



Wissenschaft, sondern auf dem Wege empirischer Betrachtung. Er muß den Gang der Geschichte, die Wandlungen und Entwicklungen, das Entstehen und Vergehen im Leben der Völker und Staaten aufmerksam und unbefangen verfolgen und aus den hierbei gewonnenen Anschauungen die Gesetze der Politik ableiten. Das entgegengesetzte Verfahren führt notwendig zur Einseitigkeit und Willkür. Wer aus den Gesetzen der menschlichen Natur die Gesetze der Staatslehre zu erschließen unternimmt, wird eine ganze Reihe von Faktoren unberücksichtigt lassen, die für die Erkenntnis des Staatswesens maßgebend sind.<sup>3</sup> Sein Ausgangspunkt ist vor allem nicht der wirkliche Mensch, sondern der gedachte Mensch, also nicht die Individuen, sondern der allgemeine Begriff „Mensch“. Er rechnet mit einer irrealen Größe. Seine Theorie geht von einer Größe aus, die aus ihren natürlichsten und bestimmendsten Verhältnissen, aus ihren individuellen, geographischen, ethnischen, nationalen und geschichtlichen Beziehungen willkürlich losgelöst ist, und wird daher zu der Erfahrung notwendig in Widerspruch geraten, sie wird der Wirklichkeit nicht entsprechen und somit der praktischen Bedeutung entbehren.<sup>4</sup>

Wenn es nun dem Scharfsinne Spinozas alle Ehre macht, in dem Mangel an Erfahrung den Grund der Unzulänglichkeit spekulativer Staatstheorien richtig erkannt zu haben, so muß man doch andererseits bekennen, daß er aus dieser Erkenntnis die notwendigen Folgerungen nicht gezogen hat. Er ist weit davon entfernt, das empirische Verfahren als die einzige der Politik angemessene Methode anzuerkennen. Der Vorwurf, den er den Philosophen macht, bezieht sich vielmehr vornehmlich auf ihre nach Spinozas Meinung verkehrte Anschauung von der menschlichen Natur. Den Grundirrtum der Philosophen findet er darin, daß sie dasjenige für Mangel und Gebrechen erklären, was sich aus der Natur notwendig ergibt, daß sie die menschlichen Leidenschaften nicht verstehen und ihnen deshalb jede Berechtigung absprechen. Von diesem Vorurteil glaubt sich Spinoza — und zwar mit Recht — völlig frei. Er hält sich darum für fähig, den Aufgaben der Staatslehre gerecht zu werden. Freilich beabsichtigt er nichts Neues und Unerhörtes zu bieten, sondern will vielmehr einfach „das mit der Praxis Übereinstimmende“ aus den Gesetzen der menschlichen Natur ableiten. Nun setzt aber auch das Vermögen, dieses mit der Praxis Übereinstimmende nachzuweisen, eine allseitige Kenntnis des realen Staatslebens und eine gewisse Vertrautheit mit der staatsmännischen Praxis voraus, und diese läßt sich wiederum nur auf Grund einer umfassenden historischen Bildung gewinnen. Die historische Bildung Spinozas aber, und infolge davon seine Kenntnis des realen Staatslebens, ist unzureichend.<sup>5</sup> Von den vielen Staaten, deren Bau und Wesen der Geschichtsforscher und der Staatstheoretiker zu ergründen

Bd. 2, S. 133.) Die Möglichkeit einer auf dem Wege historischer Betrachtung zu gewinnenden Staatslehre soll durch dieses lediglich auf die Staatskunst bezügliche Urteil selbstverständlich nicht in Zweifel gezogen werden. Über die Notwendigkeit der „Politik als Staatslehre“ und über ihr Verhältnis zur „Politik als Staatskunst“ handelt eingehend Holzkendorff, Die Prinzipien der Politik, Berlin 1869, S. 3 ff. und S. 30 ff. Vgl. namentlich die Bemerkungen auf Seite 17.

<sup>3</sup> Von besonderer Wichtigkeit sind namentlich die eigentümlichen rechtlichen Anschauungen eines Volkes; denn von ihnen hängen Form und Inhalt des Staates wesentlich ab. (Vgl. Arnold, Kultur und Rechtsleben, Berlin 1865, S. 170.)

<sup>4</sup> Gneist (Der Rechtsstaat, S. 1) sagt: „Auch die Wissenschaft kann sich der Anerkennung nicht entziehen, daß jenes abstrakte Ich, aus welchem das ehemalige Naturrecht den Staat aufbaute, nicht der Wirklichkeit angehört“.

<sup>5</sup> Mit Recht sagt Treitschke (Deutsche Geschichte, Bd. 5, S. 415), daß die zwei politischen Schriften Spinozas ihren Ruhm ihrer mächtigen dialektischen Kraft, nicht der politischen Einsicht verdanken.





und zu begreifen bemüht sind, sind unserm Denker eigentlich nur zwei näher bekannt: der Gottesstaat der Hebräer und der Staat seiner niederländischen Heimat. Als dritten darf man vielleicht die oligarchische Republik Venedig hinzufügen.

Wenn Spinoza erkannte, daß sich sichere Ergebnisse in der Politik am besten an der Hand der Erfahrung gewinnen lassen, so mochte er zugleich das Gefühl haben, daß ihm selber die nötige Erfahrung abgehe. Vielleicht hat ihn gerade dies Gefühl gehindert, aus jener Erkenntnis die natürliche und notwendige Folgerung zu ziehen, und ihn auf den falschen Weg gedrängt.

Wer es wie Spinoza für kaum glaublich erachtet, „daß sich noch etwas der allgemeinen Gesellschaft Förderliches erdenken lasse, was nicht Gelegenheit oder Zufall schon dargeboten, oder was die Menschen, die sich mit Staatsgeschäften abgegeben und für ihre Wohlfahrt besorgt waren, nicht bemerkt haben sollten“ (Tr. pol. cap. I, § 3), von dem könnte man erwarten, daß er aus dieser Einsicht die naheliegende Folgerung zöge: die Staatslehre hat von der geschichtlichen Erforschung des Staatslebens auszugehen. Es fehlt in der That in seinen Werken, namentlich in seiner politischen Abhandlung, nicht an Stellen, die beachtenswerte Ansätze zu einer historischen Betrachtungsweise des Staatslebens zeigen, und da, wo er zur Beobachtung der geschichtlichen Entwicklung seine Zuflucht nimmt, und wo seine historische Einsicht für die richtige Erfassung dieser Entwicklung ausreicht, gelangt er zu den treffendsten politischen Urteilen. So erkennt er (Tr. pol. c. VII, § 5) die Überlegenheit der Monarchie in der Kriegführung im Vergleich zu der Demokratie richtig an. Eine echte Weisheit bewährt er bei der Beurteilung von gewaltsamen Verfassungsänderungen, wenn er (Tr. pol. c. VII, § 26) sagt: „Eine Menge, die an eine andere Form des Staates gewöhnt ist, wird nicht ohne große Gefahr des Umsturzes des gesamten Reiches die angenommenen Grundlagen aufheben und das Gebäude des ganzen Staates verändern können“. Dies Urteil stellt unsern Denker hoch über Rousseau, der bei der Ausführung seiner Staatstheorie die hier ausgesprochene Wahrheit verkennt, und, indem er alle geschichtlichen Grundlagen verschmährt, in seinem „Gesellschaftsvertrag“ eines der verhängnisvollsten politischen Trugbilder geschaffen hat.<sup>6</sup> Die Geschichte aller politischen Reformen und Revolutionen bestätigt die Richtigkeit der Worte Spinozas: „Wer den Fehlern eines Staates abzuweichen trachtet, muß solche Mittel anwenden, die der Natur des Staates angemessen sind und aus dessen eigenen Grundlagen abgeleitet werden können, sonst stürzt er in die Scylla, indem er die Charybdis vermeiden will“ (Tr. pol. c. X, § 1). Wahrlich, viel Arges wäre der Welt erspart geblieben, wenn die Männer der großen französischen Revolution nach dieser goldenen Regel gehandelt hätten! An andern Orten freilich hebt Spinoza die Notwendigkeit von „Einrichtungen, die mit der Natur des Landes und dem Geiste des Volkes übereinstimmen“ (Tr. pol. c. X, § 6), nicht scharf genug hervor und versäumt es, aus dieser Einsicht die notwendigen Folgen zu ziehen. Bisweilen scheint es, als ob Spinoza die Politik als Erfahrungswissenschaft anerkenne, denn er beruft sich mehrfach ausdrücklich auf die Erfahrung. Er thut dies z. B. bei der Entscheidung der wichtigen socialpolitischen Frage, ob „die Frauen von Natur der Gewalt der Männer unterstehen“ (Tr. pol. c. XI, § 4). Hier sucht er aus der Geschichte der Staaten indirekt nachzuweisen, daß die Frauen „an Seelenstärke und Geist, worin hauptsächlich die mensch-

<sup>6</sup> Pollock, Kurze Geschichte der Staatslehre. Aus dem Englischen übersetzt von Scott und v. Boenigk. Leipzig (Reclam), S. 69—70.

liche Macht und folglich das Recht besteht“<sup>7</sup>, den Männern nicht gleichkommen; denn, wäre dies der Fall, „so würde es unter den vielen Nationen gewiß einige geben, wo beide Geschlechter gleicherweise regierten, andere, wo Männer von Frauen beherrscht und so erzogen würden, daß sie an Geist hinter ihnen zurückblieben. Da dies aber nirgends der Fall gewesen ist, so darf man durchaus behaupten, daß die Frauen mit den Männern keine gleichen Rechte haben, sondern ihnen notwendig nachstehen, und daß es somit unmöglich ist, daß beide Geschlechter gleicherweise regieren, und noch vielmehr, daß die Frauen über die Männer herrschen.“ Hier also giebt augenscheinlich die geschichtliche Erfahrung für das Urteil unseres Denkers den Ausschlag.

Wie wenig man sich aber durch solche gelegentliche Berufungen auf die Thatfachen der Geschichte und auf die Erfahrung über die wesentlich spekulative Methode von Spinozas Staatslehre täuschen lassen darf, zeigt ein anderes Beispiel, dessen Vergleichung mit dem vorhergehenden für die Erkenntnis des Standpunktes unseres Philosophen höchst lehrreich ist. Nachdem er im 6. Kapitel seiner politischen Abhandlung auseinandergesetzt hat, „wie eine monarchische Regierung eingerichtet sein müsse, damit sie nicht in Tyrannei verfalle“, sagt er (Tr. pol. c. VII, § 30): „Obgleich nun, soviel ich weiß, nie ein Staat nach den angegebenen Bestimmungen eingerichtet war, so werden wir doch durch die Erfahrung selbst darthun können, daß diese Form des monarchischen Staates die beste sei, wenn wir nur die Ursachen der Erhaltung und des Unterganges jedes civilisirten Staates in Betracht ziehen wollten“. Spinoza erkennt also hier an, daß sich eine konkrete Staatsform wie sein monarchischer Idealstaat in der Geschichte nicht findet; gleichwohl beruft er sich auf die Erfahrung, indem er sagt: Ich könnte die Notwendigkeit der für das beste monarchische Staatswesen von mir geforderten Einrichtungen aus der Geschichte nachweisen, wenn ich nur den Gründen des Bestandes und des Verfalles aller Kulturstaaten nachgehen wollte.<sup>8</sup> Schon die hypothetische Form dieser Behauptung zeigt, daß sie auf schwachen Füßen steht. Ob Spinoza imstande wäre, auf Grund umfassender historischer Forschungen das Behauptete als richtig zu erweisen, dürfen wir billig bezweifeln. Es kommt aber dem Philosophen eigentlich gar nicht darauf an, den historischen Beweis der Richtigkeit seiner Theorie zu erbringen, sondern darauf, aus den Gesetzen der menschlichen Natur „das mit der Praxis Übereinstimmende nachzuweisen“. Das ist ihm in diesem Falle nun offenbar gar nicht gelungen, denn die Praxis widerspricht, wie er selbst gesteht, seiner Theorie. Liefert ihm aber die Geschichte keine positiven Beweise, so kann die Berufung auf die Erfahrung in diesem Falle nur folgenden Sinn haben: Die Geschichte führt den indirekten Beweis für die Richtigkeit meiner Forderungen, indem sie zeigt, daß das Fehlen der von mir geforderten Einrichtungen den Untergang der betreffenden Staaten bedingt hat. Die abstrakte Idee des Philosophen also erscheint hier entschieden als das Wesentliche; die Wirklichkeit des historischen Lebens soll sich ihr anbequemen. Spinoza steht mithin trotz seiner Berufung auf die Erfahrung auf dem Standpunkte der absoluten Philosophie, die den besonderen Inhalt der Erfahrung als ein bloßes

<sup>7</sup> Über die Gleichsetzung von Macht und Recht s. unten.

<sup>8</sup> Für das römische Weltreich haben nachmals (im 18. Jahrh.) Montesquieu und Gibbon diese Aufgabe zu lösen gesucht; jener in seinen *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (zuerst 1734), dieser in seiner *History of the decline and fall of the Roman empire* (1774–1788). Wie schwierig eine solche Aufgabe ist, beweist die Thatfache, daß über die Gründe des Verfalls des Römerreiches unter den Geschichtsforschern noch heute verschiedene Meinungen herrschen. Die verschiedenartige Aufnahme, die jüngst Seeck's Geschichte des Untergangs der antiken Welt erfahren hat, hat diese Thatfache aufs neue zum Bewußtsein gebracht.



„Illustrations- und Exemplifikationsmittel“ für ohne alle Erfahrung gewonnene Erkenntnisse betrachtet.<sup>9</sup> Bei der vorhin besprochenen Äußerung über die rechtliche Stellung der Frauen im Staate ist die Erfahrung für das Urteil unseres Denkers bestimmend; hier ist sie es offenbar nicht. Dort zeigt er sich als bescheidener Schüler der Geschichte; hier vermiszt er sich, die Geschichte herrisch zu meistern. Dort ist er Gesekeempfänger; hier will er den Gesekegeber spielen. Wollte man hier die historische Beweisführung anwenden, deren er sich dort bedient, so müßte man ihm sagen: Wenn die von dir geforderten Einrichtungen der menschlichen Natur entsprächen, so würde es gewiß unter so vielen Staaten einige geben, die jene Einrichtungen besäßen. Da dies aber nach deinem eigenen Zugeständnis nicht der Fall ist, so folgt, daß jene Einrichtungen der menschlichen Natur nicht entsprechen. Man darf also durchaus behaupten, daß die von dir konstruierte Verfassung den besten monarchischen Staat nicht darstellt.

Die Beispiele zeigen, wie ich meine, daß die empirische Betrachtungsweise des Staatslebens, weil sie eben die der Staatslehre angemessene Denkform ist, gleichsam mit elementarer Gewalt an manchen Orten durchbricht, daß sie aber zu Spinozas grundsätzlich spekulativer Methode zuweilen in einen unverzöhnlichen Gegensatz tritt. Eine folgerichtige Durchführung des geschichtlichen Prinzips würde den kunstreichen Bau seiner philosophischen Staatslehre in seinen Grundfesten erschüttern und den Baumeister von der Hinfälligkeit seines Werkes überzeugen haben. Allein eine solche Durchführung des historischen Prinzips war einem Denker unmöglich, dessen Philosophie „von Anfang an alle Empirie überschreitet und sich allein auf den Begriffen der Vernunft gründet, welche sie aus sich selber schöpft, und die sich ihr unmittelbar als wahr offenbaren“.<sup>10</sup> Der Gesamtcharakter seines philosophischen Systems erklärt zur Genüge die Erscheinung, daß er in seiner Staatslehre über Ansätze zu einer geschichtlichen Betrachtung des politischen Lebens nicht hinausgekommen ist. Er betrachtet im ganzen „die Spekulation als die Universalmethode der Wissenschaften, welche auch die empirischen und geschichtlichen Wissenschaften in ihren Erkenntnissen des besonderen Inhalts der Erfahrung durch die Konstruktion der Thatfachen aus allgemeinen Begriffen zu ersetzen imstande sei“.<sup>11</sup> Wo er also (wie bei jenem Urteil über die rechtliche Stellung der Frauen) rein aus der Erfahrung Lebensgesetze des Staates ableitet, wird er seinem Prinzip untreu. Wie seine Vorgänger, denen er vorwirft, daß sie „nie eine anwendbare Politik entworfen haben, sondern nur eine solche, die als Chimäre gelten muß“ (Tr. pol. c. I, § 1), unternimmt er es, durch spekulatives Denken zu erschließen, was sich seinem Wesen nach nur durch empirisches Verfahren erkennen läßt. Wie sie, hat er die Wahrheit verkannt, daß „die Betrachtung des Staates ihren Ausgang zu nehmen hat von dem rein Erfahrungsmäßigen, von der Thatfache, die jedem bekannt ist“.<sup>12</sup> Er glaubt sich zwar gegen die Irrtümer seiner philosophischen Genossen gefeit, weil er ihre falsche Auffassung der menschlichen Natur nicht teile; aber das ist eine Selbsttäuschung. Seine „klare Auffassung der menschlichen Natur“ ist eine durchaus einseitige und unvollkommene und vermag die Mängel seiner Methode mit nichts aufzuwiegen. Auch er unterliegt daher jenem scharfen Urteil, das er selbst über die philosophischen Staatstheoretiker gefällt hat; denn auch er hat für seine Staatslehre die dem Wesen dieser Wissenschaft gemäße Methode nicht gefunden

<sup>9</sup> Harms, Geschichte der Psychologie, 2. Ausg., Berlin 1879, S. 6 u. 7.

