

Georg Geismann  
(Venezia)

Zur Inkommensurabilität der politischen Philosophie von Spinoza und Kant<sup>1</sup>

(On the incommensurability of Spinoza's and Kant's political thinking)

*Spinoza is interested in causal analyses and social technologies and may rather be called a political scientist. Kant, on the other hand, is indeed a political philosopher and as such concerned with the legitimation of political systems. Both are not competitors with regard to their political thought, but rather complementary to each other. Thus, it would be a great mistake to think that one could forego the epistemological programme of the one in favour of the other. Without profound empirical knowledge there cannot be any responsible politics, and without well-founded normative principles one cannot even conceive of such politics.*

*Spinoza und Kant konkurrieren in ihrer "politischen Philosophie" nicht miteinander, sondern verhalten sich vielmehr komplementär zueinander. Spinoza liefert eine Staatslehre, Kant eine Staatsrechtslehre. Spinoza ist in seinem politischen Denken ein an Kausalanalysen und Sozialtechnologien interessierter Gesellschaftstheoretiker, Kant ein an juristischen Normzusammenhängen interessierter Moralphilosoph. Eben deshalb wäre es ein großer Irrtum zu meinen, man könne gleichsam auf das Erkenntnisprogramm des einen zugunsten des anderen verzichten. Ohne gründliche empirische Kenntnis ist verantwortliches politisches Handeln nicht möglich, und ohne moralisch-rechtliche Prinzipien kann man sich von einem solchen Handeln nicht einmal einen Begriff machen.*

---

<sup>1</sup> Ich habe vor fast zehn Jahren schon einen Aufsatz (Geismann: 1989) veröffentlicht, in den prinzipiell auch Kant leicht hätte integriert werden können. Ich gestehe, daß ich hinsichtlich des damals von mir vertretenen Standpunkts nicht viel hinzugelernt habe, zumal auch und gerade die von mir erhoffte Kritik daran gänzlich ausgeblieben ist. Auch ist mir bisher ein lesenswerter Vergleich der praktischen Philosophie von Spinoza und Kant nicht unter die Augen gekommen. So mag es mir erlaubt sein, auf jenen Aufsatz, wenn auch nun mit Bezug auf Kant, zurückzugreifen. Und auch zwei frühere Arbeiten zu Kant dienen in Teilen als Grundlage der folgenden Ausführungen (Geismann: 1982; 1996).

## Inhalt

1. Metaphysik und Recht bei Spinoza
2. Metaphysik und Recht bei Kant
3. Der Aufweis der Notwendigkeit des Staates bei Spinoza und Kant
4. Das Recht des Staates bei Spinoza und Kant
5. Zu Kants politischer Philosophie
6. Zu Spinozas politischer Philosophie

## Literatur

### 1. Metaphysik und Recht bei Spinoza

Von Spinozanern wird oft und mit Recht ins Feld geführt, daß Spinozas politische Philosophie zur Tradition, aber vor allem auch zu Hobbes und Rousseau (ich füge hinzu: und umso mehr zu Kant) "quer" liege und sie schon deswegen nur aus ihren spezifischen Voraussetzungen heraus überhaupt verstanden werden könne. Merkwürdigerweise ignorieren<sup>2</sup> oft diese selben Spinozaner, daß die Querlage selbstverständlich beidseitig gegeben ist.

Es ist allgemein bekannt, daß Kants Rechtsphilosophie in einer bestimmten Hinsicht ein integraler Teil seiner Moralphilosophie ist, insofern nämlich ihr Verbindlichkeitsanspruch im allgemeinen kategorischen Imperativ seinen Grund hat. Ebenso bekannt ist der enge Zusammenhang zwischen Kants Lehre vom Sittengesetz und seiner Lehre von der Freiheit des Willens, aus dem hervorgeht, daß der *Geltungscharakter* der kantischen Rechtslehre *eben diese Freiheit* voraussetzt. Spinoza dagegen bestreitet eine solche (sittliche) Freiheit rigoros, und deshalb wären für ihn die normativen Implikationen der kantischen Rechtslehre gar kein Gegenstand sinnvollen Nachdenkens.

Nicht einmal im Ansatz findet sich bei ihm der Versuch, die Herrschaft des Staates (wie bei Hobbes) bzw. eine bestimmte Herrschaftsordnung (wie bei Rousseau) vernunftrechtlich zu legitimieren. Mehr noch: Spinozas ganze Art des politischen Denkens schließt solche, eine rechtsphilosophische Prinzipientheorie anstrebenden Versuche aus. Spinoza hat andere Fragen und entsprechend andere Methoden und andere Antworten. Die Standpunkte von Spinoza und Kant sind insofern inkommensurabel, so daß man sie auch nicht etwa gegeneinander ausspielen kann.

---

<sup>2</sup> Mit Bezug auf Hobbes siehe exemplarisch Manfred Walther, dessen spinozanische Sichtweise die epochale Leistung dieses Philosophen erst gar nicht in den Blick kommen läßt. (Walther 1990: bes. 14 ff.)

In prinzipiellem Unterschied zu Kants aus reiner praktischer Vernunft entwickelter Moralphilosophie im allgemeinen und seiner Rechtsphilosophie im besonderen steht das gesamte "ethisch-politische" Denken Spinozas in unauflöslichem systematischem Zusammenhang mit dessen Ontologie und der daraus sich ergebenden Anthropologie (vgl. Bartuschat 1974) und ist daher ohne deren Kenntnis ganz unverständlich.

Das "ethische" Problem, das sich für Spinoza stellt, betrifft nicht etwa die Möglichkeit (und Notwendigkeit) für den Menschen, sein Wollen und Handeln nicht durch Affekte, sondern durch bloße Vernunft bestimmen zu lassen; denn ein solches "imperium absolutum" ist bei den gegebenen ontologischen Voraussetzungen undenkbar. Vielmehr geht es allein darum, im Hinblick auf den alles Denken, Wollen und Handeln bestimmenden Trieb der Selbsterhaltung durch nomologische Erkenntnis der eigenen menschlichen und der sie mitbestimmenden sonstigen Natur "aktiv" gleichsam einen aufgeklärten Nutzenkalkül anzustellen, anstatt sich "passiv" von den beliebig auftretenden Affekten, von "blinder" (TP II 5) Begierde, bestimmen zu lassen.

Genau in diesem Sinne kann Spinoza die sein ganzes "ethisches" Denken bestimmende Frage nach der Möglichkeit der menschlichen "Freiheit" aufwerfen. Frei ist für ihn das Ding, "das nur kraft der Notwendigkeit seiner Natur existiert, und allein durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird" (E1Def7). Entsprechend ist der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen "nur so weit gänzlich frei, wie er sich von der Vernunft leiten läßt, weil er nur dann aus Ursachen, die sich durch seine Natur allein adäquat begreifen lassen, zum Handeln bestimmt wird, wenn er durch sie auch mit Notwendigkeit dazu bestimmt wird. Denn Freiheit [...] schließt nicht die Notwendigkeit des Handelns aus, sondern stützt sich auf sie." (TP II 11) Nicht um Vernunftbestimmtheit versus Affektbestimmtheit geht es, sondern um die Vernunftbestimmung der Affektbestimmtheit; darum, den Affekten nicht hilflos ausgeliefert zu sein, von ihnen nicht einfach "leidend", sondern selber "handelnd" bestimmt zu werden. Dafür nun ist Erkenntnis erforderlich. Je bekannter uns ein Affekt ist, desto mehr ist er in unserer Gewalt und desto weniger leidet die Seele von ihm. (E2P3C; ferner: E5P3; E5P6) Daher ist das "Streben nach Einsicht [...] die erste und einzige Grundlage der Tugend" (E4P26D), wobei Tugend ganz allgemein nichts anderes ist als das Vermögen, sich nach den Gesetzen der eigenen Natur selbst zu erhalten (E4P18S), und das bedeutet in Bezug auf den Menschen: gemäß den Gesetzen seiner sinnlich-vernünftigen Natur zu existieren und zu wirken (TP II 7), kurz: "allein nach der Leitung der Vernunft [zu] leben" (E4P37S1).

Spinozas Vernunft ist keine (Freiheits-)gesetz-gebende Vernunft, sondern eine (Natur-)gesetz-erkennende Vernunft. Kants berühmte Rede von dem, "was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht" (GMS: 427), wäre für Spinoza eine Rede ohne möglichen Sinn. Die Vernunft fungiert für Spinoza instrumentell gleichsam als oberster Spielleiter im Spiel der Affekte, indem sie mit Hilfe der Kenntnis des Parallelogramms der Affekte das Spiel in die von ihr als "gut" erkannte Richtung lenkt, sei es, daß sie sich dabei lediglich bestimmter Affekte gegen andere steuernd bedient, sei es, daß sie selber die Kraft eines Affekts hat. (siehe Wiehl 1983: 30; Bartuschat 1992: 213) Je mehr ihr das gelingt, desto größer ist die Macht des Verstandes oder die menschliche Freiheit.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Siehe die Überschrift zu E5.

