

Ingo Elbe

Der Preis der Freiheit

Thomas Hobbes' politische Philosophie zwischen Machttheorie des Rechts und
Rechtstheorie der Macht

Thomas Hobbes (1588-1679) ist ein Autor, der einen elementaren Beitrag zur Selbstverständigung der bürgerlichen Gesellschaft¹ geleistet hat. Zugleich spricht er mit der Absicht der Legitimation dieser Gesellschaft ihre problematischen Züge offen aus. Die Ambivalenzen seines Denkens führten zu unüberschaubaren Kontroversen und sind nicht nur der Tatsache geschuldet, dass ein Autor, der eine wissenschaftliche Revolution vollzieht, sich nicht immer gänzlich von den Einflüssen der Tradition freimachen kann, gegen die er opponiert, sondern liegen nicht selten in der Sache selbst begründet. Vor allem das Spannungsverhältnis zwischen rationalistisch-vertragstheoretischer und dezisionistisch-voluntaristischer Begründung² der modernen Staatsgewalt ist notwendiger Ausdruck des widersprüchlichen Charakters eines staatlich regulierten Kapitalismus, den Hobbes wie kaum ein zweiter bürgerlicher Denker³ artikuliert.⁴ Dieser Sachgehalt geht in den Teilen der Rezeption verloren, die Hobbes' Denken entweder „alles ‚Skandalöse‘ nehmen“⁵ wollen, um zur These von „Hobbes' rechtliche[r] Begründung des Staates“⁶ zu gelangen, oder es einer Tradition des Autoritarismus und Dezisionismus zuschlagen, die seinen komplexen bürgerlich-liberalistischen Rechtsbegriff in begründungslose staatliche Macht aufgehen lassen.⁷

¹ Zur Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft in England seit dem 17. Jahrhundert vgl. Hoffmann 1996, 47-60, Teschke 2007, 228ff., Kocka 2013, 64f.

² Einen theologischen Vorläufer hat dieses Spannungsverhältnis, sieht man von den kontraktualistischen Implikationen ab, in der mittelalterlichen Kontroverse um den Vernunft- oder Willensprimat in Gott; vgl. Böckenförde 2006, 232f., 274f., 278ff., 284f., 302f.

³ Unter ‚bürgerlichem‘ Denken verstehe ich keine krude Klassenzuordnung nach dem Modell ‚bürgerliche vs. proletarische Wissenschaft‘, sondern ein Denken, das sich unkritisch innerhalb der Formen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft bewegt, diese naturalisiert, legitimiert und zu ihrer Re-/Produktion beiträgt, vgl. dazu Postone 2003, 110.

⁴ Ich verfolge daher einen ideologiekritischen und – bezogen auf die Problematik der kapitalistischen Moderne – systematischen Zugang zum Hobbesschen Werk. Über dessen tagespolitische Kontexte, die hier nicht interessieren und für meine Fragen keinesfalls relevant sind, informiert detailliert Metzger 1991. Die englischen Originaltexte werden dabei nur berücksichtigt, wenn kontroverse Übersetzungsfragen auftauchen.

⁵ So sein eigenes Projekt umschreibend Georg Geismann 1997, 2.

⁶ Ebd., 11.

⁷ So tendenziell aus faschistischer Perspektive Carl Schmitt 2003/2004, aus kritischer Thomas Schneider 2003.

Die hier zu verfolgende These lautet dagegen: Hobbes bindet den modernen Staat und sein Gesetz nicht an ein göttlich verbrieftes Naturrecht oder eine reine praktische Vernunft, lässt ihn aber auch nicht aus einer rechtsnormativ ungebundenen Autorität hervorgehen, sondern begründet ihn im Interesse privat-dissoziierter Konkurrenzsubjekte und in dem gegenüber allen menschlichen Zwecksetzungen verselbständigten Machtakkumulationsprozess, dem dieses Interesse schließlich geschuldet und einverleibt ist. Auf der anderen Seite zwingt uns Hobbes nicht nur zur Einsicht in die Dialektik ungebundener kompetitiver Freiheit, die die Konkurrenzsubjekte an die Vernünftigkeit des Staates erinnert, er betont auch die Dialektik staatlich-rechtsförmig eingegerter Freiheit: den unteilbaren Naturzustand *im* Gesellschaftszustand. Um dies zu belegen, soll im Folgenden zunächst Hobbes' radikal besitzindividualistisches Legitimationsprogramm moderner Staatlichkeit vorgestellt werden, um sodann sein Konzept rechtlich ungebundener absoluter Souveränität darzulegen.

I. Naturzustand und ‚Naturrecht‘

Hobbes' moderner Kontraktualismus betrachtet den Menschen nicht, wie noch das klassische Naturrecht der Antike und des Mittelalters, als in eine vorgegebene Sinnordnung eingebundenes Wesen, nicht als ein „von Natur [...] politisches Lebewesen“ (zoon politikon)⁸. Von Natur aus ist der Mensch nach Hobbes nicht für die Gesellschaft geeignet. Der Mensch des Hobbesschen Naturzustands ist der aus allen vorgegebenen moralischen und Sinnkontexten freigesetzte Einzelne, der „proletarian of creation“,⁹ bzw. eine Menge unvermittelt oder primär dissoziierter Individuen – d.h. Hobbes betrachtet diese Dissoziation nicht als gesellschaftliches Resultat. Er ist tatsächlich aber Ergebnis der analytischen Abstraktion von allen staatlichen Zuständen *im Kapitalismus*, die damit eine Problemsituation freilegt, aus der wiederum synthetisch der Staat als in seiner Notwendigkeit begriffene und legitimierte Problemlösungsinstanz rekonstruiert werden soll.¹⁰ Hobbes ist der Theoretiker, der die „privatistische Wendung“¹¹ in der Geschichte der politischen Philosophie am radikalsten

⁸ Aristoteles 2003, 47 (1253a). Zur hier vernachlässigten Differenz zwischen dem antiken ‚zoon politikon‘ einerseits und dem spätantik-stoischen ‚zoon koinonikon‘ sowie dem mittelalterlichen ‚animal sociale‘ andererseits, vgl. Arendt 2007, 34-37 und Böckenförde 2006, 144.

⁹ Strauss 2001a, 145. Hobbes unterstellt nach Strauss die „Preisgegebenheit des Menschen“ (143), die Abwesenheit einer die Ordnung des Zusammenlebens begründenden „übermenschlichen Ordnung“ (125). Zwar tauche Gott noch in einem fahlen Residuum der natürlichen Theologie als erste Ursache auf, aber mehr habe der Mensch nicht von Gott zu erwarten. Gottes Herrschaftsrecht beruhe auf seiner übermächtigen Gewalt, nicht seiner Güte, und er habe den Menschen keine anwendbaren Gesetze gegeben.

¹⁰ Vgl. die analytische Zergliederung des Gerechtigkeitsbegriffs in Co, 83.

¹¹ Weiß 1980, 137 (FN).

formuliert. Soziale Ordnung und deren Pflichten werden ausgehend von seiner Ansicht nach faktisch egoistischen Menschen und dessen ‚Recht‘ auf Selbsterhaltung begründet. Alle Pflichten sind daher diesem unbedingten Recht nachgeordnet und stets nur hypothetische Imperative, wobei das ‚Recht‘ auf Selbsterhaltung „etwas ausdrücken [soll], was jeder in Wirklichkeit ohnehin wünscht“ – es „heilig[t] den Eigennutz eines jeden“.¹²

Hobbes’ geltungstheoretische Revolution besteht darin, dass die Natur kein ethisch sinnvolles Ganzes mehr darstellt, dem der Mensch die Regeln des Zusammenlebens entnehmen könnte oder zu denen er gar teleologisch hinneigen würde. Natur enthält „überhaupt kein Prinzip [...], das als Grundlage der Bestimmung eines subjektiven Rechts im juristischen Sinne dienen könnte“.¹³ Es existiert „keine ewige Ordnung, die man *vorfindet* und in die man sich *hineinfindet*“. Die Rechtsordnung „ist eine menschliche Ordnung, die man aus sich selbst *erfindet*“,¹⁴ aus menschlicher Vernunft heraus begründet. Doch diese Vernunft ist, anders als einige kantianisierende Interpreten unterstellen, für Hobbes keine praktische Vernunft apriori. Wenn man sich weder auf die Strukturen des Kosmos und der Schöpfungsordnung noch auf das Natur- oder Vernunftrecht berufen kann, dann bleiben nur die Individuen mit ihren wirklichen Leidenschaften und Interessen übrig. Der Hobbessche Kontraktualismus wird als immanente (nicht auf metaphysische oder theologische Muster zurückgreifende) Begründungsstrategie moralischer Prinzipien und politischer Institutionen verstanden¹⁵. Ziel ist die Aufweisung nicht der historischen, sondern der menschlichen Vernünftigkeit einer außerökonomischen Zwangsgewalt, der Unterordnung unter einen Souverän, die aus interessegeleiteter, freiwilliger Selbstbeschränkung egoistisch-asozialer Individuen unter bestimmten Bedingungen heraus begründet wird. Beide sollen so niemals stattgefunden haben oder vorhanden gewesen sein, aber den realen Nutzen des Staates für die Individuen in Form einer fiktiven Geschichte nahe bringen – einer Narration, die Fremdbestimmung als Resultat von Selbstbestimmung deutet.¹⁶ Der Kontraktualismus Hobbes’ beansprucht

¹² Strauss 1956, 189.

¹³ Hüning 2005, 237.

¹⁴ Scattola 2005, 343.

¹⁵ Machiavelli formuliert zwar ebenfalls eine jeglichem Naturrecht entgegengesetzte, enttheologisierte und autonome politische Theorie. Auch der anthropologische Pessimismus und der Stabilitäts- statt Gerechtigkeitsprimat bezüglich staatlichen Handelns ist bereits von ihm vertreten worden. Doch entwickelt Machiavelli keine Legitimationstheorie des Staates ausgehend vom Selbsterhaltungsimperativ der vereinzelt Einzelnen, sondern direkt ausgehend von der staatlichen Ordnung. Darin, so Herfried Münkler (2007, 98f., 292f.), reflektiere sich die Differenz zwischen dem Florentiner Handelskapitalismus des 15./16. und dem beginnenden englischen industriellen Kapitalismus des 17. Jahrhunderts. Über antike und mittelalterliche Vorläufer einer Trennung von politischer Theorie und Moralphilosophie informiert Wallat 2010, 29-40.

¹⁶ Vgl. Kersting 1994, 31.

einsichtig zu machen, dass allein mittels der sichtbaren Hand einer staatlich sanktionierten Rechtsordnung die aus dem unregulierten Wirken der menschlichen Leidenschaften resultierenden unheilvollen Konsequenzen für Individuum und Gesellschaft zu verhindern sind. Zu diesem Zweck wird das kontraktualistische Argument als „Gedankenexperiment“¹⁷ eingeführt. Es konstruiert eine politische Philosophie, die durchdenkt, wie ein Zustand aussehen würde, wenn es keine staatliche Zwangsgewalt gäbe, und was die diesem Zustand ausgesetzten Menschen tun müssten, um diesen Zustand in einer für alle zustimmungsfähigen Weise zu verlassen.

Bestimmte Bedingungen konstituieren den Naturzustand zum „Krieg eines jeden gegen jeden“ (L, 96). Hier ist „*der Mensch [...] ein Wolf für den Menschen*“ (C, 59), herrscht gewalttätige Konkurrenz und absolute Unsicherheit der Existenz: 1) Ehrsucht/Ruhmsucht (der Maßlosen), bzw. Auseinandertreten von Privat- und Gemeinwohl aufgrund des kompetitiven Charakters geistiger Lust (Ehre), 2) Streben nach Glück als rast- und maßlose Machtakkumulation, 3) doppelte Knappheit (von Gütern und ihren Aneignungsmitteln (Macht)), 4) natürliche Gleichheit der Menschen, die eine Bedrohungssymmetrie begründet und damit anzeigt, dass sich stabile Herrschaft nicht aus der psychophysischen Ausstattung der Menschen heraus begründen lässt, 5) präventive Gewaltausübung auch seitens der Mäßigen, um ihre Selbsterhaltung zu sichern (L, 94f., 133) (C, 80f.), 6) Identität von Recht und faktischer Macht bzw. Freiheit, da eine andere Instanz fehlt, die den Menschen verbindliche Grenzen ihrer Freiheit aufzeigt.

Konkurrenz, Macht, Glück

Der Mensch ist Hobbes' hedonistischer Handlungstheorie zufolge ein kalkulierender Lustautomat. Er ist, wie alles im Universum, ein sich bewegender Körper, allerdings ein sprachbegabter, wobei zwei Formen von Bewegung unterschieden werden: Vitale Bewegungen, die „keiner Unterstützung durch die Vorstellungskraft“ bedürfen (L, 39), wie Herz- und Pulsschlag, Atmung, Verdauung, und animalische, willentliche Bewegungen: das „Bewegen eines unserer Glieder auf die Weise, wie wir es zuerst in unserem Geist vorgestellt hatten“ (39). Bei Empfindungen werden die inneren Organe des Menschen durch äußere Körper bewegt, die wir sehen, hören, tasten etc. Vorstellungen sind Überreste dieser Bewegung und bei der animalischen Bewegung „der erste innere Anfang“ derselben. Diese „kleinen inneren Anfänge der Bewegung“, die zuerst im menschlichen Körper existieren, bevor sie als äußere Bewegung in Erscheinung treten, heißen „Streben“ (39) oder „Bewegungsansatz“ (conatus) (Co, 179) und sind wegen ihrer Kürze empirisch „nicht wahrnehmbar“ (L, 39). Das Streben wird auch Trieb oder Verlangen genannt, „wenn es auf etwas gerichtet ist, durch das es verursacht wird“ (39). Das Streben als Trieb ist

¹⁷ Kersting 1994, 17.

begehrende Bewegung hin auf etwas, das Streben als Abneigung Bewegung von etwas weg. Das Objekt des Triebes wird bei Verlangen gut, bei Abneigung böse genannt. Diese Namen „werden immer in Beziehung zu der Person gebraucht, die sie benützt, denn es gibt nichts, das schlechthin und an sich so ist. Es gibt auch keine allgemeine Regel für Gut und Böse, die aus dem Wesen der Objekte selbst entnommen werden kann“ (41). Gut und Böse sind jeweils ein Verhältnis des menschlichen Verlangens zu einem Körper: Die Bewegung, die sich von dem begehrten Gut über die Sinnesorgane bis zum Herzen fortsetzt, wird Lust genannt. Lust ist dabei die Empfindung von Gutem (=dessen, was man begehrt), Unlust die Empfindung „von Bösem“ (42) (=dessen, wovor man Abneigung empfindet). Die Lust, die aus der Empfindung eines gegenwärtigen Objekts entspringt wird Sinnesfreude genannt, diejenige, die aus der Erwartung der Folgen von Dingen entspringt, wird geistige Lust genannt (42) – es gibt also lediglich sinnliche Lust in unterschiedlichen Aggregatzuständen. Unterschieden werden drei Arten des Guten und Bösen: das un-/angenehme Ziel, das Gute/Böse im Versprechen, das Nützliche/Schädliche im Mittel, um dieses Ziel zu erreichen (41).

Bevor Menschen handeln, sind sie aber nicht immer eindeutig motiviert. Fallen „uns nacheinander gute und schlechte Folgen ein, die sich ergeben, wenn wir das in Frage stehende Ding tun oder unterlassen, so daß wir manchmal eine Neigung dazu, manchmal eine Abneigung dagegen verspüren“ (46), so überlegen wir. Überlegung ist also ein Rechnen mit Folgen (Folgenabwägung einer Handlung hinsichtlich ihrer erwarteten Lust- oder Unlusterzeugung), ein hedonistisches Kalkül. Bis zum Ende der Überlegung besitzen wir die „Freiheit [...] je nach unserer Neigung oder Abneigung zu handeln oder nicht zu handeln“ (46). Die Überlegung besteht aber nicht in der freien Wahl, ob die eine oder die andere Leidenschaft handlungsbestimmend wird, sondern lediglich darin, sich – vermittelt über die Möglichkeiten des Rechnens mit Namen – durch ferne Erwartungen von Lust/Unlust schon jetzt *bestimmen zu lassen* (56). Ein Begriff der Willensfreiheit ist bei Hobbes also nicht zu finden.¹⁸ Der Wille (als Akt des Wollens, nicht als Vermögen zu Wollen) ist der handlungsentscheidende Trieb,

¹⁸ Hobbes unterstellt zwar, dass selbst Handlungen, die aus Furcht geschehen, frei seien, weil sie „auch unterlassen“ werden könnten, „wenn er [der Handelnde] will“ (L, 164), doch dies ist kein Hinweis auf Willensfreiheit. Wichtig ist der Zusatz „wenn er will“. D.h., wenn er einen anderen Willen gehabt hätte, hätte er anders gehandelt (vgl. kritisch dazu Keil 2007, 12, 58). Dies ist die klassisch deterministische Position, die von Hobbes sogleich kompatibilistisch gedeutet wird: Freiheit und Notwendigkeit sind vereinbar: a) Handlungen sind „Ergebnis von *Freiheit*, da sie dem Willen entspringen“ (L, 164). Dies bezieht sich wohl darauf, dass die Handlungen dem *eigenen* Willen entspringen. Das Kriterium ist aber sehr großzügig, da Hobbes explizit die ‚eigene‘ Handlung unter Furcht und manifesten äußeren Zwängen ebenfalls als frei deutet; b) „da jeder menschliche Willensakt [...] einer Ursache entspringt“ (164) ist der Wille zu einer (freien) Handlung stets determiniert. Natürliche Freiheit besteht lediglich darin, einen determinierten Willen zu verwirklichen oder diesem gemäß zu handeln. Voraussetzung dafür ist das Fehlen eines „Widerstand[s] äußere[r] Bewegungshindernisse“ (163).

„die letzte Neigung oder Abneigung bei einer *Überlegung*, die unmittelbar mit der Handlung oder Unterlassung zusammenhängt“ (46), bzw. „*die Neigung, die beim Überlegen am Schluß überwiegt*“ (47). Bei einer Überlegung werden Verlangen oder Abneigung durch die Voraussicht der guten oder bösen Folgen einer Handlung bewirkt. Wenn in der „langen Kette von Folgen“ das Gute überwiegt, so hat man es mit einem wahrscheinlichen Gut zu tun. Wer aus Erfahrung oder Vernunft die Kausalkette einer Handlung am weitesten übersieht, gibt also die besten Ratschläge und kann am besten überlegen (48). In für die Tradition empirisch-praktischer Rationalitätskonzeptionen paradigmatischer Weise formuliert Hobbes den Topos der motivationalen „Ohnmacht der Vernunft“.¹⁹ Diese ist ein methodisch diszipliniertes, sprachlich vermitteltes Kalkulieren, „ein *Rechnen* [...] mit den Folgen aus den allgemeinen Namen, auf die man sich zum *Kennzeichnen* und *Anzeigen* unserer Gedanken geeinigt hat“ (32). Die Gedanken sind dabei lediglich „die Kundschafter und Spione der Wünsche, die das Gelände erkunden und den Weg zu den gewünschten Dingen finden sollen“ (56).

Hobbes zufolge existiert kein inhaltliches, qualitativ bestimmtes Kriterium oder Maß für ein *höchstes* Gut. Im Naturzustand herrscht ein Güterrelativismus und ethischer Subjektivismus. Aufgrund der unterschiedlichen „körperlichen Konstitution“ (E, 78, auch 60) der Menschen sowie zeitlicher und örtlicher Umstände gilt, dass „das, was der Lebenskraft des einen nützlich und förderlich und darum erfreulich ist, die des anderen hemmt und durchkreuzt und darum Schmerz verursacht“ (78) bzw. sogar das, was dem einen heute Lust verschafft, bei ihm morgen Abscheu hervorruft. In der folgenden Bestimmung wird neben den körperlichen und raumzeitlichen Unterschieden allerdings schon auf den sozialen Antagonismus als weiteren Aspekt des Güterrelativismus abgestellt:

„Da aber die verschiedenen Menschen verschiedene Dinge erstreben und vermeiden, so muß es viele Dinge geben, die für einige Güter, für andere Übel sind, wie für unsere Feinde das ein Übel ist, was für uns ein Gut ist [...]. ‚Gut‘ also wird gesagt relativ zu Person, Ort und Zeit“ (C, 22).

An die hedonistische Motivationstheorie schließt nun unmittelbar Hobbes’ Machttheorie an: Das unbegrenzte, originär kompetitive Machtstreben (einiger Maßloser²⁰) ist die zentrale Ursache des Kriegszustands. Macht ist nun zunächst

¹⁹ Strauss 2001a, 111. Ausbuchstabiert wird dies später von Locke und Hume. Von letzterem stammt denn auch der Satz: „Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte und soll es sein“ (Hume 1978, 153).

²⁰ Hobbes schwankt hier stets zwischen der These, es seien *einige Maßlose*, die Übergriffe auf die Maßvollen verübten und damit auch diesen einen Präventivkrieg aufzwingen, und derjenigen, der *Mensch überhaupt* strebe danach, andere zu übertrumpfen und zu erniedrigen, was zu Hass und gewaltsamem Kampf führe. Wolf (1969, 64ff.) vermutet, dass sich die Gewichtung der einzelnen Kriegszustandsdeterminanten in den verschiedenen Versionen der politischen Philosophie von Hobbes verändere. Münkler (2001, 83-85) stellt die interessante Hypothese auf, Hobbes habe mit der Annahme der

nichts anderes als ein gegenwärtiges Mittel zur Erlangung eines zukünftigen Gutes (L, 66). Dieses Gut kann auch eine Disposition oder Fähigkeit sein, die dem Handelnden zu eigen ist. Die höchste Macht besteht in der Instrumentalisierung anderer für die Erlangung eigener Güter, bzw. in den Mitteln, die zu dieser Unterstützung führen. Zweckdienliche Macht ist natürliche oder durch Zufall erworbene Macht, die zur Erlangung von mehr Macht dient (66). Der Ausdruck ‚zweckdienliche Macht‘ ist allerdings ein Pleonasmus, weil Macht ja per definitionem als Mittel zum Zweck der Gütererlangung dient. Jedes Gut ist zugleich Mittel zur Erlangung weiterer Güter, damit Macht (66, 75). Hier zieht Hobbes unmerklich den Unterschied von Mittel und Zweck, Macht und Gut, ein, was seine Charakterisierung des Strebens nach Gütern als im wahrsten Sinne ziel- und endlosen Prozess vorbereiten soll. „[A]lle geistige Lust und Freude“, von Hobbes „Ehre“ genannt (C, 78), besteht des Weiteren „darin [...], jemand zu finden, mit dem verglichen man von sich selbst hoch denken kann“ (C, 80; auch E, 191). Letztlich ist aber auch diese Ehre, so wie materieller Reichtum, Wissen u.v.a., nichts als Macht (L, 56), bzw. sie „besteht nur in der Meinung, daß Macht vorliegt“ (71), und diese Meinung kann wiederum Mittel zur Erwerbung zukünftiger Güter (=Macht) sein.²¹ Alle Güter sind hinsichtlich ihrer Machtfunktion Äquivalente füreinander, ineinander umsetzbar (66f.).²² Glück als menschliches Streben nach Gütern (welche die Objekte des Begehrens darstellen) ist schließlich mit Machtakkumulation identisch: „Glückseligkeit ist ein ständiges Fortschreiten des Verlangens von einem Gegenstand zu einem anderen, wobei jedoch das

wenigen bösen Menschen einen gängigen zeitgenössischen Topos des Antiroyalismus aufgegriffen, um sich vor den theologischen Konsequenzen eines radikal negativen Menschenbildes zu hüten (wären alle Menschen von Natur aus böse, so wären sie von einem bösen Gott geschaffen). Andererseits benötige er die Generalisierung der Boshaftigkeit, um die antiroyalistischen Konsequenzen der Behauptung der Boshaftigkeit nur der Wenigen zu vermeiden (nicht nur die Könige sind Wölfe, auch im Volk gibt es solche). Eventuell liegt hier auch noch eine Vermischung der Anforderungen der vormaligen (Feudalismus) und der gegenwärtigen (Kapitalismus) Gesellschaftsformationen vor. Sind in jener doch nur die Herren Konkurrenten (um Macht und Territorien), in dieser aber tendenziell alle Menschen, vgl. Teschke 2007, 57, 69f. sowie Rosa 2012, 280. Rosa stellt fest, dass „der Kampf um Anerkennung in der modernen Gesellschaft (und erst und nur in ihr!) selbst zu einem Wettrennen geworden“ ist.

²¹ Hobbes weist damit darauf hin, dass bereits ein Machtpotential von A ohne direkte Ausübung der Macht wirksam sein kann, wenn das Wissen von B um diese Macht von A (bzw. Bs Meinung, A habe Macht) die Motive und Handlungen von B beeinflusst. Vgl. Schuck 2012, 55.

²² Vgl. Weiß 1980, 110f.: Die „Substantialität“ der Güter „wird ersetzt durch Funktionalität“. Er weist auch auf die Analogien zu Marx' Geldbegriff in den *Pariser Manuskripten* hin (111). Vgl. auch Münkler, der von Hobbes' „Machtreduktionismus“ spricht, der „die restlose Vergleichbarmachung der Motive und Wertorientierungen vornimmt“ (Münkler 2001, 93).

Erlangen des einen Gegenstandes nur der Weg ist, der zum nächsten Gegenstand führt“ (75),²³ weil das Bedürfnis nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Zukunft existiert und dessen Befriedigung sichergestellt werden muss. „So halte ich“, schreibt Hobbes, „ein fortwährendes und rastloses Verlangen für einen allgemeinen Trieb der Menschheit, der nur mit dem Tode endet“, weil entweder der Mensch „sich einen größeren Genuß erhofft als den bisher erlangten“, vor allem aber, weil „er die gegenwärtige Macht und die Mittel zu einem angenehmen Leben ohne den Erwerb von zusätzlicher Macht nicht sichern kann“ (75). „Das größte der Güter aber ist ein ungehindertes Fortschreiten zu immer weiteren Zielen“ (C, 29). Das höchste Gut ist also kein *summum bonum*, sondern ein unerreichbares *maximum bonum*,²⁴ der im strengen Sinne zwecklose Prozess der Aufhäufung von Mitteln, das selbstzweckhafte und maßlose Streben nach in alle Güter umsetzbaren, äquivalenten Machtmitteln. Diese akkumulative Dimension des Machtstrebens wird von Hobbes begründungslos in die Natur des menschlichen Subjekts gesetzt. Der neutrale Machtbegriff ist zudem immer schon von einem kompetitiven Machtbegriff überlagert, ohne aus diesem abgeleitet zu sein (daher ist der kompetitive ursprünglich): „*Natürliche Macht*“, so Hobbes im *Leviathan*, „ist das Herausragen der körperlichen oder geistigen Fähigkeiten“ (L, 66). In *De Homine* wird dies wie folgt ausgedrückt: „Wenn die Macht nicht bedeutend ist, ist sie unnütz; denn wenn alle anderen gleiche Macht besitzen, so bedeutet sie nichts“ (H, 24). Leo Strauss kommentiert: „nicht überhaupt nach immer weiteren Zielen strebt der Mensch, sondern nach immer weiteren Zielen als sie je *ein anderer* erreicht hat“.²⁵ Strauss zufolge ist die Ehrsucht oder Eitelkeit (als Lustgewinn aus dem Übertrumpfen anderer) nicht nur nicht situativ bestimmt, sondern auch keineswegs aus den mechanisch-psychologischen Thesen Hobbes' ableitbar und wird daher unvermittelt eingeführt.²⁶ In den *Elements of Law* wird dies an zwei

²³ Glück ist damit in Hobbes' Verständnis das genaue Gegenteil zu Aristoteles' Glücksbestimmung als inhaltlich qualifiziertem Ziel, dessen wesentliche Charaktere Beständigkeit, Selbstgenügsamkeit (Autarkie) und Muße sind (vgl. Aristoteles 2008, 329 (1177a)). Hobbes' Glück ist für Aristoteles ein „Streben“, das „leer und vergeblich würde“ (44 (1094a)). Ebenso ist der Glücksbegriff des ‚Neopikureikers‘ Hobbes von Epikurs Glücks-Konzept der „Ungestörtheit der Seele“ (Epikur 2005, 118), die „einem stillen Hafen ohne Wellen“ (75) gleicht, zu unterscheiden.

²⁴ Vgl. Weiß 1980, 106. Von der Pleonexie im pejorativen Sinn bleibt bei Hobbes nur noch die Bedeutung des unrechtmäßigen Übergriffs auf die gleiche Freiheitssphäre anderer übrig (E, 115), ansonsten wird sie in die politische Ordnung integriert, vgl. Münkler 2001, 91.

²⁵ Strauss 2001a, 155.

²⁶ Vgl. Strauss 2001a, 21-27. Vgl. auch sozialtheoretisch informiert: Macpherson 1980, 95f.: „Denn außer der materialistischen Voraussetzung, daß Menschen sich selbst antreibende Systeme bewegter Materie sind, benötigte Hobbes das Postulat, daß die Bewegung eines jeden Individuums notwendig der Bewegung jedes anderen entgegensteht. Dieses Postulat war in seinem mechanischen Materialismus nicht enthalten, sondern wurde [...] aus seiner Markt-Prämisse abgeleitet“.

Stellen besonders deutlich: In der ersten schließt Hobbes völlig unvermittelt von der Feststellung einer Permanenz des Begehrens auf die eines *maßlosen* Begehrens (i.S. von Begehren nach immer mehr) und schließlich von diesem auf ein *kompetitives, übertrumpfendes* Begehren nach mehr, als andere haben:

„Da alle Lust Begierde ist, und die Begierde ein weiteres Ziel zur Voraussetzung hat, so kann es Befriedigung nur geben im Fortschreiten. Daher [!] brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn wir sehen, daß den Menschen, im Verhältnis, wie sie mehr und mehr Reichtümer, mehr und mehr Ehren oder andere Macht erreichen, ihre Begierde unablässig wächst, und wenn sie bei dem äußersten Grad einer Art der Macht angekommen sind, jagen sie irgendeiner anderen Art nach, solange sie glauben, daß sie in irgendeiner Art der Macht hinter anderen zurück sind“ (E, 61).