<sup>10</sup> Harms, a. a. O., S. 245.

<sup>11</sup> Ebenda. S. 86.

<sup>12</sup> Laffon, System der Rechtsphilosophie, Berlin und Leipzig 1882, S. 284.

und insolgedessen sehr wesentliche Faktoren des Staatslebens, vor allem die geschichtlichen, geographischen, ethnischen, nationalen Beziehungen des Menschen willkürlich außer acht gelassen, er hat als Grundlage seiner Staatslehre den „natürlichen Normalmenschen“ angenommen, „der in völliger Gleichheit mit allen andern Menschen durch Vertrag mit seinesgleichen Staat und Recht begründet haben soll“, und der nie existiert hat und nie hat existieren können.<sup>13</sup> Seine politische Theorie vermag daher den an eine historische Anschauung der Dinge gewöhnten Denker nicht zu befriedigen.

„Dennoch ist Spinozas Staatslehre eines der merkwürdigsten Erzeugnisse des menschlichen Geistes“<sup>14</sup>, und es ist von hohem Interesse, seinen politischen Ausführungen aufmerksam zu folgen. Die Verfehrtheit seiner wissenschaftlichen Methode kann die Bewunderung nur erhöhen, die wir dem Scharfsinne dieses unabhängigen Denkers schuldig sind; denn trotz seines falschen Standpunktes hat er mit geradezu wunderbarem Takte manche Seiten der Politik scharf und klar erkannt, ist er zu manchem Ergebnis gelangt, das der Staatsmann wie der Historiker als unzweifelhaft richtig anerkennen muß.

Eine besonders reizvolle Aufgabe ist es, festzustellen, wie Spinoza, trotzdem er in dem Egoismus der Menschennatur die Norm der Tugend und der menschlichen Freiheit sieht, dazu gelangen konnte, das geregelte Gemeinschaftsleben, den Staat, als etwas schlechterdings Unentbehrliches zu fordern, und wie es möglich war, daß sich aus seiner Sittenlehre eine Staatslehre entwickelte. Dabei ist es wiederum von besonderem Interesse, zu untersuchen, wie seine Politik mit seiner Auffassung von der menschlichen Freiheit zusammenhängt. Ich will zunächst versuchen, diesen Zusammenhang klar zu machen, um dann zu einer kurzen kritischen Erörterung der Staatslehre Spinozas überzugehen.

Die Grundlage für Spinozas Auffassung von der menschlichen Freiheit bildet seine Lehre von den Affekten, die man wohl mit Recht als den „Glanzpunkt“ seines philosophischen Systems bezeichnet hat. Um sie zu begreifen, muß man sich klar machen, wie unser Denker das Wesen der menschlichen Natur auffaßt.

Descartes hatte Leib und Seele des Menschen als zwei völlig verschiedene Dinge einander so scharf gegenübergestellt, daß er den Zweifel wachrief, ob zwei so verschieden geartete Naturen überhaupt imstande seien, aufeinander zu wirken. Nach der Meinung des Arnold Geuling ist denn auch die Übereinstimmung von Leib und Seele zu vergleichen mit der Übereinstimmung zweier Uhren, in denen das nämliche vorgeht, ohne daß die eine die andere irgendwie beeinflusst. Der Monismus Spinozas, sollte man meinen, schließe eine derartige strenge Scheidung des Körperlichen und des Geistigen aus. Und doch zeigt er in diesem Punkte eine ganz ähnliche Auffassung wie Geuling. Auch er verleugnet hierin den Einfluß des kartesianischen Dualismus nicht. Eine reale Wechselwirkung von Leib und Seele ist nach seinem Dafürhalten undenkbar: Weder kann der Körper den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung und zur Ruhe bestimmen. Wie ist dann aber die erfahrungsmäßige Übereinstimmung beider Naturen zu erklären? Nach Spinoza ist auch ohne die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele die Übereinstimmung beider wohl erklärlich: sie ergibt sich als notwendige Folge aus der Einheit der Substanz. Leib und Seele des Menschen sind nichts anderes als

<sup>13</sup> K. Bornhat, Allgemeine Staatslehre, Berlin 1896, S. 4.

<sup>14</sup> K. von Mohl, Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Bd. 1, Erlangen 1855, S. 235.



zwei Modi der einen Substanz. Der Körper ist der Modus der Substanz, insofern diese unter dem Attribute der Ausdehnung, der Geist ist der Modus der Substanz, insofern sie unter dem Attribute des Denkens betrachtet wird. Jeder bestimmte Modus der Ausdehnung muß mit einem bestimmten Modus des Denkens identisch sein, d. h. jedem Körperlichen muß eine bestimmte Idee entsprechen: der menschliche Geist ist also nichts anderes als die Idee des menschlichen Körpers. Beide zusammen machen die menschliche Natur aus, sie sind eins und dasselbe.

Wenn sich aus der Einheit der Substanz die Übereinstimmung von Leib und Seele mit Notwendigkeit ergibt, so bedarf es keines weiteren Beweises dafür, daß der Körper keinerlei Veränderungen (affectiones) erfährt, ohne daß dadurch zugleich auch der Geist beeinflusst würde. Den Affektionen des Leibes entsprechen die Ideen dieser Affektionen in der Seele. Diese Betrachtung führt unsern Denker zu dem Begriff der Affekte. „Unter Affekt“, sagt Spinoza, „verstehe ich die Affektionen des Körpers, durch die das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder vermindert wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen.“ Der Affekt ist entweder Thätigkeit oder Leidenschaft: Thätigkeit, wenn wir seine adäquate Ursache sind, d. h. wenn er klar und deutlich aus unserer Natur allein begriffen wird; Leidenschaft, wenn er nur zum Teil aus unserer Natur begriffen werden kann. Nun strebt aber ein jedes Ding in seinem Sein zu verharren, und dieses Streben ist das wirkliche Wesen des Dinges. Das gilt natürlich auch von dem menschlichen Körper. Sein Selbsterhaltungstrieb wird demgemäß durch die Affektionen entweder gefördert oder gehemmt. Nicht minder wird der Geist, mag er nun klare und bestimmte oder verworrene Vorstellungen haben, in seinem Sein zu verharren streben und sich dieses Strebens bewußt sein. Dieses Verharrungsstreben, sofern es auf die Seele allein bezogen wird, heißt Wille; insofern es auf Seele und Leib zugleich bezogen wird, Verlangen (appetitus). Das seiner selbst bewußte Verlangen ist Begierde. Wie nun die Affektionen das Thätigkeitsvermögen unseres Körpers fördern oder hemmen, so werden die Affekte unsere Begierde, d. h. den seiner selbst bewußten Selbsterhaltungstrieb unserer menschlichen Natur, entweder bejahen oder verneinen, vermehren oder vermindern. Im ersteren Falle wird in uns Lust (laetitia), im letzteren Unlust (tristia) erzeugt. Auf die drei Grundformen der Begierde, der Lust und der Unlust weiß nun Spinoza mit staunenswertem Scharfsinn alle Affekte zurückzuführen.

Darin nun, daß die Leidenschaften dem Selbsterhaltungstrieb der menschlichen Natur hemmend entgegenwirken, besteht die Unfreiheit, die Knechtschaft des Menschen. Allein die herrschende Moral ist nach unseres Denkers fester Überzeugung nicht fähig, den Menschen den Weg zur Freiheit zu zeigen, weil sie auf einem ganz falschen Standpunkte steht. Die Sittenlehrer sind weit davon entfernt, Ursache und Wesen der Leidenschaften zu begreifen, und daher außerstande, zu lehren, wie man ihrer Herr werden kann. Die Moral vermag ihre Aufgabe nicht zu lösen insofern zweier ihr anhaftender Irrtümer: 1. sie löst den Menschen aus der Kette der übrigen natürlichen Erscheinungen los; 2. sie erkennt die Daseinsberechtigung der menschlichen Leidenschaften thörichterweise nicht an. Sie verkennt die Thatsache, daß die menschlichen Leidenschaften ebenso notwendig durch das Wesen der menschlichen Natur, wie die menschliche Natur durch die Gesetze der gesamten Natur bedingt sind. So haben denn die Moralphilosophen nach Spinozas Meinung „statt einer Ethik meist eine Satire geschrieben“ (Tr. pol. cap. I, § 1). In der Natur giebt es schlechterdings nichts Fehlerhaftes; sie ist stets dieselbe, und ihre Macht und ihr Vermögen ist überall dasselbe. Die Pflicht des Ethikers ist es also, den Menschen immer im Zusammen-

hange mit der übrigen Natur, als ein Glied in der Kette der natürlichen Erscheinungen zu betrachten, und somit die menschlichen Leidenschaften, weil durch die Natur bedingt, als berechtigt anzuerkennen. Diese Anschauung erst befähigt ihn, den Menschen zu zeigen, wie man die Leidenschaften beherrscht, wie man zur menschlichen Freiheit gelangt.

Die Freiheit des Menschen kann nach Spinozas Anschauung keine absolute sein; denn er kennt nur ein absolut Freies, die unbedingte freie Substanz oder Gott. Der Mensch kann nur insoweit zur Freiheit gelangen, als er bewirkt, daß seine thätigen Affekte die leidenden überwiegen. Thätigkeit und Leidenschaft sind entgegengesetzte Größen. „Wenn nun aber in einem und demselben Subjekt zwei entgegengesetzte Thätigkeiten angeregt werden, so wird notwendig in beiden oder in einer allein eine Veränderung vorgehen, bis sie aufhören, einander entgegengesetzt zu sein“ (Eth. V, Ax. 1). In dem Menschen wird demnach entweder das Leiden oder die Thätigkeit obsiegen; im ersten Falle befindet er sich im Zustande der Knechtschaft, im zweiten Falle im Zustande der Freiheit. Das Überwiegen des Leidens bedeutet den Sieg der verworrenen oder inadäquaten, das Überwiegen der Thätigkeit hingegen den Sieg der klaren oder adäquaten Vorstellungen, also den Sieg der Erkenntnis. Unsere Thätigkeit kann nur aus unserer menschlichen Natur begriffen werden. Aus unserer menschlichen Natur allein aber kann nur das begriffen werden, was zur Erhaltung unseres Seins dient, also nur unser Selbsterhaltungsstreben, unsere Begierde. In dieser vernünftigen Selbstsucht und in dem Vermögen, in unserem Sein zu beharren, besteht unsere Tugend. Soll also die Tugend zum Sieg gelangen, so muß sie der unklaren oder inadäquaten Vorstellungen Herr werden, und dies vermag sie eben nur dadurch, daß sie Erkenntnis ist. Es ergibt sich daraus, daß bei Spinoza Verstand und Wille (Begierde!) in eins zusammenfallen.

Die Erkenntnis ist es, die uns von der Herrschaft unserer Leidenschaften befreit. „Ein Affekt, der eine Leidenschaft ist, hört auf, eine Leidenschaft zu sein, sobald wir uns eine klare und bestimmte Vorstellung davon bilden“ (Eth. V, Lehrsatz 3); denn nur insofern sind eben die Affekte Leidenschaften, als sie aus inadäquaten Vorstellungen entspringen. Wenn die Erkenntnis das Vermögen des Geistes ist, so wird sein Unvermögen oder seine Leidenschaft bloß als ein Mangel an Erkenntnis aufgefaßt werden dürfen. Die Erkenntnis aber wirkt den Leidenschaften in verschiedener Weise entgegen: sie wirkt nicht allein dadurch, daß sie die Affekte an sich erkennt, sondern auch dadurch, daß sie dieselben von der verworrenen Vorstellung der äußeren Ursache trennt. Ferner vermindert sie das Vermögen oder die Macht, welche die äußere Ursache über uns hat, indem sie deren Wirkung auf eine Menge von anderen Ursachen bezieht, die im Zusammenhang der Dinge, in der Naturnotwendigkeit, begründet sind. Die befreiende Macht der Erkenntnis äußert sich ferner in der Ordnung und Verknüpfung der Affekte im Geiste. Die vollkommenste Erkenntnis ist den Leidenschaften total entgegengesetzt, muß also alles Leiden der Seele vernichten. Sie ist die Freiheit und Glückseligkeit des Menschen. Diese höchste Erkenntnis nun ist die Erkenntnis des stärksten Affekts, der seinerseits bedingt ist durch das völlig freie, bedingungslose Sein, die Substanz oder Gott oder die Natur.<sup>15</sup> Die Gotteserkenntnis ist mithin die vollkommenste Erkenntnis; in ihr besteht die Freiheit und Glückseligkeit des Menschen.

<sup>15</sup> Substanz, Natur und Gott sind bei Spinoza drei Namen für eins und dasselbe. Die Substanz ist dasjenige, „was in sich ist und durch sich begriffen wird“ (Eth. I, Definition 3).



In dieser Weise bezeichnet Spinozas Ethik uns den Weg, auf dem wir zur menschlichen Freiheit emporsteigen. Im einzelnen zu zeigen, wie die Erkenntnis ausgebildet, vervollkommnet werden muß, gehört nach unseres Denkers Ansicht nicht zur Aufgabe der Ethik, sondern ist Sache der Logik. Er gesteht unumwunden, daß sie recht schwierig sei, jene Bahn, die zur Glückseligkeit führt, aber es gilt ihm nicht für unmöglich, sie zu wandeln. Die wenigsten freilich kommen ans Ziel, denn „alles Herrliche ist ebenso schwierig als selten“.

In welchem Verhältnis steht nun Spinozas Staatslehre, wie sie sich in der leider unvollendeten „Politischen Abhandlung“ und in der „Theologisch-politischen Abhandlung“ darstellt, zu den im Vorhergehenden entwickelten Grundzügen seiner Ethik, namentlich zu seiner Auffassung von der menschlichen Freiheit? Nach allem, was wir bis jetzt von Spinoza kennen gelernt haben, müssen wir die zweifelnde Frage aufwerfen: Ist es möglich, daß der Denker, dem der Egoismus des Individuums für die Norm der Sittlichkeit, dem das Vermögen des Menschen, nach den Gesetzen seiner eigenen Natur sein Wesen zu erhalten, für Tugend gilt, eine Berechtigung des Gemeinschaftslebens überhaupt anerkennt? Muß er nicht den Staat schlechterdings verwerfen, nachdem er bewiesen hat, daß der Mensch nur insofern frei genannt werden kann, als er adäquate Vorstellungen hat, d. h. insofern er allein dem eigenen Willen folgt? — Spinoza ist weit davon entfernt, dies zu thun. Nicht nur, daß er den Staat als berechtigt anerkennt, er betont sogar mit der größten Schärfe dessen Unentbehrlichkeit. Ein staatenloses Leben ist ihm der Krieg aller gegen alle. Wie ist er zu diesem merkwürdigen Ergebnis gelangt?

Es wäre ein grober Irrtum, wollte man behaupten, seine Auffassung vom Wesen und von den Aufgaben des Staates stünde mit den Sätzen seiner Ethik nicht im Zusammenhang. Vielmehr ist hervorzuheben, daß in der Ethik unverkennbare Keime einer Staatslehre bereits enthalten sind. An verschiedenen Stellen wird auf die Notwendigkeit des Gemeinschaftslebens, auf das Bedürfnis des Menschen nach Geselligkeit nachdrücklich hingewiesen. Versuchen wir nun, uns klar zu machen, wie sich auf dem Grunde seiner Sittenlehre Spinozas Staatslehre aufbaut.

Ethik und Politik haben einen bedeutsamen Berührungspunkt: beider Prinzip ist die Erkenntnis. Die Ethik hat die Aufgabe, den Menschen zur Freiheit hinaanzuführen, und der einzige Weg, der dahin führt, ist die Erkenntnis. Diese ist es aber zugleich, die uns von der Notwendigkeit des Staates überzeugt und die Vorbedingung der Staatslehre bildet. Wenn freilich die Erkenntnis in allen Menschen mächtig wäre, wenn sie alle nach der Leitung der Vernunft lebten und handelten, dann würde ein jeder das, was er begehrt, ohne Schaden für den anderen erreichen, sie könnten sich folglich auch ohne Staatswesen voller Sicherheit erfreuen. Aber diese Voraussetzung entspricht mit nichts der Wirklichkeit.<sup>16</sup> Nur sehr wenige Menschen handeln nach der Vorschrift der Ver-

<sup>16</sup> An Spinoza gemahnen entschieden die Ausführungen eines der bedeutendsten historisch-politischen Denker der neuesten Zeit: „Weil die Einsicht über die dunklen Triebe und die Vernunft über die Leidenschaften herrschen soll, deshalb hat die Gemeinschaft Herrscherrecht über den Einzelnen“ (H. v. Sybel, Vorträge und Aufsätze, Berlin 1874, S. 141). Auch Sybel spricht den Gedanken aus: „Der völlig einsichtige Egoismus“, d. h. der Egoismus desjenigen, der da weiß, „daß er selbst nur gedeiht bei dem Gedeihen seiner Nebenmenschen und der Gesamtheit“, wird, wenn er bei allen zur vollen Entfaltung kommt, „jede regulierende Thätigkeit der Gemeinschaft ersetzen können“ (a. a. O., S. 145). Es ist bezeichnend für den deutschen Idealisten, daß er hinzufügt: „Wir wollen dahingestellt sein lassen, bis wann die Menschheit diese Höhe erreicht haben wird; sicher ist, daß uns heute dieses Bild als ein frommer Wunsch, als ein holder Traum anmutet“.

nunft, nur sehr wenige sind wahrhaft frei. Solange es Menschen giebt, so lange wird es menschliche Fehler geben, d. h. so lange werden sie den Leidenschaften unterworfen sein; denn es ist unmöglich, daß der Mensch nicht ein Teil der Natur sei, und die Affekte folgen aus dem Naturzusammenhang. Da nun aber die große Masse der Menschen unfrei ist, da ihr Verhalten nicht durch die Vernunft, sondern meist durch die Macht der Leidenschaften bestimmt wird, so werden sie die einfache Wahrheit verkennen, daß es in des Menschen urreigenstem Interesse liegt, das Gut, das er für sich selbst begehrt, auch seinem Mitmenschen zu wünschen und zu gönnen. Neid, Haß, Rachsucht u. a. Leidenschaften behalten vielmehr die Oberhand. Jeder strebt darnach, die übrigen nach seinem Willen zu leiten, alle bemühen sich, die ersten zu sein, geraten darüber in Streit und suchen einander zu unterdrücken. Ein Krieg aller gegen alle entbrennt. Niemand ist seines Lebens und Eigentums sicher. Ein schlechterdings unerträglicher Zustand ist die Folge. Nur die Erkenntnis vermag hier zu helfen. Wie sie uns in der Ethik den Weg zur menschlichen Freiheit gezeigt hat, so weist sie uns hier auf die Notwendigkeit des geregelten Gemeinschaftslebens, des Staates, hin.

