

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 35 (1988)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Zum Fall Spinoza : Emanzipation der Vernunft und politischer Gehorsam

**Autor:** Secretan, Philibert

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760792>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 18.10.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

PHILIBERT SECRETAN

## Zum Fall Spinoza

### Emanzipation der Vernunft und politischer Gehorsam

Es ist von nicht geringem Interesse, sich darüber Gedanken zu machen, in welcher Art von politisch geordneter Gesellschaft man leben möchte. Dies gilt auch für den Philosophen, als Mensch und nicht nur als «Denkmaschine», und nimmt dem programmhaften Begriff «Staats- und Gesellschaftstheorie» etwas von seiner abstrakten Wissenschaftlichkeit. Hierdurch verlagert sich aber auch die Problematik der Grundprinzipien in diejenige der Wünsche und Erwartungen des Philosophen: nicht nur des Philosophen als partikulares Individuum, sondern als Mensch, der *denkerisch leben* will und somit, von dieser seiner existentiellen Bestimmung her, spezifische Anliegen gegenüber der Gesellschaft geltend macht.

So ist z. B. die Frage nach der politischen Theorie eines *Plato* nicht nur die Frage nach den Implikationen der Ideenlehre im «Staat» oder in den «Gesetzen», sondern auch diejenige seiner Motivationen zum politischen Denken: im Fall *Platos*, die rechtliche Tötung des verehrten Sokrates, die die Ungerechtigkeit des Gerichtsverfahrens und mehr noch die moralische Korruption der solches Verfahren rechtfertigenden Gesellschaft vor Augen stellt. Und weiter geht es um den Staat, in dem *Plato* als Philosoph eine ausgezeichnete, politisch-dialektische Rolle hätte spielen wollen.

Ein anderes Beispiel liefert *Rousseau*, dessen Haltung der Pariser Gesellschaft und den Genfer Behörden gegenüber zum einen durch sein persönliches Profil bestimmt ist, zum anderen nur über seine Staats- und Gesellschaftstheorie zu verstehen ist – eine Theorie die selbst wiederum

zu einem tieferen Erfassen des existentiellen Votums von Rousseau veranlaßt. Und hier erhöhe sich die Frage, ob sich Rousseau nicht in die Rolle eines Staatsgründers und eines Ur-Gesetzgebers hinein projiziert hat – also einer Art von juridischem Descartes –, wie namentlich aus Notizen am Rand seines Konstitutions-Projektes für Korsika zu entnehmen ist<sup>1</sup>.

Es geht uns aber hier nicht um spezifische, hermeneutische Erwägungen zu den Fällen von Plato oder Rousseau, sondern allgemein einfühend, um die existentielle Verbundenheit des politischen Theoretikers mit seinen Projekten, Vorstellungen, Utopien, die nie aus der Luft gegriffen sind. Persönliche Erlebnisse und innere Antriebe sind wenigstens als mitbestimmende Momente der Ausarbeitung einer Theorie zu berücksichtigen, wenn auch letzten Endes das Philosophische an der Sache doch im denkerischen Verfahren zu suchen ist. So auch beim Philosophen, von dem hier die Rede ist: bei *Baruch de Spinoza* (1632–1677), dessen Grundfrage sich folgenderweise formulieren läßt: In welchem Typ von Staat kann ein *frei denkender* Philosoph so leben, daß er auf keine Weise in denkerische Unfreiheit geraten könnte, aber auch so, daß er in keinem Fall den Staat gefährdet, der seine Denkfreiheit anerkennt?

Dies würde in etwa Platos Verlangen nach einem Staat ohne Philosophenmord entsprechen, und zugleich dem Begriff von Gesellschaft, den Rousseau zu Beginn des «*Contrat social*» programmatisch skizziert: «*Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'au paravant*»<sup>2</sup>.

Oder noch, um weiter dem Spinozistischen Grundanliegen nachzuspüren: Welcher Typ von Staat kann liberal genug sein, um seine Macht so zu beschränken, daß seine eigene «*naturhafte*» Notwendigkeit das notwendig zu Denkende nicht schmälert?

Es kann uns hier um nichts anderes gehen, als die auf diese Fragen gegebenen Antworten von innen, also auch von der Stellung Spinozas

<sup>1</sup> «*Noble peuple, je ne veux point vous donner des lois artificielles et systématiques inventées par des hommes, mais vous ramener sous les seules lois de la nature et de l'ordre qui commandent au cœur et ne tyrannisent pas les volontés*». *Constitution pour la Corse*, Fragments séparés, Pléiade, Paris 1964, 950.

<sup>2</sup> «*Contrat social*», livre I, chap. VI: Du pacte social.

her, richtig zu verstehen – was wiederum voraussetzt, daß Spinozas Situation in der holländischen Gesellschaft und in der politischen Lage des 17. Jahrhunderts in ihren ausschlaggebenden Aspekten erfaßt werden muß.

### 1. *Judentum und Emanzipation*

Baruch d’Espinozas geschichtlich-existentielle Ausgangslage ist die eines in der Amsterdamer Diaspora gut situierten, hochbegabten jungen Juden iberischer Abstammung. Sein Leben und Wirken werden sich fast ausschließlich in Holland abspielen, also in einem für seinen Liberalismus gepriesenen Staat, in dem jedoch gewaltige Spannungen zu spüren sind. Die «Vereinigten Provinzen» sind aus dem Aufstand des calvinistischen Nordens gegen Philipp II. im Jahr 1579 hervorgegangen. Diese politisch-religiöse Befreiungsbewegung gegen die Herrschaft der Spanier hat sich dann aber zu einem calvinistischen Konservatismus ausgereift, der sich mit dem Hause Oranje-Nassau identifizierte und dem eine Republikanische Partei entgegenstand, die 1650 an die Macht gelangen konnte. Es wurde eine Republik ausgerufen, die Cromwells Regime in England nicht unähnlich war. Die profilierteste Persönlichkeit dieser Republik war sicherlich Jan de Witt, der 1672, zusammen mit seinem Bruder Cornelis, ermordet wurde. In diesem Spannungsfeld hat Spinoza offensichtlich die Partei der Republikaner ergriffen.

