

Tagungsbericht: Naturalismus und Demokratie. Spinozas ‚Politischer Traktat‘ im Kontext seines Systems

4. Tagung des Arbeitskreises Ideengeschichte der Deutschen Sektion der IVR (Bergkirchen bei Hannover, 17. bis 19. September 2007)

In der gegenwärtigen Philosophie, in der Rechts- und Staatsphilosophie zumal, führt Baruch de Spinoza (1632-1677) ein Schattendasein. Dass dies keineswegs immer so war, zeigt ein Blick auf die fruchtbare Spinoza-Rezeption durch die Rechtswissenschaft in der Weimarer Republik und im Umkreis der Wiener rechtstheoretischen Schule.¹ Das höchste Lob für Spinozas Denken findet bekanntlich G.W.F. Hegel: „Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein.“² Mit der NS-Diktatur endet die lebhafteste Spinoza-Diskussion, ohne in bundesrepublikanischer Zeit je wieder eine der Weimarer Jahre vergleichbare Renaissance zu erleben.

Dies ist erstaunlich, stellt Spinozas Rechts- und Staatsphilosophie doch vielfach eine echte Alternative, einen „dritten Weg“ zu Kant und Hegel dar. Verwiesen sei nur auf Spinozas realistischen Rechtsbegriff, sein überzeugtes Eintreten für die Demokratie als „natürlichste“ Regierungsform und seinen Entwurf einer „ersten Theorie diskursiver Öffentlichkeit“ (*Manfred Walther*).

Anlass genug, wie eine Abstimmung unter den bisherigen Teilnehmern des Arbeitskreises ergab, Spinozas *Politischer Traktat* (TP, 1677)³ – das unvollendet gebliebene Alterswerk zur Rechts- und Staatsphilosophie – zum Gegenstand einer Tagung zu machen. Das schon bei den früheren Tagungen des Arbeitskreises bewährte Vorgehen, einführende Überblicksreferate durch ausgewiesene Experten mit Textreferaten und Diskussion durch die Teilnehmer zu verbinden, erwies sich auch diesmal als ertragreich.

Nicht weniger als die Vermessung der ontologischen und erkenntnistheoretischen Rahmenbedingungen im Denken Spinozas unternahm *Wolfgang Bartuschat* (Hamburg), der auch die Ausgabe des Politischen Traktats im Meiner Verlag besorgt, in seinem Überblicksreferat. Eine Ontologie, die ihren Ausgang bei einem nicht-transzendenten Gottesbegriff nimmt und Gottes Essenz als „hervorbringende Kausalität“ (Macht, *potentia*) bestimmt, werde zu einer „Strukturanalyse des Unbedingten“. In diesem ontologischen Fluchtpunkt erweist sich, wie *Bartuschat* zeigte, dass Gott in allen Dingen präsent sei und daher auch der Mensch sich als ein Modus Gottes zu verstehen habe. Die „immanente Kausalität“ Gottes hat Folgen für die Wahrheitserkenntnis des Menschen, wie *Bartuschat* anhand von Spinozas „Lehre von der adäquaten Idee“⁴ darlegte, womit das Begreifen der Idee aus ihrer wahren Ursache gemeint sei. Haupthinderungsgrund für wahre Erkenntnis seien die menschlichen Affekte, denen der dritte Teil des Hauptwerks, der *Ethik* (1677), gewidmet ist und deren Ursprung im notwendigen Streben (*conatus*) eines jeden Individuums nach Selbsterhaltung liegt. Der Ursprung der zwischenmenschlichen Konflikte beruhe nach Spinoza auf der Verfasstheit des Menschen als eines Affektwesens, genauer der Instabilität von dessen Begehren (nicht etwa auf Güterknappheit). Zusammengefasst zeigten *Bartuschats* Ausführungen, dass nach Spinoza eine Staatsphilosophie ohne Kenntnis der onto-

1 Dazu s. den Vortrag von *Manfred Walther* sogleich unten.

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Werke (Red. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel), Bd. 20, 1979, 165.

3 Baruch de Spinoza, *Politischer Traktat* (übers. und hg. von W. Bartuschat), 1994.

4 Baruch de Spinoza, *Ethik*, Werke (hg. von K. Blumenstock), 1989, II, Def. 4.

logischen Zusammenhänge und dem Wissen dessen, was dem menschlichen Geist möglich ist, nicht realistisch betrieben werden kann.

Eine realistische Staatsphilosophie nimmt die Form einer Theorie der Praxis an. Wie *Stephan Kirste* (Heidelberg) am Kap. 1 TP aufwies, beinhaltet dies für Spinoza zum einen, dass sich die politische Theorie den Affekten als einer notwendigen, nicht abänderbaren Realität zu stellen habe, und zum anderen dass eine solche Theorie von der politischen Erfahrung ihren Ausgang nehme und diese auf den Begriff bringe. *Kirste* wies darauf hin, dass unter diesen Ausgangsbedingungen das Naturrecht bei Spinoza kein Vernunftrecht sein könne. Es handele es sich um eine nicht-normative politische Theorie.