Wir sehen, Spinozas Auffassung von der menschlichen Freiheit und seine Lehre vom Staate hängen insofern zusammen, als sie sich beide, Freiheit und Staat, auf die Erkenntnis als Grundlage beziehen, insofern sie gleichsam derselben Wurzel entstammen. Im übrigen aber muß hervorgehoben werden, daß die beiden Begriffe in einem unverkennbaren Gegensatz stehen; denn das Staatsleben wird eben gerade darum notwendig, weil die menschliche Freiheit nicht voll und ganz verwirklicht wird.

Wären alle Menschen wahrhaft frei, so wäre die Notwendigkeit des Staates dadurch ausgeschlossen. Sie ergibt sich aus dem Vorhandensein der Leidenschaften, aus der menschlichen Knechtschaft. Der Staat hat mithin nicht, wie das sittliche Leben, die unmittelbare Aufgabe, durch Erziehung des Menschen zur Tugend und Freiheit die Leidenschaften zu besiegen, sondern die, die Leidenschaften durch den Affekt der Furcht im Schach zu halten, indem er Gesetze aufstellt, deren Übertretung mit Strafen bedroht und mächtig genug ist, diese Strafen auszuführen. Wir sehen, eine sittliche Aufgabe wird dem Staate nicht zugesprochen; seine Befugnisse sind im Grunde genommen polizeilicher Natur.<sup>17</sup> Daher wird er zur Verwirklichung der Sittlichkeit, der menschlichen Freiheit nur indirekt beitragen können; denn die Geistesfreiheit ist Privattugend, die Tugend des Staatswesens ist die Sicherheit.

Indirekt soll der Staat nach Spinozas Ansicht allerdings zur Hebung der Sittlichkeit beitragen, „denn der Staat, der auf nichts anderes bedacht ist, als die Menschen durch Furcht zu leiten, wird mehr ohne Fehler als durch Tugend bestehen“ (Tr. pol. cap. X, § 6). Die Furcht vor den Staatsgesetzen oder vielmehr vor den durch sie angedrohten Strafen soll ja gerade die Menschen von der Furcht befreien, welcher sie im Naturzustande unterworfen wären, indem sie nämlich die Leidenschaften im Schach hält. Je mehr sich der Mensch durch die Vernunft leiten läßt, um so weniger

<sup>17</sup> Im schroffsten Gegensatz hierzu sagt Waitz (Grundzüge der Politik, Kiel 1862, S. 5): „Der Staat ist die Institution zur Verwirklichung der sittlichen Lebensaufgaben der Menschen, insofern diese in dem Zusammenleben nach Völkern erfolgt“. Nur wer das Staatsleben einseitig von gesellschaftswissenschaftlichem Standpunkte betrachtet, kann zu ähnlichen Urteilen gelangen wie Razenhofen (Wesen und Zweck der Politik, Leipzig 1893, Bb. 1, S. 59), „daß in der wichtigsten und alles Beginnen krönenden Thätigkeit des Menschen, in der Politik, die idealen Ziele, welche Religion, Kunst und Wissenschaft unausgesetzt vor unser Auge zu rücken streben, nicht nachweisbar sind, daß politisches Handeln keine innere Notwendigkeit zeigt, das Edle, Schöne des menschlichen Berufes zur Geltung zu bringen. Die Politik ist ein rücksichtsloses Messen der Kräfte und kann nur als Dynamik erörtert werden.“



furchtbar muß ihm ja die auf der Vernunft beruhende Zwangs- und Strafgewalt des Staates erscheinen. Insofern kann Spinoza an anderer Stelle (Tractatus theologico-politicus, cap. 20) mit Recht den berühmten Ausspruch thun, von dem man gesagt hat, er verdiene, „mit goldenen Buchstaben über den Thoren der Residenzen und der Rathhäuser eingegraben zu werden“<sup>18</sup>: „Aus den oben dargelegten Grundlagen des Staates folgt deutlich, daß sein Zweck nicht ist, zu herrschen, die Menschen in der Furcht zu erhalten und fremder Gewalt zu unterwerfen, sondern vielmehr den Einzelnen von der Furcht zu befreien, damit er so sicher als möglich lebe, d. h. so, daß er sein natürliches Recht zum Dasein ohne seinen und anderer Schaden am besten sich erhalte. Ich sage, es ist nicht der Zweck des Staates, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu wilden Tieren oder Automaten zu machen, sondern ihre Seele und ihr Körper sollen in Sicherheit ihre Verrichtungen vollziehen, sie sollen frei ihre Vernunft gebrauchen und weder mit Haß, Zorn oder List einander bekämpfen, noch in Unbilligkeit gegeneinander verfahren. Der Zweck des Staates ist die Freiheit.“ Mit diesen Worten zieht unser Philosoph die Schranken der Staatsgewalt. Er nimmt „die individuelle Geistesfreiheit als ein natürliches und unveräußerliches Recht gegen die Staatsvergewaltigung in Schutz und ist insofern ein Vorkämpfer der modernen Grundrechte“.<sup>19</sup> Welche bedeutsame Rolle diese in den Staatsverfassungen spielen, weiß jeder, der die Geschichte der neueren Zeit kennt. Die Grundrechte mögen immerhin durch ihre Vieldeutigkeit den Spott des praktischen Staatsmannes herausfordern, sie sprechen doch die Wahrheit aus, daß es Güter giebt, „so hoch und unantastbar, daß der Staat sie nimmer sich unterwerfen darf. Sie enthalten mitten unter Phrasen und Thorheit die Magna Charta der persönlichen Freiheit, worauf die moderne Welt nicht wieder verzichten wird“.<sup>20</sup>

Nach alledem wird der Staat nach Spinozas Ansicht seine Aufgabe dann erfüllen, wenn er den Staatsbürgern Schutz und Sicherheit gewährt, ohne ihnen die Freiheit der Religion, des Denkens und der Rede rauben zu wollen. Das Recht zu denken, wie sie denken, und diesen ihren Gedanken Ausdruck zu geben, kann nach des Philosophen Überzeugung den Staatsangehörigen nicht ohne große Gefahr für den Staat selbst verkümmert werden; denn der Staat beruht, wie wir sehen werden, auf einem Vertrage, und dieser ist widerruflich. Er bindet die Kontrahenten nur so lange, als „das Halten am Vertrag mehr nützt oder weniger schadet als der Vertragsbruch. Die Regierung muß deshalb im eigenen Interesse, weil sie sonst ihren Sturz zu erwarten hat, für das Gemeinwohl sorgen“<sup>21</sup>, sie darf vor allem von den Unterthanen nicht etwas verlangen, worüber sie keine Macht und worauf sie folglich kein Recht hat.<sup>22</sup>

Dies ist, wie mir scheint, die Grundanschauung unseres Denkers vom Wesen und von den Aufgaben des Staates, wie sie in seinen beiden politischen Abhandlungen niedergelegt und eingehend begründet ist. Wenn man es nun unternimmt, das Bild seiner Staatslehre im einzelnen zu veranschaulichen, so muß man dabei von dem Begriffe ausgehen, den er seiner Betrachtung über die Entstehung des Staates zu Grunde legt, von dem Begriffe des Naturrechts.

<sup>18</sup> Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik, München 1864, S. 106.

<sup>19</sup> Ebenda. S. 105.

<sup>20</sup> v. Treitschke, Historische und politische Aufsätze, Leipzig 1865, S. 605.

<sup>21</sup> v. Holtendorff, Encyclopädie der Rechtswissenschaft in systematischer Bearbeitung, Leipzig 1890, S. 57.

<sup>22</sup> Von der Gleichsetzung der Begriffe Macht und Recht wird sogleich zu reden sein.

Was ist Naturrecht?<sup>23</sup> — „Die Dinge der Natur bedürfen, um ihr Dasein fortzusetzen, derselben Macht, deren sie bedürfen, um es zu beginnen.“ Diese Macht ist die Bedingung des Alls, die Macht Gottes oder der Natur. Gottes Macht aber ist schlechthin frei; er hat sonach ein Recht auf alles: sein Recht ist eben nichts anderes als seine Macht. Die Macht Gottes oder der Natur ist nun dasselbe wie die Macht aller Individuen zusammengenommen; mithin reicht auch das Recht des Individuums gerade so weit wie seine Macht. Was also der einzelne Mensch den Gesetzen seiner Natur zufolge thut, das thut er kraft des höchsten Naturrechts. Sein Recht auf die Natur erstreckt sich so weit wie sein Vermögen. Das Naturrecht des Menschen aber wird nicht allein durch die Vernunft bestimmt; denn der Mensch als ein Teil der Natur ist den Leidenschaften unterworfen, die sich aus dem Zusammenhange der Dinge notwendig ergeben. Insofern also der Mensch — mag er durch die Vernunft oder durch Leidenschaften geleitet sein — handelt, insofern übt er sein natürliches Recht aus. Er thut alles nur nach den Regeln der Natur, mithin dem Naturrechte gemäß.

Wie die übrigen Individuen, strebt auch der Mensch sein Sein zu erhalten. Insofern er dabei von der Vernunft geleitet wird, d. h. aus Ursachen handelt, die aus seiner Natur allein adäquat begriffen werden können, insofern ist er frei; denn die Freiheit ist nicht zu verwechseln mit der Zufälligkeit. „Die Freiheit hebt die Notwendigkeit des Handelns nicht nur nicht auf, sondern setzt sie.“ Aus dem Dasein der Leidenschaften nun folgt, daß es „nicht in der Gewalt eines jeden Menschen steht, immer die Vernunft anzuwenden und auf dem Gipfel der menschlichen Freiheit zu stehen“. Gleichwohl wird ein jeder, soviel er vermag, sein Sein zu erhalten streben, also sein Naturrecht geltend machen.

Im Naturzustande giebt es keine Unterscheidung von Recht und Unrecht. Jeder Einzelne handelt hier kraft seines natürlichen Rechts. Da aber die Menschen bei der Ausübung ihres Naturrechts sich nicht sowohl durch die Vernunft, als vielmehr durch ihre Leidenschaften bestimmen lassen, so beneiden, hassen, unterdrücken sie einander und sind insofern von Natur Feinde. Daher vermag im Naturzustande als im Zustande der Feindschaft aller gegen alle niemand seines natürlichen Rechtes froh zu werden, denn alle müssen alle fürchten. So wird sich denn je länger je dringender das Bedürfnis nach Schutz, nach staatlicher Ordnung geltend machen.

Dazu kommt noch der Umstand, daß die Menschen ohne wechselseitige Hülfe weder ihren Körper

<sup>23</sup> Über die Naturrechtslehre vgl. Nehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft, Freiburg i. Br. 1896, S. 211 ff. Hier ist allerdings Spinoza, weil er keine Schule gemacht hat, nicht berücksichtigt. Dagegen hat er Erwähnung gefunden in dem betreffenden Abschnitte von Holkenborffs Encyclopädie der Rechtswissenschaft in systematischer Darstellung, S. 57, in Bluntschlis Geschichte des allgemeinen Staatsrechts, S. 101 ff., und R. v. Mohls Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Bd. 1, S. 235 f. Spinozas Naturrechtslehre berührt sich natürlich mit der des Hobbes. Doch hat er diesem Philosophen gegenüber seine Selbständigkeit durchaus gewahrt. Mohl (a. a. O., S. 236) sagt mit Bezug auf Spinozas Theorie geradezu: „Es ist wohl nicht nötig zu zeigen, daß die Ähnlichkeit dieser Lehre mit der von Hobbes nur eine äußerliche und falsche ist“. Kriegsmann (Die Rechts- und Staatstheorie des W. von Spinoza, Wandsbeck 1878, Göttinger Dissertation, S. 13), der das Verhältnis Spinozas zu Hobbes erörtert, findet, daß jener von diesem nur insofern abhängig ist, „als Spinoza den Begriff des Naturzustandes bei Hobbes vorgefunden und acceptiert hat“. Das Gemeinsame der Anschauungen beider Denker von Staat und Gesellschaft betont Diezel in dem lehrreichen Artikel „Individualismus“ in Conrads Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Jena 1890 ff., Bd. 4, S. 567 ff., wo Hobbes und Spinoza als die Hauptvertreter der „Machttheorie“ des Individualismus gekennzeichnet werden. Eine scharfe und bei ihrer oft paradoxen Form sehr treffende Kritik der individualistischen Anschauungsweise der Naturrechtslehre giebt Passon, System der Rechtsphilosophie, Berlin und Leipzig 1882, S. 295 ff.



gehörig ernähren und erhalten, noch ihren Geist ausbilden können, daß sie durch natürliche Gesetze aufeinander angewiesen sind. Es giebt in der Natur nichts, was dem Menschen nützlicher wäre, als der nach den Gesetzen der Vernunft lebende Mensch, denn es giebt nichts, was mit seiner Natur mehr übereinstimmt; was aber mit seiner Natur am meisten übereinstimmt, ist für den Menschen das Nützlichste. Wem also diese Erkenntnis eigen ist, der wird bestrebt sein, sich seine Mitmenschen durch Freundschaft zu verbinden. Die Vernunft wird ihn lehren, daß es in seinem eigenen Interesse liegt, das Gut, das er für sich begehrt, auch den übrigen Menschen zu wünschen und zu gönnen.

So weist denn die Vernunft den Menschen in zwiefacher Weise auf den Staat als ein Notwendiges hin: erstens, indem sie ihn erkennen läßt, daß es die Leidenschaften dem Menschen unmöglich machen, sein Naturrecht ohne Schaden für seine Mitmenschen auszuüben; zweitens, indem sie ihn davon überzeugt, daß ihm unter den Einzeldingen der Natur nichts nützlicher ist als der von der Vernunft geleitete Mensch. Der Mensch ist „im Staate, wo er nach gemeinsamem Beschlusse lebt, freier als in der Einsamkeit, wo er sich allein gehorcht“.

Wie ist es nun aber zu ermöglichen, daß die den Leidenschaften notwendig unterworfenen und darum wankelmütigen Menschen einander Sicherheit gewähren und Vertrauen zu einander gewinnen? — Ein Affekt kann nur durch einen ihm entgegengesetzten stärkeren Affekt eingeschränkt werden. Um Sicherheit und Ordnung herzustellen, wird man demnach bewirken müssen, daß ein jeder dem anderen zu Schaden sich hütet aus Furcht vor größerem eigenen Schaden. Dieser Grundsatz allein kann für den Staatsbau eine gebiegene Grundlage abgeben. Sehen wir nunmehr, wie sich auf dieser Grundlage nach Spinozas Meinung der Staat aufgebaut hat.

Seiner individualistischen Grundanschauung gemäß denkt sich Spinoza wie Hobbes den Übergang aus dem Naturzustande in den staatsbürgerlichen Zustand bewirkt durch Vertrag.<sup>24</sup> Die Vertragstheorie, die durch den «Contrat social» eine so verhängnisvolle Popularität erlangt hat, ist bekanntlich weit älter als Rousseau. Es ist merkwürdig, wie diese Anschauung jahrhundertlang das politische Denken hat beherrschen können, obwohl sie auf einem handgreiflichen Denkfehler beruht. Denn der Gesellschaftsvertrag ist offenbar ein Rechtsakt und setzt als solcher eine gewisse Rechtsordnung voraus. Seine Entstehung aus dem rechtlosen Naturzustande ist mithin unmöglich. „Ohne den Satz, daß Verträge gehalten werden müssen, ohne eine durch thatsächliche Gewalt geschützte Rechtsordnung ist gar kein Vertrag denkbar; im letzten Grunde ist mithin der Staat die Voraussetzung jedes Vertrages, nicht der Vertrag die Voraussetzung des Staates.“<sup>25</sup> Auch Spinoza hat das Hysteronproteron der Theorie, die den Staat durch Vertrag entstehen läßt, als solches nicht erkannt; denn daß sich Spinoza diesen Vertrag nicht unwiderruflich, sondern widerruflich denkt, kann den rechtlichen Charakter des Vertragsakts nicht aufheben und somit den Mangel an Logik nicht ausgleichen. Zu diesem Denkfehler gesellt sich ein zweiter. Spinoza schildert uns den Naturzustand als einen Krieg aller gegen alle, als etwas so Unerträgliches, daß sich uns unwillkürlich die Überzeugung aufdrängt, ein solcher habe überhaupt nicht bestehen können.<sup>26</sup> Daß er selbst diese Folgerung nicht gezogen hat, ist um so auf-

<sup>24</sup> Über die Geschichte der Vertragstheorie vgl. Nehm, a. a. O., S. 217 ff.

