

THOMAS HOBBS

Wissenschaftliche Friedensphilosophie und vertragliche Staatsbegründung

VON WOLFGANG KERSTING

Im 17. Jahrhundert veränderten sich die philosophischen Grundlagen des politischen Denkens mit einem Schlag. Das radikal umgestellte Selbst- und Weltverständnis des neuzeitlichen Menschen verlangte nach neuen Formen der politischen Reflexion und Legitimation. Die Neubegründung der politischen Philosophie ist das Werk des englischen Philosophen Thomas Hobbes (1588–1679). Er hat in seinen ›Elements of Law Natural and Politic‹ von 1640, in der ›Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De Cive‹ von 1642 und insbesondere im ingeniosen ›Leviathan‹ von 1651 eine strikt individualistische Philosophie entwickelt, die den politischen Aristotelismus aus Ethik und Politik vertreibt und dem christlichen Naturrechtsdenken den philosophischen Garauß macht. Der dadurch hervorgerufene Kulturbruch war so tiefgreifend, daß in der praktischen Philosophie der Moderne fortan sowohl auf das metaphysische Einverständnis mit einer teleologisch verfaßten Natur als auch auf eine theistische Fundierung von Legitimation und praktischer Wahrheit verzichtet wird. Indem sie die praktisch-politischen Konsequenzen der modernitätsspezifischen Entzauberung unserer tradierten Welt- und Menschensicht unerschrocken entfaltet, wird Thomas Hobbes' politische Philosophie zu einem der bedeutendsten Zeugnisse der neuzeitlichen menschlichen Selbstermächtigung, die nach der Entmachtung von Natur und Gott in die vakante Systemstelle drängt und den Menschen selbst zur Grundlage allen Denkens und Handelns, zum Maß alles Richtigen und Legitimen und zum Ziel allen individuellen und kollektiven Bestrebens macht.

Hobbes' revolutionäre Neubegründung der politischen Philosophie steht in enger Verbindung zu der Neuorientierung in der zeitgenössischen Metaphysik und Wissenschaft. Die methodologischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen seiner politikphilosophischen Konzeption sind durchgehend von den methodischen Vorstellungen und den Genauigkeitsidealen der modernen mathematischen Naturwissenschaften bestimmt. In den Begriffsformen, Problemstellungen und Rationalitätsmustern seiner politischen Philosophie spiegeln sich bereits die Signaturen der ökonomischen, kulturellen und politischen Modernität, reflektiert sich die rapide

Verbürgerlichung des gesellschaftlichen Lebens. Ihr Beweisprogramm steht im Schatten des konfessionellen Bürgerkriegs und gipfelt in einer Konzeption staatlicher Politik, die zum ersten Mal in der Geschichte die durch den ideologischen, moralischen und konfessionellen Pluralismus erheblich erschwerte Ordnungsstiftung einer Politik der Neutralisierung und Wahrheitsabstinenz anvertraut: nur ein selbst auf Wahrheit verzichtender, die neutrale Äquidistanz zu allen moralischen, religiösen und ideologischen Positionen nicht verlassender Staat kann Anspruch auf allgemeine Zustimmung erheben. Und ihre zentrale Erfindung, der rechtfertigungstheoretische Prozeduralismus, der dem traditionellen Wertobjektivismus das legitimitätsstiftende Einigungsverfahren rationaler, selbstinteressiert handelnder Individuen entgegenstellt, bildet bis in die Gegenwart das begründungstheoretische Herzstück von Politik und Philosophie. Schauen wir heute auf den ›Leviathan‹ und die ihn umgebenden anderen Stücke der Hobbesschen Philosophie zurück, dann erscheint uns der im berühmten Titelkupfer von 1651¹ veranschaulichte Vertrag, das 'Fiat' des staatschöpferischen neuzeitlichen Individuums, zugleich als Symbol und Mythos der gesamten politischen Moderne.

1. Politische Philosophie als philosophische Friedenswissenschaft

Hobbes war sich des revolutionären Charakters seines Denkens bewußt. Die Selbstinterpretation des Philosophen ist von Modernitätsstolz geprägt. Hobbes sieht sich mit seiner neubegründeten politischen Philosophie an der Spitze der wissenschaftlich-philosophischen Avantgarde seiner Zeit. Er versteht sich als der Galilei der Staatsphilosophie, als der Harvey der Lehre vom politischen Körper und seinen Bewegungen. Die mathematischen Naturwissenschaften seien, so heißt es im Widmungsbrief zu ›De Corpore‹ von 1655, eine „neue Sache“, im wesentlichen Galilei zu verdanken, der das Tor zum „physikalischen Zeitalter“ weit aufgestoßen habe, „jedoch ist die politische Philosophie dieses in einem weitaus größeren Maße; denn sie ist nicht älter als das Buch, das ich unter dem Titel ›De Cive‹ selbst geschrieben habe“ (CO, Widmungsbrief [fehlt in der deutschen Textausgabe]; OL, I, 3)². Die zahllosen Werke der alten Ethiker seien allesamt keine

¹ Zum Titelbild des ›Leviathan‹ vgl. R. Brandt: Das Titelblatt des *Leviathan*. In: W. Kersting (Hrsg.): Thomas Hobbes: *Leviathan*. Berlin 1996, 29–53.

² Bei Zitatangaben werden Hobbes' Werke folgendermaßen abgekürzt (die vollständigen bibliographischen Angaben finden sich im Literaturverzeichnis): OL = ›Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia‹; EW = ›The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury‹; HO = ›Vom Men-

„scripta scientifica“, nicht wahrhaft philosophisch und wissenschaftlich, sondern nur „scripta verbifica“, lediglich Geschwätz und leere Worte. Darum sei auch in der Geschichte der praktischen Philosophie bislang noch kein Fortschritt erzielt worden.

Als Beweis für diese These führt Hobbes die fortwährende Friedlosigkeit der Menschen an: Es fehle an einer Friedenswissenschaft, an einer Wissenschaft, die die Gesetze des menschlichen Verhaltens, die Ursachen von Krieg und Frieden und die Regeln des bürgerlichen Lebens studiere und auf dem Feld der menschlichen Angelegenheiten genauso verlässliches und nützlich Wissen produziere wie die mathematischen Wissenschaften auf ihrem Gebiet der Größenverhältnisse und der bewegten Körper. Niemand, so Hobbes, könne ernsthaft den Krieg wollen. Wenn es gleichwohl fortwährend Kriege gibt, dann könne das nur damit erklärt werden, daß es den Menschen an zuverlässigem Friedenswissen mangle. Kriege sind nur darum „möglich, weil man die Ursachen weder von Krieg noch von Frieden kennt; denn nur sehr wenige gibt es, die die Pflichten, durch welche der Friede Festigkeit gewinnt und erhalten wird, d. h. die wahren Gesetze des bürgerlichen Lebens, studiert haben. Die Erkenntnis dieser Gesetze ist die Moralphilosophie. Weshalb aber hat man diese nicht studiert, wenn nicht aus dem Grunde, weil es bisher hierfür keine klare und exakte Methode gab?“ (CO, 1, 7; 10). Die tödlichen Auseinandersetzungen zwischen den Menschen entspringen keinem bösen Willen, keiner Machtgier, keinem religiösen oder moralischen Fanatismus, auch nicht ungerechten Verhältnissen, sozialen Spannungen oder anderen materiellen Ursachen; sie sind allein Früchte moralphilosophischer und politikphilosophischer Inkompetenz, Konsequenzen einer ungenügenden Aufklärung über die maßgeblichen kausalen Zusammenhänge. Dieses Ausmaß an Wissenschaftsgläubigkeit und Methodenoptimismus weist Hobbes als Rationalisten reinsten Wassers und szientistischen Ethiker der ersten Stunde aus. Der Friede ist mit seiner Philosophie lehrbar, lernbar und machbar. Sie ist methodische Friedenswissenschaft, die die Bedingungen dauerhaften gewaltfreien Zusammenlebens freilegt und die Wege ihrer erfolgreichen Verwirklichung bestimmt. Angesichts der von der methodisch durchgeführten Friedenswissenschaft erwarteten kriegsbannenden Auswirkungen kann Hobbes seine politische Philosophie als segensreiches Unternehmen preisen, das den Nützlichkeitsvergleich mit jeder der zahlreichen neuen Erfindungen aushält. Denn welche Erfindung könnte nützlicher sein als die, die die Quelle

schen; CI = ›Vom Bürger‹; CO = ›Vom Körper‹; NR = ›Naturrecht und allgemeines Staatsrecht‹; L = ›Leviathan‹. Bei der Angabe der Textstellen wird die interne Zählung der Seitenangabe vorangestellt. Gelegentlich wird der Text der vorliegenden deutschen Übersetzungen leicht korrigiert.

allen vermeidbaren Übels gründlich verstopft und friedliche Lebensbedingungen für alle sichert? Und diese allernützlichste und allervorteilhafteste Erfindung ist der Staat, der nach dem Konstruktionsplan der wissenschaftlichen politischen Philosophie Hobbes' errichtete Leviathan.