Spinozas "Ethik" ist Praxislehre, aber nicht auch Pflichtenlehre. Da er "bloß den Lauf der Natur vor Augen hat", hat "das Sollen" für ihn zu Recht "ganz und gar keine Bedeutung". (KrV: 371) Normen interessieren ihn nur als handlungsbestimmende Motive, also als wirksame, nicht als geltende Normen. Spinozas Lehre ist Praxislehre, insofern es in ihr um den Menschen als handelndes Wesen geht; aber als solche ist sie zugleich Naturlehre, insofern der Mensch auch als handelndes (Vernunft-)Wesen ein integraler Teil der Natur ist. Wenn es eine Instanz gibt, die "fordert" und "gebietet", dann ist es nicht die Vernunft, sondern die Natur. Die Vernunft klärt darüber nur auf. "Was Spinoza in Wirklichkeit vorschwebt, ist der höchste Standpunkt rein theoretischer Weltbetrachtung" (Jodl 1930: 473), - allerdings, so muß man hinzufügen, in praktischer Absicht. Angesichts der Sinnlosigkeit, weil Gegenstandslosigkeit jeder normativen Rede muß und kann sich Spinoza in seiner Lehre jedes Werturteils enthalten. Er will nicht Rechtfertigung und Bewertung, sondern Analyse und (Kausal-)Erklärung; er will die (menschliche) Natur, so wie sie (notwendig) wirklich ist, unbefangen erforschen und begreifen, ohne sie zu verlachen oder zu beklagen, sie zu verspotten oder zu verdammen.<sup>4</sup> Auch in Bezug auf menschliche Affekte wie Liebe, Haß, Zorn, Neid, Ruhmsucht, Mitleid "erfreut sich [der Geist] an ihrer unbestechlichen Betrachtung ebenso wie an der Erkenntnis dessen, was den Sinnen angenehm ist." (TP I 4)

Der zu Tage getretene moralphilosophische "Naturalismus" durchzieht nun auch konsequenterweise vollständig Spinozas "politisches Denken". Erfahrungsgemäß können sich die Menschen der Gemeinschaft mit ihresgleichen normalerweise gar nicht entziehen; mehr noch: sie sind als endliche Vernunftwesen für das Ziel der Selbstvervollkommnung in vielfacher Weise auf diese Gemeinschaft angewiesen.<sup>5</sup> Zugleich aber ist deren Zustand prekär: er ist jenem Ziel nicht schon "von Natur aus" notwendig förderlich. Somit stellt sich - durchaus innerhalb dessen, was Spinoza (umfassend) "Ethik" nennt (vgl. E4P37S1, S2) - die Frage, wie die Gemeinschaft der Menschen geordnet sein muß, damit durch sie und in ihr jenes Ziel, die größtmögliche Herrschaft der Vernunft des Menschen über seine Affekte und damit die größtmögliche menschliche Freiheit (E5 Titel und Praef), in größtmöglichem Maße gefördert wird. Insbesondere ist die politische Gemeinschaft der Menschen, also der Staat, ein wichtiges Mittel zur Erreichung jenes Ziels.

Würden die Menschen ganz nach der Leitung der Vernunft leben, dann würden sie von Natur stets notwendig übereinstimmen. (E4P35) In Wirklichkeit jedoch stehen sie viel mehr unter der Herrschaft der blinden Begierde. (TP II 5; ferner TTP: 171) Gerade deshalb aber stimmen sie von Natur aus nicht überein, (E4P32) sondern sind vielmehr "von Natur aus Feinde"(TP II 14). Der Unfrieden im Naturzustand hat also einen ontologisch-empirischen Grund, nämlich ein bestimmtes, selber natürlich bedingtes Verhalten der Menschen. Um "die Begierden der Menschen und ihren zügellosen Ungestüm [zu] mäßigen", bedarf es der allgemeinen Zwangsgewalt des Staates. (TTP: 171) Diese muß Gesetze geben und den Mangel an Freiwilligkeit der Befolgung durch Androhung und notfalls Ausübung von Zwang ersetzen (E4P37S2), also in das Spiel der Affekte der Untertanen ein weiteres Moment einbringen und damit das Kräfteparallelogramm gezielt verändern. Das Problem der Stiftung einer (künstlichen) Übereinstimmung

<sup>4</sup> TP I 1; TP I 4; E1P33; E2P49S (Ende); E2 (Einl.); E4P50S; E4P57S

<sup>5</sup> TTP 171: "Die Gesellschaft ist überaus nützlich und höchst notwendig [...]"

der Menschen, also das Problem der Friedensstiftung, ist für Spinoza - genau wie später für Kant - im Prinzip lösbar, "denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der *Mechanism der Natur*, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne [...]."<sup>6</sup> In Spinozas Worten: "Ein Staat also, dessen Wohlergehen von der Redlichkeit irgendeines Menschen abhängt und dessen Geschäfte nur richtig besorgt werden können, wenn die damit Betrauten bereit sind, redlich zu handeln, wird keineswegs stabil sein. Die Geschäfte des Staates müssen vielmehr, damit er Bestand haben kann, so geordnet sein, daß diejenigen, die sie verwalten, seien sie dabei von der Vernunft oder von einem Affekt geleitet, gar nicht dahin gebracht werden können, sich unredlich zu geben oder schlecht zu handeln." (TP I 6; vgl. auch TP VI 3)

Innerhalb der diesbezüglichen Überlegungen findet sich nun bei Spinoza auch die Rede vom Recht. Aber er denkt dabei nicht an etwas, das ein Mensch in Bezug auf sein Sein und sein Handeln in der Weise hat, daß er es gegen einen Anderen geltend machen könnte und das diesem eine Verbindlichkeit auferlegte und dessen Verletzung ihrerseits ein Unrecht wäre. Vielmehr hat der Begriff die rein faktische Bedeutung von Macht oder Vermögen und ist in dieser Bedeutung keineswegs auf den Menschen beschränkt, sondern erstreckt sich auf alle Naturdinge, ja sogar auf Gott als die Ursache aller Naturdinge. (TTP: 467 ff.) Hinsichtlich des Vermögens stellt sich für Spinoza nicht wiederum die Rechtsfrage, welchen Gebrauch man davon machen *darf*, sondern nur die *empirische* Frage nach dem *Nutzen*, also die Frage nach den *Folgen* eines möglichen Gebrauchs.<sup>7</sup> Unter dem "Recht der Natur" versteht Spinoza "die tatsächlichen Gesetze der Natur oder die Regeln, nach denen alles geschieht [...] Was folglich ein jeder Mensch nach den Gesetzen seiner Natur tut, das tut er mit dem höchsten Recht der Natur" (TP II 4). "[E]in jedes natürliche Ding [hat] von Natur aus so viel Recht, wie es Macht hat zu existieren und tätig zu sein" (TP II 3). Da Macht sich nur im Vollzug zeigt und dieser für Spinoza immer naturgesetzlich bestimmt ist, so ist Recht nichts anderes als das, was man (notwendigerweise) tut. Und entsprechend gilt: "Nichts ist von dem Recht der Natur her absolut verboten, es sei denn dasjenige, was ohnehin niemand kann". (TP II 18; TTP: 471) Besonders in dieser letzten Formulierung zeigt sich die ganze Überflüssigkeit des Spinozaschen Naturrechtsbegriffs: Was man gar nicht kann, muß nicht eigens verboten werden; wo hingegen etwas verboten werden könnte, weil man es nämlich kann, wird durch Spinozas "Naturrecht" "absolut nichts" verboten.

Nun findet sich bei Wolfgang Bartuschat die gut begründete These, daß Spinozas Rechtsbegriff in der Ontologie gar keinen Ort habe; vielmehr diene er allein der kritischen Beurteilung faktischer politischer Gemeinschaften, insofern deren *positives* Recht dem natürlichen Recht des Menschen als dem Streben, sich in seinem Selbst zu erhalten, mehr oder weniger entsprechen könne und das Maß eben dieser Entsprechung das Maß auch der Bewertung des positiven Rechts sei. (siehe Bartuschat 1992: 224 ff.) Die von jedermann vernünftigerweise anzustrebende politische Gemeinschaft wäre demnach diejenige, in der jedermann seine Selbsterhaltung, nach der er mit natürlicher Notwendigkeit strebt, in optimaler Weise betreiben kann. Allerdings bleibt dennoch fraglich, ob Spinoza hier

<sup>6</sup> Kant, EF: 366 (Hervorhebung von mir).