<sup>25</sup> Lasson, System der Rechtsphilosophie, S. 295. Vgl. auch Bornhak, Allgemeine Staatslehre, Berlin 1896, S. 16.

<sup>26</sup> Vgl. hierüber die betreffenden Bemerkungen von Kriegsmann, a. a. O., S. 11.

fallender, als er den Geselligkeitstrieb als eine ursprüngliche Naturanlage des Menschen anerkennt.<sup>27</sup> Von dieser richtigen Erkenntnis war ja nur ein kleiner Schritt zu der weiteren, daß der Staat „keine Erfindung weder der Not noch der Geschicklichkeit ist, keine Aktiengesellschaft, keine Maschine, kein aus einem frei aufgegebenen Naturleben hervorspringendes Vertragswerk, kein notwendiges Übel, kein mit der Zeit heilbares Gebrechen der Menschheit, sondern eine ursprüngliche Ordnung, ein notwendiger Zustand“.<sup>28</sup> Daß er diesen Schritt nicht gethan, ist wiederum vornehmlich dem Umstande zuzuschreiben, daß er seine Staatslehre nicht auf dem Grunde der Erfahrung aufgebaut hat. Hätte er die Geschichte zu Rat gezogen, so hätte ihm auffallen müssen, daß viele Staaten durch gewalttätige Unterwerfung entstanden sind, und daß diejenigen Staaten, welche freier Vereinigung ihr Dasein verdanken, zu den seltenen Ausnahmen gehören.<sup>29</sup> Er hätte vielleicht auch erkannt, daß alles Nachdenken und Verhandeln über Wesen, Zweck und Form des Staates das Bestehen des Staates schon voraussetzt; denn „wie das Kind eher redet, als es weiß, wie und warum es redet, so ist im Volke das Recht eher vorhanden, als man darüber nachdenkt, daß es so und nicht anders ist, und durch Gesetze es zu bestimmen anfängt, der Staat eher, als der Gedanke desselben lebendig wird und über die Gemüter eine Herrschaft gewinnt“.<sup>30</sup> Mag die Geschichte auch einzelne Staaten aufweisen, die unter ganz außergewöhnlichen Umständen ausnahmsweise auf dem Wege des Vertrages ihre Formen gewonnen haben, so lehrt sie doch andererseits aufs deutlichste, daß der Staat als solcher uranfänglich, daß er „durch die Natur der Menschen und der Dinge gegeben ist als eine allem menschlichen Wollen vorhergehende und zu Grunde liegende Notwendigkeit“.<sup>31</sup> Seinem einseitig spekulativen Verfahren ist es auch zuzuschreiben, daß Spinoza die Begriffe der Familie und der Sippe, deren Bedeutung für den Staat er bei der Besprechung der einzelnen Staatsformen nicht unberücksichtigt läßt, bei seiner Lehre von der Entstehung des Staates völlig überfieht. Er gründet seine Vertragstheorie auf eine Vielheit von gleichartigen Individuen, die wir uns aus den natürlichsten Verbindungen, denen des gemeinsamen Blutes, willkürlich losgelöst denken müssen, ohne sich um den im geschichtlichen Leben der Völker so klar erkennbaren Wandlungsprozeß zu kümmern, der in allmählicher Entwicklung die Familie zum Geschlechterstaat und diesen zum nationalen Staatswesen sich auswachsen läßt, und den schon Aristoteles klar erkannt hat, wie seine Bezeichnung des Staates als „Kolonie des Hauses“ beweist.

<sup>27</sup> Bluntschli (Geschichte des allgemeinen Staatsrechts etc., S. 104) rühmt ihm nach, er habe „in der That die Grundwurzel alles Rechts aufgedeckt, indem er dasselbe in der natürlichen Anlage fand und die innere Notwendigkeit der vorhandenen Kraft anerkannte“. Über den „Staatstrieb“ des Menschen vgl. desselben Verfassers Staatslehre, Rördlingen 1880, S. 26.

<sup>28</sup> Dahlmann, Politik, S. 3. Diese Anschauung ist jetzt ziemlich allgemein durchgebrungen. M. Seydel steht unter den Staatstheoretikern ziemlich vereinzelt mit der Auffassung, der Staat sei „ein Erzeugnis menschlichen Wollens“, und dies sei der richtige Gedanke, aus dem sich „die allerdinge ins Absonderliche ausgebildete Theorie vom *contrat social*“ entwickelt habe. (Grundzüge einer allgemeinen Staatslehre, Freiburg, S. 2.)

<sup>29</sup> Als Beispiel für die Entstehung eines Staates aus freier Vereinigung wüßte ich nur das neukalifornische Staatswesen zu nennen, wie es sich aus den anarchischen Zuständen der aus aller Herren Ländern zusammengekommenen Goldgräber um die Mitte dieses Jahrhunderts erhoben hat. Vgl. Hopp, Bundesstaat und Bundeskrieg in Nordamerika, Berlin 1886, S. 604 ff.

<sup>30</sup> Arnold, Kultur und Rechtsleben, S. 162.

<sup>31</sup> Lasson, a. a. O., S. 295. In diesem Sinne sagt auch Waiß (Grundzüge der Politik, S. 5): „Die Entstehung eines einzelnen Staates und die Entstehung des Staates überhaupt sind zwei ganz verschiedene Dinge: das eine erklärt in keiner Weise das andere“.



Ein Staatswesen kommt nach Spinozas Ansicht dadurch zustande, daß der Einzelne einen Teil seines natürlichen Rechts an eine gewisse oberste Gewalt unter der Bedingung überträgt, daß ihm diese Schutz und Sicherheit der Person und des Eigentums gewährleiste. Mit andern Worten: die einzelnen zu einem Staatsverbände sich zusammenschließenden Individuen verpflichten sich der von ihnen aufgestellten höchsten Gewalt gegenüber zum Gehorsam unter der Bedingung, daß diese ihnen die Segnungen staatlicher Ordnung zu teil werden läßt.

Das Recht der höchsten Gewalt bestimmt sich nach der gemeinsamen Macht der Staatsbürger, denn es besteht in dem ihr von den Einzelnen übertragenen Naturrecht. Wie also das Naturrecht des Einzelnen mit seiner Macht zusammenfällt, so reicht auch das Recht der höchsten Gewalt oder des Staates nur so weit wie seine Macht. Zum Rechte des Staates gehört somit dasjenige nicht, „was er weder durch Drohungen noch durch Belohnungen von den Staatsangehörigen zu erreichen vermag“. Durch diese letztere Bemerkung weiß Spinoza das Recht des Individuums dem Staate gegenüber entschieden zu wahren. Nicht sein ganzes Recht kann der Einzelne der Staatsgewalt übertragen, sagt unser Denker. Niemand kann sich z. B. durch irgend einen Vertrag seiner Urteilsfähigkeit entäußern: der Staat kann mir also z. B. nicht befehlen zu glauben, daß das Ganze nicht größer sei als einer seiner Teile u. dgl. m. Er kann nichts gebieten, was den Gesetzen der menschlichen Natur geradeswegs zuwiderläuft. Demgemäß unterläßt es Spinoza nicht, zwischen Staatsrecht und Privatrecht eine bestimmte Grenze zu ziehen. „Unter dem Privatrechte ist die bürgerliche Freiheit des Einzelnen zu verstehen, die ihm ermöglicht, sich in seinem Zustande zu erhalten. Diese bürgerliche Freiheit wird durch die Erlasse der Staatsgewalt bestimmt und durch deren Macht allein verteidigt.“ Ein vernünftig eingerichteter Staat wird seinen Bürgern nicht allein Schutz der Person und des Eigentums gewährleisten, sondern ihnen überdies Gedanken- und Religionsfreiheit verstatten. Im übrigen aber wird er unbedingten Gehorsam verlangen und, wenn es nötig ist, erzwingen. Die hierzu erforderlichen Machtmittel muß die Staatsgewalt stets in der Hand behalten; denn mit ihrer Macht erlischt auch ihr Recht. Nur so lange hat sie ein Recht zu herrschen, als sie imstande ist, ihren Gesetzen und Befehlen Gehorsam zu verschaffen. Die Staatsgewalt handelt kraft des ihr von den Staatsangehörigen übertragenen Naturrechts, ist also gewissermaßen mit dem im Naturzustande lebenden Menschen zu vergleichen. Treffend bemerkt darum Spinoza, daß die Theologen unrecht haben, wenn sie den Staat den nämlichen moralischen Geboten unterworfen glauben wie den Privatmann. Die Privatmoral kann auf die höchsten Gewalten nicht schlecht hin angewandt werden (Tr. pol. cap. I, § 3). Dieser aus der Machttheorie abgeleitete Satz bedarf freilich nach unserem Gefühle einer ausreichenderen Begründung. Wir werden im Gegensaße zu Spinoza festhalten müssen, daß für den Einzelnen die Selbstaufopferung unter Umständen sittliche Pflicht ist. Diese Pflicht aber kann sich nicht auf den Staat erstrecken. Denn da sein Interesse im Grunde mit dem Gesamtwohle der Staatsbürger gleichbedeutend ist, so ist die Erhaltung seiner selbst für ihn oberstes Gesetz.<sup>32</sup> Die einzige gesunde Grundlage eines großen Staates, hat einmal Bismarck gesagt, sei der staatliche Egoismus, und es sei eines großen Staates nicht würdig, für eine Sache

<sup>32</sup> Dieses Gebot der Selbstbehauptung kann natürlich nicht „ein äußeres Beharren im abgeschlossenen Zustande“ bedeuten, vielmehr „nötigt das historische Prinzip zu einem rechtzeitigen Eingehen auf die Entwicklung, welche sich im menschlichen Bewußtsein fortschreitend vollzieht“. Holkenborff, Prinzipien der Politik, S. 160.

zu streiten, die nicht seinem eigenen Interesse angehören.<sup>33</sup> Dasselbe meint Spinoza, wenn er sagt: „Der Staat sündigt, wenn er das thut oder geschehen läßt, was die Ursache seines eigenen Unterganges sein könnte“ (Tr. pol. cap. IV, § 4). Aber diese Auffassung macht doch aus seinem Munde einen eigentümlichen Eindruck, wenn wir bedenken, daß sein ethisches Prinzip auch dem Einzelwesen gegenüber der „einsichtige Egoismus“ ist, daß er also auch für den Einzelnen eine Pflicht der Selbstaufopferung nicht annehmen kann. Von unserem Standpunkte aus ist also die Scheidung zwischen öffentlicher und privater Moral viel tiefer begründet als von dem seinigen. Mit der Anschauung von dem Verhältnisse des Staates zur privaten Moral aufs engste verknüpft ist die richtige Erkenntnis Spinozas, daß die Macht das Wesen des Staates ausmache. In dieser Überzeugung stimmt er mit dem Denker überein, der als der erste der neueren Zeit diesen Fundamentalsatz der Politik mit allem Nachdruck hervorgehoben hat, mit Machiavelli, dessen Scharfsinn und politischer Einsicht Spinoza an mehreren Stellen seine Bewunderung zollt. „Im Leben des Staates und der Staaten ist die Macht so das Wesentliche, wie im Bereich der Familie die Liebe, im Bereich der Kunst das Schöne u. s. w. In der politischen Welt gilt das Gesetz der Macht, wie in der Körperwelt das Gesetz der Schwere“.<sup>34</sup> „Der Staat ist das zu einer souveränen Macht organisierte Volk, und sein erster Beruf die Selbstbehauptung gegen äußere und innere Feinde“.<sup>35</sup> — Indem nun aber der Staat den Bürger durch Drohungen zum Gehorsam zwingt, macht er ihn nach Spinozas Meinung keineswegs zum Sklaven; denn Sklave ist nur derjenige, der von einem anderen gezwungen wird, etwas zu thun, was ihm selber keinerlei Nutzen bringt. Der Staat aber — wenn er seine Aufgabe recht erfäßt — veranlaßt durch seine Gesetze den Bürger nur, seinen eigenen Vorteil zu suchen; er zwingt ihn gleichsam — so widersinnig das auch klingen mag — frei zu sein; denn der Mensch ist eben nur insofern frei, als er unter der Leitung der Vernunft lebt und handelt. Die Staatsgewalt hat allein zu bestimmen, was gut und böse, was billig und unbillig ist, was die Bürger zu thun und zu lassen haben. Das Recht des Staates bildet gleichsam „den Geist, wodurch alle geleitet werden müssen“. So beansprucht Spinoza für die höchste Gewalt das Recht der Gesetzgebung, der Gesetzesauslegung und der Rechtspflege, der Bestimmung über Krieg und Frieden. Ihr steht überhaupt die Leitung der Staatsgeschäfte zu. Der Regierung soll also nach Spinozas Ansicht die legislative wie die exekutive Gewalt zustehen.

Da der Endzweck des staatsbürgerlichen Zustandes nichts anderes ist als Friede und Sicherheit des Lebens und des Eigentums, so muß derjenige Staat für den besten gelten, in dem die Menschen einträchtig leben und den Gesetzen gehorchen. Ist dies nicht der Fall, werden die Rechte des Staates verletzt, oder entstehen gar Empörungen und Bürgerkriege, so ist die Schuld nach Spinozas Überzeugung nicht sowohl den Unterthanen, als vielmehr der mangelhaften Einrichtung des Staatswesens zuzuschreiben. Umgekehrt ist es auch vorzugsweise das Verdienst des Staates, wenn die Bürger einträchtig leben und

<sup>33</sup> Fürst Bismarck als Redner, Bd. 1, S. 189.

<sup>34</sup> J. G. Droysen, Grundriß der Historik, Leipzig 1875, S. 33.

<sup>35</sup> v. Treitschke, Historische und politische Aufsätze, Neue Folge, Leipzig 1870, S. 784. Es sind übrigens nicht nur die Historiker, die den Machtcharakter des Staates so stark betonen. Das gleiche thun die neueren Juristen; so z. B. Bruno Schmidt (Der Staat, Leipzig 1896, S. 69): „Staat ist diejenige Gemeinschaft, welche ihren Unterthanen als Macht und nur als Macht gegenüber tritt“. Desgl. Bornhauf (Allgemeine Staatslehre, S. 9): „Der Staat ist die von jeder höheren irdischen Macht unabhängige Herrschaft über Land und Leute“.



den Staatsgesetzen gehorchen, d. h. „wenn sie den beständigen Willen haben, das zu thun, was nach gemeinsamem Staatsbeschlusse geschehen muß“ (Tr. pol. cap. V, § 2 und 4).

Bilden Eintracht und Gehorsam der Staatsbürger demnach den Maßstab, an dem der Wert eines Staatswesens gemessen werden muß, so erhebt sich nunmehr die Frage: Welche Staatsform vermag den Aufgaben des Staates am vollkommensten gerecht zu werden? — Um diese Frage zu beantworten, unterzieht Spinoza die drei hauptsächlichsten Staatsformen, die Monarchie, die Aristokratie und die Demokratie, einer näheren Betrachtung und gelangt zu dem maßvollen Urteil, daß es in allen dreien möglich sei, Eintracht und Gehorsam aufrecht zu erhalten, sowie den Staatsangehörigen Schutz und bürgerliche Freiheit zu gewähren.<sup>36</sup> Diese auf dem Wege philosophischer Spekulation gewonnene Überzeugung stimmt völlig überein mit dem Ergebnis einer unbefangenen geschichtlichen Betrachtung des Völkerlebens und ist ein glänzendes Zeugnis für das hohe Maß von Besonnenheit, das unseren Denker vor vielen anderen Philosophen auszeichnet. Er brauchte ja nur die Konsequenzen aus dieser Einsicht zu ziehen, um zu einer völlig richtigen Anschauung zu gelangen; aber er bleibt auf halbem Wege stehen, und so kommt es, daß er einer Staatsform vor der andern doch unbedingt den Vorzug giebt, mithin die Wahrheit verkennt, daß die Form des Staates den jeweiligen gegebenen Verhältnissen des betreffenden Volkes entsprechen muß, daß es also keine absolut beste, sondern nur eine relativ beste Staatsform giebt. Diese Überzeugung kann freilich nicht durch spekulatives, sondern nur durch empirisches Denken gewonnen werden.<sup>37</sup> Die beste Gewähr für die Erfüllung der Aufgaben des Staates bietet nach Spinozas Meinung die Demokratie<sup>38</sup>, die geringste die Monarchie. Wir können den Ausführungen des Philosophen über den Wert der Staatsformen im einzelnen hier nicht folgen, sondern beschränken uns darauf, die leitenden Gedanken herauszugreifen und in das gehörige Licht zu rücken.

<sup>36</sup> Die Besonnenheit Spinozas empfindet man erst dann recht, wenn man bedenkt, wie einseitig Hobbes den Absolutismus, Locke den Parlamentarismus und Rousseau die unmittelbare, d. h. nicht repräsentative Volksherrschaft aus dem Naturrecht zu begründen sucht, von dem auch Spinoza ausgeht.

