

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Thomas Hobbes' Erkenntnistheorie und Menschenbild
oder von der fiktiven Realität des Menschen“

Verfasser

Manuel Tarini

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer:

A 296
Philosophie
a.o. Univ.- Prof. Dr. Alfred Pfabigan

„Ja, anders pflegt das auch nicht zu geschehen; das ist der regelrechte Gang der Dinge. Wer im Besitze von Tausenden geboren und aufgewachsen ist, der erwirbt nichts mehr hinzu; der hat schon allerlei Gelüste und was nicht sonst noch alles! Man muß vom Anfang anfangen und nicht von der Mitte, von der Kopeke und nicht vom Rubel, von unten und nicht von oben: nur so lernt man die Menschen und die Welt kennen, inmitten deren man sich später zu bewegen haben wird. Wenn man dies und das an der eigenen Haut erfahren und mit jeder Kopeke haushälterisch umgehen gelernt und alle möglichen Nöte durchgemacht hat: dann schult einen das und macht einen klug, so daß man nachher bei seinen Unternehmungen keine Böcke schießt und nicht damit hereinfällt. Glauben Sie mir, das ist die Wahrheit. Man muß von Anfang anfangen und nicht von der Mitte!“
(Kostanschoglo; Die Toten Seelen, 2. Teil, 3. Kap)

Inahlsverzeichnis

I) Vorwort-----	S. 1
II) Einleitung-----	S. 3
III) Hauptteil-----	S. 5
1. Erster Teil: Hobbes' Erkenntnistheorie-----	S. 5
A. Annahmen der Bewegung-----	S. 5
i. Was ist Bewegung bei Hobbes?-----	S. 7
ii. Der short tract 1630. Die ersten Zeichen des Bewegungsbegriffes bei Hobbes-----	S. 11
iii. Der Übergang zu den <i>animal motions</i> -----	S. 14
B. Methode. Die generative Erkenntnistheorie-----	S. 20
i. Was der Mensch wissen kann, worüber er nur mutmaßen kann-----	S.20
ii. Begriffsbildung durch Definition und Deduktion-----	S. 23
iii. Das Rechnen mit Wörtern. Die Sprache, Propositionen und Syllogismen-----	S. 25
iv. Resolutiv-kompositive Methode-----	S. 26
v. Philosophie ist DIE Wissenschaft-----	S. 28
C. Anthropologie: „Wo beginnt der Mensch?“-----	S. 31
i. Eine Vorahnung: Was ist der Mensch? Was ist der Mensch in Hobbes philosophischer Konzeption?-----	S. 31

2. Zweiter Teil: Das Menschenbild bei Hobbes-----S. 36

A. Das neue Menschenbild-----S. 36

- i. Wieso ist dieses so zentral?-----S. 36
- ii. Wie sieht Hobbes selbst den Menschen?-----S. 38
- iii. Wodurch unterscheidet Hobbes den Menschen
vom Tier und wodurch nicht?-----S. 46
- iv. Die Kernthese und die Konsequenzen
in der Rezeption des Menschenbildes gehen weit auseinander--S. 47

**B. Ulrich Weiß bricht das System entzwei.
Das Macht-Wesen Mensch-----S. 49**

- i. Systembetrachtung. Wie betrachtet Weiß das System von Hobbes?
Wo sieht er Schwierigkeiten?-----S. 50
 - a. Der Unterschied/Gewichtung:
Der Bruch. Darstellung und Erläuterung-----S. 53
- ii. Das Mangelwesen Mensch im nie überwundenen
Naturzustand bleibt problematisch-----S. 56
- iii. Versuchte Problemlösung: Politische Lösung-----S. 58
- iv. Fazit: Depotenzierung der Natur-----S. 60

**C. Helmut Schelsky versucht der Menschen-Natur etwas
Neues abzugewinnen-----S. 64**

- i. Systembetrachtung-----S. 65
- ii. Die Neuheit: Die Grundlage einer ontologischen
Handlungs-Natur im „aktivistischen Menschenbild“-----S. 68
- iii. Der Mensch frei von Metaphysik bleibt trotzdem problematisch-S. 69
- iv. Versuchte Problemlösung-----S. 72
- v. Fazit-----S. 74

**D. Bernard Willms betont den bahnbrechenden
poietischen Subjektivismus-----S. 75**

i. Systembetrachtung-----	S. 77
ii. Die Neuheit des poetischer Subjektivismus und der Leviathan als „The Great Definer“-----	S. 81
iii. Was bleibt problematisch?-----	S. 83
iv. Versuchte Problemlösung-----	S. 85
v. Fazit-----	S. 87
a. appositum: Politische Philosophie und Politische Wissenschaft-----	S. 88
IV) Konklusion und Schluss-----	S. 91
V) Literaturverzeichnis-----	S. 93
Anhang-----	S. 97

I) Vorwort

Das hier vorliegende Werk ist die Frucht einer monatelangen Auseinandersetzung mit dem englischen Philosophen Hobbes, dem Hobbes'schen Denken und der Rezeption desselben im Allgemeinen. Die Entstehung der Arbeit gründet in meinem Interesse, die noch nicht gänzlich abgesteckte Tragweite der Hobbes'schen Philosophie zu untersuchen.

Diese ist zwar eine sehr reichhaltige Philosophie, wird aber doch sehr oft in der Rezeption in einer verkürzten Art und Weise dargestellt, sodass sie Hobbes nicht immer Genüge leisten kann. Das Feld reicht von Gewichtungen über Aussparungen bis hin zu Auslassungen, die den originalen Quellenstand mehr verdunkeln als ihn beleuchten. Der Offenheit und der Neuheit des Hobbes'schen Textes wird also Abbruch getan, indem häufig eben diese Neuheit seiner Philosophie überbewertet oder besser gesagt einseitig und zu kurz greifend dargestellt wird.

Diese Arbeit will ein kleines Gegengewicht dazu sein. Es wird nicht Inhalt dieser Arbeit sein, den ganzen Hobbes gegen die Rezeption zu verteidigen – der Umfang der Arbeit wäre doch zu bescheiden. Auch wird es nicht Inhalt dieser Arbeit sein, eine genuin eigenständige Gegenposition darzustellen. Vielmehr wird es darum gehen, das Wirken und Schreiben Hobbes' anhand seiner eigenen markanten Texte zu präsentieren, und zwar i.B. seine naturphilosophische Betrachtungsweise und die Gründung der Moralphilosophie auf dieser Betrachtungsweise. In einem zweiten Schritt wird es Inhalt der Arbeit sein, zu zeigen, wie derselbe Hobbes, „den Menschen“ als fiktives Menschenbild, dem kein ihn übersteigendes Telos mehr zukommt, zu entwerfen versucht.

Was also zum Ersten Inhalt dieser Arbeit ist, ist die Auseinandersetzung mit Hobbes Methode und Philosophie. Kurzum: seine Herangehensweise an das Problem und wie es zu dieser Herangehensweise kam. An dieser Stelle sei vorausgeschickt, dass dieser Teil nicht bloß mit den Originaltexten Hobbes' selbst bestritten wird, sondern, um den geschichtlichen Kontext und den systematischen Ductus, den die Arbeit im Gesamten intendiert, wahren zu können, auch mit Sekundärliteratur besonders von Ulrich Weiß und Ferdinand Tönnies arbeitet. Beides sind wichtige Persönlichkeiten in der Rezeption von Hobbes und haben beträchtlichen Einfluss gehabt auf das, was wir heute das Bild Hobbes' nennen könnten. Der Erstere der beiden findet Verwendung, weil dieser es am konzisesten verstanden hat, den supponierten Bruch im

Hobbes'schen System darzustellen und Zweiterer findet Verwendung, da dieser zu den „Klassikern“ der Hobbes-Auslegung zählt und als Erster, einen der wichtigsten Texte der Hobbes Forschung gefunden und herausgebracht hat; die Rede ist vom „Little treatise“ von 1630.

Der zweite Teil der Arbeit beschäftigt sich im Anschluss daran mit dem Problem des Menschenbildes bei Hobbes – wie wir vorhin gehört haben – und wie dieses aufgrund seiner Fiktion im Originaltext bei vielen Autoren der Rezeption in verkürzter Art und Weise dargestellt wird, obwohl eine solche Vorgehensweise philologisch nicht zu rechtfertigen ist. Die Arbeit will den Originaltext von Hobbes weder in eine Kohärenz-Theorie, deren letztes Ziel es ist, seine Gesamtheit auf einige wenige in sich stimmige Grundannahmen herunter zu brechen, noch die Teile untereinander als unverbunden anzusehen und somit dieselben in bloßer und unfruchtbarer Faktizität uninterpretiert nebeneinander stehen zu lassen. Sie ist ein kleiner Beitrag dazu, Hobbes nicht wie üblich verkürzt darzustellen – zumindest in Bezug auf die Interpretation der Einzel-Natur des Menschen. Denn dem Menschenbild Hobbes' ein irgendwie geartetes Telos unter zu legen, ist eine Fehldarstellung, da – und dies ist philologisch nachweisbar – dieses fiktive Menschenbild von jeder Entelechie erst richtig befreit wurde, als Hobbes den Menschen in seiner Fiktion in klarer Abgrenzung zu Aristoteles und den Scholastikern beschrieben hat. Es ist bei Hobbes eine bis dato noch nicht erreichte Konzeption der Subjektivität aufgebrochen, die einige wie z.B. auch die im zweiten Teil der Arbeit behandelten Autoren nicht müde werden, verschließen zu wollen. Ob diese Subjektivität nun politisch, theologisch oder philosophisch genannt wird, ist zweitrangig.

Zu den drei verwendeten Autoren im zweiten Teil Arbeit ist noch zu sagen, dass diese so ausgewählt worden sind, dass ausgehend vom beschriebenen Bruch in Hobbes' System bei Ulrich Weiß, die Auffüllung dieser entstandenen Lücke jeweils bei Ulrich Weiß selbst, Helmut Schelsky und Bernard Willms auf eine sich vom jeweils vorangehenden Autor unterscheidet. Ist bei Weiß der Mensch noch Mangelwesen mit Veranlagung zur Macht, wird der Telos-Schwund bei Schelsky bereits mit dem Vollzug der Handlung im Intersubjektiven aufgefüllt und findet ein vorläufiges Klimaxende bei Willms, bei welchem Hobbes gleichbedeutend mit Leviathan und Politik ist. Politik wird dabei als der alle anderen Lebensbereiche vereinigende Grundbass verstanden. Sozusagen als Kontextualisierung des Ganzen, das dem jeweiligen Teil erst seine Sinnhaftigkeit zukommen lässt.

Dies nun also zu den Intentionen der Arbeit und meinem Forschungsinteresse.

II) Einleitung

Der englische Philosoph Thomas Hobbes (*1588, + 1679) ist wohl einer der bedeutendsten Philosophen überhaupt, der weit über die Philosophie auch vielen Nicht-Philosophen ein Begriff ist. Mit ihm verbindet einer meistens Leviathan, „homo hominis lupus“, „homo hominis deus“, oder den Beginn des radikalen Etatismus um nur einige Begriffe zu nennen. Es ist aber gerade aus diesem Grunde verwunderlich, da er doch so vielen Menschen ein Begriff ist, dass die Popularität seiner philosophischen Lehren zwar in einigen Bereichen erstaunlich hoch ist, jedoch in anderen Bereichen überhaupt nicht vorhanden, da sie den meisten völlig unbekannt sind. Gelesen und verwendet als Paradebeispiel für Argumentationsstränge, die nicht immer konform mit den originalen Hinterlassenschaften Hobbes gehen, fristet Hobbes ein kärgliches Dasein, das ihn zum Spielball der Rezeption gemacht hat. Vielleicht kennt einer genau deswegen meistens nur den Hobbes und will sich mit dem Rest erst gar nicht beschäftigen, da sogar die zu der Leidenschaft Philosophie Berufenen sich wie wild um die korrekteste Deutung streiten. Vielleicht ist aber auch die Beschäftigung mit diesem Thema einfach zu aufwendig und es ist ökonomischer den gewohnten Weg zu gehen. Doch was alles vielleicht sein könnte, interessiert hier nicht, denn sicher ist, dass genau erst ab diesem Punkt das Bild von Hobbes spannend wird und andere Züge annimmt als gewohnt. Obgleich er ein Kind aus einfachen Verhältnissen war, sein Vater war Landpfarrer in Malmesbury und seine Mutter war eine Bauernstochter, genoss er doch eine klassische Schulausbildung und lernte die klassischen Sprachen Griechisch und Latein, die er in kurzer Zeit meisterhaft beherrschte. Er machte schon früh auf sich aufmerksam, da er bereits in jüngsten Jahren Schreiben, Lesen und Rechnen konnte. Nachdem er seine sprachlichen und mathematischen Fähigkeiten einmal durch einen jungen Pastor, der ihn unterrichtete und zweitens durch seine Ausbildung an der Universität ausgebaut hatte, trat er in den Dienst der adligen Familie Cavendish ein, wo er als Hauslehrer arbeitete.

Hobbes hatte in seinem Leben ein außerordentliches Glück, verglichen mit anderen Gelehrten seiner Zeit. Er konnte nämlich auf besonders viele Kontinentalreisen gehen, insgesamt auf vier in den Jahren von 1608 bis 1651. Meistens hatte er die Aufgabe seine jungen, adligen

Schützlinge auf ihrer, für jeden Adligen damals obligaten Kontinentalreise zu begleiten. Und so traf es sich, dass Hobbes die Möglichkeit hatte bei diesen verschiedenen Reisen, die jeweils zwei bis drei Jahre dauerten, mit den geistigen Größen des europäischen Festlands zu diskutieren, mit ihnen in Briefverkehr zu treten und seine Ansichten mit ihnen zu teilen. Die Rede ist von René Descartes, Marin Mersenne, Galileo Galilei und andere. Es sind wahrscheinlich auch diese Erfahrungen und diese Unterredungen, die in Hobbes das klare Bild seiner Philosophie haben entstehen lassen. Einer Philosophie, die von einfachsten Prinzipien von Körpern in Bewegung ausgehend eine Moralphilosophie *de more geometrico* fundieren soll. Ein waghalsiges Unternehmen. Nichtsdestotrotz hat Hobbes dieses Ziel mit Inbrunst und Eifer verfolgt und es ist auch dies der Zeitraum, in dem die meisten seiner Schriften entstanden sind. Mitten in den Wirren des Bürgerkrieges, der in England ausbricht, mitten und während der „Glorious Revolution“ und hin zur Thronbesteigung der Stuarts, in einer äußerst bewegten Zeit. Es ist auch dieser äußerst bewegten Zeit zu verdanken, dass einige von Hobbes Schriften etwas radikal anmuten und dass Hobbes die letzte und längste Kontinentalreise seines Lebens angetreten hat, nämlich von 1640 bis 1651, die Zeit seines Exils in Frankreich. Während dieser Zeit schrieb er die *Elemente der Philosophie* und den *Leviathan*.

Um nun all das, was im Folgenden in dieser Arbeit geschrieben und behauptet wird, genauer nachvollziehen zu können, ist es vielleicht unabdingbar sich einige dieser Dinge aus dem Leben dieses Philosophen vor Augen zu halten. Ist es womöglich auch unabdingbar die Gesamtheit der Eindrücke, Erfahrungen und Gedanken sich vorzustellen, die im Kopf Hobbes' vorhanden gewesen sein mögen, wenn wir uns die Frage nach seiner Erkenntnistheorie und nach seinem Menschenbild stellen. Sicher ist es nicht die alleinige und vielleicht auch nicht die aussagekräftigste Form, sich dem philosophischen Lehrgebilde von Hobbes anzunähern, jedoch ist es sicherlich die beste Form anhand dieses Facettenreichtums und dieser Sammelsurria an Eindrücken eine Atmosphäre von Hobbes zu schaffen, die uns erlaubt, über das fest gefahrene Bild von Hobbes hinaus zu schauen, um nicht irgendwann in unangebrachter Demut schweigend vor dem Hobbes stehen bleiben zu müssen.

III) Hauptteil

1. Erster Teil: Hobbes' Erkenntnistheorie

A. Annahme der Bewegung

Wenn ein Moment in Hobbes Denken absolute Vorherrschaft hat, dann ist das sicherlich die Prämisse der Bewegung, neben der des Körpers und der Annahme der „*actio et reactio*“. Aufgrund dieser Gewichtung ist nun das Entstehen dieses ersten Kapitels zu verstehen, welches hier vorliegt. Die Bewegung ist zwar gegenüber dem Körper nur ein „*accident*“ (vgl.¹), also ein Hinzukommendes, aber es ist das Üblichste, das Generellste, Hobbes sagt selbst dazu „*the most common*“². Anhand der Bewegung lassen sich alle Vorgänge explizieren und verstehen, sie ist das fundamentale Werkzeug der Erkenntnis, da sich die Bewegung nicht nur abspielt und wahrgenommen wird, sondern die Wahrnehmung der Bewegung selbst nichts anderes als Bewegung ist. Hobbes zeigt uns dies in seinem *De Corpore* Part II-IV, besonders in den Kapiteln 6, 7, 8, 9, 15, 22, 25, 26.

Diese Kapitel unterscheiden sich untereinander durch ihre qualitative differente Gewichtung desselben Untersuchungsgegenstandes. In den ersten Kapiteln wird nämlich die Bewegung noch sehr regulativ verstanden, d.h. sie wird von Hobbes definiert und unzweideutig klassifiziert. Was als Bewegung zu gelten hat, ist klar abgesteckt. Ab dem 15. Kapitel wird diese definitorische Grundlage um einige Aspekte so wie „*Endeavour*“, „*Impetus*“, „*Resistance*“, „*Press*“, „*Restore*“ und „*Power*“ erweitert und findet in den letzten genannten Kapiteln die Übereinstimmung mit den „*animal motions*“. Diese „*animal motions*“ sind laut Hobbes der Übergang zu den ersten Kapiteln des *De Homine*, da sich auch der Mensch aufgrund der Bewegung vollends erklären lässt. Der Mensch ist nämlich selbst auch nichts anderes als „*matter in motion*“. Die physikalischen Bewegungen der ersten Kapitel sind also

1 EW I, S.101, ff.; Corp. II, (8)

2 EW I, S.203, Corp. II (15) 1

eins zu eins übertragbar auf die animalische Bewegungen, die so genannten Gemütsbewegungen, die den Menschen in all seinen Funktionen fassbar machen sollen. Sie dienen dem Menschen als Erklärungsgrundlage.

Eine Besonderheit mit diesen „animal motions“ hat es jedoch noch. Man könnte sie eine die Bewegung überlagernde Bewegung nennen, die sich über die bestehende und immer Bestand habende physikalische Bewegung legt, denn diese „animal motions“ legen sich in der Wahrnehmung noch über die Bewegungen des einfachen „sense“. Sie überlagern den einfachen „sense“, also die einfache Wahrnehmung. Es ist sozusagen eine doppelte Bewegung, die sich im Organismus notwendigerweise abspielt. Zwei Bewegungen, die voneinander abhängig sind, determinieren also die animalischen Lebewesen; hierzu weiter unten mehr.

Zuallererst werden wir uns damit beschäftigen, was Bewegung für Hobbes eigentlich ist, wie er sie definiert und wie das Weltbild dazu aussieht, welches keine Ruhe kennt. Im Anschluss daran, werde ich dann die Geschichte und das Aufkommen des Bewegungsbegriffes bei Hobbes näher beleuchten, welche mit seiner naturwissenschaftlichen Methode zusammenhängt. Diese naturwissenschaftliche Methode ist nicht erst – wie lange Zeit angenommen – mit der Arbeit an den *Elementen der Philosophie* feststellbar, sondern bereits viel früher, nämlich mit dem *little treatise* aus dem Jahre 1630.

Die *Elemente der Philosophie* sind die Werke, die Hobbes in den Jahren 1642 bis 1658 veröffentlicht hat. In der nach dem geometrischem Vorbild (Euklid) geführten Methode, stellt Hobbes seine Philosophie dar, in welcher er vom Körper (der Materie) im *De Corpore* (1655), vom Menschen im *De Homine* (1658) und vom Staate im *De Cive* (1642) schreibt. Der Übergang vom einen zum anderen scheint für Hobbes klar, evident und nahtlos. Er setzt die beiden letzteren Teile in starke axiomatische Abhängigkeit von ersterem, i.e. der Mensch und das darauf aufbauende Gemeinwesen mit seiner Sittlichkeit und Moralphilosophie, wäre durch die Grundsätze der „matter“ und der „motion“ erklärbar und verständlich.

Er hat wie man an den Veröffentlichungsdaten bemerken kann, das worauf es für ihn ankommt, zuerst verfasst und die übrigen beiden Teile dann nachgeliefert. Die Annahme, dass sich seine naturwissenschaftliche Methode erst so spät datieren lässt, i.e. auf das Jahr 1658, wo im *De Corpore* I (6) explizit von der neuen naturwissenschaftliche Methode die Rede ist, hat hierin seine Begründung. Geändert wurde diese Tatsache als Ferdinand Tönnies dann 1889 gemeinsam mit den *Elements of Law* in den Anhängen einen Text publizierte, den er in den

Manuskripten Hobbes' im British Museum gefunden hatte. Der Text trägt den Titel: "A short tract on first principles". (MS. Harl 6796, fol 297-308). Tönnies datiert dieses Schriftstück auf das Jahr 1630 und wurde von der Hobbes-Forschung darin bestätigt, insbesondere von Brandt Frithiof³. Inhalt dieser Schrift ist, wie oben bereits erwähnt, die naturwissenschaftliche Methode, die den Grundsätzen der Deduktion in der Geometrie verpflichtet ist. Zum Schluss dieses ersten Teiles der Arbeit ist eine Auseinandersetzung mit den „animal motions“ thematisiert, welche uns den Übergang in den zweiten Teil der Arbeit eröffnen wird.

i. Was ist Bewegung bei Hobbes?

Wie schon weiter oben angedeutet (vgl. Fußnote 2), ist Bewegung nur ein Akzidenz, aber eines der weitest verbreiteten bei Körpern. Bewegung ist die „universal cause“, sie ist die höchste aller Entstehungsgründe, da sie sich selbst erklärt und keiner anderen Ursache bedarf.

„But the causes of universal things (of those at least, that have any cause) are manifest of themselves, or (as they say commonly) known to nature; so that they need no method at all, for they have all but one universal cause, which is motion. For the variety of all figures arises out of the variety of those motions by which they are made; and motion cannot be understood to have any other cause besides motion; nor has the variety of those things we perceive by sense as of *colours, sounds, savours, &co*, any other cause than motion, residing partly in the objects that work upon our senses, and partly in ourselves, in such manner, as that it is manifestly some kind of motion, though we cannot, without ratiocination, come to know what kind.“⁴

Wir sehen also, dass die Bewegung für Hobbes diese „universal cause“ darstellt und dass sie

3 In einem leider mir nicht zugänglichen Buch über das mechanistische Naturkonzept bei Hobbes von Frithiof, welches sehr häufig in der Sekundärliteratur als außerordentlich gut ausgearbeitete Darstellung von Hobbes präsentiert wird (sh. Literaturverzeichnis)

4 EW I, S. 69, f.; Corp. (6) 5

teils im Objekt und teils in uns selbst begründet liegt. Welcher Art aber diese und jene Bewegungen sind, erschließt sich uns erst durch den rechten Vernunftgebrauch, die „ratiocination“. Zum Thema dieser genannten „ratiocination“ oder „computation“ kommen wir zu einem späteren Zeitpunkt, unter 1.B. dieser Arbeit, zurück. Es handelt sich hierbei, um die rechte Verwendung der Vernunft im Rahmen der Wahrnehmung. Diese Wahrnehmung ist Bewegung wie auch die „ratiocination“ Bewegung ist und sie erschließt sich uns beim Durchgang durch dieselbe. Auch das Thema der „motions“ in Bezug auf unsere „senses“, also wieder in Bezug auf die Wahrnehmung behandelt der Autor im Teil 1.C. Der Unterschied bei der Behandlung desselben Themas liegt einzig und allein in der Gewichtung der Argumentation, nämlich wird bei der letzteren das Hauptaugenmerk nicht auf die Bewegung, sondern auf die Wahrnehmung gelegt, so dass die Verbindung zum *De Homine* etwas herausgearbeitet werden kann, welcher sich doch auf diese „animal motions“ stützt.

Was aber an dieser Stelle bereits zu Tage tritt, ist die Tatsache, dass für Hobbes alles auf Bewegung beruht, die Wahrnehmung, Erfahrung, Vernunft, Erkenntnis und vor allem Wirkursachen. Es gibt in diesem Weltbild nichts, das unbeweglich („immoveable“) wäre, bis auf die Kategorie „place“. Jedes einzelne Ding ist in Bewegung, jede einzelne Vorstellung („imagination“). Jeder Stillstand kann höchstens als Resultat von zwei gegeneinander gerichteten Bewegungen verstanden werden, wo die eine die andere oder beide sich gegenseitig aufgehoben oder gehindert haben. Ein ruhender Körper ist nicht in der Lage einen bewegten Körper aufzuhalten, er hat nicht das Potential dazu. Es wäre dies wider die Vernunft. Alle Bewegung kommt von außen und ist determiniert, besser gesagt determiniert das nun gehinderte oder bewegte Objekt. An einen der klarsten Stellen erklärt sich Hobbes so:

„Whatsoever is at rest, will always be at rest, unless there be some other body besides it which, by endeavouring to get into its place by motion, suffers it no longer to remain at rest. For suppose that some finite body exists and be at rest, and that all space besides empty; if now this body begin to be moved, it will certainly be moved some way, seeing therefore there was nothing in that body which did not dispose it to rest, the reason why it is moved this way is in something *out of it* [hervorg. v. M.T.]; and in like manner, if it had been moved any other way, the reason of motion that way had also been in something out of it; but seeing it was supposed that nothing is out of it, the reason of its motion one way would be the same with the reason of its motion every other way, wherefore it would be moved alike all ways at once; which is impossible.“⁵

5 EW I, S. 115; Corp. (8) 19

Aufgrund dieser Annahmen kann es laut Hobbes auch keinen unbewegten Beweger geben, höchstens einen immer bewegten Beweger in radikaler Abgrenzung zu Aristoteles' Weltbild.

Um die unaufhaltsame Bewegung dreht sich auch der weiter oben genannte „short tract“ Dieser besteht aus drei Abschnitten, wobei der erste die grundlegenden Definitionen und Prinzipien darlegt, der zweite versucht die physikalische Erklärung des Lichts einerseits anhand einer medialen und andererseits anhand einer species-Theorie darzulegen. Diese Erklärungen wenden sich zuerst gegen die mediale Substanz, da sie nicht vollends taugt, um die Erscheinung des Lichts zu erklären und machen sich dann für die species stark, welche kontinuierlich von der Lichtquelle ausgesandt werden und dadurch ihre unmittelbare Umgebung beleuchten. Der dritte Abschnitt schließlich befasst sich mit den „animal motions“, die wiederum explizit auf den ersten Prinzipien fußen. Hobbes weist auch hier bereits darauf hin, dass Bewegung immer von außen kommen muss und nicht von sich in den Körpern entsteht:

„Nothing can move it self.

Suppose (if it be possible) that A can move it self. This must be by active power in it self (else it moves not it self, but is moved by another); and seeing it self is always applyed to it self, it shall (by the 8 Concl.) move it self always. Suppose than that A have power to be moved towards B, then shall A move it self always to B. Likewise suppose (as we may) that A hath power to be moved towards C; and so shall allwayes move it self contrary wayes, which is impossible.”⁶

Kein Körper ist also unbeweglich und bis auf den Raum, ob jetzt als “space” oder als “place”, ist alles der Bewegung unterworfen. Es wäre nämlich sinnlos einen beweglichen Raum zu fordern oder anzunehmen, da jedes in der Vorstellung aufgeschnittene Stück Raum danach streben würde, die Stelle eines anderen Raumstücks einzunehmen und so den nächsten Raumabschnitt durch die Bewegung zu verdrängen. Dieses Stück nun wiederum würde auf andere Raumteile Einfluss nehmen und diese ihrerseits wieder von ihren Stellen verrücken und so fort ad infinitum, ohne eine wirkliche Änderung hervorzubringen, denn die Veränderung findet nur statt, wenn sich ein Körper bewegt nicht aber der Raum, den der Körper einnimmt. Es würde gegen zwei Hauptannahmen von Hobbes verstoßen, ginge es so von statten, denn

6 Tönnies, F.(Hrsg): *The Elements of Law natural and politic*, London: Simpkin, Marshall, and Co. 1889, S.196

Bewegung ist – in den physikalischsten Termini ausgedrückt – nichts anderes als das Verlassen eines Körpers, seines Platzes und das Aufsuchen und das Einnehmen eines neuen Platzes. Auf der anderen Seite ist aber auch jede Veränderung nur Bewegung, weil sich eben die Körper bewegen und dadurch das setting verändern; deswegen wäre die Forderung eines beweglichen Raumes sinnlos.

*„Motion is a continual relinquishing of one place, and acquiring of another; and that place which is relinquishing is commonly called the terminus a quo, as that which is acquired is called the terminus ad quem; I say a continual relinquishing, because no body, how little soever, can totally and at once go out of its former place into another, so, but that some part of it will be in a part of a place which is common to both, namely, to the relinquishing and the acquired places.“*⁷

*„This being true, it is necessary that mutuation can be nothing else but motion of the parts of that body which is changed. For first, we do not say anything is changed, but that which appears to our senses otherwise than it appeared formerly.[....]; which was formerly at rest, is now moved, and so the mutuation consists in this motion; or some part, which was formerly moved, is now otherwise moved, and so also the mutuation consists in this new motion;“*⁸

Veränderung ist also Bewegung und jede Bewegung ist Veränderung. Die eindeutige, kausale Verkettung funktioniert in beide Richtungen. Die Möglichkeiten sind auf die Aktualitäten beschränkt. Die Nivellierung dieses Unterschiedes wird uns noch öfter bei Hobbes begegnen und beschäftigen. Diese Verkettung ist unentrinnbar. Hobbes' Logik kennt keine Wenn-Dann-Verknüpfung, sondern beschränkt sich auf Immer-Wenn-Dann-Verknüpfungen. Also immer, wenn sich etwas bewegt, besser bewegt wird, verändert sich etwas und immer, wenn sich etwas verändert hat, wurde etwas bewegt. Dies ist sehr abstrakt formuliert und soll auch nur als Beispiel dienen, denn für Hobbes sind diese Verkettungen auf Konkretes anzuwenden. Dieselben Folgen können immer aus denselben Ursachen abgeleitet werden. Deswegen kennt sein Bewegungsbegriff zwar auch den universalen Charakter, neben diesen aber auch die weiter oben bereits genannten Sonderbestimmungen desselben, wie „Endeavour“, „Impetus“, „Resistance“, „Press“, „Restore“ und „Power“ [vgl. Corp. II (15)]. Diese Sonderbestimmungen und der universale Bewegungsbegriff lassen sich miteinander auch vergleichen und daraus

7 EW I, S. 109; Corp. II (8) 10

8 EW I, S. 126, Corp. II (9) 9

entstehen dann wiederum Urteile, aussagekräftige Erkenntnisse, die verarbeitet werden. Durch den Vergleich lassen sich schnellere („velocity“) von langsameren Bewegungen unterscheiden und anhand dieser Differenz etwas finden, eine Bewegung eines Körpers, der im Vergleich zu einem anderen Körper sogar das Messen von Längen, das Einteilen der Bewegung in Einheiten oder durch Einheiten ermöglicht. Der Vergleich entsteht aber wieder in der Vorstellung („imagination“) und seine Ergebnisse können durch die Erinnerung („memory“) und Sprache („speech“) festgehalten werden, denn erst dadurch ist diese Vergleichsbasis geschaffen, von der aus Wissenschaft möglich wird, die andernfalls nie entstehen würde.

An diesem Punkt angelangt, sehen wir also, dass der Bewegungsbegriff ein universaler ist, der auch Sonderbestimmungen kennt. Anhand des Vergleiches generiert derselbe Einheiten, die eine Einteilung seiner Manifestationen ermöglicht und welche in ihrer Komplexität und in ihrer Gesamtheit als Wissenschaft angesprochen werden können. Diese Generierung der Einheiten aufgrund des Vergleiches ist die Grundlage der Wissenschaft. Die Wissenschaft ist somit die Gesamtheit der wahren Aussagen über das vom Menschen Hergestellte und die Gesamtheit der wahrscheinlichsten Annahmen über die Welt, deren Hersteller nicht der Mensch ist. Diese Basis der Aussagbarkeit ist unumgänglich für das Wissenschaftsverständnis Hobbes'.

ii. Der short tract 1630. Die ersten Zeichen des Bewegungsbegriffes bei Hobbes

In dem oberen Teil sieht man bereits, dass die später noch einmal zu Papier gebrachten Gedanken in Hobbes bereits im Jahre 1630 gereift waren und sogar schriftlich festgehalten wurden, ein Jahr nachdem er in Frankreich mit Euklids Elementen in Berührung gekommen war, die ihn aufgrund ihrer Deduzierbarkeit von einfachen Prämissen in Erstaunen versetzt haben und welche einen erheblichen Einfluss auf die weitere Vorgehensweise und Methode des damals 40-jährigen Hobbes hatten (vgl. Aubrey⁹).