Und an anderer Stelle wird sogar ohne Verweis auf eine Knappheitsontologie (siehe unten) und ohne Rücksicht auf die Einhandlung einer zirkulären Definition davon ausgegangen, dass „die Macht eines Mannes den Wirkungen der Macht eines andern widersteht und hinderlich ist“, „so ist *Macht schlechthin nichts anderes als das Übergewicht der Macht des einen über die des andern*“ (65, Herv. I.E.).²⁷ Kurz gesagt, das Leben des Menschen ist ein „Wettrennen“, dessen einziges Ziel es ist, „an erster Stelle zu stehen“ (76). „Und das Rennen aufgeben heißt sterben“ (77). Wenn Machterlangung dabei nur weiterer Machterlangung dient, dann ist der Erfolg im Wettrennen der Konkurrenz nichts anderes als Beibehaltung der Konkurrenzfähigkeit, keine individuelle Entfaltung, Bildung oder Ähnliches – eine treffende Diagnose der tendenziell totalitären²⁸ strukturellen Zwänge zur Akkumulation und Behauptung sozialer Positionen im modernen Kapitalismus. Macht als nicht herrschaftsförmige kollektive Handlungsfähigkeit (power with²⁹) zur Erreichung originär kollektiver Ziele,³⁰ ist damit nicht denkbar. Marx hat diese Konzeption schon

²⁷ Es ist ein Charakteristikum des Kapitalismus, dass die Fähigkeiten und Mittel (power to/ neutrale Macht) des anderen eine strukturelle Bedrohung meiner Existenz („Konkurrenz und Präventivkrieg“) und meines Selbstwertgefühls („Ruhmsucht“) darstellen, da ich beide vor allem über den Konkurrenzserfolg auf dem Markt erlangen und sichern kann; vgl. Ottomeyer 1979, 81.

²⁸ Gerade diese ausschließlich moderne Dimension von *gesellschaftsweiten* und -*durchdringenden* Konkurrenzzwängen widerlegt jede anthropologisierende Lesart von Hobbes. Leider ignorieren sowohl Philosophen als auch neoklassische Ökonomen historische Tatsachen in der Regel erfolgreich. Vgl. zu den Kriterien eines *totalitären* Zwanges anonymer, v.a. ökonomisch-technischer Dynamiken des Kapitalismus: Wood 2010, 257, 265; Rosa 2012, 284f.

²⁹ Zur Differenzierung von Macht als power over, power to und power with vgl. Schuck 2012.

³⁰ Hans Bernhard Schmid (2011, 222f.) spricht hierbei von notwendiger teleologischer Unselbständigkeit der Akteure, wenn der Erfolg des Handelns von Kooperation abhängt *und* das Handlungsziel selbst kollektives Handeln darstellt. In eine ähnliche Richtung geht

früh als Kernvorstellung des Liberalismus erkannt – „Sie läßt jeden Menschen im andern Menschen nicht die Verwirklichung, sondern vielmehr die Schranke seiner Freiheit finden“³¹ – und später als konkurrenzinduzierte Kapitalakkumulationsdynamik unter spezifischen Vergesellschaftungsbedingungen der Arbeit dechiffriert.³² Nur vor dem Hintergrund dieses Dogmas erscheint es nicht absurd, Macht einerseits als Mittel zur Erlangung und Sicherung des Genusses zu bestimmen, diese andererseits aber zugleich apriori als Konkurrenzbegriff zu verstehen bzw. sie als wertlos zu charakterisieren, wenn alle davon ähnlich oder gleich viel haben sollten.

Hobbes' Machtbegriff weist also zwei logische Brüche auf:

1) Macht wird von einem Medium innerhalb eines linearen Kausalnexus von Subjekt und Objekt zwecks Bedürfnisbefriedigung des Subjekts zu einem verselbständigten, unabschließbaren Kreisprozess im Hamsterrad der konkurrenzbedingten Machtanhäufung (Bruch zwischen dem medialen und dem akkumulativen Machtbegriff)³³

2) Macht wird von einem neutralen Mittel zu einer antagonistischen Spielmarke im Kampf eines jeden gegen jeden (Bruch zwischen neutral-instrumentellem und kompetitivem Machtbegriff).

Ulrich Weiß verortet den logischen Bruch³⁴ in Hobbes' System nicht in der Wendung vom neutralen zum kompetitiven Machtbegriff, sondern im Übergang vom mechanischen Determinationszusammenhang von Objekt und Subjekt in der Affektlehre („Leidenschaft I“) zum kybernetischen Rückkopplungsmechanismus der Machttheorie („Leidenschaft II“). Zunächst verfällt er in den fatalen Irrtum, den Subjektstatus des Machtprozesses letztlich in menschliche Subjektivität, ja Freiheit und Spontaneität zu übersetzen: Während im mechanischen Determinationskontext der Affektenlehre der Mensch wie das Tier auf einen Reiz-Reaktions-Automatismus, auf totale Überwältigung seitens äußerer Objekte reduziert sei, enthalte die Machttheorie eine Darstellung menschlicher Weltoffenheit und Produktivität. Menschliches Streben sei hier in Gestalt einer *causa sui*, einer spontan aus dem Menschen

die Formulierung von intern orientierten, verflochtenen Zielvorstellungen bei David Brudney (2010, 206f.).

³¹ MEW 1, 365.

³² Vgl. auch Münkler 2001, 90: „Für Hobbes ist Glückseligkeit nichts anderes als das komparative Durchschreiten einer prinzipiell endlosen Bahn“, die letztlich nichts anderes als die anthropologisierte „Dynamik des Kapitalismus“ darstellt.

³³ Zwar wird auch im formunbestimmt betrachteten Arbeitsprozess teilweise der Zweck (Konsumgut) wieder zum Mittel (Erhaltung der Arbeitskraft, die wiederum Konsumgüter produziert), aber dies nur zum Teil (es gibt viele Arbeitsprodukte, bei denen dies nicht der Fall ist, ja, die sogar gegenteilige Effekte haben) und es ergibt sich daraus nicht notwendig ein sich erweiternder Kreisprozess. Schließlich spielt das ‚mehr als‘ jenseits kapitalistischer Konkurrenz keine konstitutive Rolle zur Bestimmung eines Gegenstands als Gut.

³⁴ Vgl. Weiß 1980, 117, 132.

selbst drängenden Tätigkeit zu verstehen,³⁵ welche nun die Objekte ihren Funktionsbestimmungen unterordne.³⁶ Während Weiß Macht hier in arbeitsmetaphysischer Weise³⁷ auf menschliche Produktivkraft und sich im Objekt selbst bespiegelnde Autonomie zurückführt,³⁸ die ihrerseits „nicht mehr herleitbar“³⁹ sei – und damit bereits in die Paradoxie verfällt, Autonomie als unverfügbaren und natürlichen „Machtrieb“⁴⁰ zu bestimmen⁴¹ –, sieht er andererseits, im krassen Gegensatz dazu, eine „strukturelle Parallelität“⁴² zwischen Hobbes’ Macht- und Marx’ Kapitalbegriff. Hobbes’ Konzepte der Leidenschaft I und II entsprächen Marx’ Darstellung der einfachen Zirkulation einerseits, der kapitalistischen andererseits⁴³: Während der Prozess W-G-W ein endlicher Prozess des stofflichen Formwandels mit dem Zweck der Konsumtion von Gebrauchswerten darstelle, beschreibe G-W-G’ eine „*Kreiskausalität* der [...] *kumulativen Rückkopplung*“,⁴⁴ einen nicht auf Konsumtion von Gütern ausgerichteten, inhaltlich ziel- und maßlosen sowie unendlichen Prozess der Anhäufung von Mitteln (Macht). Wie passt das aber mit der Behauptung zusammen, Macht sei Inbegriff menschlicher Freiheit und Kreativität? Der in Hobbes’ Machtkonzept waltende Subjektprimat ist in Wirklichkeit die, sozusagen autopoietische, Verlängerung seines vorherigen Reiz-Reaktions-Objektivismus, denn auch hier sind die Menschen bloß Getriebene und der Prozess selbst wird zum Subjekt. Dies ist weit entfernt von der simplen Arbeitsmetaphysik, in der nach Weiß die „Objekte [...] *in bezug auf den Menschen*“ gedacht werden, „der sie instrumentell organisiert“⁴⁵. Umgekehrt ist es vielmehr das Objekt (der Prozess), der den Menschen ‚instrumentell organisiert‘, d.h. seine endlichen Zwecke und seine Produktivität auf ein davon

³⁵ Vgl. ebd., 112.

³⁶ Vgl. ebd., 111.

³⁷ Vgl. zum Begriff: Breuer 1977 sowie Elbe 2010, Teil 3, Kapitel 6.

³⁸ Vgl. Weiß 1980, 127f.

³⁹ Ebd., 132.

⁴⁰ Ebd., 127.

⁴¹ Da er die konkreten Mechanismen und Ursachen des angeblich in allen menschlichen Praktiken anwesenden Machtstrebens ebenso wenig erklären kann wie Hobbes, sind diese Naturalisierungen der Macht zum aus dem Ich fließenden (ebd., 125) Energiestrom (131) sein letzter Rettungsanker.

⁴² Ebd., 116.

⁴³ Allerdings hinkt der Vergleich schon deshalb, weil in der einfachen Zirkulation G, also ein universelles, in alle Güter konvertierbares Medium, bereits eine Rolle spielt, also ‚Macht‘ im Hobbesschen Sinne, während Hobbes’ Affekttheorie zunächst noch ohne diesen Begriff auskommt. Zudem wird die Perspektive einer auf Bedarfsdeckung gerichteten Wirtschaft (die Marx mit der Formel W-G-W übrigens gar nicht anspricht) von Weiß auf den Status animalischer Befangenheit in Reiz-Reaktions-Automatismen reduziert, während er letztlich die Befangenheit im Automatismus der Kapitalverwertung zum Inbegriff menschlicher Freiheit adelt.

⁴⁴ Ebd., 115.

⁴⁵ Ebd., 111.

abweichendes Ziel hin ausrichtet. Wie inkommensurabel diese beiden Konzepte sind, hat Weiß nicht begriffen.⁴⁶

Weil sich gerade die anthropologisierende Hobbes-Rezeption in hochgradig willkürlicher Weise auf die Machttheorie bezieht, sei noch einmal dargelegt, welche Sachverhalte Hobbes in den oben angeführten Thesen suggestiv zusammenzieht.

1) Machtsicherung im Sinne einfacher Reproduktion ist notwendig, weil der Genuss eines Gutes nicht nur zum jetzigen Zeitpunkt, sondern auch für die Zukunft sichergestellt sein soll. Nicht nur das aktuelle Verschaffen, sondern auch die Sicherung des zufriedenen Lebens ist das Ziel des Menschen, auch der zukünftige Hunger macht ihn hungrig. Dies bedeutet zunächst, dass das gleiche Gut auch in Zukunft genossen werden kann.

2) Das „fortwährende[...] und rastlose[...] Verlangen nach immer *neuer* Macht“ kann bedeuten, dass der Mensch „sich einen größeren Genuß erhofft als den bisher erlangten.“ Hiermit ist die bloße quantitative Erhöhung des Konsums der gleichen Güter angesprochen, die allerdings eine absolute Grenze hat, oder das Fortschreiten von einem Gut zu einem anderen, von einem ‚geringeren‘ zu einem ‚höheren‘, zumindest neuen Genuss: „ist dies [Sicherstellung des Genusses eines Gutes] erreicht, so folgt ein neues Verlangen“ (L, 75). Diese beiden Punkte, das ist unbedingt festzuhalten, implizieren in keiner Weise eine antagonistische Sozialstruktur oder einen kompetitiven oder inhaltlich leeren Machtbegriff, der Macht um der Macht willen anstrebt.

3) Das Fortschreiten kann auch bedeuten, dass der Mensch „die gegenwärtige Macht und die Mittel zu einem angenehmen Leben ohne den Erwerb von zusätzlicher Macht nicht sichern kann“ (75). Dies ist die Präventivkriegthese bezogen auf Punkt 1): Um den Genuss eines Gutes zu sichern, müssen, auch wenn man nicht nach Ausweitung des Genusses (oder nach Beherrschung anderer, siehe Punkt 4)) strebt, man also nicht ‚maßlos‘ ist, zusätzliche Mittel (Macht) aufgeboten werden – universelle Konkurrenz und Akkumulation als Überlebensbedingung.

4) Diese resultiert aus dem Misstrauen und der Machtakkumulationsnatur zumindest einer nennenswerten und einflussreichen Zahl von Naturzustandsbewohnern, also aus antagonistischen Vergesellschaftungsbedingungen, die zudem in die Natur der Menschen verlegt werden. Denn schließlich soll ja deren ursprüngliche Motivationsstruktur die sein, Machtgüter nur dann zu schätzen, wenn sie positioneller Natur sind, d.h. ein ‚Mehr-als-andere‘ darstellen. Sonst, so Hobbes, ist diese Macht „bedeutungslos“. Konkurrenz und Misstrauen sind nicht aus der Freiheit des

⁴⁶ Das schlägt sich unter anderem in Diagnosen wie der folgenden nieder: „Nicht länger determinieren die Dinge den Menschen; der Mensch ist es, welcher die Dinge in seinen Bann und unter die Herrschaft *des sich selbst verwertenden menschlichen Zweckes* bringt“ (ebd., 125, Herv. von I.E.).

Menschen als solcher oder der Tatsache, dass menschliche Kooperation kein instinktiver Prozess ist, abzuleiten.

Der Mensch ist bereits allein vor dem Hintergrund der Hobbesschen Machtkonzeption⁴⁷ ein von Natur aus unpolitisches Lebewesen (C, 69, 76, 126; L, 134). Es gibt ihm zufolge weder generell von Natur aus politische Lebewesen⁴⁸ (Tiere haben keinen Staat, es herrscht nicht *ein* Wille bei ihnen, sondern viele Willen erstreben naturgemäß das Gleiche (C, 126)), noch ist der Mensch ein solches: Er bedarf zwar von Natur aus aufgrund seiner physiologischen Mangelausstattung der Zusammenkunft mit anderen, ist aber nicht von Natur aus auf Gesellschaft als stetiger Form sozialer Interaktion, die nur auf Verträgen beruhen kann, ausgerichtet.⁴⁹ „Ja selbst wenn der Mensch von Natur bestimmt wäre, nach der Gesellschaft zu verlangen, so folgte doch nicht, dass er von Natur zur Eingehung der Gesellschaft auch geeignet sei; denn das Verlangen und die Fähigkeit sind verschiedene Dinge“ (76). Menschen müssen durch Vertrag, „Zucht“ und Zwang zur Gesellschaft befähigt werden,⁵⁰ die sie nur als Mittel zur Befriedigung ihrer egoistischen Zwecke eingehen: „Der

⁴⁷ Neben der Ehrsucht und Habsucht nennt Hobbes noch die Anmaßung politischer Klugheit und den öffentlichen Gebrauch der Sprache als Quellen der Zwietracht unter den Menschen. Sie alle sind aber Gestalten der Macht. Wolf (1969, 85ff.) und Münkler (2001, 69f.) weisen darauf hin, dass Hobbes damit exakt die Fähigkeiten zu Ursachen des Krieges eines jeden gegen jeden stilisiert, die nach Aristoteles die Eintracht von Oikos und Polis schaffen und die Menschen in höherem Maße als die Tiere als gesellige Wesen auszeichnen (vgl. Aristoteles 2003, 47 (1253a)).

⁴⁸ Hobbes' Akteur ist ein *homo oeconomicus*¹, der das eigeninteressierte Handeln als Machtgier, Instrumentalisierung anderer und Übertrumpfungsbefürfnis interpretiert. Dies unterscheidet ihn vom *homo oeconomicus*² der moderneren ‚neoutilitaristischen‘ Theorien, die keine inhaltliche Motivation des eigeninteressierten Akteurs mehr vorgeben, womit allerdings auch jeder Informationsgehalt verloren geht. Man darf sich aber von methodischen Verlautbarungen nicht in die Irre führen lassen, denn auch moderne Rational-Choice-Ansätze, wie z.B. die prominente ‚ökonomische Theorie der Demokratie‘ von Anthony Downs, verwenden eindeutig ein hobbesianisches Akteursmodell (vgl. dazu kritisch Schmidt 1997, 142, 149ff.).

⁴⁹ Dagegen Aristoteles (2003, 140 (1278b)): „Und aus diesem Grunde treibt es denn die Menschen, auch ganz abgesehen von dem Bedürfnis gegenseitiger Unterstützung, zum Zusammenleben.“

⁵⁰ Allerdings hält auch Aristoteles „die Leute aus der Menge“ nicht für spontan tugendhaft. Diese sei nur durch Furcht vor Strafe zur Tugend zu bewegen (vgl. Aristoteles 2008, 336 (1179b)). Doch neigt der klassischen Naturrechtslehre gemäß der Mensch prinzipiell der Tugend zu. Nach Thomas von Aquin hat der Mensch „von Natur aus eine gewisse Veranlagung zur Tugend [...]; aber vollendete Tugend kann dem Menschen nur zuteil werden durch zuchtvolle Übung.“ (Th.v.Aquin 1977, 92 (II/95.1)). Hobbes' Staatskonstruktion geht es dagegen nicht um Tugend im aristotelisch-thomistischen Sinne einer Vervollkommnung des menschlichen Wesens im politischen Handeln und in der Kontemplation.

Mensch sucht [...] keine Gesellschaft um der Gesellschaft willen“ (77).⁵¹ Es folgt letztlich, dass sich Politik nur als *Überwindung* des Naturzustands bestimmen lässt, nicht als dieser selbst: Die „Eintracht unter den Menschen ist künstlich und wird durch Verträge vermittelt“ (E, 128).⁵²

Knappheit

Da aufgrund der „Gleichheit der Fähigkeiten“ allen gleichermaßen die Hoffnung eigen ist, ihre „Absichten erreichen zu können“ (L, 94f.), aber eine natürliche Knappheit unteilbarer und nicht gemeinsam zu genießender Güter (95) sowie der Mittel zu ihrer Erlangung herrscht, werden die Menschen, die solche Gegenstände begehren, „Feinde“. In ihrem Streben nach Selbsterhaltung und Genuss sind sie daher „bestrebt, sich gegenseitig zu vernichten oder zu unterwerfen“ (95). Hobbes postuliert schlicht eine natürliche Knappheit der genannten Güter und Mittel, womit er ein moralunabhängiges Konkurrenz- und Konfliktmotiv einführt. Allerdings ist es für sich allein genommen im Rahmen der Hobbesschen Konzeption sekundär und wird von vielen Interpreten maßlos überbewertet. Denn es kommt dem Naturzustandsmenschen ja von vornherein nicht darauf an, so viele Güter wie möglich zu erhalten oder zu konsumieren, sondern *mehr davon als andere* anzuhäufen.⁵³ Da es sich bei dem zu akkumulierenden Gut Macht um ein positionelles Gut handelt, also eines, das seinen Gebrauchswert aus der Überordnung bzw. dem ‚Mehr als andere‘ zieht,⁵⁴

⁵¹ Dabei werden menschlichen Regungen, die zunächst als ‚sozialintegrativ‘ oder spontane Sympathie verratend gedeutet werden könnten, von Hobbes als Ausdrücke egoistischer, missgünstiger Instrumentalisierung verstanden. So z.B. das Lachen (L, 44), die Verehrung der Toten (76) oder das Mitleid (45).

⁵² Vgl. dagegen Thomas von Aquin (1977, 64 (II 93.6)): Das Vernunftwesen Mensch untersteht dem göttlichen Gesetz in zweifacher Weise: einmal, indem es dieses Gesetz erkennt (durch Verstehen) und danach bewusst zu handeln strebt, zum anderen, indem es, wie die vernunftlose Natur, durch dieses Gesetz bewirkt ist (durch Vorsehung). Daher „findet sich in jedwedem vernunftbegabten Geschöpf eine naturhafte Neigung zu dem, was mit dem ewigen Gesetz übereinstimmt“. Auch die Sündhaftigkeit hebt die Neigung zum Guten – im Sinne des ewigen Gesetzes Gottes, nicht eines relativen, subjektiven Guten – im Menschen nicht vollständig auf, weshalb Thomas sogar bösen Menschen attestiert, lediglich „unvollkommen zum Guten geneigt“ zu sein, „insofern sie das Gute unvollkommen erkennen“ (65). Dagegen betont Spinoza, ganz in Hobbesscher Manier, den Gegensatz der a-sozialen Affektnatur des Menschen und einer vernunftgemäßen Lebensweise. Die Menschen sind, weil sie ihren Affekten unterworfen sind, „von Natur aus Feinde“ (Spinoza 2006a, 17) und können erst durch ein institutionelles Setting, das ihre Affekte umleitet, gesellschaftsfähig werden: „Menschen nämlich werden nicht als Staatsbürger geboren, sondern zu ihnen erst gemacht“ (35).

⁵³ Vgl. Weiß 1980, 142, der betont, dass auch eine Überflusgesellschaft diese Problematik damit nicht beheben würde.

⁵⁴ Vgl. zum Begriff Fetscher 1991, 195f. Er macht mit dem Sozialpsychologen Fred Hirsch darauf aufmerksam, dass positionelle Güter häufig im Rahmen kompensatorischer

ist Knappheit hier also immer gegeben und alle Versuche, die Knappheit mit begrenzten Ressourcen oder unbegrenzten menschlichen Bedürfnissen zu korrelieren, das ideologische Lieblingsmanöver der neoklassischen Volkswirtschaftslehre, müssen hier als verfehlt angesehen werden.

Gleichheit und Präventivkrieg

Die natürliche Gleichheit aller Menschen im Naturzustand bedeutet, dass die tatsächlichen physischen und psychischen Unterschiede der Menschen nicht groß genug sind, als dass sich daraus dauerhafte Herrschaftspositionen auch nur für wenige ableiten ließen. Die natürliche Gleichheit ist, machttheoretisch interpretiert, mit einer „Bedrohungssymmetrie“⁵⁵ identisch, „denn was die Körperstärke betrifft, so ist der Schwächste stark genug, den Stärksten zu töten“ (L, 94). Sie begründet die Notwendigkeit einer künstlichen Befriedungsstrategie, die auf der Zustimmung eines jeden beruht. Gegen Aristoteles' These, „von Natur“⁵⁶ seien einige zur Herrschaft und andere zur Knechtschaft bestimmt – die von Natur aus Vernunftlosen und zu rein körperlicher Arbeit Bestimmten seien die natürlichen Sklaven der Vernunftbegabten⁵⁷ –, wendet Hobbes ein, niemand sei so dumm, nicht lieber frei als unfrei zu sein, und jeder nehme darüber hinaus von sich selbst an, zur Herrschaft über andere befähigt zu sein (E, 114). Schließlich widerspreche es der Erfahrung, dass die sich für klüger Haltenden im Kampf mit den physisch Stärkeren den Sieg davon trügen (L, 118; C, 105; E, 114). Ergo: „Die bestehende Ungleichheit wurde durch die bürgerlichen Gesetze eingeführt“ (L, 117).

Der Krieg eines jeden gegen jeden ist nur unter diesen Bedingungen⁵⁸ eine zweckrationale Strategie (E, 125, 135; C, 69; L, 121, 527), die, wie gezeigt,

Bedürfnisbefriedigung eine Rolle spielen, also gerade nicht einer vermeintlich hab- und herrschsüchtigen Menschennatur entspringen.

⁵⁵ Kersting 1994, 68.

⁵⁶ Aristoteles 2003, 51 (1254a).

⁵⁷ Vgl. ebd., 52 (1254b). Dies wird durch Analogieschlüsse aus den natürlichen ‚Herrschaftsverhältnissen‘ zwischen Seele und Leib sowie Vernunft und Leidenschaften hergeleitet. Im Anschluss daran formuliert Thomas v. Aquin die These der Vorbildlichkeit der Naturordnung für menschliche Sozialverhältnisse bezüglich der Monarchie: „Weil nämlich alles, was nach bewusster Überlegung geschieht, die natürlichen Vorgänge nachahmt, durch die wir erst den Weg erkennen und unser Handeln vernunftmäßig einrichten, scheint es am besten, das Wesen des königlichen Amtes an den die Natur lenkenden Kräften abzulesen“ (Th. v. Aquin 2004, 47f.). Zwar gibt es für Thomas im Gegensatz zu Aristoteles keine natürliche Sklaverei (erst nach dem Sündenfall), aber politische Herrschaft existiert von Natur aus (vgl. auch Th. v. Aquin 1941, 129f. (I/96.4)).

⁵⁸ Dagegen meint Geismann (1997, 28), das Hobbessche kontraktualistische Argument lediglich durch die „ohne jeden Rekurs auf Erfahrung, vor allem ohne jeden Rekurs auf die empirische Natur des Menschen, folglich ohne jede anthropologische Voraussetzung“ auskommende Prämisse der ‚äußeren Freiheit‘ begründen zu können. Die „Quelle des natürlichen Unfriedens unter den Menschen liegt: in deren Freiheit“ (27). Auch er

auch von denen, die nicht ständig nach mehr streben, eine präventive Unterwerfung der anderen verlangt. Es „könnten andere, die an sich gerne innerhalb bescheidener Grenzen ein behagliches Leben führen würden, sich durch bloße Verteidigung unmöglich lange halten, wenn sie nicht durch Angriff ihre Macht vermehrten“ (L, 95). Machtakkumulation ist also eine Bedingung des Macht- und damit Selbsterhalts, da die „Vermehrung der Herrschaft über Menschen zur Selbsterhaltung eines Menschen notwendig ist“ (ebd.), obwohl sie für alle eine unerträgliche Situation hervorbringt.

Recht auf alles

Im Naturzustand herrscht das „*natürliche Recht*“ (99) aller auf alle und alles: Der Selbsterhaltungswille als Streben nach (durchaus variablen) Gütern ist natürlich und unvermeidlich. Da Sollen Können voraussetzt, kann er somit auch nicht verboten werden, weil Selbsterhaltung nicht nicht gewollt werden kann. Er ist somit zulässig:

„man kann ihn [den Menschen] nicht tadeln, wenn er sich dagegen [gegen Gefahren für sein Leben] zu schützen sucht, ja er kann gar nicht den Willen haben, anders zu handeln. Denn jeder verlangt das, was gut und flieht das, was übel für ihn ist; vor allem flieht er das größte der natürlichen Übel, den Tod; und zwar infolge einer natürlichen Notwendigkeit, nicht geringer als die, durch welche ein Stein zur Erde fällt“ (C, 81).

rekurriert aber geradezu im Stile eines neoklassischen Ökonomen als selbstverständliche weitere Prämisse auf die Güter-, ja sogar Raumknappheit (vgl. 6), und unterstellt, wie sein Vorbild Kant, dass eine Koordination der Willen jenseits des staatlichen Rechts undenkbar ist, weil die Menschen als von Natur antagonistische betrachtet werden. So geht auch Kant von „der natürlich unvermeidlichen Entgegensetzung der Willkür des einen gegen die des anderen“ aus (Kant 1998a, 378). In Bezug auf Kant wiederum leugnet auch Kersting, dass man es hier mit anthropologischen Setzungen zu tun habe (vgl. Kersting 2007, 257f.), bezüglich Hobbes meint er allerdings, es sei die Natur des Menschen als eines *bedürftigen* und *vorausschauenden* Wesens, die den Staat notwendig mache. Ein schönes Beispiel für absolute Ignoranz gegenüber dem Hobbesschen Text ist seine Aussage: „Hobbes’ Menschenbild ist nicht von Verruchtheit, Bössartigkeit und Machtgier bestimmt, sondern von Zukunftsangst. Das Machtstreben, das präventive Streben nach immer mehr Macht, hat seinen Grund darin, dass der Mensch einmal ein bedürftiges Wesen ist und zum anderen ein providentielles Wesen ist.“ (Kersting 2009, 119) Vgl. gegen Geismann: Weiß 1980, der die Anthropologie zum Systemzentrum der gesamten Hobbesschen Philosophie erklärt, sowie Münkler 2001, 101-103, der zu Recht einwendet, dass bei Hobbes der Natur- als Kriegszustand nur aus der Kombination von anthropologisiertem Konkurrenzstreben und Privatrechtswakuum resultiert: „auch unter der rechtstheoretischen Voraussetzung des Gemeinbesitzes der Güter hätte bei einer entsprechenden Gratuität der Natur oder/und einer ausgeprägten Fähigkeit der Menschen zur Selbstbescheidung der Naturzustand nicht zwingend als Krieg eines jeden gegen jeden begriffen werden müssen“ (103).

Es ist allerdings irreführend, wenn Hobbes hier ‚jemanden‘ imaginiert, der die Naturzustandsakteure für irgendeine Handlung ‚tadeln‘ könnte. Denn dieser Jemand existiert im Naturzustand nicht (und Gott lassen wir zunächst einmal außen vor). Marco Iorio ist deshalb zuzustimmen, dass Hobbes’ Begriff des Naturrechts nur im uneigentlichen Sinne ein ‚Dürfen‘ ausdrückt. Dieses ist vielmehr eine Kompetenz, die von niemandem erteilt wurde, sondern deshalb existiert, „weil es niemanden gibt, der sie verboten hat“⁵⁹ oder verbieten konnte. Davon zu unterscheiden wäre eine rechtliche Befugnis, die von einem Regelautor eingeräumt wurde und mit Pflichten gegen Dritte einhergeht.⁶⁰

Das ‚Recht‘ auf Selbsterhaltung impliziert das Recht zur Ergreifung aller zur Selbsterhaltung erforderlichen Mittel, weil die ‚Berechtigung‘, einen Zweck zu verfolgen, ohne die ‚Berechtigung‘, die zu seiner Erreichung notwendigen Mittel zu ergreifen, sinnlos ist. Da im Naturzustand keinerlei allgemein akzeptierte Instanz über Gut und Böse entscheidet und hinsichtlich Gut und Böse keine natürliche Einigkeit herrscht, hat jeder auch das Recht auf die Deutung der ergriffenen Mittel als zur Selbsterhaltung erforderliche Mittel. Denn wenn in diesem Zustand nicht jeder selbst über das ihm Zutragliche entscheidet, so würde das ein anderer für ihn tun. Aufgrund der Gleichheit der Menschen im Naturzustand könnte jeder aber dann auch mit gleichem Recht über das für diesen anderen Zutragliche entscheiden, damit „auch darüber entscheiden, ob das, was er meint, zu meiner Erhaltung diene oder nicht“ (C, 82). Daraus folgt für Hobbes, „daß in dem Naturzustande jeder alles haben und tun darf. Das ist der Sinn des bekannten Satzes: Die Natur hat allen alles gegeben“ (83).

Dieses Recht auf alles und alle, „selbst auf den Körper eines anderen“ (L, 99), ist identisch mit faktischer Macht⁶¹ und vor dem Hintergrund des Machtakkumulationszwangs⁶² der Naturzustandbewohner ein selbstdestruktiver

⁵⁹ Iorio 2011, 255. Er sieht in diesem explizierten Hobbesschen Argument die Lösung des Problems der „Legitimität aus Faktizität“ (256). Eine solche „naturalistisch passab[le]“ (262) Theorie der Legitimität ursprünglicher Regelsetzung vermeide die Vermischung zweier Bedeutungen von ‚Dürfen‘. Erst diese Konfusion führt Iorio zufolge zur falschen Theorie, jemand sei nur befugt, Regeln zu setzen, wenn er von einer Regel dazu befugt sei, Regeln zu setzen. Dagegen sei jemand ursprünglich ‚befugt‘, wenn es niemanden gäbe, der die Regelsetzung verbiete.

⁶⁰ Vgl. ebd., 237.

⁶¹ Spinoza wird noch konsequenter als Hobbes das Naturrecht rein deskriptiv mit Macht identifizieren (vgl. Spinoza 2006a, 11: „Deshalb erstreckt sich das natürliche Recht der ganzen Natur und folglich auch dasjenige eines jeden Individuums so weit wie deren bzw. dessen Macht“). Im Naturzustand ist Spinoza zufolge weder ein Versprechen zu halten (16), noch Sünde oder Ungerechtigkeit möglich (19ff.). Nur das ist „verboten [...], was ohnehin niemand kann“ (18).