<sup>7</sup> Siehe E4P37S2. Zum Nutzen als Prinzip der Tugend siehe E4P18S (Ende).

nicht - ähnlich wie Hobbes und im Unterschied zu Kant - mit einem verfehlten Naturrechtsbegriff, nämlich dem Recht auf Selbsterhaltung, operiert und ob - darüber hinaus und im Unterschied zu Hobbes und selbstredend zu Kant - seine Überlegungen ohne eine spezifisch *juridische* Folgeargumentation nicht an einem entscheidenden Mangel leiden.

Jedenfalls aber wäre es falsch, Spinoza für einen Vertreter des sog. "Rechts des Stärkeren" zu halten, demzufolge erlaubt sei, was man (durchsetzen) könne. Spinoza ist dies aus dem einfachen Grund nicht, weil er von Recht im traditionellen Sinne gar nicht redet. Er will (und kann) ja überhaupt nichts recht-fertigen und so auch nicht die Durchsetzung beliebiger Stärke. Er verläßt mit seiner Rede vom Recht als natürlichem Vermögen (einschließlich des vernünftigen Vermögens) die "naturalistische" Ebene mit keinem Schritt. Recht impliziert bei ihm ganz und gar nicht "du darfst", geschweige denn "du sollst", sondern ausschließlich "du kannst", wobei dieses "du kannst", aktualisiert gedacht, "du kannst gar nicht anders" bedeutet. Was immer man also tatsächlich tut, ist im Sinne von Spinozas Rechtsbegriff "berechtigt", und zwar dadurch, daß man es tun kann und tun muß. Natürlich kann sich dennoch niemand mit Hilfe dieses Rechtsbegriffs "entschuldigen", weil Spinozas Begriff des Vermögens die Möglichkeit von Schuld überhaupt ausschließt. "Jeder [tut] nach dem höchsten Rechte der Natur all das, was aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt [...]" (E4P37S2), "mag er von der Vernunft oder bloß von der Begierde geleitet sein" (TP II 5).

Für Spinoza gibt es einen fundamentalen Unterschied zwischen dem "Toren" und dem "Verständigen" (vgl. E4P17S), insofern dieser sich von der Vernunft leiten läßt, jener dagegen nicht. Aber auch diese Unterscheidung ist eine faktische, nicht eine juridische. Das Naturrecht des Toren ist das Recht der (bloßen) Begierde als Vermögen, das Naturrecht des Verständigen ist das Recht der Vernunft als Vermögen. Ob nun der Tor auf Grund seiner Torheit (notwendig) "schlecht" und der Verständige auf Grund seiner Einsicht (ebenso notwendig) "gut" handelt, - beide handeln sie mit "Recht", genauer: mit dem "Recht" *ihrer* Natur. (TTP: 469 ff.) Sowohl der Verständige, der "aus Vernunft" die staatlichen Befehle befolgt, als auch der Tor, der sich ihnen "aus Leidenschaft" widersetzt, wie auch schließlich der Staat, der den Toren bestraft, - alle haben sie mit ihrem Tun "Recht". Hingegen hat der Verständige durchaus nicht ebenfalls ein Recht zum Ungehorsam, allerdings aus dem schlichten Grund nicht, weil er - wie er mit seinem Gehorsamsverhalten beweist - gar nicht ungehorsam sein *kann*. Abermals zeigt sich der vollständige Mangel an differenzierender Kraft und damit die absolute Unbrauchbarkeit des Spinozaschen Rechtsbegriffs. "Geltendes" Recht scheint bei ihm vollständig mit dessen Wirksamkeit zusammen zu fallen; "Recht [geht] in der faktischen Verfügungsmacht auf."<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Walther (1985: 83) unter Bezugnahme auf Matheron.

## 2. Metaphysik und Recht bei Kant

Da Kant einen ausschließlich auf die *äußere* Freiheit bezogenen, von aller handlungsbestimmenden Motivation (Triebfeder) unabhängigen Begriff von Recht hat, steht einem Vergleich der politischen Philosophie von Spinoza und Kant insoweit nichts im Wege.

Interessant ist es nun, daß man Kants Rechtslehre *qua Rechtslehre* auch unter völliger Absehung von ihrem kategorischen Verbindlichkeitsanspruch und damit von der Lösung des Problems der Willensfreiheit, also ganz unabhängig von der zugrunde liegenden moralphilosophischen Prinzipientheorie, verstehen und beurteilen kann. Kant sagt es ja selber: Das Problem der Staatserrichtung ist selbst für ein Volk von Teufeln auflösbar, wenn sie nur Verstand haben, und das heißt: ohne daß bei ihnen auch Vernunft praktisch sein muß. So hätte es auch, wenn ich es richtig sehe, Spinoza sagen können. Aber die ins Auge fallende Ähnlichkeit läßt leicht den prinzipiellen Unterschied übersehen, der bereits in der jeweiligen Formulierung des Problems und dann natürlich auch in dessen Lösung liegt. Spinoza gibt eine gleichsam "sozialwissenschaftliche" Antwort auf anthropologischer Basis, Kant hingegen eine rechtsphilosophische a priori. Beide konkurrieren nicht miteinander, sondern verhalten sich vielmehr komplementär zueinander.

Es sollte jedoch stets in Erinnerung behalten werden, daß der kantische Rechtsbegriff als solcher ein moralischer ist, der im Kontext der Philosophie Spinozas gar keinen Sinn hätte. Als Teil der Metaphysik der Sitten ist die Rechtslehre Kants zugleich Teil seiner Moralphilosophie. Zwar sind die in ihr selber formulierten Freiheitsgesetze Gesetze in Bezug auf den Gebrauch der äußeren Freiheit und nur auf diesen. Insoweit aber die Einhaltung der Rechtsgesetze kategorisch geboten ist, sind die diese Pflicht betreffenden Freiheitsgesetze Gesetze in Bezug auf den Gebrauch der inneren Freiheit. Sobald (aber auch nur dann, wenn) es um die Frage geht, welchen Status die Geltung der Rechtsgesetze hat, nämlich einen kategorischen oder einen bloß hypothetischen, ist ein Rückgriff auf die kantische Moralphilosophie unerläßlich. Da demgegenüber Spinoza ähnlich wie Hobbes weder eine Moralphilosophie im kantischen Sinne entwickelt hat, noch auf der Basis seiner Metaphysik entwickeln konnte und wollte, wird man in Bezug auf seine politische Philosophie auch nur, wenn überhaupt, von hypothetischen Imperativen sprechen können, kaum allerdings auch, wie in Bezug auf Hobbes, von einer spezifisch juristischen Normentheorie.

Der Ausgangspunkt der kantischen Rechtslehre ist ein Freiheitsbegriff, den auch Spinoza kennt und akzeptiert, nämlich die erfahrbare Fähigkeit des Menschen, sein Handeln auf Grund von Zweckvorstellungen zu bestimmen, ganz unabhängig davon, worin diese Vorstellungen selber ihren Grund haben, ob - wie bei Spinoza - bloß in der Natur oder - wie bei Kant - der Möglichkeit nach auch in der reinen Vernunft. Es ist diese *äußere Freiheit* des Menschen - *und nur sie* -, durch die der Mensch jederzeit mit jedem beliebigen Anderen in einen Handlungskonflikt geraten kann, durch den die Realisierung der jeweils gesetzten Zwecke zum Teil oder auch ganz in Frage gestellt ist. Menschen befinden sich zueinander also im wechselseitigen Verhältnis möglicher *äußerer* Einschränkung des Gebrauchs ihrer *äußeren* Freiheit. Und der Grundgedanke der kantischen Rechtslehre läßt sich in hypothetischer Weise etwa so formulieren: Wenn ein

Mensch in der Bestimmung seines äußeren Handelns von der ihn daran möglicherweise hindernden Willkür Anderer unabhängig und in *diesem* Sinne frei sein will, dann ist dies dem Prinzip nach nur durch eine allgemein-gesetzliche Bestimmung der Freiheitsräume Aller möglich, so daß jedermann unter Bedingungen steht, unter denen seine äußere Freiheit mit der äußeren Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmt. Freiheit ist somit überhaupt nur als rechtsgesetzlich bestimmte Freiheit denkbar; und eine derart bestimmte Freiheit nennt Kant kurz Recht.

