

*Fassaden der Macht oder: "Spinoza ist nicht barock." Zur Kontinuität zwischen den Spinoza-
Interpretationen von Carl Schmitt und Antonio Negri*¹

Seit einigen Jahren lebt außer dem Interesse an der Metaphysik Baruch de Spinozas auch das an der Rechtstheorie Carl Schmitts wieder auf, wobei die beiden Denker gern in einen Gegensatz zueinander gestellt werden.² Konnte Schmitt während der 1920er Jahre in Spinoza noch einen möglichen "Bundesgenossen in der Abwehr des modernen mechanistischen Rationalismus" sehen, so glaubte er schon kurz darauf in ihm den "Erz-Feind" seines eigenen Politikverständnisses erkannt zu haben.³ Fünf Jahre nach der Machtergreifung durch die NSDAP verfasste der antisemitische und nationalsozialistische Jurist eine Studie über Thomas Hobbes, in der er Spinoza zum "ersten liberalen Juden" erklärte.⁴ Schmitt warf Spinoza vor, wesentlich dazu beigetragen zu haben, dass das von Hobbes entwickelte absolutistische Staatsmodell durch den im 18. Jahrhundert herausgebildeten und in der französischen Revolution zum Ausdruck gekommenen Liberalismus "zur Strecke gebracht" worden sei.⁵

Gelegentlich gebraucht Schmitt, wenn er auf Hobbes und Spinoza zu sprechen kommt, den Begriff des Barock. So liest man z.B. in einer Aufzeichnung Schmitts aus dem November 1947, Hobbes sei als "der eigentliche Philosoph des Barock" bemüht gewesen, eine "Fassade" zu errichten, die sich "vor dem Faustischen spreize" und damit die "Trennung von Herrschaft und Macht" vollziehe, während Spinoza "nicht barock" sei.⁶ Was hat es mit dieser Feststellung auf sich? Der Problemkomplex, der sich hinter ihr verbirgt, scheint sich immer wieder aufzudrängen. Auch A. Negri, der sich explizit auf den –

¹ Der Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, den ich anlässlich der 9. Internationalen und Interdisziplinären Tagung der Spinoza-Gesellschaft (29. September – 1. Oktober 2006) in Berlin gehalten habe. Für Ermutigungen, Literaturhinweise, Kritik und weiterführende Diskussionen danke ich M. Walther, A. Benino, H. Vasel, W. Goetschel und K.H. Roth.

² Meines Wissens geschah das in der Bundesrepublik zuerst vor 12 Jahren durch die Arbeit von M. Walther, Carl Schmitt contra Baruch Spinoza oder vom Ende der politischen Theologie, in H. Delf, J.H. Schoeps und M. Walther (Hg.), Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte (Studien zur Geistesgeschichte, Bd. 16), Berlin 1994, S. 422-441.

³ Walther (wie Anm. 1), S. 424.

⁴ C. Schmitt, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Hamburg 1938, S. 86. Zu Schmitts Antisemitismus siehe vor allem R. Gross, Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre, Frankfurt am Main 2005.

⁵ Schmitt (wie Anm. 4), S. 86..

⁶ C. Schmitt, Glossarium, Berlin 1991, S. 39 (Eintrag vom 12. November 1947).

von Schmitt als eine Hauptgefahr des 20. Jahrhunderts begriffenen – Marxismus beruft, wirft in seiner 1981 erschienenen Spinoza-Studie die Frage auf, ob Spinoza als ein "barocker" Denker bezeichnet werden könne, um diese Frage dann zu verneinen.⁷

Das 17. Jahrhundert als Zeitalter der "Unruhe" und des "Übergangs"

Fragen wir zunächst nach dem Zeitalter, in dem ein Philosoph sein Werk verfasst haben muss, damit sich für Schmitt und Negri die Frage stellt, ob er "barock" oder "nicht barock" sei. Es scheint sich um jenes Zeitalter zu handeln, das F. Borkenau als das des "Übergangs vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild" bezeichnet hat. Die in der gleichnamigen Studie von Borkenau entwickelte Argumentation erinnert trotz ihrer marxistischen, stark an G. Lukács orientierten Begrifflichkeit auf manche Weise an das Geschichtsbild Schmitts. Auf Negris Spinoza-Interpretation hat sie einen nachweisbaren Einfluss ausgeübt.⁸

