

Sonderdruck aus:

PHILOSOPHISCHE RUNDSCHAU

EINE ZEITSCHRIFT
FÜR PHILOSOPHISCHE KRITIK

BEGRÜNDET VON

HANS-GEORG GADAMER UND HELMUT KUHN

HERAUSGEGEBEN

IN VERBINDUNG MIT DEN BEGRÜNDERN VON

RÜDIGER BUBNER UND BERNHARD WALDENFELS



1990

37. JAHRGANG

HEFT 1/2

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich

Ortsbestimmungen des Politischen. Neuere Literatur zu Thomas Hobbes

- RAYMOND POLIN: *Hobbes, Dieu et les hommes*. Paris 1981. Presses Universitaires de France. 240 S.
- BERNARD WILLMS: *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*. München/Zürich 1987. Piper. 320 S.
- ANDRZEJ RAPACZYNSKI: *Nature and Politics. Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*. Ithaca/London 1987. Cornell University Press. XIV 302 S.
- GILBERT BOSS: *La mort du Léviathan. Hobbes, Rawls et notre Situation politique*. Zürich 1984. Éditions du Grand Midi. 163 S.
- J. G. VAN DER BEND: *Thomas Hobbes. His View of Man*. (Proceedings of the Hobbes symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands, Leusden, September 1979.) Amsterdam 1982. Rodopi. 155 S.
- UDO BERMBACH/KLAUS-M. KODALLE (Hrsg.): *Furcht und Freiheit. Leviathan – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*. Opladen 1982. Westdeutscher Verlag. 260 S.
- C. WALTON/P. J. JOHNSON (eds.): *Hobbes's ›Science of Natural Justice‹*. Dordrecht 1987. Martinus Nijhoff. XIV 312 S.
- TOM SORELL: *Hobbes. (The Arguments of the Philosophers.)* London/New York 1986. Routledge & Kegan Paul. XII 163 S.
- CHARLES YVES ZARCA: *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*. Paris 1987. Vrin. 407 S.

Schon seit geraumer Zeit gilt er nicht mehr einfach als verrufener Autor – als Theoretiker des *homo homini lupus* und des Machtungeheuers Leviathan. Zwar fühlt sich ein stattlicher Teil der Literatur noch bemüht, gegen überkommene Vorstellungen zu argumentieren und Zerrbilder aufzulösen: Zerrbilder des Amoralismus, des Rechtspositivismus, des anthropologischen Pessimismus, der Machtpolitik. Doch für das vorherrschende Bewußtsein ist Hobbes' Theorie inzwischen aus dem ›Schatten des Leviathan‹ herausgetreten und stellt nicht nur einen ideengeschichtlichen Markstein, sondern einen ernstzunehmenden Referenzpunkt systematischer Diskussionen dar.* Gleichwohl ist unverkennbar, daß sich das wachsende Interesse zu einem großen Teil der Irritation durch eben jene Streitpunkte verdankt, die schon in der Mitte des 17. Jahrhunderts eine Herausforderung und einen Affront gegen traditionelles Naturrecht darstellten: der radikale Individualismus, der mechanistische Reduktionismus, die (scheinbare oder reale) Unterlaufung der Moral durch egoistisches Kalkül, des Rechts durch Macht – Motive, mit denen zugleich jene Züge des Hobbesschen Werks zusammenhängen, die

* So erschien kürzlich ein von G. ROGERS/A. RYAN herausgegebener Sammelband (*Perspectives on Th. Hobbes*, Oxford 1988, Clarendon, 209 S.), der sowohl historische Artikel enthält (z. B. R. Tuck, Hobbes and Descartes; N. Malcolm, Hobbes and the Royal Society) wie auch grundsätzliche Fragen berührt (z. B. A. Ryan, Hobbes and Individualism; D. Gauthier, Hobbes' Social Contract). (Anm. d. Red.)

in der gegenwärtigen Diskussion auch für dessen Glaubwürdigkeit entstehen: die Modernität des Denkens, der Ansatz beim Subjekt und seinen Freiheitsrechten, die Ausrichtung am neuen Wissenschaftsverständnis und seinem Methodenideal, die Zentrierung auf eine reine (religions- und ideologiefreie) Politik.

Bestimmend für die Diskussionslage sind die beiden Hauptmerkmale des Textbestandes: daß wir es hier zum einen mit einer politischen Theorie von konzisem Profil zu tun haben, die sich zum anderen in einen weiteren systematischen Rahmen einordnet, der von der Metaphysik über Physik und Anthropologie zur Politik führt. Beides ist in der Literatur Gegenstand der Erörterung geworden: Neben Auseinandersetzungen um Fragestellungen der Politik im engeren Sinn finden sich zahlreiche Untersuchungen, deren Hauptaugenmerk dem systematischen Zusammenhang des Gesamtkonzepts, den wissenschaftstheoretischen oder materialen Prämissen des Politischen gilt**. Dabei sind beide Zugangsweisen nicht losgelöst voneinander; ihr Zusammenhang kann selber als Frage thematisch werden. Vorherrschend in der gegenwärtigen Rezeption ist das Bestreben, Hobbes' wissenschaftstheoretische Intention ernst zu nehmen und sie zum Ausgangspunkt der Deutung der Politik zu machen; daß Hobbes' Philosophie in der Sache des Politischen ihr Zentrum besitzt und als ganze auf die Neubegründung der Politik hin angelegt ist, darüber besteht kein Dissens.

In Frage steht, welches die leitenden Problemstellungen, die bestimmenden Motive, die Reichweite und Grenzen dieser von Hobbes vorgenommenen Neuvermessung des Politischen sind. Als ein Fokus in den vielfältigen Erörterungen läßt sich die Frage ausmachen, wieweit das Politische – auch wenn es auf weiteren Grundlagen aufbaut – gewissermaßen *für sich allein* herausgeschält und zur Geltung gebracht werden soll: Besteht die Pointe des Hobbesschen Ansatzes in der Erarbeitung eines Begriffs ›reiner‹ Politik? ›Rein‹ wäre das Politische gegenüber aller Kontamination durch das Nicht-Politische – das Gesellschaftliche, Ökonomische, Moralische, Religiöse usf. Während B. Willms Hobbes' höchstes Verdienst in der Begründung einer »Politik als Politik«¹ sieht und R. Polin den Autor des Leviathan als *den* Vertreter einer »politique pure« würdigt², ordnet A. Rapaczynski Hobbes umgekehrt in eine gemeinsame

** Jüngstes Beispiel dafür ist das soeben erschienene Buch von GARY B. HERBERT: *Thomas Hobbes. The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, Vancouver 1989, University of British Columbia Press, XIV 201 S. Der Autor versucht, den Gesamtzusammenhang des Hobbesschen Werkes vom Begriff des *conatus* her zu gewinnen; die politischen Schlußfolgerungen sind auch dem Beitrag des Verfassers zu dem von C. WALTON und P. J. JOHNSON herausgegebenen Sammelband (s. u.) zu entnehmen. (Anm. d. Red.)

¹ *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, München/Zürich 1987, S. 18, 255.

² *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris 1981, S. 232.

Denkbewegung mit Locke ein, die zur Aufwertung der nicht-politischen, ›materiellen‹ Existenz und damit zur »deemphasis of the political dimension« führt³. Die Frage ist eine strukturell-deskriptive wie normative: Wie Marx in seiner Kritik des Hegelschen Staatsrechts die Ablösung des Politisch-Staatlichen vom Gesellschaftlichen als Indiz der falschen Realität anprangert, bildet die Abtrennung politischer von moralischen Fragen einen klassischen Stein des Anstoßes der Hobbes-Lektüre. Das Stichwort der reinen Politik, mit dem sich verschiedenste Fragen und Deutungsperspektiven verbinden, soll im folgenden zunächst als Leitfaden aufgenommen werden. Ausgehend von der Fokussierung auf das Politische sollen sukzessiv weitere Problemdimensionen (von Anthropologie über Ethik bis zu Wissenschaftstheorie und Metaphysik) in den Blick kommen – wobei die Verschiedenartigkeit der zu besprechenden Ansätze selbstredend keine strenge Systematik zuläßt und Überschneidungen bedingt. Nicht zuletzt interessiert im Überblick der Deutungen die Frage, wieweit die inhaltlich-›politische‹ Varianz der Hobbes-Lektüre mit den divergierenden wissenschaftstheoretischen Interpretationen und Bewertungen einhergeht.

1. Das Plädoyer für reine Politik

Zu den zentralen Anliegen der Monographie von *Raymond Polin* – ›Hobbes, Dieu et les hommes‹ – gehört es, Hobbes' Wissenschaftsprogramm in seiner originären Stoßrichtung ernst zu nehmen, seine innere Kohärenz aufzuweisen und den scheinbaren Widerspruch zwischen dem strengen Rationalismus und lückenlosen Mechanismus einerseits, der moralisch-politischen Themenstellung andererseits auszuräumen. Der allgemeinen Leitfrage gehen die beiden Hauptteile des Buches, auf die schon der Titel verweist, unter je eigener Perspektive nach. Zu zeigen ist im ersten, daß theologische Prämissen in Hobbes' Politik keine konstitutive Rolle spielen; zu klären ist im zweiten, welchen spezifischen Gehalt die Kernpunkte des Zwischenmenschlich-Politischen – Freiheit, Moral, Souveränität, Frieden – in Hobbes' Perspektive annehmen und inwiefern sie mit seinem generellen wissenschaftlichen Ansatz verträglich sind.

Erforderlich ist im ersten Themenfeld zunächst eine klare Differenzierung der Fragen nach dem Stellenwert des Gottesbegriffs im philosophischen System insgesamt, in der politischen Theorie im besonderen, sowie nach der Funktion von Religion und Kirche im Staat (10f., 49): Daß die Staatstheorie – wie Polin meint – sich von theologischen Annahmen freihält, hindert nicht, daß sie ihren Gegenstand entsprechend seiner historischen Verfaßtheit in wesentlichem Bezug zu Religion und Kirche begreift (50).

³ *Nature and Politics*, Ithaca/London 1987, S. 117.

