

## **Der Preis der Freiheit**

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

Thomas Hobbes (1588-1679) ist einer derjenigen Autoren, die elementare Beiträge zur Selbstverständigung der bürgerlichen Gesellschaft geliefert und zugleich mit der Absicht der Legitimation derselben deren objektiven Zynismus offen ausgesprochen haben. 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 Begründung der modernen Staatsgewalt ist notwendiger Ausdruck des widersprüchlichen Charakters eines staatlich regulierten Kapitalismus, den Hobbes wie kaum ein zweiter bürgerlicher Denker artikuliert. Dieser Sachgehalt geht in den Teilen der Rezeption verloren, die Hobbes' Denken entweder „alles ‚Skandalöse‘ nehmen“<sup>1</sup> wollen, um zur These von „Hobbes' rechtliche[r] Begründung des Staates“<sup>2</sup> zu gelangen, oder es einer Tradition des Autoritarismus und Dezisionismus zuschlagen, die seinen komplexen bürgerlich-liberalistischen Rechtsbegriff in begründungslose staatliche Macht aufgehen lassen.<sup>3</sup>

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 eingehogter Freiheit: den untilgbaren 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 aus politisches Lebewesen“ (zoon politikon physei)<sup>4</sup>. 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“<sup>5</sup> bzw. eine Menge

<sup>1</sup> So sein eigenes Projekt umschreibend Georg Geismann 1997, S. 2.

<sup>2</sup> Ebd., S. 11.

<sup>3</sup> So tendenziell aus faschistischer Perspektive Carl Schmitt 2003/2004, aus kritischer Thomas Schneider 2003.

<sup>4</sup> Aristoteles, Politik, 1252b. Zur hier vernachlässigten Differenz zwischen dem antiken ‚zoon politikon‘ und dem mittelalterlichen ‚animal sociale‘ vgl. Arendt 2007, S. 34-37.

<sup>5</sup> Strauss 2001a, S. 145. Hobbes unterstellt nach Strauss die „Preisgegebenheit des Menschen“ (143), die Abwesenheit einer die Ordnung des Zusammenlebens begründenden „übermenschlichen Ordnung“ (125). Zwar

unvermittelt oder primär dissoziierter<sup>6</sup> Individuen. Er ist 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.<sup>7</sup> Hobbes ist der Theoretiker, der die „privatistische Wendung“<sup>8</sup> in der Geschichte der politischen Philosophie am radikalsten 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“.<sup>9</sup> 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“.<sup>10</sup> 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*“,<sup>11</sup> aus menschlicher Vernunft heraus begründet. Doch diese Vernunft ist, anders als einige kantianisierende Interpreten unterstellen, für Hobbes keine praktische Vernunft a priori. 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 verstanden<sup>12</sup>. 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 Form, die Fremdbestimmung als Resultat von Selbstbestimmung deutet.<sup>13</sup> Der Kontraktualismus Hobbes’ beansprucht 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“<sup>14</sup> eingeführt. Es konstruiert eine politische Philosophie, die durchdenkt, wie ein Zustand aussehen würde, wenn es keine

---

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.

<sup>6</sup> D.h. Hobbes betrachtet diese Dissoziation nicht als gesellschaftliches Resultat.

<sup>7</sup> Vgl. die analytische Zergliederung des Gerechtigkeitsbegriffs in Corp., 83.

<sup>8</sup> Weiß 1980, S. 137 (FN).

<sup>9</sup> Strauss 1956, S. 189.

<sup>10</sup> Hüning 2005, S. 237.

<sup>11</sup> Scattola 2005, S. 343.

<sup>12</sup> 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, S. 98f., 292f.), reflektiere sich die Differenz zwischen dem Florentiner Handelskapitalismus des 15./16. und dem beginnenden englischen industriellen Kapitalismus des 17. Jahrhunderts.

<sup>13</sup> Vgl. Kersting 1994, S. 31.

<sup>14</sup> Kersting 1994, S. 17.

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*

Das maßlose, originär kompetitive Machtstreben (einiger Maßloser<sup>15</sup>) ist die zentrale Ursache des Kriegszustands. Macht ist nun zunächst nichts anderes als ein gegenwärtiges Mittel zur Erlangung eines zukünftigen Gutes<sup>16</sup> (L, 66). 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 (L, 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 (L, 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“ (L, 71), und diese Meinung kann wiederum Mittel zur Erwerbung zukünftiger Güter (=Macht) sein. Alle Güter

---

<sup>15</sup> Hobbes schwankt hier stets zwischen der These, es seien *einige Maßlose*, die Übergriffe auf die Maßvollen verübten und damit auch diesen einen Präventivkrieg aufzuzwängen, und derjenigen, der *Mensch überhaupt* strebe danach, andere zu übertrumpfen und zu erniedrigen, was zu Hass und gewaltsamem Kampf führe. Wolf (1969, S. 64ff.) vermutet, dass sich die Gewichtung der einzelnen Kriegszustandsdeterminanten in den verschiedenen Versionen der politischen Philosophie Hobbes' verändere. Münkler (2001, S. 83-85) stellt die interessante Hypothese auf, Hobbes habe mit der Annahme der 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).

<sup>16</sup> Hobbes zufolge existiert kein inhaltliches, qualitativ bestimmtes Kriterium oder Maß für ein höchstes Gut. Es herrscht ein Güterrelativismus und ethischer Subjektivismus. Aufgrund der unterschiedlichen „körperlichen Konstitution“ (E, 78, auch 60) der Menschen sowie zeitlicher und örtlicher Umstände gilt aber, dass „das, was der Lebenskraft des einen nützlich und förderlich und darum erfreulich ist, die des anderen hemmt und durchkreuzt und darum Schmerz verursacht“ (E, 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 auf den sozialen Antagonismus als weitere Ursache 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).

sind hinsichtlich ihrer Machtfunktion Äquivalente füreinander, ineinander umsetzbar (L, 66f.)<sup>17</sup>. 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 Erlangen des einen Gegenstandes nur der Weg ist, der zum nächsten Gegenstand führt“ (L, 75),<sup>18</sup> weil das Bedürfnis nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Zukunft existiert und dessen Befriedigung sichergestellt werden muss. „So halte ich [...] 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“ (L, 75). „Das größte der Güter aber ist ein ungehindertes Fortschreiten zu immer weiteren Zielen“ (C, 29). Das höchste Gut ist kein *summum bonum*, sondern ein unerreichbares *maximum bonum*,<sup>19</sup> 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 unnützlich; 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“.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> In den *Elements of Law* wird dies an zwei 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

<sup>17</sup> Vgl. Weiß 1980, S. 110f.: Die „Substantialität“ der Güter „wird ersetzt durch Funktionalität“. Er weist auch auf die Analogien zu Marx' Geldbegriff in den Pariser Manuskripten hin (ebd., S. 111). Vgl. auch Münkler, der von einem „Machtreduktionismus“ Hobbes' spricht, der „die restlose Vergleichbarmachung der Motive und Wertorientierungen vornimmt“ (2001, S. 93).

<sup>18</sup> 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 1991, S. 346, 1177a25).

<sup>19</sup> Vgl. Weiß 1980, S. 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, S. 91.

<sup>20</sup> Strauss 2001a, S. 155. Vgl. auch Macpherson 1980, S. 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“

<sup>21</sup> Vgl. Strauss 2001a, S. 21-27.

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*“ (E, 65, Herv. I.E.). Kurz gesagt, das Leben des Menschen ist ein „Wettrennen“, dessen einziges Ziel es ist, „an erster Stelle zu stehen“ (E, 76). „Und das Rennen aufgeben heißt sterben“ (E, 77). Marx hat diese Konzeption schon früh als Kernvorstellung des Liberalismus erkannt – „Sie läßt jeden Menschen im andern Menschen nicht die Verwirklichung, sondern vielmehr die Schranke seiner Freiheit finden“<sup>22</sup> – und später als konkurrenzinduzierte Kapitalakkumulationsdynamik unter spezifischen Vergesellschaftungsbedingungen der Arbeit dechiffriert.<sup>23</sup> 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 (Bruch zwischen dem medialen und akkumulativen Machtbegriff)

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 Bruch<sup>24</sup> 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<sup>25</sup> („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 selbst drängenden Tätigkeit zu verstehen,<sup>26</sup> welche nun die Objekte ihren Funktionsbestimmungen unterordne.<sup>27</sup> Während Weiß Macht hier in arbeitsmetaphysischer Weise<sup>28</sup> auf menschliche Produktivkraft und sich im Objekt selbst bespiegelnde Autonomie zurückführt,<sup>29</sup> die ihrerseits „nicht mehr herleitbar“<sup>30</sup> sei – und damit bereits in die Paradoxie

---

<sup>22</sup> MEW 1, S. 365.

<sup>23</sup> Vgl. auch Münkler 2001, S. 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.

