

NATURRECHT ALS REVOLUTIONÄRE GEWALT? SPINOZA UND BENJAMIN – EINE KREUZLEKTÜRE

Gregorio Demarchi¹

Abstract: Recent interpretations have shown that the cryptic reference to Spinoza’s doctrine of natural law in Benjamin’s “Zur Kritik der Gewalt” conceals a deeper convergence between the two thinkers. Both Spinoza and Benjamin take the position that no constituted legal order (*potestas*) can completely neutralize the violence that constitutes it (*potentia*). In this article, we also show that Benjamin’s “Der Ursprung des deutschen Trauerspiels” demonstrates the same precariousness of the sovereign (against Carl Schmitt) as Spinoza’s critique of monarchical regimes in the “Tractatus Politicus”. The non-neutralized violence that challenges every constituted sovereignty can, however, take on a “law-destroying” form in Benjamin’s work. The article concludes with the question of whether such a “destitution of the law” can also be found in Spinoza.

In Walter Benjamins *Zur Kritik der Gewalt* findet sich ein Satz, in dem die naturrechtliche Theorie vom „Recht auf Gewalt“ im Naturzustand kritisiert wird. Obwohl Benjamin sich auf die naturrechtliche Theorie vom Gesellschaftsvertrag bezieht, wie sie hauptsächlich von Hobbes vertreten wird, verweist er in einer Klammer nicht auf Hobbes, sondern auf Spinoza:

Wenn nach der Staatstheorie des Naturrechts die Personen *aller* ihrer Gewalt zugunsten des Staates sich begeben, so geschieht dies unter der Voraussetzung (die beispielsweise Spinoza im theologisch-politischen Traktat ausdrücklich feststellt), dass der einzelne an und für sich und *vor* Abschluss eines solchen vernunftgemäßen Vertrags jede beliebige Gewalt, die er *de facto* innehat, auch *de jure* ausübe. (Benjamin 1977: 180; meine Hervorhebungen, G.D.)

Laut Benjamin behandelt das Naturrecht Gewalt als ein natürliches Mittel, das erst auf gerechte Zwecke bezogen werden muss, um *gerechtfertigt* zu werden. Das Naturrecht ist deshalb blind „für die Bedingtheit der Mittel“ (ebda.: 181), d.h. dafür, dass Gewalt historisch

¹ Doutor. E-Mail: gregorio84demarchi@gmail.com; ORCID iD: 0009-0005-5768-0603.

geprägt und geformt ist durch Rechtsverhältnisse, deren Wandel nicht von der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit der Zwecke, sondern durch das „Schicksal“ bestimmt wird. Als „hypothetische Grundlage im Ausgangspunkt der Untersuchung“ eignet sich die Theorie des Rechtspositivismus besser als das Naturrecht, „weil sie eine grundsätzliche Unterscheidung hinsichtlich der Arten der Gewalt vornimmt, unabhängig von den Fällen ihrer Anwendung.“ (ebda.) Die rechtspositivistische Unterscheidung zwischen historisch sanktionierten und nicht sanktionierten Gewalten ist laut Benjamin die einzig sinnvolle Unterscheidung *innerhalb der Sphäre der Mittel*, da sie diese Sphäre in ihrer historischen Immanenz betrachtet, ohne Bezugnahme auf eine normative Ordnung von gerechten oder ungerechten Zwecken.

Das scheinbar gegensätzliche Verhältnis von Naturrecht und Rechtspositivismus verdeckt aber eine tiefere Konvergenz, die im von beiden Schulen geteilten „Grunddogma“ zum Ausdruck kommt, wonach „gerechte Zwecke [...] durch berechtigte Mittel erreicht, berechtigte Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden“ können. Während das Naturrecht die Mittel „durch die Gerechtigkeit der Zwecke zu ‚rechtfertigen‘“ strebt, strebt „das positive Recht durch die Berechtigung der Mittel die Gerechtigkeit der Zwecke zu ‚garantieren‘.“ (ebda.: 180) Das positive Recht ist deshalb „blind ist für die Unbedingtheit der Zwecke“ (ebda.: 181). Der Rechtspositivismus identifiziert gerechte Zwecke mit den Zwecken einer historisch sanktionierten, „schicksalsmäßigen“ Rechtsordnung. Gegen das sowohl vom Naturrecht als auch vom Rechtspositivismus geteilte „Grunddogma“ will Benjamin den *Widerstreit* zwischen der Unbedingtheit der gerechten Zwecke und der historischen Bedingtheit der berechtigten Mittel nachweisen:

Wie also, wenn jede Art schicksalsmäßiger Gewalt, wie sie berechtigte Mittel einsetzt, mit gerechten Zwecken an sich in unversöhnlichem Widerstreit liegen würde, und wenn zugleich eine Gewalt anderer Art absehbar werden sollte, die dann freilich zu jenen Zwecken nicht das berechtigte noch das unberechtigte Mittel sein könnte, sondern überhaupt nicht als Mittel zu ihnen, vielmehr irgendwie anders, sich verhalten würde? (ebda.: 196)

Diese einleitenden Bemerkungen über das zugleich komplementäre und asymmetrische Verhältnis von Naturrecht und Rechtspositivismus in Benjamins Argumentation sollen uns als Orientierung dienen, um die Bezugnahme auf Spinozas *Tractatus theologico-politicus* (TTP) zu verstehen. Die Interpreten, die sich mit Benjamins Bezugnahme auf Spinoza auseinandergesetzt haben (Carré 2014; Carbone 2016; Palma 2019; Bodde 2019), haben für eine Konvergenz zwischen Benjamins Thesen zum Widerstreit zwischen Gerechtigkeit und Recht und Spinozas Charakterisierung des Verhältnisses von *potentia* und *potestas*

argumentiert. Wir werden im Folgenden zunächst zeigen, inwiefern Benjamins Kritik am Naturrecht eher Hobbes' Version der Theorie des Gesellschaftsvertrags betrifft, wonach der Rechtszustand Ergebnis einer *restlosen* Veräußerung des Naturrechts der Individuen an den Staat ist. Spinoza, der im TTP noch von vertragstheoretischen Argumenten Gebrauch macht, wird im *Tractatus politicus* (TP) die Vertragstheorie ganz aufgeben zugunsten einer Konzeption, nach welcher das Naturrecht sich in einem Selbstorganisationsprozess konstituiert, den durch das Gewaltmonopol des Staates nicht vollkommen neutralisiert werden kann. Laut Spinoza, könnte man zugespitzt sagen, gibt es das Naturrecht nicht *vor* dem Staat, sondern *gegen* denselben (Sektion 1).

Dies wird uns in einer zweiten Etappe ermöglichen, auf einen bisher vernachlässigten Konvergenzpunkt zwischen Spinoza und Benjamin einzugehen. Denn bisher wurde Benjamins Kritik an Carl Schmitts Auffassung der barocken Souveränität, die im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* entwickelt wird, nicht im Licht einer möglichen Spinozistischen Dimension in Benjamins Denken gelesen. Wir werden zeigen, dass Benjamins Kritik an Schmitts Konzeption der Souveränität erstaunliche Berührungspunkte mit Spinozas Kritik an der barocken Konzeption der absoluten Monarchie aufweist, die in den Kap. 6 und 7 vom TP entwickelt wird. Sowohl bei Spinoza als auch bei Benjamin steht die Spannung zwischen der vom Souverän als absolut beanspruchten *potestas* (Benjamins „Herrschermacht“) und seiner in Wirklichkeit sehr beschränkten *potentia* (Benjamins „Herschvermögen“) im Zentrum der Kritik (Sektion 2).

Auf der Grundlage dieser Befunde werden wir in einer dritten argumentativen Etappe auf die Aktualität einer Kreuzlektüre von Spinoza und Benjamin für die Debatte hinweisen, die sich um die Alternative zwischen *konstituierender* und *destituierender* Macht (Antonio Negri vs. Giorgio Agamben) dreht. Denn bei Benjamin kann die vom Staat nicht-neutralisierte Gewalt grundsätzlich zwei Formen annehmen, eine *rechtsetzende* und eine *rechtsvernichtende*. Wir werden die Frage aufwerfen, ob die *potentia multitudinis*, die bei Spinoza die durch die staatliche *potestas* nur teilweise neutralisierte Gewalt bezeichnet, sich auch als rechtsvernichtend manifestieren und so das Gesetz destituieren kann (Sektion 3).

1. Das Naturrecht gegen das Gewaltmonopol des Staats

Benjamins Bezugnahme auf Spinozas TTP erfolgt in dem Absatz von *Zur Kritik der Gewalt*, in dem die naturrechtliche Rechtfertigung von Gewalt als Mittel zur Verwirklichung

von gerechten Zwecken kritisiert wird. Die allgemeine Stoßrichtung dieser Kritik ist, wie erwähnt, dass das Naturrecht keine Unterscheidung innerhalb der Sphäre der Mittel *vor* ihrer Anwendung zu gerechten Zwecken vornehmen kann. Gewalt ist dem Naturrecht zufolge „ein Naturprodukt, gleichsam ein Rohstoff“, und dadurch der historischen Bedingtheit entzogen (Benjamin 1977: 180). Die naturrechtliche Position, die Benjamin kritisiert, nimmt einen Naturzustand an, der *vor* jedem instituierten Recht existieren würde. Der Mensch wird zunächst als vorhistorisches Lebewesen konzipiert, das aufgrund seiner Biologie bestimmte Ziele erstrebt. Ausgehend von diesen Prämissen sieht das Naturrecht laut Benjamin „in der Anwendung gewaltsamer Mittel zu gerechten Zwecken so wenig ein Problem, wie der Mensch eines im ‚Recht‘, seinen Körper auf das erstrebte Ziel hinzubewegen findet.“ (ebda.) Die Frage, die sich hier stellt, ist, ob die biologischen Ziele, die der Mensch als Lebewesen im Naturzustand erstrebt und die seine körperlichen Bewegungen „rechtfertigen“, als solche schon gerechte Zwecke sind.

Benjamin bespricht zwei mögliche Positionen in Bezug auf diese Frage. Die erste Position, die des Sozialdarwinismus, reduziert alle normativen Kategorien auf den faktischen Erfolg im Überlebenskampf. Was wir als Lebewesen erstreben, ist höchstens in einem rein biologischen Sinn als „gut“ zu bezeichnen. Benjamin erwähnt, dass die naturrechtlichen Konzeptionen von Gewalt als „Naturprodukt“ vielleicht „noch spät durch Darwins Biologie belebt worden [sind], die [...] die Gewalt als ursprüngliches und allen vitalen Zwecken der Natur allein angemessenes Mittel ansieht.“ (ebda.) Von diesem „naturgeschichtlichen Dogma“ machte dann der Sozialdarwinismus den Schritt „zu dem noch größeren rechtsphilosophischen [...], dass jene Gewalt, welche fast allein natürlichen Zwecken angemessen, darum auch schon rechtmäßig sei.“ (ebda.) Der Sozialdarwinismus hält Gewaltausübung für gerechtfertigt, sobald diese im Dienst der vitalen, biologischen Zwecke von Lebewesen steht. Dass diese skizzenhafte Darlegung der sozialdarwinistischen Position unmittelbar auf die Bezugnahme auf Spinozas TTP folgt, scheint zu suggerieren, dass Benjamin hier auch auf Spinozas Identifizierung des Naturrechts (*jus naturae*) mit der Macht der Natur (*potentia naturae*) anspielt. Am Anfang vom Kap. 16 vom TTP zieht Spinoza tatsächlich eine sozialdarwinistisch klingende Metapher aus dem Tierreich heran, um seine Identifizierung zu veranschaulichen:

Unter Recht und Einrichtung der Natur [jus et institutum naturae] verstehe ich einfach die Regeln der Natur jedes Individuums, nach denen wir ein jedes natürlicherweise bestimmt sehen, auf eine bestimmte Weise zu existieren und zu wirken. Die Fische sind beispielsweise von Natur aus bestimmt zu schwimmen, die

großen die kleinen zu fressen, und somit herrschen die Fische mit höchstem natürlichem Recht im Wasser und fressen die großen die kleinen. Denn es ist gewiss, dass die Natur, uneingeschränkt betrachtet, ein höchstes Recht zu allem hat, was in ihrer Macht steht, d.h. dass das Recht der Natur sich so weit erstreckt, wie ihre Macht sich erstreckt [jus naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit]. (Spinoza 2012: 238 / Op. III: 189)

Die Identifizierung von Naturrecht und Naturmacht, die mit der Metapher aus dem Tierreich veranschaulicht wird, untermauert Spinoza theoretisch noch mit dem Argument, dass es „oberstes Gesetz der Natur [*lex summa naturae*] ist, dass jedes Ding gemäß seiner Natur danach strebt, in seinem Zustand zu verharren [*in suo statu ... conetur perseverare*]“ (ebda.) Diese Bezugnahme auf die in der *Ethik* entwickelte Lehre vom *conatus* zeigt, dass Spinoza das Recht der großen Fische, die kleineren zu fressen, in genau denselben „teleologischen“ Zusammenhang stellt, den Benjamin in Bezug auf das Naturrecht hervorhebt. Die Rechtmäßigkeit bestimmter Handlungen oder Verhaltensweisen wird mit dem Argument begründet, dass sie der Verwirklichung bestimmter natürlicher, vitaler Zwecke dienlich sind. Müssen wir also Spinoza als einen Vorläufer sozialdarwinistischer Positionen verstehen?