Diese historisch belegte Spannung zwischen Monarchie und Republik weist freilich auf eine andere, viel tiefgründigere Spannung hin: auf den Konflikt zwischen den orthodoxen Juden der iberischen Synagoge, der die Familie Espinoza zugehört, und einer rationalistischen Auffassung von Tradition und Wissen, die namentlich vom Eindringen des Cartesianismus mitbestimmt ist – wobei die jüdische Kultur selbst schon eine rationalistische Tradition vorführen kann, die mit der Aristoteles-Rezeption im jüdischen und arabischen Mittelalter in Beziehung steht und zu der der junge Spinoza relativ früh Zugang gefunden hatte.

Diese Spannungen in Staat und Synagoge führen je zu einer doppelten Verbannung: Zuerst 1655 die Ausweisung aus der Synagoge, «cherem» genannt: «Nach dem Urteil der Engel und der Aussage der Heiligen verbannen, verfluchen, verwünschen und verdammen wir Baruch d’Espinoza ... Hütet euch: daß niemand mündlich noch schriftlich mit ihm verkehre ..., niemand eine von ihm gemachte oder

geschriebene Schrift lese»<sup>3</sup>. Dann eine zivile Verbannung aus dem Stadtrevier Amsterdam, immer auf den Antrieb der orthodoxen Obrigkeit der Synagoge. Doch steht der junge Spinoza unter dem unausgesprochenen Schutz der Linken des Amsterdamer Bürgerkollegiums, d. h. von Leuten, die mit dem freidenkerischen Freundeskreis Spinozas sympathisieren. Zu ihnen gehört ein angeheirateter Verwandter Jan de Witts.

Mit diesem religiösen Bruch ist ein Archetyp von weitreichender Wirkung entstanden: derjenige des emanzipierten Juden, der zum allgemeingültigen Paradigma der Emanzipation weiterentwickelt und von Marx vollständig in die Logik der dialektischen Entwicklung der Gesellschaft eingebaut worden ist. Mit der Verbannung wird in den Anfängen des modernen Bürgertums die Aufspaltung zwischen der konservativen Rechten und der freidenkerischen Linken zu einem Leitbild, das noch lange nicht am Verblassen ist.

Es wäre verfehlt, den aus der Synagoge und aus seiner Heimatstadt verwiesenen Baruch – der sich jetzt *Benedikt* nennen läßt – als einen armen, vereinsamten Menschen darzustellen. Er lebt sicherlich zurückgezogen, aber dies entspricht auch seinem meditativen Charakter und seiner eher kränklichen Konstitution. Auch blieben ihm viele Freunde treu, wie namentlich aus seinem regen Briefwechsel<sup>4</sup> zu entnehmen ist, und er genießt einen ungeschmälernten Ruhm. Seinen einfachen, aber keineswegs ärmlichen Unterhalt bestreitet er mit dem wissenschaftlich-technischen Handwerk eines Linsenschleifers für optische Geräte, die in jener Zeit zu den Errungenschaften einer Spitzentechnologie gehören. Eines steht jedoch fest: der Jude Spinoza lebt in einer ausgesprochenen Unsicherheit, und für ihn gelten der innere und der äußere Friede zu den wichtigsten Gütern, die man sich erhoffen darf<sup>5</sup>. Vom inneren Frieden ist zur Hauptsache in der «Ethik» die Rede. Von der politischen Ruhe und Eintracht und vom Frieden unter den Staaten soll nun ausführlicher gesprochen werden. Zwei Grundtexte sind dabei zu berücksichtigen: der «Tractatus theologico-politicus» aus dem Jahr 1670 und der vier Jahre später erschienene, aber unvollendet gebliebene «Tractatus politicus».

<sup>3</sup> Vgl. THEUN DE VRIES, *Spinoza*, Rowohlt's Monographien, Reinbeck b. Hamburg 1970, 41.

<sup>4</sup> Briefwechsel, übers. von Carl GEBHARDT, Leipzig 1914.

<sup>5</sup> Vgl. Geneviève BRYKMAN, *La judéité de Spinoza*, chap. V, Paris 1972.

## 2. *Theologische Politik*

Der «Theologisch-politische Traktat» – zwei Jahre vor der barbarischen Ermordung der Brüder de Witt geschrieben – ist eine politische Exegese der alt-testamentlichen Tradition. Er enthält wenigstens zwei Grundmotive, von denen aus ein reiferes Verständnis der Spinozistischen Staatstheorie gewonnen werden kann: Zum ersten das Thema der radikalen Unterscheidung und der unbedingt notwendigen Trennung von Vernunft und Glaube, zum zweiten der hermeneutische Übergang von einer Theokratie zu einer Demokratie, wobei die Sache vom Wort her verstanden werden muß, d. h. *von der Souveränität Gottes zur Volkssouveränität*, oder mit anderen Worten, vom Alten Bund zum Staatskontrakt, durch den sich ein Volk mit sich selbst verbündet.

