

Der Leviathan für das 21. Jahrhundert

Leo Strauss, Gesammelte Schriften, Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe, hrsg. v. Heinrich u. Wiebke Meier, J.B. Metzler, Stuttgart/ Weimar 2001, 799 S., 49,90 Euro

Thomas Schneider, Thomas Hobbes' Leviathan. Zur Logik des politischen Körpers, zu Klampen, Springe 2003, 270 S., 29,- Euro

Dieter Hüning (Hg.), Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren, Duncker&Humblot, Berlin 2005, 377 S., 68,- Euro

Thomas Hobbes gilt als Begründer der politischen Philosophie der Moderne. Welche Bedeutung diese Kennzeichnung hat, ist aber in der unüberschaubaren Hobbes-Literatur hochumstritten. Die drei vorliegenden Veröffentlichungen repräsentieren drei unterschiedliche Zugänge zu Hobbes' politischer Philosophie und drei unterschiedlich geartete Antworten auf die Frage nach seiner Aktualität, die, plakativ gefasst, lauten: 1. Hobbes ist der Begründer des ‚liberalistischen Nihilismus‘, der für die Katastrophen der Moderne verantwortlich ist. 2. Hobbes ist der Theoretiker des autoritären Früh- und Spätkapitalismus und 3. Hobbes ist der Vorläufer des Kantischen Vernunftstaats der Freiheit.

1. Der dritte Band der Gesammelten Schriften von Leo Strauss (1899-1973), einem der interessantesten konservativen Philosophen des 20. Jahrhunderts und für die heutigen US-Neocons maßgeblichen Stichwortgeber, enthält neben der Dokumentation seines umfassenden Briefwechsels mit Karl Löwith, Jacob Klein, Gerhard Krüger und Gershom Scholem seine 1936 veröffentlichte Schrift „Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis“, einige dazugehörige kleinere Schriften sowie eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitts „Begriff des Politischen“ aus dem Jahr 1932.

Strauss diagnostiziert, dass das moderne politische Denken in den „Nihilismus“ oder „fanatischen Obskurantismus“ (9) mündet. „Angesichts der herrschenden Anarchie“ (201, 630) dränge sich ‚jedem Unbefangenen‘ die Frage nach der natürlichen, vernünftigen Ordnung, dem Naturrecht, auf. Die Suche nach „nicht-positiven Pflichten für den Menschen im Zusammenleben mit anderen“ (206) verlange eine Genealogie des modernen politischen Denkens, eine Rekonstruktion seiner Auseinandersetzung mit der antiken Tradition, eine Prüfung der Argumente im Streit der naturrechtlichen Systeme sowie eine Kritik des Rechtspositivismus. Die Reflexion auf den wahren Grund und die Notwendigkeit des Rechts könne nur in Zeiten der Unruhe erfolgen (205) und sei ein anthropologisches Erfordernis: „der Mensch als das Wesen, das eine absolute Unruhe in sich birgt, ist darum hingewiesen auf das Naturrecht“ (206). Der Mensch ist nach Strauss aber nicht nur ein gefährliches, sondern v.a. ein böses Wesen (231), das der Herrschaft und der Einordnung in ein vorgegebenes, absolutes Normensystem bedarf. Auch wenn einem dieses rechte Wehklagen über die ‚frei flottierende Subjektivität‘ als Grund allen modernen Übels ob seiner Absurdität in Zeiten *staatlich* organisierter Menschenvernichtung sauer aufstoßen mag, kann man Strauss' scharfsichtige Analysen des Rechtspositivismus (konzentriert in dem „Vorwort zu einem geplanten Buch über Hobbes“) und der Hobbesschen Philosophie bisweilen mit Gewinn lesen, zumal Strauss einer der wenigen rechten Autoren ist, die es schaffen, ihre Ansichten ohne dunkles Raunen kundzutun.

