

Jahrbuch für Recht und Ethik, 5 (1997) 229-266

Georg Geismann

Die Grundlegung des Vernunftstaates der Freiheit durch Hobbes<sup>1</sup>

## I. Einleitung: Hobbes' Bruch mit der Tradition

Mit Hobbes<sup>2</sup>, der in dieser Hinsicht die Neuzeit eröffnet, vollzieht sich eine Revolution im rechtsphilosophischen Denken.<sup>3</sup> Diese Revolution setzt ein mit der Erkenntnis, daß sich die Menschheit von Natur unausweichlich in einem Zustand des Krieges aller mit allen befindet.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag stützt sich auf zwei frühere Arbeiten von mir: "Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau" (in: *Der Staat*, 21 [1982], 161-189) und (zus. mit *Karlfriedrich Herb*) *Hobbes über die Freiheit* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988). Wo er von den dort vertretenen Positionen abweicht, dürfen diese als überholt angesehen werden.

<sup>2</sup> Verweise auf die lateinische und auf die englische Version von *De Cive* beziehen sich auf die von *H. Warrender* herausgegebenen Ausgaben: *Thomas Hobbes, De Cive* ("The Latin Version" bzw. "The English Version") Oxford: Clarendon Press, 1983, wobei die englische Version im Folgenden bei spezieller Bezugnahme auf sie jeweils durch ein [E] gekennzeichnet wird. - Verweise auf *Elements of Law* beziehen sich auf die Ausgabe von *F. Tönnies: Thomas Hobbes, The Elements of Law, Natural and Politic*, London: Simpkin, Marshall, And Co., 1889; Reprint London: Frank Cass & Co., 1969 (im Folgenden abgekürzt als El). Nach Maßgabe von *H. Warrender (De Cive, Latin Version, S. 54)* werden die Kapitel der beiden Teile dieses Werkes *durchgehend* gezählt. - Alle übrigen Verweise beziehen sich auf die lateinische bzw. englische Werkausgabe von *William Molesworth*, London 1839-45, Second Reprint Aalen: Scientia 1966 (im Folgenden zitiert als OL bzw. EW). - Im Falle von "Leviathan" folgt die Zählung der Absätze der Textgliederung in den beiden Ausgaben von Molesworth. Die englische Fassung wird mit Lev, die lateinische mit Lev [L] zitiert. - In Bezug auf alle Texte gilt die römische Zählung für Kapitel, die arabische für Absätze.

<sup>3</sup> Die konziseste und stringente Fassung der *hier* erörterten Gedankengänge findet sich in Hobbes' Schrift *De Cive*, die diesen denn auch vornehmlich zum Leitfaden dient. Im späteren *Leviathan* hat Hobbes *darin* nichts Wesentliches geändert. Wohl aber bringt er darin zusätzlich eine Fülle von - durchaus sehr plausiblen, aber nicht rein rechtsphilosophischen - Überlegungen, die offensichtlich mitten im Bürgerkrieg in fast beschwörender Weise an das englisch lesende Publikum gerichtet sind (siehe *Vita Carmine Expressa*, OL vol. I, S. XCII). Wie wenig jedoch Hobbes seinen *De Cive* damit für "überholt", wie sehr im Gegenteil für gleichbedeutend hält, zeigt die Tatsache, daß er gleichzeitig mit dem *Leviathan* die englische Übersetzung von *De Cive* veröffentlicht (1651). (Vgl. auch Lev, Conclusion 16)

<sup>4</sup> *Hobbes, De Cive* I 12; Lev XIII 8; siehe auch El XIV 11. Genau hier, hinsichtlich der Interpretation von Naturzustand und allgemeinem Krieg, haben die meisten Mißverständnisse bezüglich der Hobbesschen Rechtsphilosophie ihren Grund, natürlich mit entsprechend schwerwiegenden Folgen für den gesamten "Rest" der Hobbes-Interpretation und die daraus gewonnenen "Erkenntnisse". So etwa, wenn jener Krieg als ein radikaler Ausdruck der angeblich für das Hobbessche Denken zentralen Freund-Feind-Dichotomie oder als Ausdruck eines anthropologischen Pessimismus gedeutet wird; oder wenn Hobbes als philosophischer Vertreter des sog. bürgerlichen Frühkapitalismus und seine Metapher vom allgemeinen Krieg als die - übrigens für korrekt gehaltene - Beschreibung eines durch staatlichen Zwang nicht gebändigten, hemmungslosen Machtstrebens individueller Privateigentümer betrachtet wird.

Selbst in dem Kreise scharfsinniger Gelehrter, in welchem Hobbes während seines 11jährigen Exils in Paris verkehrte, scheint die Aristotelische Lehre vom Menschen als "zoon politikon" unumstößlich gewesen zu sein. Jedenfalls muß Hobbes` (wohl begründete) These, der Mensch taue "von Natur" so wenig zur politischen Gemeinschaft, und das heißt: zum Frieden, daß ihm vielmehr umgekehrt der Krieg natürlich sei, ein Skandal gewesen sein. Und gewiß verdankt Hobbes dieser These den Ruf, er habe den Menschen für eine Art von Wolf gehalten.

In Wirklichkeit ist für Hobbes<sup>5</sup> nicht nur generell *der Mensch nicht* von Natur böse; sondern auch speziell der böse Mensch ist es nicht einfach *von Natur*. Vielmehr ist auch er wie alle Menschen zunächst bloß Tier (animal) mit dessen Triebnatur und den daraus natürlich erwachsenden Begierden und Leidenschaften, die *als natürliche* weder gut noch böse sind; und erst bestimmte, durch sie bedingte Handlungen *können* böse sein (wenn sie nämlich schädlich und überdies pflichtwidrig sind<sup>6</sup>).

Nun hatte es auch und gerade im Christentum eine lange Tradition von Paulus über Augustinus bis Luther gegeben, welche - im Unterschied zu Hobbes - den Menschen wirklich für radikal böse hielt. Für diese Tradition ist der Krieg die unvermeidliche Folge der (bösen) Natur *des Menschen*, und so ist es dessen Verderbtheit, welche den Staat notwendig macht. Wäre alle Welt wahrhaft christlich - so meint Luther -, dann wären weder Schwert noch Recht nötig. Dabei beruft er sich auf Paulus: "Dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben, sondern dem Ungerechten."<sup>7</sup> Da aber niemand von Natur Christ und fromm, vielmehr jeder Sünder und böse sei, habe Gott allen durchs Gesetz das äußerlich böse Handeln verwehrt.<sup>8</sup>

Ganz anders die Position von Hobbes: Der Mensch ist ganz schlicht nicht "*born fit for Society*"<sup>9</sup>, ob er nun den Frieden will oder nicht; also auch nicht der Christ, der Fromme, der Gerechte. Die Willensqualität, die "gute" oder "böse" Natur des Menschen, ist für die Hobbessche Staatslehre vollkommen irrelevant. Die Menschheit ist von Natur zum Frieden *unfähig*, nicht (bloß) *unwillig*; und also könnte selbst eine strikte Unterwerfung aller unter das Gesetz Gottes nichts daran ändern, daß diese Menschheit sich von Natur im Kriegszustand befindet; und - der Gipfel des Skandals - durch eben jene Unfähigkeit unterscheiden sich die Menschen von den Tieren: "the agreement of these creatures is natural; that of men, is by covenant only, which is artificial"<sup>10</sup>. Eine solche These mußte im christlichen Europa Anstoß erregen, ja wie eine Gotteslästerung erscheinen. Der folgende Begründungsgang wird ihr allerdings alles "Skandalöse" nehmen.

Hobbes bestreitet, wie er in einer längeren Anmerkung zur zweiten Auflage von "De Cive" (1647) unmißverständlich klarstellt, keineswegs eine menschliche Tauglichkeit zur Gesellschaft und eine entsprechende Bedürftigkeit. Er leugnet lediglich die natürliche Eignung der Menschheit zum *Staat*<sup>11</sup> als Friedensordnung, selbst wenn ein diesbezüglicher Wille bei jedermann vorhanden wäre. Hobbes bestreitet somit nicht, daß der Mensch ein "animal sociale", sondern nur, daß er darüber hinaus auch ein "animal

Allen diesen Interpretationen ist die Annahme gemeinsam, Hobbes' Rechtsphilosophie basiere auf ganz bestimmten anthropologischen Voraussetzungen. Damit aber wird der Blick auf dessen eigentliche rechtsphilosophische Pioniertat von Anfang an verstellt.

<sup>5</sup> Zum Folgenden siehe besonders De Cive, Praef.; Lev XIII 10.

<sup>6</sup> Erst im Rahmen einer - an dieser Stelle noch gar nicht begrifflichen - Pflichtenlehre kann also über Gut und Böse befunden werden. Und erst wenn und insoweit der Mensch Pflichten hat, kann er auch böse sein. Ohne die rein empirisch-theoretische Ebene, auf der sich die Analyse vorerst bewegt, zu verlassen, wäre es für Hobbes somit ganz unmöglich, überhaupt moralisch-wertend Stellung zu nehmen.

<sup>7</sup> 1. Tim. I 19.

<sup>8</sup> Siehe dazu *Luther*, Von weltlicher Obrigkeit etc., Weimarer Ausgabe, Bd. XI, S. 249 ff.

<sup>9</sup> De Cive [E] I 2 (meine Hervorhebung).

<sup>10</sup> Lev XVII 12; ebenso De Cive V 5.

<sup>11</sup> "societas civilis" (De Cive I 2 Anm.).

civile" im Sinne der Aristotelischen Lehre sei. Das Leben in Gemeinschaft mit anderen Menschen ist auch für Hobbes eine biologische und "kulturelle" Notwendigkeit. Aber daraus folgen für ihn keineswegs auch ein natürliches Verlangen und Vermögen, ein *Gemeinwesen*<sup>12</sup> zu bilden.