1. Vorerst einiges zur Unterscheidung von Glaube und Vernunft: Glaube ist gleichbedeutend mit Theologie und Offenbarung durch den Geist. Vernunft heißt soviel wie Philosophie und natürliches Licht. Insofern sich der Glaube (oder die Theologie) keine Erkenntnisse anmaßt, sich also nicht mit der Vernunft mißt oder sie bemißt – was Theologie in negativem Sinne tut –, so steht ihr das Gebiet des richtigen Handelns oder das Heil durch die guten Werke zu. Was aber die Wahrheit anbelangt, d. h. die Erkenntnis, «davon bezeugt kein Geist außer die Vernunft». (XV) Unter der Voraussetzung der rigorosen Trennung von Glaube und Vernunft scheint es somit möglich, dem Glauben etwas abzugewinnen, was für die politische Theorie höchst wichtig sein wird: die Dimension des Gehorsams im Kontext der allgemeinen Praxis. Die Abwandlung des Glaubensgehorsams in den zivilen Gehorsam erscheint damit als ein durchgängiges Motiv der Spinozistischen Staatstheorie. Sie wird dem Philosophen erlauben, die Erkenntnis, d. h. das freie Denken, vollständig der Machtsphäre des Staates zu entziehen.

Mittels einer neuen, anti-kirchlichen Exegese ist es nun denkbar, dem biblischen Text die Grundelemente einer politischen Praxis zu entnehmen, oder – mit Feuerbach gesprochen – eine Theologie in eine Anthropologie zu verwandeln. Eigentlich geht es Spinoza darum, die jüdische, prophetische Theokratie durch hermeneutische Erkenntnis ihres Wahrheitskerns in eine religiös-staatliche Demokratie umzudeuten, und somit auch der Allgemeinheit der Menschen eine Stätte des Heils zu sichern. Wenn wir lesen: «Hätten wir nicht das Zeugnis der Schrift, so müßten wir am Heil fast aller Menschen zweifeln» (XV, in



fine), so dürfen wir getrost übersetzen: Hätten wir kein staatliches Ethos, so gäbe es kein Heil für die meisten Menschen, denn sie werden nie zur philosophischen Wahrheit und Weisheit gelangen.

Wie bereits gesagt, erlaubt die Trennung von Glaube und Vernunft, das theoretisch-philosophische Leben vom praktisch-sozialen abzuheben, was namentlich unter dem Titel «freies Denken» und «Freidenker» geschieht. Dieses «freie Denken» ist jedoch hier und jetzt noch ein spekulatives Denken, das sich als rein vernunftmäßiges vom theologischen Pseudo-Denken freigemacht hat und das somit in kritischer Einsicht erfahren kann, daß die «Wahrheit» des Prophetisch-Theologischen einzig im Politischen liegen kann. Was die rationalistische Bibel-exegese aufweist, ist an ihr schon vorausgesetzt: nur eine schon befreite Vernunft kann die Schrift so lesen, daß darin Theorie und Praxis, Denken und Wirken, philosophische Freiheit und Glaubensgehorsam als vollständig unvereinbar erscheinen.

Wie schon angedeutet, ist hier nicht nur von zwei getrennten Gebieten die Rede, sondern von zwei Heilswegen. Der eine ist der Heilsweg der rationalen Mystik, der philosophische Weg der «Ethik». Der andere ist der politische Weg der vernünftigen, jedoch hörigen Praxis. Im Moment aber, wo wir erfahren, daß der Staat, also die Institution der Praxis, zur Erbin des «Religiösen» erhoben ist und somit Anspruch auf Zivilgehorsam hat, muß die Frage nach dem Kern dieser Gleichsetzung von *religio* und *res publica* so wie nach ihrer inneren Beziehung zu dem gestellt werden, was wir – noch unpräziserweise – «Demokratie» genannt haben. Damit sind wir beim zweiten, oben angekündigten Hauptmotiv angelangt.

2. So wie es Hobbes parallel zu Spinoza und, in vielem Hobbes abgelesen, auch Rousseau getan hat, rekuriert Spinoza auf eine Theorie des Ur-Vertrages, durch den und in dem die Menschen den Staat, d. h. das *corpus civile* oder die *res publica*, ins Leben rufen. Somit ist auch für Spinoza der Staat ein Über-Mensch, ein Mensch über dem Menschen, an dem zu erkennen ist, worauf die Individuen – vernünftigerweise – verzichtet haben: aus innerem Dekret zu handeln. Während bei Hobbes der Gründungskontrakt den Naturzustand des Krieges aller gegen alle in einen neuen Zustand verwandelt – den Zustand der Zivil-Gesellschaft –, ist bei Spinoza der Staat der Alleinerbe einer von den Individuen, abgestreiften natürlichen Handlungsmacht, die durch die Macht aller anderen zur Wirkungslosigkeit verurteilt war. Doch nur als Bürger sind sie entmachtet, nicht aber als frei denkende und wollende Indivi-

duen, was einer grundlegenden Unterscheidung von öffentlichem Leben und Privatsphäre entspricht.

Indessen ist der Staat keinem anderen als dem Naturgesetz, also seiner eigenen Notwendigkeit unterworfen, was dem Begriff «Souveränität» abzulesen ist, und dem zu entnehmen ist, daß der Zivilgehorsam und allgemein die Gehorsamsbeziehung Bürger-Staat keine naturgebundene Beziehung ist. Das durch Macht gekennzeichnete Wesen «Staat» – Erbe der natürlichen Freiheit der Kontrahenten und an Gottes Stelle allmächtiger Gesetzgeber – hat also zu den Bürgern keine natürliche Beziehung. Zwar ist es nicht eine im Hobbesianischen Sinn «künstliche» (artificial), d. h. un-natürliche Beziehung, sondern eine «religiös» unnatürliche Beziehung: «Niemand erfährt aus der Natur, daß er Gott unterwürfig sein soll ...», und weiter: «Wenn die Menschen von Natur aus an das göttliche Gesetz gebunden wären, ... so wäre es überflüssig, daß Gott mit den Menschen ein Bündnis eingegangen wäre und sie durch einen Pakt und einen Schwur verpflichtet hätte ... Durch dieses Bündnis haben sie auf ihre natürliche Freiheit verzichtet, und ihr Naturrecht auf Gott verlegt, wie es auch im *status civilis* geschieht» (XVI).