Strauss stellt fest, „daß das Ideal der Zivilisation in seiner modernen Form [...] von Hobbes in nie vorher und nie nachher wieder erreichter Tiefe, Klarheit und Aufrichtigkeit dargelegt und begründet worden ist“ (13). Dessen Prämisse, das für seine Vorstellung vom ‚Stoff‘ des bürgerlichen Staates maßgebliche Menschenbild, sei „die unterste und tiefste Schicht des modernen Bewußtseins“ (17). Das traditionelle Naturrecht sei daher „vor allem durch den Angriff des *Hobbes* erschüttert worden“ (201). Hobbes diagnostiziere die „Preisgegebenheit des Menschen“ (143), die Abwesenheit einer die Ordnung des Zusammenlebens begründenden „übermenschlichen Ordnung“ (125). Sein Naturzustandsbewohner sei „the proletarian of creation“ (145). Diese auch für Marxisten interessante Analogie, die auf den Zeitkern einer zynischen, kapitalismusspezifischen doppelten Freiheit hinweist, erweitert Strauss durch seine Bemerkung, Hobbes kritisiere das Zuwiderhandeln der Bourgeoisie gegen ihre eigenen langfristigen Interessen (137f.) und weise den Gehorsam gegenüber dem Leviathan als ihr ureigenstes Interesse aus. Der Leviathan jedenfalls ist nach Strauss absolute Souveränität „im Geist und im Interesse der Bourgeoisie“ (140). Der Staatszweck sei das mit dem kapitalistisch – durch Handel, Sparsamkeit, Arbeitskraftverkauf und Arbeitsamkeit – erzeugten Wohlstand identische Wohl, das der Staat durch Konstitution privater Eigentums Grenzen, Sicherung des Friedens, der Gleichheit

vor dem Gesetz, der Besteuerung nur des Verbrauchs und nötigenfalls durch Zwangsarbeit garantiere (137ff.). Hobbes' „Kritik der Bourgeoisie hat zuletzt keinen anderen Zweck als den, die Bourgeoisie an die elementare Bedingung ihrer Existenz zu erinnern: diese Bedingung ist nicht Fleiß und Sparsamkeit, die eigene Anstrengung der Bourgeoisie, sondern die Sicherheit von Leib und Leben, welche die Bourgeoisie sich nicht selbst verbürgen kann“ (141).

Die „Antithese Furcht-Eitelkeit“ (132) stellt nach Strauss das Fundament der Hobbesschen kontraktualistischen Staatslegitimation dar, das aber nicht aus seiner mechanistischen Anthropologie abgeleitet werden könne (21-27). Die Behauptung der Ehrsucht als einer originär kompetitiven Leidenschaft, der Übergang vom neutralen zum Konkurrenzbegriff der Macht, kurz: der grenzenlose Egoismus des Bewegungsautomaten Mensch wird von Hobbes in der Tat völlig unvermittelt unterstellt. Statt dies aber als Projektion bürgerlicher Verhaltensmuster in den fiktiven Naturzustandmenschen zu begreifen, versteht Strauss dies als Hinweis auf die von Hobbes nur versteckt angenommene moralische Boshaftigkeit des Menschen (26). Demnach ist Hobbes' Bruch mit der Tradition durch seine „Vorordnung“ (179) des Rechts als einer Anspruchsposition des Individuums vor das Gesetz als einer Verpflichtungsquelle gekennzeichnet (176f., 179). Strauss vertritt aber die Auffassung, dass Hobbes' Anfang der politischen Wissenschaft originär moraltheoretisch bleibt und nicht rein naturalistisch (Natur-) Recht auf Macht gründet (191). Er unterstellt Hobbes damit die Behauptung eines Naturrechts als einer *moralisch begrenzten* Anspruchsposition: „Hobbes muß die Furcht vor dem Tod als den Ursprung allen Rechts und aller Moral von allen unmoralischen und amoralischen Beweggründen unterschieden haben“ (36). Das Right of Nature sei der „minimale, schlechthin berechnete[...] Anspruch auf die Verteidigung von Leib und Leben –, der sich durch die Restriktion des maximalen, schlechthin unberechneten [...] Anspruchs auf Triumph über alle anderen [...] konstituiert“ (176). Hobbes habe also aufgrund dieser „moralischen Grundlegung der Politik das Naturrecht nur der Todesfurcht behauptet“ (191). Dies verfehlt aber die Pointe Hobbes', dass das Natur,'recht' auf Selbsterhaltung und exklusive Aneignung mit dem Recht auf Selbsterhaltung und Privateigentum unverträglich ist – dass es *gar keine natürliche Anspruchsposition geben kann*. „Die Wirkung eines solchen Rechts“, so Hobbes, (gemeint ist das vermeintliche Naturrecht auf Selbsterhaltung, aus dem sich das Recht aller auf alles und alle ergibt) „ist so ziemlich dieselbe, als wenn überhaupt kein Recht bestände“. Des Weiteren entsteht nach Strauss mit Hobbes' These von der natürlichen (Vernunft-)Gleichheit (und Irrtumsfähigkeit) der Menschen das Souveränitätsproblem einer künstlichen Einsetzung maßgeblicher, herrschaftsberechtigter Vernunft, während die antike Tradition die von Natur aus Vernunftbegabten bzw. -überlegenen (Herr über Sklave, Mann über Frau, Alte über Junge, Gesetz über Mensch) als natürliche Herrschaftsträger verstanden habe (was später tendenziell auch Strauss' eigene Position sein wird). Strauss zitiert aus den Elements of Law folgenden Satz: „But [...] seeing *right reason* is not existent, the reason of some man, or men, must *supply* the place thereof; and that man, or men, is he or they, that have the sovereign power“ (zit. 181). Dies begreift er als „*Bruch mit dem Rationalismus*“ (181), demzufolge „die souveräne Gewalt, welche die von Natur fehlende allgemeine Vernunft ersetzt, nicht als Vernunft sondern als Willen auf[ge]faßt“ (ebd.) wird. Damit unterschätzt Strauss aber den Aspekt der instrumentell-rationalen Herrschaftsbegründung ausgehend von den Selbsterhaltungswillen der Individuen (der mit der Bezeichnung „Schein des Rationalismus“ (186) abgetan wird) und überbetont einseitig den zweifellos vorhandenen dezisionistischen Aspekt in Hobbes' Theorie.

