



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Zur Semantik des frühmodernen Staates“

„Eine Synopsis unter besonderer Berücksichtigung ideengeschichtlicher
Aspekte von Staatsräson und Kontraktualismus“

verfasst von / submitted by

David Manolo Sailer, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 824

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Politikwissenschaft

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Doz. Dr. Johann Wimmer

Inhaltsverzeichnis

Einleitung in die Fragestellung und Erkenntnisinteresse	4
 ZUR SOZIOSTRUKTURELLEN EVOLUTION DES FRÜHMODERNEN STAATSWESENS	8
 1. Italien am Übergang vom <i>Quattrocento</i> zum <i>Cinquecento</i>	8
1.1. Zur politischen Kultur der Renaissance I: Die inneritalienische <i>Staatenlandschaft</i> am Vorabend der <i>Hegemoniekriege</i>	8
1.2. Zur politischen Kultur der Renaissance II: Signorie, Monarchie und Republikanismus.....	10
 2. Aspekte der soziostrukturellen Evolution Englands	14
2.1. Die Herrschaft zweier <i>Willen</i> – <i>Parliament</i> und König	15
2.2. England am Vorabend des Bürgerkrieges	16
 3. Französische Hegemonie und Souveränität im 17. und 18. Jahrhundert	18
3.1. Aspekte einer souveränen Zentralisierungslogik	19
3.2. Zum Gewaltmonopol und <i>guter Policey</i>	20
 IM SPANNUNGSFELD VON STAATSRÄSON UND VERTRAGSDENKEN	23
 4. Staatsräson	23
4.1. Staatsräson – Wesen und Herkunft.....	24
4.2. <i>Ratio status</i> – <i>ragione di stato</i> – <i>raison d'état</i>	27
4.2.1. Politische Klugheit zwischen Gerechtigkeit, Moral und Religion	31
4.2.2. Politische Klugheit zwischen Freiheit und Notwendigkeit.....	33
4.2.3. <i>Arcana imperii</i> – Interessen im Staatsräsondiskurs.....	39

5. Vertragsdenken und klassischer Kontraktualismus	42
5.1. Kontraktualistisch-etatistischer Absolutismus bei Hobbes	43
5.2. Bürgerlich-liberaler Kontraktualismus bei Locke	54
5.3. Absolutistisch-demokratischer Kontraktualismus bei Rousseau	66

ZUR SEMANTIK DES FRÜHMODERNEN STAATES – STAATSRÄSON UND VERTRAGSDENKEN	77
---	-----------

6. Historische Semantik zu Staat – Staatsräson – Souveränität	77
6.1. Zur linguistischen Semantik von <i>status</i> , <i>stato</i> und <i>Staat</i>	82
6.2. Rechtssemantische Betrachtungen – Wandlungen der Naturrechtsterminologie	88
6.3. Staatsräson – Zur Selbstreferentialität des politischen Systems	106
6.4. Semantik der Souveränität zwischen Gewaltmonopol und Gewaltenteilung	115

Exkurs: Das »<i>Exeundum esse e statu naturali</i>«-Argument	126
---	------------

Conclusio	129
------------------------	------------

Literaturverzeichnis	135
-----------------------------------	------------

Abstract <i>Deutsch</i>	142
--------------------------------------	------------

Abstract <i>English</i>	143
--------------------------------------	------------

Curriculum Vitae	144
-------------------------------	------------

Einleitung in die Fragestellung und Erkenntnisinteresse

Jedwede Untersuchung einer *Semantik des frühmodernen Staates* muss sich der eigenen theoretischen Verortung und Selektivität in der Auswahl ihres Ideengutes zunächst bewusst werden, bevor der Versuch unternommen werden kann, eine kritische Aussage über die *Idee des Staates* zu tätigen. *Auswahl* und *Selektion* bieten stets nur perspektivische Ausschnitte eines weitverzweigten, vielschichtigen Gesamtgefüges ideengeschichtlicher, soziokultureller Entwicklungstendenzen und Verbindungsstränge frühmoderner Staatlichkeit. Um daher zum Kern der *Idee* selbst vorzudringen, muss ein Weg über *Differenzierung* und *Unterscheidung* eingeschlagen werden, damit sich aus selektiver *Teilheit* und semantischer *Zerklüftung* ein Gesamtbild frühmoderner Staatsgenese nachzeichnen lässt.

Den ideengeschichtlichen Dreh- und Angelpunkt der vorliegenden Arbeit bilden ausgewählte *Aspekte* von *Staatsräson* und *Kontraktualismus* im Zeitraum dreier Jahrhunderte, die – im diachronen Vergleich – den soziostrukturellen Evolutionsprozessen in Italien, England und Frankreich gegenüber bzw. mit diesen in Wechselbeziehung gestellt werden. Der temporale Rahmen umfasst daher einen Betrachtungszeitraum von ca. 250 Jahren (1500 – 1750), wobei der Beginn mit dem Anfang des 16. Jahrhunderts weder auf historischer noch auf soziokultureller Ebene willkürlich gewählt ist. Zunächst umfasst die Zeit nach 1500 nicht nur die Epoche von Renaissance und Reformation, sondern stellt zugleich auch den Übergang von der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft dar, d. h., auch der Ausdifferenzierung und Autonomiegewinnung des rechtlichen und des politischen Teilsystems gegenüber dem bereits *funktional ausdifferenzierteren* Religionssystem; eine Entwicklung, die maßgeblich mit dem *Primat des Staates* und der Etablierung des staatlichen *Gewaltmonopols* verwoben bleiben sollte. Und auch auf semantischer Ebene lässt sich in den sprachlichen Bezeichnungen und im Bedeutungswandel von *status*, *stato* und *Staat* eine *co-evolutionäre* Umbruchstendenz erkennen, die in Reaktion und Antwort auf die soziostrukturellen Teilsystemevolutionen gedacht werden muss. Mit Niklas Luhmann sei festgehalten, dass das, was „wir Gesellschaftsstruktur (oder allgemeiner: Sozialstruktur) nennen, [...] sich [bildet], wenn Handlungssysteme ausdifferenziert werden und der Anschluß von Handlung an Handlung erwartbar gemacht werden muß. Das evolutionär wichtigste Instrument hierfür ist die Differenzierung der Systeme, vor allem die Differenzierung des Gesellschaftssystems [...]. Von Semantik sprechen wir dagegen im Hinblick auf Formen, die die Reproduktion von Sinnerleben deuteten

(selbstverständlich: unter Einschluß des Erlebens von Handlungen und entsprechenden Begrifflichkeiten). [...] Handeln und Erleben [können] nicht je für sich alleine existieren“ und ebenso existiere „Gesellschaftsstruktur nicht ohne Semantik und Semantiken nicht ohne Gesellschaftsstruktur.“ (Luhmann, 2008, S. 55)

Dennoch folgen – so die erste von fünf forschungsleitenden Hypothesen – *co-evolutionäre* Entwicklungsprozesse je eigenen, systemspezifischen Konjunkturregeln. Damit kann es allerdings zu parallelen (d. h. gesamtgesellschaftlich *co-evolutionären*), wenngleich *asynchronen Dynamiken* der einzelnen Entwicklungsstränge bzw. Teilsysteme im Prozess der funktionalen Differenzierung¹ kommen – demzufolge trägt die zweite Hypothese ebendiesen *asynchronen Dynamiken* Rechnung. Die dritte Hypothese überträgt die temporal-dynamische Vorstellung von der Gesellschaftsstruktur auf die Semantik selbst und erkennt eine *Verzeitlichung der Semantik* und des staatstheoretischen Ideengutes an. Viertens soll unter dem Gesichtspunkt temporalen Wandels und semantischen Umbruchs im Bereich der linguistisch-semantischen Analyse (Kapitel 6.1. und 6.2.) davon ausgegangen werden, dass unterschiedlichen *Bezeichnungen* durchaus eine ideengeschichtlich vergleichbare bzw. nur marginal differente *Bedeutung* zukommen kann und, dass sich weiters die *Bedeutung* bzw. der *Bedeutungsgehalt* einer *Bezeichnung* im *Zeitverlauf* angesichts konkreter *Referenzobjekte* verändert. Schließlich wird angesichts der soziostrukturellen sowie der Ideenevolution als fünfte Hypothese angenommen, dass es im Prozess des *Werdens* und *Wandels* des frühmodernen Staates – d. h. in Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme – zu sogenannten *semantischen*

¹ Bereits im „Jahrhundert nach der Beendigung der konfessionellen Bürgerkriege, also [...] etwa von 1650-1750“ beginnt das „Gesellschaftssystem Europas erstmalig [...] auf [die] funktionale Differenzierung der primären Teilsysteme zu reagieren“ (Luhmann, 1998c, S. 162) Grundsätzlich unterscheidet Luhmann vier verschiedene Differenzierungsformen: Die *segmentäre Differenzierung* muss unter „dem Gesichtspunkt von Gleichheit gesellschaftlicher Teilsysteme“ verstanden werden – entscheidende Kriterien sind hierbei *Abstammung* und *Wohnstrukturen*. Die „Differenzierung nach Zentrum und Peripherie“ schafft indes *Ungleichheit*, die innerhalb *tribaler* Strukturen „eine Mehrheit von Segmenten (Haushalten)“ zulässt. Essentiell ist in weiterer Folge dann die „stratifikatorische Differenzierung unter dem Gesichtspunkt der rangmäßigen Ungleichheit der Teilsysteme.“ Neben der eindeutigen Einteilung in hierarchische Schichten und spezialisierte Stände, ist die hier vorherrschende „Zweierunterscheidung“ aber noch jene von „Adel und gemeinen Volk“, wobei Ideenevolution zunächst nur in den oberen Schichten ablaufen kann. Hier gilt es interessanterweise zu beachten, dass derartige Gesellschaftssysteme, wie „die spätmittelalterliche Ständeordnung [...] mindestens drei Ebenen [bildeten], um den Eindruck von Stabilität zu erzeugen.“ Von elementarer Wichtigkeit ist schließlich die *funktionale Differenzierung*: Zu einer Spezialisierung der Schichten tritt nun auch eine Ausdifferenzierung und ein Nebeneinanderstehen der Subsysteme. Die *funktionale Differenzierung* steht damit unter „dem Gesichtspunkt sowohl der Ungleichheit als auch der Gleichheit der Teilsysteme. Funktionssysteme sind in ihrer Ungleichheit gleich. [...] Weder gibt es jetzt nur eine einzige Ungleichheit, wie im Falle von Zentrum und Peripherie, noch gibt es eine gesamtgesellschaftliche Form für die transitive Relationierung aller Ungleichheiten unter Vermeidung zirkulärer Rückbeziehungen.“ (Luhmann, 1998a, S. 613)

Differenzbeständen zwischen ebenjener *soziostrukturellen* und einer, allenfalls nur partiell mit dieser synchron verlaufenden *Ideenevolution* gekommen ist. Diese fünf forschungsleitenden Hypothesen umrahmen die Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit, um zu untersuchen, inwieweit sich semantische Differenzbestände zwischen soziostruktureller und Ideenevolution – im Übergang von der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft – in Form zeitlich *asynchroner Dynamiken* einzelner Entwicklungsstränge ergaben und wodurch diese charakterisierbar wären, wenn von einer grundsätzlich relationalen Parallelität der Teilsystemausformung in *Co-evolution* ausgegangen wird.

Doch damit soll nicht unterstellt werden, dass Ideenevolution und soziokulturelle Evolution einander im Sinne einer Kausalkette bedingten, etwa in Form einer monodirektional wirkenden Kausalität eines die Ideenevolution bestimmenden *Strukturwandels*. Es geht vielmehr „um das Verhältnis zweier Evolutionen, die beide sich der Möglichkeit von Sinnevolution verdanken, die beide, aber in je unterschiedlicher Weise, auf eine Differenzierung von Variation, Selektion und Restabilisierung angewiesen sind, und beide historisch simultan aufeinander einwirken, also nicht als Verhältnis von vorher/nachher, Ursache/Wirkung, Grund/Folge, höhere/niedere Ebene begriffen werden können. Wenn es zu einem grundlegenden Umbau der Form gesellschaftlicher Differenzierung kommt, kann demnach die soziale Semantik (Ideen, »Kultur«) nicht einfach als Ursache, aber auch nicht bloß als Wirkung der sozialstrukturellen Veränderung“ (ebda., S. 56) gesehen werden. Im Rahmen dieses komplexen Wechselspiels der *Co-evolution* ist demzufolge nach *asynchronen Dynamiken* in den Entwicklungssträngen, in der Semantik und im Ideengut zu forschen. Dies erscheint möglich, falls die inhärente Qualität der Idee per se wertschätzend und gemäß einer kontrastierenden Temporalisierung (*Verzeitlichung der Semantik*) anerkannt wird.

Zunächst begibt sich der erste, einführende Teilabschnitt der Arbeit *Zur soziostrukturellen Evolution des frühmodernen Staates* in gebotener Kürze und unter Verzicht auf eine umfassende Darstellung der sozioökonomischen, historischen und kulturellen Gesellschaftsentwicklung im Sinne historischer Vollständigkeit, auf die Spuren ausgewählter hegemonialer Praktiken und realpolitischer Entwicklungen in Italien, England und Frankreich. Diese werden in einem zweiten Schritt in ein Spannungsfeld zu ideengeschichtlichen Überlegungen zur *Staatlichkeit* gesetzt. Bilden die historischen Ereignisse dreier Jahrhunderte damit viel eher einen äußeren Rahmen denn eine konkrete Tatsachenbeschreibung, so mögen sich

soziostrukturelle Evolutionsmerkmale des politischen, rechtlichen und religiösen Teilsystems im Prozess eines langfristigen *Strukturwandels* der frühmodernen westeuropäischen Staatenlandschaft widerspiegeln. Im darauf folgenden zweiten Teilabschnitt wird ausgewählten Problemstellungen im Rahmen des Staatsräson-Diskurses und des frühmodernen Kontraktualismus (Gesellschaftsvertragstheorie) nachgegangen. Vermittels Staatsräson und Vertragstheorie sollen sodann *Wesen* und *Idee* des Staates als kollektives Ideengut einer Epoche erfasst werden, wobei die einzelnen Autoren aufgrund ihrer geradezu paradigmatischen Bedeutung für die semantischen Entwicklungsstränge sowie die staatstheoretische Rezeptions- und Wirkungsgeschichte herangezogen und analysiert werden. Dabei wird zuerst detailliert auf die *ragione di stato* als *Kunst des Regierens* zwischen den Polen machtorientierter Notwendigkeit und Gemeinwohlrückbindung, politischer Klugheitslehre und stabilitätszentrierter Freiheit eingegangen, bevor mit den sogenannten *Arkanpraktiken* (*arcana imperii*), die tatsächlichen Mechanismen und Herrschaftstechniken von Machtausübung und Kontrolle in den Blickpunkt der Betrachtungen rücken. Im folgenden fünften Kapitel wird das kontraktualistische Staatsbegründungsmodell anhand der Vertragstheorien von Hobbes, Locke und Rousseau auf seine argumentationslogischen und herrschaftslegitimatorischen Kernbestände hin untersucht.

Schließlich wird im dritten Teilabschnitt der Fokus vollends auf die eingangs erwähnte Frage nach der *Synchronität* bzw. *Asynchronität* zwischen soziostruktureller und Ideenevolution gelegt. Sofern sich aus dem Ideengut von Staatsräson und Vertragstheorie semantische Differenzbestände destillieren lassen, so müssten diese, den forschungsleitenden Hypothesen gemäß, dennoch im Rahmen einer gleichgeschalteten *Parallelität* der Teilsystemevolutionen nachweisbar sein. Nach einer linguistisch-semantischen Analyse des Staatsbegriffes (*status/stato/ Staat*), werden weitere rechtssemantische Aspekte wie etwa das Spannungsfeld aus Recht/Unrecht, Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit sowie Legitimation/Legalität diskutiert. Den Abschluss bilden die Analysen des werdenden *Souveränitätsbegriffes* und die Frage der *Gewaltentrennung* in frühmoderner Rechts- und Machtpraxis sowie in den staatstheoretischen Abhandlungen.

ZUR SOZIOSTRUKTURELLEN EVOLUTION DES FRÜHMODERNEN STAATSWESENS

1. Italien am Übergang vom *Quattrocento* zum *Cinquecento*

Obgleich die Bezeichnung *Italia* bereits existierte, sollte das frühmoderne Italien keine monarchisch verfasste, territorial einende Zentralgewalt herausbilden, sondern mit der Signorie (*signoria*) eine eigene, spezifisch (nord)italienische Herrschaftsform entwickeln. In diesem *stadtstaatlichen* Partikularismus entstand, befeuert durch städtisches Mäzenatentum und die *studia humanitatis*, ein neues, humanistisches Menschenbild und die Kultur der Renaissance. Angesichts ebendieser Erwägungen wurde der historische Anfangspunkt der vorliegenden Arbeit mit der Renaissance am Übergang von *Quattrocento* zum *Cinquecento* bewusst und in zweifacher Hinsicht ausgewählt: Zunächst historisch begründet, da man von „»Staat« in einem Sinne, der nicht mehr nur »status« = Zustand bedeutet“, erst seit „etwa 500 Jahren“ (Luhmann, 1999, S. 102) sprechen kann. Zum anderen aufgrund des qualitativen Sprungs in Ideengeschichte und *Selbstbewusstwerdung* des modernen Subjekts als Individuum. Es erscheint denkmöglich, dass das Zusammenwirken von *Stabilität* und *Kontinuität*, radikalen Umbrüchen, hegemonialen Dynamiken sowie religiösen Zentrifugalkräften geradezu mit *Notwendigkeit* zur Herausbildung neuartiger Herrschaftslogiken und legitimatorischer Begründungsmuster führte, die sich unentwegt im semantischen Spannungsverhältnis von ideen- und soziostruktureller Evolution aufhielten. „Die Entstehung des modernen Staates“ kann in dieser Hinsicht als „evolutionäre Antwort auf die mit traditionellen Mitteln unlösbar gewordene Stabilitätsproblematik der Gesellschaft“ (Wimmer, 1996, S. 405) verstanden werden.

1.1. Zur politischen Kultur der Renaissance I: Die inneritalienische *Staatenlandschaft* am Vorabend der *Hegemoniekriege*

Das frühneuzeitliche Italien zwischen dem 14. (*Trecento*) und 16. Jahrhundert (*Cinquecento*) hatte, ungleich anderen europäischen Großmächten, wie etwa Spanien (vgl. *Reconquista*), keinen vergleichbaren Prozess innerer Konsolidierungen oder territorialer Neuordnung durchlaufen, sodass sich aus dem Städtereichtum einer Vielzahl kleinerer Herzogtümer,

Grafschaften und Republiken im Norden, dem Kirchenstaat in Mittelitalien und dem südlichen Königreich Neapel-Sizilien auch kein einheitlicher Staat herausbildete. „*Oberitalien gehörte seit 962 als Regnum italicum zum Reich, [wobei] nur Venedig [...] 1523 definitiv*“ (Reinhard, 1999, S. 60) aus dieser alten Herrschaftsbindung ausschied. Auch die beobachtbare wachsende Hofbildung kann wohl eher als prestigeträchtige Herrschafts- und Schaubühne, denn als Ausbau eines zentralen Verwaltungsapparats gewertet werden. Das neuzeitliche Norditalien war während des *Trecento* und *Quattrocento* (15. Jahrhundert) vom politisch-militärischen Konflikt der fünf bedeutendsten inneritalienischen Reiche geprägt, die in wechselnden Bündnissen und Koalitionen um Ressourcen und die Vormachtstellung auf der Apenninhalbinsel wetteiferten. Einzig zwischen 1454 (Friede von Lodi) und 1494 (Intervention von Karl VIII. von Frankreich) sollte ein relativ stabiles Machtgleichgewicht in Form einer Pentarchie, bestehend aus der Republik Florenz, dem Herzogtum Mailand, der Republik Venedig,² dem Königreich Neapel-Sizilien und dem, de facto als Wahlmonarchie verfassten Kir-

² Im norditalienischen Städtereichtum nahm die Republik Florenz, ob der bedeutsamen Stellung von Adel (*grandi*), reichen Kaufmannsfamilien bzw. Bürgertum und Handelsgilden (*arti*) eine Sonderposition ein. Gelangte die Arnorepublik durch Textilhandel und das Florentiner Bankwesen (u. a. *Banco dei Medici*) zu erheblichem Wohlstand, so weitete Florenz im Verlauf des *Trecento* auch seinen Herrschaftsanspruch in Norditalien aus – u. a. durch die Annexion von Pisa 1406 und erneut 1509 – und erlebte unter den Medici-Regenten Cosimo *il Vecchio* (1389–1464) und Lorenzo *il Magnifico* (1449–1492) eine kulturelle und politische Blütezeit. So lobte auch Niccolò Machiavelli in seiner *Geschichte von Florenz* Cosimo de’ Medici als angesehensten, klügsten und fähigsten Bürger, den eine Republik je besaß und der nicht Kriegermann war – ebenso wie Lorenzo de’ Medici, dessen Klugheit und Tugendhaftigkeit in Italien unübertroffen bleiben sollten. (vgl. Machiavelli, 2006b, S. 633 ff.) Mit dem beginnenden Italien-Feldzug des französischen Königs Karl VIII. und der Vertreibung der Medici kurz nach Lorenzos Tod, geriet Florenz unter die faktische Herrschaft des Bußpredigers Girolamo Savonarolas (*Republik Christi*, 1494–1498). Schließlich erfolgte die Restauration der Medici um 1512/13 – nach einem kurzen republikanischen Intermezzo infolge des *Sacco di Roma* (1527) kam es abermals zur Wiedereinsetzung der Medici, während Florenz 1530 von Karl V. zum Herzogtum und 1569 vom Papst zum Großherzogtum erhoben wurde.

Im Nordwesten von Florenz lag das Herzogtum Mailand, das durch die kluge Eroberungspolitik von Gian Galeazzo Visconti (1385–1402) die Städte Pisa, Siena und Verona unter fürstliche Kontrolle gebracht hatte. Vom römisch-deutschen König Wenzel im Jahr 1395 zum Herzog ernannt, trat – so Jacob Burckhardt – bei Gian Galeazzo „*der echte Tyrannensinn für das Kolossale gewaltig hervor*“, hatte er doch bei seinem Tod 1402 „*nichts Geringeres als das Königtum von Italien oder die Kaiserkrone im Sinne*“ (Burckhardt, 2009, S. 10). Die von Burckhardt als „*völlig ausgebildete Monarchie*“ (ebda., S. 31) bezeichnete Visconti-Herrschaft pervertierte unter Filippo Maria (1412–1447) in ein künstliches Herrschaftsgebilde aus Überwachung und Intrigen. Nach der kurzlebigen Ambrosianischen Republik gelangte der Condottiere Francesco Sforza (1450–1466) durch einen Staatsstreich an die Macht. Auf Francescos Sohn Galeazzo Mario (1466–1476) folgte durch Usurpation Lodovico *il Moro* (bis 1500); Mailand selbst verkam im Verlauf des *Cinquecento* zunehmend zum Spielball der europäischen Territorialmächte und fiel kurzzeitig an die Schweizer, dann zunächst an Frankreich und ab etwa 1525 an die spanische Krone (Habsburg).

Den beiden Absatzmärkten Florenz und Mailand standen mit Venedig, Genua, Amalfi und Pisa die sogenannten Seerepubliken als Zentren des Handels im Mittelmeerraum entgegen. Insbesondere Venedig unterhielt eine Vielzahl von Handelsstützpunkten (vom Mittelmeer über Nordafrika bis in die Ägäis) und kontrollierte somit den größten Teil des Levantehandels (de facto Monopolstellung) im 13. und 14. Jahrhundert. In den Außenbeziehungen tendenziell rational abwägend, gelang der *Serenissima* eine Ausdehnung des Einflussbereichs auf die *terraferma* (u. a. nach Verona und Padua), während im Innenverhältnis Machtstreben und Konflikte der be-

chenstaat entstehen. In diesem italienischen Städtereichtum taten sich im *Quattrocento*, neben dem zum Herrschaftsgebiet der Herzöge von Savoyen gehörenden Piemont, auch die Einzelherrschaften bzw. Signorien des Herzogtums Ferrara und *Ducato di Modena e Reggio* (Marchesi Este) und der Markgrafschaft Mantua (Marchesi Gonzaga) sowie die Republiken Genua, Lucca und Siena, im Süden von Florenz, hervor. Am unteren Ende dieses Macht- und Bündnisgeflechts befand sich schließlich eine größere Zahl von mehr oder minder *co-abhängigen* Städten und Kleinstterritorien. Das Hilfesuch von Mailands Herzog Lodovico Sforza an den französischen König Karl VIII. (1492/94) leitete eine über 50-jährige Phase ausländischer Interventionen ein. Im Zuge dieser „Hegemonie-“ bzw. „Renaissancekriege“ sollten Frankreich sowie die spanischen und österreichischen Habsburger in wechselnden Allianzen um die Vormachtstellung in Italien kämpfen. Bis zum Frieden von Cateau-Cambrésis 1559 fielen dieser äußeren Bedrohung der italienischen Kulturlandschaft neben dem Königreich Neapel-Sizilien,³ auch die Autonomie vieler norditalienischer *Stadtstaaten* und Hochburgen der Renaissance, allen voran Mailand selbst, zum Opfer.

1.2. Zur politischen Kultur der Renaissance II: Signorie, Monarchie und Republikanismus

Vor dem Hintergrund der Bestrebungen der norditalienischen *Stadtstaaten*⁴ nach politischer Selbstbestimmung tritt bezeichnenderweise die Vielgestaltigkeit des Begriffs *stato*, in seiner komplexen Mehrfachbedeutung, unmittelbar als realpolitische Bezeichnung für die tatsächlichen Machtverhältnisse im frühmodernen Italien in Erscheinung: Tatsächlich waren die Herrschaftsverhältnisse der politischen Kulturlandschaft auf der Apenninhalbinsel – v. a. in

deutsamsten Familien durch eine institutionelle Balance einander kontrollierender Gremien (u. a. *Gran Consiglio*, Rat der Zehn), Einhalt geboten werden konnte.

³ Im Unterschied zur norditalienischen Kulturlandschaft war das Königreich Neapel-Sizilien weniger durch einen republikanisch-fürstlichen Partikularismus, als durch klare monarchische Herrschaftsbeziehungen geprägt. Bestehend aus einem insularen und festländischen Territorium durchlebten die zwischenzeitlich getrennten Königreiche (u. a. Sizilianische Vesper 1282) vom 13. bis 15. Jahrhundert eine Phase wechselnder Herrschaftsansprüche und Thronwirren (insbes. Neapel), die erst mit der vollständigen Eroberung und Einverleibung des festländischen Besitzes durch die spanische Krone im *Cinquecento* einen vorläufigen Endpunkt erreichen sollten.

⁴ Die Bezeichnung als *Stadtstaat* soll in diesem Kontext die norditalienischen Republiken, Herzogtümer, Markgrafschaften und Herrschaftsverhältnisse, die über ein je eigenes Territorium verfügten, umfassen – sie orientiert sich dabei an dem mehrschichtigen Begriff des *stato*, der, wie ausgeführt (Kap. 6.1.), am Beginn der Neuzeit sowohl Verfassungsform als auch Herrschaftsgebiet und Herrschergewalt umfasste und daher noch keinen institutionellen Souveränitäts- und Staatsbegriff (Bodin) repräsentierte.

Oberitalien – wohl nur partiell mit modernen staatsrechtlichen bzw. staatstheoretischen Kategorien fassbar. Zwar wiesen einige *Stadtstaaten*, u. a. durch die Hinwendung zur Regierungsform der Signorie (*signoria*)⁵, formal klarere Herrschafts- und Repräsentationsbefugnisse im Innen- und Außenverhältnis auf (vgl. etwa die inneren Parteikämpfe im Florenz des 13. und 14. Jahrhunderts), dennoch konnten alte, feudale Ordnungsmuster – u. a. wechselseitige Patronage, alte lehnsrechtliche Ansprüche von Papst und Reich, Entmachtung der *grandi* und *arti* – nur stückweise abgestreift werden. Somit weniger dem modernen Souveränitätsverständnis im Sinne Jean Bodins entsprechend, stellte sich die norditalienische Kultur- und Staatenlandschaft des *Quattrocento* kaum als feste, klar konturierte Ordnung, sondern als ein dynamisches *Bündnisgeflecht* aus Abhängigkeitsverhältnissen und Schutzbeziehungen dar.

Das Pendant zu diesen „zwischenstaatlichen“ Beziehungen spiegelte sich in der spezifisch italienischen Herrschaftsform der *signoria* wider: Im Prozess der Übertragung und Überantwortung umfassender *potestas* spielten insbesondere die Elemente der *Legitimität* und *Loyalität* eine tragende Rolle. Legitimatischerseits an die Kommune und das Gemeinwohl selbst rückgebunden, entsprang die *signoria* damit wenigstens *postulatorisch* dem freien Willen der Bürgergemeinschaft – eine außenwirksame Behauptung, in der der Jahrhunderte später formulierte Gedanke des *pouvoir constituant* (Emmanuel Joseph Sieyès, 1748–1836) zumindest anklang. De facto mehr durch geschickte Machtpolitik, als durch freiwillige Überantwortung bedingt, kam daher die Geburtsstunde der *signoria* einer Transformation der *Stadtrepublik* in eine *pace, sicurezza* und Stabilität gewährleistende Herrschaftsform gleich – als solche allerdings weist sie einige genuine Spezifika auf: So blieben die *Signorien* als Stadtstaaten verstärkt an ihren historischen *Ursprungsort*, als Kern der *Herrschafts-* und *Machtbeziehungen* sowie auch der *Interessens-* und *Loyalitätsverhältnisse* rückgebunden, an dem auch ihr *stato* begründet liegt. Der *signore* selbst entstammte hingegen tendenziell alter, ländlicher Aristokratie bzw. in weiterer Folge städtischen *grandi*, seltener kam er aus wohlhabenden Kaufmannsfamilien oder hatte sich vereinzelt als *condottiere* verdient gemacht. Im Interessenausgleich zwischen rivalisierenden Parteien der Oberschicht, den Bedürfnissen

⁵ Faktisch befanden sich viele der Signorien – vgl. etwa das Herzogtum Mailand unter Francesco Sforza – unter doppeltem Legitimationszwang: Zum einen musste die legale *Rechtsstellung* durch das Reich erwirkt bzw. anerkannt werden, zum anderen die *Legitimität* des je eigenen Rangs in der Kommune, sprich der Einzelherrschaft als *beste* Form der „republikanischen“ Ordnung des jeweiligen Stadtstaates. Als *signori* bzw. *domini* konnte eine entsprechende päpstliche/kaiserliche Legitimierung allerdings auch käuflich erworben werden. (vgl. Reinhard, 1999, S. 61 f.)

der Untertanen und der Wahrung innerer Stabilität, hatte der *signore* den Fortbestand des Gemeinwesens zu verantworten, sodass eine Mehrung der *grandezza* (Größe) einem persönlichen Prestigezuwachs gleichkommen konnte.

Doch eine Durchsetzung des Herrscherwillens gegen die ortsansässigen Oberschichten war den Beamten eines *signore* nur partiell möglich gewesen: Zu stark waren lokale Selbstverwaltungsbestrebungen, zu verwoben das Lehnssystem – was letztlich nichts anderes bedeutete, als dass in vielen Renaissance-Signorien nicht ein zentrales, bürokratisch-staatliches Gewaltmonopol, sondern vielmehr partikular-feudale Herrschafts- und Verwaltungsbeziehungen – und damit die Relevanz des jeweils lokalen Adels – tonangebend waren. In diesem spannungsgeladenen Abhängigkeitsgeflecht aus *Patronage* und *Feudalität* wurden Prestigegewinn und Zurschaustellung der Macht bzw. *Machtvisibilität* zum essentiellen Faktor: Mit Breidecker gesprochen werden die unterschiedlichen Bürgergruppen im Gemeinwesen gerade dort zum Publikum degradiert, wo sich das „*politische Geschehen [...] aus dem öffentlichen Raum in die neuen Zentren der Macht, von der piazza in den palazzo*“ verlagert. „*Gleichzeitig wird die piazza nach den Prinzipien der Zentralperspektive so umgestaltet, daß sie als Bühne des Fürsten dienen kann, dem das Volk in der Rolle des Zuschauers gegenübertritt.*“ (Münkler, 1995, S. 221) In dieser Hinsicht kam der akkuraten Repräsentation des *bene comune* (durch einen Bürger der Stadt) eine entscheidende Rolle zu.⁶ Im Gegenzug zur klar etablierten Einzelherrschaft entwickelte sich auch eine republikanische Mischform der Signorie, wie etwa die partei- und interessensgeleitete Medici-Herrschaft im Florenz des *Quattrocento* bezeugt. Und selbst die *leuchtende Ausnahme* der Republik Venedig wies mit dem Dogen, den sechs *consiglieri* (Räte) und den drei Vorsitzenden des *capi de' quaranta* (Rat der Vierzig) – gemeinsam als quasi „*kollektives Staatsoberhaupt mit Vorsitz in allen Räten und zugleich zentraler Exekutivausschuß*“ – somit auch Elemente einer Mischverfassung einer „*Adelsdemokratie*“ auf, denn „*1423 wurde die Volksversammlung auch formell abgeschafft.*“ (Reinhard, 1999, S. 250) Die italienischen Republiken waren zudem eher aus Stadtgemeinden denn aus Bünden hervorgegangen, sodass auch diese partiell dazu beitrugen,

⁶ Erstens tritt in einer Vielzahl zeitgenössischer Texte und Bilder, wie im Freskenzyklus des Ambrogio Lorenzetti (1290–1348), im Palazzo Pubblico von Siena, das *Gemeinwohl* nur in mittelbarer Form auf: D. h. in seiner sinnbildlichen Entsprechung als Repräsentationsart *durch* und *in* einer *signoria*. Ergo geht es hierbei weniger um den *bene comune* per se, sondern vielmehr um ebenjene (gute oder schlechte) Regierungsform, in der das Gemeinwohl *am besten verwirklicht* scheint. Entsprechend dieser Anbindung an die Herrschaftsform gilt zweitens, dass eine „*Stadt die Segnungen der Eintracht und des Friedens nur dann genießen wird, wenn ihre signoria sie*“, die Bürger der Stadt, auch „*wirklich repräsentiert*“ (Skinner, 2009, S. 105).

ebenenen spezifisch norditalienischen Republikanismus aus einem traditionsreichen Kommunalismus und den direkten inneritalienischen Konfrontationen (etwa mit Mailand) zu entwickeln. Trotz einer tendenziellen Befriedung der Parteienkämpfe im Innenverhältnis sowie der territorialen Expansion im Umland bzw. *terraferma*, sollten auch Florenz und Venedig im frühmodernen Staatsbildungsprozess angesichts der offensiven, auf Vereinheitlichung gerichteten Machtbestrebungen der europäischen Territorialstaaten ihre Vormachtstellung einbüßen. (vgl. ebda., S. 257 f.) So bedeutete auch der Friede von Lodi nur eine relative Entspannung, jedoch keine konflikt- und interventionsfreie Phase von *pace* und *sicurezza*, im teils festgefahrenen inneritalienischen Bündnissystem. Aufseiten des Kirchenstaates stellte sich alsbald der päpstlich-territoriale Nepotismus (v. a. Alexander VI. Borgia) als ernsthafte Bedrohung des *Geistes von Lodi* heraus. Im Süden hingegen hatte sich im 12. Jahrhundert ein „*erbliches Königreich autokratischen Charakters*“ herausgebildet, in dem alle „*Gewalt [...] vom Monarchen [ausging], der alleinigen Quelle von Recht und Gesetz*“ – und dies „*trotz formeller päpstlicher Lehenshoheit wegen Verleihung der Königswürde*“. Dennoch war im Verlaufe der weiteren Eroberungen durch die Anjou und die „*Krone Aragon [...] das straffe monarchische Regime*“ am Ende des 15. Jahrhunderts „*längst lokaler Adelherrschaft gewichen.*“ (ebda., S. 60)

2. Aspekte der soziostrukturellen Evolution Englands

Spätestens mit der Besiegelung und dem Wirksamwerden der *Magna Carta Libertatum* im 13. Jahrhundert, der Etablierung eines *Parliamentum* und den daraus hervorgehenden Beschlüssen (*Statutes*) der *Communitas Regni* war die englische Königsherrschaft – bis dahin *nur* Gott gegenüber letztverantwortlich und nicht an eigenes königliches Recht rückgebunden – in Ausübung ihrer Herrschaftsgewalt *de iure* begrenzt worden; *de facto* schien sie allerdings nach wie vor, ob der geringen Quantität der *Statutes* und der faktischen Unmöglichkeit eines Beschlusses *gegen* den Monarchen, *unregulierbar*. Im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts kam es durch das Zusammenwirken von Ständen und Volk mehrfach zu Absetzungen der Könige per Verzichtserklärung. (vgl. Reinhard, 1999, S. 70 f.) Retrospektiv wurde im Zeitverlauf erkennbar, dass die tatsächlichen Strukturmechanismen militärischer Befehlsgewalt und ein sich selbst attestiertes Gottesgnadentum absolutistischen Geltungsanspruchs spätestens im England der Tudors und Stuarts⁷ begonnen hatten, auseinanderzufallen: So war the „*king's command over the contingents of his regular standing forces [...] indeed [...] in the hands of the local nobility and the gentry [...]. The magnates and gentry*” controlled „*strategic positions – over the armed forces, over local administrations, and over the tax granting authority, i. e. Parliament – [...] and they checked the disposition of any monarch to replace their services by paid soldiers and paid administrators, because they were in a position to deny him the finance required to do so.*” (Tilly, 1975, S. 121) Während unter den Tudors das *divine right* in Form propagandistischer *Machtvisibilität* teils offen zur Schau gestellt wurde, konnten „*Statutes und Steuern [...] nur im Parlament beschlossen werden, das inzwi-*

⁷ Nach der über hundertjährigen Tudor-Herrschaft (Heinrich VII. – Elisabeth I.) folgte mit Jakob I. (1603–1625) – zunächst König von Schottland, nach Elisabeths Tod ab 1603 König von England, Irland und Schottland in Personalunion – schließlich ein Regent aus dem Haus Stuart auf den englischen Thron. Im Jahr 1605 scheiterte der *Gunpowder Plot* (*powder treason*), als Reaktion revoltierender Adelige – dennoch vermochte es Jakob, trotz seiner absolutistischen Grundeinstellung, innenpolitisch sowohl einen offen ausgetragenen Konflikt mit dem Parlament zu vermeiden, als auch einen gangbaren Ausgleich zwischen den widerstrebenden Konfessionen im Land herzustellen. Außenpolitisch gelang es zunächst, den unter Elisabeth schwelenden Konflikt mit Spanien (Haus Habsburg) – u. a. hinsichtlich der Unabhängigkeitsbestrebungen der niederländischen Generalstaaten (*Republiek der Zeven Verenigde Provinciën*) – zeitweise beizulegen, wenngleich Jakobs strategisch-heiratspolitische Annäherungen bei einem Gutteil der Engländer auf wachsende Ablehnung fielen. Faktisch war das „*katholische Spanien ein Inbegriff der Verabscheuungswürdigkeit des römischen Katholizismus. Spätestens seit der päpstlichen Exkommunikation Elisabeths I. im Jahre 1570 und dem mißglückten Angriff der spanischen Armada auf England im Jahre 1588 gehörte ein gehöriges Maß an Antikatholizismus*“ (Greyerz, 1994, S. 144) zur weitverbreiteten politischen Grundstimmung in England. Nach dem Scheitern ebenjener Heiratspläne kam es zum neuerlichen Aufflammen des spanischen Konfliktherdes; durch das Eingreifen der Engländer zugunsten der von Frankreich bedrohten Hugenotten bei La Rochelle 1627 unterhielt Karl I. – er folgte ab 1625 seinem Vater auf den Thron nach – mit beiden Staaten bis zu den jeweiligen Friedensschlüssen um 1630 schwer belastete Beziehungen.

*schen eine feste Form hatte und aus Lords und Commons bestand.“ Die königliche Herrschaft war „begrenzt, aber es gab [dennoch] kein Widerstandsrecht gegen sie, kein Verfahren, die Einhaltung der Grenze zu erzwingen. Zeitgenössische Experten nannten dieses englische Regime *Dominium politicum et regale*, im Gegensatz zur reinen Monarchie (*Dominium regale*) Frankreichs eine Mischung aus Monarchie und Republik (*Dominium politicum*).“ (Reinhard, 1999, S. 71 f.)*

2.1. Die Herrschaft zweier Willen – *Parliament* und König

Mit der Untersuchung der spezifischen Verfasstheit der Institution des Parlaments bleibt im Falle Englands, aufgrund des Grades der *Zentralisierung*, auch eine Reihe an Fragestellungen hinsichtlich der Rolle der Städte (Urbanisierung), der Stände und des Souveränitätsverständnisses verknüpft. Zunächst muss festgehalten werden, dass im Widerstreit zwischen unbegrenzter königlicher Prärogative – d. h. der Frage nach Ausmaß und Grenzen des königlichen Entscheids – und dem *King-in-Parliament* keinesfalls *ein* singuläres und homogenes Parlament im modernen Sinne national-gesamtstaatlicher Gewaltteilung angenommen werden darf – vielmehr gab es mit dem englisch-walisischen, schottischen und irischen im Jahr 1640 gleich drei Parlamente in der Stuart-Monarchie. (vgl. Smith, 2015, S. 244 ff.)⁸

Blickt man in weiterer Folge auf die Ausgestaltungsformen der frühmodernen *Herrschaft* im Allgemeinen, so fällt auf, dass ein Gutteil des europäischen Adels am Land lebte und dort eine Form ebenso „lokale[r] Herrschaft über Land und Leute“ ausübte, sodass die „Landbewohner Europas [...] größtenteils zunächst Untertanen des Adels [waren] und [...] nur in einem Mediatverhältnis zur werdenden Staatsgewalt“ standen. Als wichtigste Rechtsfigur diente das „doppelte Eigentum“, wonach der „Grundherr das Obereigentum (*Dominium directum*) [besaß] mit dem Recht, das Land unter bestimmten Umständen neu zu vergeben, [sowie] dem Anspruch auf Abgaben“, während dem „Grundholde“ ein gewisses „Nutzungseigentum (*Dominium utile*) mit [...] Nutzungsrechten“ (Reinhard, 1999, S. 212) zukam. Doch anders als in Kontinentaleuropa entstand in England kein „Drei-Kurien-System, sondern das Zwei-Kammern-System des Parlaments.“ Durch diese Entwicklung wurde der „König von England [...] weitgehend auf seine Krondomänen zurückgeworfen und braucht[e] für weitere Ressourcen die Zustimmung der Barone, Bischöfe und Städte. [...] Die

⁸ Zur näheren Darlegung der geschichtlichen, konstitutionellen und realpolitischen Gegebenheiten am Vorabend des Englischen Bürgerkrieges vgl. u. a. Braddick (2015), Burgess (1992) und Greyerz (1994).

Formierung der Commons zur Einheit des Unterhauses“ verwies dabei auf eine geringere „*Statusdifferenz zwischen Rittern und städtischen Patriziern [...] als die Statusdifferenz zu den Lords*“, denn diese „*repräsentierten nach alter Tradition die konzentrierte Macht des Landes [...]. Wie kaum irgendwo auf dem Kontinent [gelang] es dem englischen Parlament, sich selbst als »body politique« des ganzen Inselreiches zu sehen*“, sodass sich im Parlament tatsächlich eine Form *identifikatorischer* Repräsentation „*aller communitates des Landes*“ herausbilden konnte. Im Gegensatz zum Aufstieg der norditalienischen Städte des *Trecento* und *Quattrocento* zu eigenständig agierenden *Stadtstaaten*, verlief der Prozess von Zentralisierung und Urbanisierung in England dergestalt, dass eine „*politische Integration von Stadt und Land in Gestalt der Commons*“ (Wimmer, 1996, S. 354 ff.) erfolgte.

2.2. England am Vorabend des Bürgerkrieges

Wenngleich die Ursachenforschung zum Englischen Bürgerkrieg (1642–1649)⁹ hohe Komplexität aufweist, sollen hinsichtlich einer dezidiert *semantischen* Untersuchung mehrere Aspekte in den Fokus der Betrachtung gerückt werden. Zunächst ist der bereits erwähnte Verfassungskonflikt hervorzuheben, als Frage der *Prärogative* sowie der königlichen oder parlamentarischen Souveränität. Essentiell ist dabei, die Rolle der Parlamente nicht als eine auf Dauer ausgerichtete Institution zu werten, denn diese tagten nur, wenn sie „*vom König in zumeist unregelmäßigen Intervallen*“, vornehmlich aus Gründen der Steuerbewilligung, einberufen worden waren. In jenem „*Maße wie die politische Opposition vom Hofe verdrängt war, wurden die einzelnen Parlamente insbesondere unter Karl I. ab 1625 zu einem gewissen Gradmesser für die Kritik, die an der königlichen Politik innerhalb der politischen Führungsschicht des Landes geführt wurde.*“ (Greyerz, 1994, S. 153) In den Jahren nach 1625 erwies sich der Schatten der *Magna Carta* als zu lang: Wenngleich das vom Parlament 1626 eingebrachte *Impeachment* noch scheitern sollte, konnte bereits zwei Jahre später mit der *Petition of Right* (1628), im Austausch für die Zusage finanzieller Zuwendungen, ein essentieller „*Schritt hin zur Rechtsstaatlichkeit*“ gesetzt werden. Obgleich mehr Willenskundgebung denn

⁹ Nach den Jahren der sogenannten *personal rule* Karls I. und infolge der beiden Bischofskriege mit Schottland (1639/40), entglitt Karl nach und nach die uneingeschränkte Herrschaftsgewalt. Der Entlassung des *Kurzen Parlaments* (Mai 1640), folgte eine partielle Souveränitätsabtretung an das *Lange Parlament* (November 1640) – spätestens mit den versuchten Verhaftungen einiger Mitglieder des Unterhauses eskalierte die Situation vollends: Karl floh 1642 aus London; der folgende *Englische Bürgerkrieg* sollte mit Unterbrechung bis 1649 dauern und schließlich im *Commonwealth* bzw. Protektorat Cromwells (1649–1659) münden. (Greyerz, 1994, S. 165 ff.)

Gesetz, sollte das Dokument den König strikter „an seine eigene Rechtsprechung zu binden versuchen und ihm also die alleinige, absolute Gesetzgebungskompetenz“ absprechen. Einzig durch „den King-in-Parliament, durch König und Parlament gemeinsam“ könne neues Recht geschaffen werden, während eine Klausel „*due process of law*“ und die parlamentarische Zustimmung für „*Steuererhebung*“ (ebda., S. 156) für Rechtssicherheit sorgen hätten sollen. In Anbetracht der religiösen Konfliktherde des 17. Jahrhunderts wird darüber hinaus erkennbar, wie *theologische Ideen* in ein ideengeschichtlich-diskursives Spannungsfeld zur politischen Herrschaftslogik traten. Hieraus resultierten nicht nur legitimatorische Implikationen – insbesondere die göttliche Provenienz königlicher Herrschaft¹⁰ als ordnungspolitische Disziplinierungsquelle und die Unabhängigkeit vom Papsttum – sondern auch *regierungsleitende* Elemente, die an die klugheitsorientierten Verhaltensmaximen frühneuzeitlicher Fürstenspiegel erinnern.¹¹ Schließlich soll in diesem Kontext noch an den graduellen Ausbau von Staatsapparat und Militärwesen¹² – v. a. von der Professionalisierung von Cromwells New

¹⁰ Legitimatorisch und argumentationspolitisch wurde zur Rechtfertigung absoluter königlicher Herrschaft und des Gottesgnadentums (*divine right, God's mandate*) v. a. jene Stelle des Römerbriefs herangezogen (und de facto instrumentalisiert, die sich mit dem Verhältnis zur staatlichen Gewalt auseinandersetzt: „*Jede Seele unterwerfe sich den übergeordneten staatlichen Mächten! Denn es ist keine staatliche Macht außer von Gott, und die bestehenden sind von Gott verordnet. Wer sich daher der staatlichen Macht widersetzt, widersteht der Anordnung Gottes; die aber widerstehen, werden ein Urteil empfangen.*“ Denn die staatliche Macht „*ist Gottes Dienerin, dir zum Guten. Wenn du aber das Böse tust, so fürchte dich! Denn sie trägt das Schwert nicht umsonst, denn sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe für den, der Böses tut. Darum ist es notwendig, untertan zu sein, nicht allein der Strafe wegen, sondern auch des Gewissens wegen. [...] Gebt allen, was ihr ihnen schuldig seid: die Steuer, dem die Steuer; den Zoll, dem der Zoll; die Furcht, dem die Furcht; die Ehre, dem die Ehre gebührt!*“ (NT, Römer 13, 1-7) Neben der innergeschöpflichen, je eigenen Gerichtsbarkeit in Form des Gewissens, tritt somit zu einer realweltlichen Strafbarkeit durch die Obrigkeit noch das göttliche Urteil hinzu, womit jedwede *tatsächliche* Herrschaft auch zur legitimen und quasi-bestmöglichen umgedeutet werden kann. Umgemünzt auf die Regentschaft Karls I. wird deutlich, dass ebenjenes *God's mandate* nicht nur als Legitimationsgrundlage der je eignen absoluten Herrschaft herangezogen wurde, sondern, dass eine Mitbestimmung durch ein Parlament (*King-in-Parliament*) geradezu einer Verletzung des *divine right* gleichkommen musste.

¹¹ Spätestens seit den 1620er Jahren wurde das „*image of the godly prince*“ verwendet, „*to teach kings their duties. [...] After the initial Catholic successes in the Thirty Years War writers began to explore the duties imposed upon Protestant rulers by their possession of divine right. God guaranteed their independence of the Pope and of their subjects, but he also required them to do his work.*“ Ergo dienten ebendiese theologischen Ideen einerseits als direktes Fundament bereits etablierter Hegemonialordnungen, andererseits der Absicherung derselben: „*There is the domestic preaching of the duty of subjection, relying mainly on order theory and patriarchalism; there is an international debate over the relations between kings and the papacy [...] and there is a domestic context.*“ (Burgess, 1992, S. 131 f.) Blickt man auf den inhärenten Wesenszug politischer Macht und führt diese Betrachtungen weiter, zu einer Gleichsetzung von „*potestas regia and potestas patria*“, so tritt die Herrschaftsform des Patriarchats als „*natural insitution, dependent immediately on God's providence*“ in Erscheinung: „*If civil rule was the same thing, then it too was an immediate outgrowth of the divine will.*“ (ebda., S. 135)

¹² Die Herausbildung stehender Heere habe den Prozess der europäischen Staatenbildung nachhaltig beeinflusst, wobei eine „*chain of causation*“ zu beobachten sei; diese reiche „*from [...] change or expansion in land armies to [...] new efforts to extract resources from the subject population to [...] the development of new*

Model Army, über die stehende Armee als staatliche Institution, bis zur zivilen Führung von *Army* und *Navy* durch das Parlament im Verlauf der *Glorious Revolution* 1688/89 (vgl. Wimmer, 2000, S. 254 ff.) – erinnert werden.

3. Französische Hegemonie und Souveränität im 17. und 18. Jahrhundert

Vor dem geschichtlichen Hintergrund der Hugenottenkriege (1562–1598) und des Dreißigjährigen Krieges (1618–1648) sollten bestehende *protostaatliche* Strukturen und Institutionen des frühmodernen Frankreich¹³ während der Regentschaft Ludwigs XIII. (1610–1643) und seines *principal ministre de l'État* Kardinal Richelieu (1624–1642) allmählich im Souveränitätsgedanken konvergieren. Evolutionär-historisch betrachtet schien ein höherer Grad der politischen Zentralisierung u. a. auf überlegener *physischer Gewaltsamkeit* zu beruhen (vgl. Wimmer, 1996, S. 322), wobei es zu berücksichtigen gilt, dass die spezifische Ausgestaltung des Militärwesens selbst einem *soziostrukturell-evolutionären* Entwicklungsprozess unterworfen war.¹⁴ Tatsächlich konnten jene überlegenen *Mittel faktischer Gewaltsamkeit* im selben Maße in ein *staatliches Monopol legitimer Gewaltsamkeit* transformiert werden, in dem sich der *Souveränitätsgedanke* im Sinne Bodins, d. h. die absolute und unbegrenzte (ungeteilte) Gewalt, als *zentralisierende Logik* des frühmodernen französischen Staates zu entfalten begann. (vgl. Bodin, 1986, S. 205)

bureaucracies and administrative innovations to [...] resistance from the subject population to [...] renewed coercion to [...] durable increases in bulk or extractiveness of the state" (Tilly, 1975, S. 73).

¹³ Die acht Hugenottenkriege hatten tiefgreifende wirtschaftliche und soziale Narben im französischen Staatskörper hinterlassen; erst mit dem Edikt von Nantes 1598 unter Heinrich IV. – im Jahr 1685 im *Édit de Fontainebleau* unter Ludwig XIV. widerrufen – wurde den calvinistischen Protestanten Glaubensfreiheit zugesichert. Unter Ludwig XIII. und seinem *principal ministre* Richelieu, sowie dessen Nachfolger Jules Mazarin (1642–1661), als den maßgeblichen Architekten des französischen Absolutismus, wurde nicht nur eine umfassende Verwaltungsreform vorangetrieben; auf innenpolitischer Bühne setzten die beiden *ministres* eine weitreichende Beschneidung der *parlements* – die als *curia regis* keine legislativ-parlamentarischen Aufgaben wahrgenommen hatten, sondern im *Ancien Régime* vielmehr als juristischer *Conseil du Roi* (Gerichtshof) organisiert waren – und der Adelsrechte durch. (vgl. Villepin, 2005, S. 253 ff.)

¹⁴ So lässt sich von den frühneuzeitlichen Söldnerheeren – u. a. die privaten Kriegsunternehmer und *condottiere* der *Renaissancekriege* –, über das englische Milizsystem, hin zur Entstehung stehender Heere französischen Zuschnitts unter Ludwig XIV., eine zunehmende Dynamik der Professionalisierung im Bezug auf Bewaffnung, Ausbildung, Uniformierung sowie einer eigenen Identitäts- und *soldatisch-disziplinierenden* Dienstlogik ausmachen. (vgl. Wimmer, 2000, S. 241 ff.; vgl. Wimmer, 2009, S. 159 ff.)

3.1. Aspekte einer souveränen Zentralisierungslogik

Frankreich war aus dem Westfälischen Frieden (1648) und dem Pyrenäenfrieden (1659), unter maßgeblicher Dirigentschaft Mazarins und unter territorialen Zugewinnen, gestärkt hervorgegangen. Auch der eingeschlagene Weg der Errichtung eines zentralen Verwaltungs- und Steuersystems, der Festigung der territorialen Integrität des französischen Staates und der Ausbau eines gewaltigen Heeresapparats wurden konsequent fortgesetzt. Beim Tod Mazarins 1661 sollte der junge Ludwig XIV. (1643–1715) die Regierungsgeschäfte schließlich persönlich übernehmen, ohne einen weiteren *principal ministre de l'État* zu ernennen. Als Monarch war Ludwig nach herrschender Überzeugung zwar in Ausübung seiner Herrschaftsgewalt unbegrenzt, d. h. nicht an selbst erlassene („positive“) Gesetze gebunden, sehr wohl bestand allerdings eine Rückbindung an „die naturrechtlichen Prinzipien der Billigkeit (*Aequitas*) und des Gemeinwohls sowie an die Grundgesetze des Königreichs“ (Reinhard, 1999, S. 65) selbst. Die Regierungszeit des *gottbegnadeten Roi-Soleil* – in sich eine Bezeichnung für die sinnbildliche Omnipotenz des absoluten Monarchen – war indes nicht nur von den militärischen Auseinandersetzungen mit Spanien oder den niederländischen Generalstaaten sowie innerstaatlichen Konflikten mit den Hugenotten geprägt. Ebenso prägend erschien der Ausbau frankreichweiter Klientel- und Patronagenetzwerke bei gleichzeitiger Zurückdrängung des politischen Einflusses ständischer Gewalten¹⁵, das Aufblühen des höfischen Mäzenatentums sowie die justiziell-verwaltungstechnischen Zentralisierungsdynamiken (u. a. im Finanz- und Steuersystem). Trotz der enormen Wirtschaftsleistung hatte Frankreich im Verlaufe des 17. und 18. Jahrhunderts allmählich mit massiven Verschuldungstendenzen zu kämpfen – außenpolitisch sollten die letzten Herrschaftsjahre Ludwigs XIV. indes vom „Spanischen Erbfolgekrieg (1702-1713/14)“ überschattet werden, wodurch „das Hegemoniestreben Frankreichs in Europa (und dann auch auf Übersee) eine herbe Niederlage“

¹⁵ „Ständeversammlungen bestanden nach zeitgenössischen Definitionen aus denjenigen Untertanen oder Vertretern derjenigen Korporationen“ mit gewohnheitsrechtlichen Ansprüchen auf fürstliche Anhörung bzw. vereinzelt auf „Mitentscheidungsrecht [...]. Von modernen Volksversammlungen unterschieden sie sich dadurch, daß sie Einzelinteressen oder höchstens deren Summe (Rousseau: *volonté de tous*) vertraten und nicht das Gesamtinteresse des Volkes (Rousseau: *volonté générale*).“ Während sich Klerusvertreter grob in hohen und niedrigen Klerus einteilen ließen, umfasste der zweite Stand Hoch- und Niederadel – im Fall der französischen *Seigneurie* war v. a. die Grundherrschaft (*nulle terre sans seigneur*) bedeutend –, vom „Dritten Stand waren die Städte bei weitem“ am bedeutendsten. „Frühneuzeitlicher Widerstand gegen die werdende Staatsgewalt war [indes] noch kein Widerstand gegen den Staat als Monopolisten legitimer Gewaltanwendung [...], weil die Obrigkeit noch nicht die einzige Quelle des Rechts war.“ (Reinhard, 1999, S. 216 ff.)

erlitt.¹⁶ Im „Frieden von Utrecht und Rastatt, 1713/14 wird erstmals das Balance-of-Power Prinzip formuliert, wonach jedes Streben eines Landes nach Übermacht/ Hegemonie nunmehr zur Bildung einer gegnerischen Koalition“ mehrerer Staaten führen werde. Essentiell ist somit nicht nur die Genese eines neuen „Steuerungsprinzip[s] im System der [erstarkenden] internationalen Politik“, sondern, dass zusätzlich zur voranschreitenden soziostrukturellen Evolution des Staates im Innenverhältnis, eine zweite *Staatslogik* und zwar jene des internationalen Systems, das auf segmentär „territorialer Differenzierung“ beruht (Wimmer, 2009, S. 233), auftritt.