<sup>37</sup> Waiß (Grundzüge der Politik, S. 8) bemerkt treffend: „Die Frage nach der Vollkommenheit des Staates ist nur im Zusammenhang des geschichtlichen Lebens zu beantworten. Ein an sich bester oder vollkommener Staat kann nicht gedacht werden.“

<sup>38</sup> Daß Spinoza die Aristokratie für die vollkommenste Staatsform halte, wie Kriegsmann (a. a. O., S. 10) anzunehmen geneigt scheint, kann ich nicht finden. Die Tatsache, daß der Philosoph der Aristokratie „die Fähigkeit zuspricht, einen ewigen Bestand zu haben und durch keinen inneren Grund unterzugehen“, schließt natürlich die Möglichkeit nicht aus, daß er bezüglich der Demokratie zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt wäre, wenn er seine politische Abhandlung zum Abschluß hätte bringen können. „Wenn es“, sagt er (Tr. pol. cap. XI, § 2), „mit den Patriziern so stünde, daß sie ohne allen Affekt und einzig aus Eifer für das öffentliche Wohl ihre patrizischen Kollegen wählten, so wäre mit dem aristokratischen kein Staat zu vergleichen.“ Er fügt jedoch ausdrücklich hinzu, daß die Voraussetzung nicht zutrifft. Aus dieser Stelle wäre höchstens auf eine Gleichwertung beider Staatsformen zu schließen. Spinoza nennt jedoch (Tr. pol. cap. XVI, § 1) die Demokratie die „vollkommen unumschränkte Staatsform (omnino absolutum imperium)“. Wenn er andererseits die absolute Monarchie für die unsicherste aller Verfassungen hält und die Sicherheit für die Tugend des Staates erklärt, so werden wir annehmen müssen, daß er die „vollkommen unumschränkte Staatsform“, also die Demokratie, für die vollkommenste gehalten hat. Dabei ist nicht zu übersehen, daß bei Spinoza das Wort „absolut“ einen ganz anderen Sinn hat, als wir ihn damit verbinden. Was wir „Absolutismus“ nennen, gilt ihm für die schwächste Staatsform, weil „die Macht eines Einzelnen der Übermacht der gesamten Herrschaft bei weitem nicht gewachsen ist“ (Tr. pol. cap. VIII, § 3). In diesem Sinne bemerkt Bluntzli (Geschichte des allgemeinen Staatsrechts, S. 104) richtig, Spinoza halte die Demokratie für die natürlichste Staatsform. Was eben mit der Natur am meisten übereinstimmt, ist unserm Denker das Vollkommenste.

Die Monarchie, wenn sie eine absolute ist, vermag die Aufgaben des Staates nicht zu erfüllen und ist darum schlechterdings zu verwerfen; „denn das Recht bestimmt sich allein nach der Macht; eines einzelnen Mannes Macht aber ist einer solchen Bürde nicht gewachsen“. Der absolute Herrscher ist darum genötigt, seine Last auf selbstgewählte Diener und Vertraute abzuwälzen, und es entsteht unwillkürlich eine geheime Aristokratie, die eben deshalb, weil sie verhüllt ist, als verwerflich bezeichnet und unter einem schwachen Herrn dem Staate höchst verderblich werden muß. Der Despot wird, weil er die Staatsgeschäfte allein nicht besorgen kann, notwendigerweise von denen, die ihn in der Leitung des Staatswesens unterstützen, abhängig.<sup>39</sup> Dazu kommt die beständige Furcht eines solchen Herrschers vor Nachstellungen der Staatsbürger, vor Verrat des Thronfolgers u. a. m. Je unbedingter ihm das Recht des Staates übertragen wird, um so geringer ist seine Selbständigkeit, um so unselbiger ist mithin die Lage seiner Unterthanen; denn nur eine starke Staatsgewalt vermag Ruhe und Sicherheit zu verbürgen. Soll also die Monarchie ihre Aufgabe lösen, so muß sie auf einen festeren Boden gegründet sein, als ihn der Despotismus bietet. Sehen wir zu, welche Grundlagen nach Spinozas Ansicht erforderlich sind.

Die gebiegenste Bürgerschaft für die Eintracht und Sicherheit der Staatsangehörigen sind ein für alle Staatsangehörigen gleiches Bürgerrecht und die allgemeine Wehrpflicht. Diese Forderungen liefern wiederum einen schlagenden Beweis für die Besonnenheit und Unabhängigkeit unseres Denkers. In einer Zeit der grundsatz- und heimatlosen Soldateska, wo der Bürger den Waffendienst als eine Schmach betrachtete, hat der unriegerische Philosoph den einfachgroßen Gedanken der allgemeinen Waffenpflicht und Waffenehre wieder ergriffen und dessen Verwirklichung als eine Hauptbedingung der Wohlfahrt des monarchischen Staatswesens gefordert. „Das Kriegsheer“, sagt er, „ist nur aus Bürgern und aus niemand anderem zu bilden, und alle sollen verpflichtet sein, die Waffen zu tragen. Von dieser Pflicht sind auszunehmen die körperlich und geistig Untauglichen und die ehrlosen Verbrecher“ (Tr. pol. cap. X, § 6). Wir staunen, wenn wir in diesen schlichten Sätzen die Grundzüge unserer modernen Heerverfassung klar und sicher ausgesprochen finden, die eine der größten Errungenschaften und Segnungen der Neuzeit ist. Spinozas Aufruf zur Volksbewaffnung ist zwar zu seiner Zeit ungehört verhallt, und es hat einer langen geschichtlichen Erfahrung bedurft, bis die Völker sich zu der natürlichen Auffassung ihrer Vorzeit zurückfanden, der die Begriffe „ehrlos“ und „wehrlos“ für gleichbedeutend galten; in dem Denker aber, der im 17. Jahrhundert allein die Notwendigkeit der allgemeinen Wehrpflicht eingesehen und vertreten hat, müssen wir einen Seher verehren; denn er hat eines der wesentlichsten Bedürfnisse des modernen Staatslebens mit wunderbarem Blicke erkannt und ausgesprochen.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Spinozas Ausführungen erinnern an den Ausspruch: „Ein Fürst, der sich nicht durch Kammerer beschränken läßt, wird oft durch Kammerdiener beschränkt werden“ (Roscher, *Politik*, 2. Aufl., Stuttgart 1893, S. 36, Anm. 5). Vgl. Flavius Vopiscus, Aurelianus, c. 43: Et quaeritur quidem, quae res malos principes faciat: iam primum, mi amice, licentia, deinde rerum copia, amici praeterea improbi, satellites detestandi, eunuchi avarissimi, aulici vel stulti vel detestabiles et, quod negari non potest, rerum publicarum ignorantia. Sed ego a patre meo audiui Diocletianum principem iam privatam dixisse nihil esse difficilius quam bene imperare.

<sup>40</sup> Wenn Arnold (*Kultur und Rechtsleben*, S. 145) sagt: „Schon daß der Kriegsdienst Beruf eines besonderen Standes wird, bedeutet einen Fortschritt“, so will er damit natürlich kein allgemeines Werturteil über die Wehrpflicht abgeben, sondern nur betonen, daß bei den Verhältnissen des früheren Mittelalters diese Entwicklung im



Die Aufstellung einer weiteren Hauptbedingung für die Lebensfähigkeit der Monarchie zeigt Spinoza als Vorläufer unserer heutigen Bodenbesitzerreformer, die durch Verstaatlichung des Bodens die Pacht zur herrschenden Betriebsform erheben möchten.<sup>41</sup> Aller Grund und Boden muß nach seiner Meinung Eigentum des Staates sein, und dieser muß ihn gegen einen jährlichen Zins an die einzelnen Bürger verpachten. Diese Abgabe soll in Friedenszeiten die einzige Einnahmequelle des Staates bilden.

Das Bestehen eines Adels ist durch ein für alle Staatsbürger gleiches Bürgerrecht ausgeschlossen. Doch sollen die Nachkommen des Herrschers bis zu einem gewissen Verwandtschaftsgrade für adelig gelten.

Soll die Monarchie gedeihlich wirken, so muß dem Staatsoberhaupt ein Bürgerrat zur Seite treten. Die Mitglieder dieser Körperschaft gehen aus den Familienverbänden hervor, in die die gesamte Monarchie einzuteilen ist.<sup>42</sup> Aus den Angehörigen einer jeden dieser Geschlechterschaften ernennt der Herrscher eine bestimmte Zahl von Männern, die das 50. Jahr überschritten haben, für 3—5 Jahre zu Mitgliedern des Bürgerrats. Es ist darauf zu achten, daß nicht alle Mitglieder dieses Rates zugleich aus dem Amte ausscheiden, damit nicht der neue Rat aus lauter unerfahrenen Neulingen bestehe. Die Befugnisse dieser Versammlung sind zunächst beratender Natur.<sup>43</sup> Der König soll nichts verordnen, ohne sie vorher befragt und ihren Rat eingeholt zu haben. Bestehen im Rate verschiedene Ansichten, so soll diejenige den Ausschlag geben, für die sich der Herrscher erklärt.<sup>44</sup> Diese Körperschaft hat ferner die königlichen Verfügungen bekannt zu geben und als Stellvertreter des Königs die Verwaltungsgeschäfte zu besorgen. Sie vermittelt auch den Verkehr mit dem Herrscher; denn weder die Staatsbürger noch die Gesandten anderer Staaten dürfen unmittelbar mit diesem verkehren. Ihr Anliegen wird dem Könige durch den Bürgerrat übermittelt. „Oberhaupt ist der König als der Geist des Staates zu betrachten, dieser Rat aber als die äußeren Sinne oder als der Körper des Staates, durch den der Geist den Zustand des Staates erfährt, und durch den der Geist dasjenige vollzieht, was er als das Zutraglichste beschließt.“<sup>45</sup> Der Rat hat für die Erziehung der Prinzen zu sorgen; er hat im Falle der Minderjährigkeit des Herrschers die Vormundschaft zu führen und aus den männlichen Mitgliedern des königlichen Hauses einen Regenten zu ernennen.

Interesse der Verstärkung der öffentlichen Gewalt und der nationalen Arbeitsteilung von Vorteil war. Aber Wesen und Bedeutung der allgemeinen Wehrpflicht vgl. die Bemerkungen von Treitschke (Historische und politische Aufsätze, Neue Folge, S. 793 ff.).

<sup>41</sup> Vgl. den Artikel „Pacht“ von Paasche in Conrads Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Bd. 5, S. 93.

<sup>42</sup> Es ist immerhin bemerkenswert, daß Spinoza sich hier auf die natürlichen Bande der Familie und der Sippe besinnt, auf die er, wie oben bemerkt, bei der Konstruktion seines Staatsvertrags keine Rücksicht genommen hat.

<sup>43</sup> Auch hierbei beweist Spinoza weit höhere Einsicht als die Männer der französischen Revolution, die am 16. Mai 1791 auf den Antrag Robespierres den thörichten Beschluß faßten, daß die Mitglieder der Nationalversammlung zur nächsten Legislatur nicht gewählt werden dürften. Vgl. Duden, Das Zeitalter der Revolution, Bd. 1, Berlin 1884, S. 353.

<sup>44</sup> Hätte Spinoza hier die richtigen Folgerungen gezogen, so würde er zu der Einsicht gelangt sein, daß das Königtum als rechtsausgleichende Macht über den Parteien den höchsten Staatsaufgaben am besten nachzukommen vermag. Vgl. unten.

<sup>45</sup> Dieser Vergleich ist um deswillen auffällig, weil ja nach Spinozas Ansicht der Körper, wie oben erwähnt, auf den Geist ebensowenig wirken kann, wie dieser auf den Körper, und weil er ihre Übereinstimmung lediglich daraus erklärt, daß sie verschiedene Modi der einen Substanz seien. Bei diesem Vergleich stellt sich also unser Philosoph offenbar auf den dualistischen Standpunkt, weil dieser im allgemeinen der Anschauung seiner Weser entspricht.

Außer dem großen Staatsrate soll ein zweiter, kleinerer Rat aus rechtskundigen Männern gebildet werden, dem die gesamte Rechtspflege in Kriminal- und Zivilsachen obliegt, der jedoch der Aufsicht des großen Rates untersteht.

Beide Körperschaften werden besoldet. Die hierzu erforderlichen Geldmittel liefern die Güter der zum Tode Verurteilten, die Geldstrafen, sowie die Abgaben, zu denen diejenigen verpflichtet sind, die einen Prozeß verloren haben. Den zweiten die Gesamtbevölkerung des Staates vertretenden Räten sollen in jeder Stadt ähnlich organisierte lokale Körperschaften entsprechen, auf deren Befugnisse Spinoza nicht eingeht.

Der König muß sich seine Gattin innerhalb seiner Monarchie auswählen, sei es unter seinen Blutsfreunden oder unter den Bürgerinnen; die Heirat mit einer Ausländerin ist ihm nicht zu gestatten, damit nicht der Staat der Familienangelegenheiten des Monarchen halber in Kriege verwickelt wird.

Dies sind im großen und ganzen die Einrichtungen, womit Spinoza die Monarchie ausgestattet wissen will, wofern sie den Beruf des Staates erfüllen soll. Wenn er am Schlusse seiner Betrachtungen über diese Staatsform jene Überzeugung ausspricht, daß jemand, der von der Erfahrung ausginge, zu den gleichen Ergebnissen gelangen würde, so ist das als eine Selbsttäuschung zu bezeichnen. Die geschichtliche Betrachtung lehrt vor allem, daß das Verdammungsurteil, welches Spinoza über die despotische Form der Monarchie ausspricht, in seiner Allgemeinheit nicht berechtigt ist. Sie stellt vielmehr für jugendliche, unmündige und rohe Völker, die in hartem Kampfe mit umgeessenen Feinden ihr Dasein behaupten müssen, oft die natürlichste<sup>46</sup> und häufig sogar die einzig mögliche Staatsform dar. In der Folge drängt dann meist die fortschreitende Kultur zu freieren politischen Verfassungen. Oft hat gerade die absolute Monarchie ihren geschichtlichen Beruf dadurch erfüllt, daß sie die starren Formen eines ständisch-aristokratischen Gemeinwesens gewaltsam gesprengt und für eine freiheitliche Entwicklung der politischen Verhältnisse erst Raum geschaffen hat. Sie hat die rechtliche Bevormundung der niederen Klassen durch die höheren allmählich beseitigt und so das Volk zur politischen Reife erzogen, um dann durch einen Akt der Selbstentäußerung die freiere Staatsform der konstitutionellen Monarchie zu schaffen.<sup>47</sup> Die absolute Monarchie bildet also oft das notwendige Mittelglied zwischen feudaler Unfreiheit und konstitutioneller Freiheit. So weit wird man unserem Denker in seinem Urteile über den Despotismus zustimmen müssen, als man bekennt, daß er dem Wesen eines Volkes nicht mehr entspricht, das eine gewisse Stufe der Kultur und der politischen Reife erreicht hat. Das Verlangen der Staatsbürger, an den Regierungsgeschäften einen gewissen Anteil zu gewinnen, hat bei einem Kulturvolke keine Berechtigung, aber es können eben andererseits ohne Gefahr für ihre politische Existenz nur solche Völker freiere Staatsformen vertragen, denen bereits eine gewisse politische Reife eignet.

Wenn Spinoza weit davon entfernt ist, die Bedeutung und Berechtigung der Monarchie nach Gebühr zu würdigen<sup>48</sup>, so muß man doch zugeben, daß er trotz seines verfehlten Standpunktes manche Grund-

<sup>46</sup> „In dem aus der erweiterten Familie erwachsenen Geschlechterstaat ist die lediglich durch die Sitte beschränkte Herrschaft eines Einzelnen aus dem vornehmsten Geschlechte zwar nicht die einzige, aber doch die am meisten verbreitete Staatsform“ (Bornhak, Allgemeine Staatslehre, S. 25).

<sup>47</sup> Vgl. Bornhak, a. a. O., S. 26.

<sup>48</sup> Eine Kritik seines Werturteils wird weiter unten gegeben werden, wo der Vergleich zwischen Monarchie und Aristokratie besprochen wird.



bedürfnisse dieses Staatswesens richtig erkannt hat. Als wohlbegründet und vollberechtigt wird man die Forderung eines für alle Staatsbürger gleichen Bürgerrechts gelten lassen. Gerade weil sie in dieser Rechtsgleichheit der Unterthanen die festeste Grundlage ihrer Macht erblickte, hat sie die Monarchie im Kampfe gegen die historisch entwickelten Vorrechte gewisser Gesellschaftsklassen allmählich verwirklicht. Zu weit geht jedoch Spinoza, wenn er meint, daß das Bestehen eines für alle gleichen Bürgerrechtes die Existenz eines Adels unbedingt ausschließe; denn jene Rechtsausgleichung hat eine gesellschaftliche Ausgleichung mit Nichten zur Bedingung. So gewiß die gesellschaftliche Ungleichheit durch die Natur der menschlichen Individuen begründet ist, so gewiß ist die radikale Forderung, die rein gesellschaftliche Bedeutung des Adels rechtlich zu beseitigen, ein thörichtes Verlangen. Ein gewisser Adel wird bestehen, solange Menschen Menschen sind. Der monarchische Staat wird also durchaus vernünftig verfahren, wenn er die politischen Vorrechte des Adels nach Möglichkeit beseitigt, seine gesellschaftliche Stellung aber, soweit sie sich mit den Interessen der Gesamtheit irgend verträgt, unangetastet läßt.<sup>49</sup> Es ist Unmaßung, zu verlangen, daß sich der Staat durch den gemeinsten aller menschlichen Triebe, den Neid einzelner Staatsbürger, bestimmen lasse, einem ehrenwerten und häufig um den Staat selbst wohlverdienten Stande, dessen politische Vorrechte er im Interesse des Staatswohles beseitigt hat, die gesellschaftliche Daseinsberechtigung abzuspochen.