Um zeigen zu können, inwiefern Spinoza *kein* Sozialdarwinist *ante litteram* war, sehen wir uns zunächst die zweite Option zur Beantwortung der Frage an, ob biologische Zwecke als gerecht oder ungerecht betrachtet werden müssen. Diese zweite Antwort wird von den kontraktualistischen Theorien der frühen Neuzeit vertreten. In der Version von Hobbes besagt sie, dass man klar zwischen dem Naturzustand, in dem die Menschen *vor* dem Abschluss des Gesellschaftsvertrags leben, und dem staatlichen Zustand *nach* Vertragsabschluss unterscheiden muss. Die von den Menschen *im Naturzustand* erstrebten Ziele können weder als gerecht noch als ungerecht angesehen werden. Im Naturzustand herrscht ein Krieg aller gegen alle; das Leben der Menschen ist *solitary, poor, nasty, brutish, and short*. Hobbes' *bellum omnium contra omnes* ist durchaus mit dem von Darwin angenommenen Kampf ums Dasein (*struggle for existence*) vergleichbar. Hobbes nimmt an, dass in diesem Kriegszustand jedes Individuum das „Naturrecht“ hat, Gewalt auszuüben, um sein Überleben zu sichern. Hobbes definiert das Naturrecht (*jus naturale*), als die „Freiheit, die jeder Mensch besitzt, seine eigene Macht [*power*] [...] zur Erhaltung [*preservation*] seiner eigenen Natur, d.h. seines eigenen Lebens, zu gebrauchen“ (Hobbes 1996: 107). Ist das nun nicht genau die sozialdarwinistische Position, die auch in Spinozas Metapher von den großen und kleinen Fischen zum Ausdruck zu kommen scheint?

Wenn wir auf der Ebene der Identifizierung des *jus naturale* mit dem freien Gebrauch der eigenen Macht (*power*) zum Zweck der Selbsterhaltung verbleiben würden, dann wäre es tatsächlich unmöglich, die naturrechtliche Position vom Sozialdarwinismus abzugrenzen. Anders als der Sozialdarwinismus unterscheidet allerdings Hobbes zwischen dem Recht (*right, jus*), das es schon im Naturzustand gibt, und dem Gesetz (*law, lex*), das erst im staatlichen Zustand in Kraft treten kann. Als „law of nature“ oder „lex naturalis“ definiert Hobbes die in der Vernunft gegründete Vorschrift oder Regel, „wodurch einem Menschen untersagt wird zu tun, was sein Leben vernichtet oder ihm die Mittel zu dessen Erhaltung nimmt“ (ebda.: 108). Es ist diese Unterscheidung, die uns ermöglicht zu verstehen, warum im Naturzustand die von Menschen erstrebten Ziele weder gerecht noch ungerecht sind:

Eine Folgeerscheinung dieses Kriegs eines jeden gegen jeden ist auch, dass nichts ungerecht sein kann. Die Begriffe von Recht und Unrecht, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit haben hier keinen Platz. Wo keine öffentliche Macht [common power] ist, gibt es kein Gesetz, wo kein Gesetz ist, gibt es keine Ungerechtigkeit. Gewalt [force] und Betrug sind in einem Krieg die beiden Kardinaltugenden. (ebda.: 106)

Hobbes' Position ist somit die, dass erst ein *common power* definieren kann, was gerechte Zwecke sind. Dies soll aber nicht im Sinn des Rechtspositivismus aufgefasst werden, wonach die Gerechtigkeit von Zwecken von der Berechtigung einer Rechtsgewalt durch historische Sanktionierung abhängt. Hobbes vertritt eine naturrechtliche Position insofern, als die Gesetze, die durch das *common power* instituiert werden, den „Gesetzen der Natur“ gemäß sein müssen. Was besagen nun die „Gesetze der Natur“, die Hobbes postuliert? Das erste gebietet, dass „jedermann nach Frieden streben sollte [ought]“, während das zweite gebietet, dass jedes Individuum bereit sein soll, seinem Naturrecht auf alle Dinge (*this right to all things*) „zu entsagen [to lay down]“ (ebda.: 108). Aus diesem zweiten „Gesetz der Natur“ leitet Hobbes die Notwendigkeit für die Menschen ab, einen Vertrag zu schließen, in dem sie vereinbaren, „all ihre Macht und Stärke [all their power and strength] einem Menschen oder einer Versammlung von Menschen zu übertragen [conferre]“ (ebda.: 145; meine Hervorhebung, G.D.).

Wir sehen somit, dass Hobbes *jus naturale* und *lex naturalis* nicht nur unterscheidet, sondern in einem gewissen Sinn sogar als gegensätzlich auffasst. Das Gesetz der Natur gebietet eine *restlose* Übertragung des Naturrechts, Gewalt auszuüben, auf den Souverän, der somit ein *Monopol* auf Gewaltanwendung besitzt. Erst nachdem die Individuen *alle* ihre Macht und Kraft an den Souverän veräußert haben, kann die Gerechtigkeit der im Gesellschaftsvertrag festgelegten Zwecke die Gewaltanwendung rechtfertigen. Die

Rechtfertigung des Gewaltmonopols des Staates durch die Gerechtigkeit der Zwecken steht aber virtuell im Widerstreit mit der ursprünglichen Quelle dieser Gewalt im Naturrecht der Individuen. Hobbes' politische Theorie stellt gleichsam den Versuch dar, diesen virtuellen Widerstreit zwischen dem Naturrecht der Individuen und der Rechtfertigung des Gewaltmonopols des Staates zu *neutralisieren*, indem die *lex naturalis*, die die Veräußerung gebietet, zu einer gegenüber dem Naturrecht transzendenten Norm erhoben wird, d.h. zu einem Sollen (*obligation, duty*), welches die Faktizität der natürlichen Gewalt subsumiert. Spinozas politische Theorie ist in dieser Hinsicht derjenigen von Hobbes gerade entgegengesetzt. Während letztere den virtuellen Widerstreit zwischen Naturrecht und Gewaltmonopol des Staates durch eine transzendente „Pflicht zum Vertrag“ zu neutralisieren versucht, bemüht sich Spinoza nachzuweisen, dass das Naturrecht der (kollektiv organisierten) Individuen gerade *nicht* restlos neutralisiert werden kann durch den Staat (vgl. dazu Carbone 2016). Wie dies Spinoza im Brief an Jarig Jelles vom 2. Juni 1674 (Brief 50) erklärt, besteht der Unterschied zwischen ihm und Hobbes darin, „dass ich das Naturrecht [naturale Jus] immer unangetastet lasse [sartum tectum conservo]“ (Spinoza 2017: 193f.; Op. IV: 238f.), *auch im staatlichen Zustand*. Auch im TTP, in dem Spinoza noch viele Elemente von Hobbes' Kontraktualismus übernimmt (Kap. 16), finden wir ein Kapitel, in dem es gezeigt wird, „dass niemand alles dem Souverän übertragen kann und dass dies auch nicht nötig ist [neminem omnia in Summam Potestatem transferre posse, nec necesse esse]“ (Kap. 17; Spinoza 2012: 255 / Op. III: 201). Im TP wird Spinoza die Vertragstheorie konsequenterweise aufgeben, und zwar zugunsten der Annahme eines rein immanenten Selbstorganisationsprozesses der kollektiven *potentia multitudinis*, in der es keine Spur kontraktualistischer Normativität mehr zu finden ist.

Wir können jetzt auf den eingangs angeführten Satz zurückkommen, in dem Benjamin explizit auf Spinoza Bezug nimmt. Das Paradoxe in diesem Satz ist, dass der Hinweis auf Spinozas TTP im selben Zusammenhang erfolgt, in dem die „Staatstheorie des Naturrechts“ in der Hobbes'schen Version einer restlosen Übertragung *aller* Naturrechte der Individuen auf den Souverän dargelegt wird. Wenn wir uns wieder Spinozas Argumentation im Kap. 16 vom TTP zuwenden, wird der Unterschied zwischen seiner Theorie und derjenigen von Hobbes klar. Wir hatten nämlich Spinoza bei der Frage verlassen, ob die Metapher der großen Fische, die die kleinen fressen, ihn nicht zu einem Vorläufer des Sozialdarwinismus macht. Wenn wir jetzt Spinozas Argumentation weiterverfolgen, können wir sehen, dass er den „sozialdarwinistischen“ *bellum omnium contra omnes* nicht wie Hobbes durch den Rückgriff

auf eine transzendente „Pflicht zum Vertrag“ beenden will, sondern durch eine immanente Selbstorganisation, welche die minimal teleologische Verfasstheit des individuellen *conatus* kollektiv zur Entfaltung bringt (vgl. dazu auch Palma 2019).

