

Thomas Hobbes – Vater der modernen Staatsphilosophie

Man braucht schon eine etwas detailliertere Karte von England, um zwischen Bristol und Swindon in Südwestengland die Stadt Malmesbury in der Grafschaft Wiltshire zu finden, in deren Vorort Westport vor 400 Jahren, am 5. April 1588, Thomas Hobbes das Licht der Welt erblickte. Da er das gesegnete Alter von 91 Jahren erreichte, liegt die Feier seines 300. Todestags, die mit zahlreichen Kongressen und Publikationen begangen wurde, erst neun Jahre zurück. Aber Hobbes erweckt nach wie vor das Interesse der Forschung und fordert immer wieder zur Interpretation heraus. Er hat nämlich die Grundfrage des neuzeitlichen Staatsverständnisses aufgeworfen: Wie kann ich vom einzelnen her und auf ihn hin das Verhältnis von Macht, Sicherheit, Freiheit und Wohlergehen im Staat konzipieren und legitimieren? Die bei ihm hieraus erwachsende Machtkonzentration beim Souverän und die damit einhergehende Überhöhung des Staatsverständnisses stellen Probleme, denen sich jede moderne Staatstheorie stellen muß. Hobbes ist staatsphilosophisches Urgestein, an dem kein Weg vorbeiführt.

Hobbes war eine herausragende Begabung. In frühester Kindheit lernte er lesen und schreiben, begann mit 14 Jahren sein Studium in Oxford, übersetzte Thukydides und Homer ins Englische und schrieb, wie damals bei Gelehrten üblich, ebenso auf lateinisch wie in seiner Muttersprache. Seine Philosophie entwickelte er erst im Laufe seines reiferen Lebens, wobei für die Methodik die Lektüre der euklidischen Geometrie und für die Grundtendenz seines politischen Denkens die Erfahrung des religiös motivierten Bürgerkriegs seiner Zeit eine entscheidende Rolle spielen sollten.

In der Systematik seiner Trilogie der „Elemente der Philosophie“ steht die Abhandlung über den Menschen (*De Homine*, 1658) zwischen den Abhandlungen über den Körper (*De Corpore*, 1655) und über den Bürger (*De Cive*, 1642), die auf Grund der Zeitumstände als erste der drei veröffentlicht wurde. Hobbes' berühmtestes Werk ist der nach einem biblischen Untier benannte „Leviathan“¹, in dem seine Staatsphilosophie ihre reifste Form gefunden hat und der auch die Grundzüge seiner übrigen philosophischen Auffassungen enthält.

Wer Latein kann, verbindet den Namen von Hobbes mit zwei formelhaften Wendungen: „*Homo homini lupus* – Der Mensch ist für den Menschen ein Wolf“ und „*Bellum omnium contra omnes* – Krieg aller gegen alle“. So lautet die wohl knappste Zusammenfassung des von Hobbes angenommenen Naturzustands, der der Staatsbildung vorausgeht. Um der in diesem Zustand allenthalben gegebenen

Gefahr für ihr Leben zu entgehen, schließen sich die Menschen im Staatsvertrag zusammen und übertragen alle Macht dem Souverän. Nur diese Zusammenballung aller Staatsgewalt schützt gegen die Gefahr des Bürgerkriegs. Gewaltenteilung, Unabhängigkeit der Kirche, Rechtsmittel gegen den Souverän, all dies würde die Einheit schwächen und kann darum nicht toleriert werden.

Hat Hobbes die menschliche Natur negativ verzeichnet, um so ein autoritäres System legitimieren zu können? Versuchen wir im folgenden, einige seiner Grundgedanken zu rekonstruieren und verständlich zu machen.