Neben der Hobbes-Interpretation als konstitutivem Element einer konservativen Genealogie des Nihilismus und der Auseinandersetzung mit Carl Schmitts faschistischer „*Bejahung* des Politischen“ (229), der allerdings vorgeworfen wird, ein „Liberalismus mit umgekehrtem Vorzeichen“ (237) zu sein, offenbart auch der Briefwechsel einen Einblick in die widerspruchsvolle Haltung des jüdischen Emigranten Strauss: „daraus, dass das rechts-gewordene Deutschland uns [Juden] nicht toleriert“, schreibt er am 19.5.1933, „folgt schlechterdings nichts gegen die rechten Prinzipien. Im Gegenteil: nur von den rechten Prinzipien aus, von den fascistischen, autoritären, *imperialen* Prinzipien aus lässt sich mit Anstand [...] gegen das mesquine Unwesen protestieren“ (625).

2. Ausgehend von der Hypothese der Kritischen Theorie, im Spätkapitalismus kündige sich ein Umschlagen vermittelter in unmittelbare Herrschaft, „totale Vergesellschaftung“ (Adorno), an, versucht Thomas Schneider in seiner 2003 erschienenen Dissertation, Hobbes' ‚Leviathan‘ als Entwurf einer „autoritären Ordnung als Antwort auf das sozialdestruktive Potential der Ökonomie“ (16) zu lesen. Denn diese Ordnung stelle gemäß Horkheimer das Verbindungsglied des Früh- mit dem

Spätkapitalismus dar (41). Allerdings verwendet Schneider dieses Theorem als Interpretationsraster, ohne den Versuch einer Überprüfung zu unternehmen. Er präsentiert dem Leser die schon in der Kritischen Theorie und erst recht im Denken ihres studentenbewegten Erben Krahl häufig uneindeutigen und paradoxen Termini vom ‚Staat als *materiellen* (!) Gesamtkapitalisten‘ am ‚Endpunkt der Kapitalbewegung‘ (41, 249f.) einfach unkommentiert. Auch die wenigen Hinweise auf Marx‘ Ökonomiekritik offenbaren sich als widersinnige Verwechslungen von Fetischcharakter der Ware und realer Warenform (247). Zudem verfällt Schneider über weite Strecken seines Buches in einen schlicht unverständlichen Sprachduktus, der sich nicht selten als Übung in Jargon der Dialektik entpuppt. Ein schönes Beispiel: „Das Verhältnis von Gott und Souverän ist als eines der Repräsentation zugleich eines der Repräsentation von Repräsentation, darin die Darstellung reiner Macht über die reine Darstellung in die Macht der reinen Darstellung und die reine Macht der Darstellung übergeht“ (175).

