

## Thomas Hobbes und der moderne Staat

In Thomas Hobbes hat sich der moderne Staatsgedanke erstmals in seiner ganzen Schärfe ausgeprägt – viel stärker und konsequenter als bei noch halb-mittelalterlichen Autoren wie Machiavelli, Bodin und Pufendorf. In seinem Werk spiegelt sich, höchst eindrucksvoll, der Weg der Staatsidee von einer noch am Rande stehenden, angefochtenen und abgelehnten Theorie zu einem beherrschenden, ja alleinherrschenden Thema der politischen Literaten. Für den heutigen Betrachter ist es faszinierend, den Aufstieg dieser Idee bei Hobbes zu verfolgen – doppelt faszinierend, weil das, was damals als kühne Ausfahrt begann, heute in eine Phase der Stagnation, des Zweifels und der Anfechtung getreten ist. Gilt doch der moderne Staat – ja der Staat schlechthin – heute für viele als eine „im Abstieg begriffene Kategorie“ (J. H. Kaiser). Hobbes, seines Verkünders, Gestalt und Größe ist damit im Begriff, historisch zu werden.

### I.

#### *Das Leben*

Das Leben des Thomas Hobbes of Malmesbury<sup>1</sup> erstreckt sich über 91 Jahre, von 1588, dem Jahr des Armada-Angriffs auf England, bis 1679. Die Mutter, so berichtet er selbst, sei vorzeitig mit dem Knaben niedergekommen, erschreckt über die Gerüchte, die von der Anfahrt der ungeheuren spanischen Flotte erzählten. „Und eine solche Furcht empfing da meine Mutter, daß sie zwei Kinder gebar, mich und die Furcht.“<sup>2</sup> Mit seinen Jugendjahren reicht Hobbes noch in das Elisabethanische Zeitalter hinein: die Königin stirbt, als er ungefähr 15 Jahre alt ist. Die Geburtsdaten *Bacons* und *Shakespeares* liegen ungefähr ein Vierteljahrhundert vor dem des Hobbes; Entfaltung und Reife beider fällt noch in seine Mannesjahre. Das lange Leben des Hobbes umschließt die kürzeren Lebensjahre seiner philosophischen Zeitgenossen *Descartes* und *Pascal*; *Newton* und *Leibniz*, 1643 und 1646 geboren, haben noch in seiner Lebenszeit ihre ersten großen Werke veröffentlicht. Unter denen, die Hobbes

<sup>1</sup> Die Werke sind – im allgemeinen ohne Seitenangaben, jedoch nach der von Hobbes gegebenen Kapitel- und Abschnittsgliederung – zitiert nach der Gesamtausgabe von William Molesworth (London 1839–1845).

<sup>2</sup> T. Hobbes *Malmesburiensis Vita*, Opera Latina (= OL) I, LXXXV sqq. (LXXXVI).

kannten und schätzten, finden wir die französischen Naturforscher *Mersenne* und *Gassendi*, den englischen Staatsmann und Grotius-Gegner *John Selden* und *Samuel Pufendorf*<sup>3</sup>. Viel größer aber als die Zahl der Bewunderer war die Zahl derer, die gegen Hobbes schrieben: über dreißig Werke werden in dem *Vitae Hobbianae Auctarium*, einer Ergänzung zur Vita des Hobbes genannt, jene Autoren nicht eingeschlossen, die in ihren Werken gegen ihn polemisierten<sup>4</sup>.

Hobbes, der zweite Sohn eines Predigers, lernte mit vier Jahren lesen, schreiben und rechnen; mit sechs begann er Latein und Griechisch zu lernen. Nach der Weiterbildung in einer privaten Schule bezog er, etwa 15jährig, die Universität in Oxford, lebte fünf Jahre als Scholar und wurde in puritanischem Geist erzogen. 1607 legte er die Prüfung als *Baccalaureus artium* ab und erlangte damit das Recht, über jedes Buch der Logik Vorlesungen zu halten, was er, kaum 20jährig, auch mit Erfolg tat. Nach dem Abschluß seiner Studien wurde er Hauslehrer des zum Herzog geadelten Barons Cavendish of Hardwicke. Der Herzogssohn und der junge Hobbes wurden Freunde; gemeinsam gingen sie auf die *grand tour*, die europäische Reise, die damals die Adelserziehung abschloß, und verbrachten fast drei Jahre in Frankreich und Italien. Nach der Heimkehr blieb Hobbes als Privatsekretär in den Diensten der Familie, die ihm reichlich Zeit zu Forschungen ließ. Womit er sich in seinen Lehr- und Wanderjahren im einzelnen beschäftigt hat, wissen wir nur in Andeutungen; einige Zeilen seiner Autobiographie sprechen von Schwierigkeiten, die er mit der alten Logik und Physik hatte, die ihm doch später nie mehr aus dem Kopf gegangen sei. Sicher ist, daß er sich schon in dieser Zeit von der überlieferten Philosophie abwandte und sich in die antiken Dichter und vor allem die Historiker zu vertiefen begann: im Umgang mit ihnen erwarb er sich eine reiche und präzise Sprachkunst, der es, wie er sagt, nie um große Worte, sondern um den angemessenen und kraftvollen Ausdruck des Gedankens zu tun war. Krönung der Arbeit dieser Jahre war eine Übersetzung des Thukydides, die noch heute in der englischen Literatur einen geachteten Platz einnimmt<sup>5</sup>. Gleichzeitig nahm Hobbes durch seine Verbindung mit einer der ersten Familien des Landes an den politischen Geschicken Englands teil; er schloß Bekanntschaft mit führenden Persönlichkeiten seiner Zeit, darunter dem früheren Lordkanzler *Baco von Verulam*, von dem er einige Schriften ins Lateinische übersetzte<sup>6</sup>.

Die ersten vierzig Lebensjahre von Thomas Hobbes unterscheiden sich kaum von der Biographie eines begabten jungen Mannes seiner Zeit. Aus bürgerlichem Hause stammend, in Oxford in der scholastischen Gelehrsamkeit der Zeit geübt, durch Beziehungen zu einer adeligen Familie in Verbindung mit den führenden Gesellschaftsschichten des Landes gebracht, Welterfahrung sammelnd auf Reisen mit einem herzoglichen Freund – das ist der fast typische Lebensgang, wie ihn wohl noch viele bürger-

<sup>3</sup> *Vitae Hobbianae Auctarium*, *Amicorum Elenchus* (OL LXII sqq.).

<sup>4</sup> OL LXIX sqq.

<sup>5</sup> *The English Works* (= EW), vol. VIII, IX.

<sup>6</sup> Hierzu Ferdinand Toennies, *Hobbes. Leben und Lehre* (Stuttgart 1896) 7 f.

liche Gelehrte vor und nach Hobbes aufzuweisen hatten. In den mittleren Lebensjahren, von 1628 bis 1660, also bis zum Ende der Cromwellschen Republik, ändert sich das plötzlich. Hobbes' Lebensschicksal gerät in eine dramatische und gefährliche Bewegung. Er wird verstrickt in die politischen Revolutionen seiner Zeit, nimmt Stellung, muß aus England fliehen, kehrt zurück, versöhnt sich mit dem Protektorat, dann mit dem restaurierten Königtum; zugleich aber findet er in diesen Jahren das große wissenschaftliche Thema seines Lebens: Moral und Politik, das Verhältnis von Staat und geistlicher Gewalt, das Handeln des Staatsmannes und die Gesetzmäßigkeiten des öffentlichen Lebens – das alles will er untersuchen und auf seine Gründe zurückführen, *more geometrico* darstellen und demonstrieren; unter stetiger Bedrohung, oft verfolgt, nie in gesicherter Ruhe, arbeitet er an diesem Plan.

Einen entscheidenden Einfluß hat dabei das Studium des Thukydides auf ihn ausgeübt. Es führte ihn zu den Schriften der Moralisten und Politiker hin, vor allem zu Aristoteles und Cicero, aber auch zu den mittelalterlichen Autoren. Der Eindruck, den diese Schriften auf ihn machten, war freilich negativ: sie schienen ihm, verglichen mit den Historikern, allzu allgemein, erfahrungsfern, moralisierend; außerdem widersprachen sie einander. Es kann sein, daß Hobbes' kritische Stellungnahme beeinflusst wurde von seiner ersten Berührung mit dem naturwissenschaftlichen Empirismus der Zeit. Eine Bemerkung in seiner *Vita* deutet das an. Hobbes erzählt, wie in einer Gesellschaft von Gelehrten gleichsam spöttisch (quasi per contemptum) die Frage aufgeworfen wurde, was eigentlich Wahrnehmung sei. Niemand wußte Antwort zu geben, und Hobbes wunderte sich, daß Menschen, die als Philosophen hochmütig auf andere herabsahen, nicht wußten, was ihre eigenen fünf Sinne seien.

