

[Die endgültige Fassung dieses Textes ist erschienen in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57. Jahrgang, Heft 3 (2009), S. 433-447.]

Politik der Natur

Spinozas Begriff der Regierung

Von MARTIN SAAR (Frankfurt/M.)

Die generelle Frage nach dem Naturverständnis Baruch de Spinozas fällt offensichtlich in den Bereich der theoretischen Philosophie. Sie richtet sich darauf, die ontologischen Prämissen und das in seiner *Ethik* ausgearbeitete „System“ mithilfe eines von ihm selbst als solchen ausgezeichneten theoretischen Grundbegriffs zu erläutern. Doch auch in seinem „Nebenwerk“ und vor allem in den politischen Schriften kommt eine Orientierung zur Anwendung, die man – in einem bestimmten Sinn – „naturalistisch“ nennen könnte: Der Blick auf den Menschen als politisches Wesen erfasst ihn als ein natürliches Wesen mit bestimmten anthropologischen Eigenschaften, die sich auf seine Naturalität und seine Einbindung in ein naturgesetzlich strukturiertes Ganzes beziehen lassen. Dies hat tiefgreifende Folgen für die Art und Weise, wie und mit welchen Mitteln Spinoza über Politik nachdenkt: Zum einen ergeben sich für ihn die theoretischen Probleme der Politik (bzw. die Problematik der politischen Theorie) daraus, dass nur ein Verständnis der „Natur des Menschen“ einen Schlüssel zum Begreifen des Politischen liefern kann. Zum anderen können die praktischen Probleme der Politik (bzw. die Problematik der praktischen Politik) nur sinnvoll angegangen werden, wenn konkrete politische Maßnahmen die „Natur des Menschen“ in Rechnung stellen und sie sinnvoll einbeziehen. Spinozas zweifacher „politischer Naturalismus“ besteht also darin, den politischen Menschen gleichzeitig als naturales Wesen zu denken und ihn als solches zu behandeln.

Anders als in seiner theoretischen Philosophie ist der philosophische Rückbezug auf die Natur in den politischen Schriften allerdings wenig explizit. Dass er darum nicht weniger operativ ist, möchte ich im Folgenden anhand eines sehr begrenzten und scheinbar marginalen thematischen Ausschnitts aus Spinozas politischer Theorie zeigen, nämlich seiner Vorstellung vom Regieren. Am Ende des zweiten Teils der *Ethik* versichert Spinoza selbstbewusst, dass „diese [d.h. seine] Lehre auch einen nicht geringen Beitrag zum gemeinsamen Leben im Staat

[leistet], insofern sie lehrt, auf welche Weise Bürger zu regieren und zu leiten sind“.¹ In der Rekonstruktion dieses „Beitrags“ kann sich außerdem zeigen, wie erstaunlich aktuell und anschlussfähig an gegenwärtige philosophische Diskussionen um das Verhältnis von Politik und Natur oder Macht und Natur und sogar an die politisch-theoretischen Debatten um *Gouvernementalität* und *Governance* diese historische Perspektive sein kann. In einem ersten Schritt soll hierfür Spinozas Vorstellung des Regierens in seinen jeweiligen sprachlichen Kontexten situiert und als begrifflicher Knotenpunkt seiner politischer Philosophie gelesen werden (I.). In einem zweiten Schritt werde ich dafür plädieren, von diesem Topos her einige Themen seiner Theorie des Staates und der Gesellschaft neu zu betrachten, wobei in der Tat eine interne Beziehung zwischen (dem Denken der) Politik und (dem Denken der) Natur sichtbar werden kann. Spinoza kann so als frühmoderner Theoretiker einer „Politik der Natur“ genau vor oder an der Schwelle des Zeitalters einer „Politik des Lebens“ und damit als Vorläufer und Vorbereiter einer modernen „biopolitischen“ Konzeption von Politik gelesen werden, mit deren Hilfe dann spätestens ab dem 18. Jahrhundert die Natürlichkeit des Menschen über seine besondere menschliche Form der Lebendigkeit, anders als noch bei Spinoza über sein generelles Natürlich-sein, bestimmt wird. (II.). Vor diesem Hintergrund werde ich in einem dritten Schritt einige Vorschläge machen, wie sich aus einer solchen Perspektiven Anschlüsse an derzeitige Debatten herstellen lassen, die scheinbar mit Spinoza wenig zu tun haben, aber dennoch im langen Schatten der Ideengeschichte einer Politik der Natur liegen. Schließlich ergibt sich hieraus die Möglichkeit, Spinozas Naturregierungskonzept auf seine Brauchbarkeit für zeitdiagnostische Fragestellungen im Rahmen der politischen Theorie zu befragen (III.).

I. Menschenführung. Spinozas Begriffe des Regierens

Spinozas Rede vom Regieren findet in einem semantischen Feld statt, das alles andere als terminologisch fixiert ist. Zudem vereindeutigt die deutsche Übersetzung verschiedener lateinischer Termini mit „Regierung“ oder „regieren“ ein Vokabular, das sehr viel flüssiger ist. Offensichtlich werden die Eckpfeiler dieses Wortfeldes, mit Hilfe dessen Spinoza sowohl die Instanz und als auch die Tätigkeit des Regierens benennt, von den folgenden Wörtern markiert: erstens von *imperium* (mit dem Verb *imperare*); zweitens von *regnum* und *regimen*

¹ Alle lateinischen und deutschen Spinoza-Zitate stammen aus den von Wolfgang Bartuschat besorgten Ausgaben der Hamburger Sämtlichen Werke (bei Meiner, 1998-2005) und werden nach den üblichen Siglen zitiert: E – Ethik (Bd. 2; mit Angabe des Teils und des betreffenden Lehrsatzes [P]), TTP – Theologisch-politischer Traktat (Bd. 3; mit Angabe des Kapitels), TP – Politischer Traktat (Bd. 5b; mit Angabe des Kapitels und Paragraphen), Ep. – Briefwechsel (Bd. 6; mit Angabe der Briefnummer), jeweils abschließend unter Angabe der Seitenzahl. Das Zitat stammt aus der Ethik, Teil 2, Scholium (Anmerkung) zum 49. Lehrsatz, Seite 215 (= E 2P49, Schol., 215).

(mit den Verben *regnare* und *regere*); drittens vom relativ seltenen und im 17. Jahrhundert relativ jungen *gubernatio* (mit dem Verb *gubernare*, „steuern“ im wörtlichen Sinne, von *gubernaculum*, Steuerruder), das im Gesamtkorpus der Schriften in seinen grammatischen Varianten ca. ein Dutzendmal auftritt; viertens von den beiden sehr allgemeinen Verben *dirigere* und *ducere*, die in allen Kontexten, in denen von der spezifischen Praxis der Regelung, Steuerung und Verwaltung der Staates und der Bürger die Rede ist, prominent sind. Strenggenommen kennt also Spinozas politische Theorie nicht den einen Begriff des Regierens im Sinne einer auch terminologisch fixierten Konzeption, dies wird sich erst in den – meist in den neueren europäischen Sprachen formulierten – politischen Philosophien ab dem Ende des 17. Jahrhunderts einwickeln.² Was sich aber in dem mit diesen (und einigen benachbarten) Wörtern umgrenzten begrifflichen Feld abzeichnet, ist ein bestimmtes, relativ konsistentes Bild von der politischen Instanz und konkreten Aktivität des staatlichen Regierens, und es ist sinnvoll, die einzelnen Elemente dieser Vorstellung etwas genauer bis in ihre sprachlichen und metaphorischen Kontexte zu verfolgen.