<sup>24</sup> Vgl. Weiß 1980, S. 117, 132.

<sup>25</sup> Die Bewegung äußerer Dinge wirkt demnach auf die Sinne des Menschen und dessen Hirn, löst dabei Vorstellungen aus. Die Bewegung wird aber auch zum Herzen weitergeleitet und löst dort Affekte aus. Die letztlich von außen stammende Bewegung, welche die vitale Eigenbewegung des Herzens fördert, wird zur Lustempfindung, die, welche sie hindert, zur Schmerzempfindung. Diese Bewegung ruft als Gegenbewegung Begierde oder Abneigung hervor, die animalische oder willentliche Bewegung hin zu oder weg von einem diese Bewegung ursprünglich auslösenden äußeren Objekt, das die vitale Bewegung des Herzens fördert/beeinträchtigt (E, 59f., 78).

<sup>26</sup> Vgl. ebd., S. 112.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., S. 111.

<sup>28</sup> Vgl. zum Begriff: Breuer 1977 sowie Elbe 2008, Teil 3, Kapitel 6.

<sup>29</sup> Vgl. Weiß 1980, S. 127f.

verfällt, Autonomie als unverfügbaren und natürlichen „Machtrieb“<sup>31</sup> zu bestimmen<sup>32</sup> –, sieht er andererseits, im krassen Gegensatz dazu, eine „strukturelle Parallelität“<sup>33</sup> zwischen Hobbes’ Macht- und Marx’ Kapitalbegriff. Hobbes’ Konzepte der Leidenschaft I und II entsprächen Marx’ Darstellung der einfachen Zirkulation einerseits, der kapitalistischen andererseits<sup>34</sup>: 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*“<sup>35</sup> 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“<sup>36</sup>. Umgekehrt ist es vielmehr das Objekt (der Prozess), der den Menschen ‚instrumentell organisiert‘, d.h. seine endlichen Zwecke und seine Produktivität auf ein davon abweichendes Ziel hin organisiert. Wie inkommensurabel diese beiden Konzepte sind, hat Weiß nicht begriffen.<sup>37</sup>

Der Mensch ist nun bereits allein vor dem Hintergrund der Hobbesschen Machtkonzeption<sup>38</sup> ein von Natur aus unpolitisches Lebewesen (C, 69, 76, 126; L, 134). Es gibt weder generell von Natur aus politische Lebewesen (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.<sup>39</sup> „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“ (C, 76). Menschen müssen durch

---

<sup>30</sup> Ebd., S. 132.

<sup>31</sup> Ebd., S. 127.

<sup>32</sup> 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., S. 125) Energiestrom (131) sein letzter Rettungsanker.

<sup>33</sup> Ebd., S. 116.

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> Ebd., S. 115.

<sup>36</sup> Ebd., S. 111.

<sup>37</sup> 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., S. 125, Herv. von I.E.).

<sup>38</sup> 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, S. 85ff.) und Münkler (2001, S. 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, Politik, 1252b).

<sup>39</sup> Dagegen Aristoteles (Politik, 1278b): „Daher trachten auch die, die der gegenseitigen Hilfe nicht bedürfen, nach dem Zusammenleben“. Vgl. auch Thomas von Aquin (Summe der Theologie I/96.4 (1985a, S. 335)), der den Menschen in diesem Sinne als „animal sociale“ definiert.

Vertrag, „Zucht“ und Zwang zur Gesellschaft befähigt werden,<sup>40</sup> die sie nur als Mittel zur Befriedigung ihrer egoistischen Zwecke eingehen („Der Mensch sucht [...] keine Gesellschaft um der Gesellschaft willen“ (C, 77)).<sup>41</sup> 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).<sup>42</sup>

### *Knappheit*

Hobbes postuliert schlicht eine natürliche Knappheit unteilbarer und nicht gemeinsam zu genießender Güter (L, 95) sowie der Mittel zu ihrer Erlangung: Dies stellt ein moralunabhängiges Konkurrenz- und Konfliktmotiv dar. 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 nicht darauf an, so viele Güter wie möglich zu erhalten oder zu konsumieren, sondern *mehr davon als andere* anzuhäufen.<sup>43</sup>

### *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 identisch („denn was die Körperstärke betrifft, so ist der Schwächste stark genug, den Stärksten zu töten“ (L, 94)) und begründet die Notwendigkeit einer künstlichen Befriedigungsstrategie, die auf der Zustimmung aller beruht.<sup>44</sup> Gegen Aristoteles' These, „von der Geburt her“<sup>45</sup> 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 Vernunftbegabten<sup>46</sup> –, wendet Hobbes ein, niemand sei so dumm, nicht lieber frei als unfrei

---

<sup>40</sup> Allerdings hält auch Aristoteles „die große Menge“ nicht für spontan tugendhaft. Diese sei nur durch Furcht vor Strafe zur Tugend zu bewegen (vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1179a27). Allerdings neigt der klassischen Naturrechtslehre gemäß der Mensch prinzipiell der Tugend zu. Nach Thomas von Aquin „wohnt dem Menschen naturhafter Weise eine gewisse Eignung zur Tugend inne; aber die Vollendung der Tugend muß dem Menschen erst durch irgendeine Zucht beigebracht werden“ (Summe der Theologie II/95.1 (1985b, S. 471)). Bereits diese Eignung scheint Hobbes zu bestreiten. Zudem geht es Hobbes' Staatskonstruktion nicht um Tugend im Aristotelisch-Thomistischen Sinne einer Vervollkommnung des menschlichen Wesens im politischen Handeln und in der Kontemplation.

<sup>41</sup> Dabei werden sämtliche menschlichen Regungen, die zunächst als ‚sozialintegrativ‘ oder spontane Sympathie verrätend gedeutet werden könnten, von Hobbes als Ausdrücke egoistischer, missgünstiger Instrumentalisierung verstanden. So z.B. das Lachen (L, 44), die Verehrung der Toten (L, 76) oder das Mitleid (L, 45).

<sup>42</sup> Vgl. dagegen Thomas von Aquin (Summe der Theologie II 93.6/1985b, S. 454): 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 „wohnt jedem vernünftigen Geschöpf die vernünftige Neigung zu dem inne, was zum ewigen Gesetz stimmt“. Auch die Sündhaftigkeit hebt die Neigung zum Guten – i.S. des ewigen Gesetzes Gottes, nicht eines relativen, subjektiven Guten – im Menschen nicht vollständig auf (ebd., S. 456), weshalb Thomas sogar bösen Menschen lediglich „eine unvollkommene Neigung zu Gut“ bescheinigt (ebd., S. 455). 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, S. 17) und können erst durch ein institutionelles Setting, dass ihre Affekte umleitet, gesellschaftsfähig werden: „Menschen nämlich werden nicht als Staatsbürger geboren, sondern zu ihnen erst gemacht“ (ebd., S. 35).

<sup>43</sup> Vgl. Weiß 1980, S. 142, der betont, dass auch eine Überfluggesellschaft diese Problematik damit nicht beheben würde.

<sup>44</sup> Vgl. Kersting 1994, S. 68.

<sup>45</sup> Aristoteles, Politik, 1254a.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., S. 1254b. Dies wird durch Analogieschlüsse aus den natürlichen ‚Herrschaftsverhältnissen‘ zwischen Seele und Leib sowie Vernunft und Leidenschaften hergeleitet. Im Anschluss daran formuliert Thomas

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 Bedingungen<sup>47</sup> eine zweckrationale Strategie (E, 125, 135; C, 69; L, 121, 527), die 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). Machtakкумуляtion ist also eine moralunabhängige 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*“ (L, 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). 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

---

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“ (Über die Herrschaft der Fürsten, 2004, S. 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, Summe der Theologie I/96.4 (1985a, S. 334)).

<sup>47</sup> Dagegen meint Geismann (1997, S. 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“ (ebd., S. 27). Auch er rekurriert aber geradezu im Stile eines neoklassischen Ökonomen als selbstverständliche weitere Prämisse auf die Güter-, ja sogar Raumknappheit (vgl. ebd., S. 6), und unterstellt, wie sein Vorbild Kant, dass eine Koordination der Willen jenseits des 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, S. 378). In Bezug auf Kant wiederum leugnet auch Kersting, dass man es hier mit anthropologischen Setzungen zu tun habe (vgl. Kersting 2007, 257f.). Vgl. gegen Geismann: Weiß 1980, der die Anthropologie zum Systemzentrum der gesamten Hobbesschen Philosophie erklärt, sowie Münkler 2001, S. 101-103, der gegen Geismann zu Recht einwendet, dass bei Hobbes der Natur- als Kriegszustand nur aus der Kombination von anthropologisiertem Konkurrenzstreben und Privatrechtsvakuum 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). Ludwig 1998, S. 278, 446, 458, zeigt darüber hinaus gegen 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.



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 entschiede, 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“ (C, 83).