Seither dachte er oft über die Ursache der Wahrnehmung nach und kam von ungefähr auf den Gedanken: wenn die körperlichen Dinge und ihre Teile alle in Ruhe wären, oder immer durch ähnliche Bewegungen bewegt würden, so müsse aller Unterschied der Dinge und folglich alle Wahrnehmung aufgehoben werden; darum müsse die Ursache aller Dinge in Verschiedenheit der Bewegungen gesucht werden. Und dies wurde sein erster Grundsatz; dann erst wurde er, um die Verschiedenheiten und Verhältnisse der Bewegungen zu erkennen, auf die Geometrie hingeführt<sup>7</sup>.

Zu betonen ist, daß Hobbes sich nicht für den Gegenstand der Mathematik oder Geometrie interessierte, sondern für die Methode. Warum, so fragt er in den *Elements of Law*, kommt das logische Denken auf dem Gebiet der Naturwissenschaft zu so bedeutenden Ergebnissen? Seine Antwort lautet: weil es nicht mit Menschen und menschlichen Interessen zu tun hat. Untersucht man statt Linien und Figuren lebende Menschen und ihre Handlungen, so ändert sich alles, die Leidenschaften kommen ins Spiel, das reine Denken wird getrübt. Man muß also eine Methode anwenden, gegen welche Leidenschaften und Affekte nichts vermögen. Das ist die mathematische Methode. Es

<sup>7</sup> Vita; OL I, XX sq.; Toennies 13 f.

gilt an Ethik, Politik und Naturrecht wie an mathematische Probleme heranzugehen; dann werden die Widersprüche, die in den traditionellen Lehren alles verdunkeln, verschwinden, und die Wissenschaft wird sich dieses Bezirks bald ebenso erfolgreich bemächtigt haben, wie sich Geometrie und Mathematik des Raumes und der Bewegung bemächtigt haben<sup>8</sup>.

Wieweit dieses Programm, das in der Geschichte der Ethik und Politik ebenso revolutionierend wirken sollte wie das Vorgehen *Descartes'* in der theoretischen Philosophie, im einzelnen von den naturwissenschaftlichen Erfahrungen und Entdeckungen der Zeit beeinflusst wurde, ist eine bis heute nicht völlig befriedigend geklärte Frage<sup>9</sup>. Sicher ist, daß Hobbes seit seinem ersten Pariser Aufenthalt in enger Fühlung mit naturwissenschaftlichen Denkern seiner Zeit, mit *Mersenne*, *Gassendi*, *Descartes* und anderen gestanden ist. Eine nicht ganz sichere Überlieferung will wissen, daß er den Gedanken, die Ethik und Politik *more geometrico* zu behandeln, von *Galilei* empfangen habe<sup>10</sup>. In der Tat ist der mathematische Teil seiner Staatslehre ein Versuch, galileische Methoden des Messens und der geometrischen Demonstration auf das politische Leben anzuwenden: die naturwissenschaftliche Empirie wird zum methodischen Maßstab für die Erkenntnis der Menschenwelt. Aber neben dem naturwissenschaftlichen Systematisierungswillen steht bei Hobbes ein empfindliches Sensorium für Zeitereignisse und eine reiche politische Erfahrung. Hat er doch, in ständigem Umgang mit Politikern, Diplomaten, Wissenschaftlern lebend, reisend, schreibend, lesend, Erlebnisse verarbeitend, in England wie in Frankreich die entscheidende revolutionäre Periode miterlebt, die zur Überwindung des mittelalterlich-feudalen Staatsgedankens führte: in England die Herrschaft der Stuartkönige und Cromwells; in Frankreich die Zeit Richelieus und Mazarins und die ersten Jahre Ludwigs XIV.

Kehren wir zu seinem Leben zurück. Hobbes' Eintreten für die Souveränität des Königs im Kurzen Parlament von 1640 zwang ihn zur Flucht nach Paris, als das Lange Parlament Miene machte, gegen diejenigen vorzugehen, die die Rechte des Königs verteidigt hatten<sup>11</sup>. Im Exil in Paris lebte er elf Jahre, im großen und ganzen frei von materiellen Sorgen und in einer Stadt, die damals den Mittelpunkt der Künste und Wissenschaften bildete, aber nie völlig frei von politischer Bedrohung.

<sup>8</sup> *The Elements of Law, Natural and Politic*, ed. F. Toennies (London 1889, <sup>2</sup>Edinburgh 1928) Ep. ded.

<sup>9</sup> Frithjof Brandt, *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature* (London 1928); Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* (Paris 1953) 55 ff.; vgl. auch Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen 1932) 339.

<sup>10</sup> Sicher ist, daß Hobbes Galilei auf seiner Italienreise besucht hat; siehe Toennies 17.

<sup>11</sup> Dies hatte Hobbes mit seinen – erstmals von Toennies edierten – „*Elements of Law*“ (siehe Anm. 8) getan. Sein eigener Bericht darüber: *Consideration upon the reputation . . . of Thomas Hobbes*; EW IV, 413 ff. (414 f.); eine Parallelstelle des – gleichfalls von Toennies edierten – „*Behemoth*“ (London 1889, S. 36) bemerkt mit Bitterkeit, daß der König seine Verteidiger nicht beschützte. „Hobbes meinte ohne Zweifel schon damals, die Konsequenz aus seiner später mit Nachdruck vertretenen *Maxime* zu ziehen, daß im Augenblicke, wo die persönliche Sicherheit aufhöre, jedes Band der Verpflichtung gelöst sei“ (Toennies, Hobbes, 23).

1642 veröffentlichte er in winziger Auflage seine Schrift *De cive*, die ihm sogleich europäische Berühmtheit eintrug. Es verfolgte von Paris aus aufmerksam die Zuspitzung der englischen Verhältnisse und den Ausbruch des Bürgerkriegs: den Aufstieg Cromwells und das Hervortreten des demokratischen Puritanismus als der bewegenden Kraft der Revolution hat er früh in seiner Bedeutung erkannt. Schon 1645, als der Prinz von Wales an seinem improvisierten Hof in Saint Germain die treugebliebenen Royalisten um sich sammelte, war Hobbes überzeugt, daß die Sache des Parlaments siegen werde. Er hat sich deshalb – obwohl er vorübergehend Erzieher des Prinzen wurde<sup>12</sup> – nie fest an die königliche Familie gebunden<sup>13</sup>. Der Prozeß gegen König Karl I. und seine Hinrichtung 1649 bildeten den entscheidenden Anstoß für Hobbes, die Rückkehr nach England vorzubereiten. Mit diesem Gedanken schrieb er den *Leviathan*, die große Kritik der Kirche und der theokratischen Rechts- und Staatslehre, in englischer Sprache für englische Leser (1651). Die darin enthaltenen heftigen Angriffe auf die Geistlichkeit zerstörten das bisher noch gute Verhältnis zum englischen Hof in Paris. Hobbes wurde dadurch des Schutzes beraubt, den er als Anhänger des Königs im Exil bisher genossen hatte. Der Gefahr einer Anklage von seiten der französischen Justiz, die vor allem von der Geistlichkeit betrieben wurde, konnte er sich nur durch erneute Flucht entziehen. In einer mühsamen Reise mitten im Winter 1651/52 kehrte er in das vom Bürgerkrieg verwüstete England zurück.