Mit dieser Bestimmung ist zugleich die gesamte Rechtslehre Kants in ihren wesentlichen Momenten geprägt. Der Gegenstand dieser Rechtslehre ist eine mögliche Gemeinschaft äußerlich freier Wesen. Die einzige dafür erforderliche anthropologische Voraussetzung ist eben diejenige, durch welche sich überhaupt ein Rechtsproblem stellt: die Fähigkeit (und Bedürftigkeit) des Menschen zu äußerlich freiem Handeln in unvermeidlicher raum-zeitlicher Gemeinschaft mit Seinesgleichen. Hingegen kommen keinerlei menschliche Zwecksetzungen, welche und wie auch immer motiviert, in Betracht. Der Begriff des Rechts folgt rein analytisch "aus dem Begriffe der *Freiheit* im äußeren Verhältnisse der Menschen zu einander" (GTP: 289) und hat nichts mit den Zwecken zu tun, welche man sich setzen mag (vgl. TL 382). Freiheit im wechselseitigen äußeren Verhältnis von Menschen zueinander ("Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür" [RL 237]) kann widerspruchsfrei nur als durch ein (Rechts-)Gesetz der Freiheit auf die notwendigen Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit eingeschränkte Freiheit begriffen werden. "Gesetzlose Freiheit" ist eine *contradictio in adiecto*. Sehr wohl jedoch läßt sich Handlungsfreiheit ohne Widerspruch denken als nicht eingeschränkt durch ein (Tugend-)Gesetz, welches sich auf die Verfolgung bestimmter Zwecke bezieht. Alle weiteren Bestimmungen in Kants Rechtslehre sind Folgebedingungen der Freiheitssicherung und damit Friedensstiftung. Ohne äußeres Mein und Dein, also ohne Privatrecht, kann das innere Mein und Dein, das Recht auf den gesetzlichen Gebrauch der Freiheit, gar nicht wirksam werden, und ohne eine Instanz der allgemeinen Rechtsbestimmung und Rechtssicherung, also ohne einen Zustand des öffentlichen Rechts, bleibt das Privatrecht unvermeidlich provisorisch.

### 3. Der Aufweis der Notwendigkeit des Staates bei Spinoza und Kant

Der grundsätzliche Unterschied im politischen Denken von Spinoza und Kant läßt sich knapp so fassen: Spinoza ist kein Rechtsphilosoph; Kant dagegen ist es in epochaler Weise. Ich beschränke mich darauf, diesen Unterschied an Kants rechtsphilosophischer Legitimation von Herrschaft und Herrschaftsordnung aufzuzeigen.

Spinozas Begründung der Notwendigkeit staatlicher Herrschaft ist ganz und gar ontologisch-empirisch. (TP II 14; TP II 15; TTP: 171; E4P32; E4A § 10, § 12) Es ist Erfahrung, die zeigt, daß die Menschen, wie bereits dargelegt, mehr unter der Herrschaft der blinden Begierde als unter der Leitung der Vernunft stehen; daß sie dadurch gegenseitig zu Feinden werden; daß deshalb ohne weitere Vorkehrungen



das naturnotwendige Streben nach Selbsterhaltung, insbesondere das vernunftgeleitete, nur inadäquat befriedigt werden kann; und schließlich, daß eine solche Befriedigung im Staat leichter, sicherer und besser erfolgen kann. Und also sagt die (theoretische) Vernunft dem Menschen, daß es angesichts solcher Erfahrung für ihn vernünftiger, weil nützlicher ist, den Naturzustand zu verlassen und mit seinesgleichen in einen Staat einzutreten, "um sicher und gut zu leben" (TTP: 473; vgl. auch TTP: 111; TP V 2). Dazu wiederum müssen die Menschen "sich notwendig vereinigen", wodurch sie bewirken, "daß sie das Recht, das von Natur jeder zu allem hatte, nun gemeinsam besitzen und daß es nicht mehr von dem Vermögen und der Begierde des einzelnen, sondern von der Macht und dem Willen der Gesamtheit bestimmt wird." (TTP: 473)

Zu diesem Ergebnis hätte Spinoza ohne jede Verwendung seines Rechtsbegriffs kommen können. Es gibt in seinem politischen Denken nicht nur keine Dimension *unbedingter Verbindlichkeit*, sondern auch keine genuin *juridische* Dimension.<sup>9</sup> Was er anstrebt, sind auf ontologisch gestützter politischer Erfahrungserkenntnis gegründete Handlungsmaximen.

Auch für Kant ist der - als Vernunftidee begriffene - Naturzustand der Menschen ein Zustand der Zwietracht. Aber er ist - wie zuvor schon für Hobbes - ein solcher Zustand oder genauer: ein Zustand des Krieges aller gegen alle, weil in ihm wegen der privaten Schwertgerechtigkeit von jedermann<sup>10</sup> sowohl das ursprüngliche Recht der Menschheit (auf allgemein-gesetzlichen Freiheitsgebrauch) als auch alles erworbene Privatrecht prinzipiell (und ohne Aufhebung des Zustandes auf ewig) unsicher ist und als ein "Recht auf alles" einem Recht auf nichts gleichkommt. Er ist ein *juridisch* (nicht ein empirisch) durch und durch widersprüchlicher Zustand, nämlich universeller und permanenter Unwirksamkeit strittigen Privatrechts, der nur durch den Übertritt in den staatlichen Zustand als einen öffentlich-rechtlichen Zustand der Privatrechtssicherung zu beseitigen ist. Kant gelangt somit durch *rein rationale* Analyse des *juridisch* begriffenen Naturzustandes und gänzlich *ohne besondere anthropologische Prämissen*, etwa bezüglich der moralischen Qualität der Menschheit, zur *juridischen* Notwendigkeit des Staates. Diese Notwendigkeit folgt also - abermals analytisch - "aus dem Begriff des *Rechts* im äußeren Verhältnis" (RL 307). Der Staat ist vernunftnotwendig, weil sein kontradiktorisches Gegenteil, der Naturzustand, sich als vernunftwidrig,

---

<sup>9</sup> Man mag das "Naturrecht" des von seinem Vernunftvermögen bestimmten Verständigen "Vernunftrecht" nennen; dennoch ist es *als Recht* gegenüber dem "Naturrecht" des Toren durch nichts ausgezeichnet; beide "Rechte" sind mit dem jeweils gegebenen Vermögen identisch. Siehe TTP 469 f.

<sup>10</sup> Niemand wäre, selbst bei idealer Güte und Rechtsgesinnung der Menschen, in einem "Zustand äußerlich gesetzloser Freiheit" (RL: 307) jemals vor Gewalttätigkeit sicher, "und zwar aus jedes seinem eigenen *Recht* zu thun, *was ihm recht und gut dünkt*, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen" (RL: 312; erste Hervorhebung von mir). Ein ursprüngliches Recht, über den rechtlichen Gebrauch der freien Willkür anderer rechtskräftig zu entscheiden, würde als universales sich selbst widersprechen. Also kann ursprünglich jeder in seinen Rechten nur von seinem eigenen Urteil darüber, ob der Gebrauch seiner freien Willkür rechtmäßig ist, abhängen. Ein solches Rechtsurteil über die eigenen Rechte kann aber jederzeit mit dem Rechtsurteil jedes beliebigen anderen über dessen Rechte unvereinbar sein, ohne daß es einen kompetenten Richter gibt.

nämlich mit einem inneren Widerspruch behaftet erweist, wenn man ihn nach reinen Vernunftbegriffen (des Rechts) vorstellt. Das "angeborene" oder "natürliche" Recht des Menschen ist somit vor allem ("kraft seiner Menschheit") ein Recht auf Staat. Die Notwendigkeit, den als *Naturrechtszustand* begriffenen Naturzustand zu verlassen und einen Zustand der Naturrechtssicherung zu stiften, ergibt sich also aus Rechtsgründen, nicht aus empirischen Gründen. Die Behauptung, daß die Menschen, würden sie ganz nach der Leitung der Vernunft leben, von Natur stets notwendig übereinstimmen würden, war schon für Hobbes falsch, umso mehr für Kant. Nicht die Un-Vernünftigkeit des Wollens, sondern die äußere Gesetzlosigkeit des Gebrauchs der äußeren Freiheit ist es, wodurch der natürliche Zustand der Menschheit zu einem Zustand prästablierter Disharmonie wird.

Der die Positionen von Kant und Spinoza unterscheidende Ausgangspunkt bei der Begründung der Notwendigkeit des Staates ist die juristische bzw. naturalistische Perspektive; der sie unterscheidende Weg ist das rein rechtslogische bzw. ontologisch-empirische Verfahren; und das sie unterscheidende Ergebnis ist die Notwendigkeit des Staates aus Rechtsgründen bzw. aus natürlichen Gründen. Kant hätte, in Abwandlung seines Diktums, für Hobbes (wie für ihn selber) sei das Verlassen des Naturzustandes "nothwendig nach Regeln des Rechts" (Nachlaß: 99 f.), für Spinoza sagen können, es sei notwendig nach Regeln der (menschlichen) Natur.

