

Martin Saar\*

## Macht und Menge

### Spinoza und die Philosophie der Demokratie

DOI 10.1515/dzph-2015-0031

**Abstract:** The current enthusiasm for the original and radical democratic nature of Spinoza's political philosophy is not easy to justify, given the elusive character of his few systematic remarks on democracy. But the *Ethics* as well as the political writings contain a substantial political theory centered on the figure of the *multitudo* (or people) that proves useful for current theorizing. It can help to conceive of democracy not only as form-of-state but as form-of-life; it might serve as the starting point for a conception of non-identitarian, "heterogeneous democracy"; and it can provide a model for understanding political philosophy as political ontology.

**Keywords:** Baruch de Spinoza, democracy, holism, *multitudo* (crowd), (the) people, political ontology, political philosophy, power.

Es gehört zu den Ironien der Geistesgeschichte, dass Autorinnen und Autoren für etwas berühmt werden können, was sie nicht getan haben: denn wer sie zum Ausgangspunkt für spätere Entwicklungen, Reaktionen und Rezeptionen erklärt, beschreibt sie in einer Hinsicht, die sie „nie als korrekte Beschreibung ihrer Intentionen oder Handlungen akzeptiert hätten“, da sie ihnen noch nicht zur Selbstbeschreibung zur Verfügung stehen konnte.<sup>1</sup> Aristoteles konnte den Aristotelismus nicht begründen (und hat es doch – aus unserer Perspektive – getan), Rousseau konnte die Französische Revolution nicht vorbereiten (und ist doch – retrospektiv – geistig für sie mitverantwortlich).

Wenn in den vergangenen Jahrzehnten die lange Zeit eher vernachlässigte Politische Philosophie Spinozas neue Aufmerksamkeit erhalten hat und er immer wieder mit großer Emphase als Stichwortgeber für systematische Fragen des Nachdenkens über Politik unter den Bedingungen unserer Gegenwart herange-

---

1 Skinner (2002), 77.

---

\*Kontakt: Prof. Dr. Martin Saar: Universität Leipzig, Institut für Politikwissenschaft, Beethovenstraße 15, 04107 Leipzig; martin.saar@uni-leipzig.de

zogen wird, ist diese Ironie besonders auffällig.<sup>2</sup> Denn der Autor des *Tractatus theologico-politicus* und des *Tractatus politicus* konnte sich selbst nicht als der Vordenker radikaler Demokratie begreifen, zu dem er heute für viele geworden ist. Weder waren die Institutionen seiner Zeit demokratisierbar in einem Sinne, den wir heute diesen Worten geben, noch war für ihn die mit der späten politischen Moderne universell durchgesetzte Vorstellung von demokratischer Legitimität als der letztlich einzigen akzeptablen Form politischer Ordnungsberechtigung überhaupt zugänglich. Für ihn konkurrierten unterschiedliche, zunächst gleichplausible Kandidaten um die Erfüllung des letzten Staatszwecks, nämlich der Herstellung friedlicher und stabiler Zustände.

Es scheint, mit anderen Worten, enorm unwahrscheinlich, dass ein Autor aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und seine stark kontextgebundenen Interventionen in Debatten um Staat, Recht und Autorität seiner Zeit Erhellendes beizutragen haben zur Beschreibung und Analyse heutiger politischer Wirklichkeiten, die auf völlig anderen institutionellen und normativen Voraussetzungen beruhen; und in der Tat liegen viele Argumente bezüglich der Aktualität des politischen, radikaldemokratisch interpretierten Spinoza auf einer anderen, eher allgemeinen Ebene. Sie betreffen weder Spinozas konkrete Ordnungsvorstellungen noch spezifische Institutionenvorschläge, sondern die Form seiner Politischen Philosophie.

Im Folgenden sollen einige Hinweise dafür zusammengetragen werden, welche philosophischen Lektionen seine Behandlung der Demokratie enthält und was sie für eine heutige Politische Philosophie, die sich dieser Lektionen annähme, bedeuten könnten. Dazu werden in drei Schritten zunächst die schmale textliche Basis und zentralen Topoi von Spinozas Theorie der Demokratie referiert, die sich über die Schriften verteilt auffinden lassen (1); danach werden, erneut in drei Punkten, einige der in der derzeitigen Debatte strittigen Punkte diskutiert, die vor allem den Status seiner Aussagen zur Demokratie betreffen (2). Dabei sollen Anschlussfähigkeit und Relevanz weniger der materialen Inhalte als seines Modells Politischer Philosophie hervorgehoben werden, das auf nichts Geringeres als eine politische Ontologie oder Ontologie der Politik hinausläuft, in der die Demokratie und ihr Subjekt, das Volk oder die „Menge“, einen ganz besonderen Platz einnehmen.

---

2 Vgl. Montag/Stolze (1997) und den souveränen Überblick über die Debatte von Reitz (2014).

## 1

Es versteht sich mit Blick auf den Textkorpus nicht von selbst, dass Spinoza überhaupt eine Theorie der Demokratie in einem gehaltvollen Sinne besitzt und worin sie bestehen könnte; denn von der Demokratie handeln seine Schriften nur in einem Fall ausführlich und nur zweimal explizit. Sein Hauptwerk, die *Ethik*, kurz nach seinem Tod 1677 aus dem Nachlass herausgegeben, hat für die politischen Phänomene nur am Rande und in Nebentexten Platz. Für die Abfassung des *Tractatus theologico-politicus*, erschienen 1670, hatte Spinoza die Arbeit an der *Ethik* unterbrochen. Anders als diese ist jene Schrift zu Religion, Politik und ihrem Verhältnis eine direkte Intervention mit beabsichtigter unmittelbarer Wirkung auf die damaligen Debatten um Autorität und Recht von Staat und Kirche(n). Hier ist von der Demokratie als der „natürlichsten“ Regierungsform die Rede (siehe unten) und wird die vernünftig erstrebte, konsensuelle und freiheitsbewahrende Gründung eines Gemeinwesens gleicher Bürger als Norm errichtet, an der sich autoritärere und freiheitswidrigere politische Arrangements messen lassen müssen.<sup>3</sup> Im *Tractatus politicus* schließlich, ebenfalls unvollendet aus dem Nachlass erschienen, werden nach einer langen systematischen Hinführung zum Problem von Staat und Souveränität die drei klassischen Regierungsformen Monarchie, Aristokratie und Demokratie nebeneinandergestellt und nacheinander als möglicherweise stabile Staatsformen bestimmt, wenn sie denn in einer bestimmten Weise eingerichtet sind. Das Kapitel zur Demokratie bricht allerdings nach wenigen Seiten ab. Die der Konzeption nach ausführlichste Textstelle, die Spinoza der Demokratie hätte widmen können, bleibt Fragment.