Wir haben schon oben erwähnt, dass Spinoza seine Identifizierung von Recht und Macht durch den Verweis auf die *lex summa naturae* untermauert, „dass jedes Ding gemäß seiner Natur danach strebt, in seinem Zustand zu verharren [in suo statu ... conetur perseverare]“ (Spinoza 2012: 238 / Op. III: 189) Bei diesem „obersten Gesetz der Natur“ handelt es sich wohlgerne nicht um eine in der Vernunft des Menschen gegründete Vorschrift, wie dies Hobbes' *lex naturalis* war. In Spinozas Naturgesetz des *conatus* finden wir keine Spur transzendenter Normativität. Spinoza selbst präzisiert, dass das Gesetz für alle natürlichen Dinge gilt, nicht nur für vernunftbegabte Menschen. Ein solches Gesetz gebietet nicht wie Hobbes' *lex naturalis*, dass man sein Naturrecht an den Souverän veräußert. Als Gesetz der Selbsterhaltung hat es zunächst dieselben „sozialdarwinistischen“ Folgen, die Hobbes mit der Formel des *bellum omnium contra omnes* beschreibt. Die Individuen leben in einem Zustand von Streitereien, Hass, Zorn und Arglist, in dem alle sich vor allen fürchten müssen. Um diesem Zustand zu entgehen, postuliert aber Spinoza keine transzendente „Pflicht zum Vertrag“. Die „Gesetze der menschlichen Natur“ sind kein *imperium in imperio*, sondern verlängern den Selbsterhaltungstrieb (*conatus*) durch die Erkenntnis des wahren Nutzens (*verum utile*) der menschlichen Sozialität. Erst die Erkenntnis des *immanenten* Nutzens zwischenmenschlicher Solidarität kann die „sozialdarwinistische“ Welt der großen Fische, die die kleinen fressen, überwinden:

Denn niemanden gibt es, der im Milieu von Feindschaft, Hass, Zorn und Arglist ohne Angst lebte und deshalb nicht versuchte, dem so weit wie möglich zu entgehen. Wenn wir zudem in Betracht ziehen, dass die Menschen ohne wechselseitige Hilfe [absque mutuo auxilio] höchst elend und ohne Möglichkeit, die Vernunft zu kultivieren, leben müssten, [...] wird uns völlig einleuchten, dass sie sich, um in Sicherheit und möglichst gut zu leben, notwendigerweise haben vereinigen [in unum conspirare] müssen, wodurch sie bewirkten, dass sie das Recht, das jeder von Natur aus über alle Dinge hatte, nun gemeinsam [collective] haben [...]. (ebda.: 241 / Op. III: 191)

Das Naturrecht wird laut Spinoza nicht an den Souverän veräußert, sondern kollektiv organisiert. Die „wechselseitige Hilfe“ (*mutuum auxilium*) stellt die Antriebskraft des immanenten Selbstorganisationsprozesses dar, mit dem Spinoza den „sozialdarwinistischen“ *bellum omnium contra omnes* beenden will, ohne auf eine transzendente „Pflicht zum Vertrag“ zurückgreifen zu müssen. Spinozas eigene Auffassung des Naturrechts unterscheidet

sich somit sowohl von der sozialdarwinistischen Rechtfertigung von Gewalt als Mittel zur Erlangung bestimmter vitaler Zwecke als auch von der Hobbes'schen normativ-kontraktualistischen Neutralisierung des Naturrechts durch das Gewaltmonopol des transzendenten Souveräns.

Gegen den Sozialdarwinismus argumentiert Spinoza, ähnlich wie im 19. Jh. der Anarchist Piotr Kropotkin, dass die rein *individuelle* Gewaltausübung im Naturzustand die Selbsterhaltung (Spinozas „oberstes Gesetz der Natur“) unmöglich garantieren kann, und dass erst die wechselseitige Hilfe den „wahren Nutzen“ für die Menschen hervorbringt. Im 5. Kap. vom TTP hatte Spinoza die Idee der wechselseitigen Hilfe als eine minimale Bedingung eingeführt, um dem Elend des tierischen Überlebenskampfes zu entgehen, und zwar noch bevor eine politische Ordnung im engeren Sinn etabliert wird. Die „Barbaren“ nämlich, die „ohne politische Ordnung [sine politiâ] leben“, führen „ein ärmliches, nahezu tierisches Leben“. Unter diesen Bedingungen können sie sich „das Wenige, das sie haben [...], nur mit wechselseitiger Hilfe [mutua opera], welcher Art sie auch sein mag, verschaffen.“ (ebda.: 87 / Op. III: 73)

Dass wechselseitige Hilfe schon unter den Barbaren angetroffen wird, die ohne *politiâ* leben, ermöglicht eine gegen Hobbes' normativen Kontraktualismus gerichtete Konzeptualisierung der Überwindung des tierischen Überlebenskampfes. Wechselseitige Hilfe kann als Antrieb eines immanenten Selbstorganisationsprozesses erfasst werden, der nicht auf das Postulat einer transzendenten „Pflicht zum Vertrag“ angewiesen ist (Hobbes' zweite *lex naturalis*), um den wahren Nutzen menschlicher Sozialität zur Geltung kommen zu lassen. Es ist in dieser Hinsicht kein Zufall, dass Spinoza im TP – nachdem er den Kontraktualismus aufgegeben hat – gerade auf das Prinzip des *mutuum auxilium* zurückgreift, um die Entstehung von gemeinsamen Rechtsgesetzen zu erklären. Denn „das natürliche Recht des Menschen [jus humanum naturale], solange es von der Macht eines einzelnen her bestimmt wird und dieser ein auf sich gestellter einzelner ist, [ist] sowohl wie nichts [tamdiu nullum esse].“ (TP 2, §15; Spinoza 2010: 27 / Op. 281) Die wechselseitige Hilfe stellt das positive Prinzip dar, das den Ausgang aus der wechselseitigen Unterdrückung der individuellen Naturrechte im *bellum omnium contra omnes* ermöglicht:

Hinzu kommt, dass es den Menschen kaum möglich ist, ohne wechselseitige Hilfe [absque mutuo auxilio] ihr Leben auszuhalten und ihren Geist auszubilden. Daraus schließen wir, dass von einem Recht der Natur, das dem Menschengeschlecht eigen [proprium] ist, kaum anders als dort gesprochen werden kann, wo die Menschen gemeinsame Rechtsgesetze [jura commnia] haben [...]. (ebda.)

Das Wesentliche an Spinozas Argumentation ist, dass die kollektive und „horizontale“ Selbstorganisation, durch die das Naturrecht die Form von *jura commnia* annimmt, nicht vollkommen neutralisiert werden kann durch „vertikale“ staatliche Institutionen, die diese gemeinsame Rechtsgesetze kodifizieren. Die vertikalen Institutionen der Staatssouveränität (Hobbes' Leviathan) sind eine Folge der leidenschaftlichen Natur der Menschen. Als Hüterin der normativen Ordnung ist die Staatssouveränität *legibus soluta* (von den Gesetzen entbunden). Als Teil der Natur ist sie aber an dieselben Naturgesetze der Selbstorganisation der *potentia* gebunden, durch die aus dem Naturrecht die *jura commnia* entstehen. Der Vertrag als normatives Konstrukt, das die Staatsgesetze legitimiert, kann die Faktizität der Naturgesetze der *potentia* nicht außer Kraft setzen. Nachdem Spinoza gezeigt hat, wie die Selbstorganisation des *conatus* den „sozialdarwinistischen“ Überlebenskampf in die natürliche Sozialität der wechselseitigen Hilfe immanent übergehen lässt, kann er im Kap. 16 vom TTP seine Kritik an Hobbes' normativem Kontraktualismus mit dem Verweis auf den (faktischen) Nutzen von Verträgen als einziges Kriterium für deren Einhaltung vervollständigen (gegen Hobbes' dritte *lex naturalis*, die gebietet, Verträge unter allen Umständen einzuhalten): „Daraus schließen wir, dass ein Pakt nur Kraft seiner Nützlichkeit [ratione utilitatis] wirksam sein kann; fällt diese weg, wird zugleich der Pakt hinfällig und bleibt wirkungslos.“ (Spinoza 2012: 242 / Op. III: 192)

In *Zur Kritik der Gewalt* weist auch Benjamin auf die implizite Gewalt hin, die in jedem Vertragsverhältnis latent ist. Der Vertrag, so Benjamin, läuft nicht nur in seinem Ausgang potenziell auf Gewaltanwendung hinaus (um die Einhaltung des Vertrags im Fall eines Vertragsbruchs zu garantieren), sondern auch in seinem Ursprung. Diese Gewalt „braucht als rechtsetzende zwar nicht unmittelbar in ihm gegenwärtig zu sein, aber vertreten ist sie in ihm, sofern die Macht, welche den Rechtsvertrag garantiert, ihrerseits gewaltsamen Ursprungs ist“ (Benjamin 1977: 190). Benjamins Punkt ist wesentlich derselbe wie der von Spinoza (Carré 2014: 206; Carbone 2016: 127): Der Vertrag als Paradigma des Rechtsverhältnisses kann die Gewalt, durch welche er zustande gekommen ist, nie vollkommen neutralisieren. Die in jedem Vertrags- und Rechtsverhältnis latente Gewalt bildet zugleich einen Faktor, der dieses Verhältnis virtuell von innen her sprengen kann.

Der wichtigste Konvergenzpunkt zwischen Spinoza und Benjamin besteht also darin, dass beide die jedem Rechtsverhältnis konstituierende Gewalt als virtuell *überschüssig* gegenüber diesem Verhältnis auffassen. Bei Spinoza lässt sich die Selbstorganisation des *conatus* in den

horizontalen Netzwerken der wechselseitigen Hilfe nie vollkommen auffangen von der vertikalen, transzendenten, normativen Ordnung, die durch den Vertrag instituiert wird. Das kollektiv organisierte Naturrecht der *multitudo* ist wesentlich unveräußerlich. Bei Benjamin tauchen die *Naturzwecke*, die er zunächst im Rahmen seiner kritischen Erörterung des Naturrechts als die „vitalen Zwecke“ von Lebewesen eingeführt hatte, als Quelle eines möglichen Widerstands gegen die positiven, historisch sanktionierten Rechtszwecke, die das Gewaltmonopol für sich beanspruchen, wieder auf (vgl. dazu Palma 2019, 231ff.):

Da die Anerkennung von Rechtsgewalten sich am greifbarsten in der grundsätzlich widerstandslosen Beugung unter ihre Zwecke bekundet, so ist es als hypothetischer Einteilungsgrund der Gewalten das Bestehen oder der Mangel einer allgemeinen historischen Anerkennung ihrer Zwecke zugrunde zu legen. Zwecke, welche dieser Anerkennung entbehren, mögen Naturzwecke, die anderen Rechtszwecke genannt werden. (ebda.: 182)

Wenn der Rechtspositivismus laut Benjamin blind für die Unbedingtheit der Zwecke ist, so bedeutet dies, dass sich in den Naturzwecken eine Gerechtigkeit bekunden kann, die von der historischen Sanktionierung abgekoppelt ist. Eine Gerechtigkeit, die in Widerstreit mit bestehenden Rechtsordnungen geraten und ihnen Widerstand leisten kann. Diese überschüssige Gewalt, die von bestehenden Rechtsverhältnissen nicht neutralisiert werden kann, kann selbst Mittel zur Setzung von neuen Rechtsverhältnissen werden, die eine neue Ordnung gerechter Zwecke definieren. Sie kann aber auch rechtsvernichtend wirken, d.h. das Recht *entsetzen*. Letztere wäre jene Gewalt, die sich zu den gerechten Zwecken, wie Benjamin sagt, „nicht als Mittel [...], vielmehr irgendwie anders“ verhält (ebda.: 196). Wir werden in Sektion 3 auf die Frage zurückkommen, wann (unter welchen Umständen) die von der bestehenden Ordnung nicht-neutralisierte Gewalt als *rechtsetzend* und wann sie als *rechtsvernichtend* auftritt.

2. Über die Prekarität des barocken Souveräns bei Spinoza und Benjamin

Wir haben in der vorigen Sektion gezeigt, dass sowohl Spinoza als auch Benjamin die These vertreten, dass eine bestehende Rechtsordnung (*potestas*) die sie setzende Gewalt (*potentia*) nicht vollkommen neutralisieren kann. Der Überschuss an nicht-neutralisierter Gewalt gerät in Widerstreit mit dem rechtmäßigen Souverän, der das Gewaltmonopol für sich beansprucht und im normativen Konstrukt des Vertrags seine Legitimation sucht. In dieser und der nächsten Sektion können wir die Dynamik des Widerstreits zwischen der konstituierten *potestas* und der sie konstituierenden *potentia* vertiefen. In dieser Sektion

nehmen wir den Standpunkt der konstituierten Souveränität an und arbeiten die Implikationen heraus, die sich aus der Kluft zwischen dem Anspruch auf Absolutheit der *Herrschermacht* und der faktischen Begrenztheit des *Herrschvermögens* ergeben (Benjamin 1974a: 250). In der nächsten Sektion werden wir hingegen den Standpunkt der überschüssigen Gewalt annehmen und uns fragen, ob ihre Manifestation immer unvermeidlich zur Neukonstitution von Rechtsverhältnissen führt, oder ob sie den Zyklus der *mutatio* einer Staatsform in eine andere auch durchbrechen kann.

