

BARUCH DE SPINOZA

Politischer Traktat

Tractatus politicus

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

Lateinisch-Deutsch

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 95 b

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 Intersubjektivität 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 anmerkungsweise 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 Beschuß (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 Beschuß 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 begeht, 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 Begehrten 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-sekterischer 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 Begehrten 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 Vernünftigsein 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 an 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 begehrten, 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 Begehrten 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 Begehrten 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 Begehr 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 auftreten lassen.

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

BARUCH DE SPINOZA

AUCTORIS EPISTOLA AD AMICUM, QUAE PRAEFATIONIS  
loco huic Tractatui Politico apte praefigi et inservire poterit

Amice dilecte,

Grata tua mihi heri tradita est. Gratias pro cura tam diligenti,  
5 quam pro me geris, ex animo ago. Hanc occasionem ... non praef-  
termitterem, nisi in quadam re essem occupatus, quam utiliorem  
judico, quaeque tibi, ut credo, magis arridebit; nempe in Tractatu  
Politico concinnando, quem ante aliquod tempus, te auctore, in-  
choavi. Hujus Tractatus capita sex jam sunt absoluta. Primum ad  
10 ipsum opus introductionem quasi continet; secundum tractat de  
jure naturali; tertium de jure summarum potestatum; quartum  
quaenam negotia politica a summarum potestatum gubernatione  
pendeant; quintum quidnam sit illud extreum et sumnum,  
quod societas potest considerare; et sextum qua ratione impe-  
15 rium monarchicum debeat institui ne in tyrannidem labatur.  
Impraeſentiarum caput septimum tracto, in quo omnia praece-  
dantis sexti capituli membra ordinem bene ordinatae monarchiae  
concernentia methodice demonstro. Postea ad aristocraticum et  
populare imperium, denique ad leges aliasque particulares quae-  
20 stiones politicam spectantes transibo. Hisce vale. ...

Patet hinc Auctoris scopus; sed morbo impeditus et morte  
abreptus hoc opus non ulterius quam ad finem aristocratiae per-  
ducere valuit, quemadmodum Lector ipse experietur.

BRIEF DES AUTORS AN EINEN FREUND, DER,  
 hier vorangestellt, in geeigneter Weise als Vorwort zu diesem  
 Politischen Traktat dienen könnte \*

Lieber Freund,

Ihr lieber Brief ist mir gestern zugestellt worden. Von ganzem Herzen danke ich Ihnen für die aufrichtige Teilnahme, die Sie mir zukommen lassen. Diese Gelegenheit ... hätte ich nicht vorübergehen lassen, wenn ich nicht mit einer Sache beschäftigt wäre, die ich für nützlicher halte und die Ihnen, wie ich glaube, mehr zusagen wird, nämlich mit der Ausarbeitung eines Politischen Traktats, womit ich vor einiger Zeit, auf Ihre Anregung hin, begonnen habe. Sechs Kapitel dieses Traktats sind schon vollendet. Das erste enthält eine Art Einleitung in dieses Werk; das zweite handelt von dem natürlichen Recht; das dritte von dem Recht der höchsten Gewalten; das vierte von den politischen Aufgaben, die deren Kontrolle unterliegen; das fünfte von dem Letzten und Höchsten, das eine Gesellschaft beherzigen kann; und das sechste von der Weise, in der ein monarchischer Staat eingerichtet werden muß, damit er nicht der Tyrannie verfällt. Gegenwärtig arbeite ich an dem siebten Kapitel, in dem ich alle die Verfassung einer wohl organisierten Monarchie betreffenden Elemente des vorhergehenden sechsten Kapitels methodisch entwickele. Dann werde ich zu dem aristokratischen und dem vom Volk getragenen Staat übergehen und schließlich zu den Gesetzen und zu anderen speziellen Fragen der Politik. Und nun leben Sie wohl. ...

Dieser Brief läßt das Vorhaben des Autors erkennen; aber aufgehalten von Krankheit und schließlich vom Tod dahingerafft, hat er sein Werk nicht weiter als bis zum Abschluß der Aristokratie voranbringen können, wie der Leser selbst feststellen wird.