Bestimmend im Ganzen des Systems ist das Bild einer restlos intelligiblen, notwendigen Welt, die keines göttlichen Beistandes bedarf und sozusagen keinen Raum für göttliche Eingriffe läßt (23). Im engeren Rahmen von Ethik und Politik scheint zwar die Konvergenz von natürlichem Gesetz und göttlichem Gebot voraussetzungsreichere Prämissen ins Spiel zu bringen. Doch handelt es sich auch hier nach Polin eher um einen im Prinzip verzichtbaren »religiösen Kommentar« (39), einen »gleichsam ornamentalen« Überbau (46). Was schließlich auf der Gegenstandsseite die Interferenz zwischen religiösem Bewußtsein und sozialer Stabilisierung anbelangt, so mag offenbleiben, ob Hobbes eine solche Stabilisierung auch unabhängig von der Religion für möglich hält: Tatsache ist, daß diese in der historisch vorgegebenen Welt als Bestandteil des sozialen Lebens fungiert und in diesem bestimmte Aufgaben erfüllt. Ebenso wichtig aber wie die reale, auch institutionelle Verflechtung ist die weitgehende Unabhängigkeit von Glaube und Gesetz (schon aufgrund dessen, daß der Glaube nur das »forum internum« betrifft und der heilsnotwendige Glaubensinhalt sich auf ein Minimalcredo beschränkt). Der geringen Bedeutung inhaltlicher Glaubensfragen korrespondiert die im ganzen begrenzte soziale Funktion der Religion.

Deutlich ist der strategische Stellenwert dieser Marginalisierung von Theologie und Religion. Es gilt, dem »großen Rationalismus« der Hobbesschen Philosophie gerecht zu werden und den Boden für eine »interprétation fondamentale raisonnable« (242) freizulegen. Vorgearbeitet wird damit der Aufgabe des zweiten Teils, der jenen Rationalismus als Grundlage der Politik aufzeigen soll und in dessen Horizont der Relevanzverlust theologisch-religiöser Voraussetzungen als ein Aspekt »reiner« Politik erscheint. Hier begibt sich die Rekonstruktion in nicht nur interpretatorisch, sondern auch sachlich kontroverseres Gebiet. Gehört die Säkularisierung der Politik zum common sense, so bleibt ihre Mechanisierung Stein des Anstoßes. Das Desiderat ist, zu zeigen, wie sich »der große Rationalismus und radikale Mechanismus, der die Grundlage von Hobbes' Philosophie bildet« (104, vgl. 119), mit Themen wie Freiheit, absoluter Souveränität, natürlichem Gesetz verträgt. Polin möchte die strenge Kohärenz des Theoriegebäudes sicherstellen und zwischen mechanistischer Metaphysik und praktisch-politischem Diskurs einen inneren Zusammenhang aufweisen, in dessen Licht das Politische sein besonderes Profil, seinen Charakter als »rein« Politisches gewinnt.

Einen Angelpunkt der Plausibilisierung bildet unausweichlich die von Hobbes zum äußersten gesteigerte Lehre der absoluten Souveränität (104). Die Gefahr des Machtmißbrauchs und der Dysfunktionalität uneingeschränkter Herrschaft sieht Polin dadurch gebannt, daß das Wohl des Souveräns mit dem des Staats zusammenfällt. Zwar kann davon (wenn überhaupt) nur im idealen Modell die Rede sein – Beispiele korrupter Macht sind auch für Hobbes unabwiesbare Erfahrungsevidenz. Ihr läßt sich nur zweierlei entgegenstellen: zum einen die Überzeugung, daß es in der strikten Alternative von absoluter Souveränität und Anarchie

keinen Mittelweg gibt (»La Souveraineté est absolue ou il n'y a pas de Souverain du tout«: 123); zum andern die Überzeugung, daß die Annäherung an jenes Ideal mit der Machtzunahme Schritt hält: je absoluter die Souveränität, um so freier ist sie von menschlichen Launen und Affekten, um so rationaler ist sie (120). »Dans un système intégrallement rationalisé, le Souverain est rendu intégralement rationnel« (120). Der Souverän hört auf, empirische Person zu sein, um zur reinen Verkörperung seiner Funktion zu werden: Er nimmt die Züge des aus dem System ausgeschlossenen Gottes an. Für die Tradition waren Gottes Allmacht und Gerechtigkeit zwei Seiten derselben ontologischen Vollkommenheit: Das vollkommene Wesen ist notwendig vernünftig und gut. Der Souverän, Personifikation des sterblichen Gottes, wird zum »künstlichen, ausschließlich politischen Wesen«, welches »ausschließlich und vollständig vernünftig« sein kann und sein muß (230): In ihm als einem rein politischen Wesen fallen »natürliche Existenz« und »vernünftige Tätigkeit« schließlich zusammen (170).

Indem er das Problem der gerechten Herrschaft gewissermaßen durch Ontologisierung löst, nimmt Polin ohne Zweifel einen Zug des Hobbesschen Denkens auf. Indes werden durch die Verknüpfung von praktisch-normativer und metaphysisch-deskriptiver Betrachtung die sich aufdrängenden kritischen Fragen nicht abgewiesen, eher verschärft. Sie betreffen, neben dem generellen Verhältnis von Sein und Sollen, die Risiken unkontrollierter Herrschaft und die strikte Alternative von absoluter Herrschaft und Anarchie. Gegen das obstinat sich zu Wort meldende Bewußtsein jener Risiken bleibt nur der Ausweg der Beschwichtigung: Die menschliche Natur läßt keine Situation ohne »Unzulänglichkeiten« zu (111); die »unglücklichen Risiken absoluter Souveränität« (112) müssen in Kauf genommen werden. Sie wiegen um so leichter, als eben jene Alternative als letztes Wort gilt: Ihnen aus dem Weg gehen hieße, in den anarchischen Naturzustand zurückkehren (112). Hobbes' wie Polins Auskunft ist der Verweis auf das geringere Übel; ob aber deren Voraussetzung des ausgeschlossenen Mittelwegs zutrifft, wird nicht erörtert. Die hohe Immanenz des Kommentars bedingt eine unverkennbar harmonisierend-apologetische Tendenz. Auch der obligate Verweis auf das für Hobbes vordringliche Problem des Bürgerkriegs und der Friedenssicherung verleiht der »rationalen« Rekonstruktion absoluter Souveränität keine wirkliche Überzeugungskraft – zumal offenkundig ist, daß eben hier ein Hauptansatzpunkt der späteren Theorieentwicklung liegt. Daß Souveränität absolut oder überhaupt nicht sei, gilt schon Locke nicht mehr als unumstößliche Wahrheit; später gilt nicht einmal mehr als ausgemacht, daß die Ungeteiltheit der Herrschaft – ganz unabhängig vom Problem der

Freiheitsgefährdung – eine funktionale Optimierung der Staatsaufgaben bedeutet.

Gewissermaßen spiegelbildlich zur Rationalität der Herrschaft verhält sich auf Seiten des Untertans die Rationalität von Gehorsam und Pflicht. Auch hier geht es darum, den paradoxen Zusammenhang von seinsmäßiger Notwendigkeit und ethisch-politischer Ordnung durchsichtig zu machen. Vorab bemüht sich Polin um ein Zurechtrücken des Begriffsverständnisses (gegen den scheinbaren Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit) sowie um die Verdeutlichung der von Hobbes beanspruchten Freiheitsräume (Widerstandsrecht, vom Gesetz nicht erfaßte Lebensbereiche); trotz seiner bedrohlichen Machtfülle greift der Staat bei Hobbes keineswegs extensiv ins Leben der Bürger ein (ob daraus allerdings folgt, daß Hobbes in die Tradition des Liberalismus einzuordnen sei und sogar viele liberale Positionen übertreffe [152], darf bezweifelt werden). Das eigentliche Problem aber bleibt die rationalistisch-mechanistische Ausformulierung des normativen Elements von Pflicht und natürlichem Gesetz. Generell bewegt sich Hobbes im Horizont eines teleologischen Ansatzes, indem er die natürlichen Gesetze als Maximen der zweckrationalen Erfüllung vorausgesetzter Zwecke (letztlich der Selbsterhaltung) begreift. Doch je stärker im Haushalt der Affekte und Bedürfnisse, in Überlegung und Entschluß der mechanische Charakter zur Geltung gebracht wird, desto zwiespältiger werden sowohl der Gebotscharakter des Gesetzes wie der Handlungscharakter des Tuns. Äußerlich rückt die Theorie in die Nähe der sokratischen Wissensethik, wonach Schlechtigkeit letztlich auf Irrtum beruht und richtige Erkenntnis das rechte Tun gewissermaßen logisch erzwingt. Bei Hobbes (und Polin) bleibt dieser Zwang in der Schwebelage zwischen rationaler und physischer Notwendigkeit. Weil die Ratio ein Element unserer Natur ist, wird das logische Widerspruchsverbot zu einem »tatsächlichen und wirksamen Erfordernis«; dem Naturgesetz zuwiderzuhandeln ist zwar möglich, doch »widersprüchlich und absurd«, da es sich gegen die eigene ursprüngliche Bewegung der Selbsterhaltung richtet (161). So verdankt sich die Wirksamkeit des natürlichen Gesetzes einem doppelten Ursprung, »einer faktischen Notwendigkeit und einer Vernunftnotwendigkeit« (166); im Fall des bürgerlichen Gesetzes kommt ergänzend ein äußerer Zwang hinzu, dem man seinerseits zugestimmt hat, so daß der Vertragsbrüchige sich hier in einen noch abgründigeren Selbstwiderspruch verstrickt – sich in die »absurde, unhaltbare, unmögliche Lage begibt, das gleichzeitig zu tun und nicht zu tun, was er tut« (167). Doch trotz aller Beschwörungen: das Insistieren auf der »Unhaltbarkeit« des Widerspruchs ändert nichts an der konzeptuellen Schwäche des Arguments. Das Problem, daß faktische Notwendigkeit kein Gebot begründet und rationale Widersprüchlichkeit

nicht die reale Unmöglichkeit eines Tuns impliziert, wird durch den mechanistischen Reduktionismus nicht behoben, eher aufdringlicher.

Das postulierte Zusammenfallen von Sollen und Sein bestimmt die ganze Konstruktion einer a-moralischen politischen Ordnung. »Reine« Politik findet in der rationalen Notwendigkeit, mit der sie die Aufgabe der Friedenssicherung angeht, ein zureichendes Fundament und bedarf einer moralischen Abstützung ebensowenig wie einer religiösen (229 ff.). Für den politischen Disput besteht die Pointe der Eliminierung der Moral nicht zuletzt darin, daß er sich ganz die Gestalt einer theoretischen Auseinandersetzung – losgelöst von praktischen Argumenten und Stellungnahmen – gibt. Im Horizont »reiner« Politik werden Fragen des praktischen Begründens eigentümlich marginalisiert: Diese bei Hobbes auszumachende Tendenz wird von Polin aufgenommen und verstärkt. Fast hat es den Anschein, als ob schon die Begrenzung auf ausschließlich politische Funktionen (wie Friedens- und Freiheitssicherung) dafür Gewähr böte, daß hier jeder praktische Dissens gegenstandslos sei – eine offenkundige Illusion, zu welcher hinzukommt, daß auch die Grenzlinie zwischen Politischem und Nichtpolitischem historisch wie begrifflich keineswegs feststeht. Zwar führt das Absehen auf die innere Kohärenz der Theorie im einzelnen zu wertvollen Einsichten und Interpretationen; zugleich aber tendiert die Immanenz zur Immunisierung und bildet dort, wo schon Hobbes sich mit thetisch-paradoxen Formulierungen behelfen mußte, eine unübersehbare Grenze der rationalen Argumentation.

