

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Menschenbegriff und Naturzustand im
Gesellschaftsvertrag bei Hobbes und Rousseau“

Verfasser

Florian Weis

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im März 2012

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt: A 296
Studienrichtung lt. Studienbuchblatt: Philosophie
Betreuer: A.o.Univ.Prof.Dr. Josef Rhemann

Für meine Eltern Gerhard und Erika Weis

Besonderer Dank für die Unterstützung gilt meinem Betreuer Prof. Josef Rhemann, meiner Freundin Natalie, Caroline Riedler, Eva Alexander-Kux, Sabine Riedl, Gerald Stifter, Michael Rederer, Hanshi Nobuo Ichikawa sowie meiner Familie und meinen Freunden.

Inhalt

1	Einleitung	6
2	Vom Gesellschaftsvertrag.....	8
2.1	Definition.....	8
2.2	Geschichte	10
2.2.1	Das Ende der Schöpfungsmythen	10
2.2.2	Von den archaischen Königtümern zur Polis und deren Zerfall	11
2.2.3	Platon.....	14
2.2.4	Aristoteles.....	18
3	Thomas Hobbes	22
3.1	Hobbes: Vita und historische Umstände	24
3.2	Der Naturzustand bei Hobbes.....	28
3.3	The laws of nature – die natürlichen Gesetze.....	37
3.4	Das Menschenbild bei Hobbes	45
4	Jean-Jacques Rousseau.....	50
4.1	Rousseau: Vita und historische Umstände	50
4.2	Der Naturzustand bei Rousseau.....	55
4.3	Vom Gesellschaftsvertrag.....	57
4.4	Das Menschenbild bei Rousseau	65
5	Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei Hobbes und Rousseau	71
5.1	Gemeinsamkeiten bei Hobbes und Rousseau	71
5.2	Unterschiede bei Hobbes und Rousseau.....	73
6	Conclusio	78
6.1	Exkurs: Der Naturzustand aus heutiger Sicht.....	79
7	Literaturverzeichnis.....	82

1 Einleitung

Ist der Mensch seiner Natur nach gut oder böse? Diese fundamentale Frage nach der menschlichen Natur ist so alt wie das Denken selbst. Schon in der griechischen Antike haben sich die größten Denker ihrer Zeit auf die Suche nach einer Antwort auf diese Fragestellung gemacht. Über die Jahrhunderte wurden dazu viele Thesen aufgestellt, doch eine endgültige, allgemein anerkannte Antwort hat sich bis heute nicht finden lassen.

Vor sechs Monaten jährten sich die Anschläge des 11. September 2001 zum zehnten Mal. Auch aus diesem Anlass wurde in den Medien immer wieder die Frage nach der Natur des Menschen gestellt. Gerade in diesem Zusammenhang hat mich die Problematik sehr beschäftigt, da ich mich in einem früheren Anlauf für eine Diplomarbeit intensiv mit dem Islam und kulturtheoretischer Anthropologie auseinandergesetzt hatte. Ich wollte die Frage stellen, ob der Islam seinen Quellen und Grundzügen nach eine kriegerische Religion ist. Bei dem Versuch einer Beantwortung habe ich mich immer mehr in die Widersprüche und Abgründe religiöser Doktrinen und ihren Auswirkungen auf den Alltag der Menschen verstrickt. Meiner Überzeugung nach, ist der Islam ein friedlicher und schöner Glaube, der seinen Ursprüngen nach ungemein komplex ist, sich historisch aus einem kriegerischen Umfeld entwickelt hat, letztlich aber nach dem Frieden strebt. So wie der muslimische Glaube von Fundamentalisten zur Rechtfertigung ihrer terroristischen und menschenverachtenden Taten missbraucht wird, so nutzen und nutzen ihn auch viele liberale muslimische Denker als Basis für ihre lebensbejahenden Thesen.

Bei der Untersuchung der Gewaltbereitschaft im Islam wurde mir schnell klar, dass die eigentliche Frage auf die meine ursprüngliche Arbeit abzielte, darauf hinauslief, wie Menschen im allgemeinen offen formulierte Doktrinen nach ihrem Interesse instrumentalisieren und interpretieren. Was übrig bleibt, ist also keine Doktrin, kein Koran, keine Hadithen oder Scharia, sondern was der Mensch daraus macht und wie er damit umgeht. Das macht sich in erster Linie in der islamischen Alltagspraxis bemerkbar, die sich weltweit auf die gleichen Quellen bezieht, jedoch in verschiedenen Regionen der Erde völlig unterschiedlich ausgeprägt ist (vgl. Marokko und Saudi Arabien). All das beruft sich aber auf Wahrnehmungen aus dem Alltag, aus philosophischer Sicht bin ich mit meiner Arbeit im wissenschaftlichen Sinne gescheitert.

Doch die Frage nach der Natur des Menschen scheint mir aktueller und wichtiger denn je. Ich will versuchen einen Aspekt davon anhand der Arbeiten von Thomas Hobbes und Jean Jacques Rousseau zu untersuchen. Hobbes und Rousseau haben die politische Philosophie

revolutioniert, indem sie mit dem traditionellen Denken gebrochen, und für ihre Zeit sehr unorthodoxe Menschenbilder entworfen haben, auf deren Grundlage sie dann jeweils ihre politischen Theorien aufbauten. Hobbes, der in seinem Hauptwerk „Leviathan“ ein tendenziell negatives Bild des Menschen konstruiert, möchte ich Rousseau gegenüberstellen, da letzterer seinem Werk „Vom Gesellschaftsvertrag“ eher ein positives Bild des Menschen zugrunde legt. Dazu will ich jene Stellen beider Autoren, in denen vom Naturzustand des Menschen die Rede ist, genauer untersuchen, und im weiteren Verlauf der Arbeit darlegen, wie sowohl Hobbes als auch Rousseau einen Gesellschaftsvertrag passend zu ihren jeweiligen Menschenbegriffen formulieren. Welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten über ihren jeweiligen Menschenbegriff sich letztlich in ihren Arbeiten finden, will ich gegen Ende der Arbeit erläutern.

Von der Methode her will ich die Arbeit derart gestalten, dass der These von Hobbes „Der Mensch ist schlecht“ die Antithese von Rousseau „Der Mensch ist gut“ folgt, um dann die beiden Thesen zu vergleichen.

Die Frage ob nun die Natur des Menschen gut oder böse ist, lässt sich auf diese Weise bestimmt nicht beantworten, doch im Diskurs der Menschenbegriffe von Hobbes und Rousseau finden sich die nötigen Werkzeuge und Ansätze, damit jede Leserin/ jeder Leser sich selbst Gedanken dazu machen kann, und eventuell auch für sich persönlich eine mögliche Betrachtungsweise findet.

Denn auch mit dem Gesellschaftsvertrag ist es meines Erachtens so, dass es darauf ankommt, was der Mensch daraus macht.

2 Vom Gesellschaftsvertrag

Ein Gesellschaftsvertrag soll das Zusammenleben von Menschen in einem Verbund (meist ein Staat) regeln. Im Mittelpunkt steht dabei der Mensch, da das Individuum die kleinste Einheit eines Staates ist, und der Vertrag von Menschen für Menschen aufgesetzt wird. Ein Vertrag hat nur dann Sinn, wenn er für alle Vertragspartner, das sind im Regelfall die herrschenden und die beherrschten Menschen, Vorteile gegenüber einem staatenlosen Zustand bietet, und zudem auch einhaltbar ist.

Im Wörterbuch der philosophischen Begriffe von Meiner liest man unter dem Eintrag Gesellschaftsvertrag: „in der polit. Philosophie (urspr. aus Übers. von frz. contract social) der Vertrag, auf dem nach Auffassung der Naturrechtslehre der Aufklärung die Vereinigung der vorher, im sog. Naturzustand, vereinzelt lebenden Menschen zu einem Sozialverband, insbesondere zum Staat, beruht.“¹

Ein Gesellschaftsvertrag dient also dazu, ein organisiertes Zusammenleben von Menschen zu regeln und muss daher auch auf ihre Eigenschaften und Bedürfnisse zugeschnitten sein. Er beinhaltet damit eine anthropologische Komponente.

2.1 Definition

Immanuel Kant gibt im 1. Abschnitt seiner „Metaphysik der Sitten“ unter dem §47 eine Definition des Gesellschaftsvertrages („Kontrakt“) als Idee, nach der Rechtmäßigkeit gedacht werden kann. Nach Kant gibt der Mensch seine gesetzlose Freiheit im Naturzustand auf, um sich aus freien Willen in die Abhängigkeit in einen rechtlichen Zustand zu begeben, um in der dort herrschenden Freiheit weiterzuleben:

„Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituiert, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Kontrakt, nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet (universi), sofort wieder aufzunehmen; und man kann nicht sagen: der | Staat, der Mensch im Staate habe einen Teil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt

¹ Regenbogen, Arnim & Meyer, Uwe: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg: 1998, S.257

in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.“²

Die von Kant erwähnten „Glieder eines gemeinen Wesens“ erinnern in diesem Zusammenhang stark an das Frontispiz von Thomas Hobbes‘ Leviathan (mehr dazu in 3.4 Das Menschenbild bei Hobbes).

Die Abhängigkeit, von der Kant spricht, deutet auf die vertragliche Verbindlichkeit hin, die Pflicht unter den Vertragspartnern sich an die im Vertrag definierten Regeln, Rechte und Pflichten zu halten. Das Motiv, dass der Mensch seine natürliche Freiheit aufgibt, um sich in die Abhängigkeit eines rechtlich geregelten Lebens innerhalb eines Staates zu begeben findet sich schon bei Hobbes und Rousseau, allerdings geschieht es dort nicht ganz freiwillig. Bei Hobbes verbessern sich dabei allerdings die Lebensumstände des Menschen, während bei Rousseau die natürliche Freiheit einen Idealzustand menschlichen Daseins beschreibt, der sich durch die Verstaatlichung verschlechtert.

Johann Gottlieb Fichte definierte den Gesellschaftsvertrag in seiner „Grundlage des Naturrechts“ nach einem individualistischen Modell. So kann jedes Individuum selber entscheiden, ob es nun Teil eines Staates ist oder nicht. Entscheidet es sich für eine Zugehörigkeit, so muss es sich auch an die im Staat definierten Regeln halten. Die Alternative dazu besteht darin, sich aus dem Wirkungsbereich (dem Ort des Staates) zu entfernen. Dazu besitzt auch jedes Individuum das Recht von seinen Mitmenschen zu verlangen sich vertragskonform zu verhalten:

„Jeder einzelne hat, nach obigem, das Recht, den Einzelnen den er antrifft, zu nötigen, daß er mit ihm in einen Staat trete, oder aus seiner Wirkungssphäre entweiche. Ist einer von beiden schon im Staate und der andere nicht, so zwingt der erstere den anderen, daß er mit seinem Staate sich vereinige. Wäre keiner von beiden schon im Staate, so vereinigen sie sich wenigstens zum Anfange eines Staats. Es folgt daraus der Satz: wer in keinem Staate ist, kann von dem ersten Staate, der in antrifft, rechtlich gezwungen werden, sich entweder ihm zu unterwerfen, oder aus seiner Nähe zu entweichen.“³

² Kant, Immanuel: Metaphysik der Sitten, Hamburg: 1959, S.138/139

³ Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage des Naturrechts, Hamburg: 1960, S.366

2.2 Geschichte

Ich möchte einen kurzen Überblick über das Entstehen politischen Denkens geben, das seine Geburtsstunde mit dem Aufkommen der Philosophie im Griechenland der Antike hatte.

2.2.1 Das Ende der Schöpfungsmythen

„In der Geschichte des Menschen liegen die Anfänge gewöhnlich im dunkeln. Wenn aber die Entstehung der Philosophie in Griechenland das Ende des mythischen Denkens und den Anfang einer rationalen Wissenschaft bedeutet, so können wir Zeitpunkt und Ort der Geburt der griechischen Vernunft recht genau feststellen und sozusagen die für seine Geburtsurkunde benötigten Angaben machen. Im ionischen Milet des frühen 6. Jahrhunderts begründeten Männer wie Thales, Anaximander und Anaximedes eine neue Weise, über die Natur zu reflektieren. Sie machen die Natur zum Gegenstand einer systematischen und unvoreingenommenen Untersuchung, einer historia, und stellen sie in der Form einer theoria als Ganzes dar. Sie schlagen Erklärungen für die Entstehung der Welt, ihre Zusammensetzung und ihre innere Ordnung sowie für meteorologische Phänomene vor, die frei von jeder dramatischen Bildlichkeit der alten Theogonien und Kosmogonien sind.“⁴

Die Geburtsstunde der Philosophie war also gleichzeitig das Ende der Schöpfungsmythen. Vor dem Beginn der Philosophie bedienten Sagen und Mythen das menschliche Bestreben die Beschaffenheit und Funktionsweise der Welt zu verstehen. Die Mythologie des antiken Griechenlands bot den Menschen der damaligen Zeit eine Vielzahl an Erklärungsmodellen für den Ursprung und die Entwicklung ihrer derzeitigen Lebenslage. Das Hinterfragen von Zusammenhängen, Entwicklungen und die Bedingungen von Ereignissen schien müßig, da sich alle Erklärungen in den Geschichten rund um den Titanen Kronos, seinem Sohn Zeus und dessen Zeitgenossen auf dem Olymp fanden. Dabei waren diese Geschichten vom Menschen selber erfunden, somit auf seine „Erklärungsbedürfnisse“ zugeschnitten und in sich redundant. Entgegen dieser traditionalistischen Legitimationsmethode entwickelte sich mit dem Aufkommen der Philosophie auch eine rationale Herangehensweise. Philosophen versuchten erstmals mittels Vernunft Tatbestände zu ergründen, Sachverhalte zu hinterfragen und Entwicklungen von vorherrschenden Zuständen bis zu ihrem Ursprung zurückzuverfolgen. Damit beschränkten sie einen den mythologischen Erklärungsmodellen der Welt entgegengesetzten Weg. Die Mythologie beschrieb auf eine imaginäre Art wie die Welt entstanden war und sich die Dinge bis zum Status Quo der Menschheit entwickelt hatten. Sie

⁴ Vernant, Jean-Pierre: Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt am Main: 1982,

erklärte den Jetztstand als Ergebnis einer chronologischen Abfolge. Die Philosophie hingegen versuchte den Jetztstand zu analysieren und schrittweise zurückzuverfolgen, herauszufinden welche Vorgänge zum Jetzt geführt haben. Und das betraf alle Lebensbereiche, so auch das menschliche Miteinander, das organisierte Zusammenleben mehrerer Individuen in einem geregelten Alltag. Das war der Beginn des Vertragsdenkens.

„Die Entfaltung des griechischen politischen Denkens vollzog sich in enger Wechselwirkung mit der besonderen Entwicklung Athens, an deren Ende erstmals in der Weltgeschichte eine Ordnung stand, die auf der aktiven Mitwirkung der gesamten Bürgerschaft aufbaute. Der Weg zur Demokratie ergab sich allerdings nicht durch die Umsetzung von Idealvorstellung an über eine gerechte Ordnung, die es in der Zukunft zu verwirklichen gelte, sondern aus einer Vielzahl von Reaktionen auf diverse Herausforderungen. Doch wäre die Entwicklung zur Demokratie ohne intellektuelle Antizipationen nicht möglich gewesen, auch wenn das Ziel als Ganzes nicht vor Augen stehen konnte.“⁵

„Die Ursprünge des Vertragsdenkens reichen bis in die Antike zurück. So faßte der Sophist Lycophron das Gesetz in ähnlicher Weise als eine Übereinkunft auf wie Epikur, der das Recht als Verständigung über das auslegte, was nützlich ist.“⁶

Die Frage, die sich die Philosophen hinsichtlich des gesellschaftlichen Zusammenhaltes stellten war, was dem menschlichen Zusammenleben zugrunde lag.

„Nach dem Mythos des Protagoras haben die ursprünglich vereinzelt lebenden Menschen sich zum Schutz gegen die wilden Tiere im Poleis – das heißt hier: in befestigten Siedlungen – zusammengefunden. Dieser Zusammenschlüsse konnten jedoch nicht von Dauer sein, da es den Menschen an der politischen Tugend fehlte; erst als Zeus ihnen aidos (Respekt vor den anderen) und dike (Gerechtigkeit) als Voraussetzung von Ordnung, Zusammenhalt und Freundschaft untereinander verliehen hatte, konnte die Polis als stabile Vereinigung bestehen.“⁷

2.2.2 Von den archaischen Königtümern zur Polis und deren Zerfall

Die prinzipielle Bedeutung und Funktionsweise von griechischen Stadtstaaten muss nicht näher erläutert werden, aber für das Verständnis von der politischen Entwicklung und deren

⁵ Lieber, Hans-Joachim: Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn: 1993, S.18

⁶ Saage, Richard: Vertragsdenken und Utopie, Frankfurt am Main: 1989, S.46

⁷ Lieber, Hans-Joachim: Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn: 1993, S.24

Bedeutung sind ein paar Ausführungen notwendig. „Die Polis war Bezugspunkt aller Theorien zur Vergesellschaftung der Menschen.“⁸

Vor dem System der Polis war Griechenland in archaischen Königsreichen organisiert. Zentrum einer Stadt war immer eine befestigte Anlage, die gleichzeitig Wohnsitz und Arbeitsplatz eines absolut herrschenden Königs war. Mit der Polis verlagerte sich das Zentrum der Macht auf die agora, den Marktplatz, auf dem Versammlungen abgehalten und Beschlüsse gefasst wurden. „Die politische Entscheidung verlagert sich vom König auf die Versammlung; Beschlüsse werden öffentlich gefasst; sie müssen gegenüber den Bürgern gerechtfertigt werden und bedürfen deren Zustimmung. Damit setzt ein Prozess der Rationalisierung politischer Entscheidung ein.“⁹

Es war der Beginn der Demokratie, die Verlagerung politischer Macht weg von dem Thron eines einzelnen hin auf den Marktplatz mit den Bürgern der Stadt. Mit dieser örtlichen Veränderung mussten sich auch die Methoden von Entscheidungsfindungen und die politischen Instrumente ändern. Beschlüsse konnten nicht mehr gefällt und keine Befehle erteilt werden ohne vorher die Gründe zu hinterfragen, Vor- und Nachteile einer Entscheidung abzuwägen, zu präsentieren und zu diskutieren und schließlich bei der abschließenden Abstimmung die mehrheitliche Zustimmung des Volkes zu erwirken. Politik war plötzlich nicht mehr Sache von einigen wenigen, sondern von der wahlberechtigten Mehrheit, von der Frauen und Sklaven ausgeschlossen waren. Das gesprochene Wort erfuhr eine immense Aufwertung seiner Bedeutung:

„Das System der polis beruht vor allem auf einer ungewöhnlichen Vorherrschaft des gesprochenen Wortes über alle anderen Instrumente der Macht. Es wird zum politischen Mittel par excellence, zum Schlüssel zu jeglicher Autorität im Staat, zum Werkzeug, um Herrschaft und Befehlsgewalt über andere zu erlangen. Diese Macht des Wortes – die die Griechen zu einer Gottheit machen werden: zu Peitho, der Kraft der Überredung – erinnert an die Wirksamkeit der Wörter und Formeln in bestimmten religiösen Ritualen oder an die Bedeutung, die dem Wort des Königs beigemessen wird, wenn er als Souverän die themis verkündet; doch in Wahrheit handelt es sich um etwas gänzlich anderes. Das Wort, von dem hier die Rede ist, ist nicht mehr das Wort des Rituals, die richtige Formel, sondern das der kontroversen Debatte, der Diskussion, der Argumentation. Es verlangt ein Publikum, an das

⁸ Lieber, Hans-Joachim: Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn: 1993, S.23

⁹ Braun, Eberhard, Heine, Felix & Opolka, Uwe: Politische Philosophie - Ein Lesebuch; Texte, Analysen, Kommentare, Reinbek bei Hamburg : 2008, S.27

es sich als einen Richter wendet und dass letzten Endes durch das Heben der Hände die Entscheidung zwischen den Parteien fällt, die vor ihm aufgetreten sind; dieses rein menschliche Urteil bemißt die jeweilige Überzeugungskraft der beiden Reden und teilt dem einen der Redner den Sieg über seine Gegner zu.

Alle jene die Allgemeinheit betreffenden Fragen, deren Regelung ursprünglich die Aufgabe des souveränen Herrschers war und die in den Bereich der arché (der Herrschaft) fallen, sind nun der Gegenstand der Redekunst und müssen im Rahmen einer Debatte entschieden werden. Sie müssen sich daher in diskursiver Weise formulieren lassen und die Form antithetischer Beweisführungen, einander entgegengesetzter Argumentationen, annehmen. Zwischen Politik und logos entsteht so ein enger wechselseitiger Bezug. Die Kunst des Politischen ist wesentlich die der Handhabung der Sprache, und der logos erlangt zuerst über seine politische Funktion ein Bewusstsein seiner selbst, seine Regeln und seiner Wirksamkeit.¹⁰

Die „Handhabung der Sprache“ hat ihre Bedeutung und Wichtigkeit in diesem Zusammenhang bis zum heutigen Tag nicht verloren. Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die Handhabung politischer Interessen, die sich mit dem Wechsel der politisch handelnden Kräfte verändert hat. Für persönliche Ansichten und private Interessen eines bestimmten Individuums ist in einer öffentlichen Debatte wenig Platz, sie rücken in den Hintergrund und sind beinahe unmöglich gegen eine Mehrheit durchsetzen. Im Vordergrund stehen die Interessen des Volkes, Entscheidungen orientieren sich mehr an dem Nutzen, den sie für die Mehrheit haben als an den Vorteilen, die sie für einige wenige bringen.

Eberhard Braun, Felix Heine und Uwe Opolka fassen Jean-Pierre Vernants Kriterien für das Entstehen von Politik in drei Punkten zusammen:¹¹

1. Öffentlichkeit politischer Entscheidungen
2. Verlangen nach rationaler Begründung von Entscheidungen
3. Demokratisierung des Entscheidungsfindungsprozesses

¹⁰ Vernant, Jean-Pierre: Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt am Main: 1982, S.44/45

¹¹ Braun, Eberhard , Heine, Felix & Opolka, Uwe: Politische Philosophie - Ein Lesebuch; Texte, Analysen, Kommentare , Reinbek bei Hamburg : 2008, S.29

2.2.3 Platon

Zu den ersten überlieferten philosophischen Überlegungen zum organisierten Zusammenleben von größeren Menschengruppen zählt Platons Dialog „Politeia“, die Politik. Der Titel an sich verrät schon viel über den Inhalt des Buches, und auch die Etymologie des Begriffes erläutert dessen Bedeutung. Das Wort Politik stammt vom griechischen *ta politika* (die Staatsgeschäfte) ab. Das Wörterbuch der philosophischen Begriffe von Meiner ergänzt die Abstammung des Wortes:

„[...] auch von gr. *he politike* ‚Wissenschaft des Politischen‘; als wissensch. Disziplin urspr. die Kunstlehre zur Führung der Belange der Polis, (‚Stadtstaat‘), später: allg. des Staates; die heutige Bedeutung als Sammelbegriff für sämtliche auf staatl. Ordnung und auf gesellschaftliche Organisationen bezogenen Formen der Praxis hat P. (im Deutschen) erst im 19.Jh. erhalten.“¹²

Der Anlass für Platons *Politeia* war der Niedergang der Polis als Staatsform, der sich zu seinen Lebzeiten abzeichnete. Die bedeutendsten griechischen Stadtstaaten, Athen und Sparta hatten durch den peloponnesischen Krieg viel an Macht und wirtschaftlicher Stärke eingebüßt. Kolonien in Asien und Süditalien drängten immer mehr auf ihre Autonomie und kapselten sich zunehmend von ihrem Mutterland ab. Im entstehenden makedonischen Großreich unter der Führung von Alexander dem Großen war für die griechische Polis kein Platz mehr.

„Ihr Bestand lässt sich nicht länger absichern durch als selbstverständlich hingenommene Traditionen und Werte, durch eine Bindung am Brauch und Herkommen. Gut und gerecht ist ein Gemeinwesen nicht mehr deshalb, weil seine Ordnung so und nicht anders von den Vorvätern eingesetzt wurde.“¹³

Die Polis geriet unter Legitimationsdruck. Zeitgleich entstand die Bewegung der Sophisten, die durch die Lande reisten und gegen Geld rhetorische Tipps der Argumentation und der Sprachverdrehung anboten. Sophisten waren im Allgemeinen wenig angesehen, bis heute hat das Wort „Sophist“ einen negativen Beigeschmack. Braun, Heine und Opolka nennen sie aber „die Aufklärer Griechenlands, die in der Legitimationskrise der Polis versuchten, neue

¹² Regenbogen, Arnim & Meyer, Uwe: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg: 1998, S.507

¹³ Braun, Eberhard, Heine, Felix & Opolka, Uwe: Politische Philosophie - Ein Lesebuch; Texte, Analysen, Kommentare, Reinbek bei Hamburg : 2008, S.34

Antworten zu geben und Muster für die Suche nach neuen Lösungen zu entwickeln.“¹⁴ Die Autoren schreiben den Sophisten in diesem Zusammenhang zwei Errungenschaften zu:

1. Das Aufzeigen der Beliebtheit von Argumenten
2. Die Notwendigkeit sich konkreten Problemen zu widmen und bei Lösungsansätzen die empirische Realität zu beachten.

Auch Hans-Joachim Lieber beschreibt die Funktion der Sophisten in seinem Buch „Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart“ als wichtig:

„Die Sophisten haben die rationale Analyse nach Art der ionischen Naturphilosophie auf soziale Phänomene übertragen. Sie entwickelten erstmals eine allgemeine Theorie über die soziale Natur des Menschen, über Wesen und Entstehung der Polis und des Rechts, der Kultur überhaupt, über die Eigenarten unterschiedlicher Typen von politischer Verfassung – diese Feststellungen können unabhängig von der Einschätzung der Fragen getroffen werden, für wie authentisch man die Wiedergabe ihrer Lehren durch ihre Gegner, namentlich Platon, hält – die Schriften der Sophisten selbst sind verloren gegangen – und wie hoch man die innere Verwandtschaft ihrer Theorien veranschlagt.“¹⁵

In der Politeia lässt Platon einen solchen Sophisten auftreten und mit Sokrates argumentieren. Die Kernfragen der Politeia lauten: „Was ist Gerechtigkeit?“ und „Was ist die beste Herrschaftsform für die Menschen“. Im ersten Buch stellt der Sophist Thrasymachos folgende These auf: „Ich nämlich behaupte, das Gerechte sei nichts anderes als das dem Stärkeren Zuträgliche.“¹⁶ Thrasymachos meint, dass die Macht immer in der Hand der Regierenden liegen würde, und diese immer auf persönlichen Vorteil bedacht wären. Sokrates erwidert, dass gerade die Herrschenden darum bemüht sind dass es den Beherrschten gut geht. Darauf sagt Thrasymachos dass dies in der Realität nur der Fall ist, wenn sich dabei für die Herrschenden ein Vorteil ergibt:

„Weil du glaubst, daß die Schäfer und Hirten das Gute für die Schafe und Rinder bedenken, und wenn sie sie fett machen und pflegen, auf etwas anderes sehen, als was gut ist für ihre Herren und für sie selbst, und so auch von den Herrschern in den Städten, die wahrhaft regieren, meinst, daß sie anders gegen die Beherrschten gesinnt seien, als einer auch gegen seine Schafe gesinnt ist, und etwas anderes bedenken bei Tag und Nacht, als wie sie sich selbst den meisten Vorteil schaffen können. Und soweit bist du ab mit deinen Gedanken von

¹⁴ Ebd. S.35

¹⁵ Lieber, Hans-Joachim: Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn: 1993, S.21

¹⁶ Platon, : Sämtliche Werke Band 2, Reinbek bei Hamurg: 2000, S.224

der Gerechtigkeit und dem Gerechten und der Ungerechtigkeit und dem Ungerechten, daß du noch nicht weißt, daß die Gerechtigkeit und das Gerechte eigentlich ein fremdes Gut ist, nämlich des Stärkeren und Herrschenden Nutzen, des Gehorchenden und Dienenden aber eigener Schade; die Ungerechtigkeit aber ist das Gegenteil und herrscht über die in der Tat Einfältigen und Gerechten, die Beherrschten aber tun, was jenem, dem Stärkeren, zuträglich ist, und machen ihn glücklich, indem sie ihm dienen, sich selbst aber auch nicht im mindesten. [...] Am allerleichtesten aber wirst du es erkennen, wenn du dich an die vollendetste Ungerechtigkeit hältst, welche den, der Unrecht getan, zum glücklichsten macht, die aber das Unrecht erlitten haben und nicht wieder Unrecht tun wollen, zu den elensten. [...] Denn nicht aus Furcht, Ungerechtes zu tun, sondern es zu leiden, schmäht die Ungerechtigkeit, wer sie schmäht. Auf diese Art, o Sokrates, ist die Ungerechtigkeit kräftiger und edler und vornehmer als die Gerechtigkeit, wenn man sie im großen treibt; und wie ich von Anfang an sagte, das dem stärkeren zuträglich ist das Gerechte, das Ungerechte aber ist das jedem selbst Vorteilhafte und Zuträgliche.“¹⁷

Thrasymachos antwortet, dass Machtinhaber nicht an dem Wohlbefinden ihrer Untergebenen, sondern lediglich an dem eigenen Nutzen interessiert sind. Es bilden sich zwei Fronten, dem moralischen Begriff von Gerechtigkeit, wie er von Sokrates beschrieben wird steht Thrasymachos' nutzenorientierter Begriff gegenüber. Das moralische Ideal von Gerechtigkeit ist ganz im Sinne von Platons Ideenlehre. Keines der beiden Konzepte lässt sich aber verallgemeinern um das Wesen von Gerechtigkeit zu fassen.