Dieses Recht auf alles und alle, „selbst auf den Körper eines anderen“ (L, 99), ist identisch mit faktischer Macht<sup>48</sup> und vor dem Hintergrund des Machtakkumulationszwangs<sup>49</sup> der Naturzustandbewohner ein selbstdestruktiver 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,<sup>50</sup> von intersubjektiv begründeter Furcht – nicht der Angst vor dem Tod als solchem, sondern der Furcht vor einem gewaltsamen (durch andere Menschen verursachten) Tod.<sup>51</sup> 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,<sup>52</sup> das transzendente Interessen (konvergente Güter: Friede, Sicherheit, Selbsterhaltung bzw. Übel: 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

---

<sup>48</sup> Spinoza wird noch konsequenter als Hobbes das Naturrecht rein deskriptiv mit Macht identifizieren (vgl. Spinoza 2006a, S. 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).

<sup>49</sup> Weiß (1980, S. 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 Hobbes’ Bestimmungen des selbstzweckhaften und maßlosen Prozesses der Machtsteigerung ernst, das ‚Selbst‘ der Selbsterhaltung damit kriteriell leeres Streben nach Mehr (vgl. ähnlich: Neuendorff 1973, S. 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, S. 188) feststellt.

<sup>50</sup> Vgl. Tuschling 2005, S. 137.

<sup>51</sup> Vgl. Strauss 2001a, S. 30.

<sup>52</sup> Vgl. dazu Macpherson 1980, S. 84ff., 95ff sowie Fetscher 1999, XXII.

Furcht motivierten Vernunft,<sup>53</sup> die allein zukünftige Übel erfassen kann. Die Unerträglichkeit des Naturzustands folgt aus dem Fehlen dieses notwendigen Gutes und der daraus folgenden kontingenten Güter:

„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*“ (L, 98). Der Begriff Natur hat bei Hobbes also keinerlei normative Komponente mehr. Sein kausalmechanischer bzw. kybernetischer<sup>54</sup> 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 (L, 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)<sup>55</sup> und 3) schließlich stets präsente, zur Lösung aufgegebene Problemsituation des modernen Staates<sup>56</sup> (denn die menschliche Wolfs-Natur, d.h. der soziale Antagonismus, ändert sich 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 Aspekt des Kontraktualismus.

## II. Gesetz der Natur und Gesellschaftsvertrag

Die Naturzustandskonstruktion schildert einen Lernprozess der Vernunft<sup>57</sup>: Von der rationalen „Aufrüstungsstrategie“ (Präventivkrieg) und ihrer Unerträglichkeit über die „Kooperationsstrategie“ und deren free-rider-Problematik der ausschließlich vernunft- und vertrauensbasierten Wechselseitigkeit zur „Institutionalisierungsstrategie“<sup>58</sup> zwangsbewehrter Verträge: Hier spielt das „Gesetz der Natur“ (L, 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

<sup>53</sup> Auf diesen Aspekt macht vor allem Strauss aufmerksam: Die Furcht vor gewaltsamem Tod ist demnach die Quelle der praktischen Vernunft (ebd., S. 35).

<sup>54</sup> Vgl. zu den beiden bei Hobbes anzutreffenden Modellen, des kausalmechanischen Uhrwerks und der kybernetischen Maschine: Weiß 1980, S. 56, 63, 111ff., 156ff.

<sup>55</sup> Er ist also auch „Idealtypus des Ausnahmezustandes“ (G. Nonnenmacher zitiert nach Münkler 2001, S. 21).

<sup>56</sup> Vgl. Weiß 1980, S. 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“.

<sup>57</sup> Vgl. Weiß 1980, S. 210.

<sup>58</sup> Kersting 1994, S. 79f.

Akteure praktizieren „Selbstbeschränkung [...] mit dem Ziel [...], dadurch für ihre Selbsterhaltung zu sorgen“ (L, 131). D.h. es gebietet allein die Begrenzung zuvor unbegrenzter Handlungsfreiheit. Alle 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,<sup>59</sup> die zwar den unmittelbaren Leidenschaften spontan widersprechen (L, 131; C, 124), aber nach Errichtung einer Zwangsgewalt eine dauerhafte Befriedigung der egoistischen Bedürfnisse gewährleisten.<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> Sie sind „Weisungen der Vernunft [...], nur Schlüsse oder Lehrsätze, die das betreffen, was zur Erhaltung oder Verteidigung der Menschen dient“ (L, 122). Sie gebieten „den Frieden als Mittel zur Selbsterhaltung der in einer Menge lebenden Menschen“ (L, 120). Sie reflektieren die Freiheitsbeschränkungen und 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.<sup>62</sup> Die goldene Regel („*Füge einem anderen nicht zu, was du nicht willst, daß man dir zufüge*“ (L, 120f.)) ist der allen Menschen bekannte oder wenigstens „auch dem bescheidensten Verstande leicht einsehbare“ (L, 120) Inhalt des Naturgesetzes – denn nur solche Gesetze verpflichten, die auch bekannt sind. Es verweist deutlich auf den „Charakter eines ethischen ‚Tauschgeschäfts‘“<sup>63</sup> 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<sup>64</sup>. Gegen deontologische<sup>65</sup> 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“<sup>66</sup> ist. Auch Leo Strauss konstatiert, dass das gesamte Naturzustandsargument

---

<sup>59</sup> Vgl. Weiß 1980, S. 171-174; Kersting 1994, S. 76. Vgl. auch Kant 1998c, S. 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, S. 175).

<sup>60</sup> Vgl. Mackie 2004, S. 139.

<sup>61</sup> Vgl. Ludwig 1998, S. 278, der konstatiert, das Gesetz der Natur sei „ein Terminus, der bei Hobbes grundsätzlich keine verbindlichkeitstheoretischen Konnotationen hat“. Vernunft sei bei Hobbes generell keine Verpflichtungs-, sondern lediglich eine Erkenntnisquelle.

<sup>62</sup> Vgl. Weiß 1980, S. 174, 176.

<sup>63</sup> Ebd., S. 170.

<sup>64</sup> Vgl. Kersting 1994, S. 78.

<sup>65</sup> 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

<sup>66</sup> So Tuschling 2005, S. 137, der dies gerade leugnet.

Element einer Konstitutionsanalyse ethischer Normen als Klugheitsregeln zur Vermeidung eines gewaltsamen, durch andere Menschen verursachten Todes ist.<sup>67</sup>

Alle natürlichen Gesetze sind demnach hypothetische Imperative.<sup>68</sup> 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“ (L, 100).<sup>69</sup> (3) „Abgeschlossene Verträge sind zu halten [...] aber auf gegenseitigem Vertrauen beruhende Verträge [sind] ungültig, wenn [...] eine der beiden Parteien die Nichterfüllung befürchtet“ (L, 110).

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 Machtakkumulatoren), 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“<sup>70</sup> 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‘<sup>71</sup> auf alles gedacht werden und ist in der Furcht der Menschen voreinander begründet.<sup>72</sup> Er hat die Form eines Vertrages von allen mit allen (notwendige Reziprozitätsregel aufgrund der Freiheit aller und der von ihnen möglicherweise ausgehenden Bedrohung der Rechtsverletzung) zugunsten eines vertragsunbeteiligten Dritten (Begünstigungsvertrag) (vgl. L, 137). Hobbes spricht auch von einer gegenseitigen Verpflichtung zur „Schenkung des Rechtes“ (C, 148) mit dem Ziel der institutionellen Herstellung von Vertragssicherheit, 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,<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup>

---

<sup>67</sup> Strauss 2001a, S. 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“.

<sup>68</sup> Vgl. Kant 1998c, S. 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“.

<sup>69</sup> Weitere Gebote sind u.a. das Rechtsgleichheitsgebot (Isonomie) sowie das der richterlichen Neutralität (L, 110, 116ff.).

<sup>70</sup> Weiß 1980, S. 178f.

<sup>71</sup> Hannah Arendt (1998, S. 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.

<sup>72</sup> „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).

<sup>73</sup> Vgl. Ludwig 1998, S. 293ff., 337ff.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., S. 341.

„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 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“.<sup>75</sup> 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“<sup>76</sup>. Er begründet ein ständisches Widerstandsrecht,<sup>77</sup> das der „Verteidigung der Rechte und Freiheiten der Stände gegen die sich herausbildenden absolutistischen Zentralstaaten und den von deren Fürsten vertretenen Machtansprüchen“<sup>78</sup> 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.<sup>79</sup> 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.<sup>80</sup> Dabei kann nur das, was jeder 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“<sup>81</sup>, 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

---

<sup>75</sup> Hespe 2005, S. 217.

<sup>76</sup> Ebd., S. 206.

<sup>77</sup> Vgl. u.a. Thomas von Aquin (2004, S. 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“.

<sup>78</sup> Hespe 2005, S. 214f.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., S. 215.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., S. 219.