Das Spannungsverhältnis zwischen der dem Anspruch nach *absoluten* Herrschermacht des Souveräns (der *potestas*) und dem faktisch begrenzten Herrschvermögen (*potentia*) desselben wird sowohl von Spinoza als auch von Benjamin thematisiert. Spinoza widmet wichtige Paragrafen aus den Kap. 6 und 7 vom TP diesem Thema, während Benjamin im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* das Auseinanderfallen von Herrschermacht und Herrschvermögen zum Wesensmerkmal des barocken Souveräns macht, um sich dadurch kritisch von Carl Schmitts Theorie der Souveränität abzugrenzen.

Spinozas Thesen zur Begrenztheit der Macht des Monarchen, die in den Kap. 6 und 7 vom TP dargelegt werden, beruhen auf einem allgemeineren Argument, das zunächst in den Kap. 16 und 17 vom TTP und dann noch deutlicher im Kap. 4 vom TP vorgelegt wird. Dieses Argument betrifft die Begrenztheit der Staatssouveränität *überhaupt*, unabhängig davon, ob der Souverän ein Monarch oder eine demokratische Versammlung ist. Spinoza bezeichnet die Staatssouveränität mit dem Ausdruck *summa potestas*. Im Kap. 16 vom TTP definiert er die Demokratie als „die ungeteilte Versammlung von Menschen, die gemeinschaftlich ein höchstes Recht über alles, was in ihrer Macht steht, innehat“. Dann fügt er hinzu: „Daraus folgt, dass der Souverän an kein Gesetz gebunden ist [summam potestatem nulla lege teneri]“ (Spinoza 2012: 244 / Op. III: 193). Der (demokratische) Souverän wird hier mit dem Merkmal der *Absolutheit* ausgestattet, nach dem barocken Prinzip, wonach der *princeps legibus solutus* ist. Mehr noch: Der Souverän ist absolut, weil die Individuen im *pactum* „ihre ganze Macht [omnem ... potentiam], sich zu verteidigen, d.h. ihr ganzes Recht [omne ... jus], ihm übertragen haben.“ (ebda.; meine Hervorhebung, G.D.) Spinoza spricht hier dieselbe Sprache wie Hobbes: Die Veräußerung des Naturrechts erfolgt *restlos*; die Individuen können nichts von ihrem Naturrecht für sich behalten „ohne den Staat zu teilen und infolgedessen zu zerstören [absque imperii divisione, et consequenter destructione]“; sie haben sich dem Machtspruch des Souveräns (*arbitrio summae potestatis*) uneingeschränkt unterworfen (*absolute submiserunt*) (ebda.).

Dass aber Spinoza die wesentlichen Merkmale der absoluten Souveränität (Unteilbarkeit des Gewaltmonopols, arbiträrer Dezisionismus im Machtspruch) auf die Demokratie überträgt, ist nicht ohne Folgen. Spinozas Argument für die Demokratie ist nämlich, dass in ihr die *summa potestas* und die faktische *potentia* der vereinigten *multitudo* (fast) koinzidieren. Nur wenn die *summa potestas* mit der *potentia* koinzidiert, kann sie als absolut bezeichnet werden. Die *summa potestas* behält nur solange ihr höchstes Recht, „wie [sie] die Macht behält auszuführen, was [sie] will [potentiam, quicquid velit, exequendi, conservabit].“ (ebda.: 243 / Op. III: 193) Andernfalls wird sie prekär herrschen (ebda.: *precariorè imperabit*). Die Prekarität des Souveräns rührt also daher (vgl. Carré 2014: 208; Carbone 2016: 120), dass die von ihm beanspruchte Absolutheit und die faktische Begrenztheit seiner *potentia* in Widerstreit geraten können. Der Souverän kann die *potentia* nie vollkommen seinem Kommando subsumieren. Der Überschuss an nicht-neutralisierter *potentia* kann deshalb den bestehenden Souverän stürzen und durch einen neuen ersetzen:

[W]ie wir gezeigt haben, steht dem Souverän [summis potestatibus] das Recht, zu befehlen, was immer er will nur so lange zu, wie er tatsächlich [revera] die höchste Gewalt [summam potestatem] hat. Geht er ihrer verlustig, verliert er zugleich das Recht, alles zu befehlen, das dann in die Hände dessen oder derer fällt, die es errungen haben [acquisiverunt] und behaupten [retinere] können. (ebda.: 244 / Op. III: 194)

Der Widerstreit zwischen dem konstituierten Souverän und der ihn konstituierenden *potentia* kommt im TTP am deutlichsten im Kap. 17 zum Ausdruck. Durch „ideologische“ Manipulation kann der Souverän die Denkweise und die Affekte seiner Untertanen *fast* vollkommen prägen. Spinoza sagt, dass wir „Menschen denken [können], die allein nach staatlichem Recht glauben, lieben, hassen, verachten“ (ebda.: 256 / Op. III: 202). Nichtsdestotrotz koinzidiert die vom Souverän beanspruchte Absolutheit niemals vollkommen mit der faktischen *potentia*; die affektive und kognitive Autonomie der (kollektiv organisierten) Individuen bleibt immer überschüssig gegenüber der „ideologischen“ Prägung durch den Souverän; ein Teil des Naturrechts bleibt unveräußerlich:

Denn niemand wird jemals seine Macht [suam potentiam] und folglich sein Recht einem anderen so übertragen können, dass er aufhört, Mensch zu sein, und niemals wird es eine höchste Gewalt [summa potestas] geben, die alles so ausführen könnte [exequi possit], wie sie will. (ebda.: 254 / Op. III: 201)

Im Kap. 4 vom TP (§§4-5) beleuchtet Spinoza das Spannungsverhältnis zwischen dem Anspruch auf Absolutheit und der faktischen Begrenztheit der souveränen Macht von einer

etwas anderen Perspektive. Er stellt nämlich die Frage, „ob die höchste Gewalt [summa potestas] an Gesetze gebunden [legibus adstricta] ist“ (Spinoza 2010: 55 / Op. III: 292). Wir haben gesehen, wie im Kap. 16 vom TTP Spinoza vom Souverän sagen konnte, dass er *nulla lege teneri*, d.h. an kein Gesetz gebunden ist. Dass der Souverän *legibus solutus* ist, ist ja das Grundprinzip des politischen Absolutismus, wie er sich im 17. Jh. in den meisten europäischen Staaten herausbildete. Die Absolutheit der souveränen Macht kann aber nicht die Naturgesetze aufheben. Die „rechtliche“ Absolutheit der Staatsouveränität kann nicht bedeuten, „dass das Gemeinwesen [civitas] das Recht habe zu veranlassen, dass Menschen fliegen oder, was gleichermaßen unmöglich ist, mit Ehrfurcht betrachten, was Gelächter hervorruft oder Ekel erregt.“ (ebda.: 57 / Op. III: 293) Die Gesetze, von denen der Souverän *solutus* ist, sind nur diejenigen, die von seinem eigenen Beschluss (*decreto*) abhängen, d.h. die Gesetze im Sinn des staatlichen Rechts (*jus civile*). Die Gesetze der *potentia* der Natur hingegen, die den Untergang eines Staates verursachen können, hängen nicht vom Beschluss des Souveräns ab. Sie „gehören nicht zu den vom Staat erlassenen Rechtsgesetzen, sondern in das Feld des natürlichen Rechts [non ad jura civilia sed ad jus naturale spectant], weil sie ja [...] kraft des Rechts des Krieges beansprucht werden können [jure belli vindicare possint] und nicht kraft staatlichen Rechts.“ (ebda.: 59 / Op. III: 293f.)

Diese Vergegenwärtigung von Spinozas allgemeinem Argument für die faktische Begrenztheit jeder Form von Staatsouveränität stellt den Hintergrund für seine spezifischere Kritik am Absolutheitsanspruch der monarchischen Staatsform dar, die in den Kap. 6 und 7 vom TP entwickelt wird. Im Kern besagt diese Kritik, dass die faktische Macht des Alleinherrschers dem Anspruch auf Absolutheit dieser Form von Souveränität niemals gewachsen sein kann. Spinoza formuliert dies im TP 6, §5 folgendermaßen:

Und wahrlich, wer da glaubt, dass einer allein das höchste Recht eines Gemeinwesens [summum civitatis jus] innehaben könne, ist sehr im Irrtum. Denn was Recht ist, wird allein von der Macht [potentia] her bestimmt [...]. Die Macht eines einzigen [unius hominis potentia] aber ist einer so großen Last nicht im entferntesten gewachsen [longe impar est tantae moli sustinende]. (ebda.: 71 / Op. III: 298)

Die strukturelle *Imparität* zwischen der faktischen Begrenztheit der Macht eines einzelnen Menschen und der Größe der Aufgabe, uneingeschränkte Herrschaft über das Gemeinwesen auszuüben, entspricht ziemlich genau der von Benjamin im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* hervorgehobenen „Antithese zwischen Herrschermacht und Herrschvermögen“ (Benjamin 1974a: 250), die den Souverän unfähig macht, über den Ausnahmezustand zu

entscheiden. Wir kommen noch auf Benjamins „Antithese“ zurück, möchten aber schon jetzt unterstreichen, wie stark die Analogie zwischen ihr und Spinozas Argument ist. Sowohl Spinoza als auch Benjamin gehen von der faktischen Schwäche des Alleinherrschers aus und zeigen, dass sie ihn unfähig macht, dem seiner Herrschermacht innewohnenden Absolutheitsanspruch angemessen zu handeln. Während Benjamin, wie noch zu zeigen, die „Unentschlossenheit des Fürsten“ (ebda.: 333) auf seine Melancholie (d.h. letztendlich auf seine Naturverfallenheit) zurückführt, verweist Spinoza (TP 6, §3) auf die leidenschaftliche Natur des Menschen, um die Inadäquatheit der Handlungen des Monarchen zu erklären:

Niemand ist nämlich so wachsam [vigilans], dass er nicht manchmal schläft, und niemand von so starkem und lauterem Charakter, dass er nicht manchmal, zumal wenn Charakterstärke besonders vonnöten ist, einknickte und sich besiegen ließe. Und wahrlich ist es eine Torheit, von einem anderen zu verlangen, was niemand von sich aus erfüllen kann, nämlich für einen anderen wachsamer zu sein als für sich selber, der Habgier, dem Neid, dem Ehrgeiz und dergleichen zu entsagen, besonders bei einem Menschen, der täglich dem Antrieb aller Art von Affekten äußerst ausgesetzt ist. (ebda. 71 / Op. III: 298)

Aus dem sehr beschränkten Herrschvermögen des barocken Souveräns folgt außerdem sowohl für Spinoza als auch für Benjamin (oder eher für das barocke Trauerspiel, das er analysiert), dass der Souverän sich mit Vertrauten und Ratgebern umgeben muss, die sich schnell in Intriganten verwandeln können. Laut Spinoza führt dies dazu, „dass der Staat [imperium], der für eine absolute Monarchie [absolute monarchicum] gehalten wird, in der Praxis tatsächlich eine Aristokratie ist, allerdings keine offene [manifestum], sondern eine versteckte [latens] und deshalb die allerschlechteste.“ (TP 6, §5; ebda.: 73 / Op. III: 298) An späterer Stelle hebt Spinoza unter Verweis auf Tacitus hervor, „dass die Loyalität der Ratgeber [consiliariis fidem] sehr oft zu deren Untergang geführt hat.“ (TP 7, §14; ebda.: 111 / Op. III: 314) Die Treulosigkeit, werden wir sehen, ist eines der Hauptmerkmale, die das barocke Trauerspiel bei den Intriganten thematisiert. Die hinter der Fassade der absoluten Monarchie sich abspielende Intrige ist wiederum das Wesensmerkmal der barocken Staatsräson, die im Machiavellismus und in der Literatur zu den *arcana imperii* ihre theoretische Untermauerung fand. Wenn Spinoza in TP 7, §29 beklagt, dass diejenigen, „die die Angelegenheiten des Staates im geheimen betreiben [imperii negotia secreto agitare] können, [...] ihn uneingeschränkt in ihrer Macht haben“, und dass allzu oft die „verwerflichen Machenschaften der Tyrannen [prava tyrannorum arcana] den Bürgern verborgen bleiben“ (ebda.: 127 / Op. III: 320), dann kritisiert er gerade den Machiavellismus der absolutistischen Staatsräson.