TRACTATUS  
POLITICUS,POLITISCHER  
TRAKTAT,

In quo demonstratur, quomodo  
Societas ubi Imperium Monar-  
5 chicum locum habet, sicut et  
ea ubi Optimi imperant, de-  
bet institui, ne in Tyrannidem  
labatur, et ut Pax Libertasque  
civium inviolata maneat.

in dem gezeigt wird, wie eine  
Gesellschaft, deren Regie-  
rungsform monarchisch oder 5  
aristokratisch ist, eingerichtet  
werden muß, damit sie nicht  
der Tyrannie verfällt und da-  
mit der Frieden und die Frei-  
heit der Bürger unangetastet 10  
bleiben.

\*

## TRACTATUS POLITICUS

## CAPUT I

§ 1. Affectus, quibus conflictamur, concipiunt philosophi veluti vitia, in quae homines sua culpa labuntur; quos propterea 5 ridere, flere, carpere vel (qui sanctiores videri volunt) detestari solent. Sic ergo se rem divinam facere et sapientiae culmen attingere credunt, quando humanam naturam, quae nullibi est, multis modis laudare et eam, quae revera est, dictis lacessere norunt. Homines namque non ut sunt, sed ut eosdem esse vellent, concipiunt; unde factum est, ut plerumque pro ethica satyram scripserint et ut nunquam politicam conceperint, quae possit ad usum revocari, sed quae pro chimaera haberetur, vel quae in Utopia vel in illo poetarum aureo saeculo, ubi scilicet minime necesse erat, institui potuisset. Cum igitur omnium scientiarum, quae usum 10 15 habent, tum maxime politices theoria ab ipsis praxi discrepare creditur, et regendae reipublicae nulli minus idonei aestimantur quam theoretici seu philosophi.

§ 2. At politici contra hominibus magis insidiari quam consulere creduntur, et potius callidi quam sapientes aestimantur. 20 Docuit nimirum eosdem experientia vitia fore, donec homines. Humanam igitur malitiam praevenire dum student, idque iis artibus, quas experientia longo usu docuit et quas homines, magis

## POLITISCHER TRAKTAT

KAPITEL I  
[*Einleitung*]

§ 1. Die Affekte, von denen wir mitgenommen werden, ver- \*  
 stehen Philosophen als Fehler, in die die Menschen durch eigene 5  
 Schuld verfallen. Deshalb pflegen sie sie zu belachen, zu beklagen, zu verspotten oder (sofern sie sich den Anschein besonderer Sittenreinheit geben wollen) zu verdammten. Sie glauben dergestalt etwas Erhabenes zu tun und den Gipfel der Weisheit zu erreichen, wenn sie nur gelernt haben, eine menschliche Natur, die 10  
 es nirgendwo gibt, in höchsten Tönen zu loben, und diejenige, wie sie tatsächlich ist, herunterzureden. Sie stellen sich freilich die Menschen nicht vor, wie sie sind, sondern wie sie sie haben möchten; und so ist es gekommen, daß sie statt einer Ethik meistens eine Satire geschrieben und niemals eine Politik-Theorie 15  
 konzipiert haben, die sich auf das wirkliche Leben anwenden ließe; produziert haben sie nur etwas, das als eine Chimäre anzusehen ist oder das man in Utopia oder in jenem goldenen Zeitalter der Dichter, wo dies fürwahr am wenigsten erforderlich war, hätte errichten können. Glaubt man bei allen Wissenschaften, 20  
 die eine Anwendung haben, daß die [bloße] Theorie im Widerspruch zur Praxis steht, so glaubt man dies deshalb besonders bei der Politik und erachtet niemanden für weniger geeignet, einen Staat zu regieren, als Theoretiker oder Philosophen. \*

§ 2. Politiker, so glaubt man andererseits, haben es eher auf die 25  
 Menschen abgesehen, als daß sie für sie Sorge tragen, und man hält sie eher für schlau als für weise. Nicht weiter verwunderlich ist das, hat doch die Erfahrung sie gelehrt, daß es Laster gibt, solange es Menschen gibt. Weil sie deshalb darauf aus sind, der menschlichen Bosheit zuvorzukommen und dies mit den- 30  
 jenigen Mitteln, die sie im Lauf langer praktischer Erfahrung kennengelernt haben und an die die Menschen sich mehr aus

metu quam ratione ducti, exercere solent, religioni adversari vi-  
dentur, theologis praecipue, qui credunt summas potestates de-  
bere negotia publica tractare secundum easdem pietatis regulas,  
quibus vir privatus tenetur. Ipsos tamen politicos multo felicius  
5 de rebus politicis scripsisse quam philosophos dubitari non pot-  
est. Nam quoniam experientiam magistram habuerunt, nihil  
docuerunt, quod ab usu remotum esset.