Der Friedensphilosoph Hobbesschen Zuschnitts ist kein ohnmächtiger Prinzipienaufsteller und appellierender Moralist; er ist ein Zwillingbruder des Naturwissenschaftlers und des Ingenieurs. Wie der Naturwissenschaftler die Natur erforscht, um ihre Gesetze zu entdecken, die der findige Ingenieur in Werkzeugwissen umsetzt, mit dem sich die Menschen die Natur dienstbar machen können, so bereitet der Hobbessche Moral- und Politikphilosoph mit seiner Wissenschaft der menschlichen Natur, seiner Erkenntnis der Gesetze des menschlichen Verhaltens und der Grundregeln eines stabilen bürgerlichen Lebens ein wissenschaftlich solides Fundament für eine politische Friedentechnik, für die Herstellung des Friedensinstruments Leviathan. Die beiden Wissenschaften sind wissenschaftslogisch gleichartig, jedoch pragmatisch nicht gleichwertig. Dem Friedenswissenschaftler gebührt der Vorrang vor dem Naturwissenschaftler, der Friedentechniker rangiert vor dem Erfinder annehmlichkeitssteigernder Sachen, denn nur wenn Frieden herrscht, gibt es zivilisatorischen Fortschritt, können die Begierden luxurieren und sich verfeinern, können Wissenschaft und Kultur blühen. In Kriegszeiten jedoch ist das „menschliche Leben ... einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz“ (L XIII, 96).

2. Die theoretischen Grundlagen: Methode, Erkenntnis, Wissenschaft

Wie sieht nun die Methode aus, die die praktische Philosophie auf ein solides Fundament stellen soll? Welcher Erkenntnisbegriff liegt der Hobbesschen Friedenswissenschaft zugrunde? Die methodischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen seiner wissenschaftlichen Politik hat Hobbes weder im ›Leviathan‹ noch in ›De Cive‹ entwickelt. Sie finden sich in den ersten beiden Teilen von ›De Corpore‹, die mit „Computatio sive Logica“ (Rechnung oder Logik) und „Philosophia Prima“ (Erste Philosophie/Metaphysik) überschrieben sind. Diese beiden Grundlegungsabschnitte bilden die Präambel des triadischen Hobbesschen Systems; in ihnen gibt der Philosoph Rechenschaft über das methodische Vorgehen, die Grundbegriffe und das kategoriale Fundament seiner sich selbstbewußt an die Seite der Euklidischen ›Elemente der Geometrie‹ stellenden ›Elemente der Philosophie‹, deren erster Teil ›De Corpore‹ eine Theorie des physikalischen Körpers entwirft, deren zweiter Teil ›De Homine‹ diese Theorie auf die besondere Gegenstandsklasse Mensch anwendet und deren dritter, auf den ersten beiden Teilen systematisch aufbauender Teil ›De Cive‹ die Bürger-

werdung des Menschen im Staat verfolgt und die Regeln des bürgerlich-politischen Lebens ausbreitet.³

Wie seine Zeitgenossen hat Hobbes zwischen Philosophie und Wissenschaft keinerlei Unterschied gemacht. Philosophie ist wie Wissenschaft „das Werk der rechten Vernunft“; und dann geht die Vernunft recht zu Werke, wenn sie methodisch vorgeht, wenn sie sich sowohl in der Analyse des Gegenstandes als auch bei der systematischen Darlegung seines inneren Aufbaus von der Methode der kausal-genetischen Erklärung leiten läßt. Entsprechend sieht die Hobbessche Philosophiedefinition aus: „Philosophie ist die durch richtigen Vernunftgebrauch erworbene Erkenntnis der Wirkungen oder Erscheinungen aus ihren bekannten Ursachen oder erzeugenden Gründen und umgekehrt der möglichen erzeugenden Gründe aus den bekannten Wirkungen“ (CO 1.2, 6; OL I, 2).

Dieser Wissenschaftsbegriff bindet die Möglichkeit von Erkenntnis offenkundig an die kognitive Verfügbarkeit der Erzeugungs- und Entstehungsbedingungen des Gegenstandes. Nur das läßt sich erkennen, was aus Ursachen entstanden ist und sich als aus einfachen Elementen zusammengesetzt darstellen läßt. Damit wird die Theologie aus dem Kanon der philosophischen Disziplinen verdrängt. Geometrie, Politik und Physik werden alle durch ein und denselben Erkenntnisbegriff regiert, lassen sich gleichermaßen unter die Kategorie der Erzeugung und Herstellung, der Konstruktion und des Machens bringen, nicht jedoch die Gotteslehre. Denn Gott ist per definitionem un erzeugt und un geworden; Gott ist daher unverstehbar und aller menschlichen Erkenntnis entrückt. Hobbes' Philosophie ist das erste säkularisierte abendländische Erkenntnisssystem; in seiner Wirklichkeitslehre findet die Erste Ursache der metaphysischen Tradition keinen Platz mehr.

Die Methode des generativen Erkenntnisbegriffs ist nach Hobbes eine

³ Die Chronologie der Hobbesschen ›Elemente der Philosophie‹ entspricht keinesfalls der systematischen Abfolge ihrer Teile: zuerst wird ›De Cive‹ veröffentlicht (1642); dann ›De Corpore‹ (1655), dann ›De Homine‹ (1658). Das besagt aber nicht, daß Hobbes sowohl die Schrift über den Bürger als auch den ›Leviathan‹ von 1651 ohne methodologische und erkenntnistheoretische Vorklärung abgefaßt oder zwischen 1651 und dem Erscheinungsjahr von ›De Corpore‹ seine methodologische und erkenntnistheoretische Konzeption revidiert hätte. Seit den ›Elements of Law Natural and Politic‹ von 1640 hat Hobbes sich kontinuierlich der analytischen Methode und des generativen Erkenntnisbegriffs bedient; in der Schrift über den Körper hat er diese methodologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen seines Philosophierens nur zum ersten Mal umfassend dargestellt; der Plan, eine systematische Darstellung philosophischer Erkenntnis zu geben, verlangte eine explizite und systematisch eigenständige Behandlung der methodologischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen.

Art Vernunftrechnen, das Begriffsanalyse und Kausalanalyse parallelisiert. Seine Grundoperationen sind Subtraktion und Addition. Allerdings werden keine Zahlen addiert und subtrahiert, sondern Begriffe. Methodische Erkenntnisgewinnung, richtiger Vernunftgebrauch basiert auf Begriffsanalyse und Begriffssynthese, auf der Analyse komplexer Begriffe durch Abstraktion und Isolation der begrifflichen Teilelemente einerseits und ihrer methodisch geleiteten, konstruktiven Verknüpfung zu komplexeren Begriffen andererseits. Und in dem Maße, in dem durch dieses Verfahren die komplexen Begriffe unserer wissenschaftlichen und alltäglichen Beschreibungssysteme in ihrer internen logischen Struktur transparent werden, in dem Maße erschließt sich uns auch die interne kausale Gesetzmäßigkeit der in ihnen beschriebenen Welt. Ein solches begriffliches Rechenverfahren benötigt natürlich kenntliche Rechensteine, daher ist mit der wissenschaftlichen Erkenntnisbegründung notwendig Sprachkritik verbunden. Immer wieder hat Hobbes die semantische Unordentlichkeit der tradierten Philosophiesprache beklagt und die Notwendigkeit von klaren Bedeutungsfestlegungen betont. „Klare Wörter sind das Licht des menschlichen Geistes, aber nur, wenn sie durch exakte Definitionen geputzt und von Zweideutigkeiten gereinigt sind. Die *Vernunft* ist der *Schritt*, die *Mehrung der Wissenschaft* der *Weg* und die *Wohlfahrt der Menschheit* das *Ziel*. Und im Gegensatz dazu sind Metaphern und sinnlose und zweideutige Wörter wie *Irrlichter*, und sie dem Denken zugrunde legen heißt durch eine Unzahl von Widersinnigkeiten wandern, und an ihrem Ende stehen Streit und Aufruhr oder Ungehorsam“ (L IV, 37).