Für Kant ergibt sich die Defizienz des Naturzustandes aus der Tatsache, daß Menschen nach eigenem, wie immer bestimmtem Willen handeln können; für Spinoza dagegen aus der Tatsache, daß Menschen in ihm vornehmlich durch "Leidenschaften" (E4P4C; E4P37S2; TTP: 171; TP II 5) bestimmt sind. Spinoza entwickelt seine Staatstheorie aus dem natürlichen Zustand *des Menschen* ("aus der Verfaßtheit der menschlichen Natur, wie sie tatsächlich ist"; TP I 4), Kant hingegen im Anschluß an Hobbes<sup>11</sup> aus dem natürlichen Zustand *der Menschheit*, für dessen Analyse die Natur *des Menschen*, vom Sachverhalt des möglichen und notwendigen Gebrauchs der äußeren Freiheit abgesehen, ohne Belang ist.

Für Spinoza ist der Naturzustand als *Friedenzustand* denkbar, wenn nämlich alle Menschen nur nach der Leitung der Vernunft lebten; sie stimmten dann "notwendig immer überein" (E4P35). Damit steht Spinoza in gewisser Weise in der Tradition christlichen Denkens von Paulus über Augustinus bis Luther, der zufolge die Notwendigkeit des Staates sich aus der Schlechtigkeit der ("gefallenen") menschlichen Natur ergibt.<sup>12</sup> Wegen der Sünder (bei Spinoza der Toren) bedarf es des Staates, nicht wegen der Guten oder Gerechten (der Verständigen). Vielleicht liegt hier der Grund dafür, daß Spinoza - wenn auch nicht deontologisch - ethisch und politisch, aber nicht speziell juristisch argumentiert. Der Zustand der Menschen, so wie sie *wirklich* sind, (vgl. TP I 1) kann gleichsam auf zweierlei Weise dem Menschen *als Vernunftwesen* angemessen gemacht werden: indem die Menschen sich mehr und mehr wirklich wie Vernunftwesen verhalten<sup>13</sup> und indem

---

<sup>11</sup> "Naturall Condition of Mankind" (Hobbes: 86).

<sup>12</sup> Im Falle Spinozas ist natürlich nicht an moralische Schlechtigkeit und "Sündenfall" zu denken, sondern bloß - ganz wertneutral - an das naturgegebene Bestimmtheit der Menschen durch nicht-vernunftgeleitete Affekte.

<sup>13</sup> Siehe hierzu E5.

ihre Gemeinschaft so organisiert wird, daß sie sich, freiwillig oder gezwungen, so verhalten, als ob sie Vernunftwesen seien (vgl. TP I 6; VI 3), indem also die Menschen, wenn schon nicht tugendhaft, dann zumindest gute Bürger werden.

Für Kant dagegen sind die Menschen in natürlicher Gemeinschaft miteinander *bedingungslos* im Zustande des Krieges. Dieser ist ihnen, "sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will" (RL: 312), buchstäblich natürlich, und zwar vollkommen unabhängig davon, ob sie Toren oder Verständige, Sünder oder Gerechte, in Knechtschaft oder in Freiheit (E4 Titel; E5 Titel) von ihren Affekten bestimmt sind. Der Grund dafür liegt nicht darin, daß menschliche Handlungen eher durch Neigung als durch Vernunft und deren Gesetze bestimmt sind, sondern darin, daß die Handlungssphären zwischen zwei oder mehr Personen sich nicht "von Natur" in gesetzlicher Übereinstimmung miteinander befinden und daß somit auch das strikte Befolgen von Vernunftgeboten bei der Bestimmung des *je eigenen* Wollens und Handelns keinerlei Einheit *zwischen* den Individuen stiften kann. Und also ist - entgegen der Meinung von Spinoza (E4P35; TTP: 171) - der mögliche innere Frieden des Individuums keine - weder eine notwendige noch eine hinreichende - Bedingung der Möglichkeit des äußeren Friedens der Menschheit. Das bedeutet: auch eine Gemeinschaft rein vernunftgeleiteter Menschen muß eine (nicht-natürliche) Eintracht allererst stiften, den Staat als die (künstliche) Einheit des Willens Aller. Deswegen ist für Kant der Staat (der Idee nach) nicht etwas graduell, sondern prinzipiell anderes als der Naturzustand; nicht besser, geeigneter, nützlicher, sondern allein gut, geeignet und nützlich; vor allem: nicht sicherer und friedlicher, sondern allein und allererst Sicherheit und Frieden ermöglichend.

#### 4. Das Recht des Staates bei Spinoza und Kant

So wie Spinoza den Naturzustand empirisch und nicht juristisch begreift, so ist auch der Staat keine juristische Idee, sondern ein empirisch zu begreifender Sachverhalt. Durch den Vertrag, der übrigens im politischen Denkens Spinozas eine eher untergeordnete Rolle spielt, verpflichten sich "alle stillschweigend oder ausdrücklich", der höchsten Gewalt "in jeder Beziehung zu gehorchen" (TTP: 479). Der Grund dafür, daß "die Menge übereinkommt und gleichsam von *einem* Geiste geleitet sein will", ist "naturgemäß" nicht "Leitung der Vernunft", sondern "irgendein gemeinsamer Affekt" (TP VI 1). Je nach "Übereinkommen" wird die höchste Gewalt monarchisch, aristokratisch oder demokratisch sein. Spinoza gibt der "demokratischen Regierung" den Vorzug, "weil sie, wie mir scheint, die natürlichste [!] ist und der Freiheit, welche die Natur jedem einzelnen gewährt, am nächsten kommt [...] Außerdem habe ich absichtlich nur von dieser Regierungsform handeln wollen, weil sie meiner Absicht am meisten entgegenkommt, da ich ja vom Nutzen der Freiheit im Staate hatte sprechen wollen." (TTP: 483)

Der Wille der empirischen Menge, welche hier zu einer staatlichen Willenseinheit zusammenfindet, ist allenfalls, wenn es denn alle sind, der "Wille Aller", vermutlich eher bloß ein Mehrheits- oder sogar Minderheitswille. Nun kann der "Wille Aller" bekanntlich mehr oder weniger vom "allgemeinen Willen" abweichen, und jedenfalls hat er als solcher keinerlei legitimierende Kraft. Aber

eben darum geht es Spinoza auch gar nicht. Für ihn gibt es die verschiedenen, empirisch möglichen Staatsverfassungen und entsprechenden Regierungen, deren Herrschaftsanspruch als durch stillschweigendes oder ausdrückliches Übereinkommen Aller begründet verstanden werden kann.<sup>14</sup> Je nach der Verschiedenheit der Staatsverfassung und der ihr entsprechenden Herrschaftsausübung sind auch die Folgen für die Herrschaftsunterworfenen verschieden. Wie man ein politisches System - als die Ursache solcher Wirkungen - beurteilt, hängt davon ab, wie man die Folgen beurteilt. Spinoza ist daran interessiert, daß die Menschen sich so vollkommen wie möglich gemäß ihrer spezifischen Natur, also als sinnliche *Vernunftwesen*, entwickeln. Dem müssen auch die äußeren Bedingungen entsprechen. Also sucht er nach demjenigen Staat, welcher der Freiheit als dem Geleitetsein durch die Vernunft am meisten nützt. Das ist für ihn die Demokratie als "libera respublica", in der sich am ehesten die Gesetze auf "die gesunde Vernunft gründen" (TTP: 481).

Nur also in einem von Kants Rechtfertigungsdenken weit entfernten Sinn könnte man sagen, Spinoza habe eine Rechtfertigung der Demokratie als Herrschaftsordnung geliefert; passender wäre: ein theoretisches Plädoyer zu ihren Gunsten. Übrigens erfolgt dieses Plädoyer nicht bloß in Bezug auf die Untertanen, weil nämlich in einem freien Staat "jeder, wenn er will, frei sein, d. h. mit ganzem Herzen nach der Leitung der Vernunft leben" (TTP: 481) kann; sondern auch in Bezug auf den Staat selbst und die Inhaber der Staatsgewalt, weil nämlich der freie Staat am wenigsten der Gefahr der Zerstörung von innen ausgesetzt ist. Dasjenige Gemeinwesen wird am meisten Macht und damit "Recht" haben und behaupten, "das auf der Vernunft sich gründet und dadurch sich regiert. Denn das Recht des Gemeinwesens wird durch die Macht der Menge, die von einem Geist geleitet wird, bestimmt. Diese geistige Einheit läßt sich aber in keiner Weise verstehen, wenn nicht das Gemeinwesen im höchsten Maße auf das aus ist, was die gesunde Vernunft als nützlich für alle Menschen ausgibt." (TP III 7) Die "respublica maxime libera" (TTP: 480), der von Spinoza favorisierte, auf Vernunft gegründete Staat, enthält in seiner Verfassung das Mittel sowohl der eigenen als auch der Erhaltung seiner Bürger als sinnlicher Vernunftwesen. Auch und gerade in dieser seiner Vernünftigkeit ist das kosmische Grundgesetz wirksam, daß jedes Ding, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu beharren strebt. (E3P6) Insofern könnte man von Spinozas "freier Republik" sagen, sie sei die natürlichste und zugleich vernünftigste Sache von der (politischen) Welt.