1. Das überaus mehrdeutige und reich konnotierte *imperium* kann – wie es die deutschen Übersetzer manchmal tun – in manchen Kontexten außer als „Staat“ sinnvollerweise als „Regierung“ oder die „Regierungsgewalt“ übersetzt werden, die man innehaben und ausüben kann (TP X/10, 221 u.ö.). Es bezeichnet im klassischen aristotelischen Schema aber auch die jeweils spezifische „Regierungsform“ (TP XI/1, 221 u.ö.). In seinem *Politischen Traktat* betreibt Spinoza unter der Leitfrage, welche Form von staatlicher Organisation Frieden und Stabilität am besten gewährleisten könne, eine Art vergleichender Regierungslehre. Das *imperium monarchicum*, *imperium aristocraticum* und *imperium democraticum* benennen jeweils unterschiedliche Organisationsformen oder Existenzweisen „politischer Herrschaft“, wie man mit Max Weber sagen könnte. Die jeweils unterschiedlichen Weisen, politische Aufgaben zu verteilen, sind also verschiedene Formen der Zuweisung von Regierungsgewalt (i.S.v. *imperium*). So können die *quotidiana imperii negotia* sinnvollerweise „[d]ie täglichen Regierungsgeschäfte“ (TP VIII/17, 154) heißen. Das *jus imperandi* ist demnach das „Recht zu regieren“ (TP VIII/15, 153) oder „Recht zu befehlen“ (TTP XIX, 285), d.h. die Möglichkeit, rechtmäßig zu regieren; und dieses kommt nicht allen gleichermaßen zu, wie Spinoza besonders im Zusammenhang der Diskussion des Verhältnisses von politischer und religiöser Autorität ausführt.³ Im engeren Sinn (d.h. im institutionellen, staatlichen Kontext) bezeichnet

² V. Sellin, *Regierung, Regime, Obrigkeit*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. von O. Brunner, W. Conze u. R. Koselleck, Bd. 5, Stuttgart 1984, 361-421; R. Tuck, *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge 1993.

³ Eine exemplarische Passage bezüglich der Bestreitung einer religiös begründeten politischen Autorität, auf welche die gesamte Religionskritik des *Theologisch-politischen Traktats* zuläuft, lautet etwa: „Daher folgere ich

imperium tenere oder *imperare* also den Akt des Befehlens oder politisch rechtmäßig Beherrschens; im weiter gefassten Gebrauch (d.h. im Sinn des allgemeinen Machtausübens) herrscht man beispielsweise auch eher „über Zungen“ als „über die Herzen“ (TTP XVII, 293), hat sie also nicht in seiner faktischen Gewalt, „regiert“ sie nicht, wie man metaphorisch sagen könnte.

2. In teilweiser Überschneidung mit diesen Redeweisen bezeichnen auch das *regnum* und das *regimen* die faktische oder die rechtmäßige Leitung oder Regierung. So sind für Spinoza manche „zum Regieren bestimmt“ (*ad regimen destinantur*, TP XI/2, 223), andere, etwa Frauen, sind von der Regierung ausgeschlossen (*foeminas a regimine secludere*, TP XI/4, 225). In der Demokratie gibt es demnach so viele Herrschende/Regierende wie Beherrschte/Regierte (vgl. TP X/1, 209). Und mit diesem Begriff wird auch beschrieben, dass „die Menschen nichts so wenig ertragen, wie ihresgleichen zu dienen und sich von ihnen regieren zu lassen“ (*suis aequalibus servire, & ab iis regi*, TTP V, 85). Der *terminus technicus* für die Abdankung des Königs ist das Abgeben (*cedere*) des *regnum* (TP VII/25, 121). Aber auch die nichtweltliche Sphäre kennt Regierungsverhältnisse. Das neutestamentliche (bzw. Luther-deutsche) „Himmelreich“ ist eine Regierung der Himmel (*regnum coelorum*, TTP IV, 65), Christus herrscht oder regiert im Himmel (*regnare in coelis*, Ep. XXXVII, 259). Generell ist der am häufigsten genannte Gegenstand des Akts des Regierens im Sinne des *regere* oder *regnare* die gesamte „Menge“ der Bürger, die *multitudo*, die in der Institutionenlehre des *Politischen Traktats* eine entscheidende Rolle spielt, da sie einerseits die zivile Basis aller staatlichen Institutionen, andererseits potentielle Gefährdung der staatlichen Stabilität ist. So muss in der aristokratischen Staatsform die „Zahl [der Patrizier] immer groß genug sein [...], um die Menge regieren zu können“ (*multitudinem possint regere*, TP VIII/39, 179), und in Holland waren lange Zeit die Regierenden „viel zu gering an Zahl, um die Menge regieren und ihre mächtigen Gegner niederhalten zu können“ (*ut multitudinem regere*, TP IX/14, 205).

3. Das „Recht zu regieren“ taucht außer als *jus imperandi* auch als *gubernandi jus* (TP VIII/1, 135) auf, und das Wortfeld um *gubernare* ist generell rar und unprägnant. In den frühen *Cogitata Metaphysica* benutzt Spinoza diesen selteren Ausdruck noch in einem anderen Kontext, um zu bezeichnen, dass „Gott die Welt durchgängig in ein und derselben

mit Bestimmtheit, daß die Religion, mag sie nun durch natürliche oder durch prophetische Erleuchtung offenbart sein, Gesetzeskraft nur durch den Beschluß derer erlangt, die das Recht zu befehlen haben, und daß Gott kein besonderes Reich unter den Menschen hat, es sei denn durch die Inhaber der Regierungsgewalt“ (*Deum nullum singulare regnum in homines habere, nisi per eos, qui imperium tenent*, TTP XIX, 285).

wohlbestimmten und unveränderlichen Ordnung regiert“ (*gubernaret*).⁴ Wenn er im *Tractatus politicus* auf den Unterschied zwischen dem Status „zu Recht zu befehlen und die Staatsgeschäfte auszuführen“, und der Fähigkeit, „in bestmöglicher Weise zu befehlen und in bestmöglicher Weise die Staatsgeschäfte zu koordinieren“, hinweisen will, steht *imperare* ergänzend und erläuternd neben *gubernare* (TP V/1, 61): Es sind also offensichtlich nur zwei Formulierungen für dasselbe, nämlich Leitung, Lenkung, Steuerung.⁵

4. Denn genau diese Ausübungen sind es, was die Regierung (i.S. der Staatsgewalt, *summa potestas*) nicht nur *de jure*, sondern auch *de facto* tut: leiten, lenken, steuern. Deshalb finden sich alle genannten spezifischeren Tätigkeitsbestimmungen mit eindeutigen politischen Begriffen (*imperare*, *regnare/regere* und *gubernare*) auch in Ersetzungsverhältnissen mit den ganz weiten Bezeichnungen für den Vorgang der „Leitung“ oder „Führung“, *dirigere* und *ducere*. Einen Briefpartner weist Spinoza auf „die wunderbare Ordnung [hin], mit der ein so gewaltiger Körper wie die Kirche geleitet und verwaltet“ wird (*dirigitur, ac gubernatur*, Ep. LXII, 263). Schon zitiert wurde Spinozas Versicherung, seine Lehre helfe zu verstehen und zu verbessern, „auf welche Weise Bürger zu regieren [*gubernandi*] und zu leiten [*ducendi*] sind“ (E 2P49, Schol., 215). Diese und viele ähnliche Passagen weisen darauf hin, dass Leitung und Lenkung im weitesten Sinn für Spinoza zwar eindeutig in den Bereich der Politik fällt, diese aber einer Unterstützung durch die Erklärungsversuche der Lenkbarkeit des Menschen seitens der Philosophie bedarf. Dass der Philosoph etwas zur Politik beizutragen hat, liegt erstens daran, dass die Philosophie in Spinozas Verständnis selbst eine kritische Analyse von Herrschafts- oder Regierungsverhältnissen, d.h. von Formen des Geführt-Werdens im übertragenen Sinne, ist: Die Affektenlehre in der *Ethik* ist nichts Anderes als eine umfassende Untersuchung der Herrschaft der Affekte über die Menschen – der vierte Teil steht ja unter dem Titel „Von menschlicher Knechtschaft oder von den Kräften der Affekte“. Zweitens ist die Philosophie der Vernunft in ihrem positiven Teil eine Anleitung zum rechten, selbstbestimmten Leben und Denken und steht damit im Zeichen der Selbstregierung oder des

⁴ Baruch de Spinoza, *Cogitata Metaphysica/Gedanken zur Metaphysik*, Anhang zu Descartes' Prinzipien der Philosophie, Sämtliche Werke, Bd. 4, 174. Eine ähnliche Formulierung bezüglich der göttlichen „Regierung“ findet sich in einem Brief, im dem „göttliche[r] Lenkung und Vorsehung“ (*neque ullus gubernationi aut providentiae*, Ep. XXXII, 192) nebeneinander gestellt werden.