Offensichtlich sind diese drei Zugriffe auf das Thema untereinander heterogen. Im Fall der *Ethik* stellt sich primär die Frage nach der Ordnung des Zusammenlebens, im *Tractatus theologico-politicus* die Frage nach dem Ursprung und dem Recht des Staates, im *Tractatus politicus* nach den Formen der guten Einrichtung und Form des Gemeinwesens. Nur im zweiten Fall wird eine Antwort im Sinne eines relativen Vorrangs der Demokratie gegeben, in den beiden anderen Fällen ist die Ordnung als solche begründungsbedürftig, im dritten erscheint die Demokratie als eine spezifische ihrer Formen neben anderen, mit etlichen Vor- und auch Nachteilen. Dennoch ist es sinnvoll, Spinozas Werk insgesamt eine prodemokratische Tendenz zuzuschreiben, allerdings in dem etwas abstrakteren Sinn, dass in allen Fällen gegen Hierarchien und Autoritäten argumentiert wird, die auf Vorrechten oder Rangunterschieden beruhen, die vor dem Licht der Ver-

---

<sup>3</sup> Die Verwendung der ausschließlich männlichen grammatischen Form ist hier als historisches Zitat zu verstehen; für Spinoza ist der *civis* (leider) immer ein Mann (s. u., Abschnitt 1.3).

nunft nicht bestehen können oder die die objektive Ordnungsfunktion, nämlich Frieden und Sicherheit für alle Bürger zu schaffen, nicht zufriedenstellend erfüllen.

Diese doppelte Orientierung an Vernünftigkeit und Funktionalität hat einen egalitären Kern, und sie setzt alle Herrschaftskandidaten oder Ansprüche auf Regierung zugleich unter Rechtfertigungs- und Bewährungsdruck. Damit wird, eindeutig in der Nachfolge von Hobbes einerseits und der republikanischen Tradition andererseits, in das Verhältnis zwischen Staat und Volk eine Art von Reziprozitätsforderung eingetragen, die den meisten Theorien der Souveränität bis dahin noch gefehlt hatte. Erst ein Jahrhundert später wird sie bei und nach Rousseau dann tatsächlich in den normativen Theorien der Demokratie voll entfaltet, weil erst eine auch in ihren Verfahren demokratische Ordnung dieser Reziprozität und diesen Ansprüchen ganz gerecht werden kann.<sup>4</sup> Aber schon Spinoza denkt, könnte man sagen, das politische Verhältnis „popular“, vom (Staats-)Volk aus und auf sein Wohl hin orientiert. An jeweils einem zentralen Motiv der jeweiligen Schriften lässt sich diese Tendenz erläutern.

1.1. Der *Tractatus theologico-politicus* gibt als Definition der Demokratie an, sie sei „die ungeteilte Vereinigung von Menschen, die gemeinsam [collegialiter] ein höchstes Recht über alles, was in ihrer Macht steht, innehat“ (TTP XVI:244).<sup>5</sup> Im quasi-naturrechtlichen Rahmen der Argumentation an dieser Stelle gilt für alle, für alle Dinge und Personen, dass sie von Natur aus dürfen, was sie können, weil, wie Spinoza ausführlich herleitet, von Natur aus Recht und Macht (oder Vermögen) übereinstimmen, weil jede Sache oder Person ist, was sie ist, weil sie bestimmte Eigenschaften oder Vermögen und die Fähigkeit zur Selbsterhaltung hat. Zusammenschlüsse von Menschen sind Zusammenschlüsse ebendieser natürlichen Rechte und Fähigkeiten, Aggregate von Macht und Recht. Dies gilt für eine Demokratie besonders, weil hier die Fähigkeiten oder Kräfte der Bürger, die sie aggregiert oder akkumuliert, nicht danach wieder einer einzelnen Instanz oder einem Souverän untergeordnet werden, sondern die Gemeinschaft als ganze, eben „gemeinsam“, über ihre Macht verfügt.

Das Zustandekommen einer solchen Gemeinschaft hatte Spinoza einige Seiten vorher ganz eng an Hobbes orientiert als eine Art Einigungsprozess beschrieben, in der „jeder die ganze Macht, die er hat, der Gesellschaft [in societatem] überträgt“ (ebd.). Wie bei Hobbes bedeutet für Spinoza die Errichtung einer staatl-

<sup>4</sup> Zu diesen größeren Linien vgl. die Ausführungen von Brunkhorst (2000), 215, und Jörke (2010).

<sup>5</sup> Der *Theologisch-politische Traktat* (= TTP) wird mit Angabe der Kapitel- und Seitenzahl nach der Neuübersetzung von W. Bartuschat (Spinoza 2012) zitiert.

chen Struktur neben der lebenssichernden Einigung auf gemeinsame Regeln auch Unterwerfung. Es ist die Unterwerfung unter die gesamte Gemeinschaft, von der jeder Einzelne ein – im Verhältnis zu den Anderen gleicher – Teil ist, die alle unter die gleichen Regeln stellt und die mit ihrer ganzen vereinigten Macht diese Ordnung erhält und sichert.

Dies ist in der Tat eine zugleich ganz loyale Aneignung und doch recht radikale Abweichung von Hobbes' Gesellschaftsvertragsidee, die hier demokratisiert wird: Politische Ordnung entsteht nicht nur aus der freien und eigennützig kalkulierten Zustimmung aller potentiellen Bürger, sie bleibt auch im besten Fall, scheint Spinoza gegen Hobbes zu sagen, eine diese Gleichheit bewahrende Ordnung, die keine Unterschiede macht zwischen denen, die ihre Macht in sie eingebracht haben, und denen, die ihr unterworfen sind. In einer vielzitierten Briefpassage benennt Spinoza selbst den in seinen Augen wichtigen Unterschied zu Hobbes, dass er, anders als dieser, „das Naturrecht immer unangetastet lasse und [...] der höchsten Obrigkeit in einer jeden Stadt nur so viel Recht den Untertanen gegenüber zuerkenne, als dem Maße von Macht entspricht, um das sie der Untertan überragt“.<sup>6</sup> Die „natürlichste“ Form von Regierung (oder *imperium*) nennt er die Demokratie im *Tractatus theologico-politicus* entsprechend, weil sie „der Freiheit, die die Natur einem jeden gewährt, am nächsten kommt“, weil in ihr niemand sein Recht „einem anderen [überträgt]“, sondern „der Mehrheit der gesamten Gesellschaft, deren konstitutiver Teil er selbst ist“ (TTP XVI:246).

Was bedeutet hier also „Demokratie“? Es ist der Name für eine Ordnung, die sich ergibt, wenn man die Vorstellung des Ursprungs des Gemeinwesens aus kollektiver Selbstverpflichtung und Kooperation weiterdenkt und keine Externalisierung der Macht zulässt. Sie ist eine von unten gestiftete Ordnung, entstanden aus dem Zusammenbringen oder der Vereinigung von individuellen Rechten und Fähigkeiten, die im Innern oder in der Verfügung dieses neu geschaffenen kollektiven Körpers verbleiben, von ihm allein ausgeübt oder gehandhabt werden.