Für Kant dagegen ergibt sich die "republikanische" Herrschaftsordnung mit ihren Grundrechten der Freiheit, Gleichheit und Mitgesetzgeberschaft und dem darauf bezogenen Prinzip der Repräsentation auf rein rationale Weise als "die einzige, welche dem Recht der Menschen vollkommen angemessen"(EF 366) ist.

Für die (durch das Recht der Menschheit selber notwendig gemachte) Unterwerfung unter eine öffentlich-rechtliche Gesetzgebung kommt nur eine (der Idee nach) durch einen allgemeinen Vertrag vereinbarte allgemeine Unterwerfung unter einen allgemeinen, also den eigenen der Möglichkeit nach notwendig mit

---

<sup>14</sup> "[...] so muß das, was der Staat als gerecht und gut befindet, angesehen werden, als habe jeder einzelne es so befunden." (TP III 5) Bei Kant hieße es vollkommen anders: Nur wenn das, was der Staat befindet, so angesehen werden kann, als habe es jeder einzelne notwendig so befinden können, ist es gut und gerecht.

einschließenden gesetzgebenden Willen infrage, da nur so die gesetzliche Abhängigkeit, in die man sich durch diese Unterwerfung begibt, als eine aus dem eigenen gesetzgebenden Willen entsprungene,<sup>15</sup> die eigene Freiheit nicht affiziert, vielmehr allererst sichert.

Der allgemeine Wille des Vertrages ist ein einziger: die Einschränkung der Freiheit von jedermann auf Bedingungen (und nur auf solche<sup>16</sup>), unter denen jeder notwendig frei sein kann; also auf die Bedingung der Möglichkeit, das Recht der Menschheit zu verwirklichen. Das *Gemeinwohl* besteht jetzt - im Gegensatz zur gesamten, erst durch Rousseau beendeten Tradition - nurmehr in der "Erhaltung der bloßen gesetzlichen Form einer bürgerlichen Gesellschaft" (Kant's Briefwechsel: 10), in der jeder sein *Privatwohl* erstreben kann, wie es ihm gut dünkt, sofern es nur im Rahmen der allgemeingesetzlichen Freiheitseinschränkung geschieht.

Kant merkt an, daß es nicht nur unnötig, sondern auch unmöglich sei, sich den Abschluß des Staatsvertrages als ein historisches Faktum zu denken. Dieser Vertrag ist nicht der (empirische) Seinsgrund, sondern der (normative) Rechtsgrund von Herrschaft. Durch ihn wird nicht eine allgemeine Zwangsgewalt geschaffen, sondern jeder möglichen solchen Gewalt ihr Recht bestimmt. Als empirisches Faktum müßte er für seine eigene Rechtswirksamkeit die Rechtssicherungsgewalt des allgemeinen Willens voraussetzen, der durch ihn allererst konstituiert wird. Es handelt sich um eine "bloße *Idee* der Vernunft", die jedoch - wie Kant fortführt - ihre "unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen können, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe." (GTP: 297) Entsprechend ist auch bei dem (in dem Vertrag vereinigten) Willen Aller nicht an ein empirisches Faktum zu denken, sondern an einen (intelligiblen) Willen, der durch das, was er will, nämlich die allgemeine Gesetzlichkeit der Freiheitseinschränkung, notwendig der vernünftige Wille von jedermann ist. Mit Blick auf die empirische Wirklichkeit heißt das zwar: dieser Wille ist von notwendig möglicher Allgemeinheit. Ganz und gar nicht aber bedeutet es auch nur approximativ eine Identität von (idealer) "*volonté générale*"<sup>17</sup> und (realer) "*volonté de tous*"<sup>18</sup>. Vielmehr können beide ebenso hoffnungslos auseinanderklaffen wie die "*volonté générale*" und der Wille irgendeines beliebigen Einzelnen. Die Tyrannis (als gesetzlose Herrschaft) läßt sich durch die Zahl der empirisch übereinstimmenden Willen ebensowenig definieren wie ihr kontradiktorisches Gegenteil, der "Vernunftstaat der Freiheit". Ob bzw. inwieweit es sich in der sozialen

---

<sup>15</sup> Deswegen kann der allgemeine, jedermanns Freiheit gesetzlich einschränkende Wille nur als ein durch einen (allgemeinen) Vertrag zustande gekommener Wille gedacht werden.

<sup>16</sup> Ein Mehr an Freiheit würde den Staat als Rechtssicherungsordnung unmöglich machen. Ein Weniger nähme seiner Herrschaft den Charakter notwendig möglicher Geltung.

<sup>17</sup> Es hieße besser: "*volonté universelle*", da die Allgemeinheit des Willens keine zufällige, sondern eine notwendige ist.

<sup>18</sup> Wer diese Identität behauptet, landet im "demokratisch" verbrämten und der Tyrannis preisgegebenen Rechtspositivismus. Mit Kant (und Rousseau) aber hat das nichts zu tun.

Wirklichkeit um das eine oder das andere handelt, das zu beurteilen wäre allerdings unmöglich, hätte man nicht dafür in der Idee des allgemeinen Willens oder des Staatsvertrages das Maß.

## 5. Zu Kants politischer Philosophie

Kant gelangt zu einer realistischen Friedenslehre, indem er die empirische Realität bei der Entwicklung seiner Grundsätze schlicht nicht berücksichtigt. Dies gilt erstens für den rein rationalen Begriff des Rechts. Es gilt zweitens für seinen ebenfalls rein rationalen Beweis der Notwendigkeit eines bürgerlichen Zustandes. Und es gilt drittens hinsichtlich der von ihm für die Möglichkeit und für die Wirklichkeit des Weltfriedens als notwendig aufgezeigten juristischen Schritte. Auch für deren Erkenntnis muß man nicht, und darf man nicht einmal, auf die Natur des Menschen Bezug nehmen. Diese Natur spielt lediglich für die *Problemkonstitution* eine Rolle: im Naturzustand können Wesen mit natürlichen Neigungen diesen im Falle eines Konflikts mit anderen nur durch Rückgriff auf Gewalt nachgehen. Für die *Problemlösung* jedoch ist die menschliche Natur ohne Bedeutung.

Kant ist weit davon entfernt, von den Menschen, wie es so oft geschieht, schlicht zu verlangen, sie sollten auf die Befriedigung ihrer Bedürfnisse oder zumindest eines Teils davon verzichten. Auch geht es nicht etwa um die Eliminierung der menschlichen *Streitlust*, sondern um die Eliminierung möglicher *Rechtsgründe* zum Streiten. Der Gedanke, daß Kant die Stiftung des Friedens auf Erden nur von einem moralischen Gebrauch des freien Willens erwartet habe, ist ganz abwegig. Frieden als raum-zeitliches Phänomen kann überhaupt *nur* durch natürliche Prozesse, nämlich durch menschliche Handlungen, hervorgebracht werden, gleichgültig ob die Menschen durch ihre Natur oder durch die reine praktische Vernunft veranlaßt, ob aus aufgeklärtem Eigeninteresse oder aus Pflicht handeln. Die Arbeit an der "Zivilisierung" des Zustandes der Menschheit läßt deshalb die wohlvertrauten Interessenkonflikte zwischen Menschen und zwischen Staaten nicht verschwinden; sie werden vielmehr auch weiterhin auftreten. Diese Arbeit kann lediglich eine Lage schaffen - und genau hier liegt der Unterschied zwischen Krieg und Frieden - , in welcher solche Konflikte mit rationalen Mitteln (des Rechts) anstatt mit physischen Mitteln (der Gewalt) gelöst werden können und auch gelöst werden. (vgl. EF: 366 f.)

Kant plädiert zugunsten des Rechts als des obersten Prinzips aller politischen Maximen, weil jedes andere Prinzip (wie etwa die "Wohlfahrt und Glückseligkeit" [EF: 379] eines Staates [die berühmte-berühmte "Staatsräson"]) den Weltfrieden als die Garantie der äußeren Freiheit von jedermann in Bezug auf alle anderen a priori unmöglich machen würde. Auch und gerade die Klugheit, wenn sie denn wirklich Klugheit ist, "muß ihre Kniee vor [dem Recht] beugen" (EF: 380). Recht ist im moralischen wie im Sinn der Klugheit die Basis aller klugen Politik. (vgl. EF: 385) Kants Forderung beschränkt sich auf die strikte Beachtung der (juristischen) Legalität, also auf die Erfüllung der Rechtspflichten, geschehe diese nun aus Pflicht oder aus Neigung. Wie sollte man auch von etwas wie der menschlichen Natur "erwarten, daß aus so krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?"