Besitzt die Zentrierung auf das Politische bei Polin einen primär interpretatorischen Sinn, so stellt sie sich in *Bernard Willms' Untersuchung Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan* unmittelbar in den Kontext gegenwärtiger politischer Auseinandersetzung. Hobbes als Vertreter der »Politik als Politik« – und nicht als Mythos, Ideologie, Theologie –, dies ist es, was zunächst dem düsteren »Schatten des Fluches und des Bösen« entgegenzuhalten ist, in welchem der »Leviathan« und sein Autor lange Zeit gestanden haben (17 f.); Politik als Politik ist zugleich das Stichwort, mit dem allen gegenwärtigen ideologischen Verfremdungen und Überformungen des Politischen zu begegnen ist. In der perspektivenreichen Darstellung, in welcher Willms gewissermaßen das Fazit einer mehr als zwei Jahrzehnte dauernden, in zahlreichen Publikationen bezeugten Forschungsarbeit zieht, lassen sich drei (untereinander verbundene) Schwerpunkte ausmachen: Hobbes' Philosophie als Antwort auf die Herausforderung der Neuzeit; die Herausarbeitung der Politik als Politik; der rationale, wissenschaftliche Charakter der Hobbesschen Theorie.

In Hobbes' Philosophie tritt uns nach Willms nicht nur der »neuzeitliche Staat« entgegen, »sondern im Kern überhaupt die gedankliche Grundlegung des neuzeitlichen Menschen« (23). Geprägt ist die neue Zeit durch den Zerfall des Reichs und die Entstehung der Territorialstaaten ebenso wie durch die Krise der Metaphysik und das Brüchigwerden der alteuropäischen Ordnungsvorstellungen, deren Träger vor allem die Religion war; zur neuen Grundlage wird die natürliche Vernunft, deren

Referenzpunkt das individuelle, freie Subjekt ist. Subjektivität, Individualität, Autonomie sind die Angelpunkte in Willms' Zeichnung der Moderne, wie er sie in Hobbes' Anthropologie widergespiegelt findet (137). Allerdings sind darin auch die »ursprüngliche Zweideutigkeit« (237) und die »abgründigen Dimensionen« (237) aufzuzeigen, wie sie Hobbes noch klar vor Augen standen, dem späteren Fortschrittsoptimismus der Aufklärung wie dem Liberalismus des 19. und 20. Jahrhunderts aber aus dem Blick entschwanden. Zwiespältig ist Freiheit in ihrem produktiv-destruktiven Potential. Ihr affirmativer Grund äußert sich, neben dem klassischen Feld der subjektiven Freiheitsrechte – die Willms bei aller Emphase für die Moderne nicht gerade ins Zentrum der staats-theoretischen Betrachtung rückt –, auch im wissenschaftstheoretischen Neuansatz. Das Vorbild der Geometrie steht nicht einfach für Exaktheit, sondern für die Apriorität des konstruierend-hervorbringenden Wissens: hier findet in Idealform rationale Erkenntnis der Erscheinung aus der Kenntnis ihrer Ursachen statt. Solches Wissen für den Bereich menschlicher Realität zu vindizieren (oder es gar, wie Vico, dort noch viel eher für möglich zu halten als in der von Gott geschaffenen Natur) legt sich dann nahe, wenn der Mensch als Hervorbringer dieser Welt verstanden wird. Zur moralischen Selbständigkeit gesellt sich das herstellende Weltverhältnis – beides Bekräftigungen des Auf-sich-Gestelltseins des neuzeitlichen Subjekts (68f.). Gleichzeitig aber manifestiert sich der destruktive Zug subjektiver Vernunft und Freiheit: zum einen darin, daß sie sich als bloß formelle, zum andern darin, daß sie sich als individuelle realisiert – als Verlust objektiver Wahrheit und substantieller Allgemeinheit. Das erste ist das Problem des konfessionellen Bürgerkriegs und der Terror der Privatmeinungen (das individuelle Rechthabenwollen), das zweite der Machtkampf egoistischer Interessen (das individuelle Habenwollen).

Ohne daß es in dieser Weise strikt auseinandergehalten würde, wird beides von Willms mit Nachdruck geschildert. Gegen das Phantom eines negativen Menschbildes möchte er die zwingende Stringenz in der Herleitung des Kriegszustandes aus den Prämissen des modernen Selbstverständnisses (136ff.) und damit die Notwendigkeit zur Übersteigerung des »bloßen Selbstbezugs« (143) demonstrieren. Nachzufragen wäre indessen nach der theoretisch-praktischen Doppelrichtung dieses Selbstbezugs. Bildet das Eigeninteresse den selbstverständlichen Ausgangspunkt im Naturzustand, so leuchtet nicht ebenso ein, daß dieser die Vernunft nur als die »subjektive« des »je einzelnen« zulasse (140). Abgesehen davon, daß auch dem Menschen im Naturzustand die »rechte Vernunft« abverlangt wird, scheint subjektivistisch-individualistische Vernunft eher ein Spätprodukt der Aufklärung denn ein Merkmal des homo naturalis. Gleichwohl trifft zu, daß der Konflikt der egoistischen Einzelinteressen in einen gleichen Krieg ausarten kann wie der Streit der Privatmeinungen; insofern zeitigt das »bellum omnium contra omnes«, das der Konkurrenz um knappe Güter entspringt, gleich desaströse Folgen wie der konfessionelle Bürgerkrieg.

Steht das erste im Zentrum der Hobbesschen Modellkonstruktion, so macht doch gerade das zweite, welches den historischen Hintergrund und praktischen Anlaß der Theorie bildet, bei Willms auch den Kern des theoretischen Interesses aus. Dies ist schon durch die dominierende Ausrichtung am neuzeitlichen Subjekt bedingt: dessen spezifizierendes Kennzeichen ist Willens- und Denkfreiheit, nicht Eigennutz. Im Horizont der Bürgerkriegsproblematik kann Willms den kritischen Zeitbezug Hobbes' unmittelbar in die eigene Gegenwart übersetzen und Hobbes' Plädoyer für den Primat des Politischen aktualisieren. Der Einbruch der neuzeitlichen Geisteshaltung führt in dem noch »von Religion heimgesuchten, ja fast religionsbesessenen Land« zur unheilvollen Verquickung von »absoluten Wahrheitsansprüchen . . . mit der freien Beliebigkeit individueller religiöser Überzeugungen« (90); allgemein bildet der Versuch, Privatmeinungen als letzte Wahrheiten durchzusetzen (118), die politische Ursünde, die Keimzelle des Bürgerkriegs schlechthin. Wen sich Willms als heutigen Adressaten der Kritik von Hobbes vorstellt, darüber gibt die Sprache deutliche Auskunft: es sind vor allem die Ideologen, die »Intellektuellen und Halbgebildeten« (116), die »radikalen Intellektuellen« (120), die mit systematischem »Meinungsterror« (123) »Sprachregelung« (120) betreiben und deren »intellektuell-ideologisches Bewußtsein« auch nur ein »intellektuell-ästhetisches Verhältnis zur Politik« (124) zuläßt. So wird »Politik als Politik« zum Schutzwall gegen jede Ideologisierung oder »Ästhetisierung der Politik« (124). Zu fragen wäre nur, worauf sich denn die Gewißheit stützt, es nur im Falle der einen Überzeugung, die eben auf das Politische als ungeteilte Souveränität und unerschütterliche Staatsmacht hinauswill, mit wahren Bewußtsein zu tun zu haben.

Die gleiche Tendenz kennzeichnet die im zentralen IV. Kapitel gegebene Nachzeichnung der Logik der Staatsgründung – im übrigen (wie die anderen Kapitel) eine perspektivenreiche und sachhaltige, auch gut lesbare Darstellung. Unausweichlich steht hier die Auseinandersetzung mit jenen Thesen zum absolutistisch-autoritären Staat an, die zumindest ebensosehr wie das Diktum von der menschlichen Wolfsnatur den Ruf des Autors in der Nachgeschichte befestigt haben. Um so auffallender die Immanenz, mit der Willms Hobbes' Lehre zur Sprache bringt und auch die zugespitztesten Thesen etwa zur absoluten Souveränität (156 ff.) oder zur Zensur (180 ff.) nachvollzieht – durchgehend die Notwendigkeit des Staats gegen dessen Anfechter verteidigend, ohne dem Unterschied zwischen dem funktional (für Frieden und Rechtssicherheit) notwendigen und einem starken Staat viel Bedeutung zuzumessen. Es ist denn auch kein Zufall, daß sich hier die zahlreichsten Beteuerungen der Gründlichkeit und Rationalität der Theorie finden. *Gründlichkeit* und *Härte* werden

zu den Leitbegriffen der Interpretation – Gründlichkeit der Theorie und Härte des Politischen (242), wobei letztere bezeichnenderweise von der Gegenstands- auf die Metaebene überspringt, zur »eisernen Logik« (157) und »Strenge« der Theorie (242), zur »Härte« des Denkens (242) wird. Gerade angesichts der realen Unerbittlichkeit des Leviathan tut es not, die Unerbittlichkeit des Gedankens, soll heißen: seine großartig unbeirrbar Rationalität herauszustellen – und damit en passant die Moderatheit eines »wohlwollenden« politischen Liberalismus und einer »akademisch« gezähmten Hobbes-Literatur auch methodisch-wissenschaftlich ins Abseits zu stellen (242). Es gilt der Entpolitisierung – der »Domestikation« des Leviathan (246) – zu wehren: Entpolitisierung im Theoretischen wie im Praktischen (als Abdankung vor den Betreibern des Bürgerkriegs, in der Gegenwart: des politischen Terrorismus).

Was die Bekräftigung »des Politischen« im Theoretischen letztlich herausstellen will, ist die »Fundamentalität der politischen Ordnung vor aller gesellschaftlichen Entfaltung« (159). Der Sozialvertrag verkörpert einen ontologischen Stiftungsakt, eine »fundamentale Ordnungsleistung«, die aller bestimmten Ausformung des sozialen Lebens vorausliegt: »Politik ist in bezug auf jede denkbare Gesellschaft transzendental« (253)⁴. Es liegt Willms daran, diese Unhintergebarkeit von Konnotationen des autoritären Staats freizuhalten; überhaupt möchte er klarstellen, daß die politische Ordnung »kein Selbstzweck«, sondern nur Mittel zur Realisierung des »salus populi« ist, wobei auch dieses – entgegen einer verbreiteten Lesart – nicht auf »pure Selbsterhaltung« (174f.) zu reduzieren ist, sondern das glückliche Leben miteinschließt, so daß Willms im »Leviathan« geradezu eine Theorie nicht etwa des »bloßen Überlebens, sondern . . . des »guten Lebens« im Sinne der philosophischen Tradition« ausmachen kann (172).