Unbedingt wird man unserem Denker zugeben dürfen, daß neben dem für alle gleichen Bürgerrecht die allgemeine Wehrpflicht, die Erblichkeit der Krone, die Unteilbarkeit der Herrschaft und die Ausschließung der Frauen von der Regierung wesentliche Erfordernisse einer gesunden monarchischen Staatsform sind. Als entschieden verfehlt ist es dagegen zu bezeichnen, daß Spinoza das Maß der Teilnahme des Volkes an den Regierungsgeschäften ohne Rücksicht auf die jeweiligen bestimmten Verhältnisse der betreffenden Völker bis ins einzelne (z. B. bis auf die Zahl der Ratsmitglieder) insgemein festsetzen will. Sein unhistorisches Verfahren läßt ihn hierbei die Thatsache verkennen, daß sich die Völker die Formen des konstitutionellen Lebens aus den ihnen eigentümlichen nationalen, rechtlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen heraus entwickeln müssen, daß es darum ein unfruchtbares Unternehmen ist, eine alleinseligmachende, bis ins einzelne bestimmte Schablone der „besten“ konstitutionellen Verfassung auszuklügeln.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Zu dem Treffendsten, was über diese vielerörterte Frage geschrieben worden ist, gehört Gustav Freytags Aufsatz: „Die Erteilung des Adels an Bürgerliche“ (Grenzboten, 1868, Nr. 1, und Gesammelte Werke, Bd. 15, Leipzig 1887, S. 324 ff.).

<sup>50</sup> Die Vorkämpfer des Parlamentarismus von Montesquieu bis auf unsere Tage haben den Fehler begangen, daß sie die englische (später auch die französische und belgische) Verfassung als allgemein mustergültig ansahen. Selbst Dahlmann hat dieses Vorurteil nicht ganz zu überwinden vermocht (vgl. Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrh., Bd. 4, Leipzig 1889, S. 469). Hingegen betont der beste deutsche Kenner englischer Rechtsverhältnisse, R. Gneist (Der Rechtsstaat, Berlin 1872, S. 69), daß „der konstitutionelle Musterstaat“ seine Verfassung lediglich durch die Fortbildung seines ihm eigentümlichen Verwaltungsrechts gewonnen habe. In demselben Sinne rief Bismarck am 24. September 1849 in der preussischen Kammer seinen politischen Gegnern zu: „Die Verufungen auf England sind unser Unglück; geben Sie uns alles Englische, was wir nicht haben, geben Sie uns englische Gottesfurcht und englische Achtung vor dem Gesetze, die gesamte englische Verfassung, aber auch die gesamten Verhältnisse des englischen Grundbesitzes, englischen Reichtum und englischen Gemeinfinn, besonders aber auch ein englisches Unterhaus, kurz und gut alles, was wir nicht haben, dann will ich sagen: Sie können uns nach englischer Weise regieren.“ (Fürst Bismarck als Redner, Bd. 1, S. 85.)

Den Vorzug vor der konstitutionellen Monarchie giebt Spinoza der wohlgeordneten Aristokratie, wie sie sich am häufigsten in Stadtstaaten findet.<sup>51</sup> Aber auch diese Staatsform bedarf bestimmter fester Grundlagen, um bestehen und ihren Beruf erfüllen zu können. Wie müssen nach seinem Dafürhalten diese Grundlagen beschaffen sein?

Von der Monarchie unterscheidet sich die Aristokratie in der Hauptsache dadurch, daß hier die Staatsgewalt nicht wie dort in den Händen eines Einzelnen, sondern in den Händen einer gewählten Körperschaft ruht. Besteht diese Körperschaft, die Spinoza Patrizier nennt, aus einigen wenigen, so liegt die Gefahr nahe, daß sich der Staat in ebensoviele monarchische Teile auflöst, als es Patrizier giebt. In einem aristokratischen Staatswesen ist daher das größte Gewicht darauf zu legen, daß die Zahl der Patrizier eine verhältnismäßig große ist und bleibt, daß mit anderen Worten die aristokratische Staatsform nicht in die oligarchische übergeht. Wiederum kann es sich der Philosoph nicht versagen, die für einen mittelgroßen Staat erforderliche Normalzahl von Patriziern anzugeben, nämlich 5000. Diese 5000 lebenslänglich im Amte bleibenden Patrizier bilden den „großen Rat“, der sich durch Kooptation ergänzt. Dieser ist der Souverän des Staates. Der Vorzug, den der Patrizierstaat vor der Monarchie voraus hat, besteht nach Spinozas Ansicht zunächst darin, daß in ihm die Anstellung besonderer Räte, die das Königtum unter keinen Umständen entbehren kann, überflüssig wird. Der Patrizierrat ist zugleich Souverän und beratende Versammlung. Dadurch ist der Dualismus, wie er in der konstitutionellen Monarchie besteht, vermieden. Ferner ist zu bedenken, daß die Könige sterblich sind, der Patrizierrat aber ewig ist, daß also im aristokratischen Staatswesen die Macht des Staates nie an das Volk zurückfällt, wie dies beim Aussterben der Dynastie in Monarchien der Fall ist. Ein solches Zurückfallen der Macht an das Volk ist aber hochgefährlich, weil es, streng genommen, die Rückkehr zum Naturzustand bedeutet. Die Macht des Königs kann unter dessen allzu großer Jugend, unter dessen Krankheit, Alters- oder Willensschwäche nothleiden, und diese Verminderung der Staatsgewalt wird sich zum Nachtheile des Staatswesens fühlbar machen. Das Gleiche ist beim Patrizierrat nicht zu befürchten; seine Macht bleibt beständig. Alles Recht der Monarchie ist zwar der erklärte Wille des Monarchen; doch darf nicht jeder Wille des den Leidenschaften unterworfenen Herrschers Gesetzeskraft erlangen. Im aristokratischen Staate hingegen ist der erklärte Wille des Souveräns eo ipso Gesetz; mithin ist hier die Staatsgewalt unumschränkter als in der Monarchie und vermag demnach besser als die monarchische Staatsgewalt, den Aufgaben des Staates gerecht zu werden.

Von einer aristokratischen Regierung hat nach Spinozas Ansicht das Volk niemals eine Bedrückung zu fürchten, die seine Mitglieder zu Sklaven entwürdigt. Diese unhaltbare Behauptung wird durch eine nicht minder unhaltbare gestützt: eine so große Versammlung wie der Patrizierrat wird nicht so-

<sup>51</sup> Darin, daß Spinoza seine Betrachtungen über die Aristokratie auf Stadtstaaten beschränkt, liegt eigentlich ein Zugeständnis an die historische Anschauung, die in der That lehrt, daß diese Staatsform am besten in Stadtstaaten, am seltensten in Flächenstaaten gedeiht. Er unterscheidet nun zwischen der Aristokratie, „die von einer einzigen Stadt, die die Hauptstadt des ganzen Staates ist, den Namen hat“, und derjenigen, „die von mehreren Städten gebildet ist“ und seines Erachtens den Vorzug verdient (Tr. pol. cap. 9, § 1). In dieser Föderativaristokratie erleidet die Verfassung gewisse Modifikationen. Da diese indessen die allgemeinen Grundsätze des aristokratischen Staatswesens kaum berühren, so ist in dieser Untersuchung von der aus mehreren Städten gebildeten Aristokratie abgesehen.



wohl durch die Leidenschaften, als vielmehr durch die Vernunft geleitet. Die Einrichtungen, die unser Philosoph in der Folge als unentbehrlich für die Aristokratie vorschlägt, lassen denn auch die bürgerliche Freiheit der Staatsangehörigen in einem mehr als zweifelhaften Lichte erscheinen.

Ein für alle gleiches Bürgerrecht und die allgemeine Wehrpflicht, die Spinoza für die Monarchie als unerläßliche Bedingungen ihrer Dauer fordert, stimmen, wie er richtig fühlt, mit dem Wesen seines Patrizierstaates wenig überein. Die Gleichheit ist nicht unter allen Staatsbürgern, sondern nur unter den Patriziern zu suchen, und da diesen mehr Macht zukommt als den gemeinen Volksgenossen, so gehört es auch nicht zu den Grundrechten dieses Staatswesens, daß das Heer nur aus Staatsbürgern bestehe. Den Patriziern muß es vielmehr gestattet sein, im Notfalle zu ihrer eigenen Verteidigung und zur Niederwerfung von Aufständen ausländische Soldtruppen anzuwerben (!). Aber damit erhält ja das Patrizierregiment fast das Gepräge einer Fremdherrschaft! könnte man einwenden. Diesen Einwand nimmt unser Philosoph gelassen hin; er bekennt ganz offen, daß alle nichtpatrizischen Staatsbürger als „Fremde“ zu betrachten seien. Deshalb darf ihnen die Regierung den Grund und Boden nicht, wie dies in der Monarchie notwendig ist, gegen Jahreszins verpachten, sondern muß ihn ihnen unter der Bedingung verkaufen, daß sie einen gewissen Theil des Jahresertrags an den Staat abgeben. Würde ihnen nämlich der Boden nur verpachtet, so würden sie, da sie an der Regierung ja doch keinen Anteil haben, in schlimmen Zeiten ihre Sitze leicht verlassen und preisgeben.

Die Zahl der Patrizier muß in dem Verhältnis vermehrt werden, wie die Bevölkerungsziffer des Staates steigt. Ihre Menge darf niemals weniger als 2% der Gesamtbevölkerung ausmachen. Der Wählbarkeit der Bürger in den Patrizierrat sind bestimmte Grenzen zu ziehen. Nicht wählbar sind alle, die nicht innerhalb des Staates geboren sind oder eine Ausländerin zur Frau haben, sodann diejenigen, welche das 30. Lebensjahr noch nicht überschritten haben, die Ehrlosen und alle, die „ihren Lebensunterhalt durch eine knechtische Beschäftigung erwerben“.

Die Befugnisse des „großen Rates“ sind: Gesetzgebung, Selbstergänzung durch Kooptation und Wahl der Staatsbeamten. Die Ernennung eines Leiters dieser Versammlung erscheint unserem Denker als eine bedenkliche Annäherung an die monarchische Staatsform. Er wünscht daher, daß man sie womöglich vermeide.

Um die Rechte des Staates vor Übergriffen der Staatsbeamten zu sichern, muß man aus den Patriziern einen engeren Rat auswählen, dessen Mitgliederzahl zu der Menge der Patrizier in dem nämlichen Verhältnisse steht, wie diese zur Ziffer der Gesamtbevölkerung, und dem die Kontrolle der Staatsbeamten obliegt. Diese Aufsichtsbehörde, die Spinoza den „Rat der Syndici“ nennt, kann jeden Beamten vorladen und, wenn er sich gegen die Vorschriften seines Amtes vergangen hat, verurteilen. Damit die Syndici mit Sicherheit ihres Amtes warten können, ist ihnen ein Teil des Heeres zur unbedingten Verfügung zu stellen. Die Syndici haben ferner das Recht, die Versammlungen des großen Rates zu berufen und ihnen beizuwohnen, haben jedoch keine beschließende, sondern nur beratende Stimme. Der Vorsitzende, falls ein solcher vorhanden ist, und ein von dem großen Rate gewählter Zehnerausschuß der Syndici haben täglich Sitzung abzuhalten, um die Beschwerden des gemeinen Volkes über die Staatsbeamten und die „geheimen Anklagen“ entgegenzunehmen.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> In diesen und ähnlichen Bestimmungen zeigt sich, wie Spinoza unwillkürlich auf die berühmte venetianische Verfassung Rücksicht nimmt.

Die Bekanntmachung der Gesetze, die Kriegs- und Steuerverwaltung, sowie die Geschäfte der auswärtigen Politik gehören in den Bereich eines zweiten engeren Rates, des „Senats“. Zu Mitgliedern des Senats sind nur solche Patrizier zu wählen, die das 50. Lebensjahr zurückgelegt haben. Ihre Anzahl soll ungefähr ein Zwölftel des gesamten Patriziats ausmachen. Die Senatoren bleiben ein Jahr lang im Amte und sind nach Ablauf des Amtsjahrs und zweier weiterer Jahre wieder wählbar. Den Senatssitzungen müssen immer einige Syndici beiwohnen, um zu kontrollieren, ob die Rechte, die den Senat betreffen, gehörig beobachtet werden. An der Abstimmung dürfen sie nicht teilnehmen. Die Bekleidung der Senatorenwürde ist Vorbedingung für die Wahl zum Syndicus. Nur derjenige kann in den Rat der Syndici gewählt werden, der das 60. Lebensjahr überschritten hat und Mitglied des Senates gewesen ist.

Da die Sitzungen des Senats nicht wohl permanent sein können, so ist aus den Senatoren durchs Los ein Ausschuß zu bestellen, dessen Mitglieder Spinoza „Konjulen“ nennt, und der den Senat in der Zwischenzeit (zwischen den Sessionen) zu vertreten und ihn zu berufen hat.

Sowohl die Syndici als die Senatoren werden besoldet. Ihre Bezahlung muß so bemessen sein, daß ihr materieller Gewinn um so größer ist, je gewissenhafter sie ihre Pflicht thun (!).

Die Rechtspflege wird gehandhabt von einem Richterkolleg, dessen Kopfzahl so stark sein muß, daß sie eine Gewähr gegen Bestechung bietet. Seine Mitglieder werden vom großen Rate aus dessen Mitte auf einige Jahre gewählt. Die Urteile dieses Gerichtshofs in Zivil- und Kriminalsachen unterliegen der Kontrolle der Syndici, an welche ein jeder, als an die höchste Instanz, appellieren darf. Die Richter werden auf gleiche Weise besoldet wie im monarchischen Staat.

Der Oberbefehl über das Heer, sowie das Kommando selbständiger Heeresabteilungen steht allein den Patriziern zu. Sie sind auch die eigentlichen Priester des Staates, welche allein zu taufen und zu trauen haben und alle der nämlichen Religion angehören müssen. Indessen ist den gemeinen Volksgenossen, die einem anderen Bekenntnisse folgen, freie Religionsübung zu gestatten.

Als Grundprinzip der oben angeführten Einrichtungen bezeichnet Spinoza den Gedanken, daß „das gemeine Volk von jeglicher Beratung und Abstimmung ausgeschlossen bleiben und die gesamte Staatsgewalt in den Händen der Patrizier ruhen soll“. Der große Rat ist der Souverän und gesetzgebende Körper; Syndici und Senat mit ihren Ausschüssen sind die Exekutivbehörden. Aus dem gemeinen Volke sollen nur die Sekretäre der einzelnen Staatskörper, die Finanzbeamten und die Prediger gewählt werden.

Der Geist des Patrizierstaates, den Spinoza der konstitutionellen Monarchie glaubt vorziehen zu müssen, findet einen sehr bezeichnenden, aber auch sehr traurigen Ausdruck in dem Satze, der von den Hochschulen handelt: „Die Universitäten, die auf Staatskosten gegründet werden, sind nicht sowohl zur Ausbildung der Geister, als vielmehr zu deren Einschränkung eingerichtet“.

Es läßt sich wiederum nicht leugnen, daß Spinoza manche Bedürfnisse der aristokratischen Staatsform richtig erkannt hat. Indessen muß uns das weniger wundern als die treffenden Bemerkungen, die sich in seiner Behandlung der Monarchie finden; denn bei seinen Betrachtungen über die Aristokratie hat ihm augenscheinlich das Bild der niederländischen und der venetianischen Republik vorgeschwebt. Zwar verläßt er auch hier seine spekulative Methode nicht, aber er veräußert auch nicht, zuweilen Blicke zu werfen auf die Einrichtungen der beiden genannten aristokratischen Staatswesen und macht wenigstens



hie und da den Versuch, seine spekulative Theorie mit der historischen Erfahrung einigermaßen in Einklang zu bringen. Namentlich die Kenntnis der Verfassung seines heimatlichen Staatswesens, der Republik der Niederlande, kommt ihm hierbei zu statten.<sup>59</sup> So hat denn Spinoza unter anderem die Gefahr richtig gewürdigt, die in der strengen Abschließung des Patriziats liegt. Er sieht ein, daß ein nach unten hin völlig abgeschlossener Adel im Laufe der Zeit leicht zur Oligarchie zusammenschrumpft und schließlich jede belebende und erfrischende Berührung mit den unteren Volksschichten verliert. Deshalb will er dem gemeinen Staatsbürger die Möglichkeit des Eintritts in den großen Rat offen halten. Nun wird durch die Bestimmung, daß das Zahlenverhältnis des Patriziats zur Gesamtbevölkerung konstant bleiben soll, und daß sich der große Rat durch Kooptation neuer Mitglieder aus dem Volke nötigenfalls ergänze und verjünge, zwar die Gefahr einer oligarchischen Verbildung und Erstarrung der Aristokratie zeitweise gehoben, nicht aber die Entfremdung der regierenden von der regierten Klasse. Der in den großen Rat eintretende «homo novus» wird sich durch den natürlichen Wunsch, die Patrizierwürde seiner Familie zu erhalten, in der Regel zu einer Willfährigkeit bestimmen lassen, die ihm den Patriziat geneigt machen soll, und wird bald in den Interessen seines neuen Standes völlig aufgehen. Es wird sich nach den Erfahrungen der Geschichte gar nicht vermeiden lassen, daß die Patrizierwürde in bestimmten Familien erblich wird. Wie Spinoza verhindern zu können meint, daß diese Erbllichkeit Rechtskraft erlange, bleibt unklar. Der merkwürdige Satz unseres Denkers aber, der gemeine Staatsbürger sei gewissermaßen als „Fremder“ zu betrachten, giebt Zeugnis von der ganz richtigen Empfindung, daß sich im aristokratischen Staatswesen Patriziat und Volk, Regierende und Regierte, gewöhnlich als Fremde, oft als Feinde gegenüberstehen. Sonderbar ist nur, daß er gar nicht zu ahnen scheint, daß dieses unnatürliche Verhältnis zum Fluche für diese Staatsform werden muß. Es erscheint ihm gar nicht unnatürlich, sondern im Gegenteil natürlich und notwendig. Von dem finsternen Geist des Argwohns, wie er in der Verfassung Venedigs sich verkörpert, scheint er nichts zu fürchten. Die Sucht der Aristokratie, das Talent zu unterdrücken, das Genie zu verfolgen, bleibt unerwähnt. Ebenso der grimmige Klassenhaß, der das Leben des Patrizierstaates vergiftet. Hätte er die historische Entwicklung der Aristokratien alter und neuer Zeit (Spartas, Karthagos, Venedigs) eingehend studiert, so würde er eingesehen haben, daß diese Staatswesen an der Unfähigkeit zugrunde gegangen sind, der Wandlung der Geister zu folgen und sich den neuen Forderungen einer neuen Zeit anzupassen. Gerade das Konstante, das er als den Hauptvorteil dieser Staatsform rühmt, ist ihre verhängnisvolle Schwäche. Die fortschreitende Kultur gestaltet das Denken und Empfinden der Individuen mit der Zeit immer demokratischer. Die Aristokratie aber muß sein, wie sie ist, oder nicht sein. Sie entgeht daher auf die Dauer nicht der Gefahr, als Anachronismus zu erscheinen. Als solcher verfällt sie entweder dem Fluche der Lächerlichkeit, oder — wenn sie, wie das oft geschieht, ihr sinkendes Ansehen durch ein Schreckensregiment aufrecht zu erhalten unternimmt — dem allgemeinen Haß der gemeinen Volksgenossen, der schließlich die erstarrte Form des Staates gewaltsam sprengt. Sie verschwindet ruhmlos, oft unter Blut und Greueln, um der Demokratie oder der Monarchie Platz zu machen.