<sup>81</sup> Ebd., S. 231.

trennen“<sup>82</sup> womit die traditionelle Lehre von den zwei Körpern des Herrschers, dem ideellen und dem wirklichen, abgelehnt wird.<sup>83</sup> Das „Despotismusproblem“<sup>84</sup> 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.

Rechtsübertragung und Autorisierung sind die Elemente des Hobbeschen Gesellschaftsvertrages.

(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.<sup>85</sup> Gewaltsubstitution unter den konkurrierenden Individuen bedeutet somit Gewaltkonstitution und -konzentration in Gestalt eines Dritten, der – konkurrenzhoben – 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 (C, 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“ (L, 100).

Er stellt keine Schaffung neuen Rechts dar (C, 88): Vertragsinhalt ist die Forderung, dass alle bis auf einen ihr Recht auf alles und alle aufgeben.<sup>86</sup> 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“ (C, 214). Was wird also übertragen? Die gesamte „Kraft und Macht“ (C, 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 sollte, sich ihm zu widersetzen“ (C, 88; explizit auf den Souverän bezogen: C, 128) und positiv die Unterstützung aller zur Erlangung der vom Souverän festgesetzten konvergenten Güter (was dessen höchste Macht bedeutet: L, 66, 135). De facto bedeutet dies

---

<sup>82</sup> Ebd., S. 227.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., S. 226ff.

<sup>84</sup> Ebd., S. 228.

<sup>85</sup> Vgl. Strauss 2001a, S. 85 sowie Münkler 2001, S. 110.

<sup>86</sup> Vgl. auch Kersting 1996, S. 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.

die physische und damit rechtliche Unmöglichkeit der Untertanen zur Strafung des Souveräns (C, 137).

#### (b) Autorisierung

Nicht nur die Macht bzw. das Recht auf Aneignung äußerer Dinge, auch der Wille (als das Recht auf Selbstregierung<sup>87</sup> (L, 134) wird ‚übertragen‘. Denn durch den bloßen Rechts- als Widerstandsverzicht wird der Wille des Souveräns noch nicht zum Willen der Individuen.<sup>88</sup> Jeder Mensch erkennt damit die Handlungen des Einen oder der Versammlung als seine eigenen an. Die Rechtsübertragung schafft eine Gewalt, die Willensübertragung deren Zweckgebundenheit und Einheit<sup>89</sup>. 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*<sup>90</sup>: „Der Staat ist daher als eine Person zu definieren, deren Wille vermöge des Vertrages mehrer Menschen als ihrer aller Wille gilt“ (C, 129).<sup>91</sup> 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).<sup>92</sup> 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.<sup>93</sup> Nur durch ein Pars-pro-toto-Prinzip, in dem der 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.).

Auch die Autorisierung des Recht-auf-alles-Monopolisten ist bei Hobbes nicht durch einen Rechtsvertretungs-, sondern durch einen Rechtsabtretungsvertrag gekennzeichnet<sup>94</sup>. 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.

---

<sup>87</sup> „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., S. 218).

<sup>88</sup> Vgl. Hespe 2005, S. 233f.

<sup>89</sup> Vgl. Kersting 1996, S. 219.

<sup>90</sup> Vgl. Kersting 1994, S. 86; F.O. Wolf 1969, S. 94.

<sup>91</sup> Daher irrt Stapelfeldt (2001, S. 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.

<sup>92</sup> 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“.

<sup>93</sup> 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.).

<sup>94</sup> Vgl. Kersting 1996, S. 221.

Autorisierung bedeutet deshalb für Hobbes buchstäblich Selbstentmündigung, ist ein Selbstentrechtungsrechtsakt. Resultat ist „ein absorptiv-identitäres Repräsentationsverhältnis: Rex est populus“.<sup>95</sup> Die wirkliche Willensvereinigung findet nach Hobbes also nur dann statt, wenn die Individuen „das, was einer will, als von ihnen selbst gewollt anerkennen“,<sup>96</sup> weil ihm der umgekehrte Weg (alle wollen dasselbe: Populus est rex) nicht möglich erscheint. Dies scheint ihm zunächst einen paradox anmutenden absolutistischen Begriff von ‚Volkssouveränität‘ zu ermöglichen: „Das Volk herrscht in jedem Staate, selbst in der Monarchie; denn da äußert das Volk seinen Willen durch den *eines* Menschen“ (C, 199).<sup>97</sup> So sieht es wohl auch Leo Strauss. Hobbes vereinbart, wie Strauss bemerkt, in seiner Version des kontraktualistischen Arguments „zwei grundverschiedene Souveränitätstheorien“.<sup>98</sup> Bernd Ludwig<sup>99</sup> 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 aller 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.<sup>100</sup> Hobbes’ ‚Absolutismus‘ ist also nicht notwendig identisch mit irgendeinem Regierungstyp. Auch die Menge kann absoluter Souverän, und (nur) in dieser Eigenschaft Volk sein (E, 142-147). Franz Hesse<sup>101</sup> 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, im Namen anderer zu handeln, das nur durch den Autorisationsakt entstehen könne.<sup>102</sup>

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). Im Naturzustand ist die den Vertrag auszeichnende Reziprozitätsbedingung also stets gefährdet und droht zu einseitiger Aneignung, zur Gewalt zu mutieren. „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

---

<sup>95</sup> Ebd., S. 223.

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> 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).

<sup>98</sup> Strauss 2001a, S. 84.

<sup>99</sup> Ludwig 2005, S. 26f. Vgl. auch Münkler 2001, S. 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.).

<sup>100</sup> 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“ (L, 152) an der Staatsgewalt.

<sup>101</sup> Hesse 2005, S. 234.

<sup>102</sup> Vgl. auch Geismann 1997, S. 28.



Vertrags vorzuleisten hat, dazu verpflichtet“ (ebd.). Verträge sind also nur unter der Bedingung der Existenz eines Gewaltmonopols gültig, das aber durch den Gesellschaftsvertrag allererst hervorgebracht werden soll. 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 (C, 223, 219, 233): „Die Verbindlichkeit zum Gehorsam gegen den Staat, kraft deren die Staatsgesetze gültig sind, geht allen Staatsgesetzen voraus“ (C, 233), „weil sie in der Errichtung des Staates selbst enthalten sind“ (C, 223).<sup>103</sup> Aber er behauptet 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.<sup>104</sup> Diese generiert wirkliches Recht bereits im Naturzustand, der ganz in Kants Sinne<sup>105</sup> damit als eine Art provisorischer Rechts- und Eigentumszustand beschrieben werden müsse (Geismann spricht vom „kontraktuellen Naturzustand“<sup>106</sup>). Mithin sei es *nicht* Aufgabe des Staates, Privatrecht und damit Eigentum zu *schaffen*, sondern lediglich „bestehendes (privates) Recht (öffentlich) zu sichern“,<sup>107</sup> also auch Verträgen nicht ihre *Gültigkeit*, sondern lediglich ihre „*Rechtskraft*“ zu verleihen. Die moralisch-vernunftrechtlich konzipierte *Geltung* wird somit der positivrechtlichen *Wirksamkeit* gegenübergestellt.<sup>108</sup> Um die dazu im eklatanten Widerspruch stehende Haupttendenz in Hobbes’ Theorie machen sich diese Interpreten<sup>109</sup> allerdings keine Gedanken. Denn weder ein freier Wille (L, 34, 46) noch eine ursprüngliche Selbstverpflichtung (L, 204: „Es ist auch nicht möglich, gegen sich selbst verpflichtet zu sein“) sind mit dieser vereinbar.

Ein ähnlich gelagertes 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 muss 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.<sup>110</sup> Thomas Schneiders Diagnose ist noch

---

<sup>103</sup> Vgl. auch Hume 2007, S. 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“ (C, 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, S. 327.

<sup>104</sup> Vgl. Geismann 1997, S. 15.

<sup>105</sup> Vgl. Kant 1998a, S. 366.

<sup>106</sup> Geismann 1997, S. 20.

<sup>107</sup> Ebd., S. 17.

<sup>108</sup> Vgl. ebd., S. 24.

<sup>109</sup> Auch Euler (2005, S. 303) unterstellt der Hobbesschen Philosophie ursprüngliche freie Rechtssubjekte, die sich selbst verpflichten.

