen ist, in diesen nicht aufgeht. Sie ist immer noch die Macht eines Individuums, dem es um sich selber geht, um den eigenen Vorteil und Nutzen. Individuen werden einem Staat nicht zustimmen, sondern gegen ihn rebellieren, der ihnen nicht das garantiert, worauf sie selber aus sind: eine Sicherheit, gemäß ihrer eigenen Macht tätig zu sein und darin ihres Naturrechts inne zu werden, etwas, das ihnen im Naturzustand wegen einer sie bedrohenden Übermacht der anderen, die nicht rechtsgesetzlich geregelt ist, nicht möglich ist. Die Sicherheit, die herzustellen die Rechtsgesetze des Staates dienen, ist folglich die Sicherung von etwas, das der Gesetzgebung vorausgeht: daß Individuen sich selbst, ungezwungen durch andere,

betätigen können. Der hierfür zu stiftende Frieden, die zentrale Aufgabe des Staates, kann deshalb, anders als bei Hobbes<sup>10</sup>, nicht in negativer Weise als Abwesenheit von Krieg verstanden werden (V, 4), sondern nur in positiver Weise als eine Tugend (*virtus*), in der die Bürger selber tätig sind. Und sie bestimmt Spinoza als eine solche, die an den Geist gebunden ist (V, 5), weil sie ein Wissen des Individuums um sich selber einschließt.

Unter dieser Voraussetzung ist nicht zu sehen, wie die Entstehung des Staates aus den affektiven Machtausübungen von Individuen verständlich gemacht werden könnte, weil in ihnen die Individuen divergieren und nicht zu einer Einheit gelangen, die erlaubte, von einer gemeinsamen Macht zu sprechen. Zwar behauptet Spinoza, daß sich im Naturzustand und im politischen Zustand ein und derselbe Affekt, erläutert an dem der Furcht, durchhalte und nur hinsichtlich seines Gegenstandes verschieden sei und daß Individuen, anders als im Naturzustand, im Staat »ein und denselben Urheber von Sicherheit« haben, wodurch ihnen zugleich »ein und dieselbe Lebensweise« garantiert werde (III, 3). Er setzt dabei aber schon voraus, daß der Staat als gemeinsame Macht ein einheitliches Gebilde ist. Und er macht deutlich, daß, wenn von dem affektiven Streben der Individuen ausgegangen wird, im Hinblick auf eine solche Einheit das von der staatlichen Gesetzgebung Beschlossene lediglich »so genommen werden muß, als sei es von jedem einzelnen beschlossen worden« (III, 5). Bezogen auf die Faktizität des Strebens steht der Staat unter dem Aspekt eines »als ob«, der den Individuen etwas unterstellt, das nicht tatsächlich vorhanden ist. Dieses »als ob« ist insbesondere in die Formulierung eingegangen, daß die Menschen im Staat »wie von einem Geist geleitet werden (*una veluti mente ducuntur*)«, die erstmals dort gebraucht wird, wo Spinoza von dem Tatbestand eines schon bestehenden Staates ausgeht (II, 16). Es ist eine geistige Einheit, die, bezogen auf die Affekte, nicht wirklich sein kann, weil bei Menschen, die Affekten unterworfen sind, ein einheitlicher Geist gerade nicht vorhanden ist.

<sup>10</sup> Zu Spinoza und Hobbes vgl. die Einleitung von S. Zac in seiner Ausgabe des »Politischen Traktat«.

Indem die *veluti*-Formel diese Möglichkeit zurückweist, redet sie nicht einem Fanatismus derer das Wort, die sich von einem Geist, der sie fremdbestimmt, emotional zur Gemeinsamkeit eines blinden Aktionismus<sup>11</sup> aufstacheln lassen, wovon, um mit Spinoza zu reden, »jedes Zeitalter höchst traurige Beispiele erlebt hat« (III, 10).