Zur traditionellen Ausführung dieser Idee verbleibt gleichwohl ein erheblicher Abstand. So mündet denn auch die Herausarbeitung des Politischen regelmäßig in der Polemik gegen alle staatskritischen ideologischen Mächte, in denen Willms das Pendant zu Hobbes' »Reich der Finsternis« erkennt (254 passim). Bedauerlich ist diese fortwährende Zuspitzung auch deshalb, weil sie die Diskussion eines anderen, für das gegenwärtige Verständnis des Politischen vordringlichen Problems a limine ausschließt: des (z. B. von N. Luhmann exponierten) Problems, ob nicht der klassische Primat des Politischen heute empirisch unhaltbar geworden ist, ob nicht Politik realiter zu einem Sozialsystem unter anderen (Wirtschaft, Recht, Religion, Moral, Kunst etc.) geworden ist. Auch hier ginge es um eine Infragestellung bzw. Bekräftigung »des Politischen«, die sich aber nicht auf der Ebene der Anarchismus- und Terrorismuskritik erledigen läßt⁵.

⁴ Vgl. die Ausführungen von Y. Ch. Zarka zur »protofondation« des Politischen: s. u. (5).

⁵ Vgl. dazu die Überlegungen bei G. Boss und W. Euchner (s. u.).

Eine gewisse Relativierung in der Fokussierung auf den Staat kann man in Willms' Betrachtungen zum Problem des Weltfriedens sehen. Gegen die verbreitete Meinung, daß hier nach Hobbes nur die Möglichkeit des Weltstaats offenbleibe, versucht Willms dessen Widersprüchlichkeit (nach Hobbes) aufzuzeigen (185f., 259ff.) und gleichzeitig zu verdeutlichen, inwiefern das zwischenstaatliche Verhältnis auch ohne Oberherr kein un geregelter Natur- oder Kriegszustand zu sein braucht; vielmehr untersteht es den natürlichen Gesetzen, die den eigentlichen Kern einer »vernünftigen Friedenslehre« bilden (261). Hier eröffnet sich die Perspektive einer politischen Stabilisierung, die nicht in Rechtsförmigkeit und staatlicher Zwangsgewalt ihre alleinige Basis hat; zu erwägen wäre, ob nicht Analoges auch innerhalb des Staats zur Geltung zu bringen wäre. Willms' Stellungnahme zur Frage des Weltstaats, im Negativen dezidiert, bleibt im Positiven eigenartig verhalten – fast scheint undeutlich, wieweit all dies noch zur Frage des Politischen gehört.

Die Aufweisung der – vom Autor keineswegs verschwiegenen, auch in der Ahnenreihe Platon–Machiavelli–Hobbes–Hegel–Schmitt (18) bezeugten – »Tendenz« soll das Interesse des Buches selbstredend nicht darauf beschränken. Willms' Bemühen, die Theorie des Leviathan als »eine der striktest rationalen, die das politische Denken der Menschen überhaupt hervorgebracht hat« (172), zu erweisen, liegt einer differenzierten Darstellung der Themen und Problemstellungen, der begrifflichen, ideengeschichtlichen und realhistorischen Hintergründe, der Argumentationsfiguren und der Tragweite der Hobbesschen Theorie zugrunde. Von Interesse ist die ausführliche Biographie (27–53) ebenso wie die breite historische Darstellung der politischen, ökonomischen und konfessionellen Verhältnisse. Neben der historischen Informiertheit verleihen die umfassende Literaturkenntnis und politische Interessiertheit des Verfassers seinem Hobbes-Bild Anschaulichkeit und Profil; relativ breiten Raum nimmt die Auseinandersetzung mit alternativen Ansätzen der Hobbes-Forschung sowie mit Hobbes' Wirkungsgeschichte in der politischen Philosophie ein. Abgeschlossen wird der Band durch eine ausführliche (durch Peter Collier betreute) Bibliographie.

2. Die Überwindung der reinen Politik und die Anfänge des Liberalismus

Das bemerkenswerte Buch von Andrzej Rapaczynski – *Nature and Politics. Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau* – teilt mit Willms' Hobbes-Deutung gemeinsame Ansatzpunkte, um aber in wesentlichen Fragen zu entgegengesetzten Schlüssen zu gelangen. Gemeinsam ist die Orientierung am neuzeitlichen Bezugsrahmen, am neuen Wissenschaftsideal und der Idee individueller Freiheit. Verschieden ist deren Situierung in der Entstehungsgeschichte des Liberalismus und die Umakzentuierung der Schwerpunkte: Freiheit nicht mehr als formelle Autonomie, sondern als Selbstverwirklichung im Medium von Arbeit und Produktion, und nicht mehr die Herausarbeitung reiner Politik,

sondern gerade deren Überwindung als Leitfaden der Neuerung politischer Philosophie. Die Untersuchung, die neben Hobbes mit gleicher Gründlichkeit Locke und (etwas kürzer) Rousseau behandelt, versteht sich als historisch-systematische Verständigung über Ursprünge und Grundlagen des Liberalismus; Hobbes figuriert als dessen wichtigster Vorläufer, Locke als sein klassischer Repräsentant und Rousseau als sein erster großer Kritiker.

Die Perspektive seiner Hobbes-Lektüre – auf der hier das Schwergewicht liegen soll – versteht Rapaczynski als »positivistisch« (11 ff., 17 ff.). Gegen die, wie er meint, vorherrschende Interpretationstendenz möchte er die Einheit von mechanistischer Philosophie und politischer Theorie ernst nehmen, nicht nur ihre Verträglichkeit aufweisen, sondern zeigen, daß gerade eine positivistische Lesart auch für die Behandlung der politischen Fragen die interessanteren Perspektiven anbietet (24). Damit wird eher Anschluß an das traditionelle Hobbes-Bild gesucht und Abstand genommen von den durch Taylor, Strauss und Warrender initiierten Rekonstruktionen der Hobbesschen Ethik und Politik; zu entkräften ist das Vorurteil, daß der Positivismus notwendig einen ethischen Reduktionismus bedinge (oder nur eine »prudentialistische« Sichtweise zulasse) (19 ff.). Als eigentlichen Kern der von Hobbes vollzogenen Innovation sieht Rapaczynski den Rekurs auf die moderne, mechanische Naturwissenschaft, welche das Naturverständnis wie das Menschenbild im ganzen verändert. Eher denn als Wahrheitssucher kommt der Mensch als Begierdewesen in Betracht (IX); und gleichzeitig wandelt sich die Natur des Begehrens selber: Die berühmte Neudefinition des Glücksbegriffs im »Leviathan«, welche das rastlose Fortschreiten des Wunsches als Merkmal des Glücks bestimmt, ist geradezu ein Fokus der Neuformierung der Theorie (29 ff.). Die Entteleologisierung bedingt im weiteren die Substitution der wesenhaften Vollendung durch die zum Selbstzweck gewordene Sicherheit und entsprechend die Ersetzung des qualitativ definierten Begehrens durch das unbestimmt-grenzenlose Machtstreben. Beide Seiten werden in ihrer Verabsolutierung – als absolute Sicherheit und absolute Macht – zu selbstwidersprüchlichen, dysfunktionalen Größen (34 f.).

Nun ist in diesem Ausgangspunkt der Theorie, dem Menschen als sinnlichem Begierdewesen, ein anderer Aspekt hervorzuheben, in dem Rapaczynski »the most basic premise« in Hobbes' Beitrag zur Entstehung des Liberalismus sieht (84). Es geht nicht nur um die Freisetzung des unbestimmt-unendlichen Strebens, sondern ebenso darum, von der rationalen Wesensbestimmung zur körperlich-weltlichen Existenz des Menschen zurückzugehen. Den Menschen als »creature of interest« ernst nehmen (64) heißt auch, ihn in seiner Bedürftigkeit, im Besorgtsein um seine materielle Existenz begreifen und seine Strebensnatur im Bereich des Hervorbringens und der Naturbearbeitung zur Geltung bringen. Hintergrund des hier anvisierten Perspektivenwechsels ist die aristotelische Gegenüberstellung von Praxis und Poiesis, die Rapaczynski in Hobbes' Menschenbild grundsätzlich überwunden sieht (64) – auch wenn die Konsequenzen dieser Schwerpunktverlagerung erst bei Locke in ihrer

vollen Reichweite sichtbar werden (116 ff.). Die soziologisch-politischen Entsprechungen liegen auf der Hand. Gegenstand der politisch-philosophischen Handlungstheorie ist nicht mehr der allen Subsistenzfragen enthobene Aristokrat, sondern der Bürger, der die Realisierung seiner Bedürfnisse in eigene Hände nimmt und in die Bearbeitung der Natur eingreift; Betätigungsfeld ist nicht mehr allein politisches Handeln, sondern desgleichen die materielle Produktion. Gegen die bei Polin und Willms erkennbare Zentrierung auf das Politische wird hier ein Gegenakzent gesetzt: Leitfaden ist nicht mehr die Instituierung staatlich-rechtlicher Formen, sondern die Emanzipation als umfassende Selbstrealisierung und Gestaltung der menschlichen Lebensverhältnisse (einschließlich der natürlichen Lebensbedingungen); Kernbegriff ist die Freiheit, doch nicht – wie nach Willms – als formelle Autonomie, sondern als materielle Verwirklichung von Bedürfnissen und Fähigkeiten. »Modern« ist diese Freiheitsperspektive nicht in erster Linie im Insistieren auf Gewissensfreiheit, sondern in der Materialisierung menschlicher Bedürfnisse und im Blick auf die wachsende Herrschaft über Natur. Zwar sind beide Perspektiven nicht voneinander getrennt; doch hält Rapaczynski es für wichtig, hier gegen den Strom zu schwimmen und nicht die von Verteidigern des Liberalismus hochgehaltene »Freiheit und Würde«, sondern eher die von seinen Gegnern ihm vorgehaltenen Aspekte der egoistischen, materiellen Interessiertheit ins Zentrum zu stellen (64). Was Liberalen zuweilen als »Gespenst des kruden Materialismus oder moralischen Nihilismus« (65) erscheint, ist zu entzaubern und in seiner wahren Gestalt und seinem Recht dem Liberalismus einzuverleiben.