Platon fährt fort, indem er einen gerechten Staat konstruiert. Dieser Staat zeichnet sich dadurch aus, dass alle in ihm lebenden Menschen die Aufgaben übernehmen, die ihrer jeweiligen Natur entsprechen. Das höchste gemeinsame Gut ist dabei die Gerechtigkeit. Die Unterschicht bilden Handwerker und Bauern, die Mittelschicht Wächter und die Oberschicht besteht aus den Regenten, die auch gleichzeitig Philosophen sind. Letzteres betont Sokrates im fünften Buch der Politeia unter dem Titel „Die Philosophenherrschaft als Bedingung für die Verwirklichung des guten Staates“ im Gespräch mit Glaukon (Sohn des Ariston) als Grundvoraussetzung dafür, dass Gerechtigkeit umgesetzt werden kann: „Wenn nicht [...] entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, die vielerlei Naturen aber, die jetzt zu jedem von beiden einzeln hinzunahen, durch eine Notwendigkeit ausgeschlossen werden, eher

¹⁷ Platon, : Sämtliche Werke Band 2, Reinbek bei Hamurg: 2000, S.230/232

gibt es keine Erholung von dem Übel für die Staaten, lieber Glaukon, und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht, noch kann jemals zuvor diese Staatsverfassung nach Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen, die wir jetzt beschrieben haben.“¹⁸ Die Idee, dass Philosophen herrschen bzw. Könige philosophieren gründet in dem selbstlosen Charakter der Philosophie. Sie ist Selbstzweck, widmet sich der Suche nach der Wahrheit und strebt nicht nach materiellen Interessen. Gerechtigkeit ist nur in einem von materiellen Werten unabhängigen Zustand möglich, weswegen die Machthaber Philosophen und besitzlos sein sollen. Das wird weiters durch Platons Ideenlehre und das Höhlengleichnis untermauert. Die Welt ist geteilt in Ideen, das sind vollkommene und perfekte Dinge, und Erscheinungen, also Abbilder von Ideen, die keine Vollkommenheit oder Perfektion in sich tragen. Aufgabe der Philosophen ist es nach Platon Ideen zu erkennen (Höhlengleichnis), und nach ihnen zu streben. Im Fall der Gerechtigkeit wäre das die Idee der Gerechtigkeit, des Guten, zu erkennen und auf ewig danach zu streben, während sie herrschen.

Von der argumentativen Methode her konstruiert Sokrates den Idealen Staat auch mit der Absicht, diesen dann mit anderen bestehenden Herrschaftsformen zu vergleichen und zu zeigen, in welchem Ausmaß sein Modell der vorherrschenden Realität überlegen ist. Das geschieht im Buch acht unter der Überschrift „Die den vier Verfassungen entsprechenden Menschenarten“:

„Also zunächst müssen wir nun die schlechteren durchnehmen, den streitsüchtigen zuerst und ehrgeizigen, der auf der Seite der lakonischen Verfassung steht, und dann den oligarchischen, den demokratischen und den tyrannischen, damit, wenn wir den ungerechtesten herausgefunden, wir ihn dem Gerechtesten gegenüberstellen und so die Untersuchung sich uns vollende, wie sich die reine Gerechtigkeit zu der reinen Ungerechtigkeit verhält in Hinsicht auf Glückseligkeit oder Elend dessen, der sie hat, damit wir entweder dem Thrasymachos folgend der Ungerechtigkeit nachtrachten oder der jetzt schon in Beleuchtung stehenden Rede gemäß der Gerechtigkeit.“¹⁹

Zusammenfassend kann man sagen dass das anthropologische Bild Platons stark mit dem protagoras'schen Entstehungsmythos der Poleis korreliert: „Platon geht ebenfalls von einer Auffassung des Menschen als Mängelwesen aus. Ein erster Zusammenschluss der Individuen zum Ausgleich ihrer Autarkie-Defizite ist nur eine Form bloßen ‚Zusammenwohnens‘, die Vereinigung in einer ‚Schweine-Polis‘. Erst ein Zusammenschluss, der eine über die

¹⁸ Ebd. S.378

¹⁹ Platon, : Sämtliche Werke Band 2, Reinbek bei Hamurg: 2000, S.452

Befriedigung elementarer Bedürfnisse hinausgehende Arbeitsteilung ermöglicht, erfüllt den Maßstab eines Gemeinwesens.²⁰

Laut Platon liegt es in der menschlichen Natur, Städte bzw. Staaten zu gründen:

„Es entsteht also, sprach ich, eine Stadt, wie ich glaube, weil jeder einzelne von uns sich selbst nicht genügt, sondern vieler bedarf. Oder glaubst du, daß von einem anderen Anfang aus eine Stadt gegründet wird?“²¹

2.2.4 Aristoteles

Aristoteles gilt zwar als Schüler von Platon, hat sich im Laufe seines Lebens aber immer mehr von den Inhalten seines Lehrers distanziert. In einem Punkt stimmt er mit Platon allerdings überein: mit der Annahme, dass der Mensch von seinem Wesen her ein in Gesellschaft lebender beziehungsweise nach Gesellschaft strebender Organismus ist.

Während Platon Philosophie als allumfassendes Nachdenken über jedwede Grundlage des Lebens und der Welt auffasste, teilte Aristoteles die Philosophie in verschiedene Teilbereiche ein. Er unterschied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Erstere beschäftigt sich mit den Gegenständen der Welt, die von sich aus, also ohne menschlichen Einfluss vorhanden sind. Letztere behandelt alles, was der Mensch hervorgebracht oder verändert hat. Die theoretische Philosophie lässt sich in Belange der Physik (materielle Dinge) und der Theologie (das Göttliche) einteilen. Das Göttliche steht allen anderen Dingen voran an erster Stelle. Es ist für Aristoteles die konstante Kraft im Universum, die alles zusammenhält, das Höchste das es gibt in der Welt.

Politik ist für Aristoteles eine Angelegenheit der praktischen Philosophie. Der Fokus liegt dabei aber nicht auf dem Erkennen von Sachverhalten, sondern im ethischen Sinne als Handlungsanweisung zum sittengerechten Verhalten. Eine Erziehung zum politischen Leben, so wie Aristoteles die in seiner Politik am Ende des siebenten Buches und im achten Buch beschreibt.

Bei Aristoteles kommen der Politik verschiedene Bedeutungen zu:

1. Die politische Philosophie beinhaltet eine Anthropologie, sie ist praktische Philosophie, in ihrem Zentrum steht der Mensch als handelndes Wesen. „Sie bestimmt den Menschen als ein handelndes Wesen und unterscheidet das Handeln (Praxis) von

²⁰ Lieber, Hans-Joachim: Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn: 1993, S.24

²¹ Platon, : Sämtliche Werke Band 2, Reinbek bei Hamurg: 2000, S.259/260

anderen Betätigungen des Menschen, vom Betrachten (Theorie) und vom Herstellen (Poiesis). Ort des Handelns ist das Gemeinwesen, die Polis. Ein vernünftiges Handeln außerhalb der politischen Gemeinschaft kann sich Aristoteles nicht vorstellen. Die Polis, der antike Staatsstaat, ist für ihn die Welt des Menschen. Insofern setzt Aristoteles das Politische mit der praktischen Wirklichkeit des Menschen gleich, sodass man sagen muss: Praktische Philosophie ist politische Philosophie. Dies ist die allerweiteste Bedeutung des Politischen.²²

2. Viele Menschen die zusammenleben bilden eine Gemeinschaft. Sie sind die Bestandteile der Polis. Die Polis wiegt mehr als der Mensch, sie ist als Summe mehr als ihre einzelnen Teile. „Aus dieser Differenzierung entspringt die erste Einteilung der praktischen Philosophie in Disziplinen. Das Gute für den Einzelnen ist Thema der Ethik; mit dem Guten für die Polis befasst sich die politische Philosophie. Ethik ist die Lehre vom guten Handeln des Einzelnen, Politik die Lehre von der guten Gemeinschaft.“²³
3. Die Lehre vom Staat und seiner besten Verfassung ist die dritte Bedeutung, die Politik bei Aristoteles hat. Die Polis ist für Aristoteles die Vollendung von menschlichen Zusammenleben. Die Verfassung ist die Grundlage der Polis.

Der Begriff des Politischen im Zusammenhang mit dem Menschen ist bei Aristoteles zu einem geflügelten Wort geworden: Der Mensch als politisches Lebewesen.

„Der Mensch ist von Natur ein nach staatlicher Gemeinschaft strebendes Wesen (ζῷον πολιτικόν).“²⁴

„Hiernach ist denn klar, daß der Staat zu den naturgemäßen den Gebilden gehört und daß der Mensch von Natur ein politisches Lebewesen (zōon politikón) ist; und derjenige, der von Natur und nicht durch zufällige Umstände außer aller staatlichen Gemeinschaft lebt, ist entweder mehr oder weniger als ein Mensch [...].“²⁵

²² Braun, Eberhard, Heine, Felix & Opolka, Uwe: Politische Philosophie - Ein Lesebuch; Texte, Analysen, Kommentare, Reinbek bei Hamburg : 2008, S.51

²³ Ebd. S.51

²⁴ Aristoteles, : Politik, Reinbek bei Hamburg: 2009, S.44

²⁵ Ebd. S.46/47

Dominic O'Meara untersucht diesen Aspekt in seinem Essay „Der Mensch als politisches Lebewesen – Zum Verhältnis zwischen Platon und Aristoteles“ genauer.²⁶ Das Wort „politisch“ (πολιτικός) verwendet Aristoteles in zwei Zusammenhängen:

1. Als biologischen Begriff in der *Historia animalium*
2. Als ethischen bzw. gesellschaftlichen Begriff in der *Politik*

In der *Historia animalium* untersucht Aristoteles die Möglichkeiten Tierarten einzuteilen. Dabei sind körperliche Beschaffenheit und Verhalten der Tiere Faktoren zur Unterscheidung der verschiedenen Arten. Aristoteles unterscheidet zwischen Einzelgängern und in Herden lebenden Tieren. Letztere fallen entweder „politische“ oder verstreut lebende Tiere. „Das Wort ‚politisch‘ wird in diesem Zusammenhang folgendermaßen erklärt: es handelt sich um Tiere, die eine gemeinsame Tätigkeit oder ein gemeinsames Werk vollbringen.“²⁷ O'Meara fährt mit der Schlussfolgerung fort, dass diese Bestimmung von Aristoteles in den Bereich der Naturwissenschaft fällt. „Politisch“ ist dabei aber keine exklusive Eigenschaft des Menschen. Neben dem Menschen existieren noch andere politische Tierarten. Ausschlaggebend für die Eigenschaft „politisch“ ist in diesem Sinn nicht nur das Zusammenleben in Gruppen (Herden), sondern auch das gemeinsame verrichten von Werken und das Streben nach gemeinsamen Zielen. Das ist aber nicht in einer ethischen Bedeutung zu verstehen.

In der *Politik* des Aristoteles kommt dem Begriff „politisch“ aber eine ethische Bedeutung zu: „Diese Bezeichnung kommt in einem Zusammenhang vor, in dem eine Untersuchung der politischen Strukturen, deren Elemente die Menschen sind, unternommen wird. Man kann hier also das Wort ‚politisch‘ in einem spezifisch ethischen Sinn verstehen, entsprechend etwa der modernen Bedeutung des Wortes, welche nur den Menschen betrifft und Gegensatz zum biologischen Sinn der *Historia animalium* steht, worin andere Tierarten mit eingeschlossen sind.“²⁸

In der *Politik* versucht Aristoteles die biologische Bedeutung (der Mensch als Tier) und die ethische Bedeutung des Menschen (der Mensch als Teil der Polis) als politisches Lebewesen zusammenzufassen: „Daß ferner der Mensch in weit höherem Maße als die Bienen und alle anderen herdenweise lebenden Tiere ein politisches Lebewesen ist, liegt klar zutage.“²⁹ Politisch zu sein ist eine Eigenschaft, die mehr oder weniger ausgeprägt sein kann. Beim

²⁶ Höffe, Otfried: *Der Mensch - ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Stuttgart: 1992, S.14/25

²⁷ Ebd. S.15

²⁸ Ebd. S.16

²⁹ Aristoteles, : *Politik*, Reinbek bei Hamburg: 2009, S. 47

Menschen erfährt sie jedenfalls die stärkste Ausprägung. Eine Unterscheidung zwischen Mensch und Tier liegt also darin, dass Letztere weit weniger politisch sind. Nach O'Meara lässt sich diese politische Überlegenheit des Menschen auf zwei Arten auslegen:

1. Menschen arbeiten untereinander besser zusammen als Tiere
2. Menschen sind in der Lage komplexere Ziele zu erreichen

Die erste Möglichkeit hält O'Meara für irrelevant, da Aristoteles bei seinen Beobachtungen nie auf einen derartigen Schluss gekommen sein kann. Geht man von dem zweiten Satz aus, so könne man den Mensch als politischen Wesen in der Politik des Aristoteles folgendermaßen auslegen:

„Der Mensch als ein Lebewesen bildet Lebensgemeinschaften, insofern die Grundbedürfnisse seiner Natur, also der Drang nach Überleben und Weiterleben durch Kinder, erfüllt werden. Das gemeinsame Werk (ἔργον) wäre somit das Über- und Weiterleben. Dieses Werk ist durch die Natur des Menschen bedingt; dasselbe kommt auch bei anderen Tierarten vor. Die Grundform dieses Zusammenlebens bildet die Hausgemeinschaft (οἰκία), welche aus der Beziehung zwischen Mann und Frau und zwischen Herrscher und Beherrschtem (d.h. Sklaven) besteht.“³⁰ Der Hausgemeinschaft, als kleinste Einheit menschlichen Zusammenlebens, folgt das Dorf und schließlich der Staat (πόλις). Der Staat sichert nicht nur den Fortbestand des Menschen, sondern ermöglicht ihm auch ein „gutes Leben“. „Das gemeinsame Werk, das das Politische beim Menschen ausmacht, ist vielseitig: es erstreckt sich von der Gewährleistung des Lebens bis hin zur Verwirklichung des ethisch Guten.“³¹ Ein ethisches und Vernunft begabtes Wesen zu sein, sind Eigenschaften die den Menschen exklusiv zuzuschreiben sind, und ihn von den anderen Tieren unterscheidet. „Aristoteles hat gegenüber utilitaristischen Erklärungen der Polisentstehung aus bloßen Nutzenabwägungen die These vom Menschen als einem von Natur aus zum Leben in der politischen Gemeinschaft angelegten Wesen (zoon politikon) betont. Dieser – aus seiner biologischen Theorie abgeleiteten – Auffassung ordnet er den anderen Gedanken, daß der Zusammenschluß in der Polis zur Sicherung der physischen Existenz geschehen sei, mit der Formel unter, daß die Polis zwar um des Überlebens willen entstanden sei, um des guten Lebens willen jedoch bestehen bleibe.“³²

³⁰ Höffe, Otfried: Der Mensch - ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie, Stuttgart: 1992, S.17

³¹ Ebd. S.17

³² Lieber, Hans-Joachim: Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn: 1993, S.24

Das gesellschaftliche Zusammenleben des Menschen gründet auf dem Nutzen den eigenen Fortbestand zu sichern, so wie das auch Tiere tun, aber darüber hinaus dient es dem Menschen auch dazu seine ethische Begabung ausleben zu können, ein gutes Leben zu führen: „Und aus diesem Grunde treibt es denn die Menschen, auch ganz abgesehen von dem Bedürfnis gegenseitiger Unterstützung, zum Zusammenleben. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß nicht auch der gemeinsame Nutzen Sie zusammenführt, insoweit einem jeden sein Teil zukommt an der Vollendung des Lebens. Vielmehr ist dies gerade das eigentliche Ziel (τέλος), das sie alle gemeinsam und jeder einzelne für sich dabei verfolgen, jedoch auch schon um der bloßen Erhaltung des Lebens willen treten sie zusammen und halten an der staatlichen Gemeinschaft (πολιτική κοινωνία) fest.“³³

3 Thomas Hobbes

Thomas Hobbes gilt als der Begründer der politischen Philosophie, und hat diese Bezeichnung bereits zu Lebzeiten für sich in Anspruch genommen: „Hobbes selbst hat in dem [...] Widmungsbrief zu *De corpore* die Behauptung aufgestellt, politische Philosophie im exakten Sinne sei ‚nicht älter als das Buch, welches ich unter dem Titel *De Cive* verfasst habe‘ (OL 1 2).“³⁴ Leo Strauss formuliert es so: „Thomas Hobbes betrachtete sich als den Begründer der politischen Philosophie oder der politischen Wissenschaft. Er wußte natürlich, daß die große Ehre, die er für sich selbst in Anspruch nahm, unter fast allgemeiner Zustimmung bereits Sokrates zuerteilt worden war.“³⁵ Und auch Aristoteles wird in diesem Zusammenhang gerne genannt: „Wenn überhaupt von einer Tradition der politischen Philosophie die Rede sein kann, so muss Aristoteles als ihr Begründer gelten.“³⁶ Trotzdem kommt Hobbes eine gewisse Legitimation zu, wenn er die Begründung der politischen Philosophie für sich beansprucht.

Die Grundmotivation von Hobbes Theorie zielte darauf ab, die vorherrschende Gesellschaft zu verbessern. Konflikte und Kriege wie etwa der zu Lebzeiten Hobbes‘ stattfindende englische Bürgerkrieg, oder der Zerfall des friedlichen und geordneten Frankreichs in dem Hobbes einen wesentlichen Teil eines Lebens verbrachte, waren für ihn Zeugnisse des Versagens der vorherrschenden Gesellschaft. Hobbes suchte nach Alternativen. Dazu wandte

³³ Aristoteles, : Politik, Reinbek bei Hamburg: 2009, S.140

³⁴ Münkler, Herfried: Thomas Hobbes, Frankfurt am Main [u.a.] : 1993, S.14

³⁵ Strauss, Leo: Naturrecht und Geschichte, Frankfurt am Main : 1977, S.172

³⁶ Höffe, Otfried: Der Mensch - ein politisches Tier? Eassays zur politischen Anthropologie, Stuttgart: 1992, S. 47/48

er sich von der Tradition des politischen Denkens ab. „Die von Hobbes bekämpfte Tradition hatte angenommen, daß der Mensch die Vollendung seiner Natur nur in der bürgerlichen Gesellschaft und durch sie erreichen kann, und daß daher die bürgerliche Gesellschaft älter als die Einzelperson ist.“³⁷

Bis ins 17. Jahrhundert war es allgemeiner Konsens, dass der Mensch aus einer bürgerlichen Gesellschaft abstamme und von Natur aus ein politisches Wesen sei (Aristoteles). Hobbes ging einen Schritt weiter zurück und beginnt seine Überlegungen bei einer Vorstufe der bürgerlichen Gesellschaft: dem Naturzustand, in dem der Mensch in keiner Gesellschaft lebt.

Hobbes war Utilitarist. Er versuchte den Menschen so zu fassen wie er tatsächlich ist, sein Verhalten aus seiner Natur heraus zu erklären: Das Streben nach Sicherheit der eigenen Existenz und Macht. In den Augen von Hobbes ist der Mensch ein Wesen, das komplett nutzenorientiert handelt.

Seine Staatstheorie, die in seinem Werk „Leviathan“ enthalten ist, hat nach dem Erscheinen für viel Aufsehen und Kritik gesorgt. Ein wesentlicher Faktor für die schlechte Rezeption von Hobbes Werk liegt wohl in der Art und Weise wie Hobbes in seiner Theorie den Menschen darstellt. Im Allgemeinen scheint Hobbes auf den ersten Blick ein sehr negatives Bild des Menschen zu entwerfen. „Hobbes gilt weithin, und mit Recht, als der unbequemste politische Denker Englands; [...] Seine Postulate über die Natur des Menschen sind nicht sehr schmeichelhaft, seine politischen Schlüsse sind unliberal, und seine Logik scheint uns jeden Ausweg zu versperren.“³⁸

Ein weiterer Faktor in Hobbes Philosophie und deren Rezeption und Kritik ist die Frage inwiefern er in seinem Denken von den Umständen seiner Zeit beeinflusst wurde. Iring Fetscher schreibt dazu in der Einleitung ihrer Leviathan Übersetzung: „Wenn wir eine Einleitung zur neuen Übersetzung des ‚Leviathan‘ mit dem Überblick über die wichtigsten Lebensdaten des großen Mannes beginnen, haben wir zugleich schon zu Gunsten einer der streitenden Tendenzen der Interpretation seines Werkes entschieden. Indem wir der Biografie, der Zeit und der zeitgenössischen Umwelt des Thomas Hobbes Bedeutung beilegen, stellen wir indirekt jene Auffassung infrage, die den großen Denker gerade als Zeit überlegenen Philosophen verstehen [...] möchte.“³⁹ Fetscher fährt mit der Bemerkung fort, dass schon

³⁷ Strauss, Leo: Naturrecht und Geschichte, Frankfurt am Main : 1977, S.190

³⁸ Macpherson, Crawford B.: Die politische Theorie des Besitzindividualismus , Frankfurt am Main : 1967 , S.21

³⁹ Hobbes, Thomas & Fetscher, Iring: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, Neuwied; Berlin: 1966, S.IX

Jean-Jacques Rousseau Hobbes' Überlegungen als historisch bedingt beschrieben habe. Natürlich war Hobbes, so wie alle Menschen, ein Kind seiner Zeit. Die wissenschaftlichen Daten (etwa zur Anthropologie, Naturwissenschaft etc.), die ihm zur Verfügung standen waren in ihrem Umfang und ihrer Genauigkeit beschränkt und sind mit den heutigen Erkenntnissen nicht vergleichbar. Laut Fetscher stellt sich dennoch die Frage ob sich nun die Umstände die zu Hobbes' Zeiten herrschten, wirklich so fundamental von unserer heutigen Welt unterscheiden. Es könnten ja auch genau diese damals herrschenden Zustände die wirklich, für das menschliche Wesen relevanten Überlegungen angeregt haben: „Es könnte ja sein, daß gerade damals – in der Mitte des 17. Jahrhunderts – begünstigt durch spezifische Zeitumstände – bleibend gültige Aspekte des menschlichen Wesens und der menschlichen Gesellschaft überhaupt oder doch der modernen, individualistischen, bürgerlichen Gesellschaft erstmals sichtbar wurden und von einem klar blickenden Geist wie Hobbes analysiert werden konnten, so daß der zeitbedingte Anlaß zwar geographisch interessant, aber für die Erkenntnis selbst nicht konstitutiv gewesen wäre.“⁴⁰

Es ist in meinen Augen daher unumgänglich einen kurzen Überblick über Hobbes' Leben, bzw. das Europa des späten 16. Und frühen 17. Jahrhunderts zu geben. So schreibt auch der Politikwissenschaftler Alexander Schwan: „Thomas Hobbes ist von zwei Grunderlebnissen geprägt worden: von der zutiefst verunsichernden Erfahrung des Bürgerkrieges in England und des Dreißigjährigen Krieges auf dem Kontinent – beide im Kern religiös-konfessionellen Charakters – einerseits, von der Begegnung mit den aufstrebenden profanen Naturwissenschaften andererseits.“⁴¹

Hobbes' Philosophie und seine Lebenserfahrungen sind eng miteinander verknüpft.

3.1 Hobbes: Vita und historische Umstände

Thomas Hobbes wurde am 5. April 1588 in Westport, einem Teil des heutigen Malmesbury in Wiltshire, im Südwesten Englands geboren. Er war ein sehr talentiertes Kind und konnte bereits im Alter von vier Jahren lesen, schreiben und rechnen. Sein Vater war Pfarrer und hatte einen Hang zum Alkohol und zur Spielsucht. Der Hobbes-Biograph Herfried Münkler schreibt: „Er schlug einen Amtsbruder, der ihn offenbar provozierte hatte, vor der Kirchentür zusammen, mußte fliehen und starb bald darauf in seinem Versteck unweit Londons.“⁴² Von

⁴⁰ Hobbes, Thomas & Fetscher, Iring: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, Neuwied; Berlin: 1966, S.X

⁴¹ Lieber, Hans-Joachim: Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn: 1993, S.178

⁴² Münkler, Herfried: Thomas Hobbes, Frankfurt am Main [u.a.] : 1993, S.37

da an übernahm Thomas Hobbes' wohlhabender Onkel Francis dessen Obsorge. Mit acht Jahren bekam Hobbes Unterricht in einer Privatschule, wo er die klassischen Sprachen erlernte. Schon mit 14 Jahren übersetzte er die Medea des Euripides aus dem Altgriechischen in lateinische Jamben. Zwischen 1603 und 1607 studierte Hobbes im puritanisch beeinflussten Magdalen College in Oxford. Im Rahmen seiner Studien setzte sich der junge Hobbes mit der Logik und der Physik von Aristoteles auseinander, dessen Lehren er bis zu seinem Lebensende sehr kritisch gegenüberstand. In dieser Zeit entwickelte Hobbes eine Abneigung gegenüber der Scholastik und dem Universitätswesen an sich. Nach erfolgreichem Abschluss des Studiums der sieben freien Künste (Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie) erwarb Hobbes die Lehrbefugnis für Logik.

Er wollte aber keine Universitätslaufbahn einschlagen, sondern wurde Haus- und Hoflehrer bei William Cavendish, dem Sohn des Barons von Hardwick, dem späteren Graf von Devonshire (ab 1618). Abgesehen von einigen Unterbrechungen verbrachte Hobbes sein ganzes Leben im Dienst und der Gunst der einflussreichen und adeligen Familie Cavendish. Durch diesen Umstand war Hobbes bis zu seinem Tod finanziell unabhängig. Dieser Umstand ermöglichte Hobbes auch mehrere Bildungsreisen („Grand Tours“) auf die er seine adeligen Schüler in der Funktion des Lehrers begleiten konnte.