3.2. Zum Gewaltmonopol und *guter Policey*

In der 72-jährigen absoluten Regentschaft des *Roi-Soleil* wurde der Einfluss von Hochadel, *parlements* und weiteren intermediären, ständischen Gewalten soweit ausgeschaltet, dass die Staatsleitung, als *Infrastruktur* generalisiert-entscheidender und klugheitsgelenkter Regierungskunst, de facto in der Person des Monarchen gebündelt blieb. Die Errichtung des Gewaltmonopols in Frankreich kann zwar prozessual begriffen werden, dennoch stellte dies auch einen qualitativen Sprung dar, bedurfte es doch zur Durchsetzung ebenjenes *staatlichen Monopols legitimer Gewalt* und *physischen Zwangs* einer Reihe von soziostrukturellen Entwicklungen quasi-evolutionären Zuschnitts. Neben den bereits erwähnten hegemonial-zentralisierenden Maßnahmen der Souveränitätslogik erwiesen sich die „*innere Pazifizierung der Gesellschaft*“ und die „*Verhöflichung des Adels*“ (Norbert Elias), die der „*Integration und damit der Entmilitarisierung sowie Disziplinierung*“ (Wimmer, 2009, S. 19) desselben – und letztlich der innerstaatlichen Herrschaftsstabilität – dienten, als unabdingbare Voraussetzungen. Doch weder verliefen die Entmachtung der intermediären Gewalten noch die *Verhöflichung der Krieger* sprunghaft, als spontan eintretende Wandelaussagen.¹⁷ Der König, als „*Unterdrücker*“ und „*Erhalter des [höfischen] Adels*“ und sein Hof, als „*eine Zähmungs-*

¹⁶ Niedergangserscheinungen, die sich nach dem Tod des Sonnenkönigs 1715 unter Ludwig XV. (1710–1774) fortsetzten und letztlich infolge des Siebenjährigen Krieg (1756–1763) zum Verlust weiterer Territorien des französischen Kolonialreiches in Nordamerika und Indien führten.

¹⁷ „Wenn man versucht, eine Vorstellung von dem Aufbau des ganzen Beziehungsgeflechts zu gewinnen, in das alle einzelnen Menschen einer bestimmten Epoche versponnen sind, wenn man den Veränderungen der Institutionen nachzugehen sucht, unter denen sie leben, oder der Funktionen, die ihre soziale Existenz begründen, dann schwindet der Eindruck mehr und mehr, daß sich irgendwann einmal plötzlich in vielen, einzelnen Seelen unerklärlicherweise und unabhängig von einander die gleiche Mutation vollzogen habe. Alle diese Veränderungen vollziehen sich geraume Zeit hindurch immer ganz langsam in kleinen Schritten“ (Elias, 1976b, S. 362).

und eine Erhaltungsanstalt des Adels“, erfüllten ergo eine zweifach disziplinierende Aufgabe, indem ein *Raum* geschaffen wurde, der von unmittelbar „körperlichen Gewalttaten im großen und ganzen frei“ war, allerdings gleichzeitig „eine „gute Gesellschaft“ [darstellte]; aber wenn auch die Anwendung körperlicher Gewalt aus dem Verkehr der Menschen nun zurücktritt, wenn es ihnen selbst auch verboten ist, sich zu duellieren, so übt der Mensch auf den Menschen nun in mannigfachen, anderen Formen Zwang und Gewalt aus. Das Leben in diesem Kreis ist kein friedliches Leben.“ (Elias, 1976b, S. 367 ff.)

Innerstaatlich schuf die Konsolidierung des Militärwesens und die Schaffung einer stehenden, dem absoluten Souverän unterstellten, Armee im *Ancien Régime* die Grundlage für ebenjene *Pazifizierung der Gesellschaft*. Indem überdies die je individuelle Gewaltausübung (Waffentragen, Duelle) reguliert wurde und privat-militärische *Unternehmungen*, etwa Söldnerheere, gegenüber dem staatlichen *Monopol* schwanden, sollten innerhalb Frankreichs bis zur Französischen Revolution 1789 keine weiteren, mit den bürgerkriegsähnlichen Hugenotenkriegen vergleichbaren, bewaffneten Konflikte mehr aufflammen. Allerdings erscheint es mehr als fraglich, ob die „Durchsetzung des staatlichen Gewaltmonopols eine Verringerung von Gewalt bewirkt hat. Wahrscheinlich hat es nur zu ihrer Konzentration geführt, verbunden mit qualitativer und quantitativer Steigerung.“ Mehr und mehr „in die Hände professioneller Gewaltspezialisten, Soldaten und Polizisten“ geratend, war der Großteil der „Bevölkerung in den meisten [frühmodernen] Ländern [alsbald] total entwaffnet.“ (Reinhard, 1999, S. 354)

Die im frühmodernen Staat anklingenden und sich im *Ancien Régime* (nach 1648) verdichtenden *Rationalisierungen* begünstigten nicht nur einen Prozess der Säkularisierung – im Spannungsfeld zwischen Religion, staatlichem Gewaltmonopol und Rechtspositivierung – sondern forcierten auch die *Ausdifferenzierung* bestehender sowie die Herausbildung neuer gesellschaftlicher Institutionen. Grundlegend mit dem Gewaltmonopol auf der einen und der gesellschaftlichen *Ordnung* auf der anderen Seite verknüpft, kündigt sich im 18. Jahrhundert die Polizei bzw. *gute Policey* (vgl. Wimmer, 2009, S. 246 ff.) als diejenige „berufsmäßige Monopolorganisation für legitime staatliche Gewaltanwendung nach innen“ an, wie es das „Militär [...] nach außen“ hin ist. Im Wachsen der neuzeitlichen Staatsgewalt kam es folglich zu einer „Trennung des inneren vom äußeren Gewaltmonopol“ – semantisch verweist *Policey* dabei zunächst noch auf die „innenpolitisch[e] Sorge für das Gemeinwohl“ und verengt sich im Zeitverlauf und Rahmen der hoheitlichen *Policeygesetzgebung* auf die *innere Sicherheit*

(von Untertan und Staat). Während die Gesetzgebung im *Ancien Régime* die Funktion des *kollektiv-verbindlichen Entscheids* erfüllte, galt es in puncto Durchsetzung von *Souveränität* und *Gesetz* auch jene Bereiche zu reglementieren, die zwar nicht „justiziabel“ aber „nichts-destoweniger [...] *Regelungsbedarf*“ (ebda., S. 363 f.) hatten. Frankreich nahm auch hier eine europäische Vorreiterrolle ein, wurde doch 1667 mit dem *Lieutenant général de police* eine Institution geschaffen, um u. a. für *tranquillité* und *sécurité publique* Sorge zu tragen. Als institutionalisiertes Organ staatlich-legitimer *Zwangsausübung* kam die *Policey* damit nicht nur einem Disziplinierungsprogramm nach, sondern kann auch als eine tatsächliche *Verwirkungsinstanz* – weil Institutionalisierung und Operationalisierung – des Gedankens des *legitimen Gewaltmonopols* gesehen werden.

IM SPANNUNGSFELD VON STAATSRÄSON UND VERTRAGSDENKEN

4. Staatsräson

Der Begriff der *Staatsräson* lässt sich im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts kaum einheitlich fassen: Mal als Mittel zur Durchsetzung eines *staatlichen* oder fürstlichen Interesses, mal als selbstlegitimierender *Zweck* zum Erhalt des Staatswesens bzw. Herrschaftsverhältnisses; in späterer Zeit und praktischer Anwendung bei Richelieu – im Frankreich am Vorabend der Regentschaft Ludwigs XIV. – in Erscheinung tretend, zuvor in den theoretischen Abhandlungen des *Cinquecento*. Teils deckungsgleich mit der *je eigenen* Herrschaftssphäre, d. h. den persönlichen Interessen des Herrschenden, teils gänzlich von dieser entrückt, als *depersonalisierte*, an Institutionen gebundene Machtform von *Stabilität* und *Staatsnotwendigkeit*. Bei einigen Autoren wird der Gedanke der Staatsräson an moralisch-religiösen und sittlichen Normen festgemacht (und sogar mit der „guten Verfassung“ verwoben), während sie bei anderen zum exakten Gegenbild, als Mittel zur Überwindung konfessioneller und ständischer Bindungen aufgebaut wird. Jedenfalls bleibt die *ragione di stato* von der Idee des Interesses getragen, d. h. nicht theologisch oder rechtsphilosophisch an eine *lex aeterna* und nur marginal an einen *legislator aeternus* rückgebunden: Rational (*ratio*) und nicht affektiv aufgeladen, wird im Innenverhältnis der *stato* konsolidiert und nach außen hin das Staatswesen gestärkt.

Als Vehikel zur funktionalen Differenzierung etabliert und emanzipiert die Staatsräson die *Politik* als eigenes gesellschaftliches Teilsystem, gesteht dieser sogar eine *instrumentelle* Autonomie zu und baut so *per effectum* mit am Fundament des interessengeleiteten Vertragsdenkens der folgenden Jahrhunderte. In ihrer Vielschichtigkeit und ihrem beinahe paradoxen Grundpotential lässt sich die Staatsräson – auch in den historischen Quellen – begrifflich nur partiell fassen¹⁸, während sich ihr Wesen ideengeschichtlich entlang einiger *Leitlinien* und

¹⁸ Man vergleiche etwa das vollständige Fehlen der Konstruktion *ragione di stato* bei Machiavelli, bei gleichzeitigem Vorliegen eines tiefergehenden Begriffsverständnisses von *stato*, oder auch die divergierenden Auffassungen von *status* in den staats-theoretischen Abhandlungen des 16. und 17. Jahrhunderts. (vgl. Kap. 6.1. *Zur linguistischen Semantik von status, stato und Staat* sowie Kap. 6.3. *Staatsräson – Zur Selbstreferentialität des politischen System*).

Bahnen nachzeichnen lässt. Als konstitutiv-zentrales *Momentum* der Staatsräson kann indes die Kollision einer *Individualethik* mit den rational notwendigen Interessen des *stato* – insbesondere einem Sicherheitsstreben – gesehen werden. (vgl. Münkler, 1987, S. 9 ff.) Die Problematik der Staatsräson fokussiert damit nicht nur auf die Beziehung *Fürst zum Fürstentum* und auf dessen Absichten – d. h. die Kriterien von Ausbauen, Stärken und *mantenere lo stato* – sondern, wie Michel Foucault festhält, auf Existenz und Wesen des Staates *per se*. (vgl. Nitschke, 1995, S.43 f.)

4.1. Staatsräson – Wesen und Herkunft

Ideengeschichtlich lassen sich die Wurzeln der Staatsräson bis in die griechisch-römische Antike, u. a. zu Thukydides, Cicero (*ratio reipublicae*) und Tacitus zurückverfolgen, wiewohl eine Trennung in politisches und moralisches Handeln in Ermangelung eines christlich-universalen Gesetzes noch kaum vollzogen und in Konkurrenz zur Machtpolitik getreten war. (vgl. Meinecke, 1957, S. 31 ff.) Eher den Maximen einer frühneuzeitlichen Klugheitslehre denn objektiv-gesamtgesellschaftlichen Staatszielbestimmungen (vgl. Nitschke, 1995, S. 38) folgend, findet sich der Begriff der *ragione di stato* erstmals bei Francesco Guicciardini (1483–1540), einem Zeitgenossen Machiavellis, in seiner Abhandlung *Dialogo del Reggimento di Firenze*, während Giovanni Botero (1544–1617) den Begriff bereits 1589 zum Titel seines Werks *Della ragon di stato* auserkoren hatte.

Das italienische *stato*¹⁹ entspricht dabei nicht dem modernen Begriffsverständnis *Staat* (in deutscher Übersetzung), sondern ist vielmehr mit *Herrschaft*²⁰ zu übersetzen. Unabhängig der Herrschaftsform – fürstliche Machtausübung oder republikanische Ordnung – bedeutet daher ein neuer *stato* v. a. ein neues *Herrschaftsverhältnis* und eine neue *Machtstellung*, samt neuer Bräuche und Organisation, wiewohl die gemeinschaftliche Teilhabe am *stato* (Partizipation) in einer Republik größer ausgefallen sein dürfte. Stand „bei Cicero, Augustinus und Thomas von Aquin der Begriff der *res publica* stets in der Nähe zu *populus*“, so hatte

¹⁹ Vgl. Kap. 6.1. Zur linguistischen Semantik von *Staat* und *status*.

²⁰ Dies gilt besonders für Machiavelli und Guicciardini, bei denen etwa mit *repubblica* direkt auf die jeweilige Staatsform verwiesen wird. Dennoch finden wir Machiavellis *mantenere lo stato* (Princ. XVIII) in zweifacher Ausprägung: Während der Fürst seine Stellung und Herrschaft zunächst behaupten muss, ist es der weise Staatsgründer, der einem neuen *Staat* (Republik) gute Gesetze geben müsse. (u. a. Princ. XII, Disc. I, 9)

Jean Bodin „*République institutionell verstanden und damit den Staat im modernen Sinne gemeint.*“ Befand sich *status* damit also im Bedeutungsumfeld von *Gemeinwohl*, nahm der Begriff im Verlauf des 16. Jahrhunderts „*zunehmend die Bedeutung von Staat im Sinne eines institutionalisierten Herrschaftsgefüges und Machtapparats an.*“ Mit Machiavelli und Guicciardini war es zu einer jahrzehntelangen „*semantischen Gemengelage*“ gekommen, da *stato* hier „*gleichermaßen Verfassungsform und Herrschaftsgebiet*“, als auch in einem „*subjektiven Sinne [...] Rechtsstand eines Herrschaftsträgers in der hierarchischen Rangordnung [...] sowie in einem objektiven Sinn seine Herrschergewalt und seine Machtmittel bedeutet [hatte]. Der moderne Staatsbegriff hat demnach eine doppelte Wurzel: in status als Verfassungsform und in status als Rangstellung des Fürsten.*“ Erst durch eine längere „*semantische Übergangsphase*“ erwuchs *status* schließlich im vollen Bedeutungsspektrum von „*Staatsgewalt, Staatsvolk, Staatsgebiet.*“ (Münkler, 1987, S. 173)

Die Herkunft des Begriffs *Staatsräson* zu erörtern, bedeutet, von ihrem Wesen und Werden zu handeln. Als Leitmaxime des politisch-fürstlichen bzw. *staatlichen* Handelns begann sich die Staatsräson erst im Verlauf des 16. Jahrhunderts nach und nach herauszubilden. Dabei vollzogen „*Begriff und Literatur der ragion di stato nicht nur einen Entwicklungsschritt in der politischen Theorie [...], sondern [bildeten] zugleich einen Angelpunkt [...] in der Umstellung der politischen Funktion von gesellschaftlicher Stratifikation auf funktionale Differenzierung.*“ (Luhmann, 1998c, S. 66) Damit ist die Staatsräson sowohl Ausdruck eines sich wandelnden Gesellschaftssystems in „*Europa ebenso wie Mittel seiner Beschleunigung. Im Zeichen des Begriffs der Staatsraison wurde der alten Ordnung die Legitimität entzogen und der neuen Ordnung, dem frühneuzeitlichen Staat, zugesprochen.*“ Darüber hinaus war die *ragione di stato* faktisch eine „*Rechtsdurchbrechungsbefugnis*“, denn wiewohl die „*Souveränität des frühneuzeitlichen Staates [...] ans Recht gebunden*“ war, stand die *ragione di stato* doch „*über den Gesetzen*“ (Münkler, 1987, S. 167) und legitimierte somit den Rechtsbruch unter bestimmten Umständen bzw. aus (notwendigen) Gründen des Staatsinteresses, d. h. der *Staatsnotwendigkeit*. Zum Staat selbst verhält sie sich in einem dynamischen *utilitär-
nezessitären* Spannungsverhältnis aus Erkenntnis und Notwendigkeit: „*Aus dem Sein und Werden erwächst so immer ein durch Erkenntnis vermitteltes Sollen und Müssen. Der Staatsmann muß*“ seiner *richtigen* Erkenntnis „*gemäß handeln, um sein Ziel zu erreichen*“, wobei die gedachte „*ideale Linie des Handelns, eine[r] ideale[n] Staatsräson*“ (Meinecke, 1957, S.1) gleichkommt. Das Dynamische ergibt sich aus dem Wechselspiel einzigartiger

Anforderungen an den Regenten, die je nach Situation auftreten und variieren können, sowie dem grundlegenden Sicherheitsstreben aller *Staaten*, in einer unsicheren Umwelt. Gleichzeitig erwächst die Staatsräson „im Prozess der frühneuzeitlichen Entnormativierung der Politik [als] ein Komplementärbegriff zur Souveränität“, was nicht „zuletzt in der forcierten Zurückdrängung von Gerechtigkeitsvorstellungen“ zu erkennen ist – in diesem Sinn umfasst der „Begriff der Staatsräson [...] die Kenntnis der Mittel und Maßnahmen, die notwendig sind, eine Herrschaft zu begründen, zu erhalten und zu vergrößern.“ (Münkler, 2016, S. 65) Erhalt und Vergrößerung von Herrschaft werden hierbei als Mittel und Zweck – im Sinne von Kausalverkettungen – des fürstlich-staatlichen Machtanspruches gedacht: Eine *Macht*, die damit de facto mit Staatswohl *per se* gleichgestellt werde.²¹ Zwar ist es korrekt, dass das *Staatswohl* auch gewissen moralischen Grundlagen, den Sitten sowie dem Gesetz verpflichtet blieb, in erster Linie allerdings nur insofern, als deren Nichtbeachtung die Machtbasis politischen Handelns bedroht hätte. Der Gesichtspunkt der *Zweckmäßigkeit* tritt stets mit Blick auf eine dem Staatskreislauf innewohnende Notwendigkeit (*necessitas/necessità*) in Erscheinung, wodurch auch der Gesetzesbruch gerechtfertigt werden kann, indem damit den *wahren* Interessen des Staates, dem *Staatswohl*, besser gedient sei. Macht und Gemeinwohl werden am Vorabend der Gesellschaftsverträge nicht notwendigerweise im Sinne eines unumschränkt-absolutistischen Machtanspruches *in-eins-gedacht*.²² Vielmehr sind es die präzise Wahl der richtigen Mittel, ein pragmatischer Wirklichkeitssinn für politische Zeitumstände sowie rationales Agieren, das auf Notwendigkeit, technische Zweckmäßigkeit und maximale Vollzugseffizienz ausgerichtet bleibt, welche die handlungsbezogene Dimension der Staatsräson umranden.

Im ideengeschichtlichen Kontext der Staatsräson war zwar eine tendenzielle, rational geleitete Unterordnung transzendentaler Vorstellungen von Moral und Religion unter Staatsinteresse bzw. Staatsnotwendigkeit zu beobachten, dennoch blieb das Wechselspiel aus Religion und *necessitas* in graduellen Abstufungen an die Herrschaftsform gekoppelt. Grundsätzlich ergaben sich hiermit drei zentrale Hauptmotive der Staatsräson: Das „*Machtinteresse der*

²¹ Zumindest in jener Macht-Spielart, in der *Machtdurchsetzung* der Erlangung des Gemeinwohls dient.

²² Eher lapidar hierzu Meinecke, wenn er konstatiert, dass sich die Staatsräson zur Macht janusköpfig verhalte, denn zwischen „*Kratos und Ethos, zwischen dem Handeln nach Machttrieb und dem Handeln nach sittlicher Verantwortung, gibt es auf den Höhen des staatlichen Lebens eine Brücke, eben die Staatsräson, die Erwägung dessen, was zweckmäßig, nützlich und heilvoll ist, was der Staat tun muß, um das Optimum seiner Existenz jeweils zu erreichen.*“ (Meinecke, 1957, S. 5)

Regierung bzw. des Regierenden, [...] das Herrschaftsinteresse des administrativen Apparats“ sowie das „*Bedürfnisbefriedigungsinteresse der Bürger.*“ (Nitschke, 1995, S. 267) Demgegenüber können als „*Basiselemente des Staatsräsongedankens [...] 1) Voluntas [...], 2) Necessitas [...] und 3) Utilitas*“ gelten, wobei sich die Staatsräson (4) hierbei – in nicht ganz unproblematischer Weise – als „*synthetisierende Behauptung aus (1) + (2) = (3) = (4)*“ (ebda., S. 268) ergibt. Während die staatstheoretischen Abhandlungen zur Staatsräson auch unter dem Gesichtspunkt einer *Selbstreferentialität* des politischen Systems betrachtbar sind,²³ kann der Moment des Übertretens der Rechtsschranken einer staatlichen Ordnung gleichfalls mit Blick auf die innere Kohäsion des Staatsräson-Verständnisses analysiert werden. Dies insofern, als – wie etwa bei Girolamo Frachetta – eine Unterscheidung in *ragione di stato* und *ragione di guerra* getroffen werden kann:²⁴ Der Übertritt aus Notwendigkeit und die Anwendung moralisch fragwürdiger Mittel fallen dann in die Sphäre des kriegerischen Ausnahmezustandes, d. h. der absoluten Not- und Bedrohungslage des Gemeinwohls. (vgl. Münkler, 1987, S. 204 f.)

4.2. *Ratio status – ragione di stato – raison d'état*

Am Beginn der Überlegungen zur *ragione di stato* stand der florentinische Staatstheoretiker Niccolò Machiavelli (1469–1527), dessen zentrale Leitgedanken – in seinen beiden Werken *Il Principe* und *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* – stets in Wechselwirkung mit den realpolitischen Verhältnissen im Norditalien des *Cinquecento* verstanden werden müssen. Wiewohl bei Machiavelli der Begriff *ragione di stato* nie direkte Erwähnung findet, lassen sich in seinem Denken – insbesondere in den Kapiteln XV. – XVIII. des *Principe*²⁵ – Anklänge einer *Kunst des Regierens* erkennen. Zur literarischen Textgattung frühneuzeitlicher Fürstenspiegel zählend, befasst sich das Buch *über den Fürsten* mit dem Fall einer Krisensituation

²³ Vgl. Kap. 6.3. *Staatsräson – Zur Selbstreferentialität des politischen Systems.*

²⁴ Auch Machiavelli trifft eine derartige Unterscheidung, wenngleich mehr *per effectum* denn *per intentionem*, wenn er in den *Discorsi* festhält, dass der Betrug im Kriege durchaus ruhmvoll, während das Brechen des eigenen Wortes oder Vertrags wenig ehrenvoll sei. Denn obgleich „*Betrug in jedem Geschäfte schändlich ist, so ist er doch im Kriege löblich*“ – der Sieg mit Mitteln der Gewalt und Mitteln des Betrugs sei in gleichem Maße ruhmvoll und so besteht im „*Betrug [...] eigentlich die Kunst der Kriegsführung*“ (Machiavelli, 2006a, S. 302).

²⁵ Obgleich der *Principe* in gewisser Weise das Konzentrat seines politischen Denkens darstellen mag, fokussiert die Abhandlung letztlich nur auf eine einzige Regierungsform: Jene der *signoria*, genauer auf die *nicht-dynastische* Fürstenherrschaft – auf der anderen Seite befassen sich die *Discorsi* mit der (florentinischen) Republik und zeichnen dazu zahlreiche Beispiele *der* und Parallelen *zur* römischen Republik nach.

innerhalb der bestehenden Gesellschaftsordnung, mit den dadurch drohenden Gewalt- und Machtverhältnissen und der Frage der Existenzsicherung. Einen entscheidenden Grundgedanken in Machiavellis Werk bildet sein pessimistisches Menschenbild, wobei er u. a. festhält, dass es der *Staat* sein müsse, der *staatsschädigende* Tendenzen und Antriebsmechanismen im Menschen – allen voran Begierde und Ehrgeiz (*ambizione*) – zu unterbinden vermag. Hierbei tritt *ambizione* als affektgeleiteter Spannungszustand eines Ehrgeizes in Erscheinung, der nach öffentlichem Ruhm und Macht strebt – de facto jenes Grundübel für die dem Gemeinwesen innewohnenden Spannungen und Konflikte. Aus dem von Machiavelli propagierten grundsätzlichen Nichtvermögen der Menschen nach Selbstdisziplinierung folgert er, dass es die Aufgabe von *Staat* und *Fürst* sei, die Erziehung der Menschen zu politischen Wesen voranzutreiben. Dies sei nur durch „*ein sittlich-politisches Klima*“ möglich, in dem „*sich der Bürger mit seiner Republik identifizieren und seine besten Charaktereigenschaften ausbilden kann.*“ (Münkler, 2004, S. 36)

In diesem Kontext soll nunmehr auf Machiavellis Verständnis von *virtù* eingegangen werden. Im politischen Kontext seiner Zeit und zu gleichem Maße der antiken Leitidee folgend, bedeutet *virtù* „*bei dem Florentiner soviel wie Fähigkeit, Energie, Entschlossenheit, kurz: Stärke.*“ Es ist die Tüchtigkeit und „*Kraft, die den Fürsten dazu befähigt, einen Staat zu erwerben, zu erhalten und zu vergrößern*“, kann jedoch auch „*im Charakter eines Volkes (vor allem der Römer)*“ (Münkler, 2004, S. 39) gefunden werden.²⁶ Der zweite Schlüsselbegriff neben *virtù* ist jener der *fortuna*, denn Schicksalhaftigkeit und Zufall würden sowohl den Fürsten als Individuum als auch ganze Völker leiten. Dabei hat ein „*kluger Herrscher ein Gespür für Zeitumstände; er versteht sie zu erkennen, zu analysieren und für sich zu nutzen.*“ (Machiavelli, 2006a, S. 20) Im Erkennen und Ergreifen dieser Gunst der Stunde – im Nutzen der *occasione* – vermag der Fürst zu handeln und Erfolg zu haben. Das Verhältnis von *fortuna* und *occasione* ist indes in höchstem Maße erfolgskritisch: Denn untersuche man das Leben der Großen

²⁶ An dieser Stelle soll noch präziser auf das doppelte Verständnis Machiavellis zur *virtù* eingegangen werden: Der humanistischen Denkweise folgend, bezeichnet *virtù* zwar sehr wohl individuelle, tugendhafte Leistungen – und zwar mehr als *Energie* oder *Fähigkeit* gemeint, denn als moralisches Charakterattribut – sowie Errungenschaften von Staaten bzw. Gemeinwesen, mit Meinecke muss allerdings nochmals in eine bürgerliche *virtù* und eine „fürstliche“ *virtù* (Herrschartugend) unterschieden werden. Erst durch diese Herrschaftstugend großer Staatslenker – etwa Cyrus, Theseus oder Romulus (Princ. VI) – sei es möglich, dass die Bürger *im* Staat und *vom* Staat behütet, geschützt und zur *virtù* (Bürgertugend) erzogen werden können. Gleichzeitig ist es diese Herrschaftstugend, die – kraft der Tüchtigkeit des *uomo virtuoso* – grundlegende christlich-moralische Grenzen zu überschreiten vermag, wenngleich schlechte Handlungen nicht grundsätzlich gutzuheißen seien. So tritt denn auch nicht Machtstreben per se, sondern *virtù*, in Form der Bürgertugend, als Zielbestimmung des Gemeinwohls (*bene comune*) in den Fokus seiner Betrachtungen. (vgl. Meinecke, 1957, S. 37 f.)

„und ihre Taten, so findet man, daß sie dem Glücke nichts anderes als die Gelegenheit verdanken, ihre Pläne zu verwirklichen. Ohne diese Gelegenheit wäre die Kraft ihres Geistes erloschen, und ohne sie selbst wäre die Gelegenheit vergeblich gekommen.“ (Machiavelli, 1990, S. 37) Es sei die erklärte Aufgabe die launenhafte *fortuna* vermittle *virtù* niederzurufen; bezogen auf die *ragione di stato* bleibt indes festzuhalten, dass es im Wirken des *uomo virtuoso*, wie auch im *Staat* selbst, oftmals die Notwendigkeit (*necessità*)²⁷ sei – d. h. sowohl die konkrete Notlage als auch das kausal-zwingende Element einer unmittelbaren Tathandlung zum Erhalt des Gemeinwohls – die den Fortgang menschlichen Handelns bestimme.

Dem zeitgenössischen Ideal der *rinascimentalen* Auffassung der *historia magistra vitae* folgend, verharrte Machiavelli in der Vorstellung einer, dem Gemeinwesen vorausgehenden, grundlegenden *Zyklushaftigkeit* der Geschichte, wodurch den menschlichen Herrschaftsformen kein wirklicher Fortschritt hin zu einer sichereren Ordnung möglich scheint – so hält er in den *Discorsi* fest, dass „die Monarchie [...] leicht Tyrannei, die Aristokratie leicht Oligarchie, die Demokratie [...] sich leicht in Anarchie verwandelt.“ (Machiavelli, 2006a, S. 32 f.) Im Wissen um Machiavellis Geschichtsverständnis (Kreislauf der Verfassungsformen) und vor dem Hintergrund eines Krisenbewusstseins (Sittenverderbnis und Hegemoniekriege), tritt sein Fürst als *uomo virtuoso* in Erscheinung, der „mit unumschränkter und übermässiger Macht dem übermässigen Ehrgeiz und Verderbnis der Mächtigen einen Zaum anlegt.“ (Münkler, 2004, S. 40) Ebendieses Einhaltgeboten wird von Machiavelli aus einer ganz spezifisch *italienischen* Perspektive heraus verstanden und fokussiert auf das Spannungsverhältnis aus innerstaatlichem Machterhalt und den damit verbunden, notwendigen außenpolitischen Prestigeerfolgen und Verteidigungsleistungen, denn „*conflict among states was unavoidable because each state was guided by its own interest and survival in these struggles for power required a dynamic and expansionist policy.*“ (Ranum, 1975, S. 27)

Diese Fokussierung auf das Erreichen der gesetzten Ziele lässt die Frage nach der Legitimität der angewandten Mittel indes außer Acht. Ist ein Volk allerdings zu selbstständigen politischen Handlungen fähig, so sei es die Aufgabe des Fürsten, durch geltendes Recht und zum

²⁷ Im Innenverhältnis sei es für den Fürsten legitim, sich über die geltenden Gesetze dann hinwegzusetzen, wenn die *necessità* dies zur Selbstbehauptung und zum Erhalt des *bene comune* erfordere. Im Außenverhältnis hingegen sei vom Staat die Verteidigung seiner Existenz und die Durchsetzung seiner Ziele mit allen *notwendigen* Mitteln verlangt. Letztlich müsse man auch einer Republik eine derartige Verfassung geben, die ihr sowohl die kontrollierte Expansion – sofern es die Notwendigkeit erfordert – als auch den Erhalt erobelter Gebiete gewährleiste (Disc. I, 6). Zur weiterführenden Analyse des *necessitas/necessità*-Gedankens vgl. Kap. 4.2.2. *Politische Klugheit zwischen Freiheit und Notwendigkeit*.

Gemeinwohl (*bene comune*) zu regieren, um letztlich die Republik zu ihrer größtmöglichen Entfaltung (*grandezza*) und Freiheit (*libertà*) zu bringen. In wachsenden Bahnen nähert sich diese frühe *ragione di stato* damit höheren Sphären, die über die Individualinteressen des Fürsten hinausgehen. Im Streben nach Vollendung *im* und *durch* den Staat ist schließlich jener „entscheidende Punkt, wo die Kristallisierung zu edleren Formen beginnt, wo das, was zuerst nur als notwendig und nützlich galt, auch als schön und gut empfunden zu werden beginnt, bis schließlich der Staat als sittliche Anstalt zur Förderung der höchsten Lebensgüter erscheint, bis schließlich der triebhafte Lebens- und Machtwille einer Nation übergeht in den sittlich verstandenen Nationalgedanken, der in der Nation das Symbol eines ewigen Wertes sieht.“ Exakt jener Übergang stellt, kraft seiner überpersonalen Ideale, einen qualitativen Sprung in der Ideenevolution dar, denn das „Schöne und Gute kann nicht aus dem bloß Nützlichen abgeleitet werden“, entspringt es doch vielmehr dem „Drang nach Vergeistigung des bloß Natürlichen, nach Versittlichung des bloß Nützlichen.“ (Meinecke, 1957, S. 13) Mit geringerer Intensität und wohl auch durch religiöse und zivile Konflikte im Innenverhältnis partiell aufgezehrt, tritt der Begriff *raison d'état* oder *raison d'estat* erst im späten 16. Jahrhundert in den französischsprachigen Abhandlungen über *den Staat* in Erscheinung. Oftmals in direkter Antwort bzw. Ablehnung Machiavellis, der von vielen französischen Autoren – etwa Innocent Gentillet (1535–1588) *Discours sur les moyens de bien gouverner* (1576), bekannt als *Anti-Machiavel* – wenig differenziert, mit einem dumpfen amoralischen, religionsfeindlichen Machiavellismus gleichgesetzt worden war, wurden Begriff und Bezeichnung im 17. Jahrhundert kontinuierlich geläufiger. Die Grundfrage der Staatsräson blieb indes dieselbe: Welche *Gradationen* zwischen moralischem und amoralischem Handeln lassen sich ausmachen? Bei welchen *Gelegenheiten* war ein Überschreiten derartiger Normen gerechtfertigt, ohne die Legitimität der Regierungspolitik per se zu untergraben und welche *Abstufungen des Moralischen* konnten im Staatswesen gefunden werden? (vgl. Church, 1972, S. 45 ff.) Die Kritik an Machiavelli und der Vorwurf des Machiavellismus rührten sicherlich zu einem Gutteil auch aus dessen Unterordnung religiöser Prinzipien unter Staatsinteresse und Staatsnotwendigkeit – eine *Idee*, die mit der Ausdifferenzierung des politischen Systems auf soziostruktureller Ebene allerdings korrespondieren sollte. In jedem Fall dürfte das Denken des Florentiners allen zukünftigen Autoren antimachiavellistischer Werke als kritischer Reibebaum gedient und vielleicht gerade durch diese Negativrolle die staatstheoretischen Überlegungen zur Staatsräson beflügelt haben.

4.2.1. Politische Klugheit zwischen Gerechtigkeit, Moral und Religion

Im Wechselspiel der frühmodernen Vorstellungen von Gerechtigkeit, Moral und Religion trat die Staatsräson als politische Klugheitslehre, v. a. im Sinne eines technischen Problems der Regierungskunst, in Erscheinung. In doppeltem Sinne wurde sie konstitutives Funktionselement des Politischen: Denn „*einerseits ermächtigt sie [...] zu Entscheidung und Handlungen, die Rechtsnormen und Moralgrenzen überschreiten, andererseits unterwirft sie*“ Fürsten und Regenten „*rigoros einem objektivierbaren Staatsinteresse, an dem [...] die Effizienz ihres Handelns gemessen*“ (Münkler, 1987, S. 168) wird.²⁸ Machiavellis Staatsverständnis wird aus dem Ausnahmezustand und den Krisendynamiken der norditalienischen Kulturlandschaft, nicht aus der Norm eines geordneten Staatswesens geboren. So fallen bei dem Florentiner auch das Wohl des Fürsten (*Principe*) auf eigentümliche Weise mit dem Wohl der ihm untergeordneten Personen und weiter mit dem *bene comune* zusammen, sodass keine Diskrepanz zwischen Herrscherwohl und Gemeinwohl zu entstehen scheint. Vielmehr sind es die Leistungen der großen Staatsgründer, die „*durch ihre große Tüchtigkeit [...] die Gelegenheit [erkannten], und dadurch [...] ihr Vaterland glücklich und berühmt*“ (Machiavelli, 1990, S. 37) machten. Machiavellis *virtù*, die „*ursprünglich ein naturhaft-dynamischer Begriff, der auch eine gewisse Wildheit (ferocia) [...] mit einschloß, sollte nun [...] nicht unregelte Naturkraft bleiben, sondern sich zur virtù ordinata, zur rationell und zweckmäßig geleiteten Herrscherkraft und Bürgertugend erheben. Die virtù ordinata des Staates schätzte natürlich auch Religion und Moral wegen ihrer staatserhaltenden Wirkung hoch ein.*“ (Meinecke, 1957, S. 41)

Und tatsächlich lässt sich in Disc. I, 11–15 ein Plädoyer Machiavellis für die Wichtigkeit der Religion in einem Staatswesen, d. h. der *Nähe* zu einer Gottheit, finden. Demnach sei auch dem zweiten König von Rom, Numa Pompilius, als direktem Nachfolger von Romulus, besondere Ehre zugekommen, denn er schuf nicht nur neue Einrichtungen und Institutionen für das römische Volk, sondern erkannte die Bedeutung der Religion für den Erhalt des Staatswesens. „*Liest man die römische Geschichte aufmerksam, so wird man sehen, wieviel die Religion dazu beitrug, die Heere in Gehorsam, das Volk in Einigkeit, die Menschen gut zu erhalten und die Bösen zu beschämen.*“ (Machiavelli, 2006a, S. 55) Machiavellis (römische) Religion ist indes nicht mit der römisch-katholischen Kirche gleichzusetzen, der de facto die

²⁸ Zu den Kategorien des Interesses und Arkanwissens vgl. Kap. 4.2.3. *Arcana imperii – Interessen im Staatsräsondiskurs.*

Hauptschuld am italienischen Sittenverfall und der politischen *Zerrissenheit* auf der Apenninhalbinsel zu geben sei (Disc. I, 12).²⁹ Mit Blick auf die Staatsräson müsse ein gerechter Herrscher somit weniger auf seine eigene Regentschaft blicken, als auf die Errichtung dauerhafter Einrichtungen, die ihn selbst überdauern und der Republik Stabilität gewährleisten.

Hierin wird erkennbar, dass die Religion unter *dem Aspekt* und *als Mittel* der Staatsräson, als Instrument zur Erlangung von Stabilität (und nicht religiösen *Sinns*), von *grandezza* sowie dem damit zusammenhängenden *bene comune* begriffen wird: „Der Staatsräson ist dabei aber voll genügt, wenn klüglich der bloße Schein der Religionstreue gewahrt wird“ (Zippelius, 1976, S. 86). Kritik an dieser Form *unmoralischer* Vermengung von Religion und Politik kam von Jean Bodin (1529/30–1596), der im Vorwort seines Hauptwerks *Les six livres de la République* – in altfranzösischer, anti-machiavellistischer Tradition – darlegt, Machiavelli habe die Grundlagen der Regierung und der „politischen Wissenschaft [...] nie begriffen“, denn anstatt auf die Verbindung von Religion und Gerechtigkeit einzugehen, habe er vielmehr „Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit zu den beiden Säulen des Staates [...] gemacht und der Religion vorgeworfen [...], sie laufe dem Interesse des Staates [...] zuwider.“ (Bodin, 1981, S. 95) Dennoch stand faktisch jeder instrumentellen oder verbindenden Auslegung der gesellschaftsstützenden Relevanz von Religiosität im 16. und 17. Jahrhundert die politische Realität konfessionell geprägter Konflikte und Religionskriege entgegen. Es bleibt festzuhalten, dass in der „Zurückweisung des politischen Primats der Religion, nicht“ die Ablehnung der Religion per se mitgemeint ist – denn die „Differenzierung zwischen Religion und Politik“ bleibt entscheidendes „Merkmal moderner Staatlichkeit [...] auf der Basis von Selbstreferentialität, also der Orientierung des Systems an sich selbst“ (Wimmer, 1996, S. 414). Gegenüber der *necessità* treten Moral und Religion in den Hintergrund; die *Prärogative* – um den Locke’schen Begriff abgewandelt zu gebrauchen – der Staatsräson gegenüber moralisch-religiösen Instanzen scheint dabei jedoch in ihrem Ausmaß an drei wesentliche Grundannahmen rückgebunden: Das Menschenbild des jeweiligen Verfassers, die fortlaufende Sinnzuschreibung der Geschichte *per se* sowie den jeweiligen Bezugspunkt menschlichen Handelns. Einen Mittelweg zwischen Christentum und der Erfolgsverbindlichkeit des politischen

²⁹ Wo die *Reinheit* der religiösen Zeremonien und die Gottesfurcht schwinden, tritt für Machiavelli der Sittenverfall ein. Die römische Kirche (bzw. das Papsttum) hatte in der Renaissance begonnen, sich weit von ihren Fundamenten zu entfernen. Durch die weltlichen Geltungs- und Machtansprüche „des römischen Hofes“ wurde Italien nicht nur aller „Gottesfurcht und alle[r] Religion“ beraubt, sodass in diesem Vakuum „unzählige Übelstände und endlose Unordnungen“ entstanden waren, sondern „die Kirche [hat] unser Land in Spaltung erhalten und [...] hält“ (Machiavelli, 2006a, S. 58) es noch in diesem Zustand.

Handelns suchte in dieser Debatte etwa Pedro de Ribadeneira (1527–1611), indem er an „*Giovanni Botero anknüpfend, [...] zwischen der falschen Staatsraison, die behauptete, der Staat bringe die Religion hervor, und der wahren Staatsraison, die wisse, daß die Religion den Staat hervorbringe*“ (Münkler, 1987, S. 124) unterschied. Anders der flämische Humanist Justus Lipsius (1547–1606): Dieser trat Machiavellis politisch-instrumenteller Klugheitslehre, die sich zwischen den Instanzen von *Ist* und *Soll*³⁰ bewegte, mit der Idee einer „*prudentia mixta*“, anstatt jener der *ratio status*, entgegen. In seinem Hauptwerk *Politicorum sive Civilis Doctrinae Libri Sex* ist der „*Staat als sittliche Ordnung [...] auf Klugheit und Tugend, prudentia und virtus, gegründet, wobei der Lipsiussche virtus-Begriff im Unterschied zur virtù bei Machiavelli durchaus moralische Konnotationen einschließt.*“ (ebda., S. 185) Bei Lipsius findet sich damit keine genuine *Verdammung* der Regierungs- und Kriegskunst Machiavellis, sondern vielmehr eine gewisse Offenheit gegenüber der praktikabel-notwendigen List im Kriegsfall – Lipsius *prudentia militaris* dürfte damit partiell ins Naheverhältnis einer *ragione di guerra* rücken. (vgl. Stolleis, 1990, S. 31 f.)

4.2.2. Politische Klugheit zwischen Freiheit und Notwendigkeit

Untersucht man die zentralen Leitbegriffe und Bahnen, entlang welcher sich die Staatsräson ideengeschichtlich durch die Jahrhunderte zieht, so fällt hierin eine „*neue Semantik auf*“, die sich auf „*das Netzwerk von Justiz, Gesetzgebung und gelehrter Rechtsvermittlung auswirkte*“, ebenso wie auf moraltheologische und staatsphilosophische Abhandlungen am Vorabend des Vertragsdenkens. Gleichzeitig wird erkennbar, wie sich der anbahnende „*Absolutismus in seinem Bestreben, aus einzelnen Hoheitsrechten die Souveränität zu formen und Zwischengewalten zu beseitigen, der Formeln »ratio status«, »necessitas«, »bonum publicum« oder »utilitas publica« bediente.*“ (ebda., S. 12 f.) In diesem Kontext eines sich ankündigenden Gewaltmonopols stellt sich die Frage, inwiefern eine erstarkende Souveränität mit dem Selbstverständnis individueller und kollektiver Freiheitsbestrebungen vereinbar gewesen sein mochte. Durchflutet vom Geist der Renaissance, hatten die italienischen Humanisten

³⁰ Sofern die beiden Denkfiguren von *mantenere lo stato* und *virtù* zusammengedacht werden, fällt auf, dass die damit verknüpfte pragmatische Funktionalität von Machterhalt und Machtstreben zwar fundamental an die realpolitischen Gegebenheiten der eigenen Zeitumstände (*Ist*) rückgebunden bleibt, Machiavelli dennoch in der *virtù* ein Vermögen (*Können*) selbstständigen Handelns des Fürsten erkennt. Normative Elemente der Regierungskunst treten in diesem Kontext nicht als moralische Fragestellungen, sondern als zu lösende, politikstrategische Problemstellungen in seinen Werken in Erscheinung.

begonnen, das Konzept des menschlichen Vermögens, v. a. seiner Freiheit, neu zu denken: Im Verlauf des *Quattrocentro* verwendeten sie „*the term to denote both independence and [republican] self-government – liberty in the sense of being free from external interference as well as [...] the idea of maintaining a free constitution under which every citizen is able to enjoy an equal opportunity of involving himself actively in the business of government.*“ (Skinner, 1978a, S. 77 f.) Diese *equal opportunity* kann dennoch nicht mit der prinzipiellen *Gleichheit* aller Menschen, oder gar einer gemäßigten Volkssouveränität gleichgesetzt werden und entspricht eher dem Verlangen nach relativer Selbstbestimmung. Allerdings müssen von den Freiheitsbestrebungen der Untertanen bzw. Bürger (*plebe, popolo*), d. h. Sicherheit und basal-freie Entfaltung, jene der *grandi* unterschieden werden, die gemäß ihrer *ambizione* zumeist nach Ansehen und öffentlichem Ruhm strebten. Die Trennlinie im Begriff der *libertà* verläuft eher entlang des Verständnisses von Freiheit als „*Abwesenheit von Einschränkungen durch andere soziale Akteure und der entsprechenden Fähigkeit zur Verfolgung der eigenen Ziele*“ (Skinner, 2009, S. 150).³¹

Grundsätzlich lassen sich die meisten Autoren, die ihre Werke zur Staatsräson und der *guten* Regierungskunst verfassten, einer von zwei Kategorien zuordnen: Der Gruppe der Humanisten, die die menschliche Vernunft und deren (rationales) Sterben nach Tugendhaftigkeit hervorhoben und die Gruppe christlicher Autoren, die der Sündhaftigkeit des Menschen als Gegenbild die Gottesliebe entgegenstellten. (vgl. Church, 1972, S. 57 ff.) Für die Renaissance-Humanisten waltete somit statt „*der providentia Dei [...] in den historischen Prozessen eherne Gesetzmäßigkeit*“ und so verwandelte sich auch die „*Geschichtsschreibung [...] aus der Darstellung göttlichen Wirkens in einen Bericht über Ereignisse und Taten, aus denen die Gegenwart [...], wie Cicero in De oratore [...] gefordert hatte, als magistra vitae*“ (Münkler, 1987, S. 79 f.) lernen kann. Aus diesem Gedanken erwachse für das Individuum und die Gesellschaft erst die Möglichkeit zur Handlungsfreiheit.

Dieses prinzipielle *Handlungsvermögen* findet sich auch in Machiavellis Überlegungen zur *Kunst des Regierens*: Der humanistischen Tradition folgend, sei Freiheit nur durch *virtù*³² und

³¹ Zur realpolitischen und soziokulturellen Verfasstheit des rinascimentalen Norditaliens vgl. Kap. 1.1. *Zur politischen Kultur der Renaissance I: Die inneritalienische Staatenlandschaft am Vorabend der Hegemoniekriege* und Kap. 1.2. *Zur politischen Kultur der Renaissance II: Signorie, Monarchie und Republikanismus*.

³² Ergänzend sei festgehalten, dass Machiavelli die Konzepte von *virtù* und *virtue* – im Sinne der Kultivierung christlicher Tugenden – weder gleichsetzte, noch dies anstrebte. Wenn *virtù* dazu bewegt, die Interessen der *patria* aus Notwendigkeit (*necessità*) über alle anderen Interessen zu stellen, dann können wir nicht „*continue*“

diese wiederum nur durch eine passende Erziehung zu erreichen. Im Renaissance-Humanismus sollte das Individuum nicht länger gemessen werden „*by the length of his lineage or the extent of his wealth, but rather by his capacity to develop his talents, to achieve a proper sense of public spirit, and so to deploy his energies in the service of the community [...]* – *virtue constitutes the only true nobility.*“ (Skinner, 1978a, S. 81).³³ Mit Blick auf die Verfasstheit des Gemeinwesens wird eine starke, sich gegenseitig bedingende Verbindung aus *virtù* und Freiheit erkennbar, wiewohl auch hier Machiavelli warnt, dass zwischen den *oberen* und *unteren* Klassen in einem Gemeinwesen keine derartige Machtverschiebung stattfinden darf, dass ein Equilibrium zugunsten der „Bevorzugung“ einer einzigen, ausschließlich ihren eigenen Interessen folgenden Gruppe aufgeben wird.³⁴ Diese Auffassung *guter Gesetze*, die aus *Zwietracht* – d. h. widerstrebenden Interessen und Parteienkämpfen – hervorgehen, lässt zwar eine Vorform von politischer Beteiligung und Partizipation durch wechselseitig bezogene *Kontrollinstanzen* anklingen, verwundert aber insofern, da viele Humanisten ebenjene innere *Zwietracht* für den Verfall der republikanischen Freiheit und die Hinwendung zur *signoria* (im Übergang vom *Duecento* zum *Trecento*) hauptverantwortlich machten. Für sie galt demgegenüber, dass die Individualinteressen der *popolani* mit dem Bestreben des Gemeinwesens (*Heimatstadt*) übereinstimmen sollten. Im Gegensatz dazu blieben für Machiavelli nicht nur zwischenstaatliche Konflikte nahezu unvermeidbar, sondern auch die innerstaatliche Machtbalance zwischen rivalisierenden Parteien konnte de facto nur im Aufeinandertreffen innerhalb (mehr oder minder) geregelter Parteikämpfe – die als konstitutives Merkmal eines auf Freiheit ausgerichteten Gemeinwesens gesehen wurden –

to assume that a man of virtù and a man of virtue will necessarily behave in a similar way. For we cannot pretend that such virtues as kindness, truth-telling and the maintenance of justice will always – or even very often – turn out to be compatible with the wholehearted pursuit of the general good of the community.“ (Skinner, 1978a, S. 183).

³³ Zum Spannungsverhältnis aus Tugend und Klugheit führt Aristoteles in der Nikomachischen Ethik aus, dass die „*Willensentscheidung [...] durch die Tugend richtig [wird]; daß aber alles geschieht, was seiner Natur nach um dieses Zieles willen geschehen muß, das ist nicht das Werk der Tugend, sondern*“ der Gewandtheit – ihr sei „*es eigentümlich, das zu tun und erreichen zu können, was zum vorgegebenen Ziele führt.*“ Ergo könne „*man nicht in einem wesentlichen Sinne gut sein [...] ohne die Klugheit, noch klug ohne die ethische Tugend.*“ (Aristoteles, 1967, S. 247 f.) Eine auf die situationsbedingte *necessità* reduzierte *virtù* tritt damit eher in den Nahebereich des Vermögens bzw. der politischen Gewandtheit, als in jenen einer, an ethischen Grundmaximen orientierten Tugendhaftigkeit und distanziert sich damit auch von Ciceros *virtus*-Ideal. Einzig in der Denkfigur des *vir virtutis* lassen sich Gemeinsamkeiten mit Machiavellis Verständnis von *virtù* als Herrschertugend erkennen. (vgl. Skinner, 1978a, S. 87)

³⁴ Machiavelli schreibt: „*Wenn man die Kämpfe zwischen den Edlen und dem Volk verdammt, so tadelt man, meiner Meinung nach, die erste Ursache der Erhaltung römischer Freiheit.*“ Denn in „*jeder Republik [ist] das Denken und das Streben der Großen und des Volkes verschieden*“, sodass nur „*aus ihrer Zwietracht alle Gesetze zugunsten der Freiheit hervorgehen.*“ (Machiavelli, 2006a, S. 37)

gewährleistet werden. Ganz anders Guicciardini, der der Auffassung war, dass nur „*die Verpflichtung der Regierten aufs Gemeinwohl und die Proklamierung der Gesetzesherrschaft [...] das geeignete Gegenmittel gegen Schwäche und Versagen der Menschen*“ (Münkler 1987, S. 152) sei.³⁵ Bemerkenswert erscheint in diesem Kontext daher auch Machiavellis offenes Plädoyer für die republikanische Freiheit: So seien Athen, nach der Tyrannei des Peisistratos, oder auch Rom nach der Königsherrschaft, rasch an *Größe* und *Reichtum* gewachsen, da sie beide frei waren, wodurch das *öffentliche Wohl* und nicht jenes der Regenten im Vordergrund stand. Ähnliches gelte für die zahlreichen Völker Altitaliens, die vor der römischen Unterwerfung in Freiheit lebten – denn nicht „*das Wohl der einzelnen, sondern das öffentliche Wohl macht die Staaten groß.*“ (Machiavelli, 2006a, S. 143) Diese unbedingte *Liebe zur Freiheit* sei indes in den neuzeitlichen Völkern aufgrund des christlichen, zur Demut verpflichteten Glaubens verloren gegangen, sodass die meisten Völker unfrei lebten. Gleichzeitig merkte der Florentiner an, dass sich eine junge Republik viele Feinde im Inneren machen konnte, wenn sie sich von einem Fürsten lossagte, um in Freiheit zu leben. Denn dann habe sie sich davor zu hüten nicht erneut unter das Joch eines neuen Herrschers zurückzufallen, da jene, die aus „*der tyrannischen Regierungsform Nutzen zogen, indem sie sich von den Reichtümern des Fürsten nährten*“, sich nun „*gezwungen [sähen], die Wiedereinführung der Alleinherrschaft zu versuchen, um ihr verlorenes Ansehen wiederzuerlangen.*“ (ebda., S. 65)³⁶

Es war vor allem der Zwang des Faktischen, die Stürme der *fortuna*, gegen die sich eine fürstliche *virtù* auflehnen musste. Als konstitutives Merkmal der Staatsräson tritt exakt an diesem Punkt – und zwar in der Krisensituation des Gemeinwesens, dem Ausnahmezustand mit der

³⁵ Man beachte die *Stoßrichtung* von Guicciardinis Argumentation: Nicht das Streben nach einer gemäßigten Volkssouveränität, sondern die Unterordnung der populären Interessen, ob deren inhärenter anthropologischer Schwäche, unter die Regierungsgewalt ist hier erklärtes *Muss* jeglicher Staatsräson und Garant für die „Freiheit“ des Regenten qua Gesetzesherrschaft. Legitimationsinstanz und Zielrichtung eines derartigen Freiheitsverständnisses ist sodann nicht Partizipation, sondern Stabilität durch selektive Beteiligung an der Regierungsgewalt, um den *gesetzeskonformen* Fortbestand des Gemeinwesens zu garantieren.

³⁶ All diese Argumente lassen eine weiterführende Analyse zum ideengeschichtlich-soziostrukturellen Spannungsverhältnis von *libertas*, *libertà*, *libertates* lohnend erscheinen – u. U. ließe sich ein semantischer Differenzbestand nachweisen, der zwischen der *Idee* selbstbestimmter *Freiheit* bzw. später *Freiheitsrechte* – d. h. auch einer *liberty* im Locke’schen Sinn – und den realhistorisch vorherrschenden *Privilegien* (*libertates*) bzw. Einschränkungen ebendieser *natürlichen Freiheit* liegen könnte. Die *Magna Carta Libertatum* wäre hierbei ein möglicher Ankerpunkt für die Untersuchung. Bemerkenswert ist überdies, dass spätestens mit Locke „*Freiheit als Faktum vorausgesetzt*“ wird, während die Naturrechtstradition „*die Voraussetzung als Natur begriffen*“ hatte. Im Verlauf der Ideenevolution erfolgte sodann eine „*Umdeutung des Naturrechts aus einem Recht auf Grund der Natur in ein Recht über die Natur auf Grund eines »Standes« in der Natur*“ (Luhmann, 1998b, S. 60 ff.), d. h. jenes des freien Individuums.

Notlage als Bezugspunkt³⁷ – die *necessità*, als Kausalzwang des Mittelvollzugs, in den Fokus der Betrachtungen. Durch die realpolitischen Umstände sahen sich sodann auch die christlichen Autoren zu einer Symbiose aus *necessitas* und Moral genötigt, zumeist vollzogen in graduellen Abstufungen der Schwere von Verschleierung, Täuschung und offenem Betrug. Und auch im Frankreich des 17. Jahrhunderts findet die *raison d'état* nicht nur in den theoretischen Abhandlungen, etwa von Gentillet, Verwendung, sondern kommt ebenso in der Machtpolitik Richelieus explizit dort zum Einsatz, wo von *necessité* und *raison* – als von „*allen irrationalen Elementen gereinigte[m] Interesse*“ (Münkler, 1987, S. 269) – die Rede ist. Während bei Machiavelli die Staatsräson in letzter Konsequenz eine Verteidigung des fürstlichen Herrschaftsanspruches mit kriegerischen Mitteln bedeutet (Princ. XIV), ist etwa in Lipsius' *prudentia mixta*, ein gemäßigter Necessitarismus zu finden: Hier rekurrieren *prudentia* und *virtus* grundsätzlich auf moralisch integres Agieren, das nur in Fällen der äußersten Notwendigkeit suspendiert und derogiert werden darf. Eher in der Tradition christlicher Autoren stehend, vollzog Girolamo Frachetta (1558–1619) in seinem *Discorso della ragione di stato* eine Trennung in *gute* und *schlechte* Staatsräson, indem er darlegte: „*the prince is called by God to the throne, he should never assume that he may legitimately employ any measure whatsoever for the preservation of the state and should constantly be aware of his obligation to rule according to God's dictates and his duty.*“ (Church, 1972, S. 65) Noch einen Schritt weiter ging das Konzept von Scipione Ammirato (1531–1601), wonach die Unterordnung jeglicher Staatsräson unter das Primat göttlicher Vernunft und Religion nicht einmal durch eine staatsbewahrende Notwendigkeit aufgeweicht werden dürfe. Er war es auch, der die „*analysis of the levels of reason and value in human society*“ vorantrieb – so hätte im Naturzustand nur eine „*reason, natural reason*“ existiert, doch „*with the growth of civilization, there appeared civil reason, reason of war, and reason of peoples.*“ (ebda., S. 66)

Wie bereits angedeutet, wird die *necessità* aus der Ausnahme, nicht der Norm, aus dem Defizit und Versagen der staatlichen Ordnung, nicht aus ihrem Fortbestand heraus gedacht. (vgl. Wimmer, 1993, S. 256 ff.) Um der Bedrohung im Ausnahmezustand entgegenzuwirken, müssen bestehende Normen und Gesetze übergangen werden. Doch im Unterschied zu

³⁷ Letztlich somit die Frage, ob *providentia Dei* oder *fortuna* herangezogen wird – letztere als leitende, das menschliche Schicksal bestimmende Kraft, sodass sich der Mensch nur in der politischen Ordnung seiner *Seins-verlorenheit* zu entziehen vermag. Je stärker also die *providentia Dei* in den Blickpunkt rückt bzw. je stärker theologische Prämissen (von der Grundtendenz her) in die Abhandlungen zur Staatsräson miteinfließen, desto eher dürfte die Idee einer absolut-zwingenden *necessitas* gegenüber der Pflicht zur (religions- und moralgebundenen) *Versittlichung* des Gemeinwesens an Gewicht verloren haben.