Die Lehre vom Naturzustand

Wie kommt Hobbes zu seiner berühmt-berüchtigten Auffassung vom Naturzustand, die durch ihn in die Staatsphilosophie eingeführt wurde? Hierfür scheint es verschiedene Gründe unterschiedlicher Tragweite zu geben. Zunächst einmal die historische Situation: ein wirtschaftlicher, ideologischer, religiöser und politischer Macht- und Konkurrenzkampf, der sich zum Bürgerkrieg ausweitet. So spricht manches für die Annahme, daß Hobbes seiner Gesellschaft einen kritischen Spiegel vorhalten und sie auf ihre selbstzerstörerischen Tendenzen hinweisen will.

Auch ein theologischer Grund dürfte eine Rolle spielen: die Auffassung, daß die menschliche Natur durch die Erbsünde radikal korruptiert sei, so daß der Mensch von sich her rein egoistisch denkt und handelt. Diese Lehre war gerade im protestantischen Denken verbreitet. Interessanterweise hat die immer wieder diskutierte Frage, ob und inwieweit Hobbes seinen Naturzustand nur als rationales Konstrukt oder auch als historisches Faktum versteht, viel Ähnlichkeit mit der theologischen Frage, ob und inwieweit „Natur“ als Gegenbegriff zu „Gnade“ einen bestimmten heilsgeschichtlichen Zustand bezeichnet oder nicht.

Doch welche philosophischen Gründe haben Hobbes bewogen, von der klassischen Lehre abzugehen, nach der der Mensch von vornherein ein politisch-soziales Lebewesen ist? Es geht zu Beginn der modernen Philosophie nicht um eine Wesensbeschreibung des Vorliegenden, sondern um eine rationale Rekonstruktion der Wirklichkeit im Stil der Geometrie aus atomaren Elementen nach bestimmten Grundprinzipien, so, wie eine Maschine konstruiert wird. In seiner theoretischen Philosophie will Hobbes methodisch der Ordnung der Schöpfung folgen und beginnt zu diesem Zweck mit einer fiktiven Weltvernichtung, um so alles von Grund auf neu aufbauen und herleiten zu können.

Ferner bedeutet Philosophie für Hobbes die Erkenntnis der Ursache-Wirkung-Zusammenhänge des Veränderlichen. Denken ist Rechnen; es geht somit „auf zwei Geistesoperationen zurück: Addition und Subtraktion“². Auf diese Weise wird es leicht zum berechnenden Kalkül. Die Philosophie bekommt einen technisch-konstruktivistischen Zug. Die Gebilde der Wirklichkeit werden als eine Art

Maschinen betrachtet, als Körper (materielle Körper, Menschen, der Staatskörper), deren Konstruktion und Mechanismus die Philosophie erhellt.

Im Sinn dieses Denkens liegt es, daß die Einzelteile, aus denen das System zusammengesetzt werden soll, zunächst einmal rein für sich betrachtet werden, wie die Teile einer Maschine, die zunächst einzelne Stücke sind und dann erst zusammengesetzt werden. Der einzelne Mensch wird also – auch im Sinn der Hervorhebung des Individuums, wie sie Humanismus und Renaissance mit sich brachten – zunächst einmal für sich und ohne Beziehung auf die Gemeinschaft betrachtet. Alles andere wäre einem Denker wie Hobbes als eine teleologische Vorwegnahme des Resultats erschienen, das doch gerade aus seinen Wirkursachen erklärt werden soll, wie es die naturwissenschaftliche Denkweise der beginnenden Neuzeit verlangt.

Also kann der einzelne Mensch nicht als gesellschaftliches Wesen betrachtet werden, sondern wird als ein Subjekt angesehen, dem gegenüber alles andere den Status eines Objekts hat. Objekt in praktischer Hinsicht heißt aber Objekt meines Wollens und Begehrens. Die politische Philosophie von Hobbes entspricht unter dieser Rücksicht genau der theoretischen Philosophie der Neuzeit, die nicht mehr die Gesamtheit der Wirklichkeit zum Ausgangspunkt nimmt, sondern das Ich als Subjekt.

