



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Silencing Thucydides.

Hobbes und die *Historien*

verfasst von / submitted by

Mag. Jakob Johann Gstach, BA BA

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

Wien, 2023 / Vienna 2023

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

UA 066 683

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

Masterstudium Klassische Philologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Stefan Büttner, M.A.

Abstract

Seuche und Stasis, Pest und Chaos: Diese gerade in den letzten Jahren hochaktuelle Kombination findet sich bereits beim griechischen Geschichtsschreiber Thukydides, insbesondere in zwei Episoden seiner *Historien*: der „Attischen Pest“ und der Stasis auf Korkyra. Die vorliegende Arbeit untersucht die Rezeption dieses Werks durch Thomas Hobbes und zeigt, wie der englische Philosoph seine intensiven inhaltlichen Übernahmen zu verschleiern versucht, insbesondere vermeidet er im *Leviathan* auf merkwürdige Weise Bezüge zu den *Historien*. Ebenso erwähnt er ihren Autor kein einziges Mal, was angesichts des sonstigen hobbesschen *name dropping* eine bewusste Verschweigung des Vorbilds nahelegt. Eine lexikalische Untersuchung zeigt dies jedenfalls für die *πλεονεξία*, die besser als jedes englische Wort das anthropologische Fundament der hobbesschen Theorie bezeichnet. Hobbes übernimmt sie in sein Werk und hebt sie gar typographisch durch gr. Buchstaben besonders hervor, schreibt sie jedoch lediglich „the Greeks“ zu, obwohl sie sich eindeutig auf die korkyräische Stasis aus den *Historien* zurückführen lässt – Silencing Thucydides.

Keywords: Thukydides, Hobbes, *Historien*, *Leviathan*, Pleonexia, *πλεονεξία*

Inhaltsverzeichnis

Prolog.....	4
Kapitel 1: THUKYDIDES	6
1.1. Historisches	6
1.1.1. Der Krieg.....	6
1.1.2. Die Seuche (2.47-58).....	7
1.1.3. Offene Fragen.....	11
1.2. Literarisch-Kulturelles	13
1.2.1. Seuchenerzählung und Methode.....	13
1.2.2. Die Bedeutung der Seuche	15
1.2.3. Perikles und das Plötzliche	16
1.2.3.1. Der Epitaphios (2.34-47).....	17
1.2.3.2. Abschied von Perikles (2.59-65).....	22
1.3. Seuche und Stasis.....	25
Kapitel 2: HOBBS	30
2.1. Historischer Kontext	30
2.2. Politische Philosophie.....	32
2.2.1. Methodische Prämissen	32
2.2.2. Anthropologische Prämissen	36
2.2.3. Naturzustand und Staatsbildung	41
Kapitel 3: HOBBS UND THUKYDIDES	54
3.1. Die Übersetzung der <i>Historien</i> (1628)	54
3.2. Thukydides im Kontext der hobbeschen Philosophie	57
3.2.1. <i>Democratia inepta</i>	57
3.2.2. Stasis und Naturzustand	72
3.3. Hobbes und die attische Pest.....	79
3.3.1. Lexikalische Bezüge.....	83
3.3.2. Inhaltliche Bezüge.....	86
Kapitel 4: SILENCING THUCYDIDES.....	90
4.1. Die Leerstelle.....	90
4.2. Griechische Wörter bei Hobbes	97
4.3. <i>πλεονεξία</i>	101
Fazit	112
Literaturverzeichnis.....	113
Appendix: Liste der griechischen Wörter bei Hobbes	121

Prolog

Den griechischen Historiker Thukydides (ca. zweite Hälfte 5. Jh. v. Chr.) und den englischen Philosophen Thomas Hobbes (1588-1679) zusammen zu denken mag auf den ersten Blick überraschen, allerdings erhellt schon ein kurzer Blick auf das hobbessche Œuvre die Verbindung: Als sein erstes Werk publizierte er 1628 eine Übersetzung der thukydideischen *Historien*, worin bereits einige zentrale Gedanken seiner politischen Philosophie deutlich sichtbar sind.

Folglich wurden v.a. seit den 1980er-Jahren die Bezüge zwischen Hobbes und Thukydides in zahlreichen Aufsätzen¹ untersucht, es liegen auch dezidiert diesem Thema gewidmete Monographien² vor. In den letzten Jahren führte die Corona-Pandemie zu einem erstarkenden Interesse sowohl an Thukydides als auch an Hobbes, an ersterem v.a. wegen der „Attischen Pest“³, an letzterem insb. wegen des Grundgedankens, der Staat legitimiere sich dadurch, dass er seine Bürger*Innen beschütze (gerade auch voreinander), wobei einige Diskussionsbeiträge auch auf die Verbindung zwischen den beiden hinweisen.⁴

Zum bestehenden Forschungsstand, der Hobbes' intellektuelle Rezeption der *Historien* anhand einiger zentraler Themen (etwa Stasis und *bellum omnium contra omnes*) bereits sehr gut beleuchtet hat,⁵ versucht die vorliegende Arbeit einen spezifisch philologischen Beitrag zu leisten. Dies bedeutet zunächst ein Zusammentragen und eine Vertiefung bestehender Analysen sowie eine kritische Überprüfung mancher Thesen betreffend die Übertragung der *Historien* vom Griechischen ins Englische (etwa der des Historikers *Carlo Ginzburg*, der in der Übersetzung eines einzigen Wortes die Geburtsstunde der hobbesschen politischen Philosophie erblickt).⁶ Weiters gehe ich der (bis dato in der Forschungsliteratur wenig thematisierten) Frage nach, ob bzw. inwiefern die „Attische Pest“ möglicherweise von Hobbes rezipiert wurde. Zudem beschreibe ich neue Pfade durch die Untersuchung jener Wörter, die Hobbes in seinem englischen/lateinischen Fließtext in griechischen Buchstaben schreibt und dadurch besonders hervorhebt. Da es hierbei auf eine besonders textnahe Arbeit ankommt, zitiere ich *De Cive* und

1 Etwa von Schlatter (1945), Brown (1987), Orwin (1988), Slomp (1990), Sowerby (1998), Ahrendorf (2000), Ginzburg (2008), Warren (2009), Burns (2014), Hoekstra (2016), Milisavljevic (2017), Steinmetz (2021), Campbell (2022), Kingsbury (2022), Ribarević (2023), um nur einige anzuführen.

2 Etwa von Johnson 1993 und Catanzaro 2019.

3 Zu dieser Bezeichnung vgl. S. 7.

4 Etwa von Poole 2020 (Blogeintrag) und Kingsbury 2022.

5 Dazu ausführlich Kapitel 3.

6 Dazu ausführlich Kapitel 3.3.1.

den *Leviathan* nicht in einer der üblichen Ausgaben, sondern nach ihren Originalversionen.⁷ Der Gang der Untersuchung ist dabei folgender: Zunächst stelle ich die relevanten Passagen und Gedanken von Thukydides (Kapitel 1) und Hobbes (Kapitel 2) vor, anschließend betrachte ich das hobbessche Verhältnis zu den *Historien* (Kapitel 3) und präsentiere schließlich meine zentrale These, dass Hobbes seine intellektuellen Anleihen bei Thukydides bewusst und systematisch zu verschleiern versucht – Silencing Thucydides (Kapitel 4).

An dieser Stelle möchte ich mich bei einigen meiner Wegbegleiter*Innen auf dem Pfad bzw. im Labyrinth der Philologie bedanken. Danke an Univ.-Prof. Dr. Stefan Büttner, MA für die auf das Gesamtbild ebenso wie auf Details bedachte freundliche Betreuung dieser Arbeit. Ihm und Univ.-Prof. Dr. Georg Danek Danke für die schönen Jahre des gräzistischen Studiums mit vielen intensiven fachlichen Diskussionen. Danke an Dr. Nils Kircher für alles, was ich von ihm lernen durfte. Danke an Mag. Lavinia Enache for being Lavinia. Danke an Prof. Thomas Maltrovsky, Prof. Günther Lackner und Prof. Viktor Streicher für das Wecken von Freude und Begeisterung in der Gymnasialzeit sowie für ihre Extrameilen im Rahmen der Latein- und Griechisch-Olympiaden. Danke an alle meine Freund*Innen für ihre stete Unterstützung in allen Lebenslagen. Danke zu guter Letzt auch meinen Eltern, Anni Gstach-Bell und Dr. Hubert Gstach, die mich schon in der Volksschule mit allen Asterix-Bänden versorgt haben.

Jakob Gstach, Wien 2023

⁷ Von den anderen hobbesschen Werken vermochte ich online kein Digitalisat der Erstdrucke zu finden, sodass ich sie nach der Molesworth-Ausgabe zitiere. Dies stellt die Untersuchung jedoch vor keine größeren Probleme, zumal der Fokus insb. auf dem *Leviathan* liegt.

Kapitel 1: THUKYDIDES

1.1. Historisches

1.1.1. Der Krieg

Der Peloponnesische Krieg (431-404 v. Chr.) stellte für Griechenland eine bewaffnete Auseinandersetzung bis dahin unbekannten Ausmaßes dar.⁸ Neben der langen Dauer von 27 Jahren war dieser Konflikt insbesondere durch die Beteiligung fast aller Poleis sowie die räumliche Ausdehnung der Kämpfe gekennzeichnet, die von Italien über Griechenland bis an die türkische Küste reichten, sodass es sich für damalige Verhältnisse nachgerade um einen Weltkrieg handelte. Auch der athenische Feldherr und Historiker Thukydides nennt die epochale Bedeutung dieses Waffengangs im ersten Kapitel der *Historien* als Beweggrund, sein Geschichtswerk zu verfassen (1.1.1). Als Kontrahenten standen sich zwei Hegemonialblöcke jeweils unter Führung einer Großmacht gegenüber, einerseits Athen mit seinen Verbündeten/Unterworfenen („Attisch-Delischer Seebund“), andererseits Sparta und seine Allianz („Peloponnesischer Bund“).

Die Stärke der beiden Hauptgegner bezog sich auf gegensätzliche Bereiche: Während die attische Flotte das Meer beherrschte, war die spartanische Armee zu Lande unschlagbar. Diese spezielle Kräfteverteilung bestimmte die Strategien beider Seiten: Während Sparta alljährlich in Attika einfiel und das Umland Athens verwüstete, verschanzte sich die von dort vertriebene Bevölkerung hinter den uneinnehmbaren Stadtmauern Athens. Die attische Flotte stellte nicht nur die Lebensmittelversorgung über Getreideimporte sicher, sondern versetzte auch durch ihre hohe Mobilität den Peloponnesiern allorts Nadelstiche mit dem Ziel, deren Versorgung sukzessive zu sabotieren. Diese Zermürbungstaktik ging auf den seinerzeit bedeutendsten Staatsmann Perikles zurück (1.140-144) und wäre an sich wohl durchaus erfolgsträchtig gewesen (2.65.6-7), wies jedoch zwei gravierende Nachteile auf: Erstens war es insbesondere für die Vertriebenen psychologisch schwierig, ihre Heimat kampflos dem Feind zu überlassen, zweitens kam es in der Stadt Athen zu einer massiven Übervölkerung, da nunmehr auch die Landflüchtigen zu beherbergen waren. Eine derartige Menschenansammlung begünstigt jedoch den Ausbruch epidemischer Krankheiten, wie Athen nur allzu bald erfahren musste.

⁸ Hierzu und zum Folgenden vgl. Welwei, Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis zum Beginn des Hellenismus (2011) 285-323.

1.1.2. Die Seuche (2.47-58)

Die Heimsuchung überkam die Athener plötzlich. Nichts deutete im Sommer des zweiten Kriegsjahres (430 v. Chr.) auf die kommende Katastrophe hin. Wie im Vorjahr hatten die Spartaner Attika überfallen, als sich im Piräus, dem Hafen Athens, eine unbekannte Krankheit schlagartig auszubreiten begann. Laut Thukydides lag ihr Ursprung im heutigen Äthiopien, von wo aus sie auf Ägypten sowie das Perserreich übergriff, anschließend wurde sie auf dem Seeweg über die Ägäis in den Piräus eingeschleppt. Der Hafen befand sich zwar ein wenig außerhalb Athens, war mit diesem allerdings durch einen engen befestigten Korridor verbunden, sodass die Seuche bald auch die Stadt erfasste (2.47-48).

Thukydides beschreibt ausführlich die Symptome (2.49), die er aus erster Hand kannte, da er selbst erkrankt war. Nach wie vor ist ungeklärt, um welchen Erreger es sich handelte, ebenso, ob er bereits ausgestorben ist oder heute noch Nachfahren grassieren.⁹ Obgleich ausgehend von lat. *pestis* („Seuche“) immer wieder von der „Attischen Pest“ zu lesen ist,¹⁰ handelte es sich mit Sicherheit nicht um die Beulenpest (ausgelöst durch *Yersinia pestis*).¹¹ Von den zahlreichen Diagnosemöglichkeiten ist Typhus die wahrscheinlichste, wenn auch nicht unwidersprochen.¹² Unter dem Label „epidemiologischer Kentaur“ wurde auch eine Parallelität zweier Epidemien (Fleckfieber und Pocken) vorgeschlagen.¹³

⁹ Zudem ist fraglich, wie medizinisch akkurat die Beschreibung der Symptome durch Thukydides ist. Seine Sprache zeigt, dass er auf jeden Fall mit der medizinischen Terminologie seiner Zeit vertraut war (dazu grundlegend Page, Thucydides' Description of the Great Plague at Athens, *The Classical Quarterly* 3/4 [1953] 97), doch war er selbst eben kein Arzt. Daher bemerkt Morgan nicht ohne Polemik: „It seemed to me and to other physicians to whom I showed a translation of History 2.49-50, that the organization of initial symptoms and signs mixed with later ‘complications and sequelae’, [...], closely resembles the ‘head to toe’ listing of symptoms and signs gathered by a neophyte modern medical student when first presented with a complicated diagnostic problem”, *Plague or Poetry? Thucydides on the Epidemic at Athens*, *Transactions of the American Philological Association* 124 (1994) 203f.

¹⁰ Interessanterweise wird an dieser Bezeichnung in der Wissenschaft wie im Journalismus beharrlich festgehalten (so auch in dieser Arbeit), auch wenn im Volltext darauf hingewiesen wird, dass es keine Beulenpest war. Exemplarisch genannt seien hier der Bayrische Rundfunk (<https://www.br.de/nachrichten/wissen/historische-epidemien-und-ihre-folgen>, Ruj8Q0B, 21.9.2020) und der Althistoriker Mischa Meier, der schon im Titel seines Buches von der „sogenannten“ Pest spricht (Beobachtungen zu den sogenannten Pestschilderungen bei Thukydides II 47-54 und bei Prokop, *Bell. Pers.* II 22-23 [1999]).

¹¹ Vgl. Winkle, *Die Geschichte der Seuchen* (2021) 432f.

¹² Aufgrund der DNA-Analyse eines Zahnnervs aus einem Grab dieser Zeit argumentieren für Typhus Papagrigorakis/Yapijakis/Synodinos/Baziotopoulou-Valavani, DNA examination of ancient dental pulp incriminates typhoid fever as a probable cause of the Plague of Athens, *International Journal of Infectious Diseases* 10/3 (2006) 206. Die Verlässlichkeit dieser Probe wird jedoch auch aufgrund möglicher moderner Kontaminationen infrage gestellt von Shapiro/Rambaut/Gilbert, No proof that typhoid caused the Plague of Athens (a reply to Papagrigorakis et al.), *International Journal of Infectious Diseases* 10/4 (2006) 334. Für eine Übersicht über die verschiedenen Vorschläge vgl. Welford, *Geographics of Plague Pandemics. The Spatial-Temporal Behavior of Plague to the Modern Day* (2018) 16.

¹³ Vgl. Winkle, *Geschichte der Seuchen* 433.

Die Ärzte waren angesichts der unbekannten Seuche machtlos. In Ermangelung jeglichen Heilmittels konnten sie nichts ausrichten und wurden ob ihres intensiven Kontakts mit den Erkrankten selbst in großer Zahl dahingerafft (2.47.4). Viele Bürger*innen starben verlassen in ihren Häusern, da sich aufgrund des *physical distancing* niemand in ihre Nähe wagte. Wer sie aus Mitgefühl oder Pflichtbewusstsein dennoch besuchte und versorgte, steckte sich meist selbst an und teilte das Schicksal der Kranken (2.51.5). Wer die Seuche überlebt hatte, war anschließend immun, eine zweite Infektion war zwar möglich, verlief jedoch nicht tödlich (2.51.6). Vielen, insbesondere der geflohenen Landbevölkerung, war es allerdings nicht möglich, sich durch Isolation zu schützen, da sie in Massenquartieren zusammengepfercht waren. Thukydides beschreibt grässliche Szenen: Im öffentlichen Raum, d.h. auf den Straßen und in den Tempeln, lagen Sterbende zwischen bereits sich stapelnden Toten. Die in normalen Zeiten hochheiligen Begräbnisriten galten nichts mehr, und hatte jemand für Angehörige einen Scheiterhaufen errichtet, legten andere die Leichen, die sie gerade entsorgen sollten, wahllos dazu (2.52.4).

Zur Missachtung der sakralen Riten gesellte sich eine hilflose Gottesfurcht. Überwältigt von anscheinend übernatürlichen Ereignissen suchten viele Athener*innen Zuflucht in Gebet und Aberglauben, was vielleicht dem akuten Deutungsnotstand, nicht jedoch der Seuche Abhilfe zu schaffen vermochte (2.54). Die Hinwendung zur Religion in Notlagen ist in vielen Kulturen tief verankert, so auch in der griechischen. Gerade bei Erkrankungen pflegte man zu den einschlägigen Gottheiten um Genesung zu beten oder gar zu einem ihrer Heiligtümer zu pilgern. Auch ist die Vorstellung von Krankheit als Strafe Gottes so alt wie die griechische Literatur selbst: Am Beginn der *Ilias* steht eine Seuche, die Apoll den Griechen als Rache für die Missachtung seines Priesters Chryses schickt.¹⁴ Aufgrund seiner Rolle als Gott der Gesundheit und Krankheit lag es für die Athener nahe, Apoll nun auch als Urheber ihrer eigenen Katastrophe zu sehen. Dieser Eindruck wurde zudem durch ein Orakel bestärkt, das die Spartaner in Delphi (einem Apoll-Heiligtum) vor Kriegsbeginn eingeholt hatten: Darin hatte Apoll zugesagt, der Sieg werde bei ihnen sein und er selbst werde eingreifen (1.118.3). Athen konnte sich in seiner misslichen Lage durchaus in dieser Weissagung wiederfinden, wie Thukydides trotz seines allgemeinen Misstrauens gegenüber Orakelsprüchen einräumt (2.54.5). Interessanterweise berichten die *Historien* nichts über „spirituelle Nachwehen“¹⁵, die auf jede

¹⁴ Vgl. Hom. *Il.* 1 *passim*, insb. 8-52 zum Zorn Apolls und 430-474 zu seiner Besänftigung.

¹⁵ *Harper*, *Fatum. Das Klima und der Untergang des Römischen Reiches* (2020) 359.

große Seuche in der Antike folgten. Wie später etwa in Rom die Antoninische Pest (2. Jh. n. Chr.) eine große Zunahme an Apoll-Verehrung bewirkte,¹⁶ so führte Athen (wie aus anderen Quellen als Thukydides bekannt) einige Jahre nach der Seuche den Kult des Asklepios, des Gottes der Heilung, ein und errichtete ein Heiligtum an prominenter Stelle zwischen dem Parthenon und dem Dionysos-Theater.¹⁷

Die Wirkungslosigkeit der Gebete zeitigte jedoch auch ganz manifeste Folgen, da gemeinsame Religionsausübung in antiken Gesellschaften einen Grundpfeiler des zivilen Zusammenhalts ausmachte.¹⁸ Als die Athener nun die Frommen in gleicher Weise dahinsterven sahen wie die Gottlosen, leiteten viele daraus die Unwirksamkeit und Sinnlosigkeit göttlicher Gebote ab. Die menschlichen Gesetze wurden ebenfalls als irrelevant angesehen, da in dieser apokalyptischen Lage niemand mehr fürchten musste, für ein Verbrechen zur Rechenschaft gezogen zu werden (2.53.4). Hieraus resultierte ein Zustand völliger Gesetzlosigkeit jenseits jeglicher Moral (ἀνομία). Man strebte nach sofortigem Genuss der noch vorhandenen Annehmlichkeiten, da das Morgen nichts als Unsicherheit barg: „[...] bevor es [das Schicksal] ganz über sie hereinbreche, sei es doch billig, sein Leben noch ein wenig zu genießen“ (2.53.4). Interessanterweise ist Thukydides der erste Autor, der den Begriff der Anomie soziologisch verwendet und die Gesetzlosigkeit in ihrem kulturellen Kontext auf spezifische Ursachen hin beleuchtet.¹⁹ Dies fügt sich in seine Gesamtperspektive ein, menschliches Handeln in politischen Gemeinwesen zu untersuchen, die in Extremsituationen unter existenziellen Belastungen stehen. Hierin besteht auch eine deutliche Verbindung zwischen der Seuche und der bei Thukydides mehrfach eingehend thematisierten στάσις, einem häufig gewaltförmig ausgetragenen Konflikt innerhalb einer Polis.²⁰

Räumlich blieb die Krankheit im Wesentlichen auf Athen beschränkt, war also im modernen Sinne eine Epidemie, ohne zur Pandemie zu werden. Sie trat zwar auf ihrem Weg durch die Ägäis auch auf einigen Inseln auf (z.B. Lemnos), hinterließ dort aber keine derartige Spur der

¹⁶ Vgl. *Harper*, *Fatum* 154ff.

¹⁷ Vgl. *Mitchell-Boyask*, *Plague and the Athenian imagination. Drama, history and the cult of Asclepius* (2008) 105ff; *Longrigg*, *Epidemic ideas and classical Athenian society*, in *Ranger/Slack* (Hgg.), *Epidemics and Ideas. Essays on the Historical Perception of Pestilence* (2011) 32.

¹⁸ Vgl. *Thomas*, *Thucydides' Intellectual Milieu and the Plague*, in *Rengakos/Tsakmakis* (Hgg.), *Brill's Companion to Thucydides* (2006) 107.

¹⁹ Vgl. *Nielsen*, *Pericles and the Plague: Civil Religion, Anomie, and Injustice in Thucydides*, *Sociology of Religion* 57/4 (1996) 402f. Der Autor zeigt in diesem Aufsatz auch Parallelen zu modernen Soziologen wie Durkheim auf.

²⁰ Hierzu vgl. Kap. 1.3., ausführlich *Orwin*, *Stasis and Plague: Thucydides on the Dissolution of Society*, *The Journal of Politics* 50/4 (1988) 831.

Mortalität (2.47.3). Auch die Peloponnes wurde von der Heimsuchung im Wesentlichen verschont, hier half die kriegsbedingte Seeblockade Athens, die verhinderte, dass Handelsschiffe mit Infizierten anlegten.²¹ Um das Heer aus der verseuchten Stadt zu entfernen und gegen die allgemeine Mutlosigkeit (ἄθυμια) anzukämpfen,²² führte Perikles eine groß angelegte Expedition auf dem Seeweg gegen die Peloponnesier: 100 Schiffe mit 4000 Hopliten und 300 Reitern (2.56.2), d.h. eine Streitmacht, die beinahe derjenigen entsprach, die Athen 415 v. Chr. gegen Sizilien entsandte (6.43). Als die Hopliten jedoch kurz darauf unter der Führung des Feldherrn Hagnon nach Thrakien zogen, brach in ihrem Lager die Seuche aus und brachte innerhalb von 40 Tagen 1500 der 4000 um (2.55-58).

Wie sich die Epidemie weiter entwickelte, berichtet Thukydides nicht. Viel später im Text erwähnt er lediglich, dass sie zwar nie gänzlich verschwunden, aber nach zweijährigem Wüten doch zu einer Art Stillstand gekommen sei, bis sie 427/26 v. Chr. für ein Jahr wieder heftiger ausbrach (3.87.1-2). Durch welche Maßnahmen die Krankheit schließlich eingedämmt werden konnte, erfahren wir jedoch nicht. Wie so oft nennt Thukydides sehr genaue und grundsätzlich verlässliche Zahlen, hier in Form einer Sterbestatistik für das Heer: Von den insgesamt 13000 Hopliten Athens waren 4400 der Seuche zum Opfer gefallen, von den 1200 Reitern waren es 300, d.h. jeweils ungefähr ein Drittel (3.87.3 und 2.13.8), was prozentuell in etwa den oben genannten Verlusten des Hagnon entspricht (1500 von 4000, d.h. 37,5%). Laut Thukydides erholte sich die athenische Armee von diesem Verlust an Menschenleben erst 415 v. Chr., d.h. erst vor der Sizilischen Expedition (6.26.2). Aussagen über andere Bevölkerungsgruppen finden sich keine. Da jedoch Soldaten in Kriegszeiten vermutlich besser versorgt wurden als Zivilist*Innen, kann die Mortalitätsrate auf insgesamt mindestens ein Drittel der Gesamtbevölkerung geschätzt werden, die für das klassische Athen vor Kriegsbeginn mit bis zu 400 000 Einwohner*innen angesetzt wird.²³ Aus dieser Zahl tritt die apokalyptische Dimension der Seuche klar zutage.

²¹ Vgl. *Couch*, Some Political Implications of the Athenian Plague, Transactions and Proceedings of the American Philological Association 66 (1935) 94.

²² Vgl. *Couch*, Transactions and Proceedings of the American Philological Association 66 (1935) 99f.

²³ Ausführlich zur Demographie Athens siehe *Akrigg*, Population and Economy in Classical Athens (2019), insb. 67-84, 160-168, 174-177.

1.1.3. Offene Fragen

Obgleich die Seuche eine Heimsuchung ungekannten Ausmaßes darstellte, sind die *Historien* des Thukydides die einzige zeitgenössische Quelle. Ein Massengrab aus dieser Zeit bestätigt seine Darstellung bis zu einem gewissen Grad, da die Leichen ohne die übliche Bestattungsordnung begraben wurden.²⁴ Erstaunlicherweise finden sich zu diesem großen Sterben weder Inschriften noch eindeutige Bezüge in literarischen Werken. Den ersten klaren Verweis enthält Platons *Symposion* (201d), verfasst vermutlich zwischen 385 und 378 v. Chr., somit gute 40 Jahre nach der Attischen Pest.²⁵ Eine mögliche Erklärung besteht darin, dass für die unmittelbar betroffene Generation das Trauma noch zu schwer wog, als dass Autoren die Seuche in ihren Werken aufgegriffen hätten.²⁶ Selbst bei einem Aristophanes finden sich keinerlei Referenzen auf die Epidemie, obwohl sich gerade ein Friedensstück wie die *Acharner* (425 v. Chr.) dafür angeboten hätte, das nur wenige Jahre nach der Pest verfasst wurde und die Schrecken des Krieges ausführlich thematisierte. Der Schock dürfte in Athen noch tief gesessen sein, wenn nicht einmal die Komödie die Krankheit aufzugreifen wagte, denn grundsätzlich konnte in dieser Kunstform fast alles gesagt werden (z.B. waren derbe persönliche Beleidigungen von Politikern völlig üblich). Das Trauma-Argument mag zwar vielleicht auf die Literatur zutreffen, es erklärt m.E. jedoch nicht, dass sich keinerlei epigraphische Evidenz findet (etwa auf privaten Weihgaben mit der Bitte um Besserung der Lage oder beziehungsweise auf Gesetze, die während der Pestilenz erlassen wurden), zumal Inschriften einen festen Platz im Athen der damaligen Zeit einnahmen.²⁷ Das Schweigen der Quellen bleibt also ein Rätsel. Dennoch fiel die Attische Seuche dank der eindringlichen und ausführlichen Erzählung des Thukydides und ihrer intensiven Rezeption²⁸ nicht wie zahlreiche andere Epi- und Pandemien nahezu dem kollektiven Vergessen anheim (wie etwa noch im 20. Jh. die Spanische Grippe),²⁹ sodass die *Historien* in dieser Hinsicht tatsächlich ein κτῆμα ἐς αἰεί darstellen, einen „Besitz für immer“.³⁰

²⁴ Vgl. Baziotopoulou-Valavani, A Mass Burial from the Cemetery of Kerameikos, in: Stamatopoulou/Yeroulanou (Hgg.), *Excavating Classical Culture: Recent Archaeological Discoveries in Greece* (2002) 187. Zur Diskussion, ob sich aus diesem Grabfund Typhus als Erreger ausmachen lässt, siehe FN 12.

²⁵ Zur Frage der Datierung des *Symposium* vgl. Mattingly, *The Date of Plato's Symposium*, *Phronesis* 3/1 (1958) 31; Dover, *The Date of Plato's Symposium*, *Phronesis* 10/1 (1965) 2.

²⁶ Vgl. Hornblower, *A Commentary on Thucydides I* (1991) 328; Longrigg in Ranger/Slack 32.

²⁷ Zur epigraphischen Kultur Athens vgl. Smarczyk, *Thucydides and Epigraphy*, in: Rengakos/Tsakmakis (Hgg.), *Brill's Companion to Thucydides* (2006) 495ff.

²⁸ Um nur einige antike Werke zu nennen: Lukrez, *De rerum natura* (6.1138-1286); Vergil, *Georgica* (3.478-566); Prokop, *Bellum Persicum* (2.22f.).

²⁹ <https://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/coronavirus-wie-werden-wir-uns-an-covid-19-erinnern-und-wie-lange-a-00000000-0002-0001-0000-000171426736>, 28.9.2020.

³⁰ Vgl. S. 14f.

Die wirtschaftlichen Folgen der Epidemie verbleiben ebenfalls im Dunkeln, Thukydides gibt dazu keine Auskunft.³¹ Er berichtet zwar von plötzlichen Vermögensübergängen von Reich zu Arm, führt diese jedoch auf kriminelle Energie im Rahmen der allgemeinen Anomie zurück (2.53.1). Wie man etwa mit dem Kreditsystem oder dem Erbrecht umging, entzieht sich unserer Kenntnis, ebenso, auf welche Weise eine Eskalation der Gewalt und der Plünderungen verhindert wurde. Wenn es zu kompletter Anarchie und einem veritablen Krieg aller gegen alle gekommen wäre (wie bei der Stasis in Korkyra)³², hätte Thukydides gewiss davon berichtet. Desgleichen wissen wir nichts über das politische Geschehen anlässlich der Seuche wie z.B. Maßnahmengesetzgebung oder inwieweit sich das Volk weiterhin zu Gesetzgebung und Rechtsprechung versammelte. Die Teilhabe an der Demokratie war nicht nur für das Funktionieren Athens zentral, sondern diente auch zahlreichen Bürgern³³ als Lebensgrundlage, da sie als Mitglieder des Rats der 500 sowie für die Mitwirkung an der Judikative ein nicht unbedeutendes Taggeld als Aufwandsentschädigung erhielten (nicht jedoch für den Besuch der Volksversammlung, dies erst ab 394 v. Chr.). Die Rechtsprechung lag nicht wie heute in den Händen einiger weniger spezialisierter Richter*innen, sondern war jedermanns Sache, Geschworenengerichte von 1500 Bürgern waren keineswegs selten.³⁴ Ebenfalls bleibt unerwähnt, wie die ärmeren Bevölkerungsschichten während der Seuche ihren Lebensunterhalt bestritten. Thukydides beschränkt sich im Wesentlichen darauf, das besonders Schaurige zu erzählen, dennoch legten wohl die meisten Athener*innen kein barbarisches Verhalten an den Tag. Vielmehr darf mit Camus vermutet werden, dass es auch bei dieser Pest an den Menschen mehr zu bewundern als zu verachten gab.³⁵

³¹ Generell steht die Wirtschaftsgeschichte bei Thukydides im Schatten der Politikgeschichte, vgl. *Erbse*, Thukydides-Interpretationen (1989) 107.

³² Zu dieser vgl. Kap. 1.3.

³³ Hiermit sind nur Männer gemeint, in der attischen Demokratie hatten Frauen keine Rechte. Auch in der Folge ist, sofern wirklich nur die Männer bezeichnet werden, von „Bürgern“ die Rede.

³⁴ Insgesamt zur attischen Gerichtsbarkeit vgl. *Bleicken*, Die athenische Demokratie (⁴1995) 240-269.

³⁵ Vgl. *Camus*, Die Pest 350.

1.2. Literarisch-Kulturelles

Thukydides ist als Historiker nicht bloß dokumentierender Berichterstatter, sondern auch und vielmehr kreativer Literat. Angesichts seiner genauen, manchmal akribisch anmutenden Zahlenangaben und Daten liegt dieser Befund auf den ersten Blick nicht unbedingt nahe, und in der Tat stellt er sich nicht auf der unmittelbaren Textebene ein. Betrachtet man die narrativ referierten Ereignisse lediglich eindimensional als Quelle für das damalige Geschehen, fällt es schwer, in Thukydides mehr zu sehen als einen Gewährsmann dafür, „wie es eigentlich gewesen“³⁶. Dies hieße jedoch, die Bewertungen durch den Autor zu übersehen. Thukydides spricht seine Sicht der Dinge kaum jemals explizit aus, sondern gibt sie dem Publikum implizit aus der Struktur und der literarischen Gestaltung zu erschließen. Dieser Abschnitt widmet sich daher der Untersuchung der Seuchenepisode im Gesamtganzen der *Historien*.

1.2.1. Seuchenerzählung und Methode

An Thukydides wird immer wieder seine Methodik hervorgehoben, die ihn zum „Vater der Geschichtsschreibung“ mache, in starkem Kontrast zum „Märchenonkel“ Herodot.³⁷ Der hierfür zentrale Textabschnitt ist das „Methodenkapitel“ (1.22), in dem Thukydides seinen Umgang mit Quellen erläutert und die Zielsetzung seines Werkes nennt. Zunächst spricht er die Figurenreden an, die für die Gestaltung eines Geschichtswerkes in der Antike unabdingbar sind, mangels Protokollen oder Tonaufzeichnungen jedoch zwangsläufig vom tatsächlich Gesagten abweichen müssen. Thukydides fasst sie nach einem bestimmten Kriterium: „Wie aber meiner Meinung nach jeder Einzelne über den jeweils vorliegenden Fall am ehesten sprechen müsste, so sind die Reden wiedergegeben unter möglichst engem Anschluss an den Gesamtsinn des wirklich Gesagten“. Daraus folgt, dass Reden wie die des Perikles (zu diesen Kap. 1.2.3.) nicht in einem modernen Wortsinn „historisch“ sind, sondern vielmehr als subjektive Gestaltung vom Autor der *Historien* (mit)geprägt werden. Im Gegensatz dazu ist Thukydides hinsichtlich der Ereignisse um strenge Objektivität bemüht: „Die Taten freilich [...] glaubte ich nicht nach dem Bericht des ersten Besten aufschreiben zu dürfen, sondern ich habe Selbsterlebtes und von anderer Seite Berichtetes mit größtmöglicher Genauigkeit in jedem einzelnen Falle erforscht“. Diese Aussage steht für sich, da Thukydides seine Quellen kaum

³⁶ Ranke, Geschichte der germanischen u. romanischen Völker 1495-1535 I, 1824, Vorrede VI.

³⁷ Eine entsprechende Google-Suche zeitigt zahlreiche Resultate auch außerhalb der Fachwelt.

jemals nennt und dem Publikum Vertrauen in seine Redlichkeit abverlangt, so gibt er auch nicht an, nach welchen Kriterien er Informationen beurteilt. Konfrontiert man jedoch die *Historien* etwa bezüglich der genannten Daten mit zuverlässigen externen Befunden (insb. Inschriften), so stellt sich heraus, dass Thukydides sehr präzise gearbeitet hat und wir uns in den allermeisten Fällen auf seine Wiedergabe der Fakten verlassen können.³⁸

Auf die Seuchenepisode übertragen bedeutet dies, dass wir dem Bericht des Thukydides im Wesentlichen Glauben schenken dürfen, auch ohne weiterführende Möglichkeit zur Überprüfung. Die Zustände in Athen kannte er nicht nur vom Hörensagen, sondern als Einwohner (erst nach 423 v. Chr. wurde er aufgrund militärischer Misserfolge aus Athen verbannt, 4.104-108 und 5.26.5), und auch die Symptome der Krankheit vermag er, selbst infiziert (2.48.3), aus erster Hand zu beschreiben. Die Erwähnung der eigenen Erkrankung sticht auch dadurch hervor, dass Thukydides sehr selten in erster Person spricht,³⁹ obgleich er die Autopsie im Methodenkapitel explizit als Möglichkeit nennt (αὐτὸς ἰδών, 1.22.2). Interessant wäre es zu erfahren, woher Thukydides über die Verbreitung der Seuche (Äthiopien-Ägypten-Persien-Ägäis-Athen) Bescheid wusste, doch auch hier nennt er keine Quelle. Seine faktenbezogene Rationalität zeigt sich in der Pestepisode insbesondere in der (jedoch nur implizit fassbaren) kritischen Haltung gegenüber dem Aberglauben seiner Mitbürger*innen (2.54) sowie in den Beobachtungen zu den Folgen der Seuche bei den Tieren (2.50.2). Eine gewisse Skepsis ist vielleicht hinsichtlich des völligen Zusammenbruchs der öffentlichen Ordnung geboten, hier besteht zwar keinerlei Grund zur Annahme, dass Thukydides Unwahres erzählte, allerdings berichtet er wohl nur besonders Extremes, um die Dramatik der Ausnahmesituation zu unterstreichen.

Im Methodenkapitel (1.22) beschreibt Thukydides auch die Wirkungsabsicht seines Geschichtswerkes. Sein Fokus auf Fakten (und nicht auf dramatisierendes Erzählen) mag für manche Leser*innen zu spannungsarm und damit wenig einladend sein. Die Zielsetzung des Thukydides ist jedoch eine andere:

Wer aber klare Erkenntnis des Vergangenen erstrebt und damit auch des Künftigen, das wieder einmal nach der menschlichen Natur so oder ähnlich eintreten wird, der wird mein Werk für nützlich

³⁸ Vgl. Smarczyk in *Rengakos/Tsakmakis* 515-522.

³⁹ Über seine eigene Tätigkeit als athenischer Feldherr berichtet er etwa konsequent in dritter Person (4.104-108), hierzu vgl. *Thomas* in *Rengakos/Tsakmakis* 101.

halten, und das soll mir genügen. Als ein Besitz für immer, nicht als Glanzstück für einmaliges Hören ist es aufgeschrieben.

Das berühmteste Motto des Thukydides, das κτῆμα ἐς αἰεί (Besitz für immer), bringt sein Anliegen treffend zum Ausdruck. Basierend auf der Annahme einer gewissen Gleichförmigkeit der menschlichen Natur möchte er Strukturen aufzeigen, die auch in anderen Kontexten und in anderen Epochen auftreten. Hinsichtlich der Seuche hat er diesen seinen überzeitlichen Anspruch zweifelsohne eingelöst, wie zahlreiche Berichte über andere Epi- und Pandemien aus späterer Zeit zeigen: die öffentliche Ordnung bricht zusammen, Götter werden verzweifelt und doch vergeblich angerufen, Bestattungsrituale nicht mehr eingehalten etc. Sogar kleinere Details wie die Vermutung der Athener, der Feind hätte die Brunnen vergiftet (2.48.2), finden sich in anderen Erzählungen wieder.⁴⁰ Durch den Fokus auf die sozialen Auswirkungen der Seuche erreicht Thukydides eine Analyse von Strukturen, die sich auch in anderen Konstellationen wiedererkennen lassen.

1.2.2. Die Bedeutung der Seuche

Thukydides lässt die *Historien* damit anheben, dass er den Stellenwert seines Gegenstandes betont (1.1.1):

Thukydides aus Athen hat den Krieg zwischen den Peloponnesiern und den Athenern beschrieben, [...]; er hat damit gleich bei seinem Ausbruch begonnen, in der Erwartung, er werde bedeutend sein und denkwürdiger als alle vorangegangenen. [...] Denn dies war die gewaltigste Erschütterung für die Hellenen [...]. Was sich nämlich davor und noch früher ereignet hat, [...], bin ich der Meinung, dass es nicht bedeutender war, weder in Kriegen noch sonst.

Nach einem kurzen Abriss der griechischen Geschichte (1.2-19) betont Thukydides schließlich an markanter Stelle nochmals die Relevanz des Peloponnesischen Krieges. Bevor die Erzählung beginnt, finden sich vier Kapitel (1.20-23), in denen er über sein eigenes Tun reflektiert, wovon eines (1.23) der Begründung gewidmet ist, weshalb dieser Krieg so besonders war. In einem aufsteigenden Trikolon werden nach (i) der Länge und (ii) dem Ausmaß des Blutvergießens insbesondere (iii) die koinzidenten Naturereignisse hervorgehoben, die in ihrer Abfolge wiederum eine Klimax bilden: Erdbeben, Sonnenfinsternisse, Dürren, sowie „der härteste

⁴⁰ Etwa wurde während der mittelalterlichen Pestausbrüche in Europa oftmals die jüdische Bevölkerung für das Herbeiführen der Seuche durch Vergiftung der Brunnen verantwortlich gemacht, was zu grässlichen Pogromen führte, vgl. Longrigg in Ranger/Slack 37.

Schlag, ja auch zum Teil die Vernichtung: die Pest“. Die Liste der Leiden, die der Krieg über Griechenland brachte, kulminiert also in der Seuche.⁴¹ Die eigentliche Schilderung der Krankheit erfolgt jedoch erst mehr als ein ganzes Buch später (2.47-58) und setzt ausgesprochen abrupt⁴² ein: „Gleich zu Sommerbeginn fielen die Peloponnesier und ihre Verbündeten [...] in Attika ein. [...]. Als sie erst wenige Tage in Attika standen, brach zum ersten Mal in Athen die Seuche aus [...], aber nie wurde eine solche Pest, ein solches Massensterben berichtet“ (2.47.2-3). Das Publikum wird somit ebenso unerwartet mit der Darstellung der Seuche konfrontiert wie die Athener mit der Krankheit selbst. Dieser jähen Plötzlichkeit soll (neben anderem) im nächsten Abschnitt nachgegangen werden.

1.2.3. Perikles und das Plötzliche

Ein plötzliches Ereignis stellt prinzipiell eine Raffung der Erzählstruktur dar, in ihm kumuliert sich Aktion, die Handlung galoppiert schnellen Hufes weiter. Dem Plötzlichen ist somit eine Abgrenzung vom Langsamen immanent, das sich davor und danach befinden muss, um die für das Plötzliche so charakteristische Kontrastwirkung hervorzurufen. Die jäh hereinbrechende Pestepisode ist von zwei Reden des Perikles gerahmt, die als Figurenreden nicht die Handlung vorantreiben, sondern vielmehr retardierend wirken, indem sie einen Einblick in sein Innenleben und seine Beweggründe bieten. Die Abfolge „langsame Figurenrede (Perikles) – plötzlich eintretende Handlung (Seuche) – langsame Figurenrede (Perikles)“ weist auch durch den Einsatz desselben Sprechers (Perikles) auf eine bewusste Komposition hin. Der folgende Abschnitt spürt diesen Indizien nach und versucht eine Interpretation der Seuchenepisode im Lichte ihrer strukturellen Einbettung.⁴³

⁴¹ Mit der Verbindung von Krieg und Seuche beschäftigt sich *Bruzzone, Polemos, Pathemata and Plague: Thucydides' Narrative and the Tradition of Upheaval, Greek, Roman, and Byzantine Studies* 57 (2017) 882.

⁴² Dies ist typisch für thukydideisches Erzählen in allen Lagen. So schreibt etwa *Connor, Thucydides* (1984) 52: „When using this technique Thucydides does little to set the stage or provide background or mood. He plunges his readers into events and only gradually makes available the information needed for an assessment. The result is a swift narrative that conveys the surprise of the immediate moment, and postpones or leaves open other questions, [...]“.

⁴³ Die in diesem Teil (Kap. 1.2.3) angestellten Überlegungen finden sich mit hoher Wahrscheinlichkeit bereits allesamt in der Forschungsliteratur, auch wenn ich für viele keine konkrete Quelle ausfindig machen konnte. Daher reklamiere ich hier keinen inhaltlichen Neuheitswert für mich, höchstens prägnante Formulierungen.

1.2.3.1. Der Epitaphios (2.34-47)

Die Grabrede des Perikles auf die Gefallenen des ersten Kriegsjahres ist eine der meistzitierten Passagen aus den *Historien*. Perikles rühmt die Soldaten, indem er die Größe der Sache hervorhebt, für die sie ihr Leben gelassen haben: Athen. Der Lobpreis der Polis gerät dermaßen opulent, dass er beinahe als Selbstzweck erscheint, sodass die Ehrung der toten Soldaten in den Hintergrund tritt. Als staatlich verordnete Großinszenierung für vermutlich nicht allzu viele Gefallene⁴⁴ dient er der Selbstvergewisserung der Athener*innen.⁴⁵ Als Performance soll diese Huldigung die Macht und die Bedeutung der Stadt persönlich spürbar machen, um die Bürger*innen in einen gemeinsamen Sinnhorizont einzubinden und in den Kriegsanstrengungen die Opferbereitschaft aufrechtzuerhalten, gerade angesichts potentieller Zweifel in einer Stimmung der Trauer und des Verlusts.