Thomas von Aquin (1225–1274), der *derogatio legis* einzig an das Gemeinwohl rückzubinden wusste, sind es in der Neuzeit machtpolitische Ausnahmesituationen, die das Band der fürstlichen Herrschaft bedrohten und die als Legitimationsinstanz herangezogen wurden.³⁸ Diese Diskrepanz mündete bei Gabriel Naudé (1600–1653) schließlich sogar in einer janusköpfigen Klugheitslehre, die zwischen einer generellen, allgemeingültigen Moral und einer politischen Moral der *Notlage* unterschied. (vgl. Münkler, 1987, S. 190 ff.) Gemeinsam ist diesen Überlegungen, dass weniger der *bene comune*, als die interessenorientierte Staatsnotwendigkeit (d. h. das politische Ziel der Stabilität der Herrschaft) herangezogen werden. „Denn ein Fürst, der Unrecht hinnimmt [ohne sich zu wehren], wird es bald auch hinnehmen müssen, daß man ihm das Gesetz vorschreibt und wenn er zuläßt, daß der Feind ihm das Gesetz diktiert, wir er bald unterjocht sein. Bei aller Macht wird aber ein weiser und edelmütiger Fürst nie nach Frieden oder Krieg verlangen, es sei denn, die Not, die den Gesetzmäßigkeiten der Ehre nicht unterworfen ist, zwänge ihn dazu.“ (Bodin, 1986, S. 248) Zwar merkt Bodin an, dass sich ein Fürstentum oder Königreich niemals von einem einzigen *glücklichen Sieg* abhängig machen dürfe, doch Zeitumstände und zwingende Gegebenheiten im Außenverhältnis können eine Suspendierung des Rechts notwendig machen.

Dies lässt eine spezifische Form frühmoderner Gerechtigkeitsvorstellungen anklingen, die oftmals in einem, auf unmittelbare *necessitas* bezogenen Status zu verharren schien. Wo die *ragione di stato* staatliche Macht- in Gewaltverhältnisse rückverwandelt, indem *Recht* ausgehebelt wird, tritt auch die *necessità* als sich geradezu selbstzwingendes Machtinteresse auf. Machiavelli stört ein derart folgenschwerer Übertritt und moralischer Dammbbruch nur bedingt, wenn er feststellt, dass „die Art, wie man lebt“ grundlegend „verschieden [ist] von der Art, wie man leben sollte“, sodass „ein Mensch, der in allen Dingen nur das Gute tun will, [...] unter so vielen, die das Schlechte tun, notwendig zugrunde gehen [muss]. Daher muß ein Fürst, der sich behaupten will, imstande sein, schlecht zu handeln, wenn die Notwendigkeit es

³⁸ In diesem Zusammenhang sei auch das modifizierte Verständnis der *necessitas* bei dem spanischen Moralthologen und Naturrechtslehrer Francisco de Vitoria (1483–1546) erwähnt. Dieser versteht die Notwendigkeit (*necessitas*) nicht „als eine universale und absolute, also auch im Blick auf Gott selbst geltende, sondern als eine innergeschöpfliche (schöpfungsimmanente) Notwendigkeit, die eine vor-geschöpfliche Freiheit Gottes nicht ausschließt. Die *necessitas* besteht daher bei ihm (nur) de *potentia dei ordinata*, als Ausfluß des ordnend-geordneten Handelns Gottes, nicht de *potentia dei absoluta*. Als der Schöpfung eingestiftete Ordnung (*necessitas naturalis*) ist sie von der Ebene des Menschen aus, [...] eine absolute“, doch auf „Ebene Gottes [...] für den Schöpfer nicht in jedem Fall“ (Böckenförde, 2006, S. 348) bindend. Freilich bestand in den unterschiedlichen Abhandlungen zur Staatsräson und *necessitas* weiterhin die Streitfrage, ob die Welt als (freier) Entschluss Gottes geschaffen wurde (*potentia dei ordinata*), oder ob ihre inneren Gesetzmäßigkeiten und Ordnungen mit naturhafter Notwendigkeit abliefen.

erfordert.“ (Machiavelli, 1990, S.78) Darüber hinaus seien „*die Menschen immer schlecht, wenn die Notwendigkeit sie nicht gut macht.*“ (ebda., S. 114) Letztlich sei es für den Fürsten entscheidend, nach außen hin den Schein der Tugendhaftigkeit zu erwecken, fromm und ehrlich zu wirken, während er im Innenverhältnis, überlegt handelnd und der *necessità* folgend, stets das tun müsse, was für den Machterhalt notwendig ist. „*Eben weil es für den Renaissancepolitiker (noch) keinen Gesellschaftsvertrag gibt, der alles politisch Relevante regelt, [...] ist ihm das Wesen des Politischen nur als Ordnungskraft mit gemeinhin dominant-repressiven Bezügen denkbar*“, wobei in diesem Prozess Macht zu einer „*extern-überindividuellen (sprich: staatlichen) Sphäre*“ (Nitschke, 1995, S. 37) übergeleitet wird.

4.2.3. *Arcana imperii* – Interessen im Staatsräsondiskurs

Im Hintergrund des frühmodernen Diskurses zur Staatsräson, wurde schon bald ein weiterer Diskurs lesbar, jener der sogenannten *Arkanpraktiken* – *arcana imperii* (Geheimnisse der Herrschaft bzw. Herrschenden) – die als verschleiernde Herrschaftstechniken und Mechanismen von Machtausübung in Erscheinung traten. In Ermangelung einer tatsächlichen oder zumindest propagierten Öffentlichkeit entrückte die Sphäre des politischen Entscheids, nicht zuletzt durch die *Arkanpraktiken*³⁹, der Sphäre der Herrschaftsunterworfenen. Auch auf Ebene der politischen Repräsentation war es eher die Zurschaustellung von Macht aus Prestige Gründen und zwecks Stabilität des Herrschaftsverhältnisses (*mantenere lo stato*), als die Vertretung kollektiv-gemeinschaftlicher Interessen. Die Formel *arcana imperii* selbst reicht indes bis in die römische Antike zu Tacitus zurück, dessen nüchterne Analyse historistischer und zeitgenössischer *Politiken* für die Renaissance-Humanisten reichhaltige Erkenntnisse zur Regierungskunst als technisches Unterfangen boten, wodurch *Arkanpolitik* und Staatsräson verbunden werden konnten. (vgl. Stolleis, 1990, S. 48 ff.)

Neben Tacitus tritt hierbei erneut Machiavelli in Erscheinung, der in der Unterscheidung „*zwischen scientia, prudentia und ars*“ durch die „*Qualifizierung der Politik als scientia den [...] Vorteil der Ausklammerung moralischer Fragen bot.*“ (ebda., S. 50) Hinsichtlich dessen richtet sich Machiavellis *Principe* auch nicht exklusiv an den Fürsten und dessen nächste Be-

³⁹ Auch sollten in diesem Zusammenhang die „*Parallelen zwischen den mysteria ecclesiae und ihrem säkularisierten Abkömmling arcana politica*“ nicht unbeachtet bleiben – etwa überall dort, wo von den jeweiligen Funktionsträgern, sprich den „*Priestern und Juristen, [...] als Wissenseliten spezifische Arcana*“ verwaltet wurden, die „*für die Entstehung des modernen Staates*“ (Stolleis, 1990, S. 38) von entscheidender Bedeutung waren.

rater, sondern gleichsam an jene neue politische Klasse, der „*Staatsdiener, der Diplomaten und Sekretäre, Militärs und Gouverneure [...] die sich anschickte an die Stelle der feudal-aristokratischen Elite sowie der humanistischen Politikberater zu treten.*“ Im Symbol des Fuchses, als „*Orientierungsmarge des guten Staatsdieners [...], vollzieht*“ Machiavelli einen Bruch mit jener „*humanistischen [...] Auffassung, wonach das Tugendhafte auch das politisch und moralisch Richtige sei. Der Fuchs ist der Inbegriff von Treulosigkeit, und die Löwen können sich nicht darauf verlassen, dass die Füchse sie richtig beraten. Also müssen die Füchse auf die Vorgaben der Staatsräson verpflichtet werden.*“ (Münkler, 2016, S. 142) Es ist vor allem jene Stelle im Kapitel XVIII des *Principe*, die der antimachiavellistischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts als Antipol diente und in der Machiavelli festhielt: „*Und weil ein Fürst imstande sein soll, die Bestie zu spielen, so muß er von dieser den Fuchs und den Löwen annehmen: denn der Löwe entgeht den Schlingen nicht, und der Fuchs kann dem Wolf nicht entgehen.*“ (Machiavelli, 1990, S. 87)⁴⁰ Die politische Klugheitslehre (*Fuchs und Löwe*) wird auch deshalb unumgänglich, da ein immer stärker zentralisierendes Machtstreben mit *prudentia politica* bzw. *regnativa* geleitet werden muss, um nicht in den affektiv aufgeladenen Würgegriff eines einzelnen *signore* zu geraten. Gleichzeitig muss stets bewusst gehalten werden, dass sich eine derartige politische Klugheitslehre der *arcana imperii* stets im Naheverhältnis zur Lüge hielt. Denn die „*Mesalliance*“ aus Lüge und Politik ist eine jahrhundertealte „*Problemgemeinschaft*“, die zwischen „*dem unwahrhaftigen Sprecher und der Unwahrheit der Aussage*“ stetig oszilliert – dabei sind die beiden „*zentrale[n] Charakteristik[a] der Lüge*“ einerseits die Tatsache, dass „*derjenige der eine Aussage tätigt, weiß, dass sie falsch ist*“ und andererseits „*die Absicht zu täuschen.*“ (Sailer-Wlasits, 2016, S. 12)

⁴⁰ Verschleierung und Täuschen, Wortbruch und Betrug, Lüge und Verschweigen: In der Metapher von Löwe und Fuchs greift der Florentiner auf ein altes Motiv von *Stärke* und *List* zurück, das von jeglicher Moral entbunden scheint. Der kluge Herrscher solle „*sein Wort nicht halten, wenn ihm dies zum Schaden gereicht und die Gründe, aus denen er es gab hinfällig geworden sind.*“ (Machiavelli, 1990, S. 87) Zwar sei es somit zweckdienlich den Fuchs zu spielen, nur offenkundig müsse der Schein humanistischer Tugend und Tüchtigkeit (*virtus*) gewahrt bleiben. Auch Versprechen, die unter Zwang gegeben wurden, seien nichtig und würden stets gebrochen, sobald ebenjener Druck abfalle – wie man in vielen gebrochenen Verträgen zwischen Fürsten erkenne, die nur solange gültig schienen, solange ihre Ursachen durch Wirkkraft verpflichtend dazu zwangen (Disc. 41). Diese Haltung des Florentiners wurde in einigen Aspekten u. a. von Baruch de Spinoza (1632–1677) rezipiert, der ausführte, dass bei Berücksichtigung von „*Frömmigkeit und [...] Religion [...] man finden [wird], daß der Inhaber der Regierungsgewalt geradezu ein Verbrechen begehen würde, wollte er zum Schaden seiner Regierung Versprechungen halten. Sobald er etwas versprochen hat, von dem er einsieht, daß es seiner Regierung Schaden bringt, so darf er es nicht halten*“ (Spinoza, 1976, S. 242), denn sonst sei er seinen Untertanen gegenüber treulos und käme seiner Pflicht zur Schutzverantwortung nicht mehr nach.

Wie ein roter Faden begann sich seit dem 16. Jahrhundert in der staatstheoretischen Abhandlung ein qualitativ neues Element der Herrschaftsausübung durchzusetzen: Das Staatsinteresse, konkreter *„eine spezifische, auf die jeweilige Herrschaft bezogene ratio status“*, sprich eine Staatsräson, die an *necessitas*, als „quasi-objektive Staatsnotwendigkeit“ und interessensgeleitetes *bonum commune* sowie *utilitas publica* eines Kollektivs (eines Volks oder Territoriums) rückgebunden blieb. *„Nicht mehr die von Affekten bewegte Einzelperson, der gute oder böse Fürst, steht im Zentrum, sondern die abstrakte und versachlichte Macht und ihre »Interessen«.* Dementsprechend können sich jetzt auch rechtliche Regeln herausbilden, die diese versachlichten Interessen beherrschbar machen.“ (Stolleis, 1990, S. 68) Faktum ist, dass das versachlichte Staatsinteresse im Verlauf des 17. Jahrhunderts begonnen hatte, über die *utilitas publica* hinauszuwachsen und in der Etablierung neuer Gewaltverhältnisse zur Triebkraft im Prozess der Entmachtung intermediärer Gewalten und der Herausbildung des frühmodernen, souveränen Staates geworden war. Indes ist beobachtbar, dass die Abhandlungen zu den *arcana imperii* gegen Mitte des 17. Jahrhunderts, jene zur *ratio status* erst mit Beginn des 18. Jahrhunderts sukzessive ausliefen. Und während *„Bodin mit seinem Konzept der Souveränität die Monopolisierung der Macht, die den modernen Staat kennzeichnet, [...] begreifbar“* gemacht hatte, blieb *„die Staatsräson, [als] Instrument und Legitimationsformel der Macht“* bis weit in die unmittelbare Zeitgeschichte *„beunruhigend ungreifbar“* (ebda., S. 72).

5. Vertragsdenken und klassischer Kontraktualismus

Den Ausgangspunkt des begründungstheoretischen *Staatsbeweises* stellt, dem kontraktualistischen Dreischritt gemäß, der sogenannte *Naturzustand* dar, in dem der Mensch losgelöst von allen soziokulturellen, staatlichen und gesellschaftshistorischen Instanzen gedacht wird. Wenngleich sich die Naturzustandskonzeptionen der einzelnen Autoren teils bedeutend unterscheiden, stellen sich die perspektivische Stoßrichtung des Naturzustandsarguments, die anthropologischen Grundkonstanten und der *Moment* der *Naturzustandsüberwindung* als entscheidend dar. Der Naturzustand selbst bezeichnet indes keine evolutionäre Phase der prämodernen Zivilisationsentwicklung und keine historische Gesellschaftsordnung – seine Überwindung im Vertragsschluss darf daher auch nicht unter dem Gesichtspunkt der *Verzeitlichung* und *semantischen Temporalisierung* gesehen werden. *Vernunftbegabte* und *freie* Menschen kommen in *freiwilliger* Zustimmung (*Beschluss*) überein, einen Gesellschaftsvertrag untereinander (*ein jeder mit jedem*) abschließen zu wollen – diese *Vergesellschaftung* trägt damit in sich das Element einer gewissen Form von *Selbstbindung* und *Rechtsübertragung* bzw. *-abtretung* zugunsten eines *Souveräns* (eingesetzt-repräsentativ bzw. realidentitär). Durch reines *Versprechen* im Rahmen eines hypothetischen Vertrages würde der Gesellschaftsvertrag allerdings keine normative und rechtstragende *Bindungswirkung* entfalten können, allenfalls rational allgemein-nachvollziehbare *Gründe* liefern. Als Herrschafts- bzw. Staatsbegründungsvertrag benötigt er ergo ein konkret-realvertragliches Fundament – dieses müsste dann allerdings als ebensolcher *Realvertrag* erneut auf die *Bedingungen* und den *Moment seines Wirksamwerdens* sowie die Problematik des vertraglichen *Unterworfen-Seins* aller *Nachgeborenen* (seit Vertragsschluss und damit nicht ursprünglich Vertragsschließenden) untersucht werden: Dadurch würde erneut die Problematik der *Temporalisierung* in Erscheinung treten und zu erheblichen semantisch-begründungslogischen Spannungen führen.

Wie gezeigt werden wird, gerät jedwede *historische* Interpretation eines tatsächlichen Begründungsvertrages am *Anfang* des Gesellschaftszustandes in Argumentationsnot – ein Dilemma, das auch die frühmodernen Staatstheoretiker, gerade im Rekurrieren auf das römische Staatswesen, erkannt hatten. Auch im Falle *expliziter Zustimmung* zu einer bestehenden Gesellschaftsordnung, als nachträgliches *Eintreten* in den Gesellschaftsvertrag, eröffnet sich eine *Konsensproblematik* – d. h. allgemeingültige Regeln sichtbar öffentlichen

Zustimmens –, sodass die Option der *stillschweigend-konkludenten Zustimmung* – abzulesen am je individuellen Verhalten – als Ausweg erscheinen mag. Dennoch mutet auch in letztgenannter Variante die Bindungswirkung schwach an; de facto zu schwach, würden doch dann alle positiven Gesetze des *bürgerlichen* bzw. *Gesellschaftszustandes* auf bloß *unterstellter Zustimmung* basieren. *Temporalisierungs-* und *Bindungsdilemmata* erscheinen indes lösbar, wenn man als Adressaten des Vertragsschlusses zwar nach wie vor die Individuen ansetzt, allerdings nicht als räumlich-zeitlich *verortbare Personen*: Dann scheint das Element der *Verbindlichkeit* des wirkkraftigen Vertrages und eine *vom Menschen selbstaufgelegte Pflicht* in der Argumentationslogik durch. Ebendiese Verpflichtung kann „*nur in Ansehung des Objekts der Pflicht, nicht in Ansehung des sich verpflichtenden Subjekts, gemacht werden. Das verpflichtete so wohl als das verpflichtende Subjekt ist immer nur der Mensch*“ (Kant, 1991, S. 551) – und damit ist es immer der *vernunftbegabte Mensch*, der als Adressat des Vertrages angenommen werden muss. Der Mensch, jeder individuell, ist damit als Subjekt verpflichtet und gebunden gegenüber einem *Gesellschaftsvertrag*, der vom Menschen als *Vernunftwesen qua Menschsein*, also auch in Verkörperung der Menschheit per se, nicht der-einst beschlossen worden ist, sondern der an sich ein *grundsätzlich Beschlossener ist*.

5.1. Kontraktualistisch-etatistischer Absolutismus bei Hobbes

Im Fortschreiben ideengeschichtlicher Kontinuitäten muss das begründungs- und legitimierungstheoretische, kontraktualistische Argument des englischen Philosophen und Staatstheoretikers Thomas Hobbes (1588–1679) als Ausgangspunkt angeführt werden. Es waren Hobbes' Anwendung der „*wissenschaftlich-philosophischen Einheitsmethode*“ auf den „*Bereich des [menschlichen] Handelns und der gesellschaftlichen Verhältnisse*“ sowie die von ihm entwickelten „*Begründungsmuster und Argumentationsformen*“, die für die „*sozial- und staatsphilosophische Reflexion der folgenden Jahrhunderte paradigmatische Bedeutung*“ (Kersting, 1994, S. 59) erlangen sollten. Hobbes' kontraktualistisches Begründungsmodell stützt sich auf die *mos geometricus* (*more geometrico*) und rekurriert zwar auf die Annahme rational-motivgeleiteter Individualinteressen, dient in seinem Kern allerdings noch nicht einer Vorform der *volonté générale*, sondern bietet mit dem „*Leviathan* [vielmehr] eine Ant-

wort auf das Behemoth-Problem“⁴¹ – und liefert demgemäß die „vertragstheoretische Begründung für die absolute Herrschaft des Souveräns, der durch niemanden gehindert wird, zu tun, was ihm für die Aufrechterhaltung des inneren Friedens geboten scheint.“ (Münkler, 2016, S. 198)

Als anthropologische Grundkonstanten – u. a. in Hobbes Beschreibung vom Bürger (*De Cive*) – gelten indes eigennutzenmaximierendes, de facto egoistisches Macht- und Besitzstreben (*Ehre und Vorteil*) einerseits und Furcht, im Sinne von Misstrauen bzw. Vorsichtsgeboten, andererseits. (vgl. Hobbes, 1994, S. 78 ff.) Grundlage und Fundament von Hobbes' *vertragstheoretischen* Überlegungen stellt die Konstruktion eines *Naturzustandes* dar, wonach „in der Natur des Menschen drei Hauptursachen für Konflikte“ zu finden seien – „Konkurrenz, [...] Unsicherheit, [...] Ruhmsucht“ – sodass außerhalb „von Staatswesen [...] immer ein Krieg eines jeden gegen jeden“⁴² herrsche. Dadurch befänden sich „die Menschen, solange sie ohne eine öffentliche Macht sind, die sie alle in Schrecken hält, in jenem Zustand [...], den man Krieg nennt“ (Hobbes, 1996, S. 104). Krieg wird in diesem Kontext synonym gebraucht für jenen anhaltend armseligen Misstrauenzustand von allgegenwärtigem Gefahrenpotential sowie mangelnder Zivilisationsentwicklung bzw. Kulturentfaltung. Dabei bleibt zu erwähnen,

⁴¹ Der Titel des 1651 erschienen Werkes *Leviathan, oder die Materie, Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens* ist angelehnt an das Bibelmotiv des Leviathan. Ohne detailliert auf die Kompositionselemente des Titelblatts und dessen Implikationen (politische Ikonografie) einzugehen, sei an dieser Stelle auf das Zitat auf dem Titelblatt aus dem Buche Hiob verwiesen: „Non est super terram potestas quae comparetur ei“ (AT, Hiob 41, 25). Dabei ist der *corpus* des Leviathan aus den Untertanen selbst gebildet, die – wiewohl sie zunächst nur einfache Individuen sind – durch ihre inhärente Gleichheit erst im Akt der Übertragung als *Allgemeinheit*, als ein *Staatskörper* mit einem Willen entstehen, um damit im Gemeinwesen als Bürger (qua Rechtsüberantwortung) fassbar werden. Auch die Ausstattung des Leviathan mit den Herrschaftsinsignien weltlicher (Schwert) und kirchlicher Macht (Bischofsstab) soll nicht nur auf dessen unumschränkte Machtgeltung bzw. Souveränität (Gewaltmonopol) verweisen, sondern ebenso auf den Entstehungsmoment des „großen Leviathan oder besser [...] jenes sterblichen Gottes, dem wir unter dem unsterblichen Gott unseren Frieden und unsere Sicherheit verdanken.“ (Hobbes, 1996, S. 145) Als *sterblicher Gott* unterstehe der Leviathan nur Gott selbst und schreibe sich von ihm als übergeordnetem transzendenten Bezugspunkt her – gleichzeitig werde die Religion als gesellschaftliches Teilsystem bzw. die Kirche als deren Institution mehr und mehr in staatsrechtlichen Kategorien gedacht.

Von Behemoth – vom hebräischen בהמות (*bəhēmōth*) – heißt es hingegen: „Sieh doch den Behemot, den ich mit dir gemacht habe! Gras frisst er wie das Rind. Sieh doch seine Kraft in seinen Lenden und seine Stärke in den Muskeln seines Bauches! Röhren aus Bronze sind seine Knochen und seine Gebeine wie Stangen aus Eisen. Er ist der Anfang der Wege Gottes. Der ihn gemacht, hat ihm sein Schwert beschafft.“ (AT, Hiob 40, 15-19). Hobbes erachtet Behemoth in seinem Werk *Behemoth, or the long Parliament* (1668), das sich mit dem Englischen Bürgerkrieg befasst, als Gegenbild zum Leviathan und Symbol eines Naturzustandes, den er als *bellum omnium contra omnes* auffasst.

⁴² Dies hält Hobbes auch in zahlreichen seiner anderen Werke fest, wenn er etwa in *De Cive* (1642) vom „*bellum omnium in omnes*“ und vom „*bellum omnium contra omnes*“ spricht, oder wenn er im *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (1670) darlegt: „Without Humane Law all things would be Common, and this Community a cause of Incroachment, Envy, Slaughter, and continual War of one upon another.“ (Hobbes, 1996, S. 610)

dass ebenjener Naturzustand keine historische, prämoderne Gesellschaftsordnung bezeichnet, sondern viel eher „eine methodische Konstruktion“, wenngleich eine „vorsoziale Welt ohne Institutionen und Regeln“ mitgemeint ist. Im Naturzustand besitzen die „Menschen keine natürlichen Vergesellschaftungsressourcen“, sodass keine „spontane gesellschaftliche Ordnung“ und auch kein „Zustand friedlicher Kooperation“ in dieser Umwelt „des gewaltbereiten Mißtrauens“ (Kersting, 1994, S. 64) entstehen können. Um das menschliche Sicherheits- und Entfaltungsstreben und die individuellen Bedürfnisse dennoch zu befriedigen, müssen die Menschen, im Zusammenschluss eines *jeden mit jedem*, den Naturzustand durch die Schaffung eines *Staates* (Leviathan) überwinden. Während ein je individuelles Verlangen nach εὐδαιμονία (*eudaimonía*) als hinreichend zulässiger Grund zum Vertragsschluss erscheinen mag, zählt für Hobbes vor allem das menschliche Bestreben nach Sicherheit in Überwindung des *summum malum*, d. h. der Furcht eines herandrohenden Gewalttodes im Natur- bzw. Kriegszustand (*status belli*). Dieses Streben wiederum bewege die Menschen zum Verzicht bzw. der Übertragung ihrer Rechte – konkret ihrer absoluten Freiheit, d. h. ihres Rechts auf alles und jeden (*ius in omnia et omnes*).⁴³ Das *Momentum* ebenjener Naturzustandsüberwindung muss sodann als qualitativer Sprung – und gerade nicht unter dem Aspekt der *Verzeitlichung* als prozessual-historische Ereignisabfolge – im Widerstreit zwischen Affekten und der herrschenden Vernunft gewertet werden. Dieser Widerstreit ergibt sich für Hobbes aus den Grundkonstanten seines Denkens, den „zwei sichersten Forderungen der menschlichen Natur: die eine ist die Forderung der natürlichen Begierde, vermöge deren jeder den Gebrauch der gemeinsamen Dinge für sich alleine verlangt; die andere ist die Forderung der natürlichen Vernunft, vermöge deren jeder dem gewaltsamen Tode als dem höchsten Übel der Natur auszuweichen sucht. Von diesen Grundlagen aus“ und in Überwindung

⁴³ Diese quasi-universalrechtliche Konstruktion des *Rechts auf alles* (*ius in omnia*) im natürlichen Zustand inkludiert bei Hobbes auch das *ius in omnes*, sodass die Menschen im Naturzustand gleichzeitig auch das *Recht* auf den Körper der jeweils anderen haben – „weil der Zustand des Menschen [...] ein Zustand des Krieges eines jeden gegen jeden ist“, hat in einem ebensolchen „jeder ein Recht auf alles [...], sogar auf den Körper eines anderen“ (Hobbes, 1996, S. 108) – während ihnen selbst ein faktisches *Abwehrrecht* gegen die Eingriffe anderer in ihre eigene körperliche Unversehrtheit, ob deren *ius in omnes* nicht zusteht. De facto ergibt sich durch dieses doppelte, weil beidseitig absolute *Anspruchsrecht auf alles*, die paradoxe Situation, dass die Naturzustandsbewohner *nichts* vermögen: Denn im Hobbes'schen Naturzustand prallen quasi-absolute *Rechte auf alles und jeden* aller Individuen notwendigerweise aufeinander – nachdem das *ius in omnia et omnes* für alle gleichermaßen besteht –, wodurch unter dieser Prämisse jedem Individuum der tatsächliche *Zugriff auf alles*, ebenso wie die *Zugriffsverhinderung gegenüber einem anderen* und ergo die langfristige *Verteidigung von etwas* verwehrt wird. Schließlich schlussfolgert Hobbes aus dem gleichen Zustand der Menschen im Naturzustand, d. h. aus ihrem gleichen Handlungsvermögen und gleichen *ius in omnia*, dass „*Eigentum, Herrschaft, Mein und Dein nicht fest umrissen sind, sondern nur, daß jedem gehört, was er bekommen kann, und so lange, wie er es halten kann.*“ (Hobbes, 1996, S. 107)

der wölfischen Natur⁴⁴ des Menschen sei „*die Notwendigkeit der Verträge und der Einhaltung der Treue*“ (Hobbes, 1994, S. 62) erfahrbar. Mit Blick auf dieses fundamental menschliche Sicherheits- und Selbsterhaltungsstreben hält Hobbes in seinem *De Cive* im Kapitel zur Staatsgewalt fest, dass „*die Handlungen der Menschen vom Willen, und der Wille von Hoffnung und Furcht ausgeht, [...] daß die Gesetze [jedoch] mit Willen verletzt werden, sooft sich ein größeres Gut oder ein kleineres Übel von ihrer Verletzung als von ihrer Beobachtung erwarten läßt.*“ Da die vernunftmäßige Erkenntnis der natürlichen Gesetze noch nicht zur deren Befolgung (d. h. als verpflichtende Handlungsmaximen) ausreicht und auch ein Zusammenschluss einiger Personen stets den nutzen- und affektgeleiteten Wechselfällen offener Kräfteverhältnisse unterworfen bleibt, bedarf es ergo einer friedenssichernden Instanz, damit durch Furcht verhindert wird, dass jene Menschen, welche „*einmal sich zum Frieden und zu gegenseitiger Hilfe um des gemeinsamen Besten willen verbunden haben, [...] sich später, wenn etwa ihr privates Interesse nicht mit dem allgemeinen übereinstimmt, wieder [...] trennen.*“ Da der Mensch schließlich „*zwischen Unrecht und Schaden*“ zu unterscheiden wisse, genüge die „*bloße Übereinstimmung oder das Übereinkommen zu einer Verbindung ohne Begründung einer gemeinsamen Macht, welche die einzelnen durch Furcht vor Strafe leitet, [...] daher nicht für die Sicherheit, welche zur Übung der natürlichen Gerechtigkeit nötig ist.*“ (ebda., S. 124 ff.)

So konstatiert Hobbes im zweiten Teil des *Leviathan* hinsichtlich der Entstehung des Gemeinwesens, dass die im Naturzustand grundsätzlich *gleichberechtigten*⁴⁵ Menschen „*all ihre Macht und Stärke*“ übertragen müssen, wodurch ebenjene absolut-souveräne Macht folglich entweder „*einem Menschen oder einer Versammlung von Menschen*“ übertragen werden

⁴⁴ Unter diesem Gesichtspunkt wird auch der Hobbes'sche Ausspruch *homo homini lupus* verständlicher, wenn Hobbes im Widmungsschreiben seines *De Cive* festhält: „*Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen*“, da selbst „*die Guten bei der Verdorbenheit der Schlechten ihres Schutzes wegen die kriegerischen Tugenden, die Gewalt und die List, d. h. die Raubsucht der wilden Tiere, zu Hilfe nehmen*“ müssen, sodass „*nach dem in der Notwendigkeit der Selbsterhaltung wurzelnden Naturrecht*“ (Hobbes, 1994, S. 59) ihnen daraus keine Schuld erwachse. Dieses partiell an Machiavellis Klugheitslehre im *Principe* (v. a. Princ. XVI und XVIII) erinnernde Vorgehen vorbeugenden Misstrauens und präventiver Gewalt verweist indes weniger auf eine rein affektiv-triebhafter Menschennatur, als auf interessenorientiertes, strategisches Abwägen sowie rational nutzenmaximierende Effizienzüberlegungen. Diese wiederum werden durch die grundlegende Gleichheit aller Menschen bedingt: Hierbei geht Hobbes weniger von menschenrechtlichen Gleichheitsüberlegungen, als von der Prämisse aus, dass die „*Natur [...] die Menschen in den körperlichen und geistigen Fähigkeiten so gleich geschaffen*“ hat, dass „*wenn man alles zusammenrechnet, [...] der Unterschied zwischen Mensch und Mensch nicht so beträchtlich [ist], daß ein Mensch daraufhin irgendeinen Vorteil für sich fordern kann, auf den ein anderer nicht so gut wie er Anspruch erheben könnte.*“ (Hobbes, 1996, S. 102)

⁴⁵ Es sei an dieser Stelle erneut angemerkt, dass Hobbes weder *Gleichheit*, d. h. funktionale Gleichheit an Fähigkeiten und Handlungsvermögen (L XIII.), noch *Freiheit* quasi menschenrechtlich-universalistisch versteht.

könne. Jeder Untertan müsse sich so „zum Urheber all dessen erklär[en], was derjenige, der so ihre Person vertritt in bezug auf Frieden und Sicherheit der Allgemeinheit tun oder veranlassen wird, und daß sie darin ihren Willen seinem Willen und ihr Urteil seinem Urteil unterwerfen.“⁴⁶ Hobbes hält den Moment der Übertragung in der Denkfigur eines Vertragskonstrukts fest, das zugleich (vollkommene) Herrschaftsbegründung und deren Legitimierung in einem darstellt: „Ich geben diesem Menschen oder dieser Versammlung von Menschen Ermächtigung und übertrage ihm mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, daß du ihm ebenso dein Recht überträgst und Ermächtigung für alle seine Handlungen gibst.“ Die so in einer „Person vereinigte Menge“ nenne man daher „Gemeinwesen, auf Lateinisch civitas. [...] Und wer diese Person verkörpert, wird Souverän genannt und hat [...] die souveräne Macht; und jeder andere ist sein Untertan.“ (ebda., S. 145) Somit wird erst im Vertragsschluss die naturwüchsige Gewaltordnung durch eine staatlich-monopolisierte Machtordnung (Souveränität und Gewaltmonopol) ersetzt.⁴⁷

Ausgehend von den ersten beiden Naturgesetzen, tritt an diesem Punkt Hobbes' Verständnis der *Rechtsübertragung* in Erscheinung: Um den Frieden zu erlangen und den Kriegszustand zu vermeiden müssen alle in den vollumfassenden Verzicht des je eigenen *ius in omnes et omnia* einwilligen. Verzichtet ein einzelnes Individuum – was im Naturzustand, wenn derart vereinzelt durchgeführt, strategisch höchst unklug wäre – oder eine Gruppe von Personen allerdings auf ihr Recht, so „heißt [das] sich der Freiheit begeben, einen anderen an der Nutzung seines eigenen Rechts“ auf alles zu hindern. „Denn wer auf sein Recht verzichtet oder es überträgt, gibt keinem anderen ein Recht, das dieser nicht zuvor hatte, weil es nichts gibt, worauf nicht jeder von Natur aus ein Recht hätte; sondern er macht nur Platz, damit der andere sein ursprüngliches Recht ohne Behinderung durch ihn genießen kann“ – somit muss der einfache *Rechtsverzicht* vielmehr auch als eine *Rechtsübertragung qua Aufgabe von Wider-*

⁴⁶ Diese vollumfassende Form von Überantwortung und ganzheitlicher Entäußerung des je eigenen Rechts, der eigenen Person (mit Ausnahme einiger unveräußerlicher „Rechte“), ohne Möglichkeit zur späteren Gegenrede, lässt den Leviathan als einheitlichen *Staatskörper* entstehen, wobei eine aktive Partizipation der einzelnen Individuen insofern ausgeschlossen bleibt, als dass dessen allgemeingültige und allumfassende Identität die „politisch passiv[e] Identifikation des eigenen Willens mit dem Willen des Souveräns“ (Kersting, 1994, S. 165) bedingt.

⁴⁷ Um erneut auf das Bild der *Verzeitlichung* zurückzukommen, darf diese Naturzustandsüberwindung qua Vertragsschluss nicht als *Augenblick des Wirksamwerdens des Vertrages* interpretiert werden: Ergo definiert der Vertrag die notwendigen (Vor)Bedingungen, die den Erhalt der gesamtgesellschaftlichen Ordnung gewährleisten und einen Rückfall in den Naturzustand verhindern sollen. *Verzeitlichung* darf somit nicht in Abläufen, Zuständen oder gar historischen Epochen, sondern stets als begründungslogische Analyse samt narrativer Argumentationsmuster verstanden werden.

stand interpretiert werden.⁴⁸ Hobbes führt weiter aus, dass diese Übertragung implizit eine „Nutzung durch eine bestimmte Person oder bestimmte Personen beabsichtigt“, dass man „verpflichtet und gebunden“ bleibe, sodass eine Zuwiderhandlung nach erfolgter Rechtsübertragung „solch eine Behinderung [...] Ungerechtigkeit und Unrecht“ bedeute, da sie „sine jure“ geschehe, denn „das Recht wurde zuvor aufgegeben oder übertragen.“ (Hobbes, 1996, S. 109). Doch endet das Argument der wechselseitigen *Rechtsverzichte* an diesem Punkt nicht, da sonst der Übertragungs- und Vertragsbegünstigte (etwa ein mächtiger Privatmann oder Fürst) mit allumfassender Macht ausgestattet wäre, ohne jegliche Rückbindung *an* und Verantwortung *für* ein Gemeinwesen.⁴⁹ Vielmehr erwächst das Momentum des *Rechtsverzichts* in zweifacher Qualität, als doppelter Prozess aus *Rechtsübertragung* und *Rechtsüberantwortung*. Während also der *Rechtsverzicht* als *Rechtsübertragung*, wie oben beschrieben, vollzogen wird und diese die Qualität der *Ermächtigung*⁵⁰ in sich trägt, verweist der *Rechtsverzicht* als *Rechtsüberantwortung* auf eine tiefergreifende Zweckgebundenheit des Leviathan: Erneut muss festgehalten werden, dass der Leviathan durch den Vertrag nicht verpflichtet, gebunden oder eingeschränkt werden darf. Der Grund hierfür ist, dass jeder „Untertan durch diese Einsetzung Urheber aller Handlungen und Entscheidungen des eingesetzten Souveräns“ ist, woraus folgt, dass „nichts, was dieser tut, ein Unrecht gegen einen seiner Untertanen sein kann und ihn auch keiner von ihnen der Ungerechtigkeit anklagen dürfte.“ Zwar können die „Inhaber der souveränen Macht [...] Schlechtigkeiten begehen, aber keine Ungerechtigkeit oder kein Unrecht im eigentlichen Sinne.“ Zudem sei es die Aufgabe des Souveräns „Meinungen und Lehren“ auf ihren Gehalt und ihre Zuträglichkeit zum Frieden zu prüfen, denn die „Handlungen der Menschen entspringen aus ihren Meinungen; und in der

⁴⁸ In diesem Gedanken liegen zwei miteinander korrespondierende Ebenen begriffen: Zum einen wird via Rechtsübertragung kein neues *Recht* geschaffen, da bereits zuvor jeder ein *ius in omnia et omnes* besaß. Zum anderen wird im Prozess des Verzichtens eine Nutzungsrechtsübertragung durchgeführt: Derjenige, der nicht verzichtet, hat nach wie vor ein *Recht auf alles*, nur Garantie und Erfolgchancen seiner Rechtsdurchsetzung steigen in jenem Maße, in dem der je andere seinen eigenen Widerstand, d. h. sein *ius in omnia* aufgibt.

⁴⁹ Dabei ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass es für Hobbes zu keiner Machtverdoppelung bzw. -summierung der *iura in omnia* kommt. Es handelt sich vielmehr um das singuläre Recht des *einen*, d. h. sein „Herrschaftsrecht ist vom *ius in omnia* weder formal noch inhaltlich“ zu unterscheiden. Als solches bildet das „*ius in omnia* des einen [...], der [...] dem Vertrag nicht beigetreten ist“, die Machtbasis jenes „übriggebliebenen Naturzustandsbewohners, des *lupus intra muros* [...]“. Die stabilitätspolitische Grundidee dieser Konstruktion ist die Idee der Friedensstiftung durch Machtmonopolisierung.“ (Kersting, 1994, S. 85)

⁵⁰ Mit vollzogener *Ermächtigung* kommt dem Leviathan somit auch die *Herrschaftsqualität* als solche zu: D. h. er transformiert vom *lupus intra muros* gewissermaßen zum *Souverän*, da die einzelnen Untertanen nicht nur ihr *ius in omnia et omnes* – letztlich als Widerstandsrecht – aufgegeben haben, sondern ihm gleichermaßen die Qualität des *Regieren-Dürfens* übertragen haben. Verzichten sie damit auf ihr Recht auf *Selbstregierung*, so erwächst dadurch Souveränität bzw. Machtmonopol in einem *body politic*.

guten Lenkung der Meinungen besteht die gute Lenkung der menschlichen Handlungen in Hinsicht auf ihren Frieden und ihre Eintracht.“ (ebda., S. 149 f.) Obgleich die hierin anklingenden zensurähnlichen Elemente der *guten Meinungslenkung*⁵¹ problematisch erscheinen, verweist die Stelle auf eine weitaus grundsätzlichere Wechselbindung zwischen Souverän und Volk: *„Das Amt des Souveräns (ob Monarch oder Versammlung) besteht in dem Zweck, zu dem ihm die souveräne Macht anvertraut wurde, nämlich, für die Sicherheit des Volkes zu sorgen, wozu er durch das Naturgesetz verpflichtet ist“*, wobei mit *„Sicherheit [...] hier nicht die bloße Erhaltung gemeint [ist], sondern auch alle anderen Annehmlichkeiten des Lebens“* (ebda., S. 283 f.). Innerstaatlicher Frieden und die Sicherheit der Untertanen sollen dazu beitragen den Kriegszustand als *summum malum* zu beenden. Ergo wird dadurch der *Rechtsverzicht* als *Rechtsüberantwortung* weniger als Verpflichtung für den Leviathan, denn als *existentielle Grundlegitimation seiner selbst* begreiflich.⁵² Damit ist der Leviathan weit mehr, als ebenjener letzte Naturzustandsbewohner mit vollumfassendem *ius in omnia et omnes*, der durch die Menge der Untertanen als politischer Körper (*body politic*) konstituiert wird: Denn eine *„Vielzahl von Menschen wird zu einer Person, wenn sie durch einen Menschen oder eine Person vertreten wird“* und dieser Vertretung explizit zustimmt, wobei es stets *„die Einheit des Stellvertreters, nicht die Einheit der Vertretenen [ist], die die Person zu einer macht.“* Entscheidendes Element für diese *„Ermächtigung“* ist indes, dass *„alle Handlungen des Vertre-*

⁵¹ Gleichzeitig merkt Hobbes im Behemoth kritisch an, dass ein *„Staat Gehorsam erzwingen, aber keinem Irrtum abhelfen noch die Herzen derjenigen ändern [kann], die meinen, die hätten die bessere Einsicht. Die Unterdrückung einer Lehre vereint nur und erbittert, das heißt, vermehrt sowohl die Bosheit als auch die Macht derer, die bereits daran glauben.“* Mit Blick auf die Ursachen des Englischen Bürgerkrieges seien es sodann weniger die andauernden militärischen Konflikte oder innergesellschaftlichen Spannungsverhältnisse sowie die damit verbundenen sozioökonomischen Ungleichheiten, sondern vielmehr die *„Fragen der Autorität und der Macht über die Kirche oder des Vorteils oder der Ehre von Kirchenmännern, durch die hauptsächlich alle Streitigkeiten ausgelöst werden.“* (Hobbes, 2015, S. 72 f.)

⁵² Es mag voreilig erscheinen, Hobbes' Leviathan hierdurch eine selbstauferlegte Rückbindung an ein *bonum commune* (Gemeinwohl) oder eine weitreichende Moralität zu unterstellen. Allerdings verweisen auf funktional-rationaler – und nicht normativ-moralischer – Ebene das Sicherheits- und Friedensstreben auf eine zusätzliche Souveränitätsqualität des Leviathan, die mehr umfassen dürfte, als eine rein absolute Herrschaft und Machtordnung, da diese als Tyrannis *per effectum* eine Vielzahl dysfunktional-negativer Elemente in sich tragen müsste. Auf der anderen Seite bleibt kritisch anzumerken, dass Hobbes Tyrannis mit Monarchie und Oligarchie mit Aristokratie gleichsetzt: Während sich nur die Einigungsverfahren unterschieden und die *Macht* als solche gleichbliebe, seien Tyrannis und Oligarchie *„nicht die Namen anderer Regierungsformen, sondern derselben Formen, wenn sie mißliebig sind. Denn wer unter der Monarchie unzufrieden ist, nennt sie Tyrannis; und wem die Aristokratie mißfällt, der nennt sie Oligarchie.“* (Hobbes, 1996, S. 157) Daraus ergibt sich, dass Hobbes den Staat zwar gemäß *„der alten Formel vom Unterwerfungs- oder Herrschaftsvertrag“* entstehen lässt und er *„den Staat als eine Rechtsperson auffaßt“* – der *„Souveränitätsgedanke war ja bei J. Bodin [bereits] ausgebildet worden“* (Wimmer, 1976, S. 205) – dennoch wird ebendieser in ein prekäres Naheverhältnis zum absoluten Staatsbegriff gerückt, der jegliche individuell-staatsgerichtete Abwehrrechte bereits in seinem Entstehungsmoment auszuschließen scheint. Denn einerseits werden alle Untertanen als Urheber der souveränen Entscheidungsgewalt angeführt, doch gleichzeitig obliegt es dem Leviathan, die Meinungen per se zu lenken.

ters als seine eigenen anerkannt“ (ebda., S. 138) werden. Die einzelnen Untertanen werden damit zwar argumentationslogisch zu Urhebern jeglicher Entscheidungen *ihres* Repräsentanten erhoben, dies kann jedoch nicht die inhärente Paradoxie eines von ihnen vollkommen frei und ungebunden agierenden Leviathans beseitigen. Aus diesem Grund muss Hobbes' Begriffsverständnis der *Urheberschaft* weniger hinsichtlich einer unmittelbaren Entscheidungsfindung, als einer passiven Form selbstunterwerfender Zweckidentifikation untersucht werden.

Muss folglich das spezifische *Wollen* und *Handeln* des Leviathan mit Notwendigkeit als das je eigene *Wollen* und *Handeln* anerkannt werden, so bleibt festzuhalten, dass die Untertanen nicht nur der Form nach im Souverän *aufgehen*, sondern dass der Hobbes'sche Gesellschaftsvertrag vielmehr „*eine absorptiv-identitäre Repräsentation* [begründet], *durch die einerseits sich eine Menge von Individuen in ein Volk, eine politische Einheit verwandelt und andererseits ein Souverän etabliert wird, der die Selbstbestimmungsrechte der Individuen absorbiert und zugleich ihr autorisierter Vertreter ist. Rex est populus – die demokratische Fabel von der Identität der Herrschenden mit den Beherrschten schimmert hier bereits durch*“ – später sollte Rousseau diese Formel umstellen, von „*der identitären Repräsentation zur repräsentationsabweisenden Identität [...]: populus est rex.*“ (Kersting, 1994, S. 93) Die Naturzustandsüberwindung indes bleibt in doppelter Hinsicht im Absoluten begriffen, denn die absolute *Souveränität* des Leviathan speist sich aus einer absoluten *Notwendigkeit*, mit der ein derartiger Herrschaftsvorrang gegenüber allen Kräften im Naturzustand bestehen muss. Der Naturzustand gilt für Hobbes hingegen nicht bereits im Verzicht auf das *ius in omnia et omnes* als überwunden, vielmehr muss der *Staat* selbst in Existenz gebracht worden sein.⁵³ Gemäß ihrer anthropologischen Grundkonstanten unterwerfen sich die Menschen entweder aus Furcht oder in Schutzerwartung, wobei die „*erste Weise [...]* *ihren Ausgang von der natürlichen Macht*“ nimmt und als natürlicher „*Ursprung des Staates*“ bezeichnet werde, während die „*andere [...]* *auf der Beratung und dem Beschluss der sich Verbindenden* [bestehe], *und dies ist der Ursprung des Staates durch Institution. Daher gibt es zwei Arten von Staaten: die eine ist die natürliche, wie der väterliche oder despotische Staat; die andere ist die institu-*

⁵³ So könne der Souverän gar keinen Vertrag im Voraus abschließen, da dieser entweder „*mit der ganzen Menge als Vertragspartner [...], oder [...] mit jedem einzelnen*“ als gesonderter Vertrag abzuschließen wäre. Doch mit „*allen als einem Vertragspartner ist es unmöglich, weil sie noch nicht eine Person sind; und wenn er so viele einzelne Verträge schließt, wie Menschen da sind, dann sind diese Verträge, wenn er die Souveränität besitzt, nichtig*“, sodass es „*fruchtlos [ist], die Souveränität durch vorhergehenden Vertrag zu verleihen.*“ (Hobbes, 1996, S. 148)

tive, die auch die politische heißen kann. Bei der ersten Art erwirbt der Herr die Bürger durch seinen Willen, bei der anderen setzen die Bürger durch ihren Willen einen Herrn über sich, der die höchste Gewalt hat“ (Hobbes, 1994, S. 130).

In diesem Kontext führt Hobbes selbst an, dass die meisten Monarchen ihre Macht nicht durch einen Vertrag erhielten, dass ebenso wenig das römische Volk mit *Rom* einen solchen geschlossen habe (vgl. Hobbes, 1996, S. 148 f.), sondern ein „*Gemeinwesen durch Aneignung*“ vielmehr dort bestünde, wo „*die souveräne Macht durch Gewalt erworben wird. [...] Und diese Art Herrschaft oder Souveränität unterscheidet sich von der Souveränität durch Einsetzung nur darin, daß Menschen, die ihren Souverän wählen, es aus Furcht voreinander tun und nicht aus Furcht vor dem, den sie einsetzen; aber in diesem Fall unterwerfen sie sich dem, den sie fürchten.*“ (ebda., S. 168) Ergo differieren die drei Formen des Gemeinwesens – Monarchie, Aristokratie und Demokratie – ebenso, wie die damit zusammenhängenden Prozesse der Souveränitätserzeugung für Hobbes „*nicht im Unterschied der Macht, sondern im Unterschied der Eignung oder Tauglichkeit, dem Volk Frieden und Sicherheit zu bringen*“ (ebda., S. 158). Souveränität und Staatsgewalt entstünden damit grundsätzlich entweder durch gewaltsame Aneignung, d. h. Eroberung, oder durch freiwilligen Rechtsverzicht, Übertragung und Einsetzung (vgl. Wimmer, 1976, S. 205), wobei diese *Einsetzung* durch ein Mehrheitsprinzip (Leviathan XVI.) gewährleistet werden solle. Unter der „*Voraussetzung extrem dissoziierter Bürger*“ wird folglich ein de facto „*absolute[r] Staat errichtet, der allen privaten Mächten*“, Ständen und intermediären Gewalten „*überlegen sein muß, weil ansonsten die politische Entscheidungslogik gefährdet wäre.*“ Ebenjene Entscheidungslogik lässt sodann, unter dem Eindruck „*der religiösen Bürgerkriege*“, auch die „*religiösen Institutionen [...] endgültig zu einem Subsystem des Staates*“ (ebda., S. 206) werden. Adressaten des Hobbes'schen Vertragsschlusses sind hingegen stets die einzelnen Individuen, in keinem Fall ist es eine kleine Herrscher- und Adelsschicht. Darüber hinaus werden nicht nur die *alten Eliten* ebenjener ständischen Gesellschaftsordnung durch den methodologischen Individualismus überwunden, funktional wird die ständische Ordnung selbst durch den Zusammenschluss eines jeden mit jedem geradezu aus den Angeln gehoben, während gleichzeitig jeglicher fürstliche *Sakralitätsanspruch* ausgeschlossen wird. Derselben Logik folgend bedeutet dies, dass der Vertrag sodann von zwei Seiten her gedacht werden kann. Zum einen vonseiten der Untertanen, die – im Spannungsfeld von *Überantwortung* und *Rechtsverzicht*, von *Selbstausslieferung* und *Unterwerfung* – ihre kriegerische Furcht im Naturzustand aufgrund ihres fun-

damentalen Sicherheits- und Selbsterhaltungsstreben zu überwinden suchen. Vonseiten des Souveräns hingegen wirkt der Vertrag *ur-ermöglichend*, da er den Leviathan (als Selbstbegründungsvertrag) erst in Erscheinung bringt und neben der Herrschaftsetablierung (als Herrschaftserzeugungsvertrag), auch die Herrschaftslegitimierung in sich trägt, durch die dem *Staat* schließlich legitime *Souveränität* zukommt.

Die Etablierung eines legitimen Gewaltmonopols in Form staatlicher Souveränität bietet zudem die Möglichkeit, jegliche Parteienkämpfe im Innenverhältnis – denn Hobbes schreibt sich vom Bürgerkrieg, nicht vom Staatenkrieg her – zu überwinden. Wie bereits angemerkt, führt der je individuelle Rechtsverzicht trotz allfälliger rechtssemantischer Inkonsistenzen hinsichtlich *Autorisierung* und *Selbstverteidigungsrecht* nicht zu einer *Verdoppelung* des Rechts. Vielmehr speist sich die Legitimität der politischen Ordnung aus dem Gesellschaftsvertrag, wobei es nach erfolgtem Vertragsschluss und Errichtung des Leviathan zu keiner Macht- und Gewaltenteilung kommen kann. Schließlich führt Hobbes in Kapitel XVIII des Leviathan an, dass ein einmal geschlossener Vertrag als gültig zu erachten und jeglicher Widerstand gegen den Monarchen, oder gar die Absetzung desselben, als Ungerechtigkeit absolut unzulässig sei. Könnte somit seitens der Untertanen kein Vertragsbruch erfolgen, so wäre selbiger auch für den Souverän *de facto* unmöglich, da der Gesellschaftsvertrag von einem *jeden mit jedem* – und eben nicht von einem einzelnen Souverän mit jedem Einzelnen (s. oben) – geschlossen wäre. Aufgrund des spezifisch Hobbes'schen Begriffsverständnisses von *Urheberschaft* sind jegliche Handlungen des Souveräns als die je eigenen anzuerkennen, sodass die Untertanen weder dessen Taten als Unrecht anklagen, noch staatsgerichtete Abwehrrechte oder eine absolut geschützte Sphäre vor staatlichen Eingriffen geltend machen können. Nachdem die staatlichen Gesetze überdies festlegen, welche Eigentumsrechte (*meum* und *tuum*) gelten, was als *gut* und *schlecht*, als *gerecht* und *ungerecht* zu beurteilen ist, kommt dem Souverän zudem auch das Recht auf richterliche Gewalt zu, wodurch eine grundlegende Schutzverantwortung durch Streitschlichtung gewährleistet werden soll.⁵⁴ Und

⁵⁴ Wiewohl bei Hobbes das absolute Souveränitätsrecht des Leviathan entscheidend ist und auch die richterliche Gewalt zur Schlichtung von Streitigkeiten unmittelbar der Friedenssicherung dient, kennt Hobbes noch keine *institutionelle Gewaltenteilung* einander kontrollierender staatlicher Organe – vielmehr wird das übertragene *ius in omnia et omnes* als absolutes Machtmonopol verstanden. Hobbes hält diesen Gedanken dezidiert fest und führt aus: „Dies sind die Rechte, die das Wesen der Souveränität ausmachen, [...] sie sind unübertragbar und untrennbar.“ Angesichts der realpolitischen, zeitgenössischen Umstände resultiere jedwede Macht- und Gewaltenteilung im Chaos: „Wenn ein Reich mit sich selbst uneins wird, kann es nicht bestehen. [...] Hätte es nicht zuerst eine von der Mehrheit in England anerkannte Meinung gegeben, daß diese Gewalten zwischen dem König und den Lords und dem Unterhaus geteilt seien, so wäre das Volk nie uneins geworden und in diesem

obgleich Absetzung oder Sturz des Monarchen, wie dies im Falle von Karl I. aus dem Hause Stuart geschehen war – er wurde am 30. Januar 1649 enthauptet – unzulässig sei, billigt Hobbes zwar keinen Machttransfer im Sinne eines Regierungswechsels, sehr wohl jedoch die Regelung der Nachfolge: In der Aristokratie durch die Wahl eines neuen Mitgliedes, in der Monarchie durch die Nachfolgeregelung gemäß Willen des jeweils gegenwärtigen Souveräns. Bemerkenswert erscheint indes, dass für Hobbes ein Aufkündigen des Gesellschaftsvertrages, ein Versagen der Nachfolgeregelung oder der Widerstand gegen den Souverän das Gemeinwesen nicht neuordnen weiß, sondern vielmehr in den Naturzustand zurücksinken lässt. Der absoluten Herrschaft wird als Gegenbild somit der anarchische *bellum omnium contra omnes* gegenübergestellt. (vgl. Hobbes, 1996, S. 146 ff.)

Ebendieses drohende Unheil des Kriegszustandes und die sich manifestierenden Gewaltverhältnisse im Englischen Bürgerkrieg thematisiert Hobbes im *Behemoth*. Als Hauptursache nennt er die religiösen Konflikte, im Besonderen die religiösen Irrlehren, die die Souveränitätsrechte direkt bedrohten. Im Kern geht es um das *Primat des Staates*, die Frage nach der Unterordnung des religiösen Teilsystems und der päpstlichen Suprematie, d. h. die Problemstellung, wie man gleichzeitig dem Menschen *und* Gott gehorchen könne. In dieser Konfliktsituation greift Hobbes v. a. Katholiken und Presbyterianer an – die Schuldigen und die „*Verführer waren [nämlich] verschiedener Art. Bei den einen handelte es sich um Geistliche*“, die vorgaben von „*Gott ein Recht erhalten zu haben, jeder seine Gemeinde und alle zusammen die ganze Nation zu regieren.*“ Zudem gab es die sogenannten *Papisten*, die „*trotz der durch Parlamentsakte in England abgeschafften geistlichen wie weltlichen Gewalt des Papstes die Meinung vertraten, dass wir vom Papst regiert werden müssten*“, weiters die „*Presbyterianer*“ sowie die „*Independents, weil sie freie und voneinander unabhängige Gemeinden haben wollten*“, die „*Anabaptisten*“ und jene, die „*dachten, dass das Christi Reich schon jetzt auf Erden begönne, [diese] nannte man Fifth-Monarchy-Men.*“ (Hobbes, 2015, S. 4 f.) Allem voran kritisiert Hobbes eine der staatlichen Souveränität zuwiderlaufende Praktik religiösmotivierter Einmischung und Meinungslenkung: „*Die Bürger werden dann aus abergläubischer Furcht dem Fürsten den schuldigen Gehorsam verweigern, wobei sie freilich durch ihre Furcht selbst in dieses Übel, das sie fürchten, geraten. Was gibt es aber Verderblicheres für*

Bürgerkrieg“ verfallen. Letztlich sei auch das Argument, die Könige seien „*zwar singulis majores, von größerer Macht als jeder einzelne von ihren Untertanen, doch sie seien universis minores, von geringerer Macht als diese alle zusammen*“ (Hobbes, 1996, S. 154 f.) widersinnig und falsch, ist doch die Souveränität des Leviathan gleich der Macht aller Untertanen zusammen (vereinigt in der *Person* des Leviathan als *body politic*).

den Staat, als wenn die Menschen durch die Drohung der ewigen Höllenqualen von dem Gehorsam gegen die Fürsten, d. h. gegen die Gesetze, oder von dem gerechten Leben abgeschreckt werden?“ (Hobbes, 1994, S. 197) Denn die angedrohte Höllenqual könne als quasi abschreckendes Machtdispositiv zur Durchsetzung kirchlich-religiösen Zwangs instrumentalisiert werden. Zwar habe eine derartige Furcht in der diesseitigen Welt keine tatsächliche Grundlage, ihre negative Wirkung (Gehorsamsverweigerung) trage jedoch die beständige Gefahr in sich, dass die staatlich-souveräne Macht konterkariert werden könnte. Demzufolge sei es notwendig, dass die Menschen zu erkennen lernen, dass *„es ihre Pflicht ist, allen Gesetzen zu gehorchen, welche auch immer von des Königs Autorität Gesetzeskraft bekommen haben, bis sie von derselben Autorität aufgehoben werden; dass sie verstehen lernen, dass die staatlichen Gesetze [civil laws] Gottes Gesetze sind, weil die Gesetzgeber dazu von Gott bestimmt sind, und dass das Volk und die Kirche eins sind und nur ein Haupt haben, das ist der König“* (Hobbes, 2015, S. 67).