Dennoch könnte auch und gerade Hobbes vom Menschen sagen, er sei wahrhaft ein - vom Tier im Wesen unterschiedenes - "zoon politikon"; allerdings aus einem zur Aristotelischen Bestimmung gänzlich quer liegenden Grund:<sup>13</sup> Alle übrigen Tiere<sup>14</sup> brauchen nichts weiter als ihr "natürliches Begehren"<sup>15</sup>, um sich die "Übereinstimmung der Gemüter"<sup>16</sup> und "folglic"<sup>17</sup> den Frieden (mit den Artgenossen) zu "bewahren"<sup>18</sup>. Für den Menschen dagegen ist das natürliche Begehren kein Instinkt, sondern Wille<sup>19</sup>, und eben dadurch befindet sich die menschliche Gattung in natürlicher Nichtübereinstimmung ihrer Glieder. Diese müssen daher Übereinstimmung und Frieden allererst (durch Vertrag) *stiften* und die so geschaffene, künstliche Vereinigung<sup>20</sup> durch eine ebenso künstliche (d.h. nicht naturwüchsige) allgemeine Zwangsgewalt am (künstlichen) "Leben"<sup>21</sup> erhalten. Diese Stiftung einer Einheit des Wollens ist ein politischer Akt, ja, der politische Akt *kat exochen*; und durch die Notwendigkeit dieses Aktes, die sich aus der *prinzipiellen* Friedlosigkeit des Naturzustandes der Menschheit ergibt, ist der Mensch "in der Tat" ein "zoon politikon", aber in Bezug auf einen Zustand (Staat), der selber gerade nicht "von Natur" ist und eben deswegen schon als solcher auch der Rechtfertigung bedarf.<sup>22</sup>

## II. Die "natürliche Lage"<sup>23</sup> der Menschheit

In methodischem Unterschied zu Aristoteles, der in seinem politischen Denken den Menschen als immer schon in natürlicher Gemeinschaft (des Hauses, des Dorfes, der Polis) mit Seinesgleichen befindlich begreift, ist für Hobbes, der dies als empirisches Faktum übrigens gar nicht bestreitet, der Ausgangspunkt der Problemanalyse der

<sup>12</sup> "res publica"; "commonwealth" (De Cive I 2).

<sup>13</sup> Zum Folgenden siehe De Cive V 5.

<sup>14</sup> "animalia"; "animals".

<sup>15</sup> "naturalis appetitus"; "naturall inclination".

<sup>16</sup> "consensio animorum"; "consent of minds".

<sup>17</sup> "ex consequenti"; "by consequence".

<sup>18</sup> "conservare"; "preserve".

<sup>19</sup> "voluntas"

<sup>20</sup> "societas contracta artificiosa"

<sup>21</sup> Siehe Lev, Introduction; XIX 14.

<sup>22</sup> Es war meines Wissens Leslie Stephen, der von Mandevilles "Bienenfabel" (1705) gesagt haben soll, sie sei eine "Bierbank-Ausgabe" des Hobbes. Aber diese Behauptung ist in ihrem Bezug auf die Hobbessche Friedenslehre ganz und gar falsch. In fundamentalem Unterschied zur Gemeinschaft der Bienen stimmen für Hobbes in der natürlichen Gemeinschaft der Menschen deren Privatinteressen nicht nur nicht naturgesetzlich miteinander zum öffentlichen Interesse zusammen, sondern ihre natürliche Übereinstimmung ist sogar gänzlich ausgeschlossen. In der berühmten Mandevilleschen Formel "private vices - public benefits" könnte man "private vices" selbst durch "private virtues" ersetzen, ohne daß für Hobbes daraus "public benefits" folgten, weil sich nämlich aus der Summe der natürlichen "Privatheiten" (welchen auch immer) als so vielen unabhängigen Einzelwillen schlechterdings keinerlei "Öffentlichkeit" als einheitlicher allgemeiner Wille ergibt. Während sich die "public benefits" bei Mandeville gerade ungewollt, gleichsam automatisch, ergeben, bedarf es dazu bei Hobbes eigens eines Willenaktes (des Herrschaftsvertrages). Eine *friedensstiftende* "invisible hand" waltet für Hobbes nur im Reich der Tiere.

<sup>23</sup> "natural condition" (Lev XIII, Titel).

einzelne Mensch als solcher, und das heißt: als Willenssubjekt und möglicher Urheber von Handlungen; kurz, wie Hobbes mit der Überschrift des ersten und grundlegenden Hauptkapitels von "De Cive" unmißverständlich klarstellt, die (äußere<sup>24</sup>) Freiheit des Menschen.<sup>25</sup> Dennoch geht es, wie nun wiederum - ebenso unmißverständlich - die Überschrift des ersten Unterkapitels klarstellt, keineswegs um den Freiheits-Zustand des Menschen, sondern vielmehr um den der Menschen in *Gemeinschaft* miteinander,<sup>26</sup> und zwar um denjenigen Zustand der Menschheit in Bezug auf die Freiheit aller, in welchem sie sich - der Idee nach - "von Natur" befindet, das heißt: wenn man sie sich "außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft"<sup>27</sup>, mithin ohne positive Gesetzgebung und allgemeine Zwangsgewalt, vorstellt.

Hobbes übernimmt die traditionelle Bestimmung des Menschen als eines sinnlichen Vernunftwesens.<sup>28</sup> Aus der Idee der (sinnlichen) Bedürftigkeit des Menschen im Verein mit dessen (rationaler) Fähigkeit zu absichtsvollem Handeln in unvermeidlicher raumzeitlicher Gemeinschaft mit anderen Menschen entwickelt Hobbes zunächst eine "Logik kollektiven Handelns", richtiger: eine Logik individuellen Handelns im Kollektiv, deren Ergebnis lautet: "Der Ausgangspunkt der bürgerlichen Gesellschaft liegt in der gegenseitigen Furcht."<sup>29</sup> Und als ob diese These noch nicht genüge, um ihn für einen anthropologischen Pessimisten zu halten, sagt Hobbes an anderer Stelle: "I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death."<sup>30</sup> und schließlich sogar: "Den Willen zu schaden haben im Naturzustande alle Menschen"<sup>31</sup>.

Zum Verständnis dieser unmittelbar nicht unbedingt überzeugenden Thesen sind ein paar Vorklärungen erforderlich. Es ist *Furcht*<sup>32</sup> im weitesten Sinn (und keineswegs spezifisch die Angst vor den Schrecken des [drohenden] Bürgerkrieges), von der Hobbes als dem "Ausgangspunkt" des Staates spricht. Gerade die gleichsam mildesten Formen von Furcht, Vorsicht und Vorsorge<sup>33</sup>, sind für das Verständnis des Hobbesschen Gedankenganges die interessantesten. Als Gründe für ein (noch so harmloses) vorausschauendes und planend vorsorgendes Handeln, durch welches ein mögliches Hindernis<sup>34</sup> für die Erlangung eines Willensgegenstandes<sup>35</sup>, und das heißt für Hobbes: eines Gutes<sup>36</sup>, aus dem Weg geräumt wird, fallen auch sie unter den allgemeinen Begriff "Furcht". In diesem Sinne erfolgt z.B. jedes Auf-Vorrat-Kaufen aus Vor-Sorge, d.h. aus Furcht davor, andernfalls in Zukunft über den nicht gekauften, aber begehrten Gegenstand, das Gut, nicht verfügen zu können. Nun kann innerhalb der raumzeitlichen Gemeinschaft, in der sich die Menschheit befindet, jederzeit jede beliebige Willkürhandlung des Einen mit jeder beliebigen Willkürhandlung jedes beliebigen Anderen in beliebiger Weise kollidieren und dadurch in ihrem Vollzug gefährdet sein.

<sup>24</sup> Siehe Lev XIV 2; XXI 1; 2.

<sup>25</sup> "estate of (natural) liberty" (El XIV 11, 12).

<sup>26</sup> "status *hominum*"; "state of *men*" (De Cive I 1); "conditio *generis humani*"; "the natural condition of *mankind*" (Lev XIII, Titel) (meine Hervorhebungen).

<sup>27</sup> De Cive I 1 (Titel). De Cive, Pref.: "...which state we may properly call the state of nature".

<sup>28</sup> "definition of man": "animal and rational" (El I 4). In *De Cive* (I 1) ist von "reason" ("ratio") und "passion" ("affectus") die Rede. Unter "passion" ist ganz wertneutral der Bereich der Sinnlichkeit, des Begehrens, des Lust- und Schmerz-empfindenden Vermögens, der animalischen Triebnatur zu verstehen. "Rational" ist im Sinne von Vernunftbegabtheit, nicht etwa im Sinne (womöglich durchgängiger) Vernunftgeprägtheit zu nehmen.

<sup>29</sup> De Cive I 2, Randtitel.

<sup>30</sup> Lev XI 2.

<sup>31</sup> De Cive I 4.

<sup>32</sup> "metus"; "fear" (De Cive I 2).

<sup>33</sup> "cavere"; "providere"; "take heed"; "provide" (De Cive I 2, 2.Anm.).

<sup>34</sup> Als solches ein Übel ("malum"; "evil"; ebda.).

<sup>35</sup> "obiectum voluntatis"; "object of the will" (De Cive I 2).

<sup>36</sup> "bonum"; "good" (ebda.).

Deshalb bezieht sich die Furcht innerhalb der menschlichen *Gemeinschaft* besonders auf die möglichen Einschränkungen freien Handelns durch andere Menschen; und entsprechend kann sich die Vorsorge nicht auf die unmittelbar notwendigen Güter beschränken, sondern muß sich auch auf die für deren *Sicherung* erforderlichen Mittel, die dadurch ebenfalls zu Gütern werden, erstrecken.