Wenn Hobbes den Menschen im Naturzustand als ungesellig ansetzt, dann handelt es sich nicht zuletzt um ein methodisches Erfordernis. Hobbes geht hier ähnlich vor wie manche zeitgenössischen Philosophen, die ihr System auf möglichst schwache Grundannahmen aufbauen möchten, um es dadurch so wenig angreifbar zu machen wie nur möglich. Hobbes will nicht grundsätzlich bestreiten, daß der Mensch auch prosoziale Affekte und Neigungen besitzt, aber er will auf Nummer Sicher gehen und darf diese Tendenzen darum nicht als Voraussetzungen beanspruchen. Hier zeigt sich, ähnlich wie bei Descartes, wie der Rückgang auf das Subjekt als Ausgangspunkt und die Suche nach maximaler Sicherheit innerlich miteinander zusammenhängen. Hobbes legt eine typische Sicherheitskalkulation vor, die von der Frage ausgeht, wie die Dinge anzuordnen sind, damit auch im ungünstigsten Fall die Sicherheit aller gewährleistet bleibt. Man hat deswegen nicht zu Unrecht die Hobbessche Staatskonzeption eine Art Notstandsverfassung genannt.

Begierde, Gleichheit und Furcht

Der als Individuum betrachtete Mensch ist nicht autark, sondern benötigt andere Menschen und Dinge für sein Leben. Sie sind Objekte seines Begehrens, das ebenso unbegrenzt ist wie das Erkennen im Bereich des Theoretischen. Mit der Grenzenlosigkeit des Begehrens greift Hobbes ein altes Thema der Philosophie und

Theologie auf. Negativ gewendet ist es die These, daß das Habenwollen des Menschen unersättlich ist; positiv entspricht dem die Aussage, daß jedem Menschen die Sehnsucht nach dem Unendlichen innewohnt.

Wenn man den Hobbesschen Ansatz bei der Begierde als naturalistische Konzeption des Menschen kritisiert, die nur das Streben nach Besitz und Macht sieht, dann sollte man sich die Frage stellen, ob eine idealistische Konzeption wie diejenige Fichtes wirklich so viel von der Sehweise Hobbes' unterschieden ist. Denn für Fichte ist der gesamte Bereich des Nicht-Ich nur dazu da, damit er als Material für die Freiheit des Ich dient, dem es aufgegeben ist, sich alles andere zu unterwerfen³.

Die Priorität der Begierde bedeutet bei Hobbes auch, daß er aus ihr das Recht der Entfaltung der Freiheit und Macht eines jeden ableitet. Dieses natürliche Recht ist somit vorgängig zu jedem Gesetz und jeder Pflicht und unabhängig davon. Das Recht entspringt nicht einer intersubjektiven Ordnung, wie man dies eigentlich beim Recht erwarten sollte, sondern es wird individualistisch von der Macht des einzelnen über anderes abgeleitet.

Nun geht Hobbes aber einen Schritt weiter und erwägt, was sich aus diesen Anfangsbedingungen für das Zusammenleben der Menschen ergibt. Zunächst einmal sind alle Menschen einander gleich, und zwar sowohl in körperlicher als auch in geistiger Hinsicht. Die geistige Gleichheit ist ein Lieblingsgedanke der Aufklärung und läßt sich nicht so einfach überprüfen oder widerlegen. Die körperliche Gleichheit hingegen scheint aller Erfahrung zu widersprechen, und Hobbes leugnet selbstverständlich nicht, daß die Kräfte und Fähigkeiten der Menschen unterschiedlich sind. Dennoch gibt es aber eine fundamentale Gleichheit aller, und zwar nicht, wie in unserem heutigen Denken, auf dem hohen Niveau der Menschenwürde, sondern auf dem niedrigsten Niveau, wie es dem Ansatz Hobbes' entspricht: Alle sind in einer negativen Hinsicht einander gleich. „Denn was die Körperstärke betrifft, so ist der Schwächste stark genug, den Stärksten zu töten – entweder durch Hinterlist oder durch ein Bündnis mit anderen.“⁴

Aus dieser Gleichheit der Gefahr für Leib und Leben resultiert als weiterer Grundzug des Menschen im Naturzustand die Furcht. Begierde und Furcht entsprechen einander. Da jeder schwach ist oder sein kann, ist die Begierde des einen der Grund für die Furcht des anderen. Keiner kann seines Lebens sicher sein.