In seiner Rede lobt Perikles nach der Einleitung (2.35) zunächst die Vorfahren, die den Grundstein für das athenische Reich gelegt haben (2.36). Im Anschluss preist er die attische Demokratie, die unabhängig von der sozialen und finanziellen Stellung ihren Bürgern⁴⁶ freie Entfaltung ermöglicht. Diese bringen sich zum Wohle des Gemeinwesens ein und sind bereit, ihre privaten Interessen den öffentlichen Aufgaben unterzuordnen, was durch die Klugheit der politischen Führung das Gedeihen der Stadt in allen Lebensbereichen umfassend sichert (2.37-40). Die Eloge kulminiert in der Feststellung: „Zusammenfassend sage ich, dass unsere Stadt im Ganzen die Schule von Hellas sei [...]“ (2.41.1). Dann kommt Perikles noch auf die Gefallenen zu sprechen, wie sie heldenhaft ihr Leben für die Heimatstadt aufgeopfert haben, und stärkt den Mut der Bürger*innen, den Krieg fortzusetzen (2.42-46).

Unmittelbar nach dem Ende des Epitaphios schlägt die Seuche geschwind und gewaltig zu (2.47.3). Die großen Worte über den zivilisatorischen Zenit Athens könnten kaum eindrucksvoller als Hybris destruiert werden. Nicht nur wird die perikleische Grandeur des rhetorisch ausgefeilten Epitaphios von der nüchtern beobachtenden Sprache des auktorialen Erzählers der Pestepisode hinweggefegt, auch gezielte inhaltliche und sprachliche Zitate setzen die beiden Passagen eindeutig in Verbindung und streichen den Kontrast heraus (dazu sogleich).

⁴⁴ Vgl. Connor, Thucydides 63.

⁴⁵ Im antiken Griechenland ist es nicht selbstverständlich, dass Frauen an der Öffentlichkeit teilhaben dürfen, bei Bestattungen ist ihnen dies (wie bei den meisten Kulthandlungen) jedoch gestattet, Thukydides erwähnt sie dort auch explizit (2.34.4).

⁴⁶ Hier sind wirklich nur Männer gemeint, Frauen hatten in der attischen Demokratie keine politischen Rechte.

Markant ist insbesondere das unterschiedliche Verhältnis des Eigenen zum Gemeinsamen. Im Epitaphios preist Perikles die Athener für ihre Balance zwischen öffentlichen und privaten Interessen: Die freie Entfaltung des Individuums ist möglich und erwünscht, doch sind die Bürger*innen bereit, dann, wenn es nötig ist, den Bedürfnissen der Polis den Vorzug vor ihren eigenen zu geben. Dies trifft nicht nur für die gefallenen Soldaten zu, sondern manifestiert sich allgemein in einer besonderen Gesetzestreue, die nicht äußerem Zwang, sondern innerer Seelenstärke und Verantwortungsbewusstsein entspringt (insb 2.37, 2.39, 2.40, 2.42), sodass auch der ἄγραφος νόμος geachtet wird, die ungeschriebenen Regeln des Zusammenlebens (2.37.3).⁴⁷ Die attische Demokratie zeichnet sich durch Mitwirkungsmöglichkeiten auch der völlig vermögenslosen Bürger aus, deren umfassende Teilhabe Perikles in einem berühmten Satz hervorhebt: „Einzig und allein bei uns heißt doch jemand, der nicht daran [i.e. an den Staatsgeschäften] teilnimmt, nicht untätig [ἀπράγμων], sondern unnütz [ἄχρεϊος]“ (2.40.2). In der Extremsituation der Seuche bricht der Gemeinsinn jedoch zusammen, jeder ist nur noch sich selbst der nächste, jeder stirbt für sich allein. An die Stelle der Gesetzestreue tritt eine beispiellose ἀνομία. Die tradierten inneren Werte vermögen nicht mehr von Willkür um des eigenen Vorteils willen abzuhalten, und menschliche wie göttliche Strafdrohungen verlieren angesichts des nahenden Todes ihre Wirkung, zumal die Frommen und die Gottlosen gleichermaßen dahingerafft werden (2.53.4). Während Perikles in der Grabrede betont, dass das politische Großprojekt Athen der Mühen und Leiden wert ist, gilt angesichts der Epidemie: „Sich im Voraus um ein edles Ziel abzumühen, war niemand bereit, erschien es ihm doch unsicher, ob er nicht, ehe er es erreicht, schon ums Leben gekommen sei. Genuss für den Augenblick und alles, was dem diente, das galt als schön und nützlich“ (2.53.3).

Auffällig ist auch der völlige Umschwung in puncto Aktivität. Perikles lobt in seiner Rede den inneren Antrieb der Athener, der ihre Geschicke im Privaten wie im Öffentlichen gedeihen lässt. Vor allem zeichnet sich die attische Bürgerschaft durch ihre πολυπραγμοσύνη⁴⁸ (vielleicht als „Vielgeschäftigkeit“ übersetzbar) aus, sie ist von Tatkraft erfüllt und bringt sich insbesondere in der Politik ein. Diese Tugend lässt Athen gedeihen, der Untätige gilt (wie bereits erwähnt) als nutzlos (2.40.2). Während der Pest erlahmt diese Vitalität jedoch bei allen.

⁴⁷ Mit dem Ausdruck ἄγραφος νόμος ist hier keinesfalls (wie von manchen vorgeschlagen) à la *Antigone* ein göttliches Gesetz im Gegensatz zum positiven Recht gemeint (vgl. *Hornblower ad loc.*).

⁴⁸ Zu diesem schillernden und für das Selbstverständnis Athens zentralen Begriff siehe die Untersuchungen von *Ehrenberg*, Polypragmosyne: A Study in Greek Politics, *The Journal of Hellenic Studies* 67 (1947) 46 und *Leigh*, From Polypragmon to Curiosus (2013).

Stattdessen machen sich Agonie und Lethargie breit, was Thukydides besonders hervorhebt: „Das Furchtbarste an dem ganzen Übel aber war die Mutlosigkeit [ἄθυμία], sobald sich einer krank fühlte – denn sie überließen sich gleich der Verzweiflung, gaben sich vollends auf und leisteten keinen Widerstand [...]“ (2.51.4).

Neben dem Kontrast zwischen Tatkraft und Antriebslosigkeit lassen sich noch zwei weitere große Gegensatzpaare ausmachen, die den Epitaphios prägen und in der Seuchenepisode in ihr Gegenteil verkehrt werden: *predictable/unpredictable* sowie *reason/passion*.⁴⁹ Während Perikles implizit von einer stabilen und berechenbaren Außenwelt ausgeht (*predictable*), in der sich das athenische Imperium kraft seiner Tugenden ausbreiten soll, bricht aus ebendieser Außenwelt plötzlich die Seuche vernichtend über die Stadt herein (*unpredictable*). Auch ist im Epitaphios das harmonische Zusammenspiel von Vernunft und Gefühl gegeben (*reason/passion*),⁵⁰ während der Epidemie stehen die Athener*innen jedoch vor dem Dilemma, dem Mitgefühl (*passion*) zu folgen und ihre Angehörigen trotz des hohen Ansteckungsrisikos zu pflegen, oder dem Verstand (*reason*) den Vorzug zu geben, mit allen unerträglichen Konsequenzen (2.51).

Sowohl im Epitaphios als auch bei der Seuche spielt der Tod erwartungsgemäß eine zentrale Rolle, doch könnte der Umgang mit ihm unterschiedlicher nicht sein: hier die tapferen Krieger, die auf dem Feld der Ehre heroisch ihr Leben für das Vaterland lassen, dort die kraftlosen Kranken, die elend und verlassen dahinsterven. Die unterschiedliche Perspektive lässt sich auch sprachlich festmachen. Im Epitaphios dominieren Euphemismen, zumal das Genre generell direkte Ausdrücke zu umgehen pflegt.⁵¹ Perikles vermeidet das übliche und neutrale Wort ἀποθνήσκω („sterben“), stattdessen finden sich gehobene Umschreibungen wie ἀπαλλάγησαν (2.42.4, wörtl. „befreit werden“). Während die gefallenen Kriegshelden tapfer „aus dem Leben scheiden“, „krepieren“ die Kranken quasi der Reihe nach, an die Stelle des individuellen Heldentodes tritt ein unheroisches Massensterben. Das neutrale, aber direkte ἀποθνήσκω ist in der Pestepisode omnipräsent, ebenso διαφθείρω („zugrunde richten“, pass. „zugrunde gehen“), das einen unschönen Tod ungeschönt zum Ausdruck bringt. Die Kranken werden ohne jegliche Ordnung bzw. Würde dahingerafft (οὐδὲν κόσμῳ in 2.52.2 impliziert beides), sodass „alle wie

⁴⁹ Vgl. Connor, Thucydides 52-78.

⁵⁰ „Aber auch dadurch zeichnen wir uns aus, dass wir kühnen Mut und kluge Überlegung bei allem, was wir anfassen, in uns vereinen [...]. Die größte Seelenstärke sprechen wir mit Recht denen zu, die das Furchtbare und das Angenehme am klarsten erkennen und gerade deshalb keiner Gefahr ausweichen“ (2.40.3).

⁵¹ Vgl. Loraux, The invention of Athens: the funeral oration in the classical city (1986) 341 FN 8.

das Vieh dahinstarben“ (ὥσπερ τὰ πρόβατα ἔθνησκον, 2.51.4). Der Kontrast manifestiert sich auch grammatikalisch hinsichtlich der im Griechischen so zentralen Tempusaspekte: Während die einschlägigen Verben im Epitaphios im Aorist stehen, der Vergangenes kurz und bündig referiert,⁵² dominieren bei der Seuche Imperfeka, welche die Dauer und die Wiederholung des Sterbens betonen.⁵³

Der Kontrast zwischen dem Epitaphios und der Seuchendarstellung tritt auch hinsichtlich der Bestattungsrituale deutlich hervor. Die Gefallenen erhalten ein aufwändiges Staatsbegräbnis mit allen Ehren: Nach einem großen Trauerzug und der Grabrede des führenden Politikers Perikles werden sie in einem besonders ehrenvollen Grabmal bestattet, das tapferen Soldaten vorbehalten ist, weiters übernimmt die öffentliche Hand die Kosten für die Erziehung ihrer hinterbliebenen Kinder (2.34, 2.46). Demgegenüber bricht in der Seuche das Bestattungswesen vollkommen zusammen: Die Toten liegen neben den Sterbenden auf der Straße und die Tiere rühren sie nur deshalb nicht an, weil ihr Instinkt sie davor bewahrt, diesfalls selbst an der Seuche zu verenden. Bestattungsrituale werden kaum noch eingehalten, jeder entledigt sich seiner Toten, wie er nur kann (2.52.4):

Viele kamen auf eine ganz schamlose Art der Bestattung aus Mangel an dem Nötigsten, da ihnen schon so viele vorher gestorben waren: Auf einen fremden Scheiterhaufen legten sie ihren Toten, bevor noch die, die ihn aufgeschichtet, dazukamen, und zündeten ihn an; andere warfen die Leiche, die sie trugen, auf eine schon brennende obendrauf und gingen fort.

Die Auflösung der von Perikles so grandios gepriesenen Polisordnung im Zuge der Seuche wird insbesondere auch durch eine sehr markante Junktur verdeutlicht, die in beiden Episoden auftaucht: σῶμα αὐταρκες. Wörtlich heißt dies „Körper, der sich selbst genügt“, was allerdings in keiner der beiden Passagen Sinn macht. Vielmehr scheint diese Wortkombination bewusst als Stolperstein gesetzt, als Stein des Anstoßes für eigenständige Überlegungen des Publikums.

Im Epitaphios heißt es unmittelbar nach der Aussage, Athen sei die Schule Griechenlands: καθ’ ἑκαστον δοκεῖν ἂν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ’ ἡμῶν ἐπὶ πλεῖστ’ ἂν εἶδῃ καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστα ἂν εὐτραπέλως τὸ σῶμα αὐταρκες παρέχεσθαι (2.41.1). Dieser Satz ist typisch thukydideisch, d.h. wörtlich unübersetzbar, da jedem Ausdruck der Sinn einzeln abgerungen werden muss.⁵⁴

⁵² ἐτελεύτησαν (2.41.5), ἀπαλλάγησαν (2.42.4) et al.

⁵³ ἔθνησκον (passim), διεφθείροντο (passim) et al.

⁵⁴ Für Details siehe die Kommentare von *Classen/Steup*, *Gomme*, *Hornblower* und *Rusten* ad loc.

Eine den Sinn wiedergebende Übersetzung lautet: „each man individually can combine in his own person a wider activity than men elsewhere, and is quicker witted (more flexible), and knows more of the graces of life“⁵⁵. Die wörtliche Übersetzung von σῶμα αὐταρκες („Körper, der sich selbst genügt“) passt hier überhaupt nicht, gemeint ist vielmehr, dass Athen seinen Bürgern ermöglicht, sich frei zu entfalten und eine freie, autarke Person zu werden („seine Persönlichkeit zu selbständiger Tüchtigkeit auszubilden suche“⁵⁶, „a self-sufficient individuum“⁵⁷). Es ist kein Zufall, dass Perikles zuvor in seiner Rede Athen als πόλιν [...] καὶ ἐς πόλεμον καὶ ἐς εἰρήνην αὐταρκεστάτην bezeichnet hatte, „dass sie [die Stadt] im Krieg und im Frieden völlig auf sich selbst stehen kann“ (2.36.3). Mit dieser „Autarkie“ Athens und seiner Bürger kann jedoch keine völlige Unabhängigkeit gemeint sein. Eine solche ist gerade für eine derart bedeutende Handelsstadt undenkbar, insbesondere wenn sie angesichts der spartanischen Landinvasionen das Getreide zur Gänze auf dem Seeweg importieren muss. Auch das Individuum steht nie für sich allein, sondern ist vielmehr immer in den Polisverband eingebunden, und nicht zuletzt möchte Perikles mit seiner Rede ja gerade den Zusammenhalt stärken. Diese „Autarkie“ bezieht sich vielmehr auf die Fähigkeit Athens, sich aufgrund seiner Stärke alles Nötige zu verschaffen, wie auch die einzelnen Bürger innerhalb der Stadt alles bekommen sollen, was sie brauchen.⁵⁸ Das Konzept der Autarkie stellt somit einen direkten Ausfluss der athenischen Macht dar und ist ohne diese nicht denkbar. In ihm manifestiert sich der *Athenian way of life*, seine Freiheit und seine Möglichkeiten. Das Individuum ist in der Lage, sich als σῶμα αὐταρκες zu entfalten, und gemeinsam bilden diese Körper als *body politic* die freie Polis Athen.

Die politischen Dimensionen des σῶμα αὐταρκες werden jedoch von der Seuche zurückgestutzt und die Freiheit des *body politic* wird eingeholt von der Notwendigkeit, dass für jegliche Form der politischen Entfaltung ein lebendiger Körper vorausgesetzt ist. Allerdings: σῶμά τε αὐταρκες ὃν οὐδὲν διεφάνη πρὸς αὐτὸ ἰσχύος πέρι ἢ ἀσθηνείας, ἀλλὰ πάντα ξυνήρει – „Und kein Körper erwies sich ihr (= der Seuche) gegenüber als (von sich selbst her) sicher, egal ob einer in starkem oder schwachem Zustand war, sondern sie raffte alle hinweg“ (2.51.3). Obgleich auch diesem Satz der Sinn abgerungen werden muss, ist klar, dass er aufgrund der Thematisierung der physischen Dimension deutlich näher an der wörtlichen Bedeutung von σῶμα αὐταρκες liegt, die im Epitaphios völlig fehl am Platze ist. Dieser Befund fügt sich in das

⁵⁵ Gomme ad loc.

⁵⁶ Classen/Steup ad loc.

⁵⁷ Rusten ad loc.

⁵⁸ Vgl. Gomme ad loc.

skizzierte Gesamtbild ein: In der Grabrede beschwört Perikles die Freiheit Athens, die in seiner Macht gründet, wobei eine intakte Leiblichkeit stillschweigend vorausgesetzt wird. Der Körper gerät erst in den Blick, als er von der Seuche bedroht und heimgesucht und als Möglichkeitsbedingung des Politischen destruiert wird. Die Politik vermittelt zwischen den Bürgern, die Seuche wirft sie auf ihre physische Unmittelbarkeit zurück. Während Perikles das politische Idealbild als *σῶμα αὐταρκες* zeichnet, erweist sich gerade dieses *σῶμα αὐταρκες* als unfähig, der Pest standzuhalten, an die Stelle des in seiner Machtfülle scheinbar ewigen Reiches tritt die Kurzlebigkeit der kranken Körper (in 2.53.2 ist gar von *ἐφήμερα σώματα* die Rede). Die gewaltige, über lange Jahre aufgebaute Macht Athens fällt im Angesicht der übermächtigen Natur jäh in sich zusammen. Während sich die Bürger an zukünftigen Expansionsplänen delectieren, bringt ihnen die Seuche radikale Gegenwartsverhaftetheit.

1.2.3.2. Abschied von Perikles (2.59-65)

Als die Athener⁵⁹ von der Seuche dahingerafft werden, sondieren sie zunächst bei den Spartanern bezüglich eines Waffenstillstands, jedoch erfolglos (2.59.2). In ihrer misslichen Lage suchen und finden sie einen Sündenbock: Perikles, dessen militärische Strategie dafür verantwortlich zeichnet, dass sich so viele Menschen in der Stadt befinden (2.59.1-2).⁶⁰ Gegen die Anschuldigungen seiner Mitbürger verteidigt er sich in einer Rede (2.60-64), der besondere Bedeutung zukommt, da sie den letzten Auftritt des so dominanten Politikers in den *Historien* darstellt.

Angesichts der Katastrophe sind die Bürger verzweifelt, sie haben nur das Wohl und (hauptsächlich) das Wehe der Ihren im Blick. In dieser Lage bedarf es der Weitsicht und Überzeugungskraft einer Persönlichkeit wie Perikles, der dem Volk die Schädlichkeit seiner mutlosen Passivität bewusst macht sowie die Notwendigkeit entschlossenen Standhaltens aufzeigt und damit einen Ausweg weist. Zunächst ermahnt Perikles die Bürger, nicht am individuellen Leid zu zerbrechen, sondern das Gemeinwohl über alles zu stellen (2.60.2-4), was die Aufforderung zum Einsatz für die Polis aus dem Epitaphios wiederholt (vgl. Kap. 1.2.3.1). Im Folgenden wirft Perikles den Athenern vor, ihn nunmehr in Krisenzeiten zum Sündenbock

⁵⁹ Hier und im Folgenden geht es um politische Entscheidungen bzw. findet die Rede des Perikles vor der Volksversammlung statt (2.59.3), d.h. es sind nur Männer involviert.

⁶⁰ Vgl. Kap. 1.1.1.

zu machen, obwohl sie doch alle gemeinsam den Krieg beschlossen hätten (2.61.2). Es gebe keinen Grund, ihm das damalige Vertrauen in seine Klugheit zu entziehen. Weiters verwahrt er sich dagegen, ihm alle aus *vis maior* resultierenden Nachteile anzukreiden, ohne ihm im Gegenzug die positiven Zufälle zugutezuhalten (2.64.1). Im Hauptteil der Ansprache zeichnet er erneut ein Bild von der Macht Athens, um den Bürgern vor Augen zu führen, wie wichtig organisiertes politisches Handeln gerade in einer derartigen Ausnahmesituation ist, klare Einsicht und Tatkraft würden die erlittenen Verluste wieder ausgleichen (2.62.3). Diese Botschaft scheint sich auf den ersten Blick mit der Grabrede zu decken, doch ist der Ton ein gänzlich anderer: Während Perikles im Epitaphios allein die Vorzüge athenischer Macht preist, kommt er in dieser seiner letzten Rede auch auf ihre dunkle Seite zu sprechen: die Unterdrückung der von Athen Beherrschten.

Perikles fordert zivilen Zusammenhalt ein, da eine Niederlage im Krieg unter allen Umständen zu vermeiden sei. Nicht nur die Verdienste der Vorfahren mahnten zur Tapferkeit (so auch im Epitaphios, 2.36), sondern auch die fatalen Folgen des Machtverlustes. Athen habe seine „Bundesgenossen“ über Jahrzehnte hinweg im Rahmen des Attisch-Delischen Seebundes (gegr. 478/77 v. Chr.) unterdrückt und ihnen hohe Beitragssummen abgepresst, mit denen nicht nur die kulturelle Blüte finanziert (Parthenon etc.), sondern auch das Heer hochgerüstet worden sei, wodurch sich die Verbündeten noch weniger zur Wehr setzen konnten, sodass sie letztendlich ihre Repression selbst finanzierten. Perikles stellt den Bürgern die Konsequenzen einer Niederlage gegen Sparta vor Augen, die nicht nur *per se* einer derartigen Polis wie Athen unwürdig, sondern auch hochgradig gefährlich wäre, da ein machtloses Athen dem aufgestauten Hass der unterdrückten Poleis schutzlos preisgegeben wäre. Daher dürfe die Vormachtstellung keinesfalls aufgegeben werden: „Denn eine Art Tyrannis ist ja bereits die Herrschaft, die ihr ausübt; sie zu ergreifen mag ungerecht scheinen, sie loszulassen (ist) jedoch lebensgefährlich“ (2.63.2). Eine derart offene Rede über die athenische Herrschaft und die für sie notwendige Strategie der Gewalt ist bei Thukydides selten, vergleichbar allenfalls mit dem berüchtigten Melierdialog (5.85-113). Um die Bürgerschaft aufzurütteln, zeigt Perikles also nicht nur wie im Epitaphios als *good cop* die Vorzüge der athenischen Macht auf, sondern malt auch als *bad cop* das Schreckgespenst der Ohnmacht an die Wand. Athen ist ausweglos an seinen Imperialismus gekettet, auszusteigen kommt nicht in Frage. Am Ende der Rede appelliert Perikles nochmals an die bewährte Tatkraft der Athener und wiederholt seine Aufforderung, sich nicht von Rückschlägen wie der Seuche zermürben zu lassen, sondern den Krieg gegen Sparta allen Widrigkeiten zum Trotz fortzusetzen (2.64).

Die Ansprache verfehlt ihre Wirkung nicht, der Volkszorn verurteilt Perikles zwar schließlich zu einer Geldstrafe, allerdings wird er wenig später erneut zum Strategen gewählt (2.65.3-4). An diesen seinen letzten Auftritt in den *Historien* schließt sich ein langer Nachruf an. Thukydides gibt hier der Komposition den Vorzug gegenüber der Chronologie: Perikles starb erst ein Jahr später. Die Todesursache wird bei Thukydides nicht genannt, bei Plutarch wird auch er von der Seuche befallen und vergeht nach längerem Siechtum.⁶¹ Thukydides anerkennt die großen Leistungen des Perikles und würdigt neben seiner Loyalität Athen gegenüber insbesondere seine Klugheit, nicht nur hinsichtlich der Kriegsstrategie, sondern insbesondere auch im Umgang mit den Bürgern: Er ist ihren Stimmungsschwankungen gewachsen und beweist auf diese Weise Führungsstärke. Dies unterscheidet ihn von seinen Nachfolgern, die ihre Stellung als erster Mann im Staat jeweils nach den Regeln des Populismus auslegen und sich zwecks Erlangung persönlicher Vorteile dem wankelmütigen Volk anbiedern, anstatt inhaltlich Kurs zu halten, wodurch sie die so mächtige Stadt sukzessive zugrunde richten. Das Lob auf Perikles beendet Thukydides mit der Feststellung, dass Athen unter einem so grandiosen Feldherrn und Politiker wie ihm den Krieg vermutlich gewonnen hätte (2.65.13).

Diese letzte Aussage wird jedoch von Thukydides selbst implizit relativiert. Während Perikles mehrfach die πολυπραγμοσύνη als allgemeine athenische Tugend preist und in ihr den Grundstein des athenischen Erfolges sieht,⁶² verlangt seine Strategie im konkreten Fall das genaue Gegenteil, nämlich dass die Bürger zu Lande hinter den Mauern ausharren und abwarten, während zur See die Flotte den Feind zermürbt. Obgleich Thukydides diesen Kriegsplan strategisch gutheißt, so gibt er doch zu verstehen, dass ein Sieg voraussetzt, dass ein außergewöhnlicher Anführer wie Perikles das kurzsichtige Volk zu entsprechendem Verhalten anzuhalten vermag. Doch auch er muss eines Tages von der politischen Bühne abtreten, zumal er bei Kriegsbeginn bereits knapp über 60 Jahre alt ist.⁶³ Nach seinem Tod findet der bis dahin gehemmte Tatendurst der Bürger in den Demagogen willige Ausführungsgehilfen, der attische Aktionismus schickt schließlich 415 v. Chr. die wahnwitzige Expedition nach Sizilien aus. Außerdem kritisiert Thukydides implizit, dass Perikles das Unverfügbare nicht einkalkuliert hat. Dieses ist *per se* unberechenbar und somit nicht konkret vorhersehbar, doch sollte eine vorausschauende Politik immer einen gewissen Spielraum für unerwartete Ereignisse offenlassen, anstatt alle Ressourcen des Gemeinwesens (wie geschehen) bis zum Zerreißen

⁶¹ Vgl. Per. 38.

⁶² Vgl. S. 18f.

⁶³ Seine Geburt wird meist auf 494 v. Chr. datiert, etwa bei Günther, Perikles (2010) 10.

anzuspannen, mit der Konsequenz, dass Athen der hereinbrechenden Seuche kaum Resilienz entgegensetzen vermag. Konkrete Vorschläge, wo und wie Perikles anders hätte handeln können, offeriert Thukydides jedoch nicht.

Zusammenfassend lässt sich als Strukturbogen festhalten, dass in der Situation der Seuche das Gemeinsame zerfällt und sich die Eigeninteressen zu verselbständigen beginnen. Ein außergewöhnlicher Politiker wie Perikles, der sich selbst der Stadt gegenüber äußerst loyal verhält und als Vorbild diese seine Ideale auch den Bürger*innen vermittelt, vermag die Zentrifugalkräfte noch für kurze Zeit einzudämmen. Nach seinem Tod gibt das Volk jedoch die Ausrichtung auf den Stadtstaat auf und Demagogen, denen nichts über ihren persönlichen Vorteil geht, übernehmen das Ruder. Das idealisierende Bild der Polis im Epitaphios (das klarerweise nicht der Realität entspricht) zeigt, wie ein Gemeinwesen in der Theorie aufblühen könnte, in der Praxis jedoch zerbricht, wenn es von Populisten regiert wird, für die lediglich um Machterhalt und Karriere zählen. Als archaische Erfahrung tödlicher Naturgewalt, die menschliche wie göttliche Gesetze hinwegfegt, führt die Seuche auf extreme Weise zur Vereinzelung der Individuen, zur Atomisierung der Gesellschaft. Auch wenn Perikles die Bürgerschaft nochmals für kurze Zeit zusammenzuhalten vermag, scheinen die Auflösung des Gemeinsamen und der Niedergang Athens im Rückblick unausweichlich, weniger aufgrund der äußeren Bedingungen als vielmehr wegen der psychischen Disposition seiner Bürger.

1.3. Seuche und Stasis

Die mit der attischen Pest einhergehende ἀνομία⁶⁴ ist nicht der einzige Zusammenbruch eines Gemeinwesens in den *Historien*. Vielmehr ist die στάσις ein zentraler Begriff für Thukydides, eine mögliche Definition lautet „conflict among the constituent parts of a composite unit whose occurrence poses a substantial threat to the unit as a whole“⁶⁵, wobei eine solche Stasis i.d.R. innerhalb einer Polis stattfindet. Thukydides schildert zahlreiche solcher Staseis,⁶⁶ der

⁶⁴ Zu dieser vgl. bereits S. 9 und 18.

⁶⁵ Arcenas, Stasis: The nature, frequency and intensity of political violence in Ancient Greece (2018) 13.

⁶⁶ Neben anderen 1.24-29 (Epidamnos); 3.34 (Kolophon); 4.65-74 (Megara); 4.110-116 (Torone); 8.73 (Samos); 8.48-54, 65-70, 72-76 (Athen). Dies beruht freilich auf einer kompositorischen Auswahl, sodass nur für das Narrativ relevante Staseis Eingang in das Werk finden und nicht jede Stasis erzählt wird, die im Zeitrahmen des Peloponnesischen Krieges stattfindet (vgl. Arcenas, Stasis 65-79).

eindrücklichste Bericht ist jener von der Insel Korkyra (3.69-85), der nicht zuletzt aufgrund seiner Bedeutung für Hobbes (dazu Kap. 3) hier näher vorgestellt wird.

Auf der Ebene der äußeren Handlung streiten die Adeligen und das Volk um die außenpolitische Ausrichtung Korkyras, ob man Sparta oder Athen folgen soll, die beiden Großmächte senden jeweils Truppen. In den folgenden Scharmützeln gewinnt Athen die Oberhand, sodass die athenfreundliche Volkspartei den Sieg davonträgt und die spartafreundlichen Adeligen massakriert (3.69-81). Diese schaurige Episode erhält ihren zentralen Stellenwert jedoch erst durch den nachfolgenden auktorialen Kommentar, den insgesamt längsten in den *Historien*, in dem die Haltung des Thukydides zu den Kriegsgeschehnissen so direkt greifbar wird wie sonst nirgends im gesamten Werk (3.82-84). Zunächst betont Thukydides, dass eine derartige Barbarei durch äußere Umstände herbeigeführt wird: In Friedenszeiten leben die Menschen nach besseren Grundsätzen, in Kriegszeiten gelten Moral und Gesetz hingegen nichts mehr. Der Zusammenbruch der öffentlichen Ordnung manifestiert sich zudem ganz deutlich in der semantischen Beliebigkeit, in der Auflösung der gewohnten Begriffsbedeutungen (3.82.4):

Auch änderten sie die gewohnten Bezeichnungen für die Dinge nach ihrem Belieben. Unüberlegte Tollkühnheit galt als aufopfernde Tapferkeit, vorausdenkendes Zaudern als aufgeputzte Feigheit, Besonnenheit als Deckmantel der Ängstlichkeit, alles bedenkende Klugheit als alles lähmende Trägheit, wildes Draufgängertum hielt man für Mannesart, vorsichtig wägendes Weiterberaten wurde als schönklingender Vorwand der Ablehnung angesehen.

Mit dem Verlust der gemeinsamen Sprache geht der Verlust der geteilten Werte und der geteilten Bewertung der Wirklichkeit einher, hiermit auch der Verlust der Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Gesellschaft.⁶⁷ Es zählt nur noch das Denken in Faktionen, allein der Vorteil der Freunde und der Nachteil der Feinde sind intersubjektiv akzeptierte Handlungsmaximen, sodass herkömmliche Werte wie Verwandtschaft, göttliches und menschliches Recht ihre normative Kraft verlieren: Verwandte töten einander, Gesetze gelten für nichts mehr und sogar das heilige Tempelasyl wird mit derselben Gleichgültigkeit missachtet, mit der die Götter zu Meineiden angerufen werden (3.81-82).

Thukydides führt diesen Ausbruch der Barbarei auf die menschliche Natur zurück (3.82.8): πάντων δ' αὐτῶν αἴτιον ἀρχὴ ἡ διὰ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν· ἐκ δ' αὐτῶν καὶ ἐς τὸ φιλονικεῖν καθισταμένων τὸ πρόθυμον („An all dem ist die Herrschsucht schuld, die sich in Habgier und

⁶⁷ Dieser Zusammenhang ist mE unleugbar und wird aktuell etwa auch thematisiert in Neiman, Widerstand der Vernunft. Ein Manifest in postfaktischen Zeiten (2017) 12.

Ehrgeiz äußert, und daraus erwächst dann, wenn erst der Hader hinzutritt, wilde Leidenschaft“). In dieser Stelle manifestiert sich deutlich die im Methodenkapitel formulierte Zielsetzung (1.22.4), durch die Erkenntnis des Vergangenen aufgrund der Gleichförmigkeit der menschlichen Natur zur Erkenntnis des Zukünftigen beizutragen. Die Anthropologie des Thukydides lässt sich hier deutlich erkennen: Dem Menschen wohnt eine naturgegebene *πλεονεξία* („Mehrhabenwollen“, „Gier“) inne, die in Friedenszeiten im Rahmen der Gemeinschaft gezügelt werden kann, nach dem Zusammenbruch der Zivilisation jedoch in endloser Selbstsucht ins kollektive Verderben führt. In der Stasis erodiert das wechselseitige Vertrauen der Bürger darauf, dass die anderen ihrer *πλεονεξία*, ihrem individuellen Vorteilsstreben, lediglich im Rahmen der Gesetze folgen. Damit geht das Fundament jeglicher Verbundenheit im Polisverband verloren.⁶⁸

Ein Vergleich mit der attischen Pest lässt Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede erkennen. In beiden Fällen zerfällt die Polisordnung, allerdings aus diametral verschiedenen Gründen. Die Seuche bricht von außen über Athen herein und verunmöglicht das politische Zusammenwirken der Bürger, indem sie diese auf ihre sterbliche Körperlichkeit zurückwirft, d.h. es liegt ein Einbruch des Unpolitischen in das Politische vor.⁶⁹ Demgegenüber entsteht die Stasis auf Korkyra von innen und zerstört die Sphäre des Politischen durch die extreme Zersplitterung der Bürgerschaft in Faktionen. Der Verlust des Gemeinsamen ist somit in Athen durch radikale Entpolitisierung bedingt, in Korkyra hingegen durch radikale Politisierung.⁷⁰ In beiden Fällen zeigt sich die Relevanz eines guten Staatsmannes. In Athen vermag Perikles die angsterfüllten und irrational agierenden Bürger zu beruhigen und auf den Pfad der Vernunft zurückzuführen,⁷¹ wohingegen es in Korkyra keine Persönlichkeit solchen Formats gibt, um die Eskalationsspirale aufzuhalten.⁷² Sowohl in Athen als auch in Korkyra löst sich die Polisordnung auf und die Gesetze gelten für nichts mehr, allerdings reagieren die Menschen sehr unterschiedlich. In Athen regiert ein ephemerer Hedonismus, angesichts des jederzeit möglichen Seuchentodes genießt man das Leben in vollen Zügen, solange es noch geht. Thukydides erwähnt, dass Verbrechen verübt wurden (2.53.4), allerdings rückt er sie nicht in den Mittelpunkt, vielmehr steht die innere Einstellung zum sofortigen Genuss im Vordergrund (2.53.2-3). Demgegenüber

⁶⁸ Vgl. Orwin, *The Journal of Politics* 50/4 (1988) 837f.

⁶⁹ Vgl. S. 20-22.

⁷⁰ Vgl. Orwin, *The Journal of Politics* 50/4 (1988) 831.

⁷¹ Vgl. S. 21-24.

⁷² Der athenische Flottenkommandant Nikostratos bemüht sich zwar um einen Ausgleich zwischen Adeligen und Volk und will Gewalt verhindern (3.75), allerdings zeigt sein Scheitern, dass Derartiges wohl nur einem Perikles gelingen kann.

gestaltet er den Bericht über Korkyra wesentlich brutaler, was sich nicht nur in der Schilderung der Bluttaten manifestiert, sondern auch in der auktorialen Kommentierung. Anlässlich der schrecklichen Geschehnisse auf Korkyra reflektiert Thukydides über das der menschlichen Natur inhärente Gewaltpotential (2.82-83), wohingegen sich in der Seuchenepisode keine solche Überlegung findet. Dieser Unterschied kann auch sprachlich festgemacht werden: Bei der Pest ist nur von ἀνομία die Rede (2.53.1), was wörtlich lediglich einen Zustand des Nichtvorhandenseins bzw. der Ineffektivität von Gesetzen zum Ausdruck bringt, ohne eine Aussage über das Auftreten von Gewalt in diesem Zustand zu treffen. Thukydides beschreibt lediglich den Bedeutungswandel des Adjektivs καλόν dahingehend, dass nur noch der Genuss für den Augenblick erstrebenswert erscheint, was ebenfalls nicht notwendigerweise mit Gewalt einhergeht (auch wenn dies durchaus vorkommt, 2.53.4). Demgegenüber beginnt Thukydides seinen Kommentar zu den Vorgängen auf Korkyra schon im allerersten Satz mit der Qualifikation der Stasis als ὥμή („roh“, 3.82.1), einem Wort, das in der griechischen Kultur unmittelbar auf unzivilisierte Barbarei verweist.⁷³ Die folgende Umwertung der Werte zeigt ebenfalls ein rein negatives Bild (z.B. gilt Tollkühnheit nunmehr als Tapferkeit): Je gewaltgeneigter eine Haltung ist, desto mehr gilt sie. Als Thukydides anschließend in 3.83 zu allgemeineren Überlegungen übergeht (d.h. strukturell vergleichbar mit der Feststellung von ἀνομία im Zuge der Seuche), bezeichnet er die Zustände auf Korkyra (abermals gleich im ersten Satz) als κακοτροπία. Hierin kommt die menschliche Depravation klar zum Ausdruck, worin ein markanter Kontrast zur ἀνομία in der Pestepisode besteht. Zusammenfassend ist somit feststellbar, dass sowohl bei der Seuche als auch bei der Stasis die öffentliche Ordnung kollabiert. Während sich die Gewalt in Athen in Grenzen hält, eskaliert sie in der grenzenlosen Hybris auf Korkyra vollends.

Abschließend ist hier noch darauf hinzuweisen, dass die Darstellung der Stasis in den *Historien* zwar in räumlicher Nähe zum zweiten Aufflammen der Pest in Athen nur wenige Kapitel später steht (3.87.1-2), dies ist jedoch allein durch die Chronologie bedingt. Thukydides referiert hier lediglich die Geschehnisse in ihrer zeitlichen Abfolge, so geht es unmittelbar vor der Seuche um athenische Schiffe auf Sizilien und unmittelbar danach um Erdbeben. Zwischen dem erneuten Pestausbruch und der Stasis auf Korkyra gibt es keinen inneren Zusammenhang.

⁷³ Bereits bei Homer sind die wilden Tiere ὠμοφάγοι (zB Il. 5.782), auch bei Platon sind Rohheit und Gesetzlosigkeit verknüpft (Leg. 823e). Für einen Überblick zum diachron beständigen Gegensatz zwischen roh und gekocht siehe Segal, *The Raw and the Cooked in Greek Literature: Structure, Values, Metaphor*, CAMWS 69/4 (1974) 289. Dort wird auch die Thukydides-Stelle behandelt (299).

Die Stasis auf Korkyra sticht im Gesamtwerk des Thukydides nicht nur aufgrund der Eindringlichkeit der Schilderung oder durch den strukturell einzigartigen auktorialen Kommentar hervor. Sie stellt auch für den englischen Rechtsphilosophen und Staatstheoretiker Thomas Hobbes die wichtigste Stelle der *Historien* dar, da die Zustände auf Korkyra stark an den Krieg aller gegen alle im *Leviathan* erinnern. Daher werden im zweiten Teil dieser Arbeit zunächst die Grundzüge der hobbesschen Philosophie skizziert, um anschließend im dritten Teil seine Thukydides-Rezeption zu würdigen, im vierten Teil dann speziell auch die Rolle der *πλεονεξία*.

Kapitel 2: HOBBS

Mit dem *bellum omnium contra omnes* und *homo homini lupus* ist der englische Philosoph geradezu sprichwörtlich geworden. In diesem Abschnitt sollen sein historischer Hintergrund (2.1) sowie die Grundzüge seiner politischen Philosophie (2.2) dargestellt werden. Hobbes' Gesamtwerk ist durch eine bemerkenswerte Kontinuität der zentralen Gedanken gekennzeichnet, die bereits in seiner Übersetzung der *Historien* bzw. den ihr beigelegten Paratexten (1628) angelegt sind. Die Thukydides-Rezeption wird im nächsten Kapitel gesondert behandelt, hier geht es vorwiegend um sein Hauptwerk, den *Leviathan* (1651).

2.1. Historischer Kontext

Thomas Hobbes (1588-1679) lebt in bewegten Zeiten: Aus politischen Gründen flieht er 1640 mit 52 Jahren aus London ins Pariser Exil (dazu unten), wo er bis zu seiner Rückkehr elf Jahre verweilen wird, während sein Heimatland im Bürgerkrieg versinkt.⁷⁴ Wohl nichts prägt sein Denken mehr als diese einschneidende Erfahrung, sodass es nicht wunder nimmt, dass der Zusammenbruch der zivilisatorischen Staatsordnung das *summum malum* seiner politischen Philosophie bildet und er sich am Phänomen des Bürgerkriegs theoretisch abarbeitet. Sein Biograph George Croom Robertson schreibt 1886: „More than of almost any other philosopher, it can be said of Hobbes that the key to a right understanding of his thought is to be found in his personal circumstances and the events of his time.”⁷⁵ In der Tat sind die Parallelen von Hobbes' Leben und Werk zu zahlreich und deutlich, als dass sie pauschal ignoriert und als Biographismus abgetan werden könnten.

In seiner 1672 verfassten Vers-Autobiographie versieht Hobbes seine Geburt mit einem programmatischen Vorzeichen, seine Mutter habe ob des drohenden Nahens der spanischen Armada nicht nur ihm selbst, sondern auch der Furcht als seinem Zwilling das Leben geschenkt:

Fama ferebat enim diffusa per oppida nostra,
Extremum genti classe venire diem.
Atque metum tantum concepit tunc mea mater,

⁷⁴ Für diese und alle folgenden historischen und biographischen Informationen vgl. Newey, *The Routledge Guidebook to Hobbes' Leviathan* (2014) 12-21.

⁷⁵ Robertson, Hobbes (1886) Preface v-vi.

Ut pareret geminos, meque metumque simul.
Hinc est, ut credo, patrios quod abominor hostes,
Pacem amo cum musis, et faciles socios.⁷⁶

Diese Stelle kann durchaus als Kristallisation der hobbesschen Lebenserfahrung und Philosophie gelesen werden, in seinem ganzen Werken und Wirken lässt ihn die Furcht als Leitgefühl theoretisch wie praktisch nicht los, woraus die Herstellung und Sicherung eines Friedenszustandes als sein großes Lebensthema resultiert.

Um Hobbes' Ausbildung kümmert sich nicht sein Vater, ein dem Trunk zugeneigter Dorfpfarrer in Malmesbury, sondern sein Onkel Francis, ein wohlhabender Handschuhmacher. Dieser ermöglicht dem jungen Thomas das Erlernen der alten Sprachen (bereits mit 14 Jahren schenkt er seinem Lehrer eine eigene lateinische Versübersetzung der *Medea*) sowie ein anschließendes Studium der Logik und (Meta-)Physik in Oxford (1603-1607), in dem er sich hauptsächlich mit Aristoteles beschäftigt. Das erweist sich als ausgesprochen nachhaltig, er hält später mit seiner Abneigung gegen den Stagiriten selten hinter dem Berg.⁷⁷ Nach dem Abschluss als *Baccalaureus Artium* wird Hobbes 1608 Hauslehrer bei den Cavendishs, was sich für ihn als Glücksfall erweist, er ist den Großteil seines Lebens bei dieser Familie angestellt (oder bei deren Cousins, den Devonshires), was ihm ein stetes Einkommen sichert. Zudem kann er seine jungen Zöglinge mehrfach auf Bildungsreisen nach Europa begleiten (1614-15, 1629-30 und 1634-36), auf denen er u.a. Descartes, Mersenne, Gassendi und Galilei kennenlernt, während sich der Kontinent im Dreißigjährigen Krieg zerfleischt. Kurz vor seiner zweiten Europareise erscheint 1628 auch das erste⁷⁸ Werk des inzwischen 40-jährigen Hobbes: seine Thukydides-Übersetzung (zu dieser ausführlich Kap. 3).

In der englischen Politik beginnt sich die Lage in den 1630ern einzutrüben. Zwischen 1629 und 1640 beruft Charles I. das Parlament nicht ein, diese Alleinherrschaft führt naturgemäß zu Spannungen, in denen sich Hobbes 1640 mit der Veröffentlichung der *Elements of Law* proroyalistisch positioniert. Als sich im selben Jahr ein Erstarken der Antiroyalisten abzeichnet und schließlich hochrangige Königstreue verhaftet und des Hochverrats angeklagt werden,

⁷⁶ Vita (Vers), OL I lxxxvi (ohne Angabe der Verszahl).

⁷⁷ Beispielsweise Lev 59 (Kap. 12): „bringing [...] doctrine of Aristotle into Religion [...] from whence there arose so many contradictions, and absurdities [...]”. Siehe insb. auch Kap. 4.1.

⁷⁸ Es ist umstritten, ob die 1620 anonym publizierten *Horae Subsecivae* ganz oder teilweise aus der Feder von Hobbes stammen. Statistische Untersuchungen führten zu unterschiedlichen Resultaten (vgl. Reynolds/Hilton Thomas Hobbes and the authorship of the *Horae Subsecivae*, *History of Political Thought* 14/3 [1993] und Malcolm, *Aspects of Hobbes* [2002] 25f.). Die vorliegende Arbeit kann hierauf nicht näher eingehen.

flieht Hobbes aus Furcht um sein Leben nach Paris. 1642 veröffentlicht er im Exil *De Cive* (zunächst im kleinen Kreis, 1647 wird es publiziert), während in England der Bürgerkrieg ausbricht, an dessen Ende die Antiroyalisten obsiegen und 1649 Charles I. enthaupten. 1651 erscheint schließlich Hobbes' Hauptwerk, der *Leviathan*, dessen antikatholische Ausrichtung auch sein Exil in Frankreich unsicher werden lässt, sodass er 1652 nach England zurückkehrt. Die dortigen Wirren (Republik, Militärdiktatur Cromwells, schließlich 1660 Restauration der Monarchie) übersteht er unbeschadet und arbeitet unermüdlich weiter, u.a. schreibt er den *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (um 1670 entstanden, erst posthum 1681 erschienen) sowie den *Behemoth* (1670 verfasst, ebenfalls posthum 1681 publiziert), seine Geschichte und Reflexion des englischen Bürgerkrieges. Neben seinen philosophischen Schriften verfasst er eine Autobiographie in lateinischen Distichen (1672) und übersetzt sowohl die *Ilias* (1675) als auch die *Odysee* (1676) ins Englische.⁷⁹ Als er 1679 verstirbt, hinterlässt er auf eigenen Wunsch die Grabinschrift „This is the true philosopher's stone“.