Das führt zu dem von Hobbes besonders in "Leviathan" ins Spiel gebrachten und notorisch als eine anthropologische Besonderheit seiner Lehre mißverstandenen Begriff der *Macht*. Darunter versteht Hobbes, "to take it universally", also schlechthin allgemein, immer und überall, "his present means; to obtain some future apparent good"<sup>37</sup>. Macht ist also gleichsam, als getroffene Vorsorge, das Gegenstück zur Furcht. Sie besteht - "universally" - in allem und jedem, was die Befriedigung zukünftiger natürlicher, also unausweichlicher Bedürfnisse sichert,<sup>38</sup> wobei das Ziel "principally their (der Menschen) own conservation, and sometimes their delectation only" ist.<sup>39</sup> Mit Blick auf diese Sicherung nun spricht Hobbes von jener der ganzen Menschheit eigenen, erst im Tode endenden Neigung, fortwährend und unaufhörlich nach Macht und immer neuer Macht zu streben, und er fährt fort: "And the cause of this, is not always that a man hopes for a more intensive delight, than he has already attained to; or that he cannot be content with a moderate power: but because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more".<sup>40</sup> Die Natur *des Menschen* spielt in diesen Überlegungen nur insoweit eine Rolle, als jeder Mensch jeden Tag aufs neue, und dies buchstäblich bis zu seinem Tod, ein "perpetual and restless desire" nach beispielsweise einem Stück Brot zum Leben hat. Erst die "natural condition of mankind", also die Lage, in welche der Mensch natürlicherweise in der Gemeinschaft mit Seinesgleichen gerät, fügt jenem "desire" eine neue Dimension hinzu: das Verlangen nach der für das beliebige Verfügen über jenes Stück Brot erforderlichen zusätzlichen Macht. Es sind nicht die der menschlichen Natur entstammenden ursprünglichen Bedürfnisse, sondern es ist erst das in der natürlichen Gemeinschaft der Menschen unvermeidlich hinzukommende Bedürfnis nach dieser Macht mit seiner - tendenziell explosiven - Eigendynamik, welches dem empirischen Bild, das Hobbes so einprägsam vom Naturzustand malt,<sup>41</sup> seine charakteristischen Züge gibt (die Hobbes übrigens alle schon in der von ihm ins Englische übersetzten und 1628 erschienenen "History of the Grecian War Written by Thucydides" hatte entdecken können). Dennoch ist, wie sich zeigen wird, auch diese besondere, konfliktgeladene Lage, in welcher sich die Menschheit "von Natur" vorfindet, nicht die Grundlage für Hobbes' Lehre von der *moralischen* Notwendigkeit, den Naturzustand zu verlassen.

Was schließlich den von Hobbes für den Naturzustand behaupteten allgemeinen *Willen zu Schaden* betrifft, so ist dieser eine notwendige Folge des allgemeinen Willens zur Selbsterhaltung und in der Wirkung sogar mit diesem identisch. Jede totale oder partielle Verhinderung der Verwirklichung des Willens eines anderen Menschen ist ein diesem zugefügter Schaden. Nun besteht jede Maßnahme der Verteidigung von Freiheit und Besitz gegenüber einem Anderen darin, diesem Anderen die Möglichkeit des erfolgreichen Angriffs bzw. Zugriffs zu nehmen, mithin ihrerseits in einem Angriff bzw. Zugriff auf des Anderen natürliche Freiheit zu beliebigem Handeln. Doch läßt sich die Analyse des Willens zu Schaden noch weiter treiben. Menschliches Willkürhandeln findet unvermeidlich in einem Raum-Zeit-Kontinuum statt, das man mit anderen Menschen gemeinsam hat (status *hominum*). Dadurch aber ist nicht nur jede beliebige Handlung überhaupt (*vor* aller Verteidigung), sondern bereits die eigene Existenz durch die pure Inanspruchnahme von Raum und Zeit ein (mehr oder weniger großes) Hindernis für

<sup>37</sup> Lev X 1.

<sup>38</sup> Siehe Lev XI 1.

<sup>39</sup> Lev XIII 3.

<sup>40</sup> Lev XI 2.

<sup>41</sup> Siehe besonders Lev XIII 8; De Cive I 2, 2.Anm.

fremde Willensverwirklichung und insoweit ein Schaden.<sup>42</sup> Jedermann schadet zunächst allen anderen Menschen schlicht dadurch, daß er einen bestimmten Platz auf der Erde einnimmt und von einem bestimmten Gegenstand Besitz ergreift, über welche diese Anderen damit nicht (mehr) verfügen können; wenn er beispielsweise in einem Theater sitzt oder eine Bockwurst ißt. Wie wichtig oder gar existentiell solch ein Schaden sein kann, zeigt sich, wenn jemand in einer Schlange die letzte Bockwurst oder die letzte Theaterkarte erwirbt oder vor einem Anderen die rettende, nur *einen* Menschen tragende Schiffsplanke oder den letzten verfügbaren Fallschirm in einem abstürzenden Flugzeug ergreift. Der durch solche Handlungen angerichtete Schaden ist zwar nicht unbedingt *als solcher* gewollt, aber als eine unvermeidliche Folge dieser Handlungen ist er dennoch *mit ihnen* gewollt und im übrigen von einem als solchem gewollten Schaden in nichts unterschieden. Für die Freiheit des Theaterfreundes, ins Theater zu gehen, ist es vollständig indifferent, ob er in der Schlange leer ausgeht, weil der Nachbar vor ihm ebenfalls ein Theaterfreund oder weil er ein Sadist ist.<sup>43</sup>

Die Eigendynamik des Machtstrebens ergibt sich aus der Wechselwirkung von Furcht und Willen-zu-schaden: Man weiß, daß der Andere wie man selbst die Fähigkeit und - der Möglichkeit nach - den Willen zu schaden hat. Die daraus resultierende eigene Furcht führt durch das gesteigerte Sicherheitsbedürfnis zu einem gesteigerten Willen nach Macht, d.h. zu schaden, und dadurch wiederum bei dem Anderen...ad infinitum: "wenn es auch weniger böse als gute Menschen gäbe, so kann man doch die Guten von den Bösen nicht unterscheiden, und deshalb müssen auch die Guten und Bescheidenen fortwährend Mißtrauen hegen, sich vorsehen, anderen zuvorkommen, sie unterjochen und auf alle Weise sich verteidigen."<sup>44</sup>

Die empirisch-handlungstheoretische Analyse führt Hobbes zu dem Ergebnis, daß die "natürliche Lage", in welcher sich die Menschheit (als eine Gattung von unter natürlichem Selbsterhaltungszwang stehenden Vernunftwesen) befindet, durch einen in der "Natur" dieser Lage selber liegenden und damit *prinzipiellen* allgemeinen Mangel an Sicherheit in Bezug auf eben jene Selbsterhaltung gekennzeichnet ist.

Genau an dieser Stelle<sup>45</sup>, nicht früher und nicht später, beginnt mit der Erörterung des traditionell und auch hier so genannten "Naturrechts" Hobbes' *eigentliche Politische Philosophie*<sup>46</sup>, und als solche ist sie *Rechtsphilosophie*<sup>47</sup>.

### III. Der juristische Naturzustand

Die dem ersten Auftreten des Begriffs vom natürlichen Recht vorausgehenden Passagen<sup>48</sup> dienen der Konstitution des Grundproblems aller neuzeitlichen Politischen

<sup>42</sup> Kant spricht in diesem Zusammenhang, allerdings in juristischer Bedeutung, von "laesus per statum" (*Kant*, AA XIX 477).

<sup>43</sup> Es sei hier vorwegnehmend gesagt, daß Fähigkeit und Willen zu schaden im bürgerlichen Zustand nicht etwa verschwinden. Aber sie werden darin unter allgemeine Gesetze gebracht und dadurch ihrer universell-reziproken Beliebigkeit entkleidet. Das "laesus per statum" ist dann *juridisch* - wenn auch nicht empirisch - ausgeschlossen.

<sup>44</sup> De Cive, Praef.

<sup>45</sup> Siehe De Cive I 7; Lev XIV 1.

<sup>46</sup> "philosophia civilis" (De Corpore, Ep. Ded., OL vol. I); "scientia civilis"; "civill Science" (De Cive, Praef.); "scientia politica"; "political science" (De Cive III 13); "doctrina civilis"; "Doctrine of Civill Society" (De Cive I 2).

<sup>47</sup> "scientia justitiae"; "Science of Justice" (De Cive, Praef.); "Philosophia [...] tractans [...] de iure naturali" (= Philosophia "Moralis"); "Philosophy...treating of...naturall right, Moralls" (De Cive, Ep. Ded.).

Philosophie, das sich zusammenfassend wie folgt charakterisieren läßt: Infolge der Fähigkeit der Menschen, auf Grund beliebiger (von Natur möglicher) Zwecke zu handeln, und der durch die natürliche Bedürftigkeit der Menschen bedingten Notwendigkeit zu solchem Handeln können die Menschen innerhalb ihrer unvermeidlichen Raum-Zeit-Gemeinschaft jederzeit in jeden beliebigen Handlungskonflikt miteinander geraten, wobei diese "natürliche Lage" gerade durch die in ihr waltende allgemeine Unsicherheit eine eigene, konfliktfördernde und -verschärfende Dynamik besitzt. Was läßt sich in Bezug auf diesen unheilvollen, die natürliche Freiheit von jedermann permanent bedrohenden Zustand tun? Die empiristische Scheinlösung des Problems lautet: Da es in dieser Lage ein allgemein-verbindliches Verfahren für die Zuteilung von Gegenständen, welche von mehreren Menschen begehrt werden, nicht gibt, bekommt im Konfliktfall derjenige das umstrittene "Gut", der es schließlich bekommt; und über dieses sogenannte "Recht des Stärkeren" "muß durch das Schwert entschieden werden"<sup>49</sup>. Mit dem Übergang von der Erörterung der "Natur der Menschen"<sup>50</sup> zur Erörterung des "Naturrechts" bahnt Hobbes den *Rechtsweg* zu einer (gewaltfreien) allgemeinen und dauerhaften Konfliktlösung.