⁶² Weiß (1980, 150f.) macht darauf aufmerksam, dass *Selbsterhaltung* unter den anthropologischen (Machtstreben) und situativen (Knappheit, Präventivkrieg) Prämissen Hobbes’ immer identisch mit *Selbststeigerung* ist, also immer einen sich erweiternden Prozess, niemals bloß einen statischen Zustand meinen kann. Allerdings ist, nimmt man

Sachverhalt. Es eliminiert de facto den Freiheitsraum und die Grundlagen der Selbsterhaltung eines jeden, weil es alle erforderlichen Güter – inklusive des eigenen Körpers – dem gewaltsamen Zugriff aller anderen öffnet. Das Naturrecht auf Selbsterhaltung und exklusive Aneignung ist mit dem Recht auf Selbsterhaltung und Privateigentum unverträglich:

„Die Wirkung eines solchen Rechts ist so ziemlich dieselbe, als wenn überhaupt kein Recht bestände. Wenn auch jeder von jeder Sache sagen konnte: *diese ist mein*, so konnte er doch seines Nachbarn wegen sie nicht genießen, da dieser mit gleichem Rechte und mit gleicher Macht behauptete, daß sie sein sei“ (C, 83).

Das Nicht-Verpflichtetsein gegenüber anderen bewirkt die Nichtexistenz der eigenen Freiheit. Der Naturzustand ist ein Zustand der Selbstaufhebung und Selbstwidersprüchlichkeit (E, 99) von Recht, Freiheit und Nutzen,⁶³ von intersubjektiv begründeter Furcht – nicht der Angst vor dem Tod als solchem, sondern der Furcht vor einem gewaltsamen (durch andere Menschen verursachten) Tod.⁶⁴ Das ursprüngliche Gemeineigentum der naturrechtlichen Tradition wird somit als Zustand des Nichteigentums, der Unproduktivität, Unsicherheit und des gegenseitigen Krieges gedeutet (C, 62), bedeutet „völlige Rechtlosigkeit“ (E, 162). Hobbes kann sich, wie auch die auf ihn folgenden Theoretiker, Aneignung der Natur und materielle Reproduktion der Menschen nur vermittelt über Privateigentum vorstellen.

Der Naturzustand ist letztlich ein methodisches Konstrukt mit eindeutig historischem Index,⁶⁵ das transzendente Interessen (konvergente Güter wie Friede, Sicherheit, Selbsterhaltung bzw. Übel wie Krieg, Unsicherheit, Tod) von ‚Privateigentümern ohne Privateigentum‘ unter ansonsten güterrelativistischen Bedingungen des ethischen Subjektivismus sichtbar macht. Hier, so Hobbes, „einigen sich die, welche über das gegenwärtige Gute nicht einig werden konnten, über das zukünftige“ (C, 112) – und zwar ex negativo mittels der durch gegenseitige Furcht motivierten Vernunft,⁶⁶ die allein zukünftige Übel erfassen kann. Die Unerträglichkeit des Naturzustands folgt aus dem Fehlen dieses notwendigen Gutes und der daraus folgenden kontingenten Güter:

Hobbes' Bestimmungen des selbstzweckhaften und maßlosen Prozesses der Machtsteigerung ernst, das ‚Selbst‘ der Selbsterhaltung damit kriteriell leeres Streben nach Mehr (vgl. ähnlich: Neuendorff 1973, 58). Letztlich ist dieses Selbst gar kein menschliches mehr, sondern ein subjektloses Quasi-Subjekt – Kapital. Hobbes' Beschreibungen konfundieren die Bestimmungen der *Akteure innerhalb* des Machtakkumulationsprozesses stets mit den Eigenschaften *des Machtakkumulationsprozesses selbst*, wie auch Helmut Reichelt (2008, 188) feststellt.

⁶³ Vgl. Tuschling 2005, 137.

⁶⁴ Vgl. Strauss 2001a, 30.

⁶⁵ Vgl. dazu Macpherson 1980, 84ff., 95ff sowie Fetscher 1999, XXII.

⁶⁶ Auf diesen Aspekt macht vor allem Strauss aufmerksam: Die Furcht vor gewaltsamem Tod ist demnach die Quelle der praktischen Vernunft (Strauss 2001a, 35).

„In einer solchen Lage ist für Fleiß kein Raum, da man sich seiner Früchte nicht sicher sein kann; und folglich gibt es keinen Ackerbau, keine Schifffahrt, keine Waren, die auf dem Seeweg eingeführt werden können, keine bequemen Gebäude, keine Geräte, um Dinge, deren Fortbewegung viel Kraft erfordert, hin- und herzubewegen, keine Kenntnis von der Erdoberfläche, keine Zeitrechnung, keine Künste, keine Literatur, keine gesellschaftlichen Beziehungen, und es herrscht [...] beständige Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz“ (L, 97).

Es gibt „weder Eigentum noch Herrschaft, noch ein bestimmtes *Mein* und *Dein*“ (98). Die Disposition der Akteure, welche das Verlassen des Naturzustandes als rational erscheinen lässt, ist ein risikoaverses bürgerliches Bedürfnis nach Sicherheit, Behaglichkeit, Eigentumsgenuss, Kalkulierbarkeit der Bedingungen des Handelns und Handels unter Beibehaltung von Konkurrenz. Mit einem Akteur, der ‚es drauf ankommen‘ lässt, wie der Kampf mit dem Konkurrenten/Feind ausgeht, ja, der aus diesem Kampf aristokratische Ehre und Selbstwertgefühl entwickelt, wird nicht gerechnet.⁶⁷ Eine explizitere Würdigung der Furcht hat es in der politischen Philosophie bis dato nicht gegeben. Dieser Zug hin zum konkreten Individuum wird aber zugleich konterkariert, denn, wenn Hobbes den Staat vor der Vernunft ‚eines jeden‘ rechtfertigen will, so ist ‚ein jeder‘ eben nicht ‚ein jeder‘, sondern nur der ‚rationale‘, d.h. für die genannten Furchtquellen empfängliche Akteur.

Bereits Rousseau⁶⁸ kritisiert die Projektion von Bestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft in den Naturzustand. Kontraktualisten à la Hobbes, so stellt er fest, „wissen durchaus, was ein Bürger von London oder von Paris ist, aber was ein Mensch ist, werden sie nie begreifen.“⁶⁹ Trotz aller bloß legitimierungstheoretischen Konstruiertheit, soll die Naturzustandsbeschreibung ja eine wahre Anthropologie beinhalten,⁷⁰ um die Unterwerfung unter eine Zwangsgewalt als nicht bloß historisch-transitorisch vernünftig erscheinen zu lassen. In gesellschaftstheoretisch reflektierterer Form hat insbesondere C.B. Macpherson gezeigt, dass Hobbes’ Ausgangspunkt der primär dissoziierten Individuen die Projektion eines modernitätstypischen Verhaltensrepertoires in den Menschen schlechthin ist, wobei die kultur- und staatsfreie Anthropologie mit Beispielen aus der bürgerlichen Gesellschaft illustriert und deren Evidenz durch den Appell an den modernen unreflektierten Alltagsverstand erzeugt wird. Der Schluss von der physischen Ausstattung des Menschen auf deren notwendiges Verhalten zueinander benötigt demnach weitere, dem Autor Hobbes als solche unbewusste sozialhistorische Prämissen, die er zudem in die

⁶⁷ Vgl. Strauss (2001a, 67-75), der Hobbes’ Kritik des feudalaristokratischen Ehrbegriffs hervorhebt. Nicht Ehre, sondern Furcht ist die Quelle aller Tugenden.

⁶⁸ Vgl. Rousseau 2005, 32f., 149f.

⁶⁹ Rousseau 1981a, 418.

⁷⁰ Vgl. Kersting 1994, 63.

physiologische Natur des Menschen hineinprojiziert. Ein korrektes analytisches Verfahren muss deshalb mit Hobbes' legitimationstheoretischem Interesse in Konflikt geraten: Eine wirkliche Bestimmung des ‚natürlichen‘ Menschen würde dünne Abstraktionen zurücklassen, von denen ausgehend kein Weg zu dem vermeintlich notwendigen konfliktuösen, vorstaatlichen Sozialverhalten führen würde. Das ist aber die notwendige Bedingung, um das Legitimationsziel – die Ausweisung der Vernünftigkeit einer Unterwerfung unter die Zentralgewalt – zu erreichen. Hobbes muss daher unzureichend abstrahieren und Bestimmungen des bürgerlichen Subjekts als solche des natürlichen Menschen ausgeben: „Der ganze Erfolg seiner Bemühungen hing von dieser Methode ab: Er mußte die Menschen dazu bringen, sich selbst in der Gesellschaft [des Naturzustands] zu erkennen.“⁷¹ Daher rekurriert Hobbes offensiv auf Introspektion – „nosce te ipsum“ (L, 6) – als Erkenntnismethode und versucht die Plausibilität der Naturzustandsbeschreibung mit Beispielen aus der bürgerlichen Gesellschaft zu untermauern.⁷² Dieser Ansatz wird von modernen Kontraktualisten offen apologetisch verfochten, nun allerdings ‚kontextualistisch‘ oder ‚kohärenztheoretisch‘ genannt.⁷³ Gegen den Anspruch einer immanenten Begründung der Rechts- als Herrschaftsordnung lässt sich einwenden, dass die derart als menschliche, nichtnatürliche gedachte Ordnung als einzig vernünftige Reaktion auf ein ungeschichtliches Wesen des Menschen abgeleitet wird, dieses Wesen und die dagegen, wie dadurch begründete Ordnung also nach wie vor im historischen Sinne nichtimmanent, als ewige, unverfügbare konzipiert sind. Es stellt sich das Wesen des Menschen „als dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum“⁷⁴ dar, der Mensch als „außer der Welt hockendes Wesen“.⁷⁵

Das Verhalten der abstrakten Menschen des Naturzustands ist dem um alle institutionellen Elemente verkürzten Modell einer entbetteten, kapitalistischen Marktwirtschaft entnommen: Es wird eine normfreie Sphäre universeller Konkurrenz um ewig knappe, positionelle Güter unterstellt, die jedes Individuum mit jedem in einen Wettbewerb um seinen ‚Wert‘ und Machtanteile verstrickt. Es existieren ein Arbeitsmarkt⁷⁶ sowie ein Akkumulationsimperativ,⁷⁷

⁷¹ Macpherson 1980, 86.

⁷² Dass „die Natur die Menschen so sehr entzweien und zu gegenseitigem Angriff und gegenseitiger Vernichtung treiben sollte“ ist eine „Schlussfolgerung aus den Leidenschaften“ (L, 96), die auch „durch die Erfahrung“ im Staatszustand „bestätigt“ (96) werden könne (Waffentragen bei Antritt einer Reise, Verschließen von Türen und Schatztruhen usw. (97)). Wer also dieses Bild der Menschennatur mit Worten leugne, bestätige es doch täglich mit Taten.

⁷³ Vgl. Kersting 1994, 63, 274, 283: „gerechtfertigt ist die Urzustandskonstruktion, insofern die ihr definitorisch beigelegten, ethisch bedeutsamen Merkmale mit unseren wohlherwogenen Fairneß- und Gerechtigkeitsurteilen übereinstimmen“ (283).

⁷⁴ MEW 3, 6.

⁷⁵ MEW 1, 378.

⁷⁶ „Denn die menschliche Arbeit ist wie jedes andere Ding eine Ware, die mit Gewinn ausgetauscht werden kann.“ (L, 190). So zitiert Marx im *Kapital* eine Passage aus dem

der, und das ist ebenfalls kapitalismusspezifisch, *alle* Menschen zwingt, unaufhörlich mehr Macht zu akkumulieren, um ihre Selbsterhaltung zu sichern.⁷⁸ Der Wert, die Geltung eines Menschen, ist dabei „wie der aller anderen Dinge sein Preis“ – menschliche Eigenschaften sind generell Waren auf einem Macht-Markt reziproker Instrumentalisierung. Der Wert eines Individuums ist abhängig von der Nachfrage der anderen nach seiner Macht, die sie für ihre eigenen Zwecke einsetzen, er liegt nicht im Individuum selbst begründet. Geht schon im chimärischen Naturzustand der Mensch in Funktionalität⁷⁹ für andere auf, so gilt dies auch, wie Hobbes vorgehend entfaltet, im Staatszustand, in dem der öffentliche, vom Souverän verliehene Wert eines Menschen „gewöhnlich *Würde* genannt“ (68) wird („that which men commonly call Dignity“ (LE, 68)). Die realitätserschließende Kraft dieser zynischen Betrachtungen kann kaum geleugnet werden.⁸⁰ Sie grenzen sich von

„Leviathan“: „Der Wert eines Mannes ist wie der aller anderen Dinge gleich seinem Preis: das will besagen, so viel, wie für den Gebrauch seiner Kraft gezahlt wird.“ (Th. Hobbes, »Leviathan«, in »Works«, edit. Molesworth, London 1839-1844, v. III, p. 76.)“ (MEW 23, 184 (Anm. 166)); vgl. auch Macpherson 1980, 53, 97. Allerdings ist Hobbes kein Arbeitswerttheoretiker *avant la lettre*. Tausch ist für ihn kein Äquivalententausch, Gerechtigkeit allein als das „Einhalten gültiger [!] Verträge“ (L, 110) definiert, also Vertragstreue unter Bedingungen erzwingbarer Vertragserfüllung, während die Inhalte des Tausches, bzw. der Wertbestimmung allein durch Angebot und Nachfrage auf dem Markt bestimmt werden (vgl. Macpherson 1980, 79). Die inhaltlich bestimmte Wertgleichheit wird so durch den Preis ersetzt, den die Vertragspartner zu zahlen bereit sind, das Verdienst wird ebenfalls nur durch den vertraglichen Willensakt selbst festgelegt oder lediglich „aus Gunst belohnt“ (L, 115): „Als wäre es ungerecht, teurer zu verkaufen als einzukaufen, oder jemandem mehr zu geben als er verdient!“ (115). Diese Ablehnung jedes Leistungs- und Äquivalenzprinzips (was nicht identisch sein muss) wird im Neoliberalismus wiederkehren: Das ‚Glücks‘- und ‚Geschicklichkeitsspiel‘ des Marktes ersetzt jedes inhaltliche Kriterium gerechter Tauschakte, die Verteilung von Macht/Gütern erfolgt nach dem Kriterium der Nachfrage der anderen, „dem von anderen empfundenen Nutzen“ (Nozick 2011, 228; ähnlich Hayek 2003, 223).

⁷⁷ Macpherson 1980, 70, 74, 84.

⁷⁸ Ebd., 83f. Vgl. auch Fn. 20 und 28 dieser Abhandlung.

⁷⁹ Funktionalität darf allerdings, wie gezeigt, nicht mit dem ‚Leistungsprinzip‘ verwechselt werden. Auch die bloße Meinung der anderen, dass Macht bei einem Menschen vorliege, oder die Abstammung von angesehen Eltern, die gute Beziehungen (‚soziales Kapital‘) haben, kann den Wert eines Menschen und seine Macht (L, 66) steigern (70f.), weil sie ihm faktische Unterstützung der anderen oder einen hohen Preis für den Gebrauch seines Körpers einbringt. Allein die „Würdigkeit“ (73) scheint hier eine faktische Eigenschaft („*Eignung*“) zu bezeichnen, ein objektives Element des Gebrauchswerts für andere, denn sie „besteht in einer besonderen oder Fähigkeit zu dem, wozu er [der Mensch] angeblich würdig ist.“

⁸⁰ Der britische Liberalismus des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts folgt weitgehend Hobbes’ Wert- und Würdebegriff. Ein schönes Beispiel ist die Terminologie des Pfarrers und Bevölkerungs’wissenschaftlers’ Malthus, dem die Pauper „nicht als der wertvollste“ Teil der Bevölkerung erscheinen und dem die „fleißigen und würdigeren Mitglieder[...]“ der Gesellschaft gegenübergestellt werden (Malthus 1977, 45).

allen bisherigen Würdebegriffen mehr oder weniger deutlich ab – am nächsten steht ihnen noch der römische, in dem Würde die Leistung für die und die Stellung in der *res publica* bezeichnet⁸¹ – und werfen ein trostloses Licht auf die Geschäftsordnung der zu legitimierenden Gesellschaft. Würde ist hier nicht nur antastbar, sondern absolut verlierbar.

Der Begriff Natur hat bei Hobbes somit keinerlei normative Komponente mehr. Sein kausal-mechanischer bzw. kybernetischer⁸² Naturbegriff umfasst auch die menschliche Natur (vor allem sein Streben nach Gütern und Selbsterhaltung). Der Naturrechtsbegriff ist damit ein bloß deskriptiver Begriff uneingeschränkter Freiheit (Freiheit wird rein negativ als „Abwesenheit äußerer Hindernisse“ (L, 99, 163) bestimmt und als Handlungsfreiheit (Freiheit, einen determinierten Willen durchzusetzen (164)) charakterisiert). Hobbes Naturrechtsbegriff negiert damit die Existenz vorstaatlicher, subjektiver Rechte, bzw. exklusiver, begrenzter Freiheitsräume.

Der Naturzustand ist einerseits 1) legitimationstheoretisches Konstrukt (er gibt die Situation an, unter der eine wechselseitige Freiheitsbeschränkung als vernünftig erscheint), andererseits aber auch nicht Hobbes' Phantasie entsprungen, sondern 2) den politischen Gemeinwesen stets drohende Möglichkeit (wie bereits empirische Befunde von Bürgerkriegen nahe legen sollen)⁸³ und 3) stets präsent, zur Lösung aufgegebene Problemsituation des modernen Staates,⁸⁴ denn die menschliche Wolfs-Natur, d.h. der soziale Antagonismus, ändert sich Hobbes zufolge im Staate nicht, er wird nur eingehegt und muss permanent eingehegt werden. Diese Natur ist nicht Hobbes' Erfindung, sondern lediglich der anthropologisierte Status des modernen Subjekts. Die beiden letzten Punkte verweisen auf die neben dem legitimationstheoretischen gegebenen sozialtechnologischen Aspekte des Kontraktualismus. 4) Schließlich ist der Naturzustand zwischenstaatliche Realität. Hobbes' Kontraktualismus geht unhinterfragt vom bestehenden Staaten-Pluriversum aus, obwohl seine Prämissen dies nicht hergeben: *Der Mensch*, nicht der *Engländer*, *Franzose* etc. ist die Deduktionsbasis seiner

⁸¹ Vgl. Böckenförde 2006, 151. Allerdings ist dieser Begriff auf ein als objektiv wertvoll betrachtetes kollektives Gut, das Gemeinwohl, bezogen, während er bei Hobbes zumindest im Naturzustand von diesem gerade entkoppelt ist.

⁸² Vgl. zu den beiden bei Hobbes anzutreffenden Modellen des kausalmechanischen Uhrwerks und der kybernetischen Maschine: Weiß 1980, 56, 63, 111ff., 156ff.

⁸³ Er ist also auch „Idealtypus des Ausnahmezustandes“ (G. Nonnenmacher zitiert nach Münkler 2001, 21).

⁸⁴ Vgl. Weiß 1980, 139f. sowie 231: „Das Schreckgespenst des anarchischen Chaos muß schon deshalb ständig im Hintergrund drohen, weil der Staat letztlich auf dem vorstaatlichen Chaos aufgebaut ist und dieses nicht eigentlich eliminiert, sondern es bloß in einem labilen Funktionsgleichgewicht reguliert“. Das verkennt die zu stark auf die konkret-historischen Bedingungen des 17. Jahrhunderts in England (Chaos der desintegrierten Feudalgesellschaft bei erst beginnender kapitalistischer Entwicklung) abstellende Hobbes-Deutung Stefan Breuers (Breuer 1983, 306f., 325).

Staatskonstruktion. Diese pragmatische Inkonsequenz zeichnet den Kontraktualismus aus, bis Kant antritt, dessen universalistisches Potential auch auf zwischenstaatliche Verhältnisse auszudehnen. Die „kriegerische Haltung“⁸⁵ der Souveräne bewirkt aber Hobbes zufolge „nicht dieses Elend, das die Freiheit von Einzelmenschen begleitet“, „weil sie [die Souveräne] [...] dadurch den Fleiß ihrer Untertanen fördern“ (98). Wir haben es hier also mit einer verharmlosenden Anreiztheorie des zwischenstaatlichen Krieges zu tun, die in auffälligem Kontrast zur Furcht vor dem Bürgerkrieg als größtem Übel steht.⁸⁶

II. Gesetz der Natur und Gesellschaftsvertrag

Die Naturzustandskonstruktion schildert einen Lernprozess⁸⁷: Von der rationalen „Aufrüstungsstrategie“ (Präventivkrieg) und ihrer Unerträglichkeit über die „Kooperationsstrategie“ und deren free-rider-Problematik der ausschließlich vernunft- und vertrauensbasierten Wechselseitigkeit zur „Institutionalisierungsstrategie“⁸⁸ zwangsbewehrter Verträge: Hier spielt das „Gesetz der Natur“ (99) eine entscheidende Rolle. Es gebietet als Alternative zum Naturzustand die Rechts-/Freiheitskonstitution (gleiche, privatautonome Freiheitsräume privatexklusiver Verfügungsmacht bei gewaltsubstituierter Konkurrenz) durch ‚Rechts‘-/‚Freiheits‘beschränkung, durch Aufgabe des Rechts aller auf alle und alles: Die Akteure praktizieren „Selbstbeschränkung [...] mit dem Ziel [...], dadurch für ihre Selbsterhaltung zu sorgen“ (131). D.h. es gebietet allein die Begrenzung zuvor unbegrenzter Handlungsfreiheit. Alle

⁸⁵ Krieg bedeutet für Hobbes nicht das Vorliegen pausenloser Kampfhandlungen, sondern besteht „in der bekannten Bereitschaft dazu während der ganzen Zeit, in der man sich des Gegenteils nicht sicher sein kann“ (L, 96).

⁸⁶ Ohnehin sind außenpolitische Fragen in Hobbes' Denken absolut randständig. Das hindert die sog. machtrealistische Schule der Theorie internationaler Beziehungen (IB) nicht, unmittelbar an Hobbes' Naturzustandskonstruktion und Menschenbild anzuknüpfen. Kenneth Waltz drückt es so aus: „Among states, the state of nature is a state of war“ (Waltz 1979, 102). Unbedingter politischer Selbsterhaltungsimperativ, Primat der Außenpolitik, präventive Machtanhäufung, Entscheidungen unter Unsicherheit im anarchischen Staatensystem und Prinzip der Selbsthilfe sind die Eckpunkte der Durchdeklinierung des Hobbesschen Naturzustands im ‚realistischen‘ Paradigma der IB. Dabei sind platt anthropologisierende Vertreter des klassischen Realismus, wie Hans Morgenthau oder David Landes, die die Machtakkumulation aus einem menschlichen Herrschaftstrieb ableiten (vgl. Morgenthau 1963, 76), von eher strukturellen Neorealisten, wie John Herz oder Waltz zu unterscheiden, die aus unkoordinierter zwischenstaatlicher Anarchie per se ein Sicherheitsdilemma hervorgehen sehen, das auch nicht machthungrige Akteure zu präventiver Machtakkumulation treibe (Herz 1974, 39). Beide Ansätze können sich, wie wir sahen, direkt auf Hobbes berufen. Zur Kritik der Prämissen der realistischen Schule der IB vgl. Teschke 2007, 29ff., 123-127.

⁸⁷ Vgl. Weiß 1980, 210.

⁸⁸ Kersting 1994, 79f.

anderen Determinanten des Naturzustands sind nicht veränderbar – weder die machtakkumulierende menschliche Natur noch die Güter- und Machtknappheit. Das Gesetz der Natur beinhaltet furchtbegründete, selbsterhaltungsbezogene, zweckrationale Klugheitsregeln,⁸⁹ die zwar den unmittelbaren Leidenschaften spontan widersprechen (131; C, 124), aber nach Errichtung einer Zwangsgewalt eine dauerhafte Befriedigung der egoistischen Bedürfnisse gewährleisten.⁹⁰ Diese Regeln sind keine positiven Gesetze (die nur im bürgerlichen Zustand möglich sind), aber auch keine unbedingten moralischen Pflichten, deren Einhaltung sich aus ihnen selbst ergibt und Selbstzweck ist. Bernd Ludwig konstatiert zu Recht, das Gesetz der Natur sei „ein Terminus, der bei Hobbes grundsätzlich keine verbindlichkeitstheoretischen Konnotationen hat“.⁹¹ Vernunft sei bei Hobbes generell keine Verpflichtungs-, sondern lediglich eine Erkenntnisquelle. Er zeigt darüber hinaus gegen Georg Geismanns Kantianisierung des Hobbesschen „*exeundum*“, dass eine Verpflichtung zum Verlassen des Naturzustandes bei Hobbes nicht existiert, da das Gesetz der Natur kein Gesetz im eigentlichen Sinne darstellt und im Naturzustand kein verpflichtender Vertrag geschlossen wurde.⁹² Das Gesetz der Natur ist also keine praktische Vernunft im Kantianischen Sinne, da Hobbes, wie gezeigt, eindeutig auf der „motivationalen Ohnmacht der Vernunft“⁹³, ihrem instrumentellen Charakter, beharrt (L, 56).

Die Gesetze der Natur sind „Weisungen der Vernunft [...], nur Schlüsse oder Lehrsätze, die das betreffen, was zur Erhaltung oder Verteidigung der Menschen dient“ (122). Sie gebieten „den Frieden als Mittel zur Selbsterhaltung der in einer Menge lebenden Menschen“ (120) und reflektieren die Freiheitsbeschränkungen, die institutionellen Bedingungen einer dauerhaften Selbsterhaltung eines jeden: das Friedensgebot und seine Realisierung durch Naturrechtsbeschränkung, den Verzicht des Rechts auf alles. Diese Gebote werden von Hobbes als ‚Schlüsse‘ bezeichnet, weil sie analytisch aus dem Ziel der Selbsterhaltung unter Berücksichtigung der Naturzustandsituation gewonnen werden.⁹⁴ Die goldene Regel („*Füge einem anderen nicht zu, was du nicht willst, daß man dir zufüge*“ (120f.)) ist der allen Menschen bekannte oder wenigstens

⁸⁹ Vgl. Weiß 1980, 171-174; Kersting 1994, 76. Vgl. auch Kant 1998c, 45f., der von „Ratschläge[n] der Klugheit“ spricht und dies als Kennzeichnung für hypothetische Imperative gebraucht. Um die Kollision mit Hobbes' Ablehnung der Beschreibung ethischer Reflexion im klassisch aristotelischen Sinne als Klugheit, als aus Erfahrung hervorgehende, auf Einzelfälle anwendbare, kontingente Wahrscheinlichkeitsvernunft (L, 21, 36f.) zu vermeiden, schlägt Weiß für das Gesetz der Natur den treffenden Terminus der hinsichtlich des Systemziels (Selbsterhaltung) funktionalen „Programmanweisung[...]“ vor (Weiß 1980, 175).

⁹⁰ Vgl. Mackie 2004, 139.

⁹¹ Ludwig 1998, 278.

⁹² Vgl. ebd., 278, 446, 458.

⁹³ Keil 2007, 75.

⁹⁴ Vgl. Weiß 1980, 174, 176.

„auch dem bescheidensten Verstande leicht einsehbare“ (120) Inhalt des Naturgesetzes – denn nur solche Gesetze verpflichten, die auch bekannt sind. Es verweist deutlich auf den „Charakter eines ethischen ‚Tauschgeschäfts‘“⁹⁵ zwischen egoistischen Konkurrenzsubjekten. Der verpflichtende Charakter des Naturgesetzes unabhängig von dessen staatlicher Garantie ist demnach zweckrationale Folgerichtigkeit angesichts der Erkenntnis der Bedingungen gelingender dauerhafter Selbsterhaltung.⁹⁶ Gegen deontologische⁹⁷ Interpretationen stellt Wolfgang Kersting zu Recht fest, dass sowohl im Naturzustand als auch im Akt seiner Überwindung „allein der Nutzen Kriterium und Maßstab des Rechts“⁹⁸ ist. Auch Leo Strauss konstatiert, dass das gesamte Naturzustandsargument Element einer Konstitutionsanalyse ethischer Normen als Klugheitsregeln zur Vermeidung eines gewaltsamen, durch andere Menschen verursachten Todes ist.⁹⁹

Alle natürlichen Gesetze sind demnach hypothetische Imperative.¹⁰⁰ Sie gelten und verpflichten nur unter bestimmten Bedingungen, wie bereits die Formulierungen der drei wichtigsten Gesetze verraten:

(1) „Jedermann hat sich um Frieden zu bemühen, solange dazu Hoffnung besteht“ (L, 99). (2) „Jedermann soll freiwillig, wenn andere ebenfalls dazu bereit sind, auf sein Recht auf alles verzichten“ (100).¹⁰¹ (3) „Abgeschlossene Verträge sind zu halten [...] aber auf gegenseitigem Vertrauen beruhende Verträge [sind] ungültig, wenn [...] eine der beiden Parteien die Nichterfüllung befürchtet“ (110).

Diese hypothetischen Imperative haben, wie ersichtlich, nochmals eine hypothetische Binnenstruktur. Die doppelte Geltungsbedingung lautet daher: ‚Wenn Du Selbsterhaltung anstrebst *und* unter der Voraussetzung, dass Aussicht

⁹⁵ Ebd., 170.

⁹⁶ Vgl. Kersting 1994, 78.

⁹⁷ Kants Pflichtethik und Hobbes’ Konsequentialismus sind gegensätzliche ethische Positionen. Eine Handlung gilt im Konsequentialismus als gut, wenn ihre Folgen gut sind. Er betrachtet ethische Regeln als Mittel zum Zweck der Erreichung dieser Güter/dieses Guten. Ihre Geltung ist von empirischen Bedingungen abhängig, sie stellen hypothetische Imperative dar. Die Pflichtethik hingegen betrachtet eine Handlung dann als gut, wenn das Handlungsmotiv mit den ethischen Regeln, die als unbedingt geltende Pflichten interpretiert werden (kategorische Imperative), übereinstimmt. Eine Handlung ist damit völlig unabhängig von ihren empirischen Folgen als gut oder böse zu bewerten

⁹⁸ So Tuschling 2005, 137, der dies gerade leugnet.

⁹⁹ Strauss 2001a, 120, v.a. 136: „Eben dieser Versuch einer radikalen *Begründung* der Klugheitsmoral durch Rückgang auf eine zur Klugheit gebieterisch zwingende Macht ist das Eigentümliche von Hobbes’ politischer Wissenschaft“.

¹⁰⁰ Vgl. Kant 1998c, 45: Der hypothetische Imperativ stellt „die praktische Notwendigkeit der Handlung als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit“ vor; „die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer andern Absicht geboten“.