5.2. Bürgerlich-liberaler Kontraktualismus bei Locke

Bruch- und Kontinuitätslinien ziehen sich durch die kontraktualistischen Abhandlungen der frühen Neuzeit, sodass auch augenscheinliche Similaritäten in der Grundkonzeption und im Aufbau der einzelnen Werke nicht über deren inhaltliche und qualitative Differenzen, wie beispielsweise fundamental divergierende Staatsauffassungen (Herrschaftslegitimation, -ausübung und -reichweite) sowie Entstehungsbedingungen hinwegzutäuschen vermögen. In einer derartigen Lesetradition steht auch der englische Philosoph John Locke (1632–1704), dessen 1690 veröffentlichtes Werk *Two Treatises of Government*, besonders durch den zweiten Teil, den *Essay concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*, in Anlehnung an und Abgrenzung zu Hobbes Leviathan beurteilt werden muss.

Doch im Gegensatz zu Hobbes' Konzeption eines anarchisch-vorstaatlichen Naturzustandes als *bellum omnium contra omnes*, der nur durch die Schaffung eines absoluten *ius in omnia*-Gewaltmonopols überwunden werden könne, weist der vergleichsweise geordnet-strukturierte Naturzustand bei Locke ein normativ-rechtliches Grundgerüst auf. Zwar muss auch dieser als vorstaatliche *Welt* bzw. Gesellschaftsordnung *ohne Staat* begriffen werden, doch sind Lockes Naturzustandsbewohner hierin mit fundamentalen, unveräußerlichen Grundrechten ausgestattet, die ihnen qua *Menschsein* und als Geschöpfe Gottes allen im

gleichen Maße zuteilwerden. Um daher die „politische Gewalt richtig zu verstehen und sie von ihrem Ursprung abzuleiten, müssen wir erwägen, in welchem Zustand sich die Menschen von Natur aus befinden. Es ist ein Zustand vollkommener Freiheit, innerhalb der Grenzen des Gesetzes der Natur ihre Handlungen zu regeln“ und es ist „darüber hinaus ein Zustand der Gleichheit, in dem alle Macht und Rechtsprechung wechselseitig sind, da niemand mehr besitzt als ein anderer“ (Locke, 1967, S. 201). Ebendieser Zustand von Freiheit und Gleichheit, in dem sich die Menschen von Natur aus befänden, verweist präzise auf ebenjene normative Qualität im Naturzustand, jene vorgesellschaftlichen *natürlichen Rechte*, die von einer relationalen Wechselseitigkeit sowie einer Beziehungs- und Anerkennungssymmetrie der Menschen (Egalitarismus) getragen sind. Indes sei die *vollkommene Freiheit* gerade nicht als „Zustand der Zügellosigkeit“ zu verstehen, da auch der freie Mensch nicht das Recht und die Freiheit habe, sich „selbst oder irgendein in seinem Besitz befindliches Lebewesen zu vernichten, wenn es nicht ein edlerer Zweck als seine bloße Erhaltung erfordert. Im Naturzustand herrscht ein natürliches Gesetz, das jeden verpflichtet. Und die Vernunft, der dieses Gesetz entspricht, lehrt die Menschheit, wenn sie sie nur befragen will, daß niemand einem anderen, da alle gleich und unabhängig sind, an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen soll. Denn alle Menschen sind das Werk eines einzigen allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers [...] dessen [...] Eigentum“ sie sind, da sie „sein Werk sind, und er [...] sie geschaffen“ hat. Gleichsam wie ein „jeder verpflichtet ist, sich selbst zu erhalten [...], so sollte er [...] auch die übrige Menschheit erhalten.“ (ebda., S. 202 f.) Damit die Einhaltung dieses natürlichen Gesetzes (Frieden, Selbst- und Menschheitserhaltung) garantiert bleibt und etwaige Zuwiderhandlungen sanktioniert werden können, bedarf es der *Vollstreckung*: Hierbei seien nun alle Naturzustandsbewohner, ob deren inhärenter Gleichheit, zur je individuellen, privaten *Vollstreckung* des natürlichen Gesetzes angehalten (II §§ 7, 12, 13) – ohne, dass daraus bereits eine absolute, affektiv-willkürliche Gewalt ableitbar wäre (§ 8).⁵⁵ Denn mit „seiner Übertretung des natürlichen Gesetzes erklärt der Missetäter, nach

⁵⁵ So gesteht Locke zwar eine individuelle Vollzugsgewalt (Vollstreckung) zu, schränkt diese jedoch auf ein Maß ein, bei dem die Bestrafung äquivalent zum begangenen Verbrechen, nach rationalen Überlegungen zu wählen sei (II §§ 8, 12). Maßstab für das Verhältnis von Rechtsübertretung und Vergeltung (Strafe) sind indes *Wiedergutmachung* und *Abschreckung* (§ 8): „Kann das Recht auf Wiedergutmachung“ für einen zugefügten Schaden „nur der Geschädigte in Anspruch nehmen und durchsetzen, so kann jedermann das Recht zur [abschreckenden] Bestrafung gegenüber jedem Gesetzesbrecher wahrnehmen: gilt im ersten Fall das Prinzip der individuellen Betroffenheit, so gilt im zweiten Fall das Prinzip der generischen Betroffenheit. Das Recht auf Vollstreckung des natürlichen Gesetzes erlaubt, nicht nur Richter in eigener Sache, sondern auch Richter in der Sache aller anderen zu sein“ (Kersting, 1994, S. 114). Dabei gilt es zu beachten, dass Locke damit de facto auf zwei antike, römische Rechtsgrundsätze zurückgreift: Zum einen das Gebot des *neminem laedere*, wonach man keinem anderen ei-

einer anderen Vorschrift als der der Vernunft und allgemeinen Gleichheit zu leben, die Gott den Menschen zu ihrer gegenseitigen Sicherheit als Maßstab für ihre Handlungsweise gesetzt hat. Er wird eine Gefahr für die Menschheit, denn er lockert und zerreißt jenes Band, das sie vor Unrecht und Gewalttätigkeit schützen soll.“ (ebda., S. 204)⁵⁶ Dass in weiterer Folge „im Naturzustand jeder die vollziehende Gewalt des Gesetzes der Natur innehat“, könne – so Locke selbst – zunächst befremdlich wirken und wiewohl „eine bürgerliche Regierung“ gegenüber einem Zustand, in dem die „Menschen Richter in eigener Sache sind“ Abhilfe schaffen würde, solle bedacht werden, dass „auch absolute Monarchen nur Menschen sind.“ Eine Feststellung, die sich implizit gegen Hobbes’ Leviathan zu richten scheint, wenn Locke weiter anführt: Seien die Untertanen in dieser Regierungsform dem Willen des absoluten Monarchen vollumfassend überantwortet und ausgeliefert, hätten es „die Menschen im Naturzustand doch viel besser, wo sie nicht gezwungen sind, sich dem ungerechten Willen eines anderen zu unterwerfen, und wo jeder, der in eigener oder fremder Sache falsch urteilt, der gesamten Menschheit gegenüber dafür verantwortlich ist.“ (ebda., S. 207) Erneut wird erkennbar, dass der Locke’schen Naturzustandskonzeption ein normatives *Naturrechtsprogramm* eingeschrieben ist. Nachdem das Grundgesetz einer solchen „Natur verlangt, daß die Menschheit so weit wie möglich erhalten werden soll“, sei anzunehmen, dass ein Mensch, der versuche einen anderen in seine *absolute*, d. h. *sklavische* Gewalt zu bringen, auch nichts Geringeres im Sinn habe, als diesen vollkommen seiner Freiheit zu berauben oder ihn gar zu töten.⁵⁷ In beiden Fällen versetze sich jene Person „mir gegenüber in einen Kriegszustand. Von dem, der im Naturzustand die Freiheit rauben würde, die in diesem Zustand jeder besitzt,

nen „körperlichen, und im weiteren Sinn auch, keinen rechtlichen Schaden“ zufügen dürfe, wobei damit „jede Form von Nachteil im privaten oder öffentlichen Bereich“ gemeint ist. Zum anderen verlangt „das *suum cuique tribuere* [...] ganz allgemein die Rechte Anderer und namentlich ihr Eigentum zu achten. Zusammen mit dem *neminem laedere* schreibt es vor, angerichteten Schaden gutzumachen“ (Winiger, 2013, S. 69). Bemerkenswerterweise kommt im Gedanken der *Abschreckung* den singulären Individuen bei *Verschulden* eines je anderen damit eine gewisse Rolle als Rechtsbestrafungs- und Rechtsdurchsetzungsautorität zu.

⁵⁶ In diesem Kontext kommt es sodann auch zu einer semantischen und begrifflichen Gemengelage, wenn zu grundlegenden Naturrechtskategorien auch eine schöpfungstheologische Terminologie tritt und beide in ein Spannungsverhältnis zur menschlichen Vernunft eintreten. Gleichzeitig wird im Vergleich zum Hobbes’schen *ius in omnia et omnes* ebenjener *Zugriff auf alles* bei Locke insofern ein Stück weit abgeschwächt, als dass die Menschen im Naturzustand zwar über *einander verfügen* können, diese *Gewalt* jedoch ihrem Wesen nach weder absolut, noch absolut-willkürlich, noch affektiv-zügellos auftritt. Ein vorgesellschaftlicher Besitz- und Eigentumsbegriff schafft so – im Einklang mit der normativen Qualität von Lockes Naturrechtszustand – die Basis für eine *Zugriffsverhinderung gegenüber und Besitztumverteidigung vor anderen*.

⁵⁷ Locke merkt in diesem Zusammenhang (II § 16) an, dass man einen solchen Menschen, wie ein wildes Raubtier betrachten müsse und spricht diesen Personen aufgrund ihres Handelns auch ihren *Status* als Rechtssubjekt und -persönlichkeit ab, weswegen letztlich auch ihre Tötung gerechtfertigt sei.

müßte man zwangsläufig annehmen, daß er beabsichtigt, auch alles andere zu rauben“, gleichsam demjenigen, der „im Gesellschaftszustand den einzelnen Gliedern dieser Gesellschaft oder dieses Gemeinwesens die ihnen gebührende Freiheit“ versucht zu rauben. „Und hier liegt der deutliche Unterschied zwischen dem Naturzustand und dem Kriegszustand“ – ersterer ist ein Zustand „des Friedens, des Wohlwollens, der gegenseitigen Hilfe und Erhaltung, und [letzterer] ein Zustand der Feindschaft, der Bosheit, der Gewalttätigkeit und gegenseitigen Vernichtung.“ (ebda., S. 210 ff.)⁵⁸

Somit sei es etwa legitim, einen Mörder oder gar einen Dieb zu töten, da sich dieser gegen das natürliche Gesetz und damit gegen die ganze Menschheit in einen *Kriegszustand* versetzt habe, wodurch ein jeder, aufgrund des eigenen Selbsterhaltungsgebots und des Prinzips der *generischen Betroffenheit* – sowie zum Schutz der Menschheit im Allgemeinen (II § 8) – individuelle Privatjustiz üben dürfe.⁵⁹ Zur Frage der staatlichen Souveränität hält Locke indes fest, dass das *„Fehlen eines gemeinsamen, mit Autorität ausgestatteten Richters [...] alle Menschen in einen Naturzustand [versetzt]: Gewalt ohne Recht, gegen die Person eines anderen gerichtet, erzeugt einen Kriegszustand, wobei es keine Rolle spielt, ob es einen Richter gibt oder nicht.“* Denn erst in jenem Augenblick, in dem die je eigenen *Vollstreckungsgewalten* aufgegeben und gebündelt in ein staatliches Gewaltmonopol überführt werden, d. h. sobald der *Staat* (als Souverän) als einziger Garant für die Wahrung der Konfliktschlichtung und Rechtsdurchsetzung bestehen bleibt, und sich die *„unmittelbare Gewalt [...] unter denen, die in einer Gesellschaft leben, [...] der gerechten Entscheidung des Gesetztes“* unterworfen hat, endet der Naturzustand als Kriegszustand. Doch dort, wo *„eine solche Möglichkeit mangels positiver Gesetze und mit der nötigen Autorität versehener Richter, an die man sich wenden könnte, nicht besteht“*, dauere selbiger fort. Die Vermeidung dieses Kriegszu-

⁵⁸ Jene oben bereits angeklungene Frage, ob der *Kriegszustand* nur im Naturzustand, oder auch – quasi *innerstaatlich* – im Gesellschaftszustand und der bürgerlichen Gesellschaft auftreten könne, wird in §§ 19 und 20 insoweit beantwortet, als dass auftretende Gewaltverhältnisse, d. h. *force without right*, die Menschen untereinander, unabhängig von legitimierungstheoretischen und autoritätstechnischen Überlegungen, in einen solchen *Kriegszustand* rückversetzen. Geschieht der Übertritt vom Natur- oder Gesellschaftszustand in den *Kriegszustand* damit de facto automatisch, so endet selbiger im Moment verklingender Gewaltverhältnisse.

⁵⁹ Locke geht damit von der grundsätzlichen Möglichkeit gewisser *vorstaatlicher* Verbrechen im Naturzustand – d. h. solche, die kraft ihrer Natur als Verbrechen aufgefasst werden müssen und verletzend wirken – insofern aus, als dass nach dem natürlichen Gesetz nur eine *Freiheit* vor einer derartigen (absoluten) *Gewalt* die je eigene Erhaltung sichern könne (II § 17). Ein dergestalt betrachtetes Verständnis von *Unrecht* wird ergo nicht protopositivistisch (vgl. Kap. 6.2.) und mit Blick auf seine Erzeugungsnorm ausgelegt, sondern als *Ungerechtigkeit per se* interpretiert. Folglich sei auch im Staat die Legislativgewalt gem. § 136 verpflichtet *„nach öffentlich verkündeten, stehenden Gesetzen und durch anerkannte, autorisierte Richter für Gerechtigkeit zu sorgen“* (Locke, 1967, S. 291 f.).

standes sei sodann „*ein gewichtiger Grund, weshalb sich die Menschen zu einer Gesellschaft zusammenschließen und den Naturzustand verlassen.*“ (ebda., S. 212 f.) Durch die Übereinkunft in einem Gesellschaftsvertrag verzichten die Menschen ergo auf zweierlei Naturgewalten (§ 128–131): Auf „*die Wahrnehmung des Rechts auf Selbsterhaltung nach eigenem Gutdünken*“ sowie auf ihr „*Recht auf eigenhändige Bestrafung von Rechtsbrechern gemäß eigenem Urteil.*“ Dabei gleicht die „*Konstruktion der Rechtsübertragung*“ vielmehr einer *Rechtsabtretung*, und zwar insofern, als nicht die „*natürlichen Rechte selbst aufgegeben [werden], sondern das Recht auf Durchsetzung dieser Rechte, d. h. sie geben die sogenannten »Rechte zweiter Ordnung« ab, behalten*“ allerdings ebenjene unveräußerlichen Grundrechte auf „*Leben, Freiheit und Vermögen*“ bei sich. Weder stellt diese *Rechtsabtretung* einen „*Rechts- bzw. Freiheitsverzicht*“ per se dar, noch fallen „*bei Locke Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag [...] in einer »logischen Sekunde« zusammen; am Anfang steht vielmehr die bürgerliche Selbstorganisation, und erst im zweiten Schritt wird eine politische Gewalt etabliert*“ (Münkler, 2016, S. 202).

In der Überwindung des Naturzustandes liegt der Gesellschaftszustand; eine Form von *Verzeitlichung* und historisch-prozessualer Genese menschlicher *Vergesellschaftlichung* muss indes differenzierter betrachtet werden, als dies noch bei Hobbes der Fall war:⁶⁰ Der Kriegszustand bei Locke wird sodann nicht primär *verzeitlicht* verstanden, sondern repräsentiert ein Abbild des Gesellschaftszustandes *ex negativo*, d. h. die inhärente Dysfunktionalität des Naturzustandes, als potentielles, ins Extreme gekipptes Drohszenario.⁶¹ Locke attestiert dem

⁶⁰ Eine *Verzeitlichung* der *Vergesellschaftlichung* würde in diesem Kontext nach dem Schema eines zunächst normativ, potentiell friedlichen Naturrechtszustandes verstanden werden, der gefolgt ist von einem konfliktuellen *Kippen* in einen anarchisch-sündenbeladenen Kriegszustand, der dann abermals erst durch den Gesellschaftsvertrag zugunsten eines *bürgerlichen Zustandes* gelöst werden kann.

⁶¹ In mehrerlei Hinsicht stellt der Kriegszustand im Naturzustand das Gegenbild zum Gesellschaftszustand dar: Zunächst muss bei Locke beachtet werden, dass Natur- und Kriegszustand von ihren Übergängen her fließender und eben nicht in-eins-gedacht werden, wie dies bei Hobbes der Fall ist. Es kommt somit nicht zu jener völligen, d. h. ausschließenden Disjunktion eines Naturzustandes, der gleichzeitig als anarchischer *bellum omnium contra omnes*, das Gegenstück zum Leviathan darstellt. Zwar bilden auch bei Locke Natur- und Gesellschaftszustand das begründungslogisch essentielle Gegensatzpaar, doch der Unterschied zwischen Natur- und Kriegszustand wird in II § 19 dualistisch hervorgehoben, wenn der Naturzustand als Hort des *Friedens* und *Wohlwollens* als dezidiertem Gegensatz zum kriegerischen Zustand von *Feindschaft* und *Bosheit* dargestellt wird. Die inhärente Dysfunktionalität der Locke'schen Naturzustandskonzeption liegt in seinem Drohpotential und erwächst aus einem Stabilitätsmangel, was Strafbestimmung und Rechtsdurchsetzung betrifft. Selbstvollstreckung und Privatjustiz sowie das Fehlen eines *mit Autorität ausgestatteten Richters* befeuern damit die Unsicherheit im Naturzustand und erhöhen ergo die Gefahr eines *Kippens* in den Kriegszustand. Letztlich lassen sich damit allerdings auch *strukturelle Grundähnlichkeiten* trotz *qualitativ-gradueller Unterschiede* im vorstaatlichen Zustand erkennen, während die Funktionalität des Gemeinwesens und der *Vergesellschaftlichung* – sowohl im Natur(rechts)zustand, als auch im Heraustreten aus selbigen und im Gesellschaftszustand – an die normative

Menschen, als Werk Gottes, ein Streben nach *Vergesellschaftlichung*: Unter dem „starken Zwang von Bedürfnis, Zweckmäßigkeit und Neigung“ – d. h. *necessity, convenience, inclination* – stehend, strebe der Mensch in die *Gesellschaft* als *Gemeinschaft (community)*, wobei weder der Verband von Mann und Frau, noch die Familie oder Unterwerfungsverhältnisse von Herr und Knecht⁶² „*allein und auch nicht alle zusammen einer politischen Gesellschaft*“ (Locke, 1967, S. 251) gleichkämen. Denn erst *in der und durch die community* werde aus dem *Menschen* ein *Bürger* – gleichfalls entstehe die bürgerliche Gesellschaft selbst (*political or civil society*, § 89) erst im Zusammenschluss zu einem *body politic*, der als Richter (d. h. Gerichtswesen) die alleinige Autorität besitzt, Rechtsstreitigkeiten zu klären sowie die Vollzugsgewalt, um etwaige Überschreitungen des natürlichen Gesetzes zu ahnden.⁶³ Damit erhält die Staatsgewalt durch *Rechtsübertragung* bzw. -*abtretung* von den Mitgliedern des Gemeinwesens sowohl die „*Macht, Gesetze zu erlassen*“, als auch die „*Macht über Krieg und Frieden*“ zu entscheiden – stets mit dem Ziel der „*Erhaltung des Eigentums aller Mitglieder dieser Gesellschaft, soweit es möglich ist.*“ (ebda., S. 257) Fällt diese de facto Gerichtsbarkeit bei Locke bemerkenswerterweise der legislativen Gewalt zu, so sei der Staat als solcher berechtigt einen jeden Staatsbürger als individuelles Vollzugsorgan verpflichtend heranzuziehen.⁶⁴ Ebenfalls bemerkenswert erscheinen die §§ 90–94 zur absoluten Monarchie, wenn Locke konstatiert, dass diese Herrschaftsform unverträglich sei mit der bürgerlichen Gesellschaft (§ 90), und dass aufgrund der Vereinigung von Legislativ- und Exekutivgewalt in der

Fundamentalinstanz des natürlichen Gesetzes rückgebunden bleibt; eine Verletzung desselben führt somit zum Kriegszustand.

⁶² Mit Blick auf §§ 22–24 zur Sklaverei, hält Locke in § 85 fest, dass die Beziehung zwischen *Herr* und *Knecht* nur als *vorübergehende*, vertraglich vereinbarte *Gewalt* des einen über einen anderen, der für Lohn seine Dienste verkaufe, verstanden werden könne. Regiere in derartigen Verhältnissen keine *absolute Gewaltherrschaft*, so befänden sich Kriegsgefangene hingegen im *Zustand der Sklaverei*, womit ihnen sowohl eigenes *Eigentum*, als auch die Mitgliedschaft in der *bürgerlichen Gesellschaft* verwehrt bliebe. (vgl. Locke, 1967, S. 255)

⁶³ In diesem Kontext ist es essentiell anzumerken, dass sich „*die Aufgabe der Legislative [nicht] in der bekräftigenden Wiederholung des natürlichen Gesetzes erschöpfen*“ kann, da man „*dem Regelungsbedarf der Gesellschaft nicht mit einer hochallgemeinen Formel gerecht*“ werde. Vielmehr bedarf das „*natürliche Gesetz einer konkretisierenden und ausdifferenzierenden Bestimmung durch eine Legislative [...], die es unter Beibehaltung seiner normativen Grundorientierung in eine auf die vorfindliche Wirklichkeit [...] zugeschnittene positivrechtliche Ordnung transformiert.*“ (Kersting, 1994, S. 123) Locke führt diesen Gedanken in § 135 aus, wenn er festhält, dass die Gewalt der Legislative mehr sein müsse, als eine wiederholende Positivierung des natürlichen Gesetzes: „*Die Verpflichtungen des natürlichen Gesetzes hören nicht etwa in der Gesellschaft auf, sondern werden in vielen Fällen nur enger gezogen. Man hat ihnen durch menschliche Gesetze bekannte Strafen hinzugefügt, um ihre Beachtung zu erfüllen.*“ (Locke, 1967, S. 291) Ergo sei die staatliche Rechtsordnung eher als strukturiert-institutioneller Ordnungsrahmen zu verstehen, wobei die menschliche Gesetzgebung dem natürlichen Gesetz dennoch nicht widersprechen dürfe.

⁶⁴ Locke schreibt in diesem Kontext von einer „*Execution whereof, his own assistance (as to his own Decrees) is due*“ (Locke, 1988, S. 325).

Person des absoluten Monarchen ein unabhängiger und mit Autorität ausgestatteter Richter fehle, wodurch sich der absolute Fürst seinen Untertanen, wie auch der gesamten Menschheit gegenüber im Naturzustand befinde (§ 91). Dieses zunächst bei Hobbes angeschnittene Bild des *lupus intra muros* wird bei Locke insofern aufgegriffen, als der Gesellschaftszustand, d. h. die bürgerliche Gesellschaft, untrennbar mit den Regelprinzipien der richterlichen Autorität, des staatlichen Rechtsvollzugsmonopols und der Schutzverantwortung gegenüber den individuellen Eigentumsrechten verbunden bleibt. Nachdem die Souveränität für Locke jedoch direkt bei der bürgerlichen Gesellschaft liegt – und nicht etwa bei ihrem Repräsentanten (d. h. beim Leviathan als Monarchen oder Versammlung)⁶⁵ – wird auch ein letztverbleibender omnipotenter Naturzustandsbewohner in der Existenzform des *lupus intra muros* bereits dadurch ausgeschlossen, dass selbiger nicht Teil der bürgerlichen Gesellschaft würde, sodass selbst im Falle einer Umgehung dieser Regelprinzipien durch einen absoluten Fürsten, der Naturzustand damit nicht überwunden wäre. Die *Errichtung* eines Leviathan bedeutet für Locke daher kein erhöhtes Sicherheitsniveau, sondern vielmehr ein Verharren „im Naturzustand mit allen seinen Unzuträglichkeiten, nur mit dem folgenden schmerzlichen Unterschied für die Untertanen oder vielmehr Sklaven eines absoluten Fürsten: Während er [...] im Naturzustand die Freiheit hat, über sein Recht zu urteilen und [...] dieses [...] zu behaupten, so hat er jetzt, wenn nach dem Willen oder auf Befehl seines Monarchen sein Eigentum angegriffen wird, nicht nur keine Berufungsmöglichkeit, [...] sondern ihm wird auch die Freiheit versagt, über sein Recht zu urteilen und es zu verteidigen“ (ebda., S. 259 f.). Werde damit die Unterwerfung (qua Rechtsübertragung) *absolut*, so bestünde keinerlei Chance mehr auf Geltendmachung individueller Grundrechte. Mehr Sicherheit durch einen Selbstaufgabevertrag zu erlangen, indem sich jeder Untertan dem Willen eines absoluten, über den Gesetzen thronenden Monarchen unterwirft, erscheint Locke geradezu paradox: Als ob „die Menschen, als sie den Naturzustand verließen und sich zu einer Gesellschaft vereinigten, übereingekommen wären, daß alle, mit Ausnahme eines einzigen, unter dem Zwang von Gesetzen stehen, dieser eine aber alle Freiheit des Naturzustandes behalten sollte, die sogar noch durch Gewalt vermehrt und durch Straflosigkeit zügellos gemacht wurde!“ (ebda., S. 261)

⁶⁵ Noch aus einem zweiten Gedanken (§ 93) schließt Locke den *lupus intra muros* aus: Obgleich im Naturzustand eine Vielzahl von individuellen Bedrohungen, in Ermangelung eines gemeinsamen Richters bestünde, so führe der individuelle Rechtsverzicht aller zugunsten des Leviathan gerade nicht zu mehr Sicherheit, da die potentiellen Individualbedrohungen damit lediglich gebündelt in die Hände einer einzelnen, rechtlich ungebundenen und omnipotenten Universalgewalt gelegt würden. Zur Frage nach dem *Inhaber* der politischen Macht (Souverän), vgl. Kap. 6.4. *Semantik der Souveränität zwischen Gewaltmonopol und Gewaltenteilung*.

Die Gefahr einer absoluten, staatlichen Willkür steht damit in einem prekären Spannungsverhältnis zum Staat *als* Schutzinstanz der Trias *life, liberty, property* in der bürgerlichen Gesellschaft. Mit Blick auf die Entstehung der *political society* erscheint insbesondere § 95⁶⁶ von entscheidender Bedeutung zu sein: Denn für den Eintritt in das Gemeinwesen komme es auf die legitimierungstheoretisch essentielle Qualität der *Freiwilligkeit* an – und zwar sowohl bei Zustimmung bzw. Einwilligung (*consent*), um die „Fesseln“ der bürgerlichen Gesellschaft anzulegen, als auch bei der daraus folgenden Unterwerfung (*subjection*) und Rechtsabtretung seiner natürlichen Freiheitsrechte. Sobald hierdurch eine Gemeinschaft (*community*) errichtet worden ist, sei diese als ein Körper (*one body*)⁶⁷ zu sehen – „*with the Power to Act as one Body, which is only by the will and determination of the majority.*“ Und als ein Körper sei es ergo „*necessary [...] to move one way; it is necessary the Body should move that way whither the greater force carries it, which is the consent of the majority: or else it is impossible it should act or continue one Body, one Community [...]. And therefore [...] the act of the Majority passes for the act of the whole.*“ Wenn der *Mehrheitsbeschluss* somit als *Beschluss aller* gelte, muss sich jeder Einzelne ebendiesem Entscheid der Gesamtheit fügen und unterwerfen, „*or else this original Compact, whereby he with others incorporates into one Society, would signifie nothing, and be no Compact, if he be left free, and under no other ties, than he was in before in the State of Nature.*“ (Locke, 1988, S. 331 f.) Die einzige Alternative zum *consent of the majority* als *act of the whole* wäre indes die Zustimmung jedes einzelnen Mitglieds einer Gesellschaft in jedem Einzelfall (§ 98); der Unwahrscheinlichkeit und de facto Undurchführbarkeit eines solchen Entscheidungsmodus ist sich Locke allerdings sehr wohl bewusst, denn die kurze Lebensdauer einer derartigen Verfassung (*constitution*) würde zu raschen Zerfalls- und Auflösungserscheinungen des Gemeinwesens führen. Dreh- und Angelpunkt von Lockes kontraktualistischem Argument zur Herrschaftsbegründung

⁶⁶ „Men being, as has been said, by nature, all free, equal, and independent, no one can be put out of this Estate, and subjected to the Political Power of another, without his own Consent. The only way whereby any one devests himself of his Natural Liberty, and puts on the bonds of Civil Society is by agreeing with other Men to joyn and unite into a Community, for their comfortable, safe, and peaceable living one amongst another, in a secure Enjoyment of their Properties, and a greater Security against any that are not of it. This any number of Men may do, because it injures not the Freedom of the rest; they are left as they were in the Liberty of the State of Nature. When any number of Men have so consented to make one Community or Government, they are thereby presently incorporated, and make one Body Politick, wherein the Majority have a Right to act and conclude the rest.“ (Locke, 1988, S. 330 f.)

⁶⁷ Für den Begriff des soziopolitischen Gesamtgefüges all dessen, was die staatliche und gesellschaftliche Sphäre umfasst, verwendet Locke unterschiedliche Bezeichnungen, wie *civil society*, *community*, *common-wealth*, *political society* und de facto auch *government* – als *body politick* sind diese, quasi-synonym gebräuchlich, aus dem *original compact* hervorgegangen.

und -legitimierung bildet die *Übereinkunft* (*consent*) qua Rechtsabtretung der je eigenen Gewalt: „*And this is done by barely agreeing to unite into one Political Society, which is all the Compact that is, or needs be, between the Individuals, that enter into, or make up a Common-wealth. And thus that, which begins and actually constitutes any Political Society, is nothing but the consent of any number of Freeman capable of a majority to unite and incorporate into such a Society. And this is that, and that only, which did, or could give beginning to any lawful Government in the world.*“ (ebda., S. 333) Diesem Gedanken folgend, unterwirft sich jeder Untertan nicht einem absoluten Leviathan – egal, ob dieser *Repräsentant aller* dabei als Monarch oder als Versammlung auftritt –, sondern dem politischen Gemeinwesen, dessen Teil er selbst qua *Rechtsabtretung* seiner Privatjustiz und Rechtsdurchsetzungsmacht ist, d. h. er unterwirft sich dem im *body politick* waltenden Mehrheitsprinzip.

Der Gesellschaftsvertrag wird folglich zwischen den Individuen, von einem jeden Einzelnen mit jedem, geschlossen und basiert auf den Basiskonditionen von *Vertrauen*, *Treue* und *Loyalität*. Als *body politick* ist das Gemeinwesen mehr als die Summe der individuellen Vertragspartner: Der Vertrag (*original compact*) werde zwischen den Individuen geschlossen, die in eine *political society* oder ein *common-wealth* übereinkommen (§ 99) – die so konstituierte politische Gesellschaft ist Träger der politischen Gewalt und ergo Souverän. „*Wie schon gezeigt worden ist, besitzt bei der ersten Vereinigung der Menschen zu einer Gesellschaft die Mehrheit naturgemäß die gesamte Gewalt der Gemeinschaft. Sie kann alle diese Gewalt anwenden, um der Gemeinschaft von Zeit zu Zeit Gesetze zu geben und diese Gesetze durch Beamte ihrer eigenen Wahl vollstrecken zu lassen. In diesem Fall ist die Form der Regierung eine vollkommene Demokratie. Oder sie kann die Gewalt der Gesetzgebung in die Hände einiger auserwählter Männer und ihrer Erben der Nachfolger legen, denn ist sie eine Oligarchie, oder aber in die Hände eines einzigen Mannes, und dann ist sie eine Monarchie. [...] Denn die Form der Regierung hängt davon ab, wie man die höchste Gewalt, nämlich die Legislative, anlegt.*“ (Locke, 1967, S. 287) Souverän ist für Locke der *body politick* – und dieser ist nicht notwendigerweise gleichzusetzen mit einem gewissen Staatsvolk *aller* – denn unter dem Begriff „*Common-wealth, I must be understood all along to mean, not a Democracy, or any Form of Government, but any Independent Community which the Latins signified by the word Civitas*“ (Locke, 1988, S. 355).

Damit fallen Souveränität und eine *alle umfassende* Volkssouveränität bei Locke insofern auseinander, als de facto jede beliebige „*number of Men*“ sich in Übereinkunft qua Gesellschaftsvertrag zu einer *community* zusammenfinden könne – dies „*injures not the Freedom of the rest; they are left as they were in the Liberty of the State of Nature.*“ (ebda., S. 331) Durch den Vertrag als Gesamtheit erschaffen, entsteht die bürgerliche Gesellschaft sodann als eigenes „*Rechtssubjekt [...]: hinsichtlich des Selbstverteidigungsrechts und der naturrechtlichen Vollstreckungsbefugnis tritt die Vertragsgemeinschaft gleichsam die Rechtsnachfolge der unverbundenen Naturzustandsbewohner an.*“ Durch eine „*vertragliche Bündelung*“ ebenjener Rechte „*konstituiert sich das Herrschaftsrecht der Gemeinschaft. Die politische Gewalt gibt diese Rechte nicht ab*“, etwa durch eine Sekundärübertragung an „*die herrschaftsausübenden Instanzen, an Regierung, Justiz und Exekutive. Sie überträgt nur die Wahrnehmung dieser Rechte [...] an geeignete, [...] zu diesem Zweck eingerichtete Institutionen der Legislative*“, Exekutive und Föderative. Damit verbleibt die politische Gewalt (*political power*) bei der *civil society*, wobei die „*politische Selbstorganisation*“ etwa durch die Einsetzung einer Regierung (*government*) in Erfüllung der „*Rechtssicherungsfunktion*“ vollzogen wird. Ergo liegt bei Locke damit allerdings ein „*nicht-herrschende[r] Souverän und eine nicht-souveräne Regierung* [vor]. Die Regierung ist bei Locke weder vertraglich autorisierter Souverän wie bei Hobbes noch Vertragspartner wie in den Doppelvertragslehren des deutschen Naturrechts“ – so ist der Gesetzgeber vielmehr „*Treuhänder des ihm anvertrauten Herrschaftsrechts des Volks*“ und das „*Verhältnis zwischen der politischen Gewalt und ihrer Regierung [...] ein Vertrauensverhältnis, also ein moralisches Verhältnis.*“ Aus diesem Vertrauensverhältnis ergibt sich sodann auch die Möglichkeit, sollten „*Legislative, Jurisdiktion und Exekutive [...] die natürlichen Rechte der Bürger mißachten und in die privaten Freiheitsräume der Individuen eindringen und sich an ihrem Eigentum vergreifen*“, dass eine „*politische Gesellschaft berechtigt [ist], der Regierung Widerstand zu leisten und sie aus Amt und Macht zu jagen.*“ (Kersting, 1994, S. 132 f.) Aus dieser explizit normativ-moralischen Qualität ergibt sich eine fundamentale Rückbindung⁶⁸ sowohl der herrschaftsausübenden Institutionen gegenüber dem Souverän,

⁶⁸ Zur *political power* in § 171: „*So that the end and measure of this Power, when in every Man's hands in the state of Nature, being the preservation of all of his Society, that is, all Mankind in general, it can have no other end or measure, when in the hands of the Magistrate, but to preserve the Members of that Society in their Lives, Liberties, and Possessions; and so cannot be an Absolute, Arbitrary Power over their Lives and Fortunes, which are as much as possible to be preserved; but a Power to make Laws, and annex such Penalties to them, as may tend to the preservation of the whole, by cutting off those Parts, [...] which are so corrupt, that they threaten the sound and healthy, without which no severity is lawful. And this Power has its Original only from Compact and Agreement, and the mutual Consent of those who make up the Community.*“ (Locke, 1988, S. 317)

als auch eine Rückbindung des *body politic* gegenüber den normativen Verpflichtungen des (öffentlichen) Gemeinwohls bzw. dem je individuellen (privaten) Wohl – d. h. *life, liberty* und *property* – gemäß des natürlichen Gesetzes. Lockes Naturrechtszustand ist, wie ausgeführt wurde, von Normativität durchdrungen und diese normative Grundorientierung endet nicht in der *political society*, sondern muss sodann qua *Vertragsschluss* auch rechtlich in den Gesellschaftszustand transferiert werden (§ 135). Insofern verweisen auch die Legislativaufgaben (§§ 124–126) – Rechtsinterpretation und Naturrechtsauslegung (*known law by the standard of right and wrong*), Anwendung auf den speziellen Einzelfall bzw. Strafmaßbestimmung (*indifferent judge, penalties annexed to human laws*) und staatlicher Rechtsvollstreckung durch die Obrigkeit (statt der Privatjustiz im Naturzustand) sowohl im Inneren als auch zum Schutz vor äußeren Angriffen – auf die Ausrichtung der Herrschaftsinstitutionen auf quasi-öffentliche Aufgabenerfüllung zum Wohle des Gemeinwesens; ergo auf Gemeinwohlrückbindung, denn „*salus populi suprema lex.*“ (Locke, 1967, S. 307).⁶⁹

Locke denkt die Qualität der im Gesellschaftszustand zur Souveränität gebündelten politischen Gewalt, aber auch die Gewaltenteilung in Legislative, Exekutive und Föderative nicht zuletzt von der Dysfunktionalität und dem Mangel des Naturzustandes her; was im Naturzustand *fehlt* oder *mangelhaft* ist, muss daher im Gesellschaftszustand bestehen und einer Lösung zugeführt werden, um der staatlichen Schutzverantwortung nachzukommen. Dabei nimmt die Legislative die Stellung als *höchste* und *erste Gewalt* in einem Staat ein, da nur sie Gesetze mit höchster Geltungskraft und Autorität erlassen kann, nachdem sie durch die Zustimmung der Gesellschaft (*consent of society*) erzeugt wurde. Ergo endet auch „*aller Gehorsam, den zu erweisen jemand durch die heiligsten Bande verpflichtet sein kann, zuletzt in dieser höchsten Gewalt und ist jenen Gesetzen unterstellt, die diese Gewalt beschließt.*“ (ebda., S. 290) Auch das Gerichtswesen fällt dabei in den Bereich der Legislativgewalt (§ 88),⁷⁰ wobei ein Band des Vertrauens zwischen Legislative und *community*, die Legitimationsbasis

⁶⁹ Locke hält den Gedanken der *Gemeinwohlrückbindung* explizit als verpflichtenden und legitimierenden Existenzzweck der Legislative fest: „*the power of the Society, or the Legislative constituted by them, can never be suppos'd to extend farther than the common good; but is obliged to secure every ones Property by providing against those three deficits above-mentioned, that made the State of Nature so unsafe an uneasie. And all this to be directed to no other end, but the Peace, Safety, and publick good of the People.*“ (Locke, 1988, S. 353) Zu diesem Gedanken der Rückbindung vgl. Kap. 6.2 *Rechtssemantische Betrachtungen*; und zur Reichweite der Legislativgewalt Kap. 6.4. *Semantik der Souveränität zwischen Gewaltmonopol und Gewaltenteilung*.

⁷⁰ Locke spricht in II § 88 von einem „*Judgment of Offences which*“ every member of society „*has given up to the Legislative in all Cases*“ (Locke, 1988, S. 325).

für deren Handeln schafft (§ 149). Als fortdauernde *Gewalt* haben die erlassenen Gesetze der Legislative beständige Wirkung und erfordern somit auch konstante Vollziehung – eine Aufgabe, die im Innenverhältnis des Staates der Exekutive zufällt (§ 144). Da jedoch jede *community* allen „*anderen Staaten oder Personen, die dieser Gemeinschaft nicht angehören, [als] ein einziger Körper im Naturzustand*“ (ebda., S. 299) gegenübertritt, bedarf es einer dritten Gewalt, der Föderative, die die Macht in den Außenbeziehungen ausübt und für Sicherheit sorgt (§§ 145–146).

Schließlich legt Locke mit Blick auf die Rangordnung der Gewalten im Staat (§§ 149–158) deren Zusammenspiel in unterschiedlichen Konstellationen und Konfliktfällen dar und führt weiter aus, dass die Legislative nicht alle Eventualitäten und Wechselfälle der Umstände voraussehen könne (§ 159). Aus diesem Grund sei der exekutiven Gewalt ein doppelter Spielraum zu gewähren: Zum einen, um auf ebenjene schnell eintretenden Ereignisse adäquat zu reagieren, zum anderen, um auch in jenen Bereichen, die von der Legislative (noch) nicht geregelt wurden, agieren zu können. „*Diese Macht, ohne Vorschrift des Gesetzes, zuweilen sogar gegen das Gesetz, nach eigener Entscheidung für das öffentliche Wohl zu handeln, ist das, was wir als Prärogative bezeichnen*“ (ebda., S. 310) – ein Gedanke, in dem die Idee klugheitsorientierter Staatsräson nachzuhallen scheint. Aus dieser kurzen Darlegung wird ersichtlich, dass sich Lockes Überlegungen zur *Gewaltentrennung* stets in einem vielschichtig-multidimensionalen Spannungsverhältnis von gesamtgesellschaftlichen Verpflichtungen und Individualgewalten bewegen: D. h. zwischen der absoluten und relational-vollzugsmäßigen Verortung von *Souveränität*, der (institutionellen) Trennung der Herrschaftsgewalten und den je individuellen Freiheitsbestrebungen und Autorisierungsakten.⁷¹

⁷¹ Zu den verschiedenen Formen von Staatswesen sowie Lockes Auffassung von Gewaltenteilung und für die Analyse der Verortung der souveränen Gewalt in einem Gemeinwesen vgl. Kap. 6.4. *Semantik der Souveränität zwischen Gewaltmonopol und Gewaltenteilung*; zur Frage ebenjener individuellen Freiheitsbestrebungen, Autorisierungsakten und Anerkennungsleistungen vgl. Kap. 6.2. *Rechtssemantische Betrachtungen*.

5.3. Absolutistisch-demokratischer Kontraktualismus bei Rousseau

Im Kontext der frühmodernen Staatsphilosophie und angesichts der Architektur kontraktualistischer Theorien, führt der Weg der Untersuchung unweigerlich ins Frankreich der Aufklärung, zum Philosophen und politischen Schriftsteller Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). Als ideengeschichtlicher Höhepunkt vereinigten die Abhandlungen Rousseaus nicht nur in kritischer Form eine Vielzahl diesen vorangegangener Überlegungen, u. a. von Hobbes, Grotius, Pufendorf, Spinoza oder Locke zur Vertragstheorie, sondern sollten als „epochaler Wurf eines Gesellschaftsvertrages“ und republikanischen Gesellschaftsmodells, im „besten hermeneutischen Sinn von einer Vorhabe geleitet“ sein, die, einem „Vorgriff gleich, alles zukünftig Entstehende soweit wie möglich einbezieht, ohne es unberechtigterweise vorwegzunehmen.“ (Sailer-Wlasits, 2012, S. 157)

Wenngleich Rousseau seinem *Du contrat social ou principes du droit politique* (1762) de facto keine normativen Reflexionen über den Naturzustand voranstellt und sogleich das *Her-austreten* der Menschen aus selbigem behandelt, so scheint es mit Blick auf frühere Arbeiten dennoch geboten, zumindest kurz auf Rousseaus *Naturverständnis* einzugehen.⁷² Bereits im Vorwort seines *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) spricht Rousseau von den grundsätzlichen Schwierigkeiten bei der präzisen Darlegung der *Natur* und des *natürlichen Menschen*.⁷³ Für die im Naturzustand absolut vereinzelter Menschen – die nicht wie bei Locke im ursprünglichsten Familienverband zusammenleben – gilt die Natur als ästhetischer Bezugspunkt, als naturgemäßes *summum bonum*, während der zivilisatorische Fortschritt als *Verfallsgeschichte des Entfernens* betrachtet wird. Vor allem

⁷² So hält Rousseau im ersten Buch des *Contrat social* fest, der Mensch werde „frei geboren, aber überall liegt er in Ketten. Manch einer glaubt, Herr über die anderen zu sein, und ist ein größerer Sklave als sie. Wie ist es zu dieser Entwicklung gekommen? Ich weiß es nicht. Was kann sie rechtmäßig machen? Ich glaube, daß ich dieses Problem lösen kann.“ (Rousseau, 1977, S. 61)

⁷³ Nicht nur sei das Gesetz der Natur (*loi naturelle*) *in sich* und *an sich* für den Großteil der Menschen, mit Ausnahme einiger weniger *raisonneurs*, kaum verständlich, in der Herleitung desselben seien zudem viele Autoren fälschlicherweise von Kenntnissen und Fähigkeiten des natürlichen Menschen ausgegangen, die die Menschen von Natur aus – d. h. im Naturzustand (*l'état de nature*) – nicht besäßen, da diese erst im Prozess der *Vergesellschaftung* und Kulturaneignung entstünden. In zweifacher Unkenntnis – des natürlichen Gesetzes einerseits und des natürlichen Menschen andererseits – könne von der *loi naturelle* nur gesagt werden, dass dieses Gesetz durch die Stimme der Natur (*voix de la nature*) spreche und dass es, damit „es Gesetz sei, [...] notwendig ist, daß der Wille dessen, den es verpflichtet, sich ihm bewußt unterwerfen kann“ (Rousseau, 1984, S. 55). Ähnliches hält Rousseau in seinen *politischen Fragmenten* zum Naturzustand fest, wenn er schreibt, dass die Menschen im *état de nature* am glücklichsten, zahlreichsten und am wenigsten böse gewesen seien und die *Stimme der Natur* niemals in Widerspruch zur *Stimme der Vernunft* stünde. (vgl. Rousseau, 1977, S. 211)

seien es zwei der Vernunft vorausgehende Prinzipien, die den natürlichen Menschen kennzeichneten: Die Selbstliebe (*amour de soi*) – die das eigene Wohlbefinden (*bien-être*) und Selbsterhaltung (*conservation de nous mêmes*) inkludiert – und das Mitleid (*pitié*). Aus diesen beiden anthropologischen Grundkonstanten⁷⁴ des natürlichen Menschen, die mit allen Subjekten individuell verbunden blieben, würden sodann alle Regeln des Naturrechts (*droit naturel*) herrühren, ohne dass die daraus ableitbaren Pflichten bereits eine vernunftmäßige Begründung in sich tragen müssten. (vgl. Rousseau, 1984, S. 56 f.)⁷⁵

Der Prozess der *Vergesellschaftung* sei indes geradezu *Selbstentfremdung* und *Abfall* von der Menschennatur: Sowohl im Übergang vom *amour de soi* zum *amour propre* (Selbstsucht, Eigenliebe), als auch als Entwicklungsgeschichte der zivilisatorischen *Entfremdung* wird der Vergesellschaftung *Temporalität* eingeschrieben. Indes beschreibt Rousseau im *Contrat social* den Übergang vom Naturzustand zum Zivilstatus als qualitative Verwandlung des Menschen: Statt Instinkt regierten nunmehr Gerechtigkeit und Moral, Pflichtgefühl statt naturgemäßes Triebempfinden und Recht statt Begierde. Auch die Negativimplikationen des kulturell-zivilisatorischen Fortschrittes werden im *Contrat social* (gegenüber dem *Discours sur l'inégalité*) insoweit abgeschwächt, dass der Mensch zwar gewisse Vorteile des Naturzustandes verliere, jedoch „andere und größere“ im Zivilstatus gewinne. Konkret verliere der Mensch „durch den Gesellschaftsvertrag seine natürliche Freiheit und ein unbegrenztes Recht auf alles, was ihn reizt und was er erreichen kann. Er gewinnt die bürgerliche Freiheit und das Eigentumsrecht auf alles, was er besitzt.“ Dabei gilt, dass die „naturegegeben[e] Freiheit [...] nur von den Kräften des Individuums“, die bürgerliche „Freiheit [...] durch den Allgemeinwillen begrenzt ist.“ Zu unterscheiden gilt es auch zwischen „dem Besitz, der nur die Form der Stärke oder des Rechts des ersten Besitznehmers ist, und dem Eigentum, das nur durch einen positiven Rechtstitel begründet werden kann.“ (Rousseau, 1977, S. 79) Es scheint, als sei es

⁷⁴ Offenkundig erkennt Rousseau im *amour de soi*, als geradezu brennendem Selbsterhaltungsinteresse ein höheres Prinzip, als in der *pitié*, die nur einen dezenten Widerwillen gegen Verfall und Umkommen eines Mitmenschen ausdrückt. So heißt es in den vorbereitenden Fragmenten zum Diskurs über die Ungleichheit daher auch: „Mais les devoirs de l'homme dans l'état de nature sont [...] toujours subordonnés au soin de sa propre conservation qui [...] est le premier et le plus fort de tous.“ (Rousseau, 1984, S. 414)

⁷⁵ Es besteht in der Literatur eine anhaltende Kontroverse darüber, inwieweit die geschichtsphilosophischen Untersuchungen zum Naturzustand des zweiten *Discours* Fundierung und Maßstab für die rechtsphilosophische Staatstheorie des *Contrat social* bilden, oder ob die beiden Schriften voneinander abgegrenzt verstanden werden müssen. Für die Lesetradition im Sinne eines gemeinsamen Begründungsmodells stehen freilich nicht zuletzt Rousseaus eigene Anmerkungen in seinen *Confessions*. Auf der anderen Seite muss der *Contrat social* als rechtsphilosophisches Werk zur Problemstellung der Herrschaftslegitimation gesehen werden, weniger als geschichtsphilosophische Abhandlung zur Genese eines Sozialisationsprozesses (vgl. *Verzeitlichung*).

zu einer *semantischen Wandlung* in Rousseaus Naturzustandsauffassung gekommen: Der Naturzustand des zweiten *Discours* greift als Modell ins Leere, er entbehrt nunmehr weitgehend jeglicher normativer Qualität, da er im *Contrat social* nicht als Positivnorm des Gesellschaftszustandes in Erscheinung tritt und der *Staat* vielmehr – der Hobbes’schen und Locke’schen Vertragslogik folgend – zum Zweck der Naturzustandsüberwindung errichtet wird.⁷⁶ Der im zweiten *Discours* maßgebliche Gedanke einer besitzindividualistischen Ungleichheit (vgl. Macpherson, 1973, S. 281 ff.), wonach der Gesellschaftsvertrag als Quasi-Betrugsvertrag dem Selbstschutz und der Eigentumsverteidigung einer *reichen Gruppe* (Klasse) von Menschen diene, wird im *Contrat social* durch eine natürliche Gleichheitsbestimmung aller Individuen ersetzt. Übertragen auf die *Bestrebensgleichheit*, d. h. auf dieselbe Motivlage, aus der alle in den Vertrag eintreten möchten (etwa Sicherheit), bedeutet dies, dass erstens nicht länger ein Täuschungsverhältnis über die tatsächlichen Partikularinteressen (bei Vertragsschluss) besteht, zweitens alle Vertragspartner in gleicher Manier vom Vertrag profitieren und dass drittens die je individuelle Einwilligung zulässig sein muss.⁷⁷ (vgl. Kersting, 1994, S. 143 ff.) Insofern werden auch die *alten Eliten* einer ständischen Gesellschaftsordnung von den Prämissen des Vertragsschlusses durch den methodologischen Individualismus Rousseaus funktional übergangen; nicht die *Reichen* diktieren die Vertragsbedingungen, sondern alle Individuen werden als Adressaten zu potentiellen Vertragspartnern. Rousseau geht es bei seiner Untersuchung zur Rechtmäßigkeit und Legitimität der Gesellschaftsordnung (CS I, 1) zunächst um die Fragestellung, durch welchen „Akt [...] ein Volk ein

⁷⁶ Wird damit nicht länger von einer normativen Naturzustandskonzeption ausgegangen, so lassen sich hieraus auch keinerlei naturrechtliche Imperative – vgl. *lex naturalis* bei Hobbes, normative Qualitäten des Locke’schen Naturrechtsszustandes – mehr für Gesellschaftszustand und bürgerliche Freiheit ableiten. Die Gesellschaftsordnung selbst sieht Rousseau indes als Fundament aller staatlichen Rechte und schließt sogleich eine naturrechtliche Herrschafts- und Rechtslegitimation aus, da diese Ordnung selbst nur durch Vereinbarung begründet (vgl. Rousseau, 1977, S. 62) sei: Obgleich alles Recht somit nur gemäß seiner Erzeugungsnorm, nicht gemäß Naturrecht gültig ist, bilden dennoch die *funktionalen Qualitäten* des Naturzustandes die Grundlagen des Gesellschaftsvertrags, da ebenjene „*Bedingungen dieses Vertrages [...] durch die Natur seines Zustandekommens so genau festgelegt [sind], daß die geringste Änderung sie null und nichtig macht.*“ (ebda., S. 73)

⁷⁷ Zum Spannungsverhältnis aus Gleichheit und Ungleichheit hält Rousseau im *Contrat social* differenziert fest: „*Statt die natürliche Gleichheit zu zerstören, setzt der Grundvertrag im Gegenteil an die Stelle der von Natur aus physischen Ungleichheit der Menschen eine moralische und gesetzmäßige Gleichheit. Damit werden sie, wenn sie schon an körperlichen und geistigen Kräften ungleich sind, durch Übereinkunft und Recht einander gleich. [...] Unter schlechten Regierungen ist diese Gleichheit nur scheinbar und trügerisch; sie dient nur dazu, den Armen in seiner Armut und den Reichen in seinem Raffan zu erhalten. In Wirklichkeit sind die Gesetze immer nur für die Besitzenden nützlich und für die Habenichtse schädlich. Daraus folgt, daß der Sozialstatus (état social) den Menschen nur so lange vorteilhaft ist, solange alle etwas haben und keiner von ihnen zuviel.*“ (Rousseau, 1977, S. 82 f.) Damit wird dem *Contrat social* nicht nur ein normatives Programm eingeschrieben, vielmehr werden bestehende hegemoniale Verhältnisse, physische Überlegenheit (*Recht des Stärkeren*) und jegliche fürstliche *Sakralität* nicht länger als Legitimationsquellen anerkannt.

Volk wird“ (Rousseau, 1977, S. 71) und weniger darum, durch welchen Akt sich ein bereits *vergesellschaftetes* Volk einem Fürsten hingibt (*Regierungsvertrag*). Und obgleich Rousseau in der Gesellschaftsordnung ein *heiliges Recht* erkennt, das allem *staatlichen Recht* vorausgehe, sei diese selbst nur auf Vereinbarung gegründet (CS I, 1). Zwar beschreibt der *Contrat social* keine geschichtsphilosophische Gesellschaftsgenese, der Moment des *In-Erscheinung-Tretens* und *Wirksamwerdens* des Gesellschaftsvertrages wird aber insofern *speziell-verzeitlicht* aufgefasst, als ebenjener Zeitpunkt der *Volkswerdung* kein „historischer »Augenblick« [sei], er ist vielmehr der immerfort gegenwärtige ursprüngliche »Augenblick«, der in allen Handlungen des Souveräns, in jeder seiner gesetzgeberischen Entscheidungen, in der der allgemeine Wille sich ausdrückt, von neuem auflebt.“ (Althusser, 1987, S. 161) Vor dem Vertragsschluss müssen die Menschen „an jenem Punkt angelangt“ sein, wo „die Hindernisse, die dem Verharren im Naturzustand entgegenstehen, jene Kräfte übersteigen, die der einzelne einbringen kann, um in diesem Zustand zu verbleiben.“ Der Naturzustand muss ergo aus Gründen der Erhaltung des Menschengeschlechts⁷⁸ durch zustimmenden Zusammenschluss überwunden werden: „Es muß eine Gesellschaftsform gefunden werden, die mit der gesamten gemeinsamen Kraft aller Mitglieder die Person und die Habe eines jeden einzelnen Mitglieds verteidigt und beschützt; in der jeder einzelne, mit allen verbündet, nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie zuvor.“ Diese, als *problème fondamental* bezeichnete Grundschwierigkeit (CS I, 6) könne nur durch einen je individuellen und freiwilligen Handlungsakt der *Rechtsübertragung* gelöst werden. „Richtig verstanden“ ist diese *Übertragung* jedoch weniger als *Rechtsabtretung* Locke'scher Prägung zu verstehen, denn als ermächtigende und allumfassende *Selbstentäußerung* (*aliénation totale*), d. h. die „vollständige Überäußerung eines jeden Mitglieds mit all seinen Rechten an die Gemeinschaft. [...] Da diese Überäußerung vorbehaltlos geschieht, ist die Vereinigung so vollkommen, wie sie nur sein kann, und kein Mitglied kann weitere Ansprüche stellen.“ (Rousseau, 1977, S. 72 ff.) Und ähnlich des Hobbes'schen Rechtsverzichts sei eine je eigne *aliénation* allen gegenüber, de facto eine Überäußerung niemandem gegenüber, da man exakt jenes, den anderen gegenüber eingeräumte, Recht in reziproker Relation von diesen wiederum gewinne.⁷⁹ An diesem Punkt des

⁷⁸ Die Rousseau'sche Naturzustandsüberwindung zielt damit aus geradezu pragmatischen Gründen auf die Unwirtlichkeit und inhärenten Gefahren des *status naturalis* selbst ab – sie dient damit allerdings nicht primär der Beendigung eines *Sicherheitsdilemmas* Hobbes'scher Prägung oder der Beseitigung natürlicher Stabilitätsmangel in puncto Privatjustiz und Rechtsvollstreckung (Locke).

⁷⁹ „Chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd“ (Rousseau, 2012c, S. 478).

problème fondamental tritt nunmehr Rousseaus Auffassung von Freiheit in ein spannungsgeladenes Wechselverhältnis zur *aliénation totale*: Denn wenn der Mensch einerseits frei geboren wird und doch der staatlichen Ordnung bedarf (CS I, 1), wenn er im Vertragsschluss seine *natürliche* zugunsten der *bürgerlichen* Freiheit aufgibt (CS I, 8) und wenn der Vertrag *moralische* und *gesetzmäßige Gleichheit* anstelle der *Ungleichheit* setzt (CS I, 9), wie sollten die individuellen Vertragspartner im Lichte der *aliénation totale* in allumfassender *Selbstentäußerung* dennoch so frei bleiben, wie zuvor – ist es doch Rousseau selbst der festhält, dass auf seine Freiheit zu verzichten bedeute, auf sein Menschsein zu verzichten.⁸⁰ Der Freiheitsbegriff ist im Denken Rousseaus von eminenter Wichtigkeit, wird *Freiheit* doch weniger als Machtkategorie Hobbes'scher Prägung (freies Handlungsvermögen eines Souveräns) und ebenso wenig als maßlos-anarchische Zügellosigkeit verstanden, denn als eine von aller Willkür befreite Autonomie, die sich im Wechselspiel zwischen Gleichheit, Gerechtigkeit und Sittlichkeit bewegt. (vgl. Brandt, 1973, S. 71 ff.) Im Hinblick auf den Vertragsschluss tritt damit erneut die *Frage der Symmetrie* in Form einer Reziprozitätsbedingung wechselseitiger Anerkennungsverhältnisse in Erscheinung. Freilich hält auch Rousseau fest, dass ein Vertrag unabhängig davon, ob es sich um gewaltvollen *Freiheitsentzug* oder freiwilligen *Freiheitsverzicht* handle, jedenfalls hinfällig werde, sobald ebenjene fundamentale Freiheitskategorie verletzt werde – quasi *Nichtigkeit* durch *Illegitimität*.