### 1. Der reine Naturzustand<sup>51</sup> (des bloßen Naturrechts)

Während bisher die Menschen in Gemeinschaft miteinander bloß als sinnlich-vernünftige *Lebewesen* im (gleichsam natürlichen) Naturzustand Gegenstand der Untersuchung waren, sind sie es nunmehr als (Natur-) *Rechtssubjekte* im (juridischen) Naturzustand. Von jetzt ab "the matters in question are not of *fact*, but of *right*"<sup>52</sup>; und der Naturzustand ist keine mögliche empirische Entität mehr, sondern eine heuristische Fiktion für analytische Zwecke:<sup>53</sup> der juridische Zustand der menschlichen Gemeinschaft vor allem rechtstiftenden Akt. In diesem und nur in diesem Sinn ist hier von einem Zustand die Rede, in welchem sich die Menschen in Gemeinschaft mit Ihresgleichen "von Natur" befinden, "- gleichsam wie Pilze - plötzlich aus der Erde hervorgewachsen und erwachsen [...], ohne daß einer dem andern verpflichtet wäre"<sup>54</sup>.

Leider gibt Hobbes keine sorgfältige und überzeugende Begründung für seinen Übergang von der "gewissen Notwendigkeit der Natur"<sup>55</sup>, sich selbst zu erhalten, zu

<sup>48</sup> Siehe De Cive I 1-6; Lev (bes.) XIII.

<sup>49</sup> De Cive I 6.

<sup>50</sup> "natura hominum"; "nature of men" (De Cive, Praef.); nicht, wie Gawlick übersetzt, "Natur des Menschen". Diese ist Gegenstand der Anthropologie (in *De Homine* wie auch in *Elements of Law* und in *Leviathan*), die Hobbes, seinem systematischen Gesamtplan entsprechend, seiner Politischen Philosophie voranstellt.

<sup>51</sup> "status meré naturalis"; "bare [meere] state of nature" (De Cive I 10).

<sup>52</sup> Lev Conclusion 15.

<sup>53</sup> Es ist daher ganz unsinnig, der Hobbesschen Idee des Naturzustandes eine andere als die "wahrere" oder "dem Menschen angemessenere" entgegenzustellen. Die Hobbessche Fiktion zielt gar nicht auf irgendeine bestimmte historische Wirklichkeit; weder auf ein frühgeschichtliches vor-staatliches Stadium menschlicher Vergesellschaftung, noch gar auf einen vor-gesellschaftlichen Zustand isolierter Individuen. Vielmehr untersucht Hobbes mit Hilfe dieser Fiktion die (denkbaren und zu denkenden) rechtlichen Konsequenzen für eine Menschheit "außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft" (De Cive I), also außerhalb eines öffentlich-rechtlichen (staatlichen) Zustandes. Also läßt sich das hypothetische Konstrukt des Hobbesschen Naturzustandes nur hinsichtlich seiner Eignung für die gesuchte Problemlösung kritisieren, nicht aber bezüglich eines gar nicht vorhandenen und auch nicht erstrebten Wirklichkeitsbezuges und entsprechenden Wahrheitsgehalts.

<sup>54</sup> De Cive VIII 1.

<sup>55</sup> De Cive I 7.

einem "natürlichen Recht" auf Selbsterhaltung. Seine Überlegung<sup>56</sup> scheint indes zu sein: Der Mensch als Lebewesen bedarf von Natur der Selbsterhaltung; sich selbst nicht zu erhalten, wäre naturwidrig und - mit Bezug auf den Menschen als Vernunftwesen - zugleich vernunftwidrig;<sup>57</sup> dem Menschen das Recht auf Selbsterhaltung bestreiten, würde bedeuten, ihn dem Grundsatz nach vernichten, und wäre somit ebenfalls natur- und vernunftwidrig; und also attestiert die "natürliche Vernunft"<sup>58</sup> - als Teil der menschlichen Natur und in deren Diensten,<sup>59</sup> als "Stimme der Natur"<sup>60</sup> - dem Menschen "von Natur" ein Recht auf Selbsterhaltung. Dieses "natürliche Recht" ist keineswegs identisch mit natürlicher ("wilder", "tierischer"<sup>61</sup>) Freiheit<sup>62</sup>. Nicht jedes beliebige Handeln, "the liberty [...] of doing any thing"<sup>63</sup>, ist recht,<sup>64</sup> sondern nur dasjenige, bei dem von den natürlichen Vermögen, also von der natürlichen (subjektiven) Vernunft und den natürlichen Begierden, ein der rechten (objektiven) Vernunft<sup>65</sup> gemäßer<sup>66</sup>, nämlich im Dienste der Selbsterhaltung stehender<sup>67</sup> Gebrauch gemacht wird. Da die Selbsterhaltung die empirisch notwendige Bedingung für jeden beliebigen anderen Freiheitsgebrauch ist, ist ihr Betreiben "die erste Grundlage des natürlichen Rechts"<sup>68</sup>.

Ohne die für einen Zweck notwendigen Mittel ist der Zweck nicht zu erreichen. Somit wäre ohne das Recht auf diese Mittel das Recht auf den Zweck ohne jede Wirksamkeit und praktisch aufgehoben. Also folgt das Recht auf die notwendigen Mittel aus dem Recht auf den Zweck. Der Mensch hat daher auch ein natürliches Recht auf die zu seiner Selbsterhaltung notwendigen Mittel.<sup>69</sup>

Daraus wiederum ergibt sich - abermals analytisch - ein weiteres natürliches Recht, nämlich selber souverän darüber zu entscheiden, welche Mittel zur Selbsterhaltung erforderlich sind.<sup>70</sup> Dieses Recht folgt nicht etwa aus der empirischen Tatsache, daß man selber diese Mittel meistens am besten kennt; sondern rein rechtslogisch daraus, daß einerseits ein Recht auf die Entscheidung darüber, welche Mittel für die *Erhaltung eines Anderen* notwendig sind, als allgemeines sich selbst widerspräche, andererseits ohne das Recht auf die je eigene Entscheidung über die zur *eigenen Erhaltung* erforderlichen Mittel auch das Recht auf diese Mittel und damit das ursprüngliche Naturrecht auf Selbsterhaltung selber obsolet würden.

<sup>56</sup> Siehe De Cive I 7.

<sup>57</sup> So natürlich-notwendig (durch seine sinnliche Natur) dem Menschen die Bedürfnisbefriedigung ist, so natürlich-notwendig (durch seine vernünftige Natur) ist ihm das willentliche Besorgen dieser Befriedigung.

<sup>58</sup> "ratio naturalis"; "naturall reason" (De Cive, Ep. Ded.; II 1).

<sup>59</sup> Siehe De Cive XIV 16.

<sup>60</sup> "vox naturae"; "voice of nature" (De Cive XIV 14).

<sup>61</sup> "libertas naturalis et belluina"; "liberty natural and savage" (De Cive VII 18).

<sup>62</sup> Im Sinne von "absence of external impediments" (Lev XIV 2).

<sup>63</sup> Lev XIV 1.

<sup>64</sup> "jede Handlung [ist] ihrer Natur nach indifferent" (De Cive XII 1).

<sup>65</sup> "recta ratio"; "right reason" (De Cive II 1). Siehe dazu unten Anm. 104.

<sup>66</sup> Siehe De Cive I 7.

<sup>67</sup> Siehe Lev XIV 1.

<sup>68</sup> De Cive I 7. Der Status dieses natürlichen "Rechts" ist nicht ganz leicht zu bestimmen. Es ist einmal die dem isolierten Individuum an sich zukommende ethisch-moralische Erlaubnis, sich selbst zu erhalten. Dann aber ist es - und nur als solches ein Gegenstand der weiteren Überlegungen - ein (juridisches) Recht im Verhältnis zu anderen Menschen als Rechtssubjekten. Auch in dieser Hinsicht hat es allerdings nur Erlaubnischarakter: man tut niemandem Unrecht, wenn man auf dessen Kosten die Selbsterhaltung betreibt; aber niemand ist verpflichtet, es geschehen zu lassen. Das natürliche Recht ist bloß inneres Recht; die ihm korrespondierende Pflicht ist die eigene gegen sich selbst aus den Grenzen dieses Rechts, in deren Verletzung das diesem Recht korrespondierende "Unrecht" besteht.

<sup>69</sup> Siehe De Cive I 8.

<sup>70</sup> Siehe De Cive I 9.



In "Leviathan" sind die bisher bestimmten drei natürlichen Rechte in dem Satz zusammengefaßt: "The right of nature [...] is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and *consequently*, of doing any thing, which in his own judgment, and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto."<sup>71</sup>

Im (juridischen) Naturzustand ist also jeder sein eigener Richter.<sup>72</sup> Mit diesem Ergebnis ist zugleich durch rein rationale Analyse die juristische Argumentation auf eine neue rechtsphilosophische Ebene gehoben. Es geht jetzt nicht mehr um das Recht auf irgendwelche empirische Sachverhalte (Selbsterhaltung und deren Mittel), sondern um das Recht auf Rechtsentscheid unter Bedingungen des Naturzustandes. Das hat entscheidende Konsequenzen für die weitere Analyse. War der (juridische) Naturzustand zunächst bloß der Zustand einer Gemeinschaft von (gleichen) Rechtssubjekten, so ist er jetzt der Zustand einer Gemeinschaft von - zur Abgabe eines Rechtsurteils gleich berechtigten - Richtern.