¹⁰¹ Weitere Gebote sind u.a. das Rechtsgleichheitsgebot (Isonomie) sowie das der richterlichen Neutralität (L, 110, 116ff.).

auf Frieden besteht, sollst Du die Waffen niederlegen.’ Exakt diese hypothetische Struktur unter den gegebenen Naturzustandsbedingungen verweist auf das Institutionalisierungsdefizit der Kooperationsregeln. Präventiver Krieg, Aufrüstung, Vertragsbruch und Misstrauen sind unter Bedingungen von isolierter, egoistischer Interessenverfolgung rationale Strategien und werden vorgezogen, obwohl für alle Parteien Friede, Abrüstung, Vertragstreue und Vertrauen die optimalen Strategien wären. Das Dilemma, das als klassisches Gefangenendilemma dargestellt werden kann, „liegt in der Unvermeidlichkeit, mit der der rationale Egoismus die vorteilhaftere Lösung verfehlt. Die aus egozentrischen Erwägungen resultierende [...] [S]trategie unterbietet das, was die Situation erlaubt hätte, wenn Kooperation und Interessenabstimmung möglich gewesen wären.“¹⁰²

(Gefangenendilemma im Naturzustand)

4	1
A misstraut/greift an	B vertraut/ist friedfertig
2	2
A misstraut/greift an	B misstraut/greift an
1	4
A vertraut/ist friedfertig	B misstraut/greift an
3	3
A vertraut/ist friedfertig	B vertraut/ist friedfertig

¹⁰² Kersting 1994, 70. Nida-Rümelin (2009, 108ff.) weist darauf hin, dass auch die Interpretation des Naturzustands als Vertrauensspiel, in dem die Akteure Kooperation für „intrinsisch wertvoll“ halten, keinen Ausweg aus dem prinzipiellen Nichtzustandekommen von Kooperation bedeutet. Sein Alternativvorschlag, den Naturzustand als dynamisches Vertrauensspiel zu deuten, um damit die Aporie der Staatsgenese zu vermeiden, „verändert“ allerdings zugestandenermaßen „den Charakter des hobbesischen Staates“ und hat mit Hobbes’ ursprünglicher Konzeption des Naturzustands nichts mehr zu tun. Denn anders als Nida-Rümelin behauptet, ist der Naturzustand sehr wohl ein „one shot“-Gefangenendilemma (110). Darauf weist mit allem Nachdruck Jürg Helbling hin – er zeigt, dass die Auffassung des Naturzustands als iteriertes Gefangenendilemma drei wesentliche Bedingungen ignoriert: a) Die Akteure sind nicht hinreichend über die Absichten der anderen informiert, b) ein friedfertiger Spielzug kann von den anderen als Zeichen von Schwäche oder als Verbergung der wahren Absichten gedeutet werden, c) – und dieser Aspekt ist entscheidend – „die Natur des ‚Spieles‘ bzw. des ‚Spieleinsatzes‘“ ist eine andere als im Falle einfacher Tauschakte: Hier gehe es bei jeder einzelnen Handlung um Leben und Tod der Akteure, sodass eine Tit-for-Tat-Strategie hochgradig irrational wäre – eine Revision des in den anderen gesetzten Vertrauens wäre ja nicht mehr möglich, weil die „fehlende Möglichkeit von Zweitschlägen“ die Sanktionierung des Nichtkooperierenden und damit auch langfristig sich einpendelnde „bedingte Kooperation [...] verhindert“ (Helbling 2009, 107).

Die trotz der allgemeinen Kenntnis der Vorteile allgemeiner Kooperationsregeln (Allgemeininteresse der privat-dissoziierten Individuen) immer noch bestehende Unsicherheit ihrer Einhaltung aufgrund der ebenso allgemeinen Intention einer Verletzung der Kooperationsregeln (unmittelbare Interessen der Individuen als Machtakkumulateure), kurz: der Widerspruch der praktischen Naturzustandsvernunft, verlangt eine Lösungs- bzw. Bewegungsform. Diese Bewegungsform gibt der in sich zerrissenen Vernunft ein Kriterium an, „welches besagt[...], unter welchen Bedingungen die am Ziel Selbsterhaltung orientierte Vernunft den rücksichtslosen Einsatz der Mittel zur Vermehrung von Macht oder die Beschränkung im Sinne der Normen vorzuschreiben“¹⁰³ hat. Die Bewegungsform stellt sich als institutionelle Lösungsstrategie heraus: „Bevor man deshalb von ‚gerecht‘ und ‚ungerecht‘ reden kann, muß es“, so Hobbes die Konsequenz aus seinen Überlegungen ziehend, „eine Zwangsgewalt geben, um die Menschen gleichermaßen durch die Angst vor einer Bestrafung zur Erfüllung ihrer Verträge zu zwingen“ (L, 110).

Die Errichtung der Staatsgewalt kann nur als wechselseitiger Verzicht auf das ‚Recht‘¹⁰⁴ auf alles gedacht werden und ist in der Furcht der Menschen voreinander begründet.¹⁰⁵ Er hat die Form eines Vertrages eines jeden mit jedem (notwendige Reziprozitätsregel aufgrund der Freiheit aller und der von ihnen möglicherweise ausgehenden Bedrohung der Rechtsverletzung) zugunsten eines vertragsunbeteiligten Dritten (Begünstigungsvertrag) (vgl. 137). Hobbes spricht auch von einer gegenseitigen Verpflichtung zur „Schenkungen des Rechtes“ (C, 148) mit dem Ziel der institutionellen Herstellung von Vertragssicherheit und damit Frieden, Gerechtigkeit und Eigentum. Der Friedenszustand ist ein regulierter Kriegszustand, da die menschliche Natur und die Knappheit der Güter unaufhebbar sind. Der Vertrag beinhaltet einen Rechtsverzicht, der eine zukünftige Handlungs-/Erfüllungsverpflichtung impliziert,¹⁰⁶ diesen Rechtsverzicht auch zu praktizieren. Er beinhaltet die öffentliche Erklärung der Vertragsschließenden, ihren Willen in der möglichen Zeit zwischen Rechtsabtretungserklärung und Erfüllung nicht zu ändern.¹⁰⁷

„Der alleinige Weg zur Errichtung einer [...] allgemeinen Gewalt, die in der Lage ist, die Menschen vor dem Angriff Fremder und vor gegenseitigen Übergriffen zu schützen [...], liegt in der Übertragung ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung [...], die ihre Stimmenmehrheit auf einen Willen reduzieren können“. Der Staat „ist eine wirkliche Einheit aller in

¹⁰³ Weiß 1980, 178f.

¹⁰⁴ Hannah Arendt (1998, 320) spricht vor dem Hintergrund des rein deskriptiven Naturrechtsbegriffes von Hobbes davon, dass der Staat „durch die Delegation von Macht und nicht von Rechten“ entstehe.

¹⁰⁵ „Denn wer würde sich der Freiheit, die ihm die Natur gegeben hat, kraft seines eignen Willens und seiner eigenen Macht sich zu regieren, entäußern, wenn er nicht den Tod fürchtete, für den Fall, daß er sie behielte?“ (E, 105).

¹⁰⁶ Vgl. Ludwig 1998, 293ff., 337ff.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 341.

derselben Person, die durch Vertrag eines jeden mit jedem zustande kam, als hätte jeder zu jedem gesagt: *Ich autorisiere diesen Menschen oder diese Versammlung [...] und übertrage ihnen mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, daß du ihnen ebenso dein Recht überträgst und alle ihre Handlungen autorisierst*“ (L, 134).

Der Vertragstopos gehörte auch schon vor Hobbes zur politischen Philosophie. Dieser traditionelle Kontraktualismus unterstellt allerdings ein primäres Gemeinschaftstelos, das Individuen zu Gruppen vereinigt. Stände oder privilegierte Hausherren und Fürsten sind demnach Vertragssubjekte und damit staatsvorgängige kollektive Willenseinheiten, die schließlich auch nach dem Vertragsschluss bestehen bleiben. Deren Ziel ist die Bewahrung ihrer Privilegien, für die im Gegenzug ein bedingtes Gehorsamsversprechen geleistet wird, das ihnen zugleich ein Widerstandsrecht bei Vertragsverletzung einräumt. Der mittelalterliche und vor allem frühneuzeitliche Topos des Herrschaftsvertrags zwischen Volk und Fürst setzt diese beiden also als Rechtssubjekte voraus und lässt beide auch nach dem Vertragsschluss als solche bestehen. Das Volk ist dabei keine Menge oder Summe von Individuen, sondern von ständisch gegliederten Korporationen, „von mit ungleichen Rechten und Privilegien ausgestatteten Gruppen“.¹⁰⁸ Der Herrschaftsvertrag dient nicht zur Sicherung oder Konstitution (gar universeller) individueller Freiheitsrechte, sondern zur Sicherung ständischer Privilegien, ist ein Abkommen „über die Bedingungen von Herrschaftsausübung und Gehorsamsleistung“.¹⁰⁹ Er begründet ein ständisches Widerstandsrecht,¹¹⁰ das der „Verteidigung der Rechte und Freiheiten der Stände gegen die sich herausbildenden absolutistischen Zentralstaaten und den von deren Fürsten vertretenen Machtansprüchen“¹¹¹ dient und dabei ein konfliktgeladenes Nebeneinander zweier Souveränitätsrechtsträger impliziert. Die Konstitution des Volkes ist vor dem Hintergrund der aristotelischen Tradition kein vertragstheoretisch zu erfassender, sondern ein in der Natur begründeter Sachverhalt.¹¹²

Im Gegensatz zum traditionellen, naturrechtlich fundierten Kontraktualismus gibt es bei Hobbes keine staatlich präexistenten Einheiten wie „Volk“ oder „Herrscher“, die einen Vertrag eingehen könnten. Dauerhafte Gesellschaften werden kontraktualistisch als ein künstliches Produkt interpretiert. Der Gesellschaftsvertrag schafft bei Hobbes erst ein Subjekt, durch das rechtliche Verpflichtung überhaupt möglich wird.¹¹³ Dabei kann nur das, was jeder

¹⁰⁸ Hespe 2005, 217.

¹⁰⁹ Ebd., 206.

¹¹⁰ Vgl. u.a. Thomas von Aquin (2004, 24): „Denn wenn es erstens zum Rechte eines Volkes gehört, sich selbst einen König zu bestimmen, so kann mit vollem Rechte der eingesetzte König von ebendenselben Volke von seinem Platze entfernt oder seine Macht eingeschränkt werden, wenn er die königliche Gewalt in tyrannischer Weise mißbraucht“.

¹¹¹ Hespe 2005, 214f.

¹¹² Vgl. ebd., 215.

¹¹³ Vgl. ebd., 219.

Einzelne autorisiert, in seinem Namen geschehen und legitim über ihn ausgeübt werden (L, 136f.). Die Einheit des Willens ist Resultat der vertraglich konstituierten absorptiven Repräsentation. Hobbes' Gesellschaftsvertrag ist ein „Einigungsvertrag durch Unterwerfung“¹¹⁴, nämlich der Kraft und des Willens aller unter einen. Damit wird auch die Figur der juristischen Person an *einen* Willen einer empirischen Person gebunden (auch die aristokratische oder demokratische Versammlung muss die Willen aller Teilnehmer auf einen reduzieren). Die Repräsentationstheorie des *Leviathan* offenbart sich als strikt nominalistisch. Danach ist „der Staat als juristische Person von seinem empirischen Repräsentanten nicht zu trennen“¹¹⁵ womit die traditionelle Lehre von den zwei Körpern des Herrschers, dem ideellen und dem wirklichen, abgelehnt wird.¹¹⁶ Das „Despotismusproblem“¹¹⁷ ist somit auch nicht mehr durch eine Trennung des ideellen vom physischen Körper des Herrschers zu lösen, wobei der ideelle nun von einer anderen Instanz verkörpert werden soll. Hobbes' Legitimationstheorie ist also zwar modern und individualistisch: Nur das Individuum kann Ausgangspunkt der Legitimation sein, nicht ein Stand oder eine dem Individuum und seinen Ansprüchen vorgeordnete Gruppe. Dieser rechtslogische Zugewinn an Autonomie gegenüber feudalen Gemeinschaften wird aber durch die schutzlose Auslieferung des Individuums nach der Autorisierung seines Repräsentanten erkaufte, da nur der Souverän als Schutzinstanz fungiert und jede intermediäre Gemeinschaft, die zwischen Souverän und Individuum stünde, ausgeschaltet ist: Indem Hobbes' Theorie „dem Einzelnen die Begründung des Staates auferlegt, setzt sie ihn zugleich völlig ungeschützt der souveränen Willkür aus.“¹¹⁸

Rechtsübertragung und Autorisierung sind also die Elemente des Hobbesschen Gesellschaftsvertrages, die im Folgenden noch einmal eingehender zu betrachten sind:

(a) Rechtsübertragung/Verzicht auf das Recht auf alles

Der Souverän ist vertraglich konstituierter Recht-auf-alles-Monopolist. Er beendet die Vertragsunsicherheit und Deutungskonflikte des Naturzustands. Souveränität bedeutet Friedensstiftung durch Gewaltmonopolisierung. Die Kosten der Verletzung von Verträgen sind nun größer als ihr zu erhoffender Gewinn. Die Furcht vor einer rechtsgarantierenden Gewalt muss die Furcht der Naturzustandsindividuen untereinander beenden. Das horizontale und dezentrierte Furchtregiment wird durch ein vertikales und zentralisiertes ersetzt.¹¹⁹ Gewaltsubstitution unter den konkurrierenden Individuen bedeutet somit Gewaltkonstitution und -konzentration in Gestalt eines Dritten, der –

¹¹⁴ Ebd., 231.

¹¹⁵ Ebd., 227.

¹¹⁶ Vgl. ebd., 226ff..

¹¹⁷ Ebd., 228.

¹¹⁸ Adam 2002, 40.

¹¹⁹ Vgl. Strauss 2001a, 85 sowie Münkler 2001, 110.

konkurrenzenthoben – über ihnen steht. Dieser entscheidet über die primäre Eigentumsdistribution, garantiert die Eigentumsübertragung und den Eigentumsgenuss durch gewaltsame Sanktionsdrohung bei Verletzung des von ihm gesetzten Rechts und ist letzte und einzige Entscheidungsinstanz über Recht und Unrecht (C, 193, 229) sowie wahr und falsch (287). Allerdings wird nach Hobbes ein zwar universelles, nicht aber ein absolutes Eigentumsrecht generiert: Privateigentum, von dem prinzipiell niemand ausgeschlossen ist, steht immer unter Staatsvorbehalt, da dem Staat das Recht auf alles abgetreten wurde (L, 191).

Der Rechtsverzicht bedeutet einen Verzicht auf die Freiheitsbehinderung eines konsensual festgesetzten Anderen:

„Auf das Recht auf irgendetwas verzichten heißt sich der Freiheit begeben, einen anderen daran zu hindern, den Nutzen aus seinem Recht hierauf zu ziehen. Denn verzichtet jemand auf sein Recht oder überträgt er es, so gibt er damit niemandem ein Recht, das dieser nicht vorher schon besessen hätte, da es nichts gibt, worauf nicht jedermann von Natur aus ein Recht hätte. Er gibt vielmehr dem anderen nur den Weg frei, damit dieser sein eigenes ursprüngliches Recht ohne eine von ihm verursachte Behinderung ausüben kann“ (100).

Dies stellt keine Schaffung neuen Rechts dar (C, 88): Vertragsinhalt ist die Forderung, dass alle bis auf einen ihr Recht auf alles und alle aufgeben.¹²⁰ Zurückbehalten wird einzig die Freiheit, die die Gesetze des Souveräns gestatten. Diese Freiheit ist damit bürgerliches Recht. Auch dieses ist kein neues Recht, sondern Residuum natürlicher Freiheit. Bürgerliche Freiheit ist „der Teil des natürlichen Rechts, den die Gesetze den Bürgern gestattet und übriggelassen haben“ (214). Was wird also übertragen? Die gesamte „Kraft und Macht“ (129) jedes Menschen, was negativ nichts anderes bedeutet als den Verzicht auf das Recht auf Widerstand gegen die Bestrebungen eines vertraglich festgesetzten Dritten („dass es ihm nicht länger erlaubt sein solle, sich ihm zu widersetzen“ (88; explizit auf den Souverän bezogen: 128) und positiv die Unterstützung aller zur Erlangung der vom Souverän festgesetzten konvergenten Güter (was dessen höchste Macht darstellt: L, 66, 135). De facto bedeutet dies die physische und damit rechtliche Unmöglichkeit der Untertanen zur Bestrafung des Souveräns (C, 137).

¹²⁰ Vgl. auch Kersting 1996, 215f. Dieses Recht ist aber in zweifacher Weise künstliches Produkt: Es stellt erstens eine größere Macht dar als der zum Souverän erkorene Einzelne vorher hatte und zweitens ist es durch Willensbekundung zustande gekommen (nicht allein durch Machtüberlegenheit). Die Frage ist also, ob hier nicht doch neues Recht geschaffen wird, nämlich wirkliches Recht.

(b) Autorisierung

Nicht nur die Macht bzw. das Recht auf Aneignung äußerer Dinge, auch der Wille (als das Recht auf Selbstregierung¹²¹ (L, 134) wird ‚übertragen‘. Denn durch den bloßen Rechts- als Widerstandsverzicht wird der Wille des Souveräns noch nicht zum Willen der Individuen.¹²²

Autorisierung und Repräsentation sind dabei untrennbare Sachverhalte, die Hobbes bereits im 16. Kapitel des *Leviathan* ohne Bezug zur Staatsgenese, sozusagen im rechtlich luftleeren Raum des Naturzustands,¹²³ erörtert. Person ist derjenige, dessen Worte und Taten entweder als seine eigenen angesehen werden oder als solche, die die Worte und Taten anderer vertreten. Ersteres definiert eine natürliche Person, letzteres eine künstliche (123). Eine Person (von *personare*=hindurchtönen; *persona*=Verkleidung/ äußere Erscheinung/ Maske) sein, heißt, „sich selbst oder einen anderen *darstellen* oder *vertreten*“ (123). Armin Adam konstatiert zu Recht, dass sich im Personbegriff

„alle Natürlichkeit auf[löst]. Noch wer für sich selbst spricht und handelt, gilt als Stellvertreter seiner selbst [...] Das ist die Konsequenz des juristischen Denkens, das nicht den Menschen, sondern nur die Person als Rechtssubjekt anerkennt. Das physische Wesen kann nur durch die Engführung der Repräsentation Aufnahme in die Welt des Rechts finden. Dieses aber konstituiert die Gesellschaft – ihre Glieder sind nicht Menschen, sondern Personen.“¹²⁴

Daraus wird später Hans Kelsen die Konsequenzen ziehen. Eine Person verkörpert also eine andere oder sich selbst – ohne solche „Verdopplung der Welt“¹²⁵ kein Rechtszustand. Werden die Worte und Taten künstlicher Personen „von den durch sie Vertretenen *als eigene anerkannt*“ (123) wird die Person Vertreter und der Vertretene Autor genannt. Der Vertreter handelt in diesem Falle mit Autorität. Eine Person ist Autor (Urheber), wenn sie das Recht auf eine Handlung hat. Unter Autorität versteht man „immer ein Recht auf irgendeine Handlung, und unter einer *autorisierten Handlung* eine solche im Auftrag oder mit Erlaubnis des Berechtigten“ (124). D.h. Autorität kann sowohl der Autor selbst als auch der durch ihn anerkannte Vertreter (der „actor“) haben. Hobbes

¹²¹ „Während das Recht auf alles sich auf das Äußere bezieht, auf das Dingliche und Körperliche, auch auf den Körper und äußeren Handlungen der Konkurrenten, kommen mit dem Recht auf Selbstregierung die Momente des Willens, der Subjektivität und Personalität ins Spiel“ (ebd., 218).

¹²² Vgl. Hesse 2005, 233f.

¹²³ Adam (2002, 35) weist auf den problematischen Charakter des 16. Kapitels hin, da die Konzepte Autorisierung und Repräsentation einem positivrechtlichen Zustand entnommen sind (der erst in Kapitel 17 erörtert wird) und doch dazu dienen sollen, diesen herbeizuführen: „sie sind vielmehr selber schon Teil jener Künstlichkeit, die sie begründen.“ Auch dies ist ein Ausdruck der Aporien des Kontraktualismus.

¹²⁴ Adam 2002, 34f.

¹²⁵ MEW 3, 534. Diese rechtlich-politische „Selbstentfremdung“ (ebd.) ist *das* Thema der Marxschen Frühschriften seit *Zur Judenfrage*.

unterscheidet im Falle autorisierter Handlungen zwischen beschränkter und unbeschränkter Vollmacht des Vertreters. Eine beschränkte Vollmacht liegt vor, wenn der Autor nur die inhaltlich eingegrenzten Handlungen des Vertreters als eigene anerkennt, eine unbeschränkte dann, wenn der Autor „alle Handlungen des Vertreters als eigene anerkennt“ (126).

Genau dies ist beim Gesellschaftsvertrag der Fall: Jeder Mensch erkennt die Handlungen des Einen oder der Versammlung als seine eigenen an. Die Rechtsübertragung schafft eine Gewalt, die Willensübertragung deren Zweckgebundenheit und Einheit.¹²⁶ Souveräne Handlungen haben demnach immer zwei Ursachen – eine künstliche und eine natürliche: 1) Den natürlichen, partikularen Willen und die Vernunft eines Einzigen/einer Gruppe, die 2) durch die künstliche Verabredung und Verpflichtung der Individuen als allgemeiner Wille und wahre Vernunft *gilt*¹²⁷: „Der Staat ist daher als eine Person zu definieren, deren Wille vermöge des Vertrages mehrer Menschen als ihrer aller Wille gilt“ (C, 129).¹²⁸ Das Künstliche ist das mit neuer Bedeutung versehene Natürliche; das Allgemeine das als Allgemeines deklarierte Partikulare, weil es ein von Natur aus Allgemeines, vor allem eine natürliche praktische Vernunft, nicht gibt (E, 209; L, 33).¹²⁹ Es ist gerade dieser konventionelle Charakter der Bestimmung des Trägers und Verwalters der Kooperationsvernunft, die ein untilgbares Spannungsverhältnis zu ihren inhaltlichen Bestimmungen hervorbringt.

Durch die Autorisierung einer Person konstituieren sich in einem Akt der Souverän (vorher bloß natürlicher Körper des Individuums/der Gruppe) und die Menge zu einem politischen Körper. ‚Volk‘ ist allerdings dabei nur die regierende Instanz zu nennen.¹³⁰ Nur durch ein Pars-pro-toto-Prinzip, in dem der

¹²⁶ Vgl. Kersting 1996, 219.

¹²⁷ Vgl. Kersting 1994, 86; F.O. Wolf 1969, 94.

¹²⁸ Daher irrt Stapelfeldt (2001, 241) mit folgender These: „Der *vernunftbegründete Absolutismus* des ‚Leviathan‘ entspricht dem *Geldfetischismus der merkantilistischen Politik-Ökonomie*. Als Personifikation der gesellschaftlichen Einheit gleicht der Souverän der Verkörperung der sozialökonomischen Einheit der merkantilistischen Ökonomie in einem Naturstoff: in den Edelmetallen“. Denn der aufklärerische Clou der Hobbesschen Souveränitätskonstruktion besteht doch in der klaren Erkenntnis des konventionellen Charakters der Staats- und Souveränitätskonstruktion: Der Souverän ist nicht allgemein von Natur aus, sondern sein partikulärer Wille und seine partikuläre Vernunft *gelten* nur qua Vertrag als allgemeine.

¹²⁹ L, 33: Weil auch „die fähigsten, aufmerksamsten und geübtesten Leute sich täuschen und zu falschen Schlüssen kommen“ können, „deshalb müssen die Parteien bei einem Streit über eine Rechnung durch eigene Übereinkunft die Vernunft eines Schiedsrichters oder Richters, zu dessen Urteil sie beide stehen wollen, als rechte Vernunft einführen“.

¹³⁰ Hobbes will damit die Idee der Menge als eines vorgängig politisch-juristischen Subjekts zurückweisen. Er kritisiert diese Vorstellung als aus einer Sprachverwirrung bzw. Äquivokation herstammende Vermischung des Terminus Volk als Bewohnern eines Landesteils mit dem Begriff Volk als der Instanz, deren Wille die Willen aller repräsentiert (E, 147f.).

Wille eines Einzelnen/einer Gruppe die Willen Vieler verkörpert, stellt sich politische Einheit her:

„Eine Menge von Menschen wird zu einer Person gemacht, wenn sie von einem Menschen oder einer Person vertreten wird und sofern dies mit der Zustimmung jedes Einzelnen dieser Menge geschieht. Denn es ist die Einheit des Vertreters, nicht die Einheit der Vertretenen, die bewirkt, daß eine Person entsteht“ (L, 125f.).

Die Autorisierung des Recht-auf-alles-Monopolisten ist bei Hobbes also nicht durch einen Rechtsvertretungs-, sondern durch einen Rechtsabtretungsvertrag gekennzeichnet.¹³¹ Eine befristete, zweckgebundene Bevollmächtigung würde ihm zufolge die friedenssichernde Souveränität vorab zerstören, weil sich jeder Einzelne damit ein Urteil über die Definition und Verwirklichungsbedingungen des konvergenten Gutes ‚Frieden‘ zugestehen würde. Autorisierung bedeutet deshalb für Hobbes buchstäblich Selbstentmündigung. Resultat ist „ein absorptiv-identitäres Repräsentationsverhältnis: *Rex est populus*“.¹³² Die wirkliche Willensvereinigung findet nach Hobbes also nur dann statt, wenn die Individuen „das, was einer will, als von ihnen selbst gewollt anerkennen“.¹³³ Politische Einheit, Willenskoordination, ist für Hobbes nur durch Repräsentation möglich, wenn der Wille des Vertreters als der aller gilt. Dies ist keine Repräsentation im Sinne einer direkten Vertretung aller Einzelwillen, es ist Repräsentation im Sinne der Darstellung und realen Konstitution des allgemeinen Willens, des von den Einzelnen erkannten Gesetzes der Natur, des Kooperationswissens, das ihren besonderen *Willen* widerstreitet und erst durch staatliche Zwangsandrohung zum *Willen*, dem handlungsentscheidenden Trieb, werden kann. Die Aufsummierung der natürlichen, ungefilterten Privatwillen aller Einzelnen ergäbe gerade keine stabile Gesellschaft, sondern bedeutete Krieg eines jeden mit jedem. Der spätere allgemeine Wille ist die Koordinationsform der Privatwillen, ihre dauerhafte und wechselseitige Freiheitsräume garantierende gesellschaftliche Form. Zu erreichen ist dies unter den von Hobbes anthropologisch festgelegten antagonistischen Bedingungen aber nur, indem der allgemeine Wille den besonderen Willen als besondere Zwangsinanz gegenübertritt. Repräsentation ist damit ein performativer Akt: Der Vertreter schafft die politische Einheit des durch die Kooperationsvernunft geeinten Volkes, die er ‚repräsentiert‘. Nur durch seine furchtbegründete und autorisierte Herrschaft ist die Koordination der Privatwillen zu gewährleisten, existiert ein gesellschaftliches Band, ja er ‚ist‘ dieses Band in gewisser Weise, das vor seiner Herrschaft nicht existiert.

Diese Repräsentations- als Autorisationstheorie scheint Hobbes zunächst einen paradox anmutenden absolutistischen Begriff von ‚Volkssouveränität‘ zu

¹³¹ Vgl. Kersting 1996, 221.

¹³² Ebd., 223.

¹³³ Ebd.

ermöglichen: „Das Volk herrscht in jedem Staate, selbst in der Monarchie; denn da äußert das Volk seinen Willen durch den *eines* Menschen“ (C, 199).¹³⁴ So sieht es wohl auch Leo Strauss. Hobbes vereinbart, wie Strauss bemerkt, in seiner Version des kontraktualistischen Arguments „zwei grundverschiedene Souveränitätstheorien“.¹³⁵ Bernd Ludwig¹³⁶ interpretiert diesen Satz Hobbes’ allerdings als Residuum der traditionellen Doppelvertragslehre, die Hobbes erst mit dem *Leviathan* vollständig verabschiedet habe. Und tatsächlich kann von der Logik des Hobbesschen Gesellschaftsvertrags aus gesehen nur dann von Volkssouveränität (im klassischen demokratischen Sinn) die Rede sein, wenn die Menge (aller unverbundenen Einzelnen) ihre ‚Rechte‘ (Macht/Willen) an eine Versammlung aller¹³⁷ abtritt (L, 145), die dadurch zur Staatsgewalt konstituiert wird. In jedem anderen Fall konstituiert der Vertrag der Menge einen anderen Souverän. Der Menge kommt dann aber keine Souveränität zu, weil diese *Resultat* der vertraglichen Rechtsabtretung (der dadurch bewirkten Machtkonzentration und Willenssubstitution) ist und nicht schon vorher existiert – „Souveränität“, darauf weist Adam hin, „wird vertraglich *begründet*, doch sie wird nicht durch Vertrag *verliehen*.“¹³⁸ Die Menge ist auch nicht ein kollektiver Autor (Autorisierungssubjekt), sondern, indem sie einen autorisierten Vertreter bestimmt, als eine Vielzahl von Autoren zu begreifen, „da jedermann dem gemeinsamen Vertreter seine Vollmacht besonders überträgt“ (126). Hobbes’ ‚Absolutismus‘ ist also nicht notwendig identisch mit irgendeinem Regierungstyp. Auch die (vormalige) Menge kann absoluter Souverän, und (nur) in dieser Eigenschaft Volk sein (E, 142-147). Franz Hespe¹³⁹ weist allerdings darauf hin, dass mit der Autorisation neues Recht entstehe: Denn im Naturzustand habe zwar jeder ein Recht auf alles und alle, aber nicht das Recht,

¹³⁴ In den *Elements of Law* spricht Hobbes sogar noch von einer zeitlichen (!) und logischen Priorität der Demokratie vor allen anderen Staatsformen im Falle der Herrschaft durch Einsetzung: „das muß notwendig so sein, weil eine Aristokratie und eine Monarchie die Ernennung von Personen erfordern, über die man sich verständigt haben muß; diese Verständigung aber unter einer großen Menge von Menschen muß in der Zustimmung des größeren Teils bestehen, und wo die Stimmen der Majorität die Stimmen der übrigen in sich schließen, da ist tatsächlich eine Demokratie“ (E, 142).

¹³⁵ Strauss 2001a, 84.

¹³⁶ Ludwig 2005, 26f. Vgl. auch Münkler 2001, 118ff. Münkler zufolge hat Hobbes aber „weder in *De Cive* noch in den *Elements* aus der gegenüber Aristokratie und Monarchie zeitlichen wie systematischen Vorgängigkeit der Demokratie geschlussfolgert, das Volk könne die [...] übertragenen Befugnisse auch wieder zurücknehmen“ (ebd.).

¹³⁷ Wobei unklar bleibt, ob Hobbes hier eine repräsentative oder eine direkte Demokratie im Sinn hat.