In diesem zentralen Passus, wo biblisches Bündnis und staatsbildender Vertrag offensichtlich als gleichwertig dargestellt werden, übernimmt Spinoza die althergebrachte Unterscheidung *physei/thesei*, womit das waltende Gesetz (*thesei*) und die dazu gehörende Unterwürfigkeit als ein Religiosum ersten Ranges erscheint, was aber auch die Natur (*physis*) in den Bereich des Philosophischen – als verstandene Natur – einordnet. Die genaueste Anti-These zum freien Denken ist der «religiöse Gehorsam», zuerst Gott und dann dem Staat gegenüber. Daß aber der Glaubensgehorsam im Zivilgehorsam fortgesetzt wird und sich bewahrheitet, erscheint seinerseits wiederum als ein Votum der Vernunft. Damit zeigt sich die Vernunft in einem zweifachen Gesicht: *erstens* in Beziehung zur Natur als Erkenntnis der Notwendigkeit; *zweitens* als Verständnis dem Interesse der Menschen gegenüber, sich einer schützenden Macht zu unterstellen. Diese ver-doppelte Vernunft entspricht genau der Situation Spinozas, der zugleich als *Philosoph* politisch frei (obwohl in streng sachlicher Notwendigkeit) denken will und der als *Bürger* des holländischen Staates von dessen Gesetzen geschützt zu sein verlangt. Was es an Sein und Notwendigkeit zu erkennen gibt, zeichnet sich im Motto *Deus sive natura* aus; das, worin Schutz gesucht wird, könnte heißen *religio sive res publica*. Und so wie die Natur als Gott



erkannt werden soll, soll auch dem Herrn (Gott) in Form der Herrschaft des Staates – oder des machtvollen Gemeinwesens – Gehorsam geleistet werden. Im eigentlichsten Sinn wäre hier «logistikē latreia» am Platz.

Nur da, wo sich Theologie und Philosophie vermengt haben, wie z. B. im Christentum, ist es zu Konflikten zwischen Kirche und Staat gekommen. «Bei den Hebräern waren die Zustände ganz anders: deren Kirche fing gleichzeitig mit dem Staat an, und Moses, der das Staatsoberhaupt war, lehrte dem Volk die Religion, ordnete das heilige Amt und wählte dessen Diener aus ...» (XVII). Dieses Modell schwebt irgendwie Spinoza noch vor; es geht ihm um eine neue, nicht mehr theokratische, sondern demokratische Form der Einheit von Staat und Kirche, von Gesetz und Kult, also auch um eine Obrigkeit des Staates über alles, was in der Religion nicht in den Rahmen der individuellen Vorstellung gehört. Er strebt eine ent-theologisierte Gemeinschaft an, von der sich immer wieder die Frage stellt, ob sie mit dem übereinstimmt, was wir uns heute unter dem Begriff «Säkularisierung» vorstellen, oder ob nicht dabei noch etwas anderes mitklingt, das mit der Trennung von Philosophie und Religion in Zusammenhang steht.

Meines Erachtens liegt, wie gesagt, für Spinoza die Wahrheit der Religion in der Politik, jedoch nicht unbedingt weil das Politische säkular ist, sondern weil die Politik, als gesellschaftliche Praxis, am wenigsten mit dem Wissen in Kontakt steht, also auch am schwierigsten mit dem Wissen vermengt werden kann. So gesehen ist der ganze Spinozismus eine ungeheuer kräftige Abwehr gegen ein ideologisches Gemisch von Politik und Philosophie. Er ist aber auch auf der Aufspaltung von Wissenschaft und Recht, also von Vernunft und Wille aufgebaut, jedoch mit dem Hintergedanken, es zeige sich auf beiden ungleichen Wegen das Göttliche: in der Notwendigkeit des Erkennbaren und in der Allmacht des gesetzgebenden Staates.

Ent-Theologisierung, zum ideologie-kritischen Thema par excellence geworden, ermöglicht uns aber auch einen Einstieg in die Spinozistische Theorie der Demokratie.

### *3. Demokratie oder die Macht der Vernunft*

Es wäre verfehlt, was Spinoza betrifft, sich von vornherein unter Demokratie einen Typ Staatsordnung vorzustellen, dem Vorzüge und

Nachteile nachgewiesen werden können. Vielmehr muß Demokratie in dem Sinn der Theokratie entgegengesetzt werden, daß die durch den Ur-Vertrag gestiftete Staatseinheit und Obrigkeit eine menschliche Gesellschaft zum Inhalt hat, wobei aber ihr Religiosum – in Form der Heiligkeit der Mensch-zu-Mensch-Beziehung, die später Feuerbach und Auguste Comte zu ihrem «humanistischen Atheismus»<sup>6</sup> verhelfen werden – als solches bestehen bleibt. Da aber die Finalität des Staates in der Wahrung der Sicherheit und des Friedens besteht, wird klar ersichtlich, daß für Spinoza nicht die antike *prudentia* die Haupttugend der menschlichen Praxis ist, sondern die Sicherstellung des wahrsten Interesses eines jeden: die persönliche Denkfreiheit. Diese Sicherstellung ist das praktische Motiv des zivilen Gehorsams, verstanden als radikalste Maßnahme gegen politische Verunsicherung. Damit erscheint aber auch eine Gegenseitigkeit der Interessen-Wahrnehmung durch den Bürger und den Staat, denn ziviler Ungehorsam verunsichert den Staat. Wir nennen dies heute: Destabilisierung. Demokratie bedingt diese Gegenseitigkeit, wobei die Herrschaft des Staates nicht geschmälert ist, sondern dem Bürger um so mehr Sicherheit bietet, als er den Gesetzen einen verständigeren Gehorsam entgegenbringt. Es wird somit aber auch einsichtig, daß der Bürger nur mit diesem Entgegenkommen den Staat unterstützen kann. Erkennen wir heute eine Demokratie unter diesem reinen Gesetzes-Staat ohne wahre politische Initiative?