2.2. Politische Philosophie

2.2.1. Methodische Prämissen

Hobbes ist in seinem Herzen Geometer. Über den Ursprung dieser Faszination erzählt sein zeitgenössischer Biograph John Aubrey, dass Hobbes, als er bereits 40 Jahre zählte, zufällig eine Euklid-Ausgabe in die Hände bekommen und eine dort postulierte Proposition zunächst für unmöglich gehalten habe, dann jedoch durch die Herleitung von ihrer Wahrheit überzeugt und davon tief beeindruckt worden sei.⁸⁰ Auf alle Fälle nennt Hobbes sein erstes politisches Werk *Elements of Law* (1640), inspiriert von den euklidischen *Elementa* (στοιχεῖα), und auch die Trias *De Corpore* / *De Homine* / *De Cive* (verfasst zwischen 1640 und 1658) trägt den Titel *Elementa philosophiae*.⁸¹

⁷⁹ Auch in diesen Homerübersetzungen sind seine grundlegenden philosophischen Gedanken omnipräsent, dazu siehe ausführlich Catanzaro, *Politics through the Iliad and the Odyssey. Hobbes writes Homer* (2019).

⁸⁰ Vgl. Aubrey, *Brief Lives* I 332.

⁸¹ Vgl. Höffe, *Geschichte des politischen Denkens. Zwölf Porträts und acht Miniaturen* (2016) 211f.

Die Geometrie ist für Hobbes „the onely Science that it hath pleased God hitherto to bestow on mankind“⁸², weshalb er bestrebt ist, die politische Philosophie einer gleichermaßen strengen Logik zu unterwerfen. Die Grundlage des hobbesschen Denkens stellen Begriffsdefinitionen dar, aus ihnen sollen *more geometrico* Schlussfolgerungen nach den Gesetzen der Logik gezogen werden, wie das vierte Kapitel des *Leviathan* („Of Speech“) darlegt:

By this imposition of Names [...] we turn the reckoning of the consequences of things imagined in the mind into a reckoning of the consequences of appellations. [...] Seeing then that *truth* consisteth in the right ordering of names in our affirmations, a man that seeketh precise *truth* had need to remember what every name he uses stands for, and to place it accordingly [...]. And therefore in geometry [...] men begin at settling the significations of their words; which settling of significations, they call definitions, and place them in the beginning of their reckoning.⁸³

Intersubjektiv geteilte Definitionen stellen das Fundament wissenschaftlicher Erkenntnis dar, von diesen ausgehend kann nach allgemeinen Denkgesetzen gefolgert werden (*ratiocinatio*).⁸⁴ Hobbes spricht in diesem Zusammenhang in der Tat von Addieren und Subtrahieren:

The Logicians teach the same in *Consequences of words*, adding together two *Names* to make an *Affirmation*, and two *Affirmations* to make a *Syllogisme*, and many *Syllogismes* to make a *Demonstration*; and from the *summe*, or *Conclusion* of a *Syllogisme*, they subtract one *Proposition* to finde the other.⁸⁵

Daher ist auch die Vernunft im Hinblick auf Sprache nicht mehr als ein bloßes Rechenvermögen: „For *Reason*, in this sense, is nothing but *Reckoning* (that is, Adding and Subtracting) of the consequences of generall names agreed upon [...].“⁸⁶

Diese rigorose Methodik will Hobbes nun auf das Feld der politischen Philosophie übertragen. Die innere Rechtfertigung des Transfers liegt darin, dass sowohl die Linien und Figuren (Untersuchungsobjekt der Geometrie) als auch der Staat (Untersuchungsobjekt der politischen Philosophie) menschengemacht sind. Auf diesen Gebieten ist klare Erkenntnis möglich, da die Ursache bekannt ist (der Mensch), weshalb gemäß der hypothetischen Struktur hobbesscher wissenschaftlicher Sätze (wenn a, dann b) deduktiv Wissen erworben werden kann. Der erkannte Staat verhält sich zu den tatsächlichen Staaten wie der erkannte Kreis zu den tatsächlichen Kreisen, die realen Manifestationen können durch ein allgemeines

⁸² Lev 15 (Kap. 4).

⁸³ Lev 14f. (Kap. 4).

⁸⁴ Vgl. Lev 16 (Kap. 4).

⁸⁵ Lev 18 (Kap. 5).

⁸⁶ Lev 18 (Kap. 5).

Erzeugungsprinzip, das durch eine Definition festgelegt wird, beschrieben werden. Die Eigenschaften der tatsächlichen Staaten lassen sich somit aus den Konstruktionsprinzipien erschließen.⁸⁷

Die konstante Friedlosigkeit der Menschen seit der Antike legt für Hobbes die Vermutung nahe, dass das klassisch-aristotelische, nicht naturwissenschaftlich fundierte Denken gescheitert ist. Allerdings stellt die rein empirisch festgestellte Friedlosigkeit noch keinen methodisch akzeptablen Beweis *more geometrico* dar, sodass Hobbes die Ursachen der ständigen Gewalt unfehlbar aus der Natur des Menschen begrifflich zu deduzieren trachtet. Der dahinterliegende Zweck ist nicht so sehr die Erkenntnis an sich als vielmehr die Möglichkeit, diesem Charakterzug des Menschen praktisch entgegenzuwirken und sein destruktives Potential zu inhibieren. Hobbes versteht die politische Philosophie somit wesentlich als Friedenswissenschaft, was besonders deutlich im Widmungsbrief zu *De Cive* (1642) zum Ausdruck kommt:

Finally, whatsoever things they are in which this present Age doth differ from the rude simplenesse of Antiquity, we must acknowledge to be a debt which we owe meerly to Geometry. If the Morall Philosophers had as happily discharg'd their duty, I know not what could have been added by humane Industry to the completion of that happinesse, which is consistent with humane life. For were the nature of humane Actions as distinctly knowne, as the nature of *Quantity* in Geometricall Figures, the strength of *Avarice* and *Ambition*, which is sustained by the erroneous opinions of the Vulgar, as touching the nature of *Right* and *Wrong*, would presently faint and languish; And Mankinde should enjoy such an Immortall peace, that (unlesse it were for habitation, on supposition that the Earth should grow too narrow for her Inhabitants) there would hardly be left any pretence for war.⁸⁸

Für Hobbes liegt der Grund für den beständigen zwischenmenschlichen Konflikt in einem Wissensdefizit: Falsche Ansichten bezüglich der Frage, was gut und was schlecht ist, verstärken die dem Menschen immanenten destruktiven Kräfte Habgier und Ehrsucht (*avarice and*

⁸⁷ So heißt es in der Epistle Dedicatory zu den *Six Lessons* (1656), die zwar nach dem *Leviathan* erscheinen, jedoch im Einklang mit dessen methodischen Prämissen stehen: „Of arts some are demonstrable, others indemonstrable; and demonstrable are those construction of the subject whereof is in the power of the artist himself, who, in his demonstration, does no more but deduce the consequences of his own operation. The reason whereof is this, that the science of every subject is derived from a precognition of the causes, generation, and construction of the same; and consequently where the causes are known, there is place for demonstration, but not where the causes are to seek for. Geometry therefore is demonstrable, for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves; and civil philosophy is demonstrable, because we make the commonwealth ourselves” (Epistle Dedicatory ohne Seitenzahl). Siehe näher auch Bird, Squaring the Circle. Hobbes on Philosophy and Geometry, in: Journal of the History of Ideas 57/2 (1996) 220-223 und Ludwig, Womit muß der Anfang der Staatsphilosophie gemacht werden? Zur Einleitung des *Leviathan*, in: Kersting, Hobbes (2008) 55f.

⁸⁸ *De Cive*, die Epistle Dedicatory hat im Original keine Seitenzahl.

ambition) und lassen sie handlungswirksam werden. Die Absenz von Frieden lässt sich somit auf eine mangelhafte, nichtgeometrische Methodik im Denken zurückführen. Hobbes sieht es als seine Aufgabe an, aus der menschlichen Natur die Ursachen von Krieg und Gewalt zu deduzieren, auf dass diese erkannt und eingehegt werden. Frieden ist für Hobbes also lehr- und lernbar.⁸⁹ Die Friedenswissenschaft ist gegenüber den anderen Wissenschaften prioritär, da Frieden eine Bedingung der Möglichkeit für Physik, Botanik etc. darstellt, wie ein berühmtes Zitat aus dem *Leviathan* veranschaulicht:

In such condition [gem. Krieg] there is no place for Industry, because the fruit thereof is uncertain: and consequently no Culture of the Earth; no Navigation, nor use of the commodities that may be imported by Sea; no commodious Building; no Instruments of moving and removing such things as require much force; no Knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society; and which is worst of all, continuall feare, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short.⁹⁰

Aus Zielsetzung und Methodik der politischen Philosophie ergibt sich für Hobbes folgende Vorgangsweise: Um den Frieden zu ermöglichen, gilt es zunächst, die anthropologischen Ursachen des Krieges zu verstehen. Dies geschieht durch eine Betrachtung der Natur des Menschen, d.h. jener grundlegenden Eigenschaften und Verhaltensmuster, die jeglicher deduktiven Untersuchung zugrunde gelegt werden können. Zu diesem Behufe ist es zunächst erforderlich, gemäß der Vernunftrechnung vom derzeitigen Zustand den Staat zu subtrahieren, was den Naturzustand ergibt, in dem der „Naturmensch“ anzutreffen ist, d.h. das Überbleibsel der Subtraktion (mathematisch gesprochen: der Rest der Rechnung).⁹¹ Der Naturmensch ist sodann sowohl als Individuum als auch in seinen Wechselwirkungen mit den anderen Einzelteilen (Naturmenschen) zu befragen. Die gewonnene Erkenntnis über die Teile ermöglicht anschließend, Wissen über das Ganze (den Staat) zu erlangen, indem genau beobachtet wird, wie die folgende Addition geschieht, d.h. wie die Einzelmenschen zusammen ein Gemeinwesen errichten.⁹²

Daher gilt es zunächst, Hobbes' Grundannahmen über den Menschen zu betrachten, die für seine politische Philosophie *more geometrico* die fundamentalen Axiome darstellen, aus denen

⁸⁹ Vgl. Kersting, Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im *Leviathan*, in Kersting (Hg.) Thomas Hobbes. *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (2008) 15-18.

⁹⁰ Lev 62 (Kap. 13).

⁹¹ Der Naturzustand zeichnet sich somit durch das aus, was er nicht ist: „The concept of the state of nature [...] is mainly negative. [...] The state of nature is what is not a society” (Goldsmith, Hobbes's [sic] *Science of Politics* [1966] 172).

⁹² Vgl. Kersting, Thomas Hobbes zur Einführung (2002) 68f.

alles andere folgen soll. Diese Vorgangsweise findet denn auch Niederschlag im Aufbau des *Leviathan*: Das Werk hebt mit allgemeinen Überlegungen zum Menschen an, so behandeln etwa die ersten Kapitel Empfindungen, Vorstellungen und deren Folgen sowie die Sprache. Auch die berühmten Passagen zum Naturzustand finden sich noch im ersten der vier großen Teile des *Leviathan* („Of Man“), erst nach diesen Deduktionen zum Verhalten des Naturmenschen, wie es sich aus seinem Wesen ergibt, erfolgt im zweiten Teil die Transition zur genaueren Behandlung des Gemeinwesens („Of Commonwealth“).

2.2.2. Anthropologische Prämissen

Hobbes steht vor einer schwierigen, nachgerade unlösbaren Aufgabe. Er muss in seinem Gedankenexperiment⁹³ den Staat wegdenken und in der Folge eine zutreffende Beschreibung des Menschen im Naturzustand geben, d.h. eine allgemein akzeptable Antwort auf die Frage „Was ist der Mensch?“. Sind seine Annahmen über die menschliche Natur solcherart, dass sie nicht auf breite intersubjektive Zustimmung stoßen, ist das Friedensprojekt zum Scheitern verurteilt. Aus heutiger Sicht ist es jedoch wenig aussichtsreich, wie Hobbes eine bestimmte „Natur des Menschen“ axiomatisch zu postulieren, da sich die Komplexität und Vielseitigkeit des Menschen einem solchen Unterfangen entzieht. Es nimmt demnach auch nicht wunder, dass der Naturmensch bei nachfolgenden Denkern wie Locke⁹⁴ oder Rousseau⁹⁵ grundlegend andere Wesenszüge aufweist als bei Hobbes.

Hauptgegenstand der normativen Kritik ist insbesondere das mechanistische Menschenbild, das direkt aus Hobbes' Materialismus folgt. Der Mensch ist ein Körper unter anderen Körpern, er

⁹³ Die Forschung betrachtet den Naturzustand bisweilen als reine Abstraktion ohne jegliche Historizität. Hobbes betont jedoch im *Leviathan*, dass dieser Zustand auch in seiner Zeit noch existiere. Als Beispiel führt er die indigenen Völker Amerikas und Bürgerkriege an (63, Kap. 13) sowie die Beziehung zwischen Staaten (110, Kap. 21). In einer früheren Fassung seiner Theorie in den *Elements of Law* (vollendet 1640, gedruckt 1650) heißt es, der Naturzustand sei bekannt „by the experience of savage nations that live at this day, and by the histories of our ancestors, the old inhabitants of Germany and other now civil countries [...]“ (56, Kap. 1.14.12). Meines Erachtens ist es der theoretisch-argumentativen Funktion nicht abträglich, wenn Parallelen zu realen Situationen gezogen werden (wobei aus heutiger Sicht die Rede von „wilden“ und „zivilisierten“ Nationen selbstredend abzulehnen ist), ist doch im Kontext des *Leviathan* klar, dass es Hobbes in erster Linie um eine theoretische Grundlegung des Staates zu tun ist, nicht um eine Erklärung der historischen Genese. Die eindeutige Gegenüberstellung zum Staatszustand untermauert nochmals die Auffassung des Naturzustandes als theoretisches Konstrukt, wohingegen bei einer historischen Deutung Übergangsphasen o.ä. zu erwarten gewesen wären (vgl. Münkler, Einführung 97f.; Noll, Thomas Hobbes. Eine Einführung [2019] 57ff.; weiterführend Eggers, Die Naturzustandstheorie des Thomas Hobbes [2008] 29-39 m.w.N). Zum Zusammenhang Naturzustand/Bürgerkrieg siehe ausführlich Kap. 2.2.3.

⁹⁴ Two Treatises on Government (1689).

⁹⁵ Contrat Social (1762).

wird von außen affiziert und reagiert (gleichsam mechanisch) mit inneren Affekten, ohne dass er sich groß zu diesen und infolgedessen potentiell abweichend verhalten könnte. Der Mensch ist für Hobbes somit im Wesentlichen ein Automat.⁹⁶ Aus unserer Innenperspektive erfahren wir uns jedoch gänzlich anders, und da wir immer nur aus unserer Selbstwahrnehmung heraus über uns sprechen können, sollte diese Sichtweise methodisch prioritär sein.⁹⁷ An den genannten Stellen weist die hobbessche Konzeption eindeutige Schwachpunkte auf, die anzugreifen auch notwendig ist, da die anschließende Argumentation wohl in sich schlüssig ist.⁹⁸

Um die politische Philosophie Hobbes' in ihrer Genese nachvollziehen zu können, ist es notwendig, sie ausgehend von ihren Prämissen zu betrachten. Der Mensch sei also ein Automat, wie der Beginn des *Leviathan* eindrucksvoll postuliert:

NATURE (the art whereby God hath made and governs the world) is by the *Art* of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an Artificial Animal. For seeing life is but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principall part within, why may we not say that all *Automata* (engines that move themselves by springs and wheels as doth a watch) have an artificial life? For what is the *Heart*, but a *Spring*; and the *Nerves*, but so many *Strings* [...]. *Art* goes yet further, imitating that rational and most excellent worke of Nature, *Man*. For by *Art* is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE, (in latine, CIVITAS), which is but an Artificiall Man, though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended; and in which the *Soveraignty* is an Artificiall *Soul*, as giving life and motion to the whole body [...] *Salus Populi* (the *peoples Safety*) its *Business*; [...] *Concord*, [is] *Health*; *Sedition*, [is] *Sickness*; and *Civill war*, [is] *Death*. Lastly, the *Pacts* and *Covenants*, by which the parts of this body politic were at first made, set together, and united, resemble that *Fiat*, or the *Let us make man*, pronounced by God in the Creation.⁹⁹

Der hobbessche Mechanismus ist allumfassend, auch die göttliche Schöpfung wird als Maschinenbau verstanden, das Lebendige im Menschen ergibt sich aus der Funktionsweise seiner Teile, metaphysischer Überbau ist hierfür keiner vonnöten. Gott wie Mensch schaffen Maschinen, Automaten und Artefakte, sodass der hobbessche Materialismus auf eine Formel

⁹⁶ Dazu sogleich.

⁹⁷ Präzise zu dieser Problematik (anlässlich der Frage nach der Freiheit angesichts deterministischer Tendenzen aus den Naturwissenschaften) siehe Pöltner, Befreiung von der Freiheit?, in: Herrero López et al (Hgg.): *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira* (2014) 739.

⁹⁸ Diese Ansicht vertritt etwa auch Klenner in seiner Einleitung zu *Hobbes, Leviathan* (ed Klenner) 2019 XIV.

⁹⁹ Lev 1 (Einleitung).

gebracht werden kann: „Alles, was ist, ist ein Körper in Bewegung und körperliche Bewegung.“¹⁰⁰

Dieses Automatendenken hat weitreichende Folgen für die Konzeption normativer Argumente in der Ethik bzw. der politischen Philosophie. Da der Mensch in seinem Streben lediglich auf äußere Einflüsse reagiert, nimmt es nicht wunder, dass die zentralen Wertbegriffe „gut“ und „schlecht“ bei Hobbes subjektivistisch gedacht sind: Was mich anzieht, das nenne ich „gut“, was mich abstößt, das nenne ich „schlecht“.¹⁰¹ Ob der von Mensch zu Mensch unterschiedlichen Neigungen können diese Begriffe immer nur mit individueller Bedeutung erfüllt werden, die Reduktion des Menschen auf einen rezeptiven Automaten eliminiert die intersubjektive Dimension des Normativen. An die Stelle der Rede von Tugenden, Pflichten etc. (wie sonst in der Ethik üblich) tritt die Rede von Neigungen, die sich allein aus äußeren Einwirkungen auf die Maschine Mensch erklären. Normative Sprache wird also von deskriptiver verdrängt, die Physik begründet die Ethik.¹⁰²

Wie kann unter diesen Umständen überhaupt Übereinstimmung zwischen Individuen bezüglich einer normativen Bewertung (gut/schlecht) erzielt werden? Hobbes zeigt zwei Möglichkeiten auf: Erstens können Neigungen übereinstimmen, da sie auf für alle Automaten gültigen Bewegungsgesetzen beruhen (wie z.B. dem Streben nach Selbsterhaltung oder der Furcht vor dem Tod). Zweitens ist, allerdings nur in einem Gemeinwesen, Übereinstimmung durch Machtübertragung auf einen Dritten möglich:

[...] nor any common Rule of Good and Evill, [is] to be taken from the nature of the objects themselves; but from the Person of the man (where there is no Common-wealth;) or, (in a Common-wealth,) from the Person that representeth it or from an Arbitrator or Judge, whom men disagreeing shall by consent set up, and make his sentence the Rule thereof.¹⁰³

In einer Gemeinschaft kann ein intersubjektiver Konsens dadurch erreicht werden, dass die Individuen die Entscheidungsbefugnis auf einen (Schieds-)Richter übertragen. Hierin zeigt sich auch eine der Grundannahmen hobbesscher Sprachtheorie, die für ihn gleichermaßen wichtig ist, wie sie uns heute falsch erscheint: Im Naturzustand hat jeder Mensch seine eigene Privatsprache. Diese stellt eine bloße „Schildersammlung für den privaten Gebrauch“¹⁰⁴ dar,

¹⁰⁰ Kersting, Einführung 68f.

¹⁰¹ Vgl. Lev 24f. (Kap. 6).

¹⁰² Vgl. Kersting, Einführung 75ff.; Münkler, Einführung 95f.

¹⁰³ Lev 24 (Kap. 6).

¹⁰⁴ Kersting, Einführung 80.

die Kommunikation zwischen den Individuen erfüllt rein instrumentelle Zwecke und entbehrt jeglicher Möglichkeit, geteilte Wertbegriffe und damit eine gemeinsame Realität zu konstituieren. Die Atomisierung der Menschen kann somit nicht durch Kommunikation überwunden werden, da die Sprache rein nutzenorientiert zum Zwecke der Selbstbehauptung verwendet wird.¹⁰⁵

Diese Sprachkonzeption schlägt sich auch darin nieder, wie Hobbes die menschliche Vernunft denkt. Distanziert und kalkulierend „rechnet“ sie mit Begriffen,¹⁰⁶ plant für eine ungewisse Zukunft und bewertet verschiedene zur Verfügung stehende Mittel. Sie ist somit wesentlich instrumentell, insbesondere entwirft sie keine Zwecke, vielmehr geben die Bewegungsgesetze des Menschen (z.B. Streben nach Selbsterhaltung) die Zwecke vor bzw. konkretisieren die Zwecke die Bewegungsgesetze (z.B. wird diese vegetarische Bratwurst hier der Selbsterhaltung willen erstrebt; die Vernunft wägt anschließend ab, wie sie am besten zu bekommen ist). Der hobbesschen Vernunft ist es rein um Nutzenmaximierung zu tun, was auch hinsichtlich anderer Menschen gilt, sodass der taxierende Begegnungsmodus des ökonomischen Zweckdenkens den Umgang miteinander bestimmt: „The *Value* or Worth of a man, is as of all other things, his Price; that is to say, so much as would be given for the use of his Powers.“¹⁰⁷ Das Individuum kann also (in krassem Gegensatz etwa zu Kants kategorischem Imperativ)¹⁰⁸ seine Mitmenschen immer nur als bloße Mittel ansehen, als Adressat*in vernunftbasierter Moralpostulate kommt es nicht infrage.¹⁰⁹

Aus der Annahme einer rein instrumentellen Vernunft ergibt sich nahtlos das Machtstreben. Menschen erfahren einander als entweder förderlich oder hinderlich für ihre eigenen Zwecke, woraus Tausch und Konkurrenz als Handlungsformen erwachsen. Hierbei ist das Individuum auf Maximierung der Erfolgsaussichten bedacht, zu welchem Behufe die Erhöhung des eigenen Machtpotentials erforderlich ist: Beim Tausch gelingen den Mächtigen gute Deals und auch in Konkurrenzsituationen setzen sie sich durch.¹¹⁰ Den engen Zusammenhang zwischen Macht und Mitteldenken zeigt der Beginn des zehnten Kapitels im *Leviathan*: „The Power of a *Man* (to take it Universally), is his present means, to obtain some future apparent Good.“¹¹¹ Aufgrund

¹⁰⁵ Vgl. Kersting, Einführung 77-81.

¹⁰⁶ Vgl. S. 33.

¹⁰⁷ Lev 42 (Kap. 10).

¹⁰⁸ Vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 428.

¹⁰⁹ Vgl. Kersting, Einführung 82-86; Münkler, Einführung 95f.

¹¹⁰ Vgl. Kersting, Einführung 86.

¹¹¹ Lev 41 (Kap. 10).

der untrennbaren Verbindung zwischen Mechanismus, Sprachtheorie, instrumenteller Vernunft und Macht nimmt es nicht wunder, dass für das hobbessche Denken das Streben des Individuums nach Machtvermehrung den Konvergenzpunkt schlechthin darstellt. Sogar das urmenschliche Streben nach Glück wird bei Hobbes (in Absenz eines *summum bonum*, wie er betont)¹¹² als reine Neigungsbefriedigung verstanden und somit in den Bereich des Machtstrebens miteinbezogen: „Felicity is a continuall progresse of the desire from one object to another; [...]. The cause whereof is, That [sic] the object of mans desire, is not to enjoy once onely, and for one instant of time but to assure for ever, the way of his future desire.“¹¹³ Glück und Unglück sind für Hobbes als Übertreffen bzw. Übertroffenwerden definiert: „Continually to be out-gone is misery. Continually to out-go the next before is felicity.“¹¹⁴ Neben diesem Streben nach kontinuierlicher Bedürfnisbefriedigung ist sich der Mensch auch seiner Verletzlichkeit bewusst, sodass er in ständiger Furcht vor der ungewissen Zukunft lebt. Auch deshalb ist es ihm um eine stete Vergrößerung seiner Macht zu tun, die eine gegenwärtige Möglichkeit eröffnet, auf ebendiese Zukunft positiv einzuwirken (siehe oben). Daher gibt es für Hobbes eine „generall inclination of all mankind, a perpetuall and restlesse desire of Power after power, that ceaseth onely in Death.“¹¹⁵

Das Machtstreben ist somit allein durch die Sterblichkeit begrenzt, der hobbessche Mensch ist reine Pleonexie. Das gegenwärtig erreichte Machtlevel ist nie genug, der schöne Augenblick vermag nicht zu verweilen, da immer die Gefahr droht, dass ein mächtigeres Individuum den Genuss räuberisch vereitelt. Der Mensch begehrt die Macht zunächst als Mittel zum Zweck der Bedürfnisbefriedigung, allerdings bedingt die Struktur der notwendigen Pleonexie mit ihrem steten Steigerungszwang, dass sich die Macht letztlich zum Selbstzweck erhebt.¹¹⁶ In diesem ihrem Machtstreben sind alle Individuen gleich. Der Gehalt klassischer Wertbegriffe wie gut/schlecht ist von Mensch zu Mensch verschieden, doch das Bedürfnis nach fortwährendem Machtzuwachs wohnt allen inne. Ausgehend von diesem zentralen Punkt der hobbesschen Anthropologie gilt es nun zu untersuchen, wie die atomisierten Individuen des Naturzustands zu einem Gemeinwesen zu gelangen vermögen.

¹¹² Vgl. Lev 47 (Kap. 11).

¹¹³ Lev 47 (Kap. 11).

¹¹⁴ EL 1.9.21.

¹¹⁵ Lev 47 (Kap. 11).

¹¹⁶ Hierin besteht eine Parallele zum Kapitalismus, vgl. Weiß, Das philosophische System von Thomas Hobbes (1980) 116; Münkler, Einführung 92f.

2.2.3. Naturzustand und Staatsbildung

Für Hobbes ist der Naturzustand ein *bellum omnium contra omnes*¹¹⁷. „Krieg“ ist hierbei nicht nur im Falle aktueller Kampfhandlungen gegeben, auch die wechselseitig bekannte Bereitschaft zur Gewaltanwendung ist bereits hinreichend: „So the nature of War, consisteth not in actual fighting, but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary.“¹¹⁸ Nun gilt es die Prämissen zu betrachten, aus denen sich für Hobbes die Kriegsförmigkeit des Naturzustandes ergibt.

Erstens ist der Mensch grundsätzlich egoistisch (was bei einem Automaten¹¹⁹ nicht verwundert), zweitens steht sein Leben im Zeichen der Knappheit. Sowohl die erstrebten Güter als auch die zu ihrer Verschaffung vorhandenen Machtmittel sind begrenzt, es ist nicht genug für alle da, weshalb sich die Individuen in einer beständigen Konkurrenz zueinander befinden, die macht- und gewaltförmig ausgetragen wird. Kraft ihrer Vernunft ist den Menschen dieser Zustand potentiell lebensgefährlicher Feindschaft bewusst und sie kalkulieren ihn bei der Abwägung ihrer Handlungsoptionen ein. Angesichts einer unsicheren und bedrohlichen Zukunft erscheinen Präventivschläge rational, die Menschen antizipieren die Gewalt der anderen und versuchen ihr zuvorzukommen.¹²⁰ Macht als gegenwärtige Möglichkeit der Zukunftsbeeinflussung¹²¹ beinhaltet somit Ausweitung und Anwendung des eigenen Gewaltpotentials. In Hobbes' Worten:

And from this diffidence of one another, there is no way for any man to secure himself, so reasonable as Anticipation; that is, by force or wiles, to master the persons of all men he can, so long, till he see no other power great enough to endanger him: And this is no more than his own conservation requireth, [...]. Also because there be some, that taking pleasure in contemplating their own power in the acts of conquest, which they pursue farther than their security requires, if others, that otherwise would be glad to be at ease within modest bounds, should not by invasion increase their power, they would not be able, long time, by standing only on their defence.¹²²

Aus dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen folgt somit die Notwendigkeit der präventiven Gewaltanwendung, bloße Verteidigungsbereitschaft bei sonstiger Friedfertigkeit reicht nicht aus, eine solche Strategie führt in den Untergang und kann daher von einem zweckrationalen

¹¹⁷ *De Cive*, Praefatio (OL II 149).

¹¹⁸ Lev 62 (Kap. 13).

¹¹⁹ Vgl. S. 36f.

¹²⁰ Vgl. *Kersting*, Einführung 109ff.

¹²¹ Vgl. S. 39f.

¹²² Lev 61 (Kap. 13).

Automaten nicht gewählt werden. Jeder Mensch greift somit von sich aus die anderen an, die Angst vor deren potentieller Gewalt führt zu einer *self-fulfilling prophecy*. Der Entscheidungshorizont des Naturmenschen verflüchtigt sich zur Gänze, die zukunftsfürchtige Vernunft reduziert alles auf eine Frage von Leben-oder-Tod und gibt damit zugleich die Antwort vor, nämlich Gewalt.¹²³

Eine weitere entscheidende Prämisse besteht in der radikalen Gleichheit der Menschen, Hobbes lässt gar das so zentrale 13. Kapitel des *Leviathan* („Of the NATURALL CONDITION of Mankind, as concerning their Felicity, and Misery“) mit folgender Feststellung anheben:

Nature hath made men so equall, in the faculties of body, and mind; as that though there bee found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind then another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himselfe any benefit, to which another may not pretend, as well as he. For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himselfe. And as to the faculties of the mind [...] I find yet a greater equality amongst men than that of strength.¹²⁴

Trotz aller Unterschiede hinsichtlich der individuellen Fähigkeiten bedeutet jeder andere Mensch grundsätzlich Lebensgefahr. Hierdurch ist eine Selbstregulierung des Naturzustandes ausgeschlossen, d.h. kein Mensch kann jemals durch Erreichen einer hinreichend großen Machtfülle für sich einen Zustand der vollständigen Sicherheit herbeiführen.¹²⁵

Das Leben im Naturzustand ist jämmerlich¹²⁶ und die Naturmenschen spüren bzw. wissen dies auch alle gleichermaßen, was sie grundsätzlich zum Frieden geneigt machte.¹²⁷ Kooperation statt Krieg ermöglichte ein besseres Leben für alle, doch auch diese Erkenntnis vermag sich ob der zweckrationalen Vernunft nicht durchzusetzen:

But because most men, by reason of their perverse desire of present profit, are very unapt to observe these Lawes [ie laws of cooperation, JG], although acknowledged by them, if perhaps some others more humble then [sic] the rest should exercise that equity and usefulness that Reason dictates,

¹²³ Vgl. Kersting, Einführung 110-115.

¹²⁴ Lev 60 (Kap. 13).

¹²⁵ Vgl. Kersting, Einführung 115-118.

¹²⁶ Vgl. das berühmte Zitat auf S. 35.

¹²⁷ „The Passions that encline men to Peace, are Feare of Death; Desire of such things as are necessary to commodious living; and a Hope by their Industry to obtain them“ (Lev 63, Kap. 13).

[towards] those not practising the same, surely they [the humble ones, JG,] would not follow Reason in so doing; nor would they hereby procure peace, but a more certain quick destruction, [...].¹²⁸

Da sich das Individuum nicht auf die Kooperationsbereitschaft und Vertragstreue seines Gegenübers verlassen kann, besteht die einzig rationale Strategie darin, sich dem anderen gegenüber nicht dergestalt zu exponieren, sondern sich unkooperativ zu verhalten und den Kriegszustand fortzusetzen. Ohne eine zentrale Instanz, welche die Einhaltung von kooperationsfördernden Gesetzen sicherzustellen vermag, kann es zu keinem Frieden kommen. Zwar können die Individuen Verträge schließen (z.B. Verteidigungsbündnisse), denen als freiwilligen Selbstverpflichtungen durchaus ein Sollen eignet, allerdings werden sie allzu oft gebrochen, nämlich sobald es einem der Vertragspartner günstig erscheint.¹²⁹ Für einen Ausgang aus diesem Zustand des Misstrauens bzw. Nichtvertrauens¹³⁰ bedarf es eines „Schwertes“ hinter dem Vertrag, d.h. einer hinreichend machtvollen dritten Instanz, die Vertragsbrüche zu sanktionieren vermag. Wenn sich nunmehr die berechnende Vernunft fragt, ob sie sich an den Vertrag halten soll oder nicht, wird die Einpreisung der Strafe zur Vertragstreue anhalten, vorausgesetzt sie ist hinreichend harsch.¹³¹ Dies stellt die Bedingung der Möglichkeit für eine Gesellschaft dar, in der für das Individuum die rationale Strategie darin besteht, anderen zu vertrauen.

An dieser Stelle gilt es einem Einwand zu begegnen. Im Naturzustand gibt es keinen Staat und damit kein positives Recht, aber ist Hobbes nicht im Grunde Naturrechtler? Er spricht immerhin von „Naturall Lawes“ oder „Lawes of Nature“ (besonders prominent in Kapitel 14 und 15 des *Leviathan*), was einen determinierten normativen Gehalt erwarten lässt. Doch täuscht die Verwendung klassischer Naturrechtsdiktion, die Begriffe erhalten bei Hobbes eine andere Bedeutung:

The Right of Nature, which Writers commonly call *Ius Naturale*, is the Liberty each man hath, to use his own powers, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own

¹²⁸ *De Cive* 52f. (Kap. 3.27).

¹²⁹ Dies betrifft freilich nicht die *contracts* (Zug-um-Zug-Geschäfte iSd § 1052 ABGB), sondern vielmehr die *covenants*, bei denen eine Partei Vorleistung erbringt und auf die Gegenleistung der anderen Partei warten, d.h. vertrauen, muss. Zu dieser begrifflichen Unterscheidung vgl. Lev 66 (Kap. 14), zu Verträgen im Naturzustand allgemein siehe *Eggers*, Naturzustandstheorie 42-52.

¹³⁰ Für eine begriffliche Trennung zwischen „Misstrauen“ (Meinung, der andere werde wahrscheinlich bis sicher etwas Schlechtes tun) und „Nichtvertrauen“ (Meinung, der andere werde vielleicht etwas Schlechtes tun) argumentiert *Reiske*, Vertrauen bei Hobbes, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 67/3 (2013) 431-437.

¹³¹ Vgl. Lev 71 (Kap. 15); *Kersting*, Einführung 118-126, der den Naturzustand spieltheoretisch (insb. anhand des Gefangenendilemmas) analysiert.

Life, and consequently, of doing any thing, which in his own Judgment, and Reason, hee shall conceive to be the aptest means herunto.¹³²

Diesem *ius naturale*, dem in der natürlichen Freiheit gründenden „Recht auf alles“, steht jedoch keine korrespondierende Pflicht eines oder mehrerer anderer gegenüber: Wenn man berechtigt ist, alles zu tun, was man für richtig hält, kann man nicht gleichzeitig zur Achtung des Rechts aller anderen, alles zu tun, was sie jeweils für richtig halten, verpflichtet sein. Begrifflich resultiert das Recht auf alles somit in einem Recht auf nichts. Das Recht auf alles räumt dem Individuum kein Recht auf ein bestimmtes Verhalten eines anderen Subjekts ein und ist somit kein Anspruch bzw. kein subjektives Recht.¹³³ Der Rede von einem „natürlichen“ Recht auf alles eignet somit kein spezifisch naturrechtlicher Gehalt, vielmehr geht es um unverzichtbare Grundlagen der Menschen im Naturzustand. Hobbes spricht auch von „natürlichen Gesetzen“, hierunter versteht er vom einzelnen Individuum erkannte Verhaltensregeln, wie es am besten im Naturzustand überlebt:

The Law of Nature (*Lex Naturalis*) is a Precept, or generall Rule, found out by Reason, by which a man is forbidden to do, that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same, and to omit, that, by which he thinketh it may be best preserved.¹³⁴

Der Vernunft kommt somit eine ambigue Rolle zu: Einerseits führt sie in ihrer Zweckrationalität (wie gezeigt) zum Krieg aller gegen alle, andererseits ist sie es auch, die durch die Erkenntnis der „Lawes of Nature“ einen Ausgang aus dem Naturzustand weist.¹³⁵

Hobbes formuliert in Kapitel 14 und 15 des *Leviathan* insgesamt 19 Naturgesetze, die von der Vernunft als förderlich für Selbsterhaltung und Glück erkannt werden. Das erste lautet: „That every man ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, he may seek, and use, all helps, and advantages of Warre.“¹³⁶ Inhaltlich wird hier lediglich statuiert, dass Frieden besser ist als Krieg, allerdings gibt es noch keine Handlungsanweisung, wie der gewünschte Zustand erreicht werden kann. In diese Richtung geht das zweite Naturgesetz: „That a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for Peace and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down his right to all things;

¹³² Lev 64 (Kap. 14 1. Satz).

¹³³ Zum Begriff des subjektiven Rechts im Naturzustand vgl. *Kersting*, Einführung 126-141, aus genereller rechtswissenschaftlicher Perspektive vgl. *Bydlinski*, System und Prinzipien des Privatrechts (1996) 137ff.

¹³⁴ Lev 64 (Kap. 14). An anderer Stelle heißt es auch: „These dictates of Reason, men use to call by the name of Lawes, but improperly; for they are but Conclusions, or Theoremes concerning what conduceth to the conservation or defence of themselves [...]“ (Lev 80, Kap. 15).

¹³⁵ Vgl. *Münkler*, Einführung 110f.

¹³⁶ Lev 64 (Kap. 14, im Original kursiv).

and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himselfe.”¹³⁷ Der Ausweg aus dem Naturzustand besteht also darin, dass die Menschen bereit sind, auf ihr Recht auf alles zu verzichten, doch sind sie dies nur, wenn alle anderen es ihnen gleichtun. Das Mittel hierzu sind Verträge, welche die Individuen untereinander schließen, doch sind diese nur dann etwas wert, wenn sie auch eingehalten werden, weshalb das dritte Naturgesetz lautet: „That men performe their Covenants made.“¹³⁸ Auch die weiteren Naturgesetze dienen der Kooperation, indem sie etwa Verzeihen, Achtung, Gleichheit etc. verlangen. Insgesamt, so Hobbes, lassen sich alle Naturgesetze zu einer einfachen Formel zusammenfassen, nämlich zur Goldenen Regel: „Do not that to another, which thou wouldest not have done to thy selfe.“¹³⁹

Um die Einhaltung der Goldenen Regel sicherzustellen, ist eine allen Individuen übergeordnete Instanz erforderlich, welche zu garantieren vermag, dass Verträge nicht nur leere Worte sind. Dann ist das Prinzip der Gegenseitigkeit gewährleistet, das der Bereitschaft, das Recht auf alles aufzugeben, zugrunde liegt, d.h. der Selbstbegrenzung. Deshalb muss der Staat errichtet werden, der sterbliche Gott, der Leviathan. Es erstaunt durchaus, dass Hobbes den friedensstiftenden Staat nach einem biblischen Seeungeheuer¹⁴⁰ benennt, ein derartiges Monster müsste doch eigentlich bekämpft werden, anstatt es zu preisen und zu achten. Auch methodisch verwundert diese Vorgehensweise, zumal der Leviathan qua Metapher einen gänzlich unklaren Bedeutungshorizont eröffnet, der so gar nicht zur hobbesschen Wissenschaft *more geometrico* passen will.¹⁴¹ Möglicherweise wollte Hobbes die fundamentale Bedeutung der Furcht herausstreichen, da nur ein gefürchteter Staat die Eigeninteressen der Bürger im Zaum zu halten vermag.¹⁴² Eine auf allen Ebenen überzeugende Erklärung für die Namenswahl steht jedoch noch aus.¹⁴³

Der Gedanke der kollektiven Machtübertragung auf den Staat ist das Zentrum der hobbesschen politischen Philosophie, weshalb die entscheidende Passage vollständig zitiert sei:

The only way to erect such a Common Power, as may be able to defend them from the invasion of Forraigners, and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort, as that by their

¹³⁷ Lev 64f. (Kap. 14, im Original kursiv).

¹³⁸ Lev 71 (Kap. 15, im Original kursiv).

¹³⁹ Lev 79 (Kap. 15, im Original kursiv).

¹⁴⁰ Vgl. Hiob 40.25-41.26.

¹⁴¹ Die Metapher wird von Hobbes im *Leviathan* selbst auf das Schärfste als fundamental unwissenschaftlich kritisiert und rundum zurückgewiesen, siehe S. 65.

¹⁴² Zu diesem zentralen Gedanken vgl. S. 47f.

¹⁴³ Vgl. Kersting, Einführung 41f.; Münkler, Einführung 45ff.

owne industrie and by the fruites of the Earth, they may nourish themselves and live contentedly, is to conferre all their power and strength upon one Man, or upon one Assembly of men, that may reduce all their Wills, by plurality of voices, unto one Will: which is as much as to say, to appoint one Man, or Assembly of men, to bear their Person; and every one to owne and acknowledge himselfe to be Author of whatsoever he that so beareth their Person, shall Act, or cause to be Acted, in those things which concerne the Common Peace and Safetie; and therein to submit their Wills, every one to his Will, and their Judgements to his Judgement. This is more than Consent, or Concord; it is a reall Unitie of them all in one and the same Person, made by Covenant of every man with every man, in such manner as if every man should say to every man: *I authorise and give up my right of governing myself to this man, or to this assembly of men, on this condition; that thou give up, thy right to him, and authorize all his actions in like manner.* This done, the Multitude so united in one Person is called a COMMON-WEALTH; in Latin, CIVITAS. This is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speake more reverently) of that *Mortall God*, to which wee owe, under the *Immortall God*, our peace and defence. For by this Authoritie, given him by every particular man in the Common-Wealth, he hath the use of so much Power and Strength conferred on him that, by terror thereof, he is inabled to performe the wills of them all, to Peace at home, and mutuall ayd against their enemies abroad. And in him consisteth the Essence of the Common-wealth; which (to define it,) is One Person, of whose Acts a great Multitude, by mutuall Covenants one with another, have made themselves every one the Author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their Peace and Common Defence. And he that carryeth this Person, is called SOVERAIGNE, and said to have Sovereigne Power, and every one besides, his SUBJECT.¹⁴⁴

Mittels eines Vertrags aller mit allen wird eine Instanz errichtet, die selbst nicht Vertragspartner ist: der Souverän. Indem alle Menschen übereinkommen, ihr Recht auf alles zugunsten des Souveräns aufzugeben, diesem somit absolute Macht über sie einzuräumen, können sie auf die Vertragstreue ihrer Mitmenschen vertrauen, sodass privatrechtlich abgesicherte Kooperationen und in der Folge ein besseres Leben für alle möglich werden. Erst durch die Etablierung einer funktionsfähigen Rechtsordnung ist furchtloses Genießen erreichbar: Dem Eigentumsrecht eignet, dass mein Recht auf das *meum* von allen anderen zu respektieren ist.¹⁴⁵ Auf diese Weise vermögen die Naturmenschen den Zustand bloß scheinbarer Freiheit zu verlassen, in dem sich das „Recht auf alles“ als Recht auf nichts erweist, und einen Zustand zu erreichen, in dem alle in Frieden leben und ihr jeweiliges *meum* genießen können, unter der Bedingung, dass sie das

¹⁴⁴ Lev 87f. (Kap. 18).

¹⁴⁵ Das Eigentumsrecht ist wie jedes Sachenrecht ein absolutes Recht, vgl. *Welser/Kletečka*, Bürgerliches Recht I¹⁵ Rz 746.

Recht der anderen, ihr jeweiliges *meum* zu genießen, gleichermaßen respektieren. Die Unterwerfung unter den Souverän ist somit Quell von Verpflichtung und Freiheit zugleich.¹⁴⁶

Aus dem Zweck der Staatsbildung erhellt auch, weshalb der Souverän selbst nicht Partei des Herrschaftsvertrags sein kann. Streiten sich zwei Menschen über einen von ihnen geschlossenen privatrechtlichen Vertrag, entscheidet im politischen Zustand der Souverän und nicht wie im Naturzustand das „Recht“ des Stärkeren.¹⁴⁷ Wäre nun jedoch der Souverän Partei des Herrschaftsvertrags, gäbe es keine den Vertragsteilen übergeordnete Instanz, die sich aus dem Vertrag ergebende Streitigkeiten (z.B. Auslegungsfragen) verbindlich regeln könnte, sodass sich der Souverän gegenüber den Untertanen letztlich ob seiner Allmacht durchsetzen würde, womit er jedoch den ureigenen Zweck seiner Genese konterkarierte.¹⁴⁸ Ein weiterer Grund für die notwendige Außenstellung des Souveräns liegt darin, dass der privatautonome Vertrag seit jeher das Regelungsinstrument zur selbständigen Gestaltung der Beziehungen zwischen Gleichen ist.¹⁴⁹ Fundamental gleich sind die Menschen untereinander im Naturzustand,¹⁵⁰ nicht jedoch der von ihnen geschaffene allmächtige Leviathan, über den es auf dem berühmten Frontispiz heißt: „Non est potestas super terram quae comparetur ei“ (Hiob 41.25).