¹³⁸ Adam 2002, 62. Es kann allerdings auch demokratische Volkssouveränität unter dem Schein der Monarchie geben, z.B. im Falle der Wahlmonarchie (L, 150, 152). In diesem Falle treten die Einzelnen ihre Macht nicht an den Monarchen ab, sondern bestellen ihn lediglich zum Beamten unter der Weisungsbefugnis der (Majorität in der) Versammlung aller. Er hat ein „Nutzungsrecht“ (152) an der Staatsgewalt.

¹³⁹ Hespe 2005, 234.

im Namen anderer zu handeln, das nur durch den Autorisationsakt entstehen könne.¹⁴⁰

Verträge, die nur auf gegenseitigem Vertrauen beruhen, sind Hobbes zufolge ungültig, solange Vertragsbruch befürchtet werden muss, was im Naturzustand stets der Fall ist (C, 91; L, 104f.). Das „Band der Worte“ sei „viel zu schwach [...], um den Ehrgeiz, die Habgier, den Zorn und die anderen menschlichen Leidenschaften ohne die Furcht vor einer Zwangsgewalt zu zügeln“ (L, 105). Eindeutig zeigt Hobbes die Aporie einer empirischen Gesellschaftsvertragstheorie auf: Im Naturzustand ist die den Vertrag auszeichnende Reziprozitätsbedingung also stets gefährdet und droht zu einseitiger Aneignung, zur Gewalt zu mutieren, denn hier

„gibt es [...] nichts, was einem Friedensvertrag Kraft verleihen könnte, der gegen die Versuchungen von Habgier, Ehrgeiz, Sinnenlust und anderen starken Trieben geschlossen worden war“ (108). „Die meisten Menschen sind jedoch infolge des unrechten Begehrens nach dem gegenwärtigen Vorteil sehr wenig geeignet, die vorgenannten Gesetze, obgleich sie sie anerkennen, zu befolgen.“ (C, 110).

Die Gesetze der Natur benötigen über die Vernunftseinsicht der Akteure hinaus eine Instanz, die sie in Geltung setzt, und diese Instanz kann nicht in der individuellen Gewalt der Akteure selbst bestehen. Die Furcht vor der „Macht der Menschen, die der Vertragsbruch schädigt“ ist nicht ausreichend, weil „im reinen Naturzustand die Ungleichheit der Macht nur an dem Ausgang eines Kampfes festgestellt wird“ (L, 108) und die Möglichkeit der Vergeltung oft gar nicht mehr gegeben ist. Erst, wenn die Machtasymmetrie eindeutig ist und vor jedem Kampf feststeht, motiviert Furcht vor Strafe zur Gesetzeskonformität.

„In einem bürgerlichen Staat aber, wo eine Gewalt zu dem Zweck errichtet wurde, diejenigen zu zwingen, die andernfalls ihre Treuepflicht verletzen würden, ist eine solche Furcht nicht länger vernünftig, und deshalb ist derjenige, welcher aufgrund des Vertrags vorzuleisten hat, dazu verpflichtet“ (105).

Verträge sind also nur unter der Bedingung der Existenz eines Gewaltmonopols gültig, das aber durch den Gesellschaftsvertrag allererst hervorgebracht werden soll.¹⁴¹ Dieser spezielle Vertrag muss also vor der Existenz seiner Geltungsbedingungen gültig sein. Dies erklärt Hobbes deutlich: Das Gesetz setzt den Vertrag voraus, dieser die Verpflichtung durch Versprechen, dieses gegenseitiges Vertrauen (219, 223, 233): „Die Verbindlichkeit zum Gehorsam gegen den Staat, kraft deren die Staatsgesetze gültig sind, geht allen

¹⁴⁰ Vgl. auch Geismann 1997, 28.

¹⁴¹ Vgl. Adam 2002, 187, der zu Recht konstatiert, „daß der Abschluß eines gesellschafts- und institutionenbegründenden Vertrages erst nach dem Abschluß des Vertrages möglich ist.“ Daran machen sich sämtliche soziologischen ‚Utilitarismus‘-kritiken seit Durkheim und Parsons fest, vgl. Habermas 1992, 314-317.

Staatsgesetzen voraus“ (233), „weil sie in der Errichtung des Staates selbst enthalten sind“ (223).¹⁴² Doch Vertrauen ist im Naturzustand irrational. So behauptet er zugleich: „die Gültigkeit von Verträgen beginnt erst mit der Errichtung einer bürgerlichen Gewalt, die dazu ausreicht, die Menschen zu ihrer Einhaltung zu zwingen“ (L, 110f.). Um einen Zirkel zu vermeiden, schlagen kantianisierende Interpreten eine nicht-repressionstheoretische Deutung des Rechtsbegriffes bei Hobbes vor, die von einer primären Selbstverpflichtung der Rechtssubjekte als Ursprung des Rechts ausgeht: An der Quelle des Rechts steht demnach der freie Wille zur Selbstbeschränkung, die als nicht weiter ableitbare Selbstverpflichtung interpretiert wird.¹⁴³ Diese generiert wirkliches Recht bereits im Naturzustand, der ganz in Kants Sinne¹⁴⁴ damit als eine Art provisorischer Rechts- und Eigentumszustand beschrieben werden müsse (Geismann spricht vom „kontraktuellen Naturzustand“¹⁴⁵). Mithin sei es *nicht* Aufgabe des Staates, Privatrecht und damit Eigentum zu *schaffen*, sondern lediglich „bestehendes (privates) Recht (öffentlich) zu sichern“,¹⁴⁶ also auch Verträgen nicht ihre *Gültigkeit*, sondern lediglich ihre „*Rechtskraft*“ zu verleihen. Die moralisch-vernunftrechtlich konzipierte *Geltung* wird somit der positivrechtlichen *Wirksamkeit* gegenübergestellt.¹⁴⁷ Um die dazu im eklatanten Widerspruch stehende Haupttendenz in Hobbes’ Theorie machen sich diese Interpreten¹⁴⁸ allerdings keine Gedanken. Denn weder ein freier Wille (L, 34, 46) noch eine ursprüngliche Selbstverpflichtung (204: „Es ist auch nicht möglich, gegen sich selbst verpflichtet zu sein“) sind mit dieser vereinbar.

Dasselbe Problem besteht auf der Ebene der Naturzustandsanthropologie: Die positiven, zwangsbewehrten Gesetze des Staates sind Bedingung der Realisierung des Gesetzes der Natur (der Kooperationsvernunft) gegen die Konfrontationsvernunft der Interessenverfolgung im Naturzustand. Dennoch

¹⁴² Vgl. auch Hume 2007, 118. Noch grundlegender drückt Hobbes dies an anderer Stelle aus: „der Vertrag ist ein Versprechen, das Gesetz ein Gebot; bei jenem heißt es: Ich werde es tun, bei diesem: Du sollst es tun. Verträge verpflichten uns; Gesetze halten uns als Verpflichtete fest. *Ein Vertrag verpflichtet durch sich*, das Gesetz hält den Verpflichteten fest vermöge des allgemeinen Vertrages über den zu leistenden Gehorsam“ (C, 219, sowie ebd. FN; Herv. von mir I.E.). Dies widerspricht Hobbes’ Begriff der „natürlichen Verbindlichkeit“ (240), der die Begrenztheit durch von Natur aus bestehende Hindernisse (Natur und ihre Gesetze) und den Gehorsam aus Furcht vor der natürlichen Übermacht eines anderen bezeichnet, also rein faktische Macht- und Naturkonstellationen. Hobbes schwankt zwischen einer Macht- und einer Anerkennungstheorie der Rechtsgeltung. Vgl. dazu Ludwigs These, Hobbes bewege sich von der Macht- zur Anerkennungstheorie: Ludwig 1998, 327.

¹⁴³ Vgl. Geismann 1997, 15.

¹⁴⁴ Vgl. Kant 1998a, 366.

¹⁴⁵ Geismann 1997, 20.

¹⁴⁶ Ebd., 17.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., 24.

¹⁴⁸ Auch Euler (2005, 303) unterstellt der Hobbesschen Philosophie ursprüngliche freie Rechtssubjekte, die sich selbst verpflichten.

müsste die Kooperationsvernunft für einen Moment ohne staatliche Zwangsgewalt, lediglich durch einen zwanglosen Zwang, zur Herrschaft kommen, um diese Gewalt zu errichten, d.h. die Akteure zur Errichtung der Zwangsgewalt zu veranlassen. Auch hier besteht der Zirkel, dass der Staat die Kooperationsvernunft und diese den Staat einsetzt.¹⁴⁹ Thomas Schneiders Diagnose ist noch radikaler: So wie Hobbes erkenntnistheoretisch die Synthesis der mannigfaltigen Sinneseindrücke als äußerliche, durch übermäßige Eingenommenheit des Subjekts durch ein äußeres Objekt, konstruiere (Co, 255),¹⁵⁰ so sei auch das Verlassen des Naturzustands nur durch Formung des Stoffes des zukünftigen Staates, also der Menschen, durch eine vorgegebene Macht zu denken.¹⁵¹ Die langfristig selbsterhaltungskonstitutive Selbstbeschränkung könne „nur als eine künstlich von außen an den natürlichen Menschen herangetragene vorgestellt werden“.¹⁵² Möglich sei der Übergang zum Friedenszustand, den Prämissen der Hobbesschen Philosophie gemäß, lediglich als „machtbestimmte[...] Brechung“¹⁵³ des Naturzustands. D.h. die Kombattanten des Naturzustands könnten „weder theoretisch noch praktisch über einen ihre Absicht auf Selbsterhaltung leitenden Begriff eines vernünftigen Allgemeinen verfügen“.¹⁵⁴ Das Moment der rationalen Einsetzung *müsse* daher fiktiv sein und bleiben.¹⁵⁵ Die Vernunftfähigkeit des menschlichen Bewegungsautomaten, sein Vermögen zur kognitiven, voluntativen und reflexiven Distanzierung, sei bloß unterstellt¹⁵⁶ und immer schon auf eine externe Herrschaftsinstanz angewiesen.¹⁵⁷ Auch wenn man die Behauptung der Unmöglichkeit von Vernunftbegabtheit der Akteure schlechthin nicht teilt, kann doch gesagt werden, dass ein wie auch immer empirisch gedachter Gesellschaftsvertrag aufgrund der eigenen Prämissen Hobbes' undenkbar ist.

¹⁴⁹ Vgl. Stapelfeldt 2001, 218, 231f. sowie Adam 2002, 187, der feststellt: „wenn die Menschen im unstrukturierten Naturzustand tatsächlich Verträge zur Unterwerfung unters Gesetz abschließen, dann wären diese Verträge nicht notwendig.“

¹⁵⁰ Vgl. Schneider 2003, 112, 129, 133. Auch Stiening spricht davon, Hobbes' Philosophie sei eine ohne Subjekt, wenn auch nicht ohne Person oder Individuum (2005, 84f.). Sie gründe – im Gegensatz zur neuzeitlichen theoretischen Philosophie eines Descartes – ihr System „nicht auf eine Theorie der Erkenntnis“ (ebd., 82).

¹⁵¹ Vgl. Schneider 2003, 130.

¹⁵² Ebd., 148; vgl. auch Stapelfeldt 2001, 233.

¹⁵³ Schneider 2003, 147.

¹⁵⁴ Ebd. Dies betont Habermas bereits im Jahr 1961 (vgl. Habermas 1993, 71).

¹⁵⁵ Vgl. Schneider 2003, 150.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., 50.

¹⁵⁷ Mit einer Formulierung von Stiening (2005, 69) lässt sich Schneiders These als die einer politisierten Anthropologie statt einer politischen Anthropologie begreifen. D.h. Hobbes' anthropologische, ja bereits erkenntnistheoretische Aussagen seien als Resultat seiner politischen Philosophie zu denken, nicht umgekehrt.

Dies zeigen auch Ulrich Weiß' Versuche, die Möglichkeit eines empirischen¹⁵⁸ Gesellschaftsvertrags durch die Unterscheidung von ‚punktuellem‘ *Einsetzung* aus notmotivierter Vernunft allein heraus und der ‚bleibenden Problemlösung‘ durch anschließende staatliche Zwangsbewehrung dieses Vertrages zu begründen. Seine These läuft auf eine Art kontraktualistische Verelendungstheorie hinaus: Erst wenn die naturzuständliche Bedrohung ihre „höchste[...] Verdichtung“ erfahren habe, seien die Akteure bereit, ihre Rechte in einem „Augenblick der Vernunft“¹⁵⁹ zugleich abzutreten. Er ignoriert dabei völlig, dass mit der wechselseitigen Bedrohung auch das gegenseitige Misstrauen wachsen muss und es damit irrational wäre, auf sein Recht auf alles und die präventive Kriegsführung zu verzichten. Immer muss der „Modus der politischen Lösung des [Naturzustands-]Problems“, „der Vertrag“,¹⁶⁰ genau die Instanz als existent voraussetzen, die durch ihn erst konstituiert werden soll – die Staatsgewalt. Insofern täuscht sich Weiß auch hier, wie bereits im Falle der Machttheorie, vollends, wenn er meint, es sei „der Mensch, der sich aus seiner eigenen Problematik herauszieht, indem er den Staat schafft“ und damit sei auch „der Mensch [...] das Zentrum der Hobbeschen Philosophie“.¹⁶¹ Wie bereits in der Machttheorie nicht der Mensch das Subjekt des Prozesses war, sondern die Macht als rekursiver Prozess selbst, die den Menschen vor sich her trieb, so ist es auch im Falle der Staatskonstitution nicht der Mensch (die vernünftige Kooperation der Menschen), der deren Subjekt ist, sondern die blanke Gewalt. Auch die politisch-theologische Variante einer Umgehung der Aporien des empirischen Kontraktualismus kann nicht überzeugen. Zwar sagt Hobbes ausdrücklich, im Naturzustand gäbe es

„nichts, was einem Friedensvertrag Kraft verleihen könnte, der gegen die Versuchungen von Habgier, Ehrgeiz, Sinnenlust und anderen starken Trieben geschlossen worden war, außer der Furcht vor der unsichtbaren Macht, die jedermann als Gott verehrt und als Rächer seiner unrechten Handlungen fürchtet.“ (L, 108)

Dies bringt Interpreten wie Bernard Willms und Klaus-Michael Kodalle¹⁶² dazu, die Möglichkeit des Gelingens des Gesellschaftsvertrags aufgrund einer „allen Vertragsschließenden gemeinsamen Weltanschauung“¹⁶³ zu postulieren.

¹⁵⁸ Obwohl Weiß betont, der Vertrag sei rationales Konstrukt, verfällt er – mit Hobbes – auf die Ebene des Vertragsempirismus, behauptet der Gesellschaftsvertrag habe immer den „Charakter eines Ereignisses“ (Weiß 1980, 195). Zu den Aporien des Vertragsempirismus (Gesellschaftsvertrag als historisches Ereignis) und des Vertragsapriorismus (Gesellschaftsvertrag als rationales Konstrukt) vgl. Kersting 1994, 32-38.

¹⁵⁹ Alle Zitate Weiß 1980, 195.

¹⁶⁰ Ebd., 183.

¹⁶¹ Ebd., 210.

¹⁶² Vgl. Willms 1970, Kodalle 1972.

¹⁶³ Schotte 2009, 715.

Dagegen ist mit Dietrich Schotte einzuwenden, dass diese „homogene Sittlichkeit“¹⁶⁴ gerade nicht der Ausgangspunkt der Hobbesschen Naturzustandskonzeption ist. Nicht einmal in religiöser Hinsicht besteht Hobbes zufolge Einigkeit, weshalb er sich ja den Mühen des dritten und vierten Teils des *Leviathan* unterzieht und ein Minimalbekenntnis (Jesus ist der Christus) und ein staatliches Religionsmonopol fordert. Und selbst wenn Einmütigkeit über die tatbestandlichen Bedingungen göttlicher Strafen bestünde und selbst wenn die Menschen noch tatsächlich substantiell gottesfürchtig wären, dann bräuchte es, um alltägliche Kooperation zu garantieren, keines *sterblichen* Gottes und somit auch keines Gesellschaftsvertrages mehr.

Die Kritik an der zirkulären Begründung des Staates durch Verträge sei allerdings nur bei einer „genetisch-realistische[n] Lesart“ plausibel, so Kersting.¹⁶⁵ Dagegen sei der Gesellschaftsvertrag lediglich als kontrafaktisches legitimationstheoretisches Konstrukt (vgl. 134) zu verstehen. Hobbes erzähle keine Geschichte, sondern entfalte ein Argument, das eine „bedingungslogische Analyse bezweckt, die die Voraussetzungen staatlicher und gesellschaftlicher Existenz [...] ausfindig machen und in ihrem internen logischen Zusammenhang ausweisen will“.¹⁶⁶ Sowenig wie der Naturzustand sei der Vertrag ein wirkliches Ereignis, „daher in seinem Zustandekommen auch nicht an reale Bedingungen gebunden“. Der Gesellschaftsvertrag sei anders geartet als die nicht geltungsfähigen Verträge im Naturzustand. Er sei ein „diese Situation reflektierender Vertrag, der nur einen Zweck hat, die Bedingungen zu erschaffen, die erfüllt sein müssen, damit sich [...] zuverlässige vertragliche Kooperation entfalten“¹⁶⁷ kann. Die Behauptung, der Vertrag sei nicht wirklich, ‚erschaffe‘ aber die Bedingungen der Möglichkeit von Vertragserfüllung, bleibt dunkel. Wenn auf den Gesellschaftsvertrag als auf Vertragsermöglichungsbedingungen reflektierendes Konstrukt rekurriert wird, so bleibt immer noch unklar, wie diese Bedingungen durch den Vertrag ‚erschaffen‘ werden könnten, zumal er auch noch eine bloße Fiktion sein soll. Plausibler klingt da folgende Ausführung, die denselben Sachverhalt nicht bloß „anders“ zu formulieren scheint: „die Hobbessche Philosophie klärt keine Naturzustandsbewohner auf, wie sie den Naturzustand überwinden können; sie klärt Bürger auf, was sie tun müssen, um ein Eintreten des Naturzustandes [...] zu verhindern“.¹⁶⁸ Der Vertrag ist damit lediglich eine theoretische Fiktion, die den Bürgern eines vorgegebenen Staates mitteilt, dass die Unterordnung unter dessen Zwangsgewalt im Interesse aller Bürger liegt, *als hätten* sie einen für alle gleichermaßen nützlichen Vertrag miteinander geschlossen. Ziel ist, „daß jedermann alles als eigen anerkennt, was derjenige, der auf diese Weise seine

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Kersting 1994, 81f.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Ebd., 82.

¹⁶⁸ Ebd.

Person verkörpert, in Dingen des allgemeinen Friedens und der allgemeinen Sicherheit tun oder veranlassen wird“ (134). D.h. aber auch, dass der Vertrag „nicht einmal eine Hypothese“¹⁶⁹ ist und sich die auch von Kersting erwähnten legitimationstheoretischen Probleme des sogenannten „Vertragsapriorismus“ ergeben: Ein fiktiver Vertrag bindet niemanden und ist gar kein Vertrag. Die kontraktualistische Form der Vermittlung von individuellem und allgemeinem Willen ist so eine „bloße[...] Interpretation“,¹⁷⁰ die eine *fiktive* Konstruktion als Rechtfertigung des *wirklichen* Staates akzeptiert.¹⁷¹ Dies geht, wie oben gezeigt, so weit, dass zu diesem Zweck bereits der das Vertragsmodell und sein staatliches Resultat erfordernde Naturzustand fiktiv und projektiv zugerichtet wird. Kontraktualismus ist demnach Rechtfertigung der Unterordnung unter ein reales Gewaltmonopol als *menschlich schlechthin* vernünftig durch Unterstellung einer *dem Alltagsverstand* der kapitalistisch vergesellschafteten Akteure entnommenen Anthropologie, aus der ein *unwirklicher* Vertrag hervorgeht.

Wie bereits die soeben angeführten Äußerungen Kerstings vermuten lassen und Hobbes' eigene Absichtserklärungen bestätigen, dass „lange nachdem die Menschen begonnen hatten, unvollkommene, zum Rückfall in Unordnung neigende Staaten zu errichten, durch eifriges Nachdenken Vernunftsprinzipien ausfindig gemacht werden [müssen], um ihre Verfassung dauerhaft zu machen“ (256), ist über die Legitimationsabsicht bezüglich *bestehender* Staaten hinaus die sozialtechnische Stabilisierungs- oder Optimierungsabsicht dem kontraktualistischen Ansatz inhärent. Da für Hobbes jede (hinsichtlich des Friedensziels) wirksame Regierung legitim ist (d.h. kontraktualistisch interpretierbar), ist seine Legitimitätsanalyse immer identisch mit der Untersuchung der Stabilitätsbedingungen von Gemeinwesen, woraus sozialtechnologisch optimierende Ratschläge¹⁷² für wirkliche Staatswesen hervorgehen. Hobbes' Ansatz ist eine „Sozialtechnik [...], nach deren Regeln ein Staatswesen mit maximaler Lebensdauer konstruiert werden“¹⁷³ soll. Hobbes' Kontraktualismus glaubt, dass „die Einsicht in die rationalen Gründe staatlicher Existenz die Bürger zu einem gesetzestreuen Verhalten motivieren könnte, dass sich also der rationale Grund der Staatsentstehung in eine rationale Ursache der Staatserhaltung ummünzen ließe.“¹⁷⁴ Die im *Leviathan* vorgebrachten Ratschläge sind daher unter anderem die Verbreitung der Vertragstheorie selbst, das Meinungs- und Religionsmonopol des Staates, die Entpolitisierung der Gesellschaft (Kampf gegen indirekte Gewalten), die Vorzugswürdigkeit nichtöffentlicher politischer Willensbildung und Entscheidungsfindung sowie der monarchischen Regierungsform. Nach Strauss liegt darin der im technischen

¹⁶⁹ Klenner 2001, 625.

¹⁷⁰ Schneider 2003, 56.

¹⁷¹ Vgl. ebd., 58.

¹⁷² Zu diesem spezifischen Begriff von Ratschlag vgl. Kant 1998c, S. 45f.

¹⁷³ Euchner 1979, 207.

¹⁷⁴ Kersting 2002, 196f.

Sinne normative Charakter der Hobbesschen resolutiv-kompositorischen Methode (vgl. C, 67f.) begründet:

„die Politik will nur darum den *vorfindlichen* Staat auf seine Elemente zurückführen, um durch deren *bessere* Zusammensetzung den *richtigen* Staat herzustellen. Das Vorgehen der Politik gleicht daher viel eher als dem Vorgehen der Physik demjenigen des Technikers, der eine Maschine, die nicht in Ordnung ist, auseinandernimmt, die das Funktionieren der Maschine beeinträchtigenden Fremdkörper entfernt, sie wieder zusammensetzt, der alles dies tut, damit die Maschine funktioniert. So wird die politische Wissenschaft zu einer Technik der Staatsregulierung: ihre Aufgabe ist, das labile Gleichgewicht des vorfindlichen Staates in das stabile Gleichgewicht des richtigen Staates zu überführen“.¹⁷⁵

Allerdings unterscheidet Hobbes zwei Formen der empirischen Staatskonstitution: Den Staat durch vertragliche Einsetzung der höchsten Gewalt und den Staat durch gewaltsame Aneignung der höchsten Gewalt durch Unterwerfung und ihre nachträgliche vertragliche Legitimation (wobei die Gültigkeit von aus Furcht geschlossenen Verträgen unterstellt wird (L, 106, 155, 538f.) – denn „der Grund im allgemeinen, der einen Mann veranlaßt, Untertan eines andern zu werden, ist [...] die Furcht, daß er sich sonst nicht zu erhalten vermag“ (E, 130)). Im ersten Fall konstituiert die Furcht der Individuen voreinander den Staatsvertrag und Souverän, im zweiten Fall die Furcht vor einer bereits existierenden, allen gleichermaßen überlegenen physischen Gewalt (L, 155).¹⁷⁶ In beiden Fällen soll ein *wirklicher* Vertrag eine Rolle spielen. Auch die bloße physische Übermacht wird erst durch das Gehorsamsversprechen der Unterworfenen zur staatlichen Souveränität in dem Sinne, dass die Unterworfenen zum Gehorsam verpflichtet sind (vgl. 157ff.).¹⁷⁷ An der Tatsache, dass die Übermacht rechtmäßig herrscht, nämlich im Sinne des Naturrechts, ist nichts zu ändern, da im Falle des Nichtzustandekommens des Vertrags der Naturzustand zwischen Übermächtigem und Unterworfenem

¹⁷⁵ Strauss 2001a, 173; vgl. auch Neuendorff 1973, 34.

¹⁷⁶ Eine legitime Konstitution des Staates kann sich hingegen Spinoza (2006a, 36) zufolge nur durch „eine freie Menge“ vollziehen. Hobbes' Staat durch gewaltsame Aneignung bringe „eher Sklaven als Untertanen“ hervor (37). Ein bloß furchtbegründeter Friede bilde kein Gemeinwesen, sondern eine „Einöde“ (36). Um den Staat zu erhalten, bedürfe es auch der Hoffnung der Untertanen auf Profit und der Achtung vor den Regierenden. Nichtsdestotrotz ist es im Rahmen der Hobbesschen Konstruktion plausibel, den unter Furcht vor der Übermacht geschlossenen Vertrag als rational und daher legitim zu bezeichnen, denn der Unterlegene hat zwischen dem sicheren Tod/der sicheren Versklavung und der möglichen Verschonung/einer gewissen Bewegungsfreiheit zu wählen. Die Wahl der letzteren ist daher rational.

¹⁷⁷ Hobbes spricht sogar davon, dass „es kaum einen Staat auf der Welt [gebe], dessen Anfänge mit gutem Gewissen zu rechtfertigen sind“ (L, 539). Vgl. auch die Unterscheidung der Gehorsamsquellen der Menschen im natürlichen (bloße Furcht) und im prophetischen Reich Gottes (Vertrag) (C, 237) sowie die Differenzierung zwischen Verbrechen und Feindschaft (L, 224, 238f.). Vgl. auch Hüning 2005, 246, 275.

herrscht, die damit zu Herr und Sklave werden, ohne dass die Sklaven allerdings zum Gehorsam verpflichtet wären.¹⁷⁸ Das wirft bereits ein Licht auf Hobbes' These, die Autorität begründe geltende Gesetze: Autorität verweist auf Autorisierung durch vertragliche Zustimmung. Ein äußeres Hindernis (Unfreiheit, Zwang) begründet keinerlei Verpflichtung.¹⁷⁹ Hobbes gerät damit in das Fahrwasser des Vertragsempirismus. Konsequenterweise spricht er von ausdrücklicher und stillschweigender vertraglicher Legitimation des Staates seitens der Untertanen (L, 157, 538; C, 224; E, 200). Das Kapitel über Herrschaft durch gewaltsame Aneignung wirft allerdings mehr Fragen auf, als es beantwortet. Denn es stellt sich die Frage, woher plötzlich die Übermacht kommt, die andere Akteure, z.B. durch Eroberung im Krieg, unterwirft. Eine solche Übermacht schließt Hobbes in seiner – unrealistischen – Theorie der Bedrohungssymmetrie isolierter Naturzustandsakteure ja kategorisch aus: Kooperation im Naturzustand ist nur nach dem Modell einiger Krimineller denkbar, die einen Konkurrenten ausstechen, um anschließend über die Aufteilung der Beute untereinander in Streit und Krieg zu verfallen. Das Modell des Staates durch Aneignung hingegen setzt einen Staat (oder eine Gruppe) – eine dauerhafte Kooperationseinheit qua überlegener und daher (Stichwort Furcht) anerkannter Macht – vielmehr voraus.¹⁸⁰ Auch hier begegnet uns also wieder der Zirkel. Mit dem Topos der stillschweigenden Zustimmung schließlich kann wiederum jede Form gewaltbasierter Überlegenheit, der nicht aktiv opponiert wird, als kontraktualistisch legitimiert gedeutet werden. Allerdings ist Hobbes' Behauptung, auch aus Furcht (vor einer Übermacht) geschlossene Verträge seien gültig, nicht einfach mit Hinweis auf ‚unser Verständnis von Verträgen‘ abzutun. Man überlege nur einmal, aus welchen Gründen die meisten Menschen morgens zur Arbeit gehen, sprich Arbeitsverträge eingehen – auch wenn der Zwang hier nicht direkt gewaltsam

¹⁷⁸ Dies ist Vorbereitung der Rousseauschen These, „daß Stärke kein Recht schafft“ (Rousseau 1981b, 274). Vgl. analog dazu die rechtmäßige Willkürherrschaft Gottes (C, 238; L, 273).

¹⁷⁹ Vgl. ausführlich Ludwig 1998, 327f., 386, 393f., 444ff.: Der Grundsatz ‚auctoritas facit legem‘ dürfe „nicht missverstanden werden etwa als ‚potestas facit legem‘“ (386).

¹⁸⁰ Jürg Helbling identifiziert im *Leviathan* zwei miteinander unvereinbare Theorien des Naturzustands und der Staatsgenese – ein empirisch unrealistisches philosophisches Rechtfertigungsprogramm und ein realistischeres sozialwissenschaftliches Programm einer Kriegstheorie der Gesellschafts- und Staatsbildung. Der Krieg vorausgesetzter (Klein-)Gruppen sei nicht das abstrakte Gegenteil von organisierter Gesellschaft, sondern geradezu deren Voraussetzung: Durch Kleingruppenkonflikte bildeten sich immer größere Verbände, „mit dem Ziel, in einer kriegerischen Umwelt besser bestehen zu können. [...] Zu den eigenen Leuten kommen also auch unterworfenen Feinde und Schutz suchende Verbündete hinzu, die in die eigene Gruppe integriert werden und zur Steigerung der Schlagkraft beitragen.“ (Helbling 2009, 110) Dadurch verwische die Differenz zwischen Natur- und Staatszustand, die Kennzeichen der unrealistischen Legitimationstheorie sei (vgl. ebd., 113). Eine Kriegstheorie der Staatsgenese findet sich auch bei Hume 2007, 116.

ist, sondern ein stummer Zwang des Marktes, der freilich vom Staat aufrechterhalten wird. Zudem ist das im Kapitel über den Staat durch Aneignung entfaltete Konzept politischer Verpflichtung bedenkenswert unverblümt: Politische Verpflichtung kommt faktisch durch erpresste Versprechen/Verträge zustande.¹⁸¹ Der Staat wird im Hobbesschen Kontraktualismus letztlich von der Anerkennung der ihm Unterworfenen abhängig gemacht, welche wiederum vom Staat erpresst wird.