§3. Et sane mihi plane persuadeo experientiam omnia civita-  
tum genera, quae concipi possunt, ut homines concorditer vivant,  
10 et simul media quibus multitudo dirigi seu quibus intra certos  
limites contineri debeat, ostendisse, ita ut non credam nos posse  
aliquid, quod ab experientia sive praxi non abhorreat, cogitatione  
de hac re assequi, quod nondum expertum compertumque sit.  
Nam homines ita comparati sunt, ut extra commune aliquod jus  
15 vivere nequeant; jura autem communia et negotia publica a vi-  
ris acutissimis, sive astutis sive callidis, instituta et tractata sunt;  
adeoque vix credibile est nos aliquid, quod communi societati ex  
usu esse queat, posse concipere, quod occasio seu casus non obtu-  
lerit, quodque homines, communibus negotiis intenti suaequem  
20 securitati consulentes, non viderint.

§4. Cum igitur animum ad politicam applicuerim, nihil quod  
novum vel inauditum est, sed tantum ea, quae cum praxi optime  
conveniunt, certa et indubitata ratione demonstrare atque ex ipsa  
humanae naturae conditione deducere intendi; et ut ea, quae ad  
25 hanc scientiam spectant, eadem animi libertate, qua res mathe-  
maticas solemus, inquirerem, sedulo curavi humanas actiones

23 atque] aut *Vorschlag Proietti, gestützt auf NS*

Furcht als aus vernünftigen Motiven zu halten pflegen, scheinen sie der Religion zu opponieren, insbesondere in den Augen der Theologen, die glauben, die höchsten Gewalten müßten die Staatsgeschäfte nach denselben Regeln der Moral handhaben, die für eine Privatperson verbindlich sind. Gleichwohl haben gerade Politiker über Angelegenheiten der Politik viel ergiebiger geschrieben als Philosophen, daran ist nicht zu zweifeln. Denn geleitet von der Erfahrung, haben sie nichts dargetan, das sich vom praktischen Leben entfernt hätte.

§ 3. Tatsächlich bin ich völlig überzeugt, daß die Erfahrung 10 alle Formen politischer Gebilde schon aufgezeigt hat, die im Hinblick auf ein einträgliches Leben der Menschen denkbar sind, und zugleich auch die Mittel, mit denen eine Menschenmenge \* zu lenken, d. h. innerhalb bestimmter Grenzen in Schranken zu halten ist. Insofern glaube ich nicht, daß wir in dieser Sache etwas 15 der Erfahrung, d. h. der Praxis, nicht Widersprechendes durch bloßes Nachdenken erfassen können, das nicht schon erprobt worden und somit wohlbekannt ist. Denn die Menschen sind so verfaßt, daß sie ohne irgendein Recht, das ihnen gemeinsam ist, nicht leben können. Nun sind es äußerst scharfsinnige Männer, 20 schlau oder verschlagen kann man sie nennen, die gemeinsame Rechtsgesetze erlassen und öffentliche Angelegenheiten verwaltet haben; und daher ist kaum anzunehmen, daß wir uns irgend etwas, das dem überall üblichen gemeinschaftlichen Leben zu nutzen vermag, ausdenken könnten, was uns die Gunst der Um- 25 stände oder der bloße Zufall nicht schon dargeboten hätten und was Menschen, achtsam auf ihre gemeinsamen Angelegenheiten und bedacht auf die eigene Sicherheit, nicht schon bemerkt hätten.

§ 4. Als ich mich mit der Politik beschäftigt habe, war es daher meine Absicht, nicht irgend etwas Neues und bis jetzt noch Unbekanntes [zu entwerfen], sondern lediglich das, was mit der Praxis am vorzüglichsten übereinstimmt, auf sichere und zweifelsfreie Weise zu beweisen, nämlich so, daß ich es aus der Verfaßtheit der menschlichen Natur, wie sie tatsächlich ist, herleite. 35 Um das, was Gegenstand dieser Wissenschaft ist, mit derselben Unbefangenheit, mit der wir es bei der Mathematik zu tun pfle-

non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere; atque adeo humanos affectus, ut sunt amor, odium, ira, invidia, gloria, misericordia et reliquae animi commotiones, non ut humanae naturae vitia, sed ut proprietates contemplatus sum, quae ad ipsam ita pertinent ut ad naturam aeris aestus, frigus, tempestas, tonitru et alia hujusmodi, quae, tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt certasque habent causas, per quas eorum naturam intelligere conamur; et mens eorum vera contemplatione aequa gaudet ac earum rerum cognitione, quae sensibus gratae sunt.