Borkenaus Studie bestimmt das Zeitalter des "Übergangs" (das 17. Jahrhundert) als eines der Unruhe im weitesten Sinne. Am deutlichsten kommt dies im Schlusskapitel zum Ausdruck, das Pascal gewidmet ist. Dessen Begriff des *divertissement* wird als vorläufig eindeutigster weltanschaulicher Ausdruck der Differenz zwischen dem frühen Bürgertum und dem Feudalismus bestimmt. Borkenau schreibt: "Für die Scholastiker war die Ruhe – bzw. eine ewig gleichmäßige, d.h. ruhige Bewegung – der normale Zustand der Dinge [...]. Ihr Sozialideal war ein statischer Zustand der Gesellschaft, in dem sich die Menschen zwar in vorgeschriebenen Bahnen bewegen, aber so, dass diese Bewegung selbst ein Element des Gleichgewichts ist [...]. Bei Nicolaus von Cusa tritt zuerst die Klage auf, dass alles Menschenleben bewegt sei, und zwar als Beweis der Sinnlosigkeit des rein für sich genommenen

⁷ A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potenza e potere in Baruch Spinoza*, Mailand 1981, S. 100-105. Deutsch: A. Negri, *Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, Berlin 1982. (Seitenzahlen beziehen sich im Folgenden auf die italienische Originalausgabe.)

⁸ F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Darmstadt 1973 (unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Paris 1934 = Schriften des Instituts für Sozialforschung, Bd. 4). Negri (wie Anm. 6) verweist nicht nur an zahlreichen wichtigen Stellen (z.B. S. 18, 38, 93, 163, 249, 253) auf "l'importantissimo lavoro di Borkenau" (S. 253). Negris Buch enthält auch als Anhang (*Riflessioni su Grossmann e Borkenau*, S. 275-287) einen ausführlichen Kommentar zur Polemik zwischen Borkenau und Henryk Grossmann. Letzterer veröffentlichte 1935, also ein Jahr nach dem Erstdruck von Borkenaus Studie, in der Zeitschrift für Sozialforschung, Heft 2, S. 161-231, eine ausführliche Kritik der von Borkenau vertretenen Thesen. Negri schlägt sich in seinen *Riflessioni* eindeutig auf die Seite Borkenaus (vgl. insbesondere S. 286).

Erdenlebens. Pascal fügt dieser Lehre von der ewigen, unglücklichen Bewegtheit mit großer Schärfe das Motiv hinzu: Wehe dem Ruhenden!"⁹

Borkenau betont in seiner Studie mehrmals, bei der Unruhe, von der in diesem Zitat die Rede ist, habe es sich vor allem um eine politische gehandelt. Er bestimmt sie als die Unruhe von Bürgerkriegen wie dem, vor dessen Hintergrund Hobbes seine Staatsphilosophie entwarf, und in denen sowohl Hobbes als auch Pascal das größte aller denkbaren Übel zu erkennen glaubten. Borkenau sieht in Pascal einen Nachfolger von Hobbes. Pascals pessimistische Einschätzung der Politik und sein extremer rechtlicher Positivismus würden sich weitgehend mit der Hobbes'schen Staatslehre decken.¹⁰ Borkenau betont auch den Bruch zwischen dem Optimismus eines Descartes und dem Pessimismus Pascals, um dann die Hobbes'sche Reduktion des gesellschaftlichen Lebens auf Herrschaft und Unterwerfung als den Wendepunkt zwischen beiden Grundhaltungen zu bestimmen.¹¹ Hintergrund der Systementwürfe aller drei Denker ist Borkenau zufolge die Erfahrung des Bürgerkriegs und der Eindruck, die feudale Ordnung, die den Scholastikern noch als eine transzendent gesicherte gegolten habe, sei unwiederbringlich verloren gegangen.

Borkenau behauptet also eine kontinuierliche Entwicklung von Descartes zu Pascal, wobei der Hobbes'sche Staatsentwurf in dieser Entwicklung eine Zwischenetappe darstelle. Borkenau zufolge handelt es sich bei diesem Staatsentwurf um den gescheiterten Versuch, auf rein weltlicher Grundlage eine neue politische Ordnung herzustellen, fähig, die mit dem Feudalismus verloren gegangene Ruhe wiederherzustellen. Descartes, Hobbes und Pascal stehen dabei Borkenau zufolge auch für drei Etappen in der Herausbildung einer zunehmend verstörten Sicht auf die politische Realität. Descartes versuche, idealistisch-optimistisch von der eigenen geschichtlichen Lage abstrahierend, den Rückzug auf das Erkenntnissubjekt. Hobbes entwerfe eine materialistische Anthropologie, aus der er die Notwendigkeit absoluten Gehorsams gegenüber dem politischen Souverän beweisen zu können meine. Pascal schließlich könne nur noch die subjektive Erkenntnis der Sinnlosigkeit irdischen Strebens artikulieren, wobei er auch die politische Autorität als eine lächerliche bestimme, hinter der sich letztlich nur menschliche Ohnmacht

⁹ Borkenau (wie Anm. 7), S. 512.