⁵ In diesem Sinn suggeriert es eine nicht vorhandene terminologische Schärfe, *gubernatio* als „Verwaltungskreis“ (Ep. LXXXIV, 301, meine Hervorh.) zu übersetzen. Vgl. auch den „Brief des Autors an einen Freund“, mit dem der *Tractatus politicus* beginnt, in der von der „vierte[n] von den politischen Aufgaben, die deren [d.h. der höchsten Gewalten] Kontrolle unterliegen“ (*quartum quaenam negotia politica a summarum potestatum gubernatione pendeant*), die Rede ist.

therapeutischen Ziels, Herrschaft über sich wiederzuerlangen: Die Philosophie hilft, sich selbst richtig zu beherrschen oder zu regieren.⁶

Aufgrund dieser ethischen oder philosophischen Ausweitung der Idee der Herrschaft oder Unterwerfung finden die Regierungsbegriffe in einem weiten, nicht-institutionellen Sinn auch auf innerpersonale Verhältnisse Anwendung: Während die Menge „nicht von der Vernunft, bloß von den Affekten [...] beherrscht“ wird (*sed solis affectibus gubernatur*, TTP XVII, 251), streben „wir“ – in diesem Kontext: die Vernünftigen – danach, „von Furcht uns zu befreien, das Schicksal, so viel wir können, zu beherrschen [*imperare*] und unsere Handlungen nach der sicheren Weisung der Vernunft zu gestalten [*dirigere*]“ (E 4P47, Schol., 463). Wir versuchen, „unseren Willen von sicheren und festen Urteilen her bestimmen [zu lassen], nach denen wir unser Tun und Lassen regeln [*dirigere*] wollen“ (E 5, Vorw., 531). *Ex ductu rationis*, von der Vernunft geleitet (und damit „regiert“), lautet die Formel, die mehr als siebenzig Mal im vierten Teil der *Ethik* die Fähigkeit beschwört, der Herrschaft der Affekte eine Binnenherrschaft der Vernunft entgegenzustellen, nach der die Gedanken und Handlungen richtig geführt, angeleitet, „dirigiert“ werden. Freiheit bedeutet, dass – in einem übertragenen Sinn – die Vernunft an der Regierung ist: „Daher nenne ich einen Menschen nur so weit gänzlich frei, wie er sich von der Vernunft leiten lässt“ (oder besser: „geführt wird“, *ducitur*, TP II/11, 25).⁷

Diese letzten Formulierungen zeigen, wie weit Spinozas Regierungsidee von den konkreten politischen Verwendungen in die erkenntnistheoretischen und ethischen Bezüge hineinragt (und umgekehrt). Damit lösen sich aber seine Konturen noch weiter auf. Zusammenfassend lässt sich also zumindest Folgendes festhalten: Der aus verschiedenen Elementen zusammengesetzte und sicherlich unscharfe „Begriff“ der Regierung von Spinoza ist zugleich ein juridisches, ein praktisches und ein reflexives Konzept. Er bezeichnet zunächst einen Status und ein Recht, nämlich das Recht, die Regierung auszuüben, und steht damit in nächster Nähe

⁶ Damit rezipiert und aktualisiert Spinoza offensichtlich Elemente der stoischen Ethiken; vgl. S. James, Spinoza the Stoic, in: T. Sorell (Hg.), *The Rise of Modern Philosophy. The Tension Between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, Oxford 1993, 289-316, und zum ethisch-therapeutischen Charakter der Affektenlehre W. Bartuschat, *Spinozas Lehre vom Menschen*, Hamburg 1992, 325 f., und M. Hampe, *Baruch de Spinoza – Rationale Selbstbefreiung*, in: A. Beckermann u. D. Perler (Hg.), *Klassiker der Philosophie heute*, Stuttgart 2004, 230-250.

⁷ Diese Formel entspricht, was die Wirkungskraft der „Leitung“ angeht, in einem gewissen Sinn auf der individuellen Ebene der zentralen Bestimmung der Macht der „wie von einem Geist geleiteten Menge“ (*multitud[o], quae una veluti mente ducitur*, TP III/7, 40 u.ö.) auf der kollektiven Ebene. Beides sind Modi der freien (individuellen oder kollektiven) Selbstorganisation. Zu den viel diskutierten Deutungsperspektiven vgl. M. Terpstra, What does Spinoza mean by „potentia multitudinis“?, in: E. Balibar, H. Seidel u. d. (Hg.), *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, Würzburg 1994, 85-99; E. Balibar, *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*, in: M. Senn u. M. Walther (Hg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zürich 2001, 105-137; und G. Hindrichs, *Einleitung: Die Macht der Menge – der Grundgedanke in Spinozas politischer Philosophie*, in: ders., *Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, Heidelberg 2006, 13-40.

zum Begriff der *summa potestas*, der Staatsgewalt. Daneben bezeichnet er aber auch die faktische Ausübung einer Macht, nämlich die Tätigkeit, die Praxis des Regierens. Praktische Regierung ist die effektive Ausübung der Fähigkeit, die Menge der Bürger in ihren Handlungen zu führen und zu leiten. Während diese beiden ersten Bedeutungsschichten politisch im engeren Sinn sind und sich auf intersubjektive und institutionelle Verhältnisse beziehen, hat der Begriff schließlich eine Bedeutungsschicht, die sich auf das Innere von Subjekten und ihre Fähigkeit zur reflexiven Selbststeuerung bezieht. Denn auch die Verhältnisse zwischen verschiedenen Kräften im Subjekt denkt Spinoza als Verhältnisse der Kräfte und der Widerstände. „Regierung“ in diesem weiten, aus den drei verschiedenen Elementen zusammengesetzten Sinn ist bei Spinoza also zugleich ein Recht (ein Führen-dürfen), eine Technik oder eine Kunst (ein Führen-können) und ein Selbstverhältnis (eine Haltung und ein Bewusstsein des Geführt-werdens oder des Sich-selbst-führens). Das Gemeinsame der drei relativ heterogenen Ebenen oder Schichten liegt nun darin, dass sie Kausalbeziehungen verschiedenen Typs bezeichnen. Spinozas Begriff des Regierens ist, kurz gesagt, ein komplexer Wirkungsbegriff: Er bezeichnet drei verschiedene – nämlich juristisch-normative, praktische und reflexive – Wirkungsverhältnisse. In dieser scheinbar problematischen Mehrdeutigkeit des Begriffs liegt aber eine originelle philosophische These über den Zusammenhang dieser drei Schichten: Politische Steuerung oder Regierung beruht auf einem Zusammenspiel unterschiedlicher effektiver Kräfte, in dem autorisierte Instanzen der Einflussnahme, bestimmte Techniken der Beeinflussung von Handlungen und die Selbsteinwirkung von politischen Akteure mehr oder weniger wirkungsvoll aufeinandertreffen. Politik ist, in anderen Worten, ein Umgehen mit Kräften.