⁹ Aubrey: *Aubrey's Brief Lives*, ed. By Oliver Lawson Dick, The University of Michigan Press: Ann Arbor, 1957, p. 147-159

Tönnies sagt über das Entstehungsjahr des Textes Folgendes:

“As regards the date of this composition, I venture to suggest that it was written as early as the year 1630, since we are repeatedly assured by our author that he had already at that time put forward the opinion >that light is a fancy in the mind, caused by motion in the brain, which motion again is caused by the motion in the parts of such bodies as we call lucid< (E.W. VII. p.468, and Opp. Lat. v. p.303, quoted in a letter of Descartes)”¹⁰

Hobbes Überlegungen waren davon ausgegangen, dass auch Wahrnehmungen bloße Bewegungen sind, die sich ständig verändern und die notwendig entstehen. Er konnte es überhaupt nicht verstehen, wie sich die Moralphilosophen so sehr über Dinge streiten konnten, die, will man Hobbes glauben, so klar auf der Hand zu liegen scheinen, dass ein Streit darüber sinnlos sei. Durch seinen versuchten Durchbruch mit der Methode der Moralphilosophie *de more geometrico* wollte er diesen Schein-Streitereien den Boden unter den Füßen entziehen und das Gebäude der Moralphilosophie und Sittlichkeit auf einem festeren Untergrund wieder aufbauen. Es bedarf einzig der rechten Vernunft, um einzusehen, was sittlich gut handeln heißt und was sittlich schlecht handeln bedeutet. Zur rechten Vernunft, die vonnöten ist, hat jeder Mensch laut Hobbes, bis vielleicht auf Kinder und Verrückte, Zugang.

„Als er die Schriften der Moralisten und Politiker kennen lernte, fiel ihm auf, wie sehr sie einander widerstritten und sich selber widersprachen; er kam zu dem Schlusse, daß nur Affekt – parteiische Gefühle – und nicht die Vernunft aus ihnen spreche. [...] So kam er auf den Willen und dessen Ursachen, die Empfindungen, er kam auf das Problem der Wahrnehmung, das ihn dann zur Mathematik führte und immer tiefer in das gesamte Gebiet der Naturwissenschaften. [...] Es war aber auf seiner Reise mit dem jungen Clifton [Sohn eines schottischen Edelmannes namens Sir Gervas Clifton dessen Mentor er auf der Kontinentalreise war; Anm.v.M.T.], und zu Anfang des Jahres 1629 – denn Hobbes war damals 40 Jahre alt -, daß er zuerst, und wie durch einen Zufall, einen Blick in die Elemente des Euklid warf. Das Buch lag aufgeschlagen bei dem Satze I, 47. Er las den Satz und rief aus: „bei Gott, das ist unmöglich“; dann las er die Demonstration, die ihn zurückverwies auf eine andere, er las auch dies und so alles von Anfang her, bis er sich demonstrativ überzeugt fand von der Wahrheit des Satzes.“¹¹

Um diese Neugründung anhand der Bewegung zu verstehen, müssen wir zusehen, wieso Wahrnehmungen bloß Bewegungen sind und worin die Notwendigkeit besteht. Notwendig ist

¹⁰ Tönnies, F.(Hrsg): *The Elements of Law natural and politic*, London: Simpkin, Marshall, and Co. 1889, S.xii

¹¹ Tönnies, F.: *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, eingel. und hrsg. v. Karl-Heinz Ilting, Friedrich Frommann Verlag: Stuttgart, 1971, S. 12, f.

für Hobbes jedes Ereignis, das stattfindet. Wäre dieses nicht notwendig, so wäre es überhaupt nicht. Dies folgt der einfachen Bewegungslogik von der Ursache zu der Wirkung. Ist nämlich eine Ursache da und bedingt sie die Wirkung, so muss die Wirkung auch folgen, und zwar jedes Mal, da sonst die Ursache nicht ausreichend wäre, um die Wirkung hervorzurufen und ist diese Ursache nicht ausreichend, (gegen unsere Annahme) ist sie nicht notwendig für das Hervorbringen der Wirkung. Die beiden Kategorien „hinreichend“ und „notwendig“ finden wir bei Hobbes nivelliert, sie bedeuten ihm ein- und dasselbe. (vgl. ¹²)

„Principles

[...]

9. Whatsoever moveth another, moveth it either by active power inherent in it self, or by motion received from another.

10. In Locall Motion, the Action of the Agent, is the Locall Motion of the Patient.

11. An Agent produceth nothing in the Patient, but Motion, or some inherent forme.

12. Necessary is that which cannot be otherwise.

13. A necessary cause is that which cannot but produce the effect.

14. A Sufficient cause is that which hath all things requisite to produce the effect. [...]

Conclusions

[...]

11. A Sufficient Cause is a Necessary cause.

That cause which cannot but produce the effect, is a Necessary cause (by the 13 Prin.), but a sufficient cause cannot but produce the effect, because it hath all things requisite to produce it (by the 14 Prin.). For if it produces it not, somewhat else is wanting to the production of it, and so the cause is not a sufficient cause, which is contrary to the supposition. [...]

14. Necessity hath no degrees.

For that which is necessary is impossible to be otherwise (by the 12. Prin.), and that which is impossible to be otherwise (by the 12 Prin.), and that which is impossible is Non-Ens; and one Non-Ens cannot be more Necessary than another.”¹³

Diese Nivellierung erlaubt es Hobbes die Welt in klare Aussagefelder einzuteilen, sie wird damit zu einer völlig überschaubaren Gesamtheit von Körpern in Bewegung. Die Tür ist nicht halb geöffnet oder halb geschlossen, sie ist offen, oder sie ist geschlossen. Die Bewegung ist das Mittel, das zum Zweck der Bewegung fungiert. Die Bewegung ist der einzige Selbstzweck.

¹² Short tract: a.a.O., S. 193, ff. ; E I, p.120-132; Corp. II, (8);(9)

¹³ Short tract: a.a.O., S. 193, ff.

Um sich aber zu manifestieren benötigt die Bewegung die Körper, da sie nicht an sich selbst hervortritt, sondern nur Akzidenz ist. Selbst diese Einteilung wird von Hobbes klar vorgenommen. Es gibt „bodies“ und es gibt „accidents“ (vgl¹⁴). Die „accidents“ bedürfen der „bodies“ um sich zu manifestieren und so tut dies auch die Bewegung, wobei durch diese letztere zum Beispiel auch der Raum und die Zeit durchmessen werden können. Das Auftreten der Bewegung lässt sich insoweit nutzbar machen, dass man durch sie eine Zeitmessung hat und sei es bloß ein Stecken, den man in die Erde pflanzt, um anhand des Schattens den Tag einzuteilen. [vgl. hierzu Corp. II (7) 3]

Der Bewegungsbegriff ist also mit seiner Notwendigkeit und in seiner auch optischen und animalischen Ausprägung bereits im short tract aus dem Jahre 1630 enthalten. Bereits hier bekommt man einen kleinen aber klaren Einblick in die Bewegungslogik von Hobbes, mit welcher er versuchen wird, den Menschen zu stereotypisieren und einer Gattung gleich darzustellen. Es wird auch diese Bewegungslogik sein, die den Menschen in seinem Naturzustand ausmacht und welche ihm erlaubt denselben zu verlassen, denn das Menschenbild ist ein einziges, das aber mit einer Dichotomie seiner Situierung – einmal im Naturzustand und einmal im Staat als Gesellschaft- und Herrschaftsverhältnis als Gesamtordnung – zu kämpfen hat.

iii. Der Übergang zu den „animal motions“

Nicht anders als mit der Bewegung verhält es sich mit der Wahrnehmung, denn auch sie folgt notwendigerweise, aufgrund einer Bewegung von außen. Sie bewegt entweder unser Herz oder unser Hirn und zwingt uns dazu Dinge zu fühlen oder wahrzunehmen („to sense“). Und diese Wahrnehmung, von der wir eine Vorstellung haben, ist in ihrer Totalität und in ihrer Zugänglichkeit durch Sprache und Erinnerung Philosophie. Überhaupt ist Philosophie die Wissenschaft, da sie verstanden wird als die Arbeit an und mit Vorstellungen in Verbindung

14 EW. I, S. 101, ff.; Corp. II (8)

mit Wahrnehmung und Bewegung. Diese Verknüpfung ist auch im unten stehenden Zitat dokumentiert.

„Conclusions [Section 3, Anm. v. M.T.]

1. The Animal Spirits move the body (by Prin. 1 Sect. 3) they must move it, eyther by power inherent in themselves, or by Motion received from another (by Prin. 9, Sect. 1). Not by power inherent in themselves, for then (by Concl. 8, Sect.1) they should allwayes move it, which is contrary to Experience. Therefore they move it by Motion received from another; and consequently they themselves are moved locally.

[...]

4. A Phantasma is an Action of the brayne on the Animal spirits by the power it receiveth from externall sensible things.“¹⁵

Was wir also aus obigem Zitat erfahren können, ist, dass für Hobbes die Erfahrung ein wichtiger Garant für Erkenntnis ist und als Prüfstein allemal seine Rechtfertigung hat, denn das Faktische an einer Situation hilft uns, dessen nicht eintretende Wahrscheinlichkeit auszuschließen. Auf dem Weg zur Wahrheitsfindung ist sie ein entscheidendes Hilfsmittel, denn eine Täuschung wird hier weitgehend nicht angenommen. Es reicht also für Hobbes die Erfahrung vollkommen aus, um zu behaupten, dass diese Bewegungen, diese „animal motions“ nicht ständig auf den Körper einwirken ex sua sponte, da die logische Konsequenz aus dieser Aussage supponieren würde, dass der Körper sich ständig ihnen folgend bewegen müsste und dies tut er nicht. Hier ist der Punkt, wo die Erfahrung hilft diese Aussage zu verwerfen und als nicht zutreffend einzustufen.

Es hat schon eine bestimmte Aussagekraft, dass der vierte Teil des *De Corpore* gerade mit dem Kapitel 25 mit dem Titel „Of sense and animal motion“ beginnt und erst im Anschluss daran von der Welt und den Gestirnen und der den „senses“ eigenen „phantasms“, also jenen Dingen, die im Fühlenden („patient“), also im Organ des Fühlens generiert werden, handelt. Daran kann man ablesen, wie wichtig es für Hobbes ist, dass auch die Erzeugung von Gefühlen

15 Short tract: a.a.O., S. 205, f.

und Gefühltem eine Bewegung ist. Daran kann man auch ablesen, wie programmatisch Hobbes dies in den Vordergrund rücken will, um von dieser Stelle aus zu einer weiteren fort zu schreiten, nämlich zur menschlichen Verfasstheit. Daran kann man zuletzt feststellen, dass selbst jenes, das als passiv empfunden wird, zum Teil von einer aktiven Generierung im Inneren des Körpers abhängt, die von den fühlenden Organen mitgetragen wird und dass der Körper selbst eine nach innen gerichtete Bewegung und eine darauf reagierende nach außen gerichtete Bewegung kennt; Bewegungen, die ihrerseits von Bewegungen überlagert werden können.

Hobbes:

„Seeing therefore, the science, which is here taught, hath its principles in the appearances of nature, and endeth in the attaining of some knowledge of natural causes, I have given to this part the title of PHYSICS, or the *Phenomena of Nature*. Now such things as appear, or are shown to us by nature, we call phenomena or appearances.”¹⁶

Diese Phänomene, die verantwortlich sind für unsere Wahrnehmung, gründen alle in der Wahrnehmung selbst. „sense“ ist also ein weiteres Phänomen, das alle anderen Phänomene bedingt und alles, was wir über diese Phänomene wissen können, kommt vom „sense“. Die Wahrnehmung sind diese Phänomene, die uns durch Bewegung teilhaftig werden. Erinnern wir uns jetzt auch noch daran, dass wir wahrgenommen haben, ist der Kader komplett und der Schritt von der Bewegung zu den „animal motions“ ist getan, da

„So that if the appearances be the principles by which we know all other things, we must needs acknowledge sense to be the principle by which we know those principles, and that all the knowledge we have is derived from it.[...]But you will say, by what sense shall we take notice of sense? I answer, by sense itself, namely, by the memory which for some time remains in us, of things sensible, though they themselves pass away. Wherefore they are generated and perish. And from hence it is manifest, that they are some change or mutation in the sentient.”¹⁷

Wir haben schon festgestellt, dass alle Veränderung nichts anderes ist, als Bewegung (vgl. Fußnote 8) und daher auch diese Veränderung der Perzeption, der Wahrnehmung und der „ideas“ nichts anderes ist als Bewegung. „Sense“ ist also soviel:

16 EW I, S. 388, f.; Corp. IV, (25) 1

17 EW I, S. 389; Corp. IV, (25) 1

„SENSE is a phantasm, made by the reaction and endeavour outwards in the organ of sense, caused by an endeavour inwards from the object, remaining for some tie more or less.“¹⁸

Nun sind aber nicht alle Körper oder Organe der Wahrnehmung fähig, bloß weil sie den Gesetzen der Reaktion gehorchen, i.e. sich den verschiedenen Bewegungen, die auf sie einwirken, widersetzen oder von diesen anders bewegt werden. Es ist vonnöten, dass diese Wahrnehmung auch aufgehoben wird, also erinnert wird, dass man sie mit anderen Phantasmen seiner Vorstellung und seiner Wahrnehmung vergleichen, sie von anderen unterscheiden und gegebenenfalls ein Urteil darüber fällen kann. Dies ist für Hobbes der gewünschte Begriff von „sense“.

„Sense, therefore, properly so called, must necessarily have in it a perpetual variety of phantasms, that they may be discerned one from another.“¹⁹

Körper bewegen sich, werden bewegt. Diese Bewegungen treffen auf rezeptive Felder, die zu den Organen gehören, welche „sense“ generieren können. Von dem äußersten Punkt des Organs, werden durch direkte Übermittlung diese Empfindungen weitergegeben, treffen auf die Nerven und gelangen zum Hirn, von hier zum Herzen, welches die Quelle aller Empfindungen ist. Das Herz wird mit diesen mit bewegt.

*„Now these parts in the most of living creatures are found to be certain spirits and membranes, which, proceeding from the *pia mater*, involve the brain and all the nerves; also the brain itself, and the arteries, which are in the brain; and such other parts, as being stirred, the heart also, which is the fountain of all sense, is stirred together with them.“²⁰*

Diese hier genannten „spirits“ sind die „animal spirits“ und ihnen und den funktionierenden Organen ist es zu verdanken, dass Wahrnehmung möglich ist und eine lebendige Kreatur sich auf etwas konzentrieren kann. Doch über diese einfachen „spirits“ hinaus, gibt es noch eine andere Bewegung, die gleichsam aktiviert wird, sich aktiviert. Diese Bewegung überlagert die

18 EW I, S. 391; Corp. IV, (25) 2

19 EW I, S. 394; Corp. IV, (25) 5

20 EW I, S. 392; Corp. IV, (25) 4

andere und folgt der einen; den gleichen Weg beschreitend, nach innen wie nach außen. Es sind dies die „animal motions“, die auf zwei Termini gebracht, Verlangen und Vermeiden sind („appetite“ und „aversion“). Diese sind wiederum allen lebendigen Kreaturen gemeinsam und können sukzessiv ausgebildet werden, also ihr Spektrum erweitern.

„But these phantasms, though they be effects in the sentient, as subject, produced by objects working upon the organs; yet there are also other effects besides these, produced by the same objects in the same organs; namely certain motions proceeding from sense, which are called animal motions. For seeing in all sense of external things there is mutual action and reaction, that is, two endeavours opposing one another, it is manifest that the motion of both of them together will be continued every way, especially to the confines of both the bodies.“²¹

Und an derselben Stelle weiter unten:

„But there is another kind of sense, of which I will say something in this place, namely, the sense of pleasure and pain, proceeding not from the reaction of the heart outwards, but from continual action from outermost part of the organ towards the heart. [...] Now when it helpeth, it is pleasure; and when it hindereth, it is pain, [...]“

And this first endeavour, when it tends towards such things as are known by experience to be pleasant, is called appetite, that is an approaching; and when it shuns what is troublesome, aversion, or flying from it. And little infants, at the beginning and as soon as they are born, have appetite to very few things, as also they avoid very few, by reason of their want of experience and memory; and therefore they have not so great a variety of animal motion as we see in those that are more grown. [...] Wherefore appetite and aversion are the first endeavours of animal motion.“²²

Hobbes Bewegungslehre ist also weiterentwickelt zur Bewegung auch der Wahrnehmung, die einmal mit „sense“ und ist dieser bereits vergangen mit „imagination“ operiert, da

„imagination“ nichts anderes ist als die erinnerte Form des „sense“, die langsam blasser wird.

Dies findet auch in der Sekundärliteratur seinen Niederschlag.

Bernard Willms:

„Nichtsdestoweniger aber wird die ursprüngliche Polarisierung von Bedeutung, der Mensch weiß von der anderen Materie wie von sich selbst. Er weiß es durch die Sinne. Mit dem Bewußtsein von Material als dem nun nicht mehr kosmologisch vermittelten Gegenüber brach das Problem der Sinneswahrnehmung auf eine neue systematische Weise auf. Es ist so alt wie Aristoteles und Aristoteles ist es auch, an den Hobbes sich zunächst in der Lösung des Problems hält. Freilich mit bedeutsamen Einschränkungen. Schon im sogenannten „Little Treatise“ von 1630 der, in der Form von

21 EW I, S. 405; Corp. IV, (25) 10

22 EW I, S. 406, ff. ; Corp. IV, (25) 12

außerordentlich deduktiver Strenge, im Inhalt noch ganz an scholastischen Vorbildern orientiert ist, ist das Prinzip der Bewegung auf die Sinneswahrnehmung ausgedehnt.“²³

Wolfgang Röd:

„Durch diese Auffassung erweist sich Hobbes' Philosophie als „Monismus der Bewegung“, wie treffend gesagt wurde, d.h., in ihrem Rahmen werden alle Bestimmungen von Körpern (einschließlich sozialer „Körper“) durch Zurückführung auf Sätze durch Bewegungsverhältnisse im materiellen Bereich (über „matter in motion“) zu erklären gesucht.“²⁴

Der „Monismus der Bewegung“ ist also das tragende Modell von Hobbes' Philosophie und wurde im obigen Textteil darzustellen versucht. Wir wenden uns nun Hobbes' Methode zu, seiner Wissenschaft und warum Philosophie die Wissenschaft ist und was diese ausmacht.

23 Willms, Bernard: *Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes politische Theorie*, hrsg. v. Hennis Wilhelm et al., Hermann Luchterhand Verlag: Neuwied und Berlin, 1970, S.87

24 Röd, Wolfgang: *Die Philosophie der Neuzeit I*, Band VII : ders. (Hrsg.): *Geschichte der Philosophie*, Verlag C.H.Beck: München, 1999, S. 172

B.Methode: Die generative Erkenntnistheorie

Wir haben also gesehen, wie wichtig für Hobbes der Begriff der Bewegung ist und wie sehr sein System darauf ruht. Nun wollen wir versuchen eben dieses System selbst etwas klarer zu fassen. Das System selbst arbeitet mit Reduktionen und ist auf sein Funktionieren hin ausgelegt, i.e. dass es kohärent sei. Die Reduktionen, die es beinhaltet, sind en gros zwei, zum einen wird das Theologische aus der Fundierung seiner Wissenschaft genommen und zum anderen beschränkt er die Metaphysik auf bloße Physik, also auf die natürlichen Vorgänge in Abgrenzung zu den artifiziellen vom Mensch erschaffenen, dessen letzte Ursachen und dessen Entstehen der Mensch nicht einsehen kann. Diese Ursachen jedoch sind notwendigerweise da, nur der Mensch kann sie nicht eindeutig und unzweifelhaft einsehen, da er nicht ihr Autor ist (vgl hierzu²⁵)

Im Positiven stützt sich sein System, seine Methode auf die Geometrie, die von ersten Prinzipien ausgeht und auf uneingeschränkte Deduzierbarkeit, die aus diesen Prämissen ohne Falschaussagen möglich ist. Für Hobbes ist die Philosophie nichts als positive Wissenschaft, also das Wissen um Ursache und Wirkung. Ihre mögliche Reproduzierbarkeit, die teils auf analytischem, teils auf synthetischem Wege fortschreitet, hilft ihm zu unterscheiden zwischen dem, was der Mensch verstehen und worüber er nur mutmaßen kann. Sehen wir zu, wie sich dies manifestiert.

i. Was der Mensch wissen kann, worüber er nur mutmaßen kann

Hobbes nimmt eine klare Trennung vor, zwischen dem, was der Mensch einsehen und wissen kann und dem, worüber der Mensch nur mutmaßen kann. Dies hängt vor allem mit dem zusammen, was der Mensch herstellen, machen kann, denn dessen Autor ist er selbst und

25 Weiß Ulrich: *Das philosophische System des Thomas Hobbes*, S.34

dessen Ursachen sind ihm einsichtig.

„Now, such principles, are nothing but definitions, whereof there are two sorts; one of names, that signify such things as have some conceivable cause, and another of such names as signify, things of which we can conceive no cause at all.“²⁶

Alles, dessen Autor der Mensch nicht selbst ist, kann er auch nicht einsehen. Kann er es aber nicht unzweideutig einsehen, dessen Ursachen nicht klar erkennen, oder überhaupt keine Ursache erkennen, dann kann er darüber nur Mutmaßungen anstellen.

Ulrich Weiß z.B. erklärt diesen Umstand so, dass er sagt, der Mensch sei ontologisch von dieser Erkenntnis ausgeschlossen. Nur Gott, der Autor der Welt, welche die Gesamtheit aller Körper ist, kann die Ursachen kennen, welche für den Menschen nicht sichtbar sind. Jedoch die Teile der Wissenschaft, die vom Menschen geschaffen sind und die auf geometrische Art und Weise behandelbar und einsehbar sind, gehören in den Bereich dessen, was sicher gewusst werden kann, in den Bereich der Wissenschaft, also der Philosophie.

„The *subject* of Philosophy, or the matter it treats of, is every body of which we can conceive any generation, and which we may, by any consideration thereof, compare with other bodies, or which is capable of composition and resolution; that is to say, every body of whose generation or properties we can have any knowledge. And this may be deduced from the definition of philosophy, whose profession it is to search out the properties of bodies from their generation, or their generation from their properties; and, therefore, where there is no generation or property, there is no philosophy.“²⁷

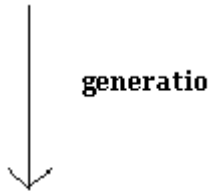
Also wovon der Mensch nichts weiß, dessen Autor kann er nicht sein noch werden und umgekehrt ist dieser Satz genauso kausal: Wovon der Mensch nicht der Autor ist, dessen Ursachen werden ihm nie gänzlich einsichtig sein. Kurzum: Für Hobbes ist dieser Satz der Kern seiner generativen Erkenntnistheorie. Diese Trennung des Wissbaren vom Unerfahrbaren durch den Begriff der Generation, also der Autorenschaft stellt auch Weiß ontologisch begründet in seinem Buch schemenhaft so vor:

„

26 EW I, S. 81, Corp. I (6) 13

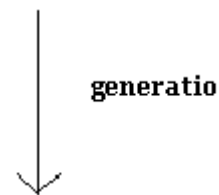
27 E I, S. 10; Corp. I (1) 8; vgl. Hierzu auch H. (10), 4

I GOTT (causa prima)



II WELT (Universum = Summe
 aller natürlichen Körper)

Darin der MENSCH (“jenes vernünftige,
hervorragendste Werk der Natur”)



III ARTEFAKTE (geometrische Gebilde,
 Staaten, Maschinen)²⁸

Wie man in der obigen Abbildung nachvollziehen kann, unterteilt Weiß schemenhaft die drei ontologischen Ebenen, die die Verfassung des Menschen zum einen und zum anderen das Feld des Herstellbaren, des Wissbaren abstecken. Ein endlicher Frager wird nie die unendlichen Geheimnisse erkennen und diese verstehen.

Abgesehen davon, dass Weiß in seinem Buch bereits von Anfang an klarstellt, dass Hobbes mit seinem Systemvorschlag, den Menschen, seine Natur und den Ausgang aus dem ihm notwendigerweise zukommendem Naturzustand allein anhand der geometrischen Methode der

28 Weiß: a.a.O. , S. 34

Sittenlehre und der Wissenschaftsbetrachtung bewerkstelligen kann, sind seine Ausführungen zu der Vorgehensweise Hobbes' sehr hilfreich und gut dargestellt.

„Es läßt sich zumindest festhalten, daß Hobbes mit seiner „repräsentativen“ Interpretation von Bildern *in die Richtung* eines konstruktiven, maßstabhaften Modellbegriffs gedacht hat. Ihre vollständige Legitimation findet diese Betrachtungsweise *im konstruktiven Grundzug der Hobbes'schen Methodologie, welche die axiomatische Grundlage des Systems in den Gang der Methode aufhebt und dies generativ interpretiert.* [Herv.v.M.T.]“²⁹

ii. Begriffsbildung durch Definition und Deduktion

Dieses so genannte System benötigt auch eine Methode. Diese Methode soll der Garant dafür sein, dass das Aufsteigen von den einfachsten Prämissen der Bewegung und des Körpers bis über den Menschen hin zum Gemeinwesen ohne unnötige Reibung vonstatten geht. Diese Methode gründet auf dem vom Menschen Wissbaren. Es scheint sich hier eine Art Zirkularität einzustellen, die das vom Menschen Wissbare wieder auf den Menschen herunter bricht und somit nicht die Bewegung der Körper und die Körper als Erstes betrachtet – so wie es der systematische Aufbau der *Elemente der Philosophie* nahe legt –, sondern der Mensch ist das Erste. Der Mensch – wenn auch unausgesprochen – geht allem voraus. Hiergegen könnte man aber einwenden, dass sich die Körper auch ohne den Menschen so verhalten würden, wie sie sich verhalten. Laut Hobbes ist dies aber nicht möglich, da dieser eine Aktualität postuliert, die diese beiden Sachverhalte – die Existenz des Menschen und die Bewegung der Körper – zusammen fallen lässt. Wie dies geschehen soll? Halten wir uns an Hobbes selbst, der sagt, nähme man an, die Welt würde in aller ihrer Pracht zerstört, nichts bliebe mehr über, außer einem Menschen, der alles in seiner Erinnerung gespeichert hätte, was er zuvor gesehen hat, dann könnte dieser Mensch die Welt wieder aufbauen, allein aus seiner Erinnerung heraus. Er könnte im Geiste Kugeln, Sphären teilen und sie als geteilt betrachten, obgleich sie nicht geteilt sind, da sie überhaupt nicht mehr sind, wenn die Welt zerstört wäre. Wäre die Welt auch nicht zerstört, so hätte es auch wenig Auswirkungen auf die Vorstellung, denn das Rechnen im Kopf ist in jedem Falle welt-unabhängig. Es ist dieser letzte Satz der den succus seiner Methode

29 Weiß: a.a.O., S. 59, f.

ausmacht.

„In the teaching of natural philosophy, I cannot begin better (as I have already shewn) than from *privation*; that is, from feigning the world to be annihilated. But, if such annihilation of all things be supposed, it may perhaps be asked, what would remain for any man (whom only I expect from this universal annihilation of things) to consider as the subject of philosophy, or at all to reason upon; or what to give names unto for ratiocination's sake. I say therefore, there would remain to that man ideas of the world, and of all such bodies as he had, before their annihilation, seen with his eyes, or perceived by any other sense; that is to say, the memory and imagination of magnitudes, motions, sounds, colours, &c. as also of their order and parts. All which things, though they be nothing but ideas and phantasms, happening internally to him that imagineth; yet they will appear as if they were external, and not at all depending upon any power of the mind. And these are the things to which we he would give names, and subtract them from, and compound them with one another. [...] For when we calculate the magnitude and motions of heaven and earth, we do not ascend into heaven that we may divide it into parts, or measure, but we do it sitting still in our closets or in the dark.“³⁰

Es interessierte Hobbes dieses Thema der Begriffsbildung und des Systems nun so sehr, weil er genug hatte von den ewigen Disputationen der so genannten Moralphilosophen, die alle zwar Meinungen vertraten, diese aber, wenn man sie gegeneinander aufwog und miteinander verglich so widersprüchlich waren, wie nur einmal möglich. Hobbes schien es unvorstellbar, dass dieser Zustand über so viele Jahrhunderte hindurch persistieren hatte können. Noch ungeheuerlicher, dass die Scholastik solche Scheinwissenschaft weiter betrieb. Diese – so Hobbes – sät nur Streit und Ruhmsucht, wo Eintracht herrschen sollte. Er wollte also wider seine Ausbildung etwas verbinden, das verhindern konnte, dass man sich über Moral und Sittlichkeit streitet, nämlich dieselbe mit der Beweisbarkeit von geometrischen Sätzen. Die Sittlichkeit sollte beweisbar, deduzierbar und bei Annahme der Prämissen unbestreitbar werden, genau so wie die Sätze des Euklid. Da zur Einsicht der Prämissen für Hobbes weiter nichts von Nöten war als die rechte Vernunft, konnte sich kein Mensch – bis vielleicht auf Kinder und Verrückte – der Einsicht in die Grundsätze des moralischen Lebens entziehen. Ihre Richtigkeit hing weder von einer besonderen Ausbildung ab, wie die Universitäten dies klarmachen wollten, noch von einer völligen Vertrauensblindheit in eine Autorität, sondern einzig und allein der Verwendung der rechten Vernunft.

Die Begriffe, die also gebildet werden, entstehen durch die Verwendung der rechten Vernunft. Sie sind in nuce Definitionen, von welchen aus eine Bewegung nach unten möglich wird, die

30 EW I, S. 91,f.; Corp. II, (7) 1

auch ihre Lehrbarkeit ausmacht, so dass ihre nachfolgenden Sätze zusammen fallen mit ihren Folgen. Deduktion ist Didaktik und Didaktik startet von den Prämissen.

Nicht alle Definitionen sind aber gleich. Es gibt einen Unterschied zwischen den Definitionen. Die einen sind dem Menschen einsichtig, die anderen nicht zur Gänze, dem ontologischen Inhalt beider, der einen und der anderen zur Folge.

iii. Das Rechnen mit Wörtern. Die Sprache, Propositionen und Syllogismen

Es geht um nichts anderes als um das Rechnen mit Wörtern, um Aussagenfelder oder besser gesagt um Aussagen, die partikulär oder universal sind, von denen Aussagen gebildet werden können. Das Ganze beginnt mit der Benennung der einzelnen Dinge und diese Benennung darf ruhig willkürlich sein und auf Konventionen beruhen. Eingerichtet von Menschen, die zuallererst etwas benannt haben, werden diese Ausdrücke von anderen Menschen angenommen. Haben sich auf diese Weise bestimmte Wörter mit bestimmten Dingen oder Sachverhalten verbunden, ist der Weg zur Erinnerung durch Sprache und zur Kommunikation durch Sprache, das gegenseitige Verständnis nicht mehr weit. Ohne Sprache, eine der wichtigsten menschlichen Auszeichnungen neben der Erinnerung, die den Menschen vom Tier unterscheidet, wäre keine Wissenschaft möglich, jede Erkenntnis unfruchtbar. Mit diesen geschaffenen Mitteln muss gearbeitet werden, damit sie Früchte trägt und Früchte kann sie nur in der Philosophie tragen, da dies die Wissenschaft ist und diese bringt den Nutzen, nämlich Macht über die Dinge zu bestimmen, weil man deren Ursachen kennt, oder sich deren Wirkungen nutzbar machen will. Hobbes Devise lautet, Wissen ist Macht³¹. Um eine Ursache zu wissen, dessen Erkenntnis haben, ist gleich zu setzen mit der Nutzbarmachung. Nichts anderes muss Philosophie als die Wissenschaft verbürgen. (sh. hierzu weiter unten)

³¹ Bacon, Francis von Verulam, dessen Sekretär er zeitweise war und mit welchem Hobbes Spaziergänge machte (vgl. Aubrey), vertritt in diesem Punkt dieselbe Position wie Hobbes, nämlich, dass Wissen Macht ist.

Der Syllogismus dient als das Paradebeispiel für das Rechnen mit Wörtern der menschlichen Vernunft. Bereits die einfachen Propositionen sind ein Zusammengesetztes, z.B. aus einem universalen und einem partikulären Begriff: „Peter ist ein Mensch“. >Peter< ist der partikuläre und >Mensch< der universale Oberbegriff. (Zu dieser Sprache und Proposition vergleiche man Fußnote³²)

Hobbes Vorgehensweise stützt sich ziemlich auf den Arbor Porphyrii, wie man ihn auf S. 25 der English Works vol. 1 sehen kann, um eine Einteilung der Dinge zu erleichtern.

„But i call a simple name, that which in every kind is the most common or most universal; and that a compounded name, which by the joining of another name to it, is made less universal, and signifies that more conceptions than one were in the mind, for which that latter name was added. For example, in the conception of man (as is shown in the former chapter.) First, he is conceived to be something that has extension, which is marked by the word body. Body therefore is a simple name, being put for that first single conception; afterwards, upon the sight of such and such motion, another conception arises, for which he is called an *animated body*; and this I here call a *compounded name*, as I do also the name animal, which is equivalent to an *animated body*. And, in the same manner, an *animated rational body*, as also a *man*, which is equivalent to it, is a more compounded name. And by this we see how the composition of conceptions in the mind is answerable to the composition of names;[...]”³³

Dieses Vorgehen ermöglicht den Aufbau auf kleinsten Elementen und das Aufsteigen zu großen Gebäuden und spiegelt diese wider. Es entspricht ganz dem Ideal, das Hobbes zu erstreben wünschte und verbindet es beflissen mit der Sprache, die nichts weiter ist als ein Rechnen, eine „ratiocinatio“ oder zu Englisch eine „computation“. Sprache ist das Mittel der Vernunft Wissenschaft fruchtbar zu machen und die Kommunikation unter Menschen zu tragen.

iv. Resolutiv-kompositive Methode

Da wir nun gesehen haben, dass Begriffe ein Rechnen der Vernunft sind und willkürlich gebildet werden können, bleibt die Frage offen: Wie findet nun diese Begriffsbildung aber

32 EW I, S.1-55; Corp. I, (1)-(4)

33 EW I, S. 23,f.; Corp I, (2) 14

statt? Die Antwort ist einfach: Sie findet auf eine resolutiv-kompositive Art und Weise statt (resolutiv, von lat. *resolvere*: auflösen; kompositiv vom lat. *componere*: zusammen setzen). Mit anderen Termini ausgedrückt, lautet es analytisch-synthetisch. Wobei die inventive Kraft der analytischen Vorgehensweise für Hobbes nicht so sehr ins Gewicht fällt wie die deduktive, denn von großer Bedeutung ist nur der synthetische Weg, der das Beibringen des Erkannten und Gewussten ermöglicht. Es „ent-wickelt“ sich nämlich anhand der Definitionen, die am Anfang stehen und „ent-faltet“ sich vollends nach einer klar nachvollziehbaren Struktur. Diese Definitionen sind die kleinsten Bausteine des Bausatzes und gleichzeitig auch die Bauanleitungen. Auf dem synthetischen Wege können sie so miteinander verbunden werden, dass sie immer auf dem bereits Erkannten, Wahren gründen; auch wenn sie von diesem weitab zu stehen scheinen. Dies ist der Vorteil und das Neue, das Hobbes an seiner Methode vorweisen will.