¹⁰ Vgl. Borkenau (wie Anm. 7), S. 485, 503-504.

¹¹ Borkenau (wie Anm. 7), S. 483.

verberge. Während Hobbes die politische Autorität noch rational rechtfertigen zu können glaube,¹² sehe Pascal einzig die Unvernunft der Autorität, die noch schlimmer wirke vor der Abwesenheit eines jeden transzendenten Grundes.

Borkenaus Darstellung des "Übergangs vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild" suggeriert einen sehr geradlinigen Geschichtsverlauf, was bereits früh kritisiert worden ist.¹³ Warum also an diese Darstellung erinnern und nicht beispielsweise auf die jüngere, sich differenzierter mit dem gleichen Geschichtsabschnitt befassende Arbeit von J.I. Israel zurückgreifen?¹⁴ Borkenaus Studie ist an dieser Stelle gerade wegen ihrer auf mancherlei Weise grobschlächtigen Darstellung interessant. Als häufig vereinfachende Deutung einer komplexen geistesgeschichtlichen und politischen Konstellation kommt sie dem Geschichtsbild, das der von Schmitt und Negri formulierten Aussage bezüglich des "nicht-barocken" Charakters der Philosophie Spinozas zugrunde liegt, sehr nahe. Denn Schmitt, auf dessen Thesen Negri sich stützt, vertritt eine vergleichbare Auffassung vom Verlauf des 17. Jahrhunderts, in der ebenfalls die geistesgeschichtlichen Folgen der Bürgerkriegserfahrung, insbesondere bei Hobbes, in den Mittelpunkt gerückt werden. Die Zäsuren und Gegensatzpaare sind bei Schmitt sogar noch um ein vielfaches eindeutiger als bei Borkenau. Schmitts Darstellung der philosophischen und politischen Zusammenhänge des 17. Jahrhunderts zeichnet sich hauptsächlich durch klare Unterscheidungen (und auch Wertungen) aus.

Vor allem aber hat Schmitt eine eindeutige Antwort auf die Frage, wo Spinoza in diesen Zusammenhängen zu verorten sei. Spinoza ist Schmitt zufolge der Philosoph, der mehr als irgendein anderer für das Scheitern des Hobbes'schen Staatsentwurfs verantwortlich war. Wenn wir Schmitts These ein wenig nachgehen, wird sich uns auch erschließen, was es mit dem von ihm und Negri in diesem Zusammenhang gebrauchten Begriff des Barock auf sich hat.

¹² Tatsächlich setzt Hobbes das rationale Denken unmittelbar mit der Entäußerung menschlicher Freiheit gleich. Siehe Leviathan, 1. Teil, Kapitel 6.

¹³ Siehe Grossmann (wie Anm. 8), passim.

¹⁴ Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford 2001 (zu Spinoza insbesondere S. 159-174, 230-257 und 275-294). Israel baut auf Befunden auf, die erstmals vorgelegt wurden in Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris 1935.

Der "von innen heraus" zerstörte Leviathan

In Übereinstimmung mit Borkenau schreibt Schmitt, der absolutistische Staat sei für Hobbes "nur der mit großer Macht fortwährend verhinderte Bürgerkrieg."¹⁵ Als Symbol des absolutistischen Staates fungiert bei Hobbes bekanntlich das biblische Ungeheuer Leviathan. Schmitt erläutert, Hobbes mache in der "politischen Lage des 17. Jahrhunderts, d.h. im Kampf der absoluten Staatsgewalt mit dem ständischen Adel und der Kirche" aus diesem Ungeheuer "ein Bild der höchsten und ungeteilten, stärksten irdischen Macht."¹⁶ Dass es sich beim Leviathan um eine "irdische Macht" (oder, wie Hobbes gelegentlich sagt, um einen "*Mortal God*")¹⁷ handele, sei dabei alles andere als nebensächlich. Durch den Gesellschaftsvertrag der im Naturzustand um ihr Überleben bangenden Individuen geschaffen, bleibe der Leviathan zwar "gegenüber allen einzelnen Vertragspartnern und auch gegenüber ihrer Summe transzendent", aber "nur in einem juristischen, nicht in einem metaphysischen Sinne."¹⁸ Tatsächlich ist die Autorität des Leviathan bei Hobbes nicht etwa durch ein göttliches Gebot gewährleistet, sondern allein dadurch, dass er als "stärkste irdische Macht" durch kein vertraglich bestimmtes Gesetz zu irgendeiner Handlung gezwungen werden kann. Dabei ist er natürlich sehr wohl fähig, seinen Subjekten durch bloße Androhung der Gewalt, also durch Terror, den absoluten Gehorsam wirksam zu befehlen. Der Leviathan hebt den Bürgerkrieg auf, indem er durch sein Herrschaftsdiktat aus dem Widerstreit der Individuen deren Geschlossenheit gegenüber äußeren Feinden macht.¹⁹