Was bedeutet das nun für den Naturzustand als einen Rechtszustand, als einen Zustand des natürlichen Rechts? Wie ist jetzt gleichsam die natürliche "Rechtslage" der Menschheit? Dadurch, daß der Mensch mit Bezug auf sein natürliches Recht sein eigener Richter ist, ändert sich an diesem Recht nichts; es bleibt ein Recht nur auf Selbsterhaltung (und deren Mittel). Daher ist jeder einem anderen Menschen zugefügte Schaden, der nicht in (subjektiv) strikter Wahrnehmung dieses Rechts geschieht, "eine Verletzung des natürlichen Gesetzes und ein Unrecht gegen Gott",<sup>73</sup> auch wenn ein Rechtsurteil darüber nur durch den Handelnden selbst, als den einzigen rechtlich möglichen Richter, gefällt werden kann. Im (*inneren*) Verhältnis des Menschen zu seinem eigenen Gewissen als juridischem Gerichtshof bleibt somit die durch die Definition des (ursprünglichen) Rechts möglich gewordene Unterscheidung zwischen "Recht" und "Unrecht" bzw. zwischen "Gerechtem" und "Ungerechtem"<sup>74</sup> auch weiterhin möglich (und moralisch notwendig). Aber im (*äußeren*) Verhältnis des Menschen zu anderen, durch sein Handeln in ihrer Freiheit eingeschränkten Menschen ist die Möglichkeit einer solchen Unterscheidung ohne Bedeutung; denn in einem Rechtsstreit darüber hat jeder, als sein eigener Richter, immer "Recht".<sup>75</sup> Ein solches Ergebnis muß den juristischen Gedankengang weitertreiben.

Als Mittel der Selbsterhaltung kommt für den einzelnen Menschen zwar nicht in Wirklichkeit, wohl aber der Möglichkeit nach durchaus alles in Betracht. Das bedeutet, daß es in der Gemeinschaft eines Menschen mit Anderen für diese Anderen dem Grundsatz nach nichts gibt, was der Eine nicht als Mittel zu seiner Erhaltung *mit Recht* beanspruchen könnte. Damit aber wird aus dem ursprünglichen Recht auf Selbsterhaltung das natürliche Recht eines jeden auf alles,<sup>76</sup> unbeschadet der Tatsache, daß man vor dem Gerichtshof des eigenen Gewissens weiterhin "nur" ein Recht auf Selbsterhaltung und deren notwendige Mittel hat. Die für die Definition des (ursprünglichen) Rechts entscheidende Einschränkung des Freiheitsgebrauchs auf "recta ratio"-Gemäßheit ist mit dem Recht auf alles zwar - wie gesagt - nicht für das einzelne Rechtssubjekt als solches, wohl aber für die Gemeinschaft der Rechtssubjekte als Naturrechts-Gemeinschaft aufgehoben.

<sup>71</sup> Lev XIV 1 (ohne die Großbuchstaben des Originals; meine Hervorhebung).

<sup>72</sup> Siehe De Cive I 10; Lev XIV 30; XXVII 3.

<sup>73</sup> De Cive III 27 Anm.; ferner I 10 Anm.; III 4 Anm.; VI 13 Anm.; siehe auch El XIX 2; De Cive III 9.

<sup>74</sup> Siehe dazu weiter unten und De Cive III 3-5.

<sup>75</sup> Das Recht auf das objektiv nötige Mittel (De Cive I 8) verwandelt sich also nicht nur in das Recht auf das subjektiv für nötig *gehaltene* Mittel, sondern im Verhältnis zu den anderen Rechtssubjekten sogar in das Recht auf das für nötig *erklärte* Mittel. (Siehe De Cive I 10 Anm.)

<sup>76</sup> Siehe De Cive I 10. Lev XIV 4: "even to one another's body"; siehe auch El XIV 10.

Wenn Hobbes von dem Naturrecht auf alles sagt, in ihm liege "der Sinn des bekannten Satzes<sup>77</sup>: Die Natur hat allen alles gegeben."<sup>78</sup>, dann meint er damit keineswegs, daß die Natur, in gleichsam prästablierter Harmonie, für alle gesorgt habe; und auch nicht, daß sie "kollektiv" allen gemeinsam, sondern daß sie *jedem Einzelnen* jeweils *insgesamt* "gehöre". Der darin liegende juristische Widerspruch treibt die Argumentation abermals weiter.

Genau genommen verliert innerhalb einer Gemeinschaft des "gemeinsamen [Natur-]Rechts auf alles"<sup>79</sup> der Rechtsbegriff selber jeden Sinn, da es im äußeren Verhältnis der Menschen zueinander gar keinen Freiheitsgebrauch gibt, auf den er nicht zuträfe, so daß er die Funktion eines Begriffs, nämlich eine Unterscheidung zu ermöglichen, gar nicht erfüllt: "anything goes". Tatsächlich ist ein allgemeines Recht auf alles in seiner universell-reziproken Wirkung identisch mit einem "Recht auf nichts",<sup>80</sup> also so gut wie gar kein Recht überhaupt.<sup>81</sup> Der Mensch hat somit im natürlichen Zustand ("von Natur") ein Recht, das er in eben diesem Zustand nicht hat.

An diesem paradoxen Ergebnis würde sich, entgegen der Meinung mancher Kritiker von Hobbes, nicht das geringste ändern, wenn es eine (gottgewollte) prästablierte Harmonie der Zwecke aller Menschen gäbe, wenn also das allgemeine Recht auf Selbsterhaltung in universeller Übereinstimmung wäre und bei entsprechender allgemeiner Verteilung der jeweils nötigen Mittel bei gleichsam objektiver Betrachtung jeder seinen (vorbestimmten) Anteil bekommen könnte. Denn der Grund für die (schlechthin unausweichliche) Disharmonie des Naturzustandes ist das allgemeine individuelle Recht auf Rechtsentscheidung.

An dieser Stelle wird in äußerster Schärfe erkennbar, daß und warum die Menschen *von Natur* zum (Rechts-)Frieden untauglich sind. Der Naturzustand als ein Zustand des natürlichen Rechts ist *als solcher* zugleich ein Zustand vollständiger allgemeiner Rechtlosigkeit; d.h. er enthält juristisch einen unvermeidlichen und unaufhebbaren durchgängigen Widerspruch. Indem man sich die Menschen im Naturzustand als eine *Gemeinschaft* des natürlichen Rechts denkt, hebt sie sich auch schon als *Rechtsgemeinschaft* auf.

Von eben diesem "Naturzustand der Menschheit" sagt nun Hobbes, er sei ein Zustand des Krieges aller gegen alle.<sup>82</sup> Diese Behauptung bezieht sich unmittelbar nicht auf die konfliktgeladene Lage der gegenseitigen Furcht und Unsicherheit, in der sich die Menschheit, als Gemeinschaft von Individuen, aus *empirischen* Gründen befindet,<sup>83</sup> sondern auf die Lage, in der sich die Menschheit, als Gemeinschaft von Personen, aus *Rechtsgründen* befindet.

Das mit dem Naturrecht auf Selbsterhaltung analytisch verknüpfte allgemeine Recht auf je eigene rechtsgültige Rechtsentscheidung bedeutet, daß jederzeit jedes beliebige Rechtsurteil des Einen mit jedem beliebigen Rechtsurteil jedes beliebigen Anderen in jeder beliebigen Weise in Widerspruch stehen kann, ohne daß im Naturzustand darüber ein *allgemeines*, rechtsverbindliches Urteil überhaupt möglich wäre. Nicht permanenter aktueller Rechtsstreit ist das Wesensmerkmal des Naturzustandes, wohl aber *prinzipielle* Unmöglichkeit einer Lösung dort, wo ein jeweils behauptetes Recht bestritten wird; das aber heißt: wo Recht überhaupt allererst seine Funktion erfüllen könnte und sollte; - also permanente und prinzipielle Abwesenheit von gesichertem Rechtsfrieden.

<sup>77</sup> Vgl. z. B. Cicero, De off. I 21; Thomas v. Aquin, S. theol. Sec. sec. quaest. LXVI, art. II; Hugo Grotius, De iure belli ac pacis, II 2 § 2.

<sup>78</sup> De Cive I 10.

<sup>79</sup> De Cive I 11.

<sup>80</sup> Siehe ebda.

<sup>81</sup> Siehe auch El XIV 10; XVII 6.

<sup>82</sup> Siehe De Cive I 12; 15; Lev XIII 8.

<sup>83</sup> Siehe dazu oben Kap. II.

Hiermit enthüllt sich der Sinn der notorisch mißverstandenen Rede vom Krieg aller gegen alle. Weder aktuelle noch potentielle physische Kampfhandlungen als solche sind damit gemeint, sondern das ubiquitäre Vorliegen von *Rechtsgründen* zu solchen Handlungen. In diesem - und nur in diesem - *rein juristischen* Sinn ist der natürliche Zustand der Menschheit ein Zustand *allgemeinen* und "seiner eigenen Natur nach"<sup>84</sup> ewigen Krieges; und die *natürliche* Unfähigkeit der Menschheit zum Frieden ist wesentlich die Unfähigkeit zum Rechtsfrieden. Die prinzipielle, universelle und absolute Unsicherheit des Rechts bedeutet in der Folge dann allerdings auch die permanente und im Naturzustand unaufhebbare Bedrohung durch Gewalt, nicht etwa als die "ultima ratio", sondern als die einzige "ratio", im Streitfall seinem "Recht" Wirksamkeit zu verschaffen.