Diese vertragsempiristische Verlegenheit Hobbes' ignoriert Kersting schlicht und übertüncht sie durch die vertragsaprioristische (und vor dem Hintergrund seiner eigenen Ausführungen zum legitimationstheoretischen Defizit des kontrafaktischen Vertragsarguments seltsam anmutende) These, die Vertragstheorie konstituiere physische Gewalt zu legitimer staatlicher Herrschaft.¹⁸² Weiß hingegen versucht, sich auf diese Konstruktion einzulassen, ohne deren Widerspruch zum Vertragsapriorismus zu bemerken und ohne die Absurdität der immer diffuser werdenden Kriterien für einen nichtausdrücklichen ‚Vertrag‘ zu bemerken, als da wären: Abwesenheit von offenem Widerstand, Anwesenheit auf einem Territorium, „allgemeines zeitweiliges Klima des Miteinanderhandelns“¹⁸³ usw. Bernd Ludwig, der am deutlichsten die These vertritt, Hobbes' Verpflichtungstheorie könne nur vertragsempiristisch gelesen werden, es gebe keine naturrechtliche oder göttliche, aber auch keine hypothetische, auf bloßer Folgerichtigkeit beruhende, sondern eine allein im menschlichen Willen begründete Geltungsbedingung von Verträgen,¹⁸⁴ ignoriert wiederum das Hobbessche Paradox der Selbstverpflichtung, das auf einen wenigstens wechselseitigen *Zwang* zur Einhaltung von Verträgen verweist. Ludwig reduziert Hobbes' Vertragskonzept letztlich auf einen harmlosen Rationalismus,¹⁸⁵ der von Gewalt als Konstituens der kontraktuellen Gesellschaftsordnung nur eine zweitrangige Erfüllungshilfe übrig lässt.

¹⁸¹ Vgl. Loick 2012, 82: „Die letztendliche Ratifikation der Herrschaftsansprüche des De-facto-Souveräns durch die Untertanen ist der Ursprungsmoment ihrer politischen Verpflichtungen.“

¹⁸² Vgl. Kersting 1994, 95.

¹⁸³ Weiß 1980, 194.

¹⁸⁴ Vgl. Ludwig 1998, 386, 444-446.

¹⁸⁵ Vgl. ebd., 452: Die Hobbessche Theorie der Verpflichtung muss auf „das Selbstverständnis des Menschen als eines der Sprache – und damit der Vernunft – fähigen Wesens *allein* gründen“. Ludwig spricht auch ungeniert von „vertragliche[r], d.h. *tätige[r]* Selbstverpflichtung des Einzelnen“ (446).

III. Absolute Souveränität

a) Recht auf Widerstand?

Naturrechtliche Deutungen können sich auf eine augenscheinliche Inkonsistenz von Hobbes' Vertragskonstruktion berufen.¹⁸⁶ Denn obwohl der Vertragsinhalt an mehreren Stellen klar und deutlich als Verzicht, bzw. einseitige Abtretung des Rechts auf alles und auf Selbstregierung an den damit konstituierten Souverän bestimmt wird, spricht Hobbes plötzlich von einem Rechtsvorbehalt diesem gegenüber, der das Recht auf Selbsterhaltung betrifft. Selbsterhaltung fordere zwar Rechtsabtretung, aber auch, „daß er [der einzelne Naturzustandbewohner] sich gewisse Rechte vorbehalte, nämlich das Recht, seinen Körper zu schützen, die freie Luft zu atmen, des Wassers und aller zum Leben notwendigen Dinge sich zu bedienen“ (C, 105). Dies generiert ein strikt individuelles, nur den eigenen Körper betreffendes natürliches Widerstandsrecht: „Niemand ist durch irgendeinen Vertrag verpflichtet, dem, der ihn töten oder verwunden oder sonst verletzen will, keinen Widerstand zu leisten“ (94), „[d]asselbe gilt für [...] Ketten und Gefängnis“ (L, 101), weshalb also „Verträge, den eigenen Körper nicht zu verteidigen, nichtig sind“ (168). Die potentielle Drohung zur Festsetzung, Verletzung, ja sogar Tötung ist aber eine Kernkompetenz des Souveräns, Teil seines Schreckens, mit dem er Übertretungen der von ihm gesetzten positiven Gesetze ahndet. Doch selbst, so Hobbes, wenn der Souverän jemanden „rechtmäßig“ verurteilt (168, vgl. C, 140: Dem Souverän „wird in keinem Falle das Recht entzogen, die Widerspenstigen zu töten“), ist dieser nicht dazu verpflichtet, sich töten zu lassen oder sich selbst zu töten (L, 168). Verpflichtet ist er lediglich, dem Souverän „nicht den Gebrauch seiner Mittel und Kräfte gegen irgendwelche andere“ (C, 128, 140) vorzuenthalten (L, 237: „Bei der Schaffung des Staates gibt jeder das Recht auf, einen anderen zu verteidigen, aber nicht das Recht der Selbstverteidigung“). Daher habe jeder Einzelne im Gesellschaftsvertrag sein Recht auf Selbsterhaltung, auf Widerstandsverzicht gegen die höchste Gewalt dieser „überlassen – nicht übertragen“ (ebd.).

Die Freiheit der Gehorsamsverweigerung wird zweifach begründet¹⁸⁷: 1) Einmal aus der natürlichen Tatsache, dass jeder Mensch den Tod als größtes Übel

¹⁸⁶ So z.B. Schweidler 2004, 145, 151f., der Hobbes dadurch ein klassisches naturrechtliches Prinzip der Annahme eines „subjektive[n] Recht[s] des Individuums unabhängig von jedem Gesetz“ (145) unterstellt. Dies ganz im Sinne von Leo Strauss, der 1932 meint, dieses Recht habe „den Charakter eines unveräußerlichen Menschenrechts“ (Strauss 2001b, 224).

¹⁸⁷ Vgl. auch Ludwig 1998, 345-348. Er macht auf eine Verschiebung der Argumentation von *De Cive* zu *De Homine* aufmerksam: Werde in der erstgenannten Schrift der Selbsterhaltungstrieb als Naturnotwendigkeit gefasst, so sei er in der letzteren nur noch ein Element im Kalkül der Leidenschaften. Demnach kann auch der Tod gegenüber einem Leben in Qualen „als ein Gut erscheinen“ (H, 24).

betrachtet, „so daß er aus Notwendigkeit mit aller Kraft ihm zu entgehen sucht“, wobei anzunehmen sei, „er könne hier nicht anders handeln“ (C, 94). Dies verweist wieder auf das ‚Naturrecht‘ auf Selbsterhaltung und seine Begründung: Es wird als sinnlos bezeichnet, jemanden zu etwas ihm Unmöglichem zu verpflichten (da „niemand an Unmögliches gebunden ist“ (94)). Da der Wille zur Selbsterhaltung wie ein blind wirkendes Naturgesetz zu betrachten sei (81),¹⁸⁸ müsse dieser also gestattet werden,¹⁸⁹ was auch die Verletzung des Eigentumsrechts seitens eines Verhungerten legitimiere, denn in diesem Falle „zwingt uns die Natur zu der Tat“ (L, 231, 264). 2) Zum anderen wird die Staatszweckbestimmung aus der egozentrischen Perspektive des einzelnen Untertanen, also der instrumentellen Rationalitätsbedingung des Gesellschaftsvertrags als Festlegung und Sicherung eines (konvergenten) Gutes herangezogen: Ein Vertrag ist eine willentliche Handlung, deren Gegenstand stets ein Gut für den Handelnden ist. Verträge, die darauf ausgehen, sich widerstandslos der Gewalt eines anderen auszusetzen, sind daher a priori widersinnig, „da nicht angenommen werden kann, [jemand] strebe dadurch nach einem Gut für sich selbst“ (101). Daher ist „ein Vertrag, sich nicht mit Gewalt gegen Gewalt zu verteidigen, [...] immer nichtig [...] Das Vermeiden dieser Gefahren [„Tod, Verletzung und Gefangenschaft“] ist nämlich der einzige Zweck jeden Rechtsverzichts“ (107). „Der Zweck des Gehorsams ist Schutz“ (171).

Wir haben es hier mit einer Rechtsantinomie zu tun,¹⁹⁰ einem

„unvermittelten 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“.¹⁹¹

Der individuelle Rechtsvorbehalt konterkariert zwar das Recht des Souveräns auf alles und alle, inklusive dessen Interpretationsmonopol hinsichtlich der zur Selbsterhaltung aller nötigen Mittel.¹⁹² Doch da das Widerstandsrecht sich allein auf die Gehorsamsverweigerung bezüglich Maßnahmen gegenüber dem *eigenen*

¹⁸⁸ Zu Recht bezeichnet Loick (2012, 79) daher den Selbsterhaltungstrieb und das daraus abgeleitete ‚Widerstandsrecht‘ als nicht-juridische Grenze des Souveräns, als „faktische Grenze der Verpflichtungsfähigkeit“ der Menschen.

¹⁸⁹ Wobei hier wieder auf die Ambiguität des Begriffs ‚Dürfen‘ oder ‚Erlaubt sein‘ hingewiesen werden muss. Vgl. die Erläuterungen zu Iorio weiter oben.

¹⁹⁰ So Wolf 1969, 106.

¹⁹¹ Hüning 2005, 269.

¹⁹² Er bedeutet eine „Rechtsantinomie, die letztlich Hobbes [sic!] gesamte vorhergehende Begründung der Notwendigkeit des Staates und der Möglichkeit, den status naturalis zu überwinden, in Frage stellt“ (ebd., 268).

Körper bezieht und verbietet, anderen von der Staatsgewalt mit Strafen wie Gefängnis, Verletzung und Tod Bedrohten beizustehen,¹⁹³ kann das Widerstandsrecht des Einzelnen als faktisch inexistentes Recht bezeichnet werden, solange der Souverän existiert, d.h. seine Gewalt groß genug ist, mittels potentiell Schrecken alle in Schach zu halten. Der Einzelne muss als Einzelner immer unterliegen. Ein dem Staat gegenüber vorbehaltenes Naturrecht wäre genauso nichtig, wie es im vorstaatlichen Zustand ist. Daher ist es auch überflüssig, wenn Hobbes noch zusätzlich feststellt, das Recht zur Gehorsamsverweigerung sei dann nicht gegeben, wenn diese „den Zweck, zu dem die Souveränität eingesetzt worden war“ „vereitelt“ (169): Frieder Otto Wolf stellt zu Recht in impliziter Anlehnung an Marx¹⁹⁴ fest, dass zwischen gleichen Rechten die Gewalt entscheide:

„Das Recht des Souveräns steht hier gegen das Recht des Individuums, wie die Rechte der Individuen gegeneinander im Naturzustand. Da in einem solchen Fall die Macht entscheidet, reduziert sich die ‚wahre Freiheit eines Untertanen‘ auf die Möglichkeit, sich zur Hinrichtung schleifen zu lassen statt selbst zu gehen [...] insbesondere durch die Einschränkung auf den individuellen Widerstand und den Vorrang der Staatsraison“.¹⁹⁵

Dies widerlegt auch die gegen Kersting¹⁹⁶ gerichtete Behauptung Walter Schweidlers, der Souverän sei durch das individuelle Widerstandsrecht „nicht der Verwalter, sondern der Überwinder des Rechts des Stärkeren“.¹⁹⁷ Zudem wirft die Einschränkung des Widerstandsrechts auf Fälle, die nicht den Staat gefährden, „die Frage auf: ‚quis iudicabit?‘“.¹⁹⁸ Wenn dem Einzelnen die Entscheidungskompetenz zugesprochen wird, ist der Souverän per se aufgehoben, wenn hingegen dem Souverän die Entscheidung zusteht, wird er das Widerstandsrecht gegen sich selbst niemals zur Anwendung kommen lassen. Sowohl die Begründungen des Rechts auf Widerstand als auch die Konstruktion der Rechtsantinomie können, obwohl sie mittels naturrechtlicher Terminologie beschrieben werden, als nichtnaturrechtlich, als rein deskriptive Kategorien

¹⁹³ Die Auswirkung dieses Sachverhalts zeigt Ludwig (1998, 357 (Fn.)) am Beispiel des NS: „Die in ihrem Leben bedrohten Homosexuellen, Juden, Roma etc. hätten sich in einem Verhältnis der Feindschaft zum Souverän befunden, und ihre Gehorsamspflicht wäre damit restlos erloschen. Jede Gehorsamsverweigerung unter Berufung auf irgendwelche Pflichtverletzungen auf Seiten des Souveräns von denjenigen Bürgern hingegen, welche nicht selbst zu den erklärten Feinden des Staates gehören, wäre Rebellion“.

¹⁹⁴ Vgl. MEW 23, 249.

¹⁹⁵ Wolf 1969, 106, 203; vgl. auch Hüning 2005, 271.

¹⁹⁶ „Hinderten im Naturzustand die vielen *iuria in omnia* einander in der Entfaltung, so kann sich jetzt das *ius in omnia* des übriggebliebenen Naturzustandsbewohners, des *lupus intra muros*, frei entfalten“ (Kersting 1996, 216).

¹⁹⁷ Schweidler 2004, 152.

¹⁹⁸ Hüning 2005, 273.

willentlicher¹⁹⁹ Prozesse (Selbsterhaltungsstreben) und faktischer Machtkonstellationen (souveräne Gewalt vs. faktische Widerständigkeit des vereinzelt Untertanen) in rechtsfreien Räumen begriffen werden.²⁰⁰ Wie Bernd Ludwig zu Recht konstatiert, verweist die Antinomie auf einen unteilbaren „Überrest des Naturzustandes im staatlichen Zustand“,²⁰¹ auf ein *Spannungsverhältnis von liberaler Staatszweckbestimmung und ihrer staatlichen Realisierung*. Selbst wenn sie naturrechtlich verstanden würde, so bliebe die Rechtsantinomie bestehen und das vermeintliche Naturrecht auch explizit für den Staat nicht bindend, da dieser ja weiterhin rechtmäßig den einzelnen bestrafen oder töten kann.

Hinsichtlich der staatlichen Strafkompentenz führt Hobbes aber einige wichtige Differenzierungen ein, die sowohl für einen emphatisch rechtsstaatlichen Begriff der Strafjustiz als auch für antirechtsstaatliche Tendenzen der Normalisierung des Ausnahmezustands, resp. der rechtsungebundenen Staatsgewalt, wie sie heute u.v.a. von Günter Jakobs und Otto Depenheuer vertreten werden,²⁰² wegweisend geworden sind.

Zunächst ist der Zweck der Strafe von Hobbes konsequentialistisch festgelegt: Die Besserung des Täters, der Schutz der Gesellschaft vor schädlichen Handlungen und die Abschreckung möglicher Verbrecher sind die Zwecke des staatlichen Strafens. Ein Verbrechen ist Hobbes zufolge eine Gesetzesübertretung, „die im Begehren einer gesetzlich verbotenen Handlung durch Tat und Wort oder in der Unterlassung eines gesetzlichen Befehls besteht.“ (L, 223) Im Gegensatz zur Sünde, bei der schon die Absicht der Gesetzesübertretung berücksichtigt werden muss, sind Verbrechen notwendig mit äußeren Zeichen (Wort und Tat) verbunden, die „von einem menschlichen Richter begutachtet werden“ (224) können.

Die Strafe ist allgemein zunächst ein vom Souverän verhängtes Übel, das als Rechtsfolge an eine Übertretung des positiven Gesetzes geknüpft ist (237). Wo es kein positives Gesetz gibt, gibt es demnach weder Verbrechen noch Strafe (224). Hobbes zieht aus diesen Bestimmungen zunächst einige eher progressive Schlüsse: Die Zufügung eines Übels seitens der öffentlichen Gewalt ohne „eine vorhergehende öffentliche Verurteilung“ (238), ist für ihn ebenso keine Strafe, wie die Verurteilung für eine erst nach ihrer Begehung gesetzwidrige Tat (239). Auch angemäße, nicht autorisierte Gewaltakte, Folter oder seitens Unbefugter ausgeübte Sanktionen werden nicht als Strafe (bzw. als zur Bestrafung führende

¹⁹⁹ Der Wille ist für Hobbes niemals ‚frei‘, sondern der handlungsentscheidende Trieb.

²⁰⁰ Das Widerstandsrecht ist also weder ein Naturrecht im klassischen Sinne noch gar ein positives Recht. Loick (2012, 79Fn.) bezeichnet den Selbsterhaltungsvorbehalt daher zutreffend als „präjudikablen und pränormativen Handlungsgrundsatz [...], der die Herrschaftsgewalt des Souveräns nicht legal unterminiert – den der Souverän aber kennen sollte, da er mit ihm rechnen muss.“

²⁰¹ Ludwig 1998, 354.

²⁰² Vgl. Depenheuer 2007, Jakobs 2004.

legitime Mittel)²⁰³ verstanden. Und schließlich müssten das Strafmaß und die Straftat dem Zweck der Strafe entsprechen, nämlich der Besserung des Täters oder der Abschreckung anderer möglicher Delinquenten (238). Sei dies nicht der Fall, könne auch hier, wie bei den vorhergehenden Praktiken nicht von Strafe, sondern lediglich von einem – keinen Gehorsam erheischenden – „feindliche[n] Akt“ (238) gegenüber den Untertanen die Rede sein. Die Bindung von Sanktionen an strafprozessuale Formen, das Verbot rückwirkender Gesetze (*nulla poena sine legem*), die Gesetzesbindung der Richter und die Abkehr vom Vergeltungsprinzip kennzeichnen Hobbes' Auffassung staatlicher Strafjustiz. Hobbes betont zudem, dass jede „Bestrafung unschuldiger Untertanen [...] gegen das Gesetz der Natur“ verstoße (242), z.B. unbillig sei, Undankbarkeit anzeige und schließlich nicht auf ein zukünftiges Gut des Staates ziele.

Aber nicht nur aus der Perspektive des Untertanen kann es statt Strafen feindliche Akte des Souveräns geben, auch aus der Perspektive des Souveräns können (dadurch ehemalige) Untertanen oder Fremde feindliche Akte begehen, deren Sanktionierung Hobbes zufolge nun nicht mehr unter die Prinzipien der Strafrechtsordnung bzw. Verbrechensbekämpfung fällt und deren Zweck keineswegs in der Besserung der Delinquenten oder der Abschreckung Dritter besteht. Dieser werde dadurch, dass er „entweder niemals dem Gesetz unterstand, oder, [...] nun erklärt, ihm nicht mehr zu unterstehen“, indem er „wissentlich und absichtlich die Autorität der Staatsvertretung bestreitet“ (239), vornehmlich durch „Rebellion“ (242), zum Feind. Hüning spricht zwar m.E. etwas voreilig von „Vernichtung“ des Feindes als Zweck der Sanktion,²⁰⁴ doch zumindest betont Hobbes, „jede Zufügung von Übel“ sei hier „rechtmäßig“ – nämlich naturrechtmäßig (239) –, „[d]enn die gesetzlich festgesetzten Strafen gelten für Untertanen, nicht für Feinde“ (ebd.). „[W]enn es dem Staate nützt“, könne sogar einem unschuldigen Feind jede beliebige Gewalt angetan werden (242). Diese Unterscheidung von Strafe und Feindabwehr²⁰⁵ leuchtet nach Hobbesschen Kriterien allerdings nur dann ein, wenn man die weitgehende Berücksichtigung des Gesetzes der Natur durch das positive Recht und die

²⁰³ Ein Geständnis unter Folter kann Hobbes zufolge „nicht die Glaubwürdigkeit eines ausreichenden Zeugnisses besitzen“, weil das Geständnis lediglich „die Erleichterung des Gefolterten zum Ziel [hat], nicht die Information der Folterer.“ (L, 108)

²⁰⁴ Hüning 2005, 247.

²⁰⁵ Rousseau radikalisiert diese Position sogar noch. Er zieht jede Differenz zwischen Straftäter und Staatsfeind ein: Es werde „jeder Übeltäter [...] durch seine Missetaten zum Aufrührer und zum Verräter am Vaterland; dadurch, daß er dessen Gesetze bricht, hört er auf, ein Glied desselben zu sein, ja, er bekriegt es sogar. Nun ist die Erhaltung des Staates unvereinbar mit der seinigen, einer von beiden muß untergehen, und wenn man den Schuldigen tötet, so weniger als Bürger denn als Feind.“ Ein solcher „Feind ist keine moralische Person mehr, er ist ein Mensch und diesem Falle ist es Kriegsrecht, den Besiegten zu töten.“ (Rousseau 1981b, 296) Als bloßer „Mensch“ steht das Individuum in einer Welt von Staaten jeglichen Rechts entkleidet da – eine an Hobbes anschließende realistische Position, die Hannah Arendt in ihrer Kritik der Menschenrechte bekräftigt hat (vgl. Arendt 1998, 620f.).

weitgehende Orientierung am positiven Recht durch die Staatsorgane als nützlichste Praktiken zur Erreichung des Ziels der allgemeinen Selbsterhaltung der Untertanen und des innerstaatlichen Friedens ausweisen kann, während die explizite Nichtberücksichtigung der Gesetzesbindung als brauchbarste Maßnahme der Staatsräson („Wohl des eigenen Volkes“ (242)) ausgewiesen werden kann. Das wäre allerdings erst zu beweisen, es wird allerdings zumindest von Neo-Hobbesianern wie Depenheuer und Jakobs schlicht unterstellt. Dabei bleiben elementare Fragen offen, z.B. was als Rebellion zu gelten hat, dass der Staat diese stets im Sinne des rationalistischen Staatszwecks identifiziert oder auch welche paradoxen Effekte eine auf Feindbekämpfung ausgerichtete maßnahmestaatliche Praxis für die innere Ordnung haben kann.

b) „auctoritas, non veritas, facit legem“

Hobbes' Konzept vertraglicher Staatskonstitution schließt notwendig rechtliche Herrschaftslimitation aus. Der Souverän steht über dem Recht, ist ein rechtsenthobenes Rechtskonstrukt,²⁰⁶ kann kein Unrecht tun.

(1) Der Begünstigungsvertrag ist nämlich als vorbehaltlose Rechtsabtretung und Autorisation ist als Selbstentmündigung charakterisiert.²⁰⁷ Die Individuen behalten faktisch kein Recht und keine Auslegungskompetenz von Rechten zurück. Dies würde gemäß Hobbes' Assoziationskette Pluralismus=Anarchie=Krieg unweigerlich in den Naturzustand zurückführen, weil dadurch wieder ein unentscheidbarer Konflikt um Fragen und Güter der Selbsterhaltung einsetzen würde.

(2) Der Staat allein ermöglicht durch sein Gewalt- und Interpretationsmonopol die Einhaltung und damit Geltung von Verträgen. Er kann also nicht selbst wiederum vertraglich gebunden sein, weil a) Selbstverpflichtung nicht denkbar ist:

„Der Souverän eines Staates [...] ist den bürgerlichen Gesetzen nicht unterworfen. Denn da er die Macht besitzt, Gesetze zu erlassen und aufzuheben, so kann er auch nach Gutdünken sich von der Unterwerfung durch Aufhebung der ihm unangenehmen Gesetze und durch Erlaß neuer befreien – folglich war er vorher frei [...]. Es ist auch nicht möglich, gegen sich selbst verpflichtet zu sein, denn wer verpflichten kann, kann die Verpflichtung aufheben, und deshalb ist einer, der nur gegen sich selbst verpflichtet ist, nicht verpflichtet“ (204²⁰⁸)

²⁰⁶ Vgl. Kersting 1994, 92.

²⁰⁷ Vgl. L, 137, 139; C, 196, 227, 229.

²⁰⁸ Vgl. auch Spinoza 2006b, 23f. (Anm.) und Kant 1998a, 549: „Wenn das *verpflichtende* Ich mit dem *verpflichteten* in einerlei Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein sich widersprechender Begriff [...] Man kann diesen Widerspruch auch dadurch ins Licht stellen: daß man zeigt, der Verbindende [...] könne den Verbundenen [...] jederzeit von der Verbindlichkeit [...] lossprechen; mithin (wenn beide ein und dasselbe Subjekt sind), er sei an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden: welches einen Widerspruch enthält“. Er ist verbunden und nichtverbunden in derselben Hinsicht.

und weil b) mit dem Gedanken der rechtlichen Bindung die paradoxe Folge eines infiniten Regresses der Souveräne gesetzt wäre. Die These der konstitutionellen Bindung der monopolisierten Herrschaftsgewalt stellt mit dem Gesetz „auch einen Richter und eine Gewalt zu seiner Bestrafung über ihn, was die Schaffung eines neuen Souveräns und aus demselben Grund wieder die Schaffung eines dritten zur Bestrafung des zweiten bedeutet, und so endlos weiter“ (248). Da aber nur Vertragsbruch Ungerechtigkeit bedeutet, der Souverän mit den Untertanen keinen Vertrag eingegangen ist, kann er auch kein Unrecht im Sinne einer Ungerechtigkeit begehen (E, 143).

Der privatrechtliche Zustand, den die staatliche Zentralgewalt generieren und garantieren soll, schließt Hobbes zufolge also konstitutionelle Selbstbindung prinzipiell aus: Die Unterworfenheit unter letztlich absolute Herrschaft ist nach Hobbes der Preis, den die Individuen für den privatautonomen Friedenszustand zu zahlen haben.²⁰⁹ Hiermit trifft Hobbes aber, der Unplausibilität seiner Vertragskonstruktion und der Naivität seines Vertrauens in die Interessenidentität von Volk und Souverän zum Trotz, etwas Richtiges, nämlich zum einen, dass das, was als ‚Selbstbindung‘ des Souveräns erscheint, nichts anderes sein kann als die Ergreifung der angemessenen Mittel zur Realisierung des staatlichen Zwecks, in der Moderne: des Zwecks der kapitalistischen Staatsräson, die eine rechtliche Bewegungsform des endlosen Machtakkumulationsprozesses in der Konkurrenz von Privateigentümern etabliert und garantiert.²¹⁰ Zudem erkennt er das untilgbare Faktum der

Allerdings versucht Kant dieses Dilemma zu unterlaufen, indem er „*Verbindlichkeit*“ die „*Abhängigkeit*“ eines empirischen, von natürlichen Triebfedern mitbestimmten Willens von der Autonomie des Willens nennt (vgl. Kant 1998c, 75). Das verpflichtende Ich gehört der intelligiblen Welt an, das verpflichtete der empirischen (89). Hier gründet alle Verpflichtung in der des letzteren Selbsts durch das erstere.

²⁰⁹ Obwohl Kant öffentliche Kritik an ungerechten Gesetzen für begrenzt möglich erachtet (Kant 1998b, 161) und aus logischen Erwägungen für Gewaltenteilung optiert (Kant 1998a, 435ff., 438) (zwei Bedingungen, die für Hobbes per se schon den Kriegszustand wiederherstellen), stellt ein Widerstandsrecht des Volkes auch für ihn einen logischen Widerspruch zum Souveränitätsbegriff dar: „Denn um zu demselben befugt zu sein, müsste ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volkes erlaubte, d.i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein“ (1998a, 440). Auch das Argument eines infiniten Regresses der rechtsstreitentscheidenden und rechtsdurchsetzenden Souveräne findet sich bei Kant wieder (vgl. 1998b, 160). Der Widerstand des Volkes würde Kant zufolge „die ganze gesetzliche Verfassung zernichten[...]“ (ebd.) – auch dies ein mit Hobbes’ Alternative ‚Staats- oder Kriegszustand‘ kompatibler Gedankengang: die Annahme, dass nicht Tyrannei, sondern Anarchie das größte politische Übel sei (vgl. Kersting 2007, 374f.).

²¹⁰ Vgl. Krölls 2013, 12-16, 50f., 154, 158, 182, 184, 186. Freilich erkennt Hobbes noch nicht, dass gerade Gewaltenteilung und rechtsstaatliche Kriterien im allgemeinen dieser adäquaten Realisierung des Staatszwecks dienlich sein können. Dies ist verständlich, da er aus einem Bürgerkriegs- und Ausnahmezustand heraus denkt.

Anwesenheit der regellosen Maßnahme im Prinzip des bürgerlichen Rechts, welches doch das ganz andere der Willkür und personalen Herrschaft sein will. Dieses Problem hat im marxistischen Diskurs am deutlichsten Burkhard Tuschling angesprochen. Er nennt es den *öffentlich-rechtlichen Widerspruch*: Da die Garantie der Rechtsverhältnisse des Warenverkehrs eine außerökonomische Zwangsgewalt erfordere, müsse jedes Individuum seine bedingungslose Unterwerfung auch unter diese Gewalt hinnehmen, ja wollen, da allein die Existenz dieser ‚dritten‘ Instanz die Bedingung ist

„unter der ihm gesamtgesellschaftlich garantiert wird und ist, daß er als freier und gleicher Privateigentümer [...] zu allen anderen Individuen dieser Gesellschaft in Beziehung treten und in diesen Beziehungen seine subjektiven Zwecke in ihrer gesellschaftlichen Formbestimmtheit [...] verwirklichen kann“.²¹¹

Würde er sich selbst im Zweifelsfall eine Rechtsprechungs- und Vollzugsbefugnis zuerkennen, wäre der Tausch unter die Willkür und Gewalt einer partikularen Tauschinstanz gesetzt, was ihn langfristig in Richtung gewaltvermittelter Aneignung aufheben würde. Indem nun jeder Warenbesitzer diese Zwangsinstanz inklusive ihrer legislativen und judikativen Instanzen wollen müsse, sei er auch dazu gezwungen, die Möglichkeit eventueller Rechtsbrüche der rechtssetzenden und -garantierenden Instanz hinzunehmen:

„Das Individuum also, das den rechtlichen Zustand unter den Privateigentümern will, will damit notwendigerweise auch diesen rechtlichen Zustand als einen nichtrechtlichen, und zwar nicht nur im materiellen Sinne“ (wie im Falle der Konsequenzen des Privatrechts), „sondern auch im formellen Sinne: die Möglichkeit, daß aufgrund geltenden Rechts Unrecht geschieht, ist im System dieses Rechts eingeschlossen“.²¹²

Tuschling zufolge erweist sich daran der *nichtreflexive Charakter der Rechtsordnung*, die Tatsache, dass das Verhältnis zwischen der Recht garantierenden Instanz und denen, deren Rechte sie garantiert, nicht nochmals rechtlich regelbar und als Verhältnis zwischen Freien und Gleichen gestaltbar ist.²¹³ Wäre es möglich, das Verhältnis Staat-Bürger selbst wiederum substantiell rechtlich einzuhegen – die formelle rechtliche Gestaltung desselben sei selbstverständlich Doktrin und in der Regel auch Wirklichkeit eines jeden Rechtsstaates²¹⁴ –, so würde dies wiederum eine Staat und bürgerlicher Gesellschaft gleichermaßen übergeordnete Zwangsgewalt voraussetzen, hinsichtlich derer dann aber das unbedingte Subsumtionsgebot ebenfalls gelten müsse. Der Versuch, die Trennung und Subsumtion Staat-Gesellschaft rechtlich

²¹¹ Tuschling 1976, 77f.

²¹² Ebd., 60.

²¹³ Vgl. ebd., 81.

²¹⁴ Vgl. ebd., 79.

zu versöhnen, führte also in einen regressus ad infinitum. Demnach enthält gerade der rechtliche Zustand notwendig den nichtrechtlichen in sich und damit die permanente Möglichkeit auch formeller Rechtsbrüche und partieller Verselbständigung der derart souveränen Zwangsgewalt gegenüber den Zwecken der Privateigentümer wie *des Privateigentums*.²¹⁵ Dieses Problem der inneren „Antinomie von Staatszweck und Staatsmacht“²¹⁶ ist durch die bloße Postulierung von Konstitutionalismus und Grundrechten als Begrenzungen des Souveräns nicht aus der Welt zu schaffen.