Aufgrund des generativ-konstruktiven Erkenntnisbegriffs weist sich Erkenntnis dadurch als wissenschaftlich begründete aus, daß sie sich als Geschichte der Erzeugung oder Herstellung ihres Gegenstandes aus seinen erzeugenden Gründen und einfachen Ursachen vorzutragen weiß. Damit wird die epistemische Qualität des Wissens eines Gegenstandes abhängig von der epistemischen Qualität des Wissens seiner nicht weiter zerlegbaren, im wissenschaftlichen Diskurs als letzte identifizierbaren Ursachen und Gründe. Haben wir ein sicheres Wissen von den Grundelementen, dann haben wir auch ein sicheres Wissen von den aus ihnen zusammengesetzten komplexen Gegenständen; haben wir hingegen kein sicheres Wissen von den Grundelementen, beruht unser Wissen von den Grundelementen auf nicht in Wissen überführbare Annahmen, dann teilt sich diese Hypothetizität auch dem Wissen von den komplexen Gegenständen mit.

Sicheres Wissen haben wir notwendig von den Grundelementen, die wir selbst herstellen, die in unserer eigenen Tätigkeit gründen und ohne diese Tätigkeit nicht wären. Daher gibt es demonstrative, streng beweisbare Erkenntnis von den Gegenständen der Geometrie, die wir selbst durch unsere Zeichnungen und Konstruktionen hervorbringen. Aber auch die Na-

turgegenstände können mit Hilfe dieses methodischen Vorgehens einer wissenschaftlichen Erkenntnis zugeführt werden. Nur ist diese Erkenntnis immer mit dem Vorzeichen einer nicht abzuschüttelnden Hypothetizität versehen. Wir können zwar den Aufbau der natürlichen Dinge begrifflich rekonstruieren, ihnen ein aus nicht weiter analysierbaren Grundbegriffen geknüpftes Netz überwerfen, das den logisch-kategorialen Rahmen für die empirische Erforschung ihrer Wirkungszusammenhänge bildet, aber eine streng beweisbare Darstellung des Naturgeschehens ist uns aufgrund unserer Unkenntnis der wirklichen Weltentstehungsursachen nicht möglich. Wir liefern in der Physik nach Hobbes' Vorstellung eine wissenschaftliche Nachschöpfung der Welt, ohne jedoch deren Abweichungsgrad vom Original je bestimmen zu können.

Wenn sichere Erkenntnis an die Herstellbarkeit aus bekannten, nicht weiter analysierbaren Grundelementen gebunden ist, dann kann auch in der politischen Philosophie sicherere Erkenntnis erreicht werden, denn die Gegenstände der politischen Welt entstammen wie die Figuren der Geometrie ebenfalls allein der menschlichen Willkür. „Politik und Ethik ... können a priori demonstriert werden; und zwar darum, weil wir die Prinzipien, durch die wir das Gerechte und Billige und sein Gegenteil, das Ungerechte und Unbillige erkennen, also die Ursachen der Gerechtigkeit, nämlich Gesetze und Verträge selbst machen“ (HO 10.5, 20; OL II, 94). Allerdings gewinnt die politische Philosophie den Rang einer streng beweisenden Wissenschaft nicht als Beschreibung realgeschichtlicher Staatsentstehungen, sondern als methodische Rekonstruktion einer rationalen Staatsgründungshandlung, die mit dem Naturzustand und dem natürlichen Menschen beginnt. Zu Recht hat Kant den Naturzustand als „Ideal des Hobbes“⁴ bezeichnet; er hat damit dem Philosophen seine Reverenz erwiesen, der den status naturalis zum ersten Mal mit der logisch-argumentativen Aufgabe betraut hat, die Notwendigkeit einer Staatsrichtung zu begründen. Eine Untersuchung der Natur des Menschen muß deutlich machen, daß der Naturzustand zu verlassen ist und es für die Menschen die besten Gründe gibt, sich zu einem Staat zusammenzuschließen. Sie muß aber auch zeigen, welche Beschaffenheit dieser Staat besitzen muß, denn der Hobbessche Staat ist wie die *Politeia* Platons einem großen Menschen vergleichbar, in dem sich die Natur und die Vernunft des kleinen Menschen spiegeln. Die politische Philosophie muß also als Anthropologie beginnen.

⁴ Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XIX. Berlin, Leipzig 1934, Refl. 6593, S. 99.

3. Die anthropologischen Grundlagen: Natur, Vernunft, Macht

Während in der klassischen Philosophie die Methode dem Gegenstand angemessen wird, geht in der neuzeitlichen Philosophie die Methode dem Gegenstand voran. Das, was als Gegenstand gilt, wird durch die Methode konstituiert. Und da es nur eine wissenschaftlichkeitsverbürgende Methode gibt, gibt es auch nur einen Wirklichkeitsbegriff. Die Idee der Einheitsmethode hat reduktionistische Konsequenzen; sie führt zur Uniformierung des Gegenstandsgebietes und erzeugt ein ontologisch einsinniges Wirklichkeitsverständnis. Alles, was ist, ist von ein und derselben Art. Und bei Thomas Hobbes, wie auch bei seinen Zeitgenossen, ist alles von der Art eines Mechanismus: das Herstellungsparadigma der Erkenntnistheorie impliziert eine physikalistische Wirklichkeitsformel, verlangt nach einem dynamischen Materialismus. Alles, was ist, ist Körper in Bewegung.

Der Mensch macht da keine Ausnahme. Sicherlich stehen unsere Selbstbeschreibungen quer zur physikalistischen Ontologie. Wir weigern uns, unsere in ihrer Eigenwirklichkeit uns unmittelbar bewußte Subjektivität als Ding unter Dingen zu betrachten. Aber genau diese reduktionistische Revision unseres Subjektivitätstheoretischen Selbstverständnisses fordert die wissenschaftliche Methode Hobbes'; und der Philosoph unternimmt große Anstrengungen, um die Bewußtseins- und Willensphänomene in Übereinstimmung mit der Formel des dynamischen Materialismus zu interpretieren. Die Konsequenz ist ein doppelter Reduktionismus: zum einen wird die Sprache des Bewußtseins und seiner Aktivitäten auf eine Sprache der Körper und ihrer Bewegungen reduziert; zum anderen wird die Sprache der Ethik und des Sozialen auf eine Sprache der Begierden und Interessen reduziert, die ihrerseits wieder auf die physikalistische Sprache des bewegten Körpers reduziert wird. Hobbes' Vorhaben, mit Hilfe der Kategorien und Modelle der zeitgenössischen Wissenschaften die traditionellen philosophischen Disziplinen der Ethik und Politik zu verwissenschaftlichen, führt ihn zu einer materialistischen Psychologie und zu einer psychologischen Ethik: erstere eliminiert die Dimension mentaler Eigenwirklichkeit; letztere eliminiert die Dimension des Normativen. Die normative Sprache der Rechte und Pflichten, der Tugenden und Güter wird von Hobbes auf die deskriptive Sprache der Neigungen und Interessen reduziert, die ihrerseits in der deskriptiven Sprache der physikalischen Bewegungsgesetze des menschlichen Automaten verankert ist. Damit wird die Physik zur Begründungswissenschaft der Ethik: „Nach der Physik muß die Ethik behandelt werden, in der wir die Bewegungen des Geistes betrachten, nämlich Begierde, Abneigung, Liebe, Wohlwollen, Hoffnung, Furcht, Zorn, Eifersucht, Neid usw.; welches ihre Ursachen sind, und was sie selbst verursachen. Der Grund, warum diese Seelenregungen nach der Physik unter-

sucht werden müssen, ist der, daß sie ihre Ursachen in den Wahrnehmungen und Vorstellungen haben, die beide Gegenstand physikalischer Untersuchung sind“ (CO 6.6., 61 f.; EW I, 72 f.).

Als distinktes Merkmal des Menschlichen gilt traditionell die Vernunft. Auch der Hobbessche Mensch besitzt Vernunft. Nur gilt für sie, was auch für alle anderen Bewußtseinsbereiche und Bewußtseinstätigkeiten gilt: sie ist ein Segment des Bewegungssystems Mensch und nach Hobbes' Vorstellungen gänzlich in physikalistischen Begriffen rekonstruierbar. Wo Vernunft herrscht, kann es nicht mehr die Unmittelbarkeit eines außengesteuerten Trieb- und Neigungsmechanismus geben; wo Vernunft herrscht, gibt es reflexive Distanzierung, differenzierte Situationswahrnehmung und Vergleichen. Nicht daß die handlungsmotivierenden Neigungen und Interessen außer Kraft gesetzt würden, die Grundgesetze des Verlangens und Meidens bleiben nach wie vor in Geltung, die Vernunft bestimmt nur die Weise der Befriedigungs- und Vermeidungshandlungen. Ist der Mensch rational, dann dominiert die Kausalität der Gründe und Erfahrung die Kausalität der Triebe und Bedürfnisse und spannt sie für ihre Zwecke ein. Die Vernunft vermag zwar keine Herrschaft der Zwecke zu errichten, aber doch eine kluge Verwaltung einzurichten, die die Interessen berät und ihnen beisteht.