So ergibt sich die Todesfurcht aus der inneren Logik des Hobbesschen Systems. Sie entspricht aber auch Hobbes' eigenem Naturell, wie er ohne Scheu zugibt. Fast mit Stolz berichtet er, daß er als erster die Flucht nach Frankreich ergriff, als in England die Opposition gegen die Monarchie die Oberhand gewann. Die Furcht sei ihm schon bei der Geburt mitgegeben worden, da ihn seine Mutter aus Schrecken über das Eindringen der spanischen Armada in die englischen Gewässer zu früh auf die Welt brachte. In seiner in lateinischen Versen verfaßten Autobiographie kleidete er dies in folgendes Distichon: „Atque metum tantum concepit tunc

mea mater, / Ut pareret geminos, meque metumque simul – Und eine so große Furcht empfing daraufhin meine Mutter, / Daß sie als Zwillinge mich brachte zur Welt und die Furcht.“⁵

Dieses offene Eingeständnis der Furcht bedeutete in der damaligen Zeit, anders als heute, keine Selbstverständlichkeit, wie der Blick auf Hobbes' Zeitgenossen Descartes zeigt. Dieser war sicher kein Vorbild an Zivilcourage, versuchte er doch, allen denkbaren Auseinandersetzungen mit kirchlichen und staatlichen Autoritäten aus dem Weg zu gehen. Aber in seinem Spätwerk „Die Leidenschaften der Seele“ (*Les passions de l'âme*, 1649) preist er als Grundtugend und Quelle aller anderen Tugenden die „générosité“, die man mit Edelmut oder Hochgemutheit übersetzen könnte und die nichts von Furcht an sich hat. Sie ist vielmehr die Selbstachtung, das Selbstwertgefühl dessen, der um die unveräußerliche Würde seiner zur Tugend entschlossenen Freiheit weiß und aus diesem Bewußtsein heraus seine Mitmenschen achtet und Gutes tut.

Für Hobbes hingegen steht die Furcht am Beginn des Prozesses, der zur Ermöglichung eines menschenwürdigen Lebens führt. Die Furcht, vor allem die Furcht vor der Zukunft, führt nach Hobbes dazu, daß die Menschen sich Götter ausdenken und sie verehren. Die Furcht vor der Bedrohung des Lebens durch andere Menschen führt zur „Erzeugung... jenes sterblichen Gottes, dem wir unter dem unsterblichen Gott unseren Frieden und Schutz verdanken“⁶, zur Schaffung des Staates.

Vernunft im Dienst des Eigeninteresses

Das erste natürliche Gesetz ist die Regel der Vernunft, Frieden zu suchen. Ist die Vernunft also für Hobbes die Quelle der Gemeinsamkeit und Übereinstimmung? Diese Schlußfolgerung wäre voreilig. Denn nicht nur die Begierde, sondern auch die Vernunft ist daran schuld, daß es zu Konflikten zwischen den Menschen kommt. Eine Lösung der Konflikte durch einen vernünftigen Diskurs über die strittigen Probleme hingegen kennt Hobbes nicht.

Die praktische Vernunft ist für Hobbes nicht, wie etwa für Kant, das Organ des Allgemeinen und Überindividuellen. Die Vernunft, deren Denken Hobbes als Rechnen bezeichnet, ist in praktischer Hinsicht berechnend, von Interessen geleitet, auf partikuläre Zwecke aus. Sie geht darin auf, Zweck-Mittel-Rationalität zu sein.