(3) Obwohl er die Möglichkeit des Auseinanderfallens von Citoyen- und Bourgeois-Rolle der bzw. des Herrschenden prinzipiell sieht (L, 146f., 185, 188), behauptet Hobbes eine faktische Identität von Staats- und Privatwohl²¹⁷ (E, 160f.; L, 147, 265), wogegen bereits Rousseau eingewandt hat:

„Ein politischer Klugredner würde Ihnen [den Königen] vergebens predigen, es sei für sie von größtem Nutzen, wenn das Volk blühe und gedeihe, wenn es zahlreich sei und seinen Feinden Furcht einflöße, da die Stärke des Volkes auch die ihrige sei²¹⁸: sie wissen sehr gut, daß dies nicht wahr ist. Ihr persönlicher Nutzen fordert vor allen Dingen, daß das Volk schwach und elend sei und daß es ihnen niemals Widerstand leisten könne.“²¹⁹

Die souveräne Herrschaftsqualität ist damit Hobbes zufolge nicht nach rechtlichen, sondern nur nach politisch-instrumentellen Kriterien zu beurteilen. Dies zeigt die Unterscheidung von gerechten und guten Gesetzen: Ein Gesetz ist immer gerecht, aber gut ist es nur, wenn es „zum Wohl des Volkes nötig“ (L, 264) ist. Der Souverän ist gemäß der kontraktualistischen Interpretation „funktional“²²⁰ auf den Staatszweck verpflichtet. Der Staat ist im Bezugssystem des Kontraktualismus ja kein Selbstzweck, sondern dient allein den langfristigen Selbsterhaltungsinteressen und dem Wohl (als Streben, „so angenehm zu leben, als es die menschliche Wesensart gestattet“ (C, 206)) seiner Bürger (205f.; L, 171, 255): Dies wird durch die Verteidigung der Bürger gegen äußere und innere Feinde sowie durch die gesetzliche Ermöglichung privatautonomer,

²¹⁵ Vgl. ebd., 78, 80.

²¹⁶ Schneider 2003, 34.

²¹⁷ Diese sei im Falle der Monarchie am größten, was deren Vorzugswürdigkeit begründe (vgl. L, 146ff.). Der Vorzug der Monarchie sei allerdings „nur wahrscheinlich“, nicht streng beweisbar (C, 73). Generell gilt für Hobbes aber: Die Klagen über Unsicherheit des Besitzes und Verlust der Freiheit unter einer absoluten Herrschaft sind nur Einbildungen von Nachteilen der Untertanen, da Eigentum und privatautonome Rechtssphäre unabhängig vom Staat gar nicht existieren könnten (E, 160f.).

²¹⁸ Gemeint ist Hobbes' L, 147.

²¹⁹ Rousseau 1981b, 329. Zur Kritik an Hobbes' Argumenten zugunsten der Monarchie vgl. detailliert Kaufmann 1988, 137-145.

²²⁰ Kersting 1994, 95. Vgl. auch Tuschling 1978, 233. Er verwendet hier die Formulierung der „Pflichten“ des Souveräns, „die keine Rechtspflichten sind“, sondern systemische Erfordernisse.

gleicher Freiheit zur Vermögens- bzw. Machtakkumulation gewährleistet (C, 206f.).²²¹ Souveränität und Gehorsamspflicht bestehen demnach auch nur solange Friedenssicherung und Vertragsgarantie durch die höchste Gewalt gewährleistet sind: „Der Zweck des Gehorsams ist der Schutz“ (L, 171). Dieser Aspekt ist alles andere als rechtspositivistisch. Die funktionale Verpflichtung auf den Staatszweck beinhaltet eine zweckrationale Konstruktion *bestimmter* Rechtsnormen unter der Prämisse von als anthropologisch vorgestellten Ausgangsbedingungen der Vergesellschaftung und dem Überlebenswillen der Menschen.²²² In diesem Sinne kann Hobbes' Ansatz als antiobjektivistische (nicht auf vermeintlich objektive Normen zurückgreifende) minimierte ‚Naturrechtstheorie‘ im Humeschen Sinne des Wortes verstanden werden.²²³ Da er aber weiß, dass Recht andererseits nur als zwangsbewehrtes gelten kann, kann es in seinem System letztlich auch kein *Recht* geben, das gegen den Staat geltend gemacht werden kann, sondern lediglich zweckrationale Erwägungen aus individualistischer Perspektive.

Der Staat wird dann illegitim, wenn der Souverän seine konstitutiven Eigenschaften verliert,²²⁴ indem er öffentlichen Meinungspluralismus, die Furcht

²²¹ Vgl. dagegen Aristoteles' Staatszweckbestimmung in seiner *Politik*, (2003, 147 (1280b)): „daß der Staat nicht eine bloße Gemeinschaft des Wohnorts ist oder nur zur Verhütung gegenseitiger ungerechter Beeinträchtigungen und zur Förderung des Tauschverkehrs da ist, sondern daß zwar dies alles vorhanden sein muß, wenn ein Staat entstehen soll, aber wenn es auch alles da ist, hiermit doch kein Staat vorhanden, sondern daß ein solcher erst die Gemeinschaft von Familien und Geschlechtern in einem guten Leben ist, zum Zweck eines vollendeten und sich selbst genügenden Lebens.“ Vgl. auch, in Anlehnung an Aristoteles, Thomas v. Aquin in seinem Werk *Über die Herrschaft der Fürsten* (2004, 53f.).

²²² Vgl. dagegen Hans Kelsens rechtspositivistische Maxime, der zufolge „jeder beliebige Inhalt [...] Recht sein“ kann (Kelsen 2008, 74).

²²³ Hume spricht von einer „Erfindung des Naturrechtes“ (Hume 2007, 92). Er argumentiert, jede Moral- und Rechtsordnung sei zwar „*künstlich*“ (47), aber in Anbetracht genereller menschlicher Vergesellschaftungsprobleme „nicht *willkürlich*“ (48). Naturrechtliche Normen seien „eine Erfindung [die] sich aufdrängt“ (47), also angesichts der *conditio humana* zweckrational. Vgl. auch Tuschling 1978, 227, 233.

²²⁴ Noch klarer formuliert dies Spinoza: ‚Vergehen‘ des Staates gegen das ‚Gesetz‘ sind ihm zufolge nur in dem Sinne möglich, dass der Souverän nicht die geeigneten Mittel zur Erhaltung des Staates (und damit von Frieden und Sicherheit für die Untertanen) ergreift. Zwar habe die höchste Staatsgewalt das Naturrecht, nur dem eigenen Willen gemäß zu handeln, soweit ihre Macht reiche, doch dieser Wille sei begrenzt „durch die spezifische Beschaffenheit der Sache, in bezug auf die [sie] etwas tut. Wenn ich [...] sage, daß ich zu Recht mit diesem Tisch machen kann, was ich will, so meine ich doch wahrlich nicht, daß ich das Recht habe, den Tisch zu einem Ding zu machen, das Gras frißt!“ (Spinoza 2006a, 32). Das Handeln der Staatsgewalt müsse, um ihrem Willen folgen zu können, ihre Existenzbedingungen – Furcht und Achtung der Untertanen – sichern. Dagegen sei der Souverän keineswegs an die von ihm erlassenen (bürgerlichen) Gesetze gebunden (33). Unrecht sei nur zwischen Privatleuten möglich, nicht von Seiten des Souveräns gegenüber

vor einer nicht vom Souverän definierten, unsichtbaren Macht, Gewaltenteilung oder das free-riding indirekter Gewalten zulässt (245ff., 255, 488, 527). Zum rationalen Gehalt des Begriffs der funktionalen Verpflichtung können wiederum einige Äußerungen Tuschlings herangezogen werden: Sei das Subsumtionsverhältnis von Bürger und Souverän im Rahmen der kapitalistischen Produktionsweise weder aufhebbar noch zu verrechtlichen, was bedeute, dass „das Gewaltverhältnis der bedingungslosen Unterordnung der Individuen unter die Garantiemacht des Staates aus dem Gesamtsystem nicht eliminiert werden kann“,²²⁵ so sei diese Macht doch jenseits einer rechtlichen Perspektive durchaus gebunden und begrenzt, damit über- und untergeordnetes Subjekt zugleich (wenn auch in verschiedener Hinsicht). Denn der Staat ist, so Tuschling, „den Klassen und Individuen übergeordnet, dem Zweck der Kapitalakkumulation und ihren Gesetzen jedoch untergeordnet“,²²⁶ was durch den Hinweis auf die materielle Abhängigkeit der staatlichen Maßnahmen von einem gelingenden Akkumulationsprozess angedeutet wird.²²⁷

Die ‚extralegale‘ Gewaltdimension des Rechtssystems findet Tuschling zufolge somit ihre Grenze in den *überpositiven Bestimmungen des Rechts*. Diese ergäben sich wiederum aus der spezifisch gesellschaftlichen Form der Arbeit im Kapitalismus und stellten Grunderfordernisse dar, „die jedes System des positiven Rechts zum Inhalt haben muß, wenn es das Recht einer bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft sein soll“.²²⁸ Überpositiv sind diese Bestimmungen also, weil sie „nichteliminierbare Bestandteile“²²⁹ einer jeden positiv gesetzten Rechtsordnung, quasi-transzendente Voraussetzungen empirischen Rechts darstellen und in dieser Eigenschaft als Maßstab für ‚Recht‘ und ‚Unrecht‘ staatlich gesetzter Normen fungieren. Recht sei entgegen rechtspositivistischen Ansätzen nicht einfach jede beliebige mit staatlicher Sanktionsdrohung versehene Norm, aber auch keine ahistorische Natur- oder Vernunftbestimmung des Menschen schlechthin. Als historisches Apriori gelte als Recht im Kapitalismus „all das, was mit dem abstrakten Privateigentum als rechtlichem

den Untertanen (2006b, 241). Spinoza führt allerdings in seinem *Politischen Traktat* dann doch eine Gewaltenteilungslehre ein (Vgl. 2006a, 51, 64, 68, 70, 73, 82).

²²⁵ Tuschling 1976, 78.

²²⁶ Ebd., S. 48.

²²⁷ Vgl. ebd., 79f. Vgl. auch Blanke/Jürgens/Kastendiek 1975, 435 sowie Krölls 2013, 100-104.

²²⁸ Tuschling 1976, 94.

²²⁹ Ebd., 95. Das bedeutet freilich keineswegs, dass dieser überpositive Kern des bürgerlichen Rechts stets die Gewährleistung der Grundrechte aller Bürger erfordert. Umgekehrt kann deren zeitweise systematische Verletzung eine Bedingung für den Staat sein, seiner funktionalen Verpflichtung zur Aufrechterhaltung einer kapitalistischen Eigentümergesellschaft nachzukommen, was vom neuzeitlichen Diskurs der Staatsräson über den Faschismus bis zur bundesrepublikanischen Notstandsgesetzgebung auch offenherzig proklamiert und praktiziert wurde.

Grundverhältnis, seiner Garantie als allgemeiner Form der Vergesellschaftung und als oberstem rechtlichen Schutzgut der Gesellschaft übereinstimmt“.²³⁰

Aber zurück zu Hobbes: Der Sinn seines vielzitierten Prinzips „auctoritas, non veritas, facit legem“ besteht in der Notwendigkeit verbindlicher, letztinstanzlicher Interpretation: „Die Autorität der Schriftsteller kann aus ihren Meinungen ohne staatliche Autorität kein Gesetz machen, mögen sie auch noch so richtig sein“ (212; vgl. auch C, 196, 227, 229).

Die partikulare Vernunft des Einzelnen kann weder in theoretischen noch in praktischen Fragen entscheiden, weil jeder meint, recht zu haben, die Meinungen über die Wahrheit (,veritas') aber verschieden sind und jeder sich irren kann (229, 249). Nur eine als universell deklarierte partikulare Vernunft (E, 209) kann entscheiden und den Kriegszustand beenden. Diese ist zwar auf die wahre Wissenschaft angewiesen (L, 200, 256, 261), darauf, dass „Vernunftsprinzipien ausfindig gemacht werden, um ihre Verfassung dauerhaft zu machen“ (256). Ja, der Kriegszustand resultiert lediglich aus der Kombination der unveränderlichen menschlichen Natur mit moralphilosophischer Unkenntnis der friedensstiftenden Prinzipien²³¹ (162; Co, 21ff.²³²). An diesem Punkt tritt der sozialtechnologische Charakter des Hobbesschen Kontraktualismus in den Vordergrund. Dessen Ziele sind herrschafts- und, wie Hobbes meint, damit auch friedensstabilisierende Ratschläge an den oder die Regierenden. Um an das Ziel einer stabilen Herrschaft zu gelangen, benötigt der Souverän Informationen darüber, aus welchem Stoff sein Staat gezimmert ist (politische Philosophie ist Menschenmaterialkunde), welchem Zweck seine Herrschaft dient und welchen Gefahren diese ausgesetzt ist. Da die bisherige politische Philosophie weder Einigkeit über ihre Ergebnisse erzielen noch Streit und Aufruhr verhindern konnte, und zwar, weil sie ihre Normen lediglich aus ihren Leidenschaften entwickelte (E, 198; L, 79f.) und aus den jeweiligen Landessitten dogmatisch aufgenommen hat (E, 94, 204f.; Co, 22), muss an deren Stelle eine Wissenschaft von der Politik treten, die „von den einfachsten Grundlagen aus[geht]“ (E, 94), es versteht, „methodisch in unsern eigenen Vorstellungen zu lesen“ „anstatt in Büchern“ (55). Das, was alle Menschen „aus ihrer eigenen Erfahrung [von sich

²³⁰ Ebd., 95. Zumindest in dieser Hinsicht ist es unzutreffend, wenn Schmitt unterstellt, bei Hobbes entspringe die Ordnung „aus einem normativen Nichts“ und stelle die souveräne Dezision den „absolute[n] Anfang“ dar (Schmitt 2006, 24).

²³¹ Folgerichtig werden auch die fehlende Muße zum Nachdenken einerseits und ein interessensbasierter Priestertrug andererseits als Hauptursachen der verkehrten politischen Anschauungen ausgemacht (vgl. L, 257, 261, 488, 525ff.). Ideologiekritik besteht nach Hobbes also neben der Aufweisung von Sprachverwirrungen vornehmlich in der Frage „'Cui bono'“? (525)

²³² „Grund des Bürgerkriegs ist daher, daß man die Ursachen von Krieg und Frieden nicht kennt, und daß es nur sehr wenige gibt, die ihre Pflichten, dank derer der Friede gedeiht und erhalten bleibt [...] gelernt haben“ (Co, 21f.).

selbst] wissen können“ (35), ist Grundlage dieser Wissenschaft, die aus richtigen Vorstellungen, klaren Definitionen (eindeutigen Benennungen der Vorstellungen), wahren Urteilen (als Verknüpfungen von Namen von Vorstellungen) und gültigen Schlüssen aus denselben besteht (57). Die Verbreitung dieser Wissenschaft ist nun aber, wie gezeigt, eine wesentliche Bedingung dauerhaften Friedens. Sie muss erfolgen, bevor der Verstand der Menschen ein durch falsche Vorurteile „bekritzelte[s] Blatt Papier“ (80) geworden ist. Dies soll vor allem durch staatliche „Erziehung“ (204) der künftigen Multiplikatoren an den Universitäten²³³ geschehen. Inhaltlich kann der Kontraktualismus zum Frieden beitragen, indem er die Ursachen der Bürgerkriege aufspürt²³⁴ und durch Lehre der wahren Ursachen des Friedens und der Zivilisation Präventivmaßnahmen beispielsweise gegen die sechs Arten der Rechtsanmaßung der Untertanen gegenüber dem Souverän (192-196) ergreift, d.h. die Lehren des Gewissensprimats vor Gesetzen, des Konstitutionalismus, der Gewaltenteilung, des Eigentumsvorbehalts, des Volks als eigenständigem juristisch-politischem Subjekt und der Legitimität des Tyrannenmords als dem Staatszweck der Selbsterhaltung und individuellen Nutzenmaximierung der Untertanen abträglich nachweist.

Doch ist aufgrund des Irrtumsvorbehalts (L, 33) und der Souveränitätskonstruktion der Hobbesschen politischen Philosophie diese auf die bloße „Hoffnung“ (281) angewiesen, von einem bestehenden Souverän rezipiert und verbreitet zu werden. Hobbes' politische Philosophie steht also im Spannungsfeld zwischen dem Anspruch, als politische die wichtigste und als Hobbessche die einzig wahre politische Wissenschaft zu sein (162; C, 61; Co, 5), weil sie allein die Prinzipien aufgedeckt habe, die menschliche Kultur überhaupt ermöglicht, und der Selbstbescheidung bis hin zur Selbstaufgabe, weil sie unter dem Vorbehalt ihrer eigenen absoluten Souveränitätslehre steht und es ihr nicht zusteht, die Wahrheits- und Auslegungskompetenzen eines bestehenden Souveräns (C, 287) (die so weit geht, dass der Staat darüber zu befinden hat, wer als Mensch zu gelten hat, ebd. sowie E, 210) zu kritisieren, weil sie sonst selbst zum Faktor von Konflikten und der Auflösung des Staates mutierte.²³⁵ „[D]er *Leviathan* erlaubt es dem *Leviathan*, den *Leviathan* zu

²³³ Vgl. Hobbes' Aussagen im *Behemoth*. Die Universitäten seien trojanische Pferde des Papstes in den jeweiligen Nationen (B, 47), deren „Reform“ daher unumgänglich: „Der Herd der Empörung [...] sind die Universitäten, die trotzdem nicht abgeschafft, sondern besser diszipliniert werden sollen“ (64), d.h. unter staatlicher Beaufsichtigung die Lehre der absoluten Souveränität und unbedingten Untertanenpflicht auf Gehorsam verbreiten sollen. Die dort ausgebildeten Gelehrten und Priester sollen dann diese Lehre unter das einfache Volk bringen (vgl. 65) und so den Frieden herbeiführen und sichern.

²³⁴ Hobbes nennt drei Komplexe: Unzufriedenheit der Untertanen, Rechtsanmaßung der Untertanen und Hoffnung von Auführern auf den Erfolg ihrer Bestrebungen (E, 190-197).

²³⁵ Vgl. dazu Wolf 1969, 110; Höffe 1996, 252.

verbieten“.²³⁶ Daher muss nicht nur mit Geismann zwischen dem „Erkenntnisstatus und dem (Natur-) Rechtsstatus“²³⁷ der Vernunft unterschieden werden,²³⁸ sondern auch zwischen dem ‚Erkenntnisstatus‘ und dem ‚Souveränitätsstatus‘ derselben.

Was bedeuten nun die Komponenten der Aussage, die Autorität, nicht die Wahrheit mache das Gesetz, im Zusammenhang? *Machen* verweist auf den immanenten Charakter der Herrschaftskonstitution: Gesetze sind konventionelle Resultate menschlichen Handelns und nicht von Natur aus gegebene Ziel- oder Verhaltensvorgaben. *Nicht die Wahrheit* verweist darauf, dass die Einsicht in die Wahrheit von Klugheitsregeln (auf die Hobbes moralische Prinzipien reduziert) noch nicht ihre praktische Geltung impliziert. Schließlich würde aufgrund des Meinungsrelativismus in politischen Fragen die Berufung auf Wahrheit *gegen* den Souverän einen gesetzlich geregelten Friedenszustand, damit aber auch die Möglichkeit des Betreibens von Wissenschaft, aufheben. Die politische Philosophie sei ein Rat, kein Gesetz (L, 196ff.). *Autorität* bezieht sich auf die These, die Geltung von Verträgen sei nur durch zwangsbewehrte Ge- und Verbote möglich, die in einem ge- und verbietenden Willen ihren Urheber haben. Dabei verweist, entgegen einer puren Machttheorie, Autorität bei Hobbes auf den, allerdings fiktiven, Akt der Autorisierung. Autorität ist der die politische Einheit, den allgemeinen Willen, mittels gesellschaftsvertraglicher Willensübereinstimmung aller Akteure und ihrer Rechts- wie Willensabtretung an einen Akteur darstellende Wille: „Hobbes‘ These ‚Geltung kraft Autorität‘ heißt also ‚Geltung kraft autorisierter Macht‘. Nicht ein beliebiger Zwang hat Rechtscharakter, sondern allein jener Zwang, der in einer Zwangsbefugnis gründet“.²³⁹ Da aber diese Befugnis nicht empirisch erteilt wurde – die Formulierung also korrekt lauten müsste: ‚Nur jener Zwang hat Rechtscharakter, der als auf einer Zwangsbefugnis beruhend angenommen werden könnte‘ –, stellt sich die Frage, wie viel der kontraktualistische Aufwand von Hobbes wert ist und ob er sich faktisch von einem machttheoretischen Rechtspositivismus unterscheidet. Otfried Höffe hat dennoch recht mit seiner Behauptung, man finde bei Hobbes durchaus eine dreidimensionale Geltungstheorie des (bürgerlichen) Rechts. Recht verweise auf einen Befehl des Souveräns (ein zwangsbewehrtes Müssen), dieses auf die – freilich einmalige – Ermächtigung dazu seitens der Naturzustandsbewohner (ein autorisiertes Sollen) und dieses

²³⁶ Ludwig 1998, 385.

²³⁷ Geismann 1997, 13.

²³⁸ Hiermit zielt Geismann auf den Unterschied zwischen dem universellen Wahrheitsanspruch der Hobbesschen Theorie und dem von ihr gleichermaßen behaupteten Recht aller auf Richterschaft in Selbsterhaltungsfragen und damit auch Wahrheitsfragen im Naturzustand ab. Dort haben alle das gleiche Recht, auch objektiv Unwahres als Wahres zu behaupten. Allerdings klingen Stellen wie E, 209 und L, 33 fast schon nach einer dezisionistischen Theorie der Wahrheit.

²³⁹ Vgl. (auch zum Sinn des auctoritas-Satzes) Höffe 1996, 254f.

letztendlich auf das Wollen, die Anerkennung bzw. den Nutzen derselben – die wechselseitige Freiheitseinräumung durch wechselseitige Freiheitsbeschränkung.²⁴⁰ Dennoch, so Höffe, dienen die Autorisierung und ihr Zweck in der Hobbesschen Konstruktion lediglich der Legitimierung und „Ermächtigung einer Zwangsinstitution, aber nicht ihrer Beschränkung“.²⁴¹

c) Glaubensvorbehalt und göttliche Herrschaftslimitation?

Für Carl Schmitt besteht Hobbes' Aktualität vornehmlich „im Kampf gegen alle Arten der indirekten Gewalt“,²⁴² deren Wirken Schmitt antisemitisch als Zersetzung des Staates durch jüdische Intellektuelle artikuliert,²⁴³ zugunsten der Staatseinheit, die auf den einheitlichen, grundlosen Willen des Souveräns rückbezogen sei. Doch habe Hobbes selbst den vermeintlich von den Juden ausgenutzten²⁴⁴ staatszersetzenden Impuls gegeben, indem er die These des Glaubensvorbehalts gegenüber staatlicher Propaganda formuliert habe.²⁴⁵ Kersting²⁴⁶ übernimmt unbesehen diese Behauptung und wendet sie ins Positive. Zu Recht wird festgestellt, Hobbes' *Leviathan* sei im Unterschied zu antiken Staatskonstruktionen kein Erziehungsstaat, der die menschliche Natur zu vollenden, zu verändern oder zu veredeln gedenke. Doch Kersting behauptet, der Glaubensvorbehalt nehme zugleich „ein wesentliches Element des Liberalismus vorweg“,²⁴⁷ indem er das Innere des Bürgers den staatlichen Eingriffskompetenzen entziehe. Daher sei der *Leviathan* auch kein Vorbild der ‚totalitären‘ Systeme. Doch 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“ (L, 219),²⁴⁸ doch fordert er zwecks Verhinderung von Aufruhr und Streit ein striktes öffentliches Wahrheits-, Meinungs- und Lehrmonopol des Staates (C, 136, 193, 196, 209, 249, 286f.; L, 340), das von Kersting nonchalant als „Beaufsichtigung der gesellschaftlichen Überzeugungssysteme“²⁴⁹ bezeichnet wird, die einer „ideologisch vermittelten Integrationspolitik“ entgegengesetzt sei. Wie sich beide aber de facto unterscheiden sollen, bleibt

²⁴⁰ Vgl. Höffe 2002, 134f.

²⁴¹ Ebd., 135.

²⁴² Schmitt 2003, 131; vgl. C, 212.

²⁴³ Schmitt 2003, 108.

²⁴⁴ Ebd., 92f.

²⁴⁵ Vgl. ebd., 118.

²⁴⁶ Ebenso Weiß 1980, 223f.

²⁴⁷ Kersting 1994, 99.

²⁴⁸ Vgl. auch E, 168, 180; L, 286, 340: „Da die Gedanken frei sind“ und auf dieselben nur durch äußere Zeichen, wie Gesten oder Sprache geschlossen werden kann.

²⁴⁹ Kersting 1994, 99.

sein Geheimnis.²⁵⁰ Denn wie sollen sich oppositionelle Denksysteme bilden können, wenn kein Meinungspluralismus herrscht und der Staat die öffentliche Meinung vollständig manipuliert? Thomas Schneider geht noch weiter und spricht von der „Macht des Staates, die als *Propaganda* das Bewußtsein und als *Terror* die Gemütsbewegungen der Menschen erfasst“.²⁵¹ Die gesamte Anlange der Philosophie Hobbes' zielt auf das Konstrukt der erst durch den staatlichen Schrecken integrierten Individuen ab. „Die Leidenschaft, auf die man zählen kann, ist die Furcht“, so Hobbes (108, auch 228) – aber, so ließe sich mit Peter Schröder ergänzen, Furcht (vor der staatlichen Zwangsgewalt) gekoppelt mit Zensur (C, 136) und Überzeugungsarbeit (209): Hegemonie gepanzert mit Zwang. Hobbes, so Schröder, habe erkannt, dass es mit dem unmittelbar unkontrollierbaren Gewissen der Menschen eine prinzipielle Grenze souveräner Gewalt gebe²⁵² – man könne eben niemanden zwingen, etwas zu glauben –, und die Drohung mit dem souveränen Schrecken bei Menschen, die eine unsichtbare, göttliche Macht mehr fürchteten als die staatliche, nichts bewirken könne.²⁵³ Dies weist auf eine ganz unverhoffte faktische Grenze souveräner Gewalt hin: die Legitimitäts- und Weltanschauungsdimension. Zugleich versucht Hobbes aber, diese Grenze mittels eines ‚totalitären‘ Programms zu sichern oder zurückzudrängen:

„Ich habe dort [im vorherigen Kapitel] nachgewiesen, dass manches die Gemüter zum Aufruhr geneigt macht und anderes die Bürger in solcher Stimmung zur Tat bewegt und treibt. Zur Erweckung dieser Neigung dienen [...] an erster Stelle gewisse schlechte Lehren. Deshalb ist es Pflicht derer, welche den Staat leiten, diese Lehren aus dem Gemüt der Bürger auszurotten und die entgegengesetzten ihnen einzuimpfen. Da Meinungen aber nicht durch Befehl, sondern durch Belehrung, nicht durch den Schrecken der Strafen, sondern durch einleuchtende Vernunftgründe angenommen werden, so müssen die Gesetze, die diesem Übel begegnen sollen, sich nicht gegen die Irrenden, sondern gegen die Irrtümer selbst richten“ (209).

Zu diesem Zweck, nicht aufgrund aufklärerischer Intentionen, kritisiert Hobbes auch den Aberglauben im (katholischen) Christentum, die Macht des Klerus

²⁵⁰ Bereits Kant (1998d, 280) hat Hobbes' Unterscheidung von Gedanken- und Redefreiheit kritisiert, denn „wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl *denken*, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken *mitteilen*, dächten!“ Kerstings Wortwahl ist zudem ein erschreckendes Zeugnis philosophischer Schönrederei staatlicher Despotie. Er verwechselt, worauf Loick aufmerksam macht, dabei schlicht eine rechtliche und eine faktische Grenze der Souveränität. Der Glaubensvorbehalt sei aber lediglich eine „Machtbarkeitsgrenze“, kein Konzept von Grundrechten (Loick 2012, 76).

²⁵¹ Schneider 2003, 137. Vgl. die ähnliche Diagnose bei Wolf 1969, 104f., der von einer „totalitären Konstruktion“ auf Grundlage individualistischer Prämissen spricht.

²⁵² Vgl. Schröder 2005, 189f.

²⁵³ Vgl. ebd., 188.

sowie der gesamten staatsphilosophischen Tradition. Ziel ist eine Funktionalisierung der zu seiner Zeit vorherrschenden Weltanschauung, der christlichen Religion, für eine generalisierte Loyalitätsbereitschaft der Untertanen gegenüber der staatlichen Gewalt.²⁵⁴ Sein Ansatz ist damit eine eigentümliche Kombination aus aufklärerischem Vertrauen in die rationale Begründbarkeit absoluter Herrschaft und dem strikten Verbot, sich ohne Leitung der Autorität seines eigenen Verstandes zu bedienen.

Gegen die Machttheorie des Rechts behauptet die (Natur-)Rechtstheorie der Macht von A.E. Taylor eine naturrechtliche Begrenzung der souveränen Gewalt in Hobbes' Lehre. Diese stelle ein theistisch fundiertes Theorieprogramm dar,²⁵⁵ das den Souverän als durch Gott verpflichtete Instanz begreife.²⁵⁶ Zwar spreche Hobbes davon, dass der Souverän sich nicht selbst verpflichten könne, aber es gebe ja noch Gott als Instanz, die den Souverän verpflichte. Tatsächlich ist dies auf den ersten Blick Hobbes' Position. Dem Souverän fehle das Recht auf alles, weil er „Untertan Gottes und dadurch zur Einhaltung der natürlichen Gesetze verpflichtet“ sei (L, 165, vgl. auch 176, 220). Daraus wird dann abgeleitet, „daß die Untertanen ihrem Souverän schlechthin Gehorsam schulden in allen Dingen, in denen ihr Gehorsam nicht den göttlichen Gesetzen widerspricht“ (271). Dies klingt nach einer klassischen christlich-naturrechtlichen Herrschaftslimitation²⁵⁷: Gott schafft die Gesetze der Natur (als Handlungsregeln, die unbedingt verpflichten), der Souverän ist verpflichtet, innerhalb dieser Gesetze zu handeln, ansonsten ist ihm der Gehorsam (natur-)rechtmäßig zu verweigern. Doch bei genauerer Betrachtung verflüchtigt sich diese Argumentation wieder: Das Gesetz der Natur ist nach Hobbes zum Teil direkt durch Gottes Wort übermittelt, zum Teil wird es indirekt, vermittelt durch den Menschen durch Gott eingepflanzte Vernunft, erkannt (C, 236). Die Quellen des direkten Wortes Gottes sind die Bibel und die Propheten. Die Bibel aber muss ausgelegt werden und dies kann ohne die Gefahr des Irrtums und des Konflikts zwischen unterschiedlichen Interpretationen und des daraus resultierenden Krieges nur durch den Staat geschehen (249f.).²⁵⁸ Zudem beinhalten ihre Gebote, z.B. der Dekalog, keine konkreten Verteilungs- und Aneignungsregeln des Eigentums, d.h. legitimieren jede Eigentumsordnung, deren Regeln von den Menschen resp. dem Staat festzulegen sind, und verbieten auch das Töten nicht schlechthin, denn in der Bibel wird auch die Tötung Unschuldiger als gottgefällig gelobt (z.B. Hiob, Tötungsforderung für Sabbat-Brecher, unschuldige Brandopfer für

²⁵⁴ Vgl. auch Großheim 1996, 300 sowie Strauss (2001a, 92), demzufolge Hobbes' theologische Äußerungen stets politisch motiviert sind und Religion für ihn danach zu beurteilen sei, „je nachdem sie dem Staate nützt oder schadet“.