Vernunft ist nach Hobbes vor allem Planungskompetenz, die Fähigkeit, mit Zukünftigem und Möglichem zu rechnen; nur weil wir Vernunft haben, macht uns auch der zukünftige Hunger hungrig (vgl. HO 10.3., 17; OL II, 91). In der Welt der Dinge tritt Hobbes' Vernunft als technische Rationalität auf, in der Welt der Menschen nimmt sie die Gestalt der strategischen Rationalität an. Charakteristisch für strategisches Handeln ist die reflektierte Wechselseitigkeit der Instrumentalisierung. Jedes Handlungs-subjekt weiß, daß der Interaktionspartner es genauso selbstverständlich als Mittel für die Realisierung seiner Ziele einspannen will, wie es selbst seinen Interaktionspartner zur Verwirklichung seiner Zwecke zu gebrauchen beabsichtigt. Beide betrachten einander ausschließlich im Horizont der je eigenen Interessen; der andere ist entweder nützlich oder schädlich für die eigenen Pläne; muß entweder zur Kooperation gewonnen oder im Wettbewerb ausgestochen werden. Tausch und kompetitive Konkurrenz sind die grundlegenden Interaktionsformen der strategischen Rationalität. Daher zielt das fundamentale Interesse jedes Menschen auf Machtsteigerung, denn der Mächtige entscheidet die Konkurrenz für sich und kann in Tauschsituationen die Kosten zu seinen Gunsten festlegen. Der Hobbessche Mensch ist qua Vernunftwesen notwendig Machtwesen, denn die Vernunft zeigt sich ja gerade in der Fähigkeit, zweckdienliche Mittel vorsorglich bereitzustellen und für alle möglichen Situationen gewappnet zu sein.

4. Der Naturzustand: Knappheit, Konkurrenz, Krieg

Hobbes' Geschichte von der Erfindung des Staates beginnt mit dem Naturzustand. Der Naturzustand ist eine Konstruktion der analytischen Methode, ein Gedankenexperiment der Philosophie. Die Versuchspersonen sind die Menschen *qua tales*, die natürlichen Menschen. Genau so, wie sie in der Anthropologie beschrieben worden sind, ohne alle geschichtlich-kulturelle Bestimmtheit, allein mit ihren natürlichen Interessen und ihrer nutzenmaximierenden Rationalität ausgestattet, werden sie in einen vorgesellschaftlichen und vorstaatlichen, aller Moral, aller Institutionen und zwangsbewehrter Gesetze entbehrenden Zustand versetzt. Und der Philosoph sieht zu, welche Art von Zusammenleben sich daraus ergibt und welche praktischen Erfahrungen sie miteinander machen. Sein Interesse gilt dabei insbesondere der Frage, ob die menschliche Natur ausreichende Vergesellschaftungsressourcen enthält, ob die Menschen allein auf der Grundlage ihrer natürlichen Ausstattung in der Lage sind, eine ihren Interessen dienliche, stabile und gewaltfreie zwischenmenschliche Ordnung zu entwickeln.

Anders als die Anarchisten des 19. und 20. Jahrhunderts beantwortet Hobbes – und mit ihm die gesamte neuzeitliche politische Philosophie – diese Frage negativ. Der Naturzustand ist ein Kriegszustand. Daher ist es ratsam, ihn zu verlassen. Daher ist es nicht minder ratsam, sich in vorliegenden staatlichen Ordnungen so zu verhalten, daß diese nie in einen Naturzustand umkippen. Das Interesse der Menschen an Selbsterhaltung und Glück verlangt, eine staatliche Ordnung zu errichten und zu schützen. Die staatliche Ordnung ist eine künstliche Ordnung, eine menschliche Erfindung, die – wie jedes andere Instrument auch – ersonnen ist, die Defizite der vorgefundenen Natur zu kompensieren. Sie ist eine menschengemachte, zweite Natur, die gegen die erste Natur gerichtet wird und die Aufgaben zufriedenstellend lösen soll, bei deren Lösung die erste Natur versagt.

Warum aber versagt die Natur bei der Verwirklichung der grundlegenden menschlichen Interessen? Daß unter natürlichen Bedingungen der Zustand menschlichen Zusammenlebens den Charakter eines Kriegszustandes annimmt, beruht auf folgenden Voraussetzungen: Da ist erstens das menschliche *Selbstinteresse*. Menschen stellen in der Regel und in Grenzsituationen nahezu ausschließlich ihr Überleben und Wohlergehen über die Interessen anderer; sie sind von Natur aus nicht altruistisch, sondern egoistisch und ungesellig. Da ist zweitens die *knappheitsbedingte Konkurrenz und konkurrenzbedingte Verfeindung*. Menschliches Leben findet unter der Bedingung einer doppelten unaufhebbaren Knappheit statt. Sowohl die begehrten Güter selbst als auch die zu ihrem gegenwärtigen und künftigem Erwerb erforderlichen Mittel sind knapp. Menschen sind daher

in zweifacher Hinsicht Konkurrenten: Sie konkurrieren um die erstrebten Güter, und sie konkurrieren um die Macht. Im Naturzustand gibt es keine Hege der Konkurrenz und keine Zivilisierung des Konflikts. Im Naturzustand herrscht allseitige Gewaltbereitschaft, werden Konkurrenten notwendig zu Feinden. Und da ist drittens die *Rationalität des offensiven Mißtrauens und der vorbeugenden Gewaltanwendung*. Unter Naturzustandsbedingungen ist Gewaltbereitschaft vernünftig. Die vorausschauende Vernunft muß angemessene Präventivstrategien entwickeln. Es gilt, mit dem Schlimmsten zu rechnen und der Gewalt anderer zuvorzukommen, denn selbst zu attackieren erhöht die eigenen Überlebenschancen. Auf die Friedfertigkeit der anderen sich zu verlassen ist in höchstem Maße irrational; rational, weil dem Selbsterhaltungsinteresse dienlich, ist es hingegen, wie Kant sagt, „jederzeit in der Kriegsrüstung (zu) seyn“⁵. Der Naturzustand ist also ein Zustand, der rationalen Individuen die Strategie der Machtakkumulation und kompetitiven Aufrüstung verschreibt. Jeder muß unablässig bestrebt sein, seine Machtmittel zu vergrößern und Übermachtpositionen zu gewinnen.

„Homo homini lupus“ („man to man is an arrant wolf“, vgl. CI, Widmungsschreiben, 59; EW II, ii) – viele haben diese berühmte Hobbessche Formulierung mißverstanden und im Sinne eines tiefschwarzen anthropologischen Pessimismus gedeutet. Dadurch haben sie aber die argumentationslogische Funktion des Naturzustandskonzepts verdunkelt. Der Naturzustand ist kein Verhängnis. Die Unerträglichkeit des Naturzustandes ist rationalitätsverursacht und keine Folge der wölfischen Triebnatur des Menschen, kein Ausdruck unausrottbarer Machtobsessionen. Daß der Mensch dem Menschen zum Wolf wird, heißt nicht, daß der Mensch eine Wolfsnatur besitzt, sondern daß das rationale Individuum unter Naturzustandsbedingungen um seiner Selbsterhaltung willen eine wölfische Überlebensstrategie entwickeln muß, nämlich die Strategie des rationalen Mißtrauens und nie nachlassender, präventiver Gewaltbereitschaft. Selbst der Sanftmütigste, der das friedfertige Wesen eines Lammes hat, muß, sofern er überleben will, Mißtrauen einüben und in kompetitive Aufrüstung investieren, und sofern er Verstand besitzt, wird er sich dieses Verhaltensprogramm auch zu eigen machen. Die Unerträglichkeit des Naturzustandes verdankt sich einem grundlegenden rationalitätstheoretischen Widerspruch: ein Höchstmaß an subjektiver, individueller Rationalität erzeugt ein Höchstmaß an objektiver, kollektiver Irrationalität.⁶ Je konsequenter

⁵ Kant, a. a. O., Refl. 7646, S. 476.