Diese methodische Vorwahl hat Auswirkungen auf den Rechtsbegriff, wie *Manfred Walther* (Hannover) anhand von Kap. 2 TP nachwies. Wenn alles, was mit der *potentia* Gottes geschehe, recht sei, wie dort heißt, dann bestehe, so *Walther*, bei den natürlichen Dingen kein Rechtfertigungsbedürfnis mehr. Das natürliche Recht – als ein subjektives Recht jedes Individuums verstanden – reiche dann so weit, wie seine *potentia* reiche. Unter der Bedingung von Sozialität führe dies zu einem Koordinationsbedürfnis; nur unter gemeinsamen Rechtsgesetzen und korrespondierender Durchsetzungsmacht könne genügend Selbsterhaltungsmacht versammelt werden.⁵ Das Abhängigkeitsproblem, das durch diese „Sozialdisziplinierung“ entstehe, löse Spinoza dadurch, dass der Staat dem Einzelnen möglichst viele subjektive Rechte gewähren solle.

Die koordinierte Handlungsmacht im Staat, die sich in den Rechtsgesetzen manifestiert, wird von Spinoza auf den Begriff der Souveränität gebracht. „Souveränität“ wird von Spinoza, wie *Oliver Lembcke* (Jena) am ersten Teil von Kap. 3 TP aufzeigte, durch den Begriff der „Macht der Menge“ bestimmt. Sich dieser Macht der Menge zu unterwerfen, sei rational, sofern die Vernunft dies als nützlich für die Selbsterhaltung ausweise. Die Macht der Menge enthalte eine Reichweitenbegrenzung für Rechtsgesetze und stelle eine Verfügung konsens- und elitentheoretischer Elemente dar.

Auf die „Macht nach innen“ hat die Behandlung der „Macht nach außen“ zu erfolgen. Wie *Tilmann Altwicker* (Budapest) anhand des zweiten Teils von Kap. 3 TP erörterte, befänden sich die Staaten nach Spinoza in einem internationalen Naturzustand, gekennzeichnet durch die Abwesenheit eines internationalen Gemeinwohls, das freie Kriegsführungsrecht der Staaten sowie die Rechtsunverbindlichkeit völkerrechtlicher Verträge. Allerdings stelle Spinoza in Kap. 3, §§ 15, 16 Bedingungen vor, unter denen sich ein Völkerrecht denken lässt. Im Rahmen einer prozedural-konsensualen Völkerrechtstheorie entwerfe Spinoza einen internationalen Friedenszustand, der weder ein Weltstaat sei noch auch alle Staaten umfasse, sondern als regionaler Staatenbund den dauerhaften Frieden sichere.

Wenn es bei Spinoza heißt, der Zweck des Staates „ist nichts anderes als Frieden und Sicherheit“⁶, dann hat dies Folgen für die Einrichtung des Staates. *Tobias Herbst* (Berlin) zeigte, dass Spinoza in Kap. 4 den Staat mit den klassischen Aufgaben seiner Zeit betraue. Die Aufgabenwahrnehmung erfolge durch den Souverän, der an die eigenen Gesetze nicht gebunden sei, wohl aber an den Fundamentalzweck der Sicherstellung und Förderung der Selbsterhaltung der Individuen.

Da nicht alles, „was zu Recht geschieht, auch in bestmöglicher Weise geschieht“⁷, unternehme Spinoza, so *Manfred Leiner* (Jena), in Kap. 5 TP eine Umstellung der Argumentationsrichtung und frage nunmehr nach dem besten Staat. *Leiner* legte

5 Vgl. die genetische Definition des Staates in Kap. 2, § 16 TP, 27 f.

6 Kap. 5, § 2 TP, 63.

7 Kap. 5, § 1 TP, 63.

Spinozas Theorie des besten Staates anhand von acht Kriterien dar: Vernünftigkeit, Sicherheit, Friede, Eintracht, Rechtsbefolgung, ethische Qualität der Bürger, Regieren durch Hoffnung (nicht durch Furcht), Freiheit der Untertanen. *Leiner* sieht eine Überforderung des Staates, wenn Spinoza die mangelhafte Einrichtung der Rechtsgesetze für die Übertretungen der Bürger verantwortlich mache.⁸