Auch wenn damit die Chance einer Behandlung der politischen Philosophie Hobbes‘ auf dem Reflexionsniveau eines durch die wegweisenden Arbeiten der Kritischen Theorie zum autoritären Charakter und zur Dialektik von Liberalismus und Totalitarismus geschulten Marxismus leichtfertig vertan wird, finden sich in Schneiders Buch doch zum Teil bedenkenswerte Analysen. So wenn er darauf hinweist, dass liberale Interpreten, wie Wolfgang Kersting, unbesehen die These Carl Schmitts übernehmen, Hobbes‘ Theorie des Glaubensvorbehalts, in der das Innere des Bürgers den staatlichen Eingriffskompetenzen entzogen werde, sei die Einbruchsstelle des politischen Liberalismus in seinem Werk. Daher sei der Leviathan auch kein Vorbild der totalitären Systeme, was Schmitt bedauernd, Kersting erfreut hervorhebt (43 FN 28). Hobbes konzidiert zwar, die Bürger seien dem Gesetz gegenüber „zum Gehorsam verpflichtet, aber nicht, daran zu glauben. Der Glaube der Menschen und ihr inneres Denken sind nämlich Befehlen nicht unterworfen [...] Da die Gedanken frei sind“, doch fordert er zwecks Verhinderung von Aufruhr und Streit ein striktes öffentliches Wahrheits-, Meinungs- und Lehrmonopol des Staates, das von Kersting nonchalant als „Beaufsichtigung der gesellschaftlichen Überzeugungssysteme“ bezeichnet wird, die einer „ideologisch vermittelten Integrationspolitik“ entgegengesetzt sei. Wie sich beide aber de facto unterscheiden sollen, bleibt sein Geheimnis. Schneider spricht dagegen von der „Macht des Staates, die als *Propaganda* das Bewußtsein und als *Terror* die Gemütsbewegungen der Menschen erfasst“ (137). Die gesamte Anlange der Philosophie Hobbes‘ laufe auf das Konstrukt der erst durch den staatlichen Schrecken integrierten Individuen hinaus.

Ein ähnlich gelagertes Problem sieht Schneider auf der Ebene der Naturzustandsanthropologie: Die positiven, zwangsbewährten Gesetze des Staates sind nach Hobbes Bedingung der Realisierung des Gesetzes der Natur (der Kooperationsvernunft) gegen die Konfrontationsvernunft der Interessenverfolgung im Naturzustand. Dennoch muss die Kooperationsvernunft für einen Moment ohne staatliche Zwangsgewalt, nur durch einen zwanglosen Zwang, zur Herrschaft kommen, um diese Gewalt zu errichten. Hier besteht der Zirkel, dass der Staat die Kooperationsvernunft und diese den Staat einsetzt. Schneiders Diagnose ist allerdings noch radikaler: So wie Hobbes erkenntnistheoretisch die Synthesis der mannigfaltigen Sinneseindrücke als äußerliche, durch übermäßige Eingenommenheit des Subjekts von einem äußeren Objekt, konstruiere (112, 129, 133), so sei auch das Verlassen des Naturzustands nur durch Formung des Stoffes des zukünftigen Staates, also der Menschen, durch eine vorgegebene Macht zu denken (130). Die langfristig selbsterhaltungskonstitutive Selbstbeschränkung könne „nur als eine künstlich von außen an den natürlichen Menschen herangetragene vorgestellt werden“ (148). Möglich sei der Übergang zum Friedenszustand, den Prämissen der Hobbesschen Philosophie gemäß, also lediglich als „machtbestimmte[...] Brechung“ (147) des Naturzustands, keineswegs, wie Kersting meine, durch einen „Lernprozess der Vernunft“. D.h. die Kombattanten des Naturzustands könnten „weder theoretisch noch praktisch über einen ihre Absicht auf Selbsterhaltung leitenden Begriff eines vernünftigen Allgemeinen verfügen“ (147). Das Moment der rationalen Einsetzung *müsse* daher fiktiv sein und bleiben (150). Die Vernunftfähigkeit des von Hobbes mechanisch-materialistisch konzipierten Menschen, sein Vermögen zur kognitiven, voluntativen und reflexiven Distanzierung, sei bloß unterstellt (50) und immer schon auf eine externe Herrschaftsinstanz angewiesen. Schneider begreift Hobbes‘ materialistische Grundlegung des ‚Leviathan‘ damit als *politisierte*, nicht als politische Anthropologie. D.h. Hobbes‘ anthropologische, ja bereits erkenntnistheoretische Aussagen seien als Resultat seiner politischen Philosophie zu denken, nicht umgekehrt.