Hobbes legt selbst seine Ansicht darüber klar, warum die Methode zweigeteilt ist und in welchem Fall, welchen Vorteil es bringt, sich einmal auf diesen, einmal auf den anderen Weg zu konzentrieren, und zwar im 6.Kapitel des ersten Abschnitts seines *De Corpore*:

„So that it is manifest, by what has been said, that the method of philosophy, to such as seek science simply, without propounding to themselves the solution of any particular question, is partly analytical, and partly synthetical; namely, that which proceeds from sense to the invention of principles, analytical; and the rest synthetical.“³⁴

Da es zu platzraubend wäre, den ganzen Abschnitt zu paraphrasieren und die einzelnen Teile vorzutragen, die diesen Inhalt der zweigeteilten Methode beinhalten, gelte uns das oben Zitierte als *pars pro toto*, aus welchem ersichtlich wird, dass um auf Prinzipien zu stoßen der inventive Teil der Methode oft von Vorteil ist und sich das Gefundene und bereits Gewusste am besten mit der deduktiven Methode mitteilen lässt.

34 E I, S. 75; Corp. I, (6) 7

v. Philosophie ist DIE Wissenschaft

Warum aber Philosophie die Wissenschaft ist, wird aus dem oben Gesagten bereits klar. Sie ist jene Wissenschaft, die sich nicht mit dem Scheinhaften begnügen darf und erst recht nicht dieses Scheinhaft herstellen darf, so wie es laut Hobbes die Universitäten seiner Zeit betreiben, die im Geiste der Scholastik lehren. Die Scholastik verwendet laut Hobbes sinnlose Begriffe in ihrer Terminologie, da ihre Vertreter nicht verstehen, wovon sie sprechen, denn es geschieht zuweilen, dass Geister Substanz haben, oder dass Geister eingeflößt werden könnten, so ganz als wären es Körper. Dies kann aber nicht sein, denn Substanz haben nur Körper und Geister sind keine Körper, deswegen können sie auch nicht ohne Körper sein. Ein „accidens“ ist nie im Stande substantzialisiert zu werden und ohne Körper manifestiert es sich nicht. Für Hobbes ist es unmöglich, die Hitze von dem Körper zu trennen oder gedacht vorzustellen, genau wie es ihm unmöglich scheint, dass diese Vorstellung als in der Realität vorkommend anerkannt würde. Es ist dies für ihn ein Ding der Unmöglichkeit und Ursache vieler Irrglauben, die von der antiken Philosophie auch in die Religion eingeflossen sind und nun ihr Unheil in den Universitäten treiben. Für Hobbes sind auch dieser Irrglaube und diese Irrlehren Grund für die politische Situation Englands zu seiner Lebenszeit, da es aufgrund der falschen Annahmen Leute gegeben hat, die regelrechte Hetzen gegen die jeweilig dominante Staatsform geführt haben. Besonders wird dies im *Leviathan* und im Buch über den Bürgerkrieg *Behemoth* klar. (sh. Literaturverzeichnis)

„Irrtümer, die aus der aristotelischen Metaphysik in die Religion gebracht wurden[...]

Um nun zu den einzelnen Lehrsätzen der Scheinphilosophie zu kommen, die teils von Aristoteles, teils durch Urteilslosigkeit in die Universitäten und von dort in die Kirche gelangt sind, werde ich zuerst ihre Prinzipien betrachten. Es gibt eine gewisse *philosophia prima*, von der alle andere Philosophie abhängen sollte, und sie besteht hauptsächlich in der richtigen Begrenzung der Bedeutung solcher Bezeichnungen oder Namen, die am allgemeinsten sind[...] und werden gewöhnlich Definitionen genannt, wie die Definitionen von Körper, Zeit, Ort, Materie, Form, Wesen [...] Die Erläuterung dieser und ähnlicher termini (das heißt die Festlegung ihrer Bedeutung) wird in den Schulen gewöhnlich *Metaphysik* genannt,[...] Und was dort geschrieben steht, ist allerdings von der Möglichkeit des Verstandenwerdens größtenteils so weit entfernt und so unvereinbar mit der natürlichen Vernunft, daß jemand, der denkt, es ließe sich irgend etwas darunter verstehen, es notwendigerweise für übernatürlich halten muß.“³⁵

35 Hobbes, Thomas: *Leviathan*, hrsg. von Hermann Klenner, Übers. Jutta Schlösser, basierend auf Original von 1651, Felix Meiner Verlag: Hamburg, 1996, S. 563, f. ; vgl. Hierzu das gesamte Kapitel XLVI und V; L. XLVI

Was aber Philosophie in Hobbes' Wissenschaft ist, kann leicht durch eine Definition erklärt werden. Die Philosophie in Hobbes' Wissenschaft hat eine Aufgabe und diese Aufgabe erfüllt einen Zweck. Dieser Zweck ist dem Menschen dienlich und macht ihm die Welt, die ihn umgibt, zugänglich. Selbst kann sie in verschiedene Teile aufgeteilt werden und den verschiedenen Lebensbereichen somit größeren Nutzen bringen.

Im Anfang war die Philosophie nämlich unter den Menschen natürlich vorhanden, unbebaut wurde sie wild genutzt. Später setzte man sich daran sie mit Methode zu bereiten und der Nutzen sollte größer werden, so Hobbes selbst am Anfang des *De Corpore*:

„PHILOSOPHY seems to me to be amongst men now, in the same manner as corn and wine are said to have been in the world in ancient time. For from the beginning there were vines and ears of corn growing here and there in the fields; but no care was taken for the planting and sowing of them. Men lived therefore acorns; or if any were so bold as to venture upon the eating of those unknown and doubtful fruits, they did it with danger of their health. In like manner, every man brought philosophy, that is, Natural Reason, into the world with him; for all men can reason to some degree, and concerning some things: but where there is need of a long series of reasons, there most men wander out of the way, and fall into error for want of method, as it were for want of sowing and planting, that is, of improving their reason.“³⁶

„PHILOSOPHY is such knowledge of effects or appearances, as we acquire by true ratiocination from the knowledge we have first of their causes or generation: And again, of such causes or generations as may be from knowing first their effects.“³⁷

Selbst im Widmungsbrief des *De Corpore* weist Hobbes darauf hin, dass seine Philosophie sich in diesen drei Elementen aufgebaut sieht und dass es ihm um die natürliche Vernunft und um die Philosophie als Wissenschaft geht und nicht so sehr um die Physik, die es auch begründet, sondern um die bürgerliche also „civil“ Philosophie im Gegensatz zur natürlichen Philosophie. Für das Verständnis der „civil philosophy“ ist aber die letztere unumgänglich, da alle Vorgänge, die auf Bewegung beruhen in der ersten ihren Ausgang und ihr Fundament haben und erst in der letzten zu ihrer vollen Blüte gelangen.

Auf diesem Weg ist es aber vonnöten sich nicht von einer metaphysischen Ansicht der Dinge

36 EW I, S.1-2, Corp I, (1) 1

37 EW I, S. 3; Corp. I, (1) 2

verblenden zu lassen. Die klare Sicht muss gewahrt sein und darf von keiner Autorität getrübt werden. Hobbes betrachtet es als persönlichen Kampf gegen eine „Empusa“ (= ein mythologisches Wesen aus der antiken Welt, das nach menschlichem Blut dürstet), die Philosophie als der Wissenschaft zu ihrem Recht zu verhelfen.

„Against this *Empusa* I think there cannot be invented a better exorcism, than to distinguish between the rules of religion, that is, the rules of honouring God, which we have from the laws, and the rules of philosophy, that is, the opinions of private men; and to yield what is due to religion to the Holy Scripture, and what is due to philosophy to natural reason. And this I shall do, if I but handle the Elements of Philosophy truly and clearly, as I endeavour to do.“³⁸

Seine Wissenschaft soll also eine Wissenschaft sein, die die Begriffe klar auseinander halten kann und jedem das Seine zukommen lässt. Eine Tribut-Wissenschaft, die das Mythologische aus ihrem Blickfeld rückt und die Philosophie von diesem Mischwesen befreien kann und soll, damit die gewonnenen Erkenntnisse der Gewissheit nicht entbehren brauchen.

Von der Gewissheit der Erkenntnisse nun zum Träger dieser Erkenntnisse, nämlich dem Menschen selbst und wie sich dieser von den Tieren unterscheidet und wodurch – wundersamerweise – nicht.

38 EW I dedicatory epistle, S. xi, Corp. Widmungsbrief

C. Anthropologie: „Wo beginnt der Mensch?“

i. Eine Vorahnung: Was ist der Mensch? Was ist der Mensch in Hobbes' philosophischer Konzeption?

Der Mensch ist nichts anderes als alle anderen Objekte auch. Er ist Materie, „materia prima“. Der Mensch ist „matter in motion“ und sollte auch als solche betrachtet werden. So betrachtet, würde die Konstruktion des Naturzustandes kein Problem darstellen und die Kontinuität von der Geometrie und der Bewegungslehre hin zur Politik oder dem Staat als Gesamtordnung wäre gewahrt. Doch so einfach ist es nicht mit der menschlichen Natur. Denn die Definition der menschlichen Natur ist ein großes Rätsel, das uns Hobbes aufgegeben hat und das wir im anschließenden Teil dieser Arbeit zu lösen versuchen.

Goldsmith z.B. meint aus Hobbes Folgendes destilliert zu haben:

„That ‚man is a rational animal‘, that human nature is composed of two elements – reason and passion – has been the opinion of many writers and philosophers; it is also the opinion of Hobbes. This cliché becomes, in Hobbes's system, a philosophical challenge. His reason is not a faculty, but an act. More precisely, what we mean by a „faculty“ is the power to do the act; reasoning is calculating the consequences of words, those „sensible marks“ of our conceptions. Man is an animal that calculates with the help of arbitrary signs. It has been shown above that reasoning and speech are not natural acts, for aside from sense, imagination, and memory, [...]”³⁹

Das Einzige, das ihn noch weiter auszeichnet, ist die Vorstellung und Voraussicht auf die Zukunft und das Erinnerungsvermögen und die Sprache, die er gebraucht, um sich anderen mitzuteilen. Unterm Strich sind es also Sprache und Voraussicht, die den Menschen hauptsächlich vom Tier unterscheiden. Bis auf diese beiden Eigenschaften, deren Herkunft ungewiss bleibt, ist der Mensch „matter in motion“. Genau hier aber ist auch das Problem zu verorten, wo Hobbes nicht mehr bloß argumentieren kann, dass der Mensch voll und ganz der Geometrie folgt, die er – wie wir vorhin in Evidenz zu stellen versucht haben – durch seine Bewegungslehre aufgebaut hat.

Vor allem Ulrich Weiß sieht dies so in seinem Werk *Das philosophische System des Thomas*

39 Goldsmith, M.: *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press: New York, 1966, S. 48

Hobbes (sh. Literaturverzeichnis). Dieser behauptet nämlich, dass der Mensch eben durch diese Eigenschaften Voraussicht und Sprache, dieses Bewußtsein, durch diese Vernunft schlussendlich, die er sich erarbeitet durch Erfahrung und Erinnerung, den Rahmen des vorher angeführten Systems sprengt; nämlich jenes Systems der einfachen Bewegungen der Körper. Obgleich der menschliche Körper Leben ist, wo Bewegung herrscht und Bewegung ist, wo Leben herrscht, ist er nicht vollends in diesem einfachen Bewegungsschema zu verorten.

„Man is an animal very much like other animals. In animals, life is motion, and motion, life. What is called „vital“ motion begins when the animal is generated, and continues until the animal dies. Respiration, circulation of the blood, digestion, excretion are all motions which are included in vital motion. Animals also have the power to reproduce their own kind – the power of generation.“⁴⁰

An die Stelle der Bewegungslehre als *Philosophia prima* bei Hobbes tritt für Weiß die Anthropologie, die nicht mehr nur diesen Gesetzen gehorcht, die bis jetzt aufgestellt wurden. Weiß behauptet, es entstehe eine Art Eigendynamik, welche die unzweideutige Kausalverkettung „immer dann, wenn“, die bis jetzt galt, auflöst. Die Vernunft als operatives Mittel im Menschen generiert bei identen Bedingungen zwei diametral sich gegenseitig ausschließende Handlungsaufforderungen mit gleichwertig kausaler Stringenz. Sind bei identen Ausgangssituationen aber zwei sich gegenseitig ausschließende Handlungen möglich, ja mehr noch, notwendig, so fällt das Konstrukt der stringenten Kausalverkettung und dahin ist auch die Erklärungsbasis des Menschen anhand der Geometrie und der einfachen Bewegung. Die Vernunft ist nun nicht mehr bloß jenes, das den Menschen besonders auszeichnet, sondern auch jenes, das ihn in die Zwickmühle treibt, aus welcher er – welche Ironie – nur durch dieselbe gelangen kann. Die Vernunft ist es, die den Menschen in den Naturzustand treibt, da dieser nichts ist als eine logische Konsequenz der rationalen voraus ahnenden Menschen-Natur. Die Vernunft ist auch schlussendlich jenes, das ihm helfen soll, einzusehen, dass sein Vorteil darin liegt, den Frieden statt den Krieg zu erstreben, damit seine Selbsterhaltung gesichert ist.

Aus dem oben Gesagten wird ersichtlich, dass das Menschenbild bei Hobbes nicht eindeutig festgelegt ist, i.e. es ist in einigen seiner Punkte selbst widersprüchlich. So ist zum Beispiel ein Mensch, der auf egoistische Zielverfolgung geeicht ist, im Stande einen Staat zu errichten, der dem Wohle aller dienen soll; obgleich dabei immer Acht gegeben wird auf die eigene Unversehrtheit und Selbsterhaltung. Die Frage ist jedoch: Was aber bewegt den Menschen aus

40 Goldsmith: a.a.O, S. 49

seinem kurzsichtigen auf seinen eigenen Vorteil bedachten Nutzen-Kalkül auszusteigen? Was treibt ihn auf den Aussichtspunkt, der ihm erlaubt, etwas weiter zu blicken und in der Errichtung einer allgemeineren Sicherheit, Frieden und sein ersehntes Ziel zu erreichen? Es ist, wie zuvor bereits festgestellt, der Vollzug seiner Vernunft.

Diese und ähnliche Fragen zum „neuen Menschenbild“ und die versuchte und ausführlichere Beantwortung derselben werden uns im nächsten Teil der Arbeit beschäftigen. Es wird uns darin um die Erkundung von Hobbes' bahnbrechendem Menschenbild gehen, welches im Naturzustand genauso gut wie im Staat als Gesellschafts- und Herrschaftsverhältnis als Gesamtordnung verortbar ist, ohne jedoch in beiden oder in einem von beiden ganz heimisch zu werden. Wie sich der Mensch also seiner neu formulierten Natur entledigen will oder wie er damit umgeht, ist die Antwort auf das theoretisch spekulative Problem der Menschen-Natur, dem Problem des Wesens des Menschen.

Kurz vorausgeschickt lässt sich sagen, dass diese Einzel-Natur des Menschen eine vom Menschen geschaffene ist und damit dem entspricht, was Hobbes oben von der Materie und der Bewegung gesagt hat: Sie ist erklärbar, weil sie geschaffen ist, i.e. sie ist verständlich. Der Mensch schöpft sich selbst, schafft sich selber. Er definiert sich im „Dazwischen“ als der Lückenfüller, der nur negativ-theoretisch nahbar ist, als 0-Punkt seiner Argumentationen und seiner Herangehensweisen. Insofern ist Hobbes' Konzeptions-Integrität wieder gegeben, indem er behauptet, der Weg von dem einfachen Körper hin zum politischen Körper über den Menschen ist eine genuine Aufeinanderfolge, die in sich stimmig und kongruent ist. Der einzige Engpass ist eben und bleibt die Definition der Menschen-Natur und da wollen wir trotz der hohen Wellen, die die Hobbes-Lehre und Hobbes-Rezeption schlug und schlägt, genauer hinsehen und uns nicht beirren lassen, denn dieses Problem der Menschen-Natur-Definition ist nach meiner Meinung das Ausschlaggebende. Hier entscheidet sich, ob das System stimmig kongruent, oder schlichtweg unbrauchbar ist. Wie man das Problem auch dreht und wendet, der Stein des Anstoßes ist und bleibt der Mensch.

„Homo enim non modo corpus naturale est, sed etiam civitatis, id est (ut ita loquar) corporis politici pars. Quamobrem considerandus erat tum ut homo tum ut civis; id est, ultima physicae cum principiis politicae conjugenda erant, difficillima, cum facillimis. Diu est quod par prior typis parata erat.“⁴¹

41 OL II, epistola dedicatoria

“Denn der Mensch ist nicht nur ein natürlicher Körper, sondern auch Körper eines Gemeinwesens, d.h. (und davon

Der Mensch ist also ein Mittelding. Er ist durch seine Verfassung weder bloße „matter in motion“ noch das ganz Andere. „Materia prima“ und Vernunft sind zwei Meilensteine in seiner Natur, einer Natur, die sich nicht mehr dadurch auszeichnet, dass der Mensch seinen Zweck erst in der politischen Organisation erfüllt. Nicht die Polis und das Handeln in dessen Umfeld vollendet den Menschen. Der Mensch ist bereits vollendet, weil er Mensch ist. Er benötigt die Gesellschaft nicht, um komplett zu sein, obgleich von vielen Schriftstellern behauptet wird, dass er der Wissenschaft bedarf, um sich von seiner Mangelhaftigkeit zu befreien und seiner Potenziale zu bemächtigen. Sie umschreiben es als Vervollkommnung.⁴² Kommt es jedoch zu einer Vergesellschaftung, ist der Mensch dazu in der Lage, da es sich in dem Sinne angenehmer lebt, dass man seine Errungenschaften nicht ständig unter Bedrohung der eigenen Unversehrtheit verteidigen muss, dafür aber dem „großen Menschen“, dem Leviathan Tribut zollt. Die Devise lautet, nicht unangenehm aufzufallen und die konventionellen Gesetze zu beachten, die als Rahmenwerk und Wegweiser für die im Staate versammelten fungieren. Das friedliche Leben mit Selbsterhaltung ist das Ziel, das friedliche Zusammenleben der Weg dorthin. Wenn dieses aber nicht möglich ist, ist der Einzelne auch von seinen Bemühungen dieses zu wahren entbunden laut Hobbes, denn niemand ist verpflichtet sich selbst zum Opfer zu machen.

Bereits in dieser kurzen Vorahnung sieht man wie flüchtig die menschliche Natur ist, die sich in das Politische flieht und den Zustand der bloßen „materia prima“ nicht ertragen kann, doch auch im Politischen nicht vollends ihren Ursprungsort und ihre Heimat gefunden hat.

Gehen wir also über zu dem neuen Menschenbild bei Hobbes und versuchen dieses ausschlaggebende Problem in den Griff zu bekommen.

Randbemerkung:

Ich behaupte, dass durch diese

werde ich noch sprechen) Teil eines politischen Körpers. Aufgrund dieser Bestimmung ist er als Mensch genau wie als Bürger zu betrachten, d.h. es musste das am weitesten entwickelte der „Physik“ mit den Anfängen der „Politik“ verbunden werden, das Schwierigste mit dem Einfachsten. Lange Zeit vor den Typen ist dieses (Schwierigste) bereitet gewesen.“ [übers. v. M.T.]

42 Im Speziellen beziehe ich mich hier auf Weiß Ulrich und Schelsky Helmut (sh. Literaturverzeichnis)

Konzeptualisierung des Menschen als
Mittelding vor allem der Metaphysik als
Verortung im Menschen (als immanent
werdende Transzendenz) Vorschub geleistet
wird, wobei ich jetzt nicht sicher zu sagen weiß,
ob aus mir die Rezeptionsgeschichte – oder
überhaupt die „europäische Philosophie“ – des
vergangenen Jahrhunderts spricht oder eine
Erkenntnis, die einem Menschen eben aufgeht,
wenn er dezidiert über Probleme nachdenkt und
sie mit Bekanntem und irgendwie
Aufgeschnapptem und Erlesenem vergleicht.^{43]}

43 vgl. hierzu Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Das nackte Leben*

2. Zweiter Teil: Das Menschenbild bei Hobbes

A. Das neue Menschenbild

i. Wieso ist dieses so zentral?

Wieso soll nun also dieses Menschenbild so zentral sein, haben wir doch vorhin gehört, dass die Prinzipien alle im Körper begründet liegen und von hier ihre axiomatische Entwicklung beginnen? Wieso ist es nicht viel eher angebracht über die Verkettung der beiden Elemente, einmal des Körpers und einmal des Menschen genauer nachzudenken und dessen Verbindungen ersichtlich zu machen, ist doch der Anfang das nach geometrischem Vorbild aufgebaute Grundgerüst? Oder wieso z.B. konzentriere ich mich nicht viel lieber auf den Naturzustand und wie der Mensch diesen verlassen kann? Warum beschäftige ich mich nicht vielmehr mit der Politik, die im Leviathan angesprochen wird oder mit den Obligationen, die im Naturzustand gegeben sind oder auch nicht? Der Grund ist einfach: Alle diese Fragestellungen beziehen sich explizit oder implizit auf das von mir in diesem Teil meiner Arbeit angesprochenen Problem der Fixierung und Schaffung des Menschenbildes. Das oben genannte Grundgerüst nach geometrischem Vorbild ist kein „Voraus-gehendes“, sondern nur ein „Voraus-ge-setztes“ und in diesem Punkt stimme ich mit der Lesart desselben Problems mit Ulrich Weiß überein, dessen Hobbes-Darstellung wir zuvor schon etwas betrachtet haben. Denn ist erst das Menschenbild bei Hobbes definiert und eingefangen, dann lösen sich einige Probleme in seiner Philosophie wie von selbst und einige Fragen brauchen in einer bestimmten Form gar nicht mehr gestellt zu werden. Die Anthropologie ist nämlich dasjenige, das der Politik und der Lehre von Hobbes nach dieser neuen Betrachtungsweise zu Grunde liegt. Haben wir erst das Menschenbild richtig und konkret aus der Lehre von Hobbes destilliert, können wir es mit Verständnis wieder in das Gesamtbauwerk seiner Philosophie einordnen. Es gibt grob gesagt zwei Gründe, wieso das Menschenbild und dessen Verständnis so zentral für mich sind. Erstens ist trotz der Nebulosität des Hobbes'schen Philosophiebildes, das in der

Rezeptionsgeschichte entsteht, das Neuartige an seinem Menschenbild und dessen Betrachtung etwas, auf das sich alle Autoren einigen können; und der folgende Teil dieser Arbeit ist hauptsächlich an der Rezeption und an der Rezeptions-Gestalt von Hobbes orientiert. Was jedoch zur Einigkeit über diesen Punkt zu sagen bleibt, ist, dass sie auf dem Neuartigen selbst besteht, nicht aber auf einem klar benennbaren Menschenbild, denn dieses wird – ganz entgegen Hobbes, wie ich meine – entstellt und in einer zu kurzschlüssigen und zu kurz greifenden Interpretation denaturiert, anstatt es in seiner leer stehenden Integrität unberührt bliebe.

Zweitens ist es schon der Topos vieler Philosophen gewesen zu behaupten, der Mensch sei die Grundlage für jede Politik, d.h. die Anthropologie sei die Grundlage jeder darauf fußenden Politik. Hobbes folgt ebenfalls diesem Klischee. Das Verhältnis dieser beiden Wissenschaften, die man bei Hobbes zwar gesondert betrachten kann, aber sicher nicht als zwei eigenständige Blöcke, wie dies Helmut Schelsky z.B. macht, bleibt unbestimmt, ja geradezu unter-bestimmt.

Bei der Betrachtung dieses Verhältnisses stellt sich die Frage, ob nicht eher die Anthropologie oder eine irgendwie geartete anthropologische Vorstellung Resultat eben einer irgend-gearteten Politik ist, als dessen Grundlage sie herhalten muss? Oder ob nicht viel eher die Politik eindeutig dadurch bestimmt ist, dass sie die manifeste Ausformung einer supponierten Anthropologie ist: Kurzum die Frage: Ob die Natur des Menschen ein Konstruiertes oder ein Aufgefundenes sei?

Im nachfolgenden Teil werden wir noch von zwei Vertretern sprechen, die – so geht es aus ihren Schriften hervor – Vertreter der hier genannten „Konstruktions-Theorie“ sind und also Anthropologie treiben, indem sie die Politik den Menschen definieren lassen. Hier steht also vielmehr im Vordergrund, nicht was der Mensch ist, sondern was der Mensch sein könnte, was das operative Menschenbild ist.

Was also ist nochmal so zentral am Menschenbild? Wir haben gesehen, dass es die Politik ausmacht, die darauf fußt und einer der wenigen Punkte ist, auf die sich die Rezeptionsgeschichte bei Hobbes einigen kann. Am Beispiel seiner Obligationstheorien des Naturrechts wird ersichtlich, dass eine solche Einheitlichkeit nicht selbstverständlich ist. Es hilft also Hobbes' mögliche Politik verständlich zu machen.

Hobbes wusste, dass das Material seiner Politik der Mensch ist, wieso also nicht beim Menschen beginnen. Selbst Cicero hat in seiner Schrift zum Naturrecht (*De legibus*), welches im Widerstreit mit oder in der Spannung mit der Positivierung dieses Rechts liegt, gemeint:

„Et recte quidem; nam si habetote, nullo in genere disputando magis patefieri, quid sit homini natura tributum, quantam vim rerum optinarum mens humana contineat, cuius numeris colendi efficiendique causa nati et in lucem editi simus, quae coniunctio hominum, quae naturalis societas inter ipsos. *His enim explicatis fons legum et iuris inveniri potest* [Herv.v. M.T.].“⁴⁴

Obgleich Ciceros Argumentationen zum Naturrecht im Anschluss daran einen definitiv anderen Weg gehen als die von Hobbes, hat auch jener wie dieser eingesehen, dass der Mensch das Material für die Gesellschaft und Grundlage der Gesetze und des Rechts ist.

Wer ist also der Mensch in Hobbes' Lehre?

ii. Wie sieht Hobbes selbst den Menschen?

Wie wir bereits weiter oben erfahren haben, ist der Mensch ein Mittelding, zwischen bloßer "materia prima" und integrierter Teil eines politischen Körpers. „Homo enim non modo corpus naturale est [...]“ usw. Er ist jenes, das wir benötigen, wenn wir eine gerechte Politik fundieren wollen, eine Politik, die verspricht langlebig zu sein und die dem Wesen des Menschen entspricht.

Zum Vorkommen des Menschenbilds lässt sich sagen, dass wir dieses in dreimaliger Form bei Hobbes finden, einmal in den *Elements of Law*, einmal in den *Elementen der Philosophie* zweiter Teil (= *De Homine*) und einmal im *Leviathan*. Die Paraphrase, was Hobbes sich unter dem Menschen vorstellt, wird sich in dieser Arbeit hauptsächlich auf den Text *De Homine* stützen, da er der Erscheinungszeit nach der späteste ist (1658), mit der Ausnahme der überarbeiteten lateinischen Version des *Leviathan* (1668; Amsterdam).

Gerechtfertigt in dieser Setzung fühle ich mich v.a. durch jenes, das Hobbes in seiner Widmungsepistel an Wilhelm Grafen von Devonshire schreibt:

⁴⁴ Cicero M. Tullius: *De Legibus. Paradoxa Stoicorum*. Hrsg. u. übers. Von Rainer Nickel (lat. - dt.) , Artemis & Winkler: Zürich, 1994, S.20; Cicero: *De legibus*, liber I, 16;

“Völlig zu Recht; denn ihr müßt euch dessen bewußt sein, daß bei der Erörterung keines anderen Themas besser deutlich wird, worüber der Mensch von Natur aus verfügt, welchen Reichtum an hervorragenden Möglichkeiten der menschliche Geist besitzt, für welche Aufgaben und Pflichten wir Menschen geschaffen und in die Welt gesetzt wurden und was die Verbindung der Menschen und die natürliche Gemeinschaft unter ihnen bedeuten. Denn erst wenn diese Fragen geklärt sind, ist der Ursprung der Gesetze und des Rechts zu finden.“

“Absoluta sectione hac de Homine solvi tandem fidem meam. Habes enim Philosophiae meae qualiscunque in omni genere Elementa prima. Contigit autem sectioni huic, ut duae partes ex quibus constat sint inter se dissimilae. Est enim altera difficillima, altera facillima: altera demonstrationibus, altera experientia constans; altera a paucis, altera ab omnibus intelligi potest. Itaque conjuguntur quasi ad praecipitium. Sed necessarium erat, ita scilicet postulante totius operis methodo.”⁴⁵

Wieder tritt uns diese Zwitternatur des Menschen entgegen, dieses Bestehen aus Teilen, die unter und in sich nicht verschiedenartiger sein könnten. Das Werk *De Homine* nämlich besteht aus einem “naturwissenschaftlichen” und einem eher “philosophischen” Teil, wobei diese Unterscheidung nur für uns wichtig ist, da sie – wie es auch Günter Gawlick festhalten möchte – für Hobbes sinnlos gewesen wäre. Gerechtfertigt fühle ich mich auch deswegen, was Günter Gawlick eben im Vorwort des Herausgebers im Buch : “Vom Menschen. Vom Bürger” sagt:

“In der Tat haben die beiden Abschnitte höchst unterschiedliches Gepräge: Kap. 1-9 kann als 'naturwissenschaftliche', Kap. 10-15 als 'philosophische' Anthropologie angesprochen werden, wenn nur bedacht wird, daß die moderne Entgegensetzung der Begriffe 'naturwissenschaftlich' und 'philosophisch' Hobbes ganz fremd ist und gerade ihr Fehlen es ihm ermöglicht, die beiden Abschnitte, deren Unterschied ihm nicht verborgen blieb, zu einer Schrift zu vereinigen. [...]

Die Entwicklung der Anthropologie in 'De Homine' bringt zwar wenig Neues gegenüber den früheren Schriften und geht weniger ins einzelne als die entsprechenden Kapitel des 'Leviathan', ist aber unentbehrlich für das Verständnis von 'De Cive'. Gelegentliche Formulierungen von weittragender Bedeutung und epigrammatischer Prägnanz, etwa bei der Erörterung der Sprache oder der Religion, geben 'De Homine' einen eigenen Reiz und lassen erkennen, daß Hobbes hier sein abschließendes Wort über diese Probleme spricht.”⁴⁶

Diese krasse Zweigeteiltheit der Schrift hat z.B. auch Schelsky in seinem Werk zu Thomas Hobbes ganz kurz angesprochen, wobei die Verbindung, wie auch Gawlick durchscheinen lässt doch gegeben sein kann, z.B. auf der Ebene der Sinneserfahrung, die im Rahmen der Optik, am Menschen sehr ausgeprägt ist.

45 OL, II, epist. Ded. De Homine

“Mit diesem selbstständigen Teil über den Menschen halte ich schließlich mein Wort. Denn du hältst in jeder Hinsicht die ersten Elemente meiner wie auch immer gearteten Philosophie in Händen. Es verhält sich mit diesem Teil aber so, dass die zwei Abschnitte, aus denen er besteht, sich unähnlich sind. Denn einer ist besonders schwierig, der andere aber besonders einfach; der erstere besteht aus Demonstrationen, der letztere besteht aus Erfahrung, der erstere kann (nur) von wenigen eingesehen werden, der letztere aber von allen. Deshalb sind sie wie unüberlegt übereilt zusammengefasst. Es war aber notwendig, da es so auch die Vorgehensweise des gesamten Werkes fordert.“ [Dies ist zum Unterschied zu allen anderen Übersetzungen aus dem Lateinischen eine eigene Übersetzung, da das dt. Pendant nicht aufgefunden wurde; Anm.v. M.T.]

46 Hobbes, Thomas: *Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III*. Übers. v. Frischeisen-Köhler; Eing. Und hrsg.v. Günter Gawlick, Felix Meiner: Hamburg, 1994 (3. Auflage), S. XXVII,f.

“[...]in der reifsten Fassung seiner Lehre vom Menschen, dem 1658 erschienenen Buche 'De Homine', der letzten seiner großen Veröffentlichungen, beginnt er seine Lehre mit der Untersuchung des Unterschiedes von Mensch und Tier an einer Darstellung der Sprache, nachdem er vorher eine kurze physiologische Bemerkung über Leben und Sterben – also eine Lehre vom Leben überhaupt – und eine ziemlich unvermittelt dastehende Optik von acht Kapiteln vorausgeschickt hat.”⁴⁷

Eine mögliche Schnittmenge würde sich, wie gesagt, auf der Ebene der Erfahrung geben.

Wie ist aber nun diese Schrift wirklich eingeteilt. Das Zitat von Schelsky nimmt dies bereits ein wenig vorweg.