⁶ Daher läßt sich Hobbes' Naturzustandstheorie auch mit den Mitteln der modernen Spieltheorie rekonstruieren; vgl. W. Kersting: Thomas Hobbes zur Einführung. Hamburg 1992, 115 ff.; J. Nida-Rümelin: *Bellum omnium contra omnes*. Kon-

die Individuen in dem Zustand vorstaatlicher Unsicherheit ihre zweckrationale Vernunft in den Dienst der Selbsterhaltung stellen, um so deutlicher tritt der kriegerische Charakter des Naturzustandes hervor, um so mehr verstärkt sich die Gefährdungssituation für jedermann, um so irrationaler werden somit die gemeinsamen Lebensbedingungen. Der Naturzustand ist eine Klugheitsfalle; und nur darum ist er nicht ohne jede Hoffnung. Denn die Klugheit, durch die die Menschen in diese Falle geraten sind, führt sie auch wieder heraus. Wäre nicht die Vernunftnatur des Menschen verantwortlich für den Konfliktcharakter des Naturzustandes, sondern eine wölfisch grundierte aggressive Triebnatur, dann müßte Hobbes' leviathanisches Befriedungsrezept notwendig scheitern.

5. Die Strategie der natürlichen Vernunft: Aufrüstung, Kooperation, Staat

Das Hobbessche Lehrstück vom Naturzustand läßt sich als dreiphasiger Lernprozeß der menschlichen Vernunft rekonstruieren. Am Anfang steht die Vernunft des offensiven Mißtrauens, die weiß, daß man im Naturzustand nur durch kompetitive Aufrüstung überleben kann. Die Individuen machen dann freilich die Erfahrung, daß genau diese rationale Strategie des Wettrüstens den Naturzustand in einen Kriegszustand verwandelt. Eine erste Ursachenanalyse führt die Vernunft zu der Erkenntnis, daß der Kriegszustand nur dann überwunden werden kann, wenn die Individuen ihr Verhalten freiheitseinschränkenden und handlungskoordinierten Regeln unterwerfen, wenn sie die Politik individueller Selbsterhaltung durch eine kooperative Politik der gesellschaftlichen Friedenssicherung ersetzen. Daher entwirft die Vernunft in der zweiten Entwicklungsphase eine Kooperationsstrategie. In ihrem Mittelpunkt steht ein System der „natürlichen Gerechtigkeit“, das eine Reihe aufeinander abgestimmter Regeln der gesellschaftlichen Befriedung umfaßt.

Diese Regeln der gesellschaftlichen Zusammenarbeit und gewaltfreien Konfliktbereinigung präsentiert Hobbes im traditionellen Naturrechtsgewand. Er spricht von natürlichen Gesetzen, die „unveränderlich und ewig“ gelten (L XV, 121); jedes ist „eine von der Vernunft ermittelte Vorschrift oder allgemeine Regel, nach der es einem Menschen verboten ist, das zu tun, was sein Leben vernichten oder ihm der Mittel zu seiner Erhaltung berauben kann, und das zu unterlassen, wodurch es seiner Meinung nach am besten erhalten werden kann“ (L XIV, 99). Man darf sich jedoch von diesem Gebrauch der traditionellen naturrechtlichen Verpflichtungsspra-

flikttheorie und Naturzustandskonzeption im 13. Kapitel des *Leviathan*. In: W. Kersting (Hrsg.): Thomas Hobbes: *Leviathan*. Berlin 1996, 109–130.

che nicht beirren lassen. Hobbes gibt den überlieferten Begriffen eine gänzlich neue, dem überkommenen Naturrechtsverständnis widerstreitende Bedeutung. Während sich im klassischen Naturrecht eine ewige, objektiv gültige, den Menschen vorgeordnete Ordnung spiegelt, wird die Hobbessche Konzeption von den natürlichen Rechten und Gesetzen durch das Bild des rationalen Selbstinteresses bestimmt. Das, was bei Hobbes die Vernunft allgemein gebietet, nämlich alles Selbsterhaltungsdienliche zu tun und alles Selbsterhaltungsrisikante zu unterlassen, tun die Menschen aufgrund des ihnen von Natur aus eingepflanzten Selbsterhaltungsbedürfnisses ohnehin. Und die dieses allgemeine Vernunftgebot konkretisierenden Verhaltensregeln benennen nur die Mittel, die für die Verwirklichung dieses Zwecks tauglich sind. Es sind Klugheitsregeln, auf die spezifische Konfliktsituation des Naturzustandes gemünzte hypothetische Imperative, deren Wahrheit empirisch überprüfbar ist und deren Beachtung nicht unbedingt gebietende Pflicht ist, sondern lediglich ratsam: jeder Mensch erkennt, daß ein Zustand, in dem diese Regeln gelten, für ihn vorteilhaft und daher dem Naturzustand vorzuziehen ist.

Die grundlegende Vorschrift des Regelwerks, das die die Erfahrungen des Naturzustandes verarbeitende Klugheit aufstellt, ist ein bedingtes Friedensgebot: „Jedermann hat sich um Frieden zu bemühen, solange dazu Hoffnung besteht. Kann er ihn nicht herstellen, so darf er sich alle Hilfsmittel und Vorteile des Kriegs verschaffen und sie benützen“ (L XIV, 99f.). Diese Regel zieht nur die allgemeine Konsequenz aus der Unerträglichkeit des Kriegszustandes, enthält aber selbst noch kein Rezept, auf welche Weise der von allen gleichermaßen begehrte Frieden hergestellt werden kann. Diese Auskunft gibt das zweite natürliche Gesetz. „Jedermann soll freiwillig, wenn andere ebenfalls dazu bereit sind, auf sein Recht auf alles verzichten, soweit er dies um des Friedens und der Selbstverteidigung willen für notwendig hält; und er soll sich mit soviel Freiheit gegenüber anderen zu Frieden geben, wie er anderen gegen sich selbst einräumen würde“ (L XIV, 100). Diese Vernunftvorschrift hat aus der Kriegszustandanalyse gelernt: die Menschen haben erkannt, daß die unendliche Freiheit der Individuen, ihr natürliches Recht, alles zu tun und alles zu nehmen, für die Konfliktstruktur verantwortlich ist. Daher scheint es einleuchtend, durch Verzicht auf dieses *ius in omnia et ad omnes* eine Befriedung des Naturzustands zu erreichen. Freilich kann dieser Verzicht auf die natürliche unendliche Freiheit nur unter der Bedingung der Wechselseitigkeit jedermann zugemutet werden. Durch Vorleistung entsteht im Naturzustand kein Frieden. Wo wechselseitig geleistet und verzichtet wird, dort entstehen keine Ungleichgewichte und Asymmetrien, dort herrscht eine gerechte Belastung aller Beteiligten.

Man darf den friedensstiftenden Rechtsverzicht unter der Bedingung

der Gegenseitigkeit, von dem das zweite natürliche Gesetz spricht, nicht mit dem Staatsgründungsvertrag verwechseln. Es handelt sich vielmehr um eine allgemeine Aufforderung an die Individuen, sich kooperationsrational zu verhalten und Verträge zu schließen und die natürliche Freiheit nach Maßgabe der vertraglichen, also wechselseitig vereinbarten Bestimmungen einzuschränken: hier ist an Nichtangriffspakte zu denken, an vertragliche Verpflichtungen, wechselseitig das Leben und das Gut des anderen zu respektieren, also an private Friedensinitiativen, die auf vertraglicher Basis im Kriegszustand Inseln friedlicher Kooperation schaffen. Hinter dem zweiten natürlichen Gesetz steht das Modell einer spontanen, sich unaufhörlich ausbreitenden Vergesellschaftung durch ein Netz von vertraglich erzeugten, also reziproken Berechtigungen und Verpflichtungen. Natürlich kann diese Vergesellschaftung nur gelingen, wenn die vertragliche Disziplinierung der unendlichen natürlichen Freiheit durch wechselseitige Rechtsverzichte und Rechtsübertragungen nicht durch Vertragsbruch zu nichte gemacht wird und die selbstauferlegten vertraglichen Verpflichtungen als verbindlich betrachtet werden. Daher lautet das dritte natürliche Gesetz konsequenterweise: „Abgeschlossene Verträge sind zu halten“ (L XV, 110).