Was Spinoza mit Demokratie meint, erfahren wir aus einem wichtigen Passus des «Theologisch-politischen Traktates»: «Dies ist nun die Bedingung, unter welcher sich eine Gesellschaft ohne jeglichen Gegensatz zum Naturrecht bilden und jeder Vertrag in größter Treue gehalten werden kann: es muß das Individuum seine ganze Macht der Gesellschaft übertragen, so daß sie allein über alles ein souveränes Naturrecht ausüben kann, d.h. eine Befehlssouveränität, der jedermann Gehorsam zu leisten hat, entweder aus freier Gesinnung oder aus Angst vor bitterster Strafe. Das Recht einer solchen Gesellschaft heißt Demokratie, und Demokratie bestimmt sich folgendermaßen: die Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das ein kollektives Obrigkeitsrecht über alles hat, was seiner Macht untersteht. Daraus ergibt sich, daß der Souverän durch kein Gesetz gebunden ist und daß ihm alle in allem zu

<sup>6</sup> H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1947. Auch G. M.-M. COTTIER, *Horizons de l'athéisme*, Paris 1969.

gehorschen haben» (XVI). Weiter werden wir der gleichen Idee, unter dem Begriff «absolute Macht», wieder begegnen; sie ist gleichbedeutend mit Demokratie!

Man darf wohl sagen, hier wird das Vorbild für Rousseau's «volonté générale» gestiftet, wobei wir es so wenig beim einen wie beim anderen mit einer liberalen Demokratie zu tun haben<sup>7</sup>. Nicht weniger Rousseauistisch klingt des weiteren im Wortlaut – wenn nicht unbedingt in der Sache – der Ausspruch, Demokratie entspreche dem Geheiß der Vernunft. Nicht nur ist es vernünftig, sein Heil im Verein mit den anderen zu suchen, sondern auch das aus Vernunftabwägungen entstandene *corpus civile* ist am wenigsten dem Risiko ausgesetzt, absurde Befehle zu erlassen. Dazu folgendes Zitat: «In einem demokratischen Staat ist das Absurde weniger zu befürchten, denn es ist fast unmöglich, daß die Mehrheit der zur Einheit zusammengeführten Menschen sich zu etwas Absurdem entschließen. Dies ist kaum zu befürchten auf Grund des Ursprungs und der Ziele der Demokratie, die, wie wir gesehen haben, keine andere ist, als die Menschen von der unvernünftigen Beherrschung durch die Begierde zu befreien und soweit wie möglich in den Grenzen der Vernunft zu halten, damit sie in Eintracht und Frieden leben.» (XVI). Hier entspricht Demokratie genau der *res publica* und nicht einem näher bestimmten Staats- oder Regierungstyp, der einem anderen entgegengesetzt, vorgezogen oder mit einem anderen verglichen werden könnte. «Demokratie» heißt die Gesellschaft, die nicht Gott, sondern der Vernunft zugeordnet ist – als Einung der Vielen (=dēmos) zu einer mit sich verbündeten Macht (=kratos), wobei die Begierde und nicht die Macht im Gegensatz zur Vernunft steht. Wir hatten schon beim Begriff *Natur* gesehen, daß damit die Ausübung der Macht zu verstehen ist, wie sie in *Gottes* Allmacht in unvergleichlicher Sinnfülle vorgezeichnet ist und sich im Staat widerspiegelt; er allein untersteht ja dem Naturgesetz.

Doch verschlüsselt sich diese Lehre, wenn man aus dem «Politischen Traktat» erfährt, unter «Demokratie» sei, wie schon bei Plato und Aristoteles, eine bestimmte Regierungsform zu verstehen. Wie sind die daraus folgenden Interpretationsschwierigkeiten zu lösen – angenommen sie seien lösbar?

Die Staatsmacht, die ihren Ursprung im Ur-Vertrag hat, von dem wir wissen, daß er einen Verzicht der ver-einzelten Individuen auf

<sup>7</sup> Vgl. J.J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, tome III, Pléiade, Paris 1964, 1299.

Selbstmächtigkeit darstellt, kann in verschiedenen Modalitäten gehandhabt werden. Sie kann einem einzigen zukommen – was in der Monarchie geschieht, sie kann mehreren zukommen – so in der Aristokratie; oder sie kann allen gemein sein – und das wäre die Demokratie. Da aber der Gehorsam *absolut* dem Staat an sich entgegengebracht werden soll, und da dieser den Vertrag in der Substanz der *res publica* weiterführt, ist er selbst grundlegend als demokratisch zu verstehen. Der Gehorsam bleibt höchstes Gebot in jeglichem Staat: solange der König in der Monarchie, die Nobilitäten in der Aristokratie oder das Volk in der Demokratie die Macht innehaben.