Der letzte Lebensabschnitt des Hobbes in London von 1652 bis 1679 war ruhiger als die Pariser Jahre; freilich lebte er jetzt auch abgekehrt von der Tagespolitik und hielt Distanz von den politischen Gewalten. In seinen letzten Lebensjahren erlebte Hobbes den Tod Cromwells, die Abdankung seines Sohnes, die Wiederherstellung des Königtums und die Rückkehr des Stuartkönigs aus dem Exil. Als Karl II. 1660 feierlich in London einzog, sah er, wie berichtet wird, seinen ehemaligen Geometrielehrer an einem Tor stehen; der König nahm den Hut ab, ließ den Greis herankommen und bot ihm die Hand zum Kuß<sup>14</sup>. Hobbes hat von der restaurierten Monarchie manche Zeichen der Anerkennung bekommen, viele beriefen sich jetzt auf seine Lehren, die monarchistisch umgedeutet wurden; nur der erbitterte Widerstand der Geistlichkeit verstummte bis zu seinem Lebensende nie. Am 4. Dezember 1679 starb Hobbes; seine Gönner errichteten ihm ein Grab, auf dessen Gedenkstein die Worte stehen: „Vir probus et fama eruditionis domi forisque bene cognitus. – Ein rechtschaffener Mann, und durch gelehrten Ruhm daheim und in der Fremde wohlbekannt.“<sup>15</sup> In der öffentlichen Meinung wurde Hobbes sehr bald das, was er zwei Jahrhunderte bleiben sollte:

<sup>12</sup> Freilich nur in Mathematik und Geometrie, wie er gegenüber Freunden hervorhob; er weigerte sich auch, auf den Titel von „De cive“ drucken zu lassen „Lehrer des Prinzen von Wales“.

<sup>13</sup> Hobbes trat für die Stärkung des Staates und seiner Staatsräson ein, nicht für den König – oder doch nur insofern für den König, als dieser in den damaligen Verhältnissen der natürliche Sitz der Staatssouveränität war; vgl. die Vorrede zur zweiten Auflage von „De cive“ (1646).

<sup>14</sup> Vitae Hobbianae Auctarium, OL I, XXXIX.

<sup>15</sup> Toennies 65.

der Theoretiker der absoluten Monarchie und der Vater des Atheismus in England. Seine Werke waren schon zu Lebzeiten auf den Index der römischen Kirche gesetzt worden; drei Jahre nach seinem Tod erließ die Universität Oxford ein Dekret, in dem die Hobbessche Lehre von der Volkssouveränität und die Lehre von der Selbsterhaltung als dem fundamentalen Gesetz der Natur verworfen wurde. „De cive“ und der „Leviathan“ wurden in feierlicher Zeremonie verbrannt, und die Studenten tanzten um den Scheiterhaufen.

## II.

### *Das Werk*

Die politischen Schriften des Hobbes füllen den ganzen Horizont seines philosophischen Denkens aus: wären sie verloren, so wüßten wir kaum etwas von ihm; denn seine physikalischen Schriften, seine Optik und Mechanik<sup>16</sup> haben kaum selbständigen Wert. Daher sollen im folgenden nur die politischen Schriften behandelt werden, die übrigen lediglich insoweit, als sie zum Verständnis der Hauptwerke nötig sind. Bei einer Darstellung des Werkes treten vier Aspekte auf, denen hier in Kürze nachgegangen werden soll: 1. Methode, 2. Anthropologische Grundlagen, 3. Rechtslehre, 4. Staatsbegriff.

### Methode

Hobbes lebte in einer Epoche, in der Philosophie fast gleichbedeutend geworden war mit Naturwissenschaft und in der nahezu alle theoretischen Bereiche des Denkens, Logik, Physik, Metaphysik, von naturwissenschaftlich geschulten Denkern – *Galilei, Bacon, Descartes, Mersenne* – neu behandelt, kritisch analysiert und umgestaltet wurden. Die Auflösung der scholastischen Astronomie, Physik und Physiologie und die Neubegründung der philosophischen Disziplinen durch mathematische Methoden, Messung und empirische Demonstration war der philosophische Grundvorgang der Zeit. Er war nicht gegen die Philosophie gerichtet. Man wollte diese vielmehr neubegründen – wie man meinte auf tragfähigerem Fundament. Die großen Naturwissenschaftler der Zeit hatten keineswegs das Gefühl, in Opposition zum philosophischen Denken zu stehen, sie fühlten sich durchaus als Philosophen, wie denn überhaupt der moderne Gegensatz von Philosophie und empirischer Einzelwissenschaft hier noch keineswegs vorausgesetzt werden darf<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Immerhin füllen die naturwissenschaftlichen Schriften mehrere Bände der lateinischen Hobbes-Ausgabe!

<sup>17</sup> Cassirer, Philosophie der Aufklärung, 48 ff.

Die neugefundene Methode des Messens, der mathematisch-geometrischen Demonstration, in der Sprache der Zeit des *mos geometricus* erwies sich als ein heuristisches Prinzip von solcher Kraft und Tragfähigkeit, daß der Gedanke nahelag, es auch auf die Erkenntnis der Menschenwelt und damit auf die Gebiete der Ethik und Politik anzuwenden. Das führte bei Hobbes zunächst zu einer kritischen Auflösung der traditionellen Erkenntnistheorie. In einer literarischen Fehde gegen Descartes' „Dioptrik“ (1637) hat Hobbes für sich das Erstgeburtsrecht der neuen mechanistischen Erkenntnistheorie in Anspruch genommen<sup>18</sup>. Diese ging davon aus, daß das Sehen rein mechanisch zu erklären sei und nicht etwa so, daß sich beim Sehen ein Austausch materieller Teilchen des Objekts und des Beobachters vollzieht, wie es die ältere scholastische und antike *species*-Lehre wollte. Alle Substanzen, Kräfte, inhärenten Wirkungstendenzen werden als Erklärungsprinzipien verbannt und durch Mathematik und Geometrie ersetzt – ein Vorgang, an dem die Zeit nicht nur wissenschaftlichen Anteil nahm, sondern in dem sie geradezu einen ästhetischen Reiz entdeckte. Es stimmt zu diesem Bild, wenn berichtet wird, wie Hobbes und seine Freunde in Paris in der Mönchszelle Merennes zusammenhockten und die Wände statt mit Heiligenbildern mit Zirkeln und Quadraten bemalten<sup>19</sup>.

Über Descartes' Wirkung auf Hobbes heißt es im „*Vitae Hobbianae Auctarium*“: „Aus allem, was er sich durch lange Lebenserfahrung und durch scharfes Nachdenken erworben hatte, hatte sich in seinem Geist die Ansicht festgesetzt, daß in der Natur alles auf mechanische Weise geschehe und daß aus der einen, durch mannigfache Arten und Maße von Bewegung erzeugten Materie alle Erscheinungen der Dinge entspringen, sowohl in bezug auf die Empfindungen der lebenden Wesen als die Affektionen der übrigen Körper.“<sup>20</sup> Das ist in der Tat ein Gedanke, der seine Prägung durch Descartes verrät. Aber er führt zugleich über das cartesianische Denken hinaus: der grundlegende Unterschied von natürlicher Welt und Bewußtseinswelt, *res extensa* und *res cogitans*, wird bei Hobbes zugunsten einer prinzipiellen Naturwissenschaftlichkeit der Welterkenntnis (die im gleichen Atemzug zur einzig sicheren Methode proklamiert wird) einge ebnet. Der Mensch wird von Hobbes – einem großen Vereinfacher – als „physisch“ agierender und reagierender Mechanismus betrachtet in einer Weise, die vom materialistischen „*homme machine*“ der Spätaufklärung nicht weit entfernt ist. Nur so kann Hobbes sein Programm entwickeln und durchführen, das die Hauptwerke *De corpore*, *De homine* und *De cive* systematisch in drei Schritten auseinanderlegen: die rechenhafte Erklärung und geometrische Zerlegung des vieldeutig-unbestimmbaren Wesens Mensch.

<sup>18</sup> *Elements of Law*, ed. Toennies, Appendix II.

<sup>19</sup> Toennies, Hobbes, 24.

<sup>20</sup> OL I, XXVIII.

## Anthropologische Grundlagen

Geht man mit dem Willen zu mechanistischer Systematisierung an die Menschenwelt heran, so scheint die Aufgabe zunächst hoffnungslos. Wie soll die Vielfalt individueller Strebungen, Affekte, Leidenschaften und Tätigkeiten, die uns hier begegnen, „more geometrico“ erfaßt werden können? Entzieht sich diese Fülle von Aktionen und Passionen nicht von vornherein dem konstruktiven Zugriff des Systematikers? Hobbes gelingt die gleichsam geometrische Abstraktion des Handelns der Menschen in der Tat nur dadurch, daß er zwei einschneidende Reduktionen vornimmt: einmal die Ausklammerung der Willensfreiheit des Menschen, zum anderen die generelle Rückführung aller seiner Handlungen auf den Grundantrieb der Furcht oder, positiv ausgedrückt, den Willen zur Selbsterhaltung.