Hobbes spricht davon, daß „in der menschlichen Natur drei hauptsächliche Konfliktursachen“ liegen: „Erstens Konkurrenz, zweitens Mißtrauen, drittens Ruhmsucht“⁷. Denn es geht um Gewinn, Sicherheit und Ansehen. Dies ist mit einer bloß naturhaften, instinktiven Begierde allein nicht zu erklären, sondern setzt denkende und kalkulierende Wesen voraus. Und bei der Begründung für die

naturhafte Ungeselligkeit der Menschen rekurriert Hobbes auf eine Reihe Punkte, die alle mit der Vernünftigkeit des Menschen zu tun haben: „Wettkampf um Ehre und Würde“; die Suche, durch Außergewöhnliches hervorstechen; kritische Neuerungssucht; übertriebene Werturteile; Beleidigungen; und als Quintessenz davon die Künstlichkeit und daraus folgende Unbeständigkeit einer auf Vernunft gegründeten Übereinstimmung⁸. Die von Hobbes genannten Gründe haben es alle mit der menschlichen Sprache zu tun, die der äußere Ausdruck seiner Vernunft ist. Sprache, das Mittel der Kommunikation, ist für Hobbes die Ursache des Dissenses, nicht etwa die Ermöglichung einer „vernünftigen“ Bereinigung von Meinungsverschiedenheiten.

Und doch ist es dieselbe Vernunft, die die Menschen dazu bewegt, Frieden zu suchen und zu diesem Zweck den Staatsvertrag zu schließen. Ist die Vernunft in sich zwiespältig, einerseits auf Eigennutz, andererseits auf Gemeinwohl ausgerichtet? Dem ist nicht so. Auch die Regeln der Vernunft, die natürlichen Gesetze, die alle darauf hinauslaufen, den Frieden unter Menschen zu schaffen und zu befördern, verdanken sich dem Eigeninteresse der Menschen. Denn das Kalkül des Eigennutzes zeigt, daß der wahre Vorteil für den einzelnen darin liegt, daß er seinen Interessen in Frieden und Sicherheit nachgehen kann. Der Denkansatz, aus dem der so autoritär wirkende Hobbessche Staat hervorgeht, ist also ein utilitaristischer und liberaler Denkansatz: Es soll die gemeinsame Grundlage dafür gelegt werden, daß jeder einzelne ungehindert und angstfrei seinen Nutzen und Vorteil suchen kann.

Vernunft und Macht

Die Erreichung dieses Zwecks kann aber die Vernunft allein nicht gewährleisten, und dies ist ein weiteres Indiz für ihre Partikularität. Das vernünftige Kalkül allein schafft noch keine dauerhafte Übereinstimmung. Ein Vertrag, so erklärt Hobbes ausdrücklich, kann jederzeit gebrochen werden, wenn irgendein Grund vorliegt, dem anderen Vertragspartner zu mißtrauen. Und dies ist nach den Voraussetzungen von Hobbes nur konsequent.

Bleibende Übereinstimmung kann als solche nicht gewährleistet werden. Es bedarf einer tatsächlichen Einheit in Form einer wirklichen oder zumindest juristischen Person, und dies ist der Souverän. In ihm ist die Einheit des Willens konkret, und zur Durchsetzung dieser Einheit wird ihm alle Macht überlassen. Die Gemeinsamkeit kann nicht nur in der Vernunft gründen. Sie muß real hergestellt werden, und das Mittel dazu ist die Abtretung der Macht. So wird die Macht zu dem, was Universalität ermöglicht. Das Monopol der Macht liegt beim Souverän. Jede Art von Gewaltenteilung gefährdet nach Hobbes die Einheit. Von seiner Konzeption her muß man sogar sagen, daß sie diese Einheit verunmöglicht.

Dennoch ist auch die Macht allein nicht ausreichend. Die technokratische Staatskonstruktion ist nicht ganz so perfekt, wie es zunächst aussieht. Ihr Funktionieren ist nicht unfehlbar garantiert. Hobbes gibt darum Empfehlungen für ein kluges Regieren und er fordert, daß das Volk über die Rechte des Souveräns und die Grundzüge der Staatslehre unterrichtet werde. Andernfalls könnte es zur Suche nach einer anderen Staatsform und damit zu Unruhe und Unfrieden kommen.