Die Lösung ebenjenes *problème fondamental* erfolgt im Gesellschaftsvertrag mithilfe der folgenden Formel: „Jeder von uns unterstellt gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft (*puissance*) der höchsten Leitung des Gemeinwillens (*volonté générale*), und wir empfangen als Körper jedes Glied als unzertrennlichen Teil des Ganzen.“ (Rousseau, 1977, S. 74) Der Gesellschaftsvertrag errichtet somit als Macht- und Willensvereinigung aller Vertragspartner einen Körper (*un corps moral et collectif*) – und aus dem Akt des Vertragsschlusses erhält der politische Körper „*de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté*.“ (Rousseau, 2012c, S. 479) Ist das Bild des *body politic* aus der Hobbes'schen und Locke'schen Vertragslogik bekannt, so scheint die je eigene *Selbstentäußerung* in der Vertrags-

Doch Rousseau geht mittels der *aliénation totale* weit über Lockes und sogar über Hobbes' Entäußerungslogik (*Rechtsabtretung* und *Rechtsverzicht*) hinaus, indem er in der vertraglich konstituierten Gesellschaft keinerlei individuell geschützte Rechtssphäre (Locke), kein Abwehr-, kein Selbstverteidigungs- und nicht einmal das *natürliche* Recht auf Selbsterhalt (Hobbes) beim Einzelnen belässt (vgl. CS I, 6).

⁸⁰ „Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs.“ (Rousseau, 2012c, S. 471)

logik Rousseaus zunächst funktional dieselbe Aufgabe zu erfüllen wie bei Hobbes: Der Entäußerungsvertrag, der zum Begründungsvertrag des *corps politique*, des Souveräns wird, garantiert *allen* die Gehorsamsleistung *aller anderen*, ohne dass jedoch ein entäußerungsfreier Raum individueller Selbstregierung bestehen bliebe. War der Leviathan selbst nicht Vertragspartner – gleiches gilt auch für den Souverän bei Rousseau –, so nehmen die ursprünglich individuell-singulären Vertragspartner durch eine komplexe Vertragsarchitektur untereinander bzw. miteinander⁸¹ selbst die Rolle *als* bzw. *des* Souveräns ein. Rousseau selbst hält ebendiese Vielgestaltigkeit des *corps politique* in seiner Definition im *Contrat social* (I, 6) fest: „*Cette personne publique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de cité [...], et prend maintenant celui de république ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, souverain quand il est actif, puissance en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de peuple, et s'appellent en particulier citoyens, comme participant à l'autorité souveraine, et sujets, comme soumis aux lois de l'État.*“ (ebda., S. 479 f.)⁸² Rousseau verliert hierin also kein Wort über *Fürst* oder *Unterwerfung* gegenüber einem einzelnen, auch kommt keine Tauschbeziehung zwischen einem *Volk* bzw. einer Gruppe von Individuen und einem singulären *Herrscher* zur Sprache. Die Naturzustandsbewohner treten in den Vertrag mit allen anderen als *Gleiche* ein und sie formen gemeinschaftlich, durch je individuelle Entäußerung, den *corps politique*. Herrschaftslegitimatorisch bilden die Vertragspartner kollektiv sodann als *peuple* sowohl den Souverän (in Herrschaftsausübung), als auch die der souveränen Gewalt unterworfenen Untertanenschaft. Schließlich wird in der individuellen Doppelfigur des *citoyen-sujet* die Teilhabe an der Herrschaft (als *citoyen*) der Rolle als Gesetzesunterwerfener (als *sujet*) gegenübergestellt und damit in ein und derselben Person Rechnung getragen. Mit Blick auf die Existenzberechtigung und Legitimation des *Staatskörpers* treten in weiterer Folge nicht nur seine Funktionsweise in puncto Sicherheitsgarantie und Friedenssicherung in das Zentrum der Analyse, sondern vor allem auch die Fragestellung nach einer

⁸¹ Louis Althusser spricht im Zusammenhang mit der *Selbstentäußerung* vielmehr von einer *totalen Gabe*, im Sinne einer das gesamte Wesen umgreifenden Hingabe. (vgl. Althusser, 1987 S. 151 ff.)

⁸² Die zentrale Stelle zwecks sprachlicher Differenziertheit in deutscher Übersetzung: „*Diese Staatsperson, die sich durch die Vereinigung aller anderen Personen gebildet hat, hieß früher Stadtstaat (polis), heute Republik oder Staatskörper. Er wird von seinen Mitgliedern Staat genannt, wenn er passiv ist, souverain (Herrschaft), wenn er aktiv ist, und Macht im Vergleich mit seinesgleichen. Die Teilhaber heißen in der Gemeinschaft Volk und als einzelne Bürger (citoyens), wenn sie an der Staatsautorität teilhaben, und Untertanen (sujets), wenn sie den Staatsgesetzen unterworfen sind.*“ (Rousseau, 1977, S. 74 f.)

allgemeingültigen, aus dem Entäußerungs- und Autorisierungsvertrag erwachsenden Wechselseitigkeit an Verpflichtungen und der Rückbindung des Souveräns an das Gemeinwohl (*salus publica, bonum commune*).

Wurde für den Hobbes'schen Autorisierungsvertrag der Gedanke der *Rechtsüberantwortung* als *existentieller Grundlegitimation* des Leviathan (vgl. Kap. 5.1.) als reziproke Relation angeführt und im Locke'schen Vertragsdenken eine Rückbindung des *body politic* an die Trinität »*life, liberty, property*« (vgl. Kap. 5.2.) festgestellt, so ist aus der Formulierung des *Contrat social* ersichtlich, dass „der Akt der Vergesellschaftung eine wechselseitige Verpflichtung zwischen dem Gemeinwesen und dem einzelnen beinhaltet, und daß jedes Individuum, das gewissermaßen mit sich selbst einen Vertrag schießt, in doppelter Weise verpflichtet ist: einmal als Mitglied des Souverän gegenüber den Einzelindividuen und als Mitglied des Staates gegenüber dem Souverän.“ (Rousseau, 1977, S. 75 f.)⁸³ Legitimations- und souveränitätstheoretisch essentiell ist nunmehr, dass bei Rousseau *corps politique* und *volonté générale* als tatsächliche Identität von *machtsummierender Willensvereinigung* in-eins-gedacht werden, wodurch es nicht länger zu einer Hobbes'schen Diskrepanz zwischen dem Zusammenschluss eines *jeden mit jedem* im *body politic* und dem *Willen des einen* (Leviathan) kommen kann. Strukturell kommt der *volonté générale* damit keine *absorptiv-identifikatorische* Qualität zu, sie ist vielmehr die kollektiv-verallgemeinerte Willensvereinigung in *identitärer Realeinheit* (z. B. identitäre *Demokratie*). Der Vertrag per se kann nur dann *gerecht* und begründungslogisch ur-legitimierend wirken, wenn einerseits die Bedingungen vorvertraglicher *Freiheit* und gerechtigkeitsorientierter *Gleichheit* aller Individuen und andererseits das Postulat der autonomen *Selbstregierung*, d. h. Herrschaftsausübung qua Herrschaftsteilhabe, durch die gesetzgebende *volonté générale* erfüllt werden. Aus diesen Erörterungen erschließt sich jedoch, dass eine fundamentale Ähnlichkeit zwischen Hobbes und Rousseau in der dem Vertrag zugrundeliegenden Konfiguration bestehen muss – und zwar hinsichtlich des *Absolutismus des souveränen Willens*.⁸⁴ Die Analyse von *volonté générale* und Souveränität verlangt

⁸³ Dieses Spannungsfeld ist stets in einer graduellen Gratwanderung begriffen; es bleibt zu fragen, wie die souveräne und absolut-autonome Herrschaftsgewalt eine gesicherte Herrschaftsordnung in Anbetracht realpolitisch widerstrebender Intermediärgewalten etablieren kann. Sichert Locke den Individuen unveräußerliche Grundrechte zu, die staatsabwehrend geltend gemacht werden können, lässt der Hobbes'sche Leviathan ebene individuelle Rechte auf Selbstherrschaft, mit Ausnahme der Selbsterhaltung nicht zu. Rousseaus Souveränitätskonzept der *volonté générale* weicht jedoch an genau diesem Punkt ab, an dem die Herrschaftsausübung qua Herrschaftsteilhabe (der *citoyens*) erfolgt.

⁸⁴ Für die Analyse des Gedankens eines *Absolutismus des souveränen*, absolut gesetzten *Willens* vgl. Kap. 6.4. *Semantik der Souveränität zwischen Gewaltmonopol und Gewaltenteilung*.

noch, die Rolle der den Menschen zustehenden Partikularinteressen zu untersuchen. Aufgrund des doppelten Bezuges zwischen *corps politique* und den einzelnen Mitgliedern (*particuliers*) könne weder ein *particulier* noch der *Körper* angegriffen werden, ohne dass der je andere Part in Mitleidenschaft gezogen würde. (CS I, 7). Nicht nur ergebe sich daraus eine wechselseitige Pflicht zur Hilfestellung, der Souverän selbst könne, da er „aus seinen Mitgliedern besteht, [...] kein Interesse verfolgen, das ihrem Interesse widerspricht. Er kann dieses Interesse gar nicht haben. Folglich braucht diese souveräne Macht gar nicht gegen ihre Untertanen geschützt zu werden, weil es unmöglich ist, daß der Staatskörper seine Mitgliedern schaden wolle.“ Müssen die Mitglieder daher auch kein präventiv-staatsabwehrendes Misstrauen entwickeln – müssen sich also als Gesetzesunterworfenen gemäß der Doppelfigur des *citoyen-sujet* nicht vor sich selbst als Souverän (quasi-selbstmisstrauend) hüten – so beruhe diese Qualität nicht auf Wechselseitigkeit. Denn die *particuliers* würden sich, ob einer der *volonté particulière* inhärenten Willensstruktur⁸⁵, der *volonté générale* gegenüber zu nichts „verpflichten, wenn sie kein Mittel fände, sich ihrer Treue zu versichern. Jeder kann als Mensch einen eigenen Willen haben, der mit oder gegen den Allgemeinwillen läuft, den er als Staatsbürger hat.“⁸⁶ Sein Partikularinteresse kann ihn ganz anderes fordern als das Gemeininteresse.“ (ebda., S. 77) Hingegen mache das Ausnutzen und Genießen staatsbürgerschaftlicher Rechte (*droits du citoyen*) in Verweigerung je individueller Pflichterfüllung (*devoirs du sujet*) den Vertrag zu einer leeren Formel und diese Ungerechtigkeit (*injustice*) zerstöre den Staatskörper. Wer daher der *volonté générale* den Gehorsam verweigere, müsse zur Pflichterfüllung schlicht gezwungen werden – „ce qui ne signifie autre chose sinon qu’on le forcera d’être libre“ (Rousseau, 2012c, S. 482).

Rousseau hält zu Beginn des zweiten Buches (CS II, 1) fest, dass die „Souveränität nur der Vollzug des Gemeinwillens ist und niemals veräußert werden darf, und dass der Souverän ein

⁸⁵ Es sei die *volonté générale*, die stets auf den *bien commun* ausgerichtet bliebe, denn „la volonté tend toujours au bien de l’être qui veut, que la volonté particulière a toujours pour objet l’intérêt privé, et la volonté générale l’intérêt commun, il s’ensuit que cette dernière est ou doit être seule le vrai mobile du corps social [...]; mais [...] chacun doit voir [...] qu’une volonté particulière substituée à la volonté générale est un instrument superflu quand elles sont d’accord, et nuisible quand elles sont opposées.“ Man müsse vielmehr erkennen, dass „l’intérêt privé tend toujours aux préférences, et l’intérêt public à l’égalité.“ (Rousseau, 2012b, S. 395) Dieses Zitat ist dem französischen Originaltext des sogenannten Genfer Manuskripts (CS GM) entnommen. Diese erste Fassung des *Contrat social* (*Du contrat social ou essai sur la forme de la république*) datiert auf das Jahr 1761 und bildet in vielerlei Hinsicht eine verständnisfördernde Erweiterung zur zweiten Version, da die im CS teils stark verdichteten Gedankengänge Rousseaus darin oftmals noch eine ursprünglichere Form annahmen.

⁸⁶ „En effet chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu’il a comme citoyen.“ (Rousseau, 2012c, S. 482)

Kollektivwesen ist, das nur durch sich selbst dargestellt werden kann: Man kann die Macht sehr wohl übertragen, den Willen aber nicht.“ Treten folglich neben vertrags- nunmehr auch machttheoretische Überlegungen auf, sei zwar die Übereinstimmung eines „*Einzelwille[ns] mit dem Gemeinwillen in irgendeinem Punkt*“ zum gleichen Zeitpunkt nicht undenkbar, doch strebe „*der Einzelwille [...] seiner Natur nach nach Bevorzugung, der Gemeinwille dagegen nach Gleichheit.*“ Der Gemeinwille dürfe daher nicht den Wechselstimmungen der *volonté particulière* verfallen, gleichsam wie ein Volk, das „*einfach zu gehorchen verspricht, [...] sich mit diesem Akt*“ auflöst und seine „*Eigenschaft als Volk* [verliert]. *Sobald es einen Herren hat, gibt es keinen Souverän mehr, und damit ist auch der Staatskörper vernichtet.*“ Angesichts des Wechselspiels aus *volonté particulière* und *bien commun* könne indes – auf aggregierter Ebene – konstatiert werden (CS II, 3), dass oftmals ein großer Unterschied bestehe zwischen dem realen *Gesamtwillen aller* (*volonté de tous*) bzw. der vereinigten Menschen und dem *Gemeinwillen* (*volonté générale*). Zielt die *volonté générale* ausschließlich „*auf das Gemeininteresse*“, so ziele die *volonté de tous* lediglich auf „*das Einzelinteresse und ist nur die Summe der Einzelinteressen.* [...] *Wenn [daher] bei der Beschlußfassung des hinreichend unterrichteten Volkes die Bürger keinerlei Verbindung untereinander hätten, so ergäbe die große Zahl immer den Gemeinwillen, und der Beschluß wäre immer richtig. Wenn sich aber auf Kosten der Gemeinschaft Klüngel und Parteien bilden, dann wird aus dem Willen eines jeden dieser Verbände in bezug auf seine Mitglieder ein Gemeinwille und in bezug auf den Staat ein Sonderwille.* [...] *Damit sich der Gemeinwille klar ausdrücken kann, darf es im Staat keine Sondergesellschaften geben, und jeder Bürger darf nur seiner eigenen Meinung folgend abstimmen.*“ (Rousseau, 1977, S. 84 ff.)⁸⁷ Damit wird ersichtlich, dass die *volonté générale* nicht nur keine Einschränkung ihrer Herrschaftsmacht erlaubt, sondern auch, dass ebenjene absolut-demokratische Volkssouveränität weder eine Veräußerung *ihrer Souveränität*, noch eine Vertretung derselben, d. h. keine Repräsentation des Gemeinwillens – etwa durch Willensübertragung auf Abgeordnete – erlaubt. Darüber hinaus wird der Gesellschaftsvertrag nicht als *Herrschaftsbegrenzungsvertrag* gedacht, denn die *volonté générale* ist per se *unfehlbar* und behält stets recht (*toujours droite*). Der Gemeinwille ziele, wie ausgeführt, immer auf

⁸⁷ Zur Frage der Souveränität und der Vertretung des Gemeinwillens durch Abgeordnete (CS III, 15): „*Die Souveränität kann aus dem gleichen Grund nicht vertreten werden, wie sie nicht veräußert werden kann. Sie besteht im wesentlichen aus dem Gemeinwillen, und der Wille läßt sich nicht vertreten: entweder ist er selbst oder er ist es nicht. Dazwischen gibt es nichts. Abgeordnete des Volkes sind und können nicht seine Stellvertreter sein. Sie sind nur seine Beauftragten. Sie können nichts endgültig beschließen. Jedes Gesetz, das das Volk nicht selbst bestätigt hat, ist null und nichtig: es ist kein Gesetz.*“ (Rousseau, 1977, S. 158)

das Gemeinwohl (*utilité publique*) ab, d. h. er ist „durch das materiell bestimmte allgemeine Interesse determiniert.“ Während also die *citoyens* dem Vertragsschluss *alle* freiwillig zustimmen, streben sie als Herrschaftsteilhabende für sich selbst – und damit als *Pars pro toto* notwendigerweise für alle bzw. für die Gemeinschaft – nach dem größtmöglichen (gemeinsamen) Glück (CS II, 3). „Der so gekennzeichnete allgemeine Wille überläßt tatsächlich das materielle Wollen eines jeden einzelnen gänzlich der jeweiligen Selbstbestimmung – unter der Bedingung jedoch, daß der individuelle Wille selbst vergesellschaftet ist.“ (Brandt, 1973, S. 83) Ebenjene Souveränität ist eine unteilbare Einheit, denn entweder sei ein Wille allgemein, also der eines ganzen Volkes, oder eben nicht bzw. nur eines Teils desselben (CS II, 2). Jede Teilung der Souveränität bedeute ihre Zerstörung (CS III, 13) und dennoch setzt Rousseau kein Einstimmigkeitsprinzip der *volonté générale* voraus: „Damit ein Wille allgemein sei, ist nicht immer nötig, daß er einstimmig ist; aber es ist nötig, daß alle Stimmen gezählt werden. Jeder formelle Ausschluß gibt die Allgemeinheit auf.“ (Rousseau, 1977, S. 85) Wenn sich bei Versammlungen darüber hinaus die Vertretenen (*représentés*, die gleichzeitig die herrschaftsteilhabenden *citoyens* sind) zusammenfinden, so gebe es dort für die Vertretenden (*représentants*, also die Regierung) keinen Platz mehr (CS III, 14). Diese Aussagen bedürfen zum Verständnis der realen Verfasstheit der *volonté générale* allerdings einer Erklärung: Zunächst muss festgehalten werden, dass es Rousseau in seinen Ausführungen im *Contrat social* um die absolute Durchsetzung des Gemeinwillens per se und niemals um Modalitäten demokratischer Abstimmungsverhältnisse geht. (vgl. Brandt, 1973, S. 92) Im Kapitel zum Stimmrecht (CS IV, 2) legt er unmissverständlich klar, dass selbst in Roms stürmischsten Zeiten Abstimmungen mit großer Mehrheit erfolgten, da die Bürger (*citoyens*) nur ein Interesse (*intérêt*) hatten und das Volk (*peuple*) nur einen Willen (*volonté*). Nur der Gesellschaftsvertrag selbst benötige die *Einstimmigkeit in freiwilliger Zustimmung* aller, ein nachträgliches *Nicht-Zustimmen* berühre den Vertrag nicht, schließe jedoch qua Dissens den je Nichtzustimmenden von selbigem aus. Hingegen verpflichte die *volonté générale* durch Stimmenmehrheit jeden Einzelnen: Doch unterscheidet sich diese „freiwillige Unterwerfung unter den Zwang des gemeinschaftlichen Gedankens [...] von der Unterwerfung unter den Zwang, der von einem fremden Gedanken ausgeht und ausgeübt wird“ – einem Zwang, der soziostrukturell betrachtet „davor sowohl direkt, von den politischen Machthabern des ancien régime, als auch indirekt, als geltender klerikaler Hegemonialanspruch, oktroyiert wird.“ (Sailer-Wlasits, 2012, S. 153) Denn der Zwang ohne Freiheit durch einen Fürsten unterschei-

de sich qualitativ vom *Zwingen zur Freiheit* durch die *volonté générale* (CS I, 7). Wenn daher auch ein Gesetzesbeschluss gegen das je eigene Abstimmungsverhalten erfolge, so sei dies dezidiert kein Beschluss eines *fremden Willens* gegen den eigenen. „*Der beständige Wille aller Mitglieder des Staates ist der Gemeinwille; durch ihn sind sie erst Bürger und frei. Wenn in einer Volksversammlung ein Gesetz vorgeschlagen wird, so heißt die Frage an das Volk nicht, ob es dem Vorschlag zustimmen oder ihn ablehnen soll, sondern ob er dem Gemeinwillen, der ja ihr Wille ist, entspricht oder nicht. [...] Wenn ich überstimmt werde, so beweist das nur, daß ich mich geirrt habe, und daß es nicht der Gemeinwille war, was ich dafür gehalten habe.*“ Hätte sich hingegen meine persönliche Meinung (*avis particulier*) durchgesetzt, so wäre ich eben nicht frei, da mein eigenes Interesse nur im Sorgetragen für das Allgemeinwohl verwirklicht wird. In der Tat setzt dies jedoch voraus, dass „*alle Kennzeichen des Gemeinwillens auch wirklich*“ bekannt und in „*der Stimmenmehrheit zu sehen sind.*“ (Rousseau, 1977, S. 171 f.)

ZUR SEMANTIK DES FRÜHMODERNEN STAATES – STAATSRÄSON UND VERTRAGSDENKEN

6. Historische Semantik zu Staat – Staatsräson – Souveränität

Dass die menschliche Weltwahrnehmung durch sinnliche Anschauung und Reflexion erfolgt, gilt gegenwärtig als interdisziplinärer Konsens und soll daher auch als Grundlegung für die nachfolgenden Ausführungen gelten. Bestimmte Phänomene werden als *Gegenstände* ebendieser Anschauung zugeführt, es werden von diesen – verkürzt ausgedrückt – *Vorstellungen* gebildet und in *Begriffe* gefasst.⁸⁸ In weiterer Folge lassen sich zur sprachlichen Darstellung der Begriffe *Bezeichnungen* verwenden, die je eigene *Bedeutungen*⁸⁹ – also eine gewisse *Relation* zwischen *Namen (Zeichen)* und *Sinn* gemäß eines gemeinsamen *Codes* – mit sich tragen. Setzt man ein *Referenzobjekt* (der *frühmoderne Staat*) als *Bezeichnetes (signifié)* und *Bezeichnung* als ein durch Abgrenzung bzw. in Differenz zu anderen Gedachtes, sprachlich *Verweisendes (signifiant)* an, so gilt zweierlei: Unterschiedlichen *Zeichen*⁹⁰ kann eine ideengeschichtlich de facto gleiche bzw. marginal differente *Bedeutung* zukommen; und die *Bedeutung* eines *Zeichens* vermag sich im *Zeitverlauf* – und damit quasi im je spezifischen *Zeichengebrauch* – zu verändern. (vgl. Eco, 1977, S. 25 ff.) Ebendiese beiden Aspekte der *Arbitrarität* in Genese und Gebrauch der Zeichen (als *signifié* und *signifiant*) unterwerfen auch *Bedeutungen* und *Bezeichnungen* – ganz abgesehen von der tatsächlichen Veränderung des *Referenzobjekts* – dem Element des Wandels: Ließen sich sodann mit gewissen sprachli-

⁸⁸ Es geht in den folgenden Untersuchungen oftmals gerade *nicht* um die Vorstellung eines konkreten Gegenstandes/ *Dings*, sondern um die Vorstellung einer *Idee*, eines *Begriffs*, etwa jene der Gerechtigkeit.

⁸⁹ „Die regelmäßige Verknüpfung zwischen dem Zeichen, dessen Sinn und dessen Bedeutung ist derart, daß dem Zeichen ein bestimmter Sinn und diesem wieder eine bestimmte Bedeutung entspricht, während zu einer Bedeutung [...] nicht nur ein Zeichen gehört.“ (Frege, 1986, S. 42)

⁹⁰ In den Darlegungen zur Natur des *Zeichens* zeigt sich indes eine gewisse theoretische Schwierigkeit: So kann zunächst mit Saussure konstatiert werden, dass das „sprachliche Zeichen [...] in sich nicht einen Namen und eine Sache [vereinigt], sondern eine Vorstellung und ein Lautbild“ bzw. in anderen Worten „Bezeichnetes und Bezeichnung (Bezeichnendes)“ umfasst. Darüber hinaus müsse beachtet werden, dass das „Band, welches das Bezeichnete mit der Bezeichnung verknüpft“ völlig beliebig, d. h. arbiträr ist – die Vorstellung von *stato* erzwingt nicht exakt die Lautfolge *s-t-a-t-o*, es wäre auch grundsätzlich eine *jede* andere *denkbar* – damit ist auch das „sprachliche Zeichen [...] beliebig.“ (Saussure, 1967, S. 77 ff.) Während für Saussure also „das Zeichen ein Kompositum aus Signifikant und Signifikat“ darstellt, ergeben sich mit Eco erhebliche Schwierigkeiten der Korrelation, sobald „ein Signifikant sich auf mehrere Signifikate [zu] beziehen“ beginnt, sodass hier Zeichen als Signifikant verwendet werden soll. „Aus einer Klassifizierung, die das Zeichen als Element des Designationsprozesses faßt, folgt, daß das Zeichen stets als etwas, das für etwas anderes steht, fungiert.“ (Eco, 1977, S. 31)

chen Konstrukten *Entwicklungstendenzen* im frühmodernen Staat lenken, so sei hierin gleichzeitig die Frage nach dem überhaupt *Steuern-Können* des Gesellschaftssystems (*Lenkung, Kunst des Regierens*) durch ein einzelnes Teilsystem bzw. eine singuläre souveräne Hegemonialmacht kritisch in den Raum gestellt.

Die vorliegenden semantischen Untersuchungen zerfallen somit in zwei voneinander als abgegrenzt zu denkende theoretische Bereiche. Vermittels *linguistischer* Semantik – d. h. in Untersuchung von sprachlichen Zeichen und ihrer referenziellen Bedeutung bzw. ihres Sinnzusammenhangs – soll zunächst auf die begriffsgeschichtliche Genese und Entwicklung des *Staates (status/stato/Staat)* eingegangen werden.⁹¹ Des Weiteren wird in einem zweiten Schritt die frühmoderne (Natur)Rechtsterminologie hinsichtlich ausgewählter *rechtssemantischer* und *begriffsgeschichtlicher* Aspekte anhand der dargelegten kontraktualistischen Theorien analysiert. Da die dahinterliegenden Fragestellungen, jene eines „*semiotische[n] Zusammenhang[s] zwischen Zeichen und Begriff [sind], der seinerseits für die Sache*“ steht – hier *status/stato* bzw. Naturrechtsbegriff – wären diese Erörterungen treffender auch als „*Semiotik des Diskurses*“ (Eco, 1977, S. 117) zu bezeichnen.

Auf der anderen Seite soll das Spannungsfeld aus Staatsräson, Kontraktualismus und den dahinterstehenden Annahmen zur Souveränität zwischen Gewaltmonopol und Gewaltenteilung nicht nur begriffsgeschichtlich – d. h. entsprechend ihrer *historischen Semantik* –, sondern auch in soziostrukturell-ideengeschichtlicher Differenz untersucht werden, sodass allfällige *semantische Differenzbestände* zwischen ebenjener *soziostrukturellen* und einer, u. U. nur partiell synchron verlaufenden *Ideenevolution*, im Verlaufe des *Strukturwandels* (Ausdifferenzierung) des frühmodernen Staates, in Erscheinung treten mögen. Dabei sei zunächst auf Luhmanns systemtheoretische Grundlage der Differenzbildung zwischen System und Umwelt⁹² verwiesen, wonach durch eine „*Abkoppelung des Systems von dem, was dann als Umwelt übrig bleibt, [...] interne Freiheitsspielräume [entstehen], da die Determination des Systems durch seine Umwelt entfällt.*“ Autopoiesis, als elementar-selbsterzeugende

⁹¹ Hierbei soll *status* sowohl *diachron*, im Zeitverlauf der betrachteten drei Jahrhunderte, als auch konkret länderspezifisch betrachtet werden, während eine Gewichtung auf den lateinischen *status* und den italienischen *stato* gelegt wird: Vgl. Kap. 6.1. *Zur linguistischen Semantik von status, stato und Staat*.

⁹² So sei die Unterscheidung in System/Umwelt bei ausreichender Komplexität des Systems *im* bzw. *durch* das System selbst möglich, d. h. Systeme können „*sich selbst von ihrer Umwelt unterscheiden, aber dies nur als Operationen im System selbst. [...] Das System kann eigene Operationen [ergo] nur im Anschluß an eigene Operationen und im Vorgriff auf weitere Operationen desselben Systems konstituieren.*“ (Luhmann, 1998a, S. 64 ff.)

Systemeigenschaft⁹³, sei somit „zunächst Erzeugung einer systeminternen Unbestimmtheit, die nur durch systemeigene Strukturbildung reduziert werden kann.“ Überdies hätten Gesellschaftssysteme als „Medium Sinn erfunden“ und kennen als je „eigene Operationen deshalb nur Sinnformen seligierende Kommunikationen.“ (Luhmann, 1998a, S. 66 f.) Indem also innersystemisch eigene Operationen jeweils an eigene Operationen anschließen und der Operation (selbstreferenzieller) *Kommunikation* – als zirkuläre Trias aus Information, Mitteilung und Verstehen – eine zentrale Bedeutung für die Gesellschaft zugemessen wird, kann festgehalten werden, dass das „Gesellschaftssystem [...] nicht durch ein bestimmtes »Wesen«, geschweige denn durch eine bestimmte Moral (Verbreitung von Glück, Solidarität, Angleichung von Lebensverhältnissen [...]) charakterisiert [ist], sondern allein durch die Operation, die Gesellschaft produziert und reproduziert: Das ist Kommunikation. Mit Kommunikation ist folglich [...] ein jeweils historisch-konkret ablaufendes, also kontextabhängiges Geschehen“ (ebda., S. 70) gemeint.

Die Differenz von System/Umwelt⁹⁴ ist für die Untersuchung ausgewählter semantischer Differenzbestände der *soziostrukturellen* und der *Ideenevolution* gerade deshalb relevant, da systemische *Evolution*⁹⁵ erst durch ebenjene Diversifikation und Differenz überhaupt möglich wird. „Kein System kann aus sich heraus evolvieren. Wenn nicht die Umwelt stets anders variierte als das System, würde die Evolution [...] ein rasches Ende finden.“ Hingegen bietet die „Gleichzeitigkeit des Geschehenden“ (ebda., 433 f.), im Sinne einer *Co-evolution* mehrerer

⁹³ „Autopoietische Systeme sind Systeme, die nicht nur ihre Strukturen, sondern auch die Elemente, aus denen sie bestehen, im Netzwerk eben dieser Elemente selbst erzeugen. Die Elemente [...], aus denen autopoietische Systeme bestehen, haben keine unabhängige Existenz. [...] Die autopoietische Operation der Kommunikation voraussetzende Kommunikation erzeugt Gesellschaft, aber daraus ergibt sich noch nicht: was für eine Gesellschaft.“ (Luhmann, 1998a, S. 65 f.)

⁹⁴ Erst vermittels binärer Codes, d. h. ausschlaggebender Leitdifferenzen, könne im Rahmen der funktionalen Differenzierung eine Systematisierung erreicht werden – konkreter: „in der Codierung funktionsspezifischer Operationen mit Hilfe von Unterscheidungen wie: wahr/unwahr, Eigentum haben/nicht haben, Recht/Unrecht“ (Luhmann, 1998a, S. 562) oder auch *Macht haben/nicht haben*. Geschieht Beobachtung ergo mithilfe von Unterscheidung und treten die einzelnen Teilsysteme als *Gleichberechtigte* zueinander, so ergibt sich aus den wechselseitigen (rekursiven) Beobachtungsrelationen, dass keinem Subsystem eine „Prärogative“ und absolute Vorrangstellung zukommen kann.

⁹⁵ Evolution wird hier mit Luhmann als „Strukturänderung mit Hilfe einer Differenz von Variation, Selektion und Restabilisierung“ (Luhmann, 1998a, S. 536) verstanden. Hingegen ist es mit Blick auf das Wesen der Differenzierung essentiell, diese nicht als Zuschreibung unterschiedlicher Wesensqualität, sondern als Resultat von Prozessen bzw. präziser, als *Strukturanalyse* zu sehen. Ergo sei „Systemdifferenzierung [...] somit nichts anderes als eine rekursive Systembildung, die Anwendung von Systembildung auf ihr eigenes Resultat. [...] Die Systemdifferenzierung generiert, mit anderen Worten, systeminterne Umwelten.“ (Luhmann, 1998b, S. 597) Schließlich sei in diesem Kontext noch angemerkt, dass Luhmann *Kommunikation* – und nicht etwa *Handlung* – als entscheidenden *Operationstyp* in der Trennung von System und Umwelt ansetzt.

Systeme (*Teilsystemevolutionen*) in je zunehmender Komplexität⁹⁶, einen Erklärungsansatz für die (von Beobachtern) postulierte Zuschreibung von *Zufällen* in der evolutionären Gesellschaftsgenese an – jedenfalls gilt es „*die Strukturen der Systemdifferenzierung und die semantischen Strukturen, die bewahrenswerten Sinn identifizieren, festhalten, erinnern oder dem Vergessen überlassen*“ (ebda., S. 538) zu differenzieren. Definitorisch soll daher unter *Gesellschaftsstruktur* die *Differenzierung sozialer Systeme*⁹⁷ und unter Semantik die „*Gesamtheit der für*“ die Funktion der Selektion von Sinn⁹⁸ „*benutzbaren Formen einer Gesellschaft*“ verstanden werden – ihren „*Vorrat an bereitgehaltenen Sinnverarbeitungsregeln*“ (Luhmann, 1998c, S. 19) könnte man somit auch als *semantischen Apparat* bezeichnen.

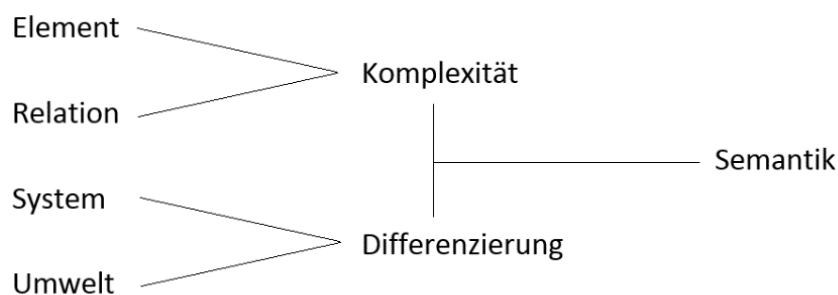


Abb. 1: Semantik des Gesellschaftssystems (eigene Darstellung nach Luhmann, 1998c, S. 34)

Gesellschaftsstruktur und Semantik treten zueinander in eine Wechselbeziehung, indem semantische „*Transformationen [...] sich in Abhängigkeit und in Korrelation mit dem Wandel von gesellschaftlichen Strukturen*“ bzw. in Reaktion auf soziostrukturelle Entwicklungsstränge vollziehen. Es soll im Folgenden als Hypothese angenommen werden, dass im Falle einer

⁹⁶ *Komplexität* bewege sich stetig in einem Spannungsfeld, wobei ein System „*weder völlig geordnet noch völlig ungeordnet ist, also eine Mischung von Redundanz und Varietät realisiert*. [...] *Komplexität [...] hat dann die Form einer Paradoxie: Komplexität ist die Einheit einer Vielheit. [...] Eine Einheit ist in dem Maße komplex, als sie mehr Elemente besitzt und diese durch mehr Relationen verbindet*.“ Komplexitätssteigernd kämen dann noch weitere „*qualitative Verschiedenheiten*“ sowie die „*Zeitdimension [...] und auch Verschiedenheit im Nacheinander, als instabile Elemente*“ (Luhmann, 1998a, S. 136 f.) hinzu.

⁹⁷ Ergänzend zu Abb. 1 sei festgehalten, dass ein System dann als komplex aufgefasst wird, wenn „*es nicht mehr jedes seiner Elemente mit jedem anderen verknüpfen kann; wenn es also in der Relation seiner Elemente mit jedem anderen selektiv verfahren muß*. Ein System ist differenziert, wenn es in sich selbst Teilsysteme bildet“ und somit in sich „*selbst Systemdifferenzierung*“ (Luhmann, 1998c, S. 21) vollzieht, d. h. Differenzbildung zwischen Teilsystem und systeminterner Umwelt schafft.

⁹⁸ Der Ausgangspunkt Luhmanns ist an dieser Stelle, dass „*alles menschliche Erleben und Handeln sinnförmig abläuft und sich selbst nur sinnförmig zugänglich*“, d. h. auch nur in „*Form der Verweisung auf andere Möglichkeiten gegeben ist*. Jeder Sinn enthält damit eine Art Anschließbakeitsgarantie für weiteres Erleben und Handeln und [...] präsentiert deshalb Wirkliches durchsetzt mit anderen Möglichkeiten und setzt das Verhalten damit unter Selektionsdruck, weil von diesem appräsentierten Möglichkeitsüberschuß nur die eine oder die andere Eventualität aktuell realisiert [...] werden kann.“ (Luhmann, 1998c, S. 17 f.)

„höheren Autonomie in der Evolution von Semantik“ (Schützeichel, 2003, S. 187) – d. h. Ideenevolution – trotz *Co-evolution* von Sozialstruktur und Semantik und trotz der faktischen Selektion von Semantik durch die Sozialstruktur selbst, es dennoch zu einer Form der *asynchronen Dynamik* kommt. Sollten an gewissen historischen Kulminationspunkten die tatsächlichen soziostrukturellen Entwicklungsstränge und Teile des semantisch-staatsphilosophischen Ideengutes – konkret Staatsräson und Kontraktualismus – *asynchron* zu evolvieren beginnen, so bedeute dies nichts anderes, als dass einige *Ideen*, ihrer Wesensqualität nach, der realhistorischen Verfasstheit des sich herausbildenden frühmodernen Staatswesens zeitlich vorausseilten. Ergo wären diese *Ideen* nicht nur qualitativ, sondern auch hinsichtlich ihrer postulierten, parallel-verlaufenden bzw. temporal-reaktionären *Co-evolution* nicht bloß in Korrespondenz von Gesellschaftsstruktur und Semantik, sondern gar als *Vorwegnahme eines Einzutretenden (Vorgriff)* zu begreifen. Wenn dem so ist, dann treten aufgrund ebendieser *asynchronen Dynamik* der Entwicklungsstränge an den Reibstellen zwischen soziostruktureller und Ideenevolution⁹⁹ gewichtige *semantische Differenzbestände* in Erscheinung. Folglich wird keine Abspaltung der Ideenevolution von der Systemdifferenzierung oder eine monodirektionale Kausalität unterstellt, sondern es soll vielmehr kritisch erörtert werden, inwiefern einzelne rechts- und staatsphilosophische Ideen im Rahmen von Staatsräson und Kontraktualismus einem zeitgenössischen *Ist-Zustand* vorausseilten und gleichzeitig, u. U. zu nachhaltigen qualitativen Entwicklungssprüngen im Zuge der Entstehung des (früh)modernen Staatswesens beitrugen.

⁹⁹ Die Frage nach einer separaten, wenngleich innerhalb der Gesellschaft *co-evolvierenden* Genese von Ideen untersucht, ob „die Absonderung schriftlicher Kommunikation“ – konkret symbolische Repräsentationsformen (*Fixierung* durch Schrift und Buchdruck) als *Stabilisierung von Sinn* – auch Anlass zu „einer eigenständigen Evolution der schriftlich fixierten, tradierten und eben dadurch variablen Semantik gibt. Wir wollen dies als »Ideenevolution« bezeichnen.“ (Luhmann, 1998a, S. 537) Da im Falle der Ideenevolution die Stabilisierungsleistung in Form der „Variation des Ideengutes“, d. h. sowohl als Einheit von Text und Interpretation als auch durch die „Produktion von Texten aus Texten“ und vermittelt *Selektion (Plausibilität und Evidenz)* gewährleistet wird, führe die „Ideenevolution immer nur zu historischen Semantiken.“ Dabei bleibt sie „von Sozialstrukturen abhängig, die durch die jeweils dominante Form der Systemdifferenzierung vorgegeben sind.“ Ideenevolution kann damit „diese Plausibilität nur aus der Beobachtung der Gesellschaft abziehen“, jedoch kann die „Semantik aus sich heraus“ keine geistesgeschichtlichen „Epocheneinteilungen [...] produzieren. Sie beobachtet nur, was in der gesellschaftlichen Autopoiesis produziert wird“ (ebda., S. 546 ff.).

6.1. Zur linguistischen Semantik von *status*, *stato* und *Staat*

Der frühmoderne *Staat* in Westeuropa bildete sich entlang unterschiedlicher Entwicklungsstränge *asynchroner* und *nicht-paralleler Dynamiken* – in Auseinandersetzung mit historisch gewachsenen Intermediärgewalten, Herrschaftsverhältnissen, Machtordnungen sowie Verfassungsformen – weder einheitlich, noch gleichförmig, noch im zeitlichen Gleichklang heraus, sodass sowohl die einzelnen Funktionssysteme, als auch die *Staaten* im Vergleich zueinander ungleichmäßig schnell evolvierten. Begriffsverständnis und Bezeichnung von *Staat*, als rational-herrschaftsorientierte Organisationsform, umfassten gemäß den *Geschichtlichen Grundbegriffen* ein weites Bedeutungsspektrum, so u. a. Herrschaft (*dominium, imperium*) und Obrigkeit (*regimen*), die konkrete monarchisch-fürstliche Regierungsform (*princeps, rex, regnum*), einen politischen Körper des Volkes (*populus* bzw. *stati* oder *estats* für Stände), ein Landgebiet als Herrschaftsraum (*provincia, territorium*) ebenjenes Personenverbandes sowie den mit dieser Gemeinschaft (Gemeinwesen als *res publica*) verbundenen Gemeinnutzen (*bonum commune, salus publica*), der de facto als allgemein-gemeinsames *Bestes* aller Einzelnen definierbar wäre. (vgl. Conze, 1990, S. 7)¹⁰⁰

An diesem Punkt soll nunmehr das italienische *stato* schlaglichtartig herausgegriffen und näher auf seinen semantischen Begriffs- und Bedeutungsgehalt hin untersucht werden. Etymologisch herleitbar vom lateinischen *status*, findet sich besonders in lateinischen Texten *status* tendenziell noch oft im Bedeutungsumfeld eines (variablen, festen, etc.) *Zustandes*, bzw. einer *Verortung*: Vom *status rei publicae*, dem Zustand der öffentlichen Sache,¹⁰¹ fällt *status* semantisch spätestens mit Machiavelli ab, indem *stato* „zunehmend nicht mehr des Genetiv-Attributs gemäß der klassischen Formel »status rei publicae« bedurfte, sondern für sich selbst alleine einen vollen Sinn ergab. [...] Wendungen wie »stato popolare«, »stato di pochi« [oder] »stato regio« [dienten] besonders um Herrschaftsformen zu

¹⁰⁰ Wie man sieht, treten bereits in dieser ersten Darlegung zu den begriffsgeschichtlichen Aspekten von *Staat* eine Fülle an ideengeschichtlichen und rechtsphilosophischen Implikationen hinzu, von denen ein Bruchteil im folgenden Kap. 6.2. *Rechtssemantische Betrachtungen* analysiert werden soll. Besonders hervorzuheben wäre indes das Gemeinwohl als gemeinsamer Nutzen – so schon Cicero: „Est igitur [...], *res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.*“ Der Staat sei also „die Sache des Volkes; Volk ist aber nicht jede beliebige Ansammlung von Menschen, sondern der Zusammenschluss einer Menge, die einvernehmlich eine Rechtsgemeinschaft bildet und durch gemeinsamen Nutzen verbunden ist.“ (Cicero, 2013, S. 54 f.)

¹⁰¹ Cicero spricht in diesem Kontext vom „*optimum statum civitatis*“ und meint als Zustand der öffentlichen Sache „die beste Verfassung des Staates“ (Cicero, 2013, S. 48 f.) – ergo auch einen Zustand der Stabilität, der positiv konnotiert ist.

bezeichnen“ (ebda., S. 9) und stellten zumindest in Ansätzen eine Annäherung an die Trias *Volk, Gebiet, Gewalt (Regierung)* dar.¹⁰² In jedem Fall trennt dieses Merkmal sprachlicher *Alleinstehungsqualität* den frühmodernen italienischen *stato* vom *status* (als Zustand), da er als „Gegenstand eigener Art“ erwächst und für sich genommen als eigene Entität steht: So sage der „Staat [...] immer: *L'état c'est moi*. Die Frage ist, welche Zusatzsemantiken, welche »Supplemente« es ermöglichen, ihm das zu glauben.“ (Luhmann, 1999, S. 102 ff.)

Zunächst rückten die personale Herrschaftsgewalt, in de facto monarchisch-fürstlicher Regierungsform, und eine basale Verantwortlichkeit für das *bonum commune* näher zueinander, wenngleich der Vorwurf geltend gemacht werden kann, dass etwa die Staatsräson weniger auf den *stato* des Gemeinwohls, als auf das persönliche Wohl des Fürsten abzielte (vgl. Wimmer, 1996, S. 406): Man vergleiche etwa Machiavellis *mantenere lo stato*, welches mehr der Stabilität des fürstlichen Herrschaftsverhältnisses und seiner Stellung sowie dem pragmatisch-funktionalen Machterhalt diene, als der Vertretung des *bene comune* im Stadtstaat, der in weiten Teilen lediglich mit *grandezza* konnotiert wurde. Im Zeitverlauf und diachronen Vergleich sollten später bei Hobbes und Locke *civitas*, *state*, *common-wealth* und *political society* de facto *in-eins-gedacht* werden, während bei Rousseau schließlich jene *realidentitäre* Verbindung von *volonté générale* und Staatskörper auffällt, wobei der *corps politique* als *personne publique* zweifach in Erscheinung tritt: Passiv als *état* und aktiv als *souverain* (CS I, 6). Hinter diesem Prozess der äußerlich anmutenden *Annäherung* und *Anpassung* von oberster Gewalt, *populus*, Territorium und Regierungsform in eine neue, umfassende Gesamtordnung steht indes eine konvergierende *Verknüpfung* historisch ursprünglich unterschiedlicher Traditionsbegriffe. Die Bezeichnung *stato* (*estat*, *estado*, *state*) erwächst so in kongruenter Geschlossenheit als Beschreibung des in sich einenden „herrschaftlich geführten Gemeinwesens“, wobei der „Prozeß einer Verselbstständigung des Wortes »stato« (ohne Zusatz)“ auf ebendiese „umfassend[e] politisch-herrschaftsorganisatorisch[e] Einheit“ verweist.¹⁰³

¹⁰² Auf die hiervon zu unterscheidende Formel der *ragione di stato*, der Staatsräson wird hingegen mit Blick auf eine semantische Selbstreferentialität des politischen Systems nach Luhmann später Bezug genommen: Vgl. Kap. 6.3. *Staatsräson – Zur Selbstreferentialität des politischen Systems*.

¹⁰³ Ähnlich dem italienischen *stato* ist auch im französischen *état* zunächst eine Vieldeutigkeit zu verorten, diene *état* doch „to denote a territorial unit that was ruled by a single sovereign, the royal government with its vast apparatus of offices and powers, and the community or nation at large.“ (Church, 1972, S. 14) Erst im Verlauf von Jahrhunderten sollten ebendiese Aspekte unter rechtlichen Gesichtspunkten mehr und mehr als funktionsspezifische Institutionen verstanden werden.

Doch weder war im Wort *stato* der „Begriff des modernen Staates allgemein gültig festgelegt, noch waren andere hergebrachte Termini damit außer Kurs gesetzt.“ Im Ancien Régime Frankreichs schien indes das „politisch-sprachliche Bewußtsein“ noch stärker an „den Traditionsbegriff »res publica« gebunden“ zu sein, denn die „Verfassungswirklichkeit“ der frühmodernen Territorialstaaten (Monarchien) unterschied sich erheblich von jener der vergleichsweise kleinteiligen Fürstentümer und Stadtstaaten. *Status regis* (*status principis*) bezeichnete ergo keine „gleichmäßig durchgesetzte Verfassung und Verwaltung“ im je eigenen Territorium, da „adelige, kirchliche und städtische Eigengewalten entgegenstanden, die ihrerseits »stat« als Macht und Ansehen beanspruchten.“ Einer allgemeinen „Anwendbarkeit des Wortes »status« / »Stat« auf Herrschaften und (städtische) Gemeinschaften“ stand eine „Tendenz entgegen, »res publica« durch »Stat« zu ersetzen und Fürstentümer als »Staaten« zu bezeichnen.“ (Conze, 1990, S. 10 f.)

Doch um klar darzulegen, auf welche Strukturänderung eine „Änderung in der Begrifflichkeit reagiert“, ist ein sachlich-zeitliches „Differenzbewußtsein erforderlich“, durch das sich „Diskontinuitäten [...] im Übergang von stratifikatorischer zu funktionaler Differenzierung“ (Luhmann, 1998a, S. 550) markieren lassen. Angesichts des semantischen Kernbestands von *status*, *stato* und *Staat* hieße dies nichts anderes, als dass die „Ideenevolution [...] anderen Bedingungen [folgt] als die sozialstrukturelle Evolution der Gesellschaft. Sie läßt »alte Namen« fortleben, auch wenn das, was damit bezeichnet wird, sich ändert. Das hat den Vorteil, daß Diskontinuitäten nicht als Diskontinuitäten markiert werden müssen“ – von einem „funktionalen Ausgangspunkt“ betrachtet, habe das Teilsystem der Politik etwa „das Problem der kollektiv bindenden Entscheidungen zu lösen.“ (Luhmann, 1999, S. 103) Sofern Ideenevolution und Strukturänderung auseinanderklaffen, muss gefragt werden, ob sich die Semantik ausschließlich in Reaktion auf die soziostrukturelle Evolution – im Werden des frühmodernen Staates – zu ändern beginnt; ob darüber hinaus die Begriffsvorstellungen eine eigene ideengeschichtliche Entwicklung (*Wesen des Staates*) durchlaufen und inwieweit die Bezeichnung *status/stato/Staat* diese Entwicklungsstränge vollständig repräsentiert.

Zu diesem Zweck soll das semiotische Dreieck auf die multidimensionale *Vorstellung* vom *frühmodernen Staat* Anwendung finden:¹⁰⁴

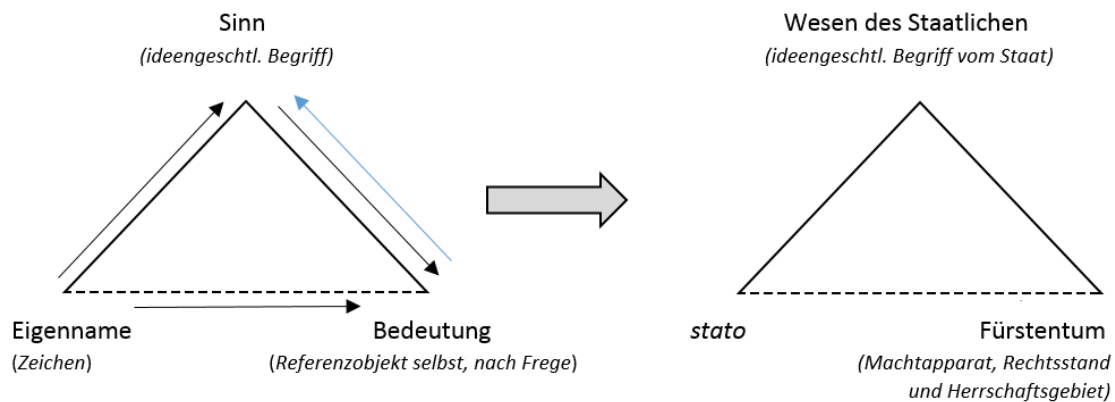


Abb. 2: Eigene Darstellung – Semiotisches Dreieck zu *stato* (nach Ogden, 1989, S. 11)

Zunächst findet sich zwecks sprachlicher *Benennung* des frühmodernen Staates – je nach Land und Sprache – eine unterschiedliche *Bezeichnung/Zeichen* (*stato, estat, état*); diese finden hier als *Eigennamen* (*signifiant*) Verwendung. Die *Eigennamen* beziehen sich auf die *Bedeutung*, wobei die *Bedeutung* mit Frege „*der Gegenstand [sei], auf den das Zeichen sich bezieht*“ – konkret sei hier jenes Bedeutungsspektrum gemeint, das den italienischen *stato* im 16. Jahrhundert als realhistorisches Fürstentum bzw. als Republik im Norditalien der Renaissance (*signifié*) kennzeichnet; sowohl Machtaппarat (Herrschaftsgewalt und Machtmittel) als auch Herrschaftsgebiet sowie Rechtsstand des Fürsten. An der Spitze des Dreiecks steht der *Sinn*, als „*die Art und Weise, wie dieser Gegenstand sich dem Geist darstellt oder von ihm aufgefaßt wird.*“ (Eco, 1977, S. 148) Ebendieser *Sinn*, als Vermittlungsinstanz zwischen *Eigennamen* (Zeichen) und *Bedeutung*,¹⁰⁵ soll hier bewusst um eine *qualitative Dimension* in Form eines *Begriffs* erweitert werden, indem dieser als *Vorstellungsbild*, d. h. als *ideengeschichtlicher Gehalt der Vorstellung vom Staatlichen überhaupt* gedacht wird.

¹⁰⁴ Der *Eigenname* steht für eine *Bedeutung* (als Referenzobjekt), zwischen beiden liegt eine angenommene (arbiträre) Beziehung. De facto verweist der *Eigenname stato* allerdings auf einen *Sinn*, konkret auf das *Wesen des Staatlichen*, zu dem auch der ideengeschichtliche *Begriff vom Staat* gezählt werden soll. Dieses *Wesen des Staatlichen* steht nun im Spannungsverhältnis zum tatsächlichen Referenzobjekt *Fürstenstaat*: Da sich die Qualität der Beziehung zwischen *Sinn* und *Bedeutung*, d. h. zwischen *Wesen des Staatlichen* und *Fürstenstaat* nicht direkt zu erschließen scheint, wird in weiterer Folge auf die semantischen Differenzbestände zwischen soziokultureller und Ideenevolution zurückgegriffen.

¹⁰⁵ An dieser Stelle sei anzumerken, dass von „*der Bedeutung und dem Sinne eines Zeichens [...] die mit ihm verknüpfte Vorstellung zu unterscheiden [ist]. Die Bedeutung eines Eigennamens ist der Gegenstand selbst, den wir damit bezeichnen*“ (Frege, 1986, S. 43 f.).

Genau diesen qualitativen Kontrastrahmen einer ideengeschichtlichen *Betrachtung des Staatlichen an sich* bieten auch die bereits dargelegten Abhandlungen zu Staatsräson und Vertragsdenken. Das Problem, auf das man nunmehr stößt, ist weniger, dass den Bezeichnungen *stato*, *estat*, *état* im diachronen Vergleich – trotz unterschiedlicher Entwicklungsgeschwindigkeit im *Werden* der europäischen *Staaten* – eine ähnliche Bedeutung¹⁰⁶ zukam, sondern „daß im Signifikationsverhältnis [...] weit mehr Größen [...] verwickelt sind und das Dreieck einem komplexen Polyeder weichen“ (Eco, 1994, S. 70) müsste.¹⁰⁷ Bedeutung im Fregeschen Sinn gerät damit insofern unter Druck, als dass sich *stato* auf mannigfaltige *Bedeutungen* bezieht, die auf je eigene Referenzobjekte und in weiterer Folge *Begriffsvorstellungen* abzielen. Da *stato* eben nicht einen einheitlichen modernen Verwaltungsstaat bezeichnete und da nicht einmal ein ausschließliches Bedeutungsspektrum von Machtapparat, Herrschaftsgebiet und Rechtsstand eines Fürsten in Anbetracht ständischer Teilgewalten¹⁰⁸ im Innenverhältnis der politischen Gesamtordnung haltbar scheint, erscheint eine reine Gleichsetzung der *Bedeutung* von *stato* mit *Fürstenstaat* unzulässig. Vielmehr scheint jedoch – obgleich *Vorstellungen* vom *Staat* den frühmodernen Staatstheoretikern durchaus subjektiv zugehen – dass die Bezeichnung *stato* beides in *Verschmelzung* benötigte: Den konkreten Fürsten- bzw. frühmodernen Staat samt all seiner realhistorischen Implikationen sowie die Gesamtheit einer *Ideenwelt*, vermittelt durch die *Vorstellungen* von *stato* und *ragione di stato* in den Abhandlungen Machiavellis oder Guicciardinis. Die Ambivalenz des Staatsbegriffs führt dazu, dass er deshalb nicht auf „die Form eines Gattungsbegriffs gebracht werden

¹⁰⁶ Bedeutung hier nicht im Sinne Freges als Gleichsetzung mit dem Referenzobjekt, sondern im *herkömmlichen Alltagsgebrauch* der Sprache.

¹⁰⁷ So Eco zu Frege: „Das Referens ist nämlich der vom Symbol benannte Gegenstand. Die Referenz dagegen ist etwas sehr viel Ungenaueres. [...] Frege [...] versteht sie als „Sinn“ gegenüber dem Referens, das die „Bedeutung“ sei. Der „Sinn“ sei damit die Art und Weise, auf die uns das Objekt gegeben werde. Die „Bedeutung“ dagegen sei das Objekt auf das das Zeichen Bezug nehme. [...] Das Problem ist nun nicht, genau zu bestimmen, was das Signifikat als „Sinn“ ist [...], sondern die schädliche Auffassung von „Bedeutung“ [...]. Wenn man die Verifizierung eines Signifikans an den Gegenstand bindet, auf den es sich bezieht, [...] macht man den semiotischen Wert des Signifikans von seinem Wahrheitswert abhängig“ und ist „gezwungen, den Gegenstand zu identifizieren, auf den sich das Signifikans bezieht“ (Eco, 1994, S. 70 f.). In der vorliegenden Untersuchung ist es allerdings weniger das Ziel, die Sprache von der „Last des Referenten [zu] befreien“ oder sie als „sich im Kreis der Intensionen“ (Eco, 1977, S. 149) abspielende zu begreifen – die Wahrheit und tatsächliche Existenz eines *Staatswesens* wird als gegeben angenommen; viel problematischer erscheint indes die innere Kohärenz eines Gebildes, das weder realhistorisch, noch sprachlich als *eigentliche Einheit* im Sinne von *Volk*, *Gebiet*, *Gewalt* gefasst werden konnte.