Der Angriff auf die Willensfreiheit, der sich durch alle Schriften von Hobbes hindurchzieht, hat zwei Wurzeln, eine theologische und eine naturwissenschaftliche. Theologisch ist es der Nominalismus in der Linie von *Duns Scotus*, *Occam* und der englischen philosophischen Tradition<sup>21</sup>, durch den die Gottesmacht ins Absolute gesteigert und der Mensch zum Spielball des göttlichen Willens gemacht wird. Naturwissenschaftliche Quelle ist ein Determinismus, der aus dem Verständnis eines in sich zusammenhängenden, konsistenten, nicht zufälligen Universums fließt, das individuelle Willensregungen aus systemimmanenten Gründen ausschließt.

Noch folgenreicher ist die Rückführung der Handlungsmotivationen auf bestimmte einfachste Grundantriebe, durch die eine Konstruktion des Soziallebens nach Art der Mechanik möglich wird. Sie hat für den unkritischen Beobachter zunächst etwas Verführerisches, da sie – wie in der Naturwissenschaft – eine Vielzahl von Vorgängen, die für sich genommen disparat und unverständlich bleiben, auf einen erklärenden Nenner zu bringen scheint. So wie, um ein modernes Beispiel zu gebrauchen, ein Fußballspiel dem unverständlich sein wird, der die zugrunde liegenden Regeln nicht kennt, nach denen sich die Spieler bewegen, so fällt auch die Menschenwelt und ihre Aktionen in bloße Empirie auseinander, zufällig und theoretisch unerfaßbar, wenn man nicht den geometrischen Schlüssel in Gestalt der Lehre von den Trieben und Affekten besitzt. Besitzt man ihn, so erschließt sich leicht in seiner Ordnung, was vorher ein Gewirr gegeneinanderlaufender Strömungen zu sein schien. Kann man gar, wie Hobbes, die Vielheit der Triebe auf den Grundantrieb zurückführen, der allem zugrundeliegt, dann sieht in der Tat die Menschenwelt so einfach aus wie die galileische Natur, in der immanente Gesetze alle Erscheinungen zu berechenbaren Abläufen machen.

Damit wird freilich – Hobbes' Kritiker haben nicht versäumt, darauf hinzuweisen – das soziale Erkenntnisfeld ganz auf das irdische Leben eingeeengt<sup>22</sup>. Denn kein jenseitsbezogener Antrieb, er sei denn schon im vorhinein aufklärerisch als Dämonenfurcht

<sup>21</sup> Hierzu Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1960, 112 f.

<sup>22</sup> Vor allem Bischof Bramhall in seinen verschiedenen Schriften gegen Hobbes; siehe OL LXIX sq.

oder Himmelshoffnung entlarvt, gelangt in den Blick der Hobbesschen Enthüllungspsychologie. Der Mensch ist hier ein Wesen, das ausschließlich Trieben seiner physischen und psychischen Natur folgt, so wie das Tier seinem Instinkt und die Marionette der Hand des Spielers. Und die Bühne, auf der dieses Spiel menschlicher Handlungen und Passionen abrollt, hat kein Oben und Unten; sie ist ganz und gar irdisch, von Geburt und Tod begrenzt.

In der Lehre von den Affekten und Leidenschaften zeigt sich Hobbes' psychologische Meisterschaft. Die Bewegungen der Seele, die sich als animalische Bewegung dem Körper mitteilen, werden zunächst in anziehende und abstoßende eingeteilt: Liebe, Begehren, Lust auf der einen, Schmerz, Abneigung, Furcht auf der anderen Seite. Die Affekte beziehen sich aber auch auf Gegenwärtiges, Vergangenes, Zukünftiges: einmal als Wahrnehmung, dann als Erinnerung, endlich als Erwartung. Die allgemeinen Bewegungen der Seele, in der Dimension der Zeit differenziert, kristallisieren sich zu besonderen Affekten: Ehre und Unehre; Stolz, Streben, Dünkel, Eitelkeit; Demut, Scham, Mut, Hoffnung, Verzweiflung, Vertrauen – eine ganze Kette von Triebkräften, die das Menschenwesen lenken und dahin und dorthin treiben<sup>23</sup>. Wenn Hobbes den alten stoisch-christlichen Vergleich vom Leben als einem Wettrennen benutzt, so erhält dieses Bild bei ihm einen ganz anderen Sinn als bei Paulus (1 Kor 9, 24), da der Mensch jetzt in ein radikales Diesseits verbannt ist. Er läuft nicht um einen unvergänglichen Kampfprijs, sondern findet im Grunde nur in der Bewegung an sich Befriedigung, ohne daß ein letzter Zweck, ein summum bonum, ihn leitet:

Darin ist Ansetzen, Begierde,  
Schlaffwerden, Sinneslust,  
Die hinter einem sind betrachten, Stolz,  
Die vor einem sind betrachten, Demut ...  
Einen andern stürzen sehen, Neigung zum Lachen,  
Einen übertroffen sehen, dem man es nicht wünschte, Mitleid,  
Einen gewinnen sehen, dem man es nicht gönnte, Entrüstung ...  
Fortwährend übertroffen werden, Elend,  
Fortwährend den, der vor einem ist, übertreffen, Glück,  
Und die Bahn verlassen ist sterben<sup>24</sup>.

Mit dieser Auffassung des Menschen trennt sich Hobbes nicht nur von der christlich-theologischen, sondern auch von der antik-politischen Tradition. Diese hatte die Auffassung begründet, daß der Mensch die Vollendung seiner Natur in der bürgerlichen Gesellschaft finde. So wird für *Aristoteles* der Mensch erst in der Polis ganz er selbst: außerhalb des Politischen, außerhalb der Gemeinschaft gibt es kein vollständiges, sondern nur ein unvollständiges Sein. Natürlicher Zustand des Menschen ist ihm daher

<sup>23</sup> De homine XII, XIII; De cive, I; Leviathan, VI; die Grundzüge sind schon entwickelt in den Elements of Law.

<sup>24</sup> Elements of Law, ed. Toennies, 47 (hier in der Übersetzung von Toennies, Hobbes, 181 f.).

nicht ein vorstaatliches Dasein, sondern das Leben in der Gesellschaft<sup>25</sup>. Hobbes dagegen zieht einen scharfen Trennungsstrich zwischen dem bürgerlichen und dem natürlichen Leben. Natürlicher Zustand des Menschen ist für ihn ein Dasein der Sorge, der Furcht, des Ausgeliefertseins, ein *bellum omnium contra omnes*<sup>26</sup>. Und das bürgerliche Leben konstituiert sich erst in der Überwindung dieses Zustandes durch die künstliche Konstruktion des Staates. Erst von Hobbes an gibt es in der politischen Theorie eine ausgesprochene Lehre vom Naturzustand als dem Zustand, der der Staatsbildung vorausgeht, im Gegensatz zum bürgerlichen Zustand<sup>27</sup>. Wie entscheidend diese Trennung ist, ermißt man an den Konsequenzen, die Hobbes aus ihr zieht.

Wenn die Tradition annahm, daß der Mensch die Vollendung seiner Natur in der bürgerlichen Gesellschaft und durch sie erreichen könne, so ergab sich zugleich daraus, daß die bürgerliche Gesellschaft logisch den Vorrang vor dem Einzelmenschen – dem Individuum im modernen Sinne – hatte. Der vollkommene, zur Verwirklichung seiner Natur gelangte Mensch konnte nach dieser Anschauung nicht als isolierte Robinsonnatur gedacht werden: er existierte vielmehr *in Gesellschaft*. Die Menschlichkeit des Menschen war keine vor-politische, vor-bürgerliche Qualität, sondern eine bürgerliche. Das heißt: es gab für die Tradition kein isoliertes Individuum mit natürlichen, vorstaatlichen Rechten, sondern nur den im bürgerlichen Leben sein Wesen verwirklichenden Menschen. Und weiter: die „natürliche“ moralische Tatsache, von der die gesellschaftliche Ordnung ausging, war die Pflicht und nicht die Rechte<sup>28</sup>. Bei Hobbes ändert sich dies in einem radikalen Sinne: er lehrt, daß das Individuum *an sich*, ohne Berücksichtigung seiner Eigenschaften, ohne Aktualisierung seiner Natur in Gesellschaft bereits eine natürliche Ausstattung besitzt, daß es älter sei als die bürgerliche Gesellschaft und daß es daher auch rechtlich eine Priorität vor ihr in Anspruch nehmen könne. Aus dem vorstaatlich gedachten Naturzustand bringt das Individuum „natürliche Rechte“ mit, die bei der Gesellschafts- und Staatsbildung berücksichtigt werden müssen – das ist das neue politische Grundaxiom, mit dem Hobbes das ältere vom Vorrang der Gesellschaft vor dem Individuum und vom Vorrang der Pflicht vor dem Recht überwindet.