²⁵⁵ Vgl. Taylor 1996, 174.

²⁵⁶ Vgl. ebd., 167, 172.

²⁵⁷ Vgl. Th.v.Aquin, (1943, 60 (III/104.5)).

²⁵⁸ Vgl. auch Tuschling (1978, 227), der darauf hinweist, dass die Geltung des göttlichen Gesetzes der Natur ‚in foro interno‘ im Naturzustand identisch mit dem Kriegszustand ist.

den Herrn, Jesu Aufforderung, seine Feinde zu erschlagen) (284f.). Verboten sei nur ungerechte Tötung und ungerechte Aneignung. Was aber gerecht und ungerecht sei, darüber habe sich weder der Dekalog noch Jesus geäußert, das entscheide somit der Staat: „Es darf also [...] nur das Totschlag, Ehebruch oder Diebstahl genannt werden, was gegen die bürgerlichen Gesetze getan wird“ (285).

Die Propheten zeichnen sich durch ein unmittelbares, göttlich verursachtes Offenbarungserlebnis aus, sagen künftige Ereignisse voraus und sind Wundertätige (236f.; L, 287, 324f.). Doch Wunder kommen heute nicht mehr vor (L, 289), bzw. was der eine als Wunder und Zeichen Gottes deutet, versteht der andere nicht als Wunder und Zeichen (335). Hier herrscht oft Aberglaube, der aus der Unkenntnis natürlicher Ursachen resultiert und diese als sekundäre (indirekt von Gott bewirkte) Ursachen durch das direkte Eingreifen Gottes substituiert (87). Auch bezüglich der Wundertätigkeit muss es eine Instanz der Auslegung geben, die nur der Staat sein kann, ansonsten könnten sich andere Gewalten anmaßen, dem Staat durch Berufung auf Wunderbeobachtungen bzw. prophetisches Handeln Gesetze zu geben, was wiederum den Kriegszustand heraufbeschwören würde. Und letztlich kann sich jeder beliebig auf ein Offenbarungserlebnis berufen (287), da es per definitionem unmittelbar und nicht überprüfbar ist. Zudem kann man sich darin irren, indem man einen natürlichen Traum für eine Offenbarung Gottes hält (286f., 331). Auch sind die Worte und Weissagungen der Propheten oft unklar formuliert und damit wiederum entweder nicht widerlegbar oder bedürfen wieder der Auslegung. Demnach ist niemand verpflichtet, einem selbsternannten Propheten zu glauben und muss dessen Aussagen vielmehr mittels seiner „natürliche[n] Vernunft“ (332) prüfen. Aus all dem folgt, dass dem Staat, der durch die Gesetze Gottes gebunden ist, die Auslegungskompetenz dafür zufällt, was als Gesetz Gottes zu gelten hat²⁵⁹ und wie diese in positives Recht umgesetzt werden sollen: Hobbes zufolge „gibt es keinen Ort auf dieser Welt, wo es den Menschen gestattet ist, sich auf andere Befehle Gottes zu berufen als auf die vom Staat dazu erklärten“ (221). Die Souveränitätsbeschränkung durch Gottes Gesetz der Natur erweist sich daher als „bedeutungslos“.²⁶⁰

Zwar spielt Gott in Hobbes' System die klassische Rolle der ersten Ursache (83), aber er reduziert alle positiven Aussagen über ihn explizit auf diesen Restbestand der natürlichen Theologie in Gestalt des kosmologischen Arguments zugunsten der Existenz Gottes (80f.). Für die Anthropologie und Politik von Hobbes spielt Gott nicht die geringste positive Rolle, worauf Ulrich Weiß aufmerksam macht.²⁶¹ Für sie genügen die ‚zweiten Ursachen‘, und da die Qualitäten Gottes unbegreiflich und unvorstellbar sind (23;²⁶² Co, 71),

²⁵⁹ Ähnlich argumentiert auch Spinoza 2006b, 246f.

²⁶⁰ Strauss 2001a, 87.

²⁶¹ Vgl. Weiß 1980, 37-40.

²⁶² „Alles, was wir uns vorstellen, ist endlich. Deshalb gibt es weder Idee noch Vorstellung von etwas, das wir unendlich nennen“. Unendliche Größe, Macht, Zeit, Güte

Wissenschaft aber von klaren Definitionen ausgehen muss (Sätzen, deren Bedeutung eindeutig auf bestimmte Vorstellungen unseres Geistes bezogen sind) (E, 57; L, 35), kann Gott nicht die Funktion des obersten Axioms der politischen Wissenschaft übernehmen. Mensch und Natur werden zwar als Werk Gottes betrachtet, aber sie haben nach ihrer Erschaffung den Status von Automaten, deren Bewegungen gemäß innerer, rational erklärbarer Mechanismen ablaufen, zumal Gott ja Hobbes zufolge in der Gegenwart auf Wunder verzichtet. Auch der Hinweis auf Gott als Urheber der Kooperationsregeln des Gesetzes der Natur ist, wie gezeigt, schlicht unnötig, weil diese immanent aus den Klugheitserwägungen vereinzelter Egoisten unter bestimmten Bedingungen hergeleitet werden. Weiß zeigt darüber hinaus, dass Hobbes die christliche Religion²⁶³ in Gestalt einer spezifischen heilsgeschichtlichen Konstruktion sogar zum Zwecke der Legitimation einer theologiefreien, rein säkularen Wissenschaftsauffassung instrumentalisiert: Hobbes unterscheidet ein prophetisches Reich Gottes, in dem Gott durch einen Vertrag mit den Untertanen als weltlicher Souverän über ein Volk (die Juden) geherrscht habe, von dem natürlichen Reich Gottes, welches in der Zwischenzeit nach dem Tod Christi errichtet worden sei. Hier, so Hobbes, herrscht Gott solange, bis er am Tage des jüngsten Gerichts sein Reich auf Erden wiedererrichte, nur noch vermittelt über die Gesetze der Natur (hier im Sinne

oder auch die Existenz an mehreren Orten zugleich, sind aber nach Hobbes die Attribute, die wir Gott aus Gründen der Verehrung zuerkennen. Ihre Unendlichkeit ist uns unbegreifbar, während die als unendlich deklarierten Prädikate meist nur Projektionen endlicher, menschlicher Eigenschaften seien (C, 244f.). Zudem seien nur (gedanklich) zergliederbare und nach einer bestimmten Erzeugungsweise wieder zusammensetzbare Körper Gegenstand der Philosophie. Gott sei aber nach den Auffassungen der Theologie weder ein Körper, noch teilbar oder gar erzeugt (vgl. Co, 23): „Daher schließt die Philosophie die Theologie von sich aus“ (ebd.).

²⁶³ Hobbes' Verhältnis zur Religion ist vielschichtig (vgl. Weiß 1980, Großheim 1997, Schröder 2005): Neben *ideologiekritischen* Bemerkungen zur heidnischen und katholischen Religion (in deren Vorstellungen Hobbes Ohnmachts- und Erklärungskompensate erblickt, die aus Unkenntnis natürlicher sekundärer Ursachen und aus Furcht vor deren Wirkungen geboren seien (L, 82ff.), bzw. deren offenen Fetischismus er geißelt (497ff.)) existiert eine Priestertrugtheorie, in der bestimmte religiöse Vorstellungen als Mittel zur Erlangung weltlicher Herrschaft seitens des Papstes über die säkularen Staaten entlarvt werden (525ff.). Des Weiteren bezieht sich Hobbes *politikphilosophisch* instrumentell auf die Bibel, um Belegstellen aus ihr zur Stützung seiner rational deduzierten Staatstheorie zu gewinnen (C, 187ff.; L, 257), und versucht, wie gezeigt, im Sinne seiner *sozialtechnologischen Souveränitätstheorie* die Gläubigen mit der Theorie der Einheit von weltlichem und kirchlichem Oberhaupt auf staatsbürgerliche Loyalität zu verpflichten (C, 249) sowie separate weltliche Machtansprüche der Kirche durch seine These von der Unzuständigkeitserklärung Jesu in politischen und wissenschaftlichen Fragen (288, 286) zu entkräften. Schließlich versucht er zwecks Bürgerkriegsprävention auch, in innertheologische Belange des Christentums einzuwirken, indem er die Grunddogmen des Glaubens auf den Satz reduziert, Jesus sei der Christus.

der körperlichen Bewegungskausalität von Natur und Mensch) und die Vernunft des Menschen (C, 237). Damit, so Weiß, könne im Falle von Hobbes' System von einem heilsgeschichtlich begründeten und limitierten Deismus gesprochen werden.²⁶⁴ Hobbes benutzt die Theologie, um sich die Theologie in weltlichen (wissenschaftlichen und politischen) Fragen vom Hals zu schaffen, den Menschen als auf seine eigene Natur und Vernunft zurückgeworfen aufzufassen.

IV. Schluss

Wie kann das verschachtelte Verhältnis von Wille, Recht und Macht in Hobbes' Denken nun bewertet werden? Haben Karl Marx und Friedrich Engels recht mit ihrer Aussage, dass von Hobbes „die Macht als die Grundlage des Rechtes dargestellt worden ist“,²⁶⁵ dies „den direktesten Gegensatz gegen diejenigen [darstelle], die den Willen für die Basis des Rechts ansehen“? Und ist es legitim, wie in der folgende Passage, Macht mit Produktionsverhältnis zu übersetzen:

„Wird die Macht als die Basis des Rechts angenommen, wie es Hobbes etc. tun, so sind Recht, Gesetz pp. nur Symptom, Ausdruck anderer Verhältnisse, auf denen die Staatsmacht beruht. Das materielle Leben der Individuen, welches keineswegs von ihrem bloßen ‚Willen‘ abhängt, ihre Produktionsweise und die Verkehrsform, die sich wechselseitig bedingen, ist die reelle Basis des Staats“?²⁶⁶

Nun sind zwar Hobbes zufolge doch die (Selbsterhaltungs-) Willen der Vielen (bzw. deren rechtsgenerierende Willensübereinstimmung) Quelle der legitimen Staatsgewalt – insofern ist er kein Rechtspositivist (allerdings auch kein Naturrechtler, weil sein Naturrechtsbegriff rein deskriptiv ist und sein Naturgesetzbegriff rein konsequentialistisch ist).²⁶⁷ Diese Willen sind aber die Willen der vom Prozess der (vom Staat nicht hervorgebrachten) maß- und ziellosen Machtakkumulation Getriebenen, sind als Effekte kapitalistischer Produktionsverhältnisse zu dechiffrieren. In diesem Sinne haben Marx und Engels den Machtbegriff intuitiv richtig auf Produktionsverhältnisse bezogen und diese Macht zu Recht als Quelle (besser: widersprüchliche

²⁶⁴ Weiß 1980, 251. Allerdings mutet es einigermaßen rätselhaft an, dass Weiß diese schlaue Konstruktion von Hobbes offenbar so faszinierend findet, dass er sie noch über 300 Jahre später gegen den „szientistischen Ungeist“ (ebd., 256) der Ausweitung der Hobbesschen Kritik vom ‚Aberglauben‘ auf den christlichen Glauben ins Feld zu führen trachtet.

²⁶⁵ MEW 3, 304.

²⁶⁶ Ebd., 311.

²⁶⁷ Bloch betont zu Recht diese Bindung des souveränen Willens (Macht) an die Willensinhalte (Interessen) der Vielen: „Behält doch die Spitzenbestie am Ende nicht einmal ihren absoluten ‚Dezisionismus‘; denn sie ist, wenn nicht an Rechtsideen, so an Willensinhalte gebunden, und zwar letzthin an die jener, die ihm ihr Machtrecht abdiziert haben. Dieser Willensinhalt war aber Sicherheit und Friede, Abschaffung des bellum omnium contra omnes“ Bloch 1983, 62) (Herv. von mir, I.E.).

Problemsituation) verstanden, die auf Recht und Staat als Bewegungs-/Lösungsformen verweisen. In diesem Sinne ist Hobbes' Ansatz eine Machttheorie des Rechts, weil (staatlich gesichertes) Recht einen Reproduktionskreislauf von Machtakkumulation institutionell ermöglicht und stützt. Allerdings tendiert auch bezüglich eines staatsbezogenen Machtbegriffs Hobbes' Theorie zu einer Machttheorie des Rechts. Werden doch die Willen der Naturzustandsbewohner durch die spezifische Form der Willensübereinstimmung als Begünstigungsvertrag von *einem* Willen (bzw. einer Macht) absorbiert – insofern gelingt Hobbes letztlich das Kunststück der kontraktualistischen Begründung einer Machttheorie des Rechts/Gesetzes, in der die Staatsform den Staatszweck permanent bedroht: Durch das Konstrukt des Begünstigungsvertrags wird einerseits die positive, zwangsbewehrte Rechtsordnung (legitimationstheoretisch) an die (zweck-)rationalen, freiwilligen Akte der Individuen rückgebunden, andererseits (rechtspositivistisch) die Geltung des dadurch bewirkten Rechts mit seinen Wirksamkeitsbedingungen identifiziert.²⁶⁸ Dies stellt aber nicht nur einen politischen²⁶⁹ und legitimationstheoretischen Mangel dar, sondern liefert auch Einsichten in die tatsächliche Dialektik von Macht und Recht in der bürgerlichen Gesellschaft, die von Apologeten gerne ignoriert werden:²⁷⁰ Die Mittel der Realisierung privatautonomer Freiheit sind stets auch die Gefährdungsquelle derselben – der Leviathan ist und bleibt schließlich ein *Ungeheuer*.

²⁶⁸ Kant versucht einen Ausweg aus diesem Dilemma, indem er jeder faktischen, gewaltentsprungenen Ordnungsmacht einen ungedeckten Vernunftcheck ausstellt. Er deutet den ‚rechtlichen‘ Zustand aus gewaltgestützter Unterwerfung als empirischen Anwendungsschematismus des rechtmäßigen republikanischen Verfassungsideals gleicher Freiheit. Die Rechtssetzungsakte der Staatsgewalt sind apriori rechtsgültig (nicht nur rechtswirksam), weil der Staat – egal welcher – als Verwirklichungsbedingung einer durch allmähliche Reform zustande kommenden republikanischen Verfassung betrachtet wird. Kant versucht also den Graben zwischen bürgerlicher, vernunftrechtlicher Legitimitätskonzeption und faktischer Staatlichkeit geschichtsphilosophisch zu schließen, da für ihn eine direkte Konfrontation staatlicher Gewalt mit dem Vernunftrecht unter dem Hobbesschen Anarchie- und Bürgerkriegsverdacht steht (vgl. dazu Kersting 2007, 386-396). Grundprämissen sind freilich die Vorzugswürdigkeit *jeder* staatlichen Ordnung vor dem Naturzustand und die Reformierbarkeit eines *jeden* Staates.

²⁶⁹ Tuschling (1978, 238f.) kritisiert, dass Hobbes mit der rechtlichen Ungebundenheit des Souveräns zugleich seine politische Ungebundenheit proklamiere. Rechtlich sei es zwar unmöglich, den Souverän einzugrenzen, politisch habe sich aber das Konzept der Gewaltenteilung als angemessenes Mittel zum Zweck der Bindung der Staatsgewalt an den Staatszweck erwiesen.

²⁷⁰ Bei Kersting (2009, 120f.) z.B. wird der staatliche Gesellschaftszustand zu einem Zustand verharmlost, in dem „die Menschen keinerlei Furcht mehr haben, keinerlei Angst vor einander mehr [sic!] haben müssen.“ Dies ist die falsche Suggestion einer Lösungs- statt Bewegungsform der Widersprüche des Naturzustands.

Literatur

Siglen

- E: Hobbes, Thomas (1976) [1640]: Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen (Elements of Law). Darmstadt.
- C: Ders. (1994) [1642/47]: Vom Bürger (De Cive). 3. Aufl. Hamburg.
- L: Ders. (1999) [1651]: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. 9. Aufl. Frankfurt/M.
- LE: Ders. (1965) [1651]: Hobbes's Leviathan. Reprinted from the edition of 1651. London.
- Co: Ders. (1997) [1655]: Elemente der Philosophie. Erste Abteilung. Der Körper (De Corpore). Hamburg.
- H: Ders. (1994) [1658]: Vom Menschen (De Homine). 3. Aufl. Hamburg.
- B: Ders. (1991): [1665-1668]: Behemoth oder Das Lange Parlament. Frankfurt/M.
-
- MEW 1: Marx, Karl (1961) [1843/44]: Zur Judenfrage. In: MEW 1. 4. Aufl. Berlin, 347-377.
- MEW 1: Ders. (1961) [1843/44]: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: ebd., 378-391.
- MEW 3: Ders. (1983) [1845]: Thesen über Feuerbach. In: MEW 3. 8. Aufl. Berlin, 5-7/533-535.
- MEW 3: Marx, Karl/Engels, Friedrich (1983) [1845/46]: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: MEW 3. 8. Aufl. Berlin, 9-530
- MEW 23: Marx, Karl (1993) [1867/72]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Band: Der Produktionsprozess des Kapitals. 18. Aufl. Berlin.
-
- Adam, Armin (2002): Despotie der Vernunft? Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel. 2. Aufl. Freiburg/München
- Aquin, Thomas von (1941) [1265-1273]: Summa Theologica, 7. Band: Erschaffung und Urzustand des Menschen. Heidelberg/Graz/Wien/Köln.
- Ders. (1943): Summa Theologica, 20. Band: Tugenden des Gemeinschaftslebens. Heidelberg/Graz/Wien/Köln.
- Ders. (1977): Summa Theologica, 13. Band: Das Gesetz. Heidelberg/Graz/Wien/Köln.
- Ders. (2004) [ca. 1265]: Über die Herrschaft der Fürsten. Stuttgart.
- Arendt, Hannah (1998) [amerik. 1951]: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. 6. Aufl. München, Zürich.
- Dies. (2007) [1958]: Vita activa oder Vom tätigen Leben. 6. Aufl. München.
- Aristoteles (2003): Politik. 2. Aufl. Hamburg.

- Ders. (2008): *Nikomachische Ethik*. 2. Aufl. Hamburg.
- Blanke, Bernhard/Jürgens, Ulrich/Kastendiek, Hans (1975): *Kritik der politischen Wissenschaft. Analysen von Politik und Ökonomie in der bürgerlichen Gesellschaft*. Bd. 2. Frankfurt/M./New York.
- Bloch, Ernst (1983) [1961]: *Naturrecht und menschliche Würde*. 3. Aufl. Frankfurt/M.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2006): *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*. 2. erw. Aufl. Tübingen.
- Brandt, Reinhard (1984): *Naturrecht II (Antike)*. In: J. Ritter/K. Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Basel.
- Breuer, Stefan (1977): *Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse*. Frankfurt/M.
- Ders. (1983): *Sozialgeschichte des Naturrechts*. Wiesbaden.
- Brudney, David (2010): *Gemeinschaft als Ergänzung*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie/Heft 2*.
- Depenheuer, Otto (2007): *Selbstbehauptung des Rechtsstaates*. 2. Aufl. Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Elbe, Ingo (2010) [2008]: *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. 2. Aufl. Berlin.
- Epikur (2005): *Wege zum Glück*. Düsseldorf/Zürich.
- Euchner, Walter (1979) [1969]: *Naturrecht und Politik bei John Locke*. Frankfurt/M.
- Euler, Werner (2005): *Spinozas Kritik des Hobbesschen Staatsrechts*. In: D. Hüning (Hg.): *Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren*. Berlin.
- Fetscher, Iring (1991): *Überlebensbedingungen der Menschheit. Ist der Fortschritt noch zu retten?* Berlin.
- Ders. (1999) [1966/84]: *Einleitung*. In: *Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. 9. Aufl. Frankfurt/M.
- Geismann, Georg (1997): *Die Grundlegung des Vernunftstaates der Freiheit durch Hobbes*. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik 5* (Online-Version <http://sammelpunkt.philo.at:8080/archive/00000628/>) (letzter Zugriff 11.9.2007).
- Großheim, Michael (1996): *Religion und Politik. Die Teile III und IV des Leviathan*. In: W. Kersting (Hg.): *Klassiker Auslegen: Thomas Hobbes Leviathan*. Berlin.
- Habermas, Jürgen (1992) [1981]: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. 3. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1993) [1961]: *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie*. In: Ders.: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. 6. Aufl. Frankfurt/M.

Hayek, Friedrich August (2003) [1979]: *Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie. Gesammelte Schriften, Abt. B: Bücher, Bd. 4.* Tübingen.

Helbling, Jürg (2009): *Hobbes und seine Theorie des tribalen Krieges.* In: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 35.

Herz, John H. (1974) [1950]: *Idealistischer Internationalismus und das Sicherheitsdilemma.* In: Ders.: *Staatenwelt und Weltpolitik. Aufsätze zur internationalen Politik im Nuklearzeitalter.* Hamburg.

Hespe, Franz (2005), *Die Erschaffung des Leviathan. Die Funktion des Gesellschaftsvertrags bei Thomas Hobbes.* In: D. Hüning (Hg.): *Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren.* Berlin.

Höffe, Otfried (1996): „*Sed autoritas, non veritas facit legem*“. Zum Kapitel 26 des *Leviathan*. In: W. Kersting (Hg.): *Klassiker Auslegen: Thomas Hobbes Leviathan,* Berlin

Ders. (2002): *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Erw. Neuausg. 3. Aufl.* Frankfurt/M.

Hoffmann, Jürgen (1996): *Politisches Handeln und gesellschaftliche Struktur. Grundzüge der deutschen Gesellschaftsgeschichte. Vom Feudalsystem bis zur Vereinigung der beiden deutschen Staaten 1990. Dreizehn Vorlesungen.* Münster.

Hume, David (1978) [1739]: *Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch II. Über die Affekte.* Hamburg.

Ders. (2007) [1739/40]: *Über Moral.* Frankfurt/M.

Hüning, Dieter (2005): *Naturrecht und Strafgewalt. Die Begründung des Strafrechts in Hobbes' Leviathan.* In: Ders. (Hg.): *Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren.* Berlin.

Iorio, Marco (2011): *Regel und Grund. Eine philosophische Abhandlung.* Berlin.

Jakobs, Günther (2004): *Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht.* In: *HRRS-Online-Zeitschrift für Höchstgerichtliche Rechtsprechung im Strafrecht, Heft 3.*

Kant, Immanuel (1998a) [1797/98]: *Die Metaphysik der Sitten.* In: Ders.: *Werke. Bd. IV.* Darmstadt.

Ders. (1998b) [1793]: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.* In: Ders.: *Werke. Bd. VI.* Darmstadt.

Ders. (1998c) [1785/86]: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* In: Ders.: *Werke. Bd. IV.* Darmstadt.

Ders. (1998d) [1786]: *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* In: Ders.: *Werke. Bd. III.* Darmstadt.

Kaufmann, Matthias (1988): *Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre.* Freiburg.

Keil, Geert (2007): *Willensfreiheit.* Berlin.

Kelsen, Hans (2008) [1934]: *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik.* Tübingen.

- Kersting, Wolfgang (1994): Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags. Darmstadt.
- Ders. (1996): Vertrag, Souveränität, Repräsentation. Zu den Kapitel 17-22 des *Leviathan*. In: Ders. (Hg.): Klassiker Auslegen: Thomas Hobbes Leviathan. Berlin.
- Ders. (2002): Jean-Jacques Rousseaus ‚Gesellschaftsvertrag‘. Darmstadt.
- Ders. (2007): Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Paderborn.
- Ders. (2009): Carl Schmitt und Thomas Hobbes. In: R. Voigt (Hg.): Der Hobbes-Kristall. Carl Schmitts Hobbes-Interpretation in der Diskussion. Stuttgart.
- Klenner, Hermann (2001): Gesellschaftsvertrag. In: W.F. Haug (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Bd. 5. Hamburg.
- Kocka, Jürgen (2013): Geschichte des Kapitalismus. München.
- Kodalle, Klaus-Michael (1972): Thomas Hobbes – Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens. München.
- Krölls, Albert (2013): Kapitalismus – Rechtsstaat – Menschenrechte. Hamburg.
- Locke, John (1998) [1689]: Zwei Abhandlungen über die Regierung. 7. Aufl. Frankfurt/M.
- Loick, Daniel (2012): Kritik der Souveränität. Frankfurt/M./New York.
- Ludwig, Bernd (1998): Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts. Zu Thomas Hobbes' philosophischer Entwicklung von *De Cive* zum *Leviathan* im Pariser Exil 1640-1651. Frankfurt/M.
- Ders. (2005): Lehrjahre im Exil? Zu einigen Wandlungen in Hobbes' politischer Philosophie. In: D. Hüning (Hg.): Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren. Berlin.
- Mackie, John Leslie (2004) [1977]: Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen. Stuttgart.
- Macpherson, Crawford B. (1980) [1962]: Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Malthus, Thomas Robert (1977) [1798]: Das Bevölkerungsgesetz. München.
- Metzger, Hans-Dieter (1991): Thomas Hobbes und die Englische Revolution 1640-1660. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Morgenthau, Hans (1963) [1948]: Macht und Frieden. Grundlegung einer Theorie der internationalen Politik. Gütersloh.
- Münkler, Herfried (2001): Thomas Hobbes, 2. überarb. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (2007): Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Neuendorff, Hartmut (1973): Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx. Frankfurt/M.
- Nida-Rümelin, Julian (2009): Politische Philosophie der Gegenwart. Rationalität und politische Ordnung. München.
- Nozick, Robert (2011) [1974]: Anarchie, Staat, Utopia. München.

Ottomeyer, Klaus (1979) [1977]: *Ökonomische Zwänge und menschliche Beziehungen. Soziales Verhalten im Kapitalismus*. 4. Aufl. Hamburg.

Postone, Moishe (2003) [1993]: *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*. Freiburg.

Reichelt, Helmut (2008): *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. Hamburg.

Rosa, Hartmut (2012): *Umriss einer Kritischen Theorie der Geschwindigkeit*. In: Ders.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt/M.

Rousseau, Jean-Jacques (1981a): *Vom Kriege*. In: Ders.: *Sozialphilosophische und Politische Schriften*. München.

Ders. (1981b) [1762]: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. In: Ders.: *Sozialphilosophische und Politische Schriften*. München.

Ders. (2005) [1755]: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Stuttgart.

Scattola, Merio (2005), „Ein Stein des Anstosens“. *Thomas Hobbes und die Naturrechtslehre des 17. und 18. Jahrhunderts*. In: D. Hüning (Hg.): *Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren*. Berlin.

Schmid, Hans Bernhard (2011): *Moralische Integrität. Kritik eines Konstrukts*. Frankfurt/M.

Schmidt, Manfred G. (1997): *Demokratietheorien. Eine Einführung*. 2. Aufl. Opladen.

Schmitt, Carl (2003) [1937]: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Stuttgart.

Ders. (2004) [1922]: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 8. Aufl. Berlin.

Ders. (2006) [1934]: *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. 3. Aufl. Berlin.

Schneider, Thomas (2003): *Thomas Hobbes' Leviathan. Zur Logik des politischen Körpers*. Springer.

Schotte, Dietrich (2009): *Auctoritas, non veritas, facit legem! Zur angeblichen Politischen Theologie in Thomas Hobbes' Leviathan*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57. Heft 5.

Schröder, Peter (2005): *Die Heilige Schrift in Thomas Hobbes' Leviathan. Die Funktion des Gesellschaftsvertrags bei Thomas Hobbes*. In: D. Hüning (Hg.): *Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren*. Berlin.

Schuck, Hartwig (2012): *Macht und Herrschaft. Eine realistische Analyse*. In: I. Elbe/S. Ellmers/J. Eufinger (Hg.): *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*. Münster.

Schweidler, Walter (2004): *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*. Stuttgart.

Specht, Rainer (1984): *Naturrecht III (Mittelalter und frühe Neuzeit)*. In: J. Ritter/K. Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Basel.

- Spinoza, Baruch de (2006a) [1677]: Politischer Traktat. In: Ders.: Werke. Bd. 3. Hamburg.
- Ders. (2006b) [1670]: Theologisch-politischer Traktat. In: Ders.: Werke. Bd. 2. Hamburg.
- Stapelfeldt, Gerhard (2001): Der Merkantilismus. Die Genese der Weltgesellschaft vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Freiburg.
- Stiening, Gideon (2005): Psychologie und Handlungstheorie im *Leviathan*. Neue Anmerkungen zum sog. ‚Strauss-Problem‘. In: D. Hüning (Hg.): Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes‘ politische Philosophie nach 350 Jahren. Berlin.
- Strauss, Leo (1956): Naturrecht und Geschichte. Stuttgart.
- Ders. (2001a) [1935]: Hobbes‘ politische Wissenschaft in ihrer Genesis. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 3: Hobbes‘ politische Wissenschaft und zugehörige Schriften. Stuttgart/Weimar.
- Ders. (2001b) [1932]: Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. In: Ebd.
- Taylor, Alfred Edward (1996) [1938]: Eine naturrechtliche Interpretation der politischen Philosophie Hobbes‘. In: W. Kersting (Hg.): Klassiker Auslegen: Thomas Hobbes Leviathan. Berlin.
- Teschke, Benno (2007) [2003]: Mythos 1648. Klassen, Geopolitik und die Entstehung des europäischen Staatensystems. Münster.
- Tuschling, Burkhard (1976): Rechtsform und Produktionsverhältnisse. Zur materialistischen Theorie des Rechtsstaates. Köln/Frankfurt/M.
- Ders. (1978): Die „offene“ und die „abstrakte“ Gesellschaft. Habermas und die Konzeption von Vergesellschaftung der klassisch-bürgerlichen Rechts- und Staatsphilosophie. Berlin.
- Ders. (2005): Recht? Gerechtigkeit? Cicero, Carneades, Hobbes pro et contra ius naturae. In: D. Hüning (Hg.): Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes‘ politische Philosophie nach 350 Jahren. Berlin.
- Wallat, Hendrik (2010): Zur Logik staatlicher Herrschaft. Machiavellis (macht)politischer Realismus. In: D. Dumbadze/I. Elbe/S. Ellmers (Hg.): Kritik der politischen Philosophie. Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat II. Münster.
- Waltz, Kenneth (1979): Theory of International Politics. Reading/Mass.
- Weiß, Ulrich (1980): Das philosophische System von Thomas Hobbes. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Willms, Bernard (1970): Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes‘ politische Theorie. Neuwied.
- Wolf, Frieder Otto (1969): Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes. Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit. Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Wood, Ellen Meiksins (2010): Zivilgesellschaft und Identitätspolitik. In: Dies.: Demokratie contra Kapitalismus. Beiträge zur Erneuerung des historischen Materialismus. Köln.