Der Bürgerkrieg, den Hobbes unmittelbar vor Augen hatte, als er seinen Staatsentwurf entwickelte, war ein religiöser. Darum scheint ihm auch so viel daran gelegen zu sein, die Autorität des Staates nicht durch religiöses Dogma, sondern streng diesseitig zu begründen. Jede Behauptung eines metaphysisch transzendenten Grundes der politischen Autorität hätte weiteren Zwist nach sich zu ziehen gedroht. Konsequenterweise vollzieht Hobbes eine klare Trennung zwischen dem rein privaten Glauben

¹⁵ Schmitt (wie Anm. 2), S. 34.

¹⁶ Schmitt (wie Anm. 2), S. 32.

¹⁷ Hobbes, Leviathan, 2. Teil, Kapitel 17.

¹⁸ Schmitt (wie Anm. 2), S. 52.

¹⁹ Vgl. Leviathan, 2. Teil, Kapitel 17: "For by this authority, given him by every particular man in the commonwealth, he hath the use of so much power and strength conferred on him that by terror thereof he is enabled to conform the wills of them all to peace at home and mutual aid against their enemies abroad."

und dem öffentlichen Gehorsam gegenüber der weltlichen Autorität. R. Koselleck schreibt in Anlehnung an Schmitt, der Mensch "breche bei Hobbes entzwei" und werde "geteilt in eine private und in eine öffentliche Hälfte: Handlungen und Taten unterliegen restlos den Staatsgesetzen, die Gesinnung ist frei, *in secret free*."²⁰

Der Vorwurf, den Schmitt an Spinoza richtet, ist nun der, aus dieser Trennung zwischen Öffentlich und Privat "die große Einbruchsstelle des modernen Liberalismus" gemacht zu haben.²¹ Spinoza habe, so Schmitt, durch seine im *Theologisch-Politischen Traktat* formulierte Einklagung der Gesinnungsfreiheit das "von Hobbes aufgestellte und gemeinte Verhältnis von Äußerlich und Innerlich, Öffentlich und Privat, in sein Gegenteil verkehrt."²² Spinoza habe durch seine Argumente die Voraussetzung dafür geschaffen, dass die "Unterscheidungen von Außen und Innen, Öffentlich und Privat" im Laufe des 18. Jahrhunderts "nach allen Richtungen hin zu einer immer schärferen Trennung und Antithese weitergetrieben" worden seien.²³ Die im Liberalismus immer mehr ausgeweitete "private Freiheitssphäre des frei denkenden, frei fühlenden und in seiner Gesinnung absolut freien Individuums" habe schließlich zu nichts weniger geführt als zur Zerschlagung des absolutistischen Staates in der französischen Revolution.²⁴ Denn: "Eine öffentliche Macht und Gewalt mag noch so restlos und nachdrücklich anerkannt und noch so loyal respektiert werden, als eine nur öffentliche und nur äußerliche Macht ist sie hohl und von innen her bereits entseelt."²⁵

Vorbereitet wurde der Niedergang des Absolutismus Schmitt zufolge nicht nur durch "Geheimbünde und Geheimorden, Rosenkreuzer, Freimaurer, Illuminaten, Mystiker und Pietisten, Sektierer aller Art", sondern "vor allem auch" durch den "rastlose[n] Geist des Juden, der die Situation am bestmtesten auszuwerten" und das "Verhältnis von Öffentlich und Privat, Haltung und Gesinnung" am

²⁰ R. Koselleck, *Kritik und Krise. Zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt am Main 1973, S. 29. Koselleck sieht hierin den ersten Ansatz zum "bürgerlichen Rechtsstaatsgedanken" (17). Für Schmitt (wie Anm. 5), war Hobbes gar "der einzige ganz radikale und ganz folgerichtige Theoretiker des Rechts- und Sicherheitsstaates" (41-42).

²¹ Schmitt (wie Anm. 2), S. 86.

²² Ebd.

²³ Schmitt (wie Anm. 2), S. 91.

²⁴ Schmitt (wie Anm. 2), S. 92, 100.