Ist eine Gemeinsamkeit im Affektiven bloß fiktiv, dann läßt sich ein Staat, der durch gemeinsame Macht definiert ist, nicht aus dem affektiven Leben der Menschen herleiten. Es kann nur gezeigt werden, welche Bedingungen er von sich aus erfüllen muß, damit er sich als eine gemeinsame Macht erweist. Deshalb entwickelt Spinoza die Staatstheorie in zwei voneinander unabhängigen Schritten. In einem ersten Schritt schließt er aus der Beschreibung des Naturzustandes, in dem der einzelne seines natürlichen Rechts nicht teilhaftig wird, auf das Erfordernis eines Staates, in dem Menschen gemeinsame Rechtsgesetze haben, und in einem zweiten Schritt beschreibt er die Bedingungen, die ein Staat erfüllen muß, damit gesagt werden kann, daß Menschen Rechtsgesetze haben, die ihnen tatsächlich gemeinsam sind. Die Trennung der beiden Betrachtungsweisen ist im Übergang von § 15 zu 16 des Kapitels II markiert. In § 15 stellt Spinoza den Genuß des natürlichen Rechts unter die Bedingung gemeinsamer Rechtsgesetze; in § 16 geht er vom Tatbestand gemeinsamer Rechtsgesetze aus, um im Anschluß daran zu entwickeln, was diese Annahme impliziert. So unterstellt die vage Formel des »wie von einem Geist Geleitetwerdens aller« in 16, daß Menschen gemeinsame Rechtsgesetze schon haben. Und in 17 wird das der Souveränität des Staates zukommende Recht schlicht als ein durch die Macht der Menge (*multitudo*) bestimmtes Recht definiert. Das Bestehen von »*multitudo*« als Name für jene tatsächliche Einheit aller, die die gemeinsame Macht der Individuen verkörpert, wird angenommen, wenn von einem höchsten Recht staatlicher Souveränität soll gesprochen werden können,

<sup>11</sup> Eine extrem aktionistische Interpretation findet sich bei A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Mailand 1981.

ohne daß erwiesen wäre, wie sie möglich ist. So wenig wie die Quasi-Einheit des Geistigen einem Staat vorangeht, so wenig besteht die multitudo unabhängig von ihm. Sie ist vielmehr nur in einem Staat, dessen höchste Macht die Macht der Menge und nichts anderes ist. Wenn die Genese einer einheitlichen Menge sich nicht aufzeigen läßt und damit auch nicht deren Wirklichkeit, dann kann der Staat, dessen Strukturen Spinoza unter der Annahme eines Zusammenfalls von Menge und Staat beschreibt, gar kein wirklicher Staat sein. Spinoza müßte mit ihm die Form eines optimalen Staates im Blick haben, der, obwohl nur ein Ideal, immerhin den Vorzug hätte, daß von ihm her wirkliche Staaten in ihrer Leistungsfähigkeit sich *beurteilen* ließen. Er wäre aber nur ein theoretischer Entwurf, der die Gründe enthält, warum Staaten zerfallen, wenn sie hinter ihm zurückbleiben. Praktisch bedeutsam wäre eine solche Beurteilung erst, wenn sich zeigen ließe, daß ein so konzipierter Staat keine bloße Idee ist, sondern ein Gebilde, das sich verwirklichen läßt.

### 3. Staat und Individuum

Spinozas Bemühen, den Nachweis der Wirklichkeit eines solchen Staates zu erbringen, steht nun in einer eigentümlichen Spannung zu dem Tatbestand, daß der Staat, nimmt man den Ausgang von den Individuen in deren Sichverhalten, etwas ist, das erst aussteht. Kriterium der Wirklichkeit eines Staates ist für Spinoza sein Bestehen im Sinne einer sich durchhaltenden Stabilität, und Spinozas Hauptanliegen ist zu zeigen, wie er gegen eine Gefährdung zustandegebracht werden kann. Gefährdet ist er durch die Individuen, die Interessen verfolgen, die einer Gemeinsamkeit entgegenstehen, gegen die er sich als ein gemeinsamer Staat etablieren muß. Spinoza zufolge wird ein Staat dieser Gefährdung entgehen, weil er ein natürliches Ding ist, das wie jedes Individuum nach Selbsterhaltung strebe und deshalb Gesetze erlassen wird, die der eigenen Selbsterhaltung dienen. Doch ist er ein natürliches Ding nur, sofern er an das natürliche Streben der Individuen gebunden ist, gegen das er nichts vermag,

worin er mitnichten schon ein Ding ist, dem ein einheitlicher conatus zukäme. Aus dem vermeintlichen Streben eines Gemeinwesens nach Selbsterhaltung kann so wenig der Erlaß guter Gesetze hergeleitet werden wie aus dem tatsächlichen Selbsterhaltungsstreben eines Individuums das Ergreifen guter Mittel, die der Selbsterhaltung wirklich dienen.