In der dritten Phase muß die Vernunft dann einsehen, daß es mit der Aufstellung des Friedensgebots und der Formulierung der Kooperationsvorschriften noch lange nicht getan ist. Sie erkennt, daß *niemandem* eine Befolgung der natürlichen Gesetze des Friedens und der gesellschaftlichen Kooperation zugemutet werden kann, wenn nicht sichergestellt ist, daß *alle* die mit der Kooperativität und Friedfertigkeit verbundene Selbstdisziplin aufbringen. Sie leitet aus dieser Erkenntnis die Aufgabe ab, die Umstände so zu verändern, daß eine allgemeine Befolgung der Vernunftregeln gewährleistet ist und somit auch der einzelne risikolos das tun kann, was ihm seine Vernunft im Interesse der Sicherung seines Lebens und der Beförderung seines Glücks vorschreibt; und dies kann er erst dann ungefährdet tun, wenn eine unwiderstehliche Zwangsgewalt den Vernunftvorschriften Wirksamkeit verschafft und die Einhaltung aller Absprachen garantiert. „Die bloße Übereinstimmung oder das Übereinkommen zu einer Verbindung ohne Begründung einer gemeinsamen *Macht*, welche die einzelnen durch Furcht vor Strafe leitet, genügt daher nicht für die Sicherheit, welche zur Übung der natürlichen Gerechtigkeit nötig ist“ (CI, 5, 5; 127); denn „Verträge ohne das Schwert sind bloße Worte und besitzen nicht die Kraft, einem Menschen auch nur die geringste Sicherheit zu bieten“ (L XVII, 131).

6. Der Vertrag: Autorisierung, Konstitution, politische Einheit

Häufig wird gegen die Hobbessche Theorie vom Staatsvertrag eingewendet, daß sie zirkulär sei und ihr eigenes Ergebnis voraussetzen müsse. Wenn Verträge im Naturzustand nicht wirksam sein können, weil keinerlei Sicherheit besteht hinsichtlich der Bereitschaft des Partners, seine versprochene Leistung zu erbringen, dann kann auch der Staatsvertrag nicht wirksam sein, weil die Macht, die für seine Einhaltung einsteht, ja erst durch ihn instituiert wird. Diese Kritik geht jedoch ins Leere und verkennt den konstruktiven Zuschnitt des Vertragsarguments. Denn anders als die erwähnten und aufgrund der Vertragsunsicherheit nicht zustande kommenden Privatverträge ist der Staatsvertrag ein Pakt, der eben diese Situation reflektiert, gleichsam ein am Schreibtisch des Philosophen ersonnener Kontrakt, der nur den Zweck hat, die Bedingungen kenntlich zu machen, die erfüllt sein müssen, damit sich friedliche gesellschaftliche Verhältnisse und zuverlässige vertragliche Kooperation dauerhaft entfalten können. Die Hobbessche Philosophie klärt keine Naturzustandsbewohner auf, wie sie den Naturzustand überwinden können; sie klärt Bürger darüber auf, was sie tun müssen, um ein Eintreten des Naturzustandes, der Anarchie, des Bürgerkriegs, kurz: des politischen *summum malum* zu verhindern.

Der Hobbessche Vertrag ist ein Vertrag eines jeden mit einem jeden. Seine Gestalt korrespondiert genau der individualistischen Konfliktstruktur des Naturzustandes. So wie der Naturzustand ein Zustand des Krieges eines jeden gegen einen jeden war, muß auch der ihn beendende Vertrag ein Vertrag eines jeden mit einem jeden sein.⁷ Der Vertrag ist Gesellschaftsvertrag und Staatsvertrag in einem. Die durch ihn herbeigeführte Errichtung des bürgerlichen Zustandes ist in derselben logischen Sekunde Errichtung einer Herrschaftsordnung und Herstellung einer Gesellschaft. Im Lichte der radikalen individualistischen Prämissen des Hobbesschen Philosophierens sind Vergesellschaftung und Herrschaftsetablierung nicht unabhängig voneinander denkbar: der Vertrag ist Grund der Vergesellschaftung der Individuen nur, insofern er auch zugleich Grund der Herrschaftserrichtung ist, und er besitzt diese herrschaftsbegründende Funktion nur als eine die Individuen assoziierende und wechselseitig bindende Rechtsfigur. Der vertragliche Zusammenschluß enthält das Modell der Gesellschaft, deren Bestand durch den Leviathan garantiert wird.

„Der alleinige Weg zur Errichtung einer solchen allgemeinen Gewalt, die in der Lage ist, die Menschen vor dem Angriff Fremder und vor ge-

⁷ Vgl. W. Kersting: Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag. In: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 6. Stuttgart 1990, 901–945.

gegenseitigen Übergriffen zu schützen und ihnen dadurch eine solche Sicherheit zu verschaffen, daß sie sich durch eigenen Fleiß und von den Früchten der Erde ernähren und zufrieden leben können, liegt in der Übertragung ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen, die ihre Einzelwillen durch Stimmenmehrheit auf einen Willen reduzieren können. Das heißt soviel wie einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen bestimmen, die deren Person verkörpern sollen, und bedeutet, daß jedermann alles als eigen anerkennt, was derjenige, der auf diese Weise seine Person verkörpert, in Dingen des allgemeinen Friedens und der allgemeinen Sicherheit tun oder veranlassen wird, und sich selbst als Autor alles dessen bekennt und dabei den eigenen Willen und das eigene Urteil seinem Willen und Urteil unterwirft. Dies ist mehr als Zustimmung oder Übereinstimmung: Es ist eine wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person, die durch Vertrag eines jeden mit jedem zustande kam, als hätte jeder zu jedem gesagt: *Ich autorisiere diesen Menschen oder diese Versammlung von Menschen und übertrage ihnen mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, daß du ihnen ebenso dein Recht überträgst und alle ihre Handlungen autorisierst*. Ist dies geschehen, so nennt man diese zu einer Person vereinte Menge *Staat*, auf lateinisch *civitas*. ... Hierin liegt das Wesen des Staates, der, um eine Definition zu geben, *eine Person ist, bei der sich jeder einzelne einer großen Menge durch gegenseitigen Vertrag eines jeden mit jedem zum Autor ihrer Handlungen gemacht hat, zu dem Zweck, daß sie die Stärke und Hilfsmittel aller so, wie sie es für zweckmäßig hält, für den Frieden und die gemeinsame Verteidigung einsetzt*“ (L XVII, 134f.).

Während Hobbes den Gedanken der Rechtsübertragung im Sinne eines Verzichts auf Widerstand gegenüber dem Rechtsgebrauch des Vertragsnutznießers bereits in seinen ersten staatsphilosophischen Traktaten ausgearbeitet hat, kommt im ›Leviathan‹ der Gedanke der Autorisierung neu hinzu.⁸ Entsprechend wird dem Recht auf alles ein „Recht auf Selbstregierung“ zur Seite gestellt, das im Vertrag ausdrücklich auf den Souverän übertragen wird. Das Geburtseignis des Leviathan ist der wechselseitig versprochene Souveränitätsverzicht der Individuen. Die Selbstentmündigung der Menschen erzeugt den sterblichen Gott, der die größte Macht auf Erden besitzt und für die Menschen denkt und handelt. Durch die vertragliche Autorisierung wird die Menge zu einer politischen Einheit, die durch den Souverän verkörpert wird; oder genauer: durch diese Akte der Rechtsübertragung und Autorisierung wird die Menge zu einem politischen Körper, der durch den Souverän beseelt wird – Hobbes hat die Sou-

⁸ Vgl. R. Brandt: Rechtsverzicht und Herrschaft in Hobbes' Staatsverträgen, *Philosophisches Jahrbuch* 87 (1980), 41–56.

veränität ja selbst in der berühmten Einleitungs-Passage des ›Leviathan‹ als „künstliche Seele“ bezeichnet, „die dem ganzen Körper Leben und Bewegung gibt“. Der Autorisierungsakt ist das ‚Fiat‘ der politischen Welt, die Beseelung des politischen Körpers. Der Wille des Souveräns regiert und bewegt den politischen Körper so, wie die Menschen im Naturzustand unter Wahrnehmung ihres Rechts auf Selbstregierung ihren Körper regiert und zu Handlungen bestimmt haben. Und jeder aus der Menge der Vertragsschließenden hat sich durch den Autorisierungsakt zum moralisch-rechtlichen Autor der Handlungen des Souveräns gemacht. Eine Menge kann nur zu einer politischen Einheit werden, wenn eine wirkliche Willensvereinigung stattfindet. Eine wirkliche Willensvereinigung kann aber nur stattfinden, wenn entweder alle Individuen dasselbe wollen oder wenn sie das, was einer will, als von ihnen selbst gewollt anerkennen. Hobbes' Konzept der politischen Einheit beruht auf der zweiten Möglichkeit – Rousseau wird dann später bei seiner Konzeption der politischen Einheit auf die erste Möglichkeit zurückgreifen. Durch die Autorisierung macht sich jedes Element der Menge zum Autor der Handlung des Souveräns; sie schafft so die Grundlage für das absorptiv-identitäre Repräsentationsverhältnis, das das Titelblatt des ›Leviathan‹ zeigt: Rex est populus.