¹⁰⁸ Dabei sei an die Rolle lokaler Intermediärgewalten erinnert – etwa die italienischen *stati* und die französischen *estats* –, wenn in Ermangelung eines Staates im „modernen Sinn [...] die Gesellschaft selber diese politische Stelle“ einnahm, sodass „gesellschaftliche Macht unmittelbar auch politische Macht [war]. Ein führender gesellschaftlicher Status, in der Regel derjenige des Adels, war daher automatisch mit Herrschaftsansprüchen verbunden.“ (Reinhard, 1999, S. 183)

kann, da er nicht eine Menge ähnlicher Exemplare bezeichnet, sondern die Asymmetrie einer komplementären Rollenbeziehung.“ In der „Ausdifferenzierung dieser Asymmetrie [...] muß unentschieden bleiben, welches Objekt der Staatsbegriff nun eigentlich bezeichnet.“ (Luhmann, 1998c, S. 86)

In diesem Kontext gedeihe mit Luhmann die Terminologie am Objekt: D. h., in Norditalien an der „Reichsunabhängigkeit und [...] Rechtssetzungsgewalt“ (Luhmann, 1998c, S. 81) der aufstrebenden Stadtstaaten, wie etwa Florenz. Bald zeigt sich im Begriff *stato* jedoch seine auf Friede und Sicherheit gerichtete Natur, die im Frieden von Lodi (1454), als einer Phase von *pace temporale* und *sicurezza*, eine gewisse Entsprechung im Außenverhältnis findet; währenddessen beginnt *stato* sich gleichzeitig zum Mittel seiner eigenen Zielerreichung – d. h. selbst erhaltende Stabilität – zu transformieren: Der Begriff beginnt zwischen *bene comune*, *necessità* und einer de facto monarchischen Herrschaftsform (*signoria*, *principato*) zu oszillieren, der stets eine gewisse *grandezza* und *costanza* in Fragen der Friedensorientierung eingeschrieben war. Es sei gerade dieses Übergleiten des Begriffs *stato* auf das „Instrument, mit dem das Ziel“ der Stabilität erreicht werden solle, weswegen auch „andere regulierte Beständigkeiten [...] Staat heißen [konnten], zum Beispiel religiöses Leben, Ämter, Kunst – [stets] im Unterschied zu Unordnung und Konfusion.“ Der Staat wird zum Selbstzweck auf „Ebene der Zustandsgesamtheit [...], auf der Ebene der korrigierenden Operationen ist er Mittel zum Zweck.“ Selbstzweck verlange geradezu nach einem teleologisierten Dasein als „Mittel zum Zweck [...]. Der Staat als Frieden verlangt den Staat als dominium und potestas.“ In weiterer Folge und v. a. angesichts der Staatsräson als Debatte der *Kunst des Regierens* (vgl. Kap. 6.3.) treten Fragen nach der Moral und „Willkür von Ordnung“, nach Rechtsgehorsam, der „Gleichsetzung der Unterworfenen (*subditos*) als Bevölkerung mit dem Staatsgebiet“ und schließlich der Ausdifferenzierung von „Regierenden/Regierten und von Staatsgewalt/Staatsgebiet“ (ebda., S. 83 ff.) in den entstehenden Territorialstaaten in den Fokus der Betrachtungen. Schreitet man damit ideengeschichtlich voran und rückt ein Stück weit vom Bedeutungsumfang des italienischen *stato* und seinen Referenzobjekten der norditalienischen Stadtstaaten im 16. Jahrhundert ab, so zeigt sich, dass spätestens das kontraktualistische Argument den bisherigen Bedeutungsrahmen von *stato* überflügelt. Um dennoch das Wesen und Werden des frühmodernen Staates erfassen zu können, muss eine semantische Untersuchung in einen breiteren ideengeschichtlichen Kontrastrahmen eingebettet werden. Indem zentrale Gedanken des Kontraktualismus einem ideengeschichtlichen Vorgriff auf

Einzutretendes gleichkamen (etwa Souveränität oder *Gewaltentrennung*), liefen sie dem sich innerlich konstituierenden frühmodernen Staatswesen – in Etablierung eines staatlichen Monopols legitimer Gewaltsamkeit, in der faktischen politischen Entmachtung von Intermediärgewalten oder dem Ausbau von Heeresapparat, Verwaltungs- und Steuersystem – zeitlich voraus. In ebendieser *Asynchronität* zwischen ideengeschichtlichen und soziostrukturellen Entwicklungssträngen kann am Begriff des frühmodernen Staates (*stato, estat, état*) ein erster semantischer Differenzbestand verortet werden – selbst dann, wenn die Abhandlung zu Staatsräson und Vertragsdenken auch als *Beobachtungen* all dessen, was in *gesellschaftlicher Autopoiesis* erzeugt wurde, verstanden werden müssen.

6.2. Rechtssemantische Betrachtungen – Wandlungen der Naturrechtsterminologie

Das *Wesen des Staatlichen* schreibt sich nicht zuletzt von der *Idee des Staates* her sowie dem Ideenpotential, das diesen umgibt, sodass im Rahmen einer semantischen Untersuchung der rechtsphilosophischen und staatstheoretischen Grundlagen von Staatsräson und Kontraktualismus auch rechtssemantische Überlegungen miteinbezogen werden müssen.¹⁰⁹ Nun wird allerdings bereits dieser Gedanke der *Elementarideen* kritisch hinterfragt, wenn ideengeschichtliche Kontinuitäten in Zweifel gezogen werden. Angesichts der Begriffe von *Recht* und *Gerechtigkeit* seien es v. a. die „verwendeten Wörter – [...] also »Wesen«, »Gerechtigkeit« und »Staat« – in den verschiedenen Theorien“, die in derart mannigfaltigen und „*unterschiedlichen Weisen verwendet*“ würden, dass es kaum möglich scheint „*irgendwelche stabilen Begriffe*“ überhaupt thematisieren zu können. Überdies sei es damit geradezu „*unmöglich zu fragen, was ein bestimmter Autor getan haben mag, indem er seinen »Beitrag« verfaßt hat.*“ (Skinner, 2009, S. 59) Im Folgenden sind es jedoch weniger Anklänge einer Sprechakttheorie, denn spezifische Differenzerfahrungen zwischen Gesellschaftsstruktur und Semantik, die analysiert werden sollen – diese sind selbst „*Resultat der Evolution von Sinn, und zwar ein Resultat, das durch die Differenzierung von Handeln und Erleben erzwungen wird.*“ (Luhmann, 2008, S. 55) Die ideengeschichtlichen Vorstellungen von *Recht* und *Gerechtigkeit*

¹⁰⁹ Zur weiteren Darlegung der Spannungsbögen zwischen politischer Gerechtigkeit, Naturrecht, Rechtspositivismus, Legalität und Legitimation, Herrschafts- und Handlungsfreiheit sowie natürlicher Gleichheit und Billigkeit sei auszugsweise verwiesen auf Höffe (1989), Koselleck (1978), Stolleis (1990) oder Brandt (1973).

entspringen originär der antiken griechisch-römischen Staatsphilosophie und Rechtstradition: Für Aristoteles gehörte der „*Staat zu den von Natur bestehenden Dingen [...] und der Mensch [ist] von Natur ein staatliches Wesen [...], und [...] jemand, der von Natur und nicht bloß zufällig außerhalb des Staates lebt, [ist] entweder schlecht [...] oder besser als ein Mensch [...]. Die Gerechtigkeit aber, der Inbegriff aller Moralität, ist ein staatliches Ding. Denn das Recht ist nichts anderes als die in der staatlichen Gemeinschaft herrschende Ordnung*“ (Aristoteles, 1990, S. 4 ff.), die über die Frage nach dem Gerechten entscheide. Im Zeitverlauf der Jahrhunderte traten christlich-transzendente Vorstellungen von Heilserwartung sowie göttlichem Gesetz und Gerechtigkeit hinzu: Die *Leges-Lehre* des Thomas von Aquin unterschied die *lex aeterna* – im Sinne einer reinen *Idee* des göttlichen Werkes als Weltordnungsplan (*ratio divina sapientiae*) – vom konkreten göttlichen Gesetz, der *lex divina* – niedergeschrieben bzw. geoffenbart im Alten und Neuen Testament –, von der *lex naturalis*, dem Gesetz der Natur, und von der *lex humana*, dem Menschengesetz. (vgl. Metz, 1998, S. 23 f.)

Indessen hatten sich nicht nur die Begriffe von *status* und *stato* seit den Zeiten von Ciceros *status rei publicae* – als bester *Verfassung* bzw. *Zustand* der öffentlichen Sache – gewandelt;¹¹⁰ mit einem semantisch *höhergradigen* Zugehörigkeitsbegriff des frühmodernen Staates zu sich selbst (*Alleinstehungsqualität* in selbstreferenzieller Eigenzuordnung), musste auch das gesellschaftliche Teilsystem *Recht* einen Prozess der „*Ausdifferenzierung und Selbstlimitierung [...] auf der Basis eigener Positivität*“ (Luhmann, 1993, S. 47) durchlaufen. Angesichts einer binären Codierung des Rechtssystems in Recht/Unrecht mussten sich ideengeschichtliche Tendenzen stets in einem temporalen Spannungsverhältnis zwischen *Rückschau* und *Vorgriff* bewegen. Grundsätzlich ist dabei zu beachten, dass neben „*der Neubildung von Begriffswörtern und dem schleichenden Bedeutungswandel*“ – etwa in Unterscheidung von *ius* und *right* – weitere „*Phänomene begriffsgeschichtlichen Wandels zu beobachten [sind]: Begriffliche Umbrüche innerhalb kurzer Zeitspannen, bewußte Begriffsverschiebungen und Okkupation vorhandener Begriffswörter durch neue Inhalte.*“ (Schulze, 1978, S. 246) Die Qualität einiger zentraler rechtssemantischer Argumente der Vertragstheo-

¹¹⁰ Cicero wandte sich gegen einen „positivistischen“ Anspruch unter Verwendung der postulatorischen Formel: „*Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat [...]. Das wahre Gesetz ist die rechte Vernunft, die mit der Natur im Einklang steht, die allen Menschen zuteilgeworden ist, beständig, ewig gültig; sie ruft durch Gebote zur Pflicht, schreckt durch Verbote vor Arglist ab.*“ (Cicero, 2013, S. 198 f.)

rie muss daher als ideengeschichtlicher *Vorgriff* ausgelegt werden. Im Sinne der vorliegenden Untersuchung tritt die Frage nach dem *Recht*, unter dem Gesichtspunkt der eigenen Legalität, autonomen Legitimität und Selbstlimitierung, zunächst noch als technische Problemstellung der *guten Regierungskunst* und Staatsräson in Erscheinung. So hat es den Anschein, als ob ein christlich-normatives Moralpostulat bei Machiavelli völlig säkularisiert und von den Aufgabenstellungen der *ragione di stato* entkoppelt wäre – als ob die Religion nur mehr als Mittel zum Staatszweck, dem Erreichen von *Stabilität* (konkret: *pace, sicurezza und grandezza*), im *Schein der Religionstreue* zu erhalten sei (Disc. I, 11). Gleichzeitig fällt die erwachsende, sich ausdifferenzierende Autonomie des politischen und rechtlichen Teilsystems auf, wenn der *Fürst* nunmehr an ein proklamiertes Staatsinteresse (*ratio status*), im Spannungsfeld zwischen Staatsnotwendigkeit, *bonum commune* und *utilitas publica* rückgebunden scheint.¹¹¹ Qualitativ von Machiavellis *ratio status* unterschieden, mutet sodann die *prudentia mixta* des Lipsius an, dessen Begriffsvorstellung von *virtus* ein durchaus normatives Programm eingeschrieben sein dürfte. (vgl. Münkler, 1987, S. 185) Die Staatsräson bleibe ergo mit den Vorstellungen von *necessitas* und *utilitas publica* aufs Engste verwoben und führe letztlich auch dazu, dass die „Richtigkeit des politischen Handelns [...] sich eben nicht mehr einfach aus den Rechten dessen [ergibt], der handelt; sie ist nicht mehr gleichbedeutend mit Rechtsanwendung oder Legitimität. Sie besteht in der wachsamten Verwirklichung einer eigenen ratio, eben der Staatsräson“ – die bekannte „moralische Kontroverse“ ergebe sich nur, weil „der Begriff selbst schon vorgängig eine Ablösung des Politischen vom Rechtlichen signalisiert.“ (Luhmann, 1998d, S. 88)

Realhistorisch hatte ein Jahrhundert der religiösen Bürgerkriege zu einem tiefen Einschnitt im Prozess der Herausbildung des frühmodernen Staates geführt – tatsächlich mit weitreichenden Konsequenzen für das religiöse Teilsystem. So operiere die religiöse Semantik vermittels einer „Differenz von Immanenz und Transzendenz. Immanent ist danach alles, was die Welt, wie sie ist, für innerweltliche Beobachtung bietet [...]. Transzendenz ist dasselbe – anders gesehen. Die (immanente) Vorstellung der Transzendenz operiert mit einem Bezugspunkt außerhalb der Welt. Sie behandelt die Welt so, als ob sie von außen gesehen werden könnte.“ (ebda., S. 313) Das Religionssystem hatte indes bereits ein „hohes Maß funktionaler Ausdifferenzierung erreicht“, war also als „semantisch führendes Teilsystem der Gesellschaft“

¹¹¹ Gleichzeitig sei an dieser Stelle an Machiavellis eigentümliche Auffassung von der Wichtigkeit innerer Parteikämpfe zwischen *plebe* und *grandi* für die Erhaltung *römischer Freiheit* erinnert (Disc. I, 4).

erwachsen und wurde nunmehr durch die funktional ausdifferenzierende Gesellschaft bzw. die „*Ausdifferenzierung anderer Teilsysteme*“ – etwa des politischen Systems (kollektiv bindende Entscheidungen) oder des Rechtssystems (Codierung in Recht/Unrecht) – in einen Prozess „*komplizierte[r] strukturelle[r] und semantische[r] Veränderungen hineindirigiert. Die anderen Funktionssysteme [mussten] ihre Autonomie gegen religiöse Kontrollen durchsetzen*“, sodass sie sich „*gern einen »säkularen« Anstrich*“ (ebda., S. 291) gaben. Bei Hobbes lässt sich sodann das *Primat des Staates*, in Unterordnung des religiösen Teilsystems und unter Zurückweisung der päpstlichen Suprematie vollends erkennen: So werden innerstaatliche Parteikämpfe in erster Linie angesichts der *religiösen Bürgerkriege* abgelehnt und die Problematik einer Gehorsamsverweigerung gegenüber dem *Fürsten* bzw. *König* angesichts der mit dem Souveränitätsgedanken intervenierenden kirchlich-religiösen Androhungen „*ewige[r] Höllenqualen*“ (Hobbes, 1994, S. 197) thematisiert. Zudem seien die staatlichen Gesetze (*civil laws*) mit den göttlichen Gesetzen gleichzusetzen – nur ihnen komme Gesetzeskraft zu und nur der König allein sei einziges Oberhaupt des Gemeinwesens. (vgl. Hobbes, 2015, S. 67 f.)

Das *Primat des Staates* und die Autonomie von politischem und rechtlichem Teilsystem, bei gleichzeitiger *Ablösung des Politischen vom Rechtlichen*, indem *Recht* nunmehr seine *Selbstlegitimierung* und *-limitierung* gemäß je eigener *Positivität* regelt – diese Gedankengänge könnten eine ideengeschichtliche Umformulierung erfahren, indem konstatiert wird, dass faktische Machtverhältnisse an sich keine hinreichende legitimisationstheoretische Grundbedingung des *status civilis* bilden. Und zwar in exakt jenem Maße, in dem sie auf die Qualität der (freiwilligen) Zustimmung/Einwilligung (*consent*) bzw. Vereinbarung (*convention*) verzichten, um de facto ausschließlich auf ihre pure *Rechtsdurchsetzung* zu rekurrieren. So hielt etwa Hobbes in seinem *De Cive* (12, 4) noch fest, dass der „*Inhaber der Staatsgewalt den Gesetzen des Staates*“ nicht unterworfen sein könne, weil „*der Staat weder gegen sich noch gegen einen Bürger eine Verbindlichkeit eingehen kann*“ (Hobbes, 1994, S. 195) – eine trügerische Unmöglichkeit der Selbstverpflichtung, ob des Hobbes'schen *absorptiv-identitären Repräsentationsverhältnisses*.¹¹² Ergo ist zu erkennen, dass die *Verrechtlichung der Macht*

¹¹² Zum legitimisationstheoretisch höchst problematischen Gedanken des *lupus intra muros* sei zunächst an Locke erinnert, wonach eine absolute Monarchie mit der *civil society* unverträglich sei (II § 90), da sich ein absoluter Fürst, der Legislativ- und Exekutivgewalt in sich vereint, der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber immer noch im Naturzustand befände, d. h. als ebenjener omnipotenter *lupus intra muros*. Allerdings mit dem Unterschied, dass in einem solchen *Zustand (status)*, nicht nur kein erhöhtes Sicherheitsniveau bestehe – wie Hobbes

semantisch höchst bedeutsam ist: Denn die „*politische Macht selbst [kann] dem Recht unterworfen werden, so daß sie ihre eignen Zwangsmittel nur in Anspruch nehmen kann, wenn sie im Recht ist, und sogar das Recht selbst nur ändern kann, wenn dies nach den Bedingungen geschieht, die im Rechtssystem dafür aufgestellt sind.*“ (Luhmann, 1998a, S. 357) Die semantischen Implikationen dieses selbstreferenziellen *rule of law*-Gedankens treten, einem *Vorgriff* gleich, in ihren Ansätzen im Gesellschaftsvertragsdiskurs erstmals in Erscheinung, obwohl ihr soziostrukturelles Entwicklungspendant teils erst weit später vollends zum Tragen kommen sollte. Auf diesen semantischen Differenzbestand in Form der *Verrechtlichung der Macht* wird unten (Kap. 6.4.), mit Blick auf die *Ideenfindungen* zur *Gewaltenteilung* im Kontext ihrer soziostrukturellen Ausdifferenzierung und der *Verstaatlichung des Rechts* nochmals eingegangen.

Abgesehen von den semantischen Differenzbeständen, die sich *aus dem* und *im* Prozess der sich bereits verschiedenartig vollziehenden Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme im Übergang von der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft ergaben, tritt in der Vertragstheorie v. a. auch die Frage nach dem *Wesen* – bzw. in einem weiteren Schritt der *Entstehung* – des *Staates* bzw. der *societas civilis* in den Fokus: So geht der Staat in der „*Naturrechtslehre von Hobbes bis Kant [...] aus einem fiktiven Vertrag hervor*“ und im „*Gegensatz zu Aristoteles habe, so Hobbes, die societas civilis kein natürliches Dasein, sondern ein abgeleitetes.*“ (Wimmer, 1996, S. 407) Hinsichtlich des innewohnenden Ideenpotentials durchaus repräsentativ, sollen im Folgenden zwei Aspekte aus dem frühmodernen Naturrechtsdiskurs herausgegriffen und diskutiert werden: Zunächst die kontraktualistische Naturzustandskonzeption (*status naturalis*), dann das Spannungsverhältnis aus wandelnder Naturrechtsterminologie und einem dahinter vermuteten *Proto-Rechtspositivismus* (in je eigener *Positivität* des Rechtssystems). Die Wichtigkeit der Fragestellung und Analyse der

dies annahm – sondern, dass die Untertanen, in Ermangelung einer richterlichen Autorität und eines staatlichen Rechtsvollzugsmonopols, de facto Sklaven eines solchen absoluten Herrschers seien. Für Locke verbleibt die Souveränität damit bei der *civil society*, nicht bei ihrem Repräsentanten. (II §§ 91–94) Rousseau schneidet im *Contrat social* eine andere Seite derselben Problematik in Form des *Rechts des Stärken* an: So sei auch „*der Stärkste [...] nie stark genug, um immer Herr zu bleiben, außer er verwandelt seine Macht in Recht und den Gehorsam in Pflicht. Daher das Recht des Stärkeren*“, aus dem man fälschlicherweise „*ein Prinzip*“ mache, bei dem es nicht einzusehen sei „*welche moralischen Verpflichtungen*“ es haben sollte. Denn der „*Gewalt weichen ist ein Akt der Notwendigkeit, nicht des Willens; allenfalls ein Akt der Klugheit. [...] Wenn man aus Zwang gehorsam ist, braucht man nicht aus Pflicht zu gehorchen.*“ Und da nun die „*Gewalt kein Recht begründet, bleiben nur Vereinbarungen als Grundlage einer jeden legitimen Autorität unter Menschen übrig.*“ Schließlich ist auch eine Hingabe eines ganzen Volkes an einen König ebenso ungesetzlich und nichtig, wie ein Mensch, der sich umsonst verschenke – doch sage man dies „*von einem ganzen Volk, so setzt man voraus, es gäbe ein Volk von Irren. Irrsinn aber schafft kein Recht.*“ (Rousseau, 1977, S. 64 ff.)

Naturzustandskonzeption greift im Vertragsdenken in erster Linie auf zwei fundamentale Grundgedanken zurück: Zum einen stellt der Naturzustand für das argumentationslogische Begründungsmodell der Vertragstheorie Ursprungspunkt und Antipol von *Vergesellschaftung* und Gesellschafts-genese des *status civilis* dar. Das Fehlen einer präzise umrissenen Naturzustandsauffassung kann, wie im Falle des systematischen Begründungszusammenhangs im *Contrat social*, zu erheblichen Interpretations- und Legitimationsschwierigkeiten im Rahmen der klassischen Vertragsarchitektur des Dreischritts *status naturalis*, Vertrag, *Gesellschaftszustand* führen. Das andere Relevanzdilemma erschließt sich hingegen erst in rechtsphilosophischer *Analyse* eines Beweisgrunds, der in dieser Form des »*Exeundum esse e statu naturali*«-Arguments – des deprivierten Naturzustandes und der absolut-notwendigen Überwindung desselben (vgl. Herb, 1989, S. 19 ff.) – erst von Hobbes in den Naturrechtsdiskurs eingeführt worden ist.¹¹³

Zunächst müsse man mit Aristoteles das „*Naturgemäße [...] an denjenigen Dingen abnehmen, die sich in ihrem natürlichen Zustande befinden, nicht an denen, die verderbt sind.*“ (Aristoteles, 1990, S. 9) Da aber die Auffassung Aristoteles' vom Staat als *natürlichem Ding* und dem Menschen als ζῷον πολιτικόν (*zoon politikón*) auf dessen Verständnis eines teleologischen Naturrechts zurückgegangen war, wonach der Mensch im Leben in der Polis-Gemeinschaft Vollendung erfährt (vgl. Ilting, 1978, S. 253 f.), und da ebendiese Vorstellung in der Neuzeit bei Hobbes ersetzt wurde, indem „*er theologische und naturteleologische Prämissen ausklammert[e] und die Bedeutung normsetzender Entscheidungen einer souveränen Staatsgewalt gegen alle früheren Lehren zur Geltung*“ brachte, differenzierte sich nunmehr „*eine spezifisch normative, privat- und völkerrechtliche Richtung*“ (ebda., S. 278) des Naturrechts heraus. Die inhärente Qualität eines jeden Gemeinwesens (*status civilis* bzw. *societas civilis*) liegt damit im Zusammenschluss und der Vereinigung der Menschen zu einem Bürgerverband bzw. *body politic*, der erst vermittels einer vertragsmäßigen Konstruktion den anarchischen Natur- bzw. Kriegszustand (*status belli*) zu überwinden weiß – hierdurch transformiert der *Staat* von einer natürlichen zu einer abgeleiteten, weil konstruierten, *Vergesellschaftungsordnung*. Durch diese Wandlungen innerhalb der Naturrechtslehre,

¹¹³ Dieser qualitative Wandel im Argument habe sich ob eines soziokulturellen Umbruchs am Beginn des 17. Jahrhunderts verstärkt vollzogen, indem die Naturrechtslehren vermehrt von Juristen und Philosophen und nicht mehr von Theologen verfasst wurden; dieser sei daher weniger als Ablösung von der naturteleologischen Grundkonzeption der Naturrechtslehre selbst (Ideenevolution) zu deuten. (vgl. Ilting, 1978, S. 278)

kam schließlich auch innerhalb der Begründungslogik des kontraktualistischen Dreischritts dem »*Exeundum esse e statu naturali*«-Argument eine entscheidende Bedeutung zu.¹¹⁴ Die Hinwendung der Naturrechtslehre, *durch* und *im Anschluss an* Hobbes' Neuformulierung ihrer zentralen Grundlagen, ist daher in einen breiteren Kontext ihrer realhistorischen Umstände zu stellen. Die Positivierung eines *öffentlichen Rechts* und sukzessive Vereinheitlichung des Rechtssystems, sowie die *Verstaatlichung des Rechts* selbst, können soziostrukturell auch in Antwort auf die konfessionellen Konflikte bzw. in Abwehr der innerstaatlich, azyklisch aufblühenden Gewaltverhältnisse sowie der daraus resultierenden Befriedungsproblematik verstanden werden.

Im Verhältnis von Staat und frühmoderner (Natur)Rechtsdebatte tritt nunmehr der Begriff der *Gerechtigkeit* nicht nur im „öffentlichen“, sondern auch im intersubjektiven Rechtsdiskurs als *soziale Verbindlichkeit* auf: Zum einen als *Tugendpflicht*, etwa Solidarität oder Wohltätigkeit, deren *Erfüllung* als nicht einforderbar gilt, zum anderen als *Rechtspflicht*, die „*die Menschen einander nicht bloß nahelegen oder empfehlen, [sondern] vielmehr voneinander verlangen [...], vielleicht sich sogar gegenseitig*“ – und jedenfalls in der Wechselbeziehung zwischen *souverain* und *sujet* – schulden. Im moralisch „Gebotenen [treffen] *moralische Ansprüche*“ sowie „*moralisch begründete subjektive Rechte*“ aufeinander, sodass „*Rechtsansprüche, sogenannte subjektive Rechte, und Rechtspflichten [...] komplementäre Begriffe*“ (Höffe, 1989, S. 57) darstellen. In semantisch-ideengeschichtlicher Betrachtungsweise kommt den subjektiven Rechten ihre Rechtsqualität nur daher zu, weil sie einem Subjekt individuell zuteilwerden: Im Prozess der „*Ausdifferenzierung und Selbstlimitierung des Rechts auf der Basis eigener Positivität*“ war nunmehr das Individuum „*Rechtsgrund seiner Rechte [...], begriffen als Subjekt*“, sodass die „*Positivierungsinstrumente*“ von „*Vertrag und Gesetz [...]* *die Individuen im Wege der Selbstbindung*“ (Luhmann, 1998b, S. 47) beteiligten. Die semantische Wandlung innerhalb des frühmodernen Rechtsdiskurses sei indes auf Wilhelm von Ockham (ca. 1287–1347) rückführbar, trat doch erstmals bei ihm „*ius als facultas, potestas, potentia licita*“ auf, wobei ebendiese *facultas* einer Stärkung der „*Individualzurechnung von Möglichkeiten und Verantwortlichkeiten*“ gleichkäme und sich eine „*Zuordnung von Rechten zu Personen [...] dann auf deren Freiheit*“ beziehe. Von der Ausdifferenzierung des politischen und rechtlichen Teilsystems, über die Staatsräson Richelieus, bis zum Engli-

¹¹⁴ Vgl. Exkurs: Das »*Exeundum esse e statu naturali*«-Argument

schen Bürgerkrieg (*Revolution*) entfachte sich eine enorme soziostrukturell-evolutionäre Dynamik und diese „*faktische Entwicklung*“ habe einen ideengeschichtlich-gedanklichen Leerraum erzeugt, wie etwa auch anhand „*der Frage der Legitimation und Limitation parlamentarischer Vertretung*“ (ebda., S. 55) zu sehen ist.

Entlang dieser rechtssemantischen Bruchlinie verläuft Hobbes' Begründungslogik im *Leviathan*, sodass ein semantischer Differenzbestand in der Diskrepanz von *Sprache und Terminologie des Rechts* – Wandlung bzw. Nicht-Wandlung der Naturrechtsterminologie auf der einen Seite – und von *Begriffs- und Vorstellungswelt* – *Proto-Rechtspositivismus* auf der anderen Seite – erkennbar wird. Mehr noch treten die subjektiven Rechte bei Hobbes in eine durchaus problematische semantische Spannungslage zwischen subjektiven (individuellen) Rechten und, nicht mehr naturrechtlich gebundenem, *Staatsrecht* ein. Zunächst sei an den Zweck des Staates, den individuellen Schutz und die Hobbes'sche Vereinigungslogik erinnert. Wenn sodann das Recht auf „*ein Ansprüche-haben-und-fordern-Können umgestellt*“ wird, so erscheinen das „*subjektiv[e] Recht ebenso wie die Rechtsdurchsetzung des Staates als Varianten eines Rechts*“. Die semantische Antwort auf die soziostrukturellen Entwicklungen (Leerraum) liegt demnach in der „*Diskussion über die relative Gewichtung privater und öffentlicher Interessen*“ (ebda., S. 59). Problematischerweise belässt der Hobbes'sche Rechtsverzicht als *Rechtsübertragung* (qua *Aufgabe von Widerstand*), anders als bei Lockes *Rechtsabtretung* – d. h. Verzicht auf die *Durchsetzung eigener Rechte* – jedoch faktisch keine Rechte, mit Ausnahme fundamentaler Selbstverteidigungsrechte, beim Individuum. Eine derartige *Rechtsübertragung* kommt einem „*vertragliche[n] Verzicht auf*“ den je eigenen Status „*als Rechtsperson*“ gleich, sodass sich für „*das daraus hervorgehende Verhältnis zwischen*“ den Vertragspartnern – im strengsten Hobbes'schen Sinne als Zusammenschluss eines *jeden mit jedem* – „*nicht einmal mehr der Begriff eines Rechtsverhältnisses reklamieren*“ lässt. Die Negation des „*Status de[r] Vertragskontrahenten als Rechtsperson[en]*“ resultiert geradezu in einer Nicht-Anerkennung der „*Bürger als Subjekt*“ und einer damit verbundenen Nicht-Zuerkennung „*möglicher [subjektiver] Rechte und Pflichten*.“ (Herb, 1989, S. 31)

Sprachlich betrachtet wird dieser semantische Differenzbestand deutlicher, wenn Hobbes im *Leviathan* (L XIV.) zwar von *jus* und *lex* spricht, diese Bezeichnungen aber in einen rechtssemantisch völlig neuen Bedeutungsumfang einbettet, sodass gefragt werden muss, ob dahinter tatsächlich noch ein terminologisch äquivalentes Begriffsverständnis des lateini-

schen *ius*¹¹⁵ steht. Denn faktisch hatte sich die Semantik seit dem traditionellen römischen *iustitia et iure* nachhaltig gewandelt: Erhielten doch die Individuen ihren „Anteil am *ius* durch ihre Teilnahme an der Ordnung“, die ihnen ihr „jeweils zukommende[s] Maß an Rechten und Pflichten zuteilt[e]. Individuelle Freiheit und Willensmacht“ blieben für „die Römer Fakten außerhalb des Rechts.“ Die Wandlung im frühmodernen Rechtsdiskurs – etwa ab dem 16. Jahrhundert – vollzieht sich nun dort, wo ebendieses individualistische Freiheitsverständnis (*libertà*) bereits auftritt und zugleich „Tugenden, Techniken, Fähigkeiten“ nach wie vor „durch ihre Objekte (also nicht: durch das sie praktizierende Subjekt)“ (Luhmann, 1998b, S. 50 ff.) bestimmt sind.¹¹⁶ Nach Hobbes müssten „*jus und lex, Recht und Gesetz*“ unterschieden werden, denn „*Recht besteht in der Freiheit, etwas zu tun oder zu lassen, während Gesetz eines davon festlegt, so daß sich Gesetz und Recht so weit unterscheiden wie Verpflichtung und Freiheit, die bei ein und derselben Sache unvereinbar sind*“ (Hobbes, 1996, S. 108) – doch „*this kind of liberty would have been »potestas« or »licentia«.*“ (Tricaud, 1979, S. 305)

Hobbes führt somit Ockhams Gedanken einer gewandelten *ius*-Semantik als *facultas* und *potentia licita* weiter und rückt gleichzeitig die *Freiheit* als Grundmaxime des Rechts in den Vordergrund.¹¹⁷ Indem er nun auch Normativität und traditionelle *naturteleologische* Ordnungsinstanzen im *status naturalis* fallen lässt und durch eine nutzen- und selbsterhaltungsorientierte Vernunftlogik ersetzt, verliert selbst das *Naturgesetz* seine klassische Rückbindung an die Divinität (*divinitas*). Dabei bezeichnet Hobbes als Naturrecht (*ius naturale*) jene „*Freiheit, die jeder Mensch besitzt, [um] seine eigene Macht nach Belieben zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens, zu gebrauchen und folglich alles zu tun, was er nach seiner eigenen Urteilskraft und Vernunft als das hierfür geeignetste Mittel an-*

¹¹⁵ Hier unterscheiden sich Hobbes' Verständnis und Gebrauch semantisch deutlich vom klassisch-lateinischen *ius* – wusste dieses doch zu bezeichnen: „*the whole legal system, more or less confounded with the notion of justice; this is the sense in which Cicero says: omnes viri boni jus ipsum amant; [...] a comparatively autonomous part of that system: jus civile, jura belli; [...] what must belong to a man in pursuance of the legal system: in this sense, a man can be said jus suum persequi.*“ (Tricaud, 1979, S. 304)

¹¹⁶ Semantisch fällt auf, wie im frühmodernen Rechtsdiskurs versucht wurde, die „*individualistischen, voluntaristischen, subjektiven Aspekte ins Recht*“ mittels Formulierungen wie „*facultas moralis oder potentia licita*“ einzufügen, wobei diese im „*Beiwort an[zeigten], daß die soziale Kontrolle auf das Zulassen von Handlungsmöglichkeiten*“ (Luhmann, 1998b, S. 74) zurückgenommen wurde.

¹¹⁷ Semantik bedarf auch der Variation und diese kann „*in einer Abwandlung des Wortkörpers oder in Neukombinationen bestehen; sie kann aber auch auf Mißverständnissen oder auf planmäßigem Mißbrauch, auf Einfüllen neuen Sinnes in alte Begriffe beruhen.*“ Variation produziert damit „*ständig Abweichungen, ständig neue Varianten der semantischen Tradition, meistens jedoch erfolglos*“, sodass eine „*erhebliche Zeitdistanz zwischen Erstaufreten und Einsetzen einer Wirkungsgeschichte semantischer Innovationen [...] daher nicht überraschen*“ (Luhmann, 1998c, S. 47 f.) kann.

sieht.“ (Hobbes, 1996, S. 107) Streng rational an der je eigenen Urteilkraft ausgerichtet unterscheidet sich dieses *ius naturale*, als *ius in omnia et omnes*, von der *lex naturalis* – Hobbes benennt im Leviathan insgesamt 19 solcher Naturgesetze – als von der „*Vernunft entdeckte Vorschrift oder allgemeine Regel, wodurch einem Menschen untersagt wird zu tun, was sein Leben vernichtet*“ (ebda., S. 108). Ergo sind all jene „*rules stating the conditions necessary if any man is to obtain goods and specifying the acts required equally of all men if these conditions are to be fulfilled [...] laws of nature. [...] Civil peace is such a condition*“ (Brown, 1959, S. 318) eines selbsterhaltungsverpflichteten Vernunftgebotes. Den Naturgesetzen kommt somit ein logisch notwendiges und moralisch grundlegendes Verpflichtungsniveau zu, obgleich „*this obligation does not require a command of God to guarantee it. Only out of sheer moral perversity could one acknowledge such laws of nature and deny that they oblige. [...] If these laws did not oblige, independently of being commanded by God, they would not be laws of nature*“ (ebda., S. 322 f.) – eine naturgesetzlich-moralische Verpflichtung, die jedoch der tatsächlichen Herrschaftssphäre des Leviathan und seiner souveränen Rechtsdurchsetzung keinerlei Einschränkung (Rechtspflicht) auferlegt.¹¹⁸

Die Abkehr von den klassischen lateinischen *Begriffen* wird noch deutlicher, wenn zu einer semantischen und begrifflichen Gemengelage innerhalb der Naturrechtsterminologie weitere schöpfungstheologische Argumentationsmuster sowie vernunftrechtliche und handlungstheoretische Ideen hinzutreten. Gleichzeitig lässt Hobbes im Staat de facto keinerlei vorstaatlich-normative oder übergeordnete bzw. transzendente Ordnungskategorien gelten: Weder *Gleichheit*, d. h. funktionale Gleichheit an Fähigkeiten und Handlungsvermögen (L XIII.), noch *Freiheit* werden in einem quasi-frühmodernen Menschenrechtsdiskurs verstanden, sondern stets unter dem Gesichtspunkt des nutzenorientierten, interessensgeleiteten Selbsterhaltungsbestrebens gedacht. An diesem Punkt tritt nun auch der oben angeführte Proto-Rechtspositivismus insofern in Erscheinung, als Hobbes den „*Souverän moralisch verpflichtet [sieht], die natürlichen Gesetze zum Grundbestand der positiven Rechtsordnung zu machen [...] – erst als positivierten, zwangsrechtlich gesicherten Gesetzen des Staates*

¹¹⁸ Was im Bedeutungsumfang des Naturgesetzes bestehen bleibt, ist also das Charakteristikum einer moralischen Verpflichtung, durch die der Souverän im Gesellschaftszustand „*vor seinem Gewissen zur Erfüllung alles dessen, was zum Frieden notwendig ist, verpflichtet*“ (Hobbes, 1994, S. 172) ist. Die Sicherheit des Volkes zu gewährleisten sei der Zweck, zu dem einem Souverän „*die souveräne Macht anvertraut wurde, [...] wozu er durch das Naturgesetz verpflichtet ist wie auch dazu, Gott, dem Urheber dieses Gesetzes, darüber Rechenschaft abzulegen und sonst niemandem.*“ (Hobbes, 1996, S. 283 f.)

kommt den natürlichen Gesetzen der Status von strikten Rechtspflichten zu.“ (Herb, 1989, S. 27) Doch Hobbes geht noch einen Schritt weiter, selbst wenn er mit seiner These „*Non veritas sed auctoritas facit legem*“ noch nicht das Grundprogramm des „*neuzeitlichen Rechts- und Staatspositivismus*“ formuliert hatte. Nicht durch die Einsicht einer *veritas*, sondern nur im prozessualen (d. h. menschlichen) *Gesetzt-werden* erwachsen *leges* in Gesetzeskraft. Dabei lehnt die „*Teilbehauptung »non veritas« als eine relative, nicht absolute Negation*“, einen strengen Rechts- bzw. „*Gesetzesmoralismus*“ ab, demzufolge „*Ungerechtigkeit [...] mit Nichtgeltung*“ gleichgesetzt werden würde. Indem der Hobbes'sche Gesellschaftsvertrag ein Autorisierungsvertrag (Herrschaftsbegründung) ist, rückt auch die Gesetzesgeltung qua *auctoritas* in ein semantisches Naheverhältnis zur *potestas* und nicht zur *violentia*: Denn „*Rechtsmacht bedeutet keine [...] »nackte Macht«, sondern eine autorisierte*“ Macht, bedeutet *Verrechtlichung der Macht*. Der Vertrag als Autorisierung und Herrschaftsbegründung des Leviathan ist im selben logischen Moment – vonseiten der Untertanen gedacht – ein *Rechtsverzicht in Unterwerfung*, sodass zum „*Moment der Rechtsbefugnis oder [staatlichen] Legalität [...] eine Befugnis [zur] Befugnis*“, d. h. Legitimation, hinzutritt: Ergo der Gedanke der *Rechtsübertragung als existentieller Grundlegitimation* des Leviathan (vgl. Kap. 5.1.). Hobbes' Gesellschaftsvertrag bewegt sich damit im Spannungsverhältnis aus Macht-, Anerkennungs- und „*Befugnis- oder Ermächtigungstheorie*“, wobei der *Staat* als Zwangsinstitution die einzige „*aus Gerechtigkeitsgründen eingesetzte*“ (Höffe, 1989, S. 130 ff.) Instanz sei, deren Entscheid Rechtscharakter zukomme.

Während der Hobbes'sche *status naturalis* demnach de facto kein *Naturrechtszustand* ist, verhält es sich mit dem Locke'schen Pendant völlig anders – kommt hier dem Naturzustand doch eine normative Grundqualität zu, indem *life, liberty* und *property* als Trias *vorstaatlicher Rechte* anerkannt werden. Als Folge ebendieser *natürlichen Rechtskonstellation*, die auf normativen Fundamentalmaximen fußt, erwachsen nicht nur die Naturzustandsbewohner als Rechtssubjekte, womit intersubjektive Rechtsverhältnisse denkbar werden, sondern haben geschlossene Verträge selbst im Naturzustand Gültigkeit (II § 14).¹¹⁹ Faktisch ist auch für

¹¹⁹ So beende nicht „*jeder Vertrag [...] den Naturzustand unter den Menschen, sondern nur jener, in dem sie gegenseitig übereinkommen, eine Gemeinschaft einzugehen und einen politischen Körper zu bilden. Die Menschen können sich untereinander andere Versprechen geben oder andere Verträge abschließen, und dennoch im Naturzustand verbleiben. [...] Denn Wahrheit und Vertrauen gebührt dem Menschen als Menschen und nicht als Glied der Gesellschaft.*“ (Locke, 1967, S. 208) Vertrauen und Versprechen verweisen auf eine Anerkennungssymmetrie zwischen den einzelnen Menschen, die von einer egalitären Vorstellung getragen scheint und mehr umfasst, als funktionale Gleichheit an Handlungsvermögen der Hobbes'schen Naturzustandsbewohner.

Locke „*salus populi suprema lex*“ und ergo eine derartig „*gerechte und grundlegende Regel, daß jemand, der sie gewissenhaft befolgt, nicht gefährlichen Irrtümern verfallen kann.*“ (Locke, 167, S. 307) Doch wenngleich Locke hierin auf die Idee von *bonum commune* und *salus publica* rekurriert, geht es weniger um die Vollendung des aristotelischen Menschen als *zoon politikón* im Staat, als um staatsgerichtete, individuelle Schutz- und Abwehrrechte. Ideenevolutionär höchst bedeutsam werden diese allerdings – einem semantischen *Vorgriff* gegenüber der soziokulturellen Evolution gleich – dann im Sinne individueller Gleichheit als gesetzmäßige Grund- und Menschenrechte verstanden.

Nun umfasst die Frage nach *Recht* und *Gerechtigkeit* allerdings im Umkehrschluss auch jene nach *Unrecht* und *Ungerechtigkeit*, wobei ersteres Begriffspaar das Element der *Zustimmung*, letzteres jenes der *Ablehnung* in sich trägt und zwar derart, dass „*keine rein subjektive Empfindung von Gefallen oder Mißfallen*“ gemeint ist, sondern dass vielmehr ein objektiver Beurteilungsmaßstab angelegt wird. Ein Sachverhalt oder eine Idee wird somit entweder als „*rechtmäßig (legitim) oder gut und richtig bzw. als unrechtmäßig (illegitim) oder falsch, schlecht*“ (Höffe, 1989, S. 50) oder gar *böse* aufgefasst. Entscheidend ist nun, dass die meisten dieser Gerechtigkeitsvorstellungen für soziales *Handeln* und *Behandeln* im Rahmen von gesellschaftlichen Relationsverhältnissen auftreten, die historisch betrachtet von unterschiedlichen Niveaus der *Anerkennung* eines je anderen (Anerkennungssymmetrie) geprägt waren. In Anbetracht der Einheit der Vertragspartner in einem *body politic* bzw. *corps politique* muss vor allem Rousseaus Verständnis von gerechtigkeitszentrierter Gleichheit und gleichheitsorientierter Gerechtigkeit in *identitärer Realeinheit* der *volonté générale*, die ebenjener freiwilligen, kollektiv-verallgemeinernden Willensvereinigung entspringt, untersucht werden. Bleibt das individuelle Recht stets dem Recht des Gemeinwillens untergeordnet (CS I, 9) und ist die von ebendiesem geleitete Macht die Souveränität (CS II, 4), so ergibt sich aus der Realidentität von *volonté générale* und *corps politique* die Fragestellung, inwieweit der Gemeinwille dem Individuum schaden, d. h. *Unrecht* zufügen könne. Rousseau löst die Problemstellung nicht rechtlich-formal, sondern geradezu *naturalistisch* (vgl. Brandt, 1973, S. 84 f.) und zwar in doppelter Hinsicht: Zunächst indem er konstatiert, die *volonté générale* wolle dem Individuum (als Glied des Staatskörpers) überhaupt nicht schaden, da sie überdies unfehlbar sei – d. h., obwohl die Möglichkeit im Sinne von *Können/Vermögen* bestünde, wolle die *volonté générale* keinen sich selbstschadenden Willen haben. Faktisch greift Rousseau damit wohl auf den *locus classicus* aus Aristoteles' Nikomachischer

Ethik (V, 10) zurück, wonach niemand „die Absicht [habe], sich selbst“ oder einen Teil seiner Person „zu schädigen. Darum gibt es auch kein Unrecht sich selbst gegenüber, also auch nicht das politisch Ungerechte oder Gerechte. Denn dieses beruhte ja auf dem Gesetz unter solchen, unter denen es der Natur nach ein Gesetz geben kann, also dort, wo eine Gleichheit des Regierens und Regiertwerdens besteht.“ (Aristoteles, 1991, S. 219) Semantisch gelesen umfasst gerade dieses *Regiertwerden*, aufgrund von Rousseaus Forderung nach völliger *Freiheit*, die passive Seite der *Selbstregierung* als Herrschaftsteilhaber (*sujet*), gemäß der Doppelfigur des *citoyen-sujet*. Demgegenüber konnte der Hobbes'sche Leviathan als *Souverän* keinerlei *Ungerechtigkeiten* oder *Unrecht*, sondern allenfalls *Schlechtigkeiten* begehen (L XVII), da der Herrschaftsbegründungsvertrag eine nicht-limitierende Legitimationsbasis durch je eigene Unterwerfung (Rechtsverzicht zugunsten *absorptiv-identitärer Repräsentation*) darstellt. Aufgrund dieser Semantik erscheint der Leviathan im Hobbes'schen Proto-Rechtspositivismus¹²⁰ unfehlbar, während die *volonté générale* Rousseaus ihre Unfehlbarkeit aus ihrer Vereinigungslogik¹²¹ ableitet. „Die Vereinigung als solche“ ist, wie Hegel später anmerken sollte, selbst „der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben“ (Hegel, 1972, S. 215) zu führen.¹²² Der im Prozess der

¹²⁰ So etwa das dritte Naturgesetz (*lex naturalis*), welches zur Einhaltung von Verträgen (*pacta sunt servanda*) verpflichtet, denn sobald „der Vertrag [einmal] geschlossen ist, [...] ist es ungerecht, ihn zu brechen; und die Definition der Ungerechtigkeit ist nichts anderes als die Nichterfüllung von Verträgen. Und was nicht ungerecht ist, ist gerecht.“ (Hobbes, 1996, S. 120)

¹²¹ Diese Unterscheidung ist wichtig, denn als identitäre Demokratie entspricht das Verhältnis von *volonté générale* und *volonté de tous* in etwa jener Diskrepanz, die zwischen *amour de soi* (Selbstliebe) und *amour propre* (Eigenliebe) besteht. (vgl. Rousseau, 1977, S. 88) Indem auf aggregierter Ebene die je individuelle *volonté particulière* partikulare und die *volonté générale* Gemeinwohlinteressen verfolgt, fokussiert der Gemeinwille auch stets auf den verallgemeinerten Gemeinnutzen (*bien commun*) – man könne also sagen, dass das, was der Gemeinwille will, das Gemeinwohl ist. Dennoch ist eben nicht jedes Interesse der individuellen *volontés particulières* gemeinnutzträchtig. In Realidentität machtsummierender Willensvereinigung überlässt die *volonté générale*, im Sinne des *Absolutismus des souveränen Willens*, keine je individuelle Sphäre beim Einzelnen, sodass ein derartiger *Wille* zwar nicht als fremdbestimmter *Zwang* interpretiert werden darf, jedoch unvermindert eine Problematik marginalisierter Einzelwillen, die eben nicht verallgemeinerungsfähig waren, entsteht. Für Hobbes konnte dieses Defizit in Form der *absorptiv-identitären Repräsentation* nachgewiesen werden, Rousseaus „Gesellschaft sorgt“ indes für eine komplexe „Verklammerung von Pflicht und Neigung, von gesellschaftlich notwendigen und eigenen Wünschen und Zwecken. Dadurch, daß man dem Allgemeinwillen folgt, realisiert man den eigenen Zweck, und durch die Realisierung des eigenen Zwecks verhält man sich gesetzmäßig; man wird keine anderen Zwecke haben und sich keine anderen Zwecke setzen wollen als die des *intérêt commun*.“ (Brandt, 1973, S. 94) Ganz im Gegenteil sei der Gemeinwille (*volonté générale*) unzerstörbar und unkorruptierbar (CS IV, 1) – jegliches Erstarken und Überflügeln der Privatinteressen führe für Rousseau gerade zu einer Aushöhlung des Staates, wo Eigennutz sich mit dem Namen des Allgemeinwohls schmücke – „la *volonté générale* n'est plus la *volonté de tous* [...] et [...] le plus vil intérêt se pare effrontément de nom sacré du *bien public*“ (Rousseau, 2012c, S. 576); und dennoch hallt hierin eine gewisse Soll-Ist-Diskrepanz zwischen dem Rousseau'schen *Idealbürger* und dem tatsächlichen *citoyen* nach.

¹²² Zum Spannungsverhältnis aus Allgemeinheit, Einzelheit, Vereinigung, Freiheit und *bonum commune*: „Die Vernünftigkeit besteht [...] in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit und hier

Vereinigungslogik und Vergesellschaftung anklingende Gerechtigkeitsbegriff läuft indes *im* und *durch* den Gesellschaftsvertrag auf „*soziale Verbindlichkeit hinaus*.“ Somit bleibt die Frage, was genuin als *Unrecht per se* zu gelten habe, von differierenden Logiken der Rechtmäßigkeit (Legitimation) – subjektiv-fürstliches Handeln, positivierte Gesetze, Billigkeitsvorstellungen – abhängig; de facto ließe sich aber „*zwischen positiven und konventionellen*“ Verbindlichkeitsarten unterscheiden und die Gerechtigkeit wäre insofern „*kein Begriff der positiven, sondern einer der kritischen Legitimation*.“ In semantischer „*Differentialanalyse*“, unter Verwendung der Codierungen „*von »gerecht/ungerecht«, [...] »brauchbar/unbrauchbar«, »zweckdienlich/wirkungslos«, »nützlich/unnütz«, »vorteilhaft/nachteilig« oder »klug/töricht« [...] findet man*“ konkret drei Verbindlichkeitsstufen, die jeweils mit ideenevolutionären Entwicklungsstufen der Argumentations- und Begründungslogik von Staatsräson und Vertragsdiskurs zu korrespondieren scheinen. „*Auf der ersten Verbindlichkeitsstufe [...] stehen allein die Mittel, Wege und Verfahren, aber nicht ihre Ziele und Zwecke zur Beurteilung*“, sodass die Verbindlichkeit „*instrumental oder funktional*“, jedenfalls als technisch-zweckrational zu erachten ist. Sodann werden auf der „*zweiten [pragmatischen] Verbindlichkeitsstufe*“ ebenjene „*Ziele und Zwecke bewertet*“, wobei gut de facto „*gleichbedeutend mit »klug« bzw. für »jemanden nützlich/vorteilhaft«*“ gilt. Auch sind auf dieser Stufe vergleichende Aussagen möglich, die relationale Verhältnisse von *besser/schlechter*, im Sinne von *nützlicher/weniger nützlich als* andeuten. Über dieser Stufe klugheitsorientierter, nützlich-pragmatischer Handlungen findet sich eine dritte „*Normativitätsstufe*“, auf der die „*Gerechtigkeit ihren Platz*“ hat und die „*moralisch oder sittlich, gelegentlich auch ethisch*“ (Höffe, 1989, 52 ff.) zu bezeichnen wäre. Zwischen der ersten und zweiten Verbindlichkeitsstufe dürfte der Staatsräsondiskurs verlaufen, in dem ausführlich über die Mittel und Instrumente der Regierungskunst – Wahl der richtigen Maßnahmen, rational-pragmatischer Wirklichkeitssinn sowie maximale Durchsetzungskraft – berichtet wird. Mittel, die ihrerseits für die

konkret [...] in der Einheit der objektiven Freiheit, d. i. des allgemeinen substantiellen Willens und der subjektiven Freiheit [...] und deswegen der Form nach in einem nach gedachten, d. h. allgemeinen Gesetzen und Grundsätzen sich bestimmenden Handeln.“ Dabei sei die *Idee des Staates* die „*Verwirklichung der Freiheit nicht nach subjektiven Belieben, sondern nach dem Begriffe des Willens, d. h. nach seiner [...] Allgemeinheit, d. h. zum allgemeinen Zweck des Ganzen*“, wobei das *Allgemeine* mit der „*vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen*“ derart verbunden bleiben müsse, dass die „*Allgemeinheit des Zwecks nicht ohne das eigenen Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muß, fortschreiten kann*.“ (Hegel, 1972, S. 215 ff.) Es ist ebendiese, von Hegel als *konkrete Freiheit* unter Berücksichtigung der *persönlichen Einzelheit* und Anerkennung des je subjektiven Rechts, erfasste *Einheit* von autonomen, frei entfaltenden *citoyen* und *sujet* – als einer in Allgemeinheit aufgehenden und das Allgemeine anerkennenden Person – die auch die kollektiv-verallgemeinerte Willensvereinigung in identitärer Realeinheit des *contrat social* beschreibt.

Machtstabilität des fürstlichen Herrschaftsanspruches nützlich und notwendig (*necessitas*) sind, obgleich in einem breiteren Rahmen auch von der Bedeutsamkeit des Staatsinteresses (*ratio status*), d. h. *bonum commune* und *utilitas publica*, die Rede ist.¹²³ Die frühmoderne Vertragstheorie hingegen scheint sich, je nach Autor, tendenziell und im Zeitverlauf der Begriffs- und Ideenevolution von der zweiten zur dritten Stufe zu bewegen.¹²⁴ Während bei Hobbes in einer grundsätzlichen Ablehnung des „Wertobjektivismus“ zugunsten einer Rückbezüglichkeit aller *Verbindlichkeit* auf den „Willensakt [...] des handelnden Individuums selbst“ (Ilting, 1978, S. 281) de facto keine naturrechtlich-moralischen Kategorien erkennbar sind, baut bereits der geordnet-strukturierte *status naturalis* Lockes ein normativ-rechtliches Grundgerüst auf. Überhaupt können für Locke als normative Basiskonditionen *moral trust* (Vertrauen, Treue), *Versprechen* sowie *Loyalität* (Wahrheit) geltend gemacht werden (§§ 14, 15). Doch auch in der *political society* endet ebendiese *Normativität* nicht (§ 135): Die Aufgabe der Legislative erschöpft sich für Locke nicht in einer bekräftigend-wiederholenden Positivierung des natürlichen Gesetzes. Freilich hören die „*Verpflichtungen des natürlichen Gesetzes nicht etwa in der Gesellschaft auf*“, sondern seien in „*vielen Fällen nur enger*“ (Locke, 1967, S. 291) zu ziehen, d. h. auch im Sinne einer Ausdifferenzierung des Rechtssystems zu konkretisieren. Diesen beiden Ebenen des in den *status civilis* hineinstrahlenden *natürlichen Gesetzes* und der ausdifferenziert-spezifischen Rechtsinterpretation (*known law by the standard of right and wrong*), treten mit der Gemeinwohlrückbindung (*salus populi suprema lex*)¹²⁵ und der gängigen Trias *life, liberty, property*, weitere normative Implikationen im Locke'schen Vertragsdiskurs hinzu.

Mit dieser Argumentation konnte sich die semantisch bedeutsame Beobachtung eines Abfallens und Anschwellens von *Normativität* im frühmodernen Rechtsdiskurs in Ansätzen nachzeichnen lassen. In der sukzessiven Loslösung der Staatsräson von mittelalterlichen bzw. frühneuzeitlichen christlich-theologischen Vorstellungen und Ideenbildern – ein Prozess, der auf soziokultureller Ebene von der Ausdifferenzierung und relativen Autonomiegewinnung

¹²³ Zur tiefergehenden, semantischen Analyse der Staatsräson vgl. das folgende Kapitel 6.3. *Staatsräson – Zur Selbstreferentialität des politischen Systems*.

¹²⁴ Zur Fortführung dieses Gedanken eines ethischbürgerlichen Zustandes nach Tugendgesetzen bei Kant, dem ein *ethischer Naturzustand* entgegentritt: Vgl. Exkurs: *Das »Exeundum esse e statu naturali«-Argument*.

¹²⁵ Gleichzeitig könne sich die Gewalt der Legislative niemals weiter erstrecken als das *common good*, sei sie doch „*obliged to secure every ones Property [...]. And all this to be directed to no other end, but the Peace, Safety, and publick good of the People.*“ (Locke, 1988, S. 353)

des politischen und rechtlichen, gegenüber dem religiösen Teilsystem (*Immanenz/Transzendenz*) begleitet worden war – sollte ein komplementärer Prozess frühmoderner *Entnormativierung* in Gang gesetzt werden. Bei Hobbes erfuhr die traditionelle naturteleologische Naturrechtslehre eine an das handelnde Individuum angelegte, positiv-rechtliche Umcodierung in Stoßrichtung eines Proto-Rechtspositivismus (in Anlehnung an herauskristallisierende *Positivität* des Rechtssystems) – semantisch an den geänderten Begriffsvorstellungen von *jus* und *lex*, bei gleichzeitiger Nicht-Wandlung traditioneller Naturrechtstermini ablesbar. Der faktischen Nicht-Existenz einer *sittlich-moralischen* Gerechtigkeitsvorstellung bei Hobbes entgegentretend, greift Locke sodann auf ein normatives Grundprogramm (v. a. *Trias life, liberty, property*) innerhalb seiner *Two Treatises of Government* zurück – allerdings bereits unter geänderten soziokulturellen und ideengeschichtlichen Grundvoraussetzungen hinsichtlich der frühmodernen Staatlichkeit und der Frage der Gewaltenteilung.