Nun wäre über die Stoßrichtung dieser Liberalismus-Deutung ebenso wie über ihre Zulässigkeit als Interpretament der Hobbes-Lektüre zu streiten. Indem Rapaczynski eine gleichsam hegelisch-marxistische Perspektive in das Verständnis des Liberalismus einbringt, verfolgt er eine genealogische Linie jenseits etablierter Grenzziehungen; namentlich in der Theorie Lockes sieht er »einige der wichtigsten Einsichten der praktischen Philosophie von Kant, Hegel und Marx« vorweggenommen (14). Was Hobbes selber anbelangt, so stellt zwar die Verschiebung gegenüber dem aristotelischen Praxiskonzept einen realen Befund dar (wobei diese Verschiebung noch mit jener zu kontrastieren wäre, auf die Macpherson abhebt: als Verschiebung nicht zum produzierenden, sondern zum besitzakkumulierenden Individuum). Dennoch bleibt das Paradoxe der Interpretation unlegbar – einer Interpretation, die nicht nur gegen den Strom der Literatur schwimmt, sondern auch mit Hobbes' eigener, prägnanter Zuspitzung auf Fragen von Macht, Staat und Souveränität zurecht zu kommen hat.

Einen zweiten Schwerpunkt bildet die Vermittlung von normativer und deskriptiver Betrachtung, die Rapaczynski auf der Ebene der Anthropologie wie der Staatsphilosophie nachzeichnen will. In der Handlungsbeschreibung lassen sich nach ihm eine »mechanistische« und eine

»phänomenologische oder funktionalistische« (36 ff.) Beschreibung unterscheiden, die zugleich komplementär und irreduzibel sind, wobei allerdings ihr Zusammenspiel primär mechanistisch gedeutet wird – wie auch die natürlichen Gesetze allein in der »faktischen (mechanischen) Verbindung« zwischen Bewußtseinszuständen und objektiven Funktionswerten (z. B. Sicherheit) gründen sollen (41). Das Hauptaugenmerk aber gilt der Vermittlung von Faktum und Norm in der Dimension des Politischen. Was es zu begreifen gilt, ist der Mechanismus der Erzeugung einer normativ verfaßten Realität. Wenn hier die Verknüpfung von Macht und Recht gemeinhin den Stein des Anstoßes bildet, so sieht Rapaczynski die Pointe der Hobbesschen Konzeption eben in der Zurückweisung der Prämisse, daß wir hier mit zwei »ontologisch heterogenen Seinstypen« zu tun haben (66 f.). Was interessiert, sind gerade die kausalen Verknüpfungen: Aus Macht kann über die Erzeugung von Meinungen Legitimität entstehen, wie Legitimität ihrerseits Macht verstärkt.

Als eigentlichen Kern des in Frage stehenden Mechanismus stellt Rapaczynski die Figur einer »self-fulfilling prophecy« heraus, wonach der Glaube an etwas die Realität des Geglaubten (mit)begründet (69 ff.): So bedingt etwa im Naturzustand die Überzeugung von der Bedrohlichkeit der anderen deren tatsächliche Gefährlichkeit; ähnlich kann die von vielen geteilte Überzeugung von der Überlegenheit eines Dritten dessen reale Macht potenzieren. Nun scheint in solchen Mechanismen etwas grundsätzlich Irrationales zu stecken, sofern sich ihre Effizienz ihrem Nichtdurchschautsein verdankt: Entzieht dies nicht jedem Versuch einer rationalen Begründung von Staat und Recht von vornherein den Boden? Die vielleicht überraschende Antwort, die Rapaczynski Hobbes auf diese Frage geben läßt, lautet »that men are *not* rational and that the same irrationality which plunged them into the *bellum omnis contra omnem* also takes them out of it and into the political community« (72). In der Tat liegt auch dem Sozialvertrag die Überzeugung zugrunde, daß »die Menschen zu einem dauerhaften rationalen Verhalten unfähig sind« (101). Das aber heißt: das Modell des Vertrags verweist *nicht* auf ein Problem rationaler Entscheidung. Es geht weder um einen singulären Stiftungsakt noch um einen bloßen Legitimitätsbeweis, sondern darum, zu zeigen, durch welchen konkreten Mechanismus, welche »kontinuierlich wirkenden Faktoren« (101) ein Staat entsteht und besteht. Die Konstitution und Stabilisierung des Sozialen ist nicht beschreibbar in Absehung von Meinungen und Einstellungen der Individuen; umgekehrt sind die realen Auswirkungen dieser Einstellungen, nicht Pflichten und Rechtsfragen als solche von Belang: Hobbes' politische Philosophie ist *konsequentialistisch*, nicht deontologisch (73). Ihrer Intention nach zielt die von Rapaczynski

vorgeschlagene Lesart auf keinen positivistischen Reduktionismus, sondern gerade auf das vielschichtig-komplexe Wechselspiel zwischen Normen, moralischen Überzeugungen, Machtverhältnissen, Legitimitätsansprüchen etc.: »Only when this complete circle of influences ist fully understood, is the meaning and consistency of Hobbes's philosophical system really laid out before our eyes« (111). Dennoch bleibt die Grenze des Ansatzes unverrückbar. Dieser bezieht die Rechtsfrage in den Kausalnexus mit ein, soweit ihr reale Effizienz zukommt. Auch wenn das amoralistische Zerrbild des Positivismus ausdrücklich zurückgewiesen wird, bleibt die in diesem Rahmen mögliche Behandlung des Wahrheitsproblems im Politischen partiell und tendenziös – was nicht hindert, daß sie als Interpretament ihrem Gegenstand in besonderer Weise kongenuin sein dürfte.

Nur in Kürze sei die Weiterführung der Interpretationslinie bei Locke und Rousseau angedeutet. Bei Locke kommt die neue Sicht auf das menschliche Handeln zur vollen Entfaltung (116 ff.): Gegenüber der traditionellen Höherwertung des Politischen findet hier eine klare »deemphasis of the political dimension of human life« statt (117); ja, Rapaczynski geht soweit, die moralische Neubesetzung der Arbeitssphäre geradezu in eine »Ethik der Produktion« (117, 215) münden zu lassen. Zum Leitbild wird die »Humanisierung der Natur«, deren Kern darin besteht, dem natürlich Vorgegebenen eine menschliche Ordnung aufzuprägen, es sich damit »zu eigen« zu machen und die Heteronomie menschlichen Tuns in Selbstbestimmung zu überführen (172 f.). Stärker als die sozialen und politischen Komponenten der Lockeschen Eigentumstheorie finden hier deren zivilisatorische und ethische Aspekte Beachtung. »Produktion, das Reich der Notwendigkeit, ist nicht mehr vom ›guten Leben‹ getrennt«; »Erwerb von Eigentum« gilt nicht mehr als Äußerung der Besitzgier, sondern des Strebens nach »Freiheit und Würde« (216). Im Gegenzug dazu unterläuft Rousseau, obwohl er seinerseits die ›materielle‹ Konkretisierung menschlicher Existenz weiterführt, in seiner Liberalismuskritik die progressiven Einsichten von Hobbes und Locke. In seinem von antiken Vorbildern inspirierten Plädoyer für politische Freiheit entgeht ihm die geschichtliche Bedeutung der bürgerlichen Gesellschaft wie der industriellen Revolution: Indem er in der anachronistischen Trennung von Handeln und Herstellen verharrt, »verfehlt er die grundlegendste Tendenz des modernen politischen Denkens« (274).

3. Perspektiven und Grenzen der Vertragstheorie

Die bei Rapaczynski verschmolzenen Dimensionen des Sozialvertrags werden in der Abhandlung von Gilbert Boss – *La mort du Léviathan. Hobbes, Rawls et notre Situation politique* – scharf gegenübergestellt. Der Vertrag ist zum einen das Instrument der Schaffung des Commonwealth, geradezu Mittel einer creatio ex nihilo – wie die Einleitung des ›Leviathan‹ durch Vergleich mit dem göttlichen ›Fiat‹ betont. Und er ist zum andern, als idealtypische Konstruktion einer rationalen Entschei-

dung, ein begriffliches Instrument zur Bestimmung der Kriterien sozialer Gerechtigkeit. Die Spannweite des vertragstheoretischen Denkens wird in der Gegenüberstellung von Hobbes und Rawls anschaulich gegenwärtig.

Manifest sind tiefgreifende Divergenzen der Ansätze: Differenzen der Ausgangssituation (Kriegszustand, Diskursituation), der Zielwerte (Freiheit und Überleben, gerechte Institutionen), der zu lösenden Probleme (Bürgerkrieg, gerechte Gesellschaft), der ethischen Grundhaltungen (eine am Selbsterhaltungswillen ausgerichtete teleologische, eine am Gerechtigkeitssinn orientierte deontologische Einstellung), der staatsrechtlichen Bestimmungen (etwa bezüglich der favorisierten Regierungsform oder des zivilen Ungehorsams). Auch wenn Boss mehrfach die größere Nähe von Rawls zu unserem natürlichen Verständnis hervorhebt (wobei sich als springender Punkt der Rechtspositivismus erweist [90, 114 ff.]), mündet der Theorievergleich doch in der Feststellung einer Überlegenheit von Hobbes: Dessen Theorie »umfaßt« Rawls' Position und zeigt zugleich »mit ihrer partiellen Berechtigung ihre Grenzen und Irrtümer« auf (127). Die kritische Pointe des Hobbesschen Konstrukts sieht Boss im Vorbehalt gegenüber dem Vertrauen in unseren natürlichen Gerechtigkeitssinn und dessen Effizienz (116 f.): Erst durch den tatsächlichen Vertrag und als sein Resultat wird Gerechtigkeit konkret bestimmbar und realisierbar. Nur eine Gesellschaft von »Weisen« wäre imstande, solche Prinzipien im reinen Diskurs zu eruieren und sodann aus richtiger Einsicht eine gerechte Realität hervorgehen zu lassen (120, 125, 137): darauf abzustellen – wie Rawls es nach Boss tut – bedeutet die »Konfusion von Realität und Ideal, von politischer Wissenschaft und Utopie« (123).

Nun ist die Feststellung, daß »Vernunft zum Vertrag führen, . . . doch ihn nicht ersetzen kann« (122 f.), unwiderlegbar: Die Positivierung des Rechts ist weder begrifflich noch in der sozialen Realität durch Rationalität und Moralität substituierbar. Dennoch hat es den Anschein, daß hier teilweise Scheingefechte ausgetragen werden, die ihrerseits auf Konfusionen beruhen. Die Kritik an Rawls' Anspruch, »Gerechtigkeit aus reiner Vernunft abzuleiten« (122), bleibt in zweideutiger Schwebelage zwischen begrifflicher »Ableitung« und realer Durchsetzung (für welche letztere allein das Ideal des »Weisen« von Belang ist); im ganzen bewegt sich die Argumentation des Theorievergleichs innerhalb der Logik von Hobbes.