Rein *empirisch* genommen wäre Hobbes' dutzendfach wiederholte Rede vom Krieg *aller gegen alle* bzw. von *jedermann gegen jedermann* schlicht fasch;<sup>85</sup> *juristisch* genommen ist sie dagegen die präzise Kennzeichnung des Naturzustandes der Menschheit als eines Zustandes universell-reziproker (objektiver) Rechtsstrittigkeit. Nur in diesem Sinn auch kann Hobbes von diesem Krieg als einem *ewigen*<sup>86</sup> sprechen. Solange der Naturzustand dauert, könnten die Menschen zu Heiligen werden, ohne daß sich am juristischen Kriegszustand etwas änderte: Jeder sein eigener Richter - jedem sein eigenes (privates) Recht und das dazu gehörige (private) Schwert! Der ewige Rechtsstreit kann nur beendet werden, indem der Zustand selber, der ihn unvermeidlich macht, aufgehoben wird: Ohne gemeinsamen Richter - kein gemeinsames (öffentliches) Recht und dazu gehöriges gemeinsames (öffentliches) Schwert!

Die besondere (extreme) *physische* Unsicherheit, welche Hobbes oft so eindringlich beschwört, ist erst eine *Konsequenz* der totalen *rechtlichen* Unsicherheit des reinen Naturzustandes. Die allgemeine Kraftlosigkeit des natürlichen Rechts, also die praktische Rechtlosigkeit aller hat zur Folge, daß die Menschen *unausweichlich*, "sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will"<sup>87</sup>, physisch bedroht sind. Handlungskollisionen sind jederzeit möglich, und mangels der Möglichkeit, auf Grund von allgemein-verbindlichem Recht zu entscheiden, "muß durch das Schwert entschieden werden"<sup>88</sup>. Das sich aus der Analyse des Naturzustandes für die Menschheit ergebende Problem ist somit keineswegs die Eliminierung der menschlichen *Streitlust*, sondern die Eliminierung möglicher *Rechtsgründe* zum Streiten. Denn diese sind es, die eine Friedensstiftung notwendig unmöglich machen.

Das natürliche Recht auf *alles* (mit Bezug auf Selbsterhaltung und deren Mittel) impliziert nun zwar auch das Recht der Ausübung von Herrschaft über Seinesgleichen (zum Zwecke der Selbsterhaltung und der Sicherung ihrer Mittel).<sup>89</sup> Doch ist auch und gerade dieses Herrschaftsrecht - wie alles Recht im reinen Naturzustand - ein Recht ohne Verpflichtungswirkung in Bezug auf den Beherrschten und somit diesem gegenüber ohne

<sup>84</sup> De Cive I 13; also nicht etwa infolge der (bösen) Natur des Menschen!

<sup>85</sup> Daß Hobbes im Wesentlichen nicht empirisch, sondern rechtslogisch, also rein rational argumentiert, zeigt sich bereits hier (von den folgenden Erörterungen zum Privatrecht und zum öffentlichen Recht ganz abgesehen) nicht zuletzt daran, daß andernfalls die zentralen Abschnitte (vom Naturrecht auf Selbsterhaltung bis zum Recht auf alles), deren Wichtigkeit Hobbes selber mit der Anmerkung zur zweiten Auflage von *De Cive* unterstreicht, jede Bedeutung verlören. Diese liegt in der Unerläßlichkeit jener Abschnitte für Hobbes' *rechtliche* Begründung des Staates. Für eine *empirische* (historisch-anthropologische) Begründung wären sie völlig überflüssig.

<sup>86</sup> Siehe De Cive I 13. Komplementär hierzu spricht Hobbes, *Kants* "Zum Ewigen Frieden" präludierend, in der englischen Version des Widmungsschreibens zu "De Cive" von "Immortal Peace".

<sup>87</sup> *Kant*, AA VI 312.

<sup>88</sup> De Cive I 6.

<sup>89</sup> Siehe De Cive I 14; XV 5.

möglichen juristischen Gehorsamsanspruch; denn es steht ihm ja dessen gleiches Recht wie das jedes beliebigen Anderen entgegen. Niemand tut daher Unrecht, wenn er sich einer auf dieses Recht berufenden Herrschaft widersetzt. Es "legitimiert" zwar vorhandene Macht und ausgeübte Herrschaft; aber es begründet keinen Rechtsanspruch darauf, ist als "Befehlsrecht" nichts anderes als das "Recht des Stärkeren" und wechselt seine Wirksamkeit, in der sich auch seine ganze Gültigkeit erschöpft, mit dem Inhaber der Macht.<sup>90</sup> Besonders ungeeignet ist es daher zur Legitimation *staatlicher* Herrschaft und zur Begründung der Rechte und Pflichten des Bürgers und des Staates. Vielmehr bedarf es zur Stiftung eines die Untertanen *verpflichtenden* Herrschaftsrechts<sup>91</sup> eines *Vertrages*, durch den es als verpflichtendes durch den Herrscher von den Zu-Beherrschenden allererst *erworben* wird.<sup>92</sup> Eben deshalb muß Hobbes vor der Erörterung der Konstitution des Staates und seines Rechts<sup>93</sup> zunächst die Grundlagen des Vertragsrechts entwickeln.<sup>94</sup>

## 2. Der kontraktuelle Naturzustand<sup>95</sup> (des Privatrechts)

Aus der juristischen Analyse des (reinen) Naturzustandes der Menschheit folgt unmittelbar als ein "Gebot der rechten Vernunft"<sup>96</sup> das "erste und grundlegende Gesetz der Natur"<sup>97</sup>, nämlich sich um Frieden, wenn möglich, und andernfalls um Selbstverteidigung zu bemühen.<sup>98</sup> Diese Bemühung ist die dem ursprünglichen *Naturrecht* auf Selbsterhaltung korrespondierende, ursprüngliche *Pflicht* zur Selbsterhaltung<sup>99</sup>, aus der alle weiteren natürlichen (Rechts-)Pflichten abgeleitet werden.<sup>100</sup> Der (Rechts-)Frieden ist oberstes Ziel für die Gestaltung der äußeren Verhältnisse der Menschen.<sup>101</sup> Alle sich in Bezug darauf ergebenden, "besonderen"<sup>102</sup> natürlichen Gesetze betreffen den (notwendigen) Weg dorthin.

Es sei daran erinnert, daß an diesem Punkt des Gedankenganges sowohl das Gegebensein eines natürlichen Rechts auf Selbsterhaltung als auch dessen totale Unsicherheit im Naturzustand festgestellt sind. Unter der Voraussetzung eines Rechtssicherungswillens, dessen Notwendigkeit Hobbes zwar nirgendwo aufzeigt,<sup>103</sup> ohne den allerdings schon die Einnahme eines Rechtsstandpunktes praktisch sinnlos wird, ist es ohne Zweifel ein Gebot der Vernunft, auch die notwendige Bedingung der Sicherheit

<sup>90</sup> Vgl. *Rousseau*, *Du Contrat Social* I 3.

<sup>91</sup> "for the making of the said right [of dominion] *effectual*" (El XXII 2; meine Hervorhebung).

<sup>92</sup> "all obligation derives from contract" (De Cive [E] VIII 3); "It is not [...] the victory, that giveth the right of dominion over the vanquished, but his own covenant." (Lev XX 11).

<sup>93</sup> Siehe De Cive VI; Lev XVIII.

<sup>94</sup> Siehe De Cive II; III; Lev XIV; XV.

<sup>95</sup> Hobbes verwendet keine eigene Bezeichnung für dieses Gegenstück zu dem, was er "reinen" Naturzustand nennt.

<sup>96</sup> "dictamen rectae rationis" (De Cive II 1).

<sup>97</sup> "prima autem et fundamentalis lex naturae" (De Cive II 2).

<sup>98</sup> Siehe De Cive I 15; II 2.

<sup>99</sup> Siehe De Cive II 1.

<sup>100</sup> Siehe De Cive II 2.

<sup>101</sup> El XV 2: "the law of nature, the sum whereof consisteth in making peace."

<sup>102</sup> De Cive II 3.

<sup>103</sup> Vielleicht deshalb nicht, weil er ihn für mit der "natürlichen Notwendigkeit" (De Cive I 7) des Selbsterhaltungswillens unzweifelhaft gegeben hält, zumindest bei Menschen, welche "bei Verstand" ("compos mentis"; EW vol. VI, S. 88) und also überhaupt für seine Rede zugänglich sind und damit auch begreifen können, daß es ohne Rechtssicherheit auch keine Sicherheit der Selbsterhaltung gibt.

des natürlichen Rechts, den Frieden, zu wollen. Nun ist aber Frieden grundsätzlich unmöglich, wenn die Menschen nicht bereit sind, ihr - die eigene Erhaltung bezweckendes - Handeln unter das Gesetz der Ermöglichung und Berücksichtigung der Erhaltung auch aller anderen zu stellen.