II. Lebensführung. Die Naturalität der Politik

Regieren ist also für Spinoza in drei Hinsichten eine Frage von Kräften und Gegenkräften. Regierung ist erstens normativ ein umstrittener Status, dessen sich jede faktische Regierung immer wieder von Neuem versichern muss und den sie auch verlieren kann. Regierung ist zweitens praktisch an das Überwinden von Widerständen gekoppelt, erfolgreiches Regieren besteht im faktischen Führung und Anleiten der immer auch widerspenstigen und ungelehrigen Bürger. Regierung ist drittens auf Seiten der Regierten eine reflexive Übung des Sich-selbst-Führens im Geführt-werden, ein Überwinden auch innerer Widerstände. In allen

drei Hinsichten ist Regierung ein Kräftespiel, ein agonales Verhältnis und damit eine Frage der Macht.⁸

Nun ist aber der Begriff der Macht bei Spinoza selbst einer der metaphysischen Grundbegriffe, der nicht nur, wie im modernen und hier vor allem sozialwissenschaftlichen Vokabular nach Weber, eine asymmetrische intersubjektive Beziehung zwischen Individuen bezeichnet, sondern eine ontologische Größe. Historisch sogar früher als Spinoza definiert Hobbes im *Leviathan* im Rahmen seiner Staatsphilosophie schon fast wie später Weber menschliche Macht (*power*) als zielgerichteten Einsatz von Mitteln gegenüber anderen und einer instrumentell zu nutzenden äußeren Natur „zur Erlangung eines zukünftigen anscheinenden Guts“.⁹ Macht bezeichnet hier in erster Linie eine funktionale Durchsetzungsfähigkeit eines Individuums. Bei Spinoza dagegen sind *potentia* und *potestas* Vermögensbegriffe, die noch aus der langen Wirkungsgeschichte des aristotelischen Denkens der *dynamis* kommen. Menschliche Macht ist nur ein Sonderfall der „Macht der Natur“, die wiederum der göttlichen Macht des Ganzen gleich ist. *Potentia* bezeichnet dann die ontologische Konstitutionskraft, aus der sich alles spezifische Können und Vermögen eines Dings oder einer Person ergeben, sie ist gewissermaßen dasjenige, was ein Ding oder eine Person ausmacht, nämlich ihr Radius an möglichen Effekten und Handlungen im Verhältnis zu anderen Dingen und Personen. In einem solchen Verständnis ist Macht also keine Eigenschaft oder Handlungsfähigkeit von Individuen allein, sie ist vielmehr eine ontologische Wirkungskraft zwischen Individuen, die auch kollektive Verbindungen herstellen kann, sie ist etwas „Inter-“ oder „Transindividuelles“.¹⁰ Die jeweilige Macht eines Individuums, aber auch einer politischen Ordnung unterliegt einer Dynamik der Steigerung und Schwächung, die sich in der Konfrontation und im Zusammenspiel mit anderen Kräften und Mächten ergibt. Macht ist in diesem kategorialen Rahmen also kein zu verteilendes knappes Gut (wie bei Hobbes), sondern der bewegliche Boden aller möglichen Handlungen und Interaktionen. Damit ist aber auch das Regieren mehr als bloß zielgerichtetes Handeln einzelner sozialer Akteure; es ist eingebettet in Wirkungs- und Möglichkeitszusammenhänge, die ontologisch definiert sind und die sich in der sozialen Interaktion verändern. Regieren ist somit auch das Schaffen (oder

⁸ Zu Spinozas Machtbegriff allgemein vgl. M. C. Abdo Ferez, Die Produktivität der Macht. Eine Analyse der politischen Theorie von Baruch Spinoza, Berlin 2007, und M. Saar, Spinozas Machtbegriff und die Aufgaben der zeitgenössischen politischen Philosophie. Klare Perspektiven und offene Fragen, in: Th. Kisser, R. Schnepf u. M. Walther (Hg.), Konzepte der Macht. Spinoza und die Moderne, Würzburg, i.E., jeweils mit kritischen Bezügen auf A. Negri, Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft, Berlin 1982, der die Debatte maßgeblich geprägt hat.

⁹ Th. Hobbes, *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, hg. von I. Fetscher, Frankfurt/M. 1972, Kap. 10, 66.

¹⁰ Negri, Die wilde Anomalie, a.a.O., 172; Balibar, *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*, a.a.O., 132 f.; Saar, Spinozas Machtbegriff und die Aufgaben der zeitgenössischen politischen Philosophie, a.a.O.

Vernichten) von Handlungsmöglichkeiten und Spielräumen für die jeweiligen politischen Subjekte.

Aus diesen interpretativen Überlegungen lässt sich nun eine zumindest nicht mehr ganz unplausible Konsequenz ziehen: Die zunächst enge Frage des politischen Regierens erweist sich als verwoben mit grundlegenden ontologischen Überlegungen; dies belegt ein weiteres Mal die Untrennbarkeit der politischen Philosophie Spinozas von seinem „System“. Sie berührt außerdem Fragen der internen psycho-physischen Konstitution, d.h. der „Natur“ des Menschen. Die Möglichkeit zu regieren ist mehr als nur ein politischer Status und eine politische Aktivität, ihr unterliegt ein Wissen vom Menschen, ein Kenntnis möglicher Wirkungen und damit der vorhersehbaren Möglichkeiten, Menschen zu führen und sie sich selbst führen zu lassen. Regieren impliziert also auch eine Kunst der Menschenführung, und diese ist oft genug eine Psycho- und Erkenntnisteknik, nämlich eine bestimmte Art und Weise, sich die Affekte und intellektuellen Fähigkeiten der Individuen zunutze zu machen.

Hinter Spinozas Regierungsdenken liegt also ein ganzes Arsenal anthropologischer, psychologischer und soziologischer Überlegungen über die Führbarkeit und Verführbarkeit von Individuen und Kollektiven, die ihren direkten negativen Ausdruck in seiner Kritik der „falschen“ Religion und des Aberglaubens gefunden haben. Die von Spinoza kritisierte Religion ist nämlich in seinen Augen eine Verführungstechnologie ersten Ranges, die die Grenze des legitimen Anleitens der Subjekte ständig überschreitet. Die affektive Natur des Menschen und seine Abhängigkeit von emotionalen Dispositionen machen ihn anfällig für sinnstiftende und beruhigende Konstruktionen: „Die Ursache, die den Aberglauben hervorbringt, erhält und nährt, ist also die Furcht“ (TTP, Vorr., 4). In dem Maße, in dem die Furcht ein universelles Merkmal der menschlichen Natur ist, gilt, dass „alle Menschen von Natur dem Aberglauben unterworfen sind“ (ebd., 5).¹¹ Affirmativ zitiert Spinoza den römischen Historiker Quintus Curtius, dass „nichts [...] die Menge wirksamer [beherrscht] als der Aberglaube“ (ebd.), und es ist dieser Zusammenhang zwischen falschen Überzeugungen, affektiven Dispositionen und Herrschaftsverhältnissen, der den Aberglauben und die „falsche“, politisch funktionalisierte Religion zum einem drängenden theologisch-politischen Problem machen, dem Spinoza für eine beträchtliche Zeit alle seine Energie schenkt.¹² Dass

¹¹ Vgl. S. James, Furcht und Aberglaube. Spinoza und die Politik der Affekte, in: Westend 1:1 (2004), 49-60, und zur historischen Wirkung der Religionskritik Spinozas J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford 2000. Dies ist auch der Zusammenhang, vor dessen Hintergrund es sinnvoll ist, Spinoza als Vordenker einer Theorie der Ideologie zu charakterisieren; vgl. L. Althusser, *Elemente der Selbstkritik*, Berlin 1973, 76, und M. Saar, *Politik der Multitude – Zeitgenössische politisch-philosophische Anschläge an Spinoza*, in: Hindrichs (Hg.), *Die Macht der Menge*, a.a.O., 181-202.

¹² Über die intertextuellen Spuren in Spinozas Text und v.a. seine Auswertung der römischen Quellen gibt am Genauesten die neue historisch-kritische Ausgabe Aufschluss, Spinoza, *Œuvres*, Bd. III: *Tractatus Theologico-*

der *Theologisch-politische Traktat* in seinem umfangreichen ersten Teil detaillierte Bibelkritik und eine eingehende Prüfung der epistemischen Autorität theologischer Rede liefert, ist die nötige Vorbereitung für den zweiten Teil des Buchs, in dem Spinoza seine Staats- und Gesellschaftstheorie entwirft, die Glaubens- und Meinungsfreiheit zur Bedingung eines gelingenden Staatswesens macht. Der Umweg über die theologischen und religionskritischen Fragen ist aber unverzichtbar, weil bestimmte Formen nicht staatlich kontrollierter religiös-theologischer Einflussnahme die Wirksamkeit und die Autorität staatlichen Regierens schwächen. Auch das Schüren und Funktionalisieren von abergläubischen Überzeugungen ist also eine – negative, illegitime – Form des Regierens von Subjekten, die mit ihrer politischen Form auf unheilvolle Weise interferiert.