7. Souveränitätsrechte und Bürgerpflichten

Hobbes' Vertrag ist ein Herrschaftsbegründungsvertrag, kein Herrschaftsbegrenzungsvertrag. Der Verzicht auf das Recht auf alles, die Aufgabe der natürlichen Freiheit und die Autorisierung und Übertragung des Rechts auf Selbstregierung sind allesamt vorbehaltlose Entäußerungen, die keinerlei Freiheit und keinerlei Recht auf seiten der Vertragsparteien zurückbehalten. Dieses Vertragskonzept steht in der Geschichte des Kontraktualismus einzig da.⁹ Hobbes' politische Philosophie bietet das merkwürdige Bild einer radikalindividualistischen Begründung absoluter Macht, einer Legitimierung des Staatsabsolutismus durch die vertragliche Selbstbindung der Individuen. Der Autorisierungsakt stiftet kein unmittelbares rechtliches Verhältnis zwischen den Individuen und dem Souverän; die den Souverän konstituierende Autorisierung ist allein Inhalt des wechselseitigen Vertragsversprechens der Naturzustandsbewohner. Obwohl nichts anderes als ein rechtliches Erzeugnis der Bürger, ist der Souverän doch zugleich frei von aller rechtlichen Bindung an den Bürger: genau diese freiheitstheoretische Paradoxie steht im Zentrum des kontraktualistischen

⁹ Vgl. W. Kersting: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags. Darmstadt 1994.

Absolutismus Hobbes'. Obwohl nicht von Gottes Gnaden herrschend, sondern allein aus dem Willen und der Zustimmung der Menschen geboren, ist der Hobbessche Souverän doch mit absoluter Macht ausgestattet und aller rechtlichen Bindungen ledig.

Die Rechtspositionen, die nach Hobbes das „Wesen der Souveränität“ (L XVIII, 142) ausmachen, sind durchgängig aus der inneren Logik des Vertrags ableitbar. Sie in ihrer Gesamtheit zu erhalten, nicht zu schmälern oder gar aufzugeben, ist der Souverän verpflichtet: der „Zweck, zu dem er mit der souveränen Gewalt betraut wurde, nämlich die Sorge für die *Sicherheit des Volkes*“, gebietet es (L XXX, 255). Der Souverän ist also nicht ohne alle Pflichten: zwar ist er nicht durch vertragliche, selbstauferlegte Pflichten gebunden, aber doch durch den Zweck, dem er seine Entstehung verdankt. Man könnte hier von einer funktionalen Pflicht reden: der Staat ist ein Friedensinstrument, und der Souverän ist verpflichtet, dieses Instrument im Sinne der Erfinder zu pflegen und zu gebrauchen, also den Staat nicht zu beschädigen und seine Macht friedenspolitisch effektiv zu verwenden.

Der Vertrag ist seitens der Untertanen nicht kündbar; die Autorisierung kann nicht zurückgenommen werden; die bestehende Herrschaft ist rechtmäßig nicht antastbar, und die Gehorsamsverpflichtung der Bürger ist nicht minder absolut als die Macht, der sie gilt. Aus der Logik des Vertrags folgt auch, daß die Untertanen nicht gegenüber dem Souverän verpflichtet sind, sondern daß sie sich allein untereinander verpflichtet haben. Den aus Rechtsaufgabe und Autorisierung erwachsenden absoluten politischen Gehorsam schulden sie rechtlich nicht dem Souverän, sondern allein den Mitbürgern. Der Grund für die vertragsexterne Position des Souveräns hängt eng mit den allgemeinen Vorstellungen Hobbes' über die notwendigen und hinreichenden Bedingungen staatlicher Friedenssicherung und dem Letztinstanzlichkeitsargument zusammen: wenn ein Souverän Vertragspartei wäre, wer sollte dann im Fall eines Streites zwischen den Vertragsparteien über die Vertragsbestimmungen schlichten? Der Streit muß also im Rahmen einer gewaltsamen Auseinandersetzung entschieden werden, damit wäre der Naturzustand zurückgekehrt. Eine vertraglich übertragene Souveränität wäre also ein völlig ungeeignetes Mittel, den Naturzustand zu befrieden.

Wie der unsterbliche Gott ist der durch den Vertrag geborene „sterbliche Gott“ im Besitz aller Macht und aller Pflichten ledig. Wie dieser ist er auch unfehlbar. Seine Erzeugungsbedingungen garantieren seine Unfehlbarkeit; er kann nicht Unrecht tun: „Da jeder Untertan ... Autor aller Handlungen und Urteile des eingesetzten Souveräns ist, so folgt daraus, daß dieser durch keine seiner Handlungen einem seiner Untertanen Unrecht zufügen kann, und daß er von keinem von ihnen eines Unrechts

angeklagt werden darf. Denn wer auf Grund der Autorität eines anderen eine Handlung vornimmt, tut damit dem kein Unrecht, auf Grund von dessen Autorität er handelt. Bei dieser Einsetzung eines Staates ist aber jeder einzelne Autor alles dessen, was der Souverän tut, und folglich beklagt sich, wer sich über ein Unrecht seines Souveräns beklagt, über etwas, wovon er selbst Autor ist und darf deshalb niemanden anklagen als sich selbst“ (L XVIII, 139). Das ist das Motto aller Verträge: *volenti non fit iniuria* – dem, der eingewilligt hat, kann aus dem, worin er eingewilligt hat, kein Unrecht erwachsen.

Die Unfehlbarkeit des Souveräns läßt sich auch mit einem anderen Argument begründen: der Souverän agiert in einem gänzlich rechtsfreien Raum; sein Handeln ist durch keinerlei normative Vorgaben eingeengt. Seine Aufgabe ist es, durch Gesetzgebung allererst rechtliche Verhältnisse zu schaffen. Diese staatlichen Gesetze definieren folglich, was als ‘recht’ und ‘unrecht’ zu gelten hat. Da aber normierende Regeln nicht ihr eigener Anwendungsfall sein können, ist aus Gründen der Logik jeder Möglichkeit staatlichen Unrechts der Weg verlegt; zumindest kann es keine ungerechten Gesetze geben. Hobbes gibt zwar zu, daß es gute und schlechte Herrscher gibt, doch ist die Herrschaftsqualität nicht nach rechtlichen Kriterien zu messen, sondern nur nach politisch-instrumentalistischen. Die Herrschaftsausübung des Souveräns ist um so besser, je wirksamer er das sich in den Vernunftvorschriften oder in den Regeln der natürlichen Gerechtigkeit manifestierende Friedenssicherungsprogramm vorantreibt.

Die legitime Macht des Leviathan reicht so weit wie sich die Gehorsams-erzwingungschance erstreckt: in allem äußerlichen Handeln, Reden und Schreiben haben die Bürger in jeder Hinsicht dem Souverän absoluten Gehorsam zu leisten. Moral und Religion haben sich in ihren öffentlichen Äußerungen strikt der Politik unterzuordnen. Was die Bürger jedoch im Innern denken, woran sie heimlich glauben, welche Überzeugungen sie haben, das alles geht den Souverän nichts an. Er ist für die definitorische Festlegung des Rechten und Unrechten zuständig, es ist jedoch nicht seine Aufgabe, zu bestimmen, nach welchem moralischen Muster die Menschen innerlich geformt werden sollen. Der Leviathan ist kein Erziehungsstaat – seine legitime Macht erstreckt sich nur auf den zwischenmenschlichen Ordnungsbereich. Er ist Verhaltensbildner, kein Seelenbildner. In Angelegenheiten des Gewissens kann politisch nicht interveniert werden; aber es wird erwartet, daß es still bleibt und die Öffentlichkeit meidet.