Die strukturelle Prekarität, von der jede Form von Souveränität aufgrund der Nicht-Koinzidenz zwischen konstituierter *potestas* und sie konstituierender *potentia* heimgesucht ist, kommt im Fall der absoluten Monarchie besonders klar zum Vorschein. Spinoza verweist darauf, wie gefährlich (*periculosum*) es für den Fürsten ist, absolute Herrschaft auszuüben (TP 7, §14; Op. III: 314). Denn die Quelle der *jura communia*, die das Leben in der *civitas* möglich machen, liegt nicht in den „vertikalen“ Institutionen der Staatssouveränität, sondern in den „horizontalen“, selbstorganisierten Netzwerken der wechselseitigen Hilfe, auf die wir in der vorigen Sektion eingegangen sind. Dementsprechend kann Spinoza sagen (TP 6, §8), dass „ein König um so weniger unter eigenem Recht [sui juris] steht und die Lage der Untertanen um so erbärmlicher ist, je uneingeschränkter [quo magis absolute] ihm das Recht des Gemeinwesens übertragen wird.“ (ebda. 73 / Op. III: 299) Umgekehrt wird die monarchische Staatsform umso stabiler sein, je mehr sie der kollektiv organisierten *potentia multitudinis* Rechnung trägt: „der Monarch [behauptet] dann im höchsten Maße sein Recht, wenn er im höchsten Maße für das Wohl der Menge [multitudinis salutis] sorgt.“ (ebda. 75 / Op. III: 299) Die vertikalen Institutionen der *potestas* müssen so weit wie möglich angeglichen werden an die horizontale *potentia multitudinis*, damit die monarchische Staatsform weniger prekär werde. Spinozas Vorschläge für eine adäquate Institutionalisierung der *potentia multitudinis* (Miliz aus Bürgern und nicht aus Söldnern, Ratsversammlung usw.) beruhen grundsätzlich alle auf demselben Argument, mit dem er begründet, warum die Monarchie elektiv und nicht erblich sein soll (TP 7, §25):

Dies können wir [...] daraus herleiten, dass das Schwert des Königs, d.h. sein Recht, in Wahrheit der Wille der Menge selbst [ipsius multitudinis ... voluntas] oder ihres einflussreicheren Teils ist, oder auch daraus, dass vernunftbegabte Menschen sich niemals ihres Rechts so begeben [suo jure ita cedunt], dass sie aufhörten Menschen zu sein und sich wie Vieh behandeln ließen. (ebda.: 123 / Op. III: 319)

Spinozas Argument für die Notwendigkeit, die *potentia multitudinis* angemessen zu institutionalisieren, beruht somit auf der Unveräußerlichkeit der affektiven und kognitiven Naturrechte der vereinigten Menschen, die schon im Kap. 17 vom TTP thematisiert wurde. Eine Staatsform ist umso weniger prekär, je mehr die vertikalen Institutionen der *potestas* mit den horizontalen Netzwerken der *potentia* koinzidieren. Gegen die absolute Monarchie argumentiert Spinoza, dass die institutionell anerkannten Herrscherbefugnisse des Königs so weit wie möglich angeglichen werden müssen an das faktisch begrenzte Herrschvermögen eines einzelnen Menschen. Wenn die *summa potestas* im Prinzip *legibus soluta* ist, so kann dies nicht für den König gelten, da dieser faktisch unfähig ist, die Souveränität allein

auszuüben. In der Monarchie sind laut Spinoza „die Rechtsgesetze so fest zu etablieren, dass sie selbst vom König nicht aufgehoben werden können [nec ab ipso rege aboleri queant].“ (TP 7, §1; ebda.: 93 / Op. III: 307) Wie dies mit dem Grundsatz des uneingeschränkten Gehorsams gegenüber dem König vereinbar sei, veranschaulicht Spinoza mit dem Beispiel von Odysseus' Selbstbindung:

Die Gefährten des Odysseus führten nämlich seine Anordnung aus [ipsius mandatum exequabantur], als sie sich weigerten, ihn, der am Schiffmast angebunden [alligatum] und vom Sirenenengesang bezaubert war, loszubinden [religare], obwohl er es ihnen unter vielfachen Drohungen befahl; und es wird ihm als Weisheit angerechnet, dass er später seinen Gefährten dafür, dass sie seiner ersten Willensäußerung gehorcht hatten, gedankt hat. (ebda.: 95 / Op. III: 307)

Mit diesem Argument der Selbstbindung betreten wir das Terrain der laut Carl Schmitt zentralen Frage der neuzeitlichen politischen Philosophie, nämlich die nach dem Status des Ausnahmezustands. Wenn Spinoza sagt, dass eine Monarchie so einzurichten ist, „dass jedes Rechtsgesetz der erklärte Wille des Königs ist, dass aber nicht jeder Wille des Königs auch Gesetz ist“ (ebda. / Op. III: 308), dann formuliert er eine Kritik am Prinzip der Kompetenz-Kompetenz, die auch bei späteren Kritikern des Absolutismus (wie Montesquieu) vorkommt und die Schmitt in seinem Buch über *Die Diktatur* (1921) folgendermaßen zum Ausdruck bringt:

Die Selbstbindung des Staates, die in der Gesetzgebung liegen soll, die „Unverbrüchlichkeit“ des Gesetzes, ist nur gewährleistet, wenn Gesetzgebung und Vollzug sich gegenseitig kontrollieren und vor allem [...] ein einmal erlassenes Gesetz nicht beliebig geändert werden kann. In jedem anderen Fall ist die angebliche Selbstbindung, die der Gesetzgeber durch ein Gesetz sich selbst auferlegt, eine leere Redensart. Die Souveränität mag, abstrakt gesprochen, einheitlich und grenzenlos sein. In der konkreten Ausübung muss jedem einzelnen Funktionär eine begrenzte Befugnis zustehen und auch die beiden höchsten Instanzen, Legislative und Exekutive, sollen ihre Befugnisse nicht einseitig erweitern können. Es gäbe überhaupt keine Zuständigkeit mehr, wenn es eine Kompetenz-Kompetenz gäbe. (Schmitt 2023: 103)

Kompetenz-Kompetenz ist grundsätzlich das Befugnis, sich selbst neue Befugnisse zu erteilen und somit erlassene Gesetze beliebig ändern zu dürfen. Dies entspräche einem permanenten Ausnahmezustand. Wir werden in der nächsten Sektion noch auf Schmitts Unterscheidung zwischen „kommissarischer“ und „souveräner“ Diktatur zurückkommen, können aber schon jetzt vorwegnehmen, dass in beiden Fällen Schmitt eine „Neutralisierung“ der Anomie des Ausnahmezustands anstrebt. Wenn Schmitt in *Politische Theologie* (1922)

sagt, „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“ (Schmitt 2015: 13), dann liegt der Akzent auf der *Entscheidung*, durch welche der Ausnahmezustand von der bestehenden Rechtsordnung domestiziert oder gar beseitigt werden soll.

Der Kern von Benjamins Argument gegen Schmitt besagt, dass keine konstituierte Gewalt die Anomie des Ausnahmezustands auf Dauer neutralisieren kann. In *Zur Kritik der Gewalt* (1921), wo die Kritik noch implizit erfolgt, fokussiert sich Benjamin auf den Überschuss an nicht-neutralisierter Gewalt, die jede bestehende Rechtsordnung von innen bedroht. Im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928) nimmt er hingegen, durch die Brille des barocken Trauerspiels, den Standpunkt des Souveräns an und zeigt die Beschränktheit von dessen Herrschvermögen auf. Denn die Funktion des Fürsten wäre – wie Benjamin unter Berufung auf Schmitts Politische Theologie sagt – ja die, den Ausnahmezustand *auszuschließen*. Die Ersetzung von „entscheiden über“ durch „ausschließen“ zeigt, dass Benjamin den zentralen Punkt von Schmitts Argument richtig erfasst hat, nämlich das Ziel der *Neutralisierung* der potenziellen Anarchie im Ausnahmezustand:

Wenn der moderne Souveränitätsbegriff auf eine höchste, fürstliche Exekutivgewalt hinausläuft, entwickelt der barocke sich aus einer Diskussion des Ausnahmezustands und macht zur wichtigsten Funktion des Fürsten, den auszuschließen. Wer herrscht ist schon im vorhinein dafür bestimmt, Inhaber diktatorischer Gewalt im Ausnahmezustand zu sein, wenn Krieg, Revolte oder andere Katastrophen ihn heraufführen. (Benjamin 1974a: 245f.)

Das „Ideal einer völligen Stabilisierung“ bildet allerdings eine Antithese zur „Idee der Katastrophe“ (ebda.: 246) bzw. der verfallenen Natur. Die der barocken Allegorie zugrunde liegenden „Visionen des Vernichtungsrausches, in welchem alles Irdische zum Trümmerfeld zusammenstürzt“ (ebda.: 405), beruhen auf der „Lehre vom Fall der Kreatur, die die Natur mit sich herabzog“ (ebda.: 398). Wenn Benjamin den Souverän des 17. Jh. als den „Gipfel der Kreatur“ bezeichnet (ebda.: 250), meint er damit, dass im Souverän die Antithese bzw. das Missverhältnis zwischen dem Ideal der Stabilisierung und der Katastrophe der Naturverfallenheit alles Kreatürlichen ihre stärkste Ausprägung erfährt. Im Trauerspiel „fällt [der Souverän] als Opfer eines Missverhältnisses der unbeschränkten hierarchischen Würde, mit welcher Gott ihn investiert, zum Stande seines armen Menschenwesens.“ Der Souverän des barocken Trauerspiels ist, genauso wie der von Spinoza, ein schwaches, beschränktes Wesen, das „dem Antrieb aller Art von Affekten“ (Spinoza 2010: 71) ausgesetzt ist:

Die Antithese zwischen Herrschermacht und Herrschvermögen hat für das Trauerspiel zu einem eigenen, nur scheinbar genrehaften Zug geführt, dessen Beleuchtung einzig auf dem Grunde der Lehre von der Souveränität sich abhebt.

Das ist die Entschlussunfähigkeit des Tyrannen. Der Fürst, bei dem die Entscheidung über den Ausnahmezustand ruht, erweist in der erstbesten Situation, dass ein Entschluss ihm fast unmöglich ist. So wie die Malerei der Manieristen Komposition in ruhiger Belichtung nicht kennt, so stehen die theatralischen Figuren der Epoche im grellen Schein ihrer wechselhaften Entschließung. In ihnen drängt sich nicht sowohl die Souveränität auf [...], als die jähe Willkür eines jederzeit umschlagenden Affektsturms [...]. (Benjamin 1974a: 250f.)