²⁵ Schmitt (wie Anm. 2), S. 94.

wirksamsten zu seinen Gunsten zu manipulieren gewusst habe.²⁶ Der in der französischen Revolution "von innen heraus" zerstörte Leviathan sei überlebt worden von einer seelenlosen Staatsmaschinerie, einer "gut organisierte[n] Exekutive, Armee und Polizei, mit einem Verwaltungs- und Justizapparat und einer gut arbeitenden, fachlich gebildeten Bürokratie."²⁷ Rechtspositivismus und Parteienpluralismus hätten dann im 19. und 20. Jahrhundert das Übrige getan, um für die Verwandlung des Staates in ein "positivistisches Legalitätssystem" zu sorgen.²⁸ Schließlich hätten "anti-individualistische Mächte" sich dieser Herrschaftsmaschinerie zu bedienen gewusst, um den Leviathan zu "zerschneiden" und "sein Fleisch unter sich zu zerteilen."²⁹

Ich brauche wohl nicht weiter auszuführen, dass Schmitts Bemerkungen zu den "unzähligen und unausrottbaren Vorbehalte[n] des Innern gegenüber dem Äußern, des Unsichtbaren gegenüber dem Sichtbaren, der Gesinnung gegenüber der Haltung, des Geheimen gegenüber dem Öffentlichen, der Stille gegenüber dem Geräusch, der Esoterik gegenüber dem Gemeinplatz" auf den schlimmsten antisemitischen Konstruktionen beruhen.³⁰ Der Zusammenhang zwischen Schmitts Positivismuskritik und seiner Rolle in der Vorbereitung der nationalsozialistischen Machtergreifung muss wohl ebenso wenig näher erläutert werden, wie es einer Erklärung bedarf, auf welche politische Bewegung seine Bemerkung über "anti-individualistische Mächte" abzielt.

"Abbau der Barockfassade" und "Zerstörung der natürlichen Einheit"

Kommen wir auf die Frage zurück, welche Rolle der Barockbegriff in diesen rechtsradikalen Argumentationsfiguren spielt. Sie ist jetzt leicht zu beantworten. "Damals, im Barock," schreibt Schmitt, "verstand sich die Überlegenheit des Inneren über das Äußere noch nicht von selbst wie heute."³¹ Zum

²⁶ Ebd.

²⁷ Schmitt (wie Anm. 2), S. 99.

²⁸ Schmitt (wie Anm. 2), S. 100.

²⁹ Schmitt (wie Anm. 2), S. 118.

³⁰ Schmitt (wie Anm. 2), S. 69.

³¹ Schmitt (wie Anm.5), S. 39.

verhängnisvollen "Abbau der Barockfassade" sei es erst nach Hobbes gekommen.³² Das von Hobbes gebrauchte "Bild des Leviathan" sei nämlich "eine Barockfassade" oder ein Bild, in dem "Prestige, Gloire, Ehre, Repräsentation" und "Allmacht" zum Ausdruck kämen.³³ "Barock" bedeutet bei Schmitt also "Herausstellung der Fassade" von "Allmacht" oder "Trennung von Außen und Innen, mit stärkster Betonung des Außen."³⁴

Spinoza ist Schmitt zufolge deshalb "nicht barock", weil er aufgezeigt habe, dass es sich bei der herausgestellten "Allmacht", wie es in der Aufzeichnung von 1947 heißt, "eben doch nur [um] äußerliche Allmacht", d.h. letztendlich nicht so sehr um "Macht" als vielmehr um "Herrschaft" handle.³⁵ Wir erkennen in dieser unter der Hand eingeführten Unterscheidung zwischen Macht und Herrschaft leicht die Unterscheidung zwischen *potentia* und *potestas*, also zwischen dem Vermögen der Einzelnen, das Spinoza mit deren Tugend gleichsetzt,³⁶ und der rein äußerlichen (z.B. staatlichen) Gewalt – und dies um so mehr, als Schmitt den von Spinoza vollzogenen "Abbau der Barockfassade" gleichsetzt mit der "Freilegung des reinen Machtkernes", also mit dem Hervortreten "rivalisierender Mächte und schließlich rivalisierender Individuen", die sich nicht mehr durch Terror und Herrschaft zu einer gemeinsamen Front gegen den äußeren Feind vereinheitlichen und beherrschen lassen.³⁷

Es ist nur einleuchtend, dass sich Schmitt in diesem Zusammenhang vor allem auf Spinozas *Theologisch-Politischen Traktat* bezieht. Schließlich fordert Spinoza in diesem Werk nicht nur die Emanzipation der Philosophie von den Diktaten der Theologie,³⁸ betont also die Möglichkeit eines rein "innerlichen", nicht über Dogmen vermittelten Zugangs zur Wahrheit, sondern er liefert darüber hinaus auch eine streng materialistische Analyse der religiösen Zeremonien (*ceremoniae*) als einer über "Worte" (*verbae*) und "Bilder" (*figurae*) verfahrenen Manipulationstechnik.³⁹ Spinozas Analyse der religiösen

³² Ebd.

³³ Schmitt (wie Anm. 7), S. 39.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ethik, 4. Teil, Definition 8.

³⁷ Schmitt (wie Anm. 7), S. 39.