1610 trat Hobbes mit William Cavendish eine dreijährige Reise durch Frankreich und Italien an. Zu dem Zeitpunkt ihrer Ankunft in Frankreich war König Heinrich IV gerade dem Attentat des religiösen Fanatikers Ravaillac zum Opfer gefallen. Herfried Münkler schreibt, dass die Ermordung von Heinrich IV große Bestürzung und Verwunderung innerhalb der französischen Bevölkerung hervorgerufen hat.⁴³ Das wurde auch durch die Tatsache verstärkt, dass Ravaillac sein Attentat nicht in einer Zeit der Unruhen, sondern gerade als es Heinrich IV gelungen war nach jahrzehntelangem Bürgerkrieg wieder Frieden zu schaffen, verübte. Malte Dießelhorst schreibt im Nachwort der Reclamausgabe des Leviathan: Die Ermordung des französischen Königs aufgrund von Glaubensmotiven „hat Hobbes offenbar tief beeindruckt; sie mag seine später ausgesprochenen staatstheoretischen Auffassungen mit angeregt haben.“⁴⁴

Nachdem Hobbes wieder nach England zurückgekehrt war, widmete er sich in erster Linie humanistischen Studien und übersetzte Schriften des antiken Historikers Thukydides, darunter den „Peloponnesischen Krieg“. Durch seine enge Verbindung zu der Familie Cavendish

⁴³ Münkler, Herfried: Thomas Hobbes, Frankfurt am Main [u.a.] : 1993, S.40

⁴⁴ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.307

lernte Hobbes Francis Bacon näher kennen, dem er half, seine Schriften ins Lateinische zu übersetzen. John Aubrey schildert Bacons Verhältnis zu Hobbes sehr freundschaftlich: „The Lord Chancellor Bacon loved to converse with him. He [Hobbes] assisted his lordship in translating several of his essays into Latin...“⁴⁵ Die Freundschaft zu Bacon hatte aber auch Einfluss auf Hobbes' Weltbild. Malte Dießelhorst schreibt: „[...] durch den Umgang mit Bacon wurde er in seiner Ablehnung der aristotelischen Schulphilosophie bestärkt; auch findet sich die Überzeugung Bacons ‚Wissen ist Macht‘ in den späteren Werken Hobbes' wieder (vgl. etwa De Corpore, 1. Kapitel, Ziffer 6 und 7: Wissenschaft dient nur der Macht! ... Kraft unserer Einsicht in den natürlichen Wirkzusammenhang können wir entsprechende Wirkungen zum Nutzen des menschlichen Lebens hervorrufen. Hierauf beruht der Nutzen der Geometrie und der Physik und der auf ihnen fußenden praktischen Wissenschaften. Der Wert der Moral und Staatsphilosophie erhellt aus den Nachteilen, die wir wegen ihrer Unkenntnis erdulden: dem Krieg, vornehmlich dem Bürgerkrieg und den aus ihnen entspringenden Schäden.)“⁴⁶ Der Zusammenhang zwischen Wissenschaft und dem Streben nach Macht sollte für Hobbes' Argumentation im Leviathan noch eine wichtige Rolle spielen. 1626 starb Francis Bacon, zwei Jahre darauf starb Hobbes' Patron, der Graf von Devonshire an der Pest und Hobbes wurde von der Witwe Cavendish entlassen. Von da an unterrichtete Hobbes den Sohn von Sir Gervase Clifton ebenfalls aus einer englischen Adelsfamilie, mit dem er sich in erster Linie in Paris aufhielt.

Dieser Aufenthalt brachte für Hobbes einen entscheidenden Wendepunkt mit sich. 1630 entdeckte er in einer Genfer Bibliothek (oft heißt es auch in Paris) durch einen Zufall eine aufgeschlagene Ausgabe der Elementa des Euklid, und fand somit seine Liebe zur Geometrie. „This made him in love with geometry.“⁴⁷ Hobbes las in dem Buch eine Beweisführung und war von der mathematischen Methode des Euklid dermaßen beeindruckt, dass er beschloss, „nunmehr für die Politik das zu leisten, was Euklid für die Geometrie geleistet hatte: ein alle bisherigen Arbeiten vergessen machendes Grundlagenwerk zu schreiben.“⁴⁸

1631 trat Hobbes erneut in den Dienst der Familie Cavendish und unterrichtete den Sohn des verstorbenen Grafen. 1634 reiste Hobbes mit seinem neuen Schüler wieder für drei Jahre durch Frankreich und Italien. Im Zuge dieser Reise machte Hobbes in Paris Bekanntschaft mit Marin Mersenne, dem Kopf einer Gruppe von Denkern und Naturwissenschaftlern. Auch

⁴⁵ Aubrey, John: Brief lives, Woodbridge : 1982, S.151

⁴⁶ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.308

⁴⁷ Aubrey, John: Brief lives, Woodbridge : 1982, S.152

⁴⁸ Münkler, Herfried: Thomas Hobbes, Frankfurt am Main [u.a.] : 1993, S.42

nach seiner Abreise blieb Hobbes mit Mersenne in Briefkontakt. Zwei Jahre später lernte Hobbes in Florenz Galileo Galilei kennen, mit dem er sich gedanklich austauscht. In dieser Phase begann Hobbes die Grundzüge seiner Philosophie zu entwickeln.

1634 wurde in Schottland eine neue Gottesdienstordnung erlassen, die zum Ausbruch von Unruhen führten, welche sich wiederum 1640 auf England ausbreiteten. Die Unruhen hatten schließlich die Auflösung des „Kurzen Parlaments“ und die Einführung des „Langen Parlaments“ zur Folge. „Angesichts dieser politischen Entwicklung und auf Veranlassung des Grafen von Newcastle verfaßt Hobbes die Abhandlung ‚Elements of Law Natural and Politic‘“. ⁴⁹ Das „Lange Parlament“ missbilligte das kritische Werk, und Hobbes floh ins Exil nach Frankreich, wo er für zehn Jahre blieb. In Paris verkehrte Hobbes erneut im Kreis rund um Marin Mersenne, dem auch René Descartes angehörte. Hobbes hatte fast sein ganzes Leben Kontakt mit den größten Denkern seiner Zeit: Bacon, Galilei und Descartes, „also mit den wichtigsten Begründern des naturwissenschaftlich geprägten neuzeitlich gebildeten Weltbildes“. ⁵⁰

In England wuchsen indessen die Spannungen zwischen der Krone, vertreten durch die katholischen Stuarts auf der einen Seite und dem Parlament, den Republikanern und protestantischen Puritanern unter Oliver Cromwell auf der anderen Seite, was schließlich 1642 zum Ausbruch des englischen Bürgerkrieges führte. Im gleichen Jahr veröffentlichte Hobbes sein Buch „Vom Bürger“. Vier Jahre später unterrichtete Hobbes den Prinzen von Wales und späteren König Karl II, der zu der Zeit ebenfalls in Paris lebte, in Mathematik.

Als 1649 König Karl I. in England hingerichtet, und England zur Republik wurde, begann Hobbes in Frankreich an seinem wichtigsten Werk, dem „Leviathan“ zu schreiben.

1651 erschien der „Leviathan“ in England, und wurde auf dem Hof von König Karl II. sehr kritisch ausgefasst. Hobbes wurde des Atheismus und des Verrats beschuldigt, und kehrte nach England zurück, wo er sich mit dem Parlament arrangierte und der Republik unterwarf. Offensichtlich wurde das Buch ob seiner unorthodoxen Ideen wie „Gleichheit aller Menschen“ oder dem fehlenden Gottesverweis bei der Legitimation von Herrschaft missverstanden, denn es herrscht gewissermaßen Konsens darüber, dass Hobbes ein Sympathisant der Monarchie war und mit dem Leviathan eine Art Empfehlung für den Regenten abgeben wollte. Das konnte natürlich auch leicht als Anmaßung empfunden werden.

⁴⁹ Hobbes, Thomas: Vom Menschen Vom Bürger - Elemente der Philosophie 2/3, Hamburg: 1994, S.XII im Vorwort des Herausgebers

⁵⁰ Lieber, Hans-Joachim: Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn: 1993, S.179

1653 nahm Hobbes eine Einladung seines ehemaligen Schülers dem Grafen von Devonshire an und verbrachte sein weiteres Leben von diesem Zeitpunkt an zum größten Teil auf den Besitzungen und unter dem Schutz des Grafen. 1655 veröffentlichte Hobbes sein Buch „Vom Körper“ und drei Jahre später „Vom Menschen“. 1660 kam es zur Restauration der Stuarts und in weiterer Folge zum Kontakt zwischen Hobbes und Karl II., der daraufhin seinem ehemaligen Mathematiklehrer eine Pension zahlte.

1668 stellte Hobbes sein Werk „Behemoth or the long Parliament“ fertig, durfte es aber nicht in England veröffentlichen oder drucken lassen.

Wie der Hobbes-Biograph John Aubrey berichtet, spielte Thomas Hobbes bis zu seinem 76sten Lebensjahr Tennis und machte täglich Spaziergänge „bis er schwitzte“. Davon versprach er sich eine ein bis zwei Jahre höhere Lebenserwartung. Tatsächlich wurde Thomas Hobbes für damalige Verhältnisse sehr alt. Er starb am 4. Dezember 1679 im Alter von 91 Jahren.

Das bewegte Leben, das Thomas Hobbes führte, hat ihm viele Aspekte des Daseins und Facetten von Macht nähergebracht. Thomas Hobbes hatte die Möglichkeit sich mit vielen der wichtigsten Denker seiner Zeit auszutauschen. Er kam nie wirklich zu Ruhe. Ständig war er gezwungen seinen Wohnort zu wechseln, vor dem Krieg oder der Zensur zu fliehen. Er erlebte die Bedrohung und die zerstörerische Kraft des Krieges, das Scheitern von Königen und das Unvermögen von Regierungen. Der Leviathan, sein politisches Hauptwerk, war sein Beitrag dazu eine politische Theorie zu liefern, die besser funktionieren sollte und das menschliche Zusammenleben in friedliche und geschützte Bahnen zu lenken.

3.2 Der Naturzustand bei Hobbes

In diesem Kapitel möchte ich darlegen, was Thomas Hobbes unter dem Begriff Naturzustand versteht und warum seine Konstruktion dieses Naturzustands so wichtig für seine Staatstheorie ist. Die meisten Hinweise auf den Naturzustand des Menschen finden sich im 13. Kapitel des Leviathan unter dem Titel „Von den Bedingungen der Menschen in bezug auf das Glück ihres Erdenlebens“. Aus dem Naturzustand ergibt sich dann in weiterer Folge welches Bild vom Menschen Hobbes hat.

Hobbes legte auch großen Wert auf die Anwendbarkeit und den praktische Nutzen der philosophischen Lehre für den Menschen. Das zeigt sich schon in Hobbes Abneigung gegenüber der Scholastik und den Lehren des Aristoteles. „Von seinen [Aristoteles‘] Werken

hat er [Hobbes] nur die ‚Rhetorik‘ und die ‚Tierkunde‘ geschätzt.“⁵¹ Beflügelt von der klaren mathematischen Methode in den Elementa des Euklid wollte Hobbes Philosophie als eine exakte Wissenschaft betreiben. Im Idealfall so exakt wie die mathematische oder geometrische Wissenschaft. Philosophie bedeutete für Hobbes „richtigen Vernunftgebrauch“. Eine analytische Vorgehensweise, die es erlaubt von einer Wirkung auf ihre Ursache und umgekehrt zu schließen. Als Analytiker wollte Hobbes Phänomene auf ihre kleinsten Bestandteile zurückverfolgen. So ergibt sich für Hobbes eine klare Priorität nach der Frage über die Beschaffenheit des Menschen. Das Thema Politik führte unumgänglich zu der Frage nach der Bedeutung des Staates. Die kleinste Einheit eines Staates ist der Mensch. Diese Schlussfolgerung wurde allen Anforderungen Hobbes an die Philosophie gerecht. Ein analytisches und exaktes Vorgehen, das als Ergebnis einen Nutzen für den Menschen haben soll. Der Staat ist in Hobbes Wahrnehmung eine Addition von Einzelwesen. Wie diese nun beschaffen sind ist eine entscheidende Frage, denn eine Staatstheorie die dem Menschen von Nutzen sein kann, muss auf die Bedürfnisse und Anforderungen der Menschen zugeschnitten sein. Also galt es für Hobbes nun die Beschaffenheit des Menschen zu untersuchen, und zwar die unverfälschte ursprüngliche Beschaffenheit. Der Mensch im Naturzustand. „Erst seit Hobbes ist die philosophische Lehre vom Naturgesetz im wesentlichen eine Lehre vom Naturzustand. Vor ihm war der Ausdruck ‚Naturzustand‘ eher in der christlichen Theologie als in der politischen Philosophie zu Hause.“⁵²

Allerdings war der Naturzustand für Hobbes empirisch nicht wahrnehmbar. Das bedeutete ein Problem, insbesondere in Anbetracht des Anspruches exakt vorzugehen und argumentieren zu wollen. Hobbes musste also einen Naturzustand rekonstruieren. Das wirft natürlich die Frage auf, welchen Gültigkeitsanspruch bzw. welche Authentizität Hobbes seinem Entwurf des menschlichen Naturzustandes zuschreiben will. Strauss schreibt dazu: „Hobbes‘ Naturzustand, so wird allgemein zugegeben, ist eine logische, keine historische Hypothese. Er ist eine ‚Schlußfolgerung aus den Leidenschaften‘; er beschreibt, ‚wie das Leben vor sich gehen würde, gäbe es keine allumfassende Gewalt, die man zu fürchten hätte.“⁵³ Die allumfassende Gewalt ist nach Hobbes der Souverän, die Leidenschaften das, was die Menschen antreibt. Der Naturzustand ist eine Negation von Zivilisation. Er ist die

⁵¹ Hobbes, Thomas: Vom Menschen Vom Bürger - Elemente der Philosophie 2/3, Hamburg: 1994, S.IX im Vorwort des Herausgebers

⁵² Strauss, Leo: Naturrecht und Geschichte, Frankfurt am Main : 1977, S.191

⁵³ Macpherson, Crawford B.: Die politische Theorie des Besitzindividualismus , Frankfurt am Main : 1967 , S.32

Abwesenheit einer Gesellschaft oder eines Staates. „Der Naturzustand [...] ist die Alternative zu dem durch die Macht und Gewalt des Souveräns gesicherten Gesellschaftszustand [...].“⁵⁴

Der Naturzustand ist also das Gegenteil zum gesellschaftlichen Zustand, das Leben ohne Vorhandensein einer Gesellschaft. Hobbes zeichnet das Gegensatzpaar Naturzustand und Gesellschaft: „Der Naturzustand ist nunmehr nicht eine geschichtlich überwundene Etappe aus den Anfangsgründen der Menschheit, sondern es ist die Alternative zu dem durch die Macht und Gewalt des Souveräns gesicherten Gesellschaftszustand, die bei Infragestellung dieser Macht und Gewalt jederzeit Wirklichkeit werden kann.“⁵⁵ Der Naturzustand hängt also über der Menschheit also wie ein Damoklesschwert. Ständig leben die innerhalb von Gesellschaft organisierten Menschen mit der Gefahr wieder in den Naturzustand zurückzufallen, wenn die Organisation der Gesellschaft, der Staat unter dem Souverän versagt.

Diese Drohung hat schwere Konsequenzen, denn Naturzustand bedeutet Krieg. Und zwar ein Krieg jeder gegen jeden. Das wird auch in einem von Hobbes berühmtesten Zitaten deutlich: „Homo homini lupus“ – der Mensch ist sich selbst Wolf. Ursprünglich stammt dieses Zitat nicht von Hobbes, sondern von dem römischen Dichter Titus Maccius Plautus.

Aus der Feder von Thomas Hobbes ist es aber in keinem seiner Hauptwerke, sondern in einer Widmung an den Grafen Wilhelm von Devonshire zu finden. Dort heißt es: „Nun sind sicher beide Sätze wahr: Der Mensch ist ein Gott für den Menschen, und: Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen; jener, wenn man die Bürger untereinander, dieser, wenn man die Staaten untereinander vergleicht.“⁵⁶ „Homo homini lupus“ beschreibt das Verhalten der Menschen untereinander im Naturzustand. Als Einzelgänger ist der Mensch sich selbst Wolf, im Zusammenschluss aber ist der Mensch sich selbst Gott. Hobbes schreibt eigentlich nicht dem Menschen an sich negative und egoistische Eigenschaften zu, vielmehr wird der Mensch in dem und durch den Naturzustand mehr oder weniger gezwungen sich gegenüber seinen Mitmenschen egoistisch und gewaltbereit zu verhalten.

Hobbes führt das sehr detailliert aus. Den Grund für das kriegerische und gewaltbereite Verhalten der Menschen im Naturzustand sieht Hobbes in der Tatsache dass alle Menschen gleich sind. „Die Natur hat die Menschen sowohl hinsichtlich der Körperkräfte wie der Geistesfähigkeiten untereinander gleichmäßig begabt; und wenngleich einige mehr Kraft oder

⁵⁴ Münkler, Herfried: Thomas Hobbes, Frankfurt am Main [u.a.] : 1993, S.111

⁵⁵ Ebd. S.111

⁵⁶ Hobbes, Thomas: Vom Menschen Vom Bürger - Elemente der Philosophie 2/3, Hamburg: 1994, S.59

Verstand als andere besitzen, so ist der hieraus entstehende Unterschied im ganzen betrachtet dennoch nicht so groß, daß der eine sich diesen oder jenen Vorteil versprechen könnte, welchen der andere nicht auch zu erhoffen berechtigt sei.⁵⁷ Im 17. Jahrhundert war die Vorstellung einer prinzipiellen Gleichheit der Menschen ein revolutionärer Gedanke. Hobbes argumentiert, dass Menschen die etwa über überdurchschnittlich große körperliche Stärke verfügen aus dieser Gegebenheit im Naturzustand nicht unbedingt einen Vorteil ziehen können. So kann ein körperlich überlegener Gegner auch etwa durch eine List ausgetrickst oder besiegt werden, sofern sein Kontrahent über die geistige Fähigkeit verfügt ihm eine Falle zu stellen. Auf kurz oder lang läuft es jedenfalls darauf hinaus, dass alle Menschen die gleichen Voraussetzungen für ein Leben im Naturzustand mitbringen. „Hierauf gründet sich nun auch die Hoffnung, die ein jeder zur Befriedigung seiner Wünsche hegt.“⁵⁸ Denn die Menschen haben untereinander die gleichen Bedürfnisse und gleichen Wünsche. Im Naturzustand gibt es keinen Besitz und auch kein Recht⁵⁹. Wenn nun die Menschen versuchen ihre Bedürfnisse wie etwa Nahrungsaufnahme zu befriedigen und die Ressourcen wie etwa Nahrungsmittel nicht für alle ausreichen, dann wird unumgänglich gekämpft und es herrscht Krieg. Und zwar ein Krieg Alle gegen Alle. „Gab es auch gleich niemals eine Zeit, in der ein jeder eines jeden Feind war, so leben doch die Könige und die, welche die höchste Gewalt haben, miteinander in ständiger Feindschaft. Sie haben sich wechselseitig in stetem Verdacht; wie Fechter stehen sie gegeneinander, beobachten sich genau und halten ihre Waffen in Bereitschaft, ihre Festungen und Kriegsheere an den Grenzen und ihre geheimen Kundschafter im Feindeslande. Ist das nicht wirklicher Krieg? – Freilich wird hierbei nicht all das Elend wahrgenommen, welches die allgemeine Freiheit einzelner Menschen mit sich brächte; dennoch konnte auf keine andere Art für das Wohl der Untertanen gesorgt werden.“⁶⁰

So sieht das aus Norbert Elias, in seinem „Prozeß der Zivilisation“: „Die Königskrone bedeutet in verschiedenen Phasen der gesellschaftlichen Entwicklung etwas sehr verschiedenes, wenn auch allen ihren Trägern faktisch oder nominell gewisse Zentralfunktionen, vor allem die Funktion der Kriegführung gegen einen äußeren Feind, gemeinsam sind.“⁶¹

⁵⁷ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.112/113

⁵⁸ Ebd. S.113

⁵⁹ Das gilt zumindest für Recht im staatlichen Sinne. Im Naturzustand herrschen die natürlichen Gesetze, die dem Menschen auch Rechte einräumen, wie etwa das Recht zur Selbsterhaltung (s. Kapitel 3.3).

⁶⁰ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.117

⁶¹ Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation - Zweiter Band, Frankfurt am Main: 1997, S.132

Nach Hobbes ist das sogar ein gerechtfertigter Krieg, denn es ist das Naturrecht des Menschen sich selbst zu erhalten: „Das Naturrecht ist die Freiheit, nach welcher ein jeder zur Erhaltung seiner selbst seine Kräfte beliebig gebrauchen und folglich alles, was dazu etwas beizutragen scheint, tun kann.“⁶² Dieses Naturrecht ist ein grundlegendes Zugeständnis an den Menschen, aber nicht das einzige. Der Mensch strebt nicht nur nach Selbsterhaltung, er strebt auch nach Macht, und zwar in dem Sinne in dem er mithilfe von Macht seine Lebenssituation verbessern kann. Darunter fällt etwa die Vorsorge für das hohe Alter oder der Schutz der eigenen Kinder. „Deshalb muß jedem auch die gewaltsame Vermehrung seiner Besitzungen um der nötigen Selbsterhaltung willen zugestanden werden.“⁶³ Nicht zuletzt strebt der Mensch aber auch nach Anerkennung. Er will sich seines Wertes bewusst sein, Würde besitzen und Geltung haben. Der Wert des Menschen ergibt sich daraus, wie ihn seine Mitmenschen in Hinsicht auf seine Macht wahrnehmen.

Die drei Eigenschaften der Menschen Selbsterhaltung als Naturrecht, Streben nach Macht und Streben nach Anerkennung führen unumgänglich zu einem ewigen Kampf im Naturzustand. Die Ursache hierfür ist für Hobbes die Furcht. Nicht zuletzt werden Hobbes Theorien auch immer wieder im Zusammenhang mit „Philosophie der Angst“ genannt. „Der Philosoph, der die Furcht vor dem Tode zum Grundmotiv seiner Philosophie gemacht hat, hat sein eigenes Leben weitgehend in Übereinstimmung mit diesem von ihm herausgestellten Grundantrieb geführt. Das beginnt mit der vielzitierten Selbststilisierung seiner Geburt, die er in seiner im Alter abgefassten Lebensbeschreibung vorgenommen hat, als er, auf die während seines Geburtsjahres in England verbreitete Furcht vor der spanischen Armada anspielend, davon sprach, seine Mutter habe Zwillinge zur Welt gebracht, ihn und die Furcht.“⁶⁴ Die Furcht spielt bei Hobbes eine tragende Rolle. In einem Naturzustand in dem Krieg herrscht, in dem jeder Mensch seinem Gegenüber misstrauisch sein muss, sich immer kampfbereit halten muss, ist die Furcht ein Leitmotiv. Im sechsten Kapitel des Leviathan mit dem Titel „Von den inneren Quellen der willkürlichen Bewegung, gewöhnlich Leidenschaften genannt, und von den sprachlichen Formen, sie auszudrücken“ konstruiert Hobbes eine Definition von Religion basierend auf der Furcht: „Die Furcht vor mächtigen Unsichtbaren Wesen, sie mögen nun ersonnen oder durch zuverlässige historische Nachrichten bestätigt und öffentlich angenommen worden sein, ist Religion; sind sie nicht öffentlich angenommen, so ist es der

⁶² Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.118

⁶³ Ebd. S.114

⁶⁴ Münkler, Herfried: Thomas Hobbes, Frankfurt am Main [u.a.] : 1993, S.35/36 zitiert aus Hobbes, *The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury*, London 1680, S.2

Aberglaube. Sind aber die unsichtbaren Wesen wirklich so, wie man sich dieselben vorstellt, so nennen wir es wahre Religion.“⁶⁵ Furcht ist für Hobbes aber weit mehr als nur eine Triebfeder, es ist ein das menschliche Leben im Naturzustand durchziehendes Motiv. „Furcht vor einer Gefahr, deren Ursache und Beschaffenheit uns unbekannt ist, heißt panischer Schrecken und hat diesen Namen vom Gotte Pan, der, wie man vorgibt, diese Schreckensart verursachen soll. Indes sieht doch gewiß der, welcher sich zuerst fürchtet, einen Grund zur Furcht; nach seinem Beispiel begeben sich auch die anderen auf die Flucht und stehen in der Meinung, daß die übrigen wohl eine hinreichende Ursache zur Flucht haben müßten; denn diese Leidenschaft gibt es nur bei einer versammelten großen Menge.“⁶⁶ Das Motiv der Furcht ist wahrscheinlich die stärkste Kraft und der bedeutendste Grund für den Kriegszustand im Naturzustand: „Bei dieser großen Furcht, welche die Menschen allgemein gegeneinander hegen, können sie sich nicht besser sichern, als dadurch, daß einer dem anderen zuvorkommt oder so lange fortfährt, durch List und Gewalt sich alle anderen zu unterwerfen, als noch andere da sind, vor denen er sich zu fürchten hat. Dies ist aber nicht mehr, als was durch die Selbsterhaltung nötig und von jedermann zugegeben wird.“⁶⁷

Hobbes sieht den Menschen in einer unumstößlichen kausalen Verbindung mit der Furcht:

„Nach dieser Methode bin ich verfahren; an erster Stelle setze ich deshalb den allen durch Erfahrung bekannten und von jedermann anerkannten Grundsatz, daß der Sinn der Menschen von Natur aus so beschaffen ist, daß, wenn die Furcht vor einer über alle bestehenden Macht sie nicht zurückhielte, sie einander mißtrauen und einander fürchten würden und daß jeder durch seine Kräfte sich mit Recht schützen könne und notwendigerweise auch wolle.“⁶⁸

Ohne eine von außen regulierende Macht regieren unter den Menschen gegenseitiges Misstrauen und Furcht. Hobbes untermauert sein Argument weiter:

„Man denke nur, warum mühen wir uns um Begleiter? Warum versehen wir uns mit Waffen, wenn wir eine Reise antreten? Warum verschließen wir Türen und Schränke, sobald wir uns schlafen legen? Wozu sind Gesetze und Männer, die jede Gewaltsamkeit zu rächen befugt sind?“⁶⁹

Funktioniert die regulierende Macht nicht richtig, oder ist gar keine vorhanden, so verhalten sich die Menschen gleichsam wie im Naturzustand. Das Szenario das Hobbes oben schildert

⁶⁵ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.53

⁶⁶ Ebd. S.53/54

⁶⁷ Ebd. S.114

⁶⁸ Hobbes, Thomas: Vom Menschen Vom Bürger - Elemente der Philosophie 2/3, Hamburg: 1994, S.68

⁶⁹ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.116

ist nicht das einer wilden Natur, sondern der vorherrschende gesellschaftliche Zustand, der aufgrund der nicht oder nur schlecht funktionierenden Regierung von Unsicherheit und Angst geprägt ist. In dieser Furcht sieht Hobbes aber auch eine Chance. Einen Motor zum Frieden zu gelangen.

„Die Leidenschaften, die die Menschen zum Frieden unter sich geneigt machen können, sind die Furcht überhaupt und insbesondere die Furcht vor einem gewaltsamen Tod; ferner das Verlangen nach den zu einem glücklichen Leben erforderlichen Dingen und endlich die Hoffnung, sich diese durch Anstrengung wirklich zu verschaffen.“⁷⁰

Der Stärkste menschliche Trieb ist nach Hobbes die Selbsterhaltung. Die Ausprägung und Weiterentwicklung dieser Selbsterhaltung ist das Streben nach Frieden, die Triebfeder ist die Angst davor, bei der Selbsterhaltung zu versagen.