Die Begleiterscheinung dieses schwachen Souveräns ist, wiederum wie bei Spinoza, die Gestalt des Intriganten bzw. des Höflings. Der Intrigant, sagt Benjamin, „ist ganz Verstand und Wille“; er entspricht darin „einem Ideal, das Machiavelli zum ersten Mal gezeichnet hatte und das in der dichterischen und theoretischen Literatur des XVII. Jahrhunderts energisch ausgebildet wurde“ (ebda.: 274). Zum „Inventar“ des Machiavellismus der Staatsräson und der *coups d'état* gehört laut Benjamin auch die Erkenntnis (*more geometrico?*) der „menschlichen Affekte als berechenbares Triebwerk der Natur“ (ebda.). Der Geist der kalten Berechenbarkeit, die die barocken *arcana imperii* durchdringt – „Geist ist das Vermögen, Diktatur auszuüben“, formuliert Benjamin prägnant (ebda.: 276) – hindert aber nicht, dass die Tyrannen und Höflinge, die diese *arcana* verkörpern, von der traurigen Leidenschaft der saturnischen Melancholie ergriffen sind. Der Fürst, so Benjamin, ist gar „Paradigma des Melancholischen. Nichts lehrt so drastisch die Gebrechlichkeit der Kreatur, als dass selbst er ihr unterworfen ist.“ (ebda.: 321) Auf Melancholie oder *Acedia* führt Benjamin sowohl die Entschlussunfähigkeit des Fürsten als auch die Treulosigkeit des Intriganten zurück:

[...] die Unentschlossenheit des Fürsten ist nichts als saturnische Acedia. Saturn macht „apathisch, unentschlossen, langsam“. An der Trägheit des Herzens geht der Tyrann zugrunde. Wie hierhin die Figur des Tyrannen, so ist durch die Treulosigkeit – einen anderen Zug des Saturnmenschen – die Figur des Höflings betroffen. Nichts Schwankenderes ist vorstellbar als der Sinn des Hofmanns, wie die Trauerspiele ihn malen: der Verrat ist sein Element. (ebda.: 333)

Der Unterschied zwischen Benjamin und Spinoza liegt weder in der Diagnose eines strukturellen Missverhältnisses zwischen Herrschermacht und Herrschvermögen des Monarchen noch darin, wie sie dieses Missverhältnis erklären. Denn auch für Spinoza wurzeln die traurigen Leidenschaften, die die menschliche *potentia agendi* vermindern und den Monarchen somit unfähig machen, die *summa potestas* allein auszuüben, in der *tristitia*, die er auch als *melancholia* bezeichnet, wenn sie alle Teile des Geistes gleichermaßen ergreift (E3p11s). Der Unterschied liegt eher darin, dass Benjamin die barocke Melancholie auf die „Lehre vom Fall der Kreatur“ zurückführt, während Spinoza diese Lehre explizit kritisiert (z.B. in TP 1, §6). Man könnte einwenden, dass Benjamin die Lehre vom Sündenfall zwar als

grundlegend für das barocke Trauerspiel ansieht, dass aber seine Kritik an Schmitts Auffassung des Souveräns von dieser Lehre abgekoppelt werden kann. Benjamins Konzeption der Herbeiführung eines „wirklichen Ausnahmezustands“, wie sie in den *Geschichtsphilosophischen Thesen* zum Ausdruck kommt (8. These; Benjamin 1974b: 697), ist aber untrennbar verbunden mit einer Auffassung der Geschichte als „eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft“ (9. These; ebda.). Anders gesagt: Während Spinoza einen kohärenten Naturalismus vertritt, bleibt für Benjamin die Perspektive einer messianischen Erlösung der Menschheit von der Katastrophe ihrer Naturverfallenheit der unablässige Horizont der Geschichtsphilosophie. Benjamin kennt eine messianische Gerechtigkeit, zu der die rechtsvernichtende Gewalt „nicht als Mittel [...], vielmehr irgendwie anders“ sich verhält (Benjamin 1977: 196). Wie?

3. Gibt es eine Destitution des Gesetzes bei Spinoza?

In dieser letzten Sektion des Artikels sollen wir zunächst auf Benjamins Argumente in *Zur Kritik der Gewalt* zurückkommen und zeigen, dass die gegenüber der sanktionierten Rechtsordnung überschüssige, nicht-neutralisierte Gewalt grundsätzlich zwei Formen annehmen kann. Sie kann nämlich *rechtsetzende* Gewalt sein, d.h. selbst Mittel zur Konstitution von neuen Rechtsverhältnissen, die die Ordnung der gerechten Zwecke neu definieren. Oder sie kann sich als *rechtsvernichtende* Gewalt manifestieren, als reines Mittel, das keine neue Rechtsetzung bezweckt, sondern zur messianischen Gerechtigkeit „nicht als Mittel [...], vielmehr irgendwie anders“ sich verhält. Wir werden uns dann der Frage zuwenden, ob bei Spinoza eine vergleichbare Unterscheidung vorkommt bzw. ob in Spinozas politischer Theorie eine „Destitution des Gesetzes“ im Sinn einer Durchbrechung des Zyklus der *mutatio* einer Staatsform in eine andere denkbar ist.

Kommen wir zunächst auf Benjamin zurück. Wir haben die Argumente in *Zur Kritik der Gewalt* bisher nur bis zum Punkt verfolgt, an dem die Einteilung zwischen den *Rechtswirken* als Zwecken von historisch sanktionierten Gewalten und den *Naturzwecken* als Zwecken von historisch nicht anerkannten Gewalten eingeführt wird. Wie dies Benjamin im weiteren Verlauf seiner Argumentation deutlich macht, kann sich diese Einteilung aufgrund des außerrechtlichen Charakters der Gewalt, mit der Naturzwecke erstrebt werden können, zu einem *Widerstreit* entwickeln. Es sind nicht sosehr die Naturzwecke als solche, die das Gewaltmonopol einer bestehenden Rechtsordnung bedrohen, sondern der Umstand, dass die Gewalt, mit der diese Naturzwecke erstrebt werden können, von dieser Rechtsordnung nicht

neutralisiert werden kann. Auch die Versuche seitens der bestehenden Rechtsordnung, die überschüssige Gewalt durch die Aufrichtung von neuen Rechtszwecken zu neutralisieren, können den realen Antagonismus zwischen Staatsgewalt und Gegengewalten nicht vollkommen beseitigen.

Benjamin veranschaulicht dies anhand des Beispiels der Einführung des Streikrechts. Er schreibt diesbezüglich, dass „nach der Anschauung der Arbeiterschaft, welche der des Staates entgegengesetzt ist, das Streikrecht das Recht [bildet], Gewalt zur Durchsetzung bestimmter Zwecke anzuwenden.“ (Benjamin 1977: 184) Das Streikrecht als solches kann also den realen Antagonismus zwischen der Arbeiterschaft und dem Staat des Kapitals nicht neutralisieren. Die Arbeiterschaft wird sich auf das Streikrecht auch dann berufen, wenn sie im revolutionären Generalstreik die gesamte Rechtsordnung umstürzen will. Die Gewalt, mit der die kollektiv organisierte Arbeiterschaft ihre Naturzwecke erstrebt, kann durch die Verrechtlichung des Streiks nicht neutralisiert werden: „In dieser Differenz der Interpretation drückt sich der sachliche Widerspruch der Rechtslage aus, nach der der Staat eine Gewalt anerkennt, deren Zwecke er als Naturzwecken [...] im Ernstfall (des revolutionären Generalstreiks) [...] feindlich gegenübersteht.“ (ebda.)

Diese gegenüber dem Staat überschüssige und seinen Bestand bedrohende Gewalt der kollektiv organisierte Arbeiterschaft kann allerdings zwei Formen annehmen. Benjamin, in Anlehnung an Georges Sorels *Réflexions sur la violence* (1908), unterscheidet zwischen zwei Arten des Generalstreiks: dem politischen und dem proletarischen. Der politische Generalstreik stellt an den Staat bestimmte Forderungen und bezweckt eine Änderung der Rechtsverhältnisse. Der proletarische Streik hingegen setzt sich „die einzige Aufgabe der Vernichtung der Staatsgewalt.“ (ebda.: 194) Und da diese „Aufgabe“ kein „Zweck“ ist, der irgendwie auf die Sphäre rechtlicher Verhältnisse bezogen werden könnte, ist der proletarische Generalstreik kein Mittel zum Zweck, sondern *reines Mittel* und somit – paradoxerweise – „gewaltlos“. Den Unterschied zwischen politischem und proletarischem Generalstreik kennzeichnet Benjamin folgendermaßen:

Während die erste Form der Arbeitseinstellung Gewalt ist, da sie nur eine äußerliche Modifikation der Arbeitsbedingungen veranlasst, so ist die zweite als ein reines Mittel gewaltlos. Denn sie geschieht nicht in der Bereitschaft, nach äußerlichen Konzessionen und irgendwelcher Modifikation der Arbeitsbedingungen wieder die Arbeit aufzunehmen, sondern im Entschluss, nur eine gänzlich veränderte Arbeit, eine nicht staatlich erzwungene, wieder aufzunehmen, ein Umsturz, den diese Art des Streiks nicht sowohl veranlasst als vielmehr vollzieht. Daher denn auch die erste dieser Unternehmungen rechtsetzend, die zweite dagegen anarchistisch ist. (ebda.)

Wie dies aus dem weiteren Verlauf von Benjamins Argumentation deutlich wird, ist die Gewaltlosigkeit des proletarischen Generalstreiks so zu verstehen, dass sich ein solcher Streik dem „Schwankungsgesetz“ der mythischen Gewalt entzieht, wonach „jede rechtserhaltende Gewalt in ihrer Dauer die rechtsetzende, welche in ihr repräsentiert ist, durch die Unterdrückung der feindlichen Gegengewalten indirekt selbst schwächt [...], bis entweder neue Gewalten oder die früher unterdrückten über die bisher rechtsetzende Gewalt siegen und damit ein neues Recht zu neuem Verfall begründen.“ (ebda.: 202) *Mythisch* ist jede Gewalt, die das Recht erhält oder neues setzt. Da der proletarische Generalstreik nicht die bestehende Rechtsordnung durch eine neue ersetzen, sondern *jede* Rechtsordnung vernichten will, durchbricht er den Zyklus der mythischen Gewalt. Als „reines Mittel“, das nicht der Aufrichtung einer neuen Ordnung von Rechtszwecken dient, ist er unmittelbare Manifestation einer Gewalt, die Benjamin als *göttlich* bezeichnet, um die messianische Dimension zu bezeichnen, die den Zyklus des Mythos durchbricht:

Auf der Durchbrechung dieses Umlaufs im Banne der mythischen Rechtsformen, auf der Entsetzung des Rechts samt den Gewalten, auf die es angewiesen ist wie sie auf jenes, zuletzt also der Staatsgewalt, begründet sich ein neues geschichtliches Zeitalter. [...] Ist aber Gewalt auch jenseits des Rechts ihr Bestand als reine unmittelbare gesichert, so ist damit erwiesen, dass und wie auch die revolutionäre Gewalt möglich ist, mit welchem Namen die höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen zu belegen ist. (ebda.)