1.2. In der systematischen Anlage der *Ethik* wird die Frage nach der politischen oder sozialen Ordnung nur am Rande berührt und findet nur in den erläuternd-weiterführenden Explikationen der *Scholien* (oder Anmerkungen) Platz, jedoch nicht im streng komponierten Haupttext der Lehrsätze und Beweise. Dennoch liegen auch hier argumentative Weichenstellungen, die Spinozas ultrarationalistische Prämissen seiner Perspektive auf Staat, Ordnungsbildung und Legitimität aufscheinen lassen. Als grundsätzlich vernunftbegabte Wesen sind Menschen dazu in der Lage, auch nach Gesichtspunkten zu überlegen und entscheiden,

---

<sup>6</sup> Brief an Jarig Jelles vom 2. Juni 1674 (Spinoza 1986, Nr. 5, 209).

die ihre unmittelbaren Eigeninteressen und affektiven Motive transzendieren. Spinozas perfektionistische Epistemologie schreibt ihnen außerdem grundsätzlich die Fähigkeit zu, mehr oder weniger objektive Kenntnisse über Tatsachen und Wirkungsverhältnisse zu erreichen. Unter „Leitung der Vernunft“, heißt es apodiktisch im 35. Lehrsatz des vierten Teils der *Ethik* (E 4p35), könnten also für alle verträgliche Übereinstimmungen und Regeln des Zusammenlebens etabliert werden können; dies könnte zu etwas führen, woran sich „alle gleichermaßen“ erfreuen (E 4p36).<sup>7</sup> Denn der wirklich Vernünftige würde das, was er „für sich selbst verlangt [...] auch für andere Menschen begehren“ (E 4p37).

Da Gutmütigkeit und Übereinkunft in einer Welt weitgehend von Affekten bestimmter Subjekte zwar möglich, aber nicht voraussetzen seien, „ist es also nötig, daß sie ihr natürliches Recht aufgeben und einander sicher stellen, künftig nichts zu tun, was den anderen schädigen könnte“ (E 4p37s2). Der Staat ist seiner Idee nach nichts anderes als die zur Regelsetzung und Sanktionsdurchsetzung nötige Instanz zur Sicherung der Einheit des Gemeinwesens, eine „Vereinigung, gefestigt über erlassene Gesetze und die ihr zukommende Gewalt [potestate], sich selbst zu erhalten“ (ebd.). Er steht als Ausdruck des vernünftigen allgemeinen Interesses aller und als zwangsbewehrtes Motivationssignal mitten in der Wirklichkeit des politischen Lebens, in dem von den politischen Subjekten realistischlicherweise nicht erwartet wird, dass sie sich alle immer schon von sich aus am Allgemeinen oder dem, was sie dafür halten, orientieren.

Entscheidend ist hier nicht die ungebrochene rationalistische Zuversicht, es gäbe ein erkennbares, neutrales Allgemeininteresse, das sich leicht institutionalisieren ließe. Wichtig ist die philosophische Weichenstellung, den Staat nicht als irgendetwas Faktisches zu betrachten, sondern als eine ideale Konstruktion, als Verkörperung von geläuterten, verallgemeinerten Interessen an Selbsterhalt und Frieden. Auch wenn der Staat im politischen Leben die höchst nicht-ideale Aufgabe hat, störrische und eigennützige Subjekte durch Zwang und Strafan drohung zur Einhaltung der Gesetze zu bewegen, ist er nur denkbar und auch nur philosophisch gerechtfertigt als Instanz des Allgemeinen. Von dieser philosophischen Staatsbestimmung aus gesehen, für die die in ihrem Überlebenswillen gleichberechtigten Bürger der Ausgangspunkt sind, sind Willkürherrschaft, despotische Eigeninteressen oder Ungleichbehandlung einzelner Gruppen der Bürgerschaft Verfehlungen des Zwecks der Politik. In diesem Sinn enthält die universalistisch argumentierende *Ethik* eine fundamentale Herrschaftskritik,

---

<sup>7</sup> Die *Ethik* (= E) wird nach der Übersetzung von W. Bartuschat (Spinoza 1999) mit Angabe des Teils und der Nummer des Lehrsatzes und mit den üblichen Abkürzungen (p = propositio, s = scholium) zitiert.

auch wenn sie für den Bereich der faktischen Politik immer zugesteht, dass in ihr nicht-ideale Bedingungen herrschen und zwanghafte Durchsetzung von Regeln unvermeidlich sowie Herrschaft (oder das Brechen von Freiheit) der Struktur nach legitim ist.

Pro- oder quasi-demokratisch sind diese Überlegungen bei aller ihrer (problematischen) Abstraktheit vor allem darin, dass sie jede Form von Herrschaft an den Herrschaftszweck zurückbinden, der sich seinerseits auf die egalitär verteilten und als legitim akzeptierten Interessen der Bürger bezieht. Nichts anderes als die Willen und Interessen des Volkes rechtfertigt Herrschaft; und auch hiermit zieht Spinoza aus Motiven, die im Hobbes'schen Denken der Staatsgenese schon angelegt sind, energische egalitaristische Konsequenzen und betritt damit das Terrain des demokratischen modernen Denkens.

1.3. Der *Tractatus politicus* erreicht erst im letzten erhaltenen, elften Kapitel die explizite Diskussion der Demokratie, die definiert wird als Staat, dessen Regierungsform „ganz und gar uneingeschränkt ist [omnino absolutum imperium]“ (TP XI:1).<sup>8</sup> Monarchie und Aristokratie sind eingeschränkter, weniger „absolut“, weil in ihnen wegen der Auszeichnung einzelner oder weniger Regierender die gesamte Menge des Volkes nicht automatisch auch zu denen gehört, von denen die Geschicke der Bürgerschaft abhängen. Auch Könige und Aristokraten tun laut Spinoza gut daran, das Wohl des Volkes und den Willen des Volkes weitgehend zu berücksichtigen, zumindest empfiehlt er ihnen dies als einzigen Weg, diese beiden in sich leicht instabilen Staatsformen so auszugestalten, dass sie vor einem Umsturz durch das Volk weitgehend gefeit sind. Aber dennoch bleiben in diesen beiden Staatsformen Regierende und Regierte verschieden oder getrennt, wodurch die aggregierte Macht, die am Ursprung des Staates steht, nicht die Macht ist, über die die Machthaber ganz verfügen können. In der Demokratie dagegen sind die Macht des Volkes und die Macht des Staates „uneingeschränkt“ deckungsgleich, denn die Menge oder *multitudo* ist als solche der faktische Souverän, da alle offiziellen Mitglieder des Staatsvolks „einen rechtlichen Anspruch auf das Stimmrecht in der Obersten Versammlung und auf Zugang zu Staatsämtern“ haben (ebd.).