³⁸ Theologisch-politischer Traktat, Kapitel 14.

³⁹ Theologisch-politischer Traktat, Kapitel 5 ("Von dem Grunde, weshalb die Zeremonien eingesetzt worden, und vom Glauben an die Geschichten, aus welchem Grunde und für wen er nötig ist").

Zeremonien hat L. Althusser dazu veranlasst, ihn zum ersten Theoretiker dessen zu erklären, was später als "Ideologie" bezeichnet worden ist.⁴⁰ Man könnte also sagen, der Spinoza des *Theologisch-politischen Traktats* erkenne die "Fassade" nicht nur als das, was sie ist (eine Herrschaftstechnik) sondern liefere auch geradezu eine Gebrauchsanweisung zu ihrem "Abbau."⁴¹

Auf die *Ethik* Spinozas kommt Schmitt an den von mir zitierten Stellen nicht ausdrücklich zu sprechen. Dennoch scheint mir insbesondere der 13. Lehrsatz des 2. Teils der *Ethik* in diesem Zusammenhang relevant. Denn dort finden wird eine Schilderung dessen, was Schmitt als "das Faustische" bezeichnet, vor dem Hobbes als "barocker Denker" seine "Fassade" zu spannen versuche.⁴² Spinoza entwirft in Anlehnung an den antiken Atomismus Demokrits eine Welt, die sich einzig aus den Bewegungszusammenhängen sich beständig gegenseitig abstoßender, miteinander verbindender und wieder von einander lösender Körper ergibt. A. Matheron hat in seiner Analyse dieses Lehrsatzes darauf hingewiesen, dass es sich dabei um mehr als das Beispiel einer streng mechanistischen Physik handelt, nämlich um eine Schilderung dessen, was Hobbes als den Naturzustand bezeichnet, also die Interaktion der Individuen im vorstaatlichen Zustand.⁴³ Die "rivalisierenden Individuen" (Schmitt), die Spinoza hier beschreibt, müssen bei Hobbes durch Terror still gestellt werden. Spinoza aber begreift ihre Unruhe nicht als einen Störfaktor, sondern vielmehr als dauerhafte Grundlage eines jeden politischen Konstitutionsprozesses. Es handelt sich um eine Unruhe, die durch keinen Staat still gestellt werden kann, da kein Staat die vollständige Übertragung der rivalisierenden Einzelvermögen auf eine übergeordnete Gewalt (den Souverän) zu besorgen vermag.

Der Gesellschaftsvertrag, der bei Hobbes die Allmacht des Souveräns begründet und damit den Bürgerkrieg aufhebt, bleibt bei Spinoza stets ein provisorischer. Es kommt nie zur vollständigen

⁴⁰ L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, Paris 1998, S. 184.

⁴¹ Siehe dazu L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, Berlin 1930. Dieses Werk spielte für die Spinoza-Interpretation Schmitts bekanntlich eine wichtige Rolle. Siehe dazu Walther (wie Anm. 1), S. 430.

⁴² Schmitt (wie Anm. 5), S. 39. Es würde sich lohnen, einen Vergleich anzustellen zwischen dem Begriff des "Faustischen", wie er hier von Schmitt verwendet wird, und dem Begriff des "Dämonischen", wie er von G. Lukács in dessen *Theorie des Romans*, Berlin 1916, verwendet wird.

⁴³ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris 1969, S. 25-30.

Entäußerung der Einzelvermögen. Ein Teil von ihnen bleibt sozusagen stets in Reserve. "Denn nie wird einer seine Macht und folglich auch sein Recht so auf einen anderen übertragen können, dass er aufhört, Mensch zu sein, und niemals wird es eine höchste Gewalt geben, die alles so ausführen könnte, wie sie will."⁴⁴ Damit aber bleibt die politische Autorität bei Spinoza stets unsicher oder instabil. Jede Regierung sieht sich durch die niemals vollständig auszulöschende Autonomie ihrer Bürger bedroht. Sie sieht sich in diesem Sinne einem "inneren Feind" ausgesetzt, dessen sie sich nie wird entledigen können, da es sich bei ihm um den eigentlichen Gegenstand ihrer Regierungstätigkeit handelt. "Denn niemals haben sich die Menschen so ihres Rechtes begeben und so ihre Macht auf einen anderen übertragen, dass sie nicht von denen, die ihr Recht und ihre Macht übernahmen, gefürchtet worden wären und dass der Regierung nicht von den zwar ihres Rechtes beraubten Bürgern mehr Gefahr gedroht hätte als von den Feinden."⁴⁵