<sup>110</sup> Vgl. Stapelfeldt 2001, 218, 231f. Daran machen sich sämtliche soziologischen Utilitarismuskritiken seit Durkheim und Parsons fest, vgl. Habermas 1992, S. 314-317.

radikaler: So wie Hobbes erkenntnistheoretisch die Synthesis der mannigfaltigen Sinneseindrücke als äußerliche, durch übermäßige Eingenommenheit des Subjekts durch ein äußeres Objekt, konstruiere (Corp., 255)<sup>111</sup>, so sei auch das Verlassen des Naturzustands nur durch Formung des Stoffes des zukünftigen Staates, der Menschen, durch eine vorgegebene Macht zu denken.<sup>112</sup> Die langfristig selbsterhaltungskonstitutive Selbstbeschränkung könne „nur als eine künstlich von außen an den natürlichen Menschen herangetragene vorgestellt werden“.<sup>113</sup> Möglich sei der Übergang zum Friedenszustand, den Prämissen der Hobbesschen Philosophie gemäß, lediglich als „machtbestimmte[...] Brechung“<sup>114</sup> 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“.<sup>115</sup> Das Moment der rationalen Einsetzung *müsse* daher fiktiv sein und bleiben.<sup>116</sup> Die Vernunftfähigkeit des menschlichen Bewegungsautomaten, sein Vermögen zur kognitiven, voluntativen und reflexiven Distanzierung, sei bloß unterstellt<sup>117</sup> und immer schon auf eine externe Herrschaftsinstanz angewiesen.<sup>118</sup> 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. Dies zeigen auch Ulrich Weiß’ Versuche, die Möglichkeit eines empirischen<sup>119</sup> Gesellschaftsvertrags durch die Unterscheidung von ‚punktuellem‘ *Einsetzung* aus notmotivierter Vernunft allein heraus und der ‚bleibenden Problemlösung‘ durch anschließende staatliche Zwangsbewährung 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“<sup>120</sup> 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*“,<sup>121</sup> 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 Hobbesschen Philosophie*“.<sup>122</sup> 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

<sup>111</sup> Vgl. Schneider 2003, S. 112, 129, 133. Auch Stiening spricht davon, Hobbes’ Philosophie sei eine ohne Subjekt, wenn auch nicht ohne Person oder Individuum (2005, S. 84f.). Sie gründe – im Gegensatz zur neuzeitlichen theoretischen Philosophie eines Descartes – ihr System „nicht auf eine Theorie der Erkenntnis“ (ebd., S. 82).

<sup>112</sup> Vgl. Schneider 2003, S. 130.

<sup>113</sup> Ebd., S. 148; vgl. auch Stapelfeldt 2001, S. 233.

<sup>114</sup> Schneider 2003, S. 147.

<sup>115</sup> Ebd. Dies betont Habermas bereits im Jahr 1961 (vgl. Habermas 1993, S. 71).

<sup>116</sup> Vgl. Schneider 2003, S. 150.

<sup>117</sup> Vgl. ebd., S. 50.

<sup>118</sup> Mit einer Formulierung von Stiening (2005, S. 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.

<sup>119</sup> 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, S. 195). Zu den Dilemmata des Vertragsempirismus (Gesellschaftsvertrag als historisches Ereignis) und des Vertragsapriorismus (Gesellschaftsvertrag als rationales Konstrukt) vgl. Kersting 1994, S. 32-38.

<sup>120</sup> Alle Zitate Weiß 1980, S. 195.

<sup>121</sup> Ebd., S. 183.

<sup>122</sup> Ebd., S. 210.

Falle der Staatskonstitution nicht der Mensch (die vernünftige Kooperation der Menschen), der deren Subjekt ist, sondern die blanke Gewalt.

Die Kritik an der zirkulären Begründung des Staates durch Verträge sei allerdings nur bei einer „genetisch-realistische[n] Lesart“ plausibel, so Kersting.<sup>123</sup> Dagegen sei der Gesellschaftsvertrag lediglich als kontrafaktisches legitimationstheoretisches Konstrukt (L, 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“.<sup>124</sup> 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“<sup>125</sup> 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 rekuriert 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“.<sup>126</sup> 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 Person verkörpert, in Dingen des allgemeinen Friedens und der allgemeinen Sicherheit tun oder veranlassen wird“ (L, 134). D.h. aber auch, dass der Vertrag „nicht einmal eine Hypothese“<sup>127</sup> ist und sich die auch von Kersting erwähnten legitimationstheoretischen Probleme des sog. „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“,<sup>128</sup> die eine *fiktive* Konstruktion als Rechtfertigung des *wirklichen* Staates akzeptiert.<sup>129</sup> 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“ (L, 256), ist über die Legitimationsabsicht bezüglich *bestehender*

---

<sup>123</sup> Kersting 1994, S. 81f.

<sup>124</sup> Ebd.

<sup>125</sup> Ebd., S. 82.

<sup>126</sup> Ebd.

<sup>127</sup> Klenner 2001, Sp. 625.

<sup>128</sup> Schneider 2003, S. 56.

<sup>129</sup> Vgl. ebd., S. 58.

Staaten hinaus die sozialtechnische Stabilisierungs- oder Optimierungsabsicht dem kontraktualistischen Ansatz inhärent. Da für Hobbes jede (hinsichtlich des Friedens-/Selbsterhaltungsziels) wirksame Regierung legitim ist (d.h. kontraktualistisch interpretierbar), ist seine Legitimitätsanalyse immer identisch mit der Untersuchung der Stabilitätsbedingungen von Gemeinwesen, woraus sozialtechnologisch optimierende Ratschläge<sup>130</sup> für wirkliche Staatswesen hervorgehen. Nach Strauss liegt darin der im technischen 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“.<sup>131</sup>

Allerdings unterscheidet Hobbes zwei Formen der empirischen Staatskonstitution: Den Staat durch empirische 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)<sup>132</sup>. 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: L, 157ff<sup>133</sup>). 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 herrscht, die damit zu Herr und Sklave werden, ohne dass die Sklaven allerdings zum Gehorsam verpflichtet wären.<sup>134</sup> 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)

---

<sup>130</sup> Zu diesem spezifischen Begriff von Ratschlag vgl. Kant 1998c, S. 45f. Euchner (1979, S. 207) nennt Hobbes' Ansatz eine „Sozialtechnik [...] nach deren Regeln ein Staatswesen mit maximaler Lebensdauer konstruiert werden“ solle. Solche Ratschläge sind u.a. 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.

<sup>131</sup> Strauss 2001a, S. 173; vgl. auch Neuendorff 1973, S. 34.

<sup>132</sup> Eine legitime Konstitution des Staates kann sich hingegen Spinoza (2006a, S. 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.

<sup>133</sup> 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, S. 246, 275.

<sup>134</sup> Dies ist Vorbereitung der Rousseauschen These, dass „Stärke kein Recht gewährt“ (Rousseau 2005, S. 32). Vgl. analog dazu die rechtmäßige Willkürherrschaft Gottes (C, 238; L, 273).

begründet keinerlei Verpflichtung.<sup>135</sup> 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). 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.<sup>136</sup> 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“<sup>137</sup> 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,<sup>138</sup> 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,<sup>139</sup> der von Gewalt als Konstituens der kontraktuellen Gesellschaftsordnung nur eine zweitrangige Erfüllungshilfe übrig lässt.

### III. Absolute Souveränität

#### a) Recht auf Widerstand?

Naturrechtliche Deutungen können sich auf eine augenscheinliche Inkonsistenz von Hobbes' Vertragskonstruktion berufen.<sup>140</sup> 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“ (C, 94), weshalb also „Verträge, den eigenen Körper nicht zu verteidigen, nichtig sind“ (L, 168). Die potentielle Drohung zur Verletzung, ja sogar Tötung ist aber eine Kernkompetenz des Souveräns, Teil seines Schreckens, mit dem er Übertretungen der von

<sup>135</sup> Vgl. ausführlich Ludwig 1998, S. 327f., 386, 393f., 444ff.: Der Grundsatz ‚auctoritas facit legem‘ dürfe „nicht missverstanden werden etwa als ‚potestas facit legem‘“ (ebd., S. 386).

<sup>136</sup> Vgl. Kersting 1994, S. 95.

<sup>137</sup> Weiß 1980, S. 194.

<sup>138</sup> Vgl. Ludwig 1998, S. 386, 444-446.

<sup>139</sup> Vgl. ebd., S. 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).

<sup>140</sup> So z.B. Schweidler 2004, S. 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, S. 224).

ihm gesetzten positiven Gesetze ahndet. Doch selbst, so Hobbes, wenn der Souverän jemanden „rechtmäßig“ verurteilt (L, 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 begründet<sup>141</sup>: 1) Einmal aus der natürlichen Tatsache, dass jeder Mensch den Tod als größtes Übel betrachtet, „so daß er aus Naturnotwendigkeit 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“ (C, 94)). Da der Wille zur Selbsterhaltung wie ein blind wirkendes Naturgesetz zu betrachten sei (C, 81), müsse dieser also gestattet werden, was auch die Verletzung des Eigentumsrechts seitens eines Verhungernden 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 apriori widersinnig, „da nicht angenommen werden kann, [jemand] strebe dadurch nach einem Gut für sich selbst“ (L, 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“ (L, 107). „Der Zweck des Gehorsams ist Schutz“ (171).