Groteskerweise bietet nun das Fragment des Demokratie-Kapitels nach diesen hinführenden Bestimmungen wenig Weiterführendes. Auf den wenigen verbleibenden Seiten führt Spinoza aus, wer alles nicht zur *multitudo* zählt und verstrickt sich in Begründungen, warum Frauen nicht dazugehören, was an „ihrer Schwäche“ (TP XI:4) liege, wieso sie „von Natur aus nicht ein gleiches

---

<sup>8</sup> Der *Politische Traktat* (= TP) wird mit Angabe der Kapitel- und Paragrafenzahl nach der Übersetzung von W. Bartuschat (Spinoza 2004) zitiert.

Recht haben wie Männer“ (ebd.).<sup>9</sup> Dass diese Sätze zur Exklusion des werkbio-graphisch gesehen letzte Wort Spinozas zum Thema Demokratie geblieben sind, bleibt eine große Ironie seines Werks.

Dem demokratischen, gar radikaldemokratischen Charakter des *Tractatus politicus* kommt man an diesen dürren Stellen nicht auf die Spur. Er zeigt sich vielmehr eher in den vorderen, offiziell den anderen Regierungsformen gewidmeten Kapiteln. Denn dort wird schon im systematischen Auftakt, vor der Differenzierung der Staatsformen, die Frage nach dem „Zweck des staatlichen Zustands“ mit „Frieden und Sicherheit des Lebens“ geantwortet. Damit ergibt sich eine funktionale Bewertung: „Folglich ist jener Staat der beste, in dem die Menschen ihr Leben in Eintracht verbringen und in dem die erlassenen Rechtsgesetze unangetastet aufrechterhalten bleiben.“ (TP V:2) Hinter der harmlosen Formel von der „Eintracht [concordia]“ liegen allerdings starke Anforderungen an Nichtwillkür und die weitgehende Nachvollziehbarkeit und Transparenz von Staatsführung (vgl. TP VI:16); die Lebenserhaltung wird ausdrücklich als über das bloße Überleben hinausgehend bestimmt (vgl. TP V:5); schließlich ist die Idee der Stabilität der Rechtsordnung eine, die Spinoza wohl sehr bewusst mit einem theologischen Terminus auflädt, wenn er sagt, die Selbsterhaltungsfähigkeit, Stabilität und Regenerationsfähigkeit einer vernünftigen und funktionierenden Ordnung könnten diese „ewig [aeternum]“ (TP X:10) werden lassen.

Der *Tractatus politicus* ist damit ein eminenter Fall Politischer Philosophie eines besonderen Typs: Sie stellt allgemeine, in einem weiten Sinn des Wortes ontologische Behauptungen über den Status und die prinzipielle Möglichkeit von kollektiver Ordnung auf und prüft dann unter Bezug auf spezifische politische Arrangements die institutionellen Faktoren, die die nötige Ordnung möglich und dauerhaft machen können.

Welche Faktoren sind dies nun konkret? Das eindeutige Kernproblem ist die Rolle des Volkes. Da Spinoza – ganz ähnlich wie Hobbes – auch in dieser letzten Schrift die Entstehung des Staates als Aggregation von Macht und Recht der Einzelnen und die Koordination der *multitudo* versteht, sind für ihn, ganz definitorisch, das Recht und die Macht des Staats identisch mit dem Recht und der „Macht der Menge [multitudinis potentia]“ (TP II:17). Damit werden alle Staatsorganisationsprobleme zu Fragen der Organisation dieser Machtbasis der Ordnung im Ganzen. Das gesamte Ordnungsproblem wird hier, könnte man sagen, zum Volksproblem. Spinoza weiß sehr wohl, dass die *multitudo*, unter widrigen Bedingungen und unklug regiert, ein höchst gefährlicher Machtfaktor sein kann. Aber *multitudo*-freundlich, *demos*-zentriert und damit in einem allgemeineren, vor-in-

---

<sup>9</sup> Für weiterführende Diskussionen vgl. Lloyd (2009) und Saar (2013a), 72–75 u. 343–345.



stitutionellen Sinne pro-demokratisch ist diese Politische Theorie, da sie alle Phänomene des Politischen als Probleme des Volkes identifiziert und behandelt und von dort her auf eine weitgehende Inklusion, weitgehende Autonomie und weitgehende Handlungsfähigkeit aller Bürger drängt. Politik steht und entsteht auf dem Grund der Macht des Volkes, kluges und gutes Politik-Machen rechnet mit diesem Grund (und verleugnet ihn nicht) und nutzt ihn zur Selbststabilisierung der staatlichen Ordnung (und setzt ihm keine externe Herrschaftsstruktur entgegen).

## 2

Es sollte nach den bisherigen referierenden Bemerkungen klar sein, dass es nicht ganz einfach ist, Spinozas Theorie der Demokratie dingfest zu machen und in die üblichen kategorialen Raster einzuordnen. Nicht nur ist der Gebrauch des Wortes *democratia* bei ihm instabil und unterbestimmt; außerdem stehen eher normative und eher funktionale Bestimmungen nebeneinander, auch scheinen sich die politischen Schriften in ihrer unterschiedlichen Betonung der freiheitsgarantierenden Rolle der demokratischen Ordnung (im *Tractatus theologico-politicus*) und der überragenden Rolle der Sicherheit als politischem Wert (im *Tractatus politicus*) nur schwer versöhnen zu lassen. Die von Steven Smith aufgeworfene Frage, „was für eine Art von Demokrat“ Spinoza eigentlich sei, ist angemessen, denn die Schriften selbst beantworten sie nicht eindeutig.<sup>10</sup>

2.1. In den neueren Debatten um das Ziel von Spinozas Politischer Philosophie zeigt sich diese Problematik auf eindringliche Weise; hier stehen sich mehrere Lesarten eher unversöhnlich gegenüber. In der ersten wird Spinoza eindeutig in der Tradition eines frühliberalen, freiheitsbezogenen Denkens der unaufhebba- ren Rechte des Individuums situiert. Damit wird die frühzeitliche Forderung der Emanzipation von den staatlichen und religiösen Autoritäten in den Vordergrund gestellt. Die erwähnte herrschaftskritische Seite von Spinozas rationalem Denken eines Staates, der aus Übereinkunft und Zustimmung entsteht, macht seine Politische Philosophie zu einer Theorie politischer Freiheit und des Rechts auf individuelle Selbstentfaltung, die direkt zu bestimmten institutionellen Formen, wie der Gewährung und Sicherung individueller Rechte, führt.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Smith (2005), vgl. zu dieser Debatte zuletzt Steinberg (2010).