Wenn ich von einem "inneren Feind" spreche, stelle ich mich auf den Standpunkt des Souveräns und nähere mich insofern auch der Diktion Schmitts an. Darum bestehe ich auch darauf, diesen Ausdruck nur in Anführungszeichen zu verwenden. Bei dem "inneren Feind" handelt es sich für Schmitt, wie wir gesehen haben, zunächst um "den Juden" und seine Verbündeten, also um einem im doppelten Sinne "inneren" Feind: einen, der nicht nur die Staatsordnung von innerhalb der Staatsgrenzen aus untergräbt, sondern darüber hinaus auch noch wesentlich zum "Unsichtbaren", zum "Geheimen" und zur "Stille" neigt.⁴⁶ Diese antisemitische Konstruktion durchzieht Schmitts gesamtes Spinozabild, wie es in der Studie zu Hobbes am deutlichsten zum Ausdruck kommt. Denn dessen Leviathan war für den nationalsozialistischen Rechtstheoretiker nicht nur der Versuch "eine[r] echte[n] Wiederherstellung der ursprünglichen Lebenseinheit", sondern vor allem auch ein "politisch-mythisches Bild im Kampf gegen die judenchristliche Zerstörung der natürlichen Einheit."⁴⁷ Letztendlich aber kommen in Schmitts Ausführungen nicht nur seine grotesk antisemitischen Vorstellungen von "den Juden" zum Ausdruck. Sie

⁴⁴ Politischer Traktat, Kapitel 17.

⁴⁵ Ebd. Vgl. auch Politischer Traktat, Kapitel 6, Abschnitt 6.

⁴⁶ Schmitt (wie Anm. 5), S. 39. Zum antisemitischen Gehalt der Formel vom "inneren Feind" vgl. Jacob Katz, A State within a State. The History of an Anti-Semitic Slogan, in: Ders., Zur Assimilation und Emanzipation der Juden. Ausgewählte Schriften, Darmstadt 1982, S. 124-153.

⁴⁷ Schmitt (wie Anm. 3), S. 23.

zeigen auch seine Abscheu gegenüber jeder politischen Kraft, die formal dem politischen Souverän untersteht, dessen Autorität aber dennoch nicht anerkennt und sich gegen ihn organisiert.

Bilder, die die "Zerstörung" einer "natürlichen Einheit" suggerieren, finden sich bei Schmitt immer wieder. Das deutlichste bleibt das vom "zerschnittenen" Leviathan.⁴⁸ Solche Bilder finden sich aber auch schon bei Hobbes, insbesondere dort, wo dieser das staatliche Gemeinwesen (den *commonwealth*) als einen biologischen Körper beschreibt und die Krankheiten (*diseases*) aufzählt, denen dieser erliegen könne.⁴⁹ Solche Krankheiten können Hobbes zufolge z.B. durch das Gift umstürzlerischer Lehren (*poison of seditious doctrines*) hervorgerufen werden.⁵⁰ Ihr schlimmstes Symptom sei der innere Zwist, also die Aufhebung der Einheit, die die Barockfassade des Leviathan durch Terror herstellen soll – also das Wiederauftreten des Bürgerkriegs, des *bellum intestinum*, in Gestalt eines innerhalb der Staatsgrenzen verlaufenden politischen Antagonismus.⁵¹ Dass es innerhalb des Staates zu Zusammenschlüssen kommen kann, die die Autorität des Souveräns in Frage stellen, ist für Hobbes eine Schreckensvorstellung. Die pathologischen Metaphern, auf die der englische Philosoph zurückgreift, sollen diesen Schrecken vermitteln. Spinoza, der von einem mechanischen und nicht von einem organischen Körperbegriff ausgeht, nimmt dasselbe Phänomen sehr viel nüchterner zur Kenntnis.⁵² Er konstatiert einfach die Existenz autonomer Organisationsformen innerhalb des Staatswesens, ohne sie moralisch zu verurteilen oder die Schrecken des Bürgerkriegs zu beschwören. Das hat unzweifelhaft damit zu tun, dass Spinoza die Unruhe anders als Hobbes niemals als bloß störend begreift, sondern vielmehr als einen naturgegebenen Sachverhalt, der sich letztendlich jeder moralischen Wertung entzieht.

⁴⁸ Schmitt (wie Anm. 2), S. 118.

⁴⁹ Leviathan, 2. Teil, Kapitel 29 ("Of those things that Weaken or tend to the Dissolution of a Commonwealth"),

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Siehe insbesondere den 12. Abschnitt des 29. Kapitels, wo Hobbes auf das Übel zu sprechen kommt, "That the sovereign power may be divided." Er vergleicht die von diesem Übel befallenen Staaten mit "hot bloods that, having gotten the itch, tear themselves with their own nails, till they can endure the smart no longer." Außerdem vergleicht er sozialrevolutionäre Lehren mit der Vorstellung, es könne in einem Körper mehr als eine Seele geben, "that [...] there may be more souls (that is, more sovereigns) than one in a commonwealth."