Das erste Kapitel behandelt den Menschen in seiner Entstehung, woher also das Menschengeschlecht stammt, bleibt aber dabei stehen, dass es so gewesen sein muss, wie es in der Genesis steht und behandelt weiter, wodurch das Leben und das Sterben des Menschen bedingt ist. Zurückgeführt wird dies wie im vorangehenden Teil auf die Bewegung, wie sie in jedem Tier vorkommt, den Blutkreislauf und auch in bestimmten Teilen in der Luft, die dem Salz im Meer sehr ähnlich sind.

Im Anschluss daran stehen die acht Kapitel, die sich der Demonstration optischer Sätze und Definitionen widmen, welche zwar mit der Erfahrung und dem Menschen zu tun haben, aber für unsere Zwecke hier unbrauchbar sind. Interessant für uns sind vor allem die Kapitel zehn bis fünfzehn, wobei Kapitel 14 und 15 bereits auf die Gespaltenheit hinweist, da sie schon im Bürgerlichen eher zu verorten sind als im Naturzustand.

Die einzelnen Überschriften des *De Homine* in der Übersetzung des Frischeisen-Köhler lassen bereits durchscheinen, was der Mensch darstellt:

- “10. Kapitel. Von der Sprache und den Wissenschaften
- 11. Kapitel. Von Begehrung und Abneigung vom Angenehmen und Unangenehmen und ihren Ursachen
- 12. Kapitel. Von den Affekten oder den Störungen des Geistes
- 13. Kapitel. Von den Anlagen und dem Charakter
- 14. Kapitel. Von der Religion
- 15. Kapitel. Vom fingierten Menschen”⁴⁸

Am weitaus aussagekräftigsten ist, wie Hobbes im zehnten Kapitel mit der Definition der Sprache beginnt und warum diese es schafft den Menschen dem bloßen Stande des Tier-Seins zu entheben.

“Sermo sive oratio est vocabulorum contextus *arbitrio hominum constitutorum*, ad significandam seriem conceptuum earum rerum quas cogitamus. Itaque ut vocabulum est ad ideam sive conceptum

47 Schelsky, Helmut: *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre*. Duncker & Humboldt: Berlin, 1981, S.50

48 Hobbes Thomas: a.a.O. Inhaltsverzeichnis

unius rei, ita est sermo ad discursum animi. Et videtur homini proprius esse. Nam etsi nonnulla animalia bruta concipiunt, usu docta, ea quae volumus et imperamus, propter verba, non tamen id faciunt propter verba quatenus verba, sed quatenus signa sunt; *nam ad quam rem significandam arbitrio hominum constituta sunt*, nesciunt.[Herv. v. M.T.]⁴⁹

Auch formuliert Hobbes hier die Vorteile und die Nachteile, die uns aus dem Sprachgebrauch entstehen. Was hier auch vorkommt, ist der Vorteil, dass der Mensch durch die Sprache einmal zählen kann – mit Wörtern gegebenenfalls – und zweitens diese Ergebnisse, die er daraus erhält, mitzuteilen, Wissenschaft also möglich zu machen. Als Drittes kommt hinzu, Befehle erteilen und verstehen zu können; also etwas, das noch sehr nützlich sein wird in der Politik von Hobbes.

Die drei Nachteile der Sprache hingegen, sind einmal die Lüge, zweitens die Möglichkeit sich hinter einem Autoritäts-Glauben verstecken zu können oder von diesem erdrückt zu werden und drittens das Ermöglichen von Gedankenlos-Reden.

Das weitaus Wichtigste jedoch wird am Ende gesagt, dass nämlich das Gute und Schlechte, das Gerechte und Ungerechte erst vom Menschen geschaffen werden muss, bevor es besteht, denn es kommt nicht als Absolutum bereits in der Natur des Menschen vor.

“Praeterea politica et ethica, id est scientia *justi et injusti, aequi et iniqui*, demonstrari a priori potest; propterea quod principia, quibus *justum et aequum* et contra, *injustum et iniquum*, quid sint, cognoscitur, id est, justitiae causas, nimirum leges et pacta, *IPSI FECIMUS*. Nam ante pacta et leges conditas, nulla neque justitia neque injustitia, neque boni neque mali publici natura erat inter homines, magis quam inter bestias.”⁵⁰ [Kapitälchen, Herv.v. M.T.]

Diese Gesetze und diese Vorstellung von Gerechtigkeit machen wir also selbst, können sie aufgrund dessen verstehen und als Wissenschaft im Hobbes'schen Sinne betreiben. Da Hobbes

49 OL II, S. 88; H. X (1),

“Sprache oder Rede ist eine Verbindung der von den Menschen willkürlich festgesetzten Worte, um eine Reihe von Vorstellungen von Dingen, an die wir denken, zu bezeichnen. Wie sich also ein Wort zu einem Gedanken oder einer Vorstellung verhält, so verhält sich die Sprache zu einem Gedankenablauf. Und zwar scheint die Sprache dem Menschen eigentümlich zu sein. Denn wenn auch einige Tiere durch Gewohnheit lernen, unsere Wünsche und Befehle aufgrund von Worten zu verstehen, so erfassen sie dabei doch nicht die Worte, sofern sie Worte sind (denn sie wissen ja nicht, zur Bezeichnung welches Gegenstandes die Worte von der Willkür des Menschen bestimmt sind), sondern die Worte sind ihnen nur Signale.“ [Übersetzung von Frischeisen-Köhler: a.a.O.]

50 OL II, S. 94; H. X (5)

“Außerdem läßt sich die Politik und Ethik, d.h. die Wissenschaft von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von Billigkeit und Unbilligkeit, apriorisch demonstrieren, weil wir die Prinzipien für die Erkenntnis des Wesens der Gerechtigkeit und der Billigkeit, und umgekehrt der Ungerechtigkeit und Unbilligkeit, d.h. die Ursachen der Gerechtigkeit, nämlich Gesetze und Abmachungen selbst schaffen. Denn vor der Schaffung von Abmachungen und Gesetzen gab es bei den Menschen keine Gerechtigkeit noch Ungerechtigkeit, noch auch einen Wesensbegriff des allgemeinen Guten oder Schlechten, ebensowenig wie bei den Tieren.“ [Übersetzung von Frischeisen-Köhler: a.a.O.]

Politik nach dieser Betrachtungsweise in der Anthropologie gründet, musste er auch wissen, dass der Mensch, oder besser gesagt die Definition der Natur des Menschen eine konventionelle Setzung ist. So nämlich kann der Mensch verstanden und als Wissenschaft betrieben werden. Eine Einigung auf das zu verwendende Menschenbild muss gegeben sein. Und diese Einigung – so bin ich überzeugt – wird der Politik überlassen. Von einem “*ipsi fecimus*” kommen wir also auch zu einem “*ipsos fecimus*”, so dass der Mensch sich selber schafft.

Dies ergibt sich auch aus dem, was Hobbes in Kapitel elf weiter über die Natur des Menschen sagt. Diese Natur ist zwar bestimmt, aber sie ist nicht bestimmt in dem Sinne, worin sie bestimmt ist. In ihr wird die Quantität durch die Qualität ersetzt. Das Kapitel elf behandelt dem Titel nach “*De appetitu et fuga, jucundo et molesto, et eorum causis*”, also von den “*appetites and aversions*”. Das Gute und Angenehme bestimmt sich gemäß diesem Kapitel danach, was ein jeder Mensch für sich als “Gut” anerkennt. Jeder ist seine persönliche, höchste Instanz, moralisch, wie auch sonst. Dieser Zustand, in dem dies vorliegt, kennt keine allgemeine von allen Menschen anerkannte Instanz, da diese in jedem selbst begründet liegt und in welchem es nach eigenem Gutdünken erlaubt ist, alle Mittel einzusetzen, die zur Erlangung der persönlichen Ziele nützlich und hilfreich scheinen. Dieser Zustand ist der Zustand, in den der Mensch von Natur aus gesetzt ist, laut Hobbes. Dieser Zustand ist der Naturzustand. Er manifestiert sich als logische Konsequenz der menschlichen Natur, die in den genannten Kapiteln geschildert wird. Was Hobbes hier also macht, ist, zu unterstreichen, dass in einem solchen Zustand alles relativ ist und relativiert wird. Es steht alles in Relation zu dem eigenen Subjekt. Er tritt ein für einen ethischen Relativismus, welcher konstitutiv zu seinem System gehört.

“Itaque bonum bene definivit Aristoteles, illud esse quod omnes appetunt. Sed cum alia alii appetant et fugiant, necesse est multa esse quae aliquibus bona aliquibus mala sunt; ut quod nobis bonum hostibus malum. Sunt ergo bonum et malum appetentibus et fugientibus correlata. Bonum commune esse potest, et recte dici de re aliqua, communiter bonum est, id est, multis utile, vel civitati bonum. Etiam omnibus bonum dici aliquando potest, ut de sanitate; sed et haec oratio relativa est: itaque simpliciter bonum dici non potest; cum quicquid bonum est, bonum sit aliquibus vel alicui. [...] Natura enim boni et mali sequitur rerum syntichian (= das griechische Wort für zufällig ergeben)”⁵¹

51 OL II, S. 96, f.; H. XI, (4)

“Daher hat Aristoteles richtig definiert, ein Gut sei, was alle erstreben. Da aber die verschiedenen Menschen verschiedene Dinge erstreben und vermeiden, so muß es viele Dinge geben, die für einige Güter, für andere Übel sind, wie für unsere Feinde das ein Übel ist, was für uns ein Gut ist. Gut und Übel sind also relativ je nach den Erstrebenden und Vermeidenden. Ein Gut kann allgemein sein und man kann zutreffend von etwas sagen, es sei

Der ganze Mensch besteht für Hobbes also darin, in Begehren und Abneigung aufgelöst zu werden, da jeder das Gute sucht und das Unangenehme flieht. In diesem einfachen Raster ist selbst der Wille nicht mehr die den Menschen auszeichnende Eigenschaft, als welche sie bis dahin gegolten hat, denn der Wille in diesem Konzept wird selbst zu einem Begehren.

“In qua deliberatione, prout commoda et incommoda hinc vel illinc se ostendunt, alternatim appetunt et fugiunt, donec re postulanteut aliquid decernant, appetitus ultimus sive faciendi sive omittendi, qui actionem vel omissionem immediate producit, proprie *voluntas* dicitur.”⁵²

Denn, so sagt Hobbes an derselben Stelle, einer kann zwar überlegen, ob er etwas isst oder nicht, aber sicherlich nicht darüber entscheiden, ob er Hunger habe oder nicht.

Kein “*summum bonum*” ist dem Menschen vergönnt und auch die Glückseligkeit ist für ihn auf Erden nicht erreichbar. Sein größtes Glück ist es, ständig fortzuschreiten von einem Gut zum nächsten. Die ständige Bewegung und nicht das Erreichen des Zieles ist das neue Ziel dieses Menschen, der uns hier vorgestellt wird. Gefangen in dem Spannungsfeld des ersten Guts, nämlich der Selbsterhaltung und der sicheren Verweigerung jedes weiteren Guts, nämlich dem Tod. “*Bonorum autem primum est sua cuique conservatio*”⁵³ Es kann sich aber auch so zutragen, dass sogar der Tod als kleineres Übel gewählt wird, da einem ein vorgestelltes Gut, das über den Tod hinaus zu gehen scheint, auch eine Handlungsaufforderung geben kann.

“*Videtur enim, si vere de se judicat, praesidium sibi habere in se; si falso, jucundum tamen; nam quae vera placent, placent etiam ficta.*”⁵⁴

gemeinhin ein Gut, d.h. für viele von Nutzen, oder für den Staat ein Gut. Man kann auch bisweilen sagen 'für alle ein Gut', z.B. von der Gesundheit. Aber auch diese Ausdrücke sind relativ, daher darf man nicht von einem Gut schlechthin reden. Denn jedes Gut ist gut für irgendwelche oder irgendeinen Menschen.[...] Denn die Natur des Guten und Schlechten ist von den jeweilig zusammentreffenden Bedingungen abhängig.“ [Übersetzung von Frischeisen-Köhler: a.a.O.]

52 OL II, S. 95,f., H. XI (2)

“Bei dieser Überlegung ist man bald geneigt, bald abgeneigt, je nachdem sich Vorteile und Nachteile auf der einen oder anderen Seite zeigen; schließlich, wenn die Sachlage eine Entscheidung fordert, führt ein letzter Antrieb zu tun oder zu lassen unmittelbar die Handlung oder Unterlassung herbei und diesen nennt man im eigentlichen Sinne 'Willen'.” [Übersetzung von Frischeisen-Köhler: a.a.O.]

53 OL II, S. 98; H. XI (6)

“Das erste Gut ist für jeden die Selbsterhaltung.” [Übersetzung von Frischeisen-Köhler: a.a.O.]

54 OL II, S. 101; H. XI (12)

“[...]; denn wenn die Meinung berechtigt ist, so bedeutet sie eine große Stärkung; ist sie unberechtigt, so ist sie doch etwas Angenehmes; denn was gefällt, wenn es wirklich ist, gefällt auch, wenn es nur eingebildet ist.“

Und weiter:

“Summum bonum, sive ut vocatur, felicitas et finis ultimus, in praesente vita reperiri non potest. Nam si finis sit ultimus, nihil desideratur, nihil appetitur; unde sequitur non modo nihil ab eo tempore ipsi esse bonum, sed ne sentire quidem hominem. Omnis enim sensio cum aliquo appetitu vel fuga conjuncta est; et non sentire est non vivere.

BONORUM AUTEM MAXIMUM EST, AD FINES SEMPER ULTERIORES MINIME IMPEDITA PROGRESSIO. Ipsa cupiti fruitio, tunc cum fruimur, appetitus est, nimirum motus animi fruentis per partes rei qua fruitur. NAM VITA MOTUS EST PERPETUUS, qui, cum recta progredi non potest, convertitur in motum circularem.”⁵⁵ [Herv. Kap. v. M.T.]

Dies wird uns auch später bei der Rezeption und Interpretation von Ulrich Weiß wieder begegnen, vorerst sei hier genug dazu gesagt.

In Kapitel 12 werden die verschiedenen Affekte aufgezählt und abgehandelt, wie sie auch ähnlich im *Leviathan*, nämlich im ersten Teil, Kapitel VI behandelt werden, nur dass sie in der vorliegenden Ausführung weniger an der Zahl und prägnanter gefasst sind.

“Die Natur hat die Menschen in den körperlichen und geistigen Fähigkeiten so gleich geschaffen, daß sich zwar zuweilen einer finden lassen mag, der offensichtlich von größerer Körperkraft oder schnellerem Auffassungsvermögen ist als ein anderer; jedoch wenn man alles zusammenrechnet, ist der Unterschied zwischen Mensch und Mensch nicht so beträchtlich, daß ein Mensch daraufhin irgendeinen Vorteil für sich fordern kann, auf den ein anderer nicht so gut wie er Anspruch erheben könnte.”⁵⁶

Von Natur aus alle gleich geschaffen, können sie sich nur mehr im Charakter unterscheiden. Diese Möglichkeit besteht. Dieser Charakter hat seinerseits eine sechsfache Quelle. Hier wird es nun wieder interessant, ob diese Charaktereigenschaften nicht viel eher im fiktiven Naturzustand untergehen und erst im etablierten Staats- und Gesellschaftsgebilde als Gesamtordnung Früchte tragen und somit wieder Teil eines Menschenbildes sind, das von der Politik gemacht wird, oder ob es sich vielmehr anders rum verhält. Der Originaltext lässt diese Stelle offen für Interpretationen.

“Ingenia, id est, hominum ad certas res propensiones, a sextuplici fere fonte oriuntur; nimirum, a temperie, ab experientia, a consuetudine, a bonis fortunae, ab opinione quam quisque habet de seipso,

55 OL II, S. 103; H. XI (15)

“Das höchste Gut oder, wie man es nennt, die Glückseligkeit und das letzte Ziel kann man in diesem Leben nicht finden. Denn gesetzt, das letzte Ziel ist erreicht, so wird nichts mehr ersehnt, nichts erstrebt. Daraus folgt, daß es von diesem Zeitpunkte an für den Menschen kein Gut mehr gibt, ja daß der Mensch überhaupt nicht mehr empfindet. Denn jede Empfindung ist mit einem Begehren oder Widerstreben verbunden, und nicht empfinden heißt: nicht leben.“ [Übersetzung von Frischeisen-Köhler: a.a.O.]

56 *Leviathan*: Erster Teil, XIII. Zitiert nach Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Übers. Jutta Schlösser, hrsg. v. Hermann Klenner, Felix Meiner Verlag: Hamburg, 1996, S. 102

ab authoribus. Quibus mutatis mutantur etiam ingenia.”⁵⁷

“Sed totam hanc doctrinam de *moribus* et *ingeniis* in paucissima verba contrahens, dico ingenia quidem bona esse ea, quae idonea sunt societati civili ineundae; et mores bonos, id est, virtutes morales, eos esse quibus inita optime conservari potest. Contineri autem virtutes omnes in justitia et charitate. Unde intelligi etiam potest ingenia his contraria prava esse; et mores contrarios vitiaque omnia contineri in injustitia et animo ad aliena mala stupido, id est, in defectu charitatis.”⁵⁸

Der Mensch ist vom Naturzustand aus hin zum Staat nicht geboren, sondern kann nur durch Zucht dorthin gebracht werden. Dies ist die Meinung Hobbes' im 1. Kapitel des *De Cive*.

“[...]; mira quaedam videri potest stupiditas in ipso doctrinae civilis limine hujusmodi offendiculum legentibus opponere, hominem ad societatem aptum natum non esse.[...] Ad societatem ergo homo aptus, non natura, sed disciplina factus est.”⁵⁹

Auch hier wieder scheint durch, dass der Mensch im Naturzustand gleich viel ist wie im Staate, er ist das Rohmaterial, ein Rohstoff den die Natur liefert und den der Mensch bearbeiten kann, zumindest im theoretischen Sinne. Denn die Nicht-Wirklichkeit tut der Sache keinen Abbruch, denn auch im Anschein von Macht zu stehen, bedeutet Macht und auch die Betrachtung von Problemen hängt wenig bis gar nicht mit ihrer faktischen Existenz zusammen.

Hier schließt sich also der Kreis wieder hin zum Thema “der Mensch als Rohmaterial für den Staat”. Das Zitat Ciceros stand am Anfang meiner Überlegungen und wies auf die historische Tragweite des Arguments hin und Hobbes Zitat, das weiter unten steht, steht am vorläufigen Ende unserer Überlegungen und weist erhebliche Ähnlichkeiten auf.

“The true and perspicuous explication of the elements of laws *natural* and *poitic* (which is my present scope) dependeth upon the knowledge of what is *human nature*, what is *body politic*, and what it is we call a *law*:[...]

57 OL, II, S. 111, H. XIII (1)

“Die Anlagen, d.h. die Neigungen der Menschen zu bestimmten Sachen, haben eine sechsfache Quelle, nämlich Temperament, Erfahrung, Gewohnheit, Glücksgüter, die Meinung, die ein jeder von sich selbst hat, fremde Autorität. Mit diesen ändern sich auch die Neigungen.“ [Übersetzung von Frischeisen-Köhler: a.a.O]

58 OL II, S. 117, f.; H. XIII (9)

“Kurz zusammengefaßt besagt diese ganze Lehre vom Charakter und den Anlagen also folgendes: Gute Anlagen sind solche, die geeignet sind, eine staatliche Gemeinschaft zu bilden; ein guter Charakter, d.h. sittliche Tüchtigkeit ist ein solcher, durch den die Gemeinschaft, wenn sie gebildet ist, am besten erhalten werden kann. Alle Tugenden aber sind enthalten in Gerechtigkeit und Liebe. Damit ist gegeben, daß diesen entgegengesetzte Anlagen schlecht sind und daß die entgegengesetzten Charaktereigenschaften und alle Laster in Ungerechtigkeit und Gefühlslosigkeit fremden Leiden gegenüber, d.h. in dem Mangel an Liebe, bestehen.“ [Übersetzung von Frischeisen-Köhler: a.a.O]

59 OL II, S. 158; C. I (2)

“Also sind offenbar alle Menschen (da alle als Kinder geboren werden) zur Gesellschaft von Natur unfähig, und sehr viele (vielleicht die meisten) bleiben entweder aus Schwachsinnigkeit oder aus Mangel an Erziehung ihr ganzes Leben lang dazu unfähig.[...] und deshalb wird der Mensch nicht von Natur, sondern durch Zucht zur Gesellschaft geeignet.“ [Übersetzung von Frischeisen-Köhler: a.a.O]

Man's nature is the sum of his natural faculties and powers, as the faculties of nutrition, motion, generation, sense, reason, &c. For these powers we do unanimously call natural, and are contained in the definition of man, under these words, animal and rational.”⁶⁰

iii. Wodurch unterscheidet Hobbes den Menschen vom Tier und wodurch nicht?

Wir haben also schon zuvor ausgeführt und gesehen, dass es trotz der Gleichheit des Menschen zum Menschen, Unterschiede feststellbar sind, die ihn von den Tieren trennt. Als erstes sahen wir die Sprache, über die der Mensch willkürlich verfügen kann, das Tier aber nur durch Gewöhnung irgend etwas versteht, was ihm in seiner wissenschaftlichen Tragweite völlig dunkel bleibt. Zum anderen kommt jetzt noch hinzu – und dies hängt maßgeblich mit diesem ersten Punkt zusammen –, dass der Mensch über alle Maßen wissbegierig ist. Er ist von einer Wissbegierde, die nicht zu stillen ist; ein weiteres Merkmal, das ihn maßgeblich vom Tier unterscheidet (vgl. hierzu ⁶¹).

Was noch dazu kommt, ist die Voraussicht des Menschen, der sich versucht auf die Unebenheiten, die die Zukunft mit sich bringen kann, vorzubereiten. Er ist nicht gekettet an das Jetzt. Das lässt ihn auch für den zukünftigen Hunger hungrig werden.

„[...] in quorum numerum homo non est, qui quantum enses et sclopeti, arma hominum, superant arma brutorum, cornua, dentes, aculeos, tantum homo lupos, ursos, serpentes, qui ultra famem rapaces non sunt, nec nisi lacessiti saeviunt, rapacitate et sevitia superat, ETIAM FAMA FUTURA FAMELICUS.“⁶²
[Herv. v. M.T.]

Wodurch er sich aber gerade nicht vom Tier zu unterscheiden scheint, ist der Wille, da der Wille weiter nichts ist als der letzte Akt der Überlegung zwischen zukünftigem Übel oder Gut.

⁶⁰ EL, I (1) 4, S.1,f; EW IV, S.1,f.

⁶¹ Leviathan, Erster Teil, Kapitel VI; in zitiertem Werk, S. 46

⁶² OL II, S.91; H. X (3)

“Zu diesen gehört aber der Mensch nicht; denn so gewiß Schwerter und Spieße, die Waffen der Menschen, Hörner, Zähne und Stacheln, die Waffen der Tiere, übertreffen, so gewiß ist auch der Mensch, den sogar der künftige Hunger hungrig macht, raublustiger und grausamer als Wölfe, Bären und Schlangen, deren Raubgier nicht länger dauert als ihr Hunger und die nur grausam sind, wenn sie gereizt sind.“ [Übersetzung von Frischeisen-Köhler: a.a.O.]

„But no man can determine his own will, for the will is appetite; nor can a man more determine his will than any other appetite, that is, more than he can determine when he shall be hungry and when not.“⁶³

iv. Die Kernthese und die Konsequenzen in der Rezeption des Menschenbildes gehen weit auseinander

So hat sich uns nun in den bisherigen Ausführungen das Menschenbild von Thomas Hobbes etwas geklärt, auf dass wir nun von hier aus weiter gehen können, weiter zu dem Teil, wo die Interpretation und die Rezeptionsgeschichte dieses Menschenbildes einige Modulationen erhalten wird. Jedoch können wir nicht weiter gehen, ohne vorher eine der wichtigsten, nein, die wichtigste Frage gestellt und beantwortet zu haben.

Was intendiert Hobbes mit diesem Menschenbild? Entspricht dieses Menschenbild wirklich dem Gegebenen oder ist es vielmehr ein Abstraktum? Ist es eine Herangehensweise an einen „physikalischen“ Gegenstand, dessen Autor sicher nicht der Mensch selber ist – abgesehen vielleicht vom Sonderfall der „generatio“, also dem Nachwuchs-Zeugen, welches aber in diesem Fall nicht zählen kann, denn was der Mensch willentlich dazu beiträgt, kann kaum in Rechnung gestellt werden? Wissend, dass der Mensch nur versteht, was er herstellen kann und nur herstellen kann, was er versteht? Und an dieser Stelle auch wissend, was er nicht kann, nämlich einen Gegenstand vollends erfassen, über den es ihm nicht erlaubt ist mehr zu wissen, als durch Hypothesen approximierbar ist. Doch genau dies ist doch der Mensch. Er ist nicht vom Menschen selbst geschaffen und somit nicht im gewissen Erkenntnisbereich desselben. „Aber woher stammt er dann?“ wäre eine mögliche Frage an diesem Punkt. Wir wollen diese Frage aber nicht stellen und auch Hobbes interessiert sie nur sekundär. Uns gemeinsam mit Hobbes interessiert mehr die Frage: „Ist es möglich, obwohl wir die Natur des Menschen nicht kennen, da wir nicht dessen Urheber sind, zu verstehen, wie wir ein dauerhaftes Gebilde schaffen können, dessen Teil eben dieser Mensch ist, so dass er in Frieden mit seinesgleichen in einer staatlichen Gemeinschaft leben kann?“

Für Hobbes lautet die Antwort natürlicherweise: Ja! Es ist möglich. Wodurch aber will er dies untermauern? Er argumentiert mit Erfahrung und mit einem weiteren Gedankenexperiment, so

63 EW V, S. 34

wie er dies bereits früher getan hat, als er erklärt hat, dass der Mensch auch nicht in den Himmel steigen muss, um diesen zu vermessen, sondern es reicht ihm in seiner Kammer zu sitzen, die Augen zu schließen und sich den Himmel als in Teile aufgetrennt vorzustellen, um ihn zu vermessen. Der Schlüssel lautet Privation.⁶⁴

Was wir hier also vorhaben, ist Hobbes darin zu destillieren, dass sein Menschenbild eine reine Fiktion, ein Gedankenexperiment ist – da es dies auch sein muss, will man damit sinnvoll arbeiten – genau wie der Naturzustand eines ist. Was also unklar und unfixiert ist, obgleich doch durch Triebe, Affekte, Begehrung und Aversion, Vernunft und Sprache in seinen Eckpunkten umrissen, ist eben dieses Menschenbild, dessen Konstruierung einer Hypothese gleichkommt, dessen Bewahrheitung nie der Wissenschaftlichkeit Hobbes' Genüge leisten kann.

„Ut redamus iterum in statum naturalem, consideremusque homines tanquam si essent jamjam subito e terra fungorum more exorti et adulti, sine omni unius ad alterum obligatione;[...]“⁶⁵

„Quod attinet at methodum, non orationis ordinem, quamquam conspicuus ille sit solum sufficere, sed a civitatis materia incipiendum, deinde ad generationem et formam ejus, et justitiae originem primam progrediendum esse existimavi. Nam ex quibus rebus quaeque res constituitur, ex iisdem etiam optime cognoscitur. Sicut enim in horologio automato aliave machina paulo implicatiore, quod sit cujusque partis rataeque officium, nisi dissolvatur, partiumque materia, figura, motus seorsim inspicitur, sciri non potest: ita in jure civitatis civiumque officiis investigandis, opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana, quibus rebus ad civitatem compaginandam apta vel inepta sit, et quomodo homines inter se componi debeant qui coalescere volunt, recte intelligatur. Talem ergo methodum secutus[...]"⁶⁶

Wir sehen also genau, dass es ein Gedankenexperiment ist, bei dem herausgefunden werden soll, wie und wodurch der Mensch geeignet sei („apta vel inepta“ und „quomodo inter se

64 Vgl. De Corpore Kapitel 5

65 OL, III, VIII, 1; p. 249

“Wir wollen nun wieder auf den Naturzustand zurückgehen und annehmen, daß die Menschen gleichsam wie Pilze – plötzlich aus der Erde hervorgewachsen und erwachsen wären, ohne daß einer dem andern verpflichtet wäre.“
a.a.O.: S.161

66 OL, III, Praefatio ad lectores, p. 147

“Was meine Methode anlangt, so habe ich mich nicht mit bloßer Deutlichkeit im Vortrage begnügt, sondern geglaubt, mit der Materie des Staates beginnen, dann zu dessen Entstehung und Gestaltung und dem ersten Ursprung der Gerechtigkeit übergehen zu müssen. Denn aus den Elementen, aus denen eine Sache sich bildet, wird sie auch am besten erkannt. Schon bei einer Uhr, die sich selbst bewegt, und bei jeder etwas verwickelten Maschine kann man die Wirksamkeit der einzelnen Teile und Räder nicht verstehen, wenn sie nicht auseinandergenommen werden und die Materie, die Gestalt und die Bewegung jedes Teiles für sich betrachtet wird. Ebenso muß bei der Ermittlung des Rechtes des Staates und der Pflichten der Bürger der Staat zwar nicht aufgelöst, aber doch gleichsam als aufgelöst betrachtet werden, d.h. es muß richtig erkannt werden, wie die menschliche Natur geartet ist, wieweit sie zur Bildung des Staates geeignet ist oder nicht, und wie die Menschen sich zusammentun müssen, wenn sie eine Einheit werden wollen. Nach dieser Methode bin ich verfahren.“ S.67, f.

componi debeant“) ein Gemeinwesen zu bilden, auf dass es dauerhaft werde und den Frieden aller und die Selbsterhaltung jedes Einzelnen gewährleiste.

Diese fingierte Menschen-Natur, dieses Menschenbild ist also jenes, das uns durch die nachfolgende Rezeptionen begleiten und welches bei den verschiedenen Autoren einen unterschiedlichen Anstrich erhalten wird, wie wir weiter oben bereits gesagt haben. Diese Tatsache lässt darauf schließen, dass eben die Menschen-Natur unklar belassen wurde und dass das System Hobbes' heute wie auch früher seine Problemhaftigkeit aus der Quelle der Interpretationsschwierigkeit schöpft. So hat es v.a. und z.B. auch Greenlaf gesehen.

„What is most needed now ist not more insight or textual exegesis but simply more research.“⁶⁷

Gehen wir also in medias res.

B.Ulrich Weiß bricht das System entzwei. Das Macht-Wesen Mensch

Was wir jetzt bei Ulrich Weiß sehen werden, ist, wie der Mensch die Geometrie, oder besser gesagt die Lehre der Bewegung und des Körpers als neues Systemzentrum ersetzt. Wir werden sehen, dass das Menschenbild, das von Hobbes gezeichnet, von Weiß aufgenommen und dahingehend uminterpretiert wird, dass der Bereich der Macht konstitutiv dem Menschenbild hinzugefügt wird. Der Mensch erwirbt ständig Macht, weil es ihm so die Vernunft gebietet.

Durch dieses Element der Macht entwindet sich der Mensch dem anfänglichen setting des bloßen „matter in motion“-Menschen und der Erklärungshintergrund aller weiteren Schritte in Richtung Gemeinwesen ändert sich vom mechanischen Menschenbild zu einem kybernetischen Menschenbild. Kurzum: Der Mensch ist das rationale Machtwesen, das auf Veränderungen rationaler Art, rational und kybernetisch reagiert.

Die Vernunft aber ist sein rettender Anker, aber auch der Grund für seine Unsicherheit, denn jeder einzelne Mensch ist auf seinen eigenen Vorteil und seine eigene Selbsterhaltung bedacht:

⁶⁷ Greenlaf, W.H.: „Hobbes: The Problem of Interpretation“, in: Reinhart Koselleck und Roman Schnur: *Hobbes-Forschungen*, Duncker & Humblot: Berlin, 1969, S.31

„rational activity in the state of nature creates uncertainty and insecurity, a state of war in which the resort to force must always be expected.“⁶⁸

Kersting in seiner Einführung erhellt den Machterwerb so:

„Der Hobbessche Mensch ist qua Vernunftwesen notwendig Machtwesen, denn die Vernunft zeigt sich ja gerade in der Fähigkeit, zweckdienliche Mittel vorsorglich bereitzustellen und für alle möglichen Situationen, nicht nur für den gegenwärtigen Hunger, sondern auch für den zukünftigen, gewappnet zu sein.[...]

Im Zeichen der Macht gerät alles unter die Kategorie des Mittels.[...]

Gesetzt, der Mensch ist eine Bewegungsmaschine in einer natürlichen, durch die physikalische Seinsformel adäquat beschriebenen, also von allen teleologischen und moralischen Verfassungselementen freien Umwelt; gesetzt weiter, der Mensch ist eine so komplexe Bewegungsmaschine, daß er nicht nur wie die anderen tierischen Bewegungsmaschinen bedürftig ist, sondern darüber hinaus auch noch über die Eigenschaft der Vernunft verfügt, die ihn in Stand setzt, nicht nur gegenwärtige Bedürfnisse zu befriedigen, sondern sich auch immer, während der Befriedigung gegenwärtiger Bedürfnisse, von zukünftigen Bedürfnissen beunruhigen zu lassen und die Befriedigung gegenwärtiger Bedürfnisse mit der aktiven Sorge für die Befriedigung zukünftiger Bedürfnisse in Übereinstimmung zu bringen; gesetzt drittens, daß Macht das gegenwärtig verfügbare Mittel ist, um einen angenehmen Zustand in der Zukunft zu sichern; und gesetzt viertens, daß für Menschen die Zukunft kognitiv unverfügbar ist und den Erwartungen und *Befürchtungen immer nur eine subjektive Wahrscheinlichkeit anhaftet, die für die Person jedoch notwendigerweise immer eine ausreichende Handlungsgrundlage sein wird*, dann folgt daraus mit logischer Notwendigkeit, daß Menschen nie aufhören werden, sich um die Größe ihrer Macht zu sorgen und ihre Macht zu vermehren, solange sie leben.“⁶⁹

Gehen wir also über zu der Interpretation von Weiß, die in einigen Punkten weiter oben schematisch dargelegt wurde und sich mit den oben stehenden Zitaten leicht in kongruente Verbindung setzen lässt.

i. Systembetrachtung: Wie betrachtet Weiß das System von Hobbes? Wo sieht er Schwierigkeiten?