Aber wie ist der Akt des Regierens seitens der „wirklichen“ politischen Instanz der Regierung genau bestimmt, und welchen Regeln folgt – Spinoza zufolge – gutes Regieren? Hier sind zwei einfache, naheliegende Antworten zu vermeiden, die man Spinoza zuschreiben könnte, die aber die Originalität seiner Konzeption verdecken. Diese beiden Lesarten sind genau entgegengesetzt in dem, was sie den regierten Subjekten zuschreiben, nämlich dass diese entweder durch politische Maßnahmen in einer Art Erziehung zur Mündigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit und des für sie Guten gebracht werden oder dass sie durch politische Steuerung gerade zu marionettenhaften und dressierbaren Affektwesen gemacht werden, denen die Regierung wie ein weiser Puppenmeister ihren Willen aufzwingt. Demgegenüber lässt sich behaupten, dass Spinozas Theorie des Regierens einer solchen Alternative zwischen politisch-anthropologischem Optimismus und Pessimismus gerade entgeht.

Die erste, gewissermaßen „rationalistische“ These, würde Politik und Regierung als Verlängerung der Philosophie und als Erziehung der *multitudo* verstehen. Der gute Politiker wäre der, der aus eigener Einsicht in die Wahrheit in kluger Umsicht allen Bürgern diese Erkenntnisse nahebringt; gutes Regieren wäre (nichts als) Wahrheitspolitik. Die zweite, „elitische“ These würde Politik und Regierung als Täuschung und Irreführung der Menge durch eine weise Minderheit verstehen. Der gute Politiker wäre der, der aus Wissen um die begrenzte Wahrheitsfähigkeit der Massen deren Affektnatur reguliert und mit geeigneten Mitteln so steuert, dass der soziale Friede und die politische Ordnung nicht gefährdet werden; gutes Regieren wäre (nichts als) Affektpolitik.¹³

politicus/Traité théologico-politique, hg. v. J. Lagrée u. P.-F. Moreau, Paris 1999, bes. 698 f.; zu Quintus Curtius und den Topos einer entfremdenden „Erfahrung der Äußerlichkeit“ im Aberglauben vgl. P.-F. Moreau, Spinoza. L'expérience et l'éternité, Paris 1994, 468-480.

¹³ Die erste Lesart lässt sich tendenziell unterstellen bei A. Matheron, Individu et communauté chez Spinoza, Paris 1969, vgl. 608-613 bezügl. der „[I]bération individuelle *complète et définitive*, communauté *sans restriction*“ (ebd. 613; Hervorh. i. Orig.), und – im Anschluss an die idealistischen Lesarten – evtl. bei Hindrichs,

Für beide Lesarten finden sich zugegebenermaßen Anhaltspunkte in den Schriften Spinozas: Auf der einen Seite steht sein Vernunftoptimismus in der *Ethik*, demzufolge sich tatsächlich mit Hilfe der Vernunft und einer systematischen Philosophie Einsichten in die grundlegenden Gesetze der Natur und des Menschen gewinnen lässt, die den Einzelnen zu einer weitgehend selbstbestimmten Lebensweise führen können; ebenso finden sich im *Theologisch-politischen Traktat* konzentriert in der Interpretation der Geschichte des jüdischen Volkes Überlegungen, denen zufolge eine gelingende Form kollektiven Lebens zumindest möglich ist. Auf der anderen Seite steht die düstere und illusionslose Perspektive des späteren *Politischen Traktats*, in dem sich in der Tat etwas ausdrückt, was Etienne Balibar „die Furcht vor den Massen“ genannt hat.¹⁴ Dass die *multitudo* auch zum Mob werden kann und deshalb durch vielerlei geschickte Techniken der Einhegung und Einbeziehung schon aus Stabilitätsmotiven seitens der eigentlich Regierenden einerseits ruhig zu stellen, andererseits mit hinreichend vielen individuellen Rechten zu versehen ist, um sie zur Loyalität zu motivieren, ist Teil von Spinozas Perspektive, die darin auch auf individuelle und historische Erfahrungen reagiert. Dennoch verfehlt diese Dichotomie das Besondere seiner Bestimmung der politischen Praxis des Regierens, und dies hängt an seinem politischen Naturalismus bzw. an der Tatsache, dass die „Objekte“ des Regierens Menschen als natürliche Wesen sind. Denn die Lebensform oder Existenzweise des Menschen selbst ist es, die seinen Status als politisches Subjekt ausmacht. Wenn Spinoza es für philosophisch bewiesen hält, dass „der Mensch aus einem Geist und einem Körper besteht“ (E 2P13, Coll., 125), wenn die Irreduzibilität der Vernunft- und Affektnatur des Menschen das Menschliche des Menschen, das Spezifische des Lebens in der Form des Menschen ausmacht, dann kann auch Politik zwischen und politische Herrschaft über Menschen nur eine sein, die dieser Menschlichkeit und Natürlichkeit des politischen Subjekts Rechnung trägt. Der Mensch ist kein reines göttliches Bewusstsein, aber auch keine bloße reaktive Maschine.

Gegen die rationalistische Lesart erhebt Spinoza selbst den empirischen Einwand, dass die Erkenntnisfähigkeit der Menge oft genug getrübt ist und die Menschen „notwendigerweise Affekten unterworfen“ (TP I/5, 11) sind. Damit können sie mindestens so stark von ihren Leidenschaften wie von der Vernunft zum Handeln angeleitet werden, und eine Leugnung

Einleitung, a.a.O.; die zweite dagegen etwa bei Y. Yovel, Spinoza. The Psychology of the Multitude and the Uses of Language, in: *Studia spinozana* 1 (1985), 305-330. Der hier vorgeschlagenen Lesart ähnliche Konstruktionen sehe ich bei M. Walther, Philosophy and Politics in Spinoza, in: *Studia spinozana* 9 (1993), 49-57, bei K. Yoshida, Vernunft und Affektivität. Untersuchungen zu Spinozas Theorie der Politik, Würzburg 2004, 116-124, 165-167, und bei C. Lazzeri, Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes, Paris 1998, 289-330.

¹⁴ E. Balibar, Spinoza, der Anti-Orwell. Die Ambivalenz der Massenängste, in: ders., Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität, Hamburg 2006, 51-92.