Auch der Hinweis, Hobbes' Unterwerfungsvertrag hypostasiiere die „Logik des Opfers“ (17) verdient Beachtung: „Daß die Vereinzelteten mit der Hingabe an die Macht nichts anderes internalisieren als die Instanz, die zugleich der Erhaltung der sie bis in ihre Existenz bedrohenden Gesellschaft dient, verstrickt das Selbst in einen Zirkel, den es gerade durch dessen für sein Selbstsein konstitutive Funktion in seiner Objektivität nicht zu durchschauen vermag“ (251). Leider werden auch hier Erklärungsansätze der Kritischen Theorie lediglich unterstellt, ohne sie näher zu explizieren. An der Aufgabe einer konsequenten Historisierung und gesellschaftstheoretischen Dechiffrierung der Hobbesschen Theorie scheitert dieses Buch also leider. Es scheitert an seinem oft verrätselnden Gestus, wie an seinen unaufgehellten begrifflichen Voraussetzungen.

3. Der 2005 von Dieter Hüning herausgegebene Sammelband, der eine Tagung zu Hobbes dokumentiert, weiß von einer möglichen Historizität der Hobbesschen Kategorien nichts. Die Mehrheit der hier versammelten Beiträge präsentiert Hobbes als Begründer einer mit dem traditionellen Naturrecht brechenden vernunftrechtlichen Herrschaftslegitimation. Als „geltungstheoretische Revolution“ (236) bezeichnet Hüning daher Hobbes' Annahme, „daß die Natur in ihrer vermeintlichen Zweckmäßigkeit in bezug auf die vernünftigen Bedürfnisse der Menschen überhaupt kein Prinzip enthalte, das als Grundlage der Bestimmung eines subjektiven Rechts im juristischen Sinne dienen könnte“ (237). Es existiert, so Merio Scattola, „keine ewige Ordnung, die man *vorfindet* und in die man sich *hineinfindet*“ (343). Die Rechtsordnung „ist eine menschliche Ordnung, die man aus sich selbst *erfindet*“, aus menschlicher Vernunft heraus begründet. Der Hobbessche Kontraktualismus wird als immanente (nicht auf metaphysische oder theologische Muster zurückgreifende) Begründungsstrategie moralischer Prinzipien und politischer Institutionen verstanden, wobei der pflichtethischen Interpretation des (das Pseudo-Naturrecht aufhebenden/einschränkenden) ‚Gesetzes der Natur‘ der Vorzug vor der – in Deutschland v.a. von Kersting vertretenen – konsequentialistischen gegeben wird (v.a. bei Tuschling, 128 und Euler, 303).

Der trotz dieser problematischen Einföhrung der Hobbes-Interpretation auf eine quasi-kantische Perspektive informative und empfehlenswerte Band behandelt im ersten Teil werkgeschichtliche Aspekte der politischen Philosophie Hobbes' (der Beitrag Bernd Ludwigs betont, im Gegensatz zur Deutung z.B. Georg Geismanns, die Fortgeschrittenheit der Darstellung im ‚Leviathan‘ gegenüber der in ‚De Cive‘), während der zweite Teil sich auf die anthropologische Grundlegung der politischen Philosophie konzentriert (Grunert und Stiening). Der dritte Abschnitt widmet sich der Frage des Verhältnisses von traditionellem Naturrecht und Hobbes' Kontraktualismus. Hier ist v.a. Burghard Tuschlings Beitrag hervorzuheben, der einen konzisen, wenn auch an akutem Latinismus leidenden, Überblick über Ciceros stoisch inspiriertes Naturrecht und dessen Kritik seitens Karneades bietet. Schließlich wird Hobbes als Erbe und Kritiker von Karneades' Gerechtigkeitskritik aus utilitaristischer Perspektive präsentiert: Un-/Recht gebe es nicht von Natur aus, es sei eine Erfindung der Menschen, doch – anders als Karneades, der „fool“, meine –, gebe es keinen Gegensatz von Nutzen und Gerechtigkeit (126). Der Selbstwiderspruch des ‚Naturrechts‘ im Naturzustand zeige vielmehr, dass es ohne das Einhalten von Verträgen (und dessen institutionellen Ermöglicungsbedingungen) keinen Nutzen für die Individuen gebe.