Von der Sache her interessant sind die im Schlußkapitel aufgeworfenen Fragen nach dem Stellenwert von Hobbes' Staatskonzept im Horizont zweier aktueller Problemkomplexe politischer Philosophie. Der erste betrifft das Problem des Weltfriedens, wozu Hobbes' Ansatz jede Lösung zu verunmöglichen scheint: Eine Verdoppelung der Vertragskonstruktion zur Errichtung eines Staats über den Staaten würde die Souveränität aufspalten und damit aushöhlen (132 f.); und ein bloßes Bündnisystem

ohne oberste Durchsetzungsgewalt (134) bliebe ohne »Selbstgarantie« (142). So scheint Sicherheit nur »jenseits des alten Leviathan« möglich (145): Ein Paradigmenwechsel drängt sich der politischen Theorie auf – »der Friede ist ein zweites Mal zu erfinden« (141); die »einzige Überlebenschance besteht in der Auflösung der Nationen zugunsten einer Weltrepublik« (154). Man kann sich fragen, wieso Boss den monierten Perspektivenwechsel nicht prinzipieller ansetzt. Auch das Plädoyer für den Weltstaat bleibt innerhalb der Hobbesschen Logik befangen, sofern es ganz auf die Sicherheit eines sich selbst garantierenden Vertrags abzielt. Was Willms im zwischenstaatlichen Bereich als das Tragende ansah – die Geltung der natürlichen Gesetze –, wird auf den Bereich des unmittelbaren Eigennutzes beschränkt (136); und dem von Boss selber betonten Umstand, daß Verträge letztlich nur kraft des Vertrauens der Vertragsschließenden wirksam sind (143) – ein Analogon der von Rapaczynski herausgearbeiteten self-fulfilling prophecy – wird im zwischenstaatlichen Bereich keine weitere Bedeutung zugemessen. In Wahrheit bleibt das Fazit unausweichlich: Letzte Grundlage der Erhaltung des Friedens sind nicht Instrumente zu seiner »Sicherheit« und »Garantie«, sondern die Herstellung von Verhältnissen und Dispositionen, die sein »Halten« begründen (wie immer man im übrigen die »Auflösung der Nationen« bewertet). Diese Grundlage bleibt »unsicher« und doch die einzige.

Der zweite, damit verbundene Komplex (auf den schon der Titel verweist) betrifft das Problem des »Untergangs des Staats«: Nach dem Aussterben so vieler natürlicher Arten gilt es das Verschwinden einer göttlichen Spezies, die Agonie des Leviathan ins Auge zu fassen – damit nur das Diktum vom »sterblichen Gott« beim Wort nehmend (130 f.). Besondere Dringlichkeit erhält dieses Problem dadurch, daß hier nicht allein begriffliche Erwägungen, sondern geschichtliche Erfahrungen im Spiel sind. Allerdings verquicken sich darin mehrere Problemstränge, die stärker auseinanderzuhalten sind als Boss dies tut. Das eine ist der äußere Autonomieverlust der Staaten (131) – historisch keine prinzipiell neue Erfahrung, doch durch die Ausweitung zwischenstaatlicher Beziehungen von zunehmendem Gewicht. Komplementär dazu ist ein interner Effizienz- und Machtverlust des Staats, gewissermaßen ein innerer Souveränitätsverlust zu verzeichnen (143 f.), der sich eigenartigerweise in einer Zeit durchsetzt, die zugleich – dem Anspruch und Selbstverständnis nach – das Politische in vorher nicht gekanntem Ausmaß potenziert, dem Staat umfassende Kompetenzen in fast allen Lebensbereichen einräumt (5 ff.). Zu den Widersprüchen der Gegenwart gehört die gleichzeitige Omnipräsenz und Ohnmacht des Politischen (145 ff.).

Nun stellt sich – gerade auch vor dem Hintergrund der früher angeführten Reflexionen auf »das Politische« – die Frage, wie dieser Tatbestand

zu werten sei. Boss kommt hier, indem er den Bedeutungsschwund des Politischen in eigenwilliger Weise in die Hobbessche Perspektive einträgt, zu einem resignativen Schluß. Die Einschränkung des Politischen auf bestimmte Kernfunktionen unter Verzicht auf umfassende Steuerungskompetenz läuft danach in Wahrheit auf seine Abschaffung hinaus. Als wesentliches Argument übernimmt Boss (in fast gleicher Wendung wie Polin [s. o.]) Hobbes' These der ungeteilten Souveränität: »La souveraineté ne se laisse partager. Elle est une et absolue, ou elle n'est pas« (148). Damit aber wird, ganz abgesehen von der Fragwürdigkeit des Hobbesschen Arguments, dieses in seiner Bedeutung vollständig verfremdet: von der Teilung der politischen Gewalt auf die Restriktion des Politischen selber übertragen. Für die hier anvisierte Universalität des Politischen wäre Hobbes in Wahrheit ebensowenig wie ein anderer Denker seiner Zeit ein geeigneter Anwalt. Trotz fraglos bestehender Querverbindungen bilden die evozierten Beziehungen zwischen Souveränitätsverlust nach außen, innerer Gewaltenteilung und Funktionsverlust des Politischen ein undurchsichtiges Amalgam. Es ist dafür verantwortlich, daß auch die wiederholten Beteuerungen, daß der Untergang des Staats unser unausweichliches Schicksal sei (140) und der Leviathan nur noch als Todkranker vorläufig überlebe (148), ungeachtet der beigebrachten historischen Evidenzen nur begrenzte Überzeugungskraft haben.

4. Wissenschaftstheoretische, anthropologische und ethische Grundlagen der Politik

Die drei Sammelbände, aus denen im folgenden auf einige Beiträge eingegangen sei, gehen auf Symposien anlässlich des 300. Todestags von Hobbes zurück; zum Teil bestehen zwischen ihnen Überschneidungen. – Unmittelbaren Bezug zu den bisher erörterten Problemen haben mehrere Aufsätze in dem von Udo Bermbach und Klaus-Michael Kodalle herausgegebenen Sammelband – *Furcht und Freiheit. Leviathan – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*. In seinen Betrachtungen »zur Abgrenzung von Politik und Nicht-Politik bei Thomas Hobbes« (176–193) stellt Walter Euchner als erstes Abgrenzungskriterium das Gesetz heraus, welches die politische Machtausübung des Souveräns von der unpolitischen der Untertanen trennt (182f.) – wobei vor allem zwei Institutionen dafür sorgen, daß diese Grenzziehung für die Untertanen restriktiv ausfällt: ein »Politisierungsvorbehalt« (182), der dem Souverän freistellt, jene Grenze zu verschieben und bisher unregelte Freiheitsräume dem Gesetz zu unterstellen, sowie die »Interpretationskompetenz des Souveräns« (184), die diesem die Entscheidungsbefugnis über Auslegung und Anwendungsbe-

reich eines Gesetzes einräumt. Wenn Hobbes die scharfe Grenzziehung als basales Erfordernis der Friedenssicherung propagiert, so läßt sich indes unsere Stellungnahme dazu, wie Euchner überzeugend aufweist, nicht mehr auf begrifflich-funktionale Erwägungen beschränken; sie findet notwendig im Medium historischer Erfahrung und politischer Stellungnahme statt. Während der spätere Liberalismus die von Hobbes eliminierten »intermediären Gewalten« als Beschränkungen staatlicher Omnipotenz begrüßt, zielen Carl Schmitt und seine Schüler auf die Restaurierung des »altliberalen« Modells: »Die ineinander verflochtenen Bereiche von Staat und Gesellschaft sollen entmischt, Politik und Nicht-Politik wieder getrennt werden« (188) – eine in Wahrheit undurchführbare Reaktualisierung: »Alle Phänomene verdeutlichen, daß der scharf konturierte Holzschnitt des Hobbesschen politischen Modells die heutige gesellschaftlich-politische Realität nicht mehr zureichend abbilden kann«, so daß auch alle »Reprisen . . . vor der komplexen Verschränkung von Politischem und Nicht-Politischem« notwendig versagen (190).

Das Problem der historischen Adäquatheit tangiert auch die von *Otfried Höffe* herausgestellte Frage nach der Rechtmäßigkeit absoluter Souveränität, auch wenn es ihm dabei ebensowenig um die methodische Inkonsequenz und reale Dysfunktionalität (51 ff.) wie um die geschichtlich-politische »fundamentale Fehleinschätzung« geht (56). Die anschließende Diskussion (65 ff.) wirft ein aufschlußreiches Licht auf die Frontstellung, in die solche Erwägungen gegenüber der (auf »Gründlichkeit« pochenden) Immanenz Hobbes-freundlicher Interpreten unausweichlich geraten. – Steht für Höffe das Prinzip der Selbsterhaltung im Mittelpunkt, so für *Bernard Willms* die von allen anthropologisch-inhaltlichen Aspekten gereinigte, »formale« Freiheit (80 ff.); dabei braucht allerdings nicht zu überzeugen, daß diese Verschiebung mit der von Willms akzentuierten Differenz von formalem und materialem Aspekt einhergehe (80). Auch Selbsterhaltung und Glück können in analoger Abstraktion von »materialer Normativität« als formale Bestimmungen expliziert werden. So wird denn auch von beiden Autoren eine im Grundzug vergleichbare »widersprüchliche« Situation herausgearbeitet, die zur Überwindung des Freiheits- bzw. Selbsterhaltungstrebens im Naturzustand nötig; Willms' Betrachtungen münden auch hier in der Zentrierung aufs Politische: »Das Wesen des Leviathan ist Politik, Politik und nochmals Politik« (89).

Aus dem Sammelband von *van den Bend: Thomas Hobbes. His view of Man* seien zwei Beiträge genannt, die sich um die Explizierung und Plausibilisierung der mechanistischen Grundlegung der Psychologie bemühen. *Machiel J. J. Karskens* versucht, über die Kompatibilität von Mechanismus und Politik hinaus die positive Grundlegungsfunktion der Wissenschaftstheorie u. a. dadurch aufzuzeigen, daß er in dieser zwei implizite normative Momente herausstellt, die aus-

drücklich in die Politik eingehen. Das eine ist das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs, dem eine für die Rationalität im Naturzustand wesentliche praktische Grundhaltung entspricht; allerdings bleibt das Problematische im Zusammenbringen von logischem Widerspruch, realer Unmöglichkeit und praktischer Irrationalität ebenso unausgesprochen wie der Hiatus zwischen principium adjudicationis und principium executionis. Das zweite normative Moment sieht Karskens im Grundbegriff des Mechanismus, im Begriff der Bewegung, der dem praktischen Leitprinzip der Selbsterhaltung zugrunde liegt: »Motion, as a truly metaphysical principle, is not only the *unum et verum*, but also *bonum*« (51).