Wie wenig eine reinspekulative Betrachtung des Staates zu Ergebnissen zu gelangen vermag, die mit den tatsächlichen Verhältnissen im Einklang stehen, zeigt namentlich ein Blick auf die Werturteile

<sup>59</sup> Zu seinen Gönnern gehörte bekanntlich der Großpensionarius J. de Witt.

Spinozas über Monarchie und Aristokratie. „Wenn auch die Anfänge des nationalen und staatlichen Lebens jenseits der Erinnerung liegen, so steht doch fest, daß die älteste uns bekannte Gestaltung die monarchische war und nicht die republikanische. Ihr Wesen mag zuerst das der Patriarchie, der väterlichen Familienherrschaft, oder es mag eine theokratische Priesterherrschaft, ein Kriegsfürstentum oder eine Gerichtsherrschaft gewesen sein; wohl mag auch da und dort die Fürstengewalt gleich im Beginn als reine, nur ein Recht kennende Despotie aufgetreten sein — immerhin giebt sich die Vorliebe für die Monarchie als ein Gesetz der menschlichen Natur, als die primitive Offenbarung ihres politischen Bildungstriebes kund.“<sup>54</sup> Diese merkwürdige geschichtliche Erscheinung bleibt, wenn man Spinozas Urteile anerkennt, schlechterdings unverstänlich; denn da nach seiner Ansicht die Entstehung des Staates auf einen Vernunftakt der Individuen zurückzuführen ist, so müßte man erwarten, daß die Menschheit von vornherein eine Vorliebe nicht für die Monarchie, sondern für diejenigen Staatsformen zeigte, die seinem Staatsideal sich am meisten nähern, also für die Aristokratie und Demokratie. Wer daher an historisches Denken gewöhnt ist, wird von vornherein bezweifeln, daß Spinozas Werturteil das richtige sei, selbst wenn er insofern auf seinen historischen Standpunkt verzichtet, als er die Möglichkeit eines „an sich besten Staates“ zugiebt. Aber auch die Gründe, womit der Philosoph die Überlegenheit der Aristokratie zu erhärten unternimmt, sind nicht stichhaltig. Die Einwände, die er gegen die Monarchie im allgemeinen erhebt, treffen zum Teil nur die Wahl-, nicht die Erbmonarchie<sup>55</sup>, zum Teil nur die absolute, nicht die konstitutionelle Monarchie. So der Vorwurf des angeblichen verderblichen Einflusses der Schwächen und Fehler des Monarchen. Die Willkür des Königs findet eben eine feste Schranke an den verfassungsmäßigen Rechten der Volksvertretung. Eine solche ist allerdings nach Spinozas Auffassung notwendig, einmal, damit die Monarchie nicht in Tyrannei verfallt, dann aber, weil eines Einzelnen Kraft für die Übernahme der gesamten Herrscherpflichten nicht ausreicht; auf der andern Seite ergibt sich ihm aber gerade aus der Notwendigkeit einer Volksvertretung sein Hauptbedenken gegen die Monarchie. In der Teilung der Staatsgewalt zwischen Krone und Rat (Parlament) erblickt er eine Abschwächung des Staatsgedankens, die unter allen Umständen vom Übel sei. Wohl aus diesem Grunde mißt er diesem Räte nur mäßige politische Rechte zu.

Diese Anschauung ist jedoch höchst einseitig; denn offenbar kann sich im Kulturstaate eine Regierung eben nur dann stark und kräftig fühlen, wenn sie das Bewußtsein hat, von dem Willen der Volksmehrheit getragen zu sein, der doch die Grundlage ihrer Macht bildet. Ja, es ist nicht zu leugnen, daß die Monarchie „durch volkstümliche Beschränkung ungleich weniger verliert, als es scheint. Nicht bloß das augenblickliche, sondern auch das dauernde Können ist Macht. Ein beschränkter, d. h. konstitutioneller Fürst kann über seinen Tod hinaus Bestimmungen treffen, ein unbeschränkter nicht.“<sup>56</sup> Durch den Zusammenhang mit dem Volke, den ein Parlament herstellt, wird er unabhängiger von den oft eigensüchtigen Organen seiner Gewalt. Ein konstitutioneller Herrscher

<sup>54</sup> J. Döllinger, Akademische Vorträge, München 1890, Bd. 1, S. 1.

<sup>55</sup> Daß ein Thronwechsel und vollends ein Dynastiewechsel ein Moment der Unstetigkeit in den Staat hineinbringen kann, ist zugegeben. Darin liegt indessen kein absoluter Nachteil, denn offenbar kann ein solcher Wechsel ebensowohl heilsam wie nachteilig wirken. Die Zahl der Fälle, in denen „die Macht des Staates an das Volk zurückfällt“, wird durch eine strenge Erbfolgeordnung auf ein Minimum reduziert: «Le roi est mort, vive le roi!»

<sup>56</sup> Roscher, Politil, S. 35 f.



wird der Gefahr der «rerum publicarum ignorantia»<sup>57</sup> nicht so leicht ausgesetzt sein wie der Despot. Was Kaiser Diocletian von dem unumschränkten Herrscher gesagt haben soll: «bonus, cautus, optimus venditur imperator»<sup>58</sup>, wird auf einen konstitutionellen viel seltener Anwendung finden. Ein nach unten abgeschlossener Herrenstand unterliegt der Gefahr, seinen Unterthanen fremd zu werden, viel eher als der konstitutionelle Fürst.

Der Dualismus freilich, der durch die Teilung der Gewalt zwischen Krone und Parlament entsteht, läßt sich nicht ableugnen; aber falsch ist es, wenn man diese Teilung als ein notwendiges Übel betrachtet, ihre negative Bestimmung, die Monarchie vor dem Verfallen in Tyrannei zu bewahren, einseitig hervorhebt, und schließlich die Monarchie wegen dieses ihr anhaftenden notwendigen Übels als die unvollkommenste der Staatsformen bezeichnet. Denn dieser verfassungsmäßige Dualismus liegt offen am Tage und schließt die Möglichkeit einer Verständigung beider Faktoren der Staatsgewalt nicht aus. Ja, „die Basis des konstitutionellen Lebens ist der Kompromiß“.<sup>59</sup> Dieses System hat den großen Vorteil, „daß demokratische Bestrebungen in einer Repräsentation und durch dieselbe Befriedigung auf gesetzlichem Wege finden können, ohne der Monarchie gefährlich zu sein“.<sup>60</sup> Dieser offene Dualismus bewahrt den Staat vor Erstarrung und befähigt ihn, seine Verfassungsformen im einzelnen den neu auftauchenden Problemen einer neuen Zeit anzupassen. Er ermöglicht der Regierung, die verborgenen Talente ans Licht zu ziehen und ihre Kraft zum Nutzen des Staates zu verwenden.<sup>61</sup> Und dies ist sehr wichtig, denn „alles Leben und Gedeihen des modernen Staates beruht darauf, daß neue Volkskraft reichlich und unablässig aus den kleinen Kreisen menschlicher Thätigkeit emporringt und ohne jedes Hindernis für jeden Zweck des Staates nutzbar gemacht wird“.<sup>62</sup>

Wie aber steht es mit der Aristokratie? — Sie erscheint äußerlich als geschlossen und einheitlich; dem tiefer Blickenden jedoch kann der ängstlich verhüllte und darum unsittliche Zwiespalt nicht entgehen, an dem sie krankt: dem politisch allmächtigen Patriziat steht eine enterbte, politisch rechtlose Masse gegenüber, die kein ausreichendes verfassungsmäßiges Mittel besitzt, sich mit der Regierung zu verständigen, und die, sobald sie einigermaßen politisch mündig geworden ist, zur gewaltsamen Zerstümmung des Staatsgebäudes, zur Revolution hindrängt. Offenbar stellt sich doch in der Volksvertretung das der Aristokratie fehlende verfassungsmäßige Organ dar, wodurch das Staatsoberhaupt mit dem Volke stetige Fühlung hält, und das ein Abereinkommen von Regierung und Regierten ermöglicht. Als einen Irrtum muß man schließlich Spinozas Annahme bezeichnen, daß eine Versammlung von Patriziern sich eher von der Vernunft leiten lasse als der Alleinherrscher. Auf diese „Vernunft“ fällt ein eigentümliches Licht, wenn wir die Bestimmung lesen, die Befoldung der Senatoren und Syndici müsse so eingerichtet sein, daß ihr materieller Gewinn um so größer sei, je genauer sie

<sup>57</sup> Flavius Vopiscus, Aurelianus, c. 42.

<sup>58</sup> Ebd. Kurz und treffend schildert hier Vopiscus, wie absolute Herrscher hintergangen zu werden pflegen: «Colligunt se quattuor vel quinque atque unum consilium ad decipiendum imperatorem capiunt, dicunt, quid probandum sit. Imperator, qui domi clausus est, vera non novit. Cogitar hoc tantum scire, quod illi loquuntur, facit indices, quos fieri non oportet, amovet a re publica, quos debeat obtinere.»

<sup>59</sup> Fürst Bismarck als Redner, Bd. 2, S. 172.

<sup>60</sup> R. v. Mohl, Staatsrecht, Völkerrecht und Politik, Bd. 1, Tübingen 1860, S. 24.

<sup>61</sup> Ebd., S. 23.

<sup>62</sup> Gustav Freytag, Gesammelte Werke, Bd. 15, Leipzig 1887, S. 331.

ihre Amtsvorschriften befolgen. Es wird also die Pflicht dieser patrizischen Gewalthaber ganz oder teilweise durch die nackte Gewinnsucht ersetzt.

Diese Anordnung ergibt sich mit logischer Konsequenz aus der Ansicht, ein Staatswesen, das von der Treue seiner Staatsbeamten abhängt, sei übel beraten (Tr. pol. cap. I, § 6). Aber es ist offenbar eine reine Illusion, zu glauben, daß es je ein Staatswesen geben könne, das einzig kraft der Vernunftgemäßheit seiner Verfassungseinrichtungen bestehen könne; immer wird vielmehr der Staat in gewissen Fällen sich auf die Pflichttreue und Opferwilligkeit seiner Beamten und Unterthanen verlassen müssen. „Der Staat, der zur Verteidigung seiner selbst die Bürger in den Tod schickt, vertraut nicht bloß auf das Recht, das seiner Macht gleichkommt, sondern eben auf jene ideale Auffassung, deren Vorhandensein zu verleugnen die Geschichte verbietet.“<sup>63</sup> Nach Spinozas Auffassung hat der Staat aber kein Recht, von dem Bürger zu verlangen, daß er sich für das Staatswohl opfere, denn das Verhältnis zwischen Staat und Unterthan beruht ja auf einem Vertrage, und „wenn der, welcher nach dem Naturrechte sein eigener Richter ist, urteilt (es sei nun richtig oder falsch, denn Irren ist menschlich), daß ihm aus dem gegebenen Versprechen mehr Schaden als Nutzen erwachse, so glaubt er nach seinem eigenen Dafürhalten das Versprechen aufheben zu dürfen, und er hebt es nach dem Naturrechte auf“ (Tr. pol. cap. I, § 6). Hier stoßen wir auf den bedenklichsten Mangel der Ethik Spinozas, um dessentwillen sie Leibniz eine *«doctrina pessimae notae»* genannt hat, auf das Fehlen des kategorischen Imperativs. Für Spinoza giebt es kein „du sollst“, denn jeder Zweckbegriff ist eine „verworrene Vorstellung“. Bei einer solchen Auffassung, die es in das Belieben des Einzelnen stellt, je nachdem er es für nützlich erachtet, sein im Staatsvertrage gegebenes Versprechen zu halten oder zu brechen, ist eine moralische Verpflichtung in dem Sinne eines Kant völlig ausgeschlossen. Man hat mit Recht gesagt, daß „gerade die höchsten Leistungen bürgerlicher Tugend bei Spinoza zu Thorheiten werden“<sup>64</sup>, weil sie dem einseitig betonten Naturtrieb der Selbsterhaltung widersprechen. Es ist daher gar nicht abzusehen, wie unser Denker die Forderung der allgemeinen Wehrpflicht für die Monarchie mit diesen Grundsätzen vereinen will. Werden die Bürger, von denen der Staat Aufopferung des Lebens verlangt, es nicht für „nützlicher“ erklären müssen, „ihr Dasein zu erhalten“? Sind sie nicht aller „Vernunft“ bar, wenn sie dieser Forderung des Vernunftstaates sich fügen?

Wenn wir uns den besprochenen Mangel von Spinozas Ethik vergegenwärtigen, kann es uns auch nicht wundern, daß er für den Begriff des monarchischen Pflichtgefühls nicht das mindeste Verständnis zeigt. Er verkennt die Thatsache, daß der Monarch, auf dem die gesamte Wucht der Staats-sorge lastet, der Natur der Sache nach seine Pflicht, seine moralische Verantwortung gewöhnlich weit ernster nimmt als ein selbstfüchtiger Herrenstand, bei dem sich die Verantwortlichkeit auf Tausende verteilt.<sup>65</sup> Die größere Gewissenhaftigkeit, das feinere Pflichtgefühl wird in der Mehrzahl der Fälle auf

<sup>63</sup> Kriegsmann, a. a. O., S. 15. Von dem Rechtsbegriffe Spinozas, der sich nach der Macht bestimmt, sagt Wuntschli (Geschichte des allgemeinen Staatsrechts, S. 104) mit Recht, er sei im Grunde ein mechanischer, und weder ein organischer noch ein sittlicher Begriff.

<sup>64</sup> Kriegsmann, a. a. O., S. 14.

<sup>65</sup> Ich erinnere an die schönen Worte, die G. von Treitschke am 24. Januar 1882 im deutschen Reichstage sprach: „Die rechtliche Unverantwortlichkeit unseres Monarchen besteht allerdings, und die rechtliche Verantwortlichkeit tragen allein die Minister — die sittliche aber, meine Herren, die sittliche Verantwortlichkeit vor Gott und vor Mit- und Nachwelt, sie hat in unserem Staate von jeher der König getragen . . . Es ist so gewesen



seiten des Monarchen zu finden sein; die Gewissenlosigkeit ist der gewöhnliche Fehler der herrschenden Aristokratie. Schon eine nähere Betrachtung der Einrichtungen selbst, womit Spinoza seinen Patrizierstaat zu stützen für notwendig erachtet, drängt uns die Überzeugung auf, daß es sich hierbei um eine Staatsform handelt, die sich mit der menschlichen Freiheit auf die Dauer am allerwenigsten in Einklang bringen läßt. Welche Aussicht, dem Ziele der Freiheit näher zu kommen, bleibt dem Menschen in einem Staate, als dessen Aufgabe es Spinoza ausdrücklich bezeichnet, nicht für die Ausbildung, sondern für die Einschränkung der Geister Sorge zu tragen?