### Rechtslehre

Von seiner Menschenlehre aus kommt Hobbes zu einer Theorie des Rechts, die einseitig, ja ausschließlich die positive Ordnungsfunktion des Rechts betont. Seine Absicht zielt auf eine Rechtsordnung, die – wie immer sie begründet und worauf immer

<sup>25</sup> Pol I, 2. 1252 b 29–30; ähnlich III, 9. 1280 b 33–35, und VII, 2. 1324 a 5–13.

<sup>26</sup> De cive I und Vorwort.

<sup>27</sup> Vorbereitet ist diese Trennung freilich in der theologischen Literatur; vgl. dazu Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte* (Stuttgart 1953) 191 ff. (Anm. 23).

<sup>28</sup> Ebd. 188.

sie gerichtet ist – wirklich, d. h. effektiv, verbindlich, gültig ist. Ihr Inhalt ist dabei durchaus sekundär. Nicht die ewige Gerechtigkeit gilt es von den Sternen zu holen, sondern eine wirkliche Ordnung auf Erden zu schaffen – eine Ordnung, die gilt, beachtet wird, Respekt einflößt und so das Chaos des Krieges aller gegen alle bändigt<sup>29</sup>. Die Bestie Mensch mit ihren Trieben und ihrer unüberwindlichen Aggressionslust – *homo homini lupus* – wird gleichsam im Käfig dieses Rechts gefangen und gezähmt, der natürliche, unberechenbare Ausdehnungsdrang wird in seine Grenzen gewiesen, wobei der menschliche Grundantrieb, die Furcht, der höheren Vernunft des Herrschers und des Staates unbewußt in die Hände arbeitet.

Dennoch wäre es zu einfach, wollte man in Hobbes' Rechtslehre nur einfach das juristische Gewand einer in bloßer Macht begründeten Herrschaftsordnung sehen. Zwar übereignet sich der einzelne nach seiner Lehre unwiderruflich und endgültig an den Herrscher; aber dieser Herrscher, auf den Hobbes alle Prädikate göttlicher Machtvollkommenheit häuft, hat doch teil nicht nur an der Omnipotenz, sondern auch an der Gerechtigkeit Gottes. Indem Hobbes Qualitäten Gottes auf den Herrscher überträgt, verfolgt er die Absicht, das Herrscherrecht als essentiell gut – weil mit der göttlichen bonitas zusammenhängend – von jeder Willkürherrschaft abzuheben<sup>30</sup>. Das Problematische dieser Begrenzung liegt freilich darin, daß sie ihrem Wesen nach eine Selbstbegrenzung des Herrschers ist, die dieser annehmen, aber auch verweigern kann<sup>31</sup>.

Auch von unten her begrenzt Hobbes die Staats- und Herrschermacht, nämlich durch die in der Individualnatur wurzelnden natürlichen Rechte des Menschen. Sie zu schützen ist ja der Staat erdacht worden; er verliert sein Recht auf Gehorsam, sobald er dieser Grundverpflichtung nicht mehr gerecht wird. Insofern gibt es bei Hobbes durchaus ein Widerstandsrecht<sup>32</sup>. Dieses freilich wirkt nicht *innerhalb* des Staates, da es ja aus der vor-bürgerlichen Sphäre des Naturzustands stammt, es löst vielmehr, wenn es praktiziert wird, den Staat überhaupt auf und führt in die natürliche Anarchie zurück, eine Konsequenz, die nach Hobbes in bestimmten Grenzfällen unvermeidlich ist, da das natürliche Recht des Menschen, sich zu schützen, wenn niemand

<sup>29</sup> Welzel 114.

<sup>30</sup> Vgl. De cive VI, 13, Anm.: „Wenn er dies (sc. Unrecht tun) auch dem Rechte nach, d. h. ohne Unrecht zu begehen, tun könnte, so könnte er es doch erstens nicht moralisch, d. h. nicht ohne Verletzung der natürlichen Gesetze und ohne Unrecht gegen Gott. *Deshalb gibt der Schwur des Fürsten den Untertanen einige Sicherheit*“ (von mir hervorgehoben). – Ein säkularisierter Nachklang ist Hegels Bemerkung (Rechtsphilosophie § 301), „daß es zu der Ansicht des Pöbels, dem Standpunkte des Negativen überhaupt gehört, bei der Regierung einen bösen oder weniger guten Willen vorauszusetzen“ – eine These, aus der, wie bei Hobbes, die Ablehnung jeglicher Kontrolle *von unten* und jeglicher Vorstellung von checks und balances folgt.

<sup>31</sup> Darauf hat schon Leibniz hingewiesen: „Die Beweise des Hobbes haben nur für den Staat Geltung, in welchem Gott der König ist, dem allein man in allem vertrauen darf“ – ein prinzipieller Einwand gegen jede Art von politischer Theologie! (zit. bei Welzel 119).

<sup>32</sup> Hierzu neuestens Peter Cornelius Mayer-Tasch, Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht (Tübingen 1965).

anderer dazu in der Lage ist, unter keinen Umständen aufgegeben werden kann<sup>33</sup>. So haftet der Bindung der Staatsgewalt von unten bei Hobbes die gleiche Problematik an wie der von oben, der inneren Pflichtbindung des Herrschers an das göttliche Gesetz: sie ergibt sich nur aus willentlichen, „theologischen“ Wertentscheidungen des Menschen, nicht aus der Automatik der triebgesteuerten Staats- und Gesellschaftsorganisation. Daher bleiben schließlich innerhalb des Hobbesschen Systems nur die dem positiven Recht immanenten Schranken übrig, so der Grundsatz, daß Schuld Kenntnis der Gesetze voraussetzt, und der Ausschluß rückwirkender Gesetze (*nulla poena sine lege*)<sup>34</sup>, während alles andere als ein essentielles Element über die Formalität des Hobbesschen Staates hinausführt.

Faßt man den Menschen so auf, wie Hobbes ihn charakterisiert, so ist diese Konstruktion des Rechts völlig logisch und unbestreitbar. Sie steht und fällt freilich auch mit dieser Menschenlehre. Denn die daseinserhaltende Kraft der Rechtsordnung wäre nur dann der Kern des Rechts, das Recht ginge nur dann in seiner Fähigkeit, Ordnung zu begründen, auf, wenn das irdische Leben tatsächlich der einzige und höchste Wert wäre: „Die Bahn verlassen ist sterben.“ „Hobbes' Naturrecht verliert sofort seine Gültigkeit, wenn ihm eine Weltanschauung entgentritt, die einen höheren Wert als das individuelle Leben ansetzt. Hieraus erklärt sich die große Reizbarkeit Hobbes' gegenüber Lehren, die in der Befolgung des Gewissens oder in der Erringung des Seelenheils das höchste Gut sehen (besonders gegen den Kardinal Bellarmin). Diese Reizbarkeit erklärt sich nicht bloß aus der Abwehr kirchlicher Herrschaftsansprüche, sondern auch aus dem Gefühl der Unterlegenheit seiner Grundposition.“<sup>35</sup>

### Staatsbegriff

Für die Hobbessche Staatslehre gilt es festzuhalten, daß sich ein Wandel innerhalb seines Werkes vollzieht: erst allmählich hat Hobbes eine Lehre vom Staat entwickelt, wird der Staat als Einheit, als Person, als künstlicher Mensch, schließlich als *deus mortalis* in voller Größe sichtbar. Ist in den *Elements of Law* noch das Recht der Zielpunkt und in *De cive* der Bürger, so verdichtet sich der Staatsgedanke im Buch vom *Leviathan*.