Revolutionäre Gewalt kann also für Benjamin keine neuen Rechtsverhältnisse setzen. Ein *pouvoir constituant* kann für Benjamin nicht revolutionär im eigentlichen Sinn sein, da er nur neues Recht konstituiert, statt das Recht als solches zu *entsetzen*. Rechtsetzende Gewalt ist immer Mittel zum Zweck, nämlich Mittel zur Setzung von neuen Rechtsformen. Sie verbleibt somit im „mythischen“ Zyklus der Umwandlung einer Staatsform in eine andere, ohne den Zyklus durchbrechen zu können. Dies erklärt, warum Benjamin im Rahmen seiner Kritik an der naturrechtlichen Auffassung, wonach Gewalt „ein Naturprodukt, gleichsam ein Rohstoff“ ist, der zu gerechten Zwecken angewendet werden darf, auch den „Terrorismus in der Französischen Revolution“ (ebda.: 180) kritisiert. Denn dieser Terrorismus ist nur Mittel zum Zweck der Etablierung einer neuen, vermeintlich gerechteren Rechtsordnung. Der Terrorismus, den Benjamin kritisiert, ist derjenige, den Danton mit seinen Worten „Lasst uns schrecklich sein, damit es das Volk nicht zu sein braucht“ zum Ausdruck bringt (Žižek 2011: 174; vgl. Bodde: 86f.). Es ist der Terrorismus eines *pouvoir constituant*, der die Etablierung und Verfestigung einer neuen Staatsgewalt bezweckt. Diesem Staatsterrorismus ist die rechtsvernichtende Gewalt entgegengesetzt. Wie dies Žižek in seiner Auseinandersetzung mit

Benjamin ausführt, heißt diese Gewalt „göttlich“ im Sinn des Diktums *vox populi, vox dei* (ebda.). In der Französischen Revolution waren es die ultralinken *Enragés*, die eine „göttliche“, wahrhaft revolutionäre Gewalt zum Ausdruck brachten, weil ihre *Rage* bzw. ihr „Zorn zu den sichtbarsten Ausbrüchen von Gewalt“ führte, „die sich nicht als Mittel auf einen vorgesetzten Zweck bezieht. Sie ist nicht Mittel, sondern Manifestation.“ (Benjamin 1977: 196)

Der Zorn – bei Benjamin Manifestation göttlicher Gewalt – ist eng mit der Entrüstung (*indignatio*) verwandt, die für Spinoza die treibende affektive Kraft in Prozessen der politischen Transformation darstellt. In der *Ethik* definiert er Zorn (*ira*) und Rache (*vindicta*) im selben *Scholium* (E3p40s2): Zorn ist demnach das „Streben [conatus], demjenigen Schaden zuzufügen, den wir hassen“, während Rache das „Streben, einen uns zugefügten Schaden zu erwidern“ ist (Spinoza 2019: 297 / Op. II: 172). Entrüstung oder Empörung (*indignatio*) ist der „Hass auf den, der einem anderen Schaden zugefügt hat“ (E3p22s; ebda.: 263 / Op. II: 157). Aus dem Affekt der Empörung entwickeln sich Zorn und Rache als Bestrebungen oder Begierden, deren Manifestation eine Transformation der politischen Verhältnisse zur Folge haben kann. In TP 3, §9 erklärt Spinoza, inwiefern die kollektive Empörung der vereinigten Individuen und die daraus entstehende Begierde, erlittene Schaden zu rächen (*ulciscere*), eine faktische Grenze der *potentia* und somit des *jus* der Staatsmacht darstellt:

[Es] ist [...] zu beachten, dass am wenigsten zum Recht des Gemeinwesens gehört, was bei den meisten Empörung hervorruft [plurimi indignantur]. Denn sicherlich liegt es in der Natur der Menschen, sich konspirativ zusammenzutun [in unum conspirare], sei es aufgrund einer gemeinsamen Furcht, sei es aus dem Verlangen, einen gemeinsam erlittenen Schaden zu rächen [ulciscendi]; und weil das Recht des Gemeinwesen von der gemeinsamen Macht der Menge [communi multitudinis potentia] her definiert wird, verringert sich sicherlich dessen Recht, d.h. dessen Macht, in dem Masse, in dem es selber Veranlassung gibt, dass viele sich [...] zusammenrotten [in unum conspirare]. (Spinoza 2010: 43f. / Op. III: 288)

Wir kennen Spinozas Argument: Die tatsächliche Macht der „vertikalen“ Institutionen einer konstituierten Staatsgewalt erstreckt sich umso weiter, je mehr sie mit den „horizontalen“, selbstorganisierten Netzwerken der *communi multitudinis potentia* koinzidiert. Dort, wo die instituierte Staatsmacht mit dem kollektiv organisierten Naturrecht der *multitudo* in Kollision gerät, manifestiert sich letzteres im Affekt der Empörung. Es ist in dieser Hinsicht bedeutsam, dass Spinoza den Ausdruck *in unum conspirare* verwendet, um den konspirativen, gleichsam „untergründlichen“ Selbstorganisationsprozess zu bezeichnen, durch

welchen die *multitudo* ihre kollektiven Affekte politisch artikuliert. Denn genau derselbe Ausdruck kam auch in jenem in Sektion 1 angeführten Passus aus Kap. 16 vom TTP vor, in dem die immanente Überwindung des „sozialdarwinistischen“ *bellum omnium contra omnes* durch die Netzwerke der wechselseitigen Hilfe beschrieben wird. Dies zeigt, wie dies Matheron hervorgehoben hat (Matheron 2011), dass die politischen Prozesse, die von der Empörung angestoßen werden, im TP grundsätzlich dieselbe *konstituierende* Rolle spielen, die im TTP die kontraktualistische Denkfigur des *pactum* spielte.

Wir haben in der vorigen Sektion gezeigt, dass die Schwäche des Souveräns nur die eine Seite der Nicht-Koinzidenz zwischen konstituierter *potestas* und konstituierender *potentia* darstellt, nämlich die Seite des strukturellen Defizits an *potentia* des Monarchen gegenüber der *multitudo*. Wenn wir nun die andere Seite in Betracht ziehen, nämlich die des Überschusses an *potentia* der *multitudo* gegenüber dem Monarchen, können wir uns die Frage stellen, wie sich diese überschüssige *potentia* manifestiert. Die institutionelle Anerkennung dieser *potentia* kann laut Spinoza nicht angetastet werden, „ohne die Entrüstung des größten Teils der bewaffneten Bevölkerung [indignatione maximae partis armatae multitudinis] hervorzurufen“ (TP 7, §2; Spinoza 2010: 97 Op. III: 308). Diese Feststellung beantwortet aber noch nicht die Frage, ob die Manifestation dieser Entrüstung *rechtsetzend* oder eher *rechtsvernichtend* wirken wird.

Es gibt Einiges, das dafür spricht, dass für Spinoza die *potentia* immer eine neue Ordnung konstituiert. Es gibt zunächst die im engeren Sinn politphilosophischen Argumente, die im TP vorgelegt werden. So schreibt Spinoza z.B. in TP 6, §2:

Aus Zwietracht und Aufruhr [ex discordiis et seditionibus], die in einem Gemeinwesen häufig zum Ausbruch kommen, wird niemals bewirkt, dass die Bürger ihr Gemeinwesen auflösen [civitatem dissolvant] [...], sondern nur, dass sie eine Form in eine andere umwandeln [ejusdem formam in aliam mutant], dann nämlich, wenn sie ihre Streitigkeiten [contentiones] nicht unter Beibehaltung der Gestalt des Gemeinwesens [servata civitatis facie] beilegen können. (ebda.: 69 / Op. III: 297)

Spinoza drückt sich an bestimmten Stellen sogar skeptisch bezüglich der Möglichkeit seitens der *multitudo*, die Verhältnisse ins Bessere zu verwandeln. Wenn er in TP 5, §7 von Machiavelli sagt, dass seine Absicht die gewesen zu sein scheint zu zeigen, „wie unklug [imprudenter] das Bestreben vieler ist, einen Tyrannen aus dem Weg zu räumen, wenn sie die Ursachen, die aus dem Fürsten einen Tyrannen machen, nicht beseitigen können“ (ebda.: 67 / Op. III: 296f.), dann will er damit vor überoptimistischen Erwartungen bezüglich des Ausgangs politischer Transformationsprozesse warnen. Beispiele aus der Geschichte, die

zeigen, wie aus Befreiungsbewegungen neue Unterdrückungsregimes entstanden sind, fehlen nicht.

Es scheint aber tiefere Gründe dafür zu geben, dass Spinoza politische Transformationsprozesse als Ausdruck einer konstituierenden *potentia* auffasst, die sich immer in neuen konstituierten Formen aktualisiert, ohne die Staatsform als solche je gänzlich auflösen bzw. die Rechtsordnung vernichten zu können. Diese Gründe sind in Spinozas Metaphysik zu suchen. Die Theorie der einzigen Substanz, die im 1. Teil der *Ethik* vorgelegt wird, läuft auf nichts anderes hinaus als auf den Nachweis der notwendigen Koinzidenz von *potentia* und *potestas*. Erstere identifiziert Spinoza mit der Essenz selbst von Gott (E1p34: *Dei potentia est ipsa ipsius essentia*; Op. II: 76). Da nun Gottes Macht unendlich und absolut ist, ist sie an keine äußeren Gesetze gebunden, die sie begrenzen würden. Gott handelt „nach den bloßen Gesetzen seiner Natur und von niemandem gezwungen [a nemine coactus].“ (E1p17; Spinoza 2019: 43 / Op. II: 61) Seine *potestas* koinzidiert vollkommen mit seiner *potentia*. Besser: seine *potentia* wird durch seine *potestas* vollkommen aktualisiert. Spinoza kritisiert diejenigen, die meinen, Gott sei insofern eine „freie Ursache [causam liberam], weil er [...] zuwege bringen kann, dass das, was uns zufolge aus seiner Natur folgt, d.h. was in seiner Gewalt steht [quae in ejus potestate sunt], nicht geschieht, also von ihm nicht hervorgebracht wird.“ (E1p17s / ebda.) Für Spinoza, anders als für die Theologie der Scholastik, kann es keine *potentia ordinata* geben, die nur einen Teil der *potentia absoluta* aktualisieren würde. Die gesamte *potentia* ist notwendig aktualisiert; jede Form der Zurückhaltung von Macht ist eine Form von Ohnmacht.

François Zourabichvili hat in seinem Buch *Le conservatisme paradoxal de Spinoza* (2002) gezeigt, wie zentral für die Artikulation von Metaphysik und politischer Philosophie das ist, was Spinoza in E2p3s sagt, wo er davor warnt, „Gottes Macht mit der Macht von Königen [Dei ... potentiam cum potentia regum]“ zu vergleichen. Gottes Macht, schreibt Spinoza im *Scholium* unter Berufung auf E1p34, ist „nichts als Gottes sich betätigende Essenz [Dei actuosa potentiam]“. Und er fügt hinzu: „mithin können wir ebenso wenig begreifen, dass Gott nicht handelt, wie dass er nicht existiert. [...] [J]ene Macht, die das gewöhnliche Volk [vulgus] Gott andichtet, [ist] nicht nur eine menschliche [...], sondern [schließt] sogar Ohnmacht [impotentiam] ein[...].“ (ebda.: 105f. / Op. II: 87) Der Unterschied zwischen Gott und König ist, dass beim ersteren *potentia* und *potestas* vollkommen koinzidieren, während beim König die faktische *potentia* immer defizitär bleibt gegenüber der beanspruchten absoluten *potestas*.