Dieses Bibelzitat geht unmittelbar weiter mit „qui factus est ut nullum timeret“, was auf dem Frontispiz jedoch nicht mehr zu finden ist. Allein der Souverän hat nichts Irdisches zu fürchten, die Untertanen hingegen stehen einer „common power to keep them all in awe“¹⁵¹ gegenüber. An dieser Stelle ist die überragende Rolle hervorzuheben, die Hobbes der Furcht – die er in seiner Autobiographie als seinen Zwilling stilisiert¹⁵² – im Rahmen seiner Theorie zumisst. Zunächst ist es die Furcht um das eigene Leben, die den zweckrationalen Automaten zum Ausgang aus dem Naturzustand antreibt.¹⁵³ Auch nach dem Übergang in den Gesellschaftszustand ist es die Furcht, die ein Abbröckeln des Firnisses der Zivilisation verhindert. Über den Abschluss des Herrschaftsvertrages heißt es:

¹⁴⁶ Vgl. Lev 111 (Kap. 21), *Noll*, Einführung 67-77.

¹⁴⁷ Hobbes thematisiert die Rechtsprechungskompetenz des Souveräns explizit in Lev 91f. (Kap. 18) und hebt die Bedeutung einer autoritativen Letztinstanz für den Zusammenhalt einer Gesellschaft hervor (Lev 143, Kap. 26).

¹⁴⁸ Vgl. *Kersting*, Einführung 168f.

¹⁴⁹ Vgl. *Münkler*, Einführung 88.

¹⁵⁰ Vgl. S. 42.

¹⁵¹ Lev 62 (Kap. 13).

¹⁵² Vgl. S. 30f.

¹⁵³ Vgl. *Ahrendorf*, The Fear of Death and the Longing for Immortality: Hobbes and Thucydides on Human Nature, *American Political Science Review* 94/3 (2000) 580-583.

[...] Bonds, that have their strength, not from their own Nature (for nothing is more easily broken than a mans [sic] word,), but from Feare of some evill consequence upon the rupture.¹⁵⁴

Die Aufrechterhaltung der gesellschaftsvertraglichen Ordnung gründet in der Furcht davor, erneut in den Krieg aller gegen alle zu verfallen. Dementsprechend lässt Hobbes den zweiten Teil des *Leviathan* („Of Common-wealth“) wie folgt anheben:

The finall Cause, End, or Designe of men, [...] in the introduction of that restraint upon themselves, (in which we see them live in Common-wealths,) is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of Warre, which is necessarily consequent (as hath been shewn) to the naturall Passions of men, when there is no visible Power to keep them in awe, and tye them by feare of punishment to the performance of their Covenants, and observation of those Lawes of Nature [...]. For the Lawes of nature (as *Justice, Equity, Modesty, Mercy*, and (in summe) *doing to others as we would be done to,*) of themselves, without the terrour of some Power, to cause them to be observed, are contrary to our naturall Passions, that carry us to Partiality, Pride, Revenge, and the like.¹⁵⁵

In dieser Passage zeigt sich einer der zentralen Gedanken der hobbesschen Philosophie. Die zivilisatorische Selbstbegrenzung widerspricht den natürlichen Neigungen der Automaten, diese können somit nicht als Grundlage des Friedens dienen, sondern müssen vielmehr von der Furcht (*awe / feare / terrour*) eingehegt werden. Ebendiesen Mechanismus vermag die Vernunft zu erkennen, wenn sie die Gewaltursachen *more geometrico* analysiert. Hieraus resultiert der Imperativ, im Gesellschaftszustand die Furcht vor dem Naturzustand zu perpetuieren. Dies ist das höchste praktische Gebot der hobbesschen Friedenswissenschaft.¹⁵⁶

Allerdings birgt die Konstruktion des Leviathan auch ihre Risiken. Mit dem Staat schaffen die Menschen ein allmächtiges Gebilde, das zwar aus ihnen selbst besteht und ohne sie nichts ist (wie das berühmte Frontispiz veranschaulicht), das einzelne Individuum steht ihm jedoch hilf- und schutzlos gegenüber. Warum sollten sich die Menschen einem derartig mächtigen Monstrum anvertrauen, wenn sie sich in puncto Vertragstreue schon auf ihre deutlich weniger potenten Mitmenschen nicht verlassen können? Der begünstigte Dritte ist der einzige Inhaber des naturzuständlichen Rechts auf alles, nichts ist ihm auf Erden mehr gleich, seine Macht ist absolut. Niemand vermag ihn für seine Willkür zur Rechenschaft zu ziehen, und auch vertragsrechtlich ist er gegenüber den Untertanen nicht verpflichtet, da er selbst nicht Partei ist (sondern Begünstigter), sodass eine Aufkündigung des Herrschaftsvertrags aus dem Grunde der

¹⁵⁴ Lev 65 (Kap. 14).

¹⁵⁵ Lev 85 (Kap. 17).

¹⁵⁶ Vgl. Münkler, Einführung 110f.

Pflichtüberschreitung nicht denkbar ist.¹⁵⁷ Doch auch die Macht des Leviathan ist beschränkt, und zwar durch die besondere Qualität ihrer Genese. Der Staat verdankt seine Begründung dem Willen der Menschen, die Extremsituation des Naturzustands zu verlassen, ansonsten wären sie niemals bereit, einem Dritten derartige Macht über sich einzuräumen. Diese seine Entstehungslogik begrenzt den Leviathan von innen heraus: „The Obligation of Subjects to the Sovereign, is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth, by which he is able to protect them.”¹⁵⁸ Vermag der Souverän seiner Aufgabe der Friedenssicherung nicht mehr nachzukommen, zerfällt der *body politic* und mit ihm der Souverän, sodass sich die Gesellschaft auflöst und im Krieg des Naturzustandes versinkt.¹⁵⁹ Jedoch ist die Aufgabe des Souveräns nicht auf die bloße Erhaltung des Lebens seiner Untertanen beschränkt, einen gewissen Komfort muss auch der Leviathan ermöglichen:

The OFFICE of the Sovereign, (be it a Monarch, or an Assembly,) consisteth in the end, for which he was trusted with the Sovereign Power, namely the procuration of the *safety of the people*; [...]. But by Safety here is not meant a bare Preservation, but also all other Contentments of life, which every man by lawfull Industry, without danger, or hurt to the Commonwealth, shall acquire to himselfe.¹⁶⁰

Hierin zeigt sich erneut ein starker Kontrast zum Naturzustand, dort ist zukunftsgerichtetes, kooperatives Aufbauen irrational, da man stets Gefahr läuft, von anderen um die Früchte der eigenen Arbeit oder gar um das Leben gebracht zu werden.¹⁶¹ Allerdings reicht die Pflicht des Souveräns, seinen Untertanen ein gutes Leben zu ermöglichen, nicht allzu weit. Hobbes schweigt sich über ihr genaues Ausmaß aus, allerdings ist es ihm zuallererst um die Vermeidung des Rückfalls in den Naturzustand zu tun, alles andere ist von untergeordneter Bedeutung.¹⁶²

Trotz aller Begründung der Notwendigkeit der Machtübertragung auf den Leviathan darf die Gefahr von Willkür durch den Souverän nicht verkannt werden. Hobbes begegnet ihr nicht, vermag ihr auch kaum zu begegnen. Abgesehen von der Verantwortung des sterblichen Gottes gegenüber dem unsterblichen Gott vertraut Hobbes auf die Zweckrationalität des Souveräns, der seine Macht mehren möchte, indem er sein Reich stärkt, was auch ein besseres Leben für seine Untertanen bedeutet.¹⁶³ Kommt es jedoch zur Gewaltanwendung durch den Leviathan, ist Widerstand nicht nur unzulässig, sondern vielmehr auch unsinnig. Die Überwindung des

¹⁵⁷ Vgl. Lev 89 (Kap. 18).

¹⁵⁸ Lev 114 (Kap. 21).

¹⁵⁹ Vgl. Kersting, Einführung 155f; Münkler, Einführung 122ff.

¹⁶⁰ Lev 175 (Kap. 30).

¹⁶¹ Vgl. S. 42f.

¹⁶² Vgl. Kersting, Einführung 200ff.; Noll, Einführung 98f. m.w.N.

¹⁶³ Vgl. Lev 94 (Kap. 18) und Dial 33f.; Münkler, Einführung 129f.

Naturzustandes genießt höchste Priorität, ihr gegenüber ist potentielle Gewalt durch den Staat ein unvermeidbares, aber unvergleichlich kleineres Übel.¹⁶⁴ Daher gilt für die Untertanen:

And it is a Dictate of Naturall Reason, and consequently an evident Law of Nature, that no man ought to weaken that power, the protection whereof he hath himself demanded, or wittingly received against others. Therefore, of who is Sovereign, no man, but by his own fault, [...] can make any doubt.¹⁶⁵

Willkür durch den Leviathan kann auch nicht als „staatliches Unrecht“ kritisiert werden, da die klassische vertragsrechtliche *Maxime volenti non fit iniuria*¹⁶⁶ dieses Argument präkludiert, alle staatlichen Handlungen sind von den Untertanen kraft der vorgängigen Zustimmung als rechtmäßig anerkannt:

Because every Subject is by this Institution Author of all the Actions, and Judgments of the Sovereigne Instituted; it followes, that whatsoever he doth, it can be no injury to any of his Subjects; nor ought he to be by any of them accused of Injustice. For he that doth anything by authority from another, doth therein no injury to him by whose authority he acteth.¹⁶⁷

Durch die Übertragung aller Rechte auf den Souverän zwecks Ausgangs aus dem Naturzustand haben die Menschen allen folgenden Akten des Leviathan vorweg zugestimmt. Allein das Recht auf Selbsterhaltung kann nicht aufgegeben werden und besteht folglich auch gegen den Staat.¹⁶⁸

Zudem ist die Rede von „staatlichem Unrecht“ für Hobbes bereits auf begrifflicher Ebene ein Widerspruch, da es der Staat durch seine Gesetze ist, der festlegt, was als gerecht und was als ungerecht anzusehen ist.¹⁶⁹ Die Rede von „Gerechtigkeit“ ist bei Hobbes mitunter verwirrend, da Unterschiedliches gemeint sein kann. Einerseits ist es der Staat, dessen Gesetze als *Civil Law* vorgeben, was als gerecht und ungerecht gilt: „Lawes are the Rules of Just, and Unjust; nothing being reputed Unjust, that is not contrary to some Law. Likewise, that none can make Lawes but the Common-wealth; [...]“¹⁷⁰ An anderer Stelle bestimmt Hobbes die Gerechtigkeit als Vertragserfüllung: „And the definition of INJUSTICE, is no other than *the not Performance of Covenant*. And whatsoever is not Unjust, is *Just*.“¹⁷¹ Diese Definition ist für Hobbes untrennbar mit der klassischen Bestimmung der Gerechtigkeit verbunden, wie sie z.B. in den Digesten

¹⁶⁴ Vgl. z.B. Lev 107 (Kap. 20).

¹⁶⁵ Lev 142 (Kap. 26).

¹⁶⁶ Siehe z.B. in den Digesten Ulp. 56 ad ed. (D 47.10.1.5): *nulla iniuria est, quae in volentem fiat*.

¹⁶⁷ Lev 90 (Kap. 18).

¹⁶⁸ Vgl. Lev 111-115 (Kap. 21); Noll, Einführung 81ff. Zwei der zahlreichen Beispiele sind das Recht auf Verteidigung im Falle eines (auch rechtmäßigen) Angriffs auf Leib und Leben oder das Recht auf Verweigerung einer selbstbelastenden Aussage im Strafprozess.

¹⁶⁹ Vgl. Kersting, Einführung 170.

¹⁷⁰ Lev 137 (Kap. 26).

¹⁷¹ Lev 71 (Kap. 15).

anzutreffen ist: *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*.¹⁷² Ein *meum* setzt das Vorhandensein eines Eigentumsrechts und somit des Staates voraus, sodass diese zweite Definition mit der ersten zusammenfällt: Gerecht handelt, wer den Gesetzen gehorcht. Neben dieser „positiven“ Gerechtigkeit spricht Hobbes jedoch auch von „natürlicher Gerechtigkeit“, die dem Staat vorausgeht und die Gesamtmenge der Vernunftgebote (das *Law of Nature*) umfasst. Einen zentralen Platz nimmt hier das Friedensgebot ein,¹⁷³ insgesamt zählt Hobbes 19 Naturgesetze auf, denen allesamt eignet, dass sie dem menschlichen Miteinander gedeihlich sind. Dieser analytischen Aufdröselung zum Trotz sind die Gerechtigkeitsbegriffe für Hobbes eng miteinander verbunden:

The Law of Nature, and the Civill Law, contain each other, and are of equall extent. For the Lawes of Nature which consist in Equity, Justice, Gratitude, and other morall Vertues on these depending, in the condition of meer Nature [...] are not properly Lawes, but qualities that dispose men to peace, and to obedience. When a Common-wealth is once settled, then are they actually Lawes, and not before; as being then the commands of the Common-wealth and therefore also Civill Lawes: For it is the Sovereign Power that obliges men to obey them. For in the differences of private men, to declare, what is Equity, what is Justice, and what is morall Vertue, and to make them binding, there is need of the Ordinances of Sovereign Power, and Punishments to be ordained for such as shall break them; which Ordinances are therefore part of the Civill Law. The Law of Nature therefore is a part of the Civill Law in all Common-wealths of the world. Reciprocally also, the Civill Law is a part of the Dictates of Nature. For Justice, that is to say, Performance of Covenant, and giving to every man his own, is a Dictate of the Law of Nature. But every subject in a Common-wealth, hath covenanted to obey the Civill Law [...]. And therefore Obedience to the Civill Law is part also of the Law of Nature.¹⁷⁴

Im Naturzustand appelliert das natürliche Recht kraft seiner Vernunftautorität an die Menschen, es weist den Weg zum Frieden, indem es ratsames Verhalten aufzeigt. Doch erst indem der Staat diese Gebote positiviert, werden sie zu Gesetzen, die befolgt werden müssen, widrigenfalls eine Strafsanktion droht.¹⁷⁵ Die Aufgabe des Staates besteht also darin, die natürliche und vernünftige Gerechtigkeit in Gesetze zu gießen. Hierin zeigt sich erneut die innere Begrenzung des Leviathan, die Legitimität seiner Legislatur gründet in der Friedenssicherung, sodass das positive Recht vor der Vernunft (nur, aber immerhin) in jenem Umfang Legitimität beanspruchen kann, in dem es den Vernunftgeboten, d.h. dem natürlichen

¹⁷² Ulp. 1 reg. (D 1.1.10pr).

¹⁷³ Vgl. S. 44f.

¹⁷⁴ Lev 138 (Kap. 26).

¹⁷⁵ Freilich sind nicht alle der 19 Naturgesetze, die Hobbes aufzählt, positivierbar bzw. justiziabel, einige müssen der individuellen Moral der Bürger*innen überlassen bleiben (vgl. Kersting, Einführung 200).

Recht, entspricht. Doch auch wenn die Gesetze des Leviathan hinter diesem Maßstab zurückbleiben und entsprechend (teilweise) ungerecht sind, sind sie dennoch zu befolgen, da nur so der Staat erhalten und der Rückschritt in den Naturzustand vermieden werden kann.¹⁷⁶ Daher auch folgende berühmte Stelle aus der lateinischen Fassung¹⁷⁷ des *Leviathan* (1668):

In civitate constituta, legum naturae interpretatio non a doctoribus et scriptoribus moralis philosophiae dependet, sed ab autoritate civitatis. Doctrinae quidem verae esse possunt; sed autoritas, non veritas, facit legem.¹⁷⁸

Vor dem Hintergrund seiner Biographie ist nachvollziehbar, dass Hobbes die friedenssichernde Funktion des Staates über alles stellt. Aus heutiger Perspektive ist ein dergestalt allmächtiger Staat jedoch eine unvertretbar große Bedrohung für das Individuum, insbesondere nach der Erfahrung der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts, deren ideologiegetriebener Missbrauch der Herrschaft zu unzähligen Toten führte. Während für Hobbes die Alternative zum Absolutismus allein in der Anarchie besteht, teilt der moderne liberale Rechtsstaat dieses Schwarz-Weiß-Denken nicht und geht davon aus, dass das Individuum über bestimmte unveräußerliche Grundrechte verfügt, die dem Zugriff des Staates entzogen sind und dadurch dessen Macht beschränken.¹⁷⁹

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Hobbes in der Schaffung eines allmächtigen Souveräns die einzige Möglichkeit sieht, die Einhaltung privatrechtlicher Verträge mit staatlichen Sanktionen zu bewehren und auf diese Weise Vertrauen in die Kooperationsbereitschaft der Mitmenschen zu schaffen. Nur so kann es gelingen, dem Naturzustand zu entrinnen und im Gehege der Zivilisation ein gutes Leben zu führen. Metaphorisch und mit Hobbes gesprochen vermag der Mensch durch diesen Akt der

¹⁷⁶ Vgl. Kersting, Einführung 201ff.

¹⁷⁷ Die lateinische Version stellt nicht nur eine Übersetzung der englischen Fassung dar, sondern enthält auch einige Abweichungen. Malcolm stellt in seiner Ausgabe die beiden Texte nebeneinander, ein kurzer Überblick über die wichtigsten Änderungen findet sich bei Vieira, „Leviathan“ contra „Leviathan“, in: Journal of the History of Ideas 76/2 (2015) 271, siehe auch Eggers, Naturzustandstheorien 15-20.

¹⁷⁸ LevLat 202 (Kap. 26). Das markige und viel rezipierte Zitat „authoritas, non veritas, facit legem“ findet sich zwar nicht wörtlich, aber durchaus dem Sinn nach auch in der englischen Fassung: „The Interpretation of the Lawes of Nature, in a Common-wealth dependeth not in the books of Morall Philosophy. The Authority of writers, without the Authority of the Common-wealth, maketh not their opinions Law, be they never so true. That which I have written in this Treatise, concerning the Motall Vertues, and og their necessity, for the procuring, and maintaining peace, though it bee evident Truth, is not therefore presently Law; but because in all Common-wealths in the world, it is part of the Civill Law: For though it be naturally reasonable; yet it is by the Sovereigne Power that it is Law“ (Lev 143, Kap. 26).

¹⁷⁹ Vgl. Gamper, Staat und Verfassung. Eine Einführung in die allgemeine Staatslehre⁵ (2021) 127f.

Souveränitätsübertragung dem Mitmenschen ein Gott zu sein, widrigenfalls er wölfisch zu Werke geht. Dann gilt, wie es im Widmungsbrief zu *De Cive* heißt, *homo homini lupus*¹⁸⁰:

Profecto utrumque vere dictum est, *homo homini deus*, et *homo homini lupus*. Illud, si concives inter se; hoc, si civitates comparemus. Illic justitia et charitate, virtutibus pacis, ad similitudinem Dei acceditur; hic propter malorum pravitatem, recurrendum etiam bonis est, si se tueri volunt, ad virtutes bellicas vim et dolum, id est, ad ferinam rapacitatem.¹⁸¹

Bei der Staatsphilosophie geht es für Hobbes mithin um alles: um die Entwicklung vom Gegenmenschen zum Mitmenschen.

¹⁸⁰ Motivgeschichtlich geht der Ausspruch des *homo homini lupus* auf Plautus zurück: *Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit* (Asin. 495).

¹⁸¹ *De Cive*, Epistola Dedicatoria (OL 135f.).

Kapitel 3: HOBBS UND THUKYDIDES

In diesem Kapitel wird zunächst Hobbes' Thukydides-Übersetzung vorgestellt (3.1) sowie im Kontext seiner Philosophie verortet, unter besonderer Beachtung der Parallelen zur Stasis auf Korkyra (3.2). Anschließend wird der Frage nachgegangen, ob bzw. inwieweit auch die attische Pest Niederschlag im hobbesschen Denken gefunden haben könnte (3.3).

3.1. Die Übersetzung der *Historien* (1628)

Hobbes ist 1628¹⁸² der erste, der Thukydides unmittelbar aus dem Griechischen ins Englische überträgt. Dennoch sind die *Historien* im damaligen England keineswegs unbekannt, da der Gelehrte und Anwalt Thomas Nicolls bereits 1550 eine englische Version des Werks vorgelegt hat.¹⁸³ Bei dieser handelt es sich jedoch um die englische Übersetzung der französischen Übersetzung (Claude de Seyssel 1514)¹⁸⁴ der lateinischen Übersetzung (Lorenzo Valla 1452)¹⁸⁵ des griechischen Originals, wodurch sie entsprechend ungenau ausfällt.¹⁸⁶ Hobbes kritisiert diese Kette mit den Worten „he [gem. Thukydides] became at length traduced, rather than translated into our language“¹⁸⁷ und wirbt auf dem Frontispiz: „Interpreted with Faith and Diligence Immediately out of the Greeke“. Außerdem bezeichnet Hobbes seine Version als „translated into English with much more diligence than elegance“¹⁸⁸ und verwendet eine bessere Textausgabe als seine Vorläufer.¹⁸⁹ Die für das schwierige Griechisch der *Historien*

¹⁸² Auf dem Frontispiz steht 1629, allerdings war es gängige Praxis bei Büchern, die wie Hobbes' Übersetzung im Dezember erschienen, bereits das Folgejahr zu schreiben (vgl. *Iori*, Hobbes, Thucydides and Athenian Democracy, in: *Piovan/Giorgini* (Hgg.), Brill's Companion to the Reception of Athenian Democracy. From the Late Middle Ages to the Contemporary Era (2020) 158.

¹⁸³ Zu dieser siehe *Schlatter*, Thomas Hobbes and Thucydides, *Journal of the History of Ideas* 6/3 (1945) 350-355, und *Steinmetz*, Hobbes and the Politics of Translation, *Political Theory* 49/1 (2021) 87.

¹⁸⁴ Dazu siehe *Boone*, Claude de Seyssel's Translations of Ancient Historians, *Journal of the History of Ideas* 61/4 (2000) 561. Der Zweck der Übersetzung war „foremost to serve as military and political instruction for the king and his councillors“ (569). Wie *Boone* anhand mehrerer Passagen herausarbeitet, geht bei Seyssel viel Thukydideisches verloren, etwa ist von den bedeutungstragenden thukydideischen Antithesen nicht mehr viel übrig.

¹⁸⁵ Dazu siehe *Meister*, Thukydides als Vorbild der Historiker. Von der Antike bis zur Gegenwart (2013) 112-116.

¹⁸⁶ Beißend der Kommentar des Henricus Stephanus zu den Übersetzungen von Valla und Seyssel: „ut Valla plerumque divinum potius quam interpretem Thucydidis egerat, ita hic episcopus [gem. Seyssel] vicissim Vallae sensum divinabat potius quam interpretabatur“ (in der Einleitung zu Stephanus' Ausgabe des gr. Texts mit einer revidierten Version der Übersetzung Vallas, ohne Seitenzahl).

¹⁸⁷ Thuc Preface to the readers ix.

¹⁸⁸ Thuc Epistle Dedicatory v.

¹⁸⁹ Vgl. Thuc Preface to the readers ix. Die von Hobbes verwendete Textausgabe des Aemilius Porta erschien 1594, d.h. sie stand den früheren Übersetzern nicht zur Verfügung.

erforderlichen sprachlichen Fähigkeiten besitzt Hobbes ob seiner profunden Ausbildung¹⁹⁰ zweifelsohne.

Thukydides ist also im damaligen England kein gänzlich Unbekannter, als Hobbes sich ihm zuwendet. Obgleich er in den Bibliotheken deutlich seltener als andere antike Historiker zu finden ist,¹⁹¹ wird er etwa in den völkerrechtlichen Debatten des anhebenden 17. Jh. von führenden Autoritäten wie Gentili und Grotius nicht selten als Vorbild zitiert.¹⁹² Dennoch stellt sich die Frage, was Hobbes dazu führt, in den 1620ern ausgerechnet Thukydides zu übersetzen. Hierfür lassen sich mehrere Einflussfaktoren aus verschiedenen Richtungen ausmachen. Ganz allgemein findet das hobbessche Denken viele Ansatzpunkte in den *Historien*, sowohl inhaltlich (dazu Kap. 3.2) als auch methodisch, einem Geometer wie Hobbes stand die rigorose Methodik des Thukydides nicht fern.¹⁹³ Eine konkrete Parallele kann zur politischen Lage im England der 1620er gezogen werden, die geprägt ist von hitzigen Bürgerversammlungen („parliaments“) als Gegenspieler der Krone, zunehmender politischer Instabilität und vernichtenden militärischen Niederlagen im Ausland. Diese Gemengelage erinnert an das thukydideische Athen (Demagogen, Sizilien-Expedition), sodass sich die proroyalistische und antidemokratische Tendenz der hobbesschen Übertragung (dazu in Kap. 3.2) auch als Kommentar zum Zeitgeschehen verstehen lässt.¹⁹⁴ Weiters ist Thukydides in Italien und Frankreich wohlgelesen, wie Hobbes auf seinen Reisen in diese Länder¹⁹⁵ erfährt und im Vorwort zur Übersetzung selbst betont.¹⁹⁶ Zu guter Letzt lässt sich auch ein privater Einfluss nicht ausschließen: Francis Bacon, für den Hobbes zu dieser Zeit als Sekretär arbeitet und der insgesamt größeren Einfluss auf das

¹⁹⁰ Vgl. S. 31.

¹⁹¹ Bei einer Analyse der Inventare der Bibliotheken von Cambridge zwischen 1535 und 1609 rangiert Thukydides unter den antiken Historiographen lediglich auf Rang 17, vgl. *Woolf*, *Reading History in Early Modern England* (2000) 145.

¹⁹² Vgl. *Warren*, *Hobbes's Thucydides and the Colonial Law of Nations*, *The Seventeenth century* 24/2 (2009) 267-71. Zu den völkerrechtlichen Debatten der damaligen Zeit sowie insb. zu Gentili und Grotius vgl. *Ziegler*, *Völkerrechtsgeschichte*² (2007) 135f. Eine der prominentesten Fragen war, ob Staaten auch über das Meer Souveränität beanspruchen konnten oder nicht, was dazu einlud, Parallelen zum attischen Seereich zu ziehen und *exempla* aus Thukydides anzuführen. Auch etwa betreffs des rechtlichen Status von Gesandten wurde Thukydides als Quelle herangezogen, um eine allen Völkern zu allen Zeiten gemeinsame Praxis als *ius gentium* zu etablieren.

¹⁹³ Zu Thukydides vgl. S. 14f., zu Hobbes vgl. S. 32-36, zur Verbindung vgl. *Sowerby*, *Thomas Hobbes's Translation of Thucydides*, *Translation and Literature* 7/2 (1998) 153.

¹⁹⁴ Vgl. *Hoekstra*, *Hobbes' Thucydides*, in: *Martinich/Hoekstra* (Hgg.), *The Oxford Handbook of Hobbes* (2016) 552-571 und *Iori* in *Piovan/Giorgini* 170-174.

¹⁹⁵ Vgl. S. 31.

¹⁹⁶ Vgl. *Thuc* Preface to the readers ix.

hobbessche Denken hat, erachtet die *Historien* als Musterbeispiel für gelungene Geschichtsschreibung.¹⁹⁷

Hobbes widmet sein Werk in der vorangestellten *Epistle Dedicatory* seinem jungen Schüler William Cavendish, Earl of Devonshire, der zum Zeitpunkt des Erscheinens erst 11 Lenze zählt, bzw. dessen kurz zuvor verstorbenem Vater, den Hobbes ebenfalls unterrichtet hatte.¹⁹⁸ Dem jungen Adeligen soll der Weg zur Tugend gewiesen werden, wofür sich die *Historien* besonders eignen: „For in history, actions of *honour* and *dishonour* do appear plainly and distinctly, which are which; but in the present age they are so disguised [...]“¹⁹⁹ Im folgenden *Preface to the readers* wiederholt Hobbes, dass das Studium der Geschichte kein Selbstzweck sei, sondern dem Publikum moralische und bürgerliche Pflichten näherbringen solle.²⁰⁰ Thukydides sei hierfür besonders geeignet, da er sich nicht in moralischen Appellen ergehe, zur mechanischen Befolgung von Verhaltensprinzipien aufrufe oder übertrieben psychologisiere, sondern schlicht die Geschichte darlege, sodass aus dieser gelernt werden könne, unverzerrt durch die subjektive Brille eines Historiographen,²⁰¹ denn es gelte: „[...] the narration itself doth secretly instruct the reader, and more effectually than can possibly be done by precept.“²⁰² Eine besondere Qualität von Thukydides bestehe weiters darin, durch Inhalt und sprachliche Klarheit das Publikum dergestalt in den Text zu involvieren, als wäre es bei den erzählten Ereignissen direkt anwesend: „he maketh his auditor a spectator.“²⁰³ Diese Vorzüge führen Hobbes zu dem Urteil, Thukydides sei „the most politic historiographer that ever writ.“²⁰⁴

Dem Werk vorangestellt ist schließlich noch ein Abschnitt mit dem Titel *Of the Life and History of Thucydides*,²⁰⁵ in dem Hobbes nach der Wiedergabe einiger biographischer Fakten des Thukydides hervorhebt, dass dieser kein Freund der Demokratie gewesen sei und die

¹⁹⁷ Vgl. *Bunce*, Francis Bacon, Thomas Hobbes, Philosophy and History (2003), der deutliche Parallelen zwischen Hobbes und Bacon bezgl. ihrer Haltung zur antiken Geschichtsschreibung aufzeigt (125-140), sowie *Raylor*, Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes (2018) 68-70.

¹⁹⁸ Vgl. S. 31.

¹⁹⁹ Thuc Epistle Dedicatory vi (Hervorhebung im Original).

²⁰⁰ Vgl. Thuc To the readers vii.

²⁰¹ Vgl. Thuc To the readers viii.

²⁰² Thuc Life and History xxii.

²⁰³ Thuc To the readers viii (ebenso Thuc Life and History xxii) mit Verweis auf Plutarch, bei dem es vollständig heißt: ὁ γοῦν Θουκυδίδης αἰεὶ τῷ λόγῳ πρὸς ταύτην ἀμιλλᾶται τὴν ἐνάργειαν, οἷον θεατὴν ποιῆσαι τὸν ἀκροατὴν καὶ τὰ γινόμενα περὶ τοὺς ὀρώντας ἐκπληκτικὰ καὶ ταρακτικὰ πάθη τοῖς ἀναγινώσκουσιν ἐνεργάσασθαι λιχνευόμενος (De Gloria 347a).

²⁰⁴ Thuc To the readers viii.

²⁰⁵ Diese Biographie sollte die bis dahin autoritative Thukydides-Vita des Marcellinus (wohl 5./6. Jh. n. Chr.) ersetzen, zu dieser siehe *Burns*, On Marcellinus' Life of Thucydides, A Journal of Political Philosophy 38/1 (2010) 3.

Staatsform der Monarchie bevorzugt habe. Das ergebe sich aus seinem Lob des Peisistratos und insbesondere des Perikles, über dessen Herrschaft Thukydides sagt, Athen sei zwar formal eine Demokratie gewesen, de facto jedoch von einem Mann regiert worden.²⁰⁶ Anschließend folgt eine sehr ausführliche Verteidigung des Thukydides und seines Stils gegen die Kritik des Dionysius von Halikarnassos,²⁰⁷ in der Hobbes die Qualitäten der *Historien* hervorhebt und preist, u.a. Überschaubarkeit (Thukydides konzentrierte sich auf einen einzigen Krieg), Wahrhaftigkeit (Thukydides könne alles verifizieren, da er zur gleichen Zeit lebt) und Erziehungseignung (Thukydides schreibe über das Scheitern Athens, das viel instruktiver sei als eine Erfolgsgeschichte).²⁰⁸ Abschließend führt Hobbes noch die Urteile einer Reihe von Thukydides-Adoranten an (Demosthenes, Cicero, Lukian, Justus Lipsius),²⁰⁹ um so das Publikum motiviert zum Genuss der *Historien* überzuleiten.

3.2. Thukydides im Kontext der hobbesschen Philosophie

3.2.1. Democratia inepta

Thukydides ist eines der wichtigsten Vorbilder für die hobbessche politische Philosophie, einige der zentralen Ideen des *Leviathan* (1651) finden sich bereits in seiner Übersetzung der *Historien* (1628) angelegt. Einerseits nützt Hobbes seinen translatorischen Spielraum, um bestimmte politische Botschaften zu vermitteln, andererseits kommentiert er den Text mit Randnotizen, die häufig eine wertende Einschätzung des Geschehens enthalten. Außerdem gibt er seinem Werk ausführliche Paratexte bei.²¹⁰ Da sich Hobbes zum Zeitpunkt dieser Arbeit bereits in seinen späten 30ern befindet, nimmt es nicht wunder, dass sich die Grundideen seiner politischen und philosophischen Weltansicht bereits ausgebildet haben.

Hobbes selbst hält in seiner Vers-Autobiographie von 1672 fest, dass ihm Thukydides von den antiken Autoren am besten gefallen habe, da er die Unzulänglichkeit der Demokratie und die

²⁰⁶ Vgl. Thuc Life and History xvi-xvii. Die Stellen in den *Historien*, auf die sich Hobbes hier bezieht (ohne sie jedoch genau zu benennen) sind 6.54 (Peisistratos) und 2.65.9 (Perikles). Näher hierzu vgl. S. 59 und 67.

²⁰⁷ Vgl. Thuc Life and History xxiii-xxx. Dionysius kritisiert Thukydides in drei seiner Schriften (*De Thucydide*, *Epistula ad Ammaeum de Thucydidis idiomatibus*, *Epistula ad Pompeium Geminum*), zu diesen und zu Hobbes' Antwort siehe ausführlich Burns, Hobbes and Dionysius of Halicarnassus on Thucydides, Rhetoric and Political Life, Polis 31 (2014) 387; Raylor, Philosophy 82-87; Skinner, Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes (1996) 245-249.

²⁰⁸ Vgl. Thuc Life and History xxiv.

²⁰⁹ Vgl. Thuc Life and History xxx-xxxii.

²¹⁰ Zu diesen bereits vorhin.

Überlegenheit der Monarchie aufzeige. Deshalb habe er ihn übersetzt, auf dass er die Engländer vor den Rhetorikern warne:

Flaccus, Virgilius, fuit et mihi notus Homerus
Euripides, Sophocles, Plautus, Aristophanes,
Pluresque; et multi Scriptores Historiarum:
Sed mihi prae reliquis Thucydides placuit. 80
Is Democratia ostendit mihi quam sit inepta,
Et quantum coetu plus sapit unus homo.
Hunc ego scriptorem verti, qui diceret Anglis,
Consultaturi²¹¹ rhetoras ut fugerent.²¹²

Auch in seiner Prosa-Autobiographie (veröffentlicht postum 1682) nennt Hobbes als Motiv für die Übersetzung, dass Thukydides die Mängel der attischen Demokratie offenlege:

Inter historicos Graecos Thucydidem prae caeteris dilexit [Hobbes schreibt hier über sich in der dritten Person], et vacuis horis in sermonem Anglicum paulatim conversum cum nonnulla laude, circa annum Christi 1628, in publicum edidit; eo fine, ut ineptiae Democraticorum Atheniensium concivibus suis patifierent.²¹³

Bereits im den *Historien* vorangestellten *Of the Life and History of Thucydides* arbeitet sich Hobbes an der attischen Demokratie ab und sieht in Thukydides einen Gewährsmann für seine eigenen Ansichten: „it is manifest that he least of all liked democracy.“²¹⁴ Über das damalige politische Klima in Athen hält Hobbes fest: „in those days it was impossible for any man to give good and profitable counsel for the commonwealth and not incur the displeasure of the people.“²¹⁵ Die Menge war von ihrer eigenen Macht so berauscht, dass allein die waghalsigsten und forschesten Vorgehensweisen akklamiert wurden, wer hingegen gemäßigten und besonnenen Rat erteilte, wurde als Feigling oder Verräter gebrandmarkt. Daher war es den Politikern unmöglich, rationales Handeln zu empfehlen, was für Hobbes auch den Grund dafür

²¹¹ Die Konstruktion dieses Satzes ist nicht ganz eindeutig. *Rhetoras* kann verstanden werden entweder als Objekt allein zu *fugerent* (zB Maurer, http://udallasclassics.org/wp-content/uploads/maurer_files/Hobbes.pdf) oder als Objekt sowohl zu *consultaturi* als auch zu *fugerent* (zB Skinner, Reason and Rhetoric 230; Iori in Piovan/Giorgini 159). Versteht man die *consultaturi* als parlamentarische Versammlung (angedacht in Hoekstra in Martinich/Hoekstra 548 FN 3), ergibt sich ein zusätzlicher Bezug zur zeitgenössischen Politik, was für erstere Übersetzungsvariante spricht. Die Interpretation von Burns („Hobbes claims in his verse autobiography to have ‘taught Thucydides to speak English’, for the training of rhetoricians“, 389) scheint mir den Sinn der Passage ins Gegenteil zu verkehren. Die Grundaussage dieser Stelle lautet: Thukydides als Heilmittel gegen die Rhetorik.

²¹² Vita (Vers), OL I lxxxviii.

²¹³ Vita (Prosa), OL I xiv.

²¹⁴ Thuc Life and History xvi.

²¹⁵ Thuc Life and History xvi.

darstellt, dass Thukydides keine Karriere als Politiker einschlug.²¹⁶ Für Hobbes sind solche Situationen ein inhärentes Defizit der Demokratie, das auf die Verteilung der Entscheidungsgewalt auf eine Mehrzahl von Individuen zurückgeht:

For a man that reasoneth with himself, will not be ashamed to admit of timorous suggestions in his business, that he may the stronglier provide; but in public deliberations before a multitude, fear (which for the most part adviseth well, though it execute not so) seldom or never sheweth itself or is admitted.²¹⁷

In dieser Stelle manifestiert sich einer der zentralen Gedanken der hobbesschen politischen Philosophie, nämlich die Überlegenheit der Monarchie gegenüber der Demokratie. Seine Begründung besteht darin, dass die Monarchie der Furcht²¹⁸ genügend Platz für kluge und gemäßigte Ratschläge einräumt, wodurch ein Rückfall in den Naturzustand vermieden werden kann, während die Demokratie die so essentielle Furcht unterdrückt. Diese Unzulänglichkeit ist auch keiner Abhilfe zugänglich, da sie struktureller Natur ist: Es ist die dialogische Deliberationssituation als solche, die zur Unterdrückung der Furcht und damit der Klugheit führt. Allein einem Monarchen ist es möglich, der Furcht zu folgen, da er kein agonistisches Rededuell gewinnen muss und sich deshalb ganz nach der objektiv besten Vorgangsweise richten kann. Aus demselben Grund ist für Hobbes nicht nur die Demokratie, sondern auch die Aristokratie abzulehnen, da hier jeder der wenigen Herrschenden an die Spitze strebt, was zu Aufruhr und zur Auflösung der Regierung führt: „Nor doth it appear that he magnifieth anywhere the authority of the few: amongst whom, he saith, every one desires to be the chief; [...] whereupon sedition followeth, and dissolution of the government.“²¹⁹ Daher besteht für Hobbes die beste (bzw. in Wahrheit: die einzig sinnvolle) Staatsform in der Monarchie. Er nimmt Thukydides als Gewährsmann seiner Ansicht („he best approved of the regal government“²²⁰), da dieser den Tyrannen Peisistratos sowie die attische Demokratie unter Perikles preist, letztere jedoch mit dem entscheidenden Zusatz, dass sie de facto eine Monarchie war.²²¹

Diese Kritik an Demokratie und Aristokratie kann bereits auf dem Frontispiz²²² der Thukydides-Übersetzung erspäht werden (siehe Abb. unten). Zweigeteilt wie das berühmte

²¹⁶ Thuc Life and History xvi.

²¹⁷ Thuc Life and History xvi.

²¹⁸ Zur zentralen Rolle der Furcht im hobbesschen Gedankengebäude vgl. S. 47f.

²¹⁹ Thuc Life and History xvii.

²²⁰ Thuc Life and History xvii.

²²¹ Vgl. Thuc Life and History xvii; Hist 6.54 (Peisistratos) und 2.65.9 (Perikles).

²²² <https://picryl.com/media/houghton-stc-24058-b-thucydides-2bd7b3> (abgerufen 4.1.2022).

Frontispiz des *Leviathan* stellt es die beiden Mächte Athen und Sparta gegenüber, u.a. auch ihre kontrastierenden Regierungsformen: οἱ πολλοί aufseiten der Athener und οἱ ἄριστοι aufseiten der Spartaner. Gezeigt wird jeweils der zentrale Moment der Willensbildung, in der Demokratie die Rede eines Demagogen,²²³ in der Aristokratie die Beratung der Adeligen. Der attische Redner ist anachronistisch auf einer Kanzel dargestellt, was möglicherweise auf kirchliche Hetzpredigten anspielt, die den englischen Bürgerkrieg befeuerten.²²⁴ Bei der spartanischen Beratung sitzt am Kopfende des Tisches ein durch Krone und Szepter ausgewiesener König²²⁵ der Versammlung vor, allerdings wird er von den anderen Adeligen physisch überragt, was sich in diesem Kontext politisch verstehen lässt. Einige der Figuren sind dem König zugewandt und heben jeweils eine Hand, um sich in der hitzigen Debatte Aufmerksamkeit zu verschaffen. Eine Person ist durch ihre Krone als Mitkönig ausgewiesen, spielt jedoch augenscheinlich nur eine untergeordnete Rolle. Zudem nehmen nicht alle Anwesenden an der Diskussion teil, einer studiert ein Buch und ein anderer wirkt als sei er eingenickt. Die Beratungssituation zeigt somit die Uneinigkeit der spartanischen Oligarchen, von einer effektiven Willensbildung kann nicht die Rede sein. Bedeutsam ist weiters, dass am Tisch nicht nur sieben Spartaner sitzen (zwei Könige und fünf Ephoren), sondern auch eine achte Figur, die durch ihren Turban als persischer Gesandter ausgewiesen ist. Die spartanische Aristokratie ist also nicht nur im Inneren zerstritten, sondern steht auch unter dem Einfluss fremder Mächte, was zwar ein eindrucksvolles Frontispiz, aber kein gutes Bild abgibt.²²⁶

²²³ Hierbei handelt es sich nicht um Perikles, der seinen eigenen prominenten Platz auf dem Frontispiz erhält. Zwar hält auch Perikles Reden vor dem Demos, diese werden von Thukydides jedoch in 2.65.5-10 als gemäßigt und somit atypisch für die attische Demokratie eingestuft, sodass sie nicht für Hobbes' Ziel einer Abwertung der Demokratie taugen. Bei dem Redner vor den οἱ πολλοί handelt es sich um einen der üblen Demagogen nach Perikles. Ein ikonographisches Argument ist weiters, dass der Redner einen Bart trägt, das große Bild des Perikles diesen jedoch bartlos zeigt (vgl. Raylor, *Philosophy* 75-77).

²²⁴ Vgl. Raylor, *Philosophy* 76f.

²²⁵ Zur spartanischen Verfassung siehe Thommen, *Sparta. Verfassungs- und Sozialgeschichte einer griechischen Polis* (2003) 91-111.

²²⁶ Für diese Interpretation vgl. Raylor, *Philosophy* 79-81. Spartafreundlicher ist Iori in Piovani/Giorgini 162f., der die spartanische Versammlung als geordnete Diskussion auffasst, deren Überlegenheit über den athenischen Mob den Kriegsgewinn ermögliche. In meinen Augen (ebenso Raylor) ist die spartanische Aristokratie zwar besser dargestellt als die attische Demokratie, objektiv besehen jedoch definitiv nicht als Erfolgsmodell.



Abb. 1: Die Beratung der spartanischen Oligarchen



Abb. 2: Die athenische Volksversammlung



Abb. 3: Frontispiz der Thukydides-Übersetzung (1628)

Hobbes' Antwort auf die Frage nach der besten Staatsform gilt es nun unter Einbeziehung seiner späteren philosophischen Werke genauer nachzuzeichnen. Der grundlegende Gedankengang bleibt jedoch der gleiche, d.h. das Vorwort zur Thukydides-Übersetzung enthält bereits die Quintessenz des hobbesschen Royalismus.

Zunächst ist festzuhalten, dass die Frage nach der Notwendigkeit eines Souveräns²²⁷ von der Frage nach der besten Regierungsform zu trennen ist, da sich Monarchie, Aristokratie und Demokratie für Hobbes nicht in der Art ihrer Souveränität unterscheiden, sondern in der Weise, wie effektiv diese ausgeübt wird: „The difference between these three kindes of Commonwealth, consisteth not in the difference of Power, but in the difference of Convenience, or Aptitude to produce the Peace, and Security of the people, for which end they were instituted.“²²⁸ Anders ausgedrückt: „The *People* rules in all *Governments*, for even in *Monarchies* the *People* commands, for the *People* wills by the will of one man.“²²⁹ Dementsprechend schreibt Hobbes auch in der zentralen Passage zur Staatsbildung im *Leviathan*: „The only way to erect such a Common Power [...] is to conferre all their power and strength upon one Man, or upon one Assembly of men, that may reduce all their Wills, by plurality of voices, unto one Will: [...]“²³⁰ Unabhängig von der Regierungsform beruht jeder Staat auf einem Gesellschaftsvertrag zwischen den Untertanen, die ihre Entscheidungsgewalt dem Leviathan als einem Dritten übertragen. Die innere Willensbildung dieses Leviathans ist hierdurch allerdings noch nicht determiniert, und genau diese ist es, wodurch sich die jeweiligen Staatsformen unterscheiden.