Gregory S. Kavka fasst in seinem Essay „Hobbes’s War of All against All“ Hobbes’ Annahmen über die dem Menschen zugrundeliegenden Naturgegebenheiten die zum Krieg Aller gegen Alle führen in fünf Punkten zusammen:⁷¹ Natürliche Gleichheit, Konflikte aufgrund gleicher Bedürfnisse, Zukunftsvorsorge, Vorteil der Antizipation und limitierter Altruismus. Ich möchte an dieser Stelle Kavka’s Text zusammenfassen, da er in meinen Augen eine gelungene und vollständige Zusammenfassung von Hobbes Beweisführung zu seiner Theorie beinhaltet. Ausgangspunkt für Kavka’s Darstellung ist folgendes Zitat von Hobbes: „Hieraus ergibt sich, daß ohne eine einschränkende Macht der Zustand der Menschen ein solcher sei, wie er zuvor beschrieben wurde, nämlich ein Krieg aller gegen alle.“⁷²

Hobbes definiert Krieg aber nicht als einen Dauerzustand kämpferischer Handlungen, sondern als die ständige Bereitschaft zu kämpfen. „Denn der Krieg dauert ja nicht etwa nur so lange wie faktische Feindseligkeiten, sondern so lange, wie der Vorsatz herrscht, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben.“⁷³ Es ist aber mehr als nur die ständige Bereitschaft zum Kampf, die das kriegerische Klima zwischen den Menschen im Naturzustand ausmacht. Kavka erwähnt in diesem Zusammenhang auch Hobbes Annahme, dass im Kriegszustand so wenig Sicherheit des eigenen Lebens oder Besitzes herrscht und alle in ständiger Furcht leben, sodass sich produktive Arbeit nicht lohnt. Hobbes schildert das so: Im Naturzustand „Da findet sich kein Fleiß, weil kein Vorteil davon zu erwarten ist; es gibt keinen Ackerbau, keine Schifffahrt,

⁷⁰ Ebd. S.118

⁷¹ Morris, Christopher W.: The Social Contract Theorists - Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau, Lanham, Md. [u.a.] : 1999 , S.2/3

⁷² Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.115

⁷³ Ebd. S.115

keine bequemen Wohnungen, keine Werkzeuge höherer Art, keine Länderkenntnis, keine Zeitrechnung, keine Künste, keine gesellschaftlichen Verbindungen; statt dessen ein tausendfaches Elend; Furcht, gemordet zu werden, stündliche Gefahr, ein einsames, kümmerliches, rohes und kurzes Leben.⁷⁴ Da Menschen aber aus ihren Erfahrungen lernen, reicht die ständige Furcht vor feindlichen Übergriffen nicht aus, um die Kampfbereitschaft jedes einzelnen auf Dauer aufrecht zu erhalten. Dafür muss es in einigermaßen regelmäßigen Intervallen zu Gewalt, Brutalität, Morden und Diebstählen kommen. Es ist also nicht die Furcht vor Gräueltaten, die die Menschen im Naturzustand in Kampfbereitschaft hält, es sind wiederkehrende Ausschreitungen von Gewalt.

Kavka nennt fünf Punkte, die ersten drei führt Hobbes in seinem Text an, die letzten zwei sind von Kavka konstruiert, es finden sich aber ganz klare Hinweise und Indizien für die Rechtfertigung dieser letzten Punkte im Leviathan.

1. Natürliche Gleichheit

Hinsichtlich ihrer physischen und geistigen Fähigkeiten sind die Menschen laut Hobbes gleich beschaffen. Kavka nennt zwei Aspekte, die hinsichtlich dieser Gleichheit herausstechen:

- Da Menschen relativ gebrechliche Organismen sind, kann quasi jeder von uns von jedem beliebigen anderen vernichtet werden. Die Schwächeren unter uns sind aber nicht so schwach, dass sie nicht mit einer List oder durch numerische Überlegenheit verhindern können von einem Stärksten getötet zu werden: „Bezüglich der körperlichen Kraft wird man gewiß selten einen so schwachen Menschen finden, der nicht durch List oder Verbindung mit anderen, die mit ihm in gleicher Gefahr sind, auch den stärksten töten könnte.“⁷⁵
- Die Ausprägungen der physischen und geistigen Potentiale der Menschen sind untereinander nicht so unterschiedlich, dass man bei einem Konflikt mit Bestimmtheit sagen könnte wer dem anderen unterliegen wird. „[...] und wengleich einige mehr Kraft oder Verstand als andere besitzen, so ist der hieraus entstandene Unterschied im ganzen betrachtet dennoch nicht so groß, daß der eine sich diesen oder jenen Vorteil versprechen könnte, welchen der andere nicht auch zu erhoffen berechtigt sei.“⁷⁶

⁷⁴ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.115/116

⁷⁵ Ebd. S.113

⁷⁶ Ebd. S.112/113

2. Konflikte aufgrund gleicher Bedürfnisse

Menschen stehen hinsichtlich gleicher Bedürfnisse oder Wünsche regelmäßig miteinander in Konflikt. Der Vorrat an bestimmten Gütern ist in der Natur nicht ausreichend vorhanden, um alle die danach verlangen, zu befriedigen. Oft kommt es zu der Situation, dass zwei Menschen genau ein und dasselbe spezifische Ding haben wollen, wie etwa ein Stück Land. In Verfolgung seines Zieles muss nun der eine Interessent zwangsläufig mit seinem Kontrahenten in Konflikt geraten: „Sooft daher zwei ein und dasselbe wünschen, dessen sie aber beide nicht zugleich teilhaftig werden können, so wird einer des anderen Feind, und um das gesetzte Ziel, welches mit der Selbsterhaltung immer verbunden ist, zu erreichen, werden beide danach trachten, sich den anderen entweder unterwürfig zu machen oder ihn zu töten.“⁷⁷

3. Zukunftsvorsorge

Sofern Menschen auch nur minimal rational denken, machen sie sich Gedanken über ihr längerfristiges Wohlergehen. Sie kümmern sich um ihren Fortbestand und versuchen alles in ihrer Macht stehende dafür zu tun, ihr Leben möglichst lange fortführen zu können. „Der Grund hierfür liegt darin, daß es bei den Wünschen der Menschen nicht darauf ankommen darf, daß sie das, was sie sich wünschen, etwa nur einmal und gleichsam für einen Augenblick genießen, sondern daß vielmehr der Genuß auch für die Zukunft sichergestellt werde. Deshalb legen es die Menschen bei ihren Unternehmungen nicht bloß darauf an, sich ein Gut zu verschaffen, sondern sich dasselbe auch auf immer zu sichern.“⁷⁸

4. Vorteil der Antizipation

Im Falle von Konflikten zwischen Menschen kann die Chance auf Erfolg und die Aussicht aus dem Streit als Sieger hervorzugehen durch präventive Vorkehrungen und Antizipation erhöht werden. Antizipation ist in diesem Zusammenhang so zu verstehen, dass man entweder als erster angreift um seinen Gegner zu überrumpeln, oder beginnt seine Kräfte zu bündeln, aufzurüsten und Pakte einzugehen, sodass man sich in einer guten Ausgangslage befindet, wenn der Kampf dann schließlich beginnt. Kavka weist noch darauf hin, was Hobbes unter Kräfte „bündeln“ oder „ansammeln“ versteht, nämlich andere Menschen so zu überwältigen, dass ihre Kräfte Teil der eigenen werden. Definitiv also ein gewalttätiger Akt. „Bei dieser großen Furcht, welche die Menschen allgemein gegeneinander hegen, können sie sich nicht besser

⁷⁷ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.113/114

⁷⁸ Ebd. S.90

sichern, als dadurch, daß einer dem anderen zuvorkommt oder so lange fortfährt, durch List und Gewalt sich alle anderen zu unterwerfen, als noch andere da sind, vor denen er sich zu fürchten hat.“⁷⁹

5. Limitierter Altruismus

Menschen sorgen sich wesentlich mehr um ihr eigenes Wohlergehen und Überleben als um das anderer Individuen, und verhalten sich auch dementsprechend. Wenn nun ein Mensch glaubt eine gewisse Tat oder Vorgehensweise sichert ihm sein Wohlergehen und Überleben, so ist es sehr wahrscheinlich dass er diese durchführt, auch wenn dadurch das Überleben von anderen in Gefahr gebracht wird.

3.3 The Laws of Nature – die natürlichen Gesetze

Im Kapitel 14 des Leviathan definiert Hobbes unter dem Titel „Von den beiden ersten natürlichen Gesetzen und den Verträgen“ welche Gesetze in dem vorstaatlichen Naturzustand vorherrschen.

„Das Naturrecht ist die Freiheit, nach welcher ein jeder zur Erhaltung seiner selbst seine Kräfte beliebig gebrauchen und folglich alles, was dazu beizutragen scheint, tun kann.“⁸⁰

Die Selbsterhaltung ist also nicht nur ein im menschlichen Wesen verankerter Trieb, es ist auch ein von Natur aus vorherrschendes Recht des Menschen ihr nachzukommen. Hobbes unterscheidet zwischen den Termini Recht und Gesetz:

„Das natürliche Gesetz aber ist eine Vorschrift oder allgemeine Regel, welche die Vernunft lehrt, nach welcher keiner dasjenige Unternehmen darf, was er als schädlich für sich selbst anerkennt.“⁸¹

Hobbes fährt fort, dass der Begriff Recht immer auch die Option bzw. die Freiheit beinhaltet etwas nicht zu tun oder zu unterlassen, während das Gesetz eine unumgängliche Verbindlichkeit mit sich bringt. „Freiheit begreift ihrer ursprünglichen Bedeutung nach die Abwesenheit aller äußeren Hindernisse in sich.“⁸²

Die Selbsterhaltung ist dem Menschen im Naturzustand Recht und Gesetz. Hobbes differenziert die konkrete Funktionsweise der Selbsterhaltung als Recht und Gesetz im Naturzustand.

⁷⁹ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.114

⁸⁰ Ebd. S.118

⁸¹ Ebd. S.118

⁸² Ebd. S.118

„Weil nun, wie schon in dem vorhergehenden Kapitel gezeigt worden ist, die Menschen sich in dem Zustande des Krieges aller gegen alle befinden und jeder sich der Leistung seiner eigenen Vernunft überläßt, und da es nichts gibt, was er nicht irgendeinmal zur Verteidigung seines Lebens gegen einen Feind mit Erfolg gebrauchen könnte, folgt, daß im Naturzustande alle ein Recht auf alles, die Menschen selbst nicht ausgenommen, besitzen.“⁸³

Das Zugeständnis an alle ein Recht auf alles zu haben ist die Ursache für die im Naturzustand vorherrschende Unsicherheit der Menschen. Nach dieser Maxime ist kein Individuum vor dem anderen sicher. Hobbes fährt folgendermaßen fort: „Also ist folgendes eine Vorschrift oder allgemeine Regel der Vernunft: suche Frieden, solange nur Hoffnung darauf besteht; verschwindet diese, so schaffe dir von allen Seiten Hilfe und nutze sie; dies steht dir frei. Der erste Teil dieser Regel enthält das erste natürliche Gesetz: suche Frieden und jage ihm nach; der zweite Inbegriff des Naturrechts: jeder ist befugt, sich durch Mittel und Wege aller Art selbst zu verteidigen.“⁸⁴

Das ist das erste natürliche Gesetz. Das zweite natürliche Gesetz ergibt sich nach Hobbes aus dem ersten: „sobald seine Ruhe und Selbsterhaltung gesichert ist, muß auch jeder von seinem Rechte auf alles – vorausgesetzt, daß andere dazu auch bereit sind – abgehen und mit der Freiheit zufrieden sein, wie er den übrigen eingeräumt wissen will.“⁸⁵

Neben diesen zwei natürlichen Gesetzen entwickelt Hobbes im folgenden Kapitel 15 („Von den anderen natürlichen Gesetzen“) 17 weitere natürliche Gesetze⁸⁶.

3. Vertragliche Abkommen müssen erfüllt werden.
4. Wer eine Wohltat unverdient empfängt, muß danach streben, daß der Wohltäter sich nicht genötigt sehe, seine erwiesene Wohltat zu bereuen.
5. Daß jeder den anderen nützlich werde.
6. Jeder muss Beleidigungen vergeben, sobald der Beleidiger reuevoll darum bittet und er selbst für die Zukunft sicher ist.
7. Bei jeder Rüge muß auf die Größe nicht des vorhergegangenen Übels, sondern es zu erhoffenden Guten Rücksicht genommen werden.
8. Niemand darf durch Tat, Wort, Miene oder Gebärde Verachtung oder Haß gegen jemand zeigen.

⁸³ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.119

⁸⁴ Ebd. S.119

⁸⁵ Ebd. S.119

⁸⁶ Ebd. S.129/142

9. Alle Menschen sind von Natur untereinander gleich.
10. Bei einem Friedensschluß darf niemand ein Recht für sich verlangen, welches er dem andern nicht zugestehen will.
11. Unparteiisch sein.
12. Alles Unteilbare muß gemeinschaftlich genutzt, und zwar, wenn es an sich möglich ist und die Größe es erlaubt, ohne alle Einschränkung; sonst aber muß dabei auf die Anzahl der Teilnehmer und das Verhältnis Rücksicht genommen werden.
13. Jedes alleinige Recht oder – wenn das Recht des Gebrauches unter mehreren abwechseln soll – der erste Besitz desselben muß durch das Los bestimmt werden.
14. Alles, was weder geteilt noch gemeinschaftlich genutzt werden kann, fällt, entweder dem ersten Besitzer oder dem Erstgeborenen durch das natürliche Los zu.
15. Friedensmittler müssen sicher kommen und gehen dürfen.
16. Sich den Urteilsspruch des Richters gefallen lassen.
17. Keiner kann in seiner eigenen Sache Richter sein.
18. Der kann nicht als Richter angenommen werden, welcher aus dem Siege der einen Partei Vorteil, Ehre oder sonst etwas Erwünschtes für sich erwarten kann.
19. Jeder Streit über eine Sache muss durch Zeugenaussagen entschieden werden.

Hobbes merkt an, dass die Menschen ihre Aufmerksamkeit in erster Linie auf „Unterhalt und Vergnügen“ richten, und die natürlichen Gesetze daher nur den wenigsten bewusst sind. „Um aber auch den Kurzsichtigsten alle Entschuldigung zu nehmen, hat die Heilige Schrift alle diese Gesetze in dem einen kurzen und deutlichen Spruch zusammengezogen: ‚Was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr Ihnen auch.‘“⁸⁷

Wolfgang Kersting schreibt in seinem Buch „Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags“: „Hobbes‘ Naturzustand ist kein Naturrechtszustand. In ihm findet sich keine natur- oder vernunftrechtliche Verfassungsordnung, die die verbindliche Grundstruktur aller zwischenmenschlichen Ordnung definierte und jeder geschichtlichen Staatsverfassung als verpflichtendes normatives Muster dienen soll.“⁸⁸ Er nennt Hobbes den „ersten Rechtspositivisten in der Geschichte der politischen Philosophie.“⁸⁹ Hobbes‘ Zitat „auctoritas, non veritas facit legem“ (Die Autorität, nicht die Wahrheit bestimmt das Recht) scheint den gesetzlichen Bestimmungen eines absoluten Herrschers gegenüber den autonomen, in der Natur vorkommenden Gesetze den Vorzug zu geben. Das hatte Hobbes schon zuvor in seinem

⁸⁷ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.140

⁸⁸ Kersting, Wolfgang: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt: 1994, S.73

⁸⁹ Ebd. S.73

Werk „De Cive“ ausgeführt: „Diebstahl, Totschlag, Ehebruch und alles Unrecht ist nach dem Naturgesetz verboten; was aber als Diebstahl, als Totschlag, als Ehebruch und als Unrecht an einem Bürger gelten soll, hat nicht das natürliche, sondern das bürgerliche Gesetz zu bestimmen. Denn nicht jede Wegnahme einer Sache, die ein anderer besitzt, sondern nur die einer fremden Sache ist Diebstahl, und die Frage, was mein und was nicht mein ist, entscheidet das bürgerliche Gesetz. Ebenso ist nicht jede Tötung eines Menschen ein Totschlag, sondern nur die, die das bürgerliche Gesetz verbietet. Ebenso ist auch nicht jeder Beischlaf ein Ehebruch, sondern nur der von den bürgerlichen Gesetzen verbotene. Endlich ist zwar die Verletzung eines Versprechens ein Unrecht, wenn das Versprochene erlaubt ist; wo aber kein Recht zu einem Vertrage bestand, da kann auch keine Übertretung stattfinden, mithin auch kein Unrecht an andern geschehen, wie im Kap. 2, Abschn. 17, dargelegt worden ist. Das, worüber Verträge zulässig sind und worüber nicht, hängt von dem bürgerlichen Gesetz ab.“⁹⁰ Es scheint, als ob die natürlichen Gesetze in ihrer Wertigkeit dem Willen des Gesetzgebers unterworfen seien. Hobbes schreibt aber den natürlichen Gesetzen eine große Bedeutung zu, behauptet ihre Unveränderlichkeit und Zeitlosigkeit: „The laws of nature are immutable and eternal.“⁹¹

Kersting erklärt, dass dieser Widerspruch daher rührt, dass Hobbes, ähnlich wie andere Denker mit innovativen Ideen, für seine Theorie keine neuen Termini verwendet, sondern lediglich alten Begriffen neue Bedeutungen zuordnet: „Hobbes gibt den vertrauten Naturrechtsbegriffen eine gänzlich neue Bedeutung, die dem traditionellen Verständnis dieser Konzepte widerstreitet. Das Freiheitsrecht verliert seine Fundierung in einer objektiven Norm und wird zu einer aporetischen, selbsterhaltungsabsolutistischen Konstruktion, und die natürlichen Gesetze sind keine unbedingt verpflichtenden Normen mehr, sondern hypothetische Imperative der sich um die Selbsterhaltung sorgenden instrumentellen Vernunft.“⁹² Das Recht aller auf alles ist die Ursache für die unsichere Situation aller Individuen. Einerseits gesteht es jedem die Möglichkeit zu sich zu schützen und den eigenen Fortbestand zu sichern, andererseits ist niemand mehr vor den „Schutzmaßnahmen“ des anderen sicher. Das Recht aller auf alles führt das legitime Streben nach Sicherheit ad absurdum. Kersting sieht in dieser Argumentation Hobbes die Negation von vorstaatlichen im Naturzustand vorherrschenden Rechten: „sein Recht, alles zu tun und alles zu nehmen, ist nur eine Umschreibung des Sachverhalts, daß es im Naturzustand keinerlei Rechte gibt, weder

⁹⁰ Hobbes, Thomas: Vom Menschen Vom Bürger - Elemente der Philosophie 2/3, Hamburg: 1994, S.142/143

⁹¹ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S. 141

⁹² Kersting, Wolfgang: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt: 1994, S.73

handlungsbezogene Freiheitsrechte noch güterbezogene Eigentumsrechte, denn wo es natürliche Individualrechte auf Freiheit, Gleichheit und Eigentum gibt, kann es kein *ius in omnia* und kein *ius in omnes* geben. Das Recht auf alles ist ein durchgängig negativ bestimmtes Recht und folglich ein Un-Recht: [...] Ein Recht auf alles ist als Handlungsregel genauso ineffektiv wie ein Wort, das alles bedeutet.“⁹³

Als weiteren Grund, warum das natürliche Recht bei Hobbes nicht sinnvoll angewendet werden kann, führt Kersting die Tatsache an, dass Hobbes‘ Terminologie nicht zwischen Menschen und Dingen unterscheidet. Menschen sind einander im Naturzustand wie Gegenstände, „über die wie über natürliche Dinge rechtens verfügt werden kann. die Naturzustandsmenschen erweisen sich damit als widersprüchliche Konstruktionen: [...] sie haben ein Recht auf alles, aber noch nicht einmal ein alle anderen verbindlich ausschließendes Recht auf sich und den eigenen Körper. Alles dürfen sie in Besitz nehmen und benutzen, aber im ausschließlichen Besitz ihrer selbst befinden sie sich nicht.“⁹⁴ Hobbes‘ natürlichen Gesetze sind also laut Kersting keine Naturgesetze im traditionellen Sinn. Sie sind vielmehr mit Hilfe der Vernunft abgeleitete Handlungsanleitungen die darauf abzielen das menschliche Streben nach Frieden und Sicherheit zu ermöglichen, so wie es im ersten natürlichen Gesetz formuliert ist, wo von dem Bemühen um Frieden die Rede ist. Ist der Friede nicht erreichbar, kommt es zum Krieg, wobei wieder jeder Mensch das Recht hat das ihm mögliche zu tun um sich einen Vorteil gegenüber seinen Gegnern zu verschaffen bzw. sein Überleben zu sichern. „Diese Regel zieht nur die allgemeine Konsequenz aus der Unverträglichkeit des Kriegszustandes, enthält aber selbst noch kein Rezept, auf welche Weise der von allen gleichermaßen begehrte Frieden hergestellt werden kann.“⁹⁵ Kersting analysiert weiter, dass hierfür das zweite natürliche Gesetz etwas klarere Vorgaben beinhaltet: Und zwar die Aufforderung an alle Menschen, um des Friedens Willen auf ihr Recht auf alles zu verzichten, sofern ihr Gegenüber auch dazu bereit ist. Außerdem soll sich jeder nur soviel Freiheit nehmen, wie er seinem Gegenüber auch einzugestehen bereit ist. Das entspricht dem Prinzip, dass die eigene Freiheit dahin reicht, wo die des nächsten anfängt.

„Diese Vernunftvorschrift verarbeitet die Kriegszustandsanalyse, die einen engen Zusammenhang zwischen dem Recht, alles zu tun und zu nehmen, und der Unvermeidlichkeit der Entstehung kriegerischer Verhältnisse aufdeckt und folglich die grundlegende Forderung

⁹³ Kersting, Wolfgang: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt: 1994S.74/75

⁹⁴ Ebd. S.75

⁹⁵ Ebd. S.76

erhebt, auf dieses Recht auf alles zu verzichten.“⁹⁶ Kersting fährt fort, dass im zweiten natürlichen Gesetz von Hobbes noch ein weiterer entscheidender Punkt dargelegt wird. Neben der Aufforderung auf das Recht auf alles zu verzichten, ist auch die Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben im Zustand der unendlichen Freiheit im Naturzustand angeführt: Die Bedingung der Wechselseitigkeit als Schutz vor einem Ungleichgewicht von Macht und einer Sicherstellung von Gerechtigkeit. Wer zum Wohl des Friedens auf sein Recht auf alles verzichtet, der muss auch sicher sein können dass sein Gegenüber das gleiche tut. Die Voraussetzung für einen Verzicht auf das eigene Recht ist die Gewissheit, dass sich dadurch kein Mächteungleichgewicht ergibt, weil etwa das Gegenüber weiterhin auf seinem Recht beharrt. Das zweite natürliche Gesetz funktioniert nur unter der Auflage, dass sich alle Betroffenen daran halten. „Die Wechselseitigkeit ist ein formales Kriterium der Gerechtigkeit; auch hier sichert die Reziprozitätsbedingung die interne Gerechtigkeit und Fairneß der Abrüstung, in enger Übereinstimmung mit der Goldenen Regel, die verlangt, daß man andere nicht so behandeln soll, wie man selbst nicht von ihnen behandelt werden möchte, und die nach Hobbes die Quintessenz aller natürlichen Gesetze darstellt.“⁹⁷ Hobbes selber sieht in den natürlichen Gesetzen einen klaren Nutzen. Sie sollen den Menschen ermöglichen auch im Naturzustand friedlich zusammenzuleben. Bezüglich der Verpflichtung und Gültigkeit der natürlichen Gesetze differiert Hobbes lateinische Fassung von der englischen. In der Übersetzung der lateinischen Version heißt es: „Die Gültigkeit der natürlichen Gesetze wird zwar von unserem Gewissen (*forum internum*) anerkannt, und die Übertretung derselben macht uns nicht zu eigentlichen Verbrechern, sondern Lasterhaften; in den Gerichtshöfen (*forum externum*) ist dies aber nicht immer der Fall. Jeder, der sich noch nach ihnen richten wollte, wenn andere sie ganz beiseite setzen, würde unglücklich werden und dem ersten Grunde aller natürlichen Gesetze, der Selbsterhaltung, zuwiderhandeln.“⁹⁸

Nach der Übersetzung der englischen Ausgabe heißt es aber: „Die natürlichen Gesetze verpflichten in *foro interno*, das heißt sie verpflichten zu dem Wunsch, daß sie gelten mögen, aber in *foro externo*, das heißt ihrer Anwendung, nicht immer. Denn jemand, der zu einer Zeit und an einem Ort bescheidenen umgänglich wäre und alle seine Versprechen erfüllte, wo sich sonst niemand so benimmt, würde sich nur den anderen als Beute darbieten und seinen

⁹⁶ Kersting, Wolfgang: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt: 1994, S.76

⁹⁷ Ebd. S.77

⁹⁸ Hobbes, Thomas: *Leviathan*, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.140

sicheren Ruin herbeiführen, im Widerspruch zur Grundlage aller natürlichen Gesetze, die die Erhaltung der menschlichen Natur zum Ziel haben.“⁹⁹

Entscheidend sind hier die unterschiedlichen Worte „Gültigkeit“ und „Verpflichtung“. Kersting nimmt den Englischen Text, der letzteren Begriff verwendet als Grundlage für seine Interpretation. Er schreibt: „Hobbes gebraucht hier den Verpflichtungsbegriff nicht in herkömmlichen moralisch-naturrechtlichen Sinn. ‚Die natürlichen Gesetze verpflichten‘ bedeutet hier: ‚Die instrumentelle Vernunft, die sich der menschlichen Interessen annimmt und in Grenzsituationen vor allem um die Selbsterhaltung kümmert, erkennt aufgrund einer Kausalanalyse des Naturzustandes und ihrer Bewertung im Lichte der Interessen, daß eine gemeinsame Befolgung der Regeln der Kooperation und der Fairneß und Gerechtigkeit im Interesse von jedermann ist und jedermann sich folglich einen Zustand wünschen muß, in dem diese Grundsätze gelten‘.“¹⁰⁰ Darin steckt aber eben keine Verpflichtung, sondern eine durch die Vernunft gewonnene Interpretation der natürlichen Gesetze im Naturzustand. Diese Gesetze einzuhalten ist vernünftig, nicht aber zwingend notwendig, es sei denn der Frieden soll im Naturzustand erhalten bleiben. Die Gesetze funktionieren nur dann, wenn alle sie einhalten, da es aber keine übergeordnete Macht gibt, die zur Einhaltung zwingen, und auch keine Strafen für eine Nichteinhaltung, funktionieren die Gesetze nicht und es herrscht Krieg im Naturzustand bei Hobbes.

In Kapitel 14. von „De Cive“ unterscheidet Hobbes die verschiedenen Arten von Gesetzen:¹⁰¹

Zum einen das göttliche Gesetz, das sich aus dem natürlichen/moralischen oder positiven Gesetz zusammensetzt. Das natürliche/moralische Gesetz ist „eingeboren“ und durch die „natürliche Vernunft“ kundgetan. Das positive Gesetz ist durch die Propheten verkündet worden, von Mensch zu Mensch.

Das natürliche Gesetz teilt sich wieder in die Gesetze der Menschen (natürliches Gesetz) und in das natürliche Gesetz der Staaten (Völkerrecht).