Wenn der Monarch für Spinoza hauptsächlich eine Figur der *impotentia* ist, so ist umgekehrt die *potentia multitudinis* – auf der laut Spinoza das „Schwert des Königs“ beruht (TP 7, §25: Spinoza 2010: 123) – immer eine *potentia actuosa*. Wenn sie sich gegenüber den „vertikalen“ Institutionen der *potestas* im Überschuss befindet, dann füllt sie notwendig das „Machtvakuum“ durch neue institutionelle Formen aus. Besser gesagt: Da es das „Vakuum“, wie überall bei Spinoza, nicht geben kann, aktualisiert sich die überschüssige Gewalt immer in Form von selbstorganisierten Gegengewalten, die das vom Staat beanspruchte Gewaltmonopol herausfordern. Die Implikationen von Spinozas metaphysischer Position einer notwendigen Koinzidenz von *potentia* und *potestas* sind sehr weitgehend. Wenn Carl Schmitt in *Die Diktatur* sich auf Spinozas Unterscheidung zwischen *natura naturans* und *natura naturata* beruft, um das Verhältnis zwischen *pouvoir constituant* und *pouvoir constitué* metaphysisch auf den Begriff zu bringen, dann unterstreicht er – nicht ohne völkische Untertöne – gerade die Notwendigkeit seitens des *pouvoir constituant*, sich neue Konstitutionsformen zu geben:

Die Vorstellung des Verhältnisses von *pouvoir constituant* und *pouvoir constitué* hat ihre vollkommene systematische und methodische Analogie in der Vorstellung des Verhältnisses der *natura naturans* zur *natura naturata*, und wenn diese Vorstellung auch in dem rationalistischen System Spinozas übernommen ist, so beweist sie doch gerade dort, dass dieses System nicht nur rationalistisch ist. Auch die Lehre vom *pouvoir constituant* ist als bloß mechanistischer Rationalismus unbegreiflich. Das Volk, die Nation, die Urkraft alles staatlichen Wesens, konstituiert immer neue Organe. Aus dem unendlichen, unfassbaren Abgrund ihrer Macht entstehen immer neue Formen, die sie jederzeit zerbrechen kann und in denen sich ihre Macht niemals definitiv abgrenzt. (Schmitt 2023: 139)

Benjamins Zyklus der mythischen Rechtsgewalten wird hier auf seinen metaphysischen Grund zurückgeführt. Die rechtsvernichtende göttliche Gewalt, die laut Benjamin den Zyklus durchbrechen und ein neues geschichtliches Zeitalter eröffnen kann, scheint zunächst inkompatibel mit Spinozas Metaphysik und deshalb auch in seiner politischen Philosophie keinen Platz zu finden. Wir sind schon in der vorigen Sektion auf den Disput zwischen Schmitt und Benjamin eingegangen, ohne aber den Spinozistischen Hintergrund zu berücksichtigen. Wir können jetzt darauf zurückkommen und uns fragen, warum Schmitt in *Politische Theologie*, d.h. nach der Veröffentlichung von Benjamins *Zur Kritik der Gewalt*, die Unterscheidung zwischen *pouvoir constituant* und *pouvoir constitué* aufgibt, die für seine Konzeption der „souveränen Diktatur“ (die eine neue Staatform konstituiert) grundlegend war. In *Politische Theologie* ist der Souverän, wer über den Ausnahmezustand entscheidet. Die Perspektive einer Umwandlung der Staatsform (d.h. der Setzung neuen Rechts durch eine

„souveräne Diktatur“) verliert ihre Zentralität. Wie dies Giorgio Agamben in *Ausnahmezustand* gezeigt hat (Kap. 4), ist diese Verschiebung auf Benjamins Einführung der *rechtsvernichtenden* Gewalt zurückzuführen. Diese durchbricht den Zyklus der mythischen Rechtsgewalten. Indem sie den politischen, „rechtsetzenden“ Generalstreik in einen proletarischen, „anarchistischen“ umwandelt, verunmöglicht sie die rechtliche Neutralisierung der Anomie. Für Schmitt wird die Priorität zu zeigen, wie diese Anomie durch den Souverän ausgeschlossen werden kann:

[D]er Ausnahmezustand [ist] das Dispositiv, mit dem Schmitt auf Benjamins Behauptung einer absolut anomischen menschlichen Handlung antwortet. [...] Die souveräne Gewalt [...] in der Politischen Theologie stellt der reinen Gewalt in Benjamins Essay eine Form der Gewalt entgegen, die Recht weder setzt noch erhält, sondern es suspendiert. (Agamben 2004: 66f.)

Agamben hat in seinem Werk die Anti-Spinozistische Metaphysik herausgearbeitet, die Benjamins rechtsvernichtender Gewalt zugrunde liegt. Nach dieser Metaphysik muss sich die *potentia absoluta* nicht vollkommen aktualisieren. Die *potentia ordinata* als Teilaktualisierung der *potentia absoluta* beinhaltet zugleich, dass Gott einen Teil seiner *potentia* zurückhält. Wie Bartleby kann auch Gott sagen: *I would prefer not to*. Die Destitution von Rechtsverhältnissen, die Benjamins göttliche Gewalt bewirkt, beinhaltet genau dieselbe Geste der Enthaltung oder Nicht-Aktualisierung einer Potenz. Destituierende Potenz ist eine *potentia*, die sich nicht notwendig aktualisiert in neuen institutionellen Formen (in Dispositiven), in denen sie gefangen bleibt. Sie vernichtet Dispositive, statt neue zu setzen. Kann es eine solche Geste der Destitution bei Spinoza geben? Frederic Lordon hat gezeigt, wie es für die *potentia multitudinis* unmöglich ist, sich nicht zu institutionalisieren. Zwar ist die *potentia multitudinis* keine *potentia absoluta* – sie ist ja die *potentia* eines endlichen Modus –, sie ist aber gewiss auch keine *potentia ordinata*, da sie keinen Rest an nicht-aktualisierter *potentia* übriglässt (Lordon 2019: XX) – kein „Machtvakuum“. Allerdings weiß Lordon, dass Spinoza auch hypothetische „post-institutionelle“ Expressionsformen der *potentia multitudinis* kennt (ebda.: XX). Würden Menschen durch adäquate Ideen und somit durch aktive Affekte geleitet leben, dann würden auch die Modalitäten ihres gesellschaftlichen Lebens nicht die Form der imaginären, vertikalen Institutionen annehmen, die die leidenschaftliche Natur wirklich existierender Menschen notwendigerweise erzeugt. Am deutlichsten kommt der „post-institutionelle“ Horizont von Spinozas politischer Reflexion im Kap. 5 vom TTP zum Vorschein, unmittelbar nach der oben in Sektion 1 angeführten Passage, in der es gezeigt wird, dass die selbstorganisierten Netzwerke der

wechselseitigen Hilfe sich unabhängig von den Institutionen der *politiâ* entwickeln können. Spinoza fügt hinzu:

Wären die Menschen von Natur aus so beschaffen, dass sie begehrt, was wahre Vernunft ihnen zeigt, dann bedürfte die menschliche Gesellschaft keiner Gesetze [nullis sane legibus indigeret societas]; es genüge vollauf, den Menschen die wahren Lehren der Moral zu vermitteln [vera documenta moralia docere], damit sie von sich aus freien und ganzen Herzens [sponte integro et liberali animo] tun, was ihnen wirklich nützlich ist. (Spinoza 2012: 87f. / Op. III: 73)

Diese hypothetische Perspektive einer anarchistischen Gesellschaft von freien Menschen, die keine äußeren Gesetze brauchen, beruht aber laut Spinoza selbst auf einer falschen Voraussetzung. Dies macht er explizit in Bezug auf E4p68: „Würden Menschen frei geboren, würden sie, solange sie frei bleiben, keinen Begriff von gut und schlecht bilden.“ Im *Scholium* merkt er dann an, dass „die Voraussetzung [Hypothesin] dieses Lehrsatzes falsch ist“, da Menschen als endliche Modi nie vollkommen aktiv handeln können und den Leidenschaften immer unterworfen bleiben (Spinoza 2019: 495 / Op. II: 261). Die Folge ist, wie Spinoza im Kap. 5 vom TTP sagt, dass „keine Gesellschaft ohne eine Regierung und deren Amtsgewalt überleben [kann] und folglich auch ohne Gesetze [absque imperio, et vi, et consequenter legibus], die das sinnliche Verlangen der Menschen und ihren zügellosen Drang mäßigen und zurückhalten [moderentur, et cohibeant].“ (S. 88 / Op. III: 73f.)

Sind wir somit auf jenen „paradoxalen Konservatismus“ zurückgekommen, den François Zourabichvili bei Spinoza diagnostiziert? Gewiss ist, dass es für Spinoza keine *potentia* geben kann, die sich nicht als *potestas* aktualisiert. Warum also die hypothetische Perspektive einer Destitution des Gesetzes in Form einer Assoziation von Freien und Weisen überhaupt erwähnen? Die Antwort liegt vielleicht darin, dass Spinoza ein Kontinuum an Expressionsformen der *potentia multitudinis* annimmt. Während in den *imperia violenta* – von denen Spinoza, unter Berufung auf Seneca, sagt: „niemand hat eine gewalttätige Herrschaft lange behauptet [violenta imperia nemo continuit diu], von Dauer sind nur die gemäßigten [moderata durant]“ (ebda.: 88 / Op. III: 74) – die vertikalen Institutionen des Staates das Gewaltmonopol für sich beanspruchen, bildet im *imperium democraticum* die konstituierte *potestas* die horizontale *potentia* optimal ab. Obwohl eine vollkommene Destitution des Gesetzes für Spinoza unmöglich bleibt, kann die Aktualisierung der *potentia multitudinis* die Form einer kollegialen *potestas* annehmen, die mit den selbstorganisierten Netzwerken der wechselseitigen Hilfe koinzidiert und in der es keinen Gehorsam gegenüber einer oberen Autorität gibt:

Weil der Gehorsam darin besteht, Anordnungen allein aufgrund der Autorität dessen, der sie erlässt, auszuführen, gibt es ihn, streng genommen, in einer Gesellschaft, in der die Gewalt in den Händen aller liegt und die Gesetze aus gemeinsamer Übereinstimmung heraus Rechtskraft haben [communi consensu sanciuntur], nicht. (ebda.: 89 / Op. III: 74)

Eine solche Gesellschaft, die den immanenten Horizont von Spinozas politischer Philosophie bildet, würde jene aktiven Affekte fördern, die für Benjamin „gewaltlose Einigung“ zwischen den Menschen möglich machen, nämlich „Herzenshöflichkeit, Neigung, Friedensliebe, Vertrauen.“ Diese „reine[n] Mittel der Übereinkunft“, die die „Kultur des Herzens“ an die Hand gibt (Benjamin 1977: 191), bleiben aber für Spinoza, anders als für Benjamin, von jedweder messianischen Erlösungsperspektive eines Ausgangs oder Endes der Geschichte abgekoppelt.

Bibliographische Hinweise

- AGAMBEN, G. 2004. *Ausnahmezustand (Homo sacer II.1)* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp)
- BENJAMIN, W. 1974a. *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: *Gesammelte Schriften I.1* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 203-430.
- BENJAMIN, W. 1974b. *Geschichtsphilosophische Thesen*. In: *Gesammelte Schriften I.2* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 691-703.
- BENJAMIN, W. 1977. *Zur Kritik der Gewalt*; in: *Gesammelte Schriften II.1* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 179-203.
- BODDE, E.R. 2019. *Benjamin and Spinoza: Divine Violence and Potentia*. In: “Eidos. A Journal for Philosophy of Culture”, Vol. 3, no. 2 (8): 75-90.
- CARBONE, G. 2016. *Il problema della violenza nel Trattato Teologico-Politico di Spinoza*. In: “Polemos. Materiali di filosofia e critica sociale”, Anno IX, no. 2: 106-132.
- CARRÉ, L. 2014. *Benjamin spinoziste? Droit et violence dans le Traité théologico-politique*. In: T. STORME, & Q. LANDENNE (Eds.): *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique* (Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles), 203-216.

- HOBBS, T. *Leviathan* (Hamburg: Meiner).
- LORDON, F. 2019. *Vivre sans? Institutions, police, travail, argent...* (Paris: La fabrique).
- MATHERON, A. 2011. *L'indignation et le conatus de l'État spinoziste*. In: *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (Paris: ENS Éditions), 219-229.
- PALMA, M. 2019. *The Curious Case of Baruch Spinoza in Walter Benjamin's "Toward the Critique of Violence"*. In: "Critical Times", 2 (2): 221-238.
- SCHMITT, C. 2015. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin: Duncker & Humboldt).
- SCHMITT, C. 2023. *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (Berlin: Duncker & Humboldt).
- SPINOZA, B. 2010. *Politischer Traktat* (Hamburg: Meiner).
- SPINOZA, B. 2012. *Politisch-theologischer Traktat* (Hamburg: Meiner).
- SPINOZA, B. 2017. *Briefwechsel* (Hamburg: Meiner).
- SPINOZA, B. 2019. *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* (Hamburg: Meiner).
- ŽIŽEK, S. 2011. *Gewalt. Sechs abseitige Reflexionen* (Hamburg: Laika).
- ZOURABICHVILI, F. 2002. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté* (Paris: PUF).

Data de submissão: 02/07/2024

Data de aprovação: 27/10/2024