Für Weiß steht ganz klar am Anfang seiner Argumentation die These, dass Hobbes' Programm, welches von der Philosophia Prima (beschrieben im *De Corpore*) über den Menschen (beschrieben vor allem im *De Homine*) bis hin zur Politik (beschrieben im *De Cive*

68 Goldsmith: a.a.O, S. 100

69 Kersting, Wolfgang: *Thomas Hobbes. Zur Einführung*, Junius Verlag: Hamburg; 2002, S. 86,ff.

und *Leviathan*), gescheitert ist. Das System ist in sich nicht kongruent und nicht haltbar, da ein Systembruch zu verorten ist, den die Hobbes-Forschungen bisher nicht gesehen haben oder nicht sehen haben wollen.

Uns interessiert hier wenig wie Weiß die Rezeptionsgeschichte von Hobbes interpretiert als vielmehr, wie er mit Hobbes selbst umgeht. Die zentrale Frage, die er hierzu stellt und deren versuchte Beantwortung, welche das hier verwendete Werk „Das philosophische System von Thomas Hobbes“ ist, lautet:

„Für eine kritische Interpretation, welche in Hobbes' Systemanspruch ihren eigenen Ausgangspunkt findet, stellt sich mithin die Kardinalfrage: Bilden Philosophia Prima, Anthropologie und Politik tatsächlich den axiomatisch-deduktiven Zusammenhang, den Hobbes behauptet? Anders: Impliziert Hobbes' Politik tatsächlich die Anthropologie, und impliziert diese tatsächlich die Axiome der Philosophia Prima? Die Antwort, die in der vorliegenden Interpretation gegeben wird, entfernt sich stark von Hobbes' programmatischer Lesart seiner eigenen Philosophie, ohne deren Einheit grundsätzlich preiszugeben.“⁷⁰

Diese Neu-Interpretation, die scheinbar das System zu zerstören scheint, aber dennoch in einer kohärenten Art und Weise fortbestehen lässt, skizziert Weiß an derselben Stelle anhand von drei Punkten.

In Punkt eins meint er, dass das System dort beginnt, wo auf allen unnötigen Zusatz verzichtet wird, nämlich bei der Mechanik, die ohne Metaphysik auskommt und also ein reduziertes positives Weltbild darstellt, das anschließend um die Theologie erweitert wird, die aber keinen Zusatz zu dem bereits positiv philosophierten Weltbild leisten kann.

„Nachdem dieser eingegrenzte Bezirk – von den physikalischen Axiomen bis hin zur abgeleiteten Konstruktion der Politik – rational durchschritten ist, wird die Eingrenzung wieder aufgehoben. Ein theologischer Hintergrund wird eröffnet, welcher paradoxerweise gerade die Notwendigkeit erhellt, untheologisch und säkular zu philosophieren.“⁷¹

In Punkt zwei findet er die vernichtenden Worte zu Hobbes erstem Systemprogramm, das von ihm zu einer kybernetischen Anthropologie erweitert wird, um anschließend in Punkt drei die neue Kongruenz und Kohärenz des Systems zu bestätigen, die nunmehr nicht mehr auf der Mechanik gründet, sondern vielmehr auf der Anthropologie als neuem Systemzentrum. Die Politik ist nunmehr bloß funktional als Maschine verständlich, der Staat ist also nur mehr eine funktionale Einheit, aber zu diesem letzten Punkt weiter unten mehr.

70 Weiß, Ulrich: a.a.O., S. 31

71 Weiß: a.a.O. S.31

„In der von Hobbes programmatisch entworfenen Form ist das System gescheitert,[...]

In der tatsächlich ausgearbeiteten Gestalt des Systems besetzt die Anthropologie – mit dem Konzept vom Menschen als dem Machtwesen in ihrem Zentrum – die Stelle der Axiome, welche Hobbes programmatisch für die *Philosophia Prima* reserviert hatte. Die Anthropologie ist die neue und eigentliche *Philosophia Prima*.“⁷²

Wir sehen also, dass die Kohärenz des vorgelegten Systems von Hobbes für Weiß nicht haltbar ist, da es für ihn einen Bruch zu geben scheint, der ihm verbietet logisch mit Hobbes zu behaupten, der Mensch sei *de more geometrico* in ein Gemeinwesen eingliederbar. Er kommt daraufhin zum Schluss, dass – will die Kohärenz des Systems gewahrt bleiben – ein neuer Anfangspunkt, i.e. ein neues Systemzentrum geschaffen, betrachtet werden muss. Er kommt zu dem Schluss, dass diese Lücke nur der Mensch, also die Anthropologie füllen kann. Und wieder ist der Mensch der Lückenfüller. Hierin fühle ich mich bestätigt zu behaupten, dass sich Weiß und Hobbes nicht widersprechen, weil für sie beide der Mensch ein Lückenfüller ist.

„Die ontologische Mittellage des Menschen, der einerseits als natürlicher Körper Bestandteil des physikalischen Universums ist, andererseits das Subjekt wie auch den Baustoff für den Leviathan Staat abgibt, verhindert eine eindeutige Zuordnung; es bietet sich an, die Anthropologie eigenständig zwischen Physik und Politik anzusiedeln.“⁷³

Im Sinne der Reduktionen, die Hobbes vornimmt sein System vorzustellen, hält Weiß fest:

„Das 'Erste' der 'Philosophia Prima' hat sich damit auf charakteristische Weise verändert: Weder ist es der Gott der Theologie noch der Grund der Metaphysik, sondern das Erste, womit Hobbes' System beginnt und das ausgesagt wird in den Axiomen, ist eigentlich ein Zweites, nämlich Körper. Die in der Ausgrenzung von Theologie und Metaphysik vorgenommene Reduktion läßt sich auf zweierlei Weise je nach Perspektive deuten: *Einerseits* ist Hobbes' Materialismus ein stark positivistischer. Zu Einschränkungen zwingt freilich die Tatsache, daß mit der Reduktion der Prinzipien auf die Physik nicht alle darüber hinausgehenden Fragen schlechthin (v.a. nicht anthropologische und religiöse Fragen!) beseitigt sind. *Dieser* Positivismus nimmt nur Eingrenzungen vor, ohne alles ihn Transzendierende eo ipso zu vernichten.“⁷⁴

72 Weiß: a.a.O. S.32

73 Weiß: a.a.O. S.30

74 Weiß: a.a.O. S.42

a. Der Unterschied/Gewichtung: Der Bruch. Darstellung und Erläuterung

Gehen wir nun also über und machen den Bruch, den Weiß in der Philosophie von Hobbes festgestellt zu haben behauptet, dingfest.

In seinem Werk paraphrasiert Weiß das System Hobbes' und führt daran anschließend dessen Inkonsistenz in fünf Punkten aus. Die mechanistische Erklärungsweise von Hobbes hält den Tatsachen der Alltagserfahrung nicht stand, so Weiß' zentrales Problemverständnis. Da wir uns mit der Methode und mit dem, was Hobbes versucht mechanistisch aufzuarbeiten, bereits im ersten Teil dieser Arbeit beschäftigt haben, gehe ich gleich zu den Problempunkten über, indem ich zwei für die Systembetrachtung Weiß' exemplarische Zitate anführe.

Zur Physiologie:

„Von den Organen ist die Rede als von den „machinae“, und Organe und Körperteile werden explizit in Analogie gesetzt zu Teilen des mechanischen Uhrwerks.“⁷⁵

Zur Sinneswahrnehmung:

„Entgegen dem Wortverständnis von Subjekt und Objekt, welches dem ersteren als dem „Darunterliegenden“ Priorität gegenüber dem letzteren als dem „Entgegengesetzten“ zuordnet, ist nicht das vorstellende Subjekt das Agens, sondern das vorgestellte Objekt, welches im Subjekt die Vorstellung erzeugt und es somit zum reinen Patiens macht. Die Vorstellung des Subjekts ist der kausal produzierte Effekt des Objekts.“⁷⁶

Von den angesprochenen Problempunkten sind hier für uns hauptsächlich, da wir die Grundlagen schon etwas kennen gelernt haben, Problempunkt drei und fünf von Belang, die sich bei Weiß an derselben Stelle finden.

Es ist die Theorie der Leidenschaften, die in diesem dritten Punkt behandelt wird und die den Menschen auf eine sehr eingeschränkte Erfahrungswelt einengen. Bestimmt wird er durch die Objekte, mit denen er sich abgibt und getrieben von nichts als Begehren und Aversion.

„To conclude, all the passions called passions of the mind, consist of appetite and aversion,[...]“⁷⁷

75 Weiß: a.a.O. S. 95

76 Weiß: a.a.O. S. 97

77 EW I, S. 409; Corp IV (25) 13

Über dieses einfache Schema hinaus gibt es noch ein anderes, das auch von Hobbes nicht ausgespart wird und das den Menschen eben nicht mehr bloß von seinem Objekt determiniert betrachten lässt, sondern das die Macht auch in ihn selbst hinein verlegt, auf dass er auch Leidenschaften entwickeln kann, die – wie Weiß es nennt – „objekt-los“ sind, i.e. nicht ständig vom Objekt determiniert werden. Dies nun aber ist der Bruch, wo Weiß Hobbes die Inkonsistenz nachweist, denn der Mensch verfüge über zwei verschieden geartete Leidenschaften, die jeweils nicht auf die andere rückführbar sind. Weiß nennt diese Leidenschafts-Ebenen „Leidenschaft I“ und „Leidenschaft II“, wobei letztere diejenige ist, die von dem Machtbegehren des einzelnen Menschen, des Menschen überhaupt durchzogen ist.⁷⁸ Hier ist der Bruch zu verorten, der sich in Weiß' eigenen Worten so ausnimmt und Teil des fünften Problempunktes ist:

„5. *Hobbes Theorie der Macht (power, potentia)*. Wie exponentiell dieser Teil der anthropologischen Theorie dasteht, zeigt eine nochmalige Präzisierung der Affektenlehre. Vier Punkte sind wesentlich:

a) Kausaltheoretisch betrachtet, ist der Affekt immer *objektbezogen*. Wie lange die Kausalkette auch sein mag, die Objekte bewirken notwendigerweise die Affekte. -

b) Das von den Objekten affizierte Subjekt verbleibt völlig *passiv*. Es ist dem Prozeß ausgeliefert. -

c) Die Struktur der Affektbewegung ist charakteristisch durch einen Verlauf in einzelnen Schritten, d.h. sie verläuft *diskret* und *endlich*. Dies gilt einmal in dem Sinne, daß der Affekt mit der Vorstellung wieder abbricht – beispielsweise, wenn die Vorstellung von anderen Vorstellungen verdrängt wird. [...] Es gilt auch im Bezug auf die Befriedigung von Bedürfnissen.[...]

d) Temporal betrachtet, impliziert die menschliche Leidenschaft eine bestimmte Art von *Zukünftigkeit*. Schon im Begehren ist dessen (allerdings nicht unendliche) Dauer angelegt: richtet es sich doch auf künftigen Genuss, worin eine spezifische „Zeit“ beruht.[...] Hobbes nimmt die Zukunftsdimension auf in die terminologische Unterscheidung zwischen Begehren und/Abscheu und Lust/Unlust.[...] Begehren ist präsent, Lust künftig.[...]

Alle vier Punkte werden zusammengefaßt in dem intuitiv eingängigen Bild des Tiers, welches seinen Hunger stillt: Sein Bedürfnis resultiert aus dem Gegenstand und hält nur solange an, bis es im Akt des Essens befriedigt wird und sich selbst aufhebt.[...] Mensch und Tier sind zumindest auf *dieser* Leidenschaftsebene – ich nenne sie *Leidenschaft I* – von selbiger Beschaffenheit,[...] Hier liegt nun die kritische Stelle der anthropologischen Theorie. Über die – ohne Zweifel *auch* wirksame – Identität von tierischer und menschlicher Affektivität hinausgehend macht Hobbes beim Menschen eine Leidenschaftsebene aus – ich nenne sie *Leidenschaft II* –, die radikal unterschieden ist von allem bloß tierischen Affektbezug zur Umwelt. Der Mensch sei das Tier, welches sogar vom künftigen Hunger hungrig werde („fame [sic!] futura famelicus“).⁷⁹

Dies nun wiederum haben auch wir bereits festgestellt, dass Hobbes den Menschen eindeutig als ein Tier bezeichnet, dessen Begehren nicht in der Befriedigung seinen Halt hat, sondern darüber hinaus will, besonders in den Eigenschaften der Wissbegier und der Macht, wobei, das

⁷⁸ vgl. hierzu: Weiß: a.a.O S. 94-133

⁷⁹ Weiß: a.a.O S. 103, f.

erstere auch für das letztere stehen kann. Von diesem Punkt aus gibt es kein Halten mehr. Das *summum bonum* wird dem Menschen versagt, an dessen Statt gibt es ein ständiges Fortschreiten zum Ständig-Neuen, die Macht ist anfangs noch instrumentell gebunden, wird aber recht bald zum Selbstzweck. Das neue Systemzentrum kann bei der Übermacht dieses Teiles kein klar definierter Anfang mehr sein, der ständig in seinem Rahmen bleibt.

„Das Streben nach Macht ist diejenige menschliche Leidenschaft., welche die wesentlichen Merkmale der Leidenschaft I in allen vier Punkten übersteigt und negiert.[...]“

Die Differenz von Weg und Ziel wird beseitigt, indem das Ziel entfällt und vom Weg aufgesogen wird.“⁸⁰

Und weiters:

„Dies klingt harmlos, scheint Macht doch instrumentell gebunden an vorgegebene und feststehende Zwecke (Güter). Zieht man jedoch die Instrumentalisierung der Zwecke selbst in Betracht, welche sich in der infiniten Bewegung des Machtstrebens ergibt, so wird der eigentliche Sinn klar. Es gibt kein „Außerhalb“, kein zweckhaftes Sein, welches die Machtbewegung zu binden vermöchte – *schafft das Streben nach Macht doch allererst das spezifisch menschliche „Sein“*.“⁸¹

Genau dieser letzte Satz ist die ausschlaggebende Neuerung, die sich auch mit der Kernthese dieser Arbeit verbinden lässt, dass der Mensch zwar bestimmt ist – in diesem Falle als ein Machtwesen –, aber diese Bestimmung allerhöchstens als Spannungsfeld, als Rahmenbedingung angesehen werden kann, in die er sich jeweils selbst setzt und die er jeweils selbst sprengen und anders wieder herstellen kann.

Für Weiß jedenfalls sieht die Konklusion, die diesem Bruch entspringt, so aus, dass die Macht sich einen Äquivalenzbereich schafft, in dem alles zum Mittel ihrer Herstellung werden kann. Alles kann zur Macht werden.

„Zieht man ein Fazit hinsichtlich des Systemproblems, so läßt sich der Bruch im System nun genauer orten und diagnostizieren. Die Bruchstelle besteht in Hobbes' Wendung zur Macht. Sie reißt die Kluft auf zwischen (a) einer rein *mechanischen* Ebene, formuliert im Rahmen der Axiome der *Philosophia Prima* und demonstriert bis hin zum ersten Teil der Anthropologie (einschließlich Leidenschaft I); für diesen Teil hat das Modell der Uhrwerksmaschine Gültigkeit – und (b) einer *kybernetischen* Ebene, die mit dem Machtprogreß (Leidenschaft II) anhebt. Für diese zweite Ebene hat Hobbes weder die Prinzipien formuliert noch das entsprechende technische Modell benannt; beides muß also im rekonstruktiven Sinne in die Interpretation eingebracht werden.“⁸²

80 Weiß: a.a.O. S. 104, f.

81 Weiß: a.a.O. S. 107

82 Weiß: a.a.O. S. 117

Was wir also in den voran gehenden Kapiteln gesehen haben, ist, dass an die Stelle der Körper und Bewegung der Mensch getreten ist. Das Neue an dem Konzept von Weiß ist also der Mensch als Machtwesen.

ii. Das Mangelwesen Mensch im nie überwundenen Naturzustand bleibt problematisch

Was aber an dem Konzept trotzdem problematisch bleibt, ist, dass der Mensch noch als Mangel-Wesen und nicht ausschließlich als Macht-Wesen definiert wird. Aber diese seine Mangelhaftigkeit besteht darin, dass er nicht zum Staat geboren ist. Also die Mangelhaftigkeit drückt sich erstens darin aus, dass der Mensch erst durch geeignete Mittel zum Staat gebracht werden muss, dass das Rohmaterial Mensch erst durch geeignete Mittel für den Staat geeignet ist. Dieser muss erst bearbeitet werden, durch Zucht z.B.. Im Menschen liegt also demgemäß mehr Potential, als ausgeschöpft wird, wenn er sich in ein Gemeinwesen begibt, wenn er einwilligt, Teil eines Gemeinwesens zu werden. Es liegt mehr Potential in ihm, als ein Gemeinwesen mit einer bestimmten Vorstellung eines Menschenbildes aus ihm hervorbringen kann. Der Mensch bleibt in einigen seiner Fähigkeiten weit zurück, wenn er Teil des Gemeinwesens wird. Dies ist dann jener Punkt, den Weiß versucht mit dem Begriff der Depotenzierung der Natur und mit der Depotenzierung der politischen Natur zu umreißen, welche im nächsten Kapitel genauer behandelt wird.

Die Mangelhaftigkeit drückt sich aber zweitens auch darin aus, dass der Mensch im Selbstwiderspruch stecken bleibt. Immer wenn man der Meinung ist, er hat diesen Zustand des Selbstwiderspruchs überwunden und sich sicher fühlt, fällt er darin zurück. Der Selbstwiderspruch ist ontologisch bestimmend, ist ontologisch bestimmt. Der Mensch ist dieser Widerspruch, denn er ist definiert als das ontologische Mittelding zwischen Physik und Politik. Auf dieser Ebene ist dieser Selbstwiderspruch nicht lösbar und diese Ebene ist der Naturzustand. Die Fiktion des Naturzustandes, welcher kein historisch auffindbarer Punkt, kein Zeitraum der Geschichte ist, der einer Staatsgründung vorausgehen würde, ist gerade dieser

Selbstwiderspruch *par excellence*. Dass Hobbes diesen Zustand bereits als bloß fiktiv beschrieben hat, geht aus dem weiter oben stehenden Zitat hervor. Interessant ist es jetzt zu erfahren, wie Weiß diesen fiktiven Zustand einstuft und worin für ihn die Wichtigkeit für seine Interpretation des Macht- und Mangel-Wesens Mensch in der depotenzierten Natur liegt.

„Der Grund, welcher im Sichstellen des Menschen auf sich selbst gewonnen wurde, erweist sich als ein dünner Boden, unter welchem das Abgründige droht. Diese antithetische Struktur klar in den Blick zu rücken, ist eine wesentliche Leistung der Naturzustandsfiktion. Der Naturzustand ist nicht nur die unbegrenzte Machtentfaltung des Einzelnen, eine triumphale Bestätigung der neugewonnenen Subjektivität – und wenn es sein muß, auch über Leichen. Es ist *auch* derjenige Zustand, in welchem das menschliche Leben „einsam, armselig, ekelhaft, tierisch, kurz“ ist [Lev. XIII], ein Zustand des menschlichen Elends [Lev. XIII] (wobei man diesen deutschen Begriff durchaus ernstnehmen kann: Der Mensch verliert das Land, das er eben als festen Boden in Besitz genommen hat, unter den Füßen). Prämisse (=der Mensch als das neue Subjekt) und Konsequenz (= der elende Naturzustand) treten in Widerspruch zueinander: Gerade die Selbsterhaltung qua Selbststeigerung ist es, welche im Krieg aller gegen alle, im eisigen Klima der Todesgefahr ihre eigene Vernichtung provoziert.“⁸³

Hier wird der Widerspruch verortet zwischen dem Subjekt und dem Naturzustand. Jedoch ist auch in demselben wieder das Subjekt, welches darin elend ist. Es wäre folglich richtiger den Widerspruch in das Subjekt selbst zu verlegen, da es im selben Moment gesteigert wie geschmälert wird.

An und für sich wäre das jetzt noch nicht das Schlimmste. Es gibt zwar den fiktiven Naturzustand, wo dem neugeborenen Subjekt alle Macht, aber gleichzeitig auch alle Gefahr zukommt, eben aufgrund dieser allgemein verteilten Macht, aber so lange es möglich ist, eine Lösung und einen Ausweg aus dieser Misere zu finden und zu stiften, besteht kein Grund zur Sorge. Jedoch genau diese Lösung zu stiften, wird verwehrt. Zu diesem Problem gibt es keine dauerhafte Lösung, und zwar genau aus dem Grund, dass der Naturzustand bloß eine Fiktion ist.

„Der Naturzustand als zurückliegendes und allenfalls noch in anderen geographischen Breiten präsent Vorstadium der eigenen politischen Kultur zu betrachten, HIESSE IHN SO THEORETISCH ZU ZÄHMEN, daß sein Gewicht innerhalb des Systemaufbaus, seine Unentbehrlichkeit für die Logik der Herleitung des Politischen aus der Anthropologie nicht mehr zu rechtfertigen wäre. Wie der Beleg der Naturzustandsannahme am englischen Bürgerkrieg [L. XIII] zeigt, ist der NATURZUSTAND EINE STETS DROHENDE MÖGLICHKEIT. Doch selbst dieses Verständnis reicht nicht aus. DER NATURZUSTAND IST NICHT BLOSSE MÖGLICHKEIT, DIE SICH AB UND ZU ZUR WIRKLICHKEIT MENSCHLICHER INTERAKTION ZUSAMMENZIEHT, SONDERN BEI NÄHEREM ZUSEHEN IST ER SOGAR DIE STETS PRÄSENTE UND ALS SOLCHE NIE

83 Weiß: a.a.O. S. 167 [Die Leviathansverweise in den eckigen Klammern, sind die Fußnoten Weiß, die der Autor in den Text aufgenommen hat. Von hier an, wird diese Methode in der Zitation beibehalten. Anm.v.M.T.]

GRUNDSÄTZLICH ZU ELIMINIERENDE WIRKLICHKEIT DES MENSCHLICHEN
ZUSAMMENLEBENS.“⁸⁴ [Herv. in Kap. v. M.T.]

Der Naturzustand gilt also nie als überwunden und ist konstitutiver Bestandteil jeder menschlichen Interaktion, sei sie in staatlichen Interaktionen – besser in zu Staat und Gemeinwesen als Gesamtordnung gehörenden Interaktionen – oder als Interaktionen außerhalb dieser Staatlichkeit. Wie löst Weiß also dieses Problem, für das es seinen Worten nach kein Entrinnen gibt. Das nächste Kapitel versucht eine Antwort darauf zu finden.

iii. Versuchte Problemlösung: Politische Lösung

Da wir im vorhergehenden Kapitel abgehandelt haben, was die Mangelhaftigkeit der Einzel-Natur des Menschen, das mangelhafte Menschenbild also schemenhaft in zwei Punkten konkretisiert ausmacht, wollen wir nun den Lösungsansatz Weiß' betrachten.

Für Weiß gibt es zu diesem Problem zwei verschiedene Lösungsansätze, einer davon scheitert und der andere verspricht Erfolg.⁸⁵

Kurz und knapp dargestellt, heißt dies, dass die „vernünftig-moralische Problemlösung“ scheitert und nur die „politische Problemlösung“ Erfolg hat.

Resümee:

„Wenn das Individuum und dessen private Selbsterhaltung der letzte Bezugspunkt ist, und wenn das individuelle Recht letztlich die Priorität vor dem – Allgemeinheit implizierenden – Gesetz genießt, so ist die *Aushöhlung* jener allgemeinen Vernunftregeln, der *leges naturales*, schon im Kern angelegt. Aus sich allein vermag die Individualität der Hobbesschen Subjekte nicht jene Allgemeinheit zu leisten und auch durchzusetzen, welche mit der Befolgung der *leges naturales* konkret würde.“⁸⁶

Die Aushöhlung dieser Gesetze, die bereits im Naturzustand anzutreffen sind, ob sie jetzt nur durch die Vernunft gegeben sind, oder von Gott stammen, oder beides in Eins fällt, ist also hinfällig, da deren Befolgung nicht gleichzeitig einer Verpflichtung nachkommen heißt, wenn die Priorität der Individualität gegeben ist. Was übrig bleibt, ist eine eigene Lösung zu

84 Weiß: S. 139

85 vgl. hierzu v.a. Weiß: a.a.O. S. 167-232

86 Weiß: a.a.O. S. 182

gestalten. Diese Lösung ist zum ersten politisch und zweitens ein Akt der Schöpfung und kein Akt der Bestätigung eines irgendwie substanziell Menschlichen.

„Was mit der individuellen Vernunft scheitert, gelingt politisch.“⁸⁷

Dem Menschen fehlt also durch seine Natur etwas, das ihn in die Lage versetzt im Staate funktionieren zu können. Dieses Manko wird aufgebessert durch eine künstliche Setzung, i.e. durch die Künstlichkeit einer Methode. Das Menschenbild, das uns hier vorgestellt wird entbehrt – ganz Hobbes folgend – auch der von Natur aus gegebenen Vollkommenheit. Diese Vollkommenheit ist aber meiner Meinung nach darin zu suchen, dass der Mensch vom Staat und vom Gemeinwesen her definiert wird. Kurzum: Von der fiktiven Position des *aufgelöst gedachten Gemeinwesens* her definiert wird.

„Als Kern in der Lösung des Problems Naturzustand stellte sich heraus die politische Zentralgewalt, die Macht des Souveräns.[...]

Weil der Mensch Gesetze und Verträge selbst macht, darum sind sie apriorisch demonstrierbar.“⁸⁸

Und weiter:

„Meine weiteren Überlegungen wollen auf der politischen Ebene das erkenntnistheoretisch gewonnene Resultat vertiefen, wonach durch Kunst das vervollständigt werden müsse, was durch Natur nur mangelhaft gelinge.[...], theoretisch komprimiert ins Modell des Naturzustands, zeigt sich ein Mangel des Menschen von Natur.“⁸⁹

„Mit dem Staat erfolgt die künstliche Problemlösung. Es wird ein künstlicher Apparat geschaffen – der Souverän, seine Gesetze, seine Sanktionsmöglichkeiten, seine delegierten Institutionen wie Verwaltung, Richter, Polizei etc. –, mit Hilfe dessen nun gelingt, was mangelhaft war: das einigermaßen soziale Zusammenleben der unsozialen Individuen.“⁹⁰

„Durch seine generative Vernunft löst sich der Mensch aus der ungenügenden Wissensnatur naiver Alltagserfahrung.[...]; im politischen Konstitutionsprozeß baut der Konstrukteur Mensch DEN STAAT AUS DEM MATERIAL DES NATÜRLICHEN MENSCHEN. [...]

Es ist bei Hobbes immer *der* Mensch, welcher generativ das Neue bestimmt, und er ist hierbei *nicht* Erfinder des immer schon Angelegten, sondern – in Analogie zum Gotte – SCHÖPFER EINES NEUEN.“⁹¹ [Herv. in Kap. v. M.T.]

87 Weiß: a.a.O. S. 183

88 Weiß: a.a.O. S. 201

89 Weiß: a.a.O. S. 202

90 Weiß: a.a.O. S. 209

91 Weiß: a.a.O. S. 217

Aus diesen Zitaten wird also ersichtlich, dass es der Mensch ist, der sich selbst als Problem und in seiner Subjekthaftigkeit identifiziert. Er versucht sich diesem Problem durch Methode zu entziehen, indem er den Mangel einzugrenzen versucht. Auf der anderen Seite sollten wir aber auch betrachten, dass jenes, das hier als Mangel angesprochen ist, auch als Möglichkeit wahrgenommen werden kann, denn es fehlt ihm durch seine Unterbestimmtheit nicht nur etwas, sondern es bleibt eine Stelle offen, die erlaubt zu entscheiden, wozu sich der Mensch in der Fiktion bestimmen lässt.

„Wie immer zu differenzieren ist: Der Kernpunkt bleibt, daß es der *Mensch* ist, welcher durch seine Produktivkraft *gegen* Natur eine Verbesserung natürlicher Mangelverhältnisse erzwingt.“⁹²

iv. Fazit: Depotenzierung der Natur

Was hat es also auf sich mit dem Begriff der Depotenzierung bei Weiß?

Weiß versucht nachzuweisen, dass dieses vorgestellte Menschenbild von Hobbes in seiner ontologischen Zerrissenheit und in dieser daraus resultierenden Mangelhaftigkeit, die nur durch Methode, Wissenschaft und Politik überwindbar ist, hin zu dem, was jedem Einzelnen zu Gute kommt, nämlich ein gutes Leben, dessen Selbsterhaltung durch eine autorisierte Zentral- und Zwangsgewalt vertreten wird, eine Schwächung der Natur darstellt, da sie nicht alles zu leisten vermag, was sie z.B. im alten Menschenbild der Politik der vertretenen *zoon politikon*-These zu leisten im Stande war. Jedoch genau hier sollten wir genauer hinsehen und kritisch fragen, ob dies wirklich eine Depotenzierung der Natur ist oder eine Depotenzierung des Menschenbildes, oder ob dies nicht vielmehr eine Ent-Hemmung vieler verschiedener menschlicher Potenziale ist, die stillschweigenderweise in diesem neuen fiktiven Menschenbildkonzept schlummern. Kurzum: Ob dieses neue Menschenbild nicht viel eher eine Potenzierung ist also viel eher eine „De-Aktualisierung“? Ob also der Begriff der Potenzialität hier nicht auf eine bestimmende Art und Weise rehabilitiert wird, so dass das Primat nicht mehr der Konkretisierung, also dem Akt (*energeia*), sondern vielmehr der Offenheit, also dem

92 Weiß: a.a.O. S. 210

Potentiellen (dynamis) zukommt.

Da wir ausgiebig behandelt haben, worin das Mangelhafte an dem Menschenbild für Weiß besteht, müssen wir nun nachzuvollziehen versuchen, ob uns dies wegweisende Möglichkeiten in der Interpretation eröffnet. Dazu werden wir unter die Lupe nehmen, was er als „Depotenzierung der Natur“ bezeichnet und worin die Möglichkeit besteht, dieses angeführte Manko als Potenzial zu verstehen.

„Dennoch geht der ursprüngliche Charakter von Natur im unbedingten Vorweg-Sein bei Hobbes verloren. Genauer: Er wird unerheblich und minderrangig. Im natürlichen Universum als der Summe der Körper und Korpuskel wird die „metaphysische“ Dimension von Natur als dem allen Körperlichen, aller Bewegung und aller Kausalität Voraus- und Zugrundeliegenden aufgegeben. Diese Abschwächung von Natur setzt sich in der von der Tradition her zu stellenden Frage fort, ob der Mensch – wie herkömmlich geschehen – als Wissender und Handelnder nach wie vor in einer Logos- bzw. Polissnatur zu verorten sei. Meine *These* lautet, daß Hobbes (wie auch Bacon und Descartes!) in *beiden* Fällen eine entscheidende Destruktion von Natur vornahm. Die Relation zwischen der tradierten und der „neuen“ Natur scheint mir im Begriff der *Depotenzierung* am besten getroffen: Natur wird nicht ganz eliminiert, wohl aber auf den Minimalstatus eines unvermeidlichen Restbestands verwiesen, während eine Alternative die Gründungsfunktion von Natur zu übernehmen scheint.“⁹³
[Herv. Kap. v. M.T.]

Wir bemerken hier, dass die Natur als Residuum betrachtet wird. Es ist ein residual Zurückbleibendes, hat man es erst einmal von aller teleologischen Überbau-Konstruktion befreit. Unverständlich bleibt mir an dieser Stelle nur, wie man diese Befreiung als bloße Schwächung ansehen kann. Es entspricht schon den Tatsachen, dass dieser Zustand dem vorangehenden gegenüber in seiner Konkretisierung als geschwächt und unbestimmt erscheint, jedoch müsste man der Vollständigkeit halber auch den Effekt der Möglichkeits-Multiplizierung mit einbeziehen, der aus einer solchen Telos-Vernichtung entspringt. Bei Weiß findet man dies leicht angedeutet, aber nicht direkt thematisiert. Für ihn steht die methodische Kompensation der ermangelnden Natur im Zentrum. Bei genauerem Hinsehen auf die Prämissen dieser Annahme läuft es auf dasselbe hinaus.

„Depotenziert wird die „Natur“, verstanden als naives An-Die-Welt-Herangehen im Sinne des Alltagsverständes. Solches „Wissen“ genügt nicht. Als Alternative wird die neue Wissenschaft angeboten, welche Wissen methodisch produziert.[...]