(Rel: 100) Doch hinsichtlich der politischen Wirklichkeit genügt es vollständig (und macht außerdem nicht den geringsten empirischen [sichtbaren] Unterschied), wenn sich die Menschen "aus wohlverstandenen eigenen Vortheil" (Streit: 92) ans Recht halten. Daß man es sich zur *Maxime* mache, dem Recht gemäß zu handeln, ist nicht nur eine moralische Forderung, (RL: 231) sondern auch ein Gebot höchster politischer Klugheit. Nur die kurzsichtige Urteilskraft derer, die landläufig klug genannt werden, kann zu dem Schluß gelangen, daß die Nichtbeachtung von Rechtsregeln politisch vorteilhaft sei.<sup>19</sup> Es wird keinen Frieden auf Erden geben außer unter der Herrschaft des Rechts. (EF: 360.4-9; 380.4-5) Und ohne Frieden wird es für die Menschen keine Möglichkeit geben, ihre jeweiligen Zwecke, seien diese nun moralisch, amoralisch oder sogar unmoralisch, unabhängig von der nötigen Willkür anderer zu verfolgen. Gewiß, es macht nicht nur einen moralischen, sondern sogar einen empirischen Unterschied, ob jemand die Gesetze des Rechts aus Pflicht oder aus Neigung befolgt. Im zweiten Fall hängt die Befolgung selber von natürlichen und also zufälligen Umständen ab. Aber der Unterschied in der *Verlässlichkeit* der Befolgung der Gesetze betrifft nicht das Juridisch-Peremptorische des Friedens, sondern nur dessen empirische Dauerhaftigkeit.

So fügt Kant dem apriorischen Argument bezüglich juridischer Pflichten, welche sich aus dem Rechtsprinzip als einem kategorischen Imperativ (der *Moralität*) ergeben, ein überzeugendes empirische Argument hinzu, dem zufolge das Rechtsprinzip auch als ein hypothetischer Imperativ (der *Klugheit*) gedeutet werden kann. Aber gleichgültig, ob das Streben nach Frieden kategorisch geboten oder hypothetisch geraten ist,<sup>20</sup> ob es sich also um eine Frage der Moralität oder der Klugheit handelt, - *erfolgreich* kann dieses Streben nur unter bestimmten rechtlichen Bedingungen sein, von denen übrigens viele bereits durch Hobbes aufgezeigt wurden. Niemand hat besser als dieser Philosoph begriffen, daß im Falle der Gesetze des *Rechts*<sup>21</sup> deren vernünftig begründete Verbindlichkeit, falls notwendig, durch die Autorität des Staates und die Freiwilligkeit ihrer Befolgung durch den Zwang des Staates ersetzt werden können. Das *Problem der Schaffung eines Friedenszustandes* ist für die Menschheit auflösbar, weil hier bloße *Klugheitsregeln* genügen. Die Einsicht der Klugheit zeigt, daß sich Rechthandeln

---

<sup>19</sup> Man muß sich nur das Bild vor Augen führen, das die gegenwärtige Weltpolitik abgibt, um sofort zu erkennen, daß es in allen seinen grauenhaften und erschütternden Aspekten durch und durch das Ergebnis des Bruchs von Rechtsregeln ist, in der Vergangenheit, vor langer Zeit und kürzlich, und natürlich in der Gegenwart selber. Und wo immer das Bild Felder von Frieden und Zivilisiertheit zeigt, ist auch dies nichts anderes als die Folge gesetzlicher (insbesondere republikanischer) Zustände und der Herrschaft des Rechts.

<sup>20</sup> Nicht die *Objektivität* der Geltung juridischer Imperative wird durch das Fehlen oder Scheitern einer Kritik der praktischen Vernunft tangiert, sondern lediglich der *Status* dieser Geltung als hypothetisch oder kategorisch.

<sup>21</sup> Auch wenn sie wie ihr Gegenstück, die Gesetze der Tugend, zugleich Gesetze der Moral sind.

lohnt, - "selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand<sup>22</sup> haben)"(EF: 366). Die *Verwirklichung* des Weltfriedens hängt *ausschließlich von der Legalität ihrer Handlungen* ab, "ohne daß dabei die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im mindesten vergrößert werden [muß]" (Streit: 92). Das einzige, was ursächlich zählt - und Frieden muß in der *phänomenalen* Welt gestiftet werden - ist "Legalität *in pflichtmäßigen Handlungen*, durch welche Triebfeder sie auch veranlaßt sein mögen" (Streit: 91). Tatsächlich nennt Kant in keiner seiner Schriften jemals die moralische Besserung der Menschheit eine notwendige Bedingung für das "Fortschreiten zum Besseren", - zum Frieden auf Erden. (vgl. EF: 366.23-33) Im Gegenteil stellt er an verschiedenen Stellen ausdrücklich klar, daß eine moralische Besserung nur mit und nach dem Prozeß der "Zivilisierung" der Menschheit erwartet werden darf;<sup>23</sup> und auch hier meint er mit moralischer Besserung neben der juristischen nur *ethische Legalität*.<sup>24</sup>

Es sei hier noch einem besonders unter Spinozanern verbreiteten Mißverständnis begegnet. Der Bezug auf die praktische Vernunft bedeutet keineswegs die Annahme allgemeiner Vernünftigkeit; vielmehr wird damit lediglich die *Quelle* angegeben, aus welcher der Begriff des Rechts einschließlich der daraus sich ergebenden privatrechtlichen und öffentlichrechtlichen Konsequenzen geschöpft ist. Entsprechend ist auch der Aufweis der Notwendigkeit des Staates nicht, wie es etwa Walther (siehe Walther 1990: 14 ff.) mit Bezug auf Hobbes tut (aber er müßte Kant einbeziehen), als empirischer Entstehungszusammenhang (vgl. TP I 7), sondern als normativer Geltungszusammenhang - und nur als solcher - zu begreifen. "Woher soll" - so läßt Walther Spinoza fragen - "die erforderliche Rationalität kommen, wo doch gerade das Fehlen der ratio den Übergang in den status civilis unabdingbar macht" (Walther 1985: 83)? Nun, abgesehen davon, daß die Unabdingbarkeit dieses Übergangs von Kant (und auch von Hobbes) gar nicht mit einem "Fehlen der ratio" begründet wird, ist die Frage nach den *empirischen* Bedingungen jenes - selber gar nicht empirisch begriffenen - Übergangs, etwa nach den möglichen Motiven, für Kants Rechtsphilosophie *als solche* völlig irrelevant.

## 6. Zu Spinozas politischer Philosophie

Spinozas "Soziallehre" ist Teil seiner allgemeinen Naturlehre. Seine Traktate sind wirklich "politische", nicht "juridische" Traktate; Staatslehren, keine Staatsrechtslehren; keine "metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre", sondern eher, bei aller zugrunde liegenden "Metaphysik der Natur" (gewissermaßen einer Theorie äußerster [universaler] Reichweite), "physische Anfangsgründe der

---

<sup>22</sup> Das Vermögen, Rechtsregeln als solche zu erkennen und sich ihnen - *aus welchen Motiven auch immer* - zu unterwerfen. (vgl. KU: 431.4-5: das Vermögen, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen.)

<sup>23</sup> Siehe z. B. EF 366.33-35; Rel 94; Streit 92 f.

<sup>24</sup> Siehe insbesondere Kants Antwort auf die Frage: "Welchen Ertrag wird der Fortschritt zum Besseren dem Menschengeschlecht abwerfen?" (Streit: 91 f.; vgl. Ant: 333)



Staatslehre". Modern formuliert: Spinoza ist in seinem politischen Denken ein an Kausalanalysen und Sozialtechnologien interessierter Gesellschaftstheoretiker.

Es wäre nun aber ein großer Irrtum zu meinen, mit der politischen Philosophie von Spinoza könne man auf die kantischen Überlegungen und Ergebnisse verzichten. Es hat ja doch vor und nach ihm Autoren gegeben, die sein Programm einer "realistischen" Theorie der Politik viel gründlicher und umfassender als er selber ausgeführt haben; ich nenne nur Thukydides und Macchiavelli sowie die Autoren der Federalist Papers, Tocqueville und Max Weber. Mit diesem Programm kann man günstigstenfalls soziale Kausalverhältnisse feststellen und entsprechende Prognosen formulieren. Aber weder der Freiheitsbegriff noch der Rechtsbegriff von Spinoza geben irgendeinen Maßstab her, an dem man politisches Handeln ausrichten könnte.