<sup>11</sup> Vorschläge in diese Richtung unterbreiten Den Uyl (1983), Smith (1997), tendenziell auch Israel (2001) und Bartuschat (2004).

In der zweiten, eher republikanischen Lesart sind diese Schutzrechte weniger der Zweck von Spinozas Argumentation als vielmehr Nebenprodukte einer umfassenderen Ordnungskritik, die auf die Aufhebung der Trennung von Herrschenden und Beherrschten, die notwendigerweise eine Art von politischer Entfremdung zur Folge hat und auf die Vision gesellschaftlicher Selbstorganisation zuläuft.<sup>12</sup> Antonio Negri, der wohl prominenteste und radikalste Vertreter dieser Deutungsoption, sieht bei Spinoza deshalb keine Theorie der Staatsform Demokratie, sondern eine Überwindung der Differenz von Staat und Volk und damit eine Überwindung der Idee einer Staatsform selbst: „[C]ompared to the traditional classification of forms of government, the Spinozian definition of democracy is the definition of ‚non-government‘ [...] [I]t is not limited to any Constitution [...] but rather it constantly transcends them all dynamically [...] Spinozian democracy, therefore, is not a form of government but rather a social activity of transformation“.<sup>13</sup>

Auf der Grundlage der rekonstruktiven Ausführungen im vorherigen Abschnitt lässt sich diese Differenz leicht abmildern. Es wäre absurd zu leugnen, dass Spinoza auch Argumente für und wider die Demokratie als eine spezifische Staatsform mit spezifischen Eigenschaften entwickelt und dass ihn die interne Reformierbarkeit und Stabilisierung von Ordnungsstrukturen brennend interessieren. Die protoliberalen Elemente seiner Staatsphilosophie lassen sich genau hier finden, denn der Schutz des Individuums vor autoritärer Bevormundung und vor ungerechtfertigten Übergriffen seitens der staatlichen Stellen sind nur in einem mehr oder weniger rationalen Gefüge von Institutionen gegeben, wie sie später in der liberalen Tradition vielfach gefordert werden. Allerdings ist es auch nötig zuzugestehen, dass Spinozas Porträt funktionierender und wirksamer Politik in Übereinstimmung mit Wille und Wohl des Volkes genau den individualistischen Zuschnitt nicht aufweist, den der klassische Liberalismus, oft gepaart mit naturrechtlichen Argumenten, meistens besitzt. Der einzelne Bürger mit seinen unverbrüchlichen Rechten ist für ihn nicht der zentrale Bezugspunkt. Spinoza scheint hier ein anderes Bild vorzuschlagen, das allerdings wohl kaum mit der klassisch-republikanischen Vorstellung vom objektiven Gemeinwohl oder vom harmonischen Zusammenspiel der gesellschaftlichen Gruppierungen, die keiner übergeordneten Instanz mehr bedürfen, ganz zusammenpasst.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Wichtige Beiträge in diese Richtung stammen von Matheron (1969), Balibar (1985), James (1996, 2008), Gatens/Lloyd (1999) und Prokhovnik (2004).

<sup>13</sup> Negri (2004), 111.

<sup>14</sup> Eine treffende Charakterisierung von Machiavellis und Spinozas Umdeutung der Idee des *summum bonum* gibt Del Lucchese (2009), 23–38.

Der spezifische systematische Vorschlag, der in Spinozas politischen Schriften enthalten sein könnte, ist womöglich weniger begrenzt, als es die liberalen, aber weniger entgrenzt, als es die republikanischen Lesarten zulassen. Gute Politik erschöpft sich für ihn weder in einer fixierten institutionellen Form noch überschreitet sie notwendigerweise jede Form der Institutionalisierung. Es dürfte plausibler sein, Spinoza eine komplexe, spannungsreiche Konzeption der Wirksamkeit institutioneller Zusammenhänge zuzuschreiben, und die enorme Detailgenauigkeit seiner Vorschläge auf dieser Ebene bestätigt dies. Das Gelingen politischer Ordnungsstrukturen beruht sowohl auf ihrem Strukturierungserfolgen wie auf ihrer Lebensfähigkeit, d. h. sowohl auf ihrem rationalen Charakter in Bezug auf die Herstellung von Stabilität und Sicherheit wie auf ihrer Verkörperbarkeit in sozialen Rollen und zivilen Beziehungen: Politische Institution und gesellschaftliche Dynamik sind die beiden notwendigen Pfeiler, die eine *civitas* stabilisieren und im besten Fall „ewig“ (s. o.) wahren lassen.

Ein erstes Zwischenergebnis in Sachen Demokratietheorie lautet also, dass Spinoza den Doppelcharakter demokratischer Ordnung als den einer Staats- und einer Lebensform artikuliert hat; er beschreibt (und verteidigt) den harten institutionellen Kern dieser Regierungsform und verweist zugleich auf ihre vor- oder nichtinstitutionelle Seite im Leben und Wirken des Volkes.<sup>15</sup> Weder wird die rechtliche oder institutionelle Dimension der Demokratie als einer besonderen Form von politischer Organisation verabsolutiert, noch wird die Selbstorganisationskraft des Volkes jenseits der Institutionen überschätzt. Diese beiden Seiten mögen sich in einer Spannung zueinander befinden, aber diese lässt sich weder in Richtung einer starren Ordnungsstruktur noch in die Richtung einer reinen gesellschaftlichen Dynamik ganz auflösen. Die (institutionelle) Begrenzungs- und die (soziale) Entgrenzungsbewegungen gehören beide konstitutiv zum Leben der Demokratie, so wie Gesetze nur „intakt bleiben“, wenn sie gleichzeitig „in der Vernunft und in der den Menschen gemeinsamen Affektivität ihre Stütze haben“ (TP X:9).

2.2. Spinozas Behandlung der Demokratie ist strukturiert durch seinen Begriff der Menge, der *multitudo*, und die wichtigste einzelne Formel seiner Politischen Philosophie im ganzen dürfte die Rede von der *potentia multitudinis*, der Macht der Menge, sein. Interessanterweise gibt Spinoza diesem überlieferten Begriff eine neue, überraschend positive Konnotation. In den Texten etwa von Tacitus oder Titus Livius stand *multitudo* meistens in der Nähe von *plebs* oder *vulgus* und evozierte das Massenhafte und Unkontrollierbare der Volksmenge. Hobbes stellt die

---

<sup>15</sup> Vgl. ausführlicher hierzu Celikates (2006) und Saar (2013a), 176–181.