In Verteidigung einer materialistischen Hobbes-Lektüre möchte Tommy L. Lott Bedenken von zweierlei Art zerstreuen: Bedenken gegen die These, daß Hobbes tatsächlich eine konsequent materialistische Interpretation psychischer Phänomene vorgelegt habe, und Bedenken dagegen, daß eine solche Interpretation überhaupt möglich oder zulässig sei (63 ff.). Wenn die fließenden Übergänge in der Beschreibung von physikalischen und Bewußtseinsphänomenen von gewissen Autoren als »Kategorienfehler« gebrandmarkt werden, so liegt dem die fragwürdige Annahme zugrunde, daß »zwischen Personen und Maschinen eine metaphysische Differenz« bestehe (68). Auch wenn Hobbes durchaus zweierlei Beschreibungssprachen kennt und es möglicherweise »irrig ist, anzunehmen, daß die psychologische Sprache in eine physikalische übersetzbar sei«, so besagt dies noch nicht, »daß es falsch sei, bestimmte psychische Phänomene in einer gänzlich physikalischen Sprache zu beschreiben« (69). Es ist nach Lott letztlich die strenge Identitätsthese (»*verschiedene Namen für verschiedene Betrachtungen ein und desselben*« [74; Engl. Works IV. 32]), die es Hobbes erlaubt, ohne Bruch, aber auch ohne Äquivokation von der Physik über die Physiologie zur Psychologie (und dann Politik) überzugehen. Indessen bleibt wohl nicht zu leugnen, daß der Konsistenzgewinn einer solchen Deutung mit einem Reduktionismus erkauft wird, der die Theorie konzeptuell interessant, doch ethisch-politisch gegenstandslos macht.

Eine reiche Sammlung substantieller Forschungsbeiträge zu verschiedenen Themenbereichen enthält der Band von C. Walton und P. J. Johnson: *Hobbes's Science of Natural Justice*; daraus seien einige Beiträge zu rechtlich-ethischen Fragen herausgegriffen.

Simone Goyard-Fabre geht in zwei sich teils überschneidenden Beiträgen zu den Sammelbänden von Johnson/Walton (153–163) und van der Bend (17–30) den Veränderungen des Hobbesschen Rechtsbegriffs beim Übergang vom status naturalis zum status civilis nach. Dabei geht es ihr letztlich um eine Plausibilisierung des Rechtspositivismus, die ihren Kern darin hat, daß eigentlich erst im bürgerlichen Zustand von Recht in einem prägnanten Sinn die Rede sein kann. Der erste Schritt dieser Plausibilisierung besteht konsequenterweise in einer reduktionistischen Deutung des natürlichen Rechts, welches gewissermaßen seines rechtlichen Charakters beraubt wird. Was sonst zuweilen dem positivierten Recht angelastet wird, soll hier vom natürlichen Recht gelten: daß es nichts anderes sei als bloße Macht.

Um diesen Nachweis zu erbringen, geht Goyard-Fabre von zwei Schlüsselstellen aus, in deren erster natürliches Recht bestimmt wird als

»a blameless liberty of using our natural power and ability« (El. of Laws XIV §6), in der zweiten als »the liberty each man hath to use his own power« (Lev. XIV); beidemal wird das Selbsterhaltungsstreben als Rahmen dieser Freiheit bzw. Macht festgesetzt. Hiervon ausgehend, versucht Goyard-Fabre zu zeigen, daß Hobbes natürliches Recht auf eine »natural power«, eine »physical strength« zurückführt, so daß das Naturrecht in letzter Instanz reduziert werden kann »to mechanical interactions of forces and motions constituting the animal part of man« (in: van der Bend, 18 ff.). Unberücksichtigt bleiben in solchen Umformulierungen allerdings jene spezifizierenden Zusätze, welche das Recht nicht geradehin als Macht, sondern als »liberty to use his own power«, darüber hinaus als »blameless liberty« definieren. Gerade darin aber wird, wenn auch nur andeutungsweise, der Anspruchs- und Legitimitätsaspekt bezeichnet, durch den Recht über Macht hinausgeht; eben dies ist der Punkt, den alle naturrechtstheoretischen Reflexionen zu explizieren versuchen. In den eigens herangezogenen Texten darüber hinwegzusehen, mutet eigenartig an; der Sache nach läuft es auf eine *petitio principii* hinaus. Zur Bekräftigung des Reduktionismus führt Goyard-Fabre zwei zusätzliche Gesichtspunkte an: die Ablösung des neuen Naturrechts vom theologisch-kosmologischen Bezugsrahmen sowie die auf Gleichheit der Kräfte zielende These über die Gleichheit der Menschen (deren Schwächster den Stärksten töten kann) (a. a. O., 19 ff.). Indessen bleiben beide Bezüge ohne Überzeugungskraft. Weder nötigt die Säkularisierung das moderne Naturrecht zum physikalischen Reduktionismus, noch besteht die unterstellte Verbindung zwischen Gleichheit der Kräfte und Gleichheit der Rechte (deren erste Hobbes als Faktum feststellt, während er die zweite als Prinzip dekretiert). Was bleibt, ist, daß Naturrecht eine »nicht-legale«, »nicht-juridische« Form hat: doch weder folgt daraus noch ist damit gleichzusetzen, daß es »auf Kraft und Bewegung zu reduzieren« sei (a. a. O., 22). So bleibt dann auch der ganze Nachweis (dem das eigentliche Augenmerk der Aufsätze gilt), daß und wie (positives) Recht als menschliche Schöpfung entsteht und besteht, durch die reduktionistische Tendenz des Ausgangspunkts affiziert.

In kritischer Abhebung von Goyard-Fabres Entnormativierung des Naturrechts sucht C. A. J. Coady eine Deutung des Hobbesschen Naturrechtsbegriffs zu geben, die dessen Verbindung mit der Vernunft und dem natürlichen Gesetz Rechnung trägt (177). In der durchgehenden Gleichsetzung von Recht und Freiheit bleibt sowohl die spezifizierende Einschränkung auf moralisch zulässige Freiheit (»blameless liberty«) zu bedenken wie der – interessanterweise nur in »De Cive«, nicht im »Leviathan« hinzugefügte – Zusatz: Freiheit zum Gebrauch seiner Kräfte »according the right reason« (178). – Auch wenn Hobbes terminologisch auf der strikten Trennung von *ius* und *lex* beharrt (und auch die neuere Literatur [nach und im Gegenzug zu Leo Strauss] die Eigenständigkeit des Freiheitsaspekts

gegenüber der *lex naturalis* wiederholt unterstrichen hat), dürfte feststehen, daß jeder Versuch einer strikten Entmoralisierung der Naturzustands-Naturrechts-Problematik Text wie Sache verfälscht.

Einen bedenkenswerten Vorschlag zur Diskussion über Ethik und Rechtspositivismus unterbreiten die Aufsätze von *Larry May* und *William Mathie*, die das Verhältnis von Gerechtigkeit und Billigkeit (*equity*) behandeln. Anknüpfungspunkt ist ein einfacher, nicht immer bemerkter Sachverhalt: Daß es nach Hobbes kein ungerechtes Gesetz geben kann, bedeutet nicht, daß das Gesetz von jeder moralischen Bewertung frei sei. Dies wäre nur dann der Fall, wenn Gerechtigkeit als einziger, zumindest oberster Maßstab gälte: gegen diese (in der politischen Philosophie gängige) Unterstellung möchten beide Autoren die Billigkeit als umfassende und dominante Norm geltend machen (241 f., 273). Daß damit dem oft inkriminierten Gesetzespositivismus der Boden entzogen ist (241, 253), hängt damit zusammen, daß Billigkeit nicht irgendeine höhere Tugend, sondern genau den Schritt über die bloße Legalität hinaus, gewissermaßen die Metanorm zur (Hobbesianisch verstandenen) Gerechtigkeit benennt: Ihr erstes Applikationsfeld ist das Verhalten des Souveräns im Erlassen und Vollstrecken des Gesetzes. Dennoch ist Billigkeit keine ausschließliche Herrschertugend. Ein jeder untersteht ihr sowohl in jenem Bereich, der durch das Gesetz nicht geregelt ist, wie in der Grundeinstellung, welche den Vertrag und das Gesetz erst möglich macht. Am verabsolutierten Rechtspositivismus wie am Legalismus bringt das Insistieren auf Billigkeit eine Korrektur an: Weder geht Recht in der (Macht zur) Satzung auf – sofern diese selber einer Norm untersteht –, noch bildet die Gesetzeskonformität die abschließende moralische Norm. Daß allerdings damit im Gesamtansatz der Hobbesschen Ethik mehr als eine Akzentverschiebung, nämlich eine grundsätzliche Erweiterung oder Umorientierung realisiert sei, dürfte fragwürdig bleiben.

5. Politik und Metaphysik

Während nach traditionellem aristotelischen Verständnis die praktische Philosophie als Disziplin *sui generis* mit eigenen Fundamenten und eigener Methode galt, entwirft Hobbes das Konzept einer Politik als strenger Wissenschaft, welche sich im Rahmen einer umfassenden Systematik situiert, die von einer einheitlichen methodischen wie ontologischen Grundlage ausgeht. So sind in der Forschung die einschlägigen Querverbindungen des öfters zum Thema gemacht worden, sei es als exegetischer Nachweis der faktisch bestehenden (oder fehlenden) Kohärenz⁶, sei es als systematische Rechtfertigung oder Kritik jener (realen

⁶ Solche Divergenzen thematisiert die Monographie von *Tom Sorell* in methodischer wie ontologischer Sicht: weder wird die behauptete resolutiv-kompositorische Einheitsmethode in der konkreten Analyse des Politischen befolgt (18 ff.), noch kann die mechanistische Ontologie die anthropologischen Phänomenbeschreibungen tragen (91).

oder postulierten) Zusammenhänge. Neben den Bezügen zu Anthropologie und Methodologie sind verschiedentlich auch ontologische Fundamente freigelegt und darin letzte Voraussetzungen der Hobbesschen Politik – möglicherweise gegen deren Selbstverständnis – aufgewiesen worden.