Ich spreche von „Depotenzierung“ der Natur, weil es nicht um deren völlige Eliminierung geht: Natur ist uns immer noch voraus, weil wir ihre Gabe (der natürlichen Vernunft, der Sinneswahrnehmung) immer schon haben. Dennoch ist sie für sich genommen nicht viel und – angesichts der Möglichkeit

93 Weiß: a.a.O. S. 79

methodischen Wissens – zu wenig.“⁹⁴

Es geht mir also darum die Möglichkeit offen zu halten, den Wegfall des Telos als Allgemein-Verbindendes positiv zu deuten als Setzung einer möglichen Streuung von Telos die individuell bestimmt ist und der hegemonialen Durchsetzung harrt, denn:

„Das Gute, im klassischen Verständnis entweder als Idee des Guten substantiell vorhanden und alle Wirklichkeit umgreifend und stiftend (Platon), oder als spezifisch menschliches Gutes im Leben der Polisgemeinschaft, in deren Institutionen, Sitten, Gewohnheiten und Gesetzen als Konkret-Allgemeines anwesend (Aristoteles), wird seiner substantiellen Gewichtigkeit und Allgemeinheit beraubt und dem puren Individuum vorbehalten.“⁹⁵

Jedoch meint diese Depotenzierung nicht einen Rückzug auf ein „Bloß-Leben“, sondern beinhaltet alle Annehmlichkeiten des „*bene vivere*“, so Weiß.⁹⁶

Worum es also zu tun ist:

„Es geht nicht mehr um substantielle Festlegung in dem Sinne, daß der Mensch sein ontologisch feststehendes Wesen aktualisiert und zu sich selbst als in eine inhaltlich bestimmbare Vollendung käme. Vielmehr besteht die neue Identität in der puren Funktion: Ich bin dann bei mir selbst, wenn ich mich laufend selbst steigere, wenn ich unterwegs bin im Sammeln von Macht. Diese Entsubstanzialisierung des Selbst, welche die Sicherheit eines feststehenden, ontologisch vorgegebenen Ziels eintauscht in die selbstverschaffte Sicherheit der ständigen Selbstbewegung, spiegelt sich in Hobbes' Begrifflichkeit, mit welcher er die neue Telosstruktur des neuen anthropologischen Subjekts beschreibt.“⁹⁷

Und genau diese Entsubstanzialisierung und dieser effektive Ersatz des Telos ist zumindest so, wie ihn Weiß hier bringt, philologisch in Hobbes nicht nachweisbar.

Worum es also gehen könnte, ist diese De-Aktualisierung und die Rehabilitation der Potenz, wie sie auch Giorgio Agamben in seinem *Homo sacer* (sh. hierzu Literaturverzeichnis) gesehen hat.

„Il rapporto fra potere costituente e potere costituito è altrettanto complesso di quello che Aristotele istituisce fra la potenza e l'atto, la *dýnamis* e l'*enérgeia*, e, in ultima analisi, dipende (come, forse, ogni anche autentica comprensione del problema della sovranità) da come si pensano l'esistenza e l'autonomia della potenza. [...]

La potenza che esiste è precisamente questa potenza che può non passare dall'atto (Avicenna – fedele,

94 Weiß: a.a. O. S. 81

95 Weiß: a.a.O. S. 146 vgl. hierzu auch S. 106, f., 145, ff.

96 vgl. v.a. Weiß: S.143-151

97 Weiß: a.a.O. S. 151

in questo, all'intenzione aristotelica – la chiama 'potenza perfetta' e la esemplifica nella figura di una scriba nel momento in cui non scrive). Essa si mantiene in relazione con l'atto nella forma della sua sospensione, *può* l'atto potendo non realizzarlo, può *sovraneamente* la propria impotenza. Ma come pensare, in questa prospettiva, il passaggio all'atto? Se ogni potenza (di essere o fare) è anche, originariamente, potenza di non (essere o fare), come sarà possibile il realizzarsi di un atto?

La risposta di Aristotele è contenuta in una definizione che costituisce una delle prestazioni più acute del suo genio filosofico e, come tale, è stata spesso fraintesa: < È potente ciò, per il quale, quando si realizza l'atto di cui è detto avere la potenza, nulla sarà di potente non essere.> (Met. 1074A, 24-26). Le ultime tre parole della definizione (*oudén éstai adýnaton*) non significano, secondo la lettura comune che rende la definizione del tutto triviale, 'nulla vi sarà di impossibile' (cioè: è possibile ciò che non è impossibile); piuttosto esse sanciscono la condizione alla quale la potenza, che può tanto essere che non essere, può realizzarsi. Il potente può passare all'atto solo nel punto in cui depone la sua potenza di non essere (la sua *adýnamia*). Questa deposizione dell'impotenza non significa la sua distruzione, ma è, al contrario, il suo compimento, il rivolgersi della potenza su se stessa per donarsi a se stessa..⁹⁸

98 Agamben, Giorgio: *Homo sacer*, ital. Ausgabe S. 51-53
dt. Ausgabe S. 55, f.:

„Die Beziehung zwischen konstituierender Gewalt und konstituierter Gewalt ist ebenso komplex wie jene, die Aristoteles zwischen Potenz und Akt, zwischen dynamis und energeia, herstellt, und letztendlich hängt sie (wie vielleicht jedes echte Verständnis der Souveränitätsprobleme) davon ab, wie man die Existenz und die Autonomie der Potenz denkt.[...] Die Potenz, die existiert, ist genau diejenige, die nicht zum Akt übergehen kann (Avicenna, der darin der Absicht von Aristoteles treu ist, nennt sie „vollkommene Potenz“ und führt als Beispiel die Figur eines Schreibers an, der momentan nicht schreibt). Sie erhält die Beziehung mit dem Akt in Form ihrer Aufhebung aufrecht, sie *vermag* [può] den Akt, indem sie vermag, ihn nicht zu verwirklichen, sie vermag die eigene Impotenz *souverän*. Aber wie ist in dieser Perspektive der Übergang zum Akt zu denken? Wenn jede Potenz zu (sein oder tun) ursprünglich auch Potenz nicht zu (sein oder tun) ist, wie wird dann die Verwirklichung eines Akts möglich sein? Aristoteles' Antwort ist in einer Definition enthalten, die eine der scharfsinnigsten Leistungen seines philosophischen Genies darstellt und als solche auch oft mißverstanden worden ist: „Vermögend ist das, für das nichts Unvermögendes eintreten wird, wenn die Verwirklichung dessen, wovon man sagt, daß es über Vermögen verfüge, eintritt“ (Met. 1074A, 24-26) Die letzten drei Worte der Definition (*ouden estai adynaton*) bedeuten nicht das, was die gewöhnliche Lesart meint: „es wird nichts Unmögliches geben“ (das heißt: möglich ist, was nicht unmöglich ist); vielmehr bekräftigen sie die Bedingung, unter der sich die Potenz, die ebenso sein wie nicht sein kann, verwirklichen kann. Das Vermögende kann erst dann zum Akt übergehen, wenn es die Potenz, nicht zu sein (seine *adynamia*), ablegt.“

C. Helmut Schelsky versucht der Menschen-Natur etwas Neues abzugewinnen

Mit Schelsky wenden wir uns nun einem weiteren Hobbes-Interpreten zu, der dessen System und dessen Ansprüche in einer Monographie dargelegt hat. Kurz zur Entstehungsgeschichte sei der Leser auf die Fußnote ⁹⁹ verwiesen, da uns in diesem Fall mehr der Inhalt als die Entstehung interessiert.

Wenn wir Schelsky's Ansatz der vier Menschenbilder¹⁰⁰ betrachten, mit dem er operiert, um das System Hobbes' zu beschreiben (hierzu weiter unten mehr), fällt uns auf, dass der nämliche Ansatz sehr willkürlich ist. Die Willkürlichkeit gesteht sich Schelsky selbst ein, meint aber, dies tue der Darstellung keinen Abbruch, da man es ganz im Sinne Hobbes' als Gemachtes so besser verstehen könne und somit das Ganze den Kriterien der Wissenschaftlichkeit, also der Theorie-Bildung bei Hobbes, Genüge leiste. Wie aber sieht nun dieser Ansatz aus und welche Neuerungen in der Betrachtung eröffnen sich uns, wenn wir ihn anwenden, oder besser gesagt, wenn Schelsky ihn anwendet und wir ihn dabei beobachten? Die Schlussfolgerungen, die er aus seinen gesetzten Prämissen zieht, ähneln in manchen Punkten denen von Weiß, die wir zuvor gehört haben, unterscheiden sich aber auch maßgeblich davon, da seine Letztbegründung des Menschlichen, i.e. des Menschenbildes nicht im Machtwesen Mensch konvergiert, sondern vielmehr im Vollzug der Handlung des „entkleideten“ Wesen Mensch.

Worin auch Schelsky mit Weiß übereinstimmt, ist die Tatsache, dass auch für ihn der Mensch, i.e. das Menschenbild der zentrale Angelpunkt des Hobbes'schen Systems ist. Er hat zwar nicht so sehr diesen Systembruch thematisiert, aber allein von der Ordnung der Arbeit und einiger zentraler Aussagen in seinem Werk lässt sich leicht erkennen, dass die Problematik und die Lösung dieser Problematik im Menschenbild zu suchen und zu verorten sind.

Seine Konzeption spiegelt sich über weite Strecken im unten stehenden Satz wieder:

⁹⁹ Entstanden ist diese Arbeit, wie der Autor selbst im Vorwort von 1981 sagt als Habilitationsschrift in den Jahren von 1938 bis 1941, deren Niederschrift auf zwei Gründen beruhte; zum Einen auf seiner Auseinandersetzung mit Carl Schmitt und dessen Auseinandersetzung mit Hobbes und zum Zweiten auf einem Preisausschreiben. Neu gedruckt wurde sie erst im Jahre 1981 (sh. Literaturverzeichnis). Auf S.17 des Buches verweist Werner Krawietz auf Folgendes: „Bei der Vorbereitung zum Neudruck sind in Wahrung der Authentizität des Textes, abgesehen von der Beseitigung offensichtlicher Druckfehler, keinerlei sachlich-inhaltliche Eingriffe vorgenommen worden. Derartige Eingriffe sind deshalb auch dort unterblieben, wo man aus heutiger Kenntnis Veränderungen oder Ergänzungen vorgenommen hätte.“

¹⁰⁰Vgl. Hierzu v.a. Schelsky, Helmut : *Thomas Hobbes - eine politische Lehre*, Duncker und Humblot, 1981; S. 19-44

„Die Tatsache, daß ein großer Teil der vorhandenen Systeme als Systeme nicht politisch gemeint und daher als ganze oft politisch vieldeutig sind, nimmt aber von der Richtigkeit der Behauptung, DASS IN JEDER AUSSAGE ÜBER DEN MENSCHEN EIN BILD DES MENSCHEN STECKE, das entscheidend auf seine Handlungen einwirke, nichts hinweg. Will man also nach dem politischen Gehalt der Aussagen dieser Systeme fragen, so muß man sehr wohl nach der in der jeweiligen Aussage auftauchenden Konzeption vom Menschen forschen. *Die Frage nach dem politischen Gehalt einer Lehre ist zunächst stets die Frage nach ihrem Menschenbild.*“¹⁰¹ [Herv. Kap. v. M.T.]

Oder an anderer Stelle:

„So ist jede politische Aussage tieferer Art zugleich eine Aussage über die Selbstanschauung des sie aussprechenden Menschen.“¹⁰²

Wir sehen bereits am „politischen Gehalt“, dass das geforderte Menschenbild, ohne dessen Kenntnis jede Aussage und Handlung unnütz ist, da sie womöglich unverständlich formuliert wird, wenn man den Adressaten nicht kennt, eine Lösung für das Problem darstellt. Er kann nicht dabei verharren, den Menschen als unvollkommen anzuerkennen und ihn als so gearteten anzusprechen, denn er sucht genau wie Weiß darauf einen Reim. Er sucht eine Lösung und er meint auch diese gefunden zu haben, und zwar in der Handlung, in der Tat, ja mehr noch im Vollzug der Handlung des Menschen, der sich autoreflexiv zu seinen eigenen Handlungen verhält. Der Vollzug der Handlung eines autoreflexiven Mangelwesens Mensch, welcher laut Schelsky mit Politik gleichzusetzen ist, ist somit die Lösung des hier aufgetauchten Problems. So ließe es sich am ehesten kurz auf den Punkt bringen.

Sehen wir also zu, worum es Schelsky genau geht.

i. Systembetrachtung

Für Schelsky gibt es, seiner eigenen Konzeption und Schöpfung nach, vier verschiedene Menschenbilder, die sich in zwei Gruppen einteilen lassen, die „ontologischen“ und die „dynamischen“. Die „ontologischen Menschenbilder“ sind jene, die dem Menschen irgendeine

101 Schelsky: a.a.O. S. 44

102 Schelsky: a.a.O. S. 19

Substanzialität zuschreiben wollen, indem sie Aussagen über seine Natur machen, wie „der Mensch ist von Natur aus gut“ („optimistisch“) oder „der Mensch ist von Natur aus schlecht“ („pessimistisch“). Die „dynamischen Menschenbilder“ hingegen werden weiter unterteilt in ein „intellektualistisches Menschenbild“ und ein „aktivistisches Menschenbild“. Dem „intellektualistischen Menschenbild“ ist es eigen, ein im Denken fix vorgestelltes Ziel, sprich Ideal, hoch zu halten, von dem, was der Mensch zu sein hat. Hingegen wird im „aktivistischen Menschenbild“ darauf Wert gelegt, dass der Mensch sein sich veränderndes Schicksal selber schaffe und schaffen kann.

„Das aktivistische Menschenbild setzt das Wesen des Menschen auch in das Werden, aber es hat ein anderes Verhältnis zur Zeit und darum auch zur Handlung. Ihm ist der Mensch ein Werdender, insofern er sich aus seinem Gewordensein durch die Tat in eine unbestimmbare Zukunft hinein sein Schicksal schafft.“¹⁰³

Es ist nicht verwunderlich und auch nicht weniger kennzeichnend für Schelsky, dass Hobbes gerade in diesem letzteren Menschenbild heimisch ist. Für ihn ist Hobbes nämlich geradezu ein Paradebeispiel für das „aktivistische Menschenbild“, da aufgrund des inhärenten Schaffungspotentials dieses allen anderen Menschenbildern zugrunde liegt und diesen voraus geht. Durch die Möglichkeit sich autoreflexiv selbst zu beobachten in seinen Handlungen und Taten, schafft es in diesem Menschenbild der Mensch, sich sein eigenes Schicksal zu kreieren, dem er im Anschluss daran versucht, Genüge zu leisten. Und genau hier liegt die Schnittstelle zwischen der Interpretation des Hobbes'schen Systems und der Neuerung oder dem neuen Anstrich, den Schelsky vor allem der auf der Anthropologie als der politischen Lehre des autoreflexiven Menschen gründenden Staats- und Rechtslehre verleihen will. Genau hier ist dieses grundlegendste aller Menschenbilder thematisiert.

„Es wird also unsere Aufgabe sein, das Menschenbild der Hobbes'schen Philosophie darzulegen und von ihm aus den Sinn und Wahrheitsgehalt ihrer im gegenständlichen Sinne nun den Bereich der Politik treffenden Lehren, also wesentlich Staats- und Rechtsphilosophie, zu verdeutlichen.“¹⁰⁴

Wie sind diese Menschenbilder aber inhaltlich und in ihren Folgen zu verstehen?

Schelsky gibt die folgende Antwort:

103 Schelsky: a.a. O. S. 31

104 Schelsky: a.a.O. S. 45

„Nach dieser kurzen, umrißartigen Darstellung der vier verschiedenen Bilder des Menschen müssen wir uns noch einmal besinnen, was eigentlich die Bedeutung dieser Menschenbilder für das politische Denken und die politischen Lehren war. Es waren Selbstanschauungen des handelnden Menschen, mit denen er sich in seiner Tätigkeit in der Welt verstand und auf die hin jede seiner Aussagen grundsätzlicher Natur erst ihren Sinn- und Wahrheitsgehalt gewann.“¹⁰⁵

Die Systembetrachtung, der wir uns gegenüber sehen, ist also gekennzeichnet durch vier von einander getrennten Menschenbildern. Diese Menschenbilder sind in letzter Konsequenz alle auf ein Menschenbild, nämlich das aktivistische zurück zu führen. Der Mensch in seiner Selbstanschauung als „aktivistisches Menschenbild“, das allen andern Menschenbildern per definitionem vorausgehen muss, ist das Thema Schelskys bei der Betrachtung von Hobbes, denn die Setzung dieser vier Menschenbilder ist selbst wieder eine politische Handlung, die in den Begriffen des „aktivistischen Menschenbildes“ beurteilbar sind.

Zentral geht es bei Schelsky also wieder um die Schaffung von Verhältnissen, genau wie bei Weiß vorhin. Die Differenz, die hier bestehen bleibt, betrifft das Wesen Mensch. Der Mensch ist nicht mehr nur Mangelwesen mit Macht, sondern ist ein autoreflexives Wesen, das der Handlung und des Vollzugs mächtig ist, i.e. das Augenmerk bei Schelsky wird auf die Sinn gebende Handlung gelegt. Dieser Vollzug der Handlung erstreckt sich auch auf die Macht, wie sie bei Weiß beschrieben wird und schließt diese in ihrer Interpretation des Menschenbildes natürlicherweise auch ein.

„Anthropologie und Ethik sind für Hobbes eine einzige Wissenschaft aufgrund einer einheitlichen Fragestellung; die Frage nach dem Wesen des Menschen ist von der nach seinem richtigen Handeln nicht zu trennen, und wenn er dieser anthropologisch-ethischen Wissenschaft nun doch die Lehre vom Staat oder der Gesellschaft gegenüberstellt, so ist dies nicht die Trennung einer seienden und einer handelnden Seite des Menschen, sondern eine berechnete Einteilung einer im ganzen auf das menschliche Handeln bezogene Wissenschaft, die erst nach den Voraussetzungen und dann nach den Gegenständen des Handelns fragt, sich dabei aber der Einheit dieser Wissenschaften als politischer Wissenschaft bewußt ist, wie es Hobbes in der übergeordneten Benennung „Staatsphilosophie“ für beide Teile der Lehre zum Ausdruck bringt.“¹⁰⁶

105 Schelsky: a.a.O. S. 44

106 Schelsky: a.a.O. S. 46

ii. Die Neuheit: Die Grundlage einer ontologischen Handlungs-Natur im „aktivistischen Menschenbild“

Das Neue an der Interpretation liegt also in der Betrachtung des Menschen, der sich sein eigenes Menschenbild schaffen kann und somit selbst einem seiner geschaffenen Menschenbilder entspricht, und zwar dem „aktivistischen“ wie es Schelsky nennt.

Wo also die Problemlösungsansätze liegen werden, ist von hier aus nicht weiter schwer zu bestimmen, da sich der Mensch das nötige Material schaffen kann, das ihm dazu gereicht, sich von dem sich ihm selbst überlassenden Naturzustand in die geregelten Bahnen der Gesamtordnung Staat als Gesellschafts- und Herrschaftsverhältnis zu begeben. Mit einem Wort: Es ist die Zucht in Verwendung der geeigneten Mittel, aber dazu später mehr.

Schwieriger ist es, das Problem am richtigen Ende zu fassen.

Der neue Anstrich der Betrachtung ist jedenfalls jener, welcher das Problem primär hervorruft, oder vielmehr das Auftauchen desselben auch nicht zu verhindern schafft. Die Lösung zu finden, versucht Schelsky mit diesem handlungsbezogenem Anstrich trotzdem. Das Problem und gleichzeitig die Lösung ist die Vernunft und die Schaffung seiner eigenen Schicksalsvorstellung im „aktivistischen Menschenbild“ selbst.

„Doch unsere Einsicht, daß jede politische Lehre eins dieser Menschenbilder zur Voraussetzung hat, um ihren Aussagen einen eindeutigen Wahrheitsgehalt zu verleihen, ist noch nicht bis zur letzten Konsequenz durchgedrungen, wenn wir nur beweisen, daß jede einzelne Aussage, die in unserer Darstellung innerhalb eines Menschenbildes gemacht worden ist, zugleich im Bereiche der anderen Menschenbilder stehen kann und dort ebenfalls einen eigentümlichen Sinn hat. Wir müssen einsehen, daß unsere gesamte Lehre von den Menschenbildern als Wahrheitsvoraussetzungen politisch sinnhafter Aussagen selbst eine politische Lehre ist, die sich eins dieser Weltbilder zu ihrer Gültigkeit voraussetzt. Indem wir aber die Menschenbilder als die Selbstanschauung und das Selbstverständnis des Menschen in seinem Handeln ansahen und dieser Selbstanschauung keinen anderen Wahrheitsgehalt gaben, als daß ohne sie kein entscheidendes Handeln möglich sei, stellten wir uns von vornherein auf den Standpunkt des aktivistischen Denkers, DASS JEDE MENSCHLICHE WIRKLICHKEIT UND ERST RECHT DIE WIRKLICHKEIT EINER AUSSAGE NUR AN DER TAT DES MENSCHEN ZU MESSEN UND AUF SIE ZU BEZIEHEN SEI.“¹⁰⁷ [Herv. Kap. v. M.T.]

In der Auffassung, dass Hobbes an keiner Stelle versucht seinen Menschen ontologisch greifbar zu machen, ist Schelsky eindeutig beizupflichten. Fraglich aber bleibt, ob man ihm in

¹⁰⁷ Schelsky: a.a.O. S. 42

seiner Aussage auch so weit zu folgen verpflichtet ist, dass die Handlung oder deren Vollzug – wie es im obigen Zitat getan wird – als neue ontologische Grundkategorie allen menschlichen Daseins zu betrachten ist. Ich für meinen Teil sehe hierin eine zu übereilte Schließung dessen, was mit dem Hobbes'schen Menschenbild an Möglichkeiten eröffnet wurde. Es hieße der folgeschweren These der ontologischen Befreiung des Menschen von allem teleologisch Politischen (zoon politikon-These) den Wind aus den Segeln zu nehmen und es seiner Macht zu berauben.

„Der Begriff der Macht wie er im Zentrum der Hobbesschen Philosophie steht, leitet das Denken vom Begriff ab und weist es auf die Wirklichkeit zurück, die der Mensch in der Vielfalt seines Tuns ist. Diese Vielfalt wird im Begriff der Macht anerkannt, indem darin der Mensch in den verschiedensten Arten des Denkens und von vielerlei Denkorten her aufgefaßt ist, [...]

Macht = biologische Selbsterhaltung = providentielles Handeln = planendes Bewußtsein = Glückseligkeit = Sittlichkeit = politisches Tun.

Und doch erfolgt die Identifikation dieser verschiedenartigen Gebiete menschlicher Wirklichkeit nicht dadurch, daß sich ein Bereich als der universale setzt und die ihm zugehörige Denkart zum königlichen Weg des Erkennens erhebt, sondern indem die menschliche Handlung als der VOLLZUG jeder dieser Wirklichkeiten den dauernden Richtungspunkt in jedem besonderen Denken bildet.[...]

Begriffe, wie hier der der Macht bringen eine Einheit der verschiedenen Wissenschaften nicht dadurch zustande, daß sie diese in einer universalen Denkart aufheben, sondern indem sie in jedem dieser Gebiete einen durchaus sachgemäßen und jeweils dort selbst beheimateten Begriff abgeben, sind sie befähigt, diesen Wissenschaften ein gemeinsames Ziel ihres denkerischen Bemühens zu vermitteln. So reicht der Begriff der Macht von der Biologie zur Jurisprudenz, und indem er diesem Kranz der Wissenschaften in der Erkenntnis und Formierung der menschlichen Handlung eine gemeinsame Aufgabe zuweist, schließt er sie untereinander auf zu einer Philosophie vom Menschen, zu einer Anthropologie.“[Herv. Kap. v. M.T.]¹⁰⁸

iii. Der Mensch frei von Metaphysik bleibt trotzdem problematisch

Was weiterhin problematisch bleibt – auch bei Schelsky – ist, dass der Mensch, wieder durch seine Vernunft, seiner Misere nicht vollends entfliehen kann. Die Sprache, welche auch Schelsky in ihrer zentralen Rolle der Ermächtigung des Menschen über die Welt anerkennt, ist jenes, welches erlaubt, den Menschen deontologisiert vorzustellen, i.e. ist jenes, wodurch der Mensch des einfachen Sinnzusammenhanges beraubt wird, weil er sich dadurch in eine Sphäre der Abstraktheit begeben kann, welche die einfache Lage des Tieres übersteigt. Soviel haben

108 Schelsky: a.a.O. S.136, f.

wir bereits bei Hobbes selbst und auch bei Weiß finden können. Der Mensch schafft es, sich in den jeweils vorgestellten Menschenbildern seiner metaphysischen Gründung zu entziehen. Er schafft dies dadurch, da er als solch rationales Wesen selbst zum Gegenstand seiner Überlegungen und planenden Voraussicht werden kann, er wird sich selbst abstrakt. Er fällt – so zu sagen – seiner eigenen Autonomie zum Opfer; jener Autonomie, die vielleicht das erste Mal mit Hobbes' Subjektivitätsbegriff in den Bereich des individuellen Hoheitsgebietes getreten ist, sodass sich das Subjekt als Individuum sich selbst und der Welt gegenüber autonom verhalten konnte.

Es bleibt weiter problematisch, dass aufgrund dieser Vernunft, die sich der Mensch erwirbt, durch Klugheit, Erfahrung und Sprache, derselbe dem Naturzustand nicht ganz entkommen kann, da er um seine eigene und der anderen Menschen Vernunft wissend, diesen anderen Menschen nie vollends trauen kann und somit dem Misstrauen auf bedeutende Weise Vorschub geleistet wird. Schelsky aber schickt sich an, gerade dies zu verhindern, indem er die angesprochene Problematik entschärfen will. Er versucht dies, indem er dem Menschen zuschreibt, sein Menschenbild so zu gestalten, dass er aufgrund seiner politischen Handlungen zu Frieden und Selbsterhalt im Staatsgebilde gelangen kann. Kurzum: Was noch immer problematisch ist, ist die Tatsache, dass der Mensch der metaphysischen Gründung beraubt, genau wie vorhin bei Weiß, noch immer unter dem Telos-Schwund seiner Existenz leidet.

„[...] zunächst wird daraus klar, daß der Mensch sich aus der ihm durch sinnliche Wahrnehmung augenblicklich gegebenen Vorstellungswelt lösen und Vorstellung produzieren kann, deren sinnliche Grundlage in einem vergangenen oder, wie wir noch sehen werden, gar erst zukünftigen Zeitpunkt liegt. Dieses freie Produzieren von Vorstellungen gelingt dem Menschen dadurch, daß er die erlebten Wahrnehmungen in der Sprache eingefangen hat und nun in dieser Form über die sinnlichen Reize unabhängig vom Zeitpunkt ihres Erfahrens verfügt.[...]“

In dieser Erkenntnis, daß der Mensch erst durch die Sprache den Bereich der Allgemeinheit und des Abstrakten anlegt, liegt der Nominalismus Hobbes' und seine Absage und Feindschaft zu jeder ontologischen Metaphysik begründet.“¹⁰⁹

„Indem der Mensch sich aus dieser rein gegenwärtigen, reaktiven Handlungssituation löst, verlieren seine Handlungen jene Sicherheit der notwendigen Zweckmäßigkeit für sein Dasein.“¹¹⁰

Diese willkürliche Herangehensweise an die Welt mittels der Sprache wiederum gibt dem Menschen als ontologischem Mangelwesen eine gewisse Macht. Eine Macht sich selbst, der

109 Schelsky: a.a.O. S. 52, ff.

110 Schelsky: a.a.O. S. 87

Welt, den anderen Menschen gegenüber, indem er vergleichen, einteilen, messen und sich mitteilen kann. Und hier begegnen wir wieder dem Gedankengang, den wir vorhin bereits erörtert haben, dass dem Mangelwesen Mensch wieder Macht zukommt, welche es ihm erlaubt, alles in den Begriffen der Macht zu betrachten und damit den Weg zum Ziel zu machen. Die gegebenen Mittel werden verzwecklicht und mit der teleologischen Leerstelle wird ernst gemacht.

„Indem bei Hobbes der Begriff der Macht als die Bestimmung des Wesens des Menschen überhaupt nicht mehr die Frage nach dem Sinn dieses menschlichen Lebens zulässt, enthüllt er seine geheime und abgründige Stärke. Nur das *Wie* des menschlichen Tuns, seine Leistung und sein Vollzug soll in ihm gefaßt und gedacht werden, aber die Frage nach dem *Warum* dieses Tuns wird abgewiesen mit der Selbstverständlichkeit des wahrhaften Täters: daß man etwas tue, weil man dann das nächste tun wolle. Das überhaupt gehandelt wird, ist für Hobbes das Fraglose. Hierin liegt der Kern seiner politischen Philosophie, die sich damit nicht nur als ein Denken über die Politik enthüllt, sondern sich als der Ausdruck einer neuen Art des Lebens erweist und neben die griechische und christliche Philosophie tritt, indem sie wie diese auf einer neuen Fraglosigkeit des Daseins und seines Grundes beruht: auf der Fraglosigkeit des Tuns.“¹¹¹

Genau hier liegt das Problem begraben. Der Mensch als das unhinterfragt und ständig handelnde Wesen, ist sich nicht darüber im Klaren „wie“ es handeln soll. Die Hobbes'sche Anthropologie ist ganz wider ihre Intention eher eine Aufgabe als eine Lösung, da sie die menschliche Natur nicht vollends ihrer „Natürlichkeit“ entkleidet, sondern sie in einem „Restbestand“ (Weiß) zurück lässt über dessen Verortung und Interpretation (Greenlaf) wir uns Gedanken machen sollten.

„Doch diese Allgemeinheit des Denkens erzeugt noch nicht mit Notwendigkeit das menschliche Handeln in Gemeinschaft, es ist zunächst nur eine Voraussetzung, eine Möglichkeit; der Mensch *kann*, aber *muß* nicht gemeinschaftlich handeln, womit diese Bestimmung noch nicht zum Wesenszug des Menschen würde.“¹¹²

An dieser Stelle erschließt sich uns der Horizont zu der Fragestellung, inwiefern die Anthropologie die Grundlage einer jeden sich als Politik verstehenden Lehre sein kann. Und weiter noch: Ob nicht vielmehr auf dem Argumentationsboden dieser neuen Position, dessen Urheber eindeutig Hobbes ist, das Wesen vom Menschen, das Menschenbild gefasst in eine „wesentliche“ Anthropologie, nicht zur kritisierbaren und von der Politik her definierbaren Wissenschaft gemacht werden kann, wodurch es einer jedweden Politik möglich gemacht wird

111 Schelsky: a.a.O. S. 125

112 Schelsky: a.a.O. S. 69

auf ein in der Menschennatur vorkommendes „Sollen“ zu verweisen bei der Errichtung und Rechtfertigung institutions-schaffender Handlungen im Staat und der Gesellschaft als Gesamtordnung?

iv. Versuchte Problemlösung

Der Problemlösungsweg läuft über die Sprache, läuft über die Vernunft, letztendlich über die Wissenschaft, die zur Vervollkommnung des Menschen maßgeblich beiträgt; besser gesagt, nicht nur maßgeblich, sondern ausschließlich.

Einer der Punkte, worin ich aufgrund des Originals nicht beipflichten kann, ist die Tatsache, dass Schelsky der Auffassung ist, Hobbes bezeichne die Anthropologie und die Ethik als eine Wissenschaft. Tatsache jedoch ist, dass gerade diese beiden – nennen wir sie – Themengebiete, nicht Inhalt einer Wissenschaft sein können, da ihre Erkenntnisse auf „bloßen“ Hypothesen basieren, da der Mensch nicht der Schöpfer des Menschen ist, jedoch hinsichtlich des abstrahierten Menschenbildes diese Wissenschaftlichkeit gegeben ist. Es bleibt unklar, ob Schelsky diese Unterscheidung macht und wodurch er sie kenntlich macht.

Dass die Wissenschaft der Ansatz der Problemlösung ist, lässt sich bereits unschwer am Inhaltsverzeichnis des hier behandelten Werkes ablesen, da im Hauptteil desselben das zweite von zwei Kapiteln – immerhin 78 Seiten stark –, welches betitelt ist „Der Weg zur Vollkommenheit“, voll ist von den Erfolgen der Wissenschaftlichkeit, die dem Menschen helfen, sich aus seiner Lage zu befreien.

Der Bereich der menschlichen Tätigkeit wird eindeutig abgesteckt von den Grenzen der Machbarkeit des Menschen. (sh. S 65: „Die Handlungsbezogenheit, das Machenkönnen, bestimmt so eindeutig die Struktur des Denkens, daß Hobbes die Erkenntnis für um so vollkommener hält, je mehr sie die Dinge in die Gewalt des Menschen gibt:[...]“¹¹³) Was er aber machen kann, das bestätigt er aber nicht nur, sondern schöpft es, er schafft es, dem Gotte gleich.

¹¹³ Schelsky: a.a.O S. 65

„So wird das Schaffen des Gesetzes, des politischen sowohl wie des wissenschaftlichen, zur Grundleistung menschlicher Größe, weil in ihm der Mensch sich künstlich die Grundlage seiner Vollkommenheit gibt.“¹¹⁴

Ich würde noch weiter gehen, dass sich der Mensch nämlich auch selbst im Nachhinein schafft, da er doch über alle Rahmenbedingungen zu verfügen scheint. Dem kann man ohne Weiteres zustimmen, wenn man darin übereinstimmt, zu sagen, dass es eine Theorie des Menschenbildes ist, der man entsprechen muss. Obgleich auf der anderen Seite klar ist, dass ein Mensch, auch wenn es sein definiertes „Sollen“ ist, nie fliegen können wird, hat dies überhaupt keine Auswirkungen darauf, dass es nicht gefordert werden kann. Sollte es nicht machbar sein, wird es laut Schelsky aus dem Kanon gestrichen.

„[...] die Vervollkommnung besteht nun darin, die durch diese Natur gesetzten Mängel mit den Handlungsweisen eben derselben Natur auszugleichen, d.h. die Vollkommenheit wird jeweils durch eine in Gemeinschaft geplante Handlung, die der eigenen Tätigkeit eine bestimmte Verfassung gibt, geschaffen.[...]“

Beide Verträge, Definition und Staatsvertrag, schaffen nicht erst die Wahrheit oder Gemeinschaftsordnung, sondern verwandeln einen natürlich bestehenden Zustand dadurch, daß sie sich dessen Mängel ins Gedächtnis rufen und zu deren Vermeidung ihrem Handeln bewußt Grenzen und Definitionen auferlegen, an die man sich halten will, in einen vollkommeneren und der Existenz des Menschen dienlicheren Zustand. Definition und Staatsvertrag betreffen nicht die *Entstehung* von Wahrheit und Gemeinschaftsordnungen, sondern ihre *Bewahrung* zu größerer Wirksamkeit.[...]