„Und die bis jetzt behandelten Elemente des natürlichen Gesetzes und des Naturrechts können, wenn sie auf ganze Staaten oder Völker übertragen werden, auch als die Elemente der Gesetze und des Rechtes der Völker gelten“¹⁰²

⁹⁹ Hobbes, Thomas & Fetscher, Iring: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, Neuwied; Berlin: 1966, S.121

¹⁰⁰ Kersting, Wolfgang: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt: 1994, S.78

¹⁰¹ Hobbes, Thomas: Vom Menschen Vom Bürger - Elemente der Philosophie 2/3, Hamburg: 1994, S.220/221

¹⁰² Ebd. S.221

Staatsgesetze fallen je nach der Art ihrer Verkündung in geschriebene oder ungeschriebene Gesetze. Geschriebene sind aber nicht unbedingt in Wörtern notiert, sondern gelten auch wenn sie durch Rede verkündet wurden. Die Schrift ist jünger als die Menschheit und dient nur zur Erinnerung. „Das ungeschriebene Gesetz ist das, welches keiner andern Verkündung als durch die Stimme der Natur oder die natürliche Vernunft bedarf; dahin gehören die natürlichen Gesetze. Denn wenn man auch das natürliche Gesetz, soweit es dem Willen gebietet, von dem Gesetz des Staates unterscheidet, so ist es doch in Bezug auf die Handlungen ein Staatsgesetz.“¹⁰³ Es gibt einen entscheidenden Unterschied bezüglich der Wirksamkeit der Gesetze, der sich auf den Zustand in dem sich der Mensch befindet bezieht:

„Als Menschen müssen wir den natürlichen Gesetzen, als Bürger aber den bürgerlichen Gesetzen Gehorsam leisten“¹⁰⁴

Natürliche Gesetze sind immer verbindlich, und wo kein dezidiertes Zivilrecht herrscht, muss die natürliche Vernunft befolgt werden. Hobbes vergleicht Vernunft und Recht.¹⁰⁵

„Viertens sind die natürlichen und bürgerlichen Gesetze gegenseitig ineinander enthalten. Alle natürlichen Gesetze schreiben zwar etwas Sittliches vor wie Billigkeit, Gerechtigkeit, Dankbarkeit; und sie sind, wie im 15. Kapitel bemerkt ist, keine eigentlichen Gesetze, sondern Eigenschaften; sie werden erst dann Gesetze, und zwar bürgerliche, wenn der Staat sie zu beobachten gebietet. Folglich sind die natürlichen Gesetze in den bürgerlichen enthalten; daß aber auch diese in jenem enthalten sind, erhellt daraus, daß die Verletzung eines Vertrages und folglich die Übertretung eines bürgerlichen Gesetzes auch zugleich Übertretung eines natürlichen Gesetzes ist. Ferner: Gehorsam gegen bürgerliche Gesetze befiehlt selbst das natürliche Gesetz. Also sind natürliche und bürgerliche Gesetze nicht wesentlich, sondern nur in gewisser Hinsicht voneinander unterschieden; die letzteren sind aufgeschrieben, die ersteren nicht. Aus diesem Grunde werden von den bürgerlichen Gesetzen niemals die natürlichen Gesetze geändert oder eingeschränkt, sondern nur allein das Naturrecht. Denn solange dieses, oder mit anderen Worten, das Recht aller auf alles herrschte, konnte kein Frieden sein; und darum war seine Einschränkung der Hauptzweck der bürgerlichen Gesetze.“¹⁰⁶

¹⁰³ Hobbes, Thomas: Vom Menschen Vom Bürger - Elemente der Philosophie 2/3, Hamburg: 1994, S.226/227

¹⁰⁴ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.228

¹⁰⁵ Sorell, Tom: The Cambridge Companion to Hobbes, Cambridge [u.a.]: 1996, S.285

¹⁰⁶ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.230

M.M. Goldsmith fährt fort, dass Hobbes das bürgerliche Recht als in der Gesellschaft bestimmende Ausführung des natürlichen Rechts beschreibt. Es ist ein Gebot des Vernunftrechts, dass zwingende Gesetze für den Erhalt der Menschheit notwendig erforderlich sind, und dass sie befolgt werden müssen.

3.4 Das Menschenbild bei Hobbes

Über das Menschenbild von Thomas Hobbes finden sich in verschiedenen Werken Ausführungen und Hinweise. So gibt etwa der erste Teil des Leviathan eine gute Vorstellung davon, wie Hobbes den Menschen sieht. Das beginnt schon in der Einleitung, in der Hobbes erklärt was er unter dem Leviathan versteht. „Der große Leviathan (so nennen wir den Staat) ist ein Kunstwerk oder ein künstlicher Mensch – obgleich an Umfang und Kraft weit größer als der natürliche Mensch, welcher dadurch geschützt und glücklich gemacht werden soll.“¹⁰⁷

Der Ausdruck „Leviathan“ stammt ursprünglich aus der Bibel und ist der Name eines Seeungeheuers.

„²⁵Da ist das Meer, so groß und weit,/darin ein Gewimmel ohne Zahl: kleine und große Tiere.

²⁶Dort ziehen die Schiffe dahin,/auch der Levíatan, den du geformt hast, um mit ihm zu spielen.“

Psalm 103,25-26

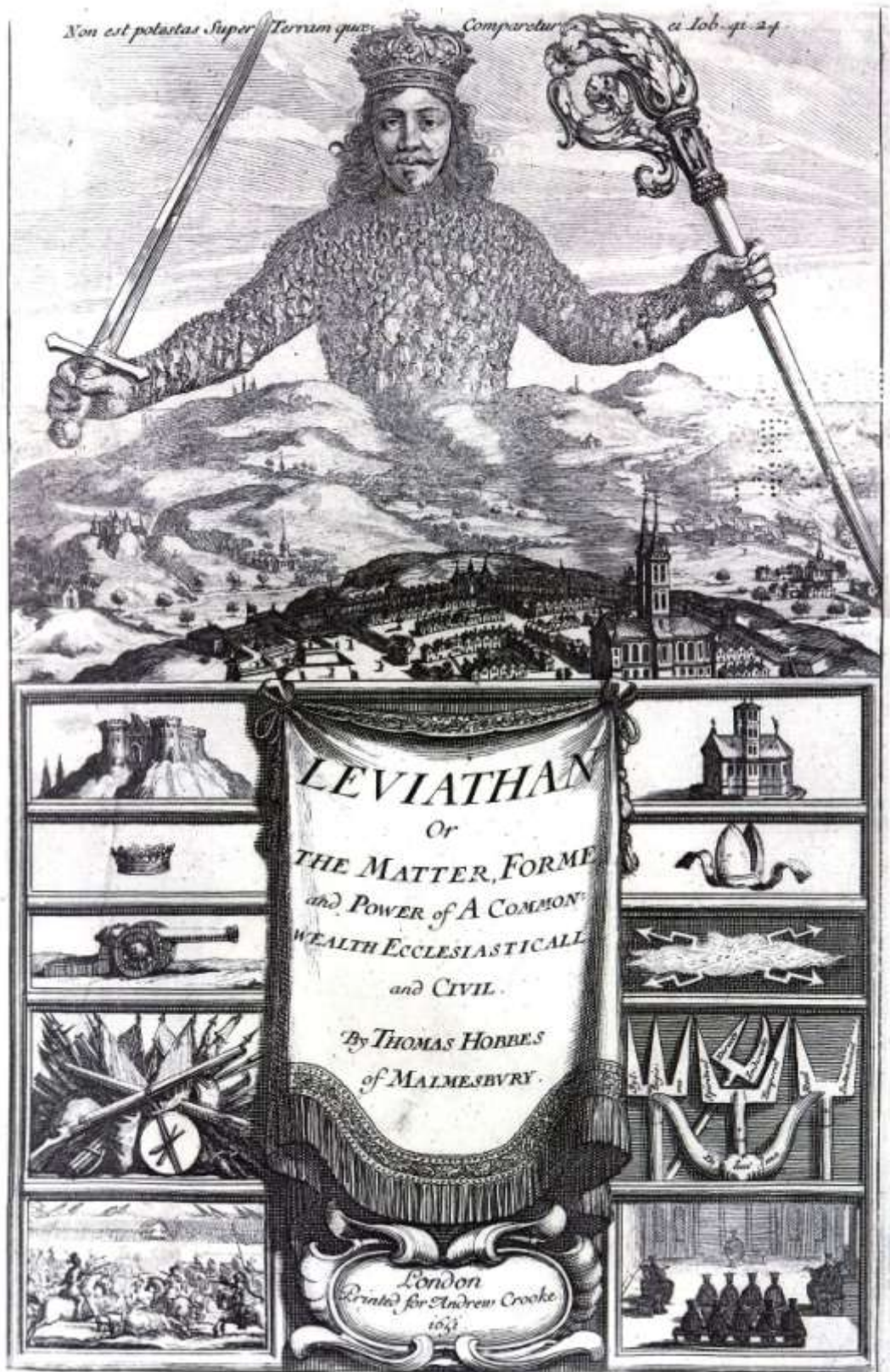
Hobbes konstruiert seine Staatstheorie in einer neuen Verbildlichung des Leviathans. Nicht sein ungeheurer Charakter sondern dessen Kraft ist der Grund warum sich Hobbes für den Leviathan entschieden hat. „Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei Iob 41.42.“ steht an oberster Stelle des Umschlagbildes zu lesen. „Es gibt auf der Erde keine Macht, die mit ihm vergleichbar ist“, ein Satz aus dem Buch Hiob. Der Leviathan steht für den Staat und dessen Macht und Kraft. Auf dem Umschlag ist der Oberkörper eines gekrönten Riesen zu sehen, der bei genauem Hinsehen aus vielen Menschen besteht. Sie wenden dem Betrachter ihren Rücken, und dem Kopf des Leviathan ihr Antlitz zu, und erstrecken sich als Masse zwischen den Handgelenken bis zum Hals des Leviathan. Ein klarer Hinweis dass der Staat aus dem Zusammenschluss der einzelnen Menschen besteht und durch sie seine Macht erlangt. In der linken Hand hält der Riese einen Bischofsstab als Symbol für die Macht der Kirche, in der rechten Hand hält er ein Schwert um die weltliche Macht zu symbolisieren. Keine Macht, die mit ihm vergleichbar ist. Unterhalb dieser Abbildung sind drei Säulen zu

¹⁰⁷ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.5

sehen, die das Bild quasi tragen. Die linke unter dem Schwert zeigt Symbole der weltlichen Macht, die rechte unter dem Bischofsstab Symbole der kirchlichen. „Die seitlichen Bildreihen der unteren Hälften nehmen die Gegenüberstellung des Schwertes und des Bischofstabes auf, indem die linken Felder der weltlichen und die rechten der kirchlichen Macht gewidmet sind. Unterstützt durch die korrespondierenden Feldgrößen, sind sie auch horizontal zu verbinden: Die Burg entspricht der Kirche, die Krone der Mitra, die Kanone dem Exkommunikationsblitz, die Kampfzeichen den Waffen der Logik und die Schlacht der Disputation.“¹⁰⁸

Das Frontispiz des Buches zeigt in einer Illustration den Grundgedanken von Hobbes Theorie:

¹⁰⁸ Bredekamp, Horst: Thomas Hobbes - Der Leviathan , Berlin: 2003, S.14



109

¹⁰⁹ Abraham Bosse: Titelblatt Leviathan (1651) (Dieses Bild ist gemeinfrei, weil die urheberrechtliche Schutzfrist abgelaufen ist.)

„Die Individuen haben den Staat, den großen Leviathan, erzeugt, er ist ein von ihnen verfertigtes Artefakt, eine Art großer Maschine.“¹¹⁰

Er ist die Bündelung der Kraft und Stärke der einzelnen Menschen: „Die größte menschliche Macht ist die, welche aus der Verbindung sehr vieler Menschen zu einer Person entsteht, sie mag nun eine natürliche sein wie der Mensch oder aber eine künstliche Person wie der Staat, wenn nur von dem Willen derselben die Macht aller übrigen abhängt.“¹¹¹

Malte Diesselhorst schreibt in seiner Studie „Naturzustand und Sozialvertrag bei Hobbes und Kant“ folgendes zu Hobbes' Menschenbegriff: „Die Hobbes'sche Anthropologie ist wesentlich durch seine mechanische Naturphilosophie mitbestimmt, insofern Hobbes die Notwendigkeit der Handlungen nach mechanisch wirkenden Reizen betont und die menschliche Güterordnung rein naturalistisch orientiert. Der Vernunft wird demgegenüber eine grundlegende selbständige Funktion nicht zuerkannt.“¹¹² Im ersten Kapitel des Leviathan mit dem Titel „Von den Sinnen“ erklärt Hobbes sehr detailliert, wie es seiner Ansicht nach zur Übertragung von Sinnesreizen kommt.¹¹³ Jede Empfindung ist das Resultat eines Körpers oder Gegenstandes, der sich dem jeweiligen Sinn des menschlichen Körpers vermittelt bzw. wahrnehmbar macht. Hobbes spricht von einem Druck, der sich dann ausgehend vom jeweiligen Sinnesorgan mittels der Nerven über das Gehirn bis ins Herz ausweitet. „Von hier aus entsteht ein Widerstand und Gegendruck (*ἀντιπύα*) oder ein Streben (*conatus*) des Herzens, sich durch eine entgegengesetzte Bewegung von diesem Drucke zu befreien, und diese wird sichtbar. Diese Erscheinung heißt Empfindung.“ Hobbes sieht diesen Prozess als rein mechanischen Vorgang, eine physikalische Bewegung von Materie.

„Er stellt seine neue Lehre als die erste wahrhaft wissenschaftliche oder philosophische Behandlung des Gesetzes der Natur dar. Mit der sokratischen Tradition stimmt er überein, indem er die Ansicht vertritt, daß sich die politische Philosophie mit dem Naturrecht beschäftigt.“¹¹⁴

¹¹⁰ Hobbes, Thomas & Fetscher, Iring: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, Neuwied; Berlin: 1966, S.XXV

¹¹¹ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.80

¹¹² Diesselhorst, Malte: Naturzustand und Sozialvertrag bei Hobbes und Kant zugleich ein Beitrag zu den Ursprüngen des modernen Systemdenkens, Göttingen: 1988, S.8

¹¹³ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.11

¹¹⁴ Strauss, Leo: Naturrecht und Geschichte, Frankfurt am Main : 1977, S.174

Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Hobbes versucht den Menschen so zu beschreiben wie er von Natur aus ist. Auch wenn Hobbes immer wieder für sein negatives Menschenbild kritisiert wurde, so sollte man bedenken, dass er sich schon zu Lebzeiten dieser Kritik bewusst war: „Wenn man daher die Menschen nicht schon deshalb von Natur böse nennen will, weil sie nicht von Natur die Zucht und den Gebrauch der Vernunft haben, so muß man anerkennen, daß die Menschen von Natur Begierde, Furcht, Zorn und andere tierische Leidenschaften haben können, ohne deshalb von Natur böse erschaffen zu sein.“¹¹⁵

Hobbes benutzt den von ihm konzipierten Naturzustand dazu, die Vergesellschaftung zu rechtfertigen und zu proklamieren. Sein Konzept des Naturzustands ist wie Leo Strauss schreibt eine „logische Hypothese“¹¹⁶ und hat eine klare Funktion. Der „Krieg aller gegen alle“, der nach Hobbes Interpretation im Naturzustand unvermeidlich ist, existiert in der Gesellschaft nicht mehr, er ist der wichtigste Beweggrund, die Herrschaft unter dem Souverän zu legitimieren. Inwiefern Hobbes nun also persönlich vom Schlechten des Menschen überzeugt ist, lässt sich in dem Zusammenhang schwer erläutern.

Die größte Macht im Menschen ist nach Hobbes der Selbsterhaltungstrieb, und von Natur aus wird dem Menschen ein Recht auf diese Selbsterhaltung gewährt. Zudem sind nach Hobbes alle Menschen von Natur aus gleich, eine revolutionäre These im Europa des mittleren 17. Jahrhundert.

Die „laws of nature“ gelten nicht nur im Naturzustand, sondern auch innerhalb einer Gesellschaft, da nach Ansicht Hobbes ein positives Gesetz, das einem natürlichen Gesetz widerspricht, keinen Sinn hat. Die positiven Gesetze beinhalten also die natürlichen Gesetze.

¹¹⁵ Hobbes, Thomas: Vom Menschen Vom Bürger - Elemente der Philosophie 2/3, Hamburg: 1994, S.69

¹¹⁶ Macpherson, Crawford B.: Die politische Theorie des Besitzindividualismus , Frankfurt am Main : 1967 , S.32

4 Jean-Jacques Rousseau

Rousseau wird immer wieder als Schüler von Thomas Hobbes bezeichnet¹¹⁷, eine problematische Annahme, in seinem Buch „Autonomie und Autorität“ erklärt Peter Cornelius Mayer-Tasch warum: „[...] Rousseau selbst hätte den Anwurf der dogmatischen Abhängigkeit von einem Denker [Hobbes], dessen System er das ‚schreckliche‘ nannte, gewiß entrüstet abgewiesen. Die ‚Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen‘ ist weithin in der Auseinandersetzung mit Hobbes geschrieben. Einige Kapitel des Contrat Social leben gänzlich von der Polemik gegen Hobbessche Ideen.“¹¹⁸ Sicher ist, dass Rousseau den Leviathan gelesen hat und bestrebt war seine eigene Theorie zum Gesellschaftsvertrag zu entwickeln. Dabei war die Reaktion seiner Leserschaft verglichen zu den großen literarischen Erfolgen die er etwa mit dem unmittelbar vor dem Contrat Social erschienenen *Émile* feiern konnte ziemlich bescheiden. Rousseau plante ursprünglich ein umfangreicheres Werk: „Diese kleine Abhandlung ist einem umfassenderen Werk entnommen, das ich, ohne vorher meine Kräfte zu befragen, einmal begonnen und schon vor langer Zeit beiseite gelegt habe. Von den verschiedenen Stücken, die man aus dem vorhandenen auswählen konnte, ist dies das ansehnlichste; es schien mir am wenigsten unwürdig, der Öffentlichkeit vorgelegt zu werden. Der Rest ist bereits nicht mehr.“¹¹⁹ Das schreibt Rousseau in seiner Vorbemerkung zum Contrat Social – „Vom Gesellschaftsvertrag“. Trotz dieser Tatsache ist und bleibt Rousseaus Gesellschaftsvertrag eine der bedeutendsten und einflussreichsten Schriften der politischen Philosophie.

4.1 Rousseau: Vita und historische Umstände

Jean Jacques Rousseau wurde am 28. Juni 1712 in Genf geboren. Genf war zu dieser Zeit ein unabhängiger Stadtstaat unter protestantischem Einfluss. Rousseaus Vater war Uhrmacher, gebildet und Musikliebhaber. Rousseaus Familie besaß das Wahlrecht, doch auch wenn Genf auf dem Papier demokratisch regiert wurde, so hatte die wirkliche politische Macht das „kleine Konzil“, eine Gruppe bestehend aus Vertretern der reichsten Genfer Familien inne.

¹¹⁷ Mayer-Tasch, Peter Cornelius: *Autonomie und Autorität - Rousseau in den Spuren von Hobbes?*, Darmstadt: 1968, S.7: „Vgl. Georg Jellinek, *Die Politik des Absolutismus und die des Radikalismus (Hobbes und Rousseau)*, in: *Ausgewählte Schriften und Reden*, Bd. II, Berlin 1921, S. 13 und S. 21, sowie Alexander Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, Bd. III (Erlenbach-Zürich und Stuttgart 1957), S. 252. Vgl. auch Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (Paris 1950, S. 105), und Georges Davy, *Thomas Hobbes et J.-J. Rousseau* (Oxford 1953, S. 6).“

¹¹⁸ Ebd. S.7

¹¹⁹ Rousseau, Jean-Jacques: *Vom Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart [u.a.]: 2011, S.4

Rousseaus Mutter war die Tochter eines calvinistischen Pastors. Sie starb nur neun Tage nach Jean-Jacques Geburt, vermutlich am Kindbettfieber. Nach ihrem Tod kümmerte sich eine Tante von Rousseaus Vater um ihn und seinen älteren Bruder Francois. Rousseaus Vater verbrachte mit seinem fünfjährigem Sohn viele Abende und Nächte damit, belletristische Abendteuergeschichten vorzulesen, und weckte dadurch Jean Jacques' Interesse für Literatur. Außerdem lernte der kleine Jean Jacques dadurch Lesen, denn mit der Zeit begann er auch seinem Vater vorzulesen. Jean Jacques interessierte sich bald auch für andere Literatur, wie etwa Plutarchs „Parallele Lebensbeschreibungen“, in denen er jeweils der Biographie eines herausragenden Griechen die eines Römers gegenüberstellte. Dieses Werk sollte bis zu seinem Lebensende Rousseaus Lieblingsliteratur bleiben. Im Jahr 1722, als Jean Jacques Rousseau gerade zehn Jahre alt war, geriet sein Vater in einen Streit mit einem Genfer Großgrundbesitzer, den er dabei mit einem Degen verletzte. Aus Angst vor den gerichtlichen Konsequenzen floh der Vater nach Nyon in der Nähe von Bern. Jean Jacques blieb in der Obhut des väterlichen Schwagers in Genf zurück. Dieser schickte Jean Jacques gemeinsam mit seinem eigenen Sohn für zwei Jahre zu einem calvinistischen Pastor nach Bossey, außerhalb von Genf. Dort lernte Jean Jacques die Grundzüge der Mathematik und Zeichnen, litt aber sehr unter den strengen Unterrichtsmethoden des Pastors und wurde körperlich misshandelt. Mit 13 arbeitete Rousseau als Assistent eines Notars am Gericht, später bei einem Graveur. Diese Tätigkeiten übte Rousseau mit wenig Enthusiasmus aus, er war verschlossen und verträumt. Als Rousseau eines Abends nach einem Ausflug nach Genf zurückkehren wollte, waren die Stadttore bereits verschlossen. Das bedeutete, dass er für die Öffnung der Einfahrt bis zum Morgen hätte warten müssen, was eine harte Strafe mit sich gebracht hätte. Rousseau beschloss einen alten Traum zu verwirklichen und auf Wanderschaft zu gehen, statt nach Genf zurückzukehren. Er fand Unterschlupf bei einem katholischen Priester in Savoyen. Dieser vermittelte Rousseau an Madame de Warens, eine wohlhabende Dame, die getrennt von ihrem Ehemann in Annecy lebte. Madame de Warens war unmittelbar davor vom Protestantismus zum Katholizismus übergetreten und bekam vom König von Piedmont Geld für die Missionierung von Protestanten zum Katholizismus. Sie schickte Rousseau auf einen Fußmarsch nach Turin, wo er sich katholisch taufen ließ, und damit gleichzeitig seine Genfer Bürgerschaft aufgab. In Turin verdiente sich Rousseau als Tutor, Butler und Sekretär in Häusern von Adelligen seinen Unterhalt. Ein Jahr darauf kehrte er nach Annecy zurück und besuchte auf Anraten von Madame de Warens ein Priesterseminar. Rousseau trat nach kurzer Zeit wieder aus dem Seminar aus und bekam Musikunterricht. Im Alter von 20 begann Madame de Warens eine sexuelle Beziehung mit Rousseau, während sie

diesbezüglich auch gleichzeitig mit ihrem Verwalter liiert war. Rousseau fühlte sich zwar stark zu Madame de Warens hingezogen, die Dreiecksbeziehung setzte ihm emotional aber sehr zu. De Warens die von Rousseau liebevoll „maman“ genannt wurde, besaß eine große Bibliothek, die Rousseau intensiv benutzte. Er eignete sich im Selbststudium Wissen über Mathematik, Philosophie und Musik an. Im Alter von 27 nahm er eine Stelle als Tutor in Lyon an. 1742 zog er nach Paris, um dort der Akademie der Wissenschaften sein auf Zahlen basierendes Musiknotationssystem vorzustellen. Die Akademie lehnte Rousseaus System ab, da es in der Praxis zu umständlich sei, lobte allerdings den Versuch und ermutigte Rousseau weiterzuarbeiten. Im darauffolgenden Jahr arbeitete Rousseau für elf Monate als Sekretär des französischen Botschafters in Venedig. Die Stelle war zwar nicht gut bezahlt, aber sie verschaffte Rousseau ein gewisses gesellschaftliches Ansehen. Im Rahmen dieser Arbeit entdeckte Rousseau auch seine Liebe zur italienischen Oper. Zurück in Paris freundete er sich mit Thérèse Levasseur an, eine Wäscherin aus armen Verhältnissen. Rousseau stellte sie und ihre Mutter bei sich als Dienstmägde an. Levasseur hatte eine größere Anzahl von Geschwistern, Rousseau nahm die Last auf sich, für sie alle zu sorgen. Rousseau zeugte mit seiner Dienstmagd einige Kinder (die genaue Zahl ist unklar, etwa um die fünf). Rousseau drängte Thérèse dazu jedes einzelne in ein Waisenhaus zu geben, anfangs aus dem Grund ihre Ehre zu bewahren. Thérèses Mutter unterstützte Rousseau dabei. In einem Brief an Madame de Francueil schrieb Rousseau 1751 er sei nicht reich genug gewesen seine Kinder anständig zu versorgen. In seinen Confessiones, seiner freizügigen Autobiographie, schrieb er später in Buch 9 dass er selber seinen Kindern keine gute Erziehung zugute kommen lassen könne, während diese Gefahr im Waisenhaus nicht gegeben sei.

Jahre später wurde Rousseau ein angesehener Kinder und Jugenderziehungstheoretiker, dass er seine eigenen Kinder verstoßen hatte wurde ihm dann von Voltaire und Edmund Burke schwer vorgeworfen. In Paris freundete Rousseau sich auch mit dem französischen Philosophen Diderot an, und begann Aufsätze und Artikel über Musik zu schreiben. Er steuerte auch zahlreiche Texte zur großen Enzyklopädie von Diderot und D'Alembert bei. Der bekannteste davon handelte über politische Wirtschaft.

Rousseaus Ideen waren das Ergebnis vom intensiven Auseinandersetzen mit Schriftstellern aus der Vergangenheit und Dialogen mit Diderot. 1749 wurde Diderot für den Inhalt seiner „Lettre sur les aveugles“ in den Kerker der Festung von Vincennes gesperrt. Diderot deutete in seinem Text auf Materialismus, die Existenz von Atomen und natürlicher Selektion hin. Rousseau besuchte seinen Freund Diderot fast täglich. Im gleichen Jahr las Rousseau von

einem Preisausschreiben der Akademie von Dijon zu der Frage ob die Entwicklung der Künste und Wissenschaften zur Läuterung der Sitten beigetragen habe. Rousseau ließ die Frage nicht mehr los, und auf einem Fußmarsch von Paris in das knapp fünf Kilometer entfernte Vincennes hatte er eine Eingebung, dass die Künste und die Wissenschaften für den Verfall der Menschheit verantwortlich wären, und die Menschheit ursprünglich von Natur aus gut sei. Laut Diderot hatte Rousseau ursprünglich vor die Frage der Akademie konventionell und unkritisch zu beantworten, aber in seinen Diskussionen mit Diderot war er am Ende davon überzeugt, eine unorthodoxe Argumentation zu konstruieren. 1750 erhielt Rousseau für seinen „Diskurs über die Künste und Wissenschaften“ den ersten Preis der Akademie von Dijon, und damit einhergehend Ansehen und Aufmerksamkeit.

Im Weiteren verfolgte Rousseau sein Interesse an Musik und schrieb das Libretto und die Partitur seiner Oper „Le Devin du Village“, die am 18. Dezember 1752 für König Louis XV aufgeführt wurde. Allerdings nicht unter seinem Namen.¹²⁰ Der König war von der Oper so angetan, dass er Rousseau eine Audienz gewährte, bei der dieser aller Wahrscheinlichkeit nach eine lebenslange Pension erhalten hätte. Rousseau erschien allerdings nicht zu dem Termin und verabsäumte diese Chance. Auch einige andere Angebote lehnte Rousseau teilweise so vehement ab, dass sein Verhalten als beleidigend verstanden wurde und er sich damit Probleme einhandelte.