Wir haben es hier mit einer Rechtsantinomie zu tun,<sup>142</sup> 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“.<sup>143</sup>

Der individuelle Rechtsvorbehalt konterkariert zwar das Recht des Souveräns auf alles und alle, inklusive dessen Interpretationsmonopol hinsichtlich der zur Selbsterhaltung aller nötigen Mittel.<sup>144</sup> Doch da das Widerstandsrecht sich allein auf die Gehorsamsverweigerung bezüglich Maßnahmen gegenüber dem *eigenen* Körper bezieht und verbietet, anderen von der Staatsgewalt mit Strafen wie Gefängnis, Verletzung und Tod Bedrohten beizustehen,<sup>145</sup> kann

---

<sup>141</sup> Vgl. auch Ludwig 1998, S. 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).

<sup>142</sup> So Wolf 1969, S. 106.

<sup>143</sup> Hüning 2005, S. 269.

<sup>144</sup> 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“ (Hüning 2005, S. 268).

<sup>145</sup> Die Auswirkung dieses Sachverhalts zeigt Ludwig (1998, S. 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 Gehorsampflicht wäre damit restlos erloschen. Jede Gehorsamsverweigerung

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“ (L, 169): Frieder Otto Wolf stellt zu Recht in impliziter Anlehnung an Marx<sup>146</sup> 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“.<sup>147</sup>

Dies widerlegt auch die gegen Kersting<sup>148</sup> gerichtete Behauptung Walter Schweidlers, der Souverän sei durch das individuelle Widerstandsrecht „nicht der Verwalter, sondern der Überwinder des Rechts des Stärkeren“.<sup>149</sup> Zudem wirft die Einschränkung des Widerstandsrechts auf Fälle, die nicht den Staat gefährden, „die Frage auf: ‚quis judicabit?‘“.<sup>150</sup> Wenn dem Einzelnen die Entscheidungskompetenz zugesprochen wird, ist der Souverän per se gefährdet oder aufgehoben, wenn hingegen dem Souverän die Entscheidung zusteht, wird er das Widerstandsrecht gegen sich selbst niemals zu 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 willentlicher<sup>151</sup> Prozesse (Selbsterhaltungsstreben) und faktischer Machtkonstellationen (souveräne Gewalt vs. faktische Widerständigkeit des vereinzelt Untertanen) in rechtsfreien Räumen begriffen werden. Wie Bernd Ludwig zu Recht konstatiert, verweist die Antinomie auf einen unutilgbaren „Überrest des Naturzustandes im staatlichen Zustand“,<sup>152</sup> 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.

#### b) „auctoritas, non veritas, facit legem“

Hobbes' Konzept vertraglicher staatlicher Herrschaftskonstitution schließt notwendig Herrschaftslimitation aus. Der Souverän steht über dem Recht, ist ein rechtenthobenes Rechtskonstrukt,<sup>153</sup> kann kein Unrecht tun.

---

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“.

<sup>146</sup> Vgl. MEW 23, S. 249.

<sup>147</sup> Wolf 1969, S. 106, 203; vgl. auch Hüning 2005, S. 271.

<sup>148</sup> „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, S. 216).

<sup>149</sup> Schweidler 2004, S. 152.

<sup>150</sup> Hüning 2005, S. 273.

<sup>151</sup> Der Wille ist für Hobbes niemals ‚frei‘, sondern der handlungsentscheidende Trieb.

<sup>152</sup> Ludwig 1998, S. 354.

<sup>153</sup> Vgl. Kersting 1994, S. 92.

(1) Der Begünstigungsvertrag ist nämlich als vorbehaltlose Rechtsabtretung und Autorisation als Selbstentmündigung charakterisiert.<sup>154</sup> 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.“ (L, 204<sup>155</sup>)

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“ (L, 248). Da aber nur Vertragsbruch Ungerechtigkeit bedeutet, der Souverän mit den Untertanen keinen Vertrag eingegangen ist, kann er auch kein Unrecht i.S. einer Ungerechtigkeit begehen (E, 143).

Der privatrechtliche Zustand, den die staatliche Zentralgewalt generieren und garantieren soll, schließt Hobbes zufolge also Rechtsstaatlichkeit (i.S. der konstitutionellen Selbstbindung durch öffentliches Recht) prinzipiell aus: *Die Unterworfenheit unter letztlich absolute Herrschaft ist nach Hobbes der Preis, den die Individuen für den privatautonomen Friedenszustand zu zahlen haben.*<sup>156</sup> Hiermit trifft Hobbes aber, der Unplausibilität seiner Vertragskonstruktion und der Naivität seines Vertrauens in die Interessenidentität von Volk

---

<sup>154</sup> Vgl. L, 137, 139; C, 196, 227, 229.

<sup>155</sup> Vgl. auch Spinoza 2006b, S. 23f. (Anm.) und Kant 1998, S. 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. 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, von der sich zur allgemeinen Gesetzgebung bestimmen könnenden Handlungsmaxime (die Handlungsmaxime ist hier durch die allgemeine Form des Willens, nicht durch einen materialen Gegenstand desselben bestimmt) (vgl. Kant 1998c, S. 75). Das verpflichtende Ich gehört der intelligiblen Welt an, das verpflichtete der empirischen (ebd., S. 89). Hier gründet alle Verpflichtung in der des letzteren Selbsts durch das erstere.

<sup>156</sup> Obwohl Kant öffentliche Kritik an ungerechten Gesetzen für begrenzt möglich erachtet (Kant 1998b, S. 161) und aus logischen Erwägungen für Gewaltenteilung optiert (Kant 1998a, S. 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, S. 440). Auch das Argument eines infiniten Regresses der rechtsstretentscheidenden und rechtsdurchsetzenden Souveräne findet sich bei Kant wieder (vgl. 1998b, S. 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, S. 374f.).



und Souverän zum Trotz, etwas Richtiges, nämlich die 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 m.W. 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“.<sup>157</sup>

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 Zwangsinstantz 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“.<sup>158</sup>

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.<sup>159</sup> 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 Rechtsstaates<sup>160</sup> –, 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 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*.<sup>161</sup> Dieses Problem der inneren „Antinomie von Staatszweck und Staatsmacht“<sup>162</sup> 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

---

<sup>157</sup> Tuschling 1976, S. 77f.

<sup>158</sup> Ebd., S. 60.

<sup>159</sup> Vgl. ebd., S. 81.

<sup>160</sup> Vgl. ebd., S. 79.

<sup>161</sup> Vgl. ebd., S. 78, 80.

<sup>162</sup> Schneider 2003, S. 34.

Identität von Staats- und Privatwohl<sup>163</sup> (E, 160f.; L, 147, 265), wogegen bereits Rousseau eingewandt hat:

„Vergeblich wird ihnen [den Königen] ein politischer Phrasenmacher auseinandersetzen, daß ja die Kraft des Volkes ihre eigene bilde, und es mithin zu ihrem größten Vorteil gereiche, wenn das Volk blühend, zahlreich und fruchtbar sei<sup>164</sup>; sie wissen sehr wohl, daß dies unwahr ist. Ihr persönlicher Vorteil verlangt es, daß das Volk schwach, elend und unvermögend sei, ihnen je Widerstand entgegenzustellen“.<sup>165</sup>

Die souveräne Herrschaftsqualität ist damit Hobbes zufolge nicht nach rechtlichen, sondern nur nach politisch-instrumentellen Kriterien zu beurteilen. Dies zeigt u.a. 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“<sup>166</sup> 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 (C, 205f., L, 171, 255): Dies wird durch die Verteidigung der Bürger gegen äußere und innere Feinde sowie durch die gesetzliche Ermöglichung privatautonomer, gleicher Freiheit zur Vermögens- bzw. Machtakkumulation gewährleistet (C, 206f.).<sup>167</sup> 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 funktionelle 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.<sup>168</sup> In diesem Sinne kann Hobbes' Ansatz als antiobjektivistische (nicht auf vermeintlich objektive Normen zurückgreifende) minimierte ‚Naturrechtstheorie‘ im Humeschen Sinne des Wortes verstanden werden.<sup>169</sup> 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<sup>170</sup>, indem er öffentlichen Meinungspluralismus, die Furcht vor einer nicht vom

---

<sup>163</sup> Die Klagen über Unsicherheit des Besitzes und Verlust der Freiheit unter einer absoluten Herrschaft seien nur Einbildungen von Nachteilen der Untertanen, da Eigentum und privatautonome Rechtssphäre unabhängig vom Staat gar nicht existieren könnten (E, 160f.).

<sup>164</sup> Gemeint ist Hobbes' L, 147.

<sup>165</sup> Rousseau 2005, S. 132.

<sup>166</sup> Kersting 1994, S. 95. Vgl. auch Tuschling 1978, S. 233. Er verwendet hier die Formulierung der „Pflichten“ des Souveräns, „die keine Rechtspflichten sind“, sondern systemische Erfordernisse.