10     § 5. Est enim hoc certum, et in nostra *Ethica* verum esse demonstravimus, homines necessario affectibus esse obnoxios et ita constitutos esse, ut eorum, quibus male est, misereantur, et quibus bene est, invideant, et ut ad vindictam magis quam ad misericordiam sint proni, et praeterea unumquemque appetere, 15 ut reliqui ex ipsis ingenio vivant, et ut probent, quod ipse probat, et quod ipse repudiat, repudient. Unde fit ut, cum omnes pariter appetant primi esse, in contentionem veniant et quantum possunt nitantur se invicem opprimere, et qui victor evadit, magis glorietur, quod alteri obfuit quam quod sibi profuit. Et 20 quamvis omnes persuasi sint religionem contra docere, ut unusquisque proximum tanquam se ipsum amet, hoc est, ut jus alterius perinde ac suum defendat, hanc tamen persuasionem in affectus parum posse ostendimus. Valet quidem in articulo mortis, quando scilicet morbus ipsis affectus vicit et homo segnis 25 jacet, vel in templis, ubi homines nullum exercent commercium, at minime in foro vel in aula, ubi maxime necesse esset. Ostendimus praeterea rationem multum quidem posse affectus coercere et moderari; sed simul vidimus viam, quam ipsa ratio docet, per-

gen, zu erforschen, habe ich mich sorgsam bemüht, menschliche Tätigkeiten nicht zu verlachen, nicht zu beklagen und auch nicht zu verdammten, sondern zu begreifen. Deshalb habe ich die menschlichen Affekte, beispielsweise Liebe, Haß, Zorn, Neid, Ruhmsucht, Mitleid und die übrigen Gemütsbewegungen, nicht 5 als Fehler der menschlichen Natur betrachtet, sondern als deren Eigenschaften, die zu ihr so gehören wie zu der Natur der Luft die Hitze, die Kälte, der Sturm, der Donner und anderes dieser Art, Eigenschaften, die, mögen sie auch unangenehm sein, gleichwohl notwendig sind; sie haben bestimmte Ursachen, 10 durch die wir ihre Natur zu begreifen suchen, und [unser] Geist erfreut sich an ihrer unbestechlichen Betrachtung ebenso sehr wie an der Erkenntnis dessen, was den Sinnen angenehm ist. \*

§ 5. Das ist aber gewiß, und in unserer »Ethik« haben wir seine Wahrheit erwiesen: Menschen sind notwendigerweise Affekten \* unterworfen und so verfaßt, daß sie die Unglücklichen beklagen und die Glücklichen beneiden, daß sie mehr zur Rache als zum Mitgefühl neigen, daß außerdem jeder danach trachtet, die anderen mögen nach seiner Sinnesart leben, nämlich billigen, was er selber billigt, und verwerfen, was er selber verwirft. So kommt 20 es, daß, weil alle gleichermaßen danach streben, an vorderster Stelle zu stehen, die Menschen in Konflikt miteinander geraten und dabei, so weit sie können, sich gegenseitig zu unterdrücken trachten; und wer als Sieger daraus hervorgeht, prahlt mehr damit, andere geschädigt als sich selbst gefördert zu haben. Obwohl 25 alle davon überzeugt sind, daß die Religion im Gegenteil einen jeden anweist, seinen Nächsten so wie sich selbst zu lieben, d. h. das Recht des anderen wie das eigene zu verteidigen, vermag diese Überzeugung, wie wir gezeigt haben, doch wenig gegen die Affekte. Geltend macht sie sich freilich auf dem Sterbebett, wo ja 30 Krankheit die Affekte schon besiegt hat und der Mensch kraftlos daniederliegt, oder auch in der Kirche, wo die Menschen keinen [konkurrierenden] Umgang miteinander haben, keineswegs aber vor Gericht oder am Hof, wo sie am meisten nötig wäre. Wir haben überdies gezeigt, daß die Vernunft bei der Zügelung und 35 Mäßigung der Affekte zwar viel vermag, zugleich aber geschen, daß der Weg, den gerade die Vernunft weist, sehr schwierig ist. \*