Was speziell das Plädoyer für einen Staat der Freiheit, insbesondere im "Tractatus Theologico-Politicus" (siehe z. B. TTP: 11; TTP: 619), betrifft, so kann es sich als Plädoyer an bestechender Brillanz und Scharfsinn leicht mit dem messen, was mehr als 100 Jahre später zuerst Wilhelm von Humboldt und dann John Stuart Mill als geistige Väter des politischen Liberalismus verfaßten. Allerdings ist es auch, sofern man es doch einmal als staatsrechtliches Programm interpretiert, derselben Kritik wie diese ausgesetzt:

Zunächst der Begriff des Rechts selber als dasjenige, was mit Notwendigkeit aus der je eigenen Natur, dem Streben nach Selbsterhaltung, folgt, und dann die Folgebegriffe wie (wahrer) Nutzen, (wahre) Tüchtigkeit und (wahres) Leben des Geistes, Wohl des Volkes, Recht und Zweck des Staates sind ganz unbestimmt und auch gar nicht allgemein-gesetzlich und -verbindlich bestimmbar, damit aber zugleich beliebiger Bestimmung fähig. Und auch Spinozas Begriff der Freiheit als eines Lebens unter Leitung der Vernunft, weiter als Kants Begriff der äußeren Freiheit und zugleich enger als dessen Begriff der inneren Freiheit, wäre, wenn er denn für Spinoza überhaupt dafür infrage käme, schon mangels hinreichender Bestimmtheit für die Bestimmung des subjektiven und objektiven Rechts ebenso unbrauchbar, wie Kants innere Freiheit dafür irrelevant ist. Solange man den Zweck des Staates (und damit dessen Recht) nicht ausschließlich in der Sicherung der gesetzlich bestimmten *äußeren* Freiheit Aller sieht, so lange bleibt es unmöglich, ein allgemein-verbindliches Prinzip der äußeren Freiheitseinschränkung anzugeben und mit seiner Hilfe die *rechtlichen* Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Spinoza zufolge wird im bürgerlichen Zustand "nach gemeinschaftlicher Übereinkunft" entschieden, was gut und schlecht ist. Aber er sagt nicht - und kann es auch nicht sagen - , wie eine solche Übereinkunft vor purem Belieben bewahrt werden kann. De facto landet Spinoza damit im reinen Rechtspositivismus. Walther sagt es in schlagender Deutlichkeit: "alles Recht ist positives Recht. [...] Es gibt [...] keine ursprünglichen, dem Staat vorausliegenden subjektiven Rechte." (Walther 1985: 88 f.) Aber selbst wenn, wie Bartuschat dagegen meint, das menschliche Naturrecht für Spinoza gerade "im Dienst einer kritischen Theorie des Rechtspositivismus" steht (Bartuschat 1996: 65), so verbleibt doch, fürchte ich, die Kritik selber mangels gesetzlicher Bestimmbarkeit des Naturrechts im Bereich der Willkür. Und auch der Hinweis auf die Leitung der Vernunft hilft so lange nicht weiter, als diese Leitung nicht ihrerseits an ein allgemein-verbindliches Prinzip gebunden wird.

Wenn Spinoza das subjektive Recht des Einzelnen als "bürgerliches Privatrecht" begreift und es bestimmt als "die Freiheit des einzelnen, sich in seinem Zustand zu erhalten" (TTP: 484), dann stellt sich doch die Frage, was dies denn als Recht konkret bedeutet. Walther (1985: 90) spricht von insbesondere aus dem Selbsterhaltungsstreben der Menschen sich ergebenden "materiellen" Restriktionen der Herrschaftsausübung und von einer zwar nicht normativen, wohl aber faktischen Gebundenheit der "summa potestas". Entsprechend würden, um ein Beispiel zu geben, Walther und sein Gewährsmann vermutlich sagen, daß Hitler spätestens am 8. Mai 1945 sein Recht, über Deutschland zu herrschen, verloren haben würde, und zwar - wie Walther es ausdrückt - "ohne daß eine überpositive Norm erforderlich [gewesen] wäre, die diese[n Verlust] bewirkte", weil er nämlich schlicht nicht mehr die Macht dazu gehabt hätte. Und so wüßte man auch, daß die deutschen Menschen durch die Alliierten zu Recht vom Tyrannen befreit worden sind, ob sie es nun selber gewollt haben und als Befreiung ansahen oder nicht; zu Recht, eben weil es so geschehen ist. Aber wozu soll alle Philosophie gut sein, wenn sie bei der Frage notwendig schweigt, ob man den Tyrannen hätte töten sollen, wenn man denn die Macht, zu der auch der Mut gehört, gehabt hätte; und ob man zumindest den Gehorsam hätte verweigern dürfen oder gar sollen?<sup>25</sup> Und was das deutsche "Beschweigen" der Vergangenheit nach 1945 betrifft, so mag man kausalanalytisch der Ansicht sein, es sei eine wichtige Voraussetzung für die Demokratisierung der westdeutschen Gesellschaft gewesen oder vielmehr ein Hindernis für die Herausbildung einer "demokratischen Persönlichkeit"; aber ein moralischer Maßstab, wie man mit der Vergangenheit umzugehen hat, wird dadurch mitnichten entbehrlich.

Ich gestehe, daß ich, als ich vor einiger Zeit Claude Lantzmans Film "Shoa" sah, nicht imstande war, die (menschliche) Natur, so wie sie angeblich notwendig wirklich ist, zu begreifen, ohne sie zu beklagen oder zu verdammen, und daß mein Geist es nicht vermochte, sich an ihrer unbestechlichen Betrachtung gerade so wie an der Erkenntnis dessen, was den Sinnen angenehm ist, zu erfreuen. (vgl. TP I 4) Ausgerechnet dem tugendhaften Spinoza sollte so etwas möglich gewesen sein?

## Literatur

### *Werke Kants*

Kritik der reinen Vernunft (=KrV), Akademie-Ausgabe (=AA), Bd. III

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (=GMS), AA, Bd. IV

---

<sup>25</sup> Und wie soll man mit der empirischen Tatsache umgehen, daß es politische Systeme gibt, die sehr stabil sind, weil sie dem Selbsterhaltungsstreben der Majorität ihrer Bürger sehr entgegenkommen, allerdings der Minorität dieses Streben sehr behindern? Und nach welchem Kriterium soll man als Gesetzgeber in einem solchen Fall handeln?

Kritik der Urteilskraft (=KU), AA, Bd. V

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (=Rel), AA, Bd. VI

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (=GTP), AA, Bd. VIII

Zum Ewigen Frieden (=EF) AA, Bd. VIII

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (=RL), AA, Bd. VI

Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (=TL), AA, Bd. VI

Der Streit der Fakultäten (=Streit), AA, Bd. VII

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (=Ant), AA, Bd. VII

Kant's Briefwechsel, Bd. II: 1789-1794, AA, Bd. XI

Kant's handschriftlicher Nachlaß, Bd. VI: Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie (=Nachlaß), AA, Bd. XIX

### *Werke Spinozas*

Ethica - Ethik (=E), Opera - Werke, Lateinisch und Deutsch, Bd. 2, hrsg. von Konrad Blumenstock, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967.

Tractatus Theologico-Politicus - Theologisch-Politischer Traktat (=TTP), Lateinisch und Deutsch, Bd. 1, hrsg. von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979

Politischer Traktat - Tractatus Politicus (=TP), Lateinisch und Deutsch, hrsg. von Wolfgang Bartuschat, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1994

### *Weitere Literatur*

Bartuschat, Wolfgang: "Metaphysik als Ethik. Zu einem Buchtitel Spinozas". Zeitschrift für philosophische Forschung 28 (1974): 132-145

Bartuschat, Wolfgang: *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1992

Bartuschat, Wolfgang: "Ökonomie und Recht in Spinozas Theorie des Staates". Immenga, Ulrich et al (eds), Festschrift für Ernst-Koachim Mestmäcker, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1996, 63-76

Geismann, Georg: "Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau". Der Staat 21 (1982): 161-189

Geismann, Georg: "Spinoza jenseits von Hobbes und Rousseau". Zeitschrift für philosophische Forschung 43 (1989): 405-431

Geismann, Georg: "World Peace: Rational Idea and Reality. On the Principles of Kant's Political Philosophy" (in: Hariolf Oberer (ed), Kant. Analysen - Probleme - Kritik; Bd. II; Würzburg 1996, 265-319

Hobbes, Thomas: *Leviathan* (=Hobbes), Edited by Richard Tuck, Cambridge UP, Cambridge 1991

Jodl, Friederich: *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, Bd. I, 4. Aufl., Stuttgart / Berlin:1930 (reprograph. Nachdruck Darmstadt: 1965),

Walther, Manfred: "Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas". *Studia Spinozana* 1 (1985): 73-104

Walther, Manfred: "Politik, Moralität und Freiheit in der Philosophie Spinozas. Die Destruktion und "Praktische Philosophie" und die Begründung einer "analytischen" Wissenschaft von der Politik in der Neuzeit". in: Girndt, Helmut (ed), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza - Kant - Fichte - Hegel*, Sankt Augustin Academie Verlag: 1990, 7-23

Wiehl, Reiner: *Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre*, Hamburg, Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 1983