1754 kehrte Rousseau nach Genf zurück, konvertierte wieder zum Calvinismus und erhielt dadurch auch wieder seine Genfer Bürgerschaft. 1755 stellte er sein zweites Hauptwerk „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit der Menschen“ fertig, das auf dem „Diskurs über die Künste und Wissenschaften“ aufbaute. Er fing weiters ein Verhältnis mit der 25-jährigen Sophie d’Houdetot an, die Cousine und Gast von Rousseaus‘ Patronin und Vermieterin Madame d’Epinay war. Seine Erlebnisse mit D’Houdetot und Madame de Warens inspirierten und beeinflussten Rousseau bei seinen Briefroman „Julie, ou la nouvelle Héloïse“ stark. Madame d’Epinays Liebhaber war der Philologe Grimm, auch ein Freund von Diderot. Rousseau führte mit d’Epinay, Grimm und Diderot öfters Gespräche an einem Tisch, wobei sich seine Gesprächspartner argumentativ meistens gegen ihn stellten. Rousseau stellte den Kontakt mit den Enzyklopädisten letztlich ein, wodurch sich auch seine Gegenposition zu den Materialisten wie Diderot, La Mettrie oder d’Holbach verfestigte. Rousseau war von einem spirituellen Ursprung der menschlichen Seele und des Universums

¹²⁰ Fetscher, Iring: Rousseaus politische Philosophie - Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, Frankfurt am Main: 1999, S.20

überzeugt. Er unterhielt weiter Freundschaften und soziale Kontakte mit Vertretern des reichen französischen Adels, wie etwa dem Duc de Luxembourg oder dem Prinz de Conti. Sie schätzten Rousseau aufgrund seiner umfassenden Allgemeinbildung aufgrund der er in der Lage war Konversationen zu den unterschiedlichsten Themengebieten zu führen. Aber auch mit ihnen eckte Rousseau immer wieder an, so kritisierte er unter anderem immer wieder das Steuerwesen, durch das sich der Adel Frankreichs und so auch seine Gönner bereicherten.

1761 erschien Rousseaus „Julie oder Die neue Héloïse“, ein über 800 Seiten umfassender Briefroman. Das Buch war ein großer Erfolg und verhalf Rousseau zu Bekanntheit und Ansehen. Schon im Jahr darauf veröffentlichte Rousseau „Vom Gesellschaftsvertrag“ sein politisches Hauptwerk. In Kapitel 8, Buch 4 des Gesellschaftsvertrages behauptete Rousseau unter dem Titel „von der bürgerlichen Religion“, dass eine christliche Republik aufgrund der Herrschsucht des Christentums keine Option für ein funktionierendes Staatswesen sei. Rousseau meint Hobbes wäre der einzige christliche Autor, der dies erkannt hätte: „Aber er hat sehen müssen, dass die Herrschsucht des Christentums mit seinem [Hobbes] System unvereinbar ist und dass das Interesse des Priesters immer stärker sein wird als das des Staates.“¹²¹ Damit macht sich Rousseau im christlich geprägten Europa des 18. Jahrhunderts viele Feinde und Kritiker. Noch im gleichen Jahr veröffentlichte Rousseau auch seinen Erziehungsroman „Émile“. In dem letzten Kapitel des Buches wollte er eigentlich religiösen Glauben an sich rechtfertigen und gewissermaßen eine versöhnliche Geste äußern. Allerdings machte er die Hauptperson seiner Geschichte zu einem katholischen Vikar mit ärmlichen und bäuerlichen Hintergrund. So einen Protagonisten zum Verteidiger religiösen Glaubens zu machen galt als provokatives Wagnis. Dazu war der Vikar in „Émile“ überzeugter Unitarianist, glaubte also nicht an die heilige Dreifaltigkeit, lehnte die Erbsünde ab und auch die göttliche Verkündung. Jetzt waren nicht nur die Katholiken, sondern auch die Protestanten aufgebracht. Rousseau meinte auch, dass alle Religionen gleich bedeutend und wertvoll seien, und dass der Mensch die Religion beibehalten sollte, in der er hineingeboren ist. In weiterer Folge wurde Émile in Genf und Frankreich verboten. Der Erzbischof von Paris verbannte Rousseau, seine Bücher wurden verbrannt und ein Kopfgeld auf seine Festnahme ausgesetzt. Rousseaus Freunde wie Jacob Vernes stellten konnten Rousseaus radikale Ansichten nicht teilen und wollten sich auch nicht zwischen ihm und den aufgebracht Glaubensmännern stellen. Rousseau war verzweifelt. Er wurde aufgegriffen, floh aber aus der Haft und tauchte mit Hilfe von Duc de Luxembourg und dem Prinz de Conti in Neuchâtel, einem Kanton der

¹²¹ Rousseau, Jean-Jaques: Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart [u.a.]: 2011, S.149

Schweizer Föderation und Protektorat der Preußischen Krone unter. Seine Helfer unterstützten ihn auch dabei, die verbotenen Bücher unter falschen Titelblättern in Frankreich zu vertreiben. 1765 flüchtete Rousseau weiter nach England, wo er bei David Hume Unterschlupf fand. Hume kannte Rousseaus Arbeit und verfolgte dessen Werdegang schon länger. Er brachte Rousseau im Landhaus eines Freundes in Wootton Staffordshire unter. Weder Therese noch Rousseau bemühten sich Englisch zu lernen oder soziale Kontakte zu knüpfen. In dieser Zeit begannen auch Rousseaus paranoide Anfälle. Er kapselte sich immer mehr ab, sein mentaler Zustand verschlechterte sich zunehmend. Rousseau verdächtigte sogar Hume Teil eines konspirativen Komplotts zu sein und sah ihn teilweise als Gefahr.

Rousseau durfte offiziell nicht vor 1770 wieder nach Frankreich einreisen durfte, 1767 tat er es unter falschem Namen aber trotzdem. 1768 heiratete er Therese, obwohl diese katholisch war und Hochzeiten zwischen Katholiken und Protestanten verboten waren. Er bezeichnete sie ab diesem Zeitpunkt als seine Haushälterin. Sie war immer noch Analphabetin. 1770 durfte er wieder offiziell nach Paris, allerdings unter der Bedingung keine Bücher mehr zu veröffentlichen. Er vervollständigte eine sehr freizügige und offene Autobiografie unter dem Titel „Confessiones“ (in Anspielung an das gleichnamige Buch von Augustinus). 1771 begann Rousseau im privaten Rahmen aus den Confessiones zu lesen, Madame d’Epinay hatte aber Angst dass dadurch ihre Privatsphäre gefährdet sein könnte und intime Details ihres Lebens an die Öffentlichkeit kommen könnten. Auf ein Ansuchen von d’Epinay zwang die Polizei Rousseau dazu seine Lesungen einzustellen. 1782, vier Jahre nach Rousseaus Tod wurden die Confessiones schließlich teilweise veröffentlicht.

4.2 Der Naturzustand bei Rousseau

In der Einleitung seiner „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“ erläutert Rousseau die Frage nach dem Naturzustand sehr kritisch. Seiner Meinung nach wäre es kaum einem Philosophen „in den Sinn gekommen, daran zu zweifeln, ob es den Naturzustand je gegeben hat [...]“¹²². Der Naturzustand von dem Rousseau ausgeht findet sich weder im Garten Eden, wo Gott dem Menschen Gebote und Denkvermögen gegeben hat, noch vor der Sintflut. Rousseau stellt gleich fest, dass sein Naturzustand eine hypothetische Annahme ist und keine historische Bedeutung hat: „Man darf nicht die Untersuchungen, in die man über dieses Thema eintreten kann, für historische

¹²² Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart: 1998, S.33

Wahrheiten halten, sondern nur für hypothetische und bedingte Überlegungen, die mehr dazu geeignet sind, die Natur der Dinge zu erhellen, als ihren wirklichen Ursprung aufzuzeigen, und die denen ähnlich sind, die unsere Naturforscher alle Tage über die Entstehung der Welt anstellen.“¹²³

Rousseau war sich im Klaren, dass die sozialen Entwicklungen und der gesellschaftliche Werdegang der Menschheit nicht mehr umkehren lassen.¹²⁴ Eine Rückentwicklung der Menschen in den Naturzustand hielt er für ausgeschlossen. Anders als bei Hobbes lebt der zeitgenössische Mensch nicht in der ständigen „Gefahr“ wieder in den Naturzustand zurückzufallen.

Zudem war Rousseau sehr skeptisch was die Versuche seiner Vorgänger den Naturzustand zu beschreiben anging. Alle haben „die Notwendigkeit empfunden, bis auf den Naturzustand zurückzugehen, aber keiner von ihnen ist dort angelangt.“¹²⁵ Laut Rousseau liegt der Fehler der meisten Naturzustandskonzeptionen darin, dass der Mensch so wie er in zeitgenössischen Gesellschaften lebt, einfach in einen Naturzustand gesetzt wurde, ohne darauf zu achten welche seiner Eigenschaften ursprünglich aus dem gesellschaftlichen Leben herrühren, und also vor dem Naturzustand liegen. „Die einen haben nicht gezögert, dem Menschen in diesem Zustand den Begriff von Recht und Unrecht zu unterstellen, ohne sich um den Nachweis dafür, daß er diesen Begriff gehabt haben müsse, ja nicht einmal dafür, daß er ihm nützlich gewesen sei, zu kümmern.“¹²⁶ Nach Rousseau herrscht im Naturzustand weder Recht noch Unrecht, die Menschen sind Einzelgänger und interagieren untereinander nicht, darum haben sie auch keinen Begriff für.

„Andere haben von dem Naturrecht geredet, das jeden befugt, zu behalten, was ihm gehört, ohne daß sie erklärten, dass sie unter ‚gehören‘ verstehen.“¹²⁷ Nach Rousseau gibt es im Naturzustand nämlich kein Eigentum. Das Entstehen des Eigentums ist gleichzeitig das Ende des Naturzustandes.

„Wieder andere, die von vornherein dem Stärkeren die Macht [autorité] über den Schwächeren einräumten, haben sogleich die Regierung [gouvernement] entstehen lassen,

¹²³ Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart: 1998, S.33

¹²⁴ Fetscher, Iring: Rousseaus politische Philosophie - Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, Frankfurt am Main: 1999, S.15

¹²⁵ Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart: 1998, S.32

¹²⁶ Ebd. S.32

¹²⁷ Ebd. S.32

ohne die Zeit zu bedenken, die vergehen mußte, ehe der Sinn der Wörter ‚Macht‘ und ‚Regierung‘ unter den Menschen vorhanden sein konnte.“¹²⁸ Rousseau lehnt das Recht des Stärkeren vehement ab. „Alle schließlich haben sie, unaufhörlich von Bedürfnis, Habsucht, Unterdrückung, Begierden und stolz redend, Begriffe auf den Naturzustand [état de nature] übertragen, die sie der Gesellschaft entnommen haben. Sie sprachen vom wilden Menschen [homme sauvage] und beschrieben den zivilisiert-bürgerlichen Menschen [homme civil].“¹²⁹

Rousseaus Naturzustand subtrahiert sehr radikal alles an menschlichen Eigenschaften, was im Verdacht stehen könnte erst durch ein Leben in Gesellschaft entstanden zu sein. Er ist bemüht wirklich die ursprünglichste Lebensform des Menschen zu denken.

4.3 Vom Gesellschaftsvertrag

Karlfriedrich Herb schreibt in dem Buch „Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts“ in dem Kapitel „Zur Grundlegung der Vertragstheorie“ dass Rousseau sich der signifikanten Formel die Hobbes im Leviathan entwickelt hatte verpflichtet fühlte: Verpflichtungen können nur von dem eigenen Handeln herrühren, denn „alle Menschen sind von Natur aus gleichermaßen frei.“¹³⁰ Auch Rousseau lehnt die antike Auffassung gesellschaftliches Verhalten sei der menschlichen Natur immanent ab: „[...] die gesellschaftliche Ordnung ist ein geheiligtes Recht, das allen anderen zur Grundlage dient. Trotzdem stammt dieses Recht nicht von der Natur; es beruht also auf Vereinbarungen. Es handelt sich darum, die Art dieser Vereinbarungen zu kennen.“¹³¹ Rousseau stellt den Vertragsgedanken, „die Vereinbarungen“ ganz an den Anfang seiner politischen Theorie. Er versucht zu ergründen, welche Umstände und Kräfte für ein Leben in einem Staatsverbund sprechen. „Wie der Leviathan fragt der Gesellschaftsvertrag nicht nach bester Herrschaft, sondern nach der Legitimität von Herrschaft überhaupt.“¹³² Im ersten Buch des Contrat Social erläutert Rousseau die Prinzipien, die seinem Gesellschaftsvertrag zu Grunde liegen. Rousseau nennt die Familie die „älteste“ und gleichzeitig die „einzig natürliche“ Form der menschlichen Gesellschaft.¹³³ Diese Gesellschaft der Familie wird aber nur solange zusammengehalten, solange die Kinder in einer Abhängigkeit zu ihren Eltern stehen. Werden

¹²⁸ Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart: 1998, S.32

¹²⁹ Ebd. S.32/33

¹³⁰ Hobbes, Thomas & Fetscher, Iring: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, Neuwied; Berlin: 1966, S.168

¹³¹ Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart [u.a.]: 2011, S.6

¹³² Brandt, Reinhard & Herb, Karlfriedrich: Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, Berlin: 2000, S.27

¹³³ Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart [u.a.]: 2011, S.6

sie mündig, beginnt ihr unabhängiges Leben abseits der Familie, es sei denn sie bleiben freiwillig („durch Übereinkunft“ mit den Eltern¹³⁴) Teil des Familienverbandes. „Die allen gemeinsame Freiheit ist eine Folge der Natur des Menschen. Dessen oberstes Gesetz ist es, über seine Selbsterhaltung zu wachen [...].“¹³⁵ Rousseau nennt die Familie „das Urbild der politischen Gesellschaften“¹³⁶. Er vergleicht die Eltern („den Vater“) mit dem Staatsoberhaupt und die Kinder mit den Bürgerinnen und Bürgern. Den Unterschied zwischen Familie und Staat sieht Rousseau darin, dass die Liebe des Vaters zu seinen Kindern im Staatswesen von dem Vergnügen des seine Untertanen befehlenden Herrschers ersetzt wird. Es tritt eine andere Motivation in Kraft. Die Macht des Herrschers und seine Freude am Regieren hat laut Rousseau nichts mit der Liebe im familiären Verbund gemein. Die Familie mag die Urform der politischen Gesellschaft sein, sie ist aber bestimmt keine Legitimation für ein politisches Herrschaftsverhältnis. Das Staatsoberhaupt ist immer höher gestellt als die Einwohner des Staates, Rousseau kritisiert in dem Zusammenhang Hobbes, Grotius, und Aristoteles die diesen Gedanken der Unterwerfung des Volkes unter einen höher stehenden Souverän vertreten und gutgeheißen hätten.

Die Theorie des Rechts des Stärkeren bezeichnet Rousseau als eine „Ungereimtheit“. Stärke kann kein Recht schaffen, es ist höchstens ein Mittel um Dinge gewaltsam zu erzwingen, hat aber weder einen rechtlichen Bezug, noch würde dieser Umstand eine „sittliche Verpflichtung“ mit sich bringen. Brandt und Herb fassen zusammen: „Die physische Überlegenheit stiftet keine moralische Verpflichtung des Gehorsams.“¹³⁷ Rousseau folgert weiter, dass nur Vereinbarungen, die Konventionen in der Lage sind ein rechtmäßiges Zusammenleben zwischen den Menschen zu begründen, da Herrschaft nicht von sich aus in der Natur existiert, und Stärke kein Recht schaffen kann. „Nachdem gezeigt wurde, daß die Natur (Familienautorität; physische Überlegenheit) kein Recht erzeugt, bleibt nur die Konvention als Ursprung des Rechts.“¹³⁸

In diesem Zusammenhang stellt Rousseau die Frage, was ein Volk im Gegenzug zur Aufgabe seiner unbegrenzten Freiheit im staatlichen Zustand bekommt. In seiner Argumentation verwendet Rousseau eine Analogie zur Sklaverei. Da jeder Mensch von Natur aus frei geboren wird, verlangt er für die Aufgabe dieser Freiheit eine Gegenleistung. Beim Sklaven

¹³⁴ Rousseau, Jean-Jaques: Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart [u.a.]: 2011, S.6

¹³⁵ Ebd. S.6

¹³⁶ Ebd. S.7

¹³⁷ Brandt, Reinhard & Herb, Karlfriedrich: Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, Berlin: 2000, S.12

¹³⁸ Ebd. S.13

etwa wäre diese Leistung sein Unterhalt. „Zu behaupten, dass ein Mensch sich umsonst hergäbe, ist etwas Ungereimtes und Unverständliches; ein solcher Akt ist null und nichtig, schon allein deshalb, weil derjenige, der in vollzieht, nicht voll bei Verstand ist. Das von einem ganzen Volk behaupten heißt ein Volk von Wahnsinnigen voraussetzen: Wahnsinn schafft kein Recht.“¹³⁹ Die Aufgabe der Freiheit kann außerdem nur jede Generation für sich entscheiden, darum müsste eine Regierung von jeder neuen Generation auch wieder erneut anerkannt werden. „[...] aber dann wäre diese Regierung nicht mehr willkürlich.“¹⁴⁰ Rousseau fährt fort, dass eine völlige Aufgabe der Freiheit gegen die menschliche Natur ist. Ein Vertrag der der Regierung uneingeschränkte Macht und gleichzeitig den Untertanen uneingeschränkte Gehorsamkeit zugesteht ist ein widersinniger Vertrag. Das Argument, dass das Recht auf Sklaverei aus dem Krieg herrührt, weil der Sieger den Besiegten töten kann, letzterer aber sein Leben gegen seine Freiheit einzutauschen vermag, lässt Rousseau nicht gelten. Für ihn folgt dieses vermeintliche Recht auch nicht aus dem Kriegszustand: „Die Menschen sind schon deswegen von Natur aus keine Feinde, weil sie, solange sie in ihrer ursprünglichen Unabhängigkeit leben, untereinander keinerlei Beziehungen haben, die dauerhaft genug sind, um einen Friedens- oder Kriegszustand zu begründen. Es sind die Verhältnisse und nicht die Menschen, die den Krieg begründen, und da der Kriegszustand nicht aus einfachen persönlichen Verhältnissen hervorgehen kann, sondern nur aus Eigentumsverhältnissen, kann es Fehde oder Krieg Mann gegen Mann nicht geben, weder im Naturzustand, wo es kein bleibendes Eigentum gibt, noch im gesellschaftlichen Zustand, wo alles unter der Herrschaft der Gesetze steht.“¹⁴¹ Rousseau nennt die Fehden, die auf Erlässe von König Ludwig IX zurückgehen „[...] Missbräuche der Feudalherrschaft, des widersinnigsten Systems, das es je gab uns das den Grundsätzen des Naturrechts und jeglicher guten Staatsordnung zuwiderläuft.“¹⁴² Krieg kann nach Rousseau nur zwischen Staaten, nicht aber zwischen Menschen stattfinden. Rousseau rekapituliert: „Die Wörter Sklaverei und Recht stehen im Widerspruch zueinander, sie schließen sich gegenseitig aus. Die folgenden Worte, unabhängig davon, ob sie das Verhältnis eines Menschen zu einem anderen oder zu einem Volk betreffen, werden immer gleich sinnlos sein. Ich schließe mit dir einen Vertrag ausschließlich zu deinen Lasten und zu meinen Gunsten, den ich halten werde, solange es mir gefällt, und den du halten wirst, solange es mir gefällt.“ Brandt und Herb fassen die Grundaussage dieses

¹³⁹ Rousseau, Jean-Jaques: Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart [u.a.]: 2011, S.11

¹⁴⁰ Ebd. S.11

¹⁴¹ Ebd. S.12

¹⁴² Ebd. S.12/13

Arguments von Rousseau in einem Satz zusammen: „Der Krieg kann nicht die vertragliche Unterwerfung des Besiegten begründen.“¹⁴³

Im Folgenden stellt Rousseau unter dem Titel „Dass man immer auf eine erste Übereinkunft zurückgehen muss“ fest, dass jegliche Konvention auf einer ersten, grundlegenden Übereinkunft aufbaut. Rousseau zitiert Grotius, nachdem ein Volk in der Lage sei sich einem König zu unterwerfen. Rousseau stellt die Frage was nun ein Volk zu einem Volk macht, wenn es bereits vor seiner Unterwerfung ein Volk war. Die Unterwerfung sei ein „bürgerlicher Akt“, der einen „öffentlichen Beschluss“ voraussetzt. Doch der Vorgang, durch den ein Volk zu dem wird was es ist, ist „die wahre Grundlage der Gesellschaft. In der Tat, woraus entstünde, es sei denn, die Wahl war einstimmig, ohne eine vorausgehende Übereinkunft die Verpflichtung für die Minderheit, sich der Wahl der Mehrheit zu unterwerfen, und wonach haben hundert, die einen Herren wollen, das Recht, für zehn zu stimmen, die keinen wollen? Das Gesetz der Stimmenmehrheit beruht selbst auf Übereinkunft und setzt zumindest einmal Einstimmigkeit voraus.“¹⁴⁴ Ohne einer grundlegenden primären Übereinkunft kann eine Gruppe von Menschen, deren einzelne Individuen jeder und jede für sich von Natur aus frei sind, nicht als Einheit gesehen werden. „Vor einem Akt der Unterwerfung und vor der Einrichtung bestimmter Institutionen muß es eine Konvention geben, durch die das Volk sich in seiner Einheit konstituiert.“¹⁴⁵ Andernfalls handelt es sich nicht um ein Volk, sondern lediglich eine Ansammlung freier Individuen, die nicht in der Lage wären sich gesammelt zu unterwerfen.

Nachdem Rousseau die Natur von Gesellschaften, das Recht des Stärkeren, den Zustand von Freiheit und die Bedingung einer ersten Konvention untersucht hat, widmet er sich den Ursachen, die den Menschen dazu verleiten sich in Gesellschaften zusammenzuschließen: „Ich unterstelle, dass die Menschen jenen Punkt erreicht haben, an dem die Hindernisse, die ihrem Fortbestehen im Naturzustand schaden, in ihrem Widerstand den Sieg davon tragen über die Kräfte, die jedes Individuum einsetzen kann, um sich in diesem Zustand zu halten. Dann kann dieser ursprüngliche Zustand nicht weiter bestehen und das Menschengeschlecht würde zu Grunde gehen, wenn es die Art seines Daseins nicht änderte.“¹⁴⁶ Es besteht für den Menschen also eine Notwendigkeit sich zusammenzuschließen. Das liegt auch daran, dass der

¹⁴³ Brandt, Reinhard & Herb, Karlfriedrich: Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, Berlin: 2000, S.13

¹⁴⁴ Rousseau, Jean-Jaques: Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart [u.a.]: 2011, S.16

¹⁴⁵ Brandt, Reinhard & Herb, Karlfriedrich: Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, Berlin: 2000, S.13

¹⁴⁶ Rousseau, Jean-Jaques: Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart [u.a.]: 2011, S.16/17

Mensch laut Rousseau nicht in der Lage ist neue Kräfte zu entwickeln oder zu mobilisieren, sie können nur die vorhandenen bündeln. „[...] da aber Kraft und Freiheit jedes Menschen die ersten Werkzeuge für seine Erhaltung sind – wie kann er sie verpfänden, ohne sich zu schaden und ohne die Pflichten gegen sich selbst zu vernachlässigen?“¹⁴⁷ Rousseau bringt das Problem auf eine Formel: „Finde eine Form des Zusammenschlusses, die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen Mitglieds verteidigt und schützt und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor.“¹⁴⁸ Diese Form des Zusammenschlusses von dem Rousseau hier redet, ist sein Gesellschaftsvertrag. Er ist auf die Natur des Menschen zugeschnitten und entspricht seinen Bedürfnissen. Ohne einen Zusammenschluss hat der Mensch keine Möglichkeit sich weiterzuentwickeln. Rousseau betont, dass seine Vertragstheorie akribisch eingehalten werden muss, da sie sonst nicht funktioniert. „Durch ihn dürfen die Freiheit und die Kraft zur Selbsterhaltung nicht verloren gehen.“¹⁴⁹ Das sind die grundlegenden Eigenschaften/ Rechte des Menschen im Naturzustand. Rousseau sieht im Gesellschaftsvertrag die Aufgabe der natürlichen Freiheit im Gegenzug zum Erhalt gesellschaftlicher Freiheit. Jeder gibt sich dem Staat hin und veräußert seine Rechte an die Gemeinschaft. „Schließlich gibt sich jeder, da er sich allen gibt, niemandem, und da kein Mitglied existiert, über das man nicht das gleiche Recht erwirbt, dass man ihm über sich einräumt, gewinnt man den Gegenwert für alles, was man aufgibt, und mehr Kraft, um zu bewahren, was man hat. Wenn man also beim Gesellschaftsvertrag von allem absieht, was nicht zu seinem Wesen gehört, wird man finden, dass er sich auf folgendes beschränkt: Gemeinsam stellen wir alle, jeder von uns seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens; und wir nehmen, als Körper, jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen auf.“¹⁵⁰ Dadurch entsteht eine Gesamtkörperschaft, eine Einheit, mit einem gemeinsamen „Ich“, das das „Leben“ und den „Willen“ der Vertragspartner beinhaltet. „Diese öffentliche Person, die so aus dem Zusammenschluss aller zu Stande kommt, trug früher den Namen Polis, heute trägt sie den der Republik oder der staatlichen Körperschaft, die von ihren Gliedern Staat genannt wird, wenn sie passiv, Souverän, wenn sie aktiv ist, und Macht im Vergleich mit ihresgleichen.“¹⁵¹ In diesem

¹⁴⁷ Rousseau, Jean-Jaques: Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart [u.a.]: 2011, S.17

¹⁴⁸ Ebd. S.17

¹⁴⁹ Brandt, Reinhard & Herb, Karlfriedrich: Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, Berlin: 2000, S.13

¹⁵⁰ Rousseau, Jean-Jaques: Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart [u.a.]: 2011, S.18

¹⁵¹ Ebd. S.19

Zusammenhang möchte ich kurz erwähnen, dass Rousseau immer wieder als Verfechter der Polis bezeichnet wird. „Entgegen dem verbreiteten Mißverständnis, Rousseau sei ein abstrakter und weltfremder Denker, möchte ich zeigen daß er zwar ein blinder Verehrer der antiken Polis-Demokratie war, sich aber zugleich deutlich davon Rechenschaft ablegte, wie wenig diese auf entwickelte moderne Großstaaten mit ihren starken sozialen Spannungen unter den Vollbürgern angewandt werden kann.“¹⁵² Eine mögliche Erklärung für Rousseaus Faszination für die Polis könnte darin bestehen, dass die Polis für ihn als Organisationsform eine ideale Größe hatte, die auch eine gewisse Überschaubarkeit gewährleistet. Als bis zum Ende durchdachtes Modell hätte Rousseau die Polis ziemlich sicher nicht gutgeheißen, da allein schon das Dulden von Sklaven, wie es in der Polis an der Tagesordnung stand, Rousseaus proklamiertem Prinzip der Gleichheit und Unmöglichkeit von Sklaverei widerspricht.

„Man sieht aus dieser Formel, dass der Akt des Zusammenschlusses eine gegenseitige Verpflichtung von Öffentlichkeit und einzelnen enthält und dass jeder einzelne, indem er sozusagen mit sich selbst einen Vertrag schließt, sich in doppelter Hinsicht verpflichtet findet, nämlich als Glied des Souveräns gegenüber den Einzelnen und als Glied des Staates gegenüber dem Souverän.“¹⁵³

Der Zusammenschluss bietet den Menschen Stabilität und Sicherheit, durch den Vertrag sind sie eine Einheit. Und da das Ganze aus der Summe der einzelnen Teile besteht, der Souverän also selber das Volk ist, kann es zu keinen Übervorteilungen oder Ungerechtigkeiten zwischen dem Herrscher und den Beherrschten geben.