<sup>167</sup> Vgl. dagegen Aristoteles' Staatszweckbestimmung in seiner Politik, 1280b: „Es ist nun offenkundig, daß der Staat nicht eine Gemeinschaft des Ortes darstellt und nicht da ist, um sich nicht gegenseitig Unrecht zu tun und der Warenübermittlung wegen. Vielmehr muß das alles zwar vorhanden sein, wenn es einen Staat geben soll, doch handelt es sich noch nicht um einen Staat, wenn das alles vorhanden ist; vielmehr bedeutet dieser erst die Gemeinschaft des guten Lebens sowohl für die Häuser und für die Geschlechter um eines vollendeten und selbstgenügsamen Lebens willen“. Vgl. auch, in Anlehnung an Aristoteles, Thomas v. Aquin in seinem Werk ‚Über die Herrschaft der Fürsten‘ (2004, S. 53f.).

<sup>168</sup> Vgl. dagegen Hans Kelsens rechtspositivistische Maxime, der zufolge „jeder beliebige Inhalt [...] Recht sein“ kann (Kelsen 2008, S. 74).

<sup>169</sup> Hume spricht von einer „Erfindung des Naturrechtes“ (2007, S. 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, S. 227, 233.

<sup>170</sup> 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

Souverän definierten, unsichtbaren Macht, Gewaltenteilung oder das free-riding indirekter Gewalten zulässt (L, 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“,<sup>171</sup> 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“,<sup>172</sup> was durch den Hinweis auf die materielle Abhängigkeit der staatlichen Maßnahmen von einem gelingenden Akkumulationsprozess angedeutet wird.<sup>173</sup>

Die 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“. <sup>174</sup> Überpositiv sind diese Bestimmungen also, weil sie „nichteliminierbare Bestandteile“<sup>175</sup> 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 Grundverhältnis, seiner Garantie als allgemeiner Form der Vergesellschaftung und als oberstem rechtlichen Schutzgut der Gesellschaft übereinstimmt“.<sup>176</sup>

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“ (L, 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 (C, 229, 249). Nur eine als universelle deklarierte partikulare Vernunft (E, 209) kann entscheiden und den Kriegszustand beenden. Diese ist zwar auf die wahre Wissenschaft angewiesen (L, 200, 256, 261), darauf,

---

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 einen Ding zu machen, das Gras frißt!“ (Spinoza 2006a, S. 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 den Untertanen (2006b, S. 241). Spinoza führt allerdings in seinem ‚Politischen Traktat‘ dann doch eine Gewaltenteilungslehre ein (Vgl. 2006a, S. 51, 64, 68, 70, 73, 82).

<sup>171</sup> Tuschling 1976, S. 78.

<sup>172</sup> Ebd., S. 48.

<sup>173</sup> Vgl. ebd., S. 79f.

<sup>174</sup> Ebd., S. 94.

<sup>175</sup> Ebd., S. 95.

<sup>176</sup> Tuschling 1976, S. 95.

dass „Vernunftsprinzipien ausfindig gemacht werden, um ihre Verfassung dauerhaft zu machen“ (L, 256). Ja, der Kriegszustand resultiert lediglich aus der Kombination der unveränderlichen menschlichen Natur mit moralphilosophischer Unkenntnis der friedensstiftenden Prinzipien<sup>177</sup> (L, 162; Corp., 21ff.<sup>178</sup>). 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.; Corp., 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“ (E, 55). Das, was alle Menschen „aus ihrer eigenen Erfahrung [von sich selbst] wissen können“ (E, 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 (E, 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“ (E, 204) der künftigen Multiplikatoren an den Universitäten<sup>179</sup> geschehen. Inhaltlich kann der Kontraktualismus zum Frieden beitragen, indem er die Ursachen der Bürgerkriege aufspürt<sup>180</sup> und durch Lehre der wahren Ursachen des Friedens und der Zivilisation Präventivmaßnahmen beispielsweise gegen die sechs Arten der Rechtsanmaßung der Untertanen gegenüber dem Souverän (E, 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“ (L, 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 (L, 162, C, 61, Corp., 5), weil sie allein die Prinzipien aufgedeckt habe, die menschliche Kultur überhaupt ermöglicht, und der Selbstbescheidung bis hin zur Selbstaufgabe, weil sie unter

<sup>177</sup> 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“ (L, 525).

<sup>178</sup> „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“ (Corp., 21f.).

<sup>179</sup> 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“ (ebd., 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. ebd., 65) und so den Frieden herbeiführen und sichern.

<sup>180</sup> Hobbes nennt drei Komplexe: Unzufriedenheit der Untertanen, Rechtsanmaßung der Untertanen und Hoffnung von Aufrührern auf den Erfolg ihrer Bestrebungen (E, 190-197).

dem Vorbehalt ihrer eigenen absoluten Souveränitätslehre steht und es ihr nicht zusteht, die Wahrheits- und Auslegungskompetenzen eines bestehenden Souveräns (C, 287) (die soweit geht, dass der Staat darüber zu befinden hat, wer als Mensch zu gelten hat, ebd. sowie E, 210) zu kritisieren, allenfalls sie selbst zum Faktor von Konflikt und Auflösung des Staates mutierte.<sup>181</sup> Daher muss nicht nur mit Geismann zwischen dem „Erkenntnisstatus und dem (Natur-) Rechtsstatus“<sup>182</sup> der Vernunft unterschieden werden,<sup>183</sup> 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 einem reinen Rechtspositivismus, 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“.<sup>184</sup> 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 Hobbes’ wert ist und ob er sich faktisch von einem Rechtspositivismus unterscheidet. Otfried Höffe hat dennoch recht mit seiner Behauptung, man finde bei Hobbes durchaus eine dreidimensionale, keineswegs positivistische 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 letztendlich auf das Wollen, die Anerkennung bzw. den Nutzen derselben – die wechselseitige Freiheitseinräumung durch wechselseitige Freiheitsbeschränkung.<sup>185</sup> Dennoch, so Höffe, dienen die Autorisierung und ihr Zweck in der Hobbesschen Konstruktion lediglich der Legitimierung und „Ermächtigung einer Zwangsinstitution, aber nicht ihrer Beschränkung“.<sup>186</sup>

---

<sup>181</sup> Vgl. dazu F.O. Wolf 1969, S. 110; Höffe 1996, S. 252 sowie Ludwig 1998, S. 385: „der *Leviathan* erlaubt es dem *Leviathan*, den *Leviathan* zu verbieten“.

<sup>182</sup> Geismann 1997, S. 13.

<sup>183</sup> 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.

<sup>184</sup> Vgl. Höffe 1996, S. 254f.

<sup>185</sup> Vgl. Höffe 2002, S. 134f.

<sup>186</sup> Ebd., S. 135.

### c) Glaubensvorbehalt und göttliche Herrschaftslimitation?

Für den totalitären Staatsdenker Carl Schmitt besteht Hobbes' Aktualität vornehmlich „im Kampf gegen alle Arten der indirekten Gewalt“,<sup>187</sup> deren Wirken Schmitt antisemitisch als Zersetzung des Staates durch jüdische Intellektuelle artikuliert,<sup>188</sup> zugunsten der Staatseinheit, die auf den einheitlichen, grundlosen Willen des Souveräns rückbezogen sei. Doch habe Hobbes selbst den vermeintlich von den Juden ausgenutzten<sup>189</sup> staatszersetzenden Impuls gegeben, indem er die These des Glaubensvorbehalts gegenüber staatlicher Propaganda formuliert habe.<sup>190</sup>

Kersting<sup>191</sup> 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 wird behauptet, der Glaubensvorbehalt nehme zugleich „ein wesentliches Element des Liberalismus vorweg“<sup>192</sup>, 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),<sup>193</sup> 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“<sup>194</sup> bezeichnet wird, die einer „ideologisch vermittelten Integrationspolitik“ entgegengesetzt sei. Wie sich beide aber de facto unterscheiden sollen, bleibt ein Geheimnis. 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“.<sup>195</sup> Die gesamte Anlange der Philosophie Hobbes' ziele auf das Konstrukt der erst durch den staatlichen Schrecken integrierten Individuen ab. „Die Leidenschaft, auf die man zählen kann, ist die Furcht“, so Hobbes (L, 108, auch 228) – aber, so ließe sich mit Peter Schröder ergänzen, Furcht (vor der staatlichen Zwangsgewalt) gekoppelt mit Zensur (C, 136) und Überzeugungsarbeit (C, 209): Hegemonie gepanzert mit Zwang. Hobbes, so Schröder, habe erkannt, dass es mit dem unmittelbar unkontrollierbaren Gewissen der Menschen eine prinzipielle Grenze souveräner Gewalt gebe<sup>196</sup> – 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.<sup>197</sup> 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:

---

<sup>187</sup> Schmitt 2003, S. 131; vgl. C, 212.

<sup>188</sup> Schmitt 2003, S. 108.

<sup>189</sup> Ebd., S. 92f.