dieser Tatsache sei ein typischer Fehler weltfremder Philosophen, die sich „die Menschen nicht [vorstellen], wie sie sind, sondern wie sie sie haben möchten“ (TP I/1, 7). Gegen die elitische Lesart steht aber sein normativer Einspruch gegen Hobbes, dass ein Staat, in dem die Untertanen „wie eine Herde [*veluti pecora ducuntur*]“ geführt werden, „um sie lediglich zu Sklaven abzurichten“, den Namen Gemeinwesen nicht verdient (TP V/4, 65), und es keinen Staat geben darf und geben kann, in dem „die Menschen so [d.h. vollständig] ihres natürlichen Rechtes beraubt werden könnten“ (TTP XVII, 248). Eine reine Außensteuerung des natürlich-affektiven Menschen würde seine ebenso natürliche Vernünftigkeit verleugnen, damit aber die Natur des Menschen ebenso verfehlen wie ein übersteigertes Vertrauen in seine Rationalität. Deshalb ist Spinozas Strukturbeschreibung des Regiert-werdens komplexer, als es die Alternative zwischen Erziehung zur Einsicht und Dressierung zur Fügsamkeit zulässt. Natürliche Wesen lassen sich weder (immer) zu Philosophen, noch lassen sie sich (je) ganz zu Maschinen machen. Und genau das ist die *Problematik* der Regierung: Wie kann man politische Subjekte (nämlich menschliche, natürliche Wesen) steuern und führen, die sich weder vollständig selbst führen können noch vollständig steuerbar sind? Die rationalistischen und elitistischen Strategien sind genau keine Lösungen für diese Problematik, weil sie ihre Prämisse nicht ernst nimmt, dass der Mensch weder ein Gott noch eine Maschine ist, sondern ein selbsttätiger, sich-selbst-affizierender Organismus.¹⁵ Mensch-sein heißt hier genau dies: als natürlicher Körper Wirkungen von außen unterliegen und als natürlicher Geist Wirkungen auf sich selbst ausüben können. Geistes- und wissenschaftshistorisch wird diese Vorstellung die allgemeine Matrix sein, auf der sich vor allem ab dem beginnenden 18. Jahrhundert mit den langsam entstehenden Organismus-Konzeptionen und neuer Formen naturwissenschaftlichen Wissens (in Physiologie, Biologie und Chemie) die Vorstellung entwickelt, dass sich eine Art von Eigengesetzlichkeit des Lebendigen (und damit der organischen Natur) postulieren lässt. Nun wird das „Leben“ als allgemeine Bezugsgröße zum Menschlichen am Menschen, und die verschiedenen neuentstehenden Disziplinen des Wissens vom Menschen begreifen ihn in erster Linie als Organismus mit ihm innewohnenden Bewegungsgesetzen und Verhaltensweisen, die ihn scharf vom anorganischen Rest der Natur abgrenzt und mit dem anderen, ebenfalls „lebendigen“ Teil der Natur verbindet.¹⁶ Spinozas monistischer Naturalismus ist hierfür eine wichtige Weichenstellung, er verbleibt aber vor

¹⁵ Vgl. TTP XX, 301: „Es ist nicht der Zweck des Staates, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren oder Automaten zu machen, sondern vielmehr zu bewirken, daß ihr Geist und ihr Körper ungefährdet seine Kräfte entfalten kann, daß sie selbst frei ihre Vernunft gebrauchen [...]“.

¹⁶ Vgl. G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie: Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, 2. Aufl. Paris 1981; ders., *La connaissance de la vie*, 2. Aufl. Paris 1992; und W. Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, München 1976.

dieser Schwelle des modernen „Zeitalters des Lebens“, die durch die Ersetzung eines allgemeinen durch einen speziellen oder differenzierten Naturbegriffs, eben den der lebendigen Natur markiert wird. Auch wenn Spinoza selbst den Begriff des Lebens (*vita, vivere*) besonders im vierten Teil der *Ethik* als Titel für die besondere menschliche Form der Existenz und Selbsterhaltung verwendet, weist dies höchstens voraus auf die Transformation, die diesen Begriff zu einer quasi-ontologischen Kategorie machen wird.¹⁷ Das menschliche Leben ist für Spinoza nur ein Modus, eine Form der Natur, die sich durch besondere Komplexität auszeichnet, aber keine besonderen ontologischen Bereich besetzt. Im Rahmen von Spinozas früher naturalistischer Perspektive wird mit dem Begriff der Natur, in dem der Unterschied zwischen Lebendigem und Unlebendigem noch nicht wichtig ist, gerade eine einheitliche Sphäre postuliert, die einen bestimmten Typ von philosophischer und empirischer, nämlich kausaler Erklärung zum einzig sinnvollen macht. Aber dies bedeutet auch, dass zur Erklärung der menschlichen Wirkungsverhältnisse, zu denen auch die Politik zählt, die Formen von äußerer und innerer Kausalität in Rechnung gestellt werden müssen, welche die menschliche Natur und die spezifisch menschliche Art und Weise, handeln zu können, die *potentia agendi* des menschlichen Körpers und Geistes, charakterisieren.¹⁸

Für Spinozas politische Theorie der Natur gilt deshalb, dass sie schon den Weg hin zur Formulierung einer aktiven, dynamischen „Politik des Lebens“ vorzeichnet, aber noch nicht beschreitet. Eine wirkliche Politisierung der Form des menschlichen Lebens, ein aktives Interesse des Staates am Gedeihen und Steigern der Lebenskräfte seiner Bürger oder eine Intervention in die biologische Basis des Politischen sind noch keine Merkmale derjenigen Prozesse der Steuerung oder Leitung, die Spinoza „Regieren“ nennt. Aber seine Perspektive kennt schon Momente der Rückkopplung und Selbststeuerung, die sich später mit biologischen Metaphern reartikulieren werden. Für Spinoza heißt Regieren, erfolgreich in die Regelkreisläufe der natürlichen (und kausal zu erklärenden) Affizierungen und Selbstaffizierungen einzugreifen, neue Randbedingungen für Selbststabilisierungen der Subjekte zu schaffen und so neue Gleichgewichte erforderlich zu machen. Man könnte hier von einem „homöostatischen“ Modell des Regierens sprechen, das zwar kausal, aber nicht deterministisch ist: Denn es setzt immer auch Selbstregulierungskräfte im regierten Subjekt

¹⁷ Vgl. S. Zac, *L'idée de la vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris 1963, und die hilfreiche Unterscheidung von vier Schichten von Spinozas Lebensbegriff bei Moreau, *Spinoza*, a.a.O., 120-123, im Rahmen seiner Erläuterung des Begriffs der *vita communis*. Demgegenüber hat G. Deleuze stärker die Kontinuität von Spinozas Rede vom menschlichen Leben mit den späteren Philosophien des Lebens (von Nietzsche bis Bergson) betont, vgl. *Spinoza und wir*, in: ders., *Spinoza. Praktische Philosophie*, Berlin 1988, S. 159-169, und dazu J. Rajchman, *Life*, in: ders., *The Deleuze Connections*, Cambridge, Mass. 2000, 79-111.

¹⁸ Diese Fragen sind das Thema der ersten Definitionen und Postulate im dritten Teil der *Ethik*; vgl. Yoshida, *Vernunft und Affektivität*, a.a.O., 130-137, über die Konsequenzen aus der „Naturgebundenheit aller menschlichen Praxis“ (ebd., 131), und Bartuschat, *Spinozas Lehre vom Menschen*, a.a.O., 325 ff.

voraus, die keine bloß mechanisch-reaktiven Vermögen sind, sondern Fähigkeiten zur natürlichen Selbsttätigkeit einschließen.

Aus diesen Motiven heraus, die zu den Kernelemente seines politischen Denkens gehören, steht Spinoza auch in Bezug auf einen weiteren wichtigen Topos genau an der Schwelle politischer Modernität, nämlich in seinem Denken der Freiheit. Im Rahmen seiner Erörterung der aristokratischen Regierungsform erwägt Spinoza, dass es der Stabilität abträglich sei, nur „durch Furcht zu regieren“ (man könnte sagen: wie der Hobbes'sche Souverän). Er fährt präskriptiv fort: „Menschen sind vielmehr [von der Regierung] so zu leiten, daß sie den Eindruck haben, nicht geleitet zu werden, sondern nach eigener Sinnesart und eigenem freien Entschluß zu leben“ (TP X/8, 215). Eine solche Perspektive könnte zynischer wirken als sie müsste, auch wenn die Anklänge an Machiavelli deutlich sind: Der Schein der Freiheit scheint hier als Herrschaftstechnik begriffen, als nützliche Illusion.¹⁹ Man könnte darin aber auch schon eine vorweggenommene Analyse des später ja „liberal“ genannten modernen Denkens des politischen Lebens sehen, das die Freiheit der Bürger tatsächlich als den Bezugspunkt und die Voraussetzung staatlichen Handelns sieht. In Spinozas Theorie des Regierens ist diese Freiheit allerdings kein unabhängiges Gegenüber, das die Macht des Staates begrenzt oder von ihr geschützt werden müsse, sondern immer schon auf sie bezogen. Denn der Akt des Regierens ist nichts dem natürlichen Menschen Äußerliches, sondern wesentlich bestimmt als Bezug zum Menschen als Naturwesen. Und zur Naturalität des Menschen gehört für Spinoza eine eindeutige Selbstständig- und Selbsttätigkeit, deshalb kann auch der Mensch als politisches Subjekt, der Einzelne als Untertan und Objekt von Regierung, auf lange Sicht erfolgreich nur als Freier regiert, nur steuernd-leitend beeinflusst (d.h. „geleitet“ und „geführt“, *duci, dirigi*) und nie vollständig zum Handeln bestimmt oder gezwungen werden. In diesem Sinn ist „Regierung“ eine Ausübung von Macht, aber keine Auslöschung von Freiheit, sondern ihre Modulierung. Das menschliche Natürliche kann nicht vollständig unterworfen werden, es ist aber auch keiner völligen Selbstschaffung oder vollständigen Autonomie fähig. Das Menschliche wird immer regiert, aber als freies Subjekt. Regieren rahmt und beeinflusst indirekt und aus der Distanz die Selbsttätigkeit natürlicher Individuen, die somit zugleich frei und gesteuert sind. Die Regierung der menschlichen Natur ist (auch) eine Regierung der Freiheit.