Spinoza will deshalb nicht nur beschreiben, welche zu erlassenden Gesetze gut sind, weil der Verweis auf ein Gutes, bezogen auf die Tatsächlichkeit, bloß präskriptiv ist, analog zur Einführung der »dictamina rationis« im Zusammenhang der Theorie einer möglichen Beherrschung der Affekte im Vierten Teil der »Ethik«. <sup>12</sup> Wie dort in einem zweiten Schritt zu zeigen ist, inwiefern die Theorie des Guten keine bloße Vorschrift ist, folgt auch hier auf die Beschreibung in einem zweiten Schritt die rechtfertigende Begründung. Die Kapitel zu den Regierungsformen der Monarchie und Aristokratie machen dies deutlich. Spinoza entwickelt zunächst jeweils die grundlegenden Gesetze, die das Gesetzgebungsverfahren im einzelnen regeln, und bedient sich hierbei über weite Strecken im Gebrauch des Konjunktivs <sup>13</sup> eines Modus des Unwirklichen, der anzeigt, wie Gesetze sein sollen, damit das Gemeinwesen einen Bestand haben kann. Und im Anschluß daran will er nachweisen, daß diese Gesetze tatsächlich erlassen werden können, worin jene Vorschriften erst einen Wirklichkeitsbezug erhalten, durch den sie gerechtfertigt sind: »Es genügt nicht, wenn man gezeigt hat, was geschehen sollte; man muß vielmehr vor allem zeigen, wie es möglich ist, daß ...« (VII, 2). Das, was geschehen kann, muß sich aus dem Können des Staates herleiten lassen, d. h. aus dessen Macht, die ihre Wirklichkeit aber allein darin hat, tatsächlich die gemeinsame Macht der Individuen zu sein.

<sup>12</sup> Vgl. W. Bartuschat, Die Theorie des Guten im 4. Teil der »Ethik«. In: A. Dominguez (Hg.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Ciudad Real 1992. Jetzt auch in M. Hampe/R. Schnepf (Hg.), *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlin 2006.

<sup>13</sup> Die Franzosen (Zac, Moreau, neuerdings auch Ramond), die in der Übersetzung einfach die Form des Futurs verwenden, verwischen die Differenz.

Die Frage, wie der Staat sich als eine solche Macht erweisen kann, läßt sich zunächst unter einem negativen Gesichtspunkt verfolgen. Er bestünde darin, den Staat auf ein Gemeinsames sich beziehen zu lassen, das unabhängig von den Äußerungen ist, in denen sich die Macht der Individuen artikuliert. So erhält beispielsweise der Begriff der Gerechtigkeit, der für Spinoza vor einer positiven Gesetzgebung keine Bedeutung hat (II, 23), auch durch die Positivität keine inhaltliche Füllung. Gerecht, so lesen wir, sei »derjenige, der den beständigen Willen hat, jedem das Seine zukommen zu lassen« (ebd.). Nicht über die dürftige Formel des naturrechtlichen gefaßten »*suum cuique tribuere*«, die der Kritik der Rechtspositivisten geradezu ausgesetzt ist, hinausgehend, hat diese Formel ihre Stärke darin, daß sie das, was das Seine ist, nicht inhaltlich bestimmt, sondern lediglich den Bezug auf einen jeden betont und darin jedem Individuum zugesteht, etwas als das Seine zu haben, das ihm nicht genommen werden kann. Die Berücksichtigung eines jeden, unangesehen seines spezifischen Könnens und der daraus sich herleitenden Fähigkeiten, sich unterschiedlich durchzusetzen und zur Geltung zu bringen, läßt die Gesetzgebung eines Gemeinwesens als Ausdruck einer gemeinsamen Macht erscheinen und darin zugleich als eine Gesetzgebung, die gerecht ist. Auch in den Begriff des Nutzens, über den ein Gemeinwesen in vorzüglicher Weise seine interne Stabilität erlangt, geht ein bloß formaler Gesichtspunkt ein. Eine Gemeinsamkeit der Bürger im Sinne jener Einheit, die terminologisch als *multitudo* gefaßt wird, sei nicht denkbar, wenn das Gemeinwesen nicht auf das aus wäre, »was die gesunde Vernunft als nützlich für alle Menschen ausgibt«, heißt es bei der Erläuterung der Reichweite der Macht und damit des Rechts des Gemeinwesens (III, 7). Auch hier wird nicht bestimmt, worin der Nutzen besteht, sondern allein betont, daß es um einen Nutzen geht, der alle Menschen und damit einen jeden Menschen betreffen muß, worin anerkannt wird, daß ein jeder etwas von sich aus ist und verfolgt. Deshalb können die Rechtsgesetze des Gemeinwesens auch nicht das betreffen, was so an die Innerlichkeit eines Individuums gebunden ist, daß es durch äußeren Zwang nicht genötigt werden kann: die Freiheit des Urteilens über Sachver-