Selbstgeschaffene Bedingung menschlicher Existenz

Durch die Bildung des Staates, wie sie mit dem Staatsvertrag geschieht (der in der realen Wirklichkeit auch die Form der Ergebung in die Macht des Eroberers annehmen kann), schafft sich die menschliche Vernunft die Grundlage ihrer eigenen Existenz: das friedliche Überleben. Es handelt sich dabei um einen Akt, den man als notwendig und auch als frei bezeichnen kann. Für Hobbes würde das keine Schwierigkeiten machen, da er Freiheit rein äußerlich als Abwesenheit physischen Zwangs versteht, während psychische Nötigungen ihr keinen Abtrag tun. Dies hängt nicht nur mit der empiristischen Einstellung von Hobbes zusammen, sondern ermöglicht die Gültigkeit des Staatsvertrags und anderer Verträge, die aus Furcht geschlossen werden. Da aber der psychische Druck der Furcht, der zum Staatsvertrag führt, nicht Zwang bedeutet, kann auch im üblichen Verständnis des Wortes gesagt werden, daß dieser Vertrag (sofern er nicht durch „Aneignung“, d. h. Eroberung zustande kommt) frei geschlossen wird. Aber der Mensch ist dennoch genötigt, um den Preis seiner Freiheit willen diese Freiheit zum Abschluß des Staatsvertrags zu gebrauchen.

Somit schafft die menschliche Freiheit durch ihren Akt die Grundlage der Möglichkeit ihrer weiteren Verwirklichung. Indem der Mensch zum Bürger, zum Civis wird, wird er zivilisiert: Er steht dem anderen Menschen nicht mehr feindlich gegenüber, sondern vermag jetzt seine Kräfte konstruktiv zu gebrauchen. Hobbes ist ein Philosoph, bei dem tatsächlich die Kultur in der Zivilisation, der Bürgerwerdung des Menschen gründet. Dies zeigt sich auch darin, daß es erst durch den Staat Eigentum und gesetzliches Recht gibt, das seine Geltung ganz der Autorität des Gesetzgebers verdankt, wenn auch einige Forderungen des Naturrechts einzuhalten sind.

Wie für die antiken Denker, so ist also auch für Hobbes humanes Leben nur im Staat möglich. Aber die Modernität von Hobbes zeigt sich daran, daß der Mensch diesen Staat erst produziert. So gesehen, hat das Denken von Hobbes viel Ähnlichkeit mit dem idealistischen Denkansatz, bei dem die menschliche Freiheit durch ihre eigene freie Handlung zugleich ihre Ermöglichung und ihre Realisierung bewirkt.

Pragmatische Züge

Von allem Anfang an hat man daran Anstoß genommen, daß Hobbes dem Souverän alle Macht überträgt und kein Gegengewicht oder Korrektiv für diese Macht vorsieht. Er nimmt das Risiko eines tyrannischen Herrschers bewußt in Kauf, da er es für das kleinere Übel und für unwahrscheinlicher als den Bürgerkrieg erachtet. Die Sicherung von Frieden und Leben hat den eindeutigen Vorrang vor der persönlichen Freiheit der Bürger.

So berechtigt die Kritik an Hobbes in diesem Punkt ist – und es ist ein zentraler Punkt seiner Staatslehre –, so wäre es doch falsch, aus ihm einen autoritären Staatsdenker zu machen. Hobbes wäre kein rechter Engländer, wenn seine Lehre nicht auch pragmatische und liberale Elemente enthielte. So ist schon das Motiv der Machtkonzentration eigentlich ein pragmatisches: Es geht um die Handlungsfähigkeit der Regierung. Und die Regierbarkeit eines Staates ist sicher wichtiger als die Durchsetzung der Ideologie einer perfekten Abbildung des Meinungsspektrums in den entscheidenden politischen Gremien.