Menge ganz explizit als uneinheitliche Gegenfigur der Einheitsfigur des Volkes entgegen (*populus* bzw. *people*).<sup>16</sup>

Spinoza dagegen stützt sich terminologisch allein auf den Grundbegriff *multitudo* für die Menge an Bürgern im Staat, auch nach dem Zusammenschluss. Sie ist für ihn der grundlegende politische Akteur, der Herrschaft möglich macht, da die Herrschaftsfähigkeit, das Recht zu herrschen der Herrscher, „durch die Macht der Menge definiert wird“ (TP II:29).<sup>17</sup> Die Macht des Staates oder der höchsten Autorität (*summa potestas*) ist nichts anderes als die delegierte oder verliehene akkumulierte Macht der Menge oder Bürgerschaft. Dies ist, könnte man sagen, Spinozas machttheoretische und dynamische Reinterpretation der Gesellschaftsvertragskonzeption, die bei ihm und im Gegensatz zu Hobbes weniger einen Status (des Souveräns) begründet, als dass sie eine faktische Handlungsfähigkeit an einer zentralen Stelle konstituiert: Souverän ist, wer sich auf Gehorsam und damit auf gleichgerichtetes kollektives Handeln verlassen kann, wer effektiv über die Kräfte und Fähigkeiten seiner Untertanen verfügt. In einer Demokratie verfügt die Menge als Ganze über ihre eigenen akkumulierten Kräfte in Übereinstimmung mit den selbstgegebenen Regeln und Regierungszielen, denen sich alle Bürger vorab verpflichtet haben. Die *multitudo*, die Menge oder das Volk im Ganzen, und nicht mehr der Souverän nimmt also in dieser Politischen Philosophie die Zentralposition ein: Sie ist Grund der Herrschaft, grundlegendes Objekt oder Gegenüber der Regierung und im offiziell-demokratischen Fall sogar aktives Subjekt politischer Entscheidung.

Über die genauen systematischen Implikationen dieser grundbegrifflichen Entscheidung herrscht in der breiten wissenschaftlichen Debatte um Spinozas Politische Philosophie keine Einigkeit, und es mag an dieser Stelle genügen zu erwähnen, dass sowohl der genaue ontologische Status der *multitudo* als eines Quasi-Akteurs wie die eher methodische Frage danach, wie sich ihre Einheitlichkeit feststellen lassen könne, umstritten sind.<sup>18</sup> Aber auch die Frage nach dem politischen Potenzial der Menge ist strittig, denn es finden sich sowohl Passagen, in denen Spinoza die Bedeutung der – meist qualifiziert: „freien“ (vgl. TP V:6) – Menge für die Konstitution eines freien Gemeinwesens herausstellt, als auch zahlreiche Warnungen vor ihrer Wankelmütigkeit, Verführbarkeit und Gewalttätigkeit (vgl. TP VII:4 u. 30). In diesem Punkt haben sich deshalb Lesar-

<sup>16</sup> Die entsprechenden Ausführungen finden sich in Kap. 6 u. 12 von *De Cive* oder in Kap. 16 des *Leviathan*; vgl. dazu Saar (2013b).

<sup>17</sup> Vgl. den hervorragenden Kommentar von Hindrichs (2014).

<sup>18</sup> Zur Debatte um den Begriff der *multitudo* vgl. Yovel (1985), Montag (1999), Balibar (2001a), Hindrichs (2006b) und zuletzt Kwek (2014).

ten als plausibel erwiesen, die Spinoza eine grundlegende Ambivalenz in Bezug auf die Menge zuschreiben, wie es am prominentesten von Etienne Balibar getan wurde.<sup>19</sup> Spinoza kann demnach beides, das Gefährlich-Massenhafte und das Zutraglich-Selbststabilisierende des Volkes als eines handelnden politischen Akteurs artikulieren; und er hatte nach Auskunft der biographischen Quellen auch in seiner eigenen Lebenszeit Erfahrungen mit Phasen mobhafter Gewalt wie mit populärer Verteidigung der Freiheit machen können.<sup>20</sup>

Es ist sinnvoll, diese eher exegetische Problematik auch als systematische Frage einer Philosophie der Demokratie nach Spinoza zu betrachten. Eine solche Theorie würde, dies mag zunächst trivial klingen, Spinoza darin folgen, die Fragen nach der Legitimität und Funktionalität politischer Herrschaft in Begriffen derjenigen Instanz zu stellen, auf die sie sich richtet, nämlich des Volkes oder der Menge der Bürger. Nach der Demokratie fragen bedeutet dann, nach der Rolle der Menge oder des Zusammenschlusses der Bürger zu fragen, die erst zusammen diejenige Struktur ausmacht, deren konkrete Regierung, Verwaltung und Organisation überhaupt an jemanden delegiert werden kann. In einer solchen Theorie wird in der Tat die Frage „wer ist das Volk?“ zur ersten, zur Grundfrage der Demokratie, und sie führt direkt zu Fragen nach Handlungsfähigkeit, institutioneller Rahmung, nach Verfassung und Verfassbarkeit des demokratischen Impulses.

Der besondere spinozistische Akzent liegt in der Bestimmung des Volkes als *multitudo*. Während viele andere Stränge der Demokratietheorie eine Einheitsunterstellung zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen zur Möglichkeit des Staates (und einer demokratischen Regierung) gemacht haben, liegt hier ein Alternativvorschlag vor: Die Menge ist Vielheit und kann Vielheit bleiben, solange sie zusammen handelt, Macht aggregiert und zusammenbringt (und diese damit zum Wachsen bringt). Sie muss nicht notwendigerweise geteilte Werte, Identitäten oder Kultur haben, bevor sie zur politischen Instanz werden kann. In der Logik der hier vorgestellten Überlegungen ist es sogar eher umgekehrt. Aus der Handlungsfähigkeit oder aus dem Zusammenhandeln heraus erwächst erst diejenige (schwache) Identität der Menge als eines Handlungssubjekts. Diese reicht Spinoza zufolge völlig aus, um einen Staat zu machen, auch ohne die Repräsentation und Vereinheitlichung durch einen Souverän, wie es Hobbes noch gefordert hatte.

Spinoza stünde so gesehen am Ursprung eines alternativen Strangs der westlichen Demokratietheorie, der die Uneinheitlichkeit oder Diversität des Volkes nicht nur zulässt, sondern sogar begrüßt, weil erst das Zusammenkommen viel-

---

<sup>19</sup> Balibar (2001b).