„Sobald jene Menge auf solche Art zu einer Körperschaft verschmolzen ist, kann man keines ihrer Glieder verletzen, ohne die Körperschaft anzugreifen; noch weniger kann man die Körperschaft verletzen, ohne dass die Glieder die Wirkung spüren. So zwingend Pflicht und Vorteil die beiden Vertragsteile gleicherweise zu gegenseitigem Beistand, und die gleichen Menschen müssen versuchen, in dieser Doppelbeziehung alle sich daraus ergebenden Vorteile zu vereinen. Da nun der Souverän nur aus den Einzelnen besteht, aus denen er sich zusammensetzt, hat er keinen und kann auch kein dem ihrem widersprechendes Interesse haben.“¹⁵⁴

¹⁵² Fetscher, Iring: Rousseaus politische Philosophie - Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, Frankfurt am Main: 1999, S.16

¹⁵³ Rousseau, Jean-Jaques: Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart [u.a.]: 2011, S.19/20

¹⁵⁴ Ebd. S.20/21

Das Aufkommen von Eigentum, das es im Naturzustand nicht gibt, war dessen Ende und der Anfang des gesellschaftlichen Zustandes. Ungerechtigkeit, Neid und Aggression rühren laut Rousseau vom Eigentum her:

„Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und auf den Gedanken kam zu sagen ‚Dies ist mein‘ und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Begründer der zivilen Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, wie viele Leiden und Schrecken hätte nicht derjenige dem Menschengeschlecht erspart, der die Zellen herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: ‚Hütet euch davor, auf diesen Betrüger zu hören. Ihr seid verloren, wenn Ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und daß die Erde niemandem gehört!‘“¹⁵⁵

Mit dem Eigentum kam der Wandel zur zivilen Gesellschaft und damit haben sich nach Rousseau auch viele Eigenschaften und Funktionen des menschlichen Lebens verändert, um sich auf die neue Lebenssituation einzustellen.

„Dieser Übergang vom Naturzustand zum bürgerlichen Stand erzeugt im Menschen eine sehr bemerkenswerte Veränderung, weil dadurch in seinem Verhalten die Gerechtigkeit an die Stelle des Instinkts tritt und seinen Handlungen die Sittlichkeit verliehen wird, die ihnen zuvor mangelte.“¹⁵⁶

Es ist also auch die Geburtsstunde der Moral, sittliches Handeln hat im Rousseaus Naturzustand keine Funktion, da es zu keinen Situationen kommen kann, die Sittlichkeit erfordern.

„Obgleich er sich in diesem Stand mehrerer Vorteile beraubt, wie er von Natur aus hat, gewinnt er dadurch so große andere, seine Fähigkeiten üben und entwickeln sich, seine Vorstellungen erweitern, seine Gefühle veredeln sich, seine ganze Seele erhebt sich zu solcher Höhe, dass er – würde ihn nicht der Missbrauch dieses neuen Zustands oft unter jenen Punkt hinabdrücken, von dem er ausgegangen ist – ununterbrochen den glücklichen Augenblick segnen müsste, der ihn für immer da herausgerissen hat uns der aus einem stumpfsinnigen und beschränkten Lebewesen ein intelligentes Wesen und einen Menschen gemacht hat.“¹⁵⁷

An dieser Stelle relativiert Rousseau das Glück der Menschen im Naturzustand, da mit dem bürgerlichen Leben auch die Vernunft einsetzt und der Mensch an Intelligenz gewinnt, was

¹⁵⁵ Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart: 1998, S.74

¹⁵⁶ Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart [u.a.]: 2011, S.22

¹⁵⁷ Ebd. S.22/23

zwar gegenüber dem einfachen bescheidenen Leben im Naturzustand eine Verkomplizierung und auch Probleme mit sich bringt, auf der anderen Seite ein komplexeres Leben und neue Lösungswege für Probleme eröffnet. Und das neben der Tatsache, dass alle ein großes Gemeinsames sind, also ihre Kräfte bündeln und sich nun weiterentwickeln.

„Was der Mensch durch den Gesellschaftsvertrag verliert, ist seine natürliche Freiheit und ein unbegrenztes Recht auf alles, wonach in gelüstet und was er erreichen kann; was er erhält, ist die bürgerliche Freiheit und das Eigentum an allem was er besitzt.“¹⁵⁸

Das Eigentum entsteht erst durch den Gesellschaftsvertrag, vor dem Vertrag war es lediglich Besitz, der möglich war. Und dieser Besitz geht durch den Vertragsschluss in den Besitz der Gemeinschaft über, der wiederum Eigentum aller Vertragspartner ist:

„Jedes Glied überantwortet sich der Gemeinschaft in dem Augenblick, in dem sie sich bildet, so, wie es sich gerade befindet – sich und alle seine Kräfte, wozu auch die Güter gehören, die es besitzt.“¹⁵⁹

„Das Recht eines ersten Besitznehmers wird, obgleich mit mehr Inhalt gefüllt als das des Stärkeren, erst nach Einführung des Eigentumsrechts ein wirkliches Recht. Jeder Mensch hat natürlicherweise ein Recht auf alles, was er braucht; der ausdrückliche Akt jedoch, der ihm zum Eigentümer irgendeines Besitztums macht, schließt ihn von allem übrigen aus. Wenn sein Anteil feststeht, muss er sich darauf beschränken und hat keinen weiteren Anspruch an die Gemeinschaft. Deshalb wird das Recht eines ersten Besitznehmers, das im Naturzustand so schwach ist, von jedem gesitteten Menschen geachtet. In diesem Recht achtet man weniger, was einem anderen gehört, als das, was nicht einem selbst gehört.“¹⁶⁰

Für die erste Inbesitznahme von Grund artikuliert Rousseau sehr klare Vorschriften:

„Erstens, dass dieses Gebiet nicht schon von jemanden bewohnt ist; zweitens, dass man davon nicht mehr in Besitz nimmt, als man zum Unterhalt braucht; drittens, dass man nicht durch irgendeine leere Zeremonie, sondern durch Arbeit und Anbau davon Besitz ergreift [...]“¹⁶¹

In diesem Zusammenhang kritisiert Rousseau das herkömmliche Verständnis von Besitz der bestehenden Staaten und ihren Oberhäuptern: „Indem sie so das Gebiet in der Hand haben,

¹⁵⁸ Rousseau, Jean-Jaques: Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart [u.a.]: 2011, S.23

¹⁵⁹ Ebd. S.23/24

¹⁶⁰ Ebd. S.24

¹⁶¹ Ebd. S.24

sind sie völlig sicher, auch seine Bewohner in der Hand zu haben. Das Eigentümliche an dieser Entäußerung ist, dass die Gemeinschaft, weit entfernt, den Einzelnen ihre Güter zu entreißen, dadurch, dass sie sie annimmt, ihnen im Gegenteil bloß ihren rechtmäßigen Besitz sichert, die unrechtmäßige Aneignung in ein wirkliches Recht und die Nutznießung in Eigentum verwandelt.“¹⁶²

Diese Ungerechtigkeit gibt es in Rousseaus Theorie nicht mehr, da dort das Eigentum des Souveräns gleichzeitig das Eigentum der Vertragspartner ist, und letzere als Gesamtheit den Souverän konstituieren. Abschließend zum ersten Buch des Contrat Social, das alle relevanten Grundthesen seiner politischer Philosophie enthält, unterstreicht Rousseau erneut das Grundprinzip der Gleichheit aller Menschen in seiner Theorie:

„Ich möchte dieses Kapitel und dieses Buch durch eine Bemerkung abschließen, die dem ganzen gesellschaftlichen Gefüge zur Grundlage dienen sollte, nämlich, dass der Grundvertrag, anstatt die natürliche Gleichheit zu zerstören, im Gegenteil eine sittliche und rechtliche Gleichheit an die Stelle dessen setzt, was die Natur an physischer Ungleichheit unter den Menschen hervorbringen kann, und dass die Menschen, die möglicherweise nach Stärke und Begabung ungleich sind, durch Vertrag und Recht alle gleich werden.“¹⁶³

4.4 Das Menschenbild bei Rousseau

Rousseau beschäftigte sich immer wieder mit der Frage nach der Beschaffenheit des Menschen. Dabei ging es ihm weniger um eine Anthropologie im klassischen Sinn, sondern viel mehr als Mittel zum Zweck. In seinem zweiten Diskurs „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“ war Rousseau mit genau dieser anthropologischen Frage konfrontiert, denn ohne Wissen über die Beschaffenheit der Menschen an sich, ist es nicht möglich Unterschiedlichkeiten unter denselben zu untersuchen. Die Frage der Akademie von Dijon lautete: „Welches ist der Ursprung der Ungleichheit unter dem Menschen, und ist sie durch das natürliche Gesetz gerechtfertigt?“ Rousseau verfolgte das Ziel einerseits eine Kritik an der vorherrschenden Gesellschaft zu üben und andererseits eine Definition des Naturrechts zu finden. Der Beginn dieser Untersuchung liegt in der Konstruktion eines Menschenbegriffs. Ähnlich wie zuvor Hobbes versucht Rousseau den „homme naturel“ zu schildern, er geht dabei aber radikaler vor als die anthropologische

¹⁶² Rousseau, Jean-Jaques: Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart [u.a.]: 2011, S.26

¹⁶³ Ebd. S.26/27

Tradition seiner Zeit. Zunächst abstrahiert Rousseau den durchschnittlichen Menschen seiner Zeit, den er als „vergesellschaftlichtes“ Wesen sieht. Er subtrahiert alle Einflüsse, unter denen ein in Gesellschaft lebender Mensch steht. „Da das Naturrecht und das Gesetz, das der Mensch im Naturzustand befolgen soll, diesem seinem Zustand angemessen sein muß, ergibt sich für Rousseau auch eine entschiedene Abweichung von den Lehren der zeitgenössischen Naturrechtslehrer, die den ‚homme naturel‘ mit Vernunft und Sprache ausstatteten, die für Rousseau späte Produkte menschlicher Entwicklung sind.“¹⁶⁴ Ähnlich wie Hobbes, sieht auch Rousseau den Selbsterhaltungstrieb als einen der stärksten Motoren im ursprünglichen Verhalten des Menschen. Doch Rousseau nimmt noch eine andere Eigenschaft dazu: Das menschliche Vermögen Mitleid empfinden zu können.

Für Rousseau ist der ursprüngliche Mensch ein unschuldiges Wesen. Laster wie Neid oder Gier sind erst durch die Entwicklung in den gesellschaftlichen Zustand entstanden. Anders als bei Hobbes ist für Rousseau der Naturzustand kein vorstaatlicher Zustand, sondern ein Zustand vor dem Staat und der Gesellschaft.

„Indem ich dieses so beschaffene Wesen von allen übernatürlichen Gaben, die es vielleicht empfangen hat, und von allen künstlichen Fähigkeiten, die es nur durch langwierige Fortschritte erwerben konnte, entblöße; indem ich es, mit einem Wort, so betrachte, wie es aus den Händen der Natur hervorgegangen sein muß, sehe ich ein Tier, das weniger stark ist als die einen, weniger flink als die anderen, alles in allem genommen aber am vorteilhaftesten von allen ausgestattet. Ich sehe es, wie es sich unter einer Eiche sättigt, am erstbesten Bach seinen Durst stillt und sein Lager am Fuß desselben Baumes findet, der ihm sein Mahl gespendet hat; und damit sind seine Bedürfnisse befriedigt.“¹⁶⁵ Rousseaus Naturmensch ist ein Einzelgänger. Er schließt sich nicht in Gruppen zusammen und kämpft nicht gegen seinesgleichen. Er ist friedlich und glücklich. In Rousseaus Natur gibt es genug Ressourcen, sodass ein Kampf, bei dem zwei Individuen sich um eine Sache streiten, wie Hobbes es beschrieben hatte, nicht zustande kommt. Rousseaus Naturmensch lebt in völliger Isolation.

„Hobbes behauptet, der Mensch sei von Natur aus unerschrocken und trachte nur danach, anzugreifen und zu kämpfen. Ein berühmter Philosoph denkt hingegen, und Cumberland und Pufendorf versichern es ebenfalls, nichts sei so schüchtern wie der Mensch im Naturzustand, er zittere immerzu und er sei bei dem geringsten Geräusch, das er hört, bei der geringsten

¹⁶⁴ Fetscher, Iring: Rousseaus politische Philosophie - Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, Frankfurt am Main: 1999, S.27

¹⁶⁵ Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart: 1998, S.35/36

Bewegung, die er wahrnimmt, bereit zu fliehen.“¹⁶⁶ Rousseau fährt fort, dass dieser ängstliche Zustand wohl zutrefte, aber nur bei für den Menschen neuen und unerwarteten Situationen, die im normalen Naturzustand so gut wie nie, oder zumindest nur sehr selten auftreten. Der Mensch schafft es sich mit den Gefahren der Natur zu arrangieren, fehlende Stärke macht er mit seiner überlegenen Geschicklichkeit wieder wett. Er hat die Möglichkeit in gefährlichen Situationen zwischen Kampf und Flucht zu wählen, kann sich in geschützte Zonen zurückziehen wie etwa auf Bäume klettern. Rousseau spricht weiter von drei „natürlichen Gebrechen“¹⁶⁷, die nicht mit Geschicklichkeit umgangen werden können. Die ersten beiden, Schwäche in den ersten Lebensjahren und Altersschwäche, hat der Mensch mit den Tieren gemeinsam. Das dritte Gebrechen ist jede Art von Krankheit, die den menschlichen Organismus schwächen, aber in erster Linie „hauptsächlich dem in Gesellschaft lebenden Menschen eigen ist.“¹⁶⁸

„Wenn man an die gute körperliche Verfassung der Wilden denkt, [...] wenn man weiß, daß sie fast keine anderen Krankheiten als die Verwundungen und das Alter kennen, dann ist man sehr geneigt zu glauben, daß man leicht die Geschichte der menschlichen Krankheiten schreiben könnte, indem man der Geschichte der zivilen Gesellschaften folgt.“¹⁶⁹ Das sei, so Rousseau, auch die Meinung Platons. Der Mensch kennt im Naturzustand jedenfalls kaum Krankheiten und auch keine Heilmittel. Seine physische Verfassung ist weit besser und stärker als jene eines zivilisierten Menschen. Der in Gesellschaft lebende Mensch hat durch all seine Werkzeuge und Maschinen verlernt seinen Körper zu benutzen und damit auch zu trainieren. Ähnlich verhält es sich auch mit den Tieren, die in der Natur gesünder leben und sich besser entwickeln als wenn sie domestiziert werden.

Vom Tier unterscheidet den Naturmenschen die Perfektibilität, also der Trieb und die Fähigkeit sich selber zu vervollkommen: „Wenn aber die Schwierigkeiten, die alle diese Fragen umgeben, auch einigen Raum lassen mögen, über diesen Unterschied zwischen Mensch und Tier zu streiten, so gibt es doch eine andere sehr spezifische Eigenschaft, die beide unterscheidet und über die es keinen Streit geben kann: dies ist die Fähigkeit sich zu vervollkommen, eine Fähigkeit, die mit Hilfe der Umstände nacheinander alle anderen Fähigkeiten entwickelt und die uns ebenso als Gattung wie als Individuen innewohnt;

¹⁶⁶ Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart: 1998, S.37

¹⁶⁷ Ebd. S.39

¹⁶⁸ Ebd. S.39

¹⁶⁹ Ebd. S.41

wohingegen das Tier nach einigen Monaten das ist, was es sein ganzes Leben lang sein wird, und seine Gattung nach tausend Jahren das, was sie im ersten dieser tausend Jahre war. Warum kann allein der Mensch geistesschwach werden? Liegt es nicht daran, daß er so zu seinem anfänglichen Zustand zurückkehrt und daß – während das Tier, das nichts erworben hat und auch nichts zu verlieren hat, immer mit seinem Instinkt verbunden bleibt – der Mensch, wenn er durch das Alter oder andere Umstände alles verliert, was seine Perfektibilität ihn erwerben ließ, noch tiefer fällt als selbst das Tier?¹⁷⁰

Eine ganz entscheidende Funktion kommt beim Menschen im Naturzustand seinem Vermögen Mitleid zu empfinden zu. Mitleid ist ein Ersatz für moralische Gesetze, die es im Naturzustand nicht gibt:

„Das Mitleid veranlaßt uns, ohne zu überlegen denjenigen Hilfe zu leisten, die wir leiden sehen; es vertritt im Naturzustand die Stelle der Gesetze, der Sitten und der Tugend, mit dem Vorteil, daß niemand versucht ist, seiner süßen Stimme den Gehorsam zu verweigern.“¹⁷¹

Rousseau war zu Lebzeiten oft mit dem Vorwurf konfrontiert, er würde alles verteufeln was mit Zivilisation und Fortschritt zu tun hätte. Dem lag der Inhalt des ersten Diskurses zu Grunde, in dem Rousseau die Wissenschaft und Kunst mit als Ursache für die Ungleichheit der Menschen nannte. Kritiken, er zeichne in seinem ersten Diskurs einen Verfall der menschlichen Intelligenz und beschreibe den Menschen als ein primitives Wesen weist Rousseau im Vorwort seiner Komödie „Narcisse ou l’amant de lui-meme“ zurück: „Rousseau verteidigt sich zunächst gegen das Mißverständnis, er wolle die Menschheit in einen primitiveren Zustand zurückführen, die Bibliotheken verbrennen, die Akademien schließen und überhaupt jede höhere Kultur verbieten. Niemals habe er etwas derartiges gesagt. Wissenschaft und Kunst seien nicht als Übel ‚an sich‘ anzusehen, sondern gälten ihm lediglich in ihrer umfassenden Verbreitung zugleich als Anzeichen und Beförderungsmittel des Zerfalls der Gemeinschaft. Künstler und Wissenschaftler würden nur zu oft und in erster Linie von dem Bedürfnis getrieben sich auszuzeichnen (se distinguer), wobei sie die natürliche Ungleichheit der Anlagen ins Spiel brächten, die in der politischen Gemeinschaft gegenüber der rechtlichen Gleichheit zurücktreten sollte.“¹⁷²

¹⁷⁰ Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart: 1998, S.45/46

¹⁷¹ Ebd. S.64

¹⁷² Fetscher, Iring: Rousseaus politische Philosophie - Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, Frankfurt am Main: 1999, S.20

Rousseau meinte damit natürlich die vorherrschenden politischen Gemeinschaften, die eben all diese seine Prinzipien der Gleichheit nicht praktizierten.

„Gerade die beiden letztgenannten Werke [„Emile“, „Diskurs über die Ungleichheit“] tragen allerdings dazu bei, daß Rousseaus Ambitionen auf eine philosophische Theorie des Rechts in ein problematisches Licht geraten. Aus der Perspektive des Diskurses muß das Projekt einer Vergesellschaftung durch das Recht von vornherein prekär erscheinen, fügt Rousseau doch die Idee vertraglicher Staatsgründung in eine Verfallsgeschichte der Gattung ein und diskreditiert den Vertragsschluß hinsichtlich seiner Voraussetzungen und Folgen. Gleichzeitig erscheint der Gesellschaftsvertrag einer Fundierung im Diskurs zu bedürfen: nur hier entfaltet Rousseau ausführlich, was im Selbstverständnis des modernen Kontraktualismus die Grundlage des Gesellschaftsvertrages abgeben soll – die Theorie des Naturzustandes.“¹⁷³

¹⁷³ Brandt, Reinhard & Herb, Karlfriedrich: Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, Berlin: 2000, S.7

Zusammenfassung

Der Mensch im Naturzustand kennt kein Gut oder Böse, und seine Handlungen sind auch nicht derart einzustufen, weil es zu keine Interaktionen unter den Menschen kommt. Die Gesetze, die im Naturzustand nicht existent sind, werden dort von dem Gefühl des Mitleids ersetzt. Mitleid ist in diesem Sinne ein Substitut für moralische Vorschriften, ein Selbstregulativ.

Ganz grundlegend für Rousseaus Theorie ist das Prinzip der Gleichheit der Menschen. Als Teil des Souveräns geben sie ihren Besitz an ihn ab, erhalten aber bürgerliche Freiheit und das Recht auf Eigentum als Gegenleistung.

Das Recht des Stärkeren hat keine Legitimation, es gilt weder im Naturzustand als „Recht“ an sich, noch hat es Relevanz nach dem Vertragsschluss. Es würde auch der allumfassenden Gleichheit widersprechen. Iring Fetscher schreibt dazu: „Das Bedürfnis nach individueller Auszeichnung auf Grund ‚natürlicher‘ (Talent, Begabung oder der Anschein derselben) Vorzüge führt nicht nur zu den gewaltigsten Kraftanstrengungen, sondern auch zu einem die Seele vergiftenden, die Gemeinschaft zerstörenden Konkurrenzkampf. Jeder will selbst an der Spitze stehen und sucht dieses Ziel nicht nur durch eigene Leistung, sondern auch durch Zurücksetzung und Schädigung der anderen zu erreichen.“¹⁷⁴

Im Naturzustand ist keine Weiterentwicklung des menschlichen Vermögens möglich. Soll sich der Mensch weiterentwickeln, muss er sich zusammenschließen und seine Kräfte bündeln.

¹⁷⁴ Fetscher, Iring: Rousseaus politische Philosophie - Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, Frankfurt am Main: 1999, S.21

5 Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei Hobbes und Rousseau

„Man hat die Frage aufgeworfen, was zwei Menschen, die in der Wildniß, jeder ganz einsam, aufgewachsen wären und sich zum ersten Male begegneten, thun würden: Hobbes, Pufendorf, Rousseau haben sie entgegengesetzt beantwortet. Pufendorf glaubte, sie würden sich liebevoll entgegenkommen; Hobbes hingegen, feindlich; Rousseau, sich schweigend vorübergehn. Alle drei haben Recht und Unrecht: gerade da würde sich die unermeßliche Verschiedenheit angeborener moralischer Disposition der Individuen in so hellem Lichte zeigen, daß hier gleichsam der Maaßstab und Gradmesser derselben wäre.“¹⁷⁵

In diesem Zitat argumentiert Arthur Schopenhauer die Unterschiedlichkeit des menschlichen Charakters. Er benutzt das Bild von Hobbes', Pufendorfs und Rousseaus Schilderung des Menschen im Naturzustand um zu illustrieren, dass menschliches Verhalten sich individuell, je nach charakterlicher Veranlagung, unterschiedlich entwickeln kann. In dem Sinn steht Schopenhauers Vergleich auch für die unterschiedlichen Begriffe, die Hobbes, Pufendorf und Rousseau von dem elementaren, ursprünglichen Wesen des Menschen entworfen haben. Im folgenden Kapitel möchte ich die Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen Hobbes und Rousseau weiter ausführen.

5.1 Gemeinsamkeiten bei Hobbes und Rousseau

Hobbes und Rousseau bedienen sich bei der argumentativen Grundlegung zu ihren politischen Theorien der gleichen Methode:

Beide leiten ihren Gesellschaftsvertrag aus dem Naturzustand ab. Beide brechen damit mit der Tradition der politischen Philosophie, die davor den Menschen als ein von Natur aus politisches Wesen angenommen hat. Allerdings beinhaltet ihre Methode angesichts der Funktionalität einen kleinen Unterschied: Laut Iring Fetscher gibt Rousseau zu „daß für Menschen, die sich in ihrer Mehrheit so verhalten wie es Hobbes allgemein voraussetzt, tatsächlich keine andere Lösung des Problems friedlichen Zusammenlebens denkbar ist als deren Unterwerfung unter einen ‚Leviathan‘. Was aber für Hobbes eine nüchterne Folgerung aus dem Zustand der (zeitgenössischen) Menschen ist, erscheint Rousseau als kritikwürdiges und – wenigstens im kleinen Staaten am Rande Europas noch auf aufhaltbares – Verfallsphänomen.“¹⁷⁶ Rousseau glaubt nicht an den unumgänglichen Krieg aller gegen alle,

¹⁷⁵ Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena II - Erster Teilband, Zürich: 1977, S.249

¹⁷⁶ Hobbes, Thomas & Fetscher, Iring: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, Neuwied; Berlin: 1966, S.XXIX

der nach Hobbes einer der Hauptgründe für den Menschen ist sich an einen Gesellschaftsvertrag zu binden.

Brandt und Herb erwähnen eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Hobbes und Rousseau:

“Wie der Leviathan fragt der Gesellschaftsvertrag nicht nach bester Herrschaft, sondern nach der Legitimität von Herrschaft überhaupt.”¹⁷⁷ Die Legitimität von Herrschaft wurde weitestgehend im Wirkungsbereich Gottes gesehen, Herrscher waren entweder direkte Abkommen Gottes, oder von dessen Gnaden erwählt. Hobbes und Rousseau begründen beide eine völlig neue Legitimation von Herrschaft, abseits des Gottesverweises.

Trotz dieser Abkehr von der christlichen Tradition, in Bezug auf Herrschaftslegitimierung verwenden sowohl Hobbes als auch Rousseau Zitate aus der Bibel, um ein grundlegendes moralisches Verständnis zu schaffen. Rousseau zitiert aus dem Matthäus beziehungsweise dem Lukas Evangelium: „Handele anderen gegenüber so, wie du willst, daß man dir gegenüber handele.“¹⁷⁸

Hobbes schreibt im Leviathan als zusammenfassenden Kommentar zu den natürlichen Gesetzen: Um aber auch dem Kurzichtigsten alle Entschuldigung zu nehmen, hat die Heilige Schrift alle diese Gesetze in einem kurzen und deutlichen Spruch zusammengezogen: ‚Was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch.‘ Ebenso sagen auch die Weltweisen: ‚Was du nicht willst, das dir geschehe, tue andern auch nicht.‘¹⁷⁹

Die Gleichheit der Menschen im Naturzustand. Hobbes und Rousseau sehen beide keine Unterscheide zwischen den Menschen im Naturzustand. Prinzipiell sind im Naturzustand die Menschen sowohl bei Hobbes als auch bei Rousseau gleich, erst durch die Vergesellschaftung entstehen Unterschiede.

Sowohl Hobbes als auch Rousseau gehen von einem hypothetischen Vertrag aus. Der Vertrag, den sie beschreiben, ist kein realer Vertrag. Iring Fetscher schreibt dazu: „Auf der andren Seite gibt aber Hobbes ebenso wenig wie zum Beispiel Rousseau an, daß dieser Vertrag tatsächlich einmal formuliert oder gar schriftlich fixiert worden ist. Er stellt vielmehr eine notwendige Fiktion dar, deren heuristischer Wert in seinen Augen darin besteht, daß sie die unbedingte Gehorsamsverpflichtung der einzelnen gegenüber der staatlichen Obrigkeit

¹⁷⁷ Brandt, Reinhard & Herb, Karlfriedrich: Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, Berlin: 2000, S.27

¹⁷⁸ Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart: 1998, S.64

¹⁷⁹ Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart [u.a.]: 1970, S.140

rational und zwingend zu deduzieren erlaubt.“¹⁸⁰ Beide gestehen ihren Naturzustandskonzeptionen einen hypothetischen Charakter zu.

5.2 Unterschiede bei Hobbes und Rousseau

„Perhaps the most perplexing problem raised by the doctrine of the social contract that emerged and flourished in Europe in the seventeenth and eighteenth centuries is that it produced political prescriptions that were profoundly at variance with one another. Thomas Hobbes, John Locke and Jean-Jacques Rousseau, the three classical expositors of the doctrine, developed concepts of the state that were scarcely compatible.“¹⁸¹ Schreibt Murray Forsyth in seinem Essay “Hobbes’ contractarianism”. Wie unterschiedlich die Konzepte von Hobbes und Rousseau sind, möchte ich im Folgenden ausführen.