Die Entstehung des Staates hat Hobbes in *De cive* (Kap. V) beschrieben. Er bedient sich dabei der Konstruktionsprinzipien und Begriffe der alten Vertragslehre. Noch immer waren in England die mittelalterlichen Anschauungen lebendig, daß der Herr-

<sup>33</sup> „Die Verpflichtung der Untertanen gegen den Souverän dauert nur so lange, wie er sie auf Grund seiner Macht schützen kann, und nicht länger. Denn das natürliche Recht der Menschen, sich selbst zu schützen, wenn niemand anderes dazu in der Lage ist, kann durch keinen Vertrag aufgegeben werden (*Leviathan* XXI).“

<sup>34</sup> *Leviathan* XXI, XXVI; vgl. Welzel 117, Anm. 19.

<sup>35</sup> Welzel 120.

scher an Rechtsschranken gebunden sei, ja daß alles Herrschaftsrecht im Grunde Vertragscharakter trage. Daneben stand die scholastisch-naturrechtliche Lehre vom Gesellschaftsvertrag und dem ihm gegenüberstehenden Herrschaftsvertrag. Der Gedanke, der zugrunde lag, war folgender: ehe eine Gesellschaft sich einem einzelnen oder einer Gruppe unterwerfen kann (Herrschaftsvertrag), muß sie selbst erst rechtlich konstituiert sein. Das heißt: am Anfang muß eine ursprüngliche *consociatio* stehen, ein Vereinigungsakt der ursprünglich isolierten Individuen, erst dann kann auf einer zweiten Stufe der Unterwerfungs- oder Herrschaftsvertrag folgen. Zu unterscheiden sind also drei Stufen: der *status naturalis*; die bürgerliche Gesellschaft; das politische Herrschaftsgefüge, oder – vom Recht her gesehen – Naturrecht, Privatrecht und Staatsrecht<sup>36</sup>. Nicht an konkrete Stufen der historischen Entwicklung ist hier gedacht, sondern an rechtstheoretische Denkmöglichkeiten: waren politisches oder bürgerliches Recht verletzt, so ergab sich ein Rückgriff auf noch weiter zurückliegende „natürliche“ Rechte, so daß dem Herrscher der Weg zu „absoluter“, rechtsentbundener Herrschaft verlegt war.

Hobbes überspringt nun die zweite Stufe. Während die Vertragstheorie angenommen hatte, daß das Volk schon als eine rechtlich konstituierte *universitas* vor Abschluß des Herrschaftsvertrags bestanden habe – mit der Folgerung, daß diese *universitas* auch im konstituierten Staate weiterlebe und den Herrscher an Rechtsschranken binden könne –, läßt Hobbes den Gesellschaftsvertrag mit dem Unterwerfungsvertrag zusammenfallen: das „Volk“ lebt nach Vertragsabschluß als Rechtspersönlichkeit nicht weiter, es „stirbt“ im Vertragsschluß<sup>37</sup>. Fortan gilt nur der Herrschaftsvertrag, und jeder Bruch dieses Herrschaftsvertrags durch das Volk – einen Bruch durch den Herrscher gibt es nicht – läßt die schutzlos gewordenen Individuen sofort in den Naturzustand, das *bellum omnium contra omnes* zurückfallen. Es gibt zwischen absoluter Anarchie und absoluter Herrschaft keinen Zwischenzustand, und so fällt der Gesellschaftsvertrag als eigene Größe dahin, bzw. er wird in den Herrschaftsvertrag als Teil eingefügt.

Die Konsequenzen einer solchen absoluten Herrschaft, die auf totaler Entäußerung (*subditio*) beruht, liegen auf der Hand. Bei Hobbes ist der Staat frei von jeder Verbindlichkeit gegenüber früheren, also dem Herrschaftsvertrag vorausliegenden Rechten. Und da der Wille des obersten Gewaltträgers *per definitionem* auch der des Staates ist, ergibt sich, „daß der, dem die oberste Gewalt übertragen worden ist, weder durch die Gesetze des Staates gebunden (denn er wäre sonst gegen sich selbst verpflichtet) noch gegen einen Bürger verpflichtet ist“.<sup>38</sup> Niemand hat ein Eigentum, auf das der Inhaber der höchsten Gewalt nicht ein Recht hätte, „denn die Gesetze sind seine

<sup>36</sup> Die wichtigsten Texte sind gesammelt bei Alfred Voigt, *Der Herrschaftsvertrag* (Neuwied-Berlin 1965).

<sup>37</sup> So die plastische Formulierung von Otto von Gierke, *Deutsches Genossenschaftsrecht* IV 458 ff.

<sup>38</sup> *De cive* VI 14.

Gesetze, in seinem Willen ist auch der Wille der einzelnen Bürger enthalten, und er ist von den einzelnen zum höchsten Richter bestellt worden“<sup>39</sup>. Überhaupt ist die ganze Rechtsordnung „*filia civitatis*“, ein Geschöpf des Staates. Immer geht es nur um die Geltung der Gesetze, nicht um die ihnen zugrunde liegende „Natur“. So sind Diebstahl, Totschlag, Ehebruch auch für Hobbes nach dem Naturgesetz verboten; „was aber als Diebstahl, als Totschlag, als Ehebruch und als Unrecht an einem Bürger gelten soll, hat nicht das natürliche, sondern das bürgerliche Gesetz zu bestimmen“<sup>40</sup>. Und was im einen Staat Unrecht ist, kann im andern Recht sein, wie etwa der Diebstahl bei den Lacedämoniern für die Knaben erlaubt war, wenn sie nicht dabei erappt wurden. „Verbindungen, die im einen Staat als Ehe angesehen werden, werden im andern als Ehebruch erklärt und umgekehrt.“<sup>41</sup>

Hobbes selbst war sich der extremen Unpopularität dieser Gedanken bewußt. „Den meisten Menschen“, schrieb er in *De cive*, „erscheint diese höchste Staatsgewalt und diese absolute Macht so hart, daß sie selbst die Ausdrücke dafür hassen“<sup>42</sup>. Er verteidigte sich aber mit der Notwendigkeit *absoluter Macht* für jeden Staat, auch die Republik und Demokratie, mit dem Hinweis auf das größere Übel der Anarchie im Naturzustand und nicht zuletzt mit der immer wieder betonten Pflichtbindung des Herrschers, die den möglichen Mißbrauch der Macht begrenze<sup>43</sup>. Dabei nahm er für sich ein überparteiliches Denken gegenüber den partikulären Gesichtspunkten seiner Kritiker, der „Geistlichen, Sektierer und Juristen“, wie er sie in der Vorrede von *De cive* nennt, in Anspruch: „Der Tadel aller dieser hat mich deshalb wenig berührt, denn sie sprechen nur für ihre eigenen Interessen; vielmehr habe ich die Knoten nur um so schärfer angezogen.“

Kreist *De cive* noch um die Figur des Bürgers, so tritt der Staatsbegriff in voller Deutlichkeit im *Leviathan* hervor. Die transpersonale Institution des „künstlichen Menschen“ wird erkennbar, losgelöst von Begriffen des Rechts, der Bürgergemeinde, ja selbst der Frage nach dem Inhaber der staatlichen Gewalt. Hobbes schildert, anknüpfend an alte organologische Bilder, wie der Staat als Imitation der Natur aus dem Kunstwillen des Menschen hervorgeht:

<sup>39</sup> Ebd. VI 15.      <sup>40</sup> Ebd. VI 16.

<sup>41</sup> Ebd. VI 16. – Erstaunlich ist, daß Hobbes in diesem Kapitel bereits die obligatorische Zivilehe proklamiert, zum Entsetzen seiner anglikanischen Gegner: „Auch macht es die unerlaubten Verträge nicht gültig, wenn ein Schwur oder ein Sakrament damit verbunden ist, denn es ist bereits . . . dargelegt worden, daß dergleichen zu der Verbindlichkeit der Verträge nichts hinzufügt.“

<sup>42</sup> *De cive* VI 17; ähnlich *Leviathan* XVIII: „Man mag hier einwenden, die Untertanen befänden sich in einer sehr elenden Lage, da sie den Begierden und anderen zügellosen Leidenschaften dessen oder derer ausgesetzt seien, die eine so unbegrenzte Macht in Händen halten . . . Sie bedenken nicht, daß der Zustand der Menschen nie ohne die eine oder die andere Unannehmlichkeit sein kann, und daß die größte, die in jeder Regierungsform dem Volk gewöhnlich zustoßen mag, kaum fühlbar ist, wenn man sie mit dem Elend und den schrecklichen Nöten vergleicht, die ein Bürgerkrieg oder die Zügellosigkeit herrenloser Menschen ohne Unterwerfung unter Gesetze und unter eine Zwangsgewalt, die ihre Hände von Raub und Rache abhält, mit sich bringen“ (Übersetzung Walter Euchner).