<sup>20</sup> Vgl. für Nachweise Montag (1999).

facher und vielfältiger Kräfte und Fähigkeiten die Macht des so zustande kommenden politischen Gesamtkörpers steigern wird. Demokratische Politik wird demnach immer und unauslöschlich vielfältig und uneinheitlich, Demokratie immer heterogene Demokratie sein, d. h. eine Form von Politik, die nicht vom Geteilten ausgeht, sondern ein Gemeinsames erst herstellt.<sup>21</sup> Daraus folgt sicher nicht, wie es einige der extremdemokratischen Lesarten nahe legen, dass unter Bedingungen der Demokratie jede Politik friedlich und fair verlaufen wird oder dass die *multitudo* in sich anti-autoritär und inklusiv sei.<sup>22</sup> Dies gilt, wie in Spinozas Philosophie generell, nur unter den richtigen Bedingungen, nämlich weitgehender politischer Freiheit und in Räumen, in denen die politischen Akteure nicht grundsätzlich von ihren affektiven Impulsen beherrscht sind. Dazu müssen die Bürger zu selbsttätigem Handeln und zu Überlegung und Deliberation in der Lage sein, wofür Spinoza als skeptischer Republikaner eine mehr oder weniger rationale und durchsetzungsfähige Rechtsordnung für unerlässlich hält.

2.3. Spinozas Demokratietheorie ist also nicht ganz leicht zu greifen; sie ist weder eine klassische normative Theorie der Gleichheit und Freiheit der Bürger im Staat noch eine rein funktionale Konzeption der institutionellen Voraussetzungen politischer Ordnung und Stabilität. Sie verwendet zwar freigiebig Topoi und Argumentationen aus diesen beiden Theorieformen, kombiniert sie allerdings in einer realistisch-analytischen Weise mit der dichten Beschreibung desjenigen zentralen Akteurs, den Spinozas Politische Philosophie ins Zentrum stellt, der *multitudo*, und mit einem geltungs- bzw. konstitutionstheoretischen Argument, das alle politische Herrschaft auf ihren Grund in der Macht der Menge zurückführt.

Die Kombination dieser Elemente macht Spinozas radikale, allerdings eher implizite als explizite Parteinahme für die Demokratie aus. Diese entspricht nicht nur der natürlichen Freiheit der Bürger am besten (nach dem gegen Hobbes gerichteten politischen Hauptargument aus dem *Tractatus theologico-politicus*), nicht nur ist sie als Organisationsform politischer Herrschaft grundsätzlich zu außerordentlicher Stabilität fähig (nach dem institutionentheoretischen Argument aus dem *Tractatus politicus*) und (nach der universalistischen These der *Ethik*) als eine Form rationaler, gewollter Ordnung rekonstruierbar. Demokratie, als eine nicht-hierarchische, aus der Zustimmung der Individuen geborene und

---

<sup>21</sup> Für einen Überblick über Momente „heterogener Demokratie“ in der aktuellen Demokratietheorie vgl. Saar (2014), für ein prägnantes Beispiel Honig (2009).

<sup>22</sup> Vgl. besonders die euphorische Bezugnahme auf den Topos der „absoluten Demokratie“ der Multitude bei Hardt/Negri (2002), 416, u. dens. (2004), zur Kritik Rebenitsch (2011) u. Saar (2013a), 168–190.

von ihr aufrechterhaltene gesellschaftliche Struktur, entspricht auch auf einer ganz grundsätzlichen Ebene den grundlegenden Eigenschaften und Fähigkeiten menschlicher Akteure und ihren Weisen des Zusammenlebens. Dies bedeutet nichts anderes als dass, was bei einem Denker des 17. Jahrhunderts nicht überraschen darf, Spinozas Politische Philosophie gerahmt und informiert ist von ontologischen Überlegungen.<sup>23</sup> Dies gilt im besonderen Maße für seine hier rekonstruierte Perspektive auf Demokratie, die sowohl in ihrem methodischen Zugriff als auch ihren Ergebnissen ontologisch verfasst ist, d. h. mit dem „Sein“ oder der „Natur“ der Objekte, auf die sie sich bezieht, argumentiert.

Allerdings stehen nicht nur in der theoretischen Philosophie der Gegenwart ontologische Argumente unter besonderem Dogmatismusverdacht und entsprechend hohem Rechtfertigungsbedarf, es dürfte auch in der Politischen Philosophie keinen geringen Preis haben, etablierte Grenzziehungen zwischen deskriptiven, normativen und kategorialen Argumentationsformen umstandslos einzuziehen. Nun kennt aber die neuere Sozialtheorie von Arendt über Castoridis bis Latour ohnehin ausgearbeitete Ontologien des Politischen und Sozialen. Außerdem verdichten sich in der jüngeren Zeit die Anzeichen für eine veritable „ontologische Wende“ auch in der Politischen Theorie und Politischen Philosophie.<sup>24</sup> Spinoza ist hierfür ein aussichtsreicher Stichwortgeber, und seine Theorie der Demokratie ist hierfür besonders einschlägig: Denn sie ist organisiert um ein grundlegendes Bewegungsprinzip, aus dem sich politische Problematiken und Möglichkeiten ergeben, nämlich um Macht (oder *potentia*); sie fragt nach den allgemeinen Gesetzen oder Regelmäßigkeiten in der Herstellung und Veränderung von Ordnungsstrukturen; und sie interessiert sich für die Effekte, die politische Arrangements für (und auf) die beteiligten Objekte und Subjekte haben. Dies sind ontologische Fragen, da sie das „Wesen“ oder die „Natur“ politischer Akteure und Gegenstände betreffen. Und für die philosophische Analyse der Demokratie führt sie nach Spinoza zwangsläufig zu Fragen nach jener aggregierten, in ihrer Identität offenen und sich in Handlungskontexten erst realisierenden politischen Entität namens *multitudo* oder Volk.

Genau hier dürfte das größte Anregungspotential dieser altehrwürdigen, aber ungewöhnlichen Konzeption liegen – denn sie drängt als Philosophie der Demokratie darauf, die Demokratie anders denn als reines Koordinationspro-

---

<sup>23</sup> Zum Verhältnis von Ontologie und Politik bei Spinoza vgl. Bartuschat (1984) und Saar (2013a), 418–422.

<sup>24</sup> Zur „ontologischen Wende“ in der Politischen Philosophie und Politische Theorie vgl. White (2000), Strathausen (2009), Coole/Frost (2010), und – für die deutschsprachige Debatte maßstäbesetzend – Marchart (2010).

blem zwischen Akteuren oder als institutionelle Folge von Statuszuschreibungen und Rechten zu denken. Sie motiviert nicht dazu, mysteriöse Kollektivsubjekte mit angeblich substanziellen Identitäten (wie Volk im essentialistischen Sinne, als Nation oder Volksg Geist) zu postulieren, sondern nach den Dynamiken und Interaktionsformen zu fragen, die Einzelne zu Teilen von vorübergehenden Kollektiven und temporär zusammen handelnden Verbänden machen. Gegen den klassischen und über den politischen Liberalismus auch in die heutige Politische Philosophie transponierten und dort wohl ungebrochen dominanten individualistischen Grundzug des Politischen Denkens opponiert eine von Spinoza her inspirierte Philosophie der Demokratie durch eine holistischere, kollektivitätsorientierte Untersuchung der Formen des Zusammenseins, Zusammenlebens und Zusammenhandelns.