¹⁹ Vgl. die Anmerkungen von Bartuschat zu dieser Stelle, TP, XLII u. 242.

III. Naturpolitik. Zur Aktualität einer frühneuzeitlichen Lehre vom Regieren

Eine Rekonstruktion von Spinozas eigentümlichem und komplexem Regierungsdenken könnte vor allem im Rahmen ideengeschichtlicher Interpretationen interessieren. Denn von ihr aus lassen sich zumindest einige Konturen seines Werks gegen bestimmte Lektüren geltend machen, die viele der bisherigen Interpretationen bestimmt haben, wie vor allem die weitverbreitete Identifikation als Vertragstheoretiker oder Hobbesianer.²⁰ Betont man die hier exponierten Züge seines politischen Denkens, kann er weniger leicht als bloßer Machtstrategie, noch als Verklärer der Rationalität des Staates betrachtet werden, sondern kann als eigenständiger Denker des Politischen gewürdigt werden. Wichtiger könnte aber sein, dass seine Theorie der Politik so als originelle Station einer „realistischen“ politischen Philosophie erscheint, in der die konkreten Akte der Machtausübung philosophisch und nach Maßgabe einer empirisch verstandenen Theorie des Menschen reflektiert werden. Abschließend sollen noch kurz drei weitere Felder benannt werden, zu denen sich produktive Verbindungen herstellen lassen und die einmal mehr belegen, dass die derzeitige „Spinoza-Renaissance“ auch innerhalb der politischen Philosophie nicht nur von einem historischen Interesse an einem klassischen Autor, sondern auch von sachhaltigen Fragen der gegenwärtigen Diskussion her motiviert ist.²¹ Das erste Feld betrifft Fragen der politischen Ideengeschichtsschreibung, das zweite den Gegenstand der Gesellschaftstheorie im weitesten Sinn und das dritte die Anliegen der politisch-philosophischen Zeitdiagnostik und Kritik.

1. Eine präzise Rekonstruktion von Spinozas Begriff der Regierung kann helfen, die theorie- oder ideenhistorische Frage nach der Besonderheit des modernen Denkens der Politik nach Machiavelli neu zu stellen und Spinoza als eine interessante Figur des Übergangs zwischen frühneuzeitlichem Ordnungsdenken, den Regierungskunstlehren der Renaissance und den erst später prominenten frühmodernen Konzeptionen von politischer Verwaltung, Planung und politischer Ökonomie auszuweisen. Auf diese Weise lässt sich argumentieren, dass sich in seinem Werk Spinozas schon Spurenelemente von derjenigen politischen Rationalität dingfest machen lassen, die seit der Schwelle vom 17. ins 18. Jahrhundert politisches Handeln

²⁰ Für ein prominentes jüngeres Beispiel einer solchen Lesart aus dem deutschen Kontext vgl. H. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 3/1: Die Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen, Stuttgart, Weimar 2006, 313 ff.

²¹ Für Symptome für diese Tendenz vgl. E. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris 1985; W. Montag u. T. Stolze (Hg.), *The New Spinoza*, Minneapolis 1998; M. Gatens u. G. Lloyd, *Collective Imaginings. Spinoza, Past and Present*, London 1999; B. Massumi, *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham 2002; Y. Citton u. F. Lordon (Hg.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris 2008; und als Kommentare dazu W. Connolly, *Spinoza and Us*, in: *Political Theory* 29:4 (2001), 583-594; T. Reitz, *Die Macht der freien Menge. Literatur zum politischen Spinoza*, in: *Philosophische Rundschau* 52:2 (2005), 144-156; und Saar, *Politik der Multitude*, a.a.O.

vornehmlich als Steuerung zur Selbststeuerung versteht und die mit Recht als die ideengeschichtliche Matrix des Zeitalters des Liberalismus (im weitesten Sinne) identifiziert wurde, dessen Ausläufer, wenn nicht sogar Höhepunkt unsere Spätmoderne noch ist. Damit könnte eine solche Deutung eines Autors des 17. Jahrhunderts einmal mehr auf Topoi bezogen werden, deren Ursprung üblicherweise dem 18. zugeschlagen wird.²² Darüber hinaus würde aber auch – im Anschluss an die historischen Thesen über die Historizität des Regierens und die Rolle der Regierungskünste, wie sie Foucault in seiner „Geschichte der Gouvernamentalität“ vorgeschlagen hat – ein Stück politischer Ideengeschichte auf eine neue Weise lesbar gemacht, in der weniger nach den unterschiedlichen Vorstellungen von staatlicher Ordnung und der Begründung von Institutionen gefragt wird als nach den konkreten, ja technischen Konzeptionen der Steuerung und Regulierung von Gesellschaften. Eine solchermaßen angeleitete Geschichte der politischen Theorien wäre immer auch in einem gewissen Grad Geschichtsschreibung der philosophischen Reflexionsfiguren von faktischer politischer Herrschaft, nämlich von Techniken und Verfahren des Regierens.²³ Ein solcher Blick auf die politischen Philosophien, der sich von der hier entwickelten Spinoza-Lesart her anbietet, wäre eine Möglichkeit, klassische Texte der politischen Theoriegeschichte auf eine fast direkte Weise wirklich „politisch“ zu lesen, nämlich als zugleich theoretische wie praxisfähige Beiträge zur Politik ihrer Zeit. Zur Erfindung des modernen Verständnisses von Politik gehören nämlich nicht nur die Prägung neuer Begriffe und die allmähliche Autonomisierung des Politischen von der Sphäre der Theologie;²⁴ sie war auch eine Revolution in den Vorstellung dessen, was der Gegenstand politischer Maßnahmen ist. Das 16. und das 17. Jahrhundert erscheinen dann als Laboratorium einer solchen theoretischen Neubestimmung des politischen Menschen als eines regierten natürlichen Wesens, die nur möglich war in Verbindung mit neu entstehenden praktischen und technischen Transformationen, die sich in den erst mehr oder weniger souveränen, mehr oder weniger zentral- und verwaltungsgesteuerten mitteleuropäischen Staaten vollzogen haben. Damit wäre aber auch sichtbar gemacht, dass solche technischen, oft politikberatenden Elemente, die derzeit den politikwissenschaftlichen Fachdiskurs um „Governance“ und „gutes Regieren“

²² Israel, *Radical Enlightenment*, a.a.O., bes. 11-22.

²³ Vgl. M. Foucault, *Geschichte der Gouvernamentalität*, Bd. 1: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977/1978, hg. von M. Senellart, Frankfurt/M. 2004, bes. 134-172; ders., *Subjekt und Macht* (1982), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, hg. von D. Defert u. F. Ewald, Bd. IV, Nr. 306, Frankfurt/M. 2005, 269-294; und dazu Th. Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernamentalität*, Hamburg 1997, und M. Saar, *Macht, Staat, Subjektivität. Foucaults „Geschichte der Gouvernamentalität“ im Werkkontext*, in: S. Krasmann u. M. Volkmer (Hg.), *Michel Foucaults „Geschichte der Gouvernamentalität“ in den Sozialwissenschaften. Internationale Beiträge*, Bielefeld 2007, 23-45.