Die Vernunft, welche das Gesetz, nach Möglichkeit den Frieden zu suchen, feststellt und den Menschen die daraus sich ergebenden Pflichten auferlegt, ist die zwar je eigene, aber zugleich "objektive", auf die Allgemeinheit gehende "recta<sup>104</sup> ratio". Es ist diese

---

<sup>104</sup> Hobbes macht in *De Cive* (II 1) eine aufschlußreiche Anmerkung zu diesem wichtigen Begriff. Er beschränkt, dem Kontext entsprechend, seine Erläuterungen zur rechten Vernunft auf deren Bedeutung im Naturzustand der Menschen. Daß darin jeder sein eigener Richter ist, gilt auch und ganz besonders mit Bezug auf das Denken und das dadurch bestimmte Handeln, sowohl das eigene als auch fremdes, soweit es einen selbst betrifft. Was *rechte* Vernunft ist, entscheidet, "durch Vergleichung", jeder selbst. Daher ist im Naturzustand die rechte Vernunft immer und überall nur die jeweils eigene Vernunft. Das bedeutet nun aber keineswegs umgekehrt, daß die eigene Vernunft auch immer die (objektiv) rechte sei. Deshalb spricht Hobbes nicht bloß von eigener, sondern zugleich von wahrer Schlußfolgerung. Nur unter der Bedingung, daß der eigene Denkkakt methodisch korrekt, nämlich aus wahren Grundsätzen richtig folgernd abläuft, ist die eigene Vernunft auch die rechte. Das Recht des Urteils darüber, ob diese Bedingung erfüllt ist, hat freilich im Naturzustand wieder nur jeder selbst. Der Streit darüber, ob Hobbes eine "subjektivistische" oder eine "objektivistische" Position eingenommen habe, ist ganz müßig, da er den eigentlichen Sachverhalt verfehlt. Einerseits ist Hobbes der (schwer bestreitbaren) Ansicht, daß es die rechte Vernunft "für sich", also unabhängig von einem (je individuellen) Vernunftsubjekt, in dessen Denken sie allererst "wirklich" wird, nicht gibt ("right reason is not existent"; El XXIX 8). Deshalb kann im Naturzustand die Vernunft, obwohl sie als Vernunft "itself is always right reason" (Lev V 3), immer nur die eigene sein; und deshalb muß, "for want of a right reason constituted by nature" (ebda.), im Staat und durch den Staat "künstlich" eine "Objektivierung" der Vernunft erfolgen und so ein sicherer Maßstab ("mensura certa"; De Homine XIII 8), gestiftet werden: "when men that think themselves wiser than all others, clamour and demand right reason for judge, yet seek no more, but that things should be determined, by no other men's reason but their own, it is as intolerable in the society of men, as it is in play after trump is turned, to use for trump on every occasion, that suite whereof they have most in their hand." (Lev V 3; siehe auch Lev XXVI 11; De Cive XVII 12) Andererseits ist für Hobbes jene Lehre von der notwendigen künstlichen (praktisch-bestimmenden) "Objektivierung" der "recta ratio" selber der Ausdruck objektiver (praktisch-erkennender) "recta ratio"; und wer diese "Objektivierung" ablehnt und in Streitigkeiten die rechte Vernunft für sich beansprucht, verrät eben dadurch, daß sie (als objektiv rechte) ihm fehlt ("betraying their want of right reason, by the claim they lay to it"; Lev V 3). Man muß streng zwischen dem Erkenntnisstatus und dem (Natur-)Rechtsstatus der rechten Vernunft unterscheiden. Der Lehrsatz des Pythagoras und Hobbes' Satz von der juridischen Widersprüchlichkeit des Naturzustandes sind ebenso Ausdruck der rechten Vernunft und daher (allgemein-)gültig, wie der Satz des Aristoteles vom Sklave-Sein "von Natur" und Lockes Satz vom eigentlichen Naturzustand als einem Friedenszustand es nicht sind. Aber im Naturzustand haben Pythagoras und Hobbes wie Aristoteles und Locke das gleiche Recht, ihren Satz für den Ausdruck der "recta ratio" zu nehmen *und* auch ihr Handeln daran auszurichten. Die objektive Erkenntnisgültigkeit hat als solche eben durchaus keine objektive Rechtsverbindlichkeit zur Folge. Übrigens bestimmt Hobbes mit seiner Anmerkung zur "recta ratio" auch die Bedeutung der Rechtsphilosophie mit Bezug auf den Naturzustand. Diese ist nichts anderes als die Explikation der methodisch korrekten Denkkakte, welche von wahren Grundsätzen ausgehend in richtiger Schlußweise ("recte ratiocinando"; "by right reasoning"; De Cive II 1) zu den "natürlichen Gesetzen" als dem Ergebnis der (objektiv) rechten Vernunft gelangen. Indem der Leser diese Denkkakte nachvollzieht und sich das Ergebnis zu eigen macht, werden die "natürlichen Gesetze" zu "Geboten" der eigenen (subjektiven) rechten Vernunft. Die "natürlichen Gesetze" haben den Charakter der "Objektivität", insofern sie das zwingende Ergebnis von Denkkakten sind, welche durch eine für alle Menschen als Vernunftwesen (siehe Lev XXVI 13;

Vernunft, die sagt, daß eine wirkliche Sicherung der Selbsterhaltung und des Rechts darauf nur *allgemein* als durch die "lex naturae" *gesetzlich* bestimmte Sicherung für alle möglich ist. Das Gesetz aber hat (Rechts-)Pflichten zur Folge. So eindeutig die "recta ratio" dem Menschen als Vernunftwesen ein natürliches Recht ("ius naturae") attestiert, so eindeutig unterwirft sie ihn ineins damit einer ebenso natürlichen Rechtspflicht aus der "lex naturae".<sup>105</sup> Die Hobbessche Politische Philosophie ist als Rechtspflichtenlehre die Lehre von den notwendigen Bedingungen der Wirksamkeit des natürlichen Rechts.<sup>106</sup>

Der erste Schritt nun und zugleich die einzige rechtliche Möglichkeit, dem omnilateralen Krieg des reinen Naturzustandes und der darin unausweichlichen Gefährdung der Selbsterhaltung zu entkommen, und damit der "erste und [buchstäblich] grundlegende" Schritt auf dem Rechtsweg zum Frieden besteht darin, daß die Menschen zum Zweck der gegenseitigen Abgrenzung ihrer rechtlichen Freiheit auf ihr universell-reziprok desaströses Recht auf alles verzichten, indem sie einzelne Rechte aufgeben oder übertragen.<sup>107</sup>

Dieses "erste besondere Gesetz der Natur"<sup>108</sup> ist rechtsphilosophisch von nicht zu überschätzender Relevanz. Zusammen mit seinen Prämissen bedeutet es nicht weniger als die - rein rational aufgewiesene - rechtliche Notwendigkeit der "Abschaffung der Gemeinschaft aller Güter" und der "Einführung von Mein und Dein"<sup>109</sup>, also die rechtliche Notwendigkeit des Privateigentums im Sinne individueller Verfügungsgewalt über äußeres Mein. Zugleich impliziert das Gesetz durch seine Ableitung, daß man nur auf soviel Recht zu verzichten verpflichtet ist, wie es die Erlangung des Friedens erfordert.<sup>110</sup>

Der gebotene Verzicht auf das Recht auf alles kann unbeding und absolut oder bedingt und relativ sein.<sup>111</sup> Im ersten Fall erfolgt er *generell* durch bedingungslose Aufgabe eines bestimmten Rechts, also in Bezug auf jedermann; im zweiten Fall *speziell* durch Übertragung eines bestimmten Rechts in Bezug auf einen bestimmten Anderen. In beiden Fällen ist eine Willenserklärung desjenigen erforderlich, der auf sein Recht verzichtet; und in beiden Fällen erklärt der Verzichtende, daß er selber wolle, daß ein

---

XXXIII 23) verbindliche Verfahrensweise ("mos geometricus") zustande kommen und damit allem subjektiven Belieben entzogen sind. Doch zugleich haben sie auch den Charakter der "Subjektivität", insofern sie verbindliche "Gebote der rechten Vernunft" nur für denjenigen sind, der selbst sie als solche erkannt hat. Subjektive Geltung liegt also vor, wenn ein erkennendes Bewußtsein den objektive Geltung beanspruchenden Sachverhalt einsieht und den Anspruch anerkennt. Nur als erkannte können theoretische und praktische Gesetze Prinzipien der Erklärung bzw. der Bestimmung des Wollens und Handelns sein. In diesem Sinn kann Hobbes mit Recht sagen, daß praktische Gesetze für ein sie nicht (er-)kennendes Bewußtsein nicht verpflichtend, ja nicht einmal Gesetze seien (siehe De Cive III 26). Eine als solche nicht erkannte Pflicht ist für den Nicht-Erkennenden ebenso wenig eine Pflicht, wie eine als solche nicht erkannte Wahrheit für den Nicht-Erkennenden eine Wahrheit ist. Allerdings ist dennoch der Geltungsanspruch einer theoretischen bzw. praktischen Wahrheit von dem Erkennen und Fürwahrhalten gänzlich unabhängig.

Was ihre Geltung betrifft, so beansprucht die Rechtsphilosophie also Objektivität. Hinsichtlich ihrer Anerkennung und Berücksichtigung im Handeln jedoch unterliegt sie im Naturzustand vollständig dem subjektiven Urteil jedes Einzelnen (zu ihrer möglichen Rolle im Staat siehe De Cive XIII 9).

<sup>105</sup> Vgl. Lev XIV 4, wo "law of nature" und "right of nature" in einer und derselben "general rule of reason" vereint sind.

<sup>106</sup> Vgl. auch De Corpore I 7.

<sup>107</sup> Siehe De Cive II 3.

<sup>108</sup> Ebda.

<sup>109</sup> De Cive IV 4.

<sup>110</sup> Siehe El XVII 2; Lev XV 22.

<sup>111</sup> Siehe De Cive II 4.

bestimmtes eigenes Handeln, welches bisher mit Recht<sup>112</sup> geschah, in Zukunft nicht mehr recht<sup>113</sup> sei. Der Fall der Übertragung ist rechtsphilosophisch ergiebiger, weil da nicht "simpliciter" auf ein Recht zugunsten der Totalität aller anderen Rechtssubjekte verzichtet wird, sondern zugleich mit dem Verzicht das Recht auf ein bestimmtes anderes Rechtssubjekt übertragen wird. Es treten hier also zwei bestimmte Personen in ein bestimmtes rechtliches Verhältnis zueinander.