Die bedeutende Untersuchung von *Yves Charles Zarka: La décision métaphysique de Hobbes* ist von der Überzeugung geleitet, daß sich Hobbes' Projekt einer theoretischen Neubegründung nur von der metaphysischen Fragestellung her adäquat explizieren läßt. Dabei geht es zum einen um Strukturanalogien zwischen Politik und Ontologie sowie um deren spezifische Gestalt und Veränderung: Der Paradigmenwechsel in der Politik wird auf einen noch basaleren Paradigmenwechsel in der Metaphysik zurückgeführt. Zum anderen aber wird dieser letztere nicht einfach als interne Modifikation des ontologischen Kategoriensystems (z. B. Elimination der Finalursache) gefaßt, sondern als eine noch tiefergreifende Änderung im leitenden Verständnis der Metaphysik. Abgelöst und unterlaufen wird die Vorstellung einer Koinzidenz zwischen Erkenntnis und Seinsordnung, die Vorstellung einer Metaphysik als »discours sur l'être« (12). Zum Leitbegriff des Gegenmodells wird die »Metaphysik der Trennung« (20 passim): statt daß Sprache und Denken das Sein enthüllen, bleiben sie in sich geschlossene, frei gesetzte Ordnungssysteme. Zu dieser »metaphysischen« Grundposition gelangt Hobbes über die konsequente Radikalisierung des nominalistischen Ansatzes; die Schritte dieser Ausformulierung nachzuzeichnen gehört zum Hauptanliegen des Buches. Wie keine ontologische, ist auch keine axiologische Ordnung vorgegeben; beidem substituiert sich die im menschlichen Tun und Sprechen geschaffene Ordnung, deren gewissermaßen transzendente Grundschicht die Stiftung des Politischen ist (23 ff.). So ist nicht einfach politische Theorie durch bestimmte metaphysische Annahmen affiziert, sondern erfüllt das Politische selber eine Art metaphysischer Funktion, sofern es die ursprüngliche Konstitution der allein »wahren« (erkennbaren und wahrheitsfähigen) Seinsordnung umreißt. Die »Metaphysik der Trennung« ist Anlaß und Voraussetzung für das »Projekt einer Begründung des Politischen« (23).

In vier großen Abschnitten geht Zarka den Stufen dieses transformierten metaphysischen Gebäudes nach. Die ersten beiden (»la représentation et le phénomène«; »le mot et la chose«) gehen von den Grundlagen menschlicher Welterschließung in Vorstellung und Sprache aus und untersuchen ihre erkenntnis- und seinskonstitutiven Potenzen; der dritte (»la matière et l'artifice«) geht vom Erkennen des Seienden zum Schaffen von Artefakten über, welches dann im vierten (»la fondation et l'Etat«) zur Konstitution des Politischen weitergeführt wird.

Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie ist die konsequente Subjektivierung: Das Phänomen ist nicht Erscheinung eines Seins, sondern subjektivi-

ve Vorstellung; zwischen Vorstellung und Ding besteht eine Kausal-, keine ursprüngliche Erkenntnisrelation (31 ff.). Drastisch ist die Differenz zu Descartes: Wird für diesen der Durchgang durch die cogitatio zur Seinsgarantie und die Hypothese des ›malin génie‹ im Blick auf ihre mögliche Entkräftung entworfen, so geht die Pointe der analogen Fiktion der ›annihilatio mundi‹ gerade darauf, zu zeigen, daß die Frage der Existenz oder Nicht-Existenz der Welt für die Vorstellung als solche nichts ändert (36 ff., 54). Hobbes unterläuft gewissermaßen die Bemühungen der Zeitgenossen um Überbrückung der Kluft zwischen Seins- und Erkenntnisordnung; es geht um die Analyse der Vorstellung an ihr selber. Auf der Hand liegen die ethischen und politischen Entsprechungen. Wie es keine vorgegebene Seinsordnung gibt, so keine Wert- und Sozialordnung; die politische Urstiftung (›protofondation‹) wird dort zur notwendigen Grundlage, wo die »stumme und gleichgültig gewordene Natur« keine Richtlinien mehr gibt und Geschichte keinen »sedimentierten . . . Sinn« mehr enthält (69).

Auch Sprache und Vernunft vermögen die von der Vorstellung aufgeworfene Kluft zum Wirklichen nicht zu überbrücken. Vielmehr wird die ›Metaphysik der Trennung‹ hier, im eigentlichen Themenfeld des Nominalismus, vertieft. Werden Denken und Vernunft zunächst auf Sprache zurückgeführt (ratio als oratio) (78 ff.), so geht es im weiteren darum, diese von allen ontologischen Implikationen freizuhalten (43, 92). Worte haben Bedeutung, ohne daß ihnen in den Dingen etwas entspräche (103); zwischen Wort und Ding besteht (anders als bei Ockham) keine Ähnlichkeits- oder Erkenntnisbeziehung, sondern ein bloßer Benennungszusammenhang (87). Das Universale ist weder in den Dingen noch in der Vorstellung, sondern allein in der Sprache. So wird der Nominalismus beim Wort genommen. – Zur Besonderheit der vorliegenden Darstellung gehört die differenzierte Auseinandersetzung mit der nominalistischen Tradition; dabei werden sowohl, über das Universalienproblem hinaus, die ontologische und konstitutionstheoretische Bedeutung des nominalistischen Ansatzes herausgearbeitet wie auch das historische Umfeld ausgebreitet und aufschlußreiche Konvergenzen und Divergenzen (gegenüber Ockham, Bacon, Gassendi, Descartes, Abälard, Spinoza u. a.) aufgezeigt.

In gewisser Weise situiert sich Hobbes zwischen zwei Arten der Konvergenz von ratio essendi und ratio cognoscendi, zwischen der objektiv ansetzenden, aristotelisch-traditionellen und der modernen, subjektiv-transzendentalen Identitätsthese (169). Indessen besteht die Pointe seiner Konzeption nicht im Insistieren auf der Nicht-Korrespondenz. Ihr Interesse gilt dem Aufweis jener Dimension, wo tatsächliche Korrespondenz und wahres Wissen möglich sind, »wo die Verkettung von Sätzen und das Hervorbringen des erkannten Gegenstandes zusammenfallen«. Solches Wissen gibt es vom Artefakt, exemplarisch: vom Politischen; der Fokus des Erkennens verschiebt sich vom ›esse‹ zum ›facere‹ (135). Die Destruktion der vorgegebenen Koinzidenz von Sein und Denken hinter-

läßt keine bloße Leerstelle, sondern öffnet den Raum für die von den Geometern vordemonstrierte, substantiellere Identität des ›verum‹ et ›factum‹ (160 ff.). So schält sich als Kern heraus, was auch zahlreiche andere Interpreten gewissermaßen als vorweggenommenes Vico-Axiom herausgestellt haben. Stand dort jedoch meist die methodische Absicherung der Politik zur Debatte, so geht es hier umgekehrt um das Politische als Medium der ›Realisierung‹ von Wahrheit, der Konstitution einer erkennbaren, vernunftfähigen Welt.

Die Nachzeichnung der inneren Strukturierung der menschlichen Welt, von den Affekten und Strebungen des Individuums bis hin zur Stabilisierung staatlicher Souveränität, führt durch verschiedene Themenfelder, die Zarka in einer sachkundigen und facettenreichen Darstellung zur Sprache bringt – teils allerdings mit der Tendenz zur Verselbständigung und in nur noch lockerer Anknüpfung an die leitende Fragestellung. Von grundlegender Bedeutung ist die Darlegung der politischen Konstitution als einer Art Urstiftung, welche aller weiteren Setzung vorausliegt (253); der von mehreren Interpreten betonte Fundamentalstatus ›des Politischen‹ erhält damit auch im Horizont der metaphysischen Fragestellung seinen bestimmten Ort.

In der politisch zentralen Konstitutionsfigur des Autorisierungsvertrags findet nun auch das ontologische Programm in bemerkenswerter Weise seinen Abschluß. Die Konstitution des Politischen führt mit der Staatsgründung zu einer eigenartigen Inversion im Fundierungsverhältnis (354): Der Souverän, zunächst ›autorisierter‹ Handlungsbevollmächtigter, wird selber zum ›Autor‹ von Gesetzen und Handlungen, zum Inhaber von ›Autorität‹, die er durch seinen Willen den Gesetzen und öffentlichen Amtsträgern verleiht, welche er nun seinerseits ›autorisiert‹; ist er zunächst Repräsentant des kollektiven Willens, so werden nun umgekehrt seine Beauftragten zu Repräsentanten der ›höchsten Autorität‹. Ontologisch ist es die Figur einer Konstitution, in der das konstituierende Subjekt schließlich abdankt und das constitutum zur Seinsquelle, zum Subjekt, zur in sich gründenden Souveränität wird. Paradoxerweise läuft die Destruktion der Substanzontologie auf die gegenläufige Entthronung der Subjektivität hinaus. Das neuzeitliche Subjekt, das sich als Ursprung von Sein und Geltung behauptet, äußert seine kreative Potenz bis hin zur Schaffung eines (sterblichen) Gottes, vor dem es nun seinerseits wieder zum Derivat herabsinkt. Dabei mag offenbleiben, ob diese Inversion einer Übersteigerung oder einer ursprünglichen Ohnmacht subjektiver Selbstbehauptung geschuldet ist. Die Verkehrungsfigur, die das Geschaffene verselbständigt und zum herrschenden Subjekt werden läßt – in marxistischer Geschichtsdeutung die Schlüsselfigur von Entfremdung –, steht zugleich im Horizont des umfassenden, Politik und Metaphysik umgreifenden Paradigmenwechsels. In der Hobbes-Literatur kommt die Selbstaufhebung der Autorisierung meist als *das* Phäno-

men der politischen Entmündigung in den Blick; doch tangiert das Problem allgemeinere Grundlagen. In Frage steht zum einen die so emphatisch behauptete individuelle Freiheit als Bezugspunkt moderner Politik – entgegen dem oft erweckten Anschein bleibt der Nachweis weiterhin zu erbringen, daß *dieser* Paradigmenwechsel mit Hobbes tatsächlich vollzogen ist. In Frage steht zum andern die Transformation der metaphysischen Grundlagen selber, und dies in zweierlei Hinsicht. Zu präzisieren ist, wieweit die Auflösung der substanzontologischen Grundlagen wirklich durchgeführt ist; und zu klären bleibt, wieweit die der neuzeitlichen Politik global zugeschriebene Ablösung von der Metaphysik als solcher tatsächlich stattfindet. Beides sind Problemstellungen, die zwar nicht als solche von Hobbes expliziert, noch weniger eindeutig beantwortet werden, die aber doch bei ihm anstehen und in Versuchen wie dem vorliegenden als eigenes Anliegen seiner Theorie ernstgenommen werden. Die im Zeichen des Nominalismus erfolgte Umstellung von den klassischen Transzendentalien zur Wahrheit des Gemachten stellt eine an letzten Prinzipien ansetzende fundamentalphilosophische Neuerung dar. Ob man sie nun als Überwindung oder Transformation der Metaphysik sieht, mag eine zum Teil terminologische Frage sein. Wieweit aber dieser fundamentalphilosophische Wechsel eine zureichende Basis für die Neukonzeption des Politischen bildet, darüber geben schon die (in den Augen der meisten) inakzeptablen Folgen der politischen Konstruktion eine zumindest partielle Auskunft.

Emil Angehrn (Basel)