Der Souverän ist zwar seinen Bürgern nicht rechenschaftspflichtig, aber doch dem Naturgesetz untertan und vor Gott verantwortlich. Und er kann bestimmte grundlegende Rechte wie das, niemanden töten und keine nächsten Angehörigen denunzieren zu müssen, nicht außer Kraft setzen. Auch die Tatsache, daß Hobbes keineswegs eine Monarchie fordert, obwohl er sie anderen Staatsformen vorzieht, sondern auch eine Gruppe oder eine Versammlung als Souverän für möglich hält, zeigt, daß es ihm nicht um eine autoritäre Herrschaftsform zu tun ist.

Wenn der Staat seinen Zweck, die Sicherung des Lebens seiner Bürger, verfehlt, so entfällt auch seine Legitimation. Niemand braucht sein Leben für den Staat zu opfern, der doch gerade dazu da ist, dieses Leben zu schützen und zu erhalten. Soweit dieses Ziel gewährleistet ist, soll der Staat aber auch seinen Bürgern Wohlfahrt und Wohlstand ermöglichen.

Die pragmatische Ausrichtung des Hobbesschen Denkens bringt liberale wie illiberale Züge mit sich. Denn die utilitaristische Hinordnung auf ein oberstes Staatsziel kann ja durchaus pragmatisch genannt werden. Aber gerade diese einlinige Zielorientierung führt zu der Machtkonzentration, wie sie in Hobbes' Staat vorliegt. Wo alle Mittel nur auf ein Ziel hin optimiert werden, besteht die Gefahr einer absoluten Dominanz technokratischen Denkens, dem im Zweifelsfall alle individuellen Freiheiten als Störfaktoren geopfert werden müssen.

Quadratur des Kreises?

Thomas Hobbes hat sich gerühmt, auf verschiedene Weise in seinen Werken das Problem der Quadratur des Kreises gelöst zu haben, womit er auf den berechtigten

Widerspruch des Oxforder Mathematikers John Wallis stieß. Nun ist mir kein Kommentator bekannt, der die Quadratur des Kreises mit Hobbes' Staatsphilosophie in Beziehung setzte, und so etwas scheint auch nicht fair zu sein. Aber ist es wirklich völlig abwegig, dies zu tun, da doch Hobbes in seiner Philosophie rechnend, konstruierend, also ähnlich wie in der Geometrie vorgehen wollte?

In der Wirtschaftslehre spricht man manchmal von einem magischen Quadrat, um dadurch auszudrücken, daß es darum geht, verschiedene Zielgrößen in ein ausgewogenes Zueinander zu bringen. Ähnliches könnte man auch für die Staatslehre sagen. Auch hier geht es darum, verschiedene Werte und Größen wie etwa Friede, Sicherheit, Freiheit, Wohlstand in das rechte gegenseitige Verhältnis zu bringen, für das in der klassischen Tradition der Begriff des Gemeinwohls stand.

Könnte es nicht sein, daß Hobbes vorschnell der Meinung war, es gebe hier eine klare, eindeutig deduzierbare Lösung – wie er dies bei der Frage der Quadratur des Kreises angenommen hatte? Nun gibt es aber offensichtlich weder für den Staat noch für die Quadratur des Kreises eine mathematisch exakte Lösung, sondern nur Annäherungen, die nie völlig ideal sein können. Hobbes wollte eine Art Mechanismus schaffen, bei dem alles der Stabilisierung von Frieden und Sicherheit dient. Aber schon bei Hobbes selbst kann dieser Mechanismus keine absolute Gewähr bieten. Nur im Verein mit einer geschickten Politik von seiten des Souveräns (und ohne Bedrohung von außen) kann das Ziel tatsächlich sicher erreicht werden. Lohnt sich dann noch das Risiko der Machtzusammenballung, das Hobbes eingeht?