Als die vollkommenste der Staatsformen endlich unserem Philosophen die Demokratie; denn sie ist nach seiner Meinung am meisten nach den Gesetzen der Vernunft aufgebaut, da hier „niemand sein natürliches Recht in dem Maße einem andern überträgt, daß er für die Zukunft gar nicht mehr zu Rate gezogen wird, sondern vielmehr auf den größeren Teil der Gesellschaft, von der er ein Teil ist“. „Auf diese Art“, fährt er fort, „bleiben alle, wie vordem im Naturzustande, gleich.“ Mit besserem Rechte könnten wir ihm, auf die Erfahrung gestützt, den Satz entgegenstellen: Auf diese Weise bleiben alle ungleich. Das natürliche Recht reicht nach Spinozas Meinung so weit wie seine Macht. Da nun aber die Macht der Einzelnen je nach ihren verschiedenen Fähigkeiten unendlich verschieden ist, so vermöchte, selbst wenn der Rechtsbegriff Spinozas als richtig anzuerkennen wäre, keine Staatsform eine Gleichheit aller zuwege zu bringen. Auch eine völlig gleichartige Erziehung könnte, wenn überhaupt eine solche möglich wäre, die natürlichen individuellen Unterschiede der menschlichen Anlagen und Fähigkeiten nicht ausgleichen. In Wahrheit wird die „Macht“ des Einzelnen somit trotz eines für alle gleichen bürgerlichen Rechts immer verschieden bleiben. Ein für alle Staatsbürger gleiches Bürgerrecht aber vermag, wie Spinoza selbst zugiebt, in der Monarchie ebensowohl zu bestehen, wie in der Demokratie. Die Monarchie bietet mithin volle Gewähr für die einzige vernünftigermaßen erstrebenswerte Gleichheit, für die Gleichheit vor dem Richter. Im übrigen nimmt sie das natürliche Recht der freien Entwicklung der Einzelpersönlichkeit weit stärker in Schutz als die Demokratie, denn „ohne Zweifel ist die Gefahr, daß die selbständige Ausbildung der Persönlichkeit in unzulässiger Weise beschränkt werde, in demokratischen Staaten besonders groß“. <sup>66</sup> Andererseits aber bürgt die Monarchie dafür, daß die Macht Einzelner keinen ihren Mitbürgern schädlichen und gefährlichen Charakter annimmt; denn der Segen des Königtums offenbart sich auch darin, daß es durch sein Bestehen dem ehrgeizigen Streben einzelner Staatsbürger eine feste Schranke zieht. Die höchste Stelle des Staates, der Thron, bleibt auch dem Ehrgeizigsten versagt. Die Demokratie hingegen ist stets der Gefahr ausgesetzt, daß viele in ihr „in gleicher Weise darnach streben, die Ersten zu sein“, was nach Spinozas eigener Ansicht vom Ubel ist, da es zu gegenseitiger Feindschaft, zur Unterdrückung, zum Parteiterrorismus führt. Durch das erbliche Königtum aber, die Schöpfung des germanischen Volksgeistes, „erhebt sich über die wechselnden und streitenden Interessen der Gesellschaft eine dauernde höhere Gewalt. Die dem Altertum unlösbare Aufgabe, dem Staatsgedanken einen von der Gesellschaft unabhängigen Vertreter zu geben, hat sich in großartiger Einfachheit gelöst“. <sup>67</sup> So gewiß es richtig ist, daß der Staat „die Quelle ausgleichender Gerechtigkeit

zu allen Zeiten, daß unseren Königen dieses Bewußtsein ihrer sittlichen Verantwortung vor Gott und Menschen immer auf der Haut gebrannt hat. Ein solches Gefühl der Verantwortlichkeit hebt auch minder begabte Naturen über das ihnen eigene Maß hinaus.“ (Vgl. Reden von H. von Treitschke, Leipzig 1896, S. 198 u. 199.)

<sup>66</sup> H. von Treitschke, Historische und politische Aufsätze, Leipzig 1865, S. 606.

<sup>67</sup> Sneyd, Rechtsstaat, S. 11.

bildet zwischen den verschiedenartigen Interessen seiner Angehörigen“<sup>68</sup>, so gewiß vermag keine Staatsform diesen Beruf der socialen Gerechtigkeit besser und vollkommener zu erfüllen als die Monarchie.<sup>69</sup> Sie hat in der Geschichte von jeher eine starke einigende und erhaltende Kraft bewährt, weil sie ihrer Natur nach die Parteien am leichtesten zu gemeinsamem Wirken verbindet, und „nichts ist geeigneter, die Verschmelzung der widerstrebenden Elemente zu fördern, als gemeinsame Arbeit an gemeinsamen Aufgaben“.<sup>70</sup> Die Parteikämpfe, bei denen erfahrungsgemäß der Gemeinsinn sehr häufig schwindet<sup>71</sup>, toben im allgemeinen viel heftiger in Demokratien als in Monarchien, wo sich das Königtum oft als den «rocher de bronze» erweist, an dem sich die wilde Brandung des Parteitreibens bricht. Schließlich aber ist der monarchische Staat in der glücklichen Lage, die demokratischen Gedanken, welche die fortschreitende Kultur ans Licht bringt, in sich aufzunehmen, ohne sich selbst aufzugeben, ohne seinem Prinzip untreu zu werden. Die allgemeine Wehrpflicht, die Annahme konstitutioneller Formen, was sind sie anders als die Anwendung demokratischer Grundsätze durch die Monarchie?

Wie sich Spinoza im einzelnen die Einrichtungen seines Idealstaates gedacht, durch welche Verfassungsformen er zu ermöglichen geglaubt hat, daß in den Gesetzen nur der gemeinsame Wille aller Staatsangehörigen zum Ausdruck gebracht würde, wie er ein so vielköpfiges Wesen zur Regierung und Verwaltung befähigen wollte, ist nicht zu ermitteln; denn in seinem unvollendeten „Politischen Traktat“ ist er zu einer vollständigen Entwicklung seiner Ansichten über die beste Form der Demokratie nicht gelangt. Der Tod hat ihn von dieser Arbeit abgerufen. Die wenigen Kapitel, die von der Demokratie handeln, enthalten nur allgemeine einleitende Bemerkungen. Ebenso wenig geben uns die in der „Theologisch-politischen Abhandlung“ niedergelegten Gedanken das vollständige Bild seines demokratischen Idealstaates. Trotzdem darf man annehmen, daß ihn — wäre es ihm vergönnt gewesen, uns seinen demokratischen Musterstaat in allen seinen wesentlichen Zügen vorzuführen — seine unzureichende Methode von dem Ziele der Staatslehre ebenso abgelenkt hätte, wie wir es bei der Betrachtung seiner Anschauungen von der Monarchie und Aristokratie beobachtet haben. Daß es auch dieser Ausführung nicht an tiefen Gedanken und anregenden Bemerkungen gefehlt haben würde, ist ebenso sicher, und darum kann man nur bedauern, daß sie nicht vollendet worden ist.

Ein Rückblick auf die Staatslehre unseres Philosophen zeigt uns, daß Spinoza „seinen Begriff des Rechts und Staates unmittelbar an seine Weltanschauung anknüpft“<sup>72</sup>, daß insbesondere seine Ethik die Keime seiner Politik enthält. Seine Ethik aber begründet er durchaus einseitig auf den Trieb der Selbsterhaltung (*conatus suum esse conservandi*), und Recht ist ihm Macht; das Individuum hat

<sup>68</sup> Bornhak, Allgemeine Staatslehre, S. 23.

<sup>69</sup> „Der König allein und die Emanation, die von ihm und seiner politischen Auffassung ausgeht, bleibt parteilos“. Fürst Bismarck als Redner, Bd. 6, S. 197.

<sup>70</sup> Fürst Bismarck als Redner, Bd. 3, S. 69.

<sup>71</sup> Daß den Parteien häufig schon von Hause aus viel Unreines anhaftet, betont Wachsmuth, Geschichte der politischen Parteien, Braunschweig 1853, Bd. 1, S. 27 f. Derselbe Forscher hat das wahre Wort gesprochen, daß an dem Grundgesetz der Weltordnung, wonach ein allmählicher Fortschritt zum Besseren stattfindet, die Geschichte der Parteien keinen Anteil hat: „Gut und schlecht, wie sie vor alters waren, sind sie bis auf diesen Tag geblieben“ (a. a. O., S. 32 u. 33).

<sup>72</sup> H. v. Mohl, Die Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften, Bd. 1, S. 235.



ein natürliches Recht auf alles, was es vermag (*summum ius ad omnia quae potest*). Demgemäß ist sein Sittlichkeitsbegriff durchaus unzureichend, weil er von der natürlichen sittlichen Anlage und sittlichen Bestimmung des Menschen abzieht. Indem nun Spinoza seine Politik aus seiner Ethik entwickelt, leidet auch seine Politik unter dem Mangel eines befriedigenden Sittlichkeitsbegriffes. Er kann infolgedessen weder die sittlichen Aufgaben des Staates, noch die sittlichen Pflichten der Unterthanen völlig würdigen. So gewiß nun aber Spinozas Staatslehre in der Hauptsache mit seinem gesamten philosophischen System steht und fällt<sup>73</sup>, so gewiß enthält sie doch auch manche wichtige Einzelheiten, die mit ihren philosophischen Voraussetzungen nicht in Einklang zu bringen sind, die aber gerade darum überraschenden politischen Scharfblick bekunden. Solche Ergebnisse sind zum großen Teile daraus zu erklären, daß Spinoza bei der spekulativen Konstruktion des Staates oft unwillkürlich die geschichtliche Erfahrung zu Rate zieht. Er gelangt jedoch trotzdem nicht zu der Einsicht, daß die Politik eine Erfahrungswissenschaft ist, und da er sich sonach auch nicht entschließen kann, den Weg der Spekulation zu verlassen und zur vorwiegend empirischen Betrachtungsweise überzugehen, sondern, statt von der Erfahrung auszugehen, diese nur gelegentlich zur Veranschaulichung seines spekulativen Denkens heranzieht, so hat er es versäumt, aus der Erfahrung die nötigen Folgerungen zu ziehen und hat sich mit halben Ergebnissen begnügt. So gewinnt er z. B. die Überzeugung, daß die Menschen von Natur einen staatsbürgerlichen Zustand erstreben (*Tr. pol. cap. VI, § 1*), und daß es unmöglich ist, ihn aufzulösen, aber er schreitet nicht vor zu der naheliegenden Einsicht, daß ein völlig recht- und staatloser Naturzustand überhaupt unmöglich ist, sondern läßt den in Wahrheit mit dem Menschen zugleich gegebenen Staat durch Vertrag aus dem „Krieg aller gegen alle“ hervorgehen. Daß er sich diese Zurückhaltung deshalb auferlegt habe, weil er die Gefahr ahnte, mit seinen spekulativen Voraussetzungen in Widerspruch zu geraten, wird man von einem so mutigen Freunde der Wahrheit schwerlich annehmen dürfen; man muß vielmehr feststellen, daß er sich da, wo er der Bahn empirischen Denkens rücksichtslos folgt, thatsächlich in Widersprüche verwickelt.

Man wird von Spinoza nicht behaupten können, was man einem Machiavelli nachgerühmt hat, daß er „von allen, die einen Staat meinten konstruieren zu können, ohne Vergleich der GröÙte“ sei.<sup>74</sup> Ungerecht aber ist es, zu behaupten, daß alle praktischen Vorschläge „des mit Menschen und Dingen wenig vertrauten Einsiedlers“ wirklich keine Beachtung verdient hätten.<sup>75</sup> Der Denker, der als der einzige Mann seiner Zeit den eminent praktischen Vorschlag der allgemeinen Volksbewaffnung gemacht hat, sollte über diesen Vorwurf erhaben sein. Daß allerdings seine Staatslehre ein Jahrhundert lang die ihr gebührende Beachtung nicht gefunden hat, während die viel geringerwertige Theorie eines Rousseau Weltberühmtheit erlangte, ist richtig. Aber mag immerhin die Ausbeute an praktisch verwertbaren Gedanken gering sein, das Studium der politischen Schriften Spinozas wird jedem, der sich damit beschäftigt, eine Fülle von Anregungen und Belehrungen bieten; denn dem Gedankengange eines wahrheitsuchenden genialen Mannes zu folgen, mag er bisweilen auch vom rechten Pfade abirren, ist immer lehrreich.

<sup>73</sup> Ebendas., S. 236.

<sup>74</sup> J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance*, 5. Aufl., Leipzig 1896, Bd. 1, S. 84.

<sup>75</sup> R. von Mohl, *Die Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften*, Bd. 1, S. 235.



bildet zwischen den verschiedenen  
form diesen Beruf der sociale  
Sie hat in der Geschichte von  
Natur nach die Parteien am  
Verschmelzung der widerstrebe  
gaben".<sup>70</sup> Die Parteikämpfe, l  
allgemeinen viel heftiger in De  
bronce» erweist, an dem sich  
monarchische Staat in der gl  
ans Licht bringt, in sich auf  
werden. Die allgemeine We  
die Anwendung demokratische

Wie sich Spinoza im  
fassungsformen er zu ermögl  
Staatsangehörigen zum Aus  
Verwaltung befähigen wollte  
ist er zu einer vollständigen  
langt. Der Tod hat ihn v  
handeln, enthalten nur all  
„Theologisch-politischen Abha  
Idealstaates. Trotzdem dar  
demokratischen Musterstaat i  
thode von dem Ziele der S  
Anschauungen von der Mon  
nicht an tiefen Gedanken und  
kann man nur bedauern, d

Ein Rückblick auf d  
des Rechts und Staates un  
die Keime seiner Politik er  
Selbsterhaltung (conatus s

<sup>68</sup> Born hat, Allgemei

<sup>69</sup> „Der König allein un  
los". Fürst Bismarck als R

<sup>70</sup> Fürst Bismarck als

<sup>71</sup> Daß den Parteien hä  
politischen Parteiungen, Braun  
dem Grundgesetz der Weltordn  
Parteien keinen Anteil hat:

(a. a. D., S. 32 u. 33).

<sup>72</sup> R. v. Mohl, Die G

, so gewiß vermag keine Staats-  
zu erfüllen als die Monarchie.<sup>69</sup>  
de Kraft bewährt, weil sie ihrer  
bet, und „nichts ist geeigneter, die  
me Arbeit an gemeinsamen Auf-  
a sehr häufig schwindet"<sup>71</sup>, toben im  
Königtum oft als den «rocher de  
s bricht. Schließlich aber ist der  
a, welche die fortschreitende Kultur  
ohne seinem Prinzip untreu zu  
Formen, was sind sie anders als

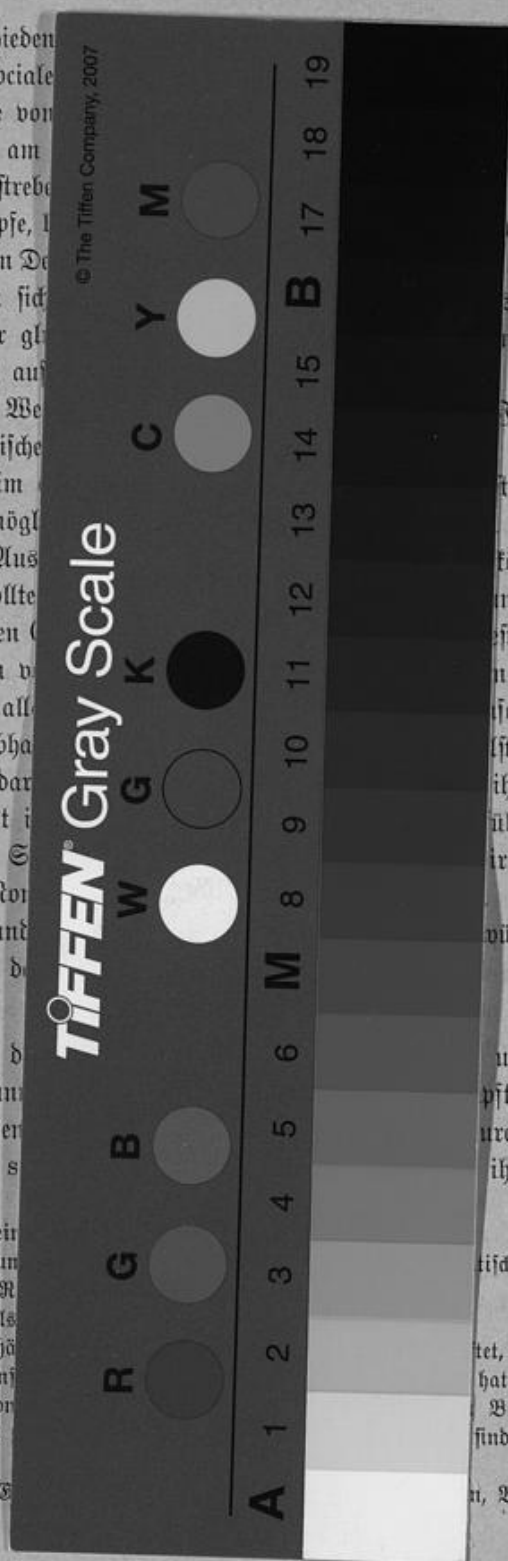
staates gedacht, durch welche Ver-  
nur der gemeinsame Wille aller  
köpfiges Wesen zur Regierung und  
unvollendeten „Politischen Traktat"  
este Form der Demokratie nicht ge-  
n Kapitel, die von der Demokratie  
so wenig geben uns die in der  
ständige Bild seines demokratischen  
ihm vergönnt gewesen, uns seinen  
ühren — seine unzureichende Me-  
ir es bei der Betrachtung seiner  
Daß es auch dieser Ausführung  
würde, ist ebenso sicher, und darum

uns, daß Spinoza „seinen Begriff  
pft"<sup>72</sup>, daß insbesondere seine Ethik  
urchaus einseitig auf den Trieb der  
ihm Macht; das Individuum hat

tischen Auffassung ausgeht, bleibt partei-

tet, betont Wachsmuth, Geschichte der  
hat das wahre Wort gesprochen, daß an  
Besseren stattfindet, die Geschichte der  
sind sie bis auf diesen Tag geblieben"

n, Bd. 1, S. 235.





C. F. Winter'sche Buchdruckerei in Darmstadt.