Eine zentrale Rolle bei der Frage nach der besten Regierungsform nimmt die Rhetorik ein. Bei Hobbes ist „Rhetorik“ bereits per se ein negativ konnotierter Begriff, in den *Elements of Law* (1640) sowie in *De Cive* (Latein 1642, Englisch 1651) differenziert Hobbes zwei Formen der *eloquence*²³¹:

Now, *eloquence* is twofold. The one is an elegant, and cleare expression of the conceptions of the mind, and riseth partly from the contemplation of the things themselves, partly from an understanding of words taken in their own proper, and definite signification; the other is a commotion of the Passions of the minde (such as are *hope, fear, anger, pitty*) and derives from a metaphoricall use of

²²⁷ Zu dieser bereits Kap. 2.

²²⁸ Lev 95 (Kap. 19).

²²⁹ *De Cive* 182 (Kap. 12.8).

²³⁰ Lev 87f. (Kap. 18). Zu dieser Passage siehe bereits S. 45f.

²³¹ Im Deutschen ist uns diese Differenzierung heutzutage nicht geläufig, sodass in der Folge weiterhin von „Rhetorik“ in einem neutralen Sinne die Rede ist.

words fitted to the Passions: That forms a speech from true Principles, this from opinions already received, what nature soever they are of. The art of that is Logick, of this Rhetorick; the end of that is truth, of this victory.²³²

In der Tat steht Hobbes der ansprechenden Präsentation nicht fern, etwa lobt er an den *Historien* ihre „elocution“²³³ und erwähnt u.a., dass Cicero Thukydides für dessen rhetorische Fähigkeiten preist.²³⁴ Außerdem findet ein Redner große Anerkennung bei Hobbes, nämlich Perikles, der für ihn nicht den üblen demagogischen Stil widerspiegelt, sondern die kluge Anleitung der Bürger.²³⁵ Zudem ist, wie Hobbes später im *Leviathan* zugesteht, eine gekonnte Aufbereitung der wissenschaftlichen Ergebnisse zu ihrer Vermittlung erforderlich.²³⁶

Problematisch ist für Hobbes vielmehr jene Rhetorik, die allein dem individuellen Ehrstreben entspringt. Treten zwei oder mehr Redner²³⁷ in einem politischen Agon gegeneinander an, ist es ihnen nicht darum zu tun, die beste Handlungsoption zu ermitteln, sondern nur darum, persönlich den Sieg davonzutragen.²³⁸ Zu diesem Behufe appellieren sie nicht an die Vernunft, sondern an die Emotionen des Publikums, und bemühen sich nicht um eine inhaltlich korrekte, sondern um eine möglichst gefällige Präsentation:

Another reason why a great Assembly is not so fit for consultation is, because of every one who delivers his opinion holds it necessary to make a long continued Speech, and to gain the more esteem from his Auditours, he polishes, and adornes it with the best, and smoothest language, now the nature of *Eloquence* is to make *Good* and *Evill*, *Profitable* und *Unprofitable*, *Honest* and *Dishonest*, appear to be more or lesse then indeed they are, and to make that seem just, which is unjust, according as it shall best suit with his end that speaketh. [...] Nor is this the fault of the *Man*, but in the nature it selfe of *Eloquence*, whose end [...] is not truth [...] but victory [...].²³⁹

Besonders fatal ist für Hobbes hierbei eine seit der Antike beliebte Strategie. Es ist dem eigenen Obsiegen in aller Regel zuträglich, die Definitionen des Gegners zurückzuweisen und durch einen anderen Wortgebrauch ein anderes Ergebnis zu erzielen. Ein Beispiel: Redner A möchte eine bestimmte Handlung als „unehrlich“ eingestuft wissen, Redner B will dieses Urteil abwenden. Redner A bringt eine Definition von „unehrlich“ vor und subsumiert anschließend

²³² *De Cive* 186f. (Kap. 12.12). Siehe auch inhaltlich gleich EL 2.8.12-15.

²³³ Thuc Life and History xxi.

²³⁴ Vgl. *De Oratore* 2.56.

²³⁵ Vgl. S. 22-25. Perikles bleibt jedoch der einzige Lichtblick für Hobbes, wie *Raylor* treffend bemerkt: „with the sole exception of Pericles, there is no place in Hobbes’s Thucydides for the honest practitioner of public eloquence” (Philosophy 81).

²³⁶ Vgl. Lev 389 (Kap. „Review and Conclusion”).

²³⁷ Sowohl die antike Rhetorik als auch Hobbes stellen sich unter öffentlich Redenden nur Männer vor.

²³⁸ Vgl. z.B. Lev 96 (Kap. 19).

²³⁹ *De Cive* 189f. (Kap. 10.11, Hervorhebungen im Original).

die Handlung unter diese. Redner B wird nun eine andere Definition von „unehrlich“ anbieten, der die Handlung nicht mehr unterfällt, und anschließend argumentieren, weshalb seine Definition überlegen ist. Diese Strategie findet sich bereits in zahlreichen antiken Werken, z.B. in Aristoteles' *Rhetorik*²⁴⁰, Ciceros *De Inventione*²⁴¹, Quintilians *Institutio Oratoria*²⁴² sowie in der *Rhetorica ad Herennium*²⁴³. Rededuelle enden also regelmäßig in Streitigkeiten über Begriffsbestimmungen, als Kampf um die Deutungshoheit.²⁴⁴ Um das Publikum von der eigenen Sichtweise zu überzeugen, wenden die Redner außerdem diverse sprachliche Tricks und Kniffe an, insbesondere Tropen und Figuren.²⁴⁵ Dementsprechend warnt Hobbes im *Leviathan* insbesondere vor der Metapher, für die in einer Wissenschaft *more geometrico* aufgrund ihrer Uneigentlichkeit kein Platz ist:

[...] when they use words metaphorically; that is, in other sense than that they are ordained for, and thereby deceive others.²⁴⁶

For seeing they [die Metaphern] openly profess deceit, to admit them into council, or reasoning, were manifest folly.²⁴⁷

To conclude, the Light of humane minds is Perspicuous Words, but by exact definitions first snuffed, and purged from ambiguity; *Reason* is the *pace*; Encrease of *Science*, the *way*; and the Benefit of man-kind, the *end*. And, on the contrary, Metaphors, and senseless and ambiguous words are like *ignes fatui*; and reasoning upon them, is wandering amongst innumerable absurdities; and their end, contention and sedition, or contempt.²⁴⁸

Metaphern sind für Hobbes gleichsam die Steigerung der Rhetorik, als ob sich in ihnen die Essenz der Redekunst ausdrückte.²⁴⁹ Durch ihre Uneigentlichkeit täuschen Metaphern das Publikum, was einen gemeinsamen wissenschaftlich strukturierten Diskurs verunmöglicht.

Diese demagogische Art der Rhetorik steht der Friedenswissenschaft diametral entgegen, derzufolge die Welt des Miteinander auf der Basis geteilter Definitionen gemeinsam konstruiert werden soll.²⁵⁰ Insbesondere legt der *Leviathan* durch machtvolle Setzung die Bedeutung der Begriffe fest (insbesondere „gut“ und „schlecht“), wodurch er den grundlegenden normativen

²⁴⁰ Vgl. 1.13.9f.

²⁴¹ Vgl. 1.8.11.

²⁴² Vgl. 7.3.1, 7.3.6, 7.3.10.

²⁴³ Vgl. 4.25.35.

²⁴⁴ Vgl. ausführlich *Skinner*, *Reason and Rhetoric* 138-180.

²⁴⁵ Vgl. *Skinner*, *Reason and Rhetoric* 181-211.

²⁴⁶ Lev 13 (Kap. 4).

²⁴⁷ Lev 34 (Kap. 8).

²⁴⁸ Lev 21f (Kap. 5).

²⁴⁹ Vgl. die oben besprochene Stelle aus *De Cive* 12.12.

²⁵⁰ Vgl. S. 33.

Horizont für seine Untertanen vorgibt. Mit den Worten von *Münkler* (frei nach *Carl Schmitt*): „Souverän ist (auf Dauer), wer über den semantischen Gehalt der politischen Begriffe entscheidet.“²⁵¹ In der Befolgung dieser Wertungen reitieren die Untertanen die Staatsbildung gewissermaßen jedes Mal performativ neu: Wer den Geboten des Leviathan gemäß handelt, bestärkt den Staat in seiner Existenz. Demgegenüber zersetzt die Vielzahl an Neudefinitionen in den Rededuellen die intersubjektiv geteilte Verwendung der Wörter. Für ein derartiges Defizit an Wissen (somit auch an Friedenswissenschaft), das schnurstracks in den Bürgerkrieg führt, ist das Musterbeispiel Catilina:

Salust his Character of *Cataline*, (than whom there never was a greater Artist in raising seditions) is this, *That he had great eloquence, and little wisdom* [...]. This kind of powerfull *eloquence*, separated from the true knowledge of things, that is to say, from wisdom [...].²⁵²

Rhetorik gefährdet für Hobbes also den Staat und damit in letzter Instanz den Frieden, weshalb er sie mit äußerstem Argwohn betrachtet.

An dieser Stelle ist jedoch auf ein herausragendes Gegenbeispiel hinzuweisen: Perikles. Der attische Redner wird von Hobbes hoch geachtet, nicht nur aufgrund seiner (trotz gewisser impliziter Kritik insgesamt positiven) Charakterisierung bei Thukydides,²⁵³ sondern auch und insbesondere aufgrund des Handelns als guter Staatsmann. Vor allem fällt die aus Sicht von Hobbes so richtige wie wichtige Aufforderung zur Unterordnung des Eigeninteresses unter das Wohl des Gemeinwesens auf.²⁵⁴ Perikles beginnt den Inhaltsteil seiner letzten Rede in den *Historien* nach einem Einleitungssatz mit den Worten (2.60.2-3):

For I am of this opinion, that the public prosperity of the city is better for private men, than if the private men themselves were in prosperity and the public wealth in decay. For a private man, though in good estate, if his country come to ruin, must of necessity be ruined with it; whereas he that miscarieth in a flourishing commonwealth, shall much more easily be preserved.²⁵⁵

Perikles appelliert hier zunächst an das Eigeninteresse der Bürger an Wohlergehen und Selbsterhaltung, anschließend warnt er vor den Folgen einer Niederlage gegen Sparta. Allein die Polis stehe zwischen den Bürgern und dem Untergang, nur die staatliche Gemeinschaft vermöge ihnen ein gutes Leben zu sichern. Der Anlass dieser Rede ist mit der Attischen Pest ein konkreter, doch fügen sich die generellen Aussagen nahtlos in die hobbessche politische

²⁵¹ *Münkler*, Einführung 79.

²⁵² *De Cive* 186f. (Kap. 12.12).

²⁵³ Vgl. S. 24f.

²⁵⁴ Vgl. S. 17 und 22f.

²⁵⁵ Die englischen Übersetzungen der *Historien* hier und im Folgenden stammen von Hobbes.

Philosophie ein. Indem sich die Individuen die aus dem Zusammenbruch des Staates resultierende Katastrophe vor Augen halten und auf diese Weise die Furcht als heilsam-vernünftige Emotion kultivieren, vermögen sie ihr individuelles Ehrstreben im Zaum zu halten und dem Gesamtganzen unterzuordnen.²⁵⁶

Perikles handelt also wie ein idealer hobbesscher Herrscher, das bedeutet: wie ein vernunftgeleiteter Monarch. Obwohl er in einem demokratischen Umfeld agiert, regiert er de facto allein (2.65.9):

ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή.

It was in name, a state *Democratical*; but in fact, *A government of the principal man*.

In diesem Zusammenhang ist m.E. insbesondere der unmittelbar vorangehende Satz von großer Bedeutung, auch und gerade in seinem griechischen Wortlaut (2.65.9):²⁵⁷

ὁπότε γοῦν αἰσθοιτό τι αὐτοὺς παρὰ καιρὸν ὑβρεῖ θαρσοῦντας, λέγων κατέπλησεν ἐπὶ τὸ φοβεῖσθαι, καὶ δεδιότας αὖ ἄλόγως ἀντικαθίστη πάλιν ἐπὶ τὸ θαρσεῖν.

Therefore, whensoever he saw them out of season *insolently bold*, he would with his orations put them into a *fear*; and again, when they were afraid without reason, he would likewise erect their spirits and embolden them.

Ins Auge fällt das Auftreten zweier zentraler Begriffe der hobbesschen Philosophie: Übermut (in Form des Ehrstrebens) und Furcht, bei Thukydides ὕβρις und φόβος.²⁵⁸ Perikles verhält sich hinsichtlich der emotionalen Dynamik ganz im Sinne eines hobbesschen Monarchen, indem er das zerstörerische Ehrstreben durch heilsame Furcht im Zaum zu halten weiß. Markant ist auch der Gegensatz, mit dem nur zwei Sätze später der Verfall Athens durch den Aufstieg der Demagogen eingeführt wird (2.65.10):

²⁵⁶ Vgl. *Campbell*, The Rhetoric of Hobbes's [sic] Translation of Thucydides, The Review of Politics 84 (2022) 8-15.

²⁵⁷ Meine Hervorhebungen, JG.

²⁵⁸ Während beim φόβος aufgrund der Wortbedeutung sowie der Übersetzung als *fear* (passim im *Leviathan*) die Parallele zu Hobbes problemlos zu ziehen ist, ist dies bei der schillernden ὕβρις nicht begründungslos möglich. Die Übersetzung *insolently bold* liefert keine lexikalische Stütze, zumal *bold* im *Leviathan* gar nicht, und *insolence* nur an einer einzigen staats-theoretischen Stelle wenig prominent vorkommt (Lev 180, Kap. 30). Allerdings erklärt sich diese Übersetzung m.E. aus dem Kontext der Perikles-Rede, da *insolently bold* im vorliegenden Zusammenhang deutlich besser passt als die zweite bei Hobbes übliche Übersetzung von ὕβρις, nämlich *pride* (vgl. 1.38.5; 3.45.4; 3.84.1; demgegenüber findet sich *insolence* als Übersetzung für ὕβρις noch in 3.39.4 und 4.98.5). *Pride* findet sich im *Leviathan* an etlichen Stellen in staats-theoretischen Kontexten und bezeichnet genau das zerstörerische Ehrstreben des Individuums (z.B. Lev 77, 79 [Kap. 15], 85 [Kap. 17], 166 [Kap. 28]), das den Gegenspieler der Furcht darstellt.

οἱ δὲ ὕστερον ἴσοι μᾶλλον αὐτοὶ πρὸς ἀλλήλους ὄντες καὶ ὀρεγόμενοι τοῦ πρώτος ἕκαστος γίνεσθαι ἐτράποντο καθ' ἡδονὰς τῷ δήμῳ καὶ τὰ πράγματα ἐνδιδόναι.

But they that came after [gem. nach Perikles], being more equal amongst themselves, and affecting every one to be the chief, applied themselves to the people and let go the care of the commonwealth.

Die Beschreibung der Demagogen bei Thukydides entspricht genau der hobbesschen Kritik an der Demokratie. Die Quintessenz des hobbesschen Royalismus findet sich also auch im Lob des Perikles. Diese zentralste seiner Botschaften erscheint hier reichlich versteckt, allerdings sagt Hobbes selbst in einem der vorangestellten Paratexte, dass genau diese Obskürität zur Qualität der *Historien* beiträgt. Verschiedene Textebenen bewirken eine interpretatorische Mehrschichtigkeit:

Marcellinus saith, he [Thucydides] was obscure on purpose; that the common people might not understand him. And not unlikely: for a wise man should so write, (though in words understood by all men), that wise men only should be able to commend him.²⁵⁹

Diese Einschätzung trifft auf das Lob des Perikles zu. Für die *common people* ist auf der unmittelbaren Textebene problemlos verständlich, dass Perikles ein guter Staatsmann war und Athen von den nachfolgenden Demagogen zugrunde gerichtet wurde, allerdings ist die darin enthaltene, über den Einzelfall hinausgehende Aussage mit all ihren staatstheoretischen Implikationen nur dem *wise man* zugänglich.

Die hobbessche Kritik an der Demokratie findet sich jedoch nicht nur in den vorangestellten Paratexten, sondern auch im übersetzten Text der *Historien* selbst. Im Allgemeinen folgt Hobbes dem griechischen Original recht genau, allerdings webt er mitunter Abweichungen ein, sofern ihm diese für seine Botschaft zupass kommen. Einige der einschlägigen Passagen werden in der Folge unter die Lupe genommen.²⁶⁰

An einer Stelle des perikleischen Epitaphios lässt Hobbes seine negative Haltung gegenüber der Demokratie einfließen (2.40.2):

ἐνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις, τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γινῶναι.

²⁵⁹ Thuc History and Life 29.

²⁶⁰ Analysen weiterer solcher Textstellen finden sich bei Iori in Piovan/Giorgini, bei Sowerby, Translation and Literature 7/2 (1998) 147, sowie bei Campbell, The Review of Politics 84 (2022) 1.

Moreover there is in the same men, a care both of their own and the public affairs; and a sufficient knowledge of state matters, even in those that labour with their hands.

Mit derselben Sorgfalt widmen wir uns dem Haus- wie dem Staatswesen, und ist auch jeder von uns seinen eigenen Arbeiten zugewandt, so zeigt er doch im staatlichen Leben ein gesundes Urteil.

Die eingeschobene Wortfolge καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις dient bei Thukydides der näheren Bestimmung der τοῖς αὐτοῖς, d.h. der attischen Bürger in ihrer Gesamtheit: Jeder geht seiner jeweiligen Arbeit nach, aber alle beteiligen sich sinnvoll an der Politik.²⁶¹ Demgegenüber fügt Hobbes das Adverb „even“ hinzu und übersetzt die grundsätzlich allgemeinen ἔργα („Arbeit“, „business“) konkret als „labour with their hands“. Während der griechische Text die attischen Bürger insgesamt für ihre Energie lobt, dass sie sich trotz ihrer diversen Tätigkeiten voll und ganz in der Politik engagieren, treten bei Hobbes „those that labour with their hands“ (was für ihn wohl bedeutet: die Ungebildeten) in den Vordergrund.²⁶² Die Aussage des Perikles könnte, für sich alleine besehen, auch in dieser Lesart als ein Lob der Bürger aufgefasst werden („Sogar die Ungebildeten beteiligen sich in verständiger Weise!“), allerdings haben für Hobbes die untersten Schichten zu Unrecht politische Macht. Diesen Spin liefert er mit einer kommentierenden Randnotiz:²⁶³

In Athens no man so poor but was a statesman. So St. Luke, Acts xvii.21: „all the Athenians spend their time in nothing but hearing and telling of news”: the true character of politicians without employment.

Im spezifischen Kontext erhält diese demokratiefeindliche Aussage m.E. noch eine weitere Nuance. Perikles setzt bei Thukydides unmittelbar mit der Aussage fort, dass in Athen derjenige als nutzlos gelte, der nichts zum Gemeinwesen beitrage, was eine deutliche Antithese zu den politisch involvierten Bürgern herstellt. Hobbes hingegen unterminiert diese rhetorische Figur, indem er aus den politisch aktiven Bürgern die unteren Klassen herausgreift und ihnen ob ihrer Arbeitslosigkeit Nutzlosigkeit unterstellt, sodass die bei Thukydides noch Gepriesenen bei Hobbes auf einmal zu Getadelten werden: An die Stelle des Lobs demokratischer Partizipation tritt Verachtung für die unteren Schichten. Ein ähnlicher Gedankengang findet sich später auch in *De Cive*:

²⁶¹ Diese Auffassung findet sich auch in den Kommentaren: *Classen/Steup* ad loc.: „und sie zeigen, obwohl die einen dieser, die anderen jener Privattätigkeit hingegeben sind, keine mangelhafte Einsicht für die öffentlichen Angelegenheiten”; *Gomme* ad loc.: „notwithstanding our varied occupations”; *Rusten* ad loc.: „and others, even though they pursue their trades, have a thorough knowledge of politics”; *Hornblower* ad loc.: „and even those of us who are engaged in business of our own have a good idea of politics”.

²⁶² Vgl. *Iori* in *Piovan/Giorgini* 166 FN 34.

²⁶³ Vgl. *Iori* in *Piovan/Giorgini* 166, *Raylor*, *Philosophy* 81.

Those errors which in the foregoing Chapter we affirmed were inconsistent with the quiet of the Common-weal [sic], have crept into the mindes of ignorant men, partly from the Pulpit, partly from the daily discourses of men, who by reason of little employment, otherwise, doe finde leasure enough to study; and they got into these mens mindes by the teachers of their youth in publique schooles.²⁶⁴

Auch hier wird die Arbeitslosigkeit („little employment“) neben der kirchlichen Hetze negativ konnotiert und als Ursprung falscher Meinungen dargestellt, wodurch sie der Friedenswissenschaft zuwiderläuft.²⁶⁵

Interessant ist auch eine Passage im Zuge der Diskussion über das Schicksal der Mytilenäer (3.35-50). Nachdem die Athener bereits die Hinrichtung der Aufrührer beschlossen haben, entflammt am nächsten Tag eine neuerliche Diskussion, ob diese nicht doch begnadigt werden sollen. Kleon, der für Thukydides gewalttätigste (βιαίτατος, 3.36.6) aller Bürger, tritt als Hardliner für die Beibehaltung der Bestrafung ein. Vor diesem Hintergrund schilt ausgerechnet er, der oberste aller Demagogen, die Launenhaftigkeit der Volksversammlung angesichts politischer Reden. In dieser seiner Ansprache findet sich folgende Stelle (3.38.4-6):

αἵτιοι δ' ὑμεῖς κακῶς ἀγωνοθετοῦντες, οἵτινες εἰώθατε θεαταὶ μὲν τῶν λόγων γίνεσθαι, ἀκροαταὶ δὲ τῶν ἔργων [...] καὶ μάλιστα μὲν αὐτὸς εἰπεῖν ἕκαστος βουλόμενος δύνασθαι, εἰ δὲ μή, ἀνταγωνιζόμενοι τοῖς τοιαῦτα λέγουσι μὴ ὕστεροι ἀκολουθῆσαι δοκεῖν τῇ γνώμῃ, ὅξέως δέ τι λέγοντος προεπαινέσαι, καὶ προαισθῆσθαι τε πρόθυμοι εἶναι τὰ λεγόμενα [...]

And of all this you yourselves are the cause, by the evil institution of these matches, in that you use to be spectators of words, and hearers of actions [...] You would every one chiefly give the best advice, but if you cannot, then you will contradict those that do. You would not be thought to come after with your opinion; but rather if any thing be acutely spoken, to applaud it first, and to appeare ready apprehenders of what is spoken, even before it be out [...]

Und schuld daran seid ihr, schlechte Kampfrichter, die ihr gewohnt seid, Zuschauer der Reden und Hörer der Taten zu sein [...] jeder nur darauf versessen, selber reden zu können, wenn aber nicht, doch wenigstens im Wettstreit mit den Rednern den Eindruck zu erwecken, er hinke mit seiner Einsicht nicht hinten nach, stets bereit, einem schlagfertigen Wort schon im Voraus zuzustimmen, ebenso voreilig, bereits vorweg zu erraten, was die Rede bringen wird [...]

Kleon schilt die Bürger zunächst für ihre unkritische Einstellung gegenüber dem in den Reden Gehörten und tadelt sie anschließend dafür, weniger auf die objektive Qualität der Ratschläge zu achten, sondern vielmehr auf den Eigendünkel, d.h. darauf, nicht selbst als dumm

²⁶⁴ *De Cive* 198 (Kap. 13.9).

²⁶⁵ Zu Methodik der Friedenswissenschaft siehe Kap. 2.2.1.

wahrgenommen zu werden. Dieses Bild erinnert stark an die hobbessche Demokratiekritik, sodass folgende Randnotiz des Übersetzers nicht wunder nimmt: „The nature of the multitude in counsell, lively set forth“. Hobbes nimmt sich jedoch auch in dieser Passage gewisse translatorische Lizenzen, wie zunächst die Phrase κακῶς ἀγωνοθετοῦντες zeigt. Das Wort ἀγωνοθετέω bezeichnet sowohl die Einrichtung von Wettkämpfen als auch die Tätigkeit des Kampfrichters.²⁶⁶ Die m.E. zutreffende deutsche Übersetzung von *Vretska/Rinner*²⁶⁷ bevorzugt im Einklang mit dem Kontext der Stelle letztere Variante („schlechte Kampfrichter“), ebenso *Weissenberger*²⁶⁸ („als Kampfrichter unfähig“).²⁶⁹ *Gomme* hingegen versteht ἀγωνοθετέω als die Einrichtung von Wettkämpfen und bezieht die Junktur auf die Abhaltung der vorliegenden Debatte als Redeagon, sodass Kleon den Athenern vorwirft, sie wollten gar nicht wirklich nochmals über die Sachfrage diskutieren, sondern sich nur an den erneut zu haltenden Reden ergötzen.²⁷⁰ Hobbes fasst ἀγωνοθετέω ebenfalls als die Einrichtung von Wettkämpfen auf, bezieht die Aussage jedoch nicht auf den konkreten Agon, sondern auf derartige Rededuellen im Allgemeinen: „by the evil institution of these matches“. Während es bei Thukydides für Kleon dem Volk an Urteilsvermögen mangelt, ist in der Übersetzung von Hobbes die Durchführung von Rededuellen bereits als solche falsch, d.h. die demokratische Staatsform an sich verfehlt.²⁷¹

Die Freiheiten, die Hobbes sich nimmt, treten in dieser Passage auch bei einer zweiten übersetzerischen Entscheidung zutage. *Vretska/Rinner* geben im Satz καὶ μάλιστα μὲν αὐτὸς εἰπεῖν ἕκαστος βουλόμενος δύνασθαι die Verbindung εἰπεῖν...δύνασθαι ganz wörtlich als „reden können“ wieder, wohl in dem Sinne, dass jeder selbst gerne auf der Bühne stehen und zum Volk sprechen würde.²⁷² Ebenfalls möglich ist die Übersetzung von *Weissenberger* „am liebsten wäre jeder selbst ein Meister der Rede“. Auf alle Fälle geht es im folgenden Satzteil darum, dass die Athener in ihren rhetorischen Fähigkeiten nicht allzu stark hinter ihren Mitbürgern zurückbleiben wollen, um nicht als einfältig zu gelten (μὴ ὕστεροι ἀκολουθῆσαι δοκεῖν τῇ γνώμῃ). Bei Hobbes wird aus εἰπεῖν...δύνασθαι hingegen „give the best advice“, den Nachsatz μὴ ὕστεροι κτλ. zieht er zum nächsten Satz. Während es bei Thukydides also um die Gelegenheit zu sprechen oder um die rhetorischen Fähigkeiten des Sprechers geht, stellt Hobbes

²⁶⁶ Vgl. LSJ s.v. ἀγωνοθετέω.

²⁶⁷ *Thukydides*: Der peloponnesische Krieg (transl. Vretska/Rinner), Stuttgart 2014.

²⁶⁸ *Thukydides*: Der peloponnesische Krieg (transl. Weissenberger), Berlin/Boston 2017.

²⁶⁹ In diesem Sinne auch *Classen/Steup* ad loc.: „dass bei der Beurteilung mehr Wert auf die Rede als auf die Tatsachen gelegt werde“.

²⁷⁰ *Gomme* ad loc.: „The Athenians, so to speak, had called for an *encore* of yesterday’s debate, not in order, gravely and with more circumspection, to reconsider the merits of the case, but only to enjoy more and wittier speeches, a longer festival“.

²⁷¹ Hierzu vgl. *Iori* in *Piovan/Giorgini* 167f.

²⁷² Ebenso *Gomme* ad loc.: „that is, each would be a contestant rather than a spectator“.

(ohne sprachlichen Anhaltspunkt) den Inhalt des Gesagten in den Mittelpunkt.²⁷³ Eine Erklärung für diese Änderung gegenüber dem Original findet sich m.E. erneut in der hobbesschen Kritik an Aristokratie und Demokratie. In einer politischen Versammlung möchte jeder Teilnehmer derjenige sein, der den für das Gemeinwohl besten Vorschlag macht, um auf diese Weise zwei Ziele zu erreichen: Die Förderung des Gemeinwesens und (vorrangig) die eigene Profilierung. Allerdings ist die objektiv beste Idee ob ihrer subjektiven Provenienz für alle Redner bis auf einen (ihren Urheber) unannehmbar, selbst wenn ihre faktische Überlegenheit von allen intellektuell erkannt wird. Zwar gerät das *common good* in Aristokratie und Demokratie nicht vollkommen aus dem Blickfeld, zudem sind die Beratenden durchaus in der Lage, eine objektive Beurteilung der Handlungsoptionen vorzunehmen, allerdings gilt all diese Vernünftigkeit nichts vor dem Hintergrund des jeweiligen Egoismus.

3.2.2. Stasis und Naturzustand

Wie dargestellt, fördern Aristokratie und Demokratie die für Hobbes verhängnisvolle Kombination aus individuellem Ehrstreben und trügerischer Rhetorik. Als Fluchtpunkt dieser der Monarchie unterlegenen Regierungsformen dräut als Bedrohung am Horizont der Zerfall des Gemeinwesens herauf, somit das *summum malum* der hobbesschen Philosophie. Die Gefahren eines solchen Szenarios mit dem einhergehenden Abgleiten in eine gewaltförmige Auseinandersetzung illustriert nicht nur der Naturzustand bei Hobbes, sondern auch die Stasis auf Korkyra bei Thukydides, eine der eindringlichsten Passagen der *Historien* (3.70-85, vgl. bereits Kap. 1.3.).

Bevor die Parallelen zwischen Stasis und Naturzustand untersucht werden, ist zunächst auf einen grundlegenden Unterschied hinzuweisen.²⁷⁴ Bei Hobbes führt der Krieg aller gegen alle zum konstruktiven Wunsch nach Frieden durch Staatsbildung,²⁷⁵ bei Thukydides hingegen steigern sich die Akteure in einen maßlosen Blutrausch hinein, ohne dass der Wunsch nach Frieden entstünde. Während bei Hobbes die Individuen rational ihrem Überlebenswunsch folgen, verfallen sie bei Thukydides der bloßen Destruktivität, einem entfesselten Wahn,²⁷⁶ der

²⁷³ Vgl. Sowerby, *Translation and Literature* 7/2 (1998) 166f. Er sucht den Grund für die von Hobbes vorgenommene Veränderung in der logischen Kohärenz der Stelle, was mich jedoch nicht überzeugt.

²⁷⁴ Vgl. Ahrens Dorf, *American Political Science Review* 94/3 (2000) 587.

²⁷⁵ Vgl. S. 44ff.

²⁷⁶ Orwin bezeichnet die Stasis treffend als „a frenzied struggle to exceed one's rival at excess itself“ (*The Journal of Politics* 50/4 [1988] 835). Ebenso Thukydides (3.81.5): „Jede Todesart wurde üblich und, wie es gern unter solchen Bedingung vorkommt, es gab nichts, was es nicht gab, ja noch Extremeres!“.

ohne Rücksicht auf das eigene Leben lediglich die Feinde zu vernichten trachtet.²⁷⁷ Bei Hobbes löst sich der Konflikt durch die Staatsbildung, bei Thukydides gibt es keine Lösung, die Gewalt findet auch nach dem Morden kein Ende.²⁷⁸ Die Ähnlichkeiten zwischen Stasis und Naturzustand bestehen somit nicht im Ausgang aus dem Konflikt, sondern vielmehr in dessen Hergang.

Im Kontext der hobbesschen Philosophie und ihrem Fokus auf geteilten Wortbedeutungen²⁷⁹ sticht bei Thukydides unmittelbar hervor, dass die herkömmlichen Wertungsbegriffe eine völlige Umordnung erfahren und die Bewertung von Handlungen nunmehr anhand ihrer Aggression und Gewaltförmigkeit vorgenommen wird (3.82.4-5):²⁸⁰

καὶ τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαιοῦσει. τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιστος ἀνδρεία φιλέταιρος ἐνομίσθη, μέλλησις δὲ προμηθὴς δειλία εὐπρεπής, τὸ δὲ σῶφρον τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα, καὶ τὸ πρὸς ἅπαν ζυνετὸν ἐπὶ πᾶν ἄργον, τὸ δ' ἐμπλήκτως ὅξυ ἀνδρὸς μοῖρα προσετέθη, ἀσφαλεία δὲ τὸ ἐπιβουλεύσασθαι ἀποτροπῆς πρόφασις εὖλογος. καὶ ὁ μὲν χαλεπαίνων πιστὸς αἰεὶ, ὁ δ' ἀντιλέγων αὐτῷ ὕποπτος. ἐπιβουλεύσας δὲ τις τυχὼν ζυνετὸς καὶ ὑπονοήσας ἔτι δεινότερος, προβουλεύσας δὲ ὅπως μηδὲν αὐτῶν δεήσει, τῆς τε ἐταιρίας διαλυτῆς καὶ τοὺς ἐναντίους ἐκπεπληγμένους. ἀπλῶς δὲ ὁ φθάσας τὸν μέλλοντα κακὸν τι δρᾶν ἐπηνεῖτο, καὶ ὁ ἐπικελεύσας τὸν μὴ διανοούμενον.

The received value of names imposed for signification of things, was changed into arbitrary. For considerate boldness, was counted true-hearted manliness; provident deliberation, a handsome fear; modesty, the cloak of cowardice; to be wise in every thing, to be lazy in every thing. A furious suddenness was reputed a point of valour. To re-advise for the better security, was held for a fair pretext of tergiversation. He that was fierce, was always trusty; and he that contraried such a one, was suspected. He that did insidiate, if it took, was a wise man; but he that could smell out a trap laid, a more dangerous man than he. But he that had been so provident as not to need to do the one

²⁷⁷ Etwa 3.82.7: „An jemandem Vergeltung zu üben galt mehr, als selber kein Unrecht zu erfahren“ oder 3.84.3: „Die Menschen ziehen es eben vor, die auch bei solchen Zuständen allgemein anerkannten Normen (nämlich Mitleid und Schonung), auf die sich für alle die Hoffnung gründet, im Falle der Niederlage auch selbst zu überleben, aufzuheben, nur um an anderen die Rachegelüste zu befriedigen und sie nicht bestehen zu lassen, auch für den Fall, dass man selbst in Gefahr geraten und auf eine solcher Normen angewiesen sein könnte“.

²⁷⁸ Thukydides sagt am Anfang der Beschreibung der Untaten nur, dass das Morden sieben Tage lang andauert, bevor Eurymedon mit seinen Schiffen abfährt (3.81.4). Nach der Beschreibung der Stasis berichtet Thukydides, wie Eurymedon Anker lichtet, ohne dass er jedoch die Lage in der Stadt Korkyra kommentierte. Er erwähnt nur, dass 500 vor dem Morden Geflüchtete eine Position auf dem Festland einnehmen und von dort aus immer wieder Raubzüge gegen die Insel unternehmen (3.85.2).

²⁷⁹ Vgl. S. 33.

²⁸⁰ Vgl. *Milisavljevic*, *Human Nature and Stasis*. On the influence of Thucydides on Hobbes' science of politics, *Synaxa* 1 (2017) 53ff.

or the other, was said to be a dissolver of society. In brief, he that could outstrip another in the doing of an evil act, or that could persuade another thereto that never meant it, was commended.

Thukydides räumt diesem gleichsam orwellschen *newspeak*²⁸¹ und der damit einhergehenden neuen Wertehierarchie breiten Raum ein. Interessant ist in diesem Zusammenhang eine m.E. kaum zufällige terminologische Übereinstimmung. Wenn Hobbes den genannten Gedankengang im Widmungsbrief zu *De Cive* (1642) ausführt,²⁸² agitiert er gegen „factions of Philosophers“, die ein und dieselbe Handlung unterschiedlich bewerten, gleichsam als ob sich die *factions*²⁸³ von Korkyra gegenüberstünden. Auch im *Leviathan* findet sich der Begriff der *faction* und bezeichnet hier eine Gruppe von Individuen, deren Eigeninteressen konvergieren (die allerdings i.d.R. nicht mit dem Interesse des Souveräns übereinstimmen), weshalb *faction* und *conspiracy* Synonyme sind.²⁸⁴ Auch auf terminologischer Ebene setzt Hobbes also die Unterminierung geteilter Wertbegriffe mit einer Verschwörung gegen den Leviathan gleich, wobei der Begriff der *faction* nicht zuletzt aufgrund seines Bezugs zu Korkyra bereits auf den als Resultat drohenden Bürgerkrieg, d.h. den Naturzustand, vorausverweist.²⁸⁵

In der Stasis auf Korkyra ist – genau wie im Naturzustand²⁸⁶ – Misstrauen die erfolgversprechendste und daher zweckrational dominante Strategie (3.83.1-2):

[...] τὸ δὲ ἀντιτετάχθαι ἀλλήλοις τῇ γνώμῃ ἀπίστως ἐπὶ πολὺ διήνεγκεν. οὐ γὰρ ἦν ὁ διαλύσων οὔτε λόγος ἐχυρὸς οὔτε ὄρκος φοβερός, κρείσσους δὲ ὄντες ἅπαντες λογισμῷ ἐς τὸ ἀνέλπιστον τοῦ βεβαίου μὴ παθεῖν μᾶλλον προυσκόπουν ἢ πιστεῦσαι ἐδύναντο.

[...] and it was far the best course, to stand diffidently against each other, with their thoughts in battle array, which no speech was so powerful, nor oath terrible enough to disband. And being all of them, the more they considered, the more desperate of assurance, they rather contrived how to avoid a mischief than were able to rely on any man's faith.

Wie bei Hobbes ist den Menschen auf Korkyra ihre Lage bewusst. Das Wissen um die Unmöglichkeit von Sicherheit führt zur Unmöglichkeit von Vertrauen, jegliches Wort hat jeglichen Wert verloren. Die logische Folge ist die immerwährende Angst vor dem Angriff des

²⁸¹ Diese Parallele verwendet auch Orwin, *The Journal of Politics* 50/4 (1988) 835f.

²⁸² Dazu vgl. bereits S. 34.

²⁸³ Zwar nicht in der oben zitierten Stelle, aber mehrfach etwa in 3,82 und etlichen anderen Stellen.

²⁸⁴ Etwa in Lev 122 (Kap. 22): „If the Sovereign Power be in a great Assembly, and a number of men, part of the Assembly, without authority, consult a part, to contrive the guidance of the rest; This is a Faction, or Conspiracy unlawfull, as being a fraudulent seducing of the Assembly for their particular interest“.

²⁸⁵ Etwa Lev 92 (Kap. 18) bei den Naturgesetzen: „from whence [gem. Ehrstreben, JG] continually arise amongst them, Emulation, Quarrels, Factions, and at last Warre“.

²⁸⁶ Vgl. S. 41f.

Anderen, woraus – wie im Naturzustand²⁸⁷ – die Vornahme von Präventivschlägen resultiert (3.83.3-4):

καὶ οἱ φαυλότεροι γνώμην ὡς τὰ πλείω περιεγίγνοντο. τῷ γὰρ δεδιέναι τό τε αὐτῶν ἐνδεῆς καὶ τὸ τῶν ἐναντίων ξυνετόν, μὴ λόγοις τε ἥσους ὥσι καὶ ἐκ τοῦ πολυτρόπου αὐτῶν τῆς γνώμης φθάσωσι προεπιβουλευόμενοι, τολμηρῶς πρὸς τὰ ἔργα ἐχώρουν. οἱ δὲ καταφρονοῦντες κἂν προαισθῆσθαι καὶ ἔργῳ οὐδὲν σφᾶς δεῖν λαμβάνειν ἃ γνώμη ἔξεστιν, ἄφαρκτοι μᾶλλον διεφθείροντο.

And for the most part, such as had the least wit had the best success: for both their own defect, and the subtlety of their adversaries, putting them into a great fear to be overcome in words, or at least in pre-insidiation, by their enemies' great craft, they therefore went roundly to work with them with deeds. Whereas the other, not caring though they were perceived, and thinking they needed not to take by force what they might do by plot, were thereby unprovided, and so the more easily slain.

Thukydides hebt hier als zusätzlichen gewaltfördernden Faktor hervor, dass die mit weniger Intelligenz Gesegneten um ihre Unterlegenheit wissen. Da andere ihre überlegenen intellektuellen Fähigkeiten zum Machtgewinn einsetzen könnten, erscheint zwecks Selbstverteidigung ein schnellstmöglicher Angriff geboten. Der Gedanke, dass schnelles Zuschlagen gegenüber geistiger Überlegenheit obsiegt, findet sich in gleicher Weise auch im *Leviathan*.²⁸⁸

Men that distrust their own subtilty, are in tumult, and sedition, better disposed for victory, than they that suppose themselves wise, or crafty. For these love to consult, the other (fearing to be circumvented,) to strike first. And in sedition, men being always in the procincts of battell, to hold together, and use all advantages of force, is a better stratagem, than any than can proceed from subtilty of Wit.²⁸⁹

An dieser Stelle ist m.E. eine subtile Veränderung bedeutsam. Bei Thukydides besteht eine objektive intellektuelle Hierarchie (οἱ φαυλότεροι γνώμην), wohingegen Hobbes allein auf die subjektive Einschätzung der eigenen geistigen Fähigkeiten abstellt („men that distrust their own subtilty“ bzw. „they that suppose themselves wise, or crafty“). Der Grund liegt darin, dass eine objektive intellektuelle Hierarchie einer der hobbesschen Grundprämissen widerspräche, nämlich der körperlichen und geistigen Gleichheit der Menschen.²⁹⁰ Interessant ist auch die unterschiedliche Ausführlichkeit in der Begründung:

²⁸⁷ Vgl. S. 41f.

²⁸⁸ Vgl. Brown, Thucydides, Hobbes, and the Derivation of Anarchy, *History of Political Thought* 8/1 (1987) 51f.

²⁸⁹ Lev 49 (Kap. 11).

²⁹⁰ Vgl. S. 42.

For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himselfe.

And as to the faculties of the mind, (setting aside the arts grounded upon words, and especially that skill of proceeding upon general and infallible rules, called Science; which very few have and but in few things, as being not a native faculty born with us, nor attained, (as prudence,) while we look after somewhat els[e]), I find yet a greater equality amongst men than that of strength. For Prudence is but Experience, which equal time, equally bestows on all men, in those things they equally apply themselves unto. That which may perhaps make such equality incredible, is but a vain conceipt of ones owne wisdome, which almost all men think they have in a greater degree, than the Vulgar; that is, than all men but themselves, and a few others, whom by Fame, or for concurring with themselves, they approve. For such is the nature of men, that howsoever they may acknowledge many others to be more witty, or more eloquent, or more learned; yet they will hardly believe there be many so wise as themselves: For they see their own wit at hand, and other mens at a distance. But this proveth rather that men are in that point equall, than unequall. For there is not ordinarily a greater signe of the equall distribution of anything, than that every man is contented with his share.²⁹¹

Die Begründung der körperlichen Gleichheit erhält lediglich einen Satz, die Begründung der geistigen Gleichheit hingegen einen langen Absatz. Dieser kann m.E. als Kommentar sowohl zur Stelle aus den *Historien* als auch zu deren Rezeption im *Leviathan* selbst (s.o.) gelesen werden, als Versuch, beide Passagen nebeneinander bestehen zu lassen. Wie in Kap. 11 des *Leviathan* thematisiert Hobbes die unterschiedlichen subjektiven Einschätzungen der eigenen geistigen Fähigkeiten und sieht genau in diesen die Gleichheit begründet: Alle sind darin gleich, dass sie sich selbst für am weisesten halten. Allerdings nimmt Hobbes gleich zu Beginn die „arts grounded upon words“ von dieser Überlegung aus, insbesondere „Science“. Es verwundert nicht, dass sich Hobbes mit seiner Friedenswissenschaft aus der allgemeinen Gleichheit ausnimmt, doch interessiert hier insbesondere die Zulassung einer Hierarchie in den „arts grounded upon words“, in der die Angst der intellektuell Unterlegenen aus den *Historien* davor anklingt, „to be overcome in words“ (μη λόγοις τε ἥσσους ὄσι). Den Verdacht eines Bezugs zu Thukydides erhärtet, dass auch die bei ihm unmittelbar nachfolgende zweite Angst ([to be overcome] „in pre-insidiation, by their enemies’ great craft“) direkten Niederschlag im *Leviathan* gefunden hat, nämlich als Begründung der körperlichen Gleichheit: „by secret machination“.

²⁹¹ Lev 60f. (Kap. 13).

Wie für Hobbes der Bürgerkrieg als Manifestation des Naturzustands das *summum malum* darstellt, so bildet die Stasis für Thukydides die Wurzel allerlei Übels nicht nur auf Korkyra, sondern in ganz Griechenland (3.83.1):

οὕτω πᾶσα ἰδέα κατέστη κακοτροπίας διὰ τὰς στάσεις τῷ Ἑλληνικῷ

Thus was wickedness on foot in every kind throughout all Greece by the occasion of their sedition.

Thukydides beschränkt sich jedoch nicht auf eine bloße Beschreibung der Geschehnisse, er bietet auch eine Erklärung an (3.82.8):

πάντων δ' αὐτῶν αἴτιον ἀρχὴ ἢ διὰ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν, ἐκ δ' αὐτῶν καὶ ἐς τὸ φιλονικεῖν καθισταμένων τὸ πρόθυμον. οἱ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσι προστάντες μετὰ ὀνόματος ἑκάτεροι εὐπρεποῦς, πλήθους τε ἰσονομίας πολιτικῆς καὶ ἀριστοκρατίας σῶφρονος προτιμήσει [...].