²⁴ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1966; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1: *The Renaissance*, Cambridge 1978; H. Münkler, *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. 1987.

bestimmen, eine lange und traditionsreiche Geschichte innerhalb der politischen Philosophie haben, was sie nicht weniger kritikwürdig, aber zumindest weniger geschichtslos aussehen lässt.

2. Die hier vorgeschlagene Lesart des Regierungsbegriffs hat eine interne Verbindung oder Verschränkung zwischen Regierung und Natur vorgeschlagen und damit Spinoza eine „naturpolitische“ Lesart politischer Steuerungsprozesse unterstellt, die sich dann später, mit der Differenzierung innerhalb des Naturbegriffs in organische und anorganische, belebte und unbelebte Prozesse, in eine „biopolitische“ transformieren wird. Damit ist nicht unterstellt, dass der „Eintritt des Lebens in die Geschichte [...] und [...] in das Feld der politischen Techniken“ tatsächlich schon innerhalb einer politischen Theorie geahnt oder vor-gedacht würde, die noch keine im engeren Sinn biopolitischen und biotechnologischen Verfahren kennen kann.²⁵ Aber Spinozas grundsätzliche Reflexion des Zusammenhangs zwischen Natur und Politik und seine These von der naturalen Basis politischer Steuerung können dazu motivieren, auch für die gegenwärtige Gesellschaft ernsthaft nach deren naturpolitischer Kontur zu fragen und nach ihrer jeweils spezifischen Form einer „Regierung des Natur“. Damit treten unmittelbar die von so unterschiedlichen Autorinnen und Autoren wie Donna Haraway, Bruno Latour und Giorgio Agamben behandelten Phänomene in den Vordergrund, die in den meisten gegenwärtigen Theorien der Gesellschaft und der Politik wegen ihrer Fixierung auf Ordnung, Institutionen und Recht eher am Rande stehen, nämlich die gesellschaftlichen Naturverhältnisse und die Aushandlungsprozesse an den Schnittstellen und Grenzen zwischen Mensch und Tier, Mensch und Maschine, Geist und Technik.²⁶ Spinoza, der nicht geglaubt hat, dass die Philosophen schon im voraus wissen können, was ein Geist und was ein Mensch ist und „was der Körper kann“ (E 3P2, Dem., 229), ist in einem gewissen Sinn ein Vordenker solcher Fragen und ein sinnvoller Stichwortgeber für Antworten auf sie. Denn seine holistische und antidualistische Perspektive auf den Menschen, dessen „Natur“ so unbegrenzt und transformierbar ist wie die Verbindungen und Assemblagen, die er mit seiner intersubjektiven, natürlichen, aber auch technischen Umgebung eingehen kann, bewahrt ihn vor einer essentialistischen Reduzierung der Form des Menschlichen. Damit ist eine solche Theorie aber auch offen für die Formulierung eines „tiefen“ Zusammenhangs zwischen Natur und Politik, da das Natürliche nichts ist, was dem Politischen völlig vorgängig wäre. Gerade

²⁵ M. Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt/M. 1979, 169.

²⁶ D. Haraway, *Ein Manifest für Cyborgs*, in: dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/M., New York 1995, 33-72; B. Latour, *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt/M. 2001; G. Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt/M. 2003; und Th. Lemke, *Biopolitik zur Einführung*, Hamburg 2007. Zu den begriffsgeschichtlichen Details bei Spinoza vgl. A. Gabbey, *A Distinction without a Difference. The Natural and the Artificial in Spinoza*, Vortrag auf der 10. Tagung der Spinoza-Gesellschaft, Marburg 2008.

der ontologische Anti-Dualismus Spinozas erlaubt es, die Verbindungen und Interferenzen zwischen natürlichen und politischen (d.h. kollektiv gesteuerten) Prozessen zu denken und damit die wichtigen Fragen nach einer Politik der Körper, der Reproduktion und der Affekte zu stellen.²⁷ Dass jede Politik auch eine Politik der Natur, Politik mit der Natur oder gegen die Natur ist, ist eine weitere Konsequenz dessen, was sich mit einem äußerst mehrdeutigen Wort Spinozas „Naturalismus“ nennen lässt.

3. Schließlich ist das zeitdiagnostische und kritische Potential, das in einer solchen theoretischen Perspektive steckt, nicht zu unterschätzen. Man braucht und man sollte Spinoza keine an sich kritische Theorie der Politik zu unterstellen, aber er schlägt eine Fragerichtung auf Politik als Regierung vor, die darauf gerichtet ist zu verstehen und nachvollziehbar zu machen, wie und in welchen Weisen gelenkt, gesteuert und dirigiert wird. Sie legt nahe, dass immer mehr Macht ausgeübt wird und wirksam ist, als tatsächlich gesehen wird, da Macht in jeder Form der Grundstoff, das Medium sozialer Beziehungen ist. Spinozas generelle Machttheorie der *potentia* als des konstitutiven Vermögens vermag als Macht auch Prozesse der Konstitution und Produktion zu kennzeichnen; und es ist diese begriffliche Weichenstellung, die helfen kann, im Anschluss an seine Begrifflichkeit Beschreibungen heutiger sozialer und politischer Verhältnisse in ihrer Eigenschaft als Macht- und Kräfteverhältnisse zu liefern, gerade wo es schwierig ist, eindeutige Machtzentren und eindeutige Mächtige auszumachen. „Regieren“ ist für Spinoza im Wesentlichen eine Aktivität, eine Ausübung von Macht, zwar an Ämter und Machtmittel gebunden, aber in ihrer Form und ihrem Ort radikal entgrenzt. Regiert in diesem weiten Sinn wird überall, wo geleitet und gesteuert wird. Zu Spinozas gewichtigen Einsichten in das Wesen politischer Macht gehört, dass eine kluge Regierung, wie schon zitiert, versuchen wird, die „Menschen [...] vielmehr so zu leiten, dass sie den Eindruck haben, nicht geleitet zu werden“ (TP X/8, 216). Man könnte belegen, dass es genau dieser Modus der Macht – nämlich Macht als Invisibilisierung von Macht – ist, die ihre vorherrschende Erscheinungs- und Operationsform in unseren spätmodernen, spätliberalen Gesellschaften der Gegenwart darstellt, in denen der Imperativ zur „Selbstführung“ zum paradigmatischen Fall der Führung geworden ist. Aber eine kritische Analyse der Regierung im Anschluss an Spinoza glaubt nicht, dass sie diesen Schleier einfach nur lüften müsste, um zu zeigen, dass die Menschen „in Wahrheit“ unfrei sind. Sie sind immer frei und unfrei zugleich, und sie werden immer regiert, aber nicht immer auf die beste Weise, und nicht immer zu ihrem Besten. Die analytische und diagnostische

²⁷ S. James, G. Lloyd u. M. Gatens, The Power of Spinoza. Feminist Conjunctions, in: Hypatia 15 (2000), 40-58; M. Gatens, Spinoza, Law and Responsibility, and Power, Ethics and Sexual Imaginaries, in: dies., Imaginary Bodies. Ethics, Power, and Corporeality, London 1995, 108-124, 125-145.

Frage zu stellen, wie wir heute regiert werden, ist die Voraussetzung für jede weitere kritische Reflexion, ob wir überhaupt „so regiert werden“ wollen – und es ist diese Frage, von der jede Regierung will, dass ihre Bürger sie nie stellen.²⁸

Dr. Martin Saar, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Institut für Politikwissenschaft, Robert-Mayer-Straße 5, Fach 101, D-60054 Frankfurt/M.

²⁸ Michel Foucault, Was ist Kritik? (1978), Berlin 1992, S. 12. Für den Anstoß zu diesen Überlegungen durch die Einladung nach Marburg danke ich Robert Schnepf, für die Möglichkeit ihrer Weiterführung anlässlich dieses Schwerpunkts Andrea Esser und Ursula Renz und für wertvolle Hinweise und Diskussionen Katja Diefenbach, Gösta Gantner, Johan Hartle, Barbara Merker, Jörg Ossenkopp, Oliver Römer, Christian Skirke und Frieder Vogelmann.