<sup>43</sup> S. Anm. 25.

„Die Natur (das ist die Kunst, mit der Gott die Welt gemacht hat und lenkt) wird durch die Kunst des Menschen wie in vielen anderen Dingen so auch darin nachgeahmt, daß sie ein künstliches Tier herstellen kann. Denn da das Leben nur eine Bewegung der Glieder ist, die innerhalb eines besonders wichtigen Teils beginnt – warum sollten wir dann nicht sagen, alle Automaten (Maschinen, die sich selbst durch Federn und Räder bewegen, wie eine Uhr) hätten ein künstliches Leben? Denn was ist das Herz, wenn nicht eine Feder, was sind die Nerven, wenn nicht viele Stränge, und was die Gelenke, wenn nicht viele Räder, die den ganzen Körper so in Bewegung setzen, wie es vom Künstler beabsichtigt wurde? Die Kunst geht noch weiter, indem sie auch jenes vernünftige, hervorragendste Werk der Natur nachahmt, den Menschen. Denn durch Kunst wird jener große Leviathan geschaffen, genannt Gemeinwesen oder Staat, auf lateinisch *civitas*, der nichts anderes ist als ein künstlicher Mensch, wenn auch von größerer Gestalt und Stärke als der natürliche, zu dessen Schutz und Verteidigung er ersonnen wurde. Die Souveränität stellt darin eine künstliche Seele dar, die dem ganzen Körper Leben und Bewegung gibt, die Beamten und anderen Bediensteten der Jurisdiktion und Exekutive künstliche Gelenke, Belohnung und Strafe, die mit dem Sitz der Souveränität verknüpft sind und durch die jedes Gelenk und Glied zur Verrichtung seines Dienstes veranlaßt wird, sind die Nerven, die in dem natürlichen Körper die gleiche Aufgabe erfüllen. Wohlstand und Reichtum aller einzelnen Glieder stellen die Stärke dar, *salus populi* (die Sicherheit des Volkes) seine Aufgabe; die Ratgeber, die ihm alle Dinge vortragen, die er unbedingt wissen muß, sind das Gedächtnis, Billigkeit und Gesetze künstliche Vernunft und künstlicher Wille; Eintracht ist Gesundheit, Aufruhr Krankheit und Bürgerkrieg Tod. Endlich aber gleichen die Verträge und Übereinkommen, durch welche die Teile dieses politischen Körpers zuerst geschaffen, zusammengesetzt und vereint wurden, jenem ‚Fiat‘ oder ‚Laßt uns Menschen machen‘, das Gott bei der Schöpfung aussprach.“<sup>44</sup>

Wie oft in seinen Werken greift Hobbes hier zu einem biblischen Bild, um sich seiner bibelfesten, ja bibelwütigen Zeit verständlich zu machen. Der Leviathan ist ein Seeungeheuer, das im Buch Hiob, Kap. 41 erwähnt wird; hier finden sich auch die Stellen, auf die Hobbes anspielt: „Es gibt nichts auf Erden, was ihm vergleichbar wäre. Er ist geschaffen, nichts zu fürchten; er sieht alles Hohe unter sich und ist König der Kinder des Stolzes.“ Aber die biblischen Ausdrücke verhüllen den Gedanken des Hobbes mehr, als sie ihn entschleiern. Warum gibt der Autor seinem Staat, der doch positiv gesehen und als Hilfe für den Menschen gefeiert wird, das abschreckende Symbol des Leviathan auf den Weg? Handelt es sich um Ironie, um einen in barocker Manier verkleideten Generalvorbehalt? Das ist bis heute eine Streitfrage der Interpreten geblieben<sup>45</sup>. Klarer ist ein anderes Schlüsselwort des zitierten Textes. Es heißt *artificial* – künstlich. Wir erinnern uns, daß Hobbes die Welt des Menschen in ihren mechanischen Antrieben, ihren berechenbaren Gesetzmäßigkeiten erfassen will. Der Leviathan ist nichts anderes als das letzte und extreme Ergebnis dieser methodischen Bemühung – einer Bemühung, die ausging von der mechanistischen Umdeutung der Affektenlehre in einen Triebmechanismus, die weiterschritt zur Reduktion des *animal*

<sup>44</sup> Leviathan, Einleitung (übers. von W. Eudner).

<sup>45</sup> Vgl. die Erwägungen bei Carl Schmitt, Die vollendete Reformation: Der Staat 4 (1965) 51 ff. (53 f.).

*homo* auf den Grundantrieb der Furcht, die dann die Herrschaft als rationales Ergebnis eines Vertrags konstruierte, um schließlich den politischen Zusammenhang von Regierenden und Regierten, den Staat im ganzen im Bild des Leviathan als künstlichen Mechanismus darzustellen. Dem entspricht das der ersten Auflage vorangestellte Titelpupfer: hinter Bergen und einer Stadt taucht der Herrscher mit Krone und Insignien auf; der riesige künstliche Mensch ist, wenn man näher zusieht, aus lauter kleinen Menschlein zusammengesetzt – Abbild der Tatsache, daß jeder mit sich selbst in Hobbes' leviathanischem Staat einen Vertrag schließt, der Wille aller mit dem Willen des Herrschers übereinstimmt.

Aber noch ein anderes Element gibt den Büchern von *Leviathan* seine Prägung: die staatliche Kirchenpolitik<sup>46</sup>. Der *Leviathan* handelt ja nicht nur vom weltlichen, sondern auch vom kirchlichen Staat, und der entsprechende Traktat nimmt fast die Hälfte des Werkes ein. Hier sind die Hobbesschen Thesen beinahe noch revolutionärer als im weltlichen Bereich. Der *Leviathan* zieht nicht nur die äußerste Konsequenz aus der Freisetzung der Staatsgewalt vom Recht, er vernichtet auch kühn – wenigstens in der Theorie – die Selbständigkeit der Kirche. Hobbes läßt die menschliche Gesellschaft ausschließlich um die Achse der *politischen* Repräsentation kreisen; er kennt keinen Primat, noch nicht einmal eine Autonomie des Spirituellen. Auch dies ist auf dem Bild im Titel ausgedrückt: der gekrönte Herrscher, der die Allmacht des Staates über die Menschen symbolisiert, hält in seinen Händen nicht nur das Schwert, sondern auch den Krummstab.

Wiederum ist dies vom Ansatz der Hobbesschen Staatslehre her konsequent. Ist der Mensch wirklich nur ein Bündel von Trieben, erschöpft sich sein Lebensziel in der Selbsterhaltung, nimmt er auf der Flucht vor dem Nebenmenschen (der ebenso ein reißender Wolf ist wie er selbst) allen Schutz, auch den bloßer Autorität ohne Wahrheitsanspruch, dankbar entgegen, dann gehen in der Tat alle Zwecke dieses Wesens in seiner politischen Organisation auf, dann reduziert sich alles soziale Leben auf eine Dialektik von Schutz und Gehorsam. Mit schärfsten Ausdrücken hat deshalb Hobbes die Existenzberechtigung einer anderen als politischen Repräsentation des Menschen abgelehnt. Seine „vornehmste Antipathie“ (Leopold von Ranke) in dieser Hinsicht galt der katholischen Kirche<sup>47</sup>. Aber seine politische Tendenz geht gegen jede Form von Kirche, die öffentliche Geltung für sich in Anspruch nimmt. Was Hobbes will, ist die Ein- und Unterordnung der Kirche, ihre Einschmelzung in den Staat. Er versucht die christliche Scheidung der Gewalten, des Geistlichen und des Weltlichen, zu überwinden, den Weg zurückzugehen zur antiken Ungeschiedenheit von Kult und Politik,

<sup>46</sup> Sie ist schon in *De cive* mit einem ganzen Schlußabschnitt „Die Religion“ vertreten; zentrales Thema wird sie jedoch erst im *Leviathan*.