Zur Schwierigkeit, das richtige Verhältnis dieser beiden Demokratiebegriffe zueinander herauszufinden, sei vorerst eines bemerkt: Die Staaten *qua potestates* sind, in bezug auf das Naturgesetz, alle auf dem gleichen Prinzip aufgebaut. Es gibt somit ein Wesen des Staates, wo und wann sich auch ein empirischer Staat befinden kann oder konnte. Dieses Prinzip begründet eine absolute Staatsmacht, die als Demokratie bestimmt worden ist. Insofern aber – wie es Hobbes eingesehen hat – die Macht Ausdruck eines reinen Naturgesetzes ist, stellt sich die Frage, woher das Vernunftprinzip zu entnehmen ist, oder besser gesagt, wie sich im Staat die Vernünftigkeit der vertraglichen, radikal eigennützig-einung politisch auswirken kann. Da wo Rousseau das Vernunftmoment auf den Gesetzgeber – utopischerweise auf sich selbst – bezieht<sup>8</sup>, entnimmt Spinoza das Vernunftmoment dem kollektiv-kontrahierenden Volk aber nicht unvermittelt als Volksmasse, sondern in der Form der *Versammlung*. Es scheint also, daß für Spinoza die Volksversammlung am besten dem Paradigma des Ur-Vertrages als vernünftiger Einung entspricht. Spinoza selbst führt uns im «Tractatus politicus» zu diesem etwas eigensinnig erscheinenden Schluß – wiewohl dieser unvollendete Text, in dem die Abhandlung über Demokratie kaum angesprochen ist, mit der gebührenden Sorgfalt zu zitieren ist.

Der «Politische Traktat» besteht aus einer hinreichenden Zusammenfassung des «Theologisch-politischen Traktats» – was meines Erachtens für die Kontinuität der beiden Werke bürgt – und in einer neuartigen Auseinandersetzung mit den drei klassischen Staats- oder Regierungsformen: Monarchie, Aristokratie und (kaum angeschnitten) Demokratie. Was nun die Frage angeht, ob die Volksversammlung am

<sup>8</sup> «Contrat social», livre II, chap. VII: Du législateur.

besten dem Ur-Vertrag entspricht, also ob Demokratie eine tiefe Analogie zwischen ursprünglichem Vertrag und Regierungsform aufweist, lesen wir: « Wenn es eine absolute Macht gibt, so kann es nur die sein, die das ganze Volk besitzt »<sup>9</sup>. Liest man aber weiter, daß « es kaum möglich erscheint, eine Regierungsform auszudenken, die noch nie erprobt worden ist », so neigt man dazu, jenes politische Absolutum als ein Ideal zu betrachten oder zum Inhalt einer Utopie zu erheben. Dagegen führt uns Spinoza auf andere Wege, wenn er schreibt: « Ich gehe jetzt zur dritten Staatsform über, die absolut ist und die wir Demokratie nennen. Der Unterschied zwischen dieser und der aristokratischen Form besteht darin, daß es in letzterer einzig vom Willen und von der freien Wahl der höchsten Versammlung abhängt, daß dieser oder jener Patrizier wird. Es hat also niemand ein angeborenes aktives oder passives Wahlrecht. Niemand kann auf diese Rechte Anspruch erheben, wie es in einer Demokratie der Fall ist »<sup>10</sup>.

Wenden wir nun unseren Blick auf diese Versammlung, so sehen wir, daß sie im Fall der Aristokratie ein bezüglich der politischen Rechte Vorhergehendes ist, während sie in der Demokratie aus all denen besteht, « die nur durch die Gesetze des Landes regiert werden, die nicht eines anderen Untertan sind, die ein ehrwürdiges Leben führen... » und in der « Versammlung wählen und öffentliche Ämter bekleiden dürfen »<sup>11</sup>. Hier ist die Versammlung, das *demos* der Demokratie, kaum von der athenischen *boulē* zu unterscheiden.

Der innere Zusammenhang von « jüdischem » Bündnis und « griechischer » Versammlung kommt jedoch nur durch einen früheren Kommentar zum Zug. In den Erläuterungen zu Monarchie und Aristokratie<sup>12</sup> ist *in substantia* zu lesen, es bestehe ein gewaltiger Unterschied zwischen einer Staatsform, in der die Macht einem einzigen übergeben wird, und einem Staat, in dem die Macht einer Versammlung genügend weiten Umfangs übertragen wurde. Die Macht eines einzigen könne den Staat nicht erhalten. Hingegen, wenn man von einer Versammlung sagt, sie sei groß genug, so sagt man, daß sie den Staat erhalten kann. Ein König braucht unbedingt einen Rat, eine Versammlung braucht keinen. Die Könige sind sterblich, die Versammlungen dauern fort. Die Macht

<sup>9</sup> Aus *Sämtliche Werke*, deutsch von O. BAENSCH, A. BUCHENAU und C. GEBHARDT, 3 Bde., Hamburg 1914–1922; *Tractatus politicus* (T.P.) VIII, § 3.

<sup>10</sup> T.P. XI, § 1.

<sup>11</sup> Ebenda.

<sup>12</sup> T.P. VIII, § 3.



eines Königs schwächt sich ab, die einer Versammlung bleibt konstant. «Daraus ergibt sich, daß die an eine Versammlung abgetretene Macht eine absolute ist oder wenigstens sich der Absolutheit nähert. Wenn es eine absolute Macht gibt, so kann es nur die sein, die das ganze Volk besitzt»<sup>13</sup>.

Dies heißt soviel wie: Ihrem Wesen nach ist die Versammlung die institutionelle Form der durch den Vertrag hervorgerufenen politischen Gesellschaft. In dieser Institution «ver-staatlicht» sich das zusammengeschlossene Volk, und «ver-körpert» sich dessen Souveränität. Es gehorchen alle einzeln allen. Die Versammlung *stat pro omnibus*.