Rousseau hingegen leitet thematisch zunächst mit dem Gedanken der *Unsicherheit* aus *Ungleichheit* im *Discours sur l'inégalité*¹²⁶ ein, bevor er im *Contrat social* schließlich eine vollständige Abkehr von jeglicher normativen Naturzustandskonzeption vollzieht. In den Gesellschaftszustand treten die Menschen qua Vereinbarung (*convention*), die Gesellschaftsordnung garantiert ihre bürgerliche Freiheit und bildet das Fundament allen staatlichen Rechts, sodass eine naturrechtliche Herrschaftslegitimation de facto ausgeschlossen bleibt: Denn diese Ordnung sei „ein heiliges Recht“, entspreche „aber nicht der Natur. Sie ist durch Vereinbarung begründet.“ (Rousseau, 1977, S. 62) In diesem Kontext soll angemerkt werden, dass „der Rousseausche CS naturrechtlich fundiert ist“ – zu erkennen etwa an der „naturrechtlich fundierte[n] Pflicht des Menschen zur Erhaltung seiner selbst, seines Lebens also

¹²⁶ Darin wird eine *vorgesellschaftliche Idylle* beschrieben, in der die absolut vereinzelt Naturmenschen (*homme sauvage/homme naturel*), bar jeglicher kultureller und gesellschaftlicher Einrichtungen, selbstzentriert und selbstgenügsam (*amour de soi*) in quasi-relationslosen Verhältnissen bzw. Zuständen lebten. Der Naturmensch, durch die *perfectibilité* – also das Voranschreiten und Entwickeln zu sprechenden und vernunftbegabten Gesellschaftswesen – und Mitleid (*pitié*) gekennzeichnet, beginnt aufgrund des inhärenten Gefahrenpotentials im *status naturalis* aus pragmatischen Gründen (*conservation de nous mêmes*) zu kooperieren, worin auch die Wurzel des Vergesellschaftungsprozesses liegt. Doch der Vergleich schürt Konkurrenz- und Konfliktdenken, da der *amour de soi* dem *amour propre* weicht und im Entstehen des Eigentums erhebt sich ebenjener Konfliktzustand der *Unsicherheit* aus *Ungleichheit*. Die Vereinigung aller Kräfte stehe unter dem Scheinmotiv des Schutzes: „Unissons nous [...] pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient“ (Rousseau, 1984, S. 214). Dies komme geradezu einem Betrugsvertrag gleich, um den „Schwachen neue Fesseln und [den] Reichen neue Kräfte“ zu geben – „die natürliche Freiheit“ wurde auf diesem Wege „unwiederbringlich zerstör[t], das Gesetz des Eigentums und der Ungleichheit für immer“ fixiert, d. h., die gesellschaftliche Ungleichheit wurde politisch instrumentalisiert und durch das Gesetz rechtlich legitimiert, sodass „aus einer geschickten Usurpation ein unwiderrufliches Recht“ (ebda., S. 219) entstand.

und [...] des freien Gebrauchs seiner Kräfte“ sowie weiters an der „Forderung der Erhaltung der eignen Sittlichkeit [...]. Die Republik Rousseaus ist jedoch nicht ein Rechtsstaat, dessen Maßnahmen der regulativen Idee des Naturrechts unterliegen“ und die Gesellschaft tritt damit nicht mehr in einem Locke’schen Sinne dem Naturrecht gegenüber. Der für Hobbes geltend gemachte semantische Tatbestand einer partiellen Nicht-Wandlung der klassischen Naturrechtsterminologie bei völlig geänderten Begriffsvorstellungen tritt auch bei Rousseau auf, ist doch dessen *droit naturel* kein „fixiertes Recht“, das in die Gesellschaft hineinstrahlt, sondern steht für den „Souverän [, der] der allgemeine Wille ist, der allgemein Gesetze erläßt.“ Dieser herrschende Souverän wird in Gestalt einer *identitären Realeinheit* der *volonté générale*, des sich selbst nicht schadenwollenden Willens charakterisiert.¹²⁷ Jeder nicht durch Gesetze geregelte Bereich ist damit dann „nicht eine Frage des Naturrechts, [...] sondern liegt gänzlich im Ermessen des allgemeinen Willens“, eine weitere „außerhalb liegende Norm“ (Brandt, 1973, S. 94 f.) gibt es für Rousseau nicht mehr.

Zurückkommend auf die eingangs gestellte Frage der rechtssemantischen Differenzbestände im frühmodernen Staat zwischen Naturrechtsterminologie und Proto-Rechtspositivismus¹²⁸ kann somit für den Hobbes’schen Gerechtigkeitsbegriff – d. h., die Funktion, die Gerechtigkeit im Leviathan erfüllt – festgestellt werden, dass *politische Gerechtigkeit* zwar als „rechts- und staatsbegründendes [...] Prinzip [...] in der [...] Einsetzung der Rechts- und Staatsautorität aus dem distributiven Vorteil der Betroffenen“ (Höffe, 1989, S. 136 f.) Anwendung findet, nicht jedoch in einer intersubjektiv-rechtssichernden und machtlimitierenden Funktion. Eine potentiell absolutistische Rechtsdurchsetzungswillkür des Leviathan einerseits, die *identitäre Realeinheit* der *volonté générale* andererseits sind zwei durchaus konträre, ideengeschichtliche Ansätze zur Staatsgenese: Wenn nun aber der Übergang vom *status naturalis* in den *status civilis* auch mit der Errichtung einer austeilenden Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*)¹²⁹

¹²⁷ Wenn die *Gerechtigkeit* als Ausfluss eines derartig *beständigen Willens* interpretiert wird, klingt darin der semantisch höchst bedeutsame Gedanke einer wollenden, weil *sich wissenden Entität* an. Entsprechend hielt Hegel zum *inneren Staatsrecht* (§ 270) fest, dass der „Zweck des Staates das allgemeine Interesse als solches und darin als ihrer Substanz die Erhaltung der besonderen Interessen“ sei. Ebendieser Zweck des Staates als allgemeines Interesse sei sodann „seine abstrakte Wirklichkeit oder Substantialität; [...] seine Notwendigkeit, [...] welche durch jene Substantialität ebenso wirkliche feste Bestimmungen“, d. h. Gewalten erschaffe, sowie die Substantialität selbst, also „der als durch die Form der Bildung hindurchgegangene, sich wissende und wollende Geist. Der Staat weiß daher, was er will, und weiß es in seiner Allgemeinheit, als Gedachtes; er wirkt und handelt deswegen nach gewußten Zwecken, gekannten Grundsätzen und nach Gesetzen“ (Hegel, 1972, S. 227).

¹²⁸ Doch letztlich sei zu beachten, dass das „Naturrecht [...] eine überpositive Rechtsidee [ist], von der her das positive Recht als legitim oder aber illegitim beurteilt wird.“ (Höffe, 1989, S. 95 ff.)

¹²⁹ Vgl. Exkurs: Das »Exeundum esse e statu naturali«-Argument.

verwoben bleibt, so stellt sich die Frage, inwieweit im Gedanken eines – wie auch immer verfassten – *Absolutismus des souveränen Willens* ebenjene frühmodernen Rechte und intersubjektiven Rechtsbeziehungen mitrepräsentiert werden.

Indes muss mit Luhmann gefragt werden, worin die *Funktion*, d. h. die strukturellen Gründe für eine Beibehaltung vollzogener rechtssemantischer Wandlungen lagen. Denn selbst wenn der Übergang in den Gesellschaftszustand unter dem Gesichtspunkt der *iustitia distributiva* betrachtet werden kann, so basiert die kontraktualistische Vereinigungslogik dennoch auf der Beibehaltung der Annahme subjektiver Rechte – und seien diese bloß funktional-vorstaatliche *Handlungsrechte*: Auch das *ius in omnia et omnes* ist individualistisch-subjektiv zu sehen. Sofern die traditionelle *ius*-Semantik *Recht* und *Pflicht* in wechselseitiger Reziprozität aufeinander bezogen sah, verlangte die Komplexität der ausdifferenzierenden Gesellschaftssysteme vom Recht neue, asymmetrische Leistungsverknüpfungen, nachdem die Individuen nicht mehr primär ob ihres hierarchischen Status innerhalb einer stratifizierten Gesellschaftsordnung determiniert waren. (vgl. Luhmann, 1998b, S. 68 ff.) Neben dem individualistisch-rechtlichen Paradefall der Eigentumsdebatte¹³⁰ – individueller Schutz vor staatlichem Zugriffsrecht – wurde auch die „*Teilnahme an der Gesellschaft [...] nicht mehr durch soziale Position, officia, status, vorgegeben*“, sondern vielmehr durch „*in Rechtsform gekleidete Dispositionsmöglichkeiten*“ eröffnet. Als Machiavelli im *Principe* auf die Streiffrage des *Geliebt-oder-Gefürchtet-werden-Sollens* von einem Band der Dankbarkeit sprach, das bei jeder Gelegenheit reiße (Princ. XVII), klang hierin der Gedanke einer „*Undankbarkeit als Verstoß gegen Gerechtigkeit*“ an. Doch eine derartige „*sozial enge [...] Reziprozität*“ sei in das frühmoderne politische Teilsystem „*unter universalistischen Kriterien [...] nicht überführbar [gewesen]. Eine Zeit lang ist Dankbarkeit [daher] noch das semantische Modell für Gunststreben und Gunsterweis am Fürstenhofe*“, unter Infragestellung des „*moralischen Gehalts*“ der Dankbarkeit. Dies nicht zuletzt aufgrund der „*semantischen Karriere der Nutzenorientie-*

¹³⁰ Grundlegend hierfür war der Schutz „*der sich ausdifferenzierenden wirtschaftlichen Interdependenzen*“, weshalb zunehmend Eigentumsrechte – etwa im weiteren Locke’schen Sinn – „*mehr und mehr auch gegen politisch motivierten Zugriff geschützt [wurden], und zwar auch dann, wenn es sich nicht um natürliche, angeborene, sondern um erworbene oder um auf positivem Recht beruhende Rechte handelt[e]*.“ (Luhmann, 1998b, S. 70) Dieser Gedanke kann sodann in seiner Wurzel u. a. auf Vitoria zurückgeführt und auf ganze Völker – etwa in Zuerkennung der Rechtmäßigkeit der indigenen Herrschaft in Altamerika und Besitztümer (Eigentum) – ausgeweitet werden: So etwa in seiner Schrift *De Indis*, in der er konstatiert, dass die indigenen Völker Mesoamerikas „*estaban pública y privadamente en pacífica posesión de sus cosas, y, por lo tanto, mientras no se demuestre lo contrario, deben ser tenidos por verdaderos señores y no puede despojárseles de su posesión, sin justa causa.*“ (Vitoria, 1975, S. 39 f.)

rung [...], avanciert die *Utilität* [doch] zu einem generell akzeptierten Prinzip, so daß schließlich von hier aus eine Art Zweitrechtfertigung der subjektiven Rechte durch ihren Nutzen gewonnen“ (ebda., S. 71 f.) werden konnte. Diese *Funktionen* subjektiver Rechte erweitern bzw. umranden die Handlungsoptionen der Subjekte präziser, lassen das Individuum als subjektiven Rechtsträger die Möglichkeiten des Rechtsträger-Seins erkunden. Soziostrukturell erwuchs *Recht* indes in Selbstreferentialität, bedingt durch die Tatsache, dass das Rechtssystem zu seiner Begründung nur des Rechts benötigte: In Ablösung von traditioneller *ius-Semantik*, d. h. in „*Auflösung reziproker Gemengelagen von Rechten und Pflichten*“ und in sukzessiver Gewährleistung asymmetrischer Rechtsverknüpfungsrelationen, eröffneten sich neue Kombinations- und „*Sanktionsmöglichkeiten*“ (ebda., S. 101), die schließlich auch gegen beständige innerstaatliche Klientelsysteme und ständische *Machtlogiken* mittels Positionierung und *Verstaatlichung des Rechts* Anwendung fanden.

6.3. Staatsräson – Zur Selbstreferentialität des politischen Systems

Die Literatur zur Staatsräson reagierte auf die Rivalitäts- und Stabilitätskontroverse im Werden der frühmodernen Staatlichkeit; gleichzeitig entfaltete sich mit Machiavelli die „*Lehre von den Staatsinteressen, d. h. der Autonomie politischer Entscheidungen gegenüber den Geboten der Moral, der Religion und des Rechts.*“ Diese normativen Bestimmungen traten in Kollisionsfällen mit den „*elementaren Interessen der Machtbewahrung im Inneren oder der Erhaltung des Staates gegenüber äußeren Gegnern*“ in den Hintergrund. Dies stellte einen ideengeschichtlich qualitativen Sprung dar, durfte doch „*keine moralische oder vertragliche Bindung [...] eine Rolle spielen, wenn die politische Notwendigkeit verlange, daß man sich von jenen Bindungen freimache. Erst auf dieser Grundlage konnte sich der Staat der Neuzeit zu jenem »selbstzweckhaften« extrem souveränen Gebilde entwickeln*“ (Stolleis, 1990, S. 23).

Zunächst von den norditalienischen Stadtstaaten ausgehend, danach rezipiert in den vergleichsweise moderneren, funktional ausdifferenzierenden Territorialstaaten (Frankreich, Spanien), die auf der Suche nach einer „*religiöse[n] und moralische[n] Rechtfertigung*“ staatlicher „*Machtpraxis*“ waren, ergründet die Staatsräson das Problem der „*Handhabung politischer Macht [...] und die Art ihrer Mäßigung.*“ Wenn auf Basis von „*Zentrum/Peripherie-Differenzierungen Zentren politischer Macht*“ ausdifferenzierten bzw. territorial expandierten – wie dies auf der Apenninhalbinsel ob der Vielzahl kleinerer Herzogtümer, Grafschaften

und Republiken während des *Trecento* und *Quattrocento* geschah –, um eine bündnispolitisch temporär stabilisierte, relative Vormachtstellung zu erlangen, so waren die Bestrebungen zumeist zwischenfürstlicher „*Rivalität ausgesetzt*.“ Im Kampf um politische Macht und die Freiheit der Republik schien die „*Literatur des italienischen Spätmittelalters und der Renaissance*“ vor die Alternative gestellt: „*libertà oder signoria*.“ Nachdem bei Erreichen „*republikanische[r] Freiheit [...] es [oftmals] zu Parteikämpfen und zu fremden Interventionen*“ gekommen war, erschien die Fürstenherrschaft als praktikables Gegenmodell. Folglich hatte das „*Problem der Rivalität [...] die Idee der Freiheit so stark belastet, daß sich der moderne Staat als Fürstenstaat dagegen*“ etablieren konnte und – dem angepriesenen Bollwerk gegen einfallende Territorialmächte gleich – weder „*in der Idee noch in der Realität mit dem Thema der Freiheit ernste Probleme hatte*.“ (Luhmann, 1998d, S. 66 ff.) De facto kumulierte damit allerdings das *Problem und Wesen des Staatlichen* per se, d. h. auch die Ausdifferenzierung der politischen Macht, im *Fürsten ad personam* – die weitverzweigte und vielschichtige Literatur der Tugend- und Fürstenspiegel gibt hiervon beredtes Zeugnis.¹³¹

Nun könnte anhand der zeitgenössischen Literatur, in Antwort oder Ablehnung Machiavellis, etwa mit Pietro Andrea Canonhieros „*»Dell'introduzione alla politica, alla ragion di stato et alla pratica« die Staatsraison durch vier Faktoren charakterisiert [werden]: Die Übertretung geltenden Rechts, die Begründung dieser Gesetzesübertretung aus dem allgemeinen Nutzen, die Entwicklung einer Konstellation, die gesetzeskonformes Handeln nicht erlaubt, und die Unmöglichkeit, einen anderen Grund für die Gesetzesübertretung anzugeben als die Staatsraison*.“ (Münkler, 1987, S. 204) Fürstliche Reputation und machtpolitische Willkür, sowie ein grundsätzliches Loyalitätsproblem in den Beziehungen – und nicht etwa das kontraktualistische Legalitätsdilemma der Macht – umranden den Staatsräsondiskurs. Beachtet man nun die soziostrukturellen Entwicklungsdynamiken des 16. und 17. Jahrhunderts, so nahm der Staatsräsondiskurs seinen Ausgang in einer stratifizierten Gesellschaft, die noch nicht auf funktionale Differenzierung umgestellt bzw. semantisch hinsichtlich dieser Umstellung reaktionsfähig war. Im Fehlen eines staatlichen Gewaltmonopols standen dem fürstlich-

¹³¹ So auch die klugheitsorientierten Verhaltensmaximen Machiavellis, in denen untersucht wird, ob „*moralische Tüchtigkeit einfach eine Sache des entschlossenen Tugendhandelns sei, oder ob sie angesichts von Gegenkräften mit Paradoxien zu rechnen habe, also nur über gelegentlich unmoralisches Verhalten zu erreichen sei*. Der kritische Punkt dieser Kontroverse war, ob man in dieser Frage, was den Fürsten betrifft, Gegenmacht, also *Rivalität*, in Betracht ziehen müsse; denn in dem Maße, als dies geschieht, erscheint die Einheit von Politik als Einheit von Macht und Gegenmacht sowie als Bedingungszusammenhang von moralischem und moralwidrigem Verhalten.“ (Luhmann, 1998d, S. 65)

vorsouveränen Rechts- bzw. Machtdurchsetzungsanspruch nicht nur Intermediärgewalten, sondern auch das Dilemma der privaten Bewaffnung derselben entgegen. Politischer Herrschaft musste daher eine Überbrückungsleistung der „*Differenz von Zentrum und Peripherie*“ gelingen, sodass trotz einer „*Zentrierung der Herrschaft vom Zentrum aus ein Territorium*“ und der dort ansässige lokal-ländliche Adel, der oftmals noch in segmentären Klientel-, Clan- und Familienstrukturen je eigene Macht innehatte, beherrscht werden sollte. Ein Eingriff in die lokale Machtsphäre konnte jedoch oftmals umgedeutet werden und den Fürsten und seine *gute Regierung* grundsätzlich infrage stellen: Da dies die Rivalitätsproblematik weiter verschärfte, ging es in „*einer stratifizierten Gesellschaft [...] vor allem um das Verhältnis zu den lokalen Herrschaftspositionen des Adels.*“ (Luhmann, 1998d, S. 71)

Rekurriert nunmehr die fürstliche Herrschaft auf die Leitmaximen von *pace*, *grandezza* und *sicurezza*, so können die eigenständigen Interessensartikulationen und Machtpositionen der Oberschichten und Zwischengewalten¹³² völlig diametral interpretiert werden. Einerseits als gerechte und nutzenbringende Diskussion der Meinungen: Denn verdamme man mit Machiavelli die Kämpfe zwischen den *Edlen (grandi)* und dem *Volk*, so tadle man damit die „*erste Ursache der Erhaltung römischer Freiheit.*“ Denn in „*jeder Republik [ist] das Denken und das Streben der Großen und des Volkes verschieden*“, sodass nur „*aus ihrer Zwietracht alle Gesetze zugunsten der Freiheit hervorgehen.*“ (Machiavelli, 2006a, S. 37)¹³³ Oder aber man lehnt ebendiesen Interessensausgleich als faktische Parteikämpfe im Innenverhältnis ab und setzt sie mit Widerstand (gegen den Fürsten/Souverän) gleich, was Machiavelli trotz des römischen Beispiels tut, wenn er schreibt, dass die *grandi* selbst die Alleinherrschaft anstrebten. Damit wird argumentativ aus interessensgeleiteter Differenzmeinung gar willkürlicher Wi-

¹³² Sprachlich fällt auf, dass in den zeitgenössischen Abhandlungen zu *Staatsräson* und *Fürstenspiegel* vermehrt *stati* und *estas* in ihrer Pluralform gebraucht werden und damit semantisch auf ebendiese *rivalitären* Spannungsverhältnisse im Innenverhältnis werdender Staatlichkeit zu verweisen scheinen.

¹³³ Sofern Kommunikation abstrakt begriffen als „*autopoietische Operation*“ abläuft, als solche eine „*Verteilung von Wissen und Nichtwissen erst produziert*“ und darüber hinaus als „*Sinnpraxis [...] sich [...] genötigt [sieht], Unterscheidungen zu treffen, um die eine Seite zu bezeichnen und auf dieser Seite für Ausschlüsse zu sorgen*“, so stellt sich die Frage inwieweit diese „*unbezeichnet[e] und [...] nicht auf Konsistenz hin*“ kontrollierte Seite, d. h. jene Sphäre von „*Gegenbegriffen, die für weitere Operationen nicht in Betracht kommen*“ (Luhmann, 1998a, S. 71) durch bewusste Herrschafts- und Arkanpraktiken eine Steuerung und Lenkung bzw. Nicht-Anwendung erführen. Dies verweist einerseits auf eine grundsätzliche Frage nach dem überhaupt *Steuern-Können* anderer funktional differenzierter Teilsysteme, d. h. konkret der Staatslenkung im Spannungsfeld aus *Entscheiden* und *Unterlassen*. So etwa Hobbes, der im Spannungsfeld aus humanistischem Erziehungsgedanken und staatlicher Lenkung, mit Blick auf gegenläufige Meinungsbildung festhält: „*Ein Staat kann Gehorsam erzwingen, aber keinem Irrtum abhelfen noch die Herzen derjenigen ändern, die meinen, sie hätten die bessere Einsicht. Die Unterdrückung einer Lehre vereint nur und erbittert, das heißt, vermehrt sowohl die Bosheit als auch die Macht derer, die bereits daran glaubten.*“ (Hobbes, 2015, S.71)

derstand, der aus Klugheitsgründen eigentlich gebrochen werden müsste: „Denn wenn die Großen sehen, daß sie dem Volk nicht widerstehen können, so beginnen sie einem der Ihren Ansehen zu verschaffen und erheben ihn zum Fürsten, um unter seinem Schutz ihren eignen Gelüsten zu frönen. [...] Außerdem kann“ ein vom Volk erhobener Fürst „die Großen nicht auf ehrliche Weise befriedigen ohne Ungerechtigkeit gegenüber andren, wohl aber“ könne er das Volk befriedigen, denn das „Ziel des Volkes ist viel erhabener als das Ziel der Großen: diese wollen unterdrücken, jenes aber will nicht unterdrückt sein [...]; von den feindlichen Großen aber hat er [überdies] nicht nur zu befürchten, daß sie ihn verlassen, sondern auch, daß sie gegen ihn aufstehen“ (Machiavelli, 1990, S. 54 f.) und sich gewaltvoll erheben. Das Absprechen eines Widerstandsrechtes verweist also auf ein abfallendes Rivalitätsklima und anschwellende souveräne Rechtsetzungskompetenz,¹³⁴ denn dass „der Widerstand auch rechtlich argumentiert, wird souverän übersehen.“ (Luhmann, 1998d, S. 70) Die Schaffung engmaschigerer Regelstrukturen mit Sanktionsmöglichkeiten sowie straffere Regierungs- und Verwaltungsapparate, bei gleichzeitigem Anschwellen der souveränen Willkür in fürstlicher Machtdurchsetzungsabsicht, wirft ein zwiespältiges Licht auf den neuzeitlichen Fürstenspiegel, indem das „was ohnehin notwendig ist, [...] dann auch als Tugend stilisiert“ (ebda., S. 75) wird. Gleichzeitig wurde der Fürst, im Werden des frühmodernen Staates zum „erste[n] Diener des Staates“, sodass die „Staatsraison [...] somit – auch – ein Markstein auf dem Weg zu Depersonalisierung der Macht“ (Münkler, 1987, S. 168) darstellte.

Damit bahnte sich im Staatsräsondiskurs eine neuartige *Semantik des Regierens* am Vorabend des Absolutismus an – nicht umsonst gilt die *raison d'état* des Kardinals Richelieu als Wegbereiter des Absolutismus Ludwigs XIV.: „Der Kampf um »Machiavelli« ist [...] der Kampf um die politische Entwicklung, die [...] rückblickend als »Entstehung der Landesherrschaft«, der Territorialgewalt oder der »inneren Souveränität« zu interpretieren ist. „Die steten Hinweise auf die »Gottlosigkeit« Machiavellis“ seitens der christlichen Autoren¹³⁵ zeigen indes nur, wie „bedrohlich der Machtanspruch des entstehenden Absolutismus wirkte.“ (Stolleis, 1990, S. 44 f.) Die Dynamiken der soziostrukturellen Entwicklungen (u. a. die religiösen Bür-

¹³⁴ „Indem mit Hilfe der Staatsräson die traditionelle normative Bindung zersetzt wird“ muss in „dem Maß, in dem die *lex aeterna* mittelalterlicher Provenienz an Gültigkeit verliert, [...] die naturrechtliche Konstitution der politischen Gemeinschaft positiv-rechtlich neu formuliert werden.“ (Nitschke, 1995, S. 45)

¹³⁵ Gerade in der antimachiavellistischen Literatur kam es zu einer gleichsam paradoxen Argumentationslogik, gemäß welcher ein Großteil der „Theoretiker zugunsten“ einer frühabsolutistischen „Zentralgewalt argumentiert und gleichzeitig die Machiavellische Subsumtion der Religion unter die Politik verurteilt“ (Münkler, 1987, S. 118).

gerkriege) drangen in die Semantik der Staatsräson und Fürstenspiegel ein und allmählich verdrängte „dann auch im politischen Denken das Problem der Souveränität das Problem der Rivalität.“ (Luhmann, 1998d, S. 78) Dennoch war der Staat weiterhin – und trotz aller evolutionärer Entwicklungskraft, die den militärischen Konfrontationen und der *military revolution* (vgl. Wimmer, 2009, S. 159 ff.) entsprungen war – auf die gesellschaftliche Stabilisierungsleistung des *Friedens* angewiesen: Ein Frieden, der sich vom *pace e sicurezza* zum staatlich hergestellten *paix in paction* und *convention* transformieren sollte und der „sich nicht aus der Natur des Menschen [ergibt]. Frieden ist nichts anderes als Rechtsgehorsam“ und auch im Untertanenbegriff (*cives, populus, subditos*) kam es nunmehr „nur noch auf die Gegenüberstellung zu der das Recht kontrollierenden souveränen Gewalt an. [...] Damit werden Frieden und Gerechtigkeit, Ruhe und Ordnung zu Staatszielen“ (Luhmann, 1998d, S. 85 ff.) erkoren. Ab diesem Zeitpunkt war die moralische Tugend- und Klugheitskontroverse innerhalb des Staatsräsondiskurses de facto nur noch eine Reminiszenz, die an der eigentlichen *Semantik des Regierens* im frühabsolutistischen Souveränitätsgedanken parallel vorbei- und im Zeitverlauf auslief.

Ergänzend zur oben erwähnten *Verrechtlichung der Macht* gilt es festzuhalten, dass wenn der Souveränitätsbegriff seiner Idee nach einem semantischen Vorgriff gleicht, so wird in der „Zeit des voll sich durchsetzenden Absolutismus, [die] »Staatsräson« als Instrument zur Monopolisierung der Macht, als Hebel für die Beseitigung alter Rechte und zur Einebnung intermediärer Gewalten benutzt.“ (Stolleis, 1990, S. 157) Die Diskussion aus Singularität und Pluralität umgibt *Staatswerdung*, wie Staatsräson gleichermaßen: Wie auch der frühmoderne Staat nicht singulär, sondern in Bezug auf ein Staatensystem, d. h. in relationalen Beziehungsgeflechten entstand, so verfolgt die Staatsräson zwar von ihrem Ansatz her ein fürstliches Klugheits- bzw. Nutzenprogramm und scheint damit an der Person des Fürsten orientiert zu sein; doch realpolitisch musste die *ragione di stato* vielmehr ein Netz aus Patronage-, Klientel- und Spionagestrukturen sowie komplexe Herrschaftstechniken (*arcana imperii*) etablieren, um in Wirkkraft zu erwachsen. Im diachronen Vergleich verfolgte Richelieus *raison d'état* vielmehr eine *Spielart*, die in etwa als *feinzelebrierte Staatsräson* bezeichnet werden könnte, verstand er unter *raison* doch rational-interessensgeleitete Politik nach Klugheitsmaximen und „insofern stellt[e] sie für ihn eher ein Prinzip der Mäßigung als der Eskalation dar. Die *raison* verlangt geradezu, daß die zu schnellem und meist unklugem Gewalt handeln verführenden Leidenschaften gezähmt werden.“ Richelieu habe damit weniger eine

„Hegemonial-, sondern eine Gleichgewichtspolitik betrieben“, die nicht mit der „aggressive[n] Gewalt- und Eroberungspolitik im Stile Ludwigs XIV.“ gleichzusetzen sei. Dennoch stellte ebendiese Politik „vorsichtiger Überlegung und kluger Mäßigung [...] kein Abrücken von der Idee der Staatsraison [dar], sondern bestätig[t]e vielmehr die Affinität zu dieser politischen Leitidee – vorausgesetzt, daß man Staatsraison nicht mit bedingungslosem Expansionismus verwechselt.“ (Münkler, 1987, S. 269) Im Entstehen der Staatsräson und der frühmodernen staatstheoretischen Überlegungen zum Souveränitätskonzept, begann das *Funktionssystem der Politik* der Sphäre des moralisch Tugendhaften und, durch eigene Ausdifferenzierung, auch dem Religionssystem selbst zunehmend zu entrücken. Es erwuchs das politische Teilsystem demzufolge in einer spezifischen *Funktion* (Bereitstellung von Machtkapazitäten, kollektiv bindende Entscheidungen) und einer spezifischen *Differenzierungsform* (Codierung *Macht haben/nicht haben*), bezogen auf die Gesellschaftsstruktur. Wiederkehrendes Element im Staatsräsondiskurs ist indes die *necessitas*, die Tatsache, dass „im „Notfalle“ die Priorität der Orientierung der Politik an sich selbst gefordert [wird]. Die Formeln der Selbstreferenz¹³⁶ der Politik dienen zugleich der Distanzierung von Ansprüchen aus anderen Bereichen der Gesellschaft, welche die Politik in ihrem autonomen Operationsbereich beschränkt oder gestört hatten.“ Diese Verselbstständigung wiederum sei „nur ein Teil des umfassenderen Prozesses der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft“ (Wimmer, 1996, S. 42), während sich die *ragione di stato* ihrem Wesen nach, wie oben ausgeführt, im Spannungsverhältnis zwischen Zweck und Mittel¹³⁷ bewegt.

Unvermittelt zeigt sich diese *Formel der Selbstreferentialität*¹³⁸ in der Denkfigur der *Rückbindung im Prozess der Machtübertragung und Staatseinrichtung*: Seitdem die ersten staats-

¹³⁶ Unter dem Gesichtspunkt der Selbstreferentialität tritt die Bedingung der *Dichotomisierung* auf, denn ein Ganzes entfalte sich „in ein[em] Entweder/Oder [...]: entweder gut oder schlecht, entweder Freund oder Feind, entweder profan oder sakral, entweder wahr oder unwahr [...]. Dabei kann es sich um qualitative Duale handeln, die Vollständigkeit präbendieren; aber auch um binäre Schematismen im strengen Sinne, bei denen die bloße Negation genügt, um den Wert in einen Gegenwert umzuformen und umgekehrt.“ Selbstreferenz entsteht, indem beide „Werte aufeinander verweisen, ja: sich aneinander ermöglichen.“ (Luhmann, 1993, S. 37)

¹³⁷ Dazu Luhmann: „Zwecke können [...] als gegenwärtige Vorstellungen zukünftiger Zustände interpretiert werden, wobei [...] sich [...] auch die Semantik der Zwecke [...] selbst schafft“ – Zwecke bleiben damit abhängig davon, wie „im gesellschaftlichen Zusammenhang über sie kommuniziert werden kann. Das aber hängt, da Gesellschaft ein selbstreferentielles, mit Kommunikation auf Kommunikation verweisendes System ist, immer auch davon ab, wie die Gesellschaft über sich selbst kommunizieren kann.“ (Luhmann, 1993, S. 16)

¹³⁸ Der Gedanke der Selbstreferentialität findet sich bereits in Spinozas *Ethica*, wenn er in I, Ax.2 festhält: „Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet. [...] Was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, muß durch sich selbst begriffen werden.“ (Spinoza, 1997, S. 6 f.)

theoretischen Abhandlungen, Fürstenspiegel und Klugheitslehren der Staatsräson in den legitimations- und herrschaftsbegründenden Diskurs eingetreten waren, schienen sich die frühmodernen *Staatstheoretiker* sprachlich sehr stark an eine Zirkularität anzunähern. Sie beginnen eine zirkuläre Argumentation eines nicht nur selbstreferenziellen und daher selbst-reflexiven *Gemeinwesens* zu entwickeln, sondern implizit auch eine solche, die den Staatszweck bis zu einem gewissen Grad an die je eigenen (vorstaatlichen) Entstehungsbedingungen, die zur Selbstbegründung und Selbstlegitimation nötig waren, rückprojiziert. Dies konnte später bei Hobbes und Locke an den spezifischen Formeln der *Rechtsübertragung* und der *Rechtsabtretung* gezeigt werden, wobei das *Verpflichtet-Sein auf etwas*, vermittelt Entäußerungs- und Autorisierungsvertrag, in der Wechselseitigkeit an *Verpflichtungen* zwischen *Souverän* und *Untertan* sowie der Rückbindung des Souveräns an das Gemeinwohl lag. In der *Rückbindung* des Fürsten an das Staatsinteresse (*ratio status*), im Spannungsfeld zwischen *necessitas*, *bonum commune* und *utilitas publica*, klingt im Staatsräsondiskurs ebenfalls die Problematik einer *Überantwortung* und *Übertragung* von *Macht* in einem Gemeinwesen an. Denn wenn das Volk einer kleinen Gruppe von Männern,¹³⁹ aus freien Stücken und in freier Wahl *unbeschränkte Gewalt* auf *lange Zeit* hin erteile, so werde diese Gewalt stets *gefährlich* sein und könne nur *gute* oder *schlimme Folgen* nach sich ziehen – je nach Beschaffenheit der Charaktere. (vgl. Machiavelli, 2006a, S. 93) Selbst bei einer freien Abstimmung und Überantwortung der Macht an gewählte Herrscher bestünde somit immer die Gefahr, dass *absolute Macht* vollständig korrumpiere und sich gegen das Volk selbst richten könnte, falls keine Kontrollinstanzen im *Staat* existierten. Letztlich sei Machiavellis Prinzip des Staatsverständnisses, wie von Michel Foucault beschrieben, ein Verhältnis, das „durch Singularität, Exteriorität und Transzendenz bestimmt“ ist, denn der Fürst erhalte „sein Fürstentum entweder durch Erbschaft, durch Erwerb oder durch Eroberung“ – jedenfalls sei ein derartiges Verhältnis ein „rein synthetisches Band“ und als solches im „Maße seiner Exteriorität“ zunehmend bedroht. Von außen „durch die Feinde des Fürsten, die sein Fürstentum einnehmen oder zurückgewinnen wollen, und ebenso von innen, denn [...] unmittelbar lässt sich kein Grund dafür angeben, warum die Untertanen die Autorität des Fürsten akzeptieren sollen.“ Denn der *Principe* umfasst mehr Loyalitäts- als Legalitätsdiskurs einer *signoria*, sodass im Verhältnis des Fürsten zu seinem Fürstentum unter „dem Fürstentum [...] nicht die aus Untertanen und

¹³⁹ Wie im Falle der, von Machiavelli angeführten, *Decemviri Legibus Scribundis* unter Appius Claudius Crassus (451–449 v. Chr.), die zur Erstellung des Zwölftafelgesetzes ernannt wurden.

Territorium gebildete Gesamtheit gemeint [ist], das objektive Fürstentum, [...] sondern gleichsam das Verhältnis des Fürsten zu dem, was er besitzt: das von ihm ererbte oder erworbene Territorium und die Subjekte, die ihm unterstellt sind. Dieses Fürstentum als das Verhältnis des Fürsten zu seinen Untertanen und zu seinem Territorium gilt es zu schützen und nicht direkt oder grundlegend das Territorium und seine Bewohner.“ (Foucault, 2005, S. 152)

Semantisch kündigen sich für die frühmoderne Staatlichkeit damit ihre drei charakteristischsten Elemente bereits an: Zunächst die *Gebietsabhängig-Werdung* des Staats- bzw. Herrschaftsbegriffs, denn der „*Staatsbegriff bezeichnet dann einerseits die Herrschaft über das Gebiet, andererseits das Gebiet selber*“, wodurch erst ein konkret „*definiertes Territorium konstituiert*“ wird. Sodann galt es terminologisch und argumentativ sowohl „*Staat und Gesellschaft*“, als auch das „*Verhältnis von Herrscher und Staat*“ zu unterscheiden. Dazu musste zunächst die personale Dimension des Souveräns anerkannt und das „*Amt des Herrschers*“ von der Person des Herrschenden und seiner persönlich-privaten „*Lust am Herrschen*“ getrennt werden. Problematischerweise werden am „*Begriff der Staatsräson [...] gelegentlich Herrscherperson und Staat geschieden, aber dann einfach*“ nebeneinander und partiell *in-eins* gesetzt. Man konnte „*zwar Privattugend und Staatsinteresse bereits unterscheiden, aber gleichwohl bleibt [...] Moral die Grundlage des Herrschaftswissens.*“ Zuletzt erschien damit auch die „*Differenz von Regierenden und Regierten [...] rückgebunden an allgemeingültiges Moralwissen, und das spezifisch Politische findet sich deshalb in der Notwendigkeit, zu täuschen oder vorzutäuschen*“ (Luhmann, 1998d, S. 87 ff.), während ein *Sich-selbst-Gehorchen* des Souveräns auf Basis der eigenen erlassenen Gesetze auch noch bei Hobbes schwer vorstellbar bleibt.

Doch in der Ambivalenz und Vielzahl der frühmodernen Legitimations- und Machtinstanzen – vom Religionssystem, über *grandi* und Ständewesen, bis hin zur Fürstenherrschaft selbst und dem Gedanken der Volks- bzw. stadtstaatlichen Zugehörigkeit (inkl. eigener Sprache und Dialekte) – kam die *Pluralität der Zentren* einer der identifikatorischen Bezugspunkte gleich. Indem sich die Republiken und Fürstentümer Norditaliens als kulturell eigenständig agierende Gemeinschaften verstanden – wovon zahlreiche zeitgenössische Autoren beredtes Zeugnis geben – verband „*sich der Prozeß der Zentrumsformierung und der Rekonstruktion kollektiver Identität mit dem Entwurf großer Traditionen (great traditions)*“, die sich ihrerseits „*als*

relativ autonome, deutlich ausgearbeitete symbolische Rahmenwerke“ (Giesen, 1991, S. 23) begriffen. Die inneritalienische Pentarchie aus Florenz, Mailand, Venedig, dem Königreich Neapel-Sizilien und der *Wahlmonarchie* des Kirchenstaates glich in ihrer mehr oder minder stabilen Gleichgewichtspolitik seit Lodi (1454), die erst durch innere Konsolidierung und quasi-territorial-souveräne Ausrichtung der *Stadtstaaten* bzw. *Signorien* (*signorie*) ermöglicht worden war, einem Vorreiter des *Europäischen Konzerts* der Großmächte Frankreich, Großbritannien, Österreich, Preußen und Russland im 19. Jahrhundert. Und wie dieses Mächtesystem war auch das inneritalienische *Stadtstaatensystem selbstreferentiell* verfasst, sodass sich Vorgänge innerhalb des *Systems* stets auf andere systemeigene Vorgänge beziehen mussten. Letztlich ließ sich auch dieses System der Pentarchie nicht *quasi-institutionell* von einer vorrangigen Entität eines *übergeordneten*, gesamtitalienischen Territorialstaats steuern. (vgl. Reinhard, 1999, S. 377)

Wenn sich der Staatsräsondiskurs damit im Verhältnis von Fürst zu Fürstentum widerspiegelt und das *Fürstentum* selbst als Herrschaftsbeziehung des Fürsten zu *Untertanen* und *Territorium* begriffen wird, kommt nicht nur jenes zirkuläre Argumentationsmuster der Rückbindung zum Vorschein. Vielmehr tritt dann die Herrschaftslogik der *ragione di stato* den Versuch an die Rivalitätsproblematik, die in der Ausdifferenzierung der politischen Macht begriffen liegt – d. h. *Zentrum/Peripherie-Differenzierungen* – zu lösen, ohne jedoch bereits ein vollständig modernes *Souveränitätskonzept* entwickelt zu haben. *Macht* bleibt damit vorerst, und noch vor einer *Depersonalisierungstendenz* derselben in Einrichtung einer *power of state* als *fictional person* (vgl. Skinner, 2010, S. 26 ff.), beim Fürsten *ad personam* verortet. „Die Souveränität »des Staates« oder gar »des Rechts« kann man [hingegen] noch nicht denken – gerade weil der Staat mehr sein soll als nur die Kommandozentrale selbst und gerade weil es darum geht, die Souveränität über das Recht erst einmal durchzusetzen.“ (Luhmann, 1998d, S. 108)

6.4. Semantik der Souveränität zwischen Gewaltmonopol und Gewaltenteilung

Im Gedanken des *Absolutismus des souveränen Willens*, den ideenevolutionären Implikationen einer *Verrechtlichung der Macht* und einer *Verstaatlichung des Rechts*, lassen sich im Hinblick auf eine *Semantik der Souveränität* zwischen Gewaltmonopol und Gewaltenteilung vor allem zwei semantische Differenzbestände nachzeichnen, die aufgrund einer punktuell asynchronen *Dynamik* einzelner soziostruktureller und ideengeschichtlicher Entwicklungsstränge im frühmodernen Staat in Erscheinung treten.

Es war die Epoche der konfessionellen Konflikte, während welcher klar wurde, dass frühmoderne Vorstellungen von *fürstlicher prudentia*, *natürlichem Gesetz* und *Gerechtigkeit* bzw. *Billigkeit*, aber auch der Stellung des *Königs* im Gemeinwesen, in Anbetracht der innerstaatlichen Parteienkämpfe zwangsläufig neu gedacht werden mussten, sollten kommende Herrschaftskrisen vermieden und weiteres azyklisches Aufflammen geradezu anarchischer Gewaltverhältnisse und bürgerkriegsartiger Entladungen verhindert werden. Wurde bis zu Bodin „zwischen der Herrschaft des Königs en sa royaume und der Herrschaft des Barons en sa terre nicht grundsätzlich unterschieden“, so dirigierte die soziostrukturellen Umbruchsdynamiken die staats- und ideengeschichtliche Semantik geradezu in die Notwendigkeit einer *Ausdifferenzierung* des Rechts- und Gesetzesgedankens (u. a. beginnende *Positivierungstendenzen*, Setzen von Gesetzen statt *Erkennen* des Naturrechts) sowie in eine Neuformulierung des *Souveränitätsbegriffs* hinein. Mit Bodin wird den „Ständen das tradierte Partizipationsrecht in allen letztinstanzlichen Entscheidungen“ entzogen und es kommt zu einer Konzentration des „Recht[s] zu verbindlichem Entscheiden [...] an der Spitze der Hierarchie, also beim Monarchen.“ (Wimmer, 1996, S. 410 f.) Die *Größe* und *Majestät* des souveränen Monarchen ergebe sich gerade daraus, dass die Stände – bar eigenen Machteinflusses – diesem lediglich Bittgesuche vortragen dürfen, seinen Beschlüssen käme indes höchste Gesetzeskraft zu. In jenem *Moment*, in dem ein Fürst den Ständen unterworfen sei, höre er auf, *König* und folglich *souverän* zu sein; der *Staat* selbst wäre dann allerdings als Aristokratie zu bezeichnen. (vgl. Bodin, 1981, S. 218 f.) Darüber hinaus entstehen die frühmodernen Abhandlungen zum *Souveränitätsbegriff* nicht zuletzt in Antwort auf die *Befriedungsproblematik* im Innenverhältnis der werdenden *Staatlichkeit*. Die hierin miteinander konvergierenden Dimensionen des *öffentlichen* bzw. *Staatsrechts* umfassen u. a. die erwähnte Kompetenzverteilung zwischen Monarchen und Ständen, die Rechtsgrundlagen derselben oder etwa die

Unterscheidungsfrage zwischen *iurisdictio* und *imperium* (vgl. Wimmer, 1996, S. 373 ff.) – in Antwort auf diese Problemstellungen inkorporiert der *Souveränitätsgedanke* seit Bodin die Errichtung einer absoluten und zeitlich unbegrenzten *Staatsgewalt* (vgl. Bodin, 1981, S. 205), d. h. eines *staatlichen Monopols legitimer Gewaltsamkeit*.

Semantisch lassen sich die Tragweite des *Konzepts der Souveränität* bei Bodin und die weitreichende, ideenhistorische Qualität dieser Idee erahnen. Denn im Jahr der Veröffentlichung der *Six livres de la république* (1576), d. h. in einer Epoche der religiösen Bürgerkriege, musste dieses Werk geradezu einem staatsphilosophischen *Vorgriff* auf eine soziostrukturell noch *zu entwickelnde* Innovation gleichen: Etwa die vollends durchgesetzte und absolut souveräne Staatsgewalt im Frankreich unter Ludwig XIV. (u. a. Zentralisierung, Gewaltmonopol). Trotzdem muss konstatiert werden, dass auch die *Idee* selbst in Reaktion auf gesellschaftliche Entwicklungen und staats-theoretische Dynamiken verstanden werden muss. Denn seitens der französischen Nobilität war es vermehrt zu „*feelings of hostility towards the government*“ gekommen, sodass spätestens in „*the first half of the sixteenth century, an important group of »legist« political philosophers began to argue in an increasingly aggressive style that the concentration of authority upon the king, and the atrophying of any institutional checks upon his rule, ought both to be regarded as legitimate interpretations of the fundamental constitution of France.*“ (Skinner, 1978b, S. 259) Andererseits war es zu Beginn des 17. Jahrhunderts Charles Loyseau (1564–1627), der einmahnte, dass obgleich Souveränität (*seigneurie publique*) eine *puissance absolue* in sich trage, sie dennoch mit Bedacht und Gerechtigkeit vollzogen werden müsste. Schließlich regiere der Souverän über freie Menschen, sodass auch seiner Macht angesichts des göttlichen und natürlichen Gesetzes Grenzen gesetzt seien. (vgl. Church, 1972, S. 33)

Natürlich gehört zu einer ideengeschichtlichen Untersuchung auch die semantische Herleitung der *Idee* im Kontext ihrer Sprache und *Tradition*. Für eine frühmoderne Semantik von *Staat* und *Souveränität* ließen sich im 16. und 17. Jahrhundert zwei „*strands of legal and political discourse*“ ausmachen. Zunächst die Diskussion um *summa potestas*¹⁴⁰, wonach die

¹⁴⁰ Die Unterscheidung von *potestas* und *auctoritas* findet sich u. a. bereits in der Stelle 34 der *Res Gestae Divi Augusti* des Kaisers Augustus (63 v. Chr.–14 n. Chr.), wo dieser retrospektiv festhält, dass „*rem publicam ex mea potestate in senatus populique Romani arbitrium transtuli. [...] Post id tempus auctoritate omnibus praestiti, potestatis autem nihilo amplius habui quam ceteri qui mihi quoque in magistratu conlegae fuerunt.*“ (Augustus, *Res gestae* 34) Er (Augustus) habe, nach Beendigung der Römischen Bürgerkriege (133–30 v. Chr.) die Republik (Staat) aus seiner Machtsphäre dem Entscheid des Senats und römischen Volks übertragen. Seit dieser

Philosophen der Spätscholastik wie etwa Vitoria, Bellarmino und Suárez zwar konstatierten, dass „*the universitas of the people must have been the original bearer of supreme power, they insist [however] that the act of submitting to government always involves what Suárez characterizes as a »quasi alienation« of political rights*” – d. h. entsprechend der Formel »*non delegatio – sed quasi alienatio*« von Francisco Suárez (1548–1617). „*The other and more influential way in which the absolutist theory was articulated was as part of the doctrine of the divine right of kings. [...] Kings are the Lord’s appointed, the vicegerents of God on earth, and consequently enjoy supreme and unquestionable power over the body of the commonwealth or state.*” (Skinner, 2010, S. 29) Damit stünden sie nicht nur über der Rechtsordnung, was ihre Entscheidungskompetenz betrifft – jeder königliche *Befehl* wird *Gesetz* –, sondern de facto außerhalb derselben, was das *Zur-Rechenschaft-Ziehen* des Monarchen betrifft. Die Kritik, die gegen einen derart absolutistischen Souveränitätsbegriff vorgebracht wurde, erkannte hingegen im Souveränitätsbegriff eine Qualität „*possessed by the union of the people themselves.*“ Entsprechend kontextualisiert trat die Bezeichnung *state* in Erscheinung: „*not to [refer to] a passive and obedient community living under a sovereign head, but rather to the body of the people viewed as the owners of sovereignty themselves.*” (ebda., S. 30 f.)¹⁴¹ Wenngleich das tatsächliche *Existieren-Können* einer allumfassenden, politisch-hegemonialen Monopolordnung (*Absolutismus des souveränen Willens*), mit Blick auf die eng mit dem *Phänomen der Macht* verwobenen *Widerstände* kritisch hinterfragt werden muss, so trug doch der werdende französische Absolutismus „*noch sehr stark den Charakter von privaten oder persönlichen Monopolen*“ in sich, wodurch sich „*jede einigermaßen bedeutende Bewegung und Erschütterung in dem ganzen, großen Herrschaftsgebiet auch bei dem Gros der Höflinge, in der gesamten, engeren und weiteren Umgebung des Fürsten*“ (Elias, 1976b, S. 353) auswirkte. Definitorisch wird das *Gewaltmonopol des Staates* in diesem Kon-

Zeit – d. h. der Errichtung des Prinzipats 27 v. Chr. – habe er zwar alle an Ansehen und Einfluss (*auctoritas*) überragt, an Amtsgewalt (*potestas*) besäße er jedoch nicht mehr als diejenigen, die auch im Amt seine Kollegen waren.

¹⁴¹ Betrachtet man die Körpermetapher vom *body politic* näher, so fällt eine semantische Verlagerung hinsichtlich der *Körperlichkeit* auf, die mit der ausdifferenzierenden Souveränitätsidee zu korrespondieren scheint: Wird die Souveränität zunächst auch im Körper bzw. an der Person des Königs festgemacht, so gilt etwa für Sir John Hayward (1564–1627) selbiger bereits als *head of state* (vgl. Skinner, 2010, S. 30). Die ikonografischen und ideengeschichtlichen Implikationen sind weitreichend, erstrecken sie sich doch von einem sterblichen (*leiblichen*) und ewigen (*politischen*) königlichen Körper, bis zum Hobbes’schen absorptiv-identitären Repräsentationsverhältnis (*rex est populus*). Vollends erst im semantischen Übergang zur Idee der Volkssouveränität, z. B. zum Willen der *volonté générale*, erscheint es weniger der *head of state* – der Fürst als Kopf des Staatskörpers – als der *body politic* in seiner *Körpergesamtheit* zu sein, der nunmehr Träger und Signifikat (*signifié*) der Souveränität ist.

text sodann in Doppelfunktion aus legaler Herrschaftsmacht und staatlichem Monopol legitimer Gewalt und physischen Zwangs begriffen.¹⁴² Neben der spezifisch frühmodern-staatlichen Dimension scheint es jedoch geboten, den *Gewaltbegriff* grundsätzlich vom *Machtbegriff* abzugrenzen. *Physische Gewalt* trägt, unabhängig jeglicher staatlicher oder gesellschaftlicher Ordnung fundamentalcharakteristische Merkmale in sich: Sie ist per se nicht *ignorierbar*, da sie dem „Gewaltunterworfenen keine Alternative“ als ihr faktisches *Anerkennen-Müssen* überlässt. *Macht* hingegen operiert mit einer ebensolchen „Vermeidungsalternative“, etwa mit der „Möglichkeit der Drohung, wobei die Anwendung von Gewalt“ bzw. gewaltbasierter Zwangsausübung zum Sanktionsrepertoire „des Machthabers gehört, sofern es sich um eine staatliche Institution“ handelt. Überdies ist „Gewalt [...] quasi universell anwendbar [...], und bietet, so Luhmann, „dem Überlegenen hohe Sicherheit in der Verfolgung seiner Ziele“ [...], Gewalt ist gut organisierbar“, klar und letztlich „auch gut zentralisierbar – jedoch nur in der Form“ (Wimmer, 2009, S. 10) ebenjener überlegenen Mittel.

Locke selbst unterscheidet die väterliche von der politischen und der despotischen Gewalt (II §§ 170–172). Die politische Gewalt ginge dem Menschen qua Menschsein bereits im Naturzustand zu und da „der Zweck und das Maß dieser Gewalt, wenn sie im Naturzustand in den Händen eines jeden liegt, die Erhaltung aller in seiner Gesellschaft ist, d. h. der ganzen Menschheit im allgemeinen, so kann sie auch, wenn sie in den Händen der Obrigkeit liegt, keinen anderen Zweck und kein anderes Maß haben, als das Leben, die Freiheit und den Besitz der Glieder jener Gesellschaft zu erhalten.“ Ergo könne es keine absolute und absolut-willkürliche staatliche Gewalt über Menschen geben, vielmehr nur eine „Gewalt, Gesetze zu geben und mit diesen Gesetzen gleichzeitig [...] Strafen festzulegen“ und eine ebensolche „Gewalt hat ihren Ursprung allein in Vertrag und Übereinkunft“ (Locke, 1967, S. 317 f.), d. h. in *compact*, *agreement* und *consent*. Durch despotische Gewalt hingegen verwirke derjenige, der sie anwende gleichsam sein Recht, da er sich in einen *state of war* versetze.¹⁴³ Nach Foucault ist *Macht* indes nicht als eigene Qualität der Mächtigen, d. h. als *Mächtigkeit* zu sehen, sondern müsse als strategisch-relationale, innergesellschaftliche Situation begriffen

¹⁴² Zum Spannungsverhältnis einer *Verhöflichung der Krieger* und Pazifizierung der Gesellschaft sowie für die soziostrukturelle Evolution des Gewaltmonopols in Frankreich vgl. Kap. 3.2. *Zum Gewaltmonopol und guter Policey*.

¹⁴³ Locke findet hier deutliche Worte: „and so revolting from his own kind to that of Beasts by making Force which is theirs, to be his rule of right, he renders himself liable to be destroyed by the injur'd person and the rest of mankind, that will joyn with him in the execution of Justice“ (Locke, 1988, S. 383).

werden, die selbst nur im Geflecht mit *Widerstand* – im Falle des Staates de facto *Rivalität* – denkbar wird.¹⁴⁴ Dabei stellt sich in der Semantik der Souveränität jedoch nicht nur die Frage nach der *Dimension* und *Durchsetzungskraft* der Staatsgewalt als *Monopol*, sondern auch jene nach ihrer Verfasstheit, d. h. ihren Repräsentations-, Wirkungs- sowie grundsätzlichen Trennungsverfahren. Im ideengeschichtlich-diachronischen Vergleich ist die Idee der *Gewaltentrennung* bzw. *Gewaltenverteilung*¹⁴⁵ zuerst bei Locke zu finden, wenngleich dieser noch vom *extend of the legislative power* (II §§ 134–142) und der *subordination of the powers of the commonwealth* (§§ 149–158) spricht. Dabei wird die Legislative¹⁴⁶ als höchste Gewalt im Staat gesehen – dennoch sei es ordnungspolitisch und machtstrategisch unklug, die Fähigkeit zum *Gesetzesvollzug* denjenigen anzuvertrauen, die die Gesetze beschlossen hatten, denn dadurch „*könnten sie sich selbst von dem Gehorsam gegen die Gesetze, die sie geben, ausschließen und das Gesetz in seiner Gestaltung wie auch in seiner Vollstreckung ihrem eigenen persönlichen Vorteil anpassen.*“ Infolgedessen benötige eine dauerhafte Gehorsamsverpflichtung gegenüber den Gesetzen einer „*ständige[n] Gewalt [...], die auf die Vollziehung der erlassenen und in Kraft bleibenden Gesetze achten soll. Und so geschieht es, daß die legislative und die exekutive Gewalt oftmals getrennt sind.*“ Und da bei Locke die Judikative de facto in den Wirkungsbereich der Legislative fällt,¹⁴⁷ der Staatskörper in seinen Außenbezie-

¹⁴⁴ „Die Rationalität der Macht ist die Rationalität von Taktiken, die sich in ihrem beschränkten Bereich häufig unverblümt zu erkennen geben“, denn wo „es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht.“ Einen „strikt relationalen Charakter der Machtverhältnisse“ anerkennend, können diese „nur kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren, die in den Machtbeziehungen die Rolle von Gegnern, Zielscheiben, Stützpunkten, Einfallstoren spielen. Diese Widerstandspunkte sind überall im Machtnetz präsent. Darum gibt es im Verhältnis zur Macht nicht den einen großen Ort der Weigerung“, sondern „*einzelne Widerstände: mögliche, notwendige, unwahrscheinliche, spontane, wilde, einsame, abgestimmte, kriecherische, gewalttätige, unversöhnliche, kompromißbereite, interessierte oder opferbereite Widerstände, die nur im strategischen Feld der Machtbeziehungen existieren können. [...] Sie sind in den Machtbeziehungen die andere Seite, das nicht wegzudenkende Gegenüber.*“ (Foucault, 1983, S. 95 f.)

¹⁴⁵ „Im Bereich des Rechts blieben Verwaltungs- und Justizsachen noch lange ungeschieden: die Autonomie der Justiz wird zwar früh im Rahmen der »Gewaltenteilung« diskutiert, aber Locke und Montesquieu ging es im Grunde nicht um die moderne Funktionengliederung des Staates, sondern um Gewaltenverteilung auf verschiedene soziale Gruppen.“ (Wimmer, 1996, S. 416)

¹⁴⁶ Als höchste Gewalt im Staat sei die Legislative dennoch nicht willkürlich – vielmehr ist sie „*nichts als die vereinigte Gewalt aller Glieder der Gesellschaft, die jener Person oder Versammlung übertragen wurde, die der Gesetzgeber ist. [...] In ihren äußeren Grenzen ist ihre Gewalt auf das öffentliche Wohl der Gesellschaft beschränkt [...], sie ist verpflichtet, nach öffentlich verkündeten, stehenden Gesetzen und durch anerkannte, autorisierte Richter für Gerechtigkeit zu sorgen und die Rechte der Untertanen zu entscheiden.*“ Darüber hinaus dürfen „*keine Steuern auf das Eigentum des Volkes [...] ohne die Zustimmung des Volkes selbst oder seiner Abgeordneten*“ erhoben werden und schließlich „*darf und kann die Legislative die gesetzgebende Gewalt nicht auf irgendeinen anderen*“ (Locke, 1967, S. 290 ff.) übertragen.

¹⁴⁷ Hierin ist eine gewisse Übereinstimmung mit der vergleichsweise langsamen Ausdifferenzierung des Rechtssystems und der Autonomiegewinnung desselben gegenüber dem politischen Teilsystem zu

hungen zu anderen natürlichen und staatlichen Gebilden allerdings im Naturzustand verbleibt (§§ 145–146), tritt die Föderative als dritte Gewalt hinzu. Qualitativ unterscheiden sich exekutive und föderative Gewalt voneinander, indem „*die eine die Vollziehung der Gesetze innerhalb der Gesellschaft gegenüber allen, die ihr angehören, beinhaltet und die andere für die Sicherheit und die Interessen des Volkes nach außen*“ (ebda., S. 298 f.) zu sorgen hat, wobei Locke selbst die faktische Trennung dieser beiden Gewalt als schwieriger erachtet als die *Legislativ-Exekutiv-Trennung* (§ 148).