Obwohl Hobbes das traditionelle Naturrechtsdenken außer Kraft gesetzt hat und die christlich-theologische Herrschaftslegitimation durch interessen- und zustimmungsfundierte Legitimationskonzepte einer säkularisierten Maximierungsrationalität ersetzt hat, hat er sich doch darum bemüht, den damit verbundenen Kulturbruch zu verschleiern und den

Nachweis zu erbringen, daß das Ergebnis seiner philosophisch-wissenschaftlichen Argumentation sich mit der recht verstandenen und durch eine verständige Bibelinterpretation abgestützten christlichen Lehre in Übereinstimmung befindet. Er ist davon überzeugt, daß von seiten der Religion keinerlei Einwände gegen die These vorgebracht werden können, daß nur ein mit unbeschränkter Macht und ungeteilter Gewalt herrschender Staat die Grundlagen eines friedlichen menschlichen Zusammenlebens zu sichern vermag. Hobbes versucht diesen Nachweis im dritten Teil des ›Leviathan‹ zu führen, der ebenso wie der vierte heutzutage nur noch von historischem Interesse ist und in keiner systematisch belangvollen Beziehung zur der Problemgeschichte der neuzeitlichen politischen Philosophie steht.¹⁰ Es geht Hobbes hier vor allem darum, die als notwendig ermittelte absolute Souveränität des Staates vor dem kirchlichen Suprematieanspruch zu schützen und den Primat der Politik zu sichern. Die Konsequenzen dieses Beweises der Verträglichkeit von politischer Vernunft und offenbarter, biblischer Wahrheit sind die Ausdehnung des Interpretationsmonopols des Staates auch auf die Kerngehalte der religiösen Lehre *einerseits* und die Entpolitisierung der Religion *andererseits*: die Wahrheitsüberzeugungen der Gläubigen werden ins Exil des subjektiven Gewissens geschickt.

Auch der vierte Teil des ›Leviathan‹ handelt von dem Verhältnis zwischen Politik und Religion. Hier schlägt Hobbes aber einen polemischen Ton an, denn hier berichtet er über das „Reich der Finsternis“ und die große Verschwörung gegen die Vernunft, über die katholisch-päpstlichen Machinationen und die schädlichen Einflüsse der moralphilosophischen Schriften der Alten. Er warnt noch einmal ausdrücklich vor all den Irrlehren, Afterphilosophien und betrügerischen Doktrinen, die seine ordnungspolitischen und friedenswissenschaftlichen Anstrengungen zunichte machen wollen. Er brandmarkt die gefährliche Wirkung verzerrender Bibelinterpretationen, die mit Geisterglauben und heidnischem Hokusfokus die Sinne vernebeln, und ereifert sich über die aristotelische Philosophie und den klassischen Republikanismus, die mit ihrer Tyrannenfurcht und ihrem Lob des bürgerlichen Widerstandes zur Unvernunft verführen und den Staat zerstören, da sie die Menschen zum Ungehorsam anstiften und daran hindern, die Einsicht in die Notwendigkeit absoluter und ungeteilter staatlicher Macht zu gewinnen.

So groß auch immer der Abstand zwischen der Philosophie des absoluten Staates und den späteren Konzeptionen vernunft- und menschenrechtlicher Herrschaftslimitation sein mag, Thomas Hobbes hat der politischen

¹⁰ Vgl. M. Großheim: Religion und Politik. Die Teile III und IV des *Leviathan*. In: W. Kersting (Hrsg.): Thomas Hobbes: *Leviathan*. Berlin 1996, 283–316.

Philosophie der Neuzeit die Sprache gegeben. Und diese Sprache spricht sie immer noch; sei sie Rechtsstaats- und Sozialstaatsphilosophie, sei sie Demokratietheorie oder Marktphilosophie. Ihre Selbstverständigungen stützen sich immer noch auf die Grammatik politischer Selbstreflexion, die Thomas Hobbes in Absetzung von politischem Aristotelismus und christlichem Naturrecht entwickelt hat. Hobbes selbst hat das Wegweisende seiner Philosophie in ihrer Methode erblickt und ihren zugleich politischen und philosophischen Wert in dem vermeintlich zwingenden Nachweis der friedenslogischen Notwendigkeit absoluter, uneingeschränkter und ungeteilter staatlicher Macht gesehen. Die bleibende, die politischen und philosophischen Besonderheiten des Jahrhunderts der Bürgerkriege und der wissenschaftlich-philosophischen Einheitsmethode überdauernde Modernität seiner politischen Philosophie gründet jedoch in der rechtfertigungstheoretischen Erfindung des Gesellschaftsvertrags. Dieses individualistische, egalitaristische und prozeduralistische Begründungsmodell gibt dem Selbstverständnis der politischen Moderne bis heute authentischen begrifflichen Ausdruck.

Auswahlbibliographie

Primärliteratur:

- Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia. In unum corpus primum collecta studio et labore G. Molesworth. London 1839–45. 5 Bde. Nachdruck Aalen 1961.
- The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Now first collected and ed. by Sir W. Molesworth. London 1839–45. 11 Bde. Nachdruck Aalen 1962; Nachdruck London 1992.
- The Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes. Oxford 1983 ff. Bisher liegen vor: De Cive. The Latin version entitled in the first edition „Elementorum philosophiae sectio tertia de cive“ and in later editions „Elementa philosophica de cive“. A critical edition by H. Warrender. Oxford 1983; De Cive. The English version entitled in the first edition „Philosophicall rudiments concerning government and society“. A critical edition by H. Warrender. Oxford 1983.
- A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England. Ed. and with an introduction by J. Cropsey. Chicago, London 1971.
- The Elements of Law, Natural and Politic. Ed. with a preface and critical notes by F. Tönnies. ¹1889. 2nd ed. with a new introduction by M. M. Goldsmith. London 1966.
- Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil. Ed. with an introduction by M. Oakeshott. Oxford 1946 u. ö.
- Leviathan. Ed. with an introduction by C. B. Macpherson. Harmondsworth 1968.
- Leviathan. Ed. by R. Tuck. Cambridge 1991.
- Man and Citizen. Thomas Hobbes's De Homine and De Cive. Ed. with an introduction by B. Gert. Harvester 1972.

Thomas White's De Mundo Examined. Transl. by H. W. Jones. London 1976.
Critique de De mundo de Thomas White. Introd., texte critique et notes par J. Jacquot. Paris 1973.

Deutsche Übersetzungen:

- Vom Körper. Ausgewählt und übers. von M. Frischeisen-Köhler. Hamburg, 2. Aufl. 1967.
- Vom Menschen. Vom Bürger. Eingeleitet und hrsg. von G. Gawlick. Hamburg, 2., verbesserte Auflage 1966.
- Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen. Mit einer Einführung von F. Tönnies. ¹1926. Neudr. Darmstadt 1976.
- Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Hrsg. und eingeleitet von I. Fetscher, übers. von W. Euchner. Neuwied, Berlin 1966; mit Nachträgen zur Einleitung und zur Bibliographie. Frankfurt/M. 1984.
- Behemoth oder Das Lange Parlament. Hrsg. und mit einem Essay von H. Münkler. Frankfurt/M. 1991.

Sekundärliteratur:

- Bermbach, U./Kodalle, K.-M. (Hrsg.): Furcht und Freiheit. LEVIATHAN – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes. Opladen 1982.
- Gauthier, D. P.: The Logic of Leviathan. The moral and political theory of Thomas Hobbes. Oxford 1969.
- Goyard-Fabre, S.: Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes. Paris 1975.
- Hampton, J.: Hobbes and the Social Contract Tradition. Cambridge 1986.
- Hüning, D.: Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes. Berlin 1998.
- Kavka, G. S.: Hobbesian Moral and Political Theory. Princeton 1986.
- Kersting, W.: Rechtsverbindlichkeit und Gerechtigkeit bei Thomas Hobbes. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 84 (1998), 354–376.
- Kersting, W. (Hrsg.): Thomas Hobbes: Leviathan. Berlin 1996.
- Kersting, W.: Thomas Hobbes zur Einführung. Hamburg 1992.
- Ludwig, B.: Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts. Frankfurt/M. 1998.
- Mintz, S. I.: The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century reactions to the materialism and moral philosophy of Hobbes. Cambridge 1962.
- Rogers, G. A. J. (Hrsg.): Leviathan. Contemporary responses to the political theory of Thomas Hobbes. Bristol 1995.
- Schelsky, H.: Thomas Hobbes. Eine politische Lehre. Berlin 1981.
- Schmitt, C.: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. [¹1938]. Nachdruck Köln 1982.
- Skinner, Q.: Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes. Cambridge 1996.
- Strauss, L.: Hobbes' politische Wissenschaft. Neuwied 1965.
- Tönnies, F.: Thomas Hobbes, Leben und Lehre. [¹1896]. Faks.-Neudr. der 3. verm. Aufl. (1925) Stuttgart-Bad Cannstatt 1971.

- Warrender, H.: The Political Philosophy of Hobbes. His theory of obligation. Oxford 1957.
- Watkins, J. W. N.: Hobbes's System of Ideas. London 1965.
- Willms, B.: Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie. Neuwied 1970.
- Willms, B.: Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan. München 1987.

PHILOSOPHEN DES 17. JAHRHUNDERTS

Eine Einführung

Herausgegeben von
LOTHAR KREIMENDAHL



PRIMUS
VERLAG