<sup>47</sup> *Leviathan* XLIV–XLVII mit der Quintessenz: „Und betrachtet man den Ursprung dieses großen kirchlichen Herrschaftsgebietes, so wird man leicht bemerken, daß das Papsttum nichts anderes ist als der Geist des verstorbenen römischen Reiches, der gekrönt auf dessen Grab hockt. Denn so tauchte das Papsttum plötzlich aus den Ruinen dieser heidnischen Macht auf.“

die „beiden Köpfe des Adlers“ – wie Rousseau es hellstichtig erkannt hat<sup>48</sup> – wieder in einer *bonne politie* zusammenzufügen. Und der christliche Staat, dessen Bild die letzten Kapitel des *Leviathan* entwerfen, ist in Wahrheit ein antikes Gemeinwesen – mit einer Polisreligion, deren äußere Formen der christlichen Tradition entlehnt sind.

### III.

#### *Die Nachwirkungen*

Um Hobbes wurde es nach seinem Tod rasch still. Seine Werke wurden verurteilt, sein Andenken in Acht und Bann getan. Als Feind der Kirche und der Gesellschaft wurde er zu einem Schreckgespenst der folgenden Generationen. Politisch beseitigte die *glorious revolution* – kaum zehn Jahre nach seinem Tod – die Voraussetzungen für eine modern-staatliche Entwicklung in England nach Art des kontinentalen Absolutismus; und in der Geschichte des politischen Denkens lief *John Locke*, ein typischer Eklektiker und wenig origineller Geist, dem so unenglisch radikalen älteren Denker den Rang ab. Stärker waren die Nachwirkungen der Hobbesschen Lehren auf dem Kontinent – weniger in Frankreich, wo der fortschreitende Absolutismus und die Gegenreaktionen, die er provozierte, bald über Hobbes' Fragestellungen hinausführten, mehr in den Niederlanden, in Italien und im alten Reich: hier lebte insbesondere die Hobbessche Naturrechtslehre in den Werken von *Pufendorf*, *Leibniz* und *Thomasius* weiter. In der französischen Aufklärung beginnt sich dann, von der Kirchenkritik her, neues Interesse für das Werk des Hobbes zu regen: *Diderots* Artikel über die Staatslehre des Hobbes in der Enzyklopädie trägt alle Züge freudigen Wiedererkennens eines als verwandt empfundenen Geistes. Die Geschichte der wissenschaftlichen Wiederentdeckung des Hobbes aber beginnt erst im 19. Jahrhundert, und zwar annähernd gleichzeitig in England, Deutschland und Frankreich<sup>49</sup>.

Hobbes ist nicht (oder doch nur in eingeschränktem Sinn und in Konkurrenz mit anderen) der Denker des modernen Absolutismus oder gar Totalitarismus. Aber er ist in einem zugespitzten Sinn der Denker des modernen Staates. Er war der erste, der diesen Staat als allumfassenden Regulator des sozialen Lebens aufgefaßt und in der dichterischen Vision des *Leviathan* dargestellt hat. Er sah ihn, wie später *Hegel*, als

<sup>48</sup> *Contrat social*, IV, 8 (De la religion civile). Vgl. zur Interpretation dieser Stelle Hans Maier, *Revolution und Kirche* (Freiburg 1965) 134 ff.

<sup>49</sup> Sie setzt ein mit der Herausgabe der gesammelten Werke durch William Molesworth (1839–45), der zum Kreis der philosophischen Radikalen um Bentham und James Mill gehörte. In Frankreich hat Comte, der Hobbes auf seinen säkularisierten Heiligenkalender setzte, maßgeblich zur Renaissance seiner Ideen beigetragen. In Deutschland kommt Ferdinand Toennies eine ähnliche Stellung zu. Eine gute Übersicht über die neuere Entwicklung der Hobbes-Forschung bei Iring Fetscher in der Einleitung zur deutschen Ausgabe des *Leviathan* (Neuwied-Berlin 1966) IX–LXIV.

transpersonales Wesen, jenseits der in Kleinheit versinkenden individualistischen Regungen des *common man*; als „sterblichen Gott“ über der kreatürlichen Niedrigkeit; zugleich aber auch als künstlichen Menschen, den die realen Menschen ersonnen haben, um sich selbst vor ihren Leidenschaften in Sicherheit zu bringen; als mechanisch-unparteilichen Ordner und Regler, ohne den das soziale Zusammenleben an der Fülle der gegensätzlichen Auffassungen scheitern und in blindem Lebensdrang ersticken müßte. Nicht aus seiner Wahrheitsfülle und Gerechtigkeit lebt dieser *deus mortalis*, sondern allein aus seinem ebenso unerschütterlichen wie inhaltslosen Vorhandensein; dieses legitimiert ihn; auf faktische Macht gründet sich Gesetz und Ordnung: „*Auctoritas non veritas facit legem.*“<sup>50</sup> Hobbes' Staatslehre war nicht gebunden an monarchische oder demokratische Führer oder Institutionen; sie lag wie ein technisches Utensil für jeden bereit, der sich ihrer bedienen wollte. Darin, und nicht in einem materiellen „Absolutismus“ oder „Totalitarismus“, liegt die tiefe Problematik seines Werkes: die ältere ethische Lehre der Politik bricht hier in den Dualismus des „privat“ gewordenen Individuums mit seinem Sekuritätsbedürfnis und die vom Menschen gelöste Technizität des Staatsapparates auseinander<sup>51</sup>.

Hobbes' Lehre und Leben kann man nur verstehen auf dem Hintergrund der konfessionellen Bürgerkriege seiner Zeit. Wir können uns heute kaum mehr vorstellen, mit welcher Leidenschaft und fast religiösen Inbrunst jenes Zeitalter nach dem Staat gerufen hat. Man hatte die zerstörerische Wirkung des Streits der Religionen und Konfessionen in blutigen Kriegen, Foltern und Greueln bis zur Neige ausgekostet: aus dem Kampf um die Wahrheit war eine selbstmörderische Raserei geworden, die das menschliche Dasein selbst bedrohte. Was lag näher als den Staat herbeizusehnen als den großen Zwangsschlichter der aufrührerischen Religionsparteien und ihm alles zu übertragen, was bis dahin Gegenstand des religiösen und philosophischen Denkens gewesen war: die Frage nach Gut und Böse, die Form der Verehrung Gottes, die Beziehungen unter den Menschen und zum Staat, das Verhältnis von weltlicher und religiöser Gewalt. Selbst das christliche Denken hat vor dieser Problematik resigniert. Einem Pascal ist die Gehorsamspflicht des Christen gegenüber der reinen und bösen Macht des Staates ebenso heilig wie dem englischen Denker<sup>52</sup>. Freilich, sie erwächst bei ihm aus der Leidensverpflichtung des Christen in der Welt, die das Recht durch die Sünde verdunkelt, während Hobbes diese Dimension nicht mehr kennt, sondern – hierin ein Vorläufer des modernen Liberalismus<sup>53</sup> – den Staat in empirischem Wahrheitsverzicht auf der unteren Ebene der Interessenkonkurrenz, der Sorge für das Heutige und Nützliche, ansiedelt.

<sup>50</sup> Leviathan XXVI.

<sup>51</sup> Leo Strauss, Hobbes' politische Philosophie (Neuwied-Berlin 1965) 126 ff.

<sup>52</sup> Den Zusammenhang der Pascalschen Rechtstheorie mit der des Hobbes hat Erich Auerbach entwickelt: Über Pascals politische Theorie, in: Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung (Bern 1951) 51 ff. (72 f.).

<sup>53</sup> Strauss, Hobbes 181.

Vielfach hat man aus dem Werk mit seinen düsteren und bitteren Zügen auf die Person zurückgeschlossen und Hobbes Misanthropie, Mißtrauen und Bosheit angedichtet. Davon kann keine Rede sein. Schon sein großer Freundeskreis, in dem kaum ein Verhältnis durch Jahrzehnte hindurch sich trübte, spricht gegen eine derartige Vermutung<sup>54</sup>. Vielmehr sprechen die Freunde durchweg von seiner Heiterkeit und Gelöstheit, seiner Frische und Anmut, seinem Witz. Er war ein Mann von klassischer Bildung und verkehrte, wie *Montaigne*, mit den Alten wie mit seinen Zeitgenossen. Aber wie im Werk des *Thukydides*, den er über alles liebte, der Schrecken einer revolutionären Wende in Sätzen von marmorner Kühle festgehalten ist, so bewahren die strengen und festen Perioden des Hobbes das Entsetzen einer in Auflösung befindlichen religiösen und politischen Ordnung – ähnlich wie in der geschlossenen Muschel die Bewegung des Ozeans zittert und dröhnt.

<sup>54</sup> Toennies, Hobbes 66 ff.