Aus einem anderen Passus ist zu entnehmen, das «Demokratie» genannte und in der Versammlung institutionalisierte Absolutheitsmoment könne auch z.B. in einer aristokratischen Staatsform bestehen: «Es erscheint, daß der Bestand des aristokratischen Staates der beste sein wird, wenn er Institutionen aufweist, die sich am meisten denen des absoluten Staates nähern, d.h., daß die Masse des Volkes so unschädlich wie möglich sei und keine anderen Freiheiten genießt als diejenigen, die ihr von Rechts wegen zukommen, das weniger ein Recht der Masse ist als das Recht eines jeden Staates, ein Recht, das nur die Obrigkeiten aufrechterhalten und beschützen»<sup>14</sup>.

Der absolute Staat, auch Demokratie genannt, hat also zu seinem festen Kern die Institution «Versammlung». Daß aber diese Institution ziemlich genau dem entspricht, was mit dem Ur-Vertrag gemeint ist, erhellt aus dem «Theologisch-politischen Traktat»: «Man handelt nie gegen die Dekrete seiner eigenen Vernunft, wenn man gemäß den Dekreten der souveränen Macht handelt, denn es ist aus dem Rat der Vernunft, daß man sich entschlossen hat, sein Recht auf eigenwilliges Handeln zu übertragen. Diese Wahrheit zeigt sich in der Praxis darin, daß in den Räten (d.h. soviel wie in den Versammlungen, Ph.S.), ob souverän oder nicht, es selten zu einer Einstimmigkeit kommt und daß dennoch jedes Dekret der Ausdruck des Willens aller ist, sowohl derjenigen, die dafür, als derjenigen, die dagegen waren»<sup>15</sup>. Wir kommentieren: Die Versammlung ist der allgemeine Wille – Rousseau's *volonté générale*. Sie entspricht dem Ursprung des Staates in dem Sinne, daß schon im Ur-Vertrag ein jeder Kontrahent der Vernunft gehorcht, also

<sup>13</sup> Ebenda.

<sup>14</sup> T.P. VIII, § 5.

<sup>15</sup> *Tractatus theologico-politicus* (T.T.-P.) XX.



einem «inneren» oder «transzendentalen» Rat, von dem wir jetzt erfahren, er sei in der Versammlung so institutionalisiert wie sie in verschiedenen Modalitäten jede Staatsform charakterisiert. Hier dient die Anspielung auf eine «nicht souveräne» Versammlung nur dazu, einen empirischen Befund am Staat an sich als Wesenszug zu erkennen und an der Demokratie zu verabsolutieren. Wir dürfen also wohl mit Recht sagen, die Versammlung sei die Weiterführung und Ausfaltung des Ur-Vertrags und die Versammlungsinstitution der Kern des sogenannten absoluten Staates. Die Ableitung des leninistischen Sowjet-Modells aus dieser Struktur ist ein Thema, das jetzt nur angedeutet werden kann. Darauf weist aber schon hin, daß das angeborene Wahlrecht weniger eine Praxis der freien Meinungsäußerung ist als eine Möglichkeit, dem grundlegenden Gehorsam dem Staat gegenüber eine aktive, partizipative Gestaltung zu verleihen. Und Rousseau's Demokratiebegriff leitet sich darin vom Spinozistischen ab, daß die wahrste Demokratie diejenige wäre, in der die Versammlung und das Volk zusammenfallen würden. Jener Idealfall ist ein reines Gedankenexperiment oder der schicksalsreiche Versuch, dem Begriff der radikalen *Autonomie* – oder Selbst-Gehorsam – einen politischen Inhalt zu geben, in dem die Emanzipation aus der *Theonomie* des Bundes ihren geschichtlichen Ausdruck findet.

Eine letzte Bemerkung zu diesem Thema: In seiner ausgezeichneten Spinoza-Monographie schreibt Theun de Vries: «(...)Spinoza kann das Ideal der Menschlichkeit und Freiheit (also das Ethos der Demokratie, Ph.S.) eigentlich nur als Stoßseufzer von sich geben (...) In dieser seiner Ambivalenz liegt Spinozas Beziehung zum Regentenstaat (sc. der holländischen Republik) verankert. Nähert er sich gefühlsmäßig der Aristokratie, so führt ihn doch die Konsequenz seines politischen Denkens über die Schranken des Regentensystems hinaus und kommt einer fast demokratischen Auffassung nahe»<sup>16</sup>. Diese Interpretation besagt eine Spannung zwischen einer (gefühlsmäßigen?) Einsicht in das Bestehende und einer Weiterführung von dessen Kerngehalt in ein logisch Mögliches und vielleicht ein ethisch Ideales: Eine Versammlung aller Freien oder die Einung aller in der Vernunft. Das heißt aber soviel wie: Überwindung des Staates als Beziehung zwischen Machthabern und Bürgergehorsam, oder wenigstens die Überwindung des «aristokratischen» Charakters jeder indirekten Wahldemokratie in einer direkten

<sup>16</sup> T.T.-P. XVIII.

und spontanen Demokratie, wie sie auch Rousseau vor Augen hat. Und sollten wir uns verbieten, Spinoza einfach mit dem Gegensatzschema Wunsch/Wirklichkeit anzugehen, so müßten wir dennoch einsehen, daß der Versuch, der Sache «Staat» auf den Grund zu gehen, genau den Schlüssel zur Überwindung des Staates liefert: die Aufhebung des Staates als Gehorsamsbeziehung zur Macht in einem unvermittelten, univoken Zusammenfallen von Macht und Gehorsam. Hier erscheint evidenterweise die schicksalsschwere Ambivalenz des Begriffs «Versammlung», die selbst wiederum die ganze Vertragstheorie in jenes Zwielficht zurückführt, in dem sie geboren worden ist.