In beiden Vervollkommnungen der Mängel des natürlichen Zustandes eröffnet sich dem Menschen aber zugleich ein neuer, von ihm selbst geschaffener Bereich seiner Tätigkeit: das Handlungsdenken wird zur Wissenschaft, die Macht des natürlichen Herrschaftsverhältnisses zum Recht.“¹¹⁵

„Der Aufweis der tiefen und innersten Abhängigkeit von Wahrheit und Politik ist das geniale Bewußtwerden der Schöpfung einer neuen Welt, unserer Welt; die ewige Wahrheit des Griechentums und die göttliche Wahrheit des Christentums sind der vom Menschen gemachten, geschaffenen Wahrheit gewichen.“¹¹⁶

„Der Systemanspruch muß sich wie das politische Wollen des Mach- und Schaffbaren im sozialen Bereich halten; Wahrheit und Recht sind in ihrer Wirkung und in ihrem Bestand auf Macht angewiesen.“¹¹⁷

114 Schelsky: a.a.O. S. 81, f. vgl. Hierzu: v.a. Julien Freund: „Anthropologische Voraussetzung in der Philosophie des Thomas Hobbes“, in: Kodalle: *Hobbes Forschungen*, 1969

115 Schelsky: a.a.O. S. 250

116 Schelsky: a.a.O. S. 251

117 Schelsky: a.a.O. S. 253

v.Fazit

Wir haben in Schelsky also einen Interpreten des Hobbes'schen Systems gefunden, dessen Gewichtung für ihn auf der Tat und der Handlung beruht, die nicht getrennt zu denken ist von dem Menschen als ontologisch sonst wie Geartetem. Handelnder Mensch und seiender Mensch seien eins (sh. Zitat weiter oben). Dieser Anspruch wiederum bringt uns auf die Argumentationsebene von Hobbes selbst und auch von Weiß zurück, besser gesagt gründet in diesen, denn hier wie dort, ist auch der Mensch seines Schicksals Schmied im wahrsten und autonomsten Sinn des Wortes. Die Mangelhaftigkeit des Menschen und seine neu gewonnene Position stehen – hier wie dort – im Zentrum und sind die beiden Seiten derselben Münze. Die Lösungsansätze, wenn man schon welche suchen will, geben uns auf diese Diskrepanz, diesen Graben zu überwinden. Wie dies jedoch zu geschehen hat, ist Inhalt vieler sich widersprechender Ansichten. Obgleich fast eindeutig bestimmbar ist, wohin es führen soll, nämlich zur autonomen friedlichen Lebensführung des Menschen in der Gemeinschaft, bleibt die Umsetzung und das „wie“ widerspruchsvoll. Die Autoren, die ich bis jetzt behandelt habe, füllten das ontologische Loch mit der Macht auf, über die der Mensch verfügen kann, und mit den Vollzügen der autoreflexiven Handlungen. Sie zeigten auch die Schattenseiten derselben Lösungen und verwiesen auf die Zirkularität die Selbstreferenz der Macht. Diese ist nämlich ein Potential, das sich immer weiter nach oben spinnt, bis eine klare Unterscheidung zwischen Mittel und Zweck, zwischen Weg und Ziel im Lichte einer machbaren Herangehensweise an die Welt der Erscheinungen unsinnig, ja nichtssagend wird.

Der nächste Autor, der den Kader vervollständigt, liegt mit seinem Anspruch auf die Lösung des Problems nicht weit entfernt von den beiden oben genannten. Die Politik als alles umfassende Gesamtheit lautet die von Willms Bernard intendierte Lösung.

D. Bernard Willms betont den bahnbrechenden poetischen Subjektivismus

Bevor ich nun mit Willms den letzten Teil meiner Arbeit beginne, will ich noch voraus schicken, dass besonders das Verständnis von Willms den politischen Einheitscharakter der Hobbes'schen Philosophie im Blick hat. Für denselben ist Hobbes weder Naturwissenschaftler noch Moralphilosoph, sondern einzig und allein „politischer Denker“. Alle Systemteile, welche Teile des großen Systems Leviathan sind, erhalten ihren Sinn und ihre Rechtfertigung eben von diesem Ganzen, Leviathan, dessen Ziel und Errichtung alles in sich bündelt, was zu diesem Thema gedacht werden kann. Es ist von geringerer Bedeutung, ob es Moralphilosophie oder politische Theologie, oder Gedanken zu einer irgend gearteten Obligations-Theorie genannt wird. Was zählt, ist, dass das Gründungsverhältnis des Leviathan klar ersichtlich bleibt und dessen Funktion als Garant des Friedens unter Menschen und deren individuelle Selbsterhaltung nie aus den Augen verloren wird. Kein Teil soll sich verselbständigen und dem Ganzen einen Abbruch tun, indem es sich nicht integrieren lässt. Kurzum: Es ist ein – wenn man es in knappe Worte fassen will – ein Politik-hegemoniales Verständnis von Hobbes' Philosophie.

„Alle Wege der Hobbes-Forschung enden beim Leviathan. Das Wesen des Leviathan ist Politik. Politik als Gründungsleistung, Politik als Erhaltungsleistung, Politik als Friedensleistung. Der Leviathan ist die NOTWENDIGE UND WIRKLICHE WAHRHEIT der christlichen Verkündigung, er ist die NOTWENDIGE UND WIRKLICHE WAHRHEIT des gründlichen Denkens, also der Philosophie und er ist die NOTWENDIGE EINSICHT aus der wirklichen Geschichte. Er ist die praktische Lösung des Problems des Menschen, vom Menschen her und durch den Menschen. Thomas Hobbes ist der Philosoph des Leviathan im genauen und d.h. umfassenden Sinne: alles, was Hobbes denkt, ist auf den Leviathan bezogen und auf den Leviathan zu beziehen. Der Leviathan als das Ganze teilt den Einzelheiten ihren Sinn zu: es konnte immer wieder gezeigt werden, daß die Forschung durch jene vorangebracht wurde, die sich explizit oder implizit diesen Blick aufs Ganze bewahrt oder erarbeitet haben, sei es im direkten Blick auf den Leviathan, oder in dem indirekten der Gespanntheit auf die methodisch-formale Kohärenz oder Konsistenz hin.“[Herv. Kap. v. M.T.]¹¹⁸

Hierin ist also alles konkretisiert, was die Position von Willms Hobbes gegenüber ausmacht;

¹¹⁸ Willms: *Der Weg des Leviathan. Die Hobbes-Forschung von 1968-1978*, Beiheft zu „Der Staat“ Beiheft Nr. 3, hrsg. v. Ernst-Wolfgang Böckenförde et al., Duncker & Humblot: Berlin, 1979; S. 147 [ab hier nur mehr zitiert mit *Der Weg des Leviathan*]

zumindest im Groben, obgleich eine eindeutige und angedeutete Kohärenz nicht immer gefunden werden kann, vor allem nicht in der Rezeption: „Die Hobbes-Forschung ist – trotz aller aufweisbaren Kohärenzintention – immer noch ein höchst kontroverser Gegenstand.“¹¹⁹. Es ist ein Verständnis, das die Philosophie als politische Wissenschaft zu umreißen versucht, oder besser gesagt, dessen Kernthese es ist, dass politische Wissenschaft und politische Philosophie in demselben konvergieren. Aus diesem Grund finde ich es sinnvoll, diesem Kapitel einen weiteren Teil hinzuzufügen, der dieses Verhältnis zwischen politischer Wissenschaft und politischer Philosophie etwas aufklären soll, immer in Hinblick auf das in der Arbeit verfolgte Ziel. Willms selbst erörtert am Ende seines Buches *Die Antwort des Leviathan* diese Spannung in Form eines nachgestellten Kapitels und kommt dabei auf äußerst interessante Ergebnisse.

Die zwei Quellen aus denen ich im Folgenden schöpfe sind beides Werke von Bernard Willms mit den Titeln „*Der Weg des Leviathan*“ (erschienen 1979; sh. Literaturverz.) und „*Die Antwort des Leviathan*“ (erschienen 1971; sh. Literaturverz.). Das erste dieser beiden Bücher ist wie Willms selber in Anlehnung an F.S. McNeilly sagt ein „book about books about Hobbes“¹²⁰, also ein Buch das sich hauptsächlich mit der Rezeptionsgeschichte von Hobbes beschäftigt. Willms möchte aber trotz all der genannten Autoren und deren Interpretationen von Hobbes, dass jenes bleibe, worum es im hauptsächlich geht, nämlich d e n Hobbes nicht untergehen zu lassen.

„Es bleibt zu hoffen, daß durch all diese Beschäftigung mit dem Sekundären und durch Kritik und Polemik hindurch doch auch etwas vom großen Primären, vom Geist des „Leviathan“ spürbar bleibt.“¹²¹

Eine Hoffnung, die leider nicht immer erfüllt wird. Nichtsdestoweniger ist dieses Werk brauchbar für mein Unternehmen, da man davon ausgehen kann, dass Willms, um eine Rezeptionsgeschichte einteilen zu können, die sich über ein Jahrzehnt von Publikationen erstreckt, nicht umhin kann, eine zumindest irgendwie gefestigte Version von Hobbes, oder d e s Hobbes'schen Denkens parat zu haben, die er vertritt und mit der er, wenn auch unbewusst, arbeitet. Andernfalls – und diesen Eindruck zerstreut das Buch sofort – käme es dem Segeln ohne jedes nötige Orientierungsmittel auf offenem Meere gleich.

119 Willms: *Der Weg des Leviathan*, S. 180

120 Willms: *Der Weg des Leviathan*, Vorbemerkung

121 Willms: *Der Weg des Leviathan*, S. 13, f.

Wo uns nun dieses wohl vorhandene Verständnis von Hobbes expliziter und dezidierter entgegen tritt, ist zweifellos im Werk „*Antwort des Leviathan*“ und aus diesem werde ich auch mehr für mein Unternehmen gewinnen können.

Interessant ist es trotzdem beide Argumentationsweisen im Auge zu behalten, um sich ein mögliches Gesamtbild zu konstruieren.

Sehen wir also zu, Willms zu vermessen und greifbar zu machen.

i. Systembetrachtung

Wie wir bereits weiter oben gehört haben, ist das Verständnis der politischen Wissenschaft ein Schlüsselmoment in der Philosophie oder vielmehr in der Rezeption von Willms, denn auf der Grundlage dieses Verständnisses werden uns auch dessen Konsequenzen einsichtiger, welche Willms in seinen Arbeiten zu Hobbes zieht. Jedoch wird dieser Teil der Arbeit nicht unter dem Punkt der „Systembetrachtung“ gleich zu Anfang behandelt, sondern als ein „*appositum*“ am Ende dieses Kapitels gesondert, da er sich aufgrund der Erkenntnisse nicht einwandfrei in den Fluss des hier Behandelten integrieren lässt. Auf der anderen Seite ist er auch nicht ganz zusammenhanglos aus dem Ganzen herausgerissen. Kurzum: Es ist eine Frage des persönlichen Ermessens, die hier zum Tragen kommt.

Was uns also in diesem Bereich zentral interessiert, ist wie Willms sich gegenüber dem System Hobbes' ausdrückt, wie er dieses sieht und sich zu seiner eigenen Position äußert. Es ist ein offenes Geheimnis, dass Willms von einer Kohärenz in Hobbes' System ausgeht, welche man sich anschicken muss herauszufinden, heraus zu filtern aus dem Gegebenen. Besonders im Werk der „*Weg des Leviathan*“ äußert er sich häufig gegen die oft auftauchenden Intentionen, Hobbes als Moralphilosophen oder gar als Naturwissenschaftler zu kurz zu verstehen. Hobbes hat zwar diese Themen auch behandelt, oder jenes, das heute Inhalt dieser Disziplinen ist, aber ihm war jeglicher wissenschaftliche Begriff einer Moralphilosophie fern. Sinn machten diese Überlegungen nur in Hinblick auf den Leviathan, auf die Gründungsleistung desselben und so fort (vgl. hierzu Fußnote¹¹⁸ Zitat oben). Seine Betrachtung dreht sich also zentral um die

Begriffe „Hobbes nicht zu kurz zu fassen“, „das Ganze nicht aus den Augen zu verlieren“, „moralische und rationale Obligation“, „politische Theologie“, „Leviathan“, „bürgerliche Autonomie“ und „fehlendes Telos in seiner Komplexität zu erfassen“.

„Thomas Hobbes ist ein politischer Philosoph.“¹²²

„Wenn ich mich hier dazu entschieße, die Werke „De corpore“, „de homine“ und „De cive“, also die drei Teile des Systems, von dem ja der dritte vor den anderen erschien, nicht in chronologischer Reihenfolge zu berücksichtigen, so entspricht das meiner systematischen Intention. Ausformuliert und durch die politische Theologie beschlossen erscheint das Denken Hobbes' erst in dem großen Wurf des „Leviathan“, der Hobbes' Enzyklopädie darstellt, seine Summe, das magnum opus. In allen Kontroversfragen wird hier der Leviathan als die endgültige Fassung des Hobbes'schen Denkens angesehen. Im Leviathan erscheinen erst in aller Deutlichkeit jene Elemente der politischen Theologie, die die systematische Interpretation des Hobbes' in dem von mir angegebenen Sinne ebenso notwendig wie möglich machen.“¹²³

Was es also mit dem Leviathan auf sich hat, ist nun skizzenhaft umrissen, jedoch ist noch zu klären, wie Willms das Problem der moralischen und der rationalen Obligation bei Hobbes gesehen hat. Damit zusammen hängt die Frage nach dem Verhältnis der politischen Theologie zum Leviathan und welchen Platz diese in Hobbes' Denken einnimmt. Folgt man nämlich den Ausführungen Willms, der von einer sehr bestimmten Konzeption und einem bestimmten Verständnis der Geschichtsabläufe auszugehen scheint, ist Hobbes Denken gegründet in dem christlichen Gedankenbau, der ihm historisch vorausging. Willms wird nicht müde zu behaupten, Hobbes sei Christ gewesen (vgl. Einleitung zu „*Antwort des Leviathan*“). Für Willms ist diese politische Theologie die Bezeichnung dafür, dass das zu erstellende Werk der Politik, in diesem ganz konkreten Fall der Leviathan, zur neuen bürgerlichen und moralischen Instanz wird, die „gut“ definiert und auf die man sich verlassen kann und soll. Diese übernimmt die Aufgaben, die vorher das Christentum inne hatte, denn sie definiert, was „gut“ bedeutet. Dies geht z.B. daraus hervor, wie er einen Rezeptionstext – um genau zu sein den von Campbell Blair: „*Prescription and Description in Political Thought*“ – für sein äußerst schönes Verständnis der politischen Theologie lobt. Es steht das Zitat:

„Leviathan like Yahweh of the Old Testament, is good in the sense that he is the condition of civil (and

122 Willms: *Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie*, Luchterhand: Neuwied und Berlin, erschienen in der Reihe „Politica“, hrsg. von Wilhelm Hennis und Hans Maier, Band 28, 1970; S. 21 [ab hier nur mehr *Die Antwort des Leviathan*]

123 Willms: *Die Antwort des Leviathan*, S. 34, f.

hence ethical) life.“¹²⁴

Auf der anderen Seite geht ihm Carl Schmitts Interpretation der politischen Theologie schon fast wieder zu weit in Richtung Mythologisierung von Hobbes (vgl.¹²⁵). Die theologische Tragweite ist also gegeben, aber sie ist sicher nicht vorrangig, sondern hat laut Willms auch wie alles andere einen bestimmten Stellenwert.

„Hobbes war Christ.“¹²⁶ heißt es da bei Willms, aber gleichzeitig ist dieses Christentum, wenn es sich manifestiert, nur manifest durch das irdische Herrschaftssubjekt.

„Wenn Hobbes' Denken also im ganzen keine politische Theologie ist, dann ist auch seine Politik keine theologische Politik: aber eine philosophische. Insofern nun die Philosophie als systematische eine theologische Dimension hat, deren Anteil wie Reichweite als bestimmbar angenommen werden muß, geht in die politische Intention gleichfalls etwas – inhaltlich zu Bestimmendes – von jener Aktualisierung des Christlichen als historischer Faktizität ein: Theologie bekommt einen Stellenwert innerhalb des Denkens und diesen gilt es nunmehr zu bestimmen! [...]“

Wenn man zwar nicht in Bezug auf Hobbes' Denken als ganzem von politischer Theologie sprechen kann, so doch zweifellos von der Theologie DES OBER BEI HOBBS.“¹²⁷ [Herv. Kap. v. M.T.]

„Diese „Hintergrundtheologie“ muß bei Hobbes angenommen werden, ohne daß sein wissenschaftlich-immanenter Ansatz theologisiert werden müßte. Denn die Überzeugung davon, daß letzten Endes jede menschliche Herrschaft in der Herrschaft Gottes aufgehoben ist, gibt dieser irdischen Herrschaft für Hobbes auch als solcher schon ihre vernünftige Dignität und macht sie zu dem Gegenstand, der, nunmehr auch auf Diesseitige reduziert, Gegenstand der rationalen Analysen sein kann: Hobbes ist politischer Philosoph.“¹²⁸

Ein politischer Philosoph, für den die rationale Seite der Überlegungen nicht zu kurz kommen darf. Wieso aber interessiert uns das Themengebiet der Theologie und der politischen Theologie hier so sehr, da doch z.B. Weiß bereits angemerkt hat, dass die metaphysische Reduktion, die Hobbes am Anfang seines Systems vornimmt – im *De Corpore* – am Resultat auch nichts mehr ändern würde, würde man sie am Schluss wieder zurücknehmen und als Metaphysik in Form von z.B. christlicher Theologie rehabilitieren? Da sie nicht notwendig am Anfang steht, warum soll sie post festum von irgendeiner Wichtigkeit sein?

Es interessiert uns als erstes hier so sehr, da es uns interessieren muss, denn Willms

124 Campbell Blair: „Prescription and Description in Political Thought“ in: The American Political Science Review 65 (1971) 376-388 ; hier S. 386

125 Willms: *Die Antwort des Leviathan*, S. 177

126 Willms: *Die Antwort des Leviathan*, S. 184

127 Willms: *Die Antwort des Leviathan*, S. 178, f.

128 Willms: *Die Antwort des Leviathan*, S. 184

sieht dies als oft missachteten, nichtsdestotrotz zentralen Systempunkt bei Hobbes, der beachtet sein will.

„Das große theoretische Konstrukt jedoch, das die Aufgabe lösen sollte, wie das autonome Individuum und die Gewalt des Leviathan zusammen gedacht werden könnten, neuzeitlich gesprochen, die Aufgabe, das allgemeine als die konkrete Substanz des einzelnen zu denken, ist bei Hobbes theologisch. [...]: er löste die Aufgabe, die autonomen Individuen in ihrem schrankenlosen Gegeneinander zu einem vernünftigen Gemeinwesen zu vereinigen, nicht für ein Volk von Teufeln, sondern für ein Volk von Christen.“¹²⁹

Außerdem interessiert es uns hier so sehr, da diese theologische Dimension, die aufkommt und als Faktizität in seiner vollen Entfaltung beschränkt ein eingehendes Moment darstellt, auf eine viel tiefer gehende Dimension verweist, welche nun aufricht und die Autonomie des isolierten und nun isolierbaren Subjekts umreißt. Sie verweist auf dasjenige, das Willms wie auch die anderen Philosophen, die wir bisher dazu gehört haben, als ein Novum in Hobbes' Philosophie bezeichnet haben. Es ist dies ein Novum, das in diesem Falle zwar als bürgerliche Autonomie bestimmt ist, aber im konkreten Inhalt doch leer gelassen wurde.

Bei Willms wird der Versuch unternommen, diese Leerstelle mit der politischen Interpretation des Leviathans aufzufüllen. Der Lösungsvorschlag wird sein, dass das Minimaltelos, um die politische Tragweite und die politische Handlung erweitert wird, welche ganz präzise nur bis zu einem gewissen Punkt von der Wissenschaft, i.e. der bürgerlichen Wissenschaft, dem bürgerlichen Wissenschaftsbegriff getragen werden kann, und zwar genau bis zu dem Punkt, an dem die Politik, hält sie an dieser Autonomie und dieser Wissenschaftlichkeit fest, sich in der Positivität der immer abstrakter werdenden Primärerfahrungen verliert. (vgl. hierzu v.a. das „appositum“ am Ende des Kapitels)

Immerhin ist auch Willms' Systembetrachtung geprägt von den Prinzipien des Machen-Verstehens und der Bewegung, die Hobbes aufgestellt hat und welche als Grundlage dieser Wissenschaftlichkeit gelten.

„Immerhin festigt sich aber in seiner Philosophie jene Grundfigur des Machens und Erkennens, die in der Folge die spezifisch abendländische Dimensionierung des Problems von Praxis und Theorie zur Folge hatte. Erkennen ist Konstruieren, Setzen, Machen, wir wissen, weil wir (selbst) machen: so wird Wissenschaft möglich; die Seite der Positivität des neuzeitlichen Denkens. Was aber erkannt werden soll, muß als Gemachtes begreifbar sein: die Seite der Autonomie.“¹³⁰

129 Willms: *Die Antwort des Leviathan*, S. 39, f.

130 Willms *Die Antwort des Leviathan*, S. 86. Vgl. weiter hierzu, in demselben S. 88, 89

„Dabei darf in keinem Augenblick der Überlegung die ungeheure geistesgeschichtliche Bedeutung dieser analytischen Isolierung des Menschen vergessen werden, besser, diese Möglichkeit seiner theoretischen Isolierbarkeit. Denn hier wird das Denken erst des Individuums ansichtig, die Tatsache, daß der Mensch nicht von vornherein und wesentlich durch Sozialität definiert wird, bedeutet, daß er als Individuum in grundsätzlich freiheitlicher Bestimmung gedacht ist, zwar losgelöst aus den sozialen Bezügen, also abstrakt, aber eben dadurch frei.“¹³¹

Wir sehen also, dass der Mensch, – ich würde sagen – das Menschenbild, analysierbar geworden ist, als eine metaphysisch leckende Stelle, die gestopft werden müsste. Im Falle von Willms geschieht dies durch die Politik, da er sich darin auch, wie vorhin angedeutet, von Hobbes bestätigt fühlt.

Um das Staatsgebilde des Leviathan aber herzustellen, muss man auf der Naturphilosophie aufbauend, mit Material umgehen und ihn aus „etwas“ herstellen. Dieses „etwas“ ist der Mensch und auch dasjenige, das ihn macht, ist der Mensch. Wenden wir uns also demjenigen Teil zu, der Material, Erbauer und Interpret dieser Autonomie ist, dem Menschen.

ii. Die Neuheit des poetischen Subjektivismus und der Leviathan als „The Great Definer“

Das wirklich Neue hier ist, wie der Mensch durch die Philosophie und die wissenschaftliche Gründung der Erkenntnis bei Hobbes interpretierbar und isolierbar geworden ist. Ein Faktum, das man gar nicht hoch genug einschätzen kann und dessen Auswirkungen ohne Übertreibung bis heute spürbar und nachvollziehbar sind. Kurz umschreiben könnte man dieses Resultat wie Willms in dem „poetischen Subjektivismus“, also dem Subjektivismus, der des Herstellens mächtig ist und aufgrund dessen seine Welt, seine Umwelt erfährt, schafft und versteht.

Es handelt sich bei diesem „poetischen Subjektivismus“ um nichts anderes als das menschliche Subjekt, das im Rahmen der zwei Begriffe „Autonomie und Rationalität“ absteckbar ist. Aber obwohl es mit diesen zwei Begriffen grob absteckbar ist, bleibt es doch seinem Inhalt nach offen, unverständlich.

An dieser Stelle finde ich es wichtig, auf eine bis jetzt möglicherweise übersehene Parallelität

¹³¹ Willms: *Die Antwort des Leviathan*, S. 91

hinzuweisen, die sich zwischen den einzelnen Autoren dieses zweiten Abschnitts manifestiert. Es fällt nämlich auf, dass die drei Autoren zwar unterschiedliche Terminologien verwenden und unterschiedliche Gewichtungen in ihrer Argumentation, aber sie dennoch alle dasselbe Problem behandeln. Dieses Problem ist nichts anderes als unsere Kernthese, welche sich auf die Machbarkeit der Anthropologica, auf die Machbarkeit des Menschenbildes bezieht. Es hat also bloß nach außen hin den Anschein, als würden alle drei von etwas anderem sprechen, in Wirklichkeit aber, behandeln sie alle dasselbe, verwenden zwar andere Namen dafür und finden teilweise andere Lösungsansätze. Das Konvergieren des gesamten Hobbes'schen Systems im Leviathan, wie es uns bei Willms entgegen tritt, ist auch nichts anderes als ein Unterschied in der Auffassung des von Hobbes bereits Gegebenen, sowie dies auch die Macht bei Weiß und der Macht-durchsetzte Handlungsvollzug bei Schelsky sind. Denn was Weiß mit der Macht und Schelsky mit dem Handlungsvollzug auffüllen wollen, ist dieselbe leckende Stelle. Alle drei verwenden dasselbe Material, nämlich das Menschenbild.

Auch dieses Menschenbild braucht seine moralischen Meilensteine, die ihm in letzter Instanz sagen können, was „gut“ ist und was „schlecht“ ist und Willms wäre nicht Willms, wenn diese Instanz nicht der Leviathan ist. Die Moral wird getragen von der Politik, denn sie entsteht aus diesem Boden und somit ist laut Willms die christliche Instanz durch die des wissenschaftlich erstellten Leviathan ersetzt und der Mensch erhält nun von diesem seine moralischen Definitionen von „gut“. Der Leviathan ist also dieser benötigte und selbst geschaffene „Great Definer“ von dem aus alles seine Berechtigung und seine Rechtfertigung erhält, ist er erst mal errichtet.

„In the *Leviathan* Hobbes argues, that the mark of sovereignty is the power to give “names” and to enforce “definitions”; the State is the Great Definer. But for all his perspectiveness and brilliance, not even Hobbes could have foreseen how convincing his definition of the rebel as a ,wild man, threatening to return civilization and the order of civil society.“¹³²

“Das „Gesetz“ definiert das „Recht“ -

Hier ist exakt der Kern dessen ausgedrückt, was ich die „politische Definition“ nenne. Vor allem ist die „unbeschränkte“ Macht des Leviathan eben nicht durch „Unbeschränktheit“ bestimmt- was durchaus sinnlos wäre – sondern

„à condition de viser au bien commune et, ce faisant, de ne point contrevenir à la loi fondamentale de nature.“ (140)¹³³

132 Willms: *Der Weg des Leviathan*, S. 146 [Anmerkung. Ashcraft, Richard wird hier aus seinem Werk “Hobbes's Natural Man. A Study in Ideology Formation. In: *The Journal of Politics* 33 (1971) zitiert, Seiten 1076-1117; hier S. 1117. da dieses Werk im Original nicht zugänglich war, zitiere ich aus dem Willms]

133 Willms: *Der Weg des Leviathan*, S. 166 [Anmerkung: Simone Goyard-Fabre, die hier zitiert wird aus *Le droit et la*

Wir sehen also: Der Leviathan beschränkt alles was rechtens ist auf denjenigen Bereich, der von den Gesetzen frei gelassen wird. Somit findet sich wieder eine der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse von Hobbes auch noch im Staate des Leviathan erhalten, nämlich, dass Freiheit nichts anderes bedeutet als „von äußerlichen Hindernissen befreit“; maßgeblich aber vom Leviathan bestimmt und frei gelassen.

iii. Was bleibt problematisch?

Weiterhin problematisch bleibt, dass diese unfixierte und ontologisch auf mehrere Quellen verweisbare Menschennatur, also das Bild des Menschen, für den dieses Systemgebilde gelten soll, immer noch unklar und immer noch nebulös ist. Auch Willms schafft es nicht den Menschen klar als politisches Wesen zu definieren, denn ihm kann höchstens die Lösung politisch erscheinen, doch die Problemstellung kommt aus einer anderen Ecke.

Das Menschenbild sieht immer ähnlich aus. Es ist zwar „matter“ wie alles andere auch und es ist sogar „matter in motion“ wie alles andere auch und der Mensch in seinen Leidenschaften lässt sich auch aufgrund der Bewegungslehre erklären, wie wir im ersten Teil dieser Arbeit gesehen haben, aber was weiterhin problematisch bleibt und auch für Willms problematisch bleiben muss, ist die Tatsache, dass der Mensch mit der Fähigkeit zur Vernunft und mit einer Ahnung von der Zukünftigkeit ausgestattet ist, die ihm erlaubt, über die gegenwärtigen Bedürfnisse hinaus zu gehen und die zukünftigen genauso in seine Handlungen einzuplanen wie die präsenten. Dies wiederum ist dann der Moment, wo eine auch einfach gedachte Vernunft, nämlich als bloße Summation von vielerlei Erfahrungen, die in systematisierter Weise zugänglich gemacht werden durch die Sprache und der damit zusammenhängenden Möglichkeit der Mitteilung, zweideutig, zweiseitig wird. Kurzum: Eine Krise tritt auf. Wie will man dieser begegnen? Wie will Willms dieser begegnen? Die Antwort dazu will ich im nächsten Abschnitt festhalten. Hier ist es uns einmal darum zu tun, wie Willms dieses Phänomen wahrnimmt und wie er es für sich greifbar zu machen versucht und greifbar macht.

loi dans la philosophie de Thomas Hobbes, Paris, C. Klincksieck, 1975, da mir das Original nicht zugänglich war]

Erst auf der Grundlage dieser Erarbeitung kann er und können wir mit ihm zusehen, wie sich das gestellte Problem möglicherweise lösen lässt.

Wir sprechen also von der Dualität und Unfixiertheit der menschlichen Natur, von der Dualität der Vernunft im Bild des Menschen, das Hobbes uns zeichnet.

„Der poetische Subjektivismus Hobbes' polarisiert die Immanenz in Material und Subjekt: die beiden bedingen einander: der Materialismus ist die andere Seite der Autonomie. Ungleich aber Descartes polarisiert Hobbes analytisch, nicht ontologisch. Descartes war eben doch der bessere Scholastiker, in „res cogitans“ und „res extensa“ findet sich zwar bei ihm das gleiche Handwerkermodell wieder, aber Hobbes war der radikalere Denker: er erkannte, daß alles Material sei, auch der Mensch ist Material, begabt mit Reflexionsstruktur, d.h. fähig, das Zukünftige vorwegzunehmen wie das Vergangene sprachlich gegenwärtig zu halten, aber er bleibt Material, alles, was ist, ist „matter“[...]“¹³⁴

„Der Mensch ist das vernünftige Geschöpf, deshalb geht in die Freiheitsdefinition Vernunft ein. Die Vernunft führt in der Konsequenz dieser ursprünglichen Freiheit aber schon zum „natürlichen Gesetz“, d.h. zu der Regel, die aus der Gefährlichkeit des Naturzustandes hinausweist.“¹³⁵

Es ist also schwierig hier der Krise zu entgehen, da die Vernunft sie doch hervorzurufen scheint. Auf der negativen Seite, i.e. da wo die Ausgeliefertheit an den Naturzustand zu erwarten ist, wird der Ausweg wohl nicht liegen, oder nicht zur Gänze, wenn es hier möglich sein sollte zu trennen, jedoch auf der Seite der Autonomie könnte sich ein kleines Fünkchen Hoffnung verirren, durch welches man dem „Bösen“ entgeht.

„Diese Umfunktionierung des traditionellen Naturrechts ist zweifellos einer der wesentlichsten Punkte von Hobbes' Denken. Naturrecht ist die rein formal und abstrakt bestimmte, physikalisch-materialistisch begründete Autonomie des an sich genommenen Subjekts. Damit ist als Ausgangspunkt Hobbes' der Individualismus gegeben, wir sagen hier, der subjektiv-poetische Ausgangspunkt. Das bedeutet, daß in dieser physikalischen Bestimmung des Wesens des Menschen in reiner Immanenz die Position gedacht ist, von der her auf die Dauer die Frage nach der Legitimität aller gesellschaftlichen Veranstaltungen zu stellen ist.“¹³⁶

Weiterhin problematisch – neben der Vernünftigkeit und Zukünftigkeit des Menschen – bleibt auch dasjenige, das mit dem Telos umschrieben wurde.

„Die Existenz im sogenannten Naturzustand ist erstens Existenz von Einzelnen, die durch kein sie übersteigendes Telos aufeinander zugeordnet sind. Die Einzelnen sind sich selbst Ziel, sie verhalten sich für sich. Aber eben dies können sie, zweitens, aufgrund des kontingenten Zusammen nur in der

134 Willms: *Die Antwort des Leviathan*, S. 83

135 Willms: *Die Antwort des Leviathan*, S. 157

136 Willms: *Die Antwort des Leviathan*, S. 97

Weise, daß das sich-für-sich-Verhalten ein, wie Hobbes immer wieder einschärft, *komparatives* Verhalten ist, und zwar komparatives Verhalten in der Form des *kompetitiven* Verhaltens.[...]