⁵² So z.B. im Politischen Traktat, Kapitel 8, Abschnitt 5. Dort heißt es von den Handwerker-gilden (*opificum collega*, Gilden vulgo dicta) einfach: "Unzweifelhaft liegt die Regierungsgewalt um so weniger in den Händen der Patrizier, je mehr Rechte das einfache Volk für sich in Anspruch nimmt, solche etwa, wie sie in Niederdeutschland traditionell die Korporationen der Handwerker, im Volksmund Gilden genannt, besitzen."

Sich im Gegensatz zu Schmitt auf den Standpunkt Spinozas (und nicht auf den von Hobbes) zu stellen bedeutet also, auf der Unmöglichkeit einer vollständigen Auslöschung der politischen Autonomie der Einzelnen zu beharren.⁵³ Es bedeutet auch, sich positiv auf jene Unruhe zu beziehen, die Borkenau als grundlegendes Problem der Neuzeit beschreibt, d.h. also in ihr nicht bloß eine Gefahr für die Staatsordnung oder den Anlass zu Pascal'scher Verzweiflung zu sehen, sondern vielmehr das Versprechen der Emanzipation von einer auf Terror und Gehorsamszwang begründeten Politik.

Schluss

Ich möchte abschließend noch einmal auf den historischen Ort von Schmitts Interpretation der Beziehung zwischen Hobbes und Spinoza zu sprechen kommen. Schmitts erstmals in den 1930er Jahren formulierte und nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wieder aufgenommene Ausführungen zum Scheitern des Hobbes'schen Absolutismus sind nicht nur durchweg antisemitisch. Sie sind auch eng mit seiner Vorstellung des 20. Jahrhunderts als der Epoche eines zunächst europa- und schließlich weltweiten Bürgerkriegs verbunden. Diese mit der Totalitarismustheorie verwandte Interpretation der jüngeren Zeitgeschichte hat G. Agamben zu einem Vergleich zwischen Schmitt und H. Arendt veranlasst.⁵⁴ Agamben versäumt es, darauf hinzuweisen, dass sie auch eine weltanschauliche Verbindungslinie zwischen Schmitt, dem Historiker R. Koselleck und dem Staatsrechtler R. Schnur darstellt.⁵⁵ Von deren Bürgerkriegsbegriff wiederum ist der Weg nicht weit zu dem nicht erst seit dem "Historikerstreit" von 1986 rechtskonservative und geschichtsrevisionistische Positionen vertretenden E. Nolte.⁵⁶ Es wäre

⁵³ Besonders deutlich ausgeführt hat dies E. Balibar in Spinoza, l'anti-Orwell – La crainte des masses, in La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx, Paris 1996, S. 57-99.

⁵⁴ G. Agamben, Stato di eccezione, Turin 2003. Deutsch: G. Agamben, Ausnahmezustand, Frankfurt/M. 2004. Agamben bezieht sich bei seinem Vergleich auf C. Schmitt, Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen, Berlin 1963 und H. Arendt, On Revolution, London 1963.

⁵⁵ Vgl. R. Koselleck, Kritik und Krise (wie Anm. 17) und R. Schnur, Revolution und Weltbürgerkrieg. Studie zur Ouvertüre nach 1789, Berlin 1983. Zwischen Schmitt, Koselleck und Schnur bestehen auch biographische Verbindungslinien. Koselleck, der sich während des Zweiten Weltkriegs freiwillig zur Wehrmacht meldete, war nach 1945 ein Schüler Schmitts und bedankt sich im Vorwort zu seinem Hauptwerk Kritik und Krise (wie Anm. 17) auch ausdrücklich bei seinem Professor. Schnur setzte sich nach 1945 besonders nachdrücklich für die Rehabilitation des Schmitt'schen Werkes in der Bundesrepublik ein.

⁵⁶ Vgl. E. Nolte, Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus, Frankfurt am Main 1989. Zum Komplex Totalitarismustheorie/Geschichtsrevisionismus vgl. K. H. Roth, Geschichtsrevisionismus. Die Wiedergeburt der

wünschenswert, dass diese Zusammenhänge in der Diskussion um Schmitt und Spinoza stärker thematisiert werden. Auch eine Spinoza-Interpretation wie die von A. Negri, die sich als offen sozialrevolutionär versteht, scheint mir vor diesem Hintergrund nach einer kritischen Auseinandersetzung zu verlangen – und zwar gerade auch seitens derer, die sich mit Negri, was die grundsätzliche politische Ausrichtung angeht, im Einverständnis wissen.

Max Henninger, Berlin