The cause of all this is *desire of rule*, out of *avarice* and *ambition*; and the zeal of contention from those two proceeding. For such as were of authority in the cities, both of the one and the other faction, preferring under decent titles, one *the political equality of the multitude*, the other *the moderate aristocracy* [...].²⁹²

Es ist gewiss kein Zufall, dass Hobbes graphisch hervorhebt, welche politischen Faktionen die Stadt in den Abgrund stürzen: Demokraten und Aristokraten. Ohne dass es einer erklärenden Randnotiz bedürfte, schimmert bereits in den Kursivierungen seine promonarchische politische Agenda hervor: *desire of rule* – *avarice* – *ambition* – *the political equality of the multitude* – *the moderate aristocracy*. Außerdem zeigt diese Stelle, dass Thukydides und Hobbes in einem ganz zentralen Punkt übereinstimmen, nämlich dass das potentiell grenzenlose menschliche Ehrstreben (*avarice and ambition*) zwar einerseits ein Grundübel ist, jedoch gleichzeitig einen Teil der *conditio humana* darstellt und somit nicht zum Verschwinden gebracht, sondern lediglich eingehegt werden kann.²⁹³ Auf die ebenso interessante wie schwierige Thematik der Ansichten über die menschliche Natur bei Thukydides und Hobbes kann in der vorliegenden Arbeit jedoch nicht näher eingegangen werden.²⁹⁴

Im Kontext der Stasis von Korkyra zeigt sich auch ein wesentlicher Unterschied: Für Hobbes ergibt sich der Krieg aller gegen alle logisch notwendig aus der Schwäche bzw. dem Fehlen

²⁹² Hervorhebung im Original.

²⁹³ Vgl. *Johnson*, Thucydides, Hobbes, and the Interpretation of Realism (1993) 66-71.

²⁹⁴ Siehe hierzu ausführlich und aufschlussreich *Johnson*, Realism, insb. S. 3-71. *Ahrensdoerf* weist auch darauf hin, dass der mächtigste Antrieb des Individuums bei Hobbes in der Todesfurcht liegt, bei Thukydides jedoch im Streben nach Unsterblichkeit (*American Political Science Review* 94/3 [2000] 579).

staatlicher Macht,²⁹⁵ wohingegen derartig entfesselte Gewalt für Thukydides nur unter besonders extremen Umständen hervorbricht (3.82.2):²⁹⁶

καὶ ἐπέπεσε πολλὰ καὶ χαλεπὰ κατὰ στάσιν ταῖς πόλεσι, γιγνόμενα μὲν καὶ αἰεὶ ἐσόμενα, ἕως ἂν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ᾗ, μᾶλλον δὲ καὶ ἡσυχαιτέρα καὶ τοῖς εἵδεσι διηλλαγμένα, ὥς ἂν ἕκασται αἱ μεταβολαὶ τῶν ξυντυχίων ἐφιστῶνται. ἐν μὲν γὰρ εἰρήνῃ καὶ ἀγαθοῖς πράγμασιν αἱ τε πόλεις καὶ οἱ ἰδιῶται ἀμείνους τὰς γνώμας ἔχουσι διὰ τὸ μὴ ἐς ἀκουσίους ἀνάγκας πίπτειν. ὁ δὲ πόλεμος ὑφελὼν τὴν εὐπορίαν τοῦ καθ' ἡμέραν βίαιος διδάσκαλος καὶ πρὸς τὰ παρόντα τὰς ὀργὰς τῶν πολλῶν ὁμοιοῖ.

And many and heinous things happened in the cities through this sedition, which though they have been before, and shall be ever as long as human nature is the same, yet they are more calm, and of different kinds, according to the several conjectures. For in peace and prosperity, as well cities as private men are better minded, because they be not plunged into necessity of doing any thing against their will. But war, taking away the affluence of daily necessities, is a most violent master, and conformeth most men's passions to the present occasion.

Während für Hobbes alle Menschen im Naturzustand aufgrund ihres Selbstinteresses gleich agieren,²⁹⁷ trifft dies für Thukydides nicht zu, der Krieg als „most violent master“ beherrscht „most men's passions“, jedoch nicht die Emotionen aller. Bei Hobbes führt der Zusammenbruch des Staates in logischer Folge zum Blutbad Bürgerkrieg, bei Thukydides ist dem jedoch nicht zwingend so, wie auch die Attische Pest zeigt (dazu sogleich ausführlicher in Kap. 3.3.).

Abschließend ist noch auf eine weitere Parallele zwischen dem *Leviathan* und den *Historien* hinzuweisen, die zwar nicht im Kontext der Stasis von Korkyra steht, jedoch ob ihrer exakten lexikalischen Entsprechung umso bemerkenswerter ist. Vor dem Ausbruch des Peloponnesischen Krieges spricht eine athenische Delegation in Sparta, um das Machtstreben ihrer Polis zu rechtfertigen. Dort argumentieren die attischen Gesandten (1.75.3):

ἐξ αὐτοῦ δὲ τοῦ ἔργου κατηναγκάσθημεν τὸ πρῶτον προαγαγεῖν αὐτὴν ἐς τόδε, μάλιστα μὲν ὑπὸ δέους, ἔπειτα καὶ τιμῆς, ὕστερον καὶ ὠφελίας.

So that at first we were forced to advance our dominion to what it is, out of the nature of the thing itself; as chiefly for fear, next for honour and lastly for profit.

Das Machtstreben wird begründet durch δέος, τιμή und ὠφελία, was Hobbes als *fear*, *honour* und *profit* übersetzt. Ebendiese Trias begegnet auch im 13. Kapitel des *Leviathan*, wo Hobbes

²⁹⁵ Vgl. Kap. 2.2.3.

²⁹⁶ Vgl. *Johnson*, Realism 63-66.

²⁹⁷ Vgl. S. 41.

drei Ursachen für den Krieg aller gegen alle nennt: „First, Competition; Secondly, Diffidence, Thirdly, Glory. The first, maketh men invade for Gain; the second, for Safety; and the third, for Reputation.”²⁹⁸ Dies sind genau dieselben Ursachen: δέος (*fear*) entspricht *diffidence*, τιμή (*honour*) entspricht *reputation* und ὠφελία (*profit*) entspricht *gain*. Das dergestalt begründete Machtstreben führt bei Thukydides Athen ebenso in den Untergang wie bei Hobbes die Menschen in den Naturzustand.²⁹⁹ Die Korrelation dieser beiden Stellen zeigt, dass die Stasis auf Korkyra zwar die wichtigste, aber nicht die einzige thukydideische Quelle für die Konzeption des Naturzustandes bildet.

Als Fazit der Betrachtung von Demokratiekritik und Stasis lässt sich festhalten, dass für Hobbes die Rhetorizität der Willensbildung in nichtmonarchischen Gemeinwesen eine vernünftige Entscheidungsfindung verunmöglicht, wobei insbesondere die durch persönliches Ehrstreben motivierte Unterminierung geteilter Definitionen und Wertbegriffe den Staat gefährdet. In Athen vermag ein kluger Quasi-König wie Perikles zunächst noch eine furcht- und damit vernunftgeleitete Vorgehensweise durchzusetzen, doch stellt er eine große Ausnahme dar, das für Hobbes wahre Gesicht der Demokratie zeigt sich in der nachfolgenden Periode irrationaler Demagogie. Wohin diese Entwicklung in logischer Konsequenz führt, zeigt die Stasis auf Korkyra mit ihrem entfesselten Bürgerkrieg, gleichsam die Blaupause für den Naturzustand im *Leviathan*.

3.3. Hobbes und die attische Pest

Der Zusammenbruch der öffentlichen Ordnung findet sich in den *Historien* nicht nur im Zuge einer Stasis, sondern auch im Zuge einer Seuche. Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, ob das hobbessche Denken auch durch die Attische Pest beeinflusst wurde.

Betrachtet man zunächst die Biographie von Hobbes, so fällt auf, dass England während seiner Lebenszeit von nicht wenigen Ausbrüchen der Beulenpest heimgesucht wurde.³⁰⁰ Bekannt ist insbesondere *The Great Plague*, die allerdings 1665-66 in London (das 1666 auch noch vom

²⁹⁸ Lev 61f. (Kap. 13).

²⁹⁹ Vgl. Schlatter, *Journal of the History of Ideas* 6/3 (1945) 358ff. und besonders ausführlich Slomp, Hobbes, Thucydides and the three greatest things, *History of Political Thought* 11/4 (1990) 565.

³⁰⁰ Ein guter Überblick findet sich bei Ribarević, Thucydides and Hobbes on Epidemics and Politics: From the Plague of Athens to England's Rabies, *Croatian Political Science Review* 60/2 (2023) 9-17.

Great Fire verheert wurde) wütete, d.h. erst 15 Jahre nach dem Erscheinen des *Leviathan*. Im vorliegenden Kontext relevanter sind vielmehr andere, weniger bekannte Episoden, etwa die Pest von 1603, die der 15-jährige Hobbes als Student im stark betroffenen Oxford hautnah miterlebte,³⁰¹ sowie insbesondere der besonders fatale Ausbruch von 1625-26, der ca. 20% der Bevölkerung in London dahinraffte.³⁰² Die Lektüre der Seuchenepisode in der Übersetzung der *Historien* von 1628 (also nur zwei Jahre später) muss also Erinnerungen an die eigene Erfahrung geweckt haben, zumal die Beschreibung eines anonymen Zeitgenossen gewisse Parallelen zu Thukydides aufweist:

We swallowed vp nothing but the East and West-Indies in our Imaginations; the Golden-Age was comming in agen: Our English Almanacks seem'd to speake of none but Holy-daies: Great-Brittaine stood on the toppe of her white Cliffes triumphing; London on tiptoe, ouerlooking all other Cities in the swelling [...]. Heauen saw vs boasting in our owne strengths, and growing angry at it, hath turnd it into weakenesse [...]. Those Belles which were ready to cleaue the Ayre with echoes at King Charles his Coronation, did nothing presently but ring out Knelles for his Subiects [...] so that in 13 weekes more then 33000. haue falne dead to the ground at their dolefull tunes [...].³⁰³

London wird wie Athen durch die Seuche jäh aus seinen Großmachtfantasien herausgerissen, andere Augenzeugen berichten von vergleichbar grässlichen Szenen wie in den *Historien*. Diese Ähnlichkeit beruht jedoch wohl kaum auf einer bewussten Rezeption (hierfür gibt es keinerlei Indizien), sondern spiegelt vielmehr allgemeine Topoi von Seuchenerzählungen wider.³⁰⁴

Eine weitere für Hobbes bedeutsame Seuche ist der Pestausbruch von 1640, zumal er diesen in seiner Vers-Autobiographie³⁰⁵ als Motiv dafür nennt, nach Paris ins Exil zu gehen (wo er elf Jahre bleiben sollte):

Nascitur interea scelus execrabile belli,
 Et veniunt studiis tempora iniqua meis.
 Sexcentessimus et jam quadragesimus annus
 Post millesimum erat virginis a puero,
 Cum patriam invasit morbus mirabilis, unde 145
 Innumeri e doctis post periire viri.
 Quo quicunque fuit tactus, divina putabat
 Atque humana uni cognita jura sibi,

³⁰¹ Vgl. Ribarević, Croatian Political Science Review 60/2 (2023) 10f.

³⁰² Vgl. Slack, The impact of plague in Tudor and Stuart England (1985) 151.

³⁰³ [anonym], The Run-awayes Answer, To a Booke called, A Rodde for Runne-awayes (1625) 3.

³⁰⁴ Vgl. Hoekstra in: Martinich/Hoekstra 561f.

³⁰⁵ In der Prosa-Autobiographie kommt der Pestausbruch nicht vor.

jamque in procinctu bellum stetit. Horreo spectans;

Meque ad dilectam confero Lutetiam.

150

Auch wenn die genannten Vorbereitungen für einen Bürgerkrieg (*in procinctu bellum stetit*) und die sich für Monarchisten wie Hobbes zunehmend eintrübende politische Lage wohl stärker als die Seuche auf die hobbessche Entscheidung zur Flucht nach Paris eingewirkt haben dürften,³⁰⁶ so fällt doch auf, dass Hobbes diesem Pestausbruch ganze acht Verse widmet. Zunächst erinnern das gleichzeitige Auftreten von Krieg und Seuche sowie die gemeinsame Erwähnung von göttlichem und menschlichem Recht an die *Historien*. Zudem lässt sich die Aussage, dass die Infizierten glaubten, allein sie hätten das Recht wirklich erkannt, m.E. thukydideisch verstehen: Wie bei Thukydides die Menschen tun, was sie wollen, da sie menschliche wie göttliche Bestrafung nicht mehr fürchten,³⁰⁷ so sieht sich auch bei Hobbes das Individuum als einziger Richter. Auch in der Art und Weise, wie Hobbes die Pestverse einleitet, lässt sich in meinen Augen eine deutliche Parallele zu Thukydides ziehen. In den *Historien* heißt es (2.47.1-3):

Such was the Funeral made this Winter, which ending, ended the first Year of this War. In the very beginning of Summer, the *Peloponnesians* [...] invaded *Attica* [...]. They had not been many days in *Attica*, when the Plague first began among the *Athenians*, said also to have seized formerly on divers other parts, as about *Lemnos*, and elsewhere; but so great a Plague and mortality of men, was never remembered to have happened in any place before.

Bei Thukydides steht zunächst eine Zeitangabe (der Beginn des Sommers nach dem Ende des ersten Kriegsjahres), bevor die Seuche jäh über Athen hereinbricht.³⁰⁸ Anschließend hebt Thukydides die bemerkenswerte Dimension der Epidemie hervor. Diese dreiteilige Erzählstruktur findet sich ebenfalls bei Hobbes: Nach der Verortung des Pestausbruchs im Jahre 1640 wird die Seuche durch ein Plötzlichkeit ausdrückendes *cum inversum*³⁰⁹ eingeführt. Anschließend erhält die Pest das Adjektiv *mirabilis* und es werden die vielen Toten betont, was eine exakte Parallele zu „so great a Plague and mortality of men“ bei Thukydides darstellt. Diese bemerkenswerte Entsprechung legt eine intendierte Parallelität der Passagen nahe, sodass die Attische Pest bei Hobbes einen tiefen Eindruck hinterlassen haben dürfte, wenn seine Autobiographie von 1672 die Erzählstruktur des Anfangs der Seuchenepisode imitiert, d.h. 44 Jahre nach der Thukydides-Übersetzung.

³⁰⁶ Vgl. S. 30-32.

³⁰⁷ Vgl. S. 9.

³⁰⁸ Zu dieser Plötzlichkeit vgl. bereits Kap. 1.2.3.

³⁰⁹ Vgl. Burkard/Schauer, Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik⁵ (2012) § 581,1.

Untersucht man die Rezeption der Attischen Pest in der hobbesschen Philosophie, so fällt auf, dass sich im *Leviathan* Krankheit und Seuche ganz am Anfang des Werks finden. In der dem ersten Kapitel vorangestellten *Introduction* heißt es:

For by Art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE, (in Latine CIVITAS), which is but an Artificiall Man, [...] the *Soveraignty* is an Artificiall *Soul*, [...] *Concord* [sc. is] *Health*; *Sedition* [sc. is] *Sickness*; and *Civill war* [sc. is] *Death*.³¹⁰

Diese Konzeption des Staates als künstlicher Mensch spiegelt auch das berühmte Frontispiz wider, auf dem der Körper des Leviathan von den Körpern seiner Untertanen zusammengesetzt wird (siehe Abb. unten). Doch auf ebendiesem Frontispiz, auf dessen Gestaltung Hobbes direkten Einfluss genommen haben dürfte,³¹¹ findet sich eine weitere Verbindung zu Krankheit und Seuche: Auf der Stadtmauer finden sich zwei Pestdoktoren, zwar nur wenige Millimeter groß, durch ihre Schnabelmasken jedoch eindeutig gekennzeichnet. Dieses Detail mag rein zufällig sein oder auch nicht, auf alle Fälle gibt es einen Denkanstoß, um der Verbindung von Staatsmacht und Seuche nachzugehen.³¹² Im Folgenden werden zunächst mögliche lexikalische Parallelen zwischen der Attischen Pest und dem Naturzustand untersucht (Kap. 3.3.1) sowie anschließend etwaige inhaltliche Verbindungen (Kap. 3.3.2).

³¹⁰ Lev 1 (Introduction, Hervorhebungen im Original).

³¹¹ Vgl. Falk, Hobbes' *Leviathan* und die aus dem Blick gefallenen Schnabelmasken, *Leviathan* 39 (2011) 258f.

³¹² Bredekamp (Thomas Hobbes „Der Leviathan“. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651-2001² [2003]) konstatiert lediglich das Vorhandensein der Pestdoktoren, ohne daraus ein Argument zu machen; Falk (*Leviathan* 39 [2011] 247) verbindet Hobbes mit Foucault (staatliche Macht in Form von Biopolitik); Kingsbury (Thomas Hobbes and the Plague Doctors, in: Mbengue/d'Aspremont (Hgg.), *Crisis Narratives in International Law* (2022) 167) sieht sie als Ausdruck autonomer Kompetenz, die sich nicht ohne Qualitätsverlust in die staatliche Bürokratie eingliedern lässt.

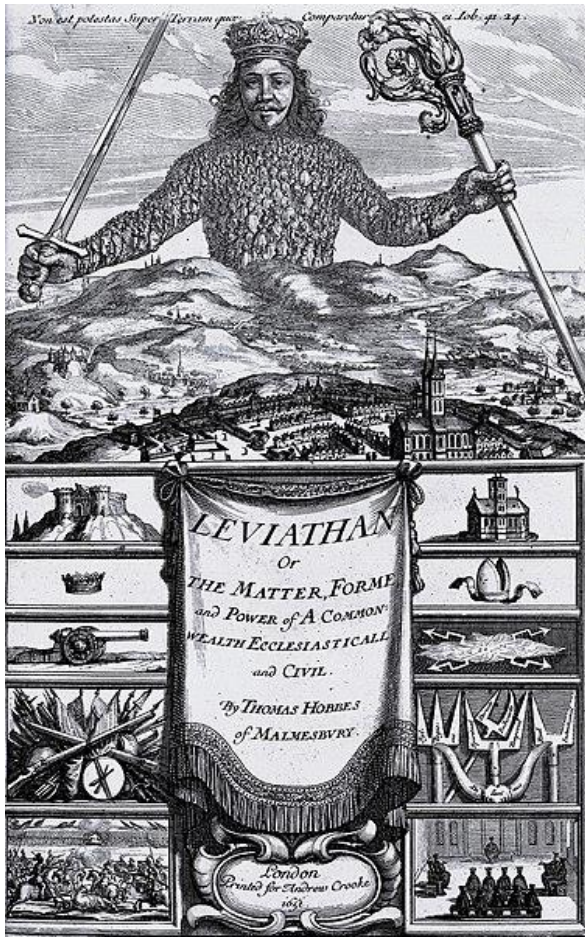


Abb. 4: Frontispiz des *Leviathan* (1651)



Abb. 5: Detailausschnitt

3.3.1. Lexikalische Bezüge

„Neither the fear of the Gods, nor Laws of men, awed any man.“ Dieser hobbesche Satz ließe sich vielleicht in der Beschreibung des Naturzustandes im *Leviathan* vermuten, stammt jedoch aus seiner Übersetzung der Attischen Pest. Hobbes gibt mit diesen Worten das griechische θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπεῖργε (2.53.4) wieder: Weder göttliches noch menschliches Gesetz vermögen die seuchengeplagten Athener in Schranken zu halten, da die Frommen und die Unfrommen gleichermaßen versterben (sodass kein göttliches Gesetz erkennbar ist), sowie alle mit dem baldigen Tod rechnen (sodass die Sanktion des menschlichen Gesetzes die Übeltäter nicht mehr trifft). Wie der Historiker *Carlo Ginzburg* bemerkt,³¹³ fällt auf, dass gr. ἀπεῖργε (wörtl. „hielt ab“) von Hobbes als „awed“ übersetzt wurde, was sich nicht unmittelbar anbietet und somit Fragen aufwirft. Ginzburg stellt die These auf, dass der Zerfall

³¹³ *Ginzburg*, Welt der Leviathane. Furcht, Verehrung, Schrecken - Thomas Hobbes' politische Theologie, *Lettre International* 83 (2008) 24f.

der Zivilisation im Zuge der attischen Pest Hobbes zur Konzeption des Naturzustands inspiriert habe, und dass sich diese zentralste aller hobbesschen Ideen erstmalig an dieser konkreten Stelle manifestiere, in der Übersetzung von ἀπειργε als *awe*. Hierbei betont Ginzburg, dass der Leviathan als „sterblicher Gott“ bei Hobbes nicht nur die säkulare, sondern auch die religiöse Sphäre okkupiert, was ebenfalls im Wort *awe* zum Ausdruck komme.³¹⁴ Diese These wird im Folgenden untersucht.

Zunächst ist festzuhalten, dass *awe* im *Leviathan* verwendet wird, um die von Hobbes geforderte Haltung der Untertanen gegenüber dem Souverän zu bezeichnen:

Hereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre as is of every man, against every man.³¹⁵

Insbesondere der Begriff einer *common power to keep them all in awe* ist für Hobbes ein zentraler, wie die dreifache Wiederholung am Beginn des 17. Kapitels zeigt, mit dem der zweite Teil des *Leviathan* („Of Commonwealth“) anhebt und in dem Hobbes nochmals die Genese des Gemeinwesens rekapituliert.³¹⁶

Allerdings wird die (Ehr-) Furcht der Untertanen gegenüber dem Staat auch im *Leviathan* nicht konsequent als *awe* bezeichnet, auch die Ausdrücke *fear*³¹⁷ und *terroure*³¹⁸ finden sich häufig, ohne dass ein Bedeutungsunterschied oder eine kontextabhängige Verwendung erkennbar wären. Dies illustriert insbesondere der Beginn des 17. Kapitels, wo *fear*, *terroure* und *awe* in kurzer Abfolge als Synonyme verwendet werden, um dieselbe Grundidee auszudrücken:

[...] when there is no visible Power to keep them in awe, and tie them by fear of punishment to the performance of their Covenants, and observation of those Lawes of Nature set down in the fourteenth and fifteenth Chapters. For the Lawes of Nature [...] of themselves, without the terroure of some Power, to cause them to be observed, are contrary to our natural Passions [...].³¹⁹

Insgesamt verwendet Hobbes das Wort *awe* (einmal in der Form *overawe*) im *Leviathan* zwölfmal, siebenmal³²⁰ in der Verbindung *common/visible power to keep them (all) in awe* mit

³¹⁴ Vgl. Ginzburg, *Lettre International* 83 (2008) 24.

³¹⁵ Lev 62 (Kap. 13).

³¹⁶ Vgl. Lev 85, 86, 87 (Kap. 17).

³¹⁷ Siehe etwa Lev 63 (Kap. 13), 85 (Kap. 17).

³¹⁸ Siehe etwa Lev 71 (Kap. 15), 85 (Kap. 17), 88 (Kap. 18).

³¹⁹ Lev 85 (Kap. 17, meine Hervorhebungen).

³²⁰ Lev 61, 62 (Kap. 13, jeweils einmal), 73 (Kap. 15), 85, 86, 87 (Kap. 17, jeweils einmal), 122 (Kap. 22).

Bezug auf den Staat, sowie fünfmal³²¹ ohne staatstheoretischen Kontext als bloßes Synonym für sonstige Furcht. Als Fazit ergibt sich somit, dass *awe* im *Leviathan* zwar häufig die Haltung der Untertanen gegenüber dem Staat bezeichnet, allerdings nicht als *terminus technicus*, da Hobbes *awe* auch in anderen Kontexten verwendet und die Furcht vor dem Staat auch mit anderen Ausdrücken bezeichnet.

In der Übersetzung der *Historien* verwendet Hobbes das Wort *awe* insgesamt sieben Mal. Er gibt damit verschiedene griechische Wörter wieder, nämlich ἀξιοῦν, δαίδω, εἶργω (2x), κατεἶργω, κατέχω, φοβέω, und zwar an folgenden sieben Stellen:

1.49.3

[...] μάχης δὲ οὐκ ἦρχον δεδιότες οἱ στρατηγοὶ τὴν πρόρρησιν τῶν Ἀθηναίων.

[the Corinthians] yet began no assault, because their commanders stood in awe of the prohibition of the Athenian people.

1.142.8

πρὸς μὲν γὰρ ὀλίγας ἐφορμούσας καὶ διακινδυνεύσειαν πλήθει τὴν ἀμαθίαν θρασύνοντες, πολλαῖς δὲ εἰργόμενοι ἡσυχάσουσι [...]

Indeed, if they [die Spartaner] should be opposed but with a few ships, they might adventure, encouraging their want of knowledge with store of men: but awed by many, they will not stir that way; [...].

2.53.4

θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπειργε [...]

Neither the fear of the gods, nor laws of men, awed any man [...].

3.46.4

[...] καὶ τὴν φυλακὴν μὴ ἀπὸ τῶν νόμων τῆς δεινότητος ἀξιοῦν ποιεῖσθαι, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἔργων τῆς ἐπιμελείας.

[Wir, die Athener, sollen:] not think to keep them [revoltierende Poleis] in awe by the rigour of laws, but by the providence of our own actions.

7.57.7

[...], κατὰ δὲ τὸ νησιωτικὸν μᾶλλον κατειργόμενοι, ὅτι θαλάσσης ἐκράτουν οἱ Ἀθηναῖοι, [...]

³²¹ Lev 38 (Kap. 8), 51 (Kap. 11), 319 (Kap. 42), 383, 387 (Kap. 47, jeweils einmal).

[Kephallenia und Zakynthos unterstützen Athen beim Sizilien-Feldzug nicht aus Überzeugung,] but because they were kept in awe as islanders by the Athenians, who were masters of the sea

8.38.3

[...] καὶ τῆς ἄλλης πόλεως κατ' ἀνάγκην ἐς ὀλίγους κατεχομένης [...]

[Pedaritos und andere hatten auf Chios einige Bürger wegen der Unterstützung Athens hinrichten lassen] and the rest of the city was kept in awe, but by force, and for a time) [...]

8. 82.3

ξυνέβαινε δὲ τῷ Ἀλκιβιάδῃ τῷ μὲν Τισσαφέρνῃ τοὺς Ἀθηναίους φοβεῖν, ἐκείνοις δὲ τὸν Τισσαφέρνῃν.

And it happened to Alcibiades, that he awed the Athenians with Tissaphernes, and Tissaphernes with the Athenians.

Die Zusammenschau dieser sieben Stellen zeigt, dass *awe* in der Thukydides-Übersetzung für verschiedene Formen des Angsthabens verwendet wird. Gefürchtet werden nicht nur die Gesetze (wie in der Pestepisode), sondern auch feindliches Militär oder feindliche Herrscher. Die Gemeinsamkeit der sieben Stellen besteht lediglich im Sich-Fürchten, *awe* ist also nicht spezifisch auf religiöse oder anderweitig für Hobbes staats-theoretisch relevante Kontexte zugeschnitten.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass *awe* in der Thukydides-Übersetzung als genereller Ausdruck für Angsthaben verwendet wird und auch im *Leviathan* keinen *terminus technicus* darstellt. Auf lexikalischer Ebene lässt sich somit m.E. kein durchschlagender Beweis für die These Ginzburgs finden, allerdings kann sie vor dem Hintergrund der intensiven Rezeption der *Historien* in der hobbesschen Philosophie auch nicht zur Gänze ausgeschlossen werden.

3.3.2. Inhaltliche Bezüge

Während die Parallelen zur Stasis auf Korkyra im *Leviathan* in vielen Punkten mit den Händen zu greifen sind,³²² ist eine Rezeption der Attischen Pest deutlich schwieriger zu erkennen. Dies liegt m.E. in erster Linie daran, dass sich die für Hobbes in der Seuchenepisode wichtigen Ideen in deutlich zugespitzterer Form auf Korkyra wiederfinden: Unfähigkeit des Staates zur

³²² Vgl. Kap. 3.2.2.

Wahrnehmung seiner Aufgaben, Zusammenbruch der öffentlichen Ordnung, Ineffektivität jeglicher Regeln etc. Insbesondere ist relevant, dass die Seuche von außen über Athen hereinbricht und zu keinem Gewaltexzess führt, wohingegen der Blutrausch auf Korkyra aus dem Inneren des Gemeinwesens selbst entspringt. Für Hobbes und seine resolutiv-kompositorische Methode der Staatserforschung ist die Stasis das deutlich interessantere Phänomen, da hier die Abwesenheit des Leviathan die Menschen auf sich allein zurückwirft, wodurch sie das ideale Untersuchungsobjekt bilden.³²³ In dieser „Laborstudie“ stellt eine äußere Belastung wie eine Seuche eher eine Störung des Experiments denn ein zusätzliches heuristisches Hilfsmittel dar. Dennoch finden sich gewisse Gemeinsamkeiten, und auch eine Betrachtung der Unterschiede vermag die Affinität des Naturzustandes zur Stasis im Kontrast zur Pest nochmals hervortreten lassen.

Sowohl in der Pest als auch im Naturzustand werden die Menschen von der Gleichheit vor dem Tod bestimmt.³²⁴ Niemand ist vor einer Ansteckung durch die Seuche sicher und niemand kann sich vor der Bedrohung durch andere schützen, auch nicht durch den Aufbau noch so großer Machtmittel.³²⁵ Hieraus ergeben sich jedoch unterschiedliche Konsequenzen: Während bei der Seuche lediglich eine passive Hoffnung auf ihr Abebben besteht, treibt im Naturzustand die Erkenntnis ihrer Lage die Menschen aktiv zur Staatsbildung. Im Naturzustand haben die Individuen somit ihr Schicksal auch selbst in der Hand, wohingegen sie ihm angesichts der Seuche ohnmächtig ausgeliefert sind. Dieser Aspekt bewirkt, dass die Pest für Hobbes eher geringen Erkenntniswert hat, da die Menschen in dieser Situation keine geteilten (weil rationalen) Zukunftserwartungen haben und somit ihr Verhalten nicht vorhersagbar ist. Die Berechenbarkeit menschlichen Verhaltens stellt jedoch eine der grundlegenden Prämissen Hobbes' dar, auf denen die Konzeption des Naturzustandes fußt.

Das mechanistische Menschenbild ist allerdings einer der Hauptkritikpunkte an der hobbesschen Philosophie,³²⁶ seine Unzulänglichkeit tritt auch in der Attischen Pest zutage. Für Hobbes besteht das oberste Ziel des Individuums in der Selbsterhaltung,³²⁷ ein Grundprinzip, nach dem sich die Handlungen der Menschen ausrichten. Im Falle einer tödlichen Epidemie

³²³ Vgl. S. 35.

³²⁴ Vgl. Wensveen, *Human Nature in Hobbes and Thucydides* (2013) 46f.

³²⁵ Vgl. S. 39f.

³²⁶ Dazu bereits S. 36f.

³²⁷ Vgl. Lev 61 (Kap. 13).

hieße das, eine Ansteckung um jeden Preis zu vermeiden. So handeln bei Thukydides in der Tat viele Menschen, viele allerdings auch nicht (2.51.5):

For if men forbore to visit them [gem. die Kranken], for fear; then they died forlorn, whereby many Families became empty, for want of such as should take care of them. If they forbore not, then they died themselves, and principally the honestest men. For out of shame they would not spare themselves, but went in unto their Friends, especially after it was come to this pass, that even their Domesticks, wearied with the lamentations of them that died, and overcome with the greatness of the calamity, were no longer moved therewith.

Diese Passage steht in deutlichem Widerspruch zur hobbesschen Prämisse vom zweckrationalen Automaten, der dem Selbsterhaltungstrieb als oberstem Prinzip folgt und damit der Furcht vor dem Tod. Wie Hobbes selbst sagt, eignen sich die Historien für das Studium von *actions of honour and dishonour*³²⁸, in seiner philosophischen Konzeption werden derartige ehrenwerte Handlungen jedoch von kalter Zweckrationalität verdrängt. Hier ist anzumerken, dass die Attische Pest bei weitem nicht die einzige Stelle in den *Historien* ist, die dem hobbesschen Menschenbild widerspricht. Sowohl die Erzählinstanz als auch mehrere Figuren bringen anderslautende Positionen vor, in denen nicht die Furcht vor dem Tod als oberstes Prinzip erscheint, sondern andere Güter, etwa Nächstenliebe (s.o.), Hoffnung³²⁹ oder Rachsucht³³⁰.

Ein wichtiger Unterschied zwischen dem thukydideischen und dem hobbesschen Menschenbild zeigt sich auch bei der deutlichsten Parallele zwischen der Attischen Pest und dem hobbesschen Naturzustand, der Absenz effektiver menschlicher oder göttlicher Gesetze. Wie es vor der Staatsbildung kein strafbewehrtes „right“ und „wrong“ gibt,³³¹ verlieren die Athener angesichts der Seuche ihre Angst vor göttlicher wie menschlicher Sanktion.³³² Bei Thukydides wie bei Hobbes befolgen die Menschen Gesetze nur aus Angst vor der Strafdrohung im Falle des Zuwiderhandelns. Fällt diese weg, gibt es für das Individuum keinen Grund mehr, sich

³²⁸ Thuc Epistle Dedicatory vi.

³²⁹ Vgl. z.B. 3.45.1: Im Strafgericht über die Mytilenäer bringt der Redner Diodotos vor, dass die Todesstrafe keine effektive Abschreckung darstellt, da die Hoffnung, nicht entdeckt zu werden, bei den Delinquenten gegenüber der Furcht vor dem Tod überwiegt. Weitere Beispiele finden sich im Melierdialog (5.103) sowie in den insgesamt überbordenden Hoffnungen der Athener bezgl. des Kriegsverlaufs (vgl. *Slomp*, *History of Political Thought* 11/4 [1990] 572ff.).

³³⁰ Vgl. 3.84.3: Thukydides kommentiert auktorial, dass die Korkyräer in der Stasis allgemein übliche Umgangsweisen wie Mitleid und Schonung über Bord werfen, um ihren Bluttausch zu befriedigen, nicht bedenkend, dass sie im Falle einer Niederlage auf ebendiese Umgangsweisen für ihr eigenes Überleben angewiesen wären.

³³¹ Vgl. S. 38.

³³² Vgl. *Wensveen*, *Human Nature* 47.

gesetzeskonform zu verhalten. Dennoch berichtet Thukydides nicht von einem Krieg aller gegen alle, d.h. auch wenn die Regelbefolgung gänzlich dem Individuum anheimgestellt und seinen Nutzenkalkulationen überantwortet ist, ist das Resultat ein allgegenwärtiger Hedonismus und kein Gewaltausbruch wie auf Korkyra und im Naturzustand.³³³

Zusammenfassend sind einige Parallelen zwischen Pest, Stasis und Naturzustand feststellbar. Obgleich die Seuche als übermächtiges externes Element nicht in die hobbesschen Kalkulationen passt und somit der Krieg aller gegen alle im *Leviathan* in seinem Hergang der Stasis und nicht der Seuche folgt, sind die beiden Situationen einander aufgrund der Dissolution der öffentlichen Ordnung hinreichend ähnlich, um gewisse Verbindungen ziehen zu können. Insbesondere sticht die von *Ginzburg* bemerkte Einflechtung von *awe* in die Übersetzung des griechischen Textes hervor, woraus m.E. jedoch kein zwingendes Argument gewonnen werden kann. Die Attische Pest ist schließlich auch als Kontrastfolie zu Stasis und Naturzustand interessant, da sich die Menschen hier „menschlicher“ verhalten als die blutrünstigen Fanatiker von Korkyra oder die hobbesschen Automaten.

³³³ Vgl. *Johnson*, Realism 35ff.

Kapitel 4: SILENCING THUCYDIDES

Im vorigen Abschnitt wurden die zahlreichen Parallelen zwischen den *Historien* und dem *Leviathan* diskutiert und eine intensive Rezeption festgestellt. Das vorliegende Kapitel argumentiert, dass Hobbes sich zwar intellektuell stark bei Thukydides bedient, diese seine Spuren jedoch zu verwischen trachtet: Er nennt sein großes Vorbild nicht ein einziges Mal beim Namen und vermeidet Bezüge zu den *Historien* in auffallender Weise. Die Übernahme inhaltlicher Ideen bei gleichzeitiger Verdunkelung der Provenienz manifestiert sich ganz besonders in einem thukydideischen Schlüsselbegriff, der gleichzeitig die Grundlage der hobbesschen politischen Philosophie darstellt: *πλεονεξία*.

4.1. Die Leerstelle

Erwartungsgemäß strotzt der *Leviathan* nur so vor Antikebezügen, neben einer Unzahl an Bibelziten und positiven wie negativen *exempla* (dazu mehr unten) finden sich Erzählungen z.B. vom kollektiven Wahnsinn der Abderiten nach der Aufführung der *Andromeda*³³⁴ oder vom aristotelischen Kaufmann, der in Seenot seine Waren über Bord wirft.³³⁵ Von besonderer Bedeutung ist für Hobbes die antike politische Philosophie als der große Kontrapunkt zu seiner eigenen Konzeption, als das verstaubte Erbe, das es mithilfe der geometrischen Methodik zu überwinden gilt.³³⁶ Ihr schlimmstes Vergehen besteht für Hobbes, dessen *Leviathan* 1651 und damit nur zwei Jahre nach der Hinrichtung von Charles I. erscheint, im Aufruf zum Tyrannenmord, der zum Aufstand gegen die Monarchie und damit in den Naturzustand führt:

And as to Rebellion in particular against Monarchy; one of the most frequent causes of it, is the Reading of the books of Policy and Histories of the ancient Greeks, and Romans; [...] From the reading, I say, of such books, men have undertaken to kill their kings, because the Greek and Latine writers, in their books, and discourses of Policy make it lawfull, and laudable for any man so to do; provided before he do it he call him Tyrant. For they say not *Regicide*, that is, killing of a King, but *Tyrannicide*, that is, killing of a Tyrant is lawfull.³³⁷

Hier zeigt sich erneut, wie zentral für Hobbes die korrekte Benennung ist. Bricht der gesellschaftliche Konsens auseinander, den Herrscher als „König“ anzusehen und zu

³³⁴ Vgl. Lev 37f. (Kap. 8); Luk. Hist. Conscr. 1.

³³⁵ Vgl. Lev 108 (Kap. 21); Ar. EN III.1 (1110a).

³³⁶ Vgl. S. 32-36.

³³⁷ Lev 170f. (Kap. 29, Hervorhebungen im Original).

bezeichnen, zerfällt das Gemeinwesen, der König gilt nunmehr für viele als „Tyrann“. Dies hat weitreichende Konsequenzen: Ein „König“ darf nicht, ein „Tyrann“ hingegen muss getötet werden.³³⁸ Wird also ein Herrscher als Tyrann bezeichnet, sagt dies für Hobbes nichts über die Qualität seiner Herrschaftsausübung aus, sondern allein über die aufrührerischen Absichten des Kritikers.³³⁹ Unter den antiken Schriftstellern gelten insbesondere Aristoteles und Cicero als Übeltäter:

But it is an easy thing, for men to be deceived, by the specious name of Libertie; [...]. And when the same error is confirmed by the authority of men in reputation for their writings in this subject, it is no wonder if it produce sedition, and change of Government. In these western parts of the world we are made to receive our opinions concerning the Institution and Rights of Common-wealths from *Aristotle, Cicero*, and other men, Greeks and Romanes, [...]. And because the Athenians were taught, (to keep them from desire of changing their Government,) that they were Freeman, and all that lived under Monarchy were slaves; therefore Aristotle puts it down in his *Politiques (lib.6.cap.2.) In democracy, Liberty is to be supposed: for 'tis commonly held, that no man is Free in any other Government*. And as *Aristotle*, so *Cicero* and other Writers have grounded their Civill doctrine, on the opinions of the Romans, who were taught to hate Monarchy, at first, by them that, having deposed their Sovereign, shared amongst them the Sovereignty of Rome; and afterwards by their Successors.³⁴⁰

Auch im *Behemoth*, dem Werk über den englischen Bürgerkrieg (1668 vollendet, aufgrund eines Druckverbots erst posthum 1681 erschienen), wird die Lektüre der antiken Autoren an den Universitäten für umstürzlerisches Gedankengut und den daraus folgenden Waffengang direkt verantwortlich gemacht:

For such curious questions in divinity are first started in the Universities, and so are all those politic questions concerning the rights of civil and ecclesiastic government; and there they are furnished with arguments for liberty out of the works of Aristotle, Plato, Cicero, Seneca, and out of the histories of Rome and Greece, for their disputation against the necessary power of their sovereigns. Therefore I despair of any lasting peace amongst ourselves, till the Universities here shall bend and direct their studies to the settling of it, that is, to the teaching of absolute obedience to the laws of the King.³⁴¹

³³⁸ Vgl. Steinmetz, Political Theory 49/1 (2021) 95ff.

³³⁹ In *De Cive* heißt es: „For men, by giving names, doe usually, not onely signifie the things themselves, but also their own *affections*, as *love, hatred, anger*, and the like, [...]; and whom one titles a *King*, another stiles him a *Tyrant*; so as we see these names betoken not a *diverse kinde* of Government, but the *diverse opinions* of the Subjects concerning him who hath the Supreme Power“ (110, Kap. 7.2).

³⁴⁰ Lev 110f. (Kap. 21, Hervorhebungen im Original).

³⁴¹ Behemoth 233, vgl. EL 2.10.8.

Die Forderung, dass an den Universitäten anstelle der antiken politischen Philosophie besser unbedingter Gehorsam gelehrt werden solle, ist nur die logische Konsequenz der von Hobbes angenommenen Lehr- und Lernbarkeit seiner Friedenswissenschaft.³⁴²

Hobbes vergleicht die antike politische Philosophie mit dem Biss eines tollwütigen Hundes, sodass ihre Lektüre nur unter strengster Aufsicht erfolgen darf:

In summe, I cannot imagine, how anything can be more prejudiciall to a Monarchy, than the allowing of such books to be publicly read, without present applying such correctives of discreet Masters, as are fit to take away their Venime: Which Venime I will not doubt to compare to the biting of a mad Dogge, [...].³⁴³

Da das *summum malum* für Hobbes in der Destabilisierung des Souveräns besteht, handelt es sich bei der Rezeption der Antike ob ihrer fatalen politischen Konsequenzen gar um die schlimmste jemals geschehene intellektuelle Entwicklung:

And by reading of these Greek, and Latine authors, men from their childhood have gotten a habit (under a false shew of Liberty,) of favouring tumults, and of licentious controlling the actions of their Sovereigns; and again of controlling those controllers, with the effusion of so much blood; as I think I may truly say, there was never any thing so deerly bought, as these Western parts have bought the learning of the Greek and Latine tongues.³⁴⁴

Bei all diesen heftigen Attacken nimmt allerdings eine augenscheinliche Leerstelle wunder. Es böte sich doch in höchstem Maße an, antiroyalistischen Aufwieglern à la Aristoteles und Cicero eine proroyalistische Lichtgestalt antiken politischen Denkens entgegenzustellen: Thukydides. Diese (soweit ich sehe, in der Forschung noch nicht thematisierte) Lücke ist umso auffälliger angesichts der ausgeprägten hobbesschen Vorliebe, wichtige Persönlichkeiten der Antike – reale wie mythologische, pagane wie christliche – namentlich zur Untermauerung oder Illustration von Aussagen anzuführen, was nahezu schon die Dimension von *name-dropping* annimmt.³⁴⁵ Allerdings wird der Autor der *Historien* im *Leviathan* nicht ein einziges Mal

³⁴² Dazu bereits S. 35.

³⁴³ Lev 171 (Kap. 29).

³⁴⁴ Lev 110f. (Kap. 21).

³⁴⁵ Ein Blick in das Namensregister der Klenner-Ausgabe des *Leviathan* ist ergiebig: Agenor, die Amazonen, Alexander der Große, Ambrosius, Ammianus Marcellinus, Andromeda, Apollon, Aristides, Aristoteles, Augustinus, Augustus, Bacchus, Brutus, Caligula, Caracalla, Carneades, Cäsar, Cassius, Catilina, Cato, Charon, Cicero, Cupido, Cyprian, Demetrius, Diana, Diocletian, Diotrephes, Domitian, die Eumeniden, Europa, Fortuna, die Furien, Gaius, die Gracchen, Hades, Herkules, Herodes, Hesiod, Hieronymus, Homer, Hydra, Hyperbolos, Johannes, Josephus Flavius, Julian, Jupiter, Kadmus, Konstantin, Livius, Marius, Medea, Merkur, Neptun, Nero, Numa Pompilius, Pan, Paris, Peleus, Phoibos, Phormion, Pilatus, Platon, Priapus, Proculus, Prometheus, Romulus, Saturn, Saturninus, Scipio, Sokrates, Solon, Sulla, Tarquinius, Theodosius,

erwähnt (!). Der für das hobbessche Denken wichtigste antike Autor kommt einfach nicht vor, der „Vater der Geschichtsschreibung“ verschwindet einfach in der Versenkung.

Es stellt sich nun die Frage, ob neben der Person Thukydides auch sein Werk in gleicher Weise übergangen wird. Und in der Tat fehlen im *Leviathan* alle Protagonisten der *Historien*. Trotz der ausgeprägten hobbesschen Vorliebe für *exempla* tauchen Perikles, Kleon oder Alkibiades nirgendwo auf, obgleich sie sich nahtlos in den Gedankengang hätten einbauen lassen.³⁴⁶ Überhaupt finden sich Referenzen auf den Peloponnesischen Krieg nur an drei sehr wenig prominenten Stellen (dazu sogleich), sodass auch hier eine augenscheinliche Leerstelle besteht.