Der vierte Abschnitt ist der informativste des Sammelbandes. Franz Hespe arbeitet die Differenz zwischen Hobbes' Gesellschaftsvertragskonzeption und dem mittelalterlichen und v.a. frühneuzeitlichen Topos des Herrschaftsvertrags zwischen Volk und Fürst heraus. Im Gegensatz zum traditionellen, naturrechtlich fundierten Kontraktualismus gebe es bei Hobbes keine staatlich präexistente Einheiten ‚Volk‘ oder ‚Herrscher‘, die einen Vertrag eingehen könnten. Dauerhafte Gesellschaften würden nun kontraktualistisch als ein künstliches Produkt interpretiert. Der Gesellschaftsvertrag schaffe bei Hobbes erst ein Subjekt, durch das rechtliche Verpflichtung überhaupt möglich wird. Die Repräsentationstheorie des ‚Leviathan‘ sei strikt nominalistisch, weil „der Staat als juristische Person von seinem empirischen Repräsentanten nicht zu trennen“ (227) sei. Das „Despotismusproblem“ (228) sei somit auch nicht mehr durch eine Trennung des ideellen vom physischen Körper des Herrschers zu lösen. Hespe weist auf die Notwendigkeit der Autorisierung für die Hobbessche Souveränitätslehre hin und meint, gegen Kersting, dadurch entstehe neues Recht (234): Denn im Naturzustand habe zwar jeder ein ‚Recht‘ (Freiheit) auf alles und alle (das er abtreten könne), aber nicht das Recht, im Namen anderer zu handeln, das nur durch den Autorisationsakt entstehe.

Peter Schröder macht in seinem Aufsatz über Hobbes' Bibelinterpretation darauf aufmerksam, dass diesem zufolge erst Furcht (vor der staatlichen Zwangsgewalt) gekoppelt mit staatlicher Zensur der öffentlichen Kommunikation und Überzeugungsarbeit – also, wie man mit Gramsci sagen könnte, Hegemonie gepanzert mit Zwang –, den Staat dauerhaft werden lasse und so den Frieden sichere. Hobbes, so Schröder, habe erkannt, dass es einerseits mit dem unmittelbar unkontrollierbaren Gewissen der Menschen eine prinzipielle Grenze souveräner Gewalt gebe (189f.) – man könne eben niemanden zwingen, etwas zu glauben –, und andererseits die Drohung mit dem souveränen Schrecken bei Menschen, die eine unsichtbare, göttliche Macht mehr fürchteten als die staatliche, nichts bewirken könne (188). Ein Problem, dem sich auch die heutigen Leviathane wieder stellen müssen. Dies weise auf eine ganz unverhoffte Grenze souveräner Gewalt hin: die Legitimitäts- und Weltanschauungsdimension. Zugleich versuche Hobbes aber, diese Grenze mittels eines totalitären Programms zu sichern oder zurückzudrängen. Zu diesem Zweck, nicht aufgrund aufklärerischer Intentionen, kritisiere Hobbes auch den Aberglauben im (katholischen) Christentum sowie die Macht des Klerus. Ziel sei eine Funktionalisierung der zu seiner Zeit nun einmal vorherrschenden Weltanschauung, der christlichen Religion, für eine generalisierte Loyalitätsbereitschaft der Untertanen gegenüber der staatlichen Gewalt.

Die Rechtsantinomie, die Hobbes' mit seiner These eines Rechtsvorbehalts der Individuen bezüglich ihrer körperlichen Unversehrtheit gegenüber dem Souverän konstruiert, behandelt der Herausgeber in seinem Beitrag über Hobbes' Strafrechtstheorie. Hier existiere ein „unvermittelte[r] Widerspruch zwischen der Einsicht, dass sowohl der Verzicht auf das individuelle Widerstandsrecht als auch die Negation des ipse-iudex-Prinzips die notwendigen Bedingungen für die Schaffung von objektiven Rechtsverhältnissen darstellen [...] und der gleichzeitig aufgestellten Behauptung, dass diese subjektive Urteilskompetenz wegen der [...] natürlichen Notwendigkeit der Selbsterhaltung einen unabdingbaren Bestandteil des natürlichen Rechts von jedermann bildet“ (269). Hüning zeigt, dass ein Widerstandsrecht der gesamten Staatskonstruktion Hobbes' widerspricht und durch seine spezifische Formulierung von Hobbes auch de facto unwirksam gemacht wird.

Leider fehlt dem mit einem Überblick über die Hobbes-Rezeption bei Spinoza und im deutschen Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts endenden Band ein Lektorat, was sich v.a. an zahlreichen orthographischen Fehlern und unvollständigen Sätzen, gerade auch im Text des Herausgebers, zeigt. Bei einem Preis von 68 Euro für ein Paperback hätte man hier mehr Sorgfalt erwarten dürfen.

Ingo Elbe