So zeigt sich in Spinozas Philosophie der Demokratie der Einsatz eines Denkens, das ganz ähnlich wie seine Ontologie und Epistemologie vom Ganzen oder Umgreifenden ausgeht und damit einen holistischen oder „transindividuellen“, über die individuelle Perspektive hinausgehenden Charakter besitzt, aber nicht in einen antiindividuellen Kollektivismus verfällt.<sup>25</sup> Spinozas Politische Philosophie enthält, so die hier leitende Unterstellung, das theoretisch noch unausgeschöpfte Versprechen eines nicht-klassischen und nicht-liberalistischen Denkens der Demokratie, das weder die vereinzelt politischen Subjekte noch ihr Aufgehen in einem angeblich homogenen Kollektiv verabsolutiert, sondern den Zwischenraum und die Interaktion, man könnte auch sagen: die genuin demokratische Erfahrung des Politischen, in den Vordergrund stellt.

## Literatur

- Balibar, E. (1985), *Spinoza et la politique*, Paris.
- Balibar, E. (1997), *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, Delft (= *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* 71).
- Balibar, E. (2001a), *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*, in: Senn, M., u. Walther, M. (Hg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zürich, 105–137.
- Balibar, E. (2001b), *Spinoza, der Anti-Orwell. Die Ambivalenz der Massenängste [1985]*, in: ders., *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg 2006, 51–92.
- Bartuschat, W. (1984), *The Ontological Basis of Spinoza's Theory of Politics*, in: de Deugd, C. (Hg.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam u. a., 30–36.

---

<sup>25</sup> Vgl. Balibar (1997).



- Bartuschat, W. (2010), Die Freiheit zu philosophieren. Baruch de Spinozas „Theologisch-politischer Traktat“, in: *Merkur* 64, 751–758.
- Bartuschat, W. et al. (Hg.) (2014), *Naturalismus und Demokratie. Spinozas „Politischer Traktat“ im Kontext seines Systems*, Tübingen.
- Brunkhorst, H. (2000), *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, München.
- Celikates, R. (2006), *Demokratie als Lebensform. Spinozas Kritik des Liberalismus*, in: Hindrichs (2006a), 43–65.
- Coole, D., u. Frost, S. (Hg.) (2010), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham.
- Del Lucchese, F. (2009), *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation*, London.
- Den Uyl, D. (1983), *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Assen.
- Gatens, M., u. Lloyd, G. (1999), *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, London.
- Hardt, M., u. Negri, A. (2002), *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt am Main u. New York.
- Hardt, M., u. Negri, A. (2004), *Multitude. Krieg und Demokratie im Zeitalter des Empire*, Frankfurt am Main u. New York.
- Hinrichs, G. (Hg.) (2006a), *Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, Heidelberg.
- Hindrichs, G. (2006b), *Einleitung: Die Macht der Menge – der Grundgedanke in Spinozas politischer Philosophie*, in: ders. (2006a), 13–40.
- Hindrichs, G. (2014), *Das natürliche und das staatliche Recht oder: Spinozas Begründung der praktischen Vernunft (Kap. 2)*, in: Bartuschat et al. (2014), 21–44.
- Honig, B. (2009), *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*, Princeton, N. J.
- Israel, J. (2001), *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford.
- Israel, J. (2004), *The Intellectual Origins of Modern Democratic Republicanism (1660–1720)*, in: *European Journal of Political Theory* 3.1, 7–36.
- James, S. (1996), *Power and Difference: Spinoza's Conception of Freedom*, in: *Journal of Political Philosophy* 4.3, 207–228.
- James, S. (2008), *Democracy and the Good Life in Spinoza's Philosophy*, in: Huenemann, C. (Hg.), *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, Cambridge, 128–164.
- Jörke, D. (2010), *Spinoza*, in: Breit, G., et al. (Hg.), *Demokratietheorien. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Schwalbach am Taunus, 98–102.
- Kwek, D. (2014), *Power and the Multitude: A Spinozist View*, in: *Political Theory* (online before print, 9.7.), doi: 10.1177/0090591714537080.
- Lloyd, G. (2009), *Dominance and Difference: A Spinozistic Alternative to the Distinction Between „Sex“ and „Gender“*, in: Gatens, M. (Hg.), *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, University Park, Penn., 29–42.
- Marchart, O. (2010), *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin.
- Matheron, A. (1969), *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris.
- Montag, M. (1999), *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*, London.
- Montag, W., u. Stolze, T. (Hg.) (1997), *The New Spinoza*, Minneapolis.
- Negri, A. (2004), *Democracy and Eternity in Spinoza*, in: *Subversive Spinoza: (Un)contemporary Variations*, Manchester, 101–112.
- Prokhovnik, R. (2004), *Spinoza and Republicanism*, New York.

- Rebentisch, J. (2011), Masse – Volk – Multitude. Überlegungen zur Quelle demokratischer Legitimität, in: *WestEnd* 11.2, 3–18.
- Reitz, T. (2014), Der Politische Traktat in der gegenwärtigen Diskussion, in: Bartuschat et al. (2014), 171–202.
- Saar, M. (2013a), Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza, Berlin.
- Saar, M. (2013b), „Multitude“ oder Volk? Neubestimmungen des Subjekts demokratischer Politik, in: Buchstein, H. (Hg.), *Die Versprechen der Demokratie*, Baden-Baden, 89–104.
- Saar, M. (2014), Heterogene Demokratie, in: *Philosophische Rundschau* 61.3, 183–205.
- Skinner, Q. (2002), Meaning and Understanding in the History of Ideas (1969), in: ders., *Visions of Politics*, 1: Regarding Method, Cambridge u. New York, 57–89.
- Smith, S. (1997), Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity, New Haven.
- Smith, S. (2005), What Kind of Democrat was Spinoza?, in: *Political Theory* 33.1, 6–27.
- Spinoza, B. de (1986), Briefwechsel, übers. v. Gebhardt, C., hg. v. Walther, M., Hamburg.
- Spinoza, B. de (1999), Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, dt./lat., übers. u. hg. v. Bartuschat, W., Hamburg [E].
- Spinoza, B. de (2004), Politischer Traktat, dt./lat., übers. u. hg. v. Bartuschat, W., Hamburg [TP].
- Spinoza, B. de (2012), Theologisch-politischer Traktat, übers. u. hg. v. Bartuschat, W., Hamburg [TTP].
- Steinberg, J. (2010), Benedict Spinoza: Epistemic Democrat, in: *History of Philosophy Quarterly* 27.2, 145–164.
- Strathausen, C. (Hg.) (2009), *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics*, Minneapolis.
- White, S. (2000), *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, N.J.
- Yovel, Y. (1985), Spinoza: The Psychology of the Multitude and the Uses of Language, in: *Studia spinozana* 1, 305–330.