Angesichts der diskutierten semantischen Implikationen der *Verrechtlichung der Macht* und der *Verstaatlichung des Rechts*, zeigt sich in Lockes Begriffsverständnis von *trust* (Vertrauen, Anvertraut-Sein), dass zwar von einer *Begrenzung* und *Gemeinwohlrückbindung* politischer Macht – in Ablehnung absolutistischer Willkürherrschaft – und der Etablierung eines *rule of law*-Gedankens die Rede ist, dies allerdings weniger der Auffassung des modernen Verfassungsstaates gleicht, denn einem *Treuhandverhältnis* zwischen *government* und *people*. Für Locke fußt jegliches Herrschaftsverhältnis auf Vertrauen, sodass die Regierung mit der politischen Gewalt bloß anvertraut bleibt, während selbige stets beim *body politic* verbleibt: Ergo sei *political power* jene Macht, die jeder Mensch im Naturzustand besäße und die er im Eintritt in den Gesellschaftszustand in die Hände ebendieser *society* gibt bzw. „*therein to the Governours, whom the Society hath set over it self, with this express or tacit Trust, That it shall be employed for their good, and the preservation of their Property*“ (Locke, 1988, S. 381). Es ist diese *government*-Semantik selbst, die zu einem modernistischen Fehlschluss bei der Interpretation Lockes zu verleiten scheint: Wie bereits diskutiert (Kap. 5.2.), umfassen die Locke’schen Bezeichnungen von *civil society*, *community*, *common-wealth*, *political society* und letztlich auch *government* allesamt jenes soziopolitische Gesamtgefüge – und damit auch die drei institutionellen Gewalten von Legislative, Exekutive und Föderative – des *body politick*, das aus dem *original compact* entstanden ist. Insofern könne es nur eine *supream power* geben und diese sei „*the Legislative, to which all the rest are and must be subordinate, yet the Legislative being only a Fiduciary Power to act for certain ends, their remains still in the People a Supream Power to remove the Legislative, when they find the Legislative act contrary to the trust reposed in them.*“ (ebda., S. 366 f.) Wenngleich Lockes Idee der *Gewaltentrennung* einem ideengeschichtlichen Wurf und Vorgriff einer Semantik ent-

erkennen – konkret in Herauslösung der Justiz (Gerichte) aus der politischen Funktionslogik. (vgl. Wimmer, 1996, S. 417)

spricht, die der soziostrukturellen Evolution institutioneller *Gewaltenteilung* vorausläuft, so ist diese *Gewaltentrennung* dennoch nicht mit *Checks and Balances* gegenseitig kontrollierender Institutionen und Verfassungsorgane in einem modernen Sinne zu verwechseln. Im Zuwiderhandeln gegen dieses Band des *trust*, verwirken Legislative, wie Exekutive ihre Macht, die dann an das Volk als *supream power* zurückfiele (§ 222). Locke argumentiert teils *monarchistisch*,¹⁴⁸ wenngleich er konstatiert, dass selbst ein König seine *Königswürde* im *Vertrauensbruch* verwirke.¹⁴⁹ Mit Blick auf die *Verrechtlichung der Macht* fällt überdies auf, dass Locke die gesetzesschöpfende Gewalt der tatsächlichen staatlichen Vollzugsgewalt überordnet und damit die *Idee des Gesetzes* über die faktische Machtdurchsetzung einer exekutiven Vollzugsgewalt setzt. Angesichts eines potentiell drohenden Machtmissbrauchs durch die machtinnehabende Exekutivgewalt, d. h. für den Fall, dass die Legislative am Zusammentreten gehindert würde, mutet Lockes Antwort allerdings eher utopisch an: „Wenn man die Gewalt ohne Vollmacht gegen das Volk gebraucht, entgegen dem Vertrauen, das in ihn gesetzt wurde, so bedeutet das dem Volke gegenüber der Erklärung des Kriegszustandes, und das Volk hat ein Recht darauf, seine Legislative wieder in die Ausübung ihrer Gewalt einzusetzen. [...] In allen Lagen und unter allen Umständen ist es das beste Heilmittel gegen ungesetzliche Gewalt, ihr Gewalt entgegenzustellen.“ (Locke, 1967, S. 305) All dies spricht weniger für eine Reinform institutionell-moderner Gewaltenteilung, denn für eine *Gewaltenhierarchisierung*, d. h. eine *Vormachtstellung* der Legislative vor königlicher und Exekutivgewalt angesichts der *Verfassungswirklichkeit* im England des 17. Jahrhunderts. Semantisches Paradebeispiel wäre etwa die Einführung des Wortes *unconstitutional*, zur „Kritik der Ausnutzung parlamentarischer Souveränität durch das Londoner Parlament [...] mit unabsehbaren Konsequenzen für die dann notwendige Unterscheidung von illegal und unconstitutional, für Gewaltenteilung, civil rights, [oder] Verfassungsgerichtsbarkeit“ (Luhmann, 1998a, S. 544). Eine gewisse semantische Verbindungsbrücke zur soziostrukturellen Evolution wird überdies erkennbar, da „die Souveränität des Monarchen durch die Mitwirkung des Adels und des Bürgertums im Parlament eine konstitutionelle Begrenzung erfahren hatte.“ (Herb, 1989, S. 176)

¹⁴⁸ So etwa in § 151: Für den Fall, dass die Exekutive in einer Hand liege, sei diese als faktisch höchste Gewalt anzusehen, wenngleich sie de iure nur höchste Exekutivgewalt und die Legislative weiterhin *supream power* ist. Gehorsamsleistung und Untertanentreue gelten nur gegenüber dem Gesetz und widersetze sich die höchste Exekutivgewalt (Monarch) dem Gesetz, könne er keinen Gehorsam mehr verlangen. (vgl. Locke, 1967, S. 301 ff.)

¹⁴⁹ So dürfe „einem König Widerstand geleistet werden“, sobald er „aufhört ein König zu sein. [...] Überall, wo er keine Autorität hat, da ist er auch kein König, und man darf ihm Widerstand leisten. Denn wo immer Autorität aufhört, hört auch der König auf und er wird den anderen Menschen, die keine Autorität besitzen, gleich.“ (Locke, 1967, S. 363)

Ähnlich wie Locke vor ihm geht auch der französische Philosoph und Staatstheoretiker Charles-Louis de Montesquieu (1689–1755) vom fundamentalen Freiheitsgebot und der damit verknüpften Annahme aus, dass sobald legislative und exekutive Befugnisse in einer Person oder derselben Beamtenschaft verbunden seien, jegliche Freiheit ende. Auch müssen die richterlichen Befugnisse von beiden (v. a. von der Legislative) strikt getrennt werden, da sonst der Richter – in unumschränkter *Macht* über *Leben* und *Freiheit* der Bürger – auch Gesetzgeber sei (*Esprit des Lois* XI, 6). Der von Montesquieu damit gegenüber Locke um die Judikative erweiterte *Gedanke der Gewaltentrennung* exemplifiziert anhand der *Freiheit*, dass alles „verloren [wäre], wenn ein und derselbe Mann beziehungsweise die gleiche Körperschaft entweder der Mächtigen oder der Adeligen oder des Volkes folgende drei Machtvollkommenheiten ausübte: Gesetze erlassen, öffentliche Beschlüsse in die Tat umsetzen, Verbrechen und private Streitfälle aburteilen.“ (Montesquieu, 1965, S. 213) Der qualitative Sprung gegenüber Locke ist im Bezug auf die Trennung von Legislative und Judikatur beträchtlich. Doch auch Montesquieu fällt hinter das Potential des eigenen semantischen Vorgriffs zurück, wenn er von *gleichen* und *unterschiedlichen Körperschaften* handelt und implizit auf verschiedene Stände bzw. sozial hierarchisierte Gruppen rekurriert. Zum einen muss die *Idee einer Gewaltentrennung*, gegenüber der Vorstellung unteilbarer Souveränität und den tatsächlichen, realpolitischen Praktiken im Frankreich des frühen 18. Jahrhunderts als semantische Manifestation eines ideengeschichtlichen *Vorgriffs* auf eine, sich noch auszubildende Entwicklung in der Gesellschaftsstruktur gesehen werden. Zum anderen scheinen Locke und Montesquieu an die soziostrukturellen Dynamiken und Verhältnisse ihrer Zeit rückgebunden – Hierarchisierung der Staatsgewalten bei Locke, gruppen- bzw. milieuspezifische Rückbezüglichkeit bei Montesquieu –, sodass die frühmoderne Gewaltentrennung eher im Naheverhältnis einer *Gewaltenverteilung*, denn einer modern-institutionalisierten *Gewaltenteilung* zu verorten wäre.

Bei Rousseau trägt der Souveränitätsgedanke stark *volkssouveräne Züge*, auch er erkennt Legislativ- und Exekutivgewalt an, doch behält er gleichzeitig Aspekte einer absolutistisch-demokratischen Herrschaftsform bzw. eines „demokratischen Absolutismus“ im Blick, d. h. eine *Verortung der Souveränität* innerhalb einer absoluten Herrschaftsorganisation, die nicht notwendigerweise mit der Staatsverfassung einer Monarchie als Einzelherrschaft übereinstimmen muss. So paradox diese Bezeichnung angesichts der realpolitischen und historischen Tatbestände zunächst auch klingen mag, es handelt sich dem Verständnis nach dabei

schlicht um einen *Absolutismus des souveränen Willens*.¹⁵⁰ Im Lichte von Rousseaus Vertragsarchitektur erscheint die absolute Herrschaft der *volonté générale* argumentativ schlüssig: Ist sie doch nicht nur *unfehlbar* und *unbegrenzt* in ihrer Souveränität, sondern auch *unrepräsentierbar* und vor allem *unteilbar*, während im Vertragsschluss eine völlige *Selbstentäußerung* (*aliénation totale*) vollzogen wird.¹⁵¹

Sofern allerdings der Moment des *In-Erscheinung-Tretens* des Gesellschaftsvertrages, als konsequent-allgegenwärtiger *ursprünglicher Augenblick* (Althusser) aufgefasst wird, so handelt es sich hierin um eine spezielle Art von *Verzeitlichung*, d. h. eine Form von sich identitär-wiederholender *Gegenwärtigkeit* der Souveränität, die ihre Legitimation aus ihrer eigenen Ursprungsfigur existentiell-selbstversichernd denkt. Diese *Gegenwärtigkeit* findet sich als temporale Komponente sodann auch im Gemeinwillen selbst wieder. Zwar wird die Übereinstimmung eines einzelnen Willens mit der *volonté générale* in einem bestimmten *Anliegen*, zum gleichen *Zeitpunkt* nicht ausgeschlossen (CS II, 1), doch bei näherer Betrachtung (CS GM I, 4) zeigt sich, dass eine von der *volonté générale* geleitete souveräne, öffentliche Macht stets im *temporalen Gleichklang* der Übereinstimmung mit der *volonté générale* stehen muss: „*La volonté générale qui doit diriger l'État n'est pas celle d'un temps passé, mais celle du moment présent, et le vrai caractère de la souveraineté est qu'il y ait toujours accord de temps, de lieu, d'effet, entre la direction de la volonté générale et l'emploi de la force publique, accord sur lequel on ne peut plus compter sitôt qu'une autre volonté, telle qu'elle puisse être dispose de cette force.*“ (Rousseau, 2012b, S. 395)¹⁵²

In diesem Spannungsfeld wird die Staatsgewalt insofern zur souveränen Verfügungsmacht, weil das „*Handeln Alters in einer Entscheidung über das Handeln Egos besteht, deren Befolgung verlangt wird: in einem Befehl, einer Weisung, [...] die durch mögliche Sanktionen gedeckt ist.*“ Wird folglich legitime staatliche Gewaltanwendung in Form physischen Zwangs als

¹⁵⁰ D. h. als souverän-allgemeiner Wille und nicht etwa ein *Absolutismus der souveränen Macht*, die als einzig verbleibende Macht das *ius in omnia* aller de facto in einer singulären Figur des Leviathan vereinigt.

¹⁵¹ Es hat geradezu den Anschein, als habe Rousseau das Gewaltmonopol des Staates und einen *Absolutismus der Souveränität* gleichgesetzt, indem Volkssouveränität, als kollektiv-verallgemeinerte Willensvereinigung in identitärer Realeinheit angenommen wird und damit *corps politique* und *volonté générale* in-eins-gesetzt werden. (CS II, 8 und III, 14)

¹⁵² Erneut erkennt man in dieser Denkfigur des temporalen Gleichklangs von *volonté générale* und Souveränität eine semantische Diskrepanz zwischen idealisiertem *Soll* und realpolitischem *Ist*: Denn um sich demokratiepolitisch (Parlamentarismus) überhaupt auf Rechtssicherheit verlassen zu können, ist eine gewisse Fortführung der Rechtstradition vonnöten. Rousseaus strikt absolutistisch-demokratisches Verständnis der *volonté générale* tritt dem entgegen, belässt er diese doch stets in absoluter, unbegrenzter Unfehlbarkeit begriffen.

Sanktion begriffen, so bestünde das Machtpotential in der „*Differenz zwischen der Ausführung der Weisung und der zu vermeidenden Alternative.*“ (Luhmann, 1998a, S. 355 f.) Neben dem Gedanken eines *Absolutismus des souveränen Willens*, ist es jedoch gerade die *Verrechtlichung der Macht*, die in mannigfaltigen Abstufungen, Macht- und Drohpotential nicht in *Willkür* umschlagen lässt. Damit entspricht die *Verrechtlichung der Macht* auch ein Stück weit einer *Zügelung der Arroganz der Macht*. (vgl. Höffe, 1989, S. 88) Wird doch im Prozess der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme die *Legitimationskette* von *Macht* und *Recht* umgestellt: Nicht mehr die fürstliche *Macht* setzt einen persönlich-beliebigen *Wunsch* durch Anordnung in den Geltungsrang eines Gesetzes, sondern es besteht nunmehr eine Anbindung des staatlichen Zwangsmittelgebrauchs an Legalität und Recht. Der Souveränitätsgedanke bleibt damit eng mit der Pazifizierung der Gesellschaft und der *Verstaatlichung* von *Gewalt* und *Krieg* verbunden, hatte es doch ursprünglich „*eine Art Kontinuum legitimer, wenn auch nicht immer legaler Gewalt von der Blutrache des Einzelnen zum Krieg des Königs*“ gegeben. Schrittweise und nur „*mühsam konnten Kirche und König zeitlich, räumlich und personell begrenzte Gottes- oder Landfrieden durchsetzen.*“ (Reinhard, 1999, S. 351) Zudem wird in der *Verstaatlichung des Rechts* erkennbar, weshalb die Legislative bei Locke derartigen Vorzug genießt und wovon sie sich ideengeschichtlich herschreibt: Denn die faktisch nahezu gleichzeitige Emergenz von *Staatsräson* und *Souveränität* im frühmodernen Staat ist eng mit den Formen ihrer „*immanenten Begrenzungen und Bindungen*“, d. h. mit Fragen der „*potestas legislativa*“ verbunden. Bereits vor Bodin gewinnt „*die Gesetzgebung innerhalb der Souveränität die oberste Rangstelle.* [...] Bei Bodin [selbst] sind [dann] *Rechtsprechung und Rechtssetzung* schon viel deutlicher auseinandergetreten, und es ist klar, daß nicht der gerechte Inhalt, sondern der formale Wille das entscheidende Merkmal des positiven Rechts ist.“ Im Spannungsfeld einer *Verstaatlichung des Rechts* wird die *Staatsräson* insofern zum Komplementärbegriff der Souveränität. Klugheitsorientierte *necessitas*, notwendigkeitszentrierte *prudentia*, sowie *arcana imperii* stehen in das *ratio status*-Verständnis eingeschrieben und gewähren einerseits „*innenpolitische Bewegungsfreiheit für den Gesetzgeber*“, binden ihn andererseits allerdings an das Staatsinteresse, wenngleich dieser „*nun – jedenfalls theoretisch – in die Gesetze hineinschreiben [kann], was der Ratio seines Staates*“ entspricht: Von Machtsteigerung, bis hin zu den „*speziellen Bedingungen des Landes, seine[r] Lage*“ (Stolleis, 1990, S. 184 f.) oder der Bevölkerung. Soziostrukturell und rechtshistorisch betrachtet waren nebeneinander mehrere Rechtssysteme entstanden, unter denen „*das*

kanonische Recht der Kirche, [...] die Rechtssysteme der europäischen Monarchien [...], das Lehensrecht [...] und das Recht auf Grundherrschaft, [...] das Recht autonomer Stadtgemeinden und [...] das Handelsrecht der Kaufleute“ zu den bedeutendsten zählten. Gleichzeitig schien die „Unterwerfung der Justiz [...] vermutlich einfacher als diejenige des Rechts“ gewesen zu sein, kam es überdies „zu erhebliche[n] Veränderungen im Rechtsverständnis“, nachdem „Recht (Ius) seit dem Frühmittelalter als aus schriftlichem Gesetz (Lex) und mündlich überlieferter Gewohnheit (Mos) bestehend gedacht“ worden war. Im Prozess der Verschriftlichung wurde „Gewohnheit allerdings [oftmals] zum Gesetz“, während mit dem „Ius positivum“ ein Rechtsverständnis eines „von Menschen gemachte[n], das heißt von einer Autorität gesetzte[n] Recht[s]“ auftrat. Ebendiese „Gesetzgebungshoheit“ wurde ursprünglich von Fürsten, Königen, Stadtrepubliken oder lokalem Adel „in Anspruch genommen, bis sie Bodin zum Inbegriff des neuen Konstrukts der Souveränität machen konnte.“ Der zunächst noch unscharfe „Gesetzesbegriff“ erkannte Gesetze vorerst nur als „Ergebnis der Rechtssetzung durch eine Autorität“ – im Wachsen der „gesetzgeberische[n] Aktivität der werdenden Staatsgewalt [...] erreichte der säkulare Prozeß der »Verstaatlichung« des Rechts im 18./ 19. Jahrhundert seinen Abschluß durch moderne Kodifikationen.“ (Reinhard, 1999, S. 286 ff.) Die semantischen Differenzbestände im Souveränitätsgedanken und der Idee einer Gewaltentrennung tragen im frühmodernen Staat beide Elemente in sich, jenes der Verrechtlichung der Macht und jenes einer Verstaatlichung des Rechts. Damit resultieren sie aus einer asynchronen Dynamik zwischen Ideen- und soziokultureller Evolution, nicht im Sinne der Co-evolution (Teilsystemevolution), sondern als Wesensgehalt der Idee per se und in ihrer Qualität als Vorsicht und Vorgriff.

Exkurs: Das »*Exeundum esse e statu naturali*«-Argument

Mit Blick auf das »*Exeundum esse e statu naturali*«-Argument und im ideengeschichtlich-rechtsphilosophischen Vorgriff auf die „*Idee des status naturalis in Kants Rechtslehre*“ folge mit Notwendigkeit die „*Existenz eines öffentlich rechtlichen Zustandes mit einer dem »Naturrecht« (als dem Inbegriff der aus reiner praktischer Vernunft entspringenden apriorischen und überpositiven Prinzipien des Rechts) gemäßen positiven Gesetzgebung.*“ (Oberer, 1997, S. 258) Dies ist insofern für die vorliegende Untersuchung (rechts-)semantischer Differenzbestände anhand des Vertragsdiskurses relevant, als auch Kant in *status naturalis* und *status civilis* differenziert, jedoch nicht mehr einen Zustand der Vergesellschaftung darin erkennt, sondern „*den Status bloßer Vernunftideen*“. Im bürgerlichen Zustand existiere „*eine (das Verhältnis der Rechtssubjekte bestimmende) austeilende Gerechtigkeit (iustitia distributiva)*“, sodass in diesem Status ein „*jeder seines Rechts teilhaftig werden kann*“, wodurch der „*status civilis [...] eo ipso der Zustand einer öffentlichen (d. i. das Mein und Dein durch öffentliche Gesetze bestimmenden und durch eine öffentliche Zwangsgewalt sichernden)*“ (ebda., S. 259) Gerechtigkeit ist. Das Problem liegt im weitesten Sinne in der Konstitution der *volonté particulière* begriffen: Diese ist als Einzelwille nicht nur wie bei Rousseau Wechselstimmungen unterworfen, sondern weist aufgrund des Mangels an Allgemeinheit und Reziprozität keinen Zwangscharakter auf. Erst im Staat existiere „*nur ein jeden anderen verbindender, mithin kollektiv-allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille [als] derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leisten kann.*“ (Kant, 1991, S. 365 f.) Im Naturzustand hingegen, in Ermangelung einer *iustitia distributiva* und eines vereinigenden „*Willens aller*“ bleibe jede Erwerbung provisorisch, wenngleich *wahr* (d. h. eben nicht *sine iure*) – „*denn durch einseitigen Willen kann anderen eine Verbindlichkeit, die sie für sich sonst nicht haben würden, nicht auferlegt werden*“ – und letztlich mit dem „*Prinzip des Privatrechts*“ (ebda., S. 375) verknüpft.¹⁵³ Anders ausgedrückt ist der *status naturalis* jener Rechtszustand von privater, je individueller Rechtsauslegung, Rechtsdurchsetzung und Privatjustiz, gemäß *generischer Betroffenheit* und ob des Fehlens eines *mit Autorität ausgestatteten Richters*, von dem Locke bereits sprach (II § 19), wenngleich dieser festgehalten hatte, dass *force without right* den Kriegszustand bedeute. Nicht nur sei niemand im

¹⁵³ Zu den hierin anklingenden Implikationen des Naturrechts in der klassischen deutschen Philosophie vgl. u. a. Ilting, 1978, S. 299 ff.

Naturzustand¹⁵⁴ vor der faktischen Gewalttätigkeit eines anderen sicher, die einzige Möglichkeit der Rechtsverwirklichung (zu eigenem Recht gelangen) liege im je eigenen Handeln. Daher ginge, so Kant, aus dem „*Privatrecht im natürlichen Zustande [...] nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanders-eins, mit allen anderen, aus jenem heraus, in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austeilenden Gerechtigkeit, übergehen.*“ In Abwehr der drohenden Gewaltverhältnisse, die sich a priori aus „*der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes*“ ergeben, tritt ergo das »*Exeundum esse e statu naturali*«-Argument in Erscheinung: Aus dem Naturzustand herauszutreten, wo jeder nur dem je eigenen Gutdünken folge und in einen bürgerlichen Zustand einzutreten, bedeute, sich „*einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen*“, in welchem das, was „*für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt, und durch hinreichende Macht [...] zu Teil*“ wird. Der Naturzustand sei indes nicht ob des Drohpotentials der Gewaltverhältnisse „*ein Zustand der Ungerechtigkeit (inustus) [...]; aber es war doch ein Zustand der Rechtlosigkeit (status iustitia vacuus), wo, wenn das Recht streitig (ius controversum) war, sich kein kompetenter Richter*“ (ebda., S. 425 ff.) gefunden hatte.

Mag auch die Qualität des »*Exeundum esse e statu naturali*«-Arguments angesichts von *status naturalis/status civilis* bzw. *privatem/öffentlichem Recht* damit hinlänglich dargelegt sein, so sind die Implikationen dieses Gedankens für die Theorie des Gesellschaftsvertrages doch tiefergehend. An dieser Stelle sei nur angemerkt, dass Rousseau, ähnlich wie Hobbes oder Locke, bei der Etablierung des *Staatskörpers* von einer individualistisch geprägten, voluntaristischen Auffassung der pragmatischen Notwendigkeit von Naturzustandsüberwindung und Staatsgründung ausgeht. Dem Vertrag käme in der Denkfigur der freiwilligen Zu-

¹⁵⁴ Interessanterweise unterscheidet Kant vom *rechtlichbürgerlichen Zustand*, in dem alle unter öffentlichen Rechts- bzw. Zwangsgesetzen stehen, den sogenannten *ethischbürgerlichen Zustand*, in dem „*das Verhältnis der Menschen untereinander [...] bloßen Tugendgesetzen*“ untersteht. Diesem *ethischbürgerlichen Zustand* setzt er einen „*ethischen Naturzustand*“ entgegen, wonach alle Bürger, die sich in „*schon bestehenden politischen gemeinen Wesen befinden [...] berechtigt [sind], auch darin*“ zu bleiben. Eine Herrschaft „*über die Gemüter nach Tugendgesetzen*“ schließt Kant aus, denn die Zwangsmittel reichten dazu nicht, weil „*der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann*“, sodass auch jedwede auf „*ethische Zwecke gerichtete Verfassung*“ niemals vermittels Zwangs zu verwirklichen sei. Und ebenso wie der juristische Naturzustand – als Gegenbild zum *rechtlichbürgerlichen Zustand* – ist der „*ethische Naturzustand eine öffentliche wechselseitige Befehdung der Tugendprinzipien und ein Zustand der inneren Sittenlosigkeit, aus welchem der natürliche Mensch, so bald wie möglich, herauszukommen sich befeißigen soll.*“ (Kant, 1991, S. 753 ff.) Die ideengeschichtliche Transformation seit dem Staatsräsondiskurs Machiavellis ist beachtlich, bedenkt man die Rolle, die den Tugenden von Frommheit, Treue und Menschenfreundlichkeit im Rahmen der fürstlichen *Kunst des Regierens* – in Einheit von *rechtlich- und ethischbürgerlichem Zustand* – noch zugemessen war: Denn „*die Menschen urteilen insgesamt mehr nach den Augen als nach dem Gefühl [...]. Jeder sieht, was du scheinst, wenige fühlen, was du bist, und diese wagen es nicht, der Meinung der Menge zu widersprechen, welche die Majestät des Staates zu ihrem Schutze hat.*“ (Machiavelli, 1990, S. 88)

stimmung (*consent*) de facto Privatrechtscharakter zu – dies umso mehr, als die Vertragspartner der zustimmenden Übereinkunft,¹⁵⁵ gemäß des methodologischen Individualismus, nicht die *alten Eliten* der ständischen Gesellschaftsordnung, sondern die einzelnen Individuen selbst sind. Auch stimmten diese intersubjektiv miteinander überein und ihre bürgerliche Selbstorganisation etablierte, wie bei Locke, erst die *politische Gewalt* bzw. eine quasi-öffentliche Sphäre im Prozess des *In-Erscheinung-Bringens* des Staates. Lockes begründungslogisches Argument ist damit mehr von *reason*, als von *necessity* getragen, lehnt sich aber dennoch an klugheits- und interessensgeleitete Überlegungen an. Unter Berücksichtigung des Elements der Freiwilligkeit sei jeder *consent* – ohne den es keine *binding power* des Gesetzes gäbe – und jedes Eintreten in den *body politic* in Zustimmung implizit als *Akt des Willens* zu werten. Doch weder die Hobbes'sche *lex naturalis*¹⁵⁶, noch Lockes voluntaristische, klugheitsgeleitete Aspekte konnten jene Qualität eines *öffentlichen Rechts austeilender Gerechtigkeit* aufweisen. Erst mit Kants Darlegung des »*Exeundum esse e statu naturali*«-Arguments kommt die Naturzustandsüberwindung einer kategorischen Verpflichtung der praktischen Vernunft gleich, d. h. einer „*Pflicht von ihrer eignen Art, nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst. Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objektiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts, bestimmt.*“ (Kant, 1991, S. 756) Infolgedessen verliert der Gesellschaftsvertrag in diesem Gedanken einer *apriorischen Rechtspflicht* seinen Privatrechtscharakter, sodass die bürgerliche Gesellschaft in der *Idee des Gesellschaftsvertrages* nicht länger auf einer rein privatrechtlichen Übereinkunft beruhen kann.

¹⁵⁵ Begründungstheoretisch ist zu erkennen, dass sowohl die Vereinigungslogik – ein *jeder mit jedem* – als auch die Logik der Empfängerschaft – d. h. die Rousseau'sche Doppelfigur des *citoyen-sujet* – im Rahmen des Gesellschaftsvertrages bereits implizit das Individuum als Rechtssubjekt, d. h. auch seine subjektiven Rechte, als auch den Verbandsgedanken in sich tragen, wobei jedenfalls zu gelten habe: *Volenti non fit iniuria*.

¹⁵⁶ „*The state of nature is governed by the law of nature. The law of nature is not, as Hobbes had made it, the antithesis of real law, but rather its condition antecedent.*“ (Laski, 1948, S. 30)

Conclusio

Die vorliegende semantisch-ideengeschichtliche Untersuchung verfolgt das Ziel eines *Nachzeichnens* einiger der zentralen Metamorphosen des frühmodernen Staates (N. Luhmann). Zu diesem Zweck werden im ersten Teil der Arbeit einige grundlegende Entwicklungsstränge der werdenden Staatsgewalt in ihren mannigfaltigen Ausprägungsformen im frühneuzeitlichen Italien, England und Frankreich zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert schlaglichtartig beleuchtet. Der anschließenden Erörterung des kollektiven Ideengutes der Zeit, anhand von Staatsräson und Kontraktualismus, folgt eine mehrdimensionale Analyse der frühmodernen *Staatssemantik*.

Setzt man Systemdifferenzierung als „*Ausdifferenzierung des Gesellschaftssystems*“ im Innenverhältnis unter Anreicherung von Komplexität an, so liegt die Aufgabe der Semantik in der symbolhaft-repräsentativen „*Beschreibung ihrer Resultate*“ begriffen. Dabei gewährt allerdings die „*Semantik [...] der strukturellen Innovation eine gewisse Schonzeit, bis sie so weit gefestigt ist, daß sie als Ordnung aus eigenem Recht behauptet werden kann.*“ Darüber hinaus treten weitere zeitliche „*Inkongruenzen zwischen systemstruktureller und semantischer Evolution*“ auf, indem in der „*Semantik Ideenerfindungen gelernt und getestet werden, bevor sie im strukturellen Kontext von Ausdifferenzierung eingesetzt werden.*“ Wenn nun Kommunikation, die an Kommunikation anschließt und Strukturen, die „*als Tradition reproduziert*“ werden, aufgrund der „*aktuellen Bedingungen*“ nicht mehr passen – d. h. sobald „*traditionsbestimmte Strukturbeschreibungen*“ sich *asynchron* zu tatsächlichen Gegebenheiten entfalten – entsteht in Form der dadurch auftretenden semantischen Differenzbestände eine erhebliche „*Diskrepanzerfahrung: Die Möglichkeiten gegenwärtiger Reproduktion tragen nicht mehr das, was zu reproduzieren ist.*“ Ergo verlaufen Gesellschaftsstruktur und Semantik inkongruent, wobei die Semantik entweder in „*Anpassungsdruck* [gerät], sie ermöglicht aber auch die vorzeitige Fixierung von Ideen, die erst später sozialen Funktionen zugeordnet werden.“ (Luhmann, 1998a, S. 539 f.)

Die Wechseldynamiken dieser semantischen Differenzbestände in den unterschiedlichen Teilsystemen stellen sich dabei als höchst komplexe, spannungsgeladene Variationsprozesse heraus. Auf sprachlicher Ebene konnte vermittels linguistisch-semantischer Analyse dargelegt werden, wie sich Bezeichnung, Bedeutungsspektrum und Begriffsverständnis von *status*,

stato und *Staat* im frühmodernen Staatsräson- und Vertragsdiskurs wandelten: Von der *Abwandlung des Wortkörpers*, über grammatikalische *Neukombinationen* (vom *status rei publicae* bis zur *ragione di stato*), bis hin zur bewussten sprachlichen Einbettung alter Bezeichnungen in neue Begriffswelten. All diese semantischen Tendenzen schienen indes von vektoriellen *Wirkungstraditionen* durchdrungen, wobei einzelne *semantische Innovationen* teils erhebliche Verzögerungen zwischen Erstformulierung und *Wirkungsgeschichte* durchliefen. (vgl. Luhmann, 1998c, S. 47 f.)

In Sinne einer ebensolchen *sprachlichen Neueinbettung* und *Neukombination* lässt sich zunächst ein linguistisch-semantischer Differenzbestand zwischen frühmoderner Naturrechts-terminologie und Proto-Rechtspositivismus verorten, hielt doch die klassische naturrechtliche Terminologie, d. h. die sprachlichen Bezeichnungen von *ius* und *lex*, Einzug in das kontraktualistische Argument. In seinem Kern beschreibt dieser rechtssemantische Differenzbestand eine Diskrepanz zwischen *Sprache und Terminologie des Rechts* einerseits – d. h. Wandlung bzw. Nicht-Wandlung der Naturrechts-terminologie – und geänderter *Begriffs- und Vorstellungswelt* (Proto-Rechtspositivismus) andererseits. Bemerkenswert ist, dass ebendiese zugrundeliegende *Begriffs- und Vorstellungswelt* bereits in Ansätzen bei Ockham, spätestens jedoch mit Hobbes begonnen hatte sich zu wandeln, wodurch eine Umdeutung der klassischen *ius*-Semantik (Objektausrichtung, Reziprozität) unter Beibehaltung der Traditionsbezeichnungen in Richtung eines Proto-Rechtspositivismus angestoßen war. Diese Wandlung wiederum verweist auf nichts Geringeres als auf die semantische Genese eines subjektiven Rechtsbegriffs. Ohne den *Aufstieg* des Individuums als Subjekt seit der Renaissance nachzuzeichnen, vollzieht sich die rechtssemantische Ausdifferenzierung *am Subjekt*: Es ist damit die *ius*-Semantik selbst, die eine Differenzierung von Rechten und Pflichten vollzieht. In sukzessiver Gewährleistung asymmetrischer Rechtsverknüpfungsrelationen eröffneten sich neue Sanktions- und Rechtskombinationsmöglichkeiten, die schließlich auch gegen beständige innerstaatliche Klientelsysteme und ständische Machtlogiken, mittels *Positivierung* und *Verstaatlichung des Rechts*, Anwendung fanden. Im steten Wechselspiel und mit einem Abbau ständischer Differenzierungen in der Neuzeit begriffen sowie in Antwort auf die frühmodernen Problemstellungen im Verhältnis von subjektivem und öffentlichem Recht, reagiert die frühmoderne *ius*-Semantik daher auch auf jenen *gedanklichen Leerraum*, den die dynamischen Entwicklungen der soziostrukturellen Evolution aufgerissen hatten. Teil ebendieser semantischen Antwort war die Hobbes'sche Neuauslegung der *ius*-Semantik

unter Nicht-Wandlung der Naturrechtsterminologie, verortet er *ius* doch als *Freiheit* in ein Naheverhältnis zur *potestas* und eröffnet somit einen Zugang zur Sphäre individueller Zurechenbarkeit von Handlungsmöglichkeiten. Paradoxerweise ist es gerade die Denkfigur der *Rechtsübertragung* – später bei Rousseau jene der *Selbstentäußerung* –, die zwar das Individuum als Rechtssubjekt im Begründungsmoment der Staatswerdung noch anerkennt (Vertrag eines *jeden* mit *jedem*), ihm jedoch als Glied des *body politic* im Gesellschaftszustand de facto keine eigene Handlungssphäre mehr zugesteht. Erklärbar wird dies zunächst angesichts des Begriffsverständnisses von *politischer Gerechtigkeit*, wobei diese als *staatsbegründendes Prinzip*, nicht jedoch in intersubjektiv-rechtssichernder und machtlimitierender Funktion Anwendung findet. (vgl. Höffe, 1989, S. 136 f.) Darüber hinaus darf primär keine prozessual-verzeitlichte Abfolge zweier Zustände (*status naturalis/status civilis*) angenommen werden, sondern muss der Fokus auf eine *iustitia distributiva* (vgl. Exkurs) gelegt werden, wobei weder die Hobbes'sche *absorptiv-identitäre Repräsentation*, noch Rousseaus *identitäre Real-einheit* der *volonté générale* ebenjene intersubjektiven Rechtsverhältnisse akkurat zu verkörpern wissen. Anders verhält es sich mit Lockes Naturrechtszustand und der normativen Trias *life, liberty, property*: Auch in diesem Kontext erscheint der *Freiheitsbegriff*, doch erlaubt die Locke'sche Rechtsabtretung noch eher intersubjektive Rechtsverhältnisse (selbst im Naturzustand, § 14); überdies erfolgt die Rechtsabtretung nur bedingt, indem lediglich die *Durchsetzung*, nicht aber die *natürlichen Rechte* selbst aufgegeben werden. Zudem gleichen die subjektiven *Schutzrechte*, die allen Individuen gleichermaßen qua Menschsein zukommen, einem semantischen *Vorgriff* auf den modernen Menschenrechtsdiskurs, wenngleich ihre konkrete Ausformulierung noch nicht vollzogen scheint.

Wie ausgeführt worden ist, kam es in Abkehr von den klassischen, lateinischen *Begriffen*, zu einer semantischen Gemengelage innerhalb der Naturrechtsterminologie, da sowohl schöpfungstheologische, als auch vernunftrechtliche und handlungstheoretische Argumentationsmuster in den Diskurs eintraten. Folglich wird auch die *lex*-Terminologie seit Hobbes weniger in Anbindung an eine Divinität, denn als frühmoderne *Zwischenrecht*fertigung der Rechtssemantik unter dem Nutzenpostulat gedacht. Der darin anklingende Proto-Rechtspositivismus wendet sich von einer religiösen Semantik ab, erkennt die Naturgesetze nur im weitesten Sinne als moralisch verpflichtende Leitlinien an, gesteht diesen allerdings faktisch keinen Vorrang vor *gesetztem Recht* mehr zu. Gesetzesgeltung qua *Gesetzt-Werden* durch eine *auctoritas* kann als frühmoderne Formel rechtspositivistischer

Semantik gesehen werden, sodass Legalität und Legitimität gleichsam in einer *Verrechtlichung der Macht* zu kumulieren scheinen. Es ist darüber hinaus ebendiese *Verrechtlichung der Macht*, die ein Umschlagen des souveränen Macht- und Drohpotentials (Gewaltmonopol) in *Willkürherrschaft* zu verhindern vermag.

Neben den linguistisch-semantischen Differenzspannungen zwischen frühmoderner Naturrechtsterminologie und Proto-Rechtspositivismus, ist es die Frage nach der Vorstellung von Recht, Unrecht und Gerechtigkeit per se, die in den Blickpunkt der Betrachtungen rückt. Denn obwohl oftmals ein scheinbar *objektiver Beurteilungsmaßstab* angelegt wird, bezieht sich das kontraktualistische Argument doch auf relationale Handlungsverhältnisse. Wie oben ausgeführt, ergeben sich der *Rechts-* und *Gerechtigkeitsbegriff* im Vertragsdenken Hobbes' und Rousseaus nicht zuletzt aus deren jeweils spezifischer Vereinigungslogik. Ein dreistufiges semantisches Analysemodell der Gerechtigkeit als *soziale Verbindlichkeit* zeigt hingegen die Ebenen instrumental-funktionaler Gerechtigkeit, klugheitsorientiert-nützlicher Gerechtigkeit – zwischen diesen beiden Ebenen scheint sich der Staatsräson-Diskurs zu bewegen – sowie die Ebene sittlich-moralischer Gerechtigkeit. Ungeachtet einer präzisen Verortung der jeweiligen *Staatstheorie* ließe sich für den frühmodernen, rechtssemantischen Diskurs ein Abfallen und Anschwellen von *Normativität* – etwa in Form der *Entnormativierung* der Gesellschaft im Verhältnis zur Staatsräson – erkennen, das de facto in entwicklungstechnischer *Co-evolution* mit der Ausdifferenzierung des politischen und rechtlichen Teilsystems – partielle Positivierung und Säkularisierung von *Recht* und *Gerechtigkeit* – und deren Ablöse vom *Primat des Religionssystems* korreliert.

Der semantische Differenzbestand im *Souveränitätsgedanken* hingegen, d. h. einer partiell *asynchronen Dynamik* zwischen Ideen- und soziokultureller Evolution, liegt in weiterer Folge nicht in der Wechselwirkung der *Co-evolution* begriffen, auch nicht in einer Art „*Unterstellung*“, die Begriffe würden „*vorweg angepaßt an das, was kommen wird*“ (Luhmann, 2008, S. 58), sondern rührt von der Inhaltsseite der Idee selbst her: Ihrer eigentümlich neuen *Qualität* also, die einem *Vorgriff* gleich, alles *Kommende* miteinbezieht, ohne es fälschlicherweise vollends *vorwegnehmen* zu wollen. Daher können auch singuläre Ideen des frühmodernen Staats- und Vertragsdenkens, gleichsam einer *ideen-* und *soziostrukturellen Evolution vor-greifend*, auf ideenevolutionäre Schwingungen, auf Spannungen im Diskurs und, aggregiert, auf Tendenzen im geistesgeschichtlichen Klima einer *Zeit* verweisen. Sofern sich diese *Ideen*

gebündelt und aggregiert im Zeitverlauf als tatsächliche semantische Manifestation einer Beobachtung ausmachen lassen, die auch die soziostrukturellen Entwicklungsstränge in *diese Richtung* evolvieren sieht – wie dies im Falle des *Souveränitätsbegriffes* Bodins zu erkennen ist – so liegt der semantische Differenzbestand in der *inhärenten Qualität* dieser *Idee*, die qua *Ideesein*, einem *Vorgriff* auf eine zukünftig potentiell noch *ablaufen-werdende Co-evolution* innerhalb der Gesellschaftsstruktur gleicht. Ein solcher *Vorgriff* konnte für den *Souveränitätsgedanken* Bodins konstatiert werden, der die Vorstellung unbegrenzter Souveränität den zeitgenössischen, realpolitischen Machtverhältnissen und Zwischengewalten entgegenstellte. Ähnliches gilt für den Rousseau'schen *Absolutismus des souveränen Willens*, d. h. die *volonté générale* als *Vorgriff* auf den Gedanken demokratischer Volkssouveränität. Ein dritter ebensolcher *Vorgriff* müsste folglich für die *Idee der Gewaltentrennung* geltend gemacht werden: Wenngleich Locke und Montesquieu auf traditionelle Argumentationsmuster und eine de facto-Hierarchisierung der Staatsgewalten (*Gewaltenverteilung*) rekurren, ohne dass damit bereits eine *moderne Gewaltenteilung* mitgemeint wäre, so präsentiert sich die Idee einer institutionellen Trennung der Gewalten, in Anbetracht der Zeitumstände bzw. insbesondere des französischen Absolutismus, im besten Sinne als semantische Manifestation eines ebensolchen ideengeschichtlichen *Vorgriffs*. Im Kontext einer *Verrechtlichung der Macht* und *Verstaatlichung des Rechts* ist sodann in der Locke'schen Vorrangstellung der Legislative ein essentielles semantisches Pendant zur vergleichsweise langsameren Ausdifferenzierung von Rechtssystem und Justiz, im Bestreben nach Autonomiegewinnung gegenüber dem politischen Teilsystem zu erkennen. Ein Prozess, der sich im Staatsräson- und Vertragsdiskurs auf vielfältige Weise nachzeichnen ließe, da die frühmoderne Rechtssemantik „für eine Übergangszeit notwendige Zwischenstabilität“ anbot, bevor sie „aus Gründen des sozialstrukturellen Umbaus dann irreversibel“ (Luhmann, 1998b, S. 48) wurde.

In Beantwortung der gestellten Forschungsfrage zeigt sich, dass die semantischen Differenzbestände den Schatten ihrer Idee vorauswerfen: Vor dem realpolitischen Umbruch, vor vollendeter funktionaler Ausdifferenzierung und vor jeglicher Revolution. Die konstatierte, partiell *asynchrone Dynamik* zwischen Ideen- und soziokultureller Evolution erwächst aus eben dieser Ideenqualität und zwar deshalb, weil die *Idee qua Ideesein* das Merkmal vorausgreifenden Verstehens in sich führt. Sie trägt als *Verstehen* und *Verstanden-Haben* die Qualität der *Vorhabe* in sich und „bewegt sich als *Verständniszueigung im verstehenden Sein zu einer schon verstandenen Bewandnisganzheit*.“ Dadurch lässt sich das Wesen jeglicher semanti-

scher Differenzbestände erfahren; denn die „Zueigung des Verstandenen, aber noch Eingehüllten vollzieht die Enthüllung immer unter der Führung einer Hinsicht, die das fixiert, im Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll. [...] Das in der Vorhabe gehaltene“ wird von einer Vorsicht angeschnitten „und [das] »vorsichtig« anvisierte Verstandene wird durch die Auslegung begreiflich. Die Auslegung kann die dem auszulegenden Seienden zugehörige Begrifflichkeit aus diesem selbst schöpfen oder aber in Begriffe zwingen, denen sich das Seiende gemäß seiner Seinsart widersetzt.“ Letztlich ist es die Auslegung, die sich für eine Begrifflichkeit entscheidet und damit einen Vorgriff gründet. Der Vorgriff ist in Untersuchung der semantischen Differenzbestände daher auch mehr als gegenwärtiges Verstehen und verweist – teils unter Rückgriff auf Traditionsgedanken (u. a. Naturrechtsterminologie) – im Prozess der funktionalen Differenzierung auf jeweils Zu-Kommendes: Damit geht Staatsräson und Kontraktualismus Sinn zu und ebendieser „Begriff des Sinnes [...] ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas“ (Heidegger, 1993 S. 150 f.) und der Staat als Staat erst verständlich wird.

Literaturverzeichnis

Althusser, Louis (1987): *Machiavelli – Montesquieu – Rousseau. Zur politischen Philosophie der Neuzeit*. Hamburg: Argument

Aristoteles (1990): *Politik*. Hamburg: Felix Meiner

Aristoteles (1991): *Nikomachische Ethik*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag

Augustus: *Res Gestae Divi Augusti*. Online unter: <http://www.thelatinlibrary.com/resgestae.html> (zuletzt abgerufen am 05.03.2017)

Bacon, Francis (2003): *Neu-Atlantis*. Stuttgart: Reclam

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2006): *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike bis Mittelalter*. Tübingen: Mohr Siebeck

Bodin, Jean (1981): *Sechs Bücher über den Staat. Buch I-III*. München: C. H. Beck

Bodin, Jean (1986): *Sechs Bücher über den Staat. Buch IV-VI*. München: C. H. Beck

Braddick, Michael J. (2015): *The Oxford Handbook of the English Revolution*. Oxford: Oxford University Press

Brandt, Reinhard (1973): *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann

Brown, Stuart M. (1959): *Hobbes: The Taylor Thesis*. The Philosophical Review. Vol. 68, No. 3: S. 303-323

Burckhardt, Jacob (2009): *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Stuttgart: Kröner

Burgess, Glenn (1992): *The Politics of the Ancient Constitution. An Introduction to English Political Thought, 1603–1642*. London: Macmillan Press

Burgess, Glenn (2009): *British Political Thought, 1550–1660. The Politics of the Post-Reformation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan

Church, William F. (1972): *Richelieu and reason of state*. Princeton: Princeton University Press

Cicero, Marcus Tullius (2013): *De re publica. Vom Staat*. Stuttgart: Reclam

Conze, Werner; Koselleck, Reinhart; Haverkate, Görg; Klippel, Diethelm; Boldt, Hans (1990): *Staat und Souveränität*, S. 1-154. In: Brunner, Otto (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 6. Stuttgart: Klett-Cotta

- Derrida, Jacques (1994): *Politik der Freundschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Eco, Umberto (1977): *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Eco, Umberto (1994): *Einführung in die Semiotik*. München: Fink
- Elias, Norbert (1976a): *Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. 1. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Elias, Norbert (1976b): *Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. 2. Wandlungen der Gesellschaft, Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Fassbender, Bardo; Peters, Anne; Peter, Simone (2012): *The Oxford Handbook of the History of International Law*. Oxford: Oxford University Press
- Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Foucault, Michel (2001): *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Foucault, Michel (2005): *Analytik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Foucault, Michel (2006a): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Foucault, Michel (2006b): *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Frege, Gottlob (1986): *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht
- Giesen, Bernhard (Hrsg.) (1991): *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Greyerz, Kaspar von (1994): *England im Jahrhundert der Revolutionen 1603–1714*. Stuttgart: Ulmer
- Hampton, Jean (1986): *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1972): *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Ullstein
- Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer
- Herb, Karlfriedrich (1989): *Rousseaus Theorie legitimier Herrschaft. Voraussetzungen und Begründungen*. Würzburg: Königshausen u. Neumann

- Hobbes, Thomas (1994): *Vom Menschen. Vom Bürger*. Hamburg: Felix Meiner
- Hobbes, Thomas (1996): *Leviathan*. Hamburg: Felix Meiner
- Hobbes, Thomas (2015): *Behemoth oder Das Lange Parlament*. Hamburg: Felix Meiner
- Höffe, Otfried (1989): *Politische Gerechtigkeit. Grundlagen einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Ilting, Karl-Hans (1978): *Naturrecht*, S. 245-313. In: Brunner, Otto (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 4. Stuttgart: Klett-Cotta
- Kant, Immanuel (1991): *Die Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kersting, Wolfgang (1994): *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Koselleck, Reinhart (1978): *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Laski, Harold J. (1948): *Political Thought in England. Locke to Bentham*. London: Oxford University Press
- Locke, John (1967): *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt
- Locke, John (1988): *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press
- Luhmann, Niklas (1993): *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1998a): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1998b): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1998c): *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1998d): *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1999): *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (2008): *Ideenevolution. Beiträge zur Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Luhmann, Niklas (2014): *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. München: UVK/Lucius

Machiavelli, Niccolò (1990): *Der Fürst*. Frankfurt am Main: Insel

Machiavelli, Niccolò (2006a): *Discorsi – Vom Staate*, S. 23-312. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Dörfler

Machiavelli, Niccolò (2006b): *Geschichte von Florenz*, S. 381-708. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Dörfler

Macpherson, Crawford Brough (1973): *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Meinecke, Friedrich (1957): *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. München: Oldenburg

Metz Wilhelm (1998): *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens*. Hamburg: Felix Meiner

Montesquieu, Charles-Louis de (1965): *Vom Geist der Gesetze*. Stuttgart: Reclam

Münkler, Herfried (1987): *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main: Fischer

Münkler, Herfried (1994): *Politische Bilder, Politik der Metaphern*. Frankfurt am Main: Fischer

Münkler, Herfried (1995): *Visibilität der Macht und die Strategien der Machtvisualisierung* In: Göhler, Gerhard (Hrsg.): *Macht der Öffentlichkeit – Öffentlichkeit der Macht*. Baden-Baden: Nomos

Münkler, Herfried; Voigt, Rüdiger; Walkenhaus, Ralf (2004): *Demaskierung der Macht. Niccolò Machiavellis Staats- und Politikverständnis*. Baden-Baden: Nomos

Münkler, Herfried; Straßenberger, Grit (2016): *Politische Theorie und Ideengeschichte*. München: C. H. Beck

Nitschke, Peter (1995): *Staatsräson kontra Utopie. Von Thomas Müntzer bis zu Friedrich II. von Preußen*. Stuttgart/ Weimar: Metzler

Oberer, Hariolf (1997): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*. Bd. 3. Würzburg: Königshausen und Neumann

Ogden, Charles Key; Richards, Ivor Armstrong (1989): *The meaning of meaning. A study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism*. Orlando: Harvest/HBJ

Odzuck, Eva (2014): *Narration und Argument in der Politik: Die erzähltheoretische Kategorie der Fiktionalität in der Autorisierungstheorie von Hobbes' Leviathan*, S. 105-121. In: Hofmann, Wilhelm; Renner, Judith; Teich, Katja (Hrsg.): *Narrative Formen der Politik*. Wiesbaden: Springer VS

Platon (1961): *Der Staat*. Hamburg: Felix Meiner

Parsons, Talcott (1951): *The Social System*. Glencoe: Free Press

Ranum, Orest (1975): *National consciousness, history, and political culture in early-modern Europe*. Baltimore: John Hopkins University Press

Reinhard, Wolfgang (1999): *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: C. H. Beck

Rousseau, Jean-Jacques (1977): *Vom Gesellschaftsvertrag. Du contrat social*. In: Ders.: *Politische Schriften*. Band 1. Paderborn: Ferdinand Schöningh

Rousseau, Jean-Jacques (1984): *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*. Paderborn: Ferdinand Schöningh

Rousseau, Jean-Jacques (2012a): *Œuvres complètes IV. Écrits politiques et économiques 1*. Genève: Éditions Slatkine

Rousseau, Jean-Jacques (2012b): *Œuvres complètes V. Écrits politiques et économiques 2*. Genève: Éditions Slatkine

Rousseau, Jean-Jacques (2012c): *Du contract social ou principes du droit politique* In: Ders.: *Œuvres complètes V. Écrits politiques et économiques 2*. Genève: Éditions Slatkine

Rousseau, Jean-Jacques (2012d): *Discours sur les sciences et les arts. Abhandlung über die Wissenschaften und die Künste*. Stuttgart: Reclam

Saage, Richard (1989): *Vertragsdenken und Utopie. Studien zur politischen Theorie und zur Sozialphilosophie der frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Sailer-Wlasits, Paul (2003): *Die Rückseite der Sprache. Philosophie der Metapher*. Wien: Edition Vabene

Sailer-Wlasits, Paul (2012): *Verbalradikalismus. Kritische Geistesgeschichte eines soziopolitisch-sprachphilosophischen Phänomens*. Wien: Edition Vabene

Sailer-Wlasits, Paul (2016): *Minimale Moral. Streitschrift zu Politik, Gesellschaft und Sprache*. Wien: new academic press

Saussure, Ferdinand de (1967): *Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin: De Gruyter

- Schmid, Bruno (1983): *Sittliche Existenz in „Entfremdung“*. Eine Untersuchung zur Ethik Jean-Jacques Rousseaus. Düsseldorf: Patmos
- Schulze, Hans Kurt (1978): *Mediävistik und Begriffsgeschichte*, S. 242-261. In: Koselleck, Reinhart (Hrsg.): *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Schützeichel, Rainer (2003): *Sinn als Grundbegriff bei Niklas Luhmann*. Frankfurt: Campus
- Skinner, Quentin (1978a): *The Foundations of Modern Political Thought. Volume 1: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press
- Skinner, Quentin (1978b): *The Foundations of Modern Political Thought. Volume 2: The Age of Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press
- Skinner, Quentin (2002): *Visions of Politics. Vol. II: Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press
- Skinner, Quentin (2009): *Visionen des Politischen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Skinner, Quentin (2010): *The sovereign state: a genealogy*, S. 26-46. In: Kalmo, Hent; Skinner, Quentin (Hrsg.): *Sovereignty in Fragments. The Past, Present and Future of a Contestet Concept*. Cambridge: Cambridge University Press
- Smith, David L. (2015): *Parliaments and Constitutions*, S. 243-259. In: Braddick, Michael J. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of the English Revolution*. Oxford: Oxford University Press
- Spinoza, Baruch de (1976): *Theologisch-politischer Traktat*. Hamburg: Felix Meiner
- Spinoza, Baruch de (1977): *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Abhandlung vom Staate*. Hamburg: Felix Meiner
- Spinoza, Baruch de (1997): *Die Ethik*. Stuttgart: Reclam
- Stolleis, Michael (1990): *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Tilly, Charles (1975): *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press
- Tricaud, François (1978): *Language and Political Thought in the XVIIth Century*, S. 303-313. In: Koselleck, Reinhart (Hrsg.): *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Villepin, Dominique de (2005): *Histoire de la diplomatie française*. Paris: Perrin
- Vitoria, Francisco de (1975): *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Madrid: Espasa-Calpe

Vitoria, Francisco de (1992): *Über die staatliche Gewalt. De potestate civili*. Berlin: Wiley-VCH

Wimmer, Johann (1976): *Materialien zur Wissenschaftslogik der Politikwissenschaft: Der Übergang der Mathesis Universalis in die Sozialphilosophie und die Politische Theorie im 17. Jahrhundert*. Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Universität Wien

Wimmer, Hannes (1996): *Evolution der Politik. Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie*. Wien: WUV-Universitätsverlag

Wimmer, Hannes (2000): *Die Modernisierung politischer Systeme. Staat, Parteien, Öffentlichkeit*. Wien/ Köln/ Weimar: Böhlau

Wimmer, Hannes (2009): *Gewalt und das Gewaltmonopol des Staates*. Wien: Lit Verlag

Winiger, Bénédict (2013): *Verantwortung, Reversibilität und Verschulden*. Tübingen: Mohr Siebeck

Zippelius, Reinhold (1976): *Geschichte der Staatsideen*. München: C. H. Beck

Abstract *Deutsch*

In der vorliegenden Untersuchung werden mittels semantischer Differentialanalyse *Idee* und *Wesen* der frühmodernen *Staatlichkeit* in Westeuropa – konkret in Italien, England und Frankreich – analysiert. Im evolutionären Voranschreiten der Staatlichkeit und dem Prozess der Ausdifferenzierung des Gesellschaftssystems treten, gemäß der forschungsleitenden Hypothesen, am Übergang von der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft *semantische Differenzbestände* zwischen einer soziostrukturell-realhistorischen und einer Ideenevolution in Erscheinung. Um ebendiese *Differenzbestände* und eine, mit diesen verknüpfte *Verzeitlichung der Semantik* nachweisen zu können, müssen zunächst die rechtlich-politischen, soziokulturellen und historischen Gegebenheiten im diachronen Vergleich dreier Jahrhunderte beleuchtet werden. Parallel dazu begibt sich der zweite Teil zum ideengeschichtlichen Kern der *Frage nach dem Wesen des Staates*, in dem zunächst der Staatsräson-Diskurs (*ragione di stato* als *Kunst des Regierens*) und anschließend der frühmoderne Kontraktualismus (*Gesellschaftsvertragstheorie*) in den Blick genommen und analysiert werden. Schließlich bringt der dritte Teil der Untersuchung die soziostrukturellen und ideengeschichtlichen Tendenzen von Staatlichkeit in einen kontrastierenden Rahmen, wobei neben einer linguistisch-semantischen Analyse von *status-stato-Staat* auch weitere souveränitätszentrierte und rechtssemantische Differenzbestände Erörterung finden. Ziel und Zweck der vorliegenden Abhandlung ist es, im Prozess der *Co-evolution* nach *asynchronen Dynamiken* in den *systemischen Entwicklungssträngen*, in der *Semantik* selbst und im *kollektiven Ideengut* zu forschen.

Abstract *English*

The aim of the present study is to examine the *idea* and *essence* of early-modern statehood in Western Europe, by means of a semantic differential analysis, with a special emphasis on Italy, England and France. Within the evolutionary progress and the development of statehood as well as within the process of differentiation of social systems, we find – in accordance with our research-guiding hypotheses – that so-called *semantic differential-states* emerge between a socio-structural evolution and an evolution of ideas; they emerge in conjunction with the transition from a stratified to a functionally differentiated society. In order to be able to prove these *semantic differential-states* as well as the matter of *temporalization of semantics*, which remains related to them, we must first look at the juridical-political, socio-cultural and historical conditions of the three centuries involved, from various angles and in diachronic comparison. The second section of the thesis proceeds to the idea-historical core of the *nature of the state* itself. It focuses on the discourse of *reason of state* (*ragione di stato* as the *art of governing*) and continues by analyzing the early-modern *contractualism* (*social contract theory*). Finally, in the third section of the thesis, the socio-structural and idea-historical tendencies of statehood are being led towards a contrasting comparison: apart from a linguistic-semantic analysis of *status-stato-Staat*, other sovereignty-centered and legal-semantic *differential-states* are being discussed. The aim and objective of the study was to search for *asynchronous dynamics* in different *systemic* development strands, within a process of *co-evolution*, in the semantics and in the collective body of thought of political philosophy.

Curriculum Vitae

David Manolo Sailer

Geboren am 29. November 1993 in Wien

Neusprachliches Gymnasium in Wien – Matura (2012) mit ausgezeichnetem Erfolg

Zivildienst im Bundesministerium für Inneres (BM.I): Abteilung IV/7
Gedenkstätten und Kriegsgräberfürsorge – Mauthausen Memorial, Archiv der
KZ-Gedenkstätte Mauthausen (07/2013–03/2014)

Bachelorstudium der Politikwissenschaft, Universität Wien (2013–2015)

Spezialisierungen in europäischer und internationaler Politik sowie Staatstätigkeits-, Policy- und Governanceanalysen

Masterstudium der Politikwissenschaft, Universität Wien (2015–2017)

Spezialisierungen in Politischer Theorie, frühmoderner Ikonographie und Affekttheorie sowie internationaler Konflikt- und postkolonialer Theorieforschung