Auch wenn sich Hobbes und Rousseau bei ihren jeweiligen Argumentationen auf den Naturzustand stützen, so argumentieren sie doch „in verschiedenen Begriffsdimensionen:“¹⁸²

„Hobbes‘ Methode ist ungeschichtlich, sein Urzustand logischer Mythos, nicht aber historische Vision. Er kennt keinen qualitativen Unterschied zwischen dem Wolfsmenschen des Urzustandes und dem im Schoße der Staatlichkeit lebenden Bürger. Was den status naturae vom status civilis trennt, ist einzig die Präsenz einer friedengewährenden Staatsgewalt. Die Geburt des Leviathan mag das soziale Verhalten des Menschen verändern, sein Wesen aber bleibt unberührt.“¹⁸³

Hingegen bei Rousseau: „Für Rousseau dagegen hat der Wilde des frühen Urzustandes wenig gemein mit dem Bürger im Staate – ja nicht einmal mit dem vorstaatlichen, jedoch bereits in der ständigen Gesellschaft anderer lebenden Menschen. Was eine solche Differenzierung ermöglicht, ist die von Rousseau verfolgte Methode. Im Gegensatz zu Hobbes schildert er den Menschen nicht als zeitlos fixierbares, unwandelbares Wesen, sondern entwirft vielmehr eine Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechtes. Logischer Mythos ist indessen auch Rousseaus Vision des Urzustandes.“¹⁸⁴

Hobbes geht von einer natürlichen Gleichheit der Menschen aus, während Rousseau eine normative Gleichheit der Menschen annimmt.

¹⁸⁰ Hobbes, Thomas & Fetscher, Iring: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, Neuwied; Berlin: 1966, S.XXIV

¹⁸¹ Boucher, David & Kelly, Paul: Social Contract from Hobbes to Rawls, London [u.a.] : 1994, S.35

¹⁸² Mayer-Tasch, Peter Cornelius: Autonomie und Autorität - Rousseau in den Spuren von Hobbes?, Darmstadt: 1968, S.12

¹⁸³ Ebd. S.12

¹⁸⁴ Ebd. S.12

Hobbes argumentiert mit dem Rationalitätsbegriff, dass die Menschen in ihrem Eigeninteresse handeln. Er entwickelt einen „psychologischen Egoismus“, der Mensch kann gar nicht anders handeln.

Rousseau fokussiert seine Überlegungen auf den Vernunftbegriff, der weit über das Hobbes'che Eigeninteresse hinaus geht, der Mensch „bessert“ sich quasi durch den Gesellschaftsvertrag.

Hobbes versteht also unter rationalem Denken dass der Mensch seine Vorteile maximiert, für Rousseau führt die Bedeutung des Rationalen zum Vernunftbegriff. John Rawls hat dazu in seinem Buch „Politischer Liberalismus“ eine Definition des Unterschiedes zwischen dem Vernünftigen und dem Rationalen gegeben: „Wenn wir wissen, daß Menschen rational sind, wissen wir noch nicht, welche Ziele sie verfolgen, sondern nur, daß sie dies auf intelligente Weise tun. Wenn wir wissen, daß Menschen in Bezug auf andere vernünftig sind, dann wissen wir, daß sie bereit sind, ihr Handeln von einem Prinzip leiten zu lassen, auf dessen Grundlage sie und andere gemeinsam argumentieren können; und vernünftige Menschen berücksichtigen die Konsequenzen ihrer Handlungen für das Wohlergehen anderer.“¹⁸⁵ Rawls meint Vernunft und Rationalität widersprechen einander nicht, allerdings ist Vernunft mit Egoismus nicht in Einklang zu bringen. Dieser Egoismus ist beim Hobbes'chen Menschenbild auf jeden Fall vorhanden, wenn Menschen versuchen sich gegenüber ihren Mitstreitern einen Vorteil zu verschaffen, und die eigene Selbsterhaltung ganz selbstverständlich über die der anderen stellen.

Bei Hobbes hat der Mensch im Naturzustand eine Vorstellung der Zukunft, diese ist zwar immer ungewiss, dennoch versucht der Mensch seinen Erhalt zu sichern und vorzusorgen, indem er etwa Vorräte anlegt, und die Menschen in seiner Umgebung beobachtet, weil von ihnen eine Gefahr ausgehen könnte.

Bei Rousseau kümmert sich der Mensch im Naturzustand nur um die Gegenwart, lebt von Tag zu Tag und kümmert sich nicht um seine Mitmenschen.

Der Hobbes'che Vertrag ist ein Unterwerfungsvertrag. Die Vertragspartner unterwerfen sich dem Souverän, der selber nicht Teil des Vertrages ist, sondern außerhalb, über dem Vertrag steht. Der Vertrag selber wird unter den Untertanen geschlossen, die auch dessen Autoren sind: „Der Vertrag wurde als Begünstigungsvertrag konzipiert, nicht als ein Herrschaftsvertrag zwischen Untertanen und dem künftigen Souverän, weil bei diesen

¹⁸⁵ Rawls, John: Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main: 1998, S.120/121

Verträgen – unter Berufung auf (angebliche oder faktische) Vertragsbrüche des Souveräns – der der Gehorsam aufgekündigt werden kann, wodurch dann die so sehr gefürchtete Situation des Bürgerkrieges erneut heraufbeschworen würde.“¹⁸⁶ Dazu muss die Unterscheidung zwischen Gesellschaftsvertrag und Herrschaftsvertrag getroffen werden. Ersterer definiert sich durch die Idee, dass sich das Volk selbst zu einem politischen Körper zusammenschließt, zweiter geht von einem Vertrag zwischen Volk und Souverän aus. „Bei Hobbes sind diese beiden Verträge so zu einem zusammengefaßt, daß allein durch die bedingungslose Unterwerfung eines jeden unter einen durch diese Unterwerfung konstituierten (aber vertraglich ungebundenen) Souverän allererst ein *corpus politicum*, eine Vereinigung der unverbundenen Individuen entsteht. Mit der Aufhebung der Unterwerfung wird daher nicht nur ein Herrschaftsvertrag gelöst, sondern hört das Volk als politische Einheit selbst auf zu bestehen, und wird der ursprüngliche Naturzustand mit dem Kampf der (souveränen) einzelnen wiederhergestellt. Das Eingehen eines Begünstigungsvertrages zu Gunsten eines absoluten Souveräns ist also nach Hobbes der einzig mögliche Weg zur Stiftung einer politischen Gemeinschaft.“¹⁸⁷

Für Rousseau kommt die vollständige Unterwerfung unter einen Souverän aber nicht in Frage. Laut Fetscher „könnte man die von Rousseau entwickelte Vertragstheorie umgekehrt durch die vollständige Aufsaugung des Herrschaftsvertrages durch den Gesellschaftsvertrag charakterisieren. Blieb bei Hobbes nur die Herrschaft übrig, so bei Rousseau nur die Vergesellschaftung, weil eine Unterwerfung der souveränen Gemeinschaft, die durch den Gesellschaftsvertrag entsteht, für ihn unvorstellbar (und moralisch unzulässig) ist.“¹⁸⁸ Außerdem braucht die Macht des Staates nach Rousseau keine Kontrolle oder Eingrenzung ob ihrer speziellen Beschaffenheit: „Eine naturrechtliche Einhegung der Staatsgewalt sieht Rousseau – anders als Hobbes und Locke – nicht vor. Legitimität und Autorität der staatlichen Gesetze verdanken sich einzig den besonderen ‚demokratischen‘ Bedingungen ihres Zustandekommens. Das prozedurale Vertragsrecht soll ohne naturrechtliche und grundrechtliche Einbindung auskommen – für viele Interpreten ein Grundmangel der Theorie (vgl. Cobban 1934)“¹⁸⁹

¹⁸⁶ Hobbes, Thomas & Fetscher, Iring: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Neuwied; Berlin: 1966, S.XXVI

¹⁸⁷ Ebd. S. XXVI/ XXVII

¹⁸⁸ Ebd. S.XXVII

¹⁸⁹ Brandt, Reinhard & Herb, Karlfriedrich: *Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, Berlin: 2000, S.10

Die Vergesellschaftung ist bei Hobbes ein Mittel zum Selbsterhalt, so schreibt auch Iring Fetscher im Vorwort der von ihr herausgegebenen Leviathan Übersetzung: „Vergesellschaftung ist nicht Zweck und Ziel, sondern lediglich Mittel.“¹⁹⁰

Bei Rousseau ist der Souverän das Volk selber. Die Vergesellschaftung ist bei Rousseau das Ziel des Vertrages.

Auch in der jeweiligen Intention zur Vergesellschaftung finden sich Unterschiede zwischen Hobbes und Rousseau:

Hobbes setzt den Naturzustand dem Kriegszustand gleich, um die Notwendigkeit einer Vergesellschaftung des Menschen aufzuzeigen.

Rousseau will den Missstand des Menschen in der Gesellschaft seiner Zeit im Gegensatz zu dessen perfekten Dasein im Naturzustand illustrieren. Er übt eine konkretere Kritik an den vorherrschenden Zuständen der Gesellschaft.

Bei Hobbes führt die Freiheit des Menschen im Naturzustand zum Krieg jeder gegen jeden.

Bei Rousseau lebt der Mensch im Naturzustand in absoluter Freiheit ohne dass es zu kriegerischen Auseinandersetzungen kommt.

„Während bei Hobbes nur dadurch Gemeinschaft entstehen kann, daß sich die ungeselligen Individuen bedingungslos unterwerfen, bleibt die Freiheit für Rousseau eine unaufgebbare Eigenschaft der Menschen, die sich freilich im Gesellschaftszustand zu Citoyens ‚denaturieren‘ müssen, wenn sie entmenschlichender Herrschaftsunterworfenheit entgehen wollen.“¹⁹¹

Die Selbsterhaltung des Menschen ist bei Hobbes ein starker Trieb, der die Individuen untereinander Krieg führen lässt. Die Angst vor einem gewaltsamen Tod führt zu dem Streben nach Frieden.

Bei Rousseau steht die Selbsterhaltung auch an der Spitze, allerdings bleibt der Frieden im Naturzustand erhalten.

„Der Homme naturel ist, hier argumentiert Rousseau analog zum modernen Kontraktualismus [...], die anthropologische Grundlage des Naturzustandes. Dieser erscheint bei ihm aber,

¹⁹⁰ Hobbes, Thomas & Fetscher, Iring: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, Neuwied; Berlin: 1966, S. XX

¹⁹¹ Ebd. S.XXIX

anders als bei Thomas Hobbes und John Locke, nicht als vorstaatlicher Zustand, sondern er liegt auch vor jeder Vergesellschaftung.“¹⁹²

Iring Fetscher erläutert noch eine weitere Differenz zwischen Hobbes und Rousseau, die sich auf ihr jeweiliges Verständnis menschlicher Natur und moralischer Vermögen bezieht: „Der wesentliche Unterschied [...] besteht allerdings darin, daß Hobbes die menschliche Natur für unveränderlich hielt, während Rousseau die Konstituierung einer demokratischen Gemeinschaft an das Vorwalten bestimmter moralische Eigenschaften der Individuen band, die er in relativ egalitären kleinbäuerlichen und kleinbürgerlichen Gesellschaften annehmen zu können glaubte.“¹⁹³

Trotz all dieser Unterschiede, sind doch bis heute beide Theorien für die politische Philosophie relevant. Viele Grundprinzipien aus dem Leviathan und dem Contrat Social finden sich heute in den Staatsverfassungen von Ländern auf der ganzen Welt.

¹⁹² Heyer, Andreas: Die politische Dimension der Anthropologie - Zur Einheit des Werkes von Jean-Jaques Rousseau, Frankfurt am Main; Wien [u.a.]: 2006, S.23

¹⁹³ Hobbes, Thomas & Fetscher, Iring: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, Neuwied; Berlin: 1966, S.XXVIII

6 Conclusio

Thomas Hobbes und Jean-Jacques Rousseau haben in ihren Theorien unterschiedliche Menschenbilder entwickelt, trotzdem sind beide Werke, sowohl der Leviathan, als auch der Contrat Social bahnbrechend für die weitere politische Philosophie geworden. Beide Philosophen haben den Versuch unternommen und konsequent durchgeführt, eine politische und soziale Ordnung ohne Gottesbeweis zu etablieren. Die Autorität Gottes spielt demnach für die Legitimierung des Staates keine Rolle. Dieser Sachverhalt, der für Menschen im 21. Jahrhundert auf den ersten Blick keine herausragende Bedeutung zu haben scheint, war zu Lebzeiten von Hobbes (Leviathan 1651) und Rousseau (Contrat Social 1762) revolutionär. Heute ist eine Welt ohne Laizismus kaum noch denkbar, Religion hat nach wie vor einen starken Einfluss auf die Menschen und die Gesellschaft, ihre Kraft scheint dabei aber zu schwinden. Und was Regierungen angeht ist sie schon kaum noch vorhanden. Hobbes und Rousseau haben den Weg des politischen Denkens entscheidend geprägt und revolutioniert. Wer weiß wie die Entwicklung des politischen Denkens ohne einem Leviathan oder einem Contrat Social erfahren verlaufen wäre.

Für die Legitimation von Herrschaft kommen vier Modelle in Frage:

1. Gottesverweis
2. Unterwerfung unter natürliche Verhältnisse
3. Perfektionismus (Einsicht in das Gute)
4. Kontraktualismus

Hobbes und Rousseau haben die zu ihren Lebzeiten naheliegenden Motive 1 bis 3 außer Acht gelassen und ihren Fokus auf den Kontraktualismus gelegt. Ihre Motive waren unterschiedlich, aber ihre Methoden und grundlegenden Ergebnisse sehr ähnlich. Hobbes und Rousseau sind für die neuzeitliche Begründung der Legitimation von Herrschaft verantwortlich. Während Hobbes noch im Leviathan argumentiert warum der Wille Gottes keine Relevanz für den von ihm proklamierten Kontraktualismus hat, betreibt Rousseau diesen Aufwand im Contrat Social gar nicht erst. Nach ihren Hauptwerken gibt es keine theologische Naturrechtsbegründung mehr.

Der Leviathan und der Contrat Social leben von der aufklärerischen Sichtweise ihrer Autoren. In ihren Theorien war das laizistische System geboren und begründet, bevor die französische Revolution die Trennung von Staat und Religion brachte. Die in den Werken enthaltenen Argumente sind noch bis heute aktuell und interessant, auch wenn aus heutiger Sicht einiges

daran veraltet scheint, so lassen sich die enthaltenen Grundgedanken auch zeitgemäß interpretieren.

Die politischen Hauptwerke von Hobbes und Rousseau sind weitgehend zeitlos, und haben den Grundstein für nachfolgende Denker gelegt. Nicht umsonst beschäftigte sich Immanuel Kant mit dem vernünftigen Freiheitsbegriff von Jean-Jacques Rousseau, und auch John Rawls sieht sich der Rousseauschen Tradition verbunden.

6.1 Exkurs: Der Naturzustand aus heutiger Sicht

Dank eines Bekannten, dem Ethnologen Khaled Hakami bekam ich Einblicke auf Daten, die für Hobbes und Rousseau für die Beschreibung des jeweiligen Naturzustands sehr wertvoll gewesen wären. Die Ethnologie beschäftigt sich bis heute mit der Frage nach der menschlichen Urform des Daseins. Die wissenschaftlichen Daten, die heute vorliegen, hatten Hobbes und Rousseau im 17. bzw. 18. Jahrhundert freilich nicht vorliegen. Beide versuchten ihr Wissen so gut es ging mit Reiseberichten aus der damaligen Zeit zu erweitern, letztlich erschufen sie für ihre Theorien aber jeweils ein hypothetisches Konstrukt des Naturzustandes.

95% seiner Existenz hat der Mensch als Jäger und Sammler verbracht. Im Süden Thailands lebt heute noch eine Jäger-Sammler-Ethnie mit den Namen Maniq-Semang. Die Maniq sind primäre Jäger und Sammler, das bedeutet, dass sie ihren Alltag im Gegensatz zu anderen Gesellschaften seit der Urzeit nicht verändert haben. Sie leben in Gruppen von etwa 25 Menschen zusammen, entdeckt wurden sie erst in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts.

Diese Ethnie ist komplett an den Dschungel, also ihr Umfeld, angepasst, trotzdem lässt sich aus ihrer Lebensweise ableiten, wie ein Leben im Naturzustand tatsächlich beschaffen ist. Bei den Maniq gibt es keine Anführer. Frauen und Männer sind komplett gleichberechtigt, über jede Entscheidung wird in der Gruppe abgestimmt. Paare ziehen ohne Zeremoniell zusammen und bleiben für etwa zwei Jahre in einer Beziehung. Sie arbeiten zwischen drei und vier Stunden am Tag, die restliche Zeit verbringen sie mit Gesprächen und Ruhephasen. Sie können nur bis drei zählen, alles andere ist „viel“. Maniq leben gesund und haben eine höhere Lebenserwartung als die restliche Bevölkerung in Thailand: Sie werden etwa 75 Jahre alt.

Besitz kennen sie nicht. Ihre Sprache hat keine Worte für „Besitz“, „Anteil“, „stehlen“, „bitte“ oder „danke“. Bei den Maniq wird alles selbstverständlich geteilt. Sie gelten als „nicht-staatliche“ Gesellschaft, weil sie weder Pass noch Staatsbürgerschaft besitzen.

Die Maniq sind ideal an ihre Umgebung angepasst: Im Schnitt sind sie 1,60 Meter groß, 60 Kilo schwer und durchtrainiert. 80% der Nahrung beschaffen die Frauen. Sie sammeln Früchte und Wurzeln. Die Männer jagen mit Blasrohren Flughunde, Affen und Wildschweine. Sie treffen auf eine Entfernung von 30 Meter punktgenau ihr Ziel. Gejagt wird in den Bäumen, die Maniq halten sich mit den Händen am hinteren Teil des Baumstammes an und klettern barfuß bis auf 30 Meter hinauf. Die Tiere werden mit Giftpfeilen betäubt und im Lager getötet. Das vitaminreiche Blut der Affen wird noch warm aus dem Brustkorb des erlegten Tieres getrunken.

Alle zwei bis drei Wochen wechseln die Maniq ihren Lagerplatz. Sie leben als Nomaden. Zum Errichten eines Lagers brauchen sie eine Stunde. Mit Holzpritschen bauen sie kleine ebene Schlafplätze auf den hügeligen Dschungelboden. Ein Windschirm aus Palmblättern hält den Regen ab. Neben der Schlaffläche sind ein bis zwei Feuerstellen. Der Feuerrauch übertönt den menschlichen Geruch, und hält so neben gefährlichen großen Tieren auch das Kleingetier fern. Die Maniq wachen von selbst alle drei Stunden auf und legen Holz nach. Mit dem Feuerbogen machen sie Feuer. Dabei wird in einen Bogen ein Stück Holz eingespannt, das sich schnell dreht, wenn der Bogen hin und her bewegt wird.

Maniq sind Holzexperten. Sie können das Feuer binnen Sekunden anfachen oder löschen. In der Feuerstelle liegen verschiedene Arten von Holz in einer bestimmten Anordnung. Mit zwei Handgriffen ist das Feuer aus, ebenso schnell können sie es wieder anfachen. Im Alter von drei Jahren ist ein Kind völlig ausgebildet. Es kann Feuer machen, Pflanzen und Tiere benennen.

Die medizinische Versorgung beschränkt sich auf Hausmittel. Bei schwereren Verletzungen gibt es keine Hilfe. Gefahren sind der giftige rote Hundertfüßer, Skorpione, Baumschlangen und Tiger. Jeder passt einfach auf, dass ihm nichts passiert.

Aberglaube gibt es bei den Maniq nicht. Um eine Religion zu entwickeln, braucht man ein ausgeprägtes abstraktes Denken, das den Maniq fehlt. Sie haben zwar einen Gott, der spielt im Alltag aber keine Rolle.

Maniq sind absolut friedliebend. Sie kennen keinen Krieg. Ihr Leben richtet sich ganz nach dem Kollektiv und dem Teilen. Auch wenn zwei Frauen die gleiche Anzahl derselben Früchte ins Lager bringen: Die Körbe werden ausgelehrt und der Inhalt untereinander aufgeteilt. Der Grund warum sich andere Gesellschaftsstrukturen entwickelt haben, waren laut Ethnologie ökologische Umstände. Nach der Eiszeit waren Tiere Mangelware. Der erste Anbau wurde nur gemacht, um mit dem Futter Tiere anzulocken und zu erlegen. Der Lebensstandart hat

sich mit Sesshaftigkeit und Ackerbau zurückentwickelt. In den Dörfern an der Dschungelgrenze leben die Menschen in unhygienischen Zuständen und werden im Schnitt nur 50 Jahre alt.

Diese Forschungsergebnisse werfen ein interessantes Licht auf die Naturzustandskonzeptionen von Hobbes und Rousseau. Aspekte beider Theorien bestätigen sich, aber keiner kann alleine Authentizität zugesprochen werden.

7 Literaturverzeichnis

Aristoteles, *Politik*. : Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 2009.

Aubrey, John *Brief lives*. : Woodbridge , Boydell Press , 1982.

Boucher, David & Paul Kelly *Social Contract from Hobbes to Rawls*. : London [u.a.] , Routledge, 1994.

Brandt, Reinhard & Karlfriedrich Herb *Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts* . : Berlin, Akademie Verlag, 2000.

Braun, Eberhard , Felix Heine & Uwe Opolka *Politische Philosophie - Ein Lesebuch; Texte, Analysen, Kommentare* . : Reinbek bei Hamburg , Rowohlt, 2008.

Bredenkamp, Horst *Thomas Hobbes - Der Leviathan* . : Berlin, Akademie Verlag, 2003.

Diesselhorst, Malte *Naturzustand und Sozialvertrag bei Hobbes und Kant zugleich ein Beitrag zu den Ursprüngen des modernen Systemdenkens*. : Göttingen, Verlag Otto Schwartz & Co, 1988.

Elias, Norbert *Über den Prozeß der Zivilisation - Zweiter Band*. : Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

Fetscher, Iring *Rousseaus politische Philosophie - Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*. : Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.

Fichte, Johann Gottlieb *Grundlage des Naturrechts*. : Hamburg, Meiner, 1960.

Heyer, Andreas *Die politische Dimension der Anthropologie - Zur Einheit des Werkes von Jean-Jacques Rousseau*. : Frankfurt am Main; Wien [u.a.], Peter Lang, 2006.

Hobbes, Thomas *Leviathan*. : Stuttgart [u.a.], Reclam, 1970.

Hobbes, Thomas *Vom Menschen Vom Bürger - Elemente der Philosophie 2/3*. : Hamburg, Meiner, 1994.

Hobbes, Thomas & Iring Fetscher *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. : Neuwied; Berlin, Luchterhand, 1966.

Höffe, Otfried *Der Mensch - ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*. : Stuttgart, Reclam, 1992.

Kant, Immanuel *Metaphysik der Sitten*. : Hamburg, Meiner, 1959.

Kersting, Wolfgang *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. : Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

Lieber, Hans-Joachim *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*. : Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung, 1993.

Macpherson, Crawford B. *Die politische Theorie des Besitzindividualismus* . : Frankfurt am Main , Suhrkamp , 1967 .

Mayer-Tasch, Peter Cornelius *Autonomie und Autorität - Rousseau in den Spuren von Hobbes?*. : Darmstadt, Luchterhand, 1968.

Morris, Christopher W. *The Social Contract Theorists - Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. : Lanham, Md. [u.a.] , LinkRowman & Littlefield , 1999 .

Münkler, Herfried *Thomas Hobbes*. : Frankfurt am Main [u.a.] , Campus Verlag, 1993.

Platon, *Sämtliche Werke Band 2*. : Reinbek bei Hamurg, Rowohlt, 2000.

Rawls, John *Politischer Liberalismus*. : Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.

Regenbogen, Arnim & Uwe Meyer *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Herausgeber: Friedrich Kirchner , Carl Michaëlis , Johannes Hoffmeister , Arnim Regenbogen & Uwe Meyer. Hamburg, Meiner, 1998.

Rousseau, Jean-Jacques *Vom Gesellschaftsvertrag*. : Stuttgart [u.a.], Reclam, 2011.

Rousseau, Jean-Jacques *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. : Stuttgart, Reclam, 1998.

Saage, Richard *Vertragsdenken und Utopie*. : Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

Schopenhauer, Arthur *Parerga und Paralipomena II - Erster Teilband*. : Zürich, Diogenes, 1977.

Sorell, Tom *The Cambridge Companion to Hobbes*. : Cambridge [u.a.], Cambridge University Press , 1996.

Strauss, Leo *Naturrecht und Geschichte*. : Frankfurt am Main , Suhrkamp, 1977.

Vernant, Jean-Pierre *Die Entstehung des griechischen Denkens*. : Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982.

Curriculum Vitae

Florian Weis



¹⁹⁴

geboren am 09.09.1979

österreichischer Staatsbürger / römisch katholisch

wohnhaft in Wien, Liesing

Vater: Gerhard Weis – ehemaliger Journalist im ORF

Mutter: Erika Weis (gebürtige Rosenthaler) – Hausfrau

1998 Matura Oberstufenrealgymnasium (darstellende Geometrie)

1999 Zivildienst bei Caritas - Tätigkeit: Obdachlosenbetreuung

2000 bis freier Mitarbeiter ORF - Tätigkeit: Internetredakteur bei Hitradio Ö3

2003

2007 bis Katholische Medienakademie (Lehrgang Print/ Hörfunk /TV)

2008

2008 bis Junior Producer bei der Tellux Film

2009

seit 2010 Redakteur bei wien.gv.at

Wien, März 2012

¹⁹⁴ Foto: Gunther Müller

Abriss:

In seinem „Leviathan“ aus dem Jahr 1651 entwickelte Thomas Hobbes eine auf den Menschen zugeschnittene Staatstheorie. Hobbes versuchte die Natur und die Bedürfnisse des Menschen aufzuzeigen, und auf dieser Basis eine Vertragstheorie zu entwickeln, die diesen Voraussetzungen gerecht wird. 1762 verfasste der Genfer Philosoph Jean-Jacques Rousseau sein Werk „Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechtes“ mit der gleichen Absicht und Methode.

In meiner Arbeit untersuche ich die Übereinstimmungen und Unterschiede in den Theorien von Hobbes und Rousseau. Der Fokus liegt dabei auf dem Menschenbild, also der Art wie Hobbes und Rousseau den Menschen seinem natürlichen Wesen nach beschrieben haben. Der Mensch ist die kleinste Einheit einer Gesellschaft oder eines Staates. Er steht sowohl bei Hobbes als auch bei Rousseau im Mittelpunkt ihrer jeweiligen Überlegungen. Auch wenn die Ausgangslagen der beiden Philosophen recht verschieden sind, so unterscheiden sich ihre Ergebnisse nicht so radikal wie man annehmen möchte.

Abstract:

In his book "Leviathan" published in 1651, Thomas Hobbes developed a theory of state that was based on human nature. Hobbes describes human nature and human needs and develops a theory of a contract for a state which satisfies fundamental human requirements. In 1762, the Genevan philosopher Jean-Jacques Rousseau wrote his work "The Social Contract or Principles of Political Law" with the same intention and using the same approach as Hobbes.

My work explores the similarities and differences between the theories of Hobbes and Rousseau. The focus of this thesis is human nature the way Hobbes and Rousseau have described it. Man is considered the smallest unit of a society or state. Hobbes and Rousseau put him at the center of their considerations. Although the initial positions of the two philosophers are quite different, their conclusions do not differ as radically as one might assume.