Seine Philosophie stellt, wie es scheint, auch uns Heutige vor die Frage, ob wir nicht in Gefahr sind, das Problem der Sicherheit des Staates oft zu sehr unter rein technischem Aspekt zu betrachten, statt es in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Dies gilt freilich für die verschiedensten Arten der Sicherheit, die in einem Gemeinwesen von Belang sind (äußere, innere, soziale Sicherheit). Wo aus einem einzigen Ziel ein Alles-oder-Nichts gemacht wird, kommen andere Werte schnell unter die Räder, wie die Philosophie von Hobbes zeigt.

Hobbes versucht, die staatliche Gemeinschaft von Individuen abzuleiten, die nur an ihrem Eigennutz interessiert sind. Diese Perspektive ist verlockend. Sie verlangt von dem einzelnen keinerlei moralische Vorgaben, kein uneigennütziges Engagement für die Allgemeinheit. Und es scheint auch ehrlicher und weniger ideologiefähig, den Staat rein auf die Suche nach der Vereinbarkeit der Partikularinteressen zu gründen. Aber ist ein solcher Staat noch funktionsfähig, bei dem die Bürger (und Interessengruppen) nur noch ihren eigenen Vorteil suchen und alle solidarischen Bemühungen vom Staat geleistet werden müssen? Wird ein solcher Staat, von dem alles erwartet wird, nicht vor das Dilemma gestellt, entweder seine Bürger enttäuschen oder seine Macht ungebührlich ausweiten zu müssen?

Die Denkweise von Hobbes hat ferner viel Ähnlichkeit mit manchen konstruktivi-

vistischen und utilitaristischen Entwürfen unserer Zeit – vielleicht nicht gerade in der Staatslehre, aber in anderen philosophischen Disziplinen wie der Ethik. Könnten sich hier nicht dieselben Einseitigkeiten ergeben wie in der Hobbesschen Staatslehre, so daß es zu einer Unterschätzung vermittelnder Zwischeninstanzen (Institutionen im weitesten Sinn des Wortes) kommt?

Man kann vielleicht sagen, daß die Staatsphilosophie von Thomas Hobbes ein Versuch ist, in einer pluralistischen Welt ohne eindeutige Bindungen an bestimmte Werte eine konsistente Begründung der Legitimation und des Zwecks des Staates zu geben. Seine Größe besteht sicherlich nicht zuletzt darin, daß er als erster zeigt, wie eine solche theoretische Staatsbegründung geleistet werden kann. Aber seine Staatskonzeption zeigt ebenso, welche Grenzen und Probleme ein Staat aufweist, dessen Bürger nicht ein gewisses Mindestmaß an Bereitschaft zu einem ethischen und solidarischen Handeln mitbringen, das über ihr jeweiliges Eigeninteresse hinausgeht.

ANMERKUNGEN

¹ In der Einheitsübersetzung des AT wird an der Stelle Ijob 40,25, mit der die Passage beginnt, auf die Hobbes Bezug nimmt, einfach „Krokodil“ übersetzt, ohne daß wenigstens in einer Fußnote das Wort „Leviathan“ erwähnt würde. Auf seinem Titelblatt zitiert Hobbes aus diesem Kontext Ijob 41,24 (nach der Vulgata; sonst Vers 25): „Auf Erden gibt es keine Macht, die ihm zu vergleichen wäre.“

² Th. Hobbes, *Vom Körper*, übers. v. M. Frischeisen-Köhler (Hamburg 1967) 6.

³ Vgl. J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre...* Akademie-Ausg. I, 5 (Stuttgart-Bad Cannstatt 1977) 208: „Die Selbstständigkeit, unser letztes Ziel, besteht, wie oft erinnert worden, darin, daß alles abhängig ist von mir, ... daß in meiner ganzen Sinnenwelt geschieht, was ich will, schlechthin und bloß dadurch, daß ich es will.“

⁴ Th. Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. v. I. Fetscher (Frankfurt 1984) 94.

⁵ *Thomae Hobbes Malmesburiensis vita carmine expressa auctore seipso*, in: *Opera Latina I* (Nachdr. Aalen 1961) LXXXVI.

⁶ *Leviathan* 134.

⁷ Ebd. 95.

⁸ Ebd. 133f.