Einmal erwähnt Hobbes den u.a. an der Seeschlacht von Naupaktos (= Lepanto) beteiligten³⁴⁷ athenischen Feldherrn Phormion:

As the Athenians did for their war at *Lepanto* demand another *Phormio* [...].³⁴⁸

An einer anderen Stelle kommt der athenische Demagoge Hyperbolos vor, der in den *Historien* jedoch nur einmal kurz genannt wird³⁴⁹ und eher aus Aristophanes³⁵⁰ bekannt ist:

And sometimes [the Athenians banned] a scurrilous Jester, as Hyperbolus, to make a jest of it.³⁵¹

Die deutlichste Referenz auf die Ereignisse der *Historien* findet sich in einer dritten Passage, in der Hobbes die Nachahmung benachbarter Gemeinwesen als eine der Ursachen für das (verfehlte) Anstreben einer Änderung der Regierungsform nennt:

So also the lesser Cities of *Greece*, were continually disturbed, with seditions of the Aristocraticall, and Democraticall factions; one part of almost every Common-wealth, desiring to imitate the Lacedaemonians; the other, the Athenians.³⁵²

Hier ist durch die Anspielung auf die bipolare Ordnung der Hegemonialmächte Athen und Sparta und die daraus resultierenden Staseis³⁵³ der Verweis auf den Peloponnesischen Krieg und damit auf Thukydides eindeutig.

Valens, Varro, Venus, Vergil, Zenon, Zerberus. In dieser Liste sind die Figuren des Alten und des Neuen Testaments sowie die Päpste und Theologen nicht angeführt.

³⁴⁶ Beispielsweise ließe sich Perikles als kluger Monarch (wie in der Thukydides-Übersetzung, vgl. S. 58, 67) den Demagogen Kleon und Alkibiades effektiv gegenüberstellen.

³⁴⁷ Vgl. Thuk. Hist. 2.83-90.

³⁴⁸ Lev 53f. (Kap. 12).

³⁴⁹ Vgl. Thuk. Hist. 8.73.3.

³⁵⁰ Vgl. Ach. 846; Equ. 739, 1304, 1363; Nub. 551, 557, 623, 876, 1065; Pax 681, 921, 1319; Ran. 570; Thesm. 840; Vesp. 1007.

³⁵¹ Lev 110 (Kap. 21).

³⁵² Lev 170 (Kap. 29, Hervorhebung im Original).

³⁵³ Genauer zu diesen vgl. bereits Kap. 1.3.

Allerdings kann diesen drei Passagen m.E. keine allzu große Bedeutung beigemessen werden. Die Erwähnung des Phormion und des Hyperbolos erfüllt eine rein illustrative Funktion (es gibt jeweils noch ein anderes *exemplum*)³⁵⁴ und geht zudem nicht über die bloße Namensnennung hinaus. Ähnliches trifft auch auf die Staseis zu: Dass die Nachahmung der Nachbarn zu Bestrebungen einer Änderung der Regierungsform führen kann, zeigt sich für Hobbes anhand dreier *exempla*, nämlich der Bibel³⁵⁵, der griechischen Poleis und des zeitgenössischen England³⁵⁶. Auch an dieser Stelle geht die Referenz auf den Peloponnesischen Krieg also nicht über die Funktion eines austauschbaren *exemplum* hinaus, von einer bedeutungsvollen Bezugnahme kann nicht die Rede sein.

Somit ergibt sich folgendes Bild: Die Ereignisse des Peloponnesischen Krieges kommen im *Leviathan* lediglich an drei wenig prominenten Stellen als austauschbare *exempla* vor. Weitergehende inhaltliche Bezüge finden sich keine, obwohl sie sich in hohem Maße anböten. Trotz des antiken *name-dropping* taucht keiner der Protagonisten der *Historien* auf, ebenso wenig wie der Autor Thukydides. Den Eindruck einer merkwürdigen Absenz bestärkt ein Vergleich des *Leviathan* mit den früheren hobbeschen Werken, den *Elements of Law* und *De Cive*. Auch hier wird der Name Thukydides nicht ein einziges Mal erwähnt. Zwar finden sich noch vereinzelte deutliche Bezüge zu den *Historien* (dazu sogleich), diese werden von Hobbes in der Redaktion des *Leviathan* jedoch entfernt. Dort fügt Hobbes die drei oben zitierten Stellen neu hinzu und belässt sie auch in der lateinischen Fassung (1668),³⁵⁷ die Tendenz geht jedoch in die Richtung einer Reduktion der Thukydides-Bezüge spezifisch im *Leviathan*, wie anhand zweier nun zu untersuchender Passagen gezeigt werden kann.

In den *Elements of Law* findet sich folgendes Naturgesetz, das den diskriminierungsfreien Handel gebietet:

It is also a law of nature, *That men allow commerce and traffic indifferently to one another*. For he that alloweth that to one man, which he denieth to another, declareth his hatred to him, to whom he denieth; and to declare hatred is war. And upon this title was grounded the great war between the

³⁵⁴ Neben Phormion wird Scipio genannt (verbindendes Element: siegreiche Feldherren), neben Hyperbolos wird Aristides angeführt (verbindendes Element: wurden ostrakisiert).

³⁵⁵ Die Israeliten fordern vom Propheten Samuel die Einsetzung eines König nach Art der Heiden (1 Sam 8,5).

³⁵⁶ Hobbes mutmaßt, dass ein Grund für den englischen Bürgerkrieg darin liegt, dass die Menschen auf die (zu seiner Zeit nichtmonarchischen Nördlichen) Niederlande blickten, die ihre Regierungsform wechselten und anschließend reich wurden.

³⁵⁷ Phormio: LevLat 88 (Kap. 12), Hyperbolos: LevLat 162 (Kap. 21), Staseis: LevLat 235 (Kap. 29). Zum Verhältnis der englischen und der lateinischen Version insgesamt vgl. *Eggers*, Naturzustandstheorien 15-20.

Athenians and the Peloponnesians. For would the Athenians have condescended to suffer the Megareans, their neighbours, to traffic in their ports and markets, that war had not begun.³⁵⁸

In *De Cive* und im *Leviathan* erweitert Hobbes zwar die Liste der Naturgesetze gegenüber den *Elements of Law*,³⁵⁹ das Gesetz vom diskriminierungsfreien Handel verschwindet jedoch ersatzlos. Über den Grund hierfür kann nur spekuliert werden,³⁶⁰ allerdings verweist die Erwähnung des megarischen Psephismas als Kriegsgrund zwischen Athen und Sparta spezifisch auf den Peloponnesischen Krieg und damit auf Thukydides.³⁶¹ Es ließe sich nun vermuten, dass Hobbes bereits beim Verfassen von *De Cive* einen derartig direkten Bezug an so prominenter Position (in einem Naturgesetz) als zu offenkundig erachtete und ihn darob entfernte. Ein strenger Beweis ist für diese These nicht möglich, allerdings passte die Erklärung in das Gesamtbild.

Eine Stelle aus *De Cive* scheint jedoch auf den ersten Blick einer postulierten Streichung von Thukydides-Bezügen zu widersprechen. Im Rahmen der Frage, weshalb Tiere wie Bienen, die ebenfalls ein Gemeinwesen bilden, im Gegensatz zu den Menschen nicht in Bürgerkriege verfallen, heißt es:

Fourthly, these brute creatures, howsoever they may have the use of their voyce to signify their affections to each other, yet want they that same art of words which is necessarily required to those motions in the mind, whereby good is represented to it as being better, and evil as worse than in truth it is. But the tongue of man is a trumpet of warre, and sedition: and it is reported of *Pericles*, that he sometimes by his elegant speeches thundered, and lightened, and confounded whole *Greece* itself.³⁶²

Hier erstaunt zunächst das negative Bild des Perikles, ein gänzlich anderes als das vom besonnenen Quasi-Monarchen, als den ihn Hobbes noch in seiner Thukydides-Übersetzung zeichnet.³⁶³ Weiters verwundert, dass Hobbes, der in *De Cive* die Referenz auf das megarische Psephisma und damit auf Thukydides streicht (siehe oben), an dieser Stelle so offen Perikles erwähnt. Beide Anomalien finden ihre Erklärung darin, dass es sich beim Blitzen, Donnern und Durcheinanderbringen um ein wörtliches Zitat aus den *Acharnern* handelt.³⁶⁴ Dies führt das Publikum direkt zu Aristophanes, nicht aber zu Thukydides, dessen Perikles-Bild (bzw. seine

³⁵⁸ EL 1.16.12.

³⁵⁹ In den *Elements of Law* gibt es 18 Naturgesetze, in *De Cive* sind es 20, im *Leviathan* schließlich 19.

³⁶⁰ Auch Eggers, der die verschiedenen Fassungen der Naturgesetze eingehend untersucht, bietet hierfür keine Erklärung (Naturzustandstheorie 246, 292f.).

³⁶¹ Vgl. Thuk. Hist. 1.67 und 1.139.

³⁶² *De Cive* 78 (Kap. 5.5).

³⁶³ Vgl. S. 59, 67.

³⁶⁴ Ach. 530f.: ἐντεῦθεν ὀργῇ Περικλέης οὐλύμπιος / ἥστραπτ' ἐβρόντα ξυνεκύκα τὴν Ἑλλάδα, [...].

Interpretation durch Hobbes) auch überhaupt nicht zur vorliegenden Stelle passt. Vielmehr ist es Hobbes hier darum zu tun, seine Polemik gegenüber der Rhetorik durch ein anschauliches *exemplum* zu illustrieren, wofür ihm seine umfassende Kenntnis der griechischen Literatur dieses durchaus eindruckliche Bild liefert. Dennoch besteht die abstrakte Möglichkeit, dass das Publikum bei der Lektüre dieser Stelle das Zitat nicht erkennt und daher allgemein an Perikles denkt, was wiederum zu Thukydides führt. Vielleicht aus diesem Grund entscheidet sich Hobbes dafür, die Referenz auf Perikles im *Leviathan* zu streichen:

Fourthly, that these creatures, though they have some use of voice, in making knowne to one another their desires, and other affections; yet they want that art of words, by which some men can represent to others, that which is Good, in the likenesse of Evill; and Evill, in the likenesse of Good; and augment, or diminish the apparent greatnesse of Good and Evill; discontenting men, and troubling their Peace at their pleasure.³⁶⁵

Dieser Gedankengang findet sich bereits in den *Elements of Law*, allerdings nur in einem kurzen Satz.³⁶⁶ In *De Cive* erfolgt eine breitere Ausgestaltung, ebenso im *Leviathan*, wobei große inhaltliche und sprachliche Ähnlichkeiten zu *De Cive* bestehen.³⁶⁷ Allein das plastische Beispiel des kriegstrompetenden Perikles verschwindet zur Gänze. Auch hier ist kein strenger Beweis für das Motiv der Streichung möglich, allerdings entspricht die Entwicklung dieser Passage ebenfalls dem Gesamteindruck.

Als Befund kann somit festgehalten werden, dass Thukydides und die *Historien* im *Leviathan* auffallend absent sind. Drei völlig austauschbaren *exempla* in wenig prononcierten Kontexten steht eine große inhaltliche Leerstelle gegenüber: Es finden sich keine tiefergehenden inhaltlichen Bezüge, keine Erwähnung eines Protagonisten der *Historien*, keine Nennung des Thukydides. Insbesondere der Vergleich mit den *Elements of Law* und *De Cive* zeigt, dass spezifisch im *Leviathan* markante Thukydides-Bezüge vermieden werden. Über den Grund hierfür kann freilich nur spekuliert werden, doch ist denkbar, dass es Hobbes gerade bei der Redaktion seines Hauptwerks um eine Verwischung seiner intellektuellen Spuren zu tun ist. Thukydides ist für die hobbessche Theorie gedanklich unverzichtbar, daher ist er inhaltlich unweigerlich präsent, insbesondere bei der Beschreibung des Naturzustandes. Da Hobbes jedoch anscheinend nicht zugestehen möchte, wie viel vom Kern seiner Theorie auf Thukydides

³⁶⁵ Lev 87 (Kap. 17).

³⁶⁶ „Fourthly, they want speech, and are therefore unable to instigate one another to faction, which men want not“ (EL 1.19.5).

³⁶⁷ Signify/making knowne affections; yet they want [that] art of words (in beiden Passagen); good/evil durch rhetorische Mittel besser/schlechter erscheinen lassen.

basiert, beschweigt er ihn einfach und entfernt (mit drei nicht relevanten Ausnahmen) die Bezüge auf sein Werk. Ein strenger Beweis ist für diese These zwar nicht zu führen, doch erhärtet sich der Verdacht angesichts des Begriffs der *πλεονεξία* (siehe Kap. 4.3). Zuvor ist jedoch noch allgemein auf die hobbessche Verwendung griechischer Wörter einzugehen.

4.2. Griechische Wörter bei Hobbes

Bei der Lektüre der hobbesschen Werke stechen manche Wörter bereits rein optisch dadurch ins Auge, dass sie im englischen oder lateinischen Fließtext in griechischen Buchstaben geschrieben sind. Nur diese werden im Folgenden unter der Bezeichnung „griechische Wörter“ untersucht. Klarerweise gibt es bei Hobbes auch eine Unzahl an Wörtern in lateinischen Buchstaben, die sich etymologisch aus dem Griechischen ableiten, allerdings ist deren Untersuchung m.E. nicht erkenntnisrelevant (dazu unten). Dies trifft auch auf jene Fälle zu, in denen Hobbes im englischen Fließtext lateinische Wörter verwendet, die nicht als Phrase Eingang in die englische Sprache gefunden haben und damit Fremdkörper sind.³⁶⁸

Indem Hobbes ein Wort durch die Wahl der griechischen Schrift typographisch hervorhebt, verleiht er ihm eine prononcierte Position, es ragt aus dem Fließtext leuchtturmgleich empor. Durch ihre unmittelbar sichtbare Besonderheit ziehen die griechischen Wörter Aufmerksamkeit auf sich, was abstrakt betrachtet zwei Möglichkeiten eröffnet: Durch ihren Einsatz kann Hobbes entweder besonders wichtige Konzepte hervorheben oder durch bloßes *greek-word-dropping* dem Publikum seine Belesenheit bzw. Vokabelkenntnis zeigen. Dementsprechend kommen griechische Wörter auch in beiden Funktionen vor, sodass bei jedem Wort zu fragen ist, ob die Schreibung in griechischen Buchstaben einen inhaltlichen Zweck erfüllt oder rein der Illustration dient, was nur durch eine kontextbezogene Einzelfallanalyse geleistet werden kann. Im Rahmen dieser Arbeit ist es weder möglich noch sinnvoll, jede einzelne Verwendung eines griechischen Wortes zu untersuchen, oft zitiert Hobbes etwa aus der Bibel. Daher werden im Folgenden nur jene Stellen besprochen, die m.E. inhaltliche Relevanz im Hinblick auf Thukydides besitzen, sodass auch nicht bibelbezogenes *greek-word-dropping* außer Betracht

³⁶⁸ Diese stechen zwar hervor, allerdings ist der Kontrast nicht so stark wie bei den griechischen Wörtern. Zudem dienen sie, soweit ich sehe, rein illustrativen Zwecken (z.B. „hatred, which the Latin expresseth sometimes by odium, and sometimes by taedium“, EL 1.7.1), außerdem werden sie von Hobbes in vielen Fällen im Laufe seiner Werke sukzessive durch englische Ausdrücke ersetzt oder schlicht weggelassen. Schließlich sind lateinische Wörter im Hinblick auf die hier zu untersuchende Thukydides-Rezeption nicht von Bedeutung.

bleibt. Eine genaue Auflistung aller Fundstellen griechischer Wörter in Hobbes' politischen Werken bietet der Appendix dieser Arbeit. Der *Behemoth* und die beiden Autobiographien (Prosa/Verse) enthalten keine griechischen Wörter.

In der Thukydides-Übersetzung von 1628 finden sich griechische Wörter ausschließlich in den erklärenden Randnotizen, nicht jedoch im übertragenen Text. Die berühmte Stelle aus dem Methodenkapitel (1.22.4) liest sich etwa folgendermaßen: „And it is compiled rather for an ^a *Everlasting Possession*, then [sic] to be ^b rehearsed for a Prize“³⁶⁹, wobei Anmerkung (a) „κτῆμα ἐς αἰῶν“ lautet und Anmerkung (b) „Both Poets and Historiographers of old, recited their Histories to captate glory. This emulation of glory in their writings, he called ἀγώνισμα“. Hobbes beschränkt die Verwendung griechischer Wörter strikt auf derartige Erläuterungen, im Fließtext stehen selbst unübersetzte griechische Fachbegriffe in lateinischen Buchstaben.³⁷⁰ Hobbes hat hier wohl den Anspruch, eine „echte“ Übersetzung zu liefern, die schwierige griechische Ausdrücke nicht unübersetzt lässt, sondern einen für das englische Publikum lesbaren Fließtext in lateinischen Buchstaben bietet.

Anders stellt sich die Lage in den *Elements of Law* von 1640 dar. Hier verwendet Hobbes griechische Wörter erstmals im Fließtext (13 Stellen bei knapp 70 000 Wörtern), i.d.R. jedoch nur als *greek-word-dropping*.

Bei *De Cive* (Latein 1642, Englisch 1651) sticht auf der Titelseite³⁷¹ der englischen (nicht aber der lateinischen) Ausgabe sogleich ein Euripides-Zitat ins Auge: δεύτεραι φρόντιδες σοφώτεραι.³⁷² Diese Betonung der abwägenden Rationalität hat, soweit ich sehe, in der Hobbes-Forschung noch keine Beachtung gefunden, doch vermag ich hier keine umfassende Deutung anzubieten (dies sprengte den Rahmen der Thukydides-Rezeption). Im Werk selbst finden sich griechische Buchstaben lediglich an 14 Stellen (bei knapp 100 000 Wörtern), auch hier i.d.R. als *greek-word-dropping*.

Der *Leviathan* (Englisch 1651, Latein 1668) enthält schließlich in absoluten Zahlen die meisten griechischen Wörter, in beiden Versionen an jeweils über 40 Stellen (allerdings bei knapp

³⁶⁹ Thuc. 9.

³⁷⁰ Etwa die *Pentakosiomedimni* (Thuc 102 = Hist. 3.16).

³⁷¹ Abrufbar unter <https://www.gettyimages.ca/detail/news-photo/thomas-hobbes-title-page-of-de-cive-1647-with-authors-news-photo/171093803> (Zugriff 12.9.2022).

³⁷² Hipp. 436: αἱ δεύτεραι πῶς φροντίδες σοφώτεραι.

210 000 Wörtern, was in Relation zur Wortanzahl in etwa der Frequenz der beiden früheren Werke entspricht). Besonders häufig tauchen griechische Wörter auf, wenn Hobbes aus der Bibel zitiert, insbesondere im theologische Probleme behandelnden Appendix der lateinischen Fassung (in der englischen Version noch nicht vorhanden). Auch hier liegt in den meisten Fällen *greek-word-dropping* vor.

Nun stellt sich die Frage, ob es griechische Wörter gibt, die sich in allen drei Werken finden, d.h. die Entwicklung der hobbesschen Philosophie von den *Elements of Law* über *De Cive* bis zum *Leviathan* begleiten. Da selbst Allerweltswörter wie λόγος (erwartbar bezgl. Christentum) oder δῆμος (erwartbar bezgl. Demokratie) nicht in allen drei Werken vorkommen, trifft dies tatsächlich nur auf ein einziges Wort zu: πλεονεξία. Dieser ist der ganze folgende Abschnitt gewidmet (Kap. 4.3.), hier ist allerdings noch auf zwei Wörter hinzuweisen, die häufig in räumlicher Kontiguität auftreten, nämlich die προσωποληψία und die κληρονομία. Diese Trias taucht im *Leviathan* in kurzer Abfolge im Kapitel über die Naturgesetze auf:

*That at the entrance into conditions of Peace, no man require to reserve to himselfe any Right, which he is not content should be reserved to every one of the rest. [...] The Greeks call the violation of this law πλεονεξία; that is, a desire of more than their share.*³⁷³

The observance of this law, from the equall distribution to each man, of that which in reason belongeth to him, is called EQUITY, and (as I have sayd before) distributive Justice: the violation, *Acception of persons, προσωποληψία.*³⁷⁴

Of Lots there be two sorts, *Arbitrary*, and *Naturall*. Arbitrary, is that which is agreed upon by the competitors: Naturall, is either *Primogeniture* (which the Greeks calls [sic] Κληρονομία, which signifies, *Given by Lot*;) or *First Seisure*.³⁷⁵

In allen drei Fällen führt Hobbes das griechische Wort zur Illustration des zuvor Gesagten an, die Bedeutung der πλεονεξία geht jedoch weit über eine bloße griechische Übersetzung des zuvor Besprochenen hinaus (siehe nächster Abschnitt).

Die προσωποληψία findet sich in *De Cive*³⁷⁶ und im *Leviathan*, nicht jedoch in den *Elements of Law*. Sie ist in dieser Schreibung das erste Mal bei Polykarp von Smyrna belegt,³⁷⁷ als προσωποληψία steht sie an vier Stellen im Neuen Testament.³⁷⁸ Dieses Wort ist somit aus

³⁷³ Lev 77 (Kap. 15).

³⁷⁴ Lev 77 (Kap. 15).

³⁷⁵ Lev 78 (Kap. 15).

³⁷⁶ *De Cive* 47 (Kap. 3.15).

³⁷⁷ Ad Phil. 6.1.

³⁷⁸ Röm. 2.11, Eph. 6.9, Col. 3.25, Jak. 2.1.

chronologischen Gründen nicht für die Thukydides-Rezeption relevant, aufgrund seines Vorkommens in der Bibel darf vermutet werden, dass es Hobbes von dort vertraut ist.

Die κληρονομία ist in der Tat in allen drei Werken anzutreffen, in den *Elements of Law*³⁷⁹ allerdings noch in lateinischen Buchstaben, in *De Cive*³⁸⁰ sowie im *Leviathan* dann in griechischen. Sie ist das erste Mal bei Isokrates belegt,³⁸¹ d.h. einige Jahrzehnte nach Thukydides. Auch dieses Wort spielt für die Rezeption der *Historien* also keine Rolle. Vermutlich ist es Hobbes ebenfalls aus der Bibel geläufig, zumal es im Neuen Testament 14-mal und in der Septuaginta 225-mal anzutreffen ist.

Die Rolle der προσωποληψία und der κληρονομία ist m.E. eine rein illustrative, was die Verwendung griechischer Wörter durch Hobbes in (soweit ich sehe) beinahe allen Fällen veranschaulicht. Er nennt die griechische Bezeichnung für ein Phänomen, ohne dass sich daraus jedoch ein Erkenntnismehrwert ergäbe. Bestimmt könnten Parallelen zwischen Bibelstellen und Naturgesetzen gezogen werden, allerdings drängt sich mir hier keine bestimmte Interpretation auf. Die Wörter πλεονεξία, προσωποληψία und κληρονομία befinden sich also auffallend oft in räumlicher Nähe zueinander, allerdings lässt sich kein inhaltlicher Zusammenhang zwischen ihnen feststellen. Im Gegensatz zur πλεονεξία sind die προσωποληψία und κληρονομία jedenfalls nicht unverzichtbar, in der lateinischen Fassung des *Leviathan* (1668) kommen sie nicht mehr vor.

Bei einer theoretischen Betrachtung fällt zudem auf, dass sich die Konzepte auf unterschiedlichen Ebenen bewegen. Sowohl προσωποληψία als auch κληρονομία betreffen einen bereits zivilisatorischen Zustand: Im Naturzustand ist kein Mensch damit betraut, über einen anderen zu richten (die Situation der προσωποληψία), und auch eine Zuweisung des Eigentums per Primogenitur (die Situation der κληρονομία) macht mangels Vorhandenseins eines mit Rechtsschutz bewehrten Konzepts „Eigentum“ keinen Sinn.³⁸² Im Kontrast hierzu bezieht sich die πλεονεξία auf die Grundursache des Naturzustands schlechthin, das Mehrhabenwollen. Dem gilt es nun näher nachzugehen.

³⁷⁹ EL 1.17.5.

³⁸⁰ *De Cive* 48 (Kap. 3.18).

³⁸¹ Or. 19.43.

³⁸² Vgl. bereits S. 46. Exemplarisch etwa auch Lev 91 (Kap. 18): „Eightly is annexed to the Soveraignty, the Right of Judicature [...]. For without the decision of Controversies, there is no protection of one Subject, against the injuries of another; the Lawes concerning *Meum* and *Tuum* are in vaine [...].“

4.3. πλεονεξία

Im 15. Kapitel des *Leviathan* stellt Hobbes das zehnte seiner Naturgesetze vor, das die reziproke Rechtseinträumung zum Thema hat:

On this law [gem. das neunte Naturgesetz], dependeth another: *That at the entrance into conditions of Peace, no man require to reserve to himselfe any Right, which he is not content should be reserved to every one of the rest.* As it is necessary for all men that seek peace, to lay down certain Rights of Nature; that is to say, not to have libertie to do all they list, so is it necessary for man's life to retain some; as right to governe their owne bodies; enjoy aire, water, motion, waies to go from place to place; and all things else without which a man cannot live, or not live well. If in this case, at the making of Peace, men require for themselves, that which they would not have to be granted to others, they do contrary to the precedent law, that commandeth the acknowledgement of naturall equalitie, and therefore also against the law of Nature. The observers of this law, are those we call *Modest*, and the breakers *Arrogant* men. The Greeks call the violation of this law *πλεονεξία*; that is, a desire of more than their share.³⁸³

Hiervon interessiert der vermeintlich unscheinbare letzte Satz: „The Greeks call the violation of this law *πλεονεξία*; that is, a desire of more than their share.“ Im allgemeinen Kontext des *Leviathan* wirkt die Zurückführung auf „the Greeks“ auf den ersten Blick ganz unverdächtig, insgesamt erwähnt Hobbes 14-mal die bei „den Griechen“ gebräuchliche Bezeichnung, was in der Regel bloßen Illustrationszwecken dient, wie etwa bei der *κληρονομία*: „*Primogeniture* (which the Greeks calls [sic] *Κληρονομία*, which signifies, *Given by Lot*)“³⁸⁴. Ebendies scheint auch bei der vorliegenden Passage der Fall zu sein: Hobbes erläutert das zehnte Naturgesetz, gibt die englischen Bezeichnungen für die Normbefolger und die Normverletzer an, um als Nachtrag noch das griechische Substantiv für die Normverletzung anzugeben. Eine genauere lexikalische Betrachtung zeigt jedoch, dass sich diese Stelle klar und deutlich auf Thukydides zurückführen lässt.

Zunächst gilt es, das griechische Wort *πλεονεξία* zu untersuchen. Es bedeutet laut dem *Gemoll* (ähnlich auf Englisch der *LSJ*) „1. Mehrhaben, Vorteil, Gewinn, Oberhand, Überlegenheit / 2. Das Mehrhabenwollen, Vergrößerungssucht, Eigennutz, Habsucht, Gier, Anmaßung, Betrug“. In der griechischen Literatur ist es weit verbreitet und findet sich dementsprechend bei einer

³⁸³ Lev 77 (Kap. 15).

³⁸⁴ Lev 78 (Kap. 15). Weitere Stellen: Lev 5 (Kap. 2), 16 (Kap. 4), 30 (Kap. 7), 80 (Kap. 16), 104 (Kap. 20), 151 (Kap. 27), 210 (Kap. 34), 237 (Kap. 37), 242 (zweimal, Kap. 38), 366 (Kap. 45), 372 (Kap. 46).

Vielzahl von Autoren, z.B. Herodot³⁸⁵, Xenophon³⁸⁶, Platon³⁸⁷, Aristoteles³⁸⁸, Isokrates³⁸⁹, Demosthenes³⁹⁰ u.v.m. Auch im von Hobbes intensiv studierten Neuen Testament taucht der Ausdruck mehrfach auf.³⁹¹ Eine Verbindung ausgerechnet zu Thukydides zu postulieren scheint vor diesem Hintergrund gewagt, insbesondere angesichts der großen Vertrautheit Hobbes' mit der antiken Literatur insgesamt.³⁹² Außerdem kommt die *πλεονεξία* in den *Historien* nicht gerade häufig vor, nämlich nur viermal.³⁹³ Eine nähere Betrachtung ebendieser vier Stellen lässt eine direkte Rezeption im *Leviathan* jedoch alles andere als zufällig erscheinen, zumal sich drei dieser vier Stellen in der Erzählung von der Stasis auf Korkyra und damit im unmittelbaren Blickfeld von Hobbes befinden:³⁹⁴

3.82.6:

καὶ μὴν καὶ τὸ συγγενὲς τοῦ ἐταιρικοῦ ἀλλοτριώτερον ἐγένετο διὰ τὸ ἐτοιμότερον εἶναι ἀπροφασίστως τολμᾶν· οὐ γὰρ μετὰ τῶν κειμένων νόμων ὠφελίας αἱ τοιαῦται ξύνοδοι, ἀλλὰ παρὰ τοὺς καθεστῶτας *πλεονεξία*.

To be kin to another, was not to be so near as to be of his society, because these were ready to undertake any thing, and not to dispute it. For these Societies were not made upon prescribed Laws of profit, but for *rapine*, contrary to the Laws established.

3.82.8:

πάντων δ' αὐτῶν αἴτιον ἀρχὴ ἡ διὰ *πλεονεξίαν* καὶ φιλοτιμίαν· ἐκ δ' αὐτῶν καὶ ἐς τὸ φιλονικεῖν καθισταμένων τὸ πρόθυμον. οἱ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσι προστάντες μετὰ ὀνόματος ἐκάτεροι εὐπρεποῦς, πλήθους τε ἰσονομίας πολιτικῆς καὶ ἀριστοκρατίας σῶφρονος προτιμήσει, τὰ μὲν κοινὰ λόγῳ θεραπεύοντες ἄθλα ἐποιοῦντο, παντὶ δὲ τρόπῳ ἀγωνιζόμενοι ἀλλήλων περιγίγνεσθαι ἐτόλμησάν τε τὰ δεινότερα ἐπεξῆσάν τε τὰς τιμωρίας ἔτι μείζους, οὐ μέχρι τοῦ δικαίου καὶ τῇ πόλει ξυμφόρου προτιθέντες, ἐς δὲ τὸ ἐκατέρους πού αἰεὶ ἡδονὴν ἔχον ὀρίζοντες, [...]

The cause of all this is desire of rule, out of *Avarice* and Ambition, and the zeal of contention from those two proceeding. For such as were of authority in the Cities, both of the one and the other

³⁸⁵ Hist. 7.149.

³⁸⁶ Etwa Kyr. 1.6.35, 1.6.39, 1.6.41, 5.5.19, 6.1.55, 8.5.24 und weitere Stellen aus anderen Werken.

³⁸⁷ Etwa Rep. 359c, 586b; Nom. 677b, 875b, 906c und etliche weitere Stellen aus anderen Dialogen.

³⁸⁸ Etwa EN 1129b, 1167b; Pol. 1282b, 1297a, 1302b, 1327a und weitere Stellen aus anderen Werken.

³⁸⁹ Etwa Or. 4.17, 5.9, 8.7, 13.20, 15.275 und weitere Stellen aus anderen Reden.

³⁹⁰ Or. 21.28, 21.184, 23.126, 23.128, 23.139, Or. 26.13, 26.25.

³⁹¹ Etwa Lk. 12.15, Mk. 7.22, 1 Thess. 2.5 und weitere Stellen.

³⁹² Zu seinen Studien der Antike vgl. S. 31.

³⁹³ Diese Zahl reduziert sich auf drei, wenn man (wie viele) 3.84 für unecht hält (z.B. *Stuart-Jones* in seiner Textausgabe; für eine Diskussion zu diesem Thema vgl. auch *Christ*, The Authenticity of Thucydides 3.84, Transactions of the American Philological Association 119 [1989] 137). Die Frage der Authentizität dieses Kapitels ist für die vorliegende Arbeit jedoch nicht relevant, da die Rezeption durch Hobbes untersucht wird, der keinerlei Zweifel an der Echtheit von 3.84 erkennen lässt.

³⁹⁴ Die Hervorhebungen des Originals sind durch meine ersetzt (JG).

Faction, preferring under decent titles, one the political equality of the multitude; the other the moderate Aristocracie, though in words they seemed to be servants of the Publick, they made it in effect but the Prize of their contention. And striving by whatsoever means to overcome, both ventured on most horrible outrages, and prosecuted their revenges still further, without any regard of Justice, or the publick good, but limiting them, each Faction, by their own appetite [...]

3.84.1:

ἐν δ' οὖν τῇ Κερκύρᾳ τὰ πολλὰ αὐτῶν προουτολήθη, καὶ ὅποσα ὕβρει μὲν ἀρχόμενοι τὸ πλεόν ἢ σωφροσύνη ὑπὸ τῶν τὴν τιμωρίαν παρασχόντων οἱ ἀνταμυνόμενοι δράσειαν, πενίας δὲ τῆς εἰωθυίας ἀπαλλαξείοντές τινες, μάλιστα δ' ἂν διὰ πάθους, ἐπιθυμοῦντες τὰ τῶν πέλας ἔχειν, παρὰ δίκην γινώσκοιεν, οἳ τε μὴ ἐπὶ πλεονεξία, ἀπὸ ἴσου δὲ μάλιστα ἐπιόντες ἀπαιδευσία ὀργῆς πλεῖστον ἐκφερόμενοι ὡμῶς καὶ ἀπαραιτήτως ἐπέλθοιεν.

In Corcyra then were these evils for the most part committed first; and so were all other, which either such men as have been governed with pride, rather than modesty, by those on whom they take revenge, were like to commit in taking it; or which such men as stand upon their delivery from long poverty, out of covetousness (chiefly to have their neighbours goods) would contrary to justice give their voices to: or which men, not for covetousness, but assailing each other on equal terms, carried away with the unruliness of their anger, would cruelly and inexorably execute.

Die ersten beiden Passagen kennt Hobbes zudem aus Dionysios von Halikarnassos, der sie in *De Thucydide* zitiert.³⁹⁵ Auch mit diesem Werk hat er sich intensiv auseinandergesetzt, wie seine ausführliche Replik auf die Kritik des Dionysios an Thukydides in der Übersetzung vorangestellten *Of the Life and History of Thucydides* zeigt.³⁹⁶

Bei Thukydides fällt die dreimalige Verwendung des ansonsten nur an einer weiteren Stelle (zu dieser unten) auftauchenden Wortes πλεονεξία innerhalb weniger Kapitel lexikalisch ins Auge. Mit dieser Wiederholung will er die Aufmerksamkeit der Leser*innenschaft auf die seiner Ansicht nach zentralen Konfliktursachen lenken: πλεονεξία und φιλοτιμία, Habgier und Ehrgeiz (3.82.8). Der Fokus liegt hier jedoch auf der πλεονεξία, die nicht nur an erster Stelle steht, sondern im Gegensatz zur φιλοτιμία auch noch zwei weitere Male in der Korkyra-Episode in einem Kontext der Ursächlichkeit genannt wird. Für Hobbes ist der Ursprung des Konflikts im menschlichen Mehrhabenwollen von überragender theoretischer Bedeutung, sodass diese Stellen zu den wichtigsten Vorbildern für die Konzeption des *Leviathan* zählen, insbesondere 3.82.8, wo nicht nur die Neigung der menschlichen Natur zur Stasis, sondern auch das

³⁹⁵ 3.82.6 in Kap. 31 und 3.82.8 in Kap. 33.

³⁹⁶ Vgl. S. 57 FN 205.

systemische Problem von Demokratie und Aristokratie thematisiert wird, d.h. die beiden für Hobbes zentralsten Botschaften der Stasis von Korkyra.³⁹⁷ Die herausragende Bedeutung dieser Passage zeigt sich im Widmungsbrief von *De Cive*, wo Hobbes seine Theorie in wenigen Sätzen zusammenfasst, d.h. ihre Quintessenz wiedergibt. Hier verwendet er exakt die gleiche Junktur wie in 3.82.8, nämlich „avarice and ambition“:

For were the nature of humane Actions as distinctly knowne, as the nature of Quantity in Geometricall Figures, the strength of *Avarice and Ambition*, which is sustained by the erroneous opinions of the Vulgar, as touching the nature of Right and Wrong, would presently faint and languish; And Mankinde should enjoy such an Immortall peace, that [...] there would hardly be left any pretence for war.³⁹⁸

Diese wortwörtliche Übernahme belegt, dass Hobbes die *πλεονεξία*-Stelle in 3.82.8 bestens bekannt ist, d.h. die lexikalische Rückführung der *πλεονεξία* nicht nur auf „the Greeks“ (wie es im *Leviathan* heißt), sondern spezifisch auf Thukydides gerechtfertigt ist.

Den beiden Passagen 3.82.6 und 3.84.1 ist der Fokus auf die finanzielle Gier gemeinsam, an der ersten Stelle übersetzt Hobbes *πλεονεξία* gar mit „rapine“. Interessant ist jedoch besonders die zweite Stelle, an der *πλεονεξία* mit „covetousness“ wiedergegeben wird. Die Übersetzung als „covetousness“ findet sich auch an der (bisher nicht thematisierten) vierten Stelle aus den *Historien*, an der die *πλεονεξία* vorkommt. Im Strafgericht über die Mytilenäer tritt der Redner Diodotos für eine Widerrufung der bereits über die Aufrührer verhängten Todesstrafe ein, deren Abschreckungswirkung er verneint:

3.45.4:

[...] ἀλλ' ἡ μὲν πενία ἀνάγκη τὴν τόλμαν παρέχουσα, ἡ δ' ἐξουσία ὕβρει τὴν *πλεονεξίαν* καὶ φρονήματι, [...]

For poverty will always add boldness to necessity; and wealth, *covetousness* to pride and contempt.

Hier geht es wie in 3.82.6 und 3.84.1 um ein materielles Habenwollen, allerdings sehe ich keinen Grund zur Annahme, dass die *πλεονεξία*-Stelle in der Diodotos-Rede Rezeption bei Hobbes gefunden hätte. Allerdings gilt es der Wiedergabe als „covetousness“, die sich auch in 3.84.1 findet, nun weiter nachzugehen.

³⁹⁷ Bereits ausführlicher diskutiert in Kap. 3.2.2.

³⁹⁸ Die Epistle Dedicatory hat im Original keine Seitenzahl. Die Hervorhebung stammt von mir.

In den *Elements of Law*, in denen Hobbes 1640 die erste Version seiner politischen Theorie veröffentlicht, beschreibt er das Naturgesetz der reziproken Rechtseinräumung, worauf sich (wie im *Leviathan*) ein Nachsatz findet:

The breach of this law is that which the Greeks call πλεονεξία, which is commonly rendered covetousness, but seemeth to be more precisely expressed by the word ENCROACHING.³⁹⁹

Hier fällt der Zusatz ins Auge, dass für dieses Wort die Übersetzung „encroaching“ besser passe als das gebräuchliche „covetousness“. Im *Leviathan* spricht Hobbes diese Frage nicht mehr explizit an, allerdings zeigt sich implizit, dass er offenbar seine Meinung geändert hat und nunmehr „covetousness“ bevorzugt. Während sich von „encroach“ abgeleitete Wörter im *Leviathan* nur an drei Stellen ohne staatsrechtlichen Kontext finden,⁴⁰⁰ taucht die „covetousness“ insgesamt achtmal auf, hiervon zweimal⁴⁰¹ an staatsrechtlich relevanten Stellen, an der von diesen konzeptuell wichtigsten in Form der Junktur „covetousness and ambition“:

But the same may as well happen, where the Sovereigne Power is in an Assembly: For their power is the same; and they are as subject to evill Counsell, and to be seduced by Orators, as a Monarch by Flatterers, and becoming one an others Flatterers, serve one anothers Covetousnesse and Ambition by turnes.⁴⁰²

Hier schimmert deutlich das Vorbild aus den *Historien* durch: In 3.82.8 spricht Thukydides von πλεονεξία und φιλοτιμία, was Hobbes 1628 in der *Historien*-Übersetzung noch mit „avarice and ambition“ wiedergibt, während er 1640 gemäß seiner oben zitierten Aussage in den *Elements of Law* wohl „encroachment and ambition“ übersetzt hätte, bis er sich schließlich 1651 im *Leviathan* für „covetousness and ambition“ entscheidet. Bemerkenswert ist auch der Kontext, sowohl bei Thukydides als auch in der oben zitierten Stelle aus dem *Leviathan* geht es um die Auflösung des Gemeinwesens durch Aristokratie und Demokratie.

Doch nicht nur in den *Elements of Law* (1640) kommt die πλεονεξία in Verbindung mit der reziproken Rechtseinräumung vor, sondern auch in *De Cive* (1642 Latein, 1651 Englisch) schreibt Hobbes nach der Darstellung dieses Naturgesetzes:

³⁹⁹ EL 1.17.2.

⁴⁰⁰ Zweimal in religiösem Kontext (Lev 384, Kap. 47) und einmal in Bezug auf Kriege gegen andere Staaten (395, Kap. A review and conclusion).

⁴⁰¹ Lev 96 (Kap. 12) und Lev 155 (Kap. 27, hier gleich zweimal).

⁴⁰² Lev 96 (Kap. 12).

Vocatur observatio huius legis *modestia*; violatio autem *πλεονεξία*; violantes Latinis *immodici et immodesti* nuncupantur.

The observation of this Law is called MEEKNES, the violation *πλεονεξία*, the breakers by the Latines are styled *Immodici et immodesti*.⁴⁰³

Erneut erscheint die *πλεονεξία* in griechischen Buchstaben, doch finden sich statt eines Kommentars zur Übersetzung dieses Wortes (wie in den *Elements of Law*) der Hinweis auf die Bezeichnung *modestia* bzw. *meeknes* für die Normbefolgung sowie die lateinischen Ausdrücke für die Normbrecher. Vergleicht man die drei Fassungen dieser Passage in den *Elements of Law*, in *De Cive* sowie im *Leviathan*, so fällt auf, dass Hobbes jeweils unterschiedliche lexikalische Kommentare hinzufügt (bezgl. der Übersetzung bzw. der Bezeichnung von Normbefolgenden und Normübertretenden), eine Konstante jedoch bestehen bleibt: die *πλεονεξία*. Hobbes verwendet den thukydideischen Ausdruck in allen Versionen seiner politischen Philosophie an der immer gleichen Stelle seines Gedankengebäudes. Die Theorie verändert sich und wird reformuliert,⁴⁰⁴ doch die *πλεονεξία* bleibt.

Der Grund für die Schwierigkeiten, die Hobbes bei der Übersetzung der *πλεονεξία* hat, liegt m.E. im größten sprachlichen Vorteil dieses Wortes, nämlich im darin enthaltenen Komparativ *πλέον*. Dieses „Mehr“ ist für Hobbes konzeptuell von zentraler Bedeutung: Im Naturzustand kann sich das Individuum nie auf dem erreichten Machtlevel ausruhen, da stets die Gefahr mächtigerer Konkurrenz besteht. Zunächst bloß als Mittel zur Erlangung von Gütern angestrebt, verkommt die Macht durch den stetigen Steigerungszwang zum Selbstzweck. Es gibt somit nie ein Genug an Macht, sondern immer nur ein Zuwenig.⁴⁰⁵ Die komparative Struktur der Macht zeigt sich auch in einer anderen Überlegung: Verfügten alle Individuen über die gleiche Macht, wären sie alle gleich ohnmächtig.⁴⁰⁶ Macht kann immer nur als Überlegenheit wirksam werden, wie Hobbes bereits in den *Elements of Law* schreibt:

And because the power of one man resisteth and hindereth the effects of the power of another, power simply is no more, but the excess of the power of one above that of another. For equal powers opposed, destroy one another; and such their opposition is called contention.⁴⁰⁷

⁴⁰³ *De Cive* 3.14 (Hervorhebungen jeweils im Original).

⁴⁰⁴ Für einen Vergleich besonders hilfreich ist die kapitelweise Gegenüberstellung der *Elements of Law*, *De Cive* und des *Leviathan* in der Ausgabe von Baumgold (2017). Zum Verhältnis des *Leviathan* zu *De Cive* vgl. Schuhmann, *Leviathan and De Cive*, in Sorell/Foisneau (Hgg.), *Leviathan after 350 years* (2004) 13.

⁴⁰⁵ Dazu bereits S. 40.

⁴⁰⁶ Vgl. Kersting, Einführung 98f.

⁴⁰⁷ EL 1.8.4.

Aufgrund dieser der Macht immanenten Komparativität ist die griechische *πλεονεξία* die ideale Bezeichnung für das Verhalten der Individuen im Naturzustand, weshalb sie auch als Konstante in allen drei Werken (*Elements of Law*, *De Cive*, *Leviathan*) anzutreffen ist. Die Komparativität vermag zudem zu erklären, warum sich Hobbes offenbar mit keiner Übersetzung zufrieden zeigt, sondern diese immer wieder ändert (*avarice*, *covetousness*, *encroaching*): Der Komparativ ist im Englischen unmöglich wiederzugeben, die lexikalische Präzision der *πλεονεξία* bleibt unerreicht.

Hobbes kann also auf die *πλεονεξία* in griechischer Schreibung nicht verzichten. Möglicherweise wäre es jedoch zu auffällig, wenn diese ganz allein auf weiter Flur stünde, sodass sich das Publikum zu Fragen über ihre Provenienz angestoßen fühlen und so auf Thukydides kommen könnte. Der *πλεονεξία* sind mit der *προσωποληψία* und der *κληρονομία* zwei Begleiterinnen beigegeben, die sich jeweils in unmittelbarer räumlicher Nähe finden, ohne jedoch eine inhaltliche Funktion zu erfüllen.⁴⁰⁸ Deren Erwähnung könnte also die Intention zugrunde liegen, die *πλεονεξία* weniger auffällig erscheinen zu lassen. Für diese Vermutung gibt es keinen strengen Beweis, allerdings lässt die starke hobbessche Tendenz der Vermeidung von Verbindungen zu Thukydides diese Vorgangsweise zumindest denkmöglich erscheinen.