#### 4. *Ein progressiver Denker?*

Sind wir mit Spinoza einem progressiven Denker begegnet, der in die Zukunft weist oder aus Prinzipien neue Möglichkeiten erdenkt? Den einen gilt er als Materialist, den anderen als Freidenker und Atheist, den dritten als radikaler Republikaner. Immer bejubelt oder verhaßt, erkennbar bis in den ideologischen Klischees seiner geistigen Nachkommen, bleibt jedoch Spinoza diesen Kategorien, was das Wesentliche angeht, ferne: Erhellen sie die existentielle Situation, aus der er zum Politischen Stellung genommen hat?

Spinozas Verlangen nach Sicherheit war so ausgesprochen, daß er sie nicht anders garantiert sehen konnte als durch einen Staat, der auf der Gegenseitigkeit von Sicherheit und Gehorsam aufgebaut wäre, den keine inneren Wirren und Krisen schwächen könnten. Schon eine Änderung des Staates in seiner Form erscheint ihm als eine Schwächung: «Jeder Staat», schreibt der «konservative» Spinoza, «soll seine Regierungsform beibehalten, denn er kann sich nicht ändern, ohne einem totalen Ruin entgegenzusehen»<sup>17</sup>. Mit Machiavelli, den er des öfters zitiert, bedenkt er die Erhaltung des Staates, von der er immer wieder fragt, in welcher Staatsform sie am besten gewährleistet sei. Es scheint somit, daß Spinoza nicht nur in der Ambivalenz von Wirklichkeit und Ideal – wie jeder politische Denker – gedacht hat, sondern auch

<sup>17</sup> Ebenda. «Nimmt man einem, wenn auch tyrannischen Monarchen, das Leben, so wird notwendigerweise das Volk, wie damals die Propheten, an dessen Stelle einen anderen wählen müssen, der unweigerlich und ungewollt ein Tyrann sein wird». Hier kommt Spinozas Pessimismus zum Ausdruck, der mit seinem Sicherheitsbedürfnis in Zusammenhang steht.

innerhalb des Bestehenden, in einer gewaltigen Dialektik von Unsicherheit und Radikalität, die der Vernunft die größten Ansprüche stellt.

Vernunft ist tiefes Verlangen nach Sicherheit und somit nach unwandelbaren Notwendigkeiten. Vernunft ist aber auch das Licht, das jedem in seiner Freiheit zukommt. Notwendigkeit und Freiheit bedeutet soviel wie *ich* (mit seiner ganzen tiefen Unsicherheit) und *alle* (mit deren gemeinsamem Verlangen nach Recht und Gesetz). Spinoza hat diese Größen im Staat so verbunden, daß sich die existentielle Unsicherheit in der Freiheit der Bürger «ver-sichern» kann und der staatlichen Notwendigkeit (auch Naturgesetz genannt) in Form von Gesetzen in freiem Gehorsam nachgegangen wird. Dies heißt soviel wie: Ruhe durch staatliche Ordnung. Das ist aber nur die äußere Sicherheit und mit ihr die «entäußerte Freiheit». Innere Freiheit ist nur auf dem Weg der Philosophie zu erreichen, oder besser gesagt, nicht mehr auf dem Weg der politischen, sondern der mystischen Vernunft. Hier geht es um die letzte, absolute Notwendigkeit: *Deus sive natura*.

Spinoza bleibt der Denker der entzweiten Vernunft und somit eines zwiefältigen Judentums: dem (progressiven) *emanzipierten* Juden entspricht das Geschick des *verborgenen* Juden, was eine neue Version des Maranentums darstellt<sup>18</sup>. In der politischen Versammlung sucht Spinoza eine aufgeklärte Synagoge; der inneren, «vernünftigen» Frömmigkeit entstammt eine neue Mystik. Aber dem Ewigen wollte er auf eine Weise huldigen, die nur wenigen beizubringen war, und hinter dem Beiwerk geometrischer Strenge und optischer Genauigkeit ist er – seelenallein – dabei, in die abgründigen Tiefen des Göttlichen hineinzuschauen. *Caute!*

Unsere rationalistische Tradition, von Spinoza selbst angespornt, hat immer wieder, über Spinoza hinaus, die Vernunft mit sich selbst zu versöhnen versucht. Etwas von diesem totalitären Traum findet auch bei Spinoza seine Grenzen: auch die weiteste und reinste politische Utopie – hier Volksversammlung und direkte Demokratie genannt – bringt dem vernünftig gewordenen Menschen nie mehr als eine äußere Sicherheit. Auch der «absolute Staat» hat keine Beziehung zum inneren Frieden. Vernunft ist nicht das große All-Einende, das der Rationalismus zu denken versucht hat. Spinoza verweist auf deren innere Gren-

<sup>18</sup> Vgl. G. BRYKMAN, *La judéité de Spinoza*, Paris 1972. Ein kleines Buch, das aber den Blick auf Spinoza erneuert.

zen. Die Politik ist nur scheinbar das Heil und – laut Feuerbach – die «Religion des modernen Menschen». Und die Vernunft ist nur scheinbar der «heilige Geist» der neuen Welt. In diesem Sinn weckt uns sogar Spinoza aus unserem philosophischen Traum der *einen*, mit sich versöhnten Vernunft und der *ganzen*, mit sich selbst versöhnten Menschheit.