Buck analysiert dann die Bedeutung des kompetitiven Charakters des Naturzustandes für die Umwandlung aller möglichen Gegenstände in „power“, die in der Logik des Naturzustandes liegt (66 ff.) und wie, eine besonders glückliche Formulierung, „die Enthüllung des Minimaltelos der Selbsterhaltung...nur mit grenzenlosem Aufwand bestritten werden“. ¹³⁷

Wir sehen also auch hier, dass die Finalität des Menschenbildes durch diese szientistisch fundierte Neuerung durch Hobbes nicht nur ins Schwanken gekommen, sondern gar haltlos geworden ist. Aus der geschichtlichen Entwicklung heraus, wie Willms behauptet, hat der Mensch sein Fundament verloren, das er zuvor noch in der Christenheit inne zu haben vermeinte und wird in die Unbegründbarkeit gestoßen, vor der ihn nur noch, ebenfalls wie Willms behauptet, eine dezisionistische politische Lösung retten kann. Eine politische Lösung also, obgleich das Problem ganz und gar kein politisches ist.

iv. Versuchte Problemlösung

„Wenn Hobbes sagt, daß der einzelne das Recht habe, zum Zwecke seiner Selbsterhaltung alle ihm gut dünkenden Mittel einzusetzen, so gehört zu diesen eben auch die Vernunft, und zwar in ausgezeichneter Weise insofern, als nur mit ihrer Hilfe das Dilemma der Freiheit vieler einzelner zu lösen ist. Die Konsequenz der vernünftigen Regel ist aber – und der Argumentationszusammenhang ist ausführlich dargestellt worden – der Leviathan als übermächtige Friedensgarantie, als objektivierter Vernunft.“ ¹³⁸

Der Lösungsversuch gestaltet sich wie angekündigt politisch, und zwar politisch im Sinne von Willms, nämlich, dass es einer autonomen Selbstbeschränkung bedarf, die politisch theologisch begründet, die Entscheidungsinstanz für das Wohl vieler einer höheren Instanz übergibt, welche die Funktion der individuellen Vernunft übernimmt, so dass diese mit jener vereinbar ist, i.e. dass der Einzelne auch trotz seiner selbst gewählten Einschränkungen größere Vorteile daraus zieht als durch sein Misstrauisch-Sein und durch sein Präventiv-Schläge-Planen. Es hat schon fast etwas Tautologisches zu sagen, dass dieses Vorteils-Kalkül nicht zu kurz kommen darf, denn ein so autonomes Individuum, wie es uns hier vorgestellt wird, würde wohl nie sich

137 Willms: *Der Weg des Leviathan*, S. 144

138 Willms: *Die Antwort des Leviathan*, S. 157

selbst eine Einschränkung auferlegen, wenn sie ihm nicht zu seinem Vorteile gereichen würde.

Diese Vereinigung von objektivierter Vernunft und individueller Vernunft in Form von poetischer Autonomie hat einen Allgemeinheitsanspruch sondergleichen, denn sie stellt wie bereits weiter oben angemerkt und zitiert, den Menschen in eine isolierbare Position, die bis Hobbes undenkbar scheint. Sie ist von bürgerlichem Schrot – auch das wurde angemerkt und wird uns im letzten Kapitel noch beschäftigen – und übersteigt in letzter Konsequenz auch diese sich selbst gegebene Schranke. Diese Selbstüberschreitung liegt bereits in den Prinzipien begründet.

„Keine Emanzipationstheorie der Gegenwart kann sinnvollerweise ihren Ursprung aus der Theorie der bürgerlichen Autonomie leugnen, das Prinzip der Autonomie ist als solches unüberholbar revolutionär, d.h. immer wieder in seiner Abstraktheit realisierbar, d.h. immer wieder zu Fortschritt in Negation der Vergangenheit zu entfalten.“¹³⁹

Hier sind wir nun an einem Punkt angelangt, wo wir sagen könnten, dass Willms entweder sehr klar sieht, oder einfach Blödsinn redet. Wieso dies? In der oben zitierten Stelle geht es zweifellos wieder um das Menschenbild, das man sich schafft, um dem aus der Vernünftigkeit und der Zukünftigkeit des menschlichen Wesens entstehenden Problems zu entgehen. Zu entgehen versucht ihm Willms aber durch eine Substanzialisierung und eine Greifbar-Machung, jedoch eine Greifbar-Machung wessen? Genau hier liegt das Problem. Versucht wird die Substanzialisierung des Prozesses. Das Problem wird vom Ziel in den Weg verlagert und somit wird der Weg zum Ziel. Der Wandel ist das Konstante, denn das „immer wieder“ und das „unüberholbar“ in dem Zitat sprechen eindeutig dafür. Jedoch sind dies keine Wesensaussagen im Sinne Hobbes', der nur Körper als Wesen anerkennt und keine körperlosen Dinge. Vielleicht sind es nicht einmal Wesensaussagen für Willms, aber das hält ihn nicht davon ab, diese zu solchen zu machen. Diese Aussagen gehören nicht selbst zum Menschen, so wie er ist, sondern zum Menschen so wie er sein sollte, gehören zum Menschen, wie dieser in einem theoretisch auf der Grundlage der bürgerlichen Wissenschaftlichkeit entworfenen Bild aussieht. Die Möglichkeit, wie dieses Bild sein soll, verbietet in weiterer Folge nicht zu verlangen, so zu sein. So wird in letzter Konsequenz, der Mensch wirklich noch zum Material des Menschen. Der Erbauer und Stoff des Leviathan, der Mensch, schafft sich, um sich selbst verstehen zu können, einen Bereich in dem dies eindeutig möglich ist, indem er sich/ihn von all

139 Willms: *Die Antwort des Leviathan*, S. 227

dem Unverständlichen befreit, also die bloße wissenschaftliche Theorie bestehen lässt, und ihn dadurch erklärbar macht. Es hat – um jetzt nicht gar zu frivol drauf los zu malen – schon noch viel damit zu tun, dass er sich selbst schafft, durch eine „objektivierte Vernunft“, aber beim Pinselstrich und bei der Ductus-Führung des Bildes sollte man in der Kritik und Bedenklichkeit auch nicht zu zimperlich sein.

Die Verantwortung und Problemlösung dieses Problems liegt ebenfalls in der Autonomie.

Das Subjekt hat sich selbst:

„Bevor noch ein Zustand sich stabilisiert hat, in dem, im Gegensatz zum „Naturzustand“, Eigentum wirklich werden kann, gibt es – unabhängig von äußeren Sachen – schon das Subjekt Eigentümer, es ist Eigentümer seiner selbst, seiner potentiell unendlichen Bedürfnisse und seines ebenso potentiell unendlichen Ausgreifens auf alles andere, Sachen oder Menschen, und dies ist sein „Recht“.“¹⁴⁰

„Die Reduktion von „substance“ auf „matter“, der konsequente Verzicht darauf, Natur auch des Menschen noch von einem „Telos“ her als aufschließbar anzunehmen[...]“¹⁴¹

v.Fazit

Die Ansätze zur Lösung sind alle ähnlich, doch mit Willms, eröffnet sich uns eine Dimension, in der sich die Politik als nachhaltigste, sich ständig selbst perpetuierende Möglichkeit der akuten Problembehandlung herausstellen kann, was bei Weiß und Schelsky noch nicht der Fall war, jedenfalls nicht in dieser dezidierten Art und Weise wie dies bei Willms geschieht.

Wir haben also etwas dazu gelernt und das gesamte Konstrukt um einige Windungen besser kennen gelernt, so dass es uns in seiner Zirkularität immer mehr entgegen tritt, während wir es immer schwerer zu fassen bekommen.

„Diese Revolutionierung des Denkens bis in die Fundamente einer „prima philosophia“ hinein kann nicht als „Abfall“ vom „klassischen“ Inhalt angesehen werden, sondern muß als Denkvollzug historisch unausweichlicher Notwendigkeiten begriffen werden, denen im modernen Individualbewußtsein und in

140 Willms: *Die Antwort des Leviathan*, S. 119

141 Willms: *Der Weg des Leviathan*, S. 32

der herstellenden Auffassung von Politik nicht mehr mit alter Ontologie begegnet werden könnte.“¹⁴²

Vielleicht stehen wir hier überhaupt einer Bewegung gegenüber, die von Hobbes erkannt und von Willms hier auch vertreten wird, die eine klare und sinnvolle Ontologie von vorne herein ausschließen ad infinitum. Doch die Aufgabe dieser Arbeit liegt darin, nicht herauszustellen, ob dem so ist, sondern vielmehr darin, ob die verschiedenen Rezeptionen von Hobbes, die eben dieses angesprochene Problem erkannt und behandelt haben, Recht behalten werden in ihren Problemlösungsansätzen, die alle darauf hinauslaufen, dass sie diesen Telos-Schwund konstatieren und von diesem motiviert durch ein Menschenbild kompensatorisch Ersatz zu liefern suchen.

a. **appositum**: Politische Philosophie und Politische Wissenschaft

Willms legt also in den letzten neun Seiten seines Werkes „*Die Antwort des Leviathan*“ seine Ansicht zur politischen Philosophie dar, im Besonderen, was sie kann und vielleicht was sie soll, zumindest wie sie bei Hobbes war und was sie bei Hobbes sollte.

Was Willms in diesen neun Seiten anreißt, ist also eine mögliche Grundlegung einer Politik, die möglich sein wird aufgrund ihrer Herkunft aus der Vergangenheit, aufgrund der Fortsetzung von Hobbes' Aufbruch aus der nicht bürgerlichen Philosophie in die Welt der Philosophie der bürgerlichen Wirklichkeit. Diesen Aufbruch gestaltet er anhand der Wissenschaft, als dem Mittel der bürgerlichen Welt sich die „Primärerfahrungen“ – wie es Willms nennt – zugänglich zu machen.

„Zwischen die Situation und das Individuum hat sich, und dies fast bis in den Kern des Bereichs einseitiger Primärerfahrung hin, die Wissenschaft geschoben: Wir leben bekanntlich in einer wissenschaftlichen Zivilisation. Deren Selbstbewußtsein ist immer bereit, Denken, das sich nicht von diesem, also dem wissenschaftlichen Bewußtsein her, bestimmt, zu diskreditieren und dies geschieht auch fortwährend. Der bürgerliche Wissenschaftsbegriff ist eine Errungenschaft und insofern er dies wirklich ist, in bestimmten Momenten freilich unaufhebbar. Aber kritische Grenze muß seine Reichweite, also seine Brauchbarkeit in der Aufgabe, sich der globalen Situation zu vergewissern, dann erreichen, wenn eben diese Reichweite, eben die Welt, auf die er sich bezieht und von der her er sich

¹⁴² Willms: *Der Weg des Leviathan*, S. 29

verstehen, partikular geworden ist.“¹⁴³

Jedoch kann diese Wissenschaftlichkeit nicht das All-Heilmittel der modernen politischen Situation sein, die Willms z.B. mit dem Vietnam-Krieg und dem Hunger andeutet, da sie am Ursprung dieser Situation zu verorten ist. Die Lösung ist also, auch wenn jetzt wissenschaftlich in dem bürgerlichen Sinne fundiert oder angefangen, nicht anhand der bürgerlichen Wissenschaftlichkeit, sondern in der Politik zu suchen/finden, da eine politische Wissenschaft allenfalls als Propädeutikum zu verstehen ist. Wäre das bürgerliche Wissenschaftliche wichtiger als die politische Lösung, gäbe die Frage nach der Lösung des Problems des Hungers in diesem Bereich keinen Sinn, da die Fragestellung an sich in dieser Wissenschaftlichkeit sinnlos ist.

Was Willms also zeigen will, ist, dass dieser Begriff der Wissenschaftlichkeit sich wandeln muss, will er uns Mittel an die Hand liefern, mit der „neuen“ politischen Situation umzugehen, i.e. mit der Autonomie des Subjekts, auf dessen Schultern die Bewältigung einer global gewordenen politischen Situation abgerollt wurde. Diese Wissenschaftlichkeit jedoch ganz zu verneinen, würde den Menschen einer Situation der „Herkunftslosigkeit“ (vgl. S.226) ausliefern und ein unreflektiertes Daran-Festhalten in einer immer unverständlicher werdenden Abstraktheit enden.

„[...] nur als Bestätigung der These von der Partikularität des Wissenschaftsbegriffs. Wenn dieser nicht die kritische Reflexion der Grenzen seiner Reichweite, diese also sprengend, in aller Dignität zurückgewonnen werden, so kann eine solche politische Wissenschaft zur Vergewisserung der globalen Situation nicht einmal als Beschreibung im anspruchlosesten Sinne betragen.[...] Anzuschließen hätte die kritische Politiktheorie freilich nicht im Sinne der Errichtung eines Überbaus über ein positives Fundament solider Kenntnisse, sondern in der kritischen Reflexion dieser Positivität als solcher, sie als Moment aufnehmend, das es in dem hier angedeuteten Sinne in seiner radikalen, bis in den Wissenschaftsbegriff reichenden, Partikularität zu erkennen und zu vermitteln gilt. Für Hobbes war die wissenschaftliche Methode, als RATIONALE DEDUKTION AUS DEFINIERTEN AUSGANGSEVIDENZEN, ebenso eine zukünftige Errungenschaft, wie SEIN PRINZIP DER INDIVIDUELLEN AUTONOMIE: als Zukunftsprinzipien seiner Zeit sind sie für uns Momente der Herkunftswelt. Sie aufzugeben, würde die Gegenwart der Barbarei des Herkunftslosen ausliefern, sie als solche festhalten, würde sie der Abstraktheit barer Positivität ausliefern. Das würde genau zu jener unreflektierten Positivität imperialistischen Kapitalismus führen, der sich gegenwärtig ja so abstrakt geltend macht: In Vietnam und nicht nur dort.“[Herv. Kap. v. M.T.]¹⁴⁴

Dies gilt pars pro toto auch für die politische Wissenschaft, so lange sie eben auf der

143 Willms. *Die Antwort des Leviathan*, S. 221

144 Willms: *Die Antwort des Leviathan*, S. 224-226

Wissenschaftlichkeit beruht, welche durch Hobbes eingeführt wurde. Auf dieser Grundlage beharrend, kann sie nur in gefährvoller und unverständlicher und gerade deswegen gefährvoller Abstraktheit enden. Deswegen muss der Friede auch „begriffen werden“ (S. 220) und ist nicht mehr hegemonial verwirklichtbar, als bloße Setzung.

Als Vehikel dieser Einverleibung der Momente im Hegel'schen Sinne dient immer diese neu gewonnene Autonomie des bürgerlichen Subjekts.

Es konvergiert – wie schon zuvor oft gesehen, die Problematik des Naturzustandes vs. den des Leviathan – alles in einem, nämlich der Autonomie des menschlichen Seins. Hier liegt das Problem, die Lösung und die Methode. Die größte Unterscheidung zwischen den in diesem Teil der Arbeit genannten Autoren liegt also hauptsächlich in der Terminologie, da sie inhaltlich alle auf dieselben, zumindest ähnliche Schlüsse und Ansätze kommen.

IV) Konklusion und Schluss

Wir haben also gesehen, in welchen Grundfesten die Philosophie Hobbes' gründet und welche Schlüsse er daraus zu ziehen wünscht. Wir haben auch gesehen, wie diese aus der geometrischen Lehre kommenden Grundfeste im Bild des Menschen ihre Wirksamkeit und ihre Wirklichkeit verlieren, da sie es nicht schaffen, mit der Faktizität der Einzel-Natur des Menschen klar zu kommen. Diesen Bruch habe ich anhand des Textes von Ulrich Weiß nachgezeichnet. Gleichzeitig ist aber auf der anderen Seite auch zu sagen, dass Hobbes den Menschen durch eben diese Grundfeste gerechtfertigt als Fiktion zu erstellen versucht hat. Diese Fiktion nun aber, legt eine Offenheit an den Tag, die in der Rezeption zu verschließen versucht wurde, obgleich eine solche Vorgehensweise von Hobbes selbst nicht gut geheißt werden kann. Sie steht seiner Intention diametral entgegen, denn sein Ziel war es, diese Offenheit bestehen zu lassen.

Das Menschenbild bei Hobbes entspringt also einer Fiktion, welche uneingeschränkt von den geometrischen Grundfesten in der Politik und Moralphilosophie verstehbar ist, aber dennoch nicht widerspruchsfrei mit der Faktizität der hybriden Menschennatur zurecht kommt.

Die Schwierigkeit mit dieser Philosophie Politik zu betreiben, bleibt also weiterhin bestehen – auch wenn dasselbe zu leisten eine der Hauptintentionen dieser Philosophie ist. Sie ist zwar brauchbar, aber brauchbar nur bis zu einem gewissen Punkt und dieser Punkt ist dann überschritten, wenn die Methoden der Herangehensweise an den Menschen sich in einer demselben unverständlichen Abstraktheit kundtun. Diese Abstraktheit nämlich lässt den Menschen als Fiktion greifbar und zugleich unfassbar erscheinen, so dass ein Erfüllen dieser Fiktion „zum Wohle aller“ oder zumindest zum Wohle seiner selbst und um des Friedens willen schier unmöglich wird. Die potentielle Gefahr des Rückfalls in den ebenfalls fiktiven und kreierte Naturzustand wird somit nicht nur zu einer Möglichkeit unter vielen, die zuweilen eintreten kann oder auch nicht, sondern zur permanenten Grundverfasstheit einer jeden menschlichen Situation. Der Mensch als bloßer Teil eines Gemeinwesens, der es schafft sich in einem Gesellschafts- und Herrschaftsverhältnis durch eine Zwangsgewalt zu etablieren,

ist nicht mehr vor seiner eigenen Fiktion sicher, die ihm den theoretischen Rechtfertigungsboden unter den Füßen wegzieht. Er bewegt sich bei genauerem Hinsehen auf der Grundlage eines zwar durch Zustimmung funktionierenden Gebildes, doch dieses Gebilde ist selbst Souverän über seine Untertanen. Zugleich entsteht dieser Souverän erst durch diese Untertanen, in gewisser Hinsicht sind diese Untertanen dieser Souverän.

Es ist diese vermeintlich scharfe Trennung zwischen einem über Zwangsgewalt verfügenden Souverän und einer Gruppe von Untertanen oder der Untertanen im Allgemeinen, welche allmählich aufbröckelt und nebulös wird, wenn man sie genauer betrachtet. Diese kann nicht mehr Garant sein für Frieden und Sicherheit. Die Trennung ist unscharf und die Folgen sind weitreichend, denn der Mensch in der Fiktion ist immer mehr Bestandteil von vielen regulativ verwalteten Organigrammen, deren Einsicht selbst denen verschlossen bleibt, welche diese erstellen oder diesen auf den Grund gehen möchten. Ja mehr noch, vor allem diesen bleiben sie in letzter Einsicht unverständlich und abstrakt.

Der neuzeitliche Begriff der Wissenschaftlichkeit, welchem wir bei Hobbes begegnen und dem wir diese befreiende Subjektivität verdanken, ist genau der, der den Menschen in dieses Dilemma bringt. Wieder ist also die Lösung des Problems gleichzeitig der Auslöser desselben, ähnlich der Vernunft bei Hobbes, welche Lösungs-Stifter und Problem-Verursacher zugleich ist. Bei genauem Hinsehen ist nämlich der Normalfall vom Ausnahmezustand nicht mehr zu unterscheiden und die Fiktion wird zur Realität im Menschenbild, zur fiktiven Realität.

V) Literaturverzeichnis

Siglen

OL	Thomas Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia, hrsg. Von W. Molesworth, 5 Bde., London 1839-1845 (Nachdruck Aalen 1961)
EW	The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, edited by W. Molesworth, 11 Bde., London 1839-1845 (reprinted: Aalen 1962)
De Homine	Vom Menschen – Vom Bürger, eingel. und hrsg. von G. Gawlick, Verlag Meiner: Hamburg 1994, 3. Aufl.; 338 Seiten
De Cive	Vom Menschen – Vom Bürger, eingel. und hrsg. von G. Gawlick, Verlag Meiner: Hamburg 1994, 3. Aufl.; 338 Seiten
De Corpore	Vom Körper, ausgew. u. übers. von Max Frischeisen-Köhler, Verlag Meiner: Hamburg 1967, 198 Seiten
EL	The elements of law, natural and politic by Thomas Hobbes. Ed. with a pref. and critical notes by Ferdinand Tönnies, Simpkin Marshall: London 1889 XVI; 226 Seiten
Lev	Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, hrsg. und eingel. von Hermann Klenner in der Übers. von Jutta Schlösser, Verlag Meiner: Hamburg, 1996, 600 Seiten

Zur Zitationsweise

Die Originalausgaben werden in der Zitation vorgezogen. Deutsche Übersetzungen kommen in den Fußnoten zum Tragen. Wenn also Hobbes im Original zitiert wird, d.h. i. B. aus den OL oder aus den EW, dann ist *De Homine*, einfach als H gekennzeichnet, *De Cive*, als C und *De Corpore* als Corp. Die deutsche Zitations-Stellen aus dem Hobbes'schen Text sind den oben genannten Werken entnommen.

Ex.:

EW I, S.101, ff.; Corp. II, (8) 3

Texte in englischer Sprache werden grundsätzlich nicht übersetzt. Hingegen werden Texte in lateinischer Sprache nach Möglichkeit des Autors auch von übersetzten Versionen angegeben. Einzige Ausnahme ist der Widmungsbrief des *De Homine*. Dieser Text ist eine Eigenübersetzung des Autors.

Sekundärliteratur und weiterführende Literatur

- Agamben, Giorgio: *Homo sacer*, Einaudi:Torino, 1995 e 2005; 225 Seiten (italienische Version)
- Homo sacer, Die souveräne Macht und das nackte Leben*; dt. Erstausg., 1. Aufl., Suhrkamp Verlag: Frankfurt a. M. 2002, 211 Seiten
- Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri: Torino, 1996, Nachdruck 2008; 111 Seiten
- Stato di eccezione. Homo sacer, II*, I Bollati Boringhieri: Torino, 2003, 2. Ausgabe 2010; 120 Seiten
- Aubrey, John: *Aubrey's Brief Lives*, ed. from the original manuscripts and with a Life of John Aubrey by Oliver Lawson Dick, first published 1949, repr. 1957, S. 147-159
- Baruzzi, Arno: *Machbarkeit: Perspektiven unseres Lebens*, Alber: Breisgau, 1996, 269 Seiten
- Bloch, Ernst: *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M., 1961; 367 Seiten
- Buck, Günther: "Selbsterhaltung und Historizität", in: Reinhart Koselleck und Wolf-Dieter Stempel: *Geschichte-Ereignis und Erzählung*, Wilhelm Fink Verlag: München, 1973, S. 29-94
- Cicero M. Tullius: *De Legibus. Paradoxa Stoicorum*. Hrsg. u. übers. Von Rainer Nickel (lat.-dt.) , Artemis & Winkler: Zürich, 1994
- Euchner, Walter: "Hobbes und kein Ende?. Probleme der neueren Hobbes-Forschung", in: Archives européennes de sociologie, Tome XII, Nr.1, 1971; S. 89-110
- Fiebig, Hans: *Erkenntnis und technische Erzeugung: Hobbes' operationale Philosophie der Wissenschaft*, Hain: Meisenheim am Glan; 166 Seiten
- Freund, Julien: „Anthropologische Voraussetzungen zur Theorie des Politischen bei Thomas Hobbes“ in: Udo Brembach/Klaus-M. Kodalle (Hrsg.) : *Furcht*

und Freiheit. Leviathan – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes,
Westdeutscher Verlag, 1982; S. 107-128

- Goldsmith, M.M.: *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press: New York, 1966, 274 Seiten
- Greenlaf, W. H.: "Hobbes: The Problem of Interpretation", in: Reinhart Koselleck und Roman Schnur: *Hobbes-Forschungen*, Duncker & Humblot: Berlin, 1969, S. 9-31
- Kersting, Wolfgang: *Thomas Hobbes zur Einführung*, Junius Verlag: Hamburg, 4. aktualisierte Auflage 2009; 231 Seiten
- Macpherson, C.B.: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Clarendon Press: Oxford, 1965; 310 Seiten
- Mayer-Tasch,
Peter Cornelius: *Autonomie und Autorität: Rousseau in den Spuren von Hobbes?*, Luchterhand: Neuwied, 1968; 139 Seiten
- Mintz, Samuel I.: *The hunting of Leviathan. Seventeenth-century reactions to the materialism and moral philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press: 1962, ____ Seiten
- Prins J.: "Hobbes and the School of Padua: two incompatible approaches of science" in: Archiv für Geschichte der Philosophie Band 72, Jahrgang 1990, S. 26-46
- Reinhart Koselleck
und Roman Schnur: *Hobbes-Forschungen*, Duncker & Humblot: Berlin, 1969
- Riedel, M.: "Kausalität und Finalität in Hobbes' Naturphilosophie", in: Kantstudien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft Heft 1, Jahr 1969, H. Bouvier u. C/O. Verlag: Bonn; S. 417-435
- Röd, Wolfgang: *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: München, 1970; 246 Seiten

- Schelsky, Helmut: *Thomas Hobbes - eine politische Lehre*, Duncker und Humblot, 1981; 443 Seiten
- Schmitt, Carl: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Höhenheim-Verlag: Köln, 1982; 244 Seiten
- Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*; [Ernst Forsthoff zum 60. Geburtstag gewidmet] Berlin: Duncker & Humblot, 1963. - 96 S.
- Schultz, Theodor W.: *Investment in Human Capital: The Role of Education and of Research*, The Free Press: New York et al., 1971; 272 Seiten
- Strauss, Leo: *Hobbes' politische Wissenschaft*, Luchterhand: Neuwied und Berlin, erschienen in der Reihe "Politica", hrsg. Von Wilhelm Hennis und Hans Maier, Band 21, 1965; 189 Seiten
- Naturrecht und Geschichte*, Suhrkamp-Verlag: Stuttgart, 1977, im Besonderen S. 172-209
- Tönnies, Ferdinand: *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Faksimile – Neudruck der 3., vermehrten Auflage Stuttgart 1925 eingeleitet und hrsg. von Karl-Heinz Ilting, Friedrich Frommann Verlag: Stuttgart et al. 1971, 323 Seiten
- Weiß Ulrich: *Das philosophische System von Thomas Hobbes*, Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstadt, 1980; 285 Seiten
- Willms, Bernard: *Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie*, Luchterhand: Neuwied und Berlin, erschienen in der Reihe "Politica", hrsg. Von Wilhelm Hennis und Hans Maier, Band 28, 1970; 242 Seiten
- Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Westdeutscher Verlag: Köln und Opladen, erschienen in "Staat und Politik", Band 10, 1967; 167 Seiten
- Der Weg des Leviathan. Die Hobbes-Forschung von 1968-1978*, Beiheft zu "Der Staat" Beiheft Nr. 3, hrsg. v. Ernst-Wolfgang Böckenförde et al., Duncker & Humblot: Berlin, 1979; 238 Seiten

ANHANG

Curriculum vitae

Zur Person

Nachname	Tarini
Vorname	Manuel
Wohnhaft in	Innichen, Italien (BZ) Plz.: 39038
Geboren in	Bruneck, Italien (BZ) Plz.: 39031
Geboren am	1987-05-08

Schulausbildung

Grundschule 1993-1998	Grundschule Innichen Besucht in Innichen von 1993 bis 1998 Abschlussbewertung: sehr gut Datum: Innichen, den 19.06.1998
Mittelschule 1998-2001	Mittelschule Innichen Besucht in Innichen von 1998 bis 2001 Abschlussbewertung: sehr gut Datum: Innichen, den 28.06.2001
Oberschule 2001-2006	Humanistisches Gymnasium "Nikolaus Cusanus" Fachrichtung: Neusprachlich Besucht in Bruneck von 2001 bis 2006 Abschlussbewertung: 93/100 Punkte Datum: Bruneck, den 30.06.2006

Zusatzprüfungen

Doppelsprachigkeits- nachweis	Prüfungskommission zur Feststellung der Kenntnis der italienischen und der deutschen Sprache, bezogen auf das <u>Doktorat</u> Abschlussbewertung: Bestanden Urkunde: Bozen, den 23.08.2006
ECDL-Nachweis	European Computer Driving Licence Urkunde: 06.05.2005

Universitäre Ausbildung

Universtität Wien 2006-2010	2006/07 WS Immatrikulation und Inskription an der Universität Wien Matrikelnummer: 0647252 Diplomstudium Philosophie A 296
	2006-2007 Absolvierung des Graecum am Philologischen Institut der Universität Wien, bei Frau Prof. Schandl Abschlussbewertung: 1

		2008/09	Inskription an der Medizinischen Universität Wien, Humanmedizin N 203
		2009-05-25	Diplomstudium Philosophie 1. Diplomprüfungszeugnis Abschlussbewertung: mit Auszeichnung bestanden
		2009-06-29	Humanmedizin N 203 SIP 1 Abschlussbewertung: 3
		2009-10-14	Einreichen der vollständigen Freien Wahlfächer für das Diplomstudium Philosophie A 296 an der Universität Wien
		2010 SS	Beginn des Betreuerverhältnisses mit a.o. Univ.-Prof. Dr. Alfred Pfabigan für die Diplomarbeit zu Thomas Hobbes
Sonstige Fertigkeiten	Sprachlich		Deutsch Italienisch Englisch Französisch Latein Altgriechisch
	Musikalisch		Musiklehre Saxophon seit dem 9. Lj Klavier seit dem 20. Lj
	Sportlich		Fußball, Volleyball, Laufen, Schwimmen, Radfahren, Konditionstraining, Triathlon, Judo, Skifahren, Langlaufen, Klettern

„Thomas Hobbes' Erkenntnistheorie und Menschenbild
oder von der fiktiven Realität des Menschen“

Verfasser der Diplomarbeit: Manuel Tarini

Universität Wien, Fakultät für Philosophie, NIG Universitätsstraße 7, 1010 Wien

manuel7tarini@hotmail.com

Die hier vorliegende Arbeit handelt von der Erkenntnistheorie und dem Menschenbild des englischen Philosophen Thomas Hobbes. Der erkenntnistheoretische Teil versucht auf die Gedankenwelt von Hobbes einzustimmen und darzulegen, dass für Hobbes seine gesamte Gedankenwelt auf Körpern beruht, auf Körpern und auf Bewegung von Körpern, also „matter“ und „motion“. Der Mensch, der nun versteht was Körper sind und wie sich diese aufeinander beziehen und sich gegenseitig bewegen und voneinander bewegt werden, versteht auch den Aufbau der Welt, da dieselbe aus Körpern und Bewegung besteht. Dem Menschen ist nur einsichtig, was er selber herstellen kann und er kann umgekehrt, nur herstellen, was er selbst versteht. Das gesamte Feld der menschlichen Erkenntnisse teilt sich also in zwei Kategorien auf, nämlich in das Sicher-Wissbare und in das Nur-Mutmaßbare. Die Quellen dieses Teiles sind: Hobbes *Elemente der Philosophie* und der „*short tract*“ von 1630 und Ulrich Weiß „*Das philosophische System von Thomas Hobbes*“.

Der zweite Teil des Menschenbildes dehnt das bereits im ersten Teil Erfahrene auf das Menschenbild bei Hobbes aus und versucht zu zeigen, dass die von Hobbes intendierte Befreiung des Menschen von seiner politischen Entelechie, wie sie im Aristotelismus und der Scholastik gängig sind, oftmals übersehen oder dessen Errungenschaften wieder zunichte gemacht werden. Die zu kurzschlüssige reteleologisierende Supposition gegenüber dem Menschen verfehlt somit die Intention Hobbes den Menschen als rein potentiell Wesen darzustellen. Der Mensch versucht sich selbst dem Nur-Mutmaßbaren zu entziehen, indem er sich in der Theorie selbst definiert.

Der in der Rezeption dargestellte Bruch mit dem Aristotelismus und seine Auswirkungen wird mit folgenden Quellen belegt: Hobbes „*De homine*“ (*Elementen d. Ph.* Teil II), Ulrich Weiß (sh. Weiter oben), Helmut Schelsky „*Thomas Hobbes – Eine politische Lehre*“ und Bernard Willms „*Die Antwort des Leviathan*“ und „*Der Weg des Leviathan*“.

Das Ergebnis dieser Arbeit ist also, dass genau dasjenige, das diese neue politische Wissenschaft ausmacht, die mit Hobbes auftritt, oftmals seiner ganzen Fertilität beraubt wird, wenn es zu möglichkeitsberaubend interpretiert wird. Der Telos-befreite Mensch ist – als Entwurf einer fiktiven Realität, die langsam aber sicher durch sich immer steigende Abstraktheit überhand nimmt – die Errungenschaft und das Erbe aus Hobbes' Philosophie, welcher als Erster versuchte die Moralphilosophie anhand geometrischer Methode reglementierbar zu machen.

„Thomas Hobbes' epistemology and concept of man
or about the fictitious reality of man“

Author: Manuel Tarini

University of Vienna, Faculty of philosophy, NIG Universitätsstraße 7, 1010 Vienna
manuel7tarini@hotmail.com

The present treatise deals with Thomas Hobbes' epistemology and concept of man. The first part of the treatise speaks about the epistemology and tries to visualize Hobbes' way of thinking and his principles that the whole world with everything in it rests upon “matter” and “motion”. Man who understands, how bodies (“matter”) correlate and influence each other and move each other and are moved by each other, even understands the setting of the world since the world consists in “matter” and “motion”. Every human being can only conceive what it can make or erect by himself and vice versa, it can only make what he conceives. Therefore, the whole range of human cognition splits up in two categories, i.e. the “undoubtedly-knowable” and the “just-probable”. References are taken from: Hobbes *Elements of Philosophy* and the „*short tract*“ from 1630 and Ulrich Weiß „*Das philosophische System von Thomas Hobbes*“.

The second part treating Hobbes' concept of human being enlarges the range of the already heard in the first part on precise that new topic and tries to show that Hobbes' intended liberation of every human being's political entelechy, how it's used in aristotelism and scholastics (zoon logon echon), is often not seen or ignored. Hobbes' intention to portray the human being as a pure potential being is mislead by too short sighted and reteleologizing discourses. The human being tries to escape the “just-probable” by defining itself in theory.

Sources and references for this part: Hobbes „*De homine*“ (*Elements of Ph.* part II), Ulrich Weiß (see above), Helmut Schelsky „*Thomas Hobbes – Eine politische Lehre*“ und Bernard Willms „*Die Antwort des Leviathan*“ and „*Der Weg des Leviathan*“.

So, the result of this treatise is the evidence that the novum in Hobbes' new political science is often deprived of his fertility, if it is interpreted in a too short sighted way. The telos liberated human being as a draft of a fictive reality is the result and heritage of Hobbes' philosophy, who was as first trying to regulate the moral philosophy “de more geometrico”.