Die Rolle der *πλεονεξία* als konzeptueller Dreh- und Angelpunkt der Naturgesetze zeigt sich besonders deutlich nicht nur im bereits behandelten Widmungsbrief zu *De Cive*,⁴⁰⁹ sondern auch in zwei einander entsprechenden Passagen aus den *Elements of Law* und *De Cive*. In beiden Werken findet sich nach der Darlegung der Naturgesetze ein eigenes Kapitel, in dem diese mit Bibelstellen begründet werden. Hinsichtlich des Naturgesetzes von der reziproken Rechtseinräumung heißt es in den *Elements of Law*:

That men content themselves with equality, as it is the foundation of natural law, so also is it of the second table of the divine law, Matth. 22, 39, 40: *Thou shalt love thy neighbour as thyself*. On these two⁴¹⁰ laws depend the whole law and the prophets; which is not so to be understood, as that a man should study so much his neighbour's profit as his own, or that he should divide his goods amongst his neighbours; but that he should esteem his neighbour worthy all rights and privileges that he

⁴⁰⁸ Vgl. S. 99f.

⁴⁰⁹ Vgl. S. 104.

⁴¹⁰ Das erste grundlegende Gesetz besteht darin, Gott zu lieben (Mt. 22.37). In *De Cive* zitiert Hobbes die fragliche Bibelpassage dann vollständiger (siehe nächstes Blockzitat).

himself enjoyeth; and attribute unto him, whatsoever he looketh should be attributed unto himself; which is no more but that he should be humble, meek, and contented with equality.⁴¹¹

Bereits an dieser Stelle spricht Hobbes die fundamentale Bedeutung der Akzeptanz der Gleichheit aller Menschen an („the foundation of natural law“)⁴¹² und setzt sie mit dem Inhalt des bekannten Bibelzitats „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ gleich, dem zweithöchsten Gebot nach der Liebe zu Gott. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die *πλεονεξία* das Grundübel schlechthin darstellt, das den Friedensprozess an seiner Wurzel bedroht. Dementsprechend heißt es im nachfolgenden *De Cive*:

But that same *Equity*, which we prov'd in the ninth place to be a *Law of Nature*, which commands every man to allow the same rights to others they would be allow'd themselves, and which contains in it all the other laws besides, is the same which *Moses* sets down, Levit. 19. 18: *Thou shalt love thy neighbour as thyself*. And our Saviour calls it the *summe of the moral law*: Matth. 22. 36: *Master, which is the great commandment in the law? Jesus said unto him, Thou shalt love the Lord thy God with all thine heart, and with all thy soul, and with all thy mind; this is the first and great commandment; and the second is like unto it, Thou shalt love thy neighbour as thyself*. On these two commandments hang all the law and the prophets. But to love our neighbour as ourselves, is nothing else but to grant him all we desire to have granted to ourselves.⁴¹³

Das Gesetz von der reziproken Rechtseinräumung schließt für Hobbes alle anderen Naturgesetze in sich ein („contains in it all the other laws besides“, „quaeque ceteras omnes leges in se complectitur“⁴¹⁴), gemäß Jesus kommt ihm gar der Status einer „summe of the moral law“ zu. Eindrucksvoller hätte Hobbes die Bedeutung dieses Naturgesetzes kaum hervorheben können, was auch die Gravität der *πλεονεξία* als seiner Nichtbefolgung unterstreicht.

Im *Leviathan* verzichtet Hobbes auf eine biblische Untermauerung der Naturgesetze, das in den *Elements of Law* und in *De Cive* noch enthaltene Kapitel wird ersatzlos gestrichen. Statt einer Vielzahl von Bibelstellen findet sich nur noch die „Goldene Regel“, die den gesammelten Inhalt der Naturgesetze enthält: „Do not that to another, which thou wouldest not have done to thy selfe“⁴¹⁵. Ein zwingender Grund für das ersatzlose Verschwinden der beiden bibelbasierten

⁴¹¹ EL 1.18.6.

⁴¹² Dementsprechend schreibt Hobbes an einer späteren Stelle: “its [sic] to be understood that in all cases not mentioned by the written lawes, the law of naturall equity is to be followed, which commands us to distribute equally to equal” (*De Cive* 223, Kap. 14.14).

⁴¹³ *De Cive* 64f. (Kap. 4.12).

⁴¹⁴ Die lateinische Erstversion von 1642 entspricht in diesem Abschnitt zur Gänze der englischen Version von 1651, sodass der lateinische Text zwecks Vermeidung von Redundanzen nicht in seinem vollen Wortlaut wiedergegeben wird.

⁴¹⁵ Lev 79 (Kap. 15, Kursivierung im Original).

Begründungskapitel ist nicht ersichtlich, möglicherweise wollte Hobbes die Neuhinzufügung des 16. Kapitels⁴¹⁶ durch eine entsprechende Streichung ausgleichen.⁴¹⁷ Dies ist denkbar, m.E. ist jedoch (auch angesichts der geringen Länge des 16. Kapitels von lediglich dreieinhalb Seiten) ein zweiter Grund plausibler: Hobbes behandelt im *Leviathan* religiöse Themen gesammelt im ausgesprochen voluminösen dritten Teil („Of a Christian Common-Wealth“, mehr als die Hälfte des Gesamtwerks) und möchte die vernunftbasierte Deduktion der ersten beiden Teile nicht über Gebühr mit Bibelstellen vermischen. Dementsprechend findet sich auch die ganz überwältigende Mehrzahl an Bibelziten im dritten Teil. In den *Elements of Law* und in *De Cive* sollen die Bibelstellen die These unterstützen, dass die Naturgesetze qua Vernunftgesetze auch göttliche Gesetze sind (da die Vernunft gottgegeben ist).⁴¹⁸ Im *Leviathan* finden sich zwar ebenfalls beide Aussagen („Naturgesetze sind Vernunftgesetze“⁴¹⁹ sowie „Naturgesetze sind göttliche Gesetze“⁴²⁰), allerdings stehen sie hier in keinem Begründungszusammenhang, die Göttlichkeit wird schlichtweg als gegeben angenommen. Dies wirkt beinahe wie ein Redaktionsversehen, da Hobbes den Gedankengang aus den *Elements of Law* und *De Cive* voraussetzt, wenn er die Göttlichkeit der Naturgesetze als gegeben und nicht weiter erläuterungsbedürftig ansieht. Eine bibelbasierte Begründung der Naturgesetze hätte ihren Platz im dritten Teil des *Leviathan*, dort greift Hobbes sie jedoch nicht mehr auf. Dies tut der Bedeutung der *πλεονεξία* keinen Abbruch. Auch wenn ihr Verbot im *Leviathan* nicht mehr in den Genuss einer expliziten Bibelbegründung kommt, bleibt ihre Rolle als Dreh- und Angelpunkt des praktischen Handelns durch die Voraussetzung des Gedankengangs aus den *Elements of Law* und *De Cive* unverändert erhalten.

Nachdem die überragende Bedeutung der *πλεονεξία* bzw. des Naturgesetzes von der reziproken Rechtseinräumung ersichtlich geworden ist, drängt sich die Frage auf: Wenn diese Norm für Hobbes konzeptuell so bedeutend ist, warum „versteckt“ er sie dann in allen drei Werken im Kapitel „Other Laws of Nature“⁴²¹, anstatt sie gebührenderweise in den Mittelpunkt seiner Ausführungen zu stellen? Die Antwort ist im Gang der hobbesschen Argumentation zu finden. In allen drei Werken folgt der Beschreibung des Naturzustandes unmittelbar die Ableitung der

⁴¹⁶ „Of Persons, Authors, and things Personated“.

⁴¹⁷ Vgl. Baumgold in seiner Edition (2017) xvi.

⁴¹⁸ Vgl. EL 1.18.1; *De Cive* 58 (Kap. 4.1).

⁴¹⁹ Vgl. etwa Lev 64 (Kap. 14), 73 (Kap. 15), 80 (Kap. 16).

⁴²⁰ Vgl. Lev 144 (Kap. 26), 318 (Kap. 42), 322 (Kap. 43).

⁴²¹ Kap. 1.17 in den EL, Kap. 3 in *De Cive* und Kap. 15 im *Leviathan*. In den EL finden sich diese Gebote noch nicht.

Naturgesetze, die einen Ausgang aus der Misere ermöglichen. Hierbei finden sich drei inhaltlich zentrale Regeln, die in der Fassung des *Leviathan*⁴²² lauten:

*That every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of Warre.*⁴²³

*That a man be willing, when others are so too, as farre-forth as for Peace and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men as he would allow other men against himselfe.*⁴²⁴

*That men perform their covenants made.*⁴²⁵

Der argumentative Zusammenhang ist dabei folgender: Der Naturzustand ist eine garstige Situation, daher wollen die Menschen ihn überwinden, d.h. sie sollen, sofern möglich, Frieden suchen (= 1. Naturgesetz). Hierfür ist erforderlich, dass sie sich wechselseitig Rechte einräumen, d.h. ihrerseits auf gewisse Teile ihres naturzuständlichen Rechts auf alles verzichten (= 2. Naturgesetz). Die wechselseitige Einräumung von Rechten hat jedoch nur Sinn, wenn sie auch eingehalten wird (= 3. Naturgesetz). Diese drei Gebote enthalten den Kern der hobbeschen Lehre, sodass die übrigen 16⁴²⁶ Naturgesetze bis zu einem gewissen Grad überflüssig erscheinen, in ihrer Auswahl manchmal sogar nachgerade willkürlich (z.B. Nr. 20 in *De Cive* gegen Trunkenheit)⁴²⁷. Dennoch nehmen sie in allen drei Werken breiten Raum ein, sodass sie nicht einfach zu ignorieren sind. Bei näherer Betrachtung erhellt, dass sie sich fast alle jeweils auf einen bestimmten Teilaspekt des Naturzustands beziehen.⁴²⁸ Einige greifen etwa bereits der Einsetzung des Souveräns voraus und thematisieren daraus resultierende Probleme (z.B. die Unparteilichkeit von Richtern oder die Notwendigkeit von Zeugenaussagen)⁴²⁹. Die meisten der sonstigen Naturgesetze sollen jedoch bestimmten schädlichen Verhaltensweisen des Naturzustands entgegenwirken (z.B. ist Dankbarkeit für erfahrene Wohltaten geboten, um dem naturzuständlichen Individualismus durch Kooperation entgegen zu können)⁴³⁰. Hieraus

⁴²² Diesbezüglich gleichen sich die drei Fassungen (EL / *De Cive* / *Leviathan*) inhaltlich in den wesentlichen Punkten, sodass hier nicht auf die Unterschiede in Präsentation und Formulierung eingegangen werden muss. Erwähnt sei nur die abweichende Nummerierung, was im *Leviathan* als erstes und zweites Naturgesetz erscheint, ist in *De Cive* noch zu einem zusammengefasst. Die EL enthalten die gleichen Regeln, hier sind sie jedoch noch nicht so klar strukturiert. Für einen genauen Vergleich der unterschiedlichen Fassungen siehe Eggers, Naturzustandstheorie 236-242. 319-326, 362ff.

⁴²³ Lev 64 (Kap. 14).

⁴²⁴ Lev 64f. (Kap. 14).

⁴²⁵ Lev 71 (Kap. 15).

⁴²⁶ In den EL sind es 15 (d.h. insgesamt 18 Naturgesetze), in *De Cive* 17 (d.h. insgesamt 20).

⁴²⁷ Vielleicht handelt es sich hierbei auch für Hobbes um eine einmalige „Schnapsidee“, zumal sich dieses Naturgesetz weder vorher in den EL noch später im *Leviathan* findet.

⁴²⁸ Vgl. Eggers, der diese Beziehung für jedes einzelne der *Other Laws of Nature* untersucht (Naturzustandstheorie 242-251, 291-299, 326-334).

⁴²⁹ In *De Cive* Nr. 17 und 18, im *Leviathan* Nr. 18 und 19.

⁴³⁰ In den EL noch ohne Nummerierung, in *De Cive* Nr. 4, im *Leviathan* Nr. 5.

erklärt sich auch ihre zweiteilige Struktur, der naturgesetzlichen Norm wird ihr in den Naturzustand zurückführender Bruch gegenübergestellt (z.B. *gratitude* vs. *ingratitude*)⁴³¹, bei manchen betont Hobbes sogar ihre negative Formulierung, d.h. gegen welche verderbliche Verhaltensweise sie gerichtet sind (z.B. Randnotiz im *Leviathan: The ninth, against Pride*). Zur letzten Gruppe gehört auch das zehnte⁴³² Naturgesetz von der reziproken Rechtseinräumung. Im *Leviathan* erhält es die Randnotiz *The tenth, against Arrogance*,⁴³³ der Fokus liegt also auf der Übertretung, die hintangehalten werden soll, d.h. auf der *πλεονεξία*. Außerdem ist der grundlegende Inhalt des zehnten Naturgesetzes bereits im zweiten enthalten:

Zweites Naturgesetz: [...] *and be contented with so much liberty against other men as he would allow other men against himselfe.*⁴³⁴

Zehntes Naturgesetz: *That at the entrance into conditions of Peace, no man require to reserve to himselfe any Right, which he is not content should be reserved to every one of the rest.*⁴³⁵

Der Grund für die Nichterwähnung der *πλεονεξία* im Rahmen des zweiten Naturgesetzes besteht m.E. darin, dass Hobbes die drei zentralen Naturgesetze bei ihrer ersten Einführung möglichst kurz und knapp halten möchte: In jeweils einem Satz beschreibt er jene Handlungsmaximen, die den Weg aus dem Naturzustand weisen. Diese Gebote erläutert er anschließend in weiteren Naturgesetzen ausführlicher, insb. behandelt er auch die naturzuständlichen Übertretungen. Obwohl sich das zweite Naturgesetz in seinem inhaltlichen Kern zielgenau gegen die im Naturzustand omnipräsente *πλεονεξία* richtet, kann eine ausführliche Erörterung aus kompositorischen Gründen erst später erfolgen.

Hinsichtlich der *πλεονεξία* kann somit festgehalten werden, dass ihr „Verstecktsein“ im zehnten Naturgesetz der etwas redundanten hobbesschen Darstellungsweise geschuldet ist und ihren theoretischen Stellenwert in keiner Weise widerspiegelt. Inhaltlich stellt die *πλεονεξία* das Zuwiderhandeln gegen eines der fundamentalsten Naturgesetze dar und führt somit direkten Weges in den Naturzustand.

⁴³¹ Vgl. *De Cive* Nr. 4, *Leviathan* Nr. 5.

⁴³² Zählung des *Leviathan*, in den EL kommt es ebenfalls vor (obgleich ohne Nummerierung), in *De Cive* ist es Nr. 9.

⁴³³ In *De Cive* lautet die Randnotiz noch positiv *Of Humility*.

⁴³⁴ Lev 64 (Kap. 14).

⁴³⁵ Lev 77 (Kap. 15).

Fazit

Die in dieser Arbeit unternommene philologische Betrachtung der hobbesschen Thukydides-Rezeption zielte darauf ab, in der Forschung bereits vorhandene, eher theoretisch-systematisch orientierte Analysen nachzuschärfen und zu erweitern (z.B. durch Einbettung der These *Ginzburgs* in einen lexikalischen Kontext und Untersuchung einer möglichen Rezeption der Attischen Pest). Zudem wurde mit der Untersuchung der von Hobbes verwendeten Wörter in griechischen Buchstaben auch ein neuer Ansatz erprobt.

Das Hauptresultat besteht darin, dass die korkyräische und damit thukydideische *πλεονεξία* als bisher kaum beachteter Schlüsselbegriff des hobbesschen Theoriegebäudes aufgewiesen werden konnte: Das stetig getriebene Mehrhabenwollen ist die grundlegende Lebenseinstellung der Menschen im Naturzustand. Die komparativische *πλεονεξία* bezeichnet (besser als jeder englische Ausdruck) jenen Teil der *conditio humana*, der Hobbes zur Abfassung seiner politischen Theorie antreibt und dessen Einhegung das oberste Ziel der Staatsbildung ist. Die *πλεονεξία* liegt der hobbesschen Theorie nicht nur konzeptuell zugrunde, sie ist auch von Beginn an als Ausdruck präsent. Als einziges Wort überhaupt tritt sie in allen drei Werken, in denen Hobbes seine politische Philosophie entwickelt (*Elements of Law*, *De Cive*, *Leviathan*), in griechischen Buchstaben auf, was Hobbes möglicherweise durch Beigabe zweier Begleiterinnen (*προσωποληψία* und *κληρονομία*) zu verschleiern versucht. In allen drei Werken wird die *πλεονεξία* lediglich pauschal „the Greeks“ zugeschrieben, einen Verweis auf Thukydides sucht man vergeblich.

Insgesamt übernimmt Hobbes von Thukydides eine Vielzahl von Ideen, ohne jedoch deren Urheber auch nur ein einziges Mal namentlich zu nennen und damit anzuerkennen. In den *Elements of Law* und in *De Cive* gibt es noch (obgleich vereinzelt) deutliche Bezüge zu den *Historien*, bei der umfassenden Formulierung der Theorie im *Leviathan* sind diese Spuren jedoch verwischt. Allein an drei wenig prominenten Stellen (in einem Werk mit ca. 210 000 Wörtern) finden sich *exempla* aus dem Bestand der *Historien*, die jedoch völlig austauschbar neben anderen Beispielen stehen. Diese konsequente Vermeidung einer Bezugnahme auf Thukydides ist vor dem Hintergrund der intellektuellen Anleihen wahrlich bemerkenswert. Inhaltlich kann Hobbes auf zentrale Elemente der Stasis auf Korkyra ebenso wenig verzichten wie auf die sprachliche Präzision der *πλεονεξία*. Hinsichtlich des Autors und des Werks gilt jedoch, insbesondere im *Leviathan*, die Devise: Silencing Thucydides.

Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur, Lexika, Übersetzungen et al.

- [anonym]: The Run-awyaes [sic] Answer, To a Booke called, A Rodde for Runne-aways, ohne Ortsangabe (1625), Volltext abrufbar unter <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A14249.0001.001?rgn=main;view=fulltext>.
- *Aristophanes*: Fabulae I-II (ed. Wilson), Oxford 2008.
- *Aristoteles*: Nikomachische Ethik (ed. Bywater), Oxford 1963.
- *Aristoteles*: Politik (ed. Ross), Oxford 1963.
- *Aristoteles*: Rhetorik (ed. Ross), Oxford 1963.
- *Aubrey, J.*: Brief Lives I-II (ed. Clark), Oxford 1898.
- *Cicero*: De Inventione (ed. und transl. Nüßlein), Düsseldorf/Zürich 1998.
- *Cicero*: De Oratore (ed. Kumaniecki), Leipzig 1969.
- *Corpus Iuris Civilis* I-IV (ed. Behrends/Knütel/Kupisch/Seiler), Heidelberg et al., 1995-2005.
- *Demosthenes*: Orationes I-IV (ed. Dilts), Oxford 2002-2010.
- *Dionysios von Halikarnassos*: De Thucydide (transl. Kendrick Pritchett), Berkeley/Los Angeles/London 1975.
- *Auctor ad Herennium*: Rhetorica ad Herennium (ed. Achard), Paris 1989.
- *Gemoll = Gemoll/Vretska*, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, München¹⁰2006.
- *Herodot*: Historien (ed. Wilson), Oxford 2015.
- *Hobbes*: De Cive, London 1642.
- *Hobbes*: English Works I-XI (ed. Molesworth), London 1839-1945.
- *Hobbes*: Elements of Law (ed. Tönnies), Cambridge 1928.
- *Hobbes*: Leviathan, London 1651.
- *Hobbes*: Leviathan Latin/English I-II (ed. Malcolm), Oxford 2012-14.
- *Hobbes*: Leviathan (ed. und transl. Klenner), Hamburg 2019.
- *Hobbes*: OL I-V (= Opera Latina, ed. Molesworth), London 1839-1845.
- *Hobbes*: Six Lessons, London 1656.
- *Hobbes*: Three-Text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory. *The Elements of Law, De Cive* and *Leviathan* (ed. Baumgold), Cambridge 2017.

- *Hobbes: Vita* (Verse; transl. Maurer) o.J. (abrufbar unter http://udallasclassics.org/wp-content/uploads/maurer_files/Hobbes.pdf).
- *Hobbes: Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis Philosophi Vita*, London 1682.
- *Homer: Ilias* (ed. Van Thiel), Hildesheim/Zürich/New York 2010.
- *Isokrates: Opera Omnia I-III* (ed. Mandilaras), München/Leipzig 2003.
- *Kant: Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin 1900-heute.
- *LSJ = Liddell/Scott/Jones: A Greek-English lexicon* (1990).
- *Lukian: Opera I-II* (ed. Macleod), Oxford 1972-74.
- *Lukrez: De rerum natura* (ed. Bailey), Oxford 1963.
- *Platon: Opera omnia I-V* (ed. Burnet), Oxford 1900-1907.
- *Plautus: Comoediae I-II* (ed. Lindsay), Oxford 1903-1905.
- *Plutarch: De gloria Atheniensium*, in: *Moralia IV* (ed. Babbitt), Cambridge (MA) 1936.
- *Plutarch: Vitae parallelae I.2* (ed. Ziegler), Leipzig 1994.
- *Polykarp: Briefe* (ed. Fischer, in: *Die Apostolischen Väter = Schriften des Urchristentums 2*, 227-266), Darmstadt 1976.
- *Prokop: De bellis libri I-IV. Bellum persicum. Bellum vandalicum* (ed. Haury, Wirth), Berlin/Boston 1962.
- *Quintilian: Institutio Oratoria I-II* (ed. Winterbottom), Oxford 1970.
- *Thukydides: De bello Peloponnesiaco* (ed. Stephanus), Tübingen 1564.
- *Thukydides: Historiae I-II* (ed. Stuart-Jones), Oxford 1963.
- *Thukydides: Der peloponnesische Krieg* (transl. Vretska/Rinner), Stuttgart 2014.
- *Thukydides: Der peloponnesische Krieg* (transl. Weißenberger), Berlin/Boston 2017.
- *Vergil: Opera* (ed. Mynors), Oxford 1969.
- *Xenophon: Opera Omnia I-V* (ed. Marchant), Oxford 1963-1985.

2. Sekundärliteratur

- *Ahrensdorf, P. J.*: The Fear of Death and the Longing for Immortality: Hobbes and Thucydides on Human Nature, *American Political Science Review* 94/3 (2000) 579-593.
- *Akrigg, B.*: Population and Economy in Classical Athens, Cambridge 2019.
- *Arcenas, S. L.*: Stasis: The nature, frequency and intensity of political violence in Ancient Greece (2018), abrufbar unter <https://purl.stanford.edu/ns716ny8079>.

- *Baziotopoulou-Valavani, E.*: A Mass Burial from the Cemetery of Kerameikos, in: *M. Stamatopoulou / M. Yeroulanou* (Hgg.), *Excavating Classical Culture: Recent Archaeological Discoveries in Greece* (2002) 187-202.
- *Bird, A.*: Squaring the Circle. Hobbes on Philosophy and Geometry, *Journal of the History of Ideas* 57/2 (1996) 217-231.
- *Bleicken, J.*: *Die athenische Demokratie*, Stuttgart ⁴1995.
- *Boone, R.*: Claude de Seyssel's Translations of Ancient Historians, *Journal of the History of Ideas* 61/4 (2000) 561-575.
- *Bredenkamp, H.*: Thomas Hobbes „Der Leviathan“. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651-2001, Berlin ²2003.
- *Brown, C.*: Thucydides, Hobbes, and the Derivation of Anarchy, *History of Political Thought* 8/1 (1987) 33-62.
- *Bruzzone, R.*: *Polemos, Pathemata* and Plague: Thucydides' Narrative and the Tradition of Upheaval, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 57 (2017) 882-909.
- *Bunce, R.*: Francis Bacon, Thomas Hobbes, Philosophy and History (2003), online abrufbar unter <https://www.repository.cam.ac.uk/items/c5d810c2-959d-42f0-95cf-6f17e0dab292>.
- *Burkard, T. / Schauer, M.*: *Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik*, Darmstadt ⁵2012.
- *Burns, T.*: On Marcellinus' Life of Thucydides, *A Journal of Political Philosophy* 38/1 (2010) 3-25.
- *Burns, T.*: Hobbes and Dionysius of Halicarnassus on Thucydides, Rhetoric and Political Life, *Polis* 31 (2014) 387-424.
- *Bydlinski, F.*: *System und Prinzipien des Privatrechts*, Wien 1996.
- *Campbell, C.*: The Rhetoric of Hobbes's Translation of Thucydides, *The Review of Politics* 84 (2022) 1-24.
- *Camus, A.*: *Die Pest*, Hamburg 2020.
- *Catanzaro, A.*: Politics through the Iliad and the Odyssey. Hobbes writes Homer (2019).
- *Christ, M.*: The Authenticity of Thucydides 3.84, *Transactions of the American Philological Association* 119 (1989) 137-146.
- *Classen, J. / Steup, J.*: *Thukydides I-VIII*, Berlin 1892-1922.
- *Connor, W. N.*: *Thucydides*, Princeton 1984.
- *Couch, H. N.*: Some Political Implications of the Athenian Plague, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 66 (1935) 92-103.

- Dover, K. J.: The Date of Plato's Symposium, *Phronesis* 10/1 (1965) 2-20.
- Eggers, D.: Die Naturzustandstheorie des Thomas Hobbes. Eine vergleichende Analyse von *The Elements of Law, De Cive* und den englischen und lateinischen Fassungen des *Leviathan*, Berlin/New York 2008.
- Ehrenberg, V.: Polypragmosyne: A Study in Greek Politics, *The Journal of Hellenic Studies* 67 (1947) 46-67.
- Erbse, H.: Thukydides-Interpretationen, Berlin/New York 1989.
- Falk, F.: Hobbes' *Leviathan* und die aus dem Blick gefallen Schnabelmasken, *Leviathan* 39 (2011) 247-266.
- Gamper, A.: Staat und Verfassung. Eine Einführung in die allgemeine Staatslehre, Wien 2021.
- Ginzburg, C.: Welt der Leviathane. Furcht, Verehrung, Schrecken – Thomas Hobbes' politische Theologie, *Lettre International* 83 (2008) 23 [ursprünglich ebenfalls 2008 auf Englisch im Rahmen der Max-Weber-Vorlesungen gehalten, abrufbar unter https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/8711/MWP_LS_2008_05.pdf;sequence=1, Zugriff 18.1.2022].
- Goldsmith, M. M.: Hobbes's [sic] Science of Politics, New York 1966.
- Gomme, A. W.: A Historical Commentary on Thucydides II, Oxford 1956.
- Günther, L.-M.: Perikles, Tübingen 2010.
- Harper, K.: Fatum. Das Klima und der Untergang des Römischen Reiches, München 2020.
- Hoekstra, K.: Hobbes' Thucydides, in: A. M. Martinich / K. Hoekstra (Hgg.), *The Oxford Handbook of Hobbes* (2016) 547-74.
- Höffe, O.: Geschichte des politischen Denkens. Zwölf Porträts und acht Miniaturen, München 2016.
- Hornblower, S.: A Commentary on Thucydides I, Oxford 1991.
- Iori, L.: Hobbes, Thucydides and Athenian Democracy, in: D. Piovan / G. Giorgini (Hgg.), *Brill's Companion to the Reception of Athenian Democracy. From the Late Middle Ages to the Contemporary Era* (2020) 153-178.
- Johnson, L. M.: Thucydides, Hobbes, and the Interpretation of Realism, Ithaca/London 1993.
- Kersting, W.: Thomas Hobbes zur Einführung, Hamburg 2002.
- Kersting, W. (Hg.): Thomas Hobbes. *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, Berlin 2008.

- Kersting, W.: Einleitung: Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan, in: Ders. (Hg.), Thomas Hobbes. Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (²2008) 9-25.
- Kingsbury, B.: Thomas Hobbes and the Plague Doctors, in: M. M. Mbengue / J. d'Aspremont (Hgg.), Crisis Narratives in International Law (2022) 167-172.
- Leigh, M.: From Polypragmon to Curiosus, Oxford 2013.
- Longrigg, J.: Epidemic ideas and classical Athenian society, in: T. Ranger / P. Slack (Hgg.), Epidemics and Ideas. Essays on the Historical Perception of Pestilence (2011) 21-44.
- Loraux, N.: The invention of Athens: the funeral oration in the classical city, Cambridge (MA) 1986.
- Ludwig, B.: Womit muß der Anfang der Staatsphilosophie gemacht werden? Zur Einleitung des *Leviathan*, in: W. Kersting (Hg.), Thomas Hobbes. Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (²2008) 47-68.
- Malcolm, N.: Aspects of Hobbes, Oxford 2002.
- Mattingly, H. B.: The Date of Plato's Symposium, *Phronesis* 3/1 (1958) 31-39.
- Meier, M.: Beobachtungen zu den sogenannten Pestschilderungen bei Thukydides II 47-54 und bei Prokop Bell. Pers. II 22-23, Wien 1999.
- Meister, K.: Thukydides als Vorbild der Historiker. Von der Antike bis zur Gegenwart, Paderborn 2013.
- Milisavljevic, V. Ž.: Human Nature and *Stasis*. On the influence of Thucydides on Hobbes' science of politics, *Synaxa* 1 (2017) 41-58.
- Mitchell-Boyask, R.: Plague and the Athenian imagination. Drama, history and the cult of Asclepius, Cambridge 2008.
- Morgan, T. E.: Plague or Poetry? Thucydides on the Epidemic at Athens, *Transactions of the American Philological Association* 124 (1994) 197-209.
- Münkler, H.: Thomas Hobbes. Eine Einführung, Frankfurt a.M./New York ³2014.
- Neiman, S.: Widerstand der Vernunft. Ein Manifest in postfaktischen Zeiten (2017).
- Newey, G.: The Routledge Guidebook to Hobbes' *Leviathan*, London 2014.
- Noll, A.: Thomas Hobbes. Eine Einführung. Salzburg 2019.
- Nielsen, D. A.: Pericles and the Plague: Civil Religion, Anomie, and Injustice in Thucydides, *Sociology of Religion* 57/4 (1996) 397-407.
- Orwin, C.: *Stasis* and Plague: Thucydides on the Dissolution of Society, *The Journal of Politics* 50/4 (1988) 831-847.

- *Page, D. L.*: Thucydides' Description of the Great Plague at Athens, *The Classical Quarterly* 3/4 (1953) 97-119.
- *Papagrigorakis, M. J. / Yapijakis, C. / Synodinos, P. N. / Baziotopoulou-Valavani, E.*: DNA examination of ancient dental pulp incriminates typhoid fever as a probable cause of the Plague of Athens, *International Journal of Infectious Diseases* 10/3 (2006) 206-214.
- *Pöltner, G.*: Befreiung von der Freiheit?, in: *M. Herrero López et al* (Hgg.): *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira* (2014) 739-760.
- *Ranke, L.*: *Geschichte der germanischen u. romanischen Völker 1495-1535 I*, Leipzig/Berlin 1824.
- *Raylor, T.*: *Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes*, Oxford 2018.
- *Reiske, R.*: Vertrauen bei Hobbes, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 67/3 (2013) 426-451.
- *Reynolds, N. / Hilton, J.*: Thomas Hobbes and the authorship of the *Horae Subesecivae*, *History of Political Thought* 14/3 (1993) 361-380.
- *Ribarević, L.*: Thucydides and Hobbes on Epidemics and Politics: From the Plague of Athens to England's Rabies, *Croatian Political Science Review* 60/2 (2023) 7-30.
- *Robertson, G. C.*: *Hobbes*, Edinburgh 1886.
- *Rusten, J. S.*: *Thucydides. The Peloponnesian War. Book II*, Cambridge/New York 1989.
- *Schlatter, R.*: Thomas Hobbes and Thucydides, *Journal of the History of Ideas* 6/3 (1945) 350-362.
- *Schuhmann, K.*: *Leviathan and De Cive*, in *T. Sorell / L. Foisneau* (Hgg.), *Leviathan after 350 years*, New York 2004, 13-32.
- *Segal, C.*: The Raw and the Cooked in Greek Literature: Structure, Values, Metaphor, *CAMWS* 69/4 (1974) 289-308.
- *Shapiro, B. / Rambaut, A. / Gilbert, M. T. P.*: No proof that typhoid caused the Plague of Athens (a reply to Papagrigorakis et al.), *International Journal of Infectious Diseases* 10/4 (2006) 334-335.
- *Skinner, Q.*: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge 1996.
- *Slack, P.*: *The impact of plague in Tudor and Stuart England*, London 1985.
- *Slomp, G.*: Hobbes, Thucydides and the three greatest things, *History of Political Thought* 11/4 (1990) 565-586.

- Smarczyk, B.: Thucydides and Epigraphy, in A. Rengakos / A. Tsakmakis (Hgg.), Brill's Companion to Thucydides, Leiden 2006, 495-522.
- Sowerby, R.: Thomas Hobbes's Translation of Thucydides, Translation and Literature 7/2 (1998) 147-169.
- Steinmetz, A.: Hobbes and the Politics of Translation, Political Theory 49/1 (2021) 83-108.
- Thomas, R.: Thucydides' Intellectual Milieu and the Plague, in A. Rengakos / A. Tsakmakis (Hgg.), Brill's Companion to Thucydides, Leiden 2006, 87-108.
- Thommen, L.: Sparta. Verfassungs- und Sozialgeschichte einer griechischen Polis, Stuttgart/Weimar 2003.
- Vieira, M. B.: „Leviathan“ contra „Leviathan“, Journal of the History of Ideas 76/2 (2015) 271-288.
- Warren, C. N.: Hobbes's Thucydides and the Colonial Law of Nations, The Seventeenth Century 24/2 (2009) 260-286.
- Weiß, U.: Das philosophische System von Thomas Hobbes, Stuttgart 1980.
- Welford, M.: Geographics of Plague Pandemics. The Spatial-Temporal Behavior of Plague to the Modern Day (2018).
- Welser, R. / Kletečka, A.: Bürgerliches Recht I, Wien ¹⁵2018.
- Welwei, K.-W.: Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis zum Beginn des Hellenismus, Paderborn 2011.
- Wensveen, J.: Human Nature in Hobbes and Thucydides [MA thesis], Ottawa/Ontario 2013, Volltext online abrufbar unter https://central.bac-lac.gc.ca/.item?id=TC-OOCC-15454&op=pdf&app=Library&oclc_number=1032929193
- Winkle, S.: Die Geschichte der Seuchen, München 2021.
- Woolf, D. R.: Reading History in Early Modern England, Cambridge 2000.
- Ziegler, K.-H.: Völkerrechtsgeschichte. Ein Studienbuch, München ²2007.

3. Internetquellen

- <https://www.br.de/nachrichten/wissen/historische-epidemien-und-ihre-folgen,Ruj8Q0B>, 21.9.2020.
- <https://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/coronavirus-wie-werden-wir-uns-an-covid-19-erinnern-und-wie-lange-a-00000000-0002-0001-0000-000171426736>, 28.9.2020.

- Poole, Thomas: Leviathan in Lockdown (Blogeintrag vom 1.5.2020), <https://www.lrb.co.uk/blog/2020/may/leviathan-in-lockdown>.

4. Abbildungen

- Abb. 1: *Raylor, T.: Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes* (2018) 78.
- Abb. 2: Ebd. 77.
- Abb. 3: Ebd. 75.
- Abb. 4: https://de.m.wikipedia.org/wiki/Datei:Leviathan_by_Thomas_Hobbes.jpg (abgerufen 20.8.2022).
- Abb. 5: Detail aus Abb. 4.

Appendix: Liste der griechischen Wörter bei Hobbes

Thukydides-Übersetzung (1628)

Buch 1

- S. 2: περιουσίαι χρημάτων, αὐτόχθονες
- S. 9: κτήμα ἐς αἰεὶ, ἀγώνισμα
- S. 11: φυγάδες, ὀπλίται
- S. 12: τροπή
- S. 18: κέρας, σημεία
- S. 31: ψῆφος
- S. 35: Ἑλληνοταμίαι, φορά
- S. 44: ψῆφον ἐπήγαγον
- S. 45: σεμνῶν θεῶν, ἐναγεῖς καὶ ἀλιτήριοι
- S. 47: παιδικά
- S. 48: ἱερὸν, τέμενος
- S. 49: τὸν παῖδα
- S. 51: αὐτουργοί, περιουσίαι
- S. 52: ἐκ τοῦ παρέργου

Buch 2:

- S. 56: Βοιωταρχοῦντες, θέμενοι τὰ ὅπλα
- S. 58: λόγοι, ἥδον, χρησιμοί
- S. 61: δῆμοι, πρυτανεῖα
- S. 66: νομηνία κατὰ σελήνην
- S. 68: μέρος
- S. 72: καρδία
- S. 74: λοιμός
- S. 80: ὄλκαδες
- S. 91: τροπότηρ

Buch 3:

- S. 122: χάρακες
- S. 126: μεταβολαὶ τῶν ξυντυχῶν
- S. 127: φιλονικίαν
- S. 128: Σικελοί, Σικελιῶται
- S. 129: τὸ πρυτανεῖον, Σικελιῶται, Μήλιοι, Μηλιεῖς
- S. 130: Μηλιεῖς
- S. 134: Σικελοί
- S. 139: Σικελιῶται

Buch 4:

- S. 144: κέλης
- S. 146: ἀποβάθρα, παρεξαιρεσίαν
- S. 147: κοτύλη
- S. 149: τὰ μέγιστα τιμήσει
- S. 150: ῥήγνυμι
- S. 153: στρατηγός
- S. 155: πῦλοι
- S. 160: φορμηδόν
- S. 161: ὄλκαδες
- S. 165: φιλονικία
- S. 166: ἀμφήρης
- S. 168: ἀκονιτί
- S. 170: δυναστεία, ἰσονομία
- S. 175: Βοιωταρχοῦντες
- S. 178: δαίμονες, δορί
- S. 182: λογισμῷ αὐτοκράτορι
- S. 185: ἐπρυτάνευε, ἐγραμμάτευε, ἐπιστάτης
- S. 186: ἐσπένδοντο

Buch 5:

- S. 200: θεωροί
- S. 207: ἄσπονδος
- S. 213: σύμμαχοι
- S. 216: ἱερομηνία
- S. 218: ἄμιπποι, πρόξενος
- S. 221: νεοδαμώδεις
- S. 222: λόγοι
- S. 226: αὐτόνομοι καὶ αὐτοπόλεις

Buch 6:

- S. 235: ὄλκας
- S. 236: αὐτόχθονες, θεωροί
- S. 242: χορηγία
- S. 244: ὄλκαδες
- S. 247: θρανῖται, σημεία
- S. 248: σπένδοντες
- S. 270: προξενίαν

Buch 7:

S. 289: Σικελοί, Σικελιῶται

S. 300: νεοδαμῶδες

S. 303: ἀκοντισταὶ χερσαῖοι

S. 304: ἀρχαιολογεῖν

S. 305: κελευσταί

S. 312: λιθοτομίαι

Buch 8:

S. 333: καλοὶ κάγαθοί

S. 350: στοά

S. 351: πρόξενος

Elements of Law (1640)

1.3.10 κριτήριον

1.7.3 ἀγαθὸν ἀπλῶς

1.9.16 Ἔρως

1.9.17 Στοργή

1.10.8 Ἀμαθία

1.11.4 ἀνθρωποπαθῶς,

1.15.7 doson (in lat. Buchstaben)

1.17.2 Πλεονεξία

1.17.5 cleronomia (in lat. Buchstaben)

1.18.2 Λόγος

1.19.8 πόλις

2.2.2. *Demus* (in lat. Buchstaben)

2.2.3. *demus* (in lat. Buchstaben)

2.6.2 κατὰ τὰ νόμιμα

2.7.8 καταστήσης

2.7.8 χειροτονήσαντες

App. II (S. 175) παθήματα

De Cive (1642 Latein, 1651 Englisch)

Engl. Frontispiz: αἱ δεύτεραι φρόντιδες σοφώτεραι

S. 3: ζῶον πολιτικόν

S. 5: εὐδοκιμεῖν

S. 40: κατὰ τὴν ἀξίαν

S. 47: πλεονεξίαν

S. 47: προσωποληψία

S. 48: κληρονομία

S. 75: ληστρικήν

S. 110: δῆμος

S. 115: δῆμος, τὸ κράτος

S. 211: ὁμολογήματα, νόμος ἐστὶν λόγος ὠρισμένος

καθ' ὁμολογίαν κοινὴν πόλεως μηνύων πῶς

δεῖ πράττειν ἕκαστα

S. 226: ἀδικία, ἀδίκημα, κακία

S. 244: μεγάλυνσις, μακαρισμός

S. 259: δουλεία, λατρεία

S. 329: ἀποσυνάγωγον ποιεῖν

Die beiden Ausgaben des *Leviathan* sind einander gegenübergestellt. Ist ein griechisches Wort nur in einer Version vorhanden, so ist sein Fehlen in der anderen mit einem / gekennzeichnet. Die Zahl nach der Kapitelangabe ist die Seitenzahl.

Leviathan Englisch (1651)

/

λόγος Kap 4, 16

ὁρμή, ἀφορμή Kap 6, 23

μακαρισμός Kap 6, 30

πιστεύω εἰς Kap 7, 31

πιστεύω αὐτῷ Kap 7, 31

πλεονεξία Kap 15, 77 (10. NatG)

προσωποληψία (11. NatG)

κληρονομία (14. NatG)

πρόσωπον Kap 16, 80

κύριος Kap 16, 81

δεσπότης Kap 20, 103

ζωγρία Kap 20, 104

νόμος Kap 24, 128

ἁμάρτημα, ἔγκλημα, αἰτία Kap 27, 151

Bulimia Kap 29, 174

/

λόγος Kap 36, 222

λόγος θεοῦ Kap 36, 222

ἄδης Kap 38, 242

εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον Kap 38, 243

κυριακή Kap 39, 247

/

ἐννομος ἐκκλησία Kap 39, 247

ἐκκλησία συγκεχυμένη Kap 39, 247

ἀποσυνάγωγον ποιεῖν Kap 42, 276

παραιτοῦ Kap 42, 277

περιύστασο Kap 42, 277

χειροτονήσαντες αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ’ ἐκκλησίαν Kap 42, 290

προεστῶτες Kap 42, 290

ἵνα καταστήσης κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους Kap 42, 290

διάκονος Kap 42, 291

Leviathan Latein (1668)

ἀντιτυπία Kap 1, 6

λόγος Kap 4, 28

ὁρμή, ἀφορμή Kap 6, 40

μακαρισμός Kap 6, 50

πιστεύω εἰς Kap 7, 53

/

πλεονεξία Kap 15, 119

/

/

πρόσωπον Kap 16, 123

/

/

/

νόμος Kap 24, 186

/

βουλμία Kap 29, 239

μακαρισμός Kap 31, 258

λόγος Kap 36, 298

λόγος θεοῦ Kap 36, 299

ἄδης Kap 38, 326

σκότος ἐξώτερον Kap 38, 328

Κυριακή Kap 39, 335

ἔτυμον Kap 39, 335

/

/

ἀποσυνάγωγον ποιεῖν Kap 42, 369

/

/

Χειροτόνησις, χειροτονήσαι Kap 42, 389

/

/

διάκονος Kap 42, 390

κλῆρος Kap 42, 293	/
προεστῶς Kap 42, 299	/
/	πέτραν vel πέτρον Kap 42, 406
ὁ Ἀντίχριστος Kap 42, 303	ὁ Ἀντίχριστος Kap 42, 409
δήλωσιν καὶ ἀλήθειαν Kap 42, 305	ἀήλωσιν καὶ ἀλήθειαν Kap 42, 412
παραγγελίας ἐδώκαμεν, παρεδώκαμεν Kap 42, 310	/
ὑπακούει Kap 42, 310	ὑπακούει Kap 42, 418
διὰ πυρός Kap 43, 328	/
/	αἰών, αἰών αἰώνων, αἰώνιος Kap 44, 467
κακοδαίμων Kap 45, 353	cacodaemonem Kap 45, 476
δουλεία, λατρεία Kap 45, 257	δουλεία, λατρεία, δοῦλοι, θῆτες, λάτρις, εἶδω Kap 45,
δοῦλοι, δουλεία, θῆτες, λάτρις, εἶδω Kap 45, 358	483
ἀποθέωσις Kap 45, 365	/
δαδουχίαις, δαδουχοὶ Kap 45, 366	/
ἔστι Kap 46, 372	/
/	οὐσία Kap 46, 498
/	δαισιδαιμονία Kap 46, 499
/	ἀνομία Kap 46, 501
Der engl. Leviathan verfügt noch nicht über Appendizes.	πιστεύω εἰς, πιστεύω τινί, πιστεύω οὕτως εἶναι, πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα, τοῦτο, εἰς, ἐν App 1, 511
/	ὁ ὢν App 1, 512
/	ταρταριζόμενος App 1, 518
/	ἔμφασις, φάντασμα App 1, 528
/	τὸ ὄν, ὑφιστάμενον, ὑποστάν, ὑπόστασις App 1, 529
/	ὄν, οὐσία, ὑφιστάμενον, ὑπόστασις, τὸ εἶναι, λευκότης, τὸ εἶναι λευκόν, τὸ λευκόν, ὄνομα App 1, 530
/	πρόσωπον, προσωποληψία App 1, 534
/	περὶ αἵρέσεως App 1, 540
/	ἀνάθεμα, ἀνάθημα App 1, 541
/	ὁμούσιος App 1, 544, 554, 561
/	ἀνούσιος App 1, 562

Im *Behemoth* und in den Autobiographien finden sich keine griechischen Wörter.