<sup>190</sup> Vgl. ebd., S. 118.

<sup>191</sup> Ebenso Weiß 1980, S. 223f.

<sup>192</sup> Kersting 1994, S. 99.

<sup>193</sup> 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.

<sup>194</sup> Ebd.

<sup>195</sup> Schneider 2003, S. 137. Vgl. die ähnliche Diagnose bei Wolf 1969, S. 104f., der von einer „totalitären Konstruktion“ auf Grundlage individualistischer Prämissen spricht.

<sup>196</sup> Vgl. Schröder 2005, S. 189f.

<sup>197</sup> Vgl. ebd., S. 188.

„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 einzupfropfen. 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“ (C, 209).

Zu diesem Zweck, nicht aufgrund aufklärerischer Intentionen, kritisiert Hobbes auch den Aberglauben im (katholischen) Christentum, die Macht des Klerus 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.<sup>198</sup> 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,<sup>199</sup> das den Souverän als durch Gott verpflichtete Instanz begreife<sup>200</sup>. 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 L, 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“ (L, 271). Dies klingt nach einer klassischen christlich-naturrechtlichen Herrschaftslimitation<sup>201</sup>: 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, vermittels der den Menschen durch Gott eingepflanzten 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 (C, 249f.).<sup>202</sup> 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 den Herrn, Jesu Aufforderung, seine Feinde zu erschlagen) (C, 284f.). Verboten sei nur ungerechte Tötung und ungerechte Aneignung. Was aber gerecht

<sup>198</sup> Vgl. auch Großheim 1996, S. 300 sowie Strauss (2001, S. 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“.

<sup>199</sup> Vgl. A.E. Taylor 1996, S. 174.

<sup>200</sup> Vgl. ebd., S. 167, 172.

<sup>201</sup> Vgl. Th.v.Aquin, Summe der Theologie III/104. 5 (1985c, S. 429, 431).

<sup>202</sup> Vgl. auch Tuschling (1978, S. 227), der darauf hinweist, dass die Geltung des göttlichen Gesetzes der Natur ‚in foro interno‘ im Naturzustand identisch mit dem Kriegszustand ist.

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“ (C, 285).

Die Propheten zeichnen sich durch ein unmittelbares, göttlich verursachtes Offenbarungserlebnis aus, sagen künftige Ereignisse voraus und sind Wundertätige (C, 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 (L, 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 (L, 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 (L, 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 (L, 286f., 331). Auch sind die Worte und Weissagungen der Propheten oft unklar formuliert und damit wiederum entweder nicht widerlegbar oder bedürfen wieder der Auslegung. Daraus folgt, dass niemand verpflichtet ist, einem selbsternannten Propheten zu glauben und dessen Aussagen vielmehr mittels seiner „natürliche[n] Vernunft“ (L, 332) prüfen muss. Aus all dem folgt, dass dem Staat, der durch die Gesetze Gottes gebunden ist, die Auslegungskompetenz dafür zufällt, was als Gesetz Gottes zu gelten hat<sup>203</sup> 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“ (L, 221). Die Souveränitätsbeschränkung durch Gottes Gesetz der Natur erweist sich daher als „bedeutungslos“.<sup>204</sup>

Zwar spielt Gott in Hobbes' System die klassische Rolle der ersten Ursache (L, 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 (L, 80f.). Für die Anthropologie und Politik Hobbes' spielt Gott nicht die geringste positive Rolle, worauf Ulrich Weiß aufmerksam macht<sup>205</sup>. Für sie genügen die ‚zweiten Ursachen‘, und da die Qualitäten Gottes unbegreiflich und unvorstellbar sind (L, 23,<sup>206</sup> Corp., 71), 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

---

<sup>203</sup> Ähnlich argumentiert auch Spinoza 2006b, S. 246f.

<sup>204</sup> Strauss 2001a, S. 87.

<sup>205</sup> Vgl. Weiß 1980, S. 37-40.

<sup>206</sup> „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 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. Corp., 23): „Daher schließt die Philosophie die Theologie von sich aus“ (ebd.).



christliche Religion<sup>207</sup> 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 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.<sup>208</sup> 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“, <sup>209</sup> 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“?<sup>210</sup>

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).<sup>211</sup> Diese Willen sind

---

<sup>207</sup> 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 (L, 497ff.)) existiert eine Priestertrugtheorie, in der bestimmte religiöse Vorstellungen als Mittel zur Erlangung weltlicher Herrschaft seitens des Papstes über die säkularen Staaten entlarvt werden (L, 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 (C, 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.

<sup>208</sup> Weiß 1980, S. 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., S. 256) der Ausweitung der Hobbesschen Kritik vom ‚Aberglauben‘ auf den christlichen Glauben ins Feld zu führen trachtet.

<sup>209</sup> MEW 3, S. 304.

<sup>210</sup> Ebd., S. 311.

<sup>211</sup> 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

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 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.<sup>212</sup> Dies stellt aber nicht nur einen politischen<sup>213</sup> und legitimationstheoretischen Mangel dar, sondern liefert auch Einsichten in die tatsächliche Dialektik von Macht und Recht in der bürgerlichen Gesellschaft: Die Mittel der Realisierung privatautonomer Freiheit sind stets auch die Gefährdungsquelle derselben – der Leviathan ist und bleibt schließlich ein *Ungeheuer*.

---

Machtrecht abdiziert haben. Dieser Willensinhalt war aber Sicherheit und Friede, Abschaffung des *bellum omnium contra omnes*“ Bloch 1983, S. 62) (Herv. von mir, I.E.).

<sup>212</sup> 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, S. 386-396). Grundprämissen sind freilich die Vorzugswürdigkeit *jeder* staatlichen Ordnung vor dem Naturzustand und die Reformierbarkeit eines *jeden* Staates.

<sup>213</sup> Tuschling (1978, S. 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 zum Zweck der Bindung der Staatsgewalt an den Staatszweck erwiesen.

## Literatur

- E: Hobbes, Thomas (1976) [engl. 1640]: Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen (Elements of Law). Darmstadt.
- C: Ders. (1994) [lat. 1642/47]: Vom Bürger (De Cive), 3. Aufl. Hamburg.
- L: Ders. (1999) [engl. 1651]: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, 9. Aufl. Frankfurt/M.
- Corp.: Ders. (1997) [lat. 1655]: Elemente der Philosophie. Erste Abteilung. Der Körper (De Corpore). Hamburg.
- H: Ders. (1994) [lat. 1658]: Vom Menschen (De Homine), 3. Aufl. Hamburg.
- B: Ders. (1991): [1665-1668]: Behemoth oder Das Lange Parlament. Frankfurt/M.
- Aquin, Thomas von (1985a) [1265-1273]: Summe der Theologie, Bd. 1: Gott und Schöpfung, 3. Aufl. Stuttgart.
- Ders. (1985b): Summe der Theologie. Bd. 2: Die sittliche Weltordnung, 3. Aufl. Stuttgart.
- Ders. (1985c): Summe der Theologie. Bd. 3: Der Mensch und das Heil, 3. Aufl. Stuttgart.
- 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) [amerik. 1958]: Vita activa oder Vom tätigen Leben. 6. Aufl. München.
- Aristoteles (1989): Politik. Schriften zur Staatstheorie. Stuttgart.
- Ders. (1991): Nikomachische Ethik. 4. Aufl. München.
- 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.
- 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 (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.
- 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.

- Hume, David (2007) [1739]: 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.
- Kant, Immanuel (1998a) [1797/98]: Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. 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.
- 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. (2007): Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Paderborn.
- Klenner, Hermann (2001): Gesellschaftsvertrag. In: W.F. Haug (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Bd. 5. Hamburg.
- Locke, John (1998) [1689]: Zwei Abhandlungen über die Regierung. 7. Aufl. Frankfurt/M.
- 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.
- Marx, Karl (1961): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW 1. 4. Aufl. Berlin.
- Ders. (1983): Thesen über Feuerbach. In: MEW 3. 8. Aufl. Berlin. S. 5-7/533-535.
- Ders. (1993): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Band: Der Produktionsprozess des Kapitals = MEW 23. 18. Aufl. Berlin.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1983): 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.
- 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.
- Reichelt, Helmut (2008): Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik. Hamburg.
- Rousseau, Jean-Jacques (2005) [1762]: Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes. Frankfurt/M.
- 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.
- 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.
- Schneider, Thomas (2003): Thomas Hobbes' *Leviathan*. Zur Logik des politischen Körpers. Springe.
- 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.
- 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, A.E. (1996) [1938]: Eine naturrechtliche Interpretation der politischen Philosophie Hobbes'. In: W. Kersting (Hg.): Klassiker Auslegen: Thomas Hobbes Leviathan. Berlin.
- 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.
- Weiß, Ulrich (1980): Das philosophische System von Thomas Hobbes. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Wolf, Frieder Otto (1969): Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes. Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit. Stuttgart – Bad Cannstatt.