In den Kapiteln 6 bis 10 TP entfaltet Spinoza das Institutionendesign von Monarchie und Aristokratie unter dem Gesichtspunkt ihrer Stabilität. Wie *Walther* in seinem zweiten Referat anhand von Kap. 6 und 7 TP darlegte, gehe es um die Frage, wie eine Monarchie organisiert werden könne, so dass die Menschen bereit seien, diese anzunehmen. Eine absolute Monarchie sei „Fiktion“, ein freies Volk werde nur eine konstitutionelle Monarchie einsetzen. Spinozas Position sei insofern konservativ, als die Regierungsform „anschlussfähig“ an die Mentalität des Volkes sein müsse. Nach Spinoza seien in einer freien Gesellschaft Konflikte unvermeidlich; diese sollten nicht unterdrückt, sondern gelöst werden. Diese Konfliktlösung werde nicht der Tugendhaftigkeit des Herrschers anheimgestellt, sondern wirksamen Institutionen. In seinem Folgereferat erörterte *Bartuschat* die Einrichtung der Aristokratie. *Bartuschat* hob hervor, dass der aristokratische Staat nach Spinoza nur von außen, nicht durch innere Instabilität vernichtet werden könne. Die Zugehörigkeit zur Patriziergemeinschaft, die sich in einer obersten Versammlung organisiere, werde durch Wahl erworben und dann durch das Gremium selbst ergänzt. Spinoza stelle eine Hierarchie der Staatsformen auf, nach der die Aristokratie besser als die Monarchie, die Demokratie besser als die Aristokratie sei.

Nach eigener Auskunft habe Spinoza die demokratische Regierungsform „lieber als alle anderen behandelt“.⁹ *Reiner Keil* (Heidelberg) stellte Spinozas Theorie der Demokratie vor, die definiert wird als „eine allgemeine Vereinigung von Menschen, die in ihrer Gesamtheit das höchste Recht zu allem hat, was sie vermag“.¹⁰ *Keil* hob den Zusammenhang von Demokratie und Frieden hervor, sowie dass Spinoza die Demokratie als die „natürlichste“ Regierungsform ansehe, da hier jeder nur dem folge, wozu er selbst zugestimmt habe.

Indem es nicht der Zweck des Staates ist, „die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren oder Automaten zu machen, sondern vielmehr zu bewirken, daß ... sie selbst frei ihre Vernunft gebrauchen“¹¹, finden sich Ansätze zu einer „Theorie der Öffentlichkeit“ bei Spinoza, die *Martin Hochhuth* (Freiburg) herausarbeitete. Unter Spinozas beachtlichen Argumenten für die Meinungsfreiheit stellte *Hochhuth* insbesondere heraus, dass es nach Spinoza unmöglich sei, „die Geister zu binden“, auch ein totaler Staat werde das *forum internum* nie erfassen. Die Meinungsfreiheit sei für Spinoza eine Bedingung für staatliche Stabilität.

In dem abschließenden Überblicksreferat zur Spinoza-Rezeption in der Rechts- und Staatslehre der Weimarer Republik zeigte *Walther*, dass die langfristige Wirkung der NS-Diktatur an der fehlenden Rezeptionsgeschichte Spinozas ablesbar sei. In der Weimarer Zeit fänden sich explizite Bezugnahmen auf Spinoza beispielsweise in Hugo Preuss' Werk „Vom Obrigkeitsstaat zum Volksstaat“ (1921), in welchem der Untergang des Kaiserreichs Untergang des Kaiserreichs im Rückgriff auf Spinoza gerechtfertigt und politiktheoretisch analysiert werde. Auch bei Carl Schmitt stellte *Walther* interessante

8 Vgl. Kap. 5, § 2 TP, 63.

9 Baruch de Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat* (hg. von G. Gawlick/F. Niewöhner), 1989, Kap. 16, 483.

10 Ibd., Kap. 16, 477 ff.

11 Ibd., Kap. 20, 605.

Bezüge zu Spinoza her. So scheine etwa in der „Verfassungslehre“ (1928) Spinozas Begriff der *potentia multitudinis* auf, wenn von der institutionell niemals einhegaren verfassunggebenden Gewalt als dem „formlos alle Formen bildend[en, T.A.]“¹² Urgrund die Rede ist. Eine bedeutsame, heute kaum mehr beachtete Rezeption von Spinozas Völkerrechtslehre finde sich bei Alfred Verdross und Gustaf Adolf Walz.

Wenn dieser Bericht der Dichte und dem Gedankenreichtum von Referaten und Diskussionen nicht gerecht wird, dann noch weit weniger der anregenden, zwanglosen Atmosphäre, die das Wagnis „Spinoza in 3 Tagen“ zu einem bleibenden Erlebnis gemacht hat. Nicht zuletzt gebührt dafür der Dank den Veranstaltern, *Wolfgang Bartuschat*, *Stephan Kirste* und *Manfred Waechter*. Gewiss ist, die Wiedergewinnung des staatsphilosophischen „Klassikers“ Spinoza hat längst begonnen.

T.A., Zöldkert u. 6/A, H-1025 Budapest/Ungarn, Tel. 0036-1-3257254,
E-Mail: tilmann_altwicker@yahoo.de

12 Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, 2003, 79 f.