Mit dem für den Rechtsverzicht zu erklärenden *Willen*, der als solcher erkennbar und identifizierbar sein muß, kommt dasjenige - bisher nur latent vorhanden gewesene - Moment aktiv ins Spiel, das für den Erwerb von Rechten und damit letztlich für die Überwindung des heil-losen Naturzustandes von fundamentaler Bedeutung ist. Der Wille der einzelnen Person (und also die *Freiheit* des Menschen) ist der Baustein, mit welchem Hobbes das Gebäude seiner Rechtsphilosophie einschließlich der Staatsphilosophie<sup>114</sup> errichtet.<sup>115</sup>

Mit der Willens-Erklärung, dem "letzten Akt" einer das Handeln betreffenden Überlegung, der eigentlichen Ent-Scheidung und Fest-Legung des Willens, wird ein bestimmtes, vorher rechtlich mögliches Handeln rechtlich ausgeschlossen. Dieses Ende der Freiheit ist ein frei gewolltes Ende, und die damit beginnende Verpflichtung ist reine Selbstverpflichtung.<sup>116</sup> Eine Verpflichtung zwischen Menschen läßt sich letztlich gar nicht anders denn als Selbstverpflichtung denken. Entsprechend heißt es in "Leviathan": "in the act of our *submission*, consisteth both our *obligation*, and our *liberty*; [...] there being no obligation on any man, which ariseth not from some act of his own"<sup>117</sup>. Die erste Quelle und der letzte Grund rechtlicher Verbindlichkeit ist der sich selbst bindende Wille des einzelnen Rechtssubjekts, also dessen Freiheit.<sup>118</sup>

Der naturzuständige Verzicht auf das Recht auf alles bedeutet lediglich die Erklärung des Einen, daß er sich dem Anderen nicht *widersetzen* werde, wenn dieser etwas tue, dem der Eine sich vorher "mit Recht" hätte widersetzen können; denn das Recht zu diesem Tun hat dieser Andere bereits durch sein Recht auf alles. Der Andere kann jetzt durch den Verzicht des Einen auf *gerechten* Widerstand<sup>119</sup> "*sicher* [...] von seinem ursprünglichen Rechte<sup>120</sup> [auf alles] Gebrauch machen"<sup>121</sup>. Sicherheit bedeutet hier nicht physische Sicherheit, sondern nur Rechtssicherheit.<sup>122</sup> Denn erstens kann empirisch der Rechtsverzicht jederzeit (durch Bruch der Übereinkunft) unbeachtet bleiben, ohne daß es eine mit allgemeiner Zwangsgewalt ausgestattete Rechtssicherungsordnung (Staat) gibt, die zur Beachtung zwänge; und zweitens ist Sicherheit ohnehin nur mit Bezug auf den das Recht Abtretenden gewonnen, während sich mit Bezug auf alle Anderen weder rechtlich noch empirisch etwas geändert hat.<sup>123</sup>

<sup>112</sup> "iure"; "by Right", "with Right" (ebda.).

<sup>113</sup> "non licitum"; "unlawfull" (ebda.)

<sup>114</sup> Siehe dazu De Cive V; VI; Lev XVI-XVIII; De Homine XV.

<sup>115</sup> Es war daher durchaus kein Zufall, daß in dem Dekret der Oxforder Universität vom 21. Juli 1683, dem u.a. *De Cive* und *Leviathan* zum (Brand-)Opfer fielen, an erster Stelle die Lehre verdammt wurde, der zufolge alle staatliche Autorität ursprünglich vom Volke ausgehe. (Siehe *Ferdinand Tönnies*, Thomas Hobbes. Leben und Lehre. Stuttgart: Frommann<sup>3</sup>1925, S. 65; *Warrender*, De Cive, Latin Version, S. 20).

<sup>116</sup> Siehe De Cive II 10; ferner auch El XII 1; 2; XXIX 2.

<sup>117</sup> Lev XXI 10.

<sup>118</sup> So heißt es denn in *De Cive* (II 18) auch ganz eindeutig: "die Treue [fides] ist das allein Bindende [vinculum] bei den Verträgen."

<sup>119</sup> "iusta resistentia"; "resisting Right" (De Cive II 4).

<sup>120</sup> "ius primaeuum"; "primitive right" (ebda.); "right original" (Lev XIV 6).

<sup>121</sup> De Cive II 4 (meine Hervorhebung).

<sup>122</sup> "frei von *gerechter* Belästigung" (ebda.; meine Hervorhebung). Eine Belästigung des durch den Verzicht Begünstigten seitens des Verzichtenden ist von nun an Unrecht. Siehe auch De Cive VI 3; El XXII 2; Lev XX 12; Lev [L] XX 11.

<sup>123</sup> Vgl. De Cive VIII 5; XIV 7; ferner El XXII 4.

Während der unbedingte und absolute Verzicht auf ein Recht durch einseitige Willenserklärung des Verzichtenden rechtlich möglich und verbindlich wird, bedarf es für die Rechtsgültigkeit einer Rechtsübertragung an einen Anderen auch<sup>124</sup> dessen Willenserklärung.<sup>125</sup> Auch im Hinblick auf den Erwerb von Rechten, also von etwas, das im allgemeinen als etwas Gutes angesehen wird, ist man somit frei, d.h. nicht fremder Willkür ausgeliefert. Nichts kann gegen meinen Willen das Meinige werden. Ob der Wille des Verzichtenden ein guter oder ob das Recht, auf das er verzichtet, etwas Gutes ist, ist also für die Gültigkeit einer Rechtsübertragung ganz irrelevant. Dafür sind ausschließlich die zwei Willenserklärungen des Verzichtenden und des Annehmenden die zugleich notwendigen und hinreichenden Bedingungen.

Der Verzicht auf ein Recht kann nicht nur durch *räumliche* Einschränkung auf bestimmte äußere Gegenstände erfolgen, sondern auch durch *zeitliche* Einschränkung des Gebrauchs äußerer Gegenstände. Für den Tatbestand der Rechtsübertragung ist der gewollte Zeitpunkt des Beginn jenes Gebrauchs ohne jede Bedeutung. Entscheidend ist allein, daß der diesbezügliche Wille (in der Vergangenheit oder - spätestens<sup>126</sup> - im gegenwärtigen Zeitpunkt) *erklärt* ist. Und mit dem erklärten Willen der Kontrahenten ist auch das Recht schon übertragen, unabhängig davon, ob der Gebrauch ebenfalls schon rechtlich möglich ist oder nicht.<sup>127</sup>

Der *rechtslogisch* erste Schritt aus dem reinen Naturzustand hinaus ist der (jeweils) einseitige und zugleich bedingungslose Verzicht auf ein Recht. Der zweite Schritt ist der einseitige, aber bedingte Verzicht zugunsten eines bestimmten Anderen, wie er bei der freiwilligen Schenkung<sup>128</sup> erfolgt. Der dritte, sowohl für das Privatrecht als auch für die Friedenssuche bisher wichtigste Schritt ist der gegenseitige bedingte Verzicht von zwei (oder auch mehreren) Personen, das sogenannte Übereinkommen<sup>129</sup>.

Übereinkommen, bei denen beide Partner sofort erfüllen, sind hinsichtlich ihrer Rechtsgültigkeit ganz unproblematisch, da mit der beiderseitigen Erfüllung auch der beiderseitige Wille bezüglich des Übereinkommens zweifelsfrei gegeben und also gegenseitig das Recht übertragen ist.<sup>130</sup> Diejenigen Übereinkommen jedoch, bei denen mindestens ein Partner nicht sofort erfüllt,<sup>131</sup> vielmehr die Erfüllung bloß verspricht, die sogenannten Verträge<sup>132</sup>, erfordern in Bezug auf die Möglichkeit ihrer Gültigkeit weitere juristische Überlegungen.

Erfüllt einer der beiden Partner, so ist seine Leistung sowie die Annahme dieser Leistung durch den Anderen der sichere Beweis dafür, daß der erklärte Wille *beider* gegeben und also der Vertrag gültig ist, auch wenn die Leistung des Anderen erst zukünftig erfolgt.<sup>133</sup> Denn einzig auf das Vorliegen der Willenserklärungen kommt es, wie gezeigt, für die Gültigkeit einer Rechtsübertragung an.

<sup>124</sup> Daher ist eine Rechtsübertragung ein *bedingter* Verzicht.

<sup>125</sup> Siehe De Cive II 5.

<sup>126</sup> Eine Erklärung von der Form "Ich werde wollen" ist nicht die für eine Rechtsübertragung erforderliche Willenserklärung, sondern lediglich die Ankündigung einer solchen.

<sup>127</sup> Siehe De Cive II 6. Wer z.B. am 1. Januar für den folgenden 31. Dezember ein Hotelzimmer mietet, hat bereits am 1. Januar ein Recht auf dieses Zimmer, nämlich für den 31. Dezember. Er bekommt also am 31. Dezember nicht etwa ein (neues) Recht, sondern dieser Tag ist bloß der Zeitpunkt, an dem er von dem Hotelzimmer rechtens Gebrauch machen kann. Es ist auch unkorrekte, obgleich übliche Redeweise zu sagen, er könne erst am 31. Dezember von seinem Recht *Gebrauch machen*. Er *hat* ein Recht, und zwar bereits am 1. Januar; und er macht Gebrauch von einem äußeren Gegenstand, und zwar rechtens am 31. Dezember.

<sup>128</sup> Siehe dazu De Cive II 8.

<sup>129</sup> "contractus"; "contract" (De Cive II 9).

<sup>130</sup> Siehe De Cive II 9.

<sup>131</sup> Sie sind die empirisch weitaus wichtigeren.

<sup>132</sup> "pactum"; "covenant"; "compact" (De Cive I 9; 12).

<sup>133</sup> Siehe De Cive II 10.



Komplizierter wird es hinsichtlich der Gültigkeit von Verträgen auf gegenseitiges Vertrauen, bei denen also kein Partner sofort erfüllt.<sup>134</sup> Auch solche Verträge *sind* im Naturzustand durchaus gültig, sofern die erforderliche beiderseitige Willenserklärung vorliegt. Aber sie können diese Gültigkeit *verlieren*, wenn bei einem der Partner "berechtigte Furcht"<sup>135</sup> aufkommt. Hobbes macht in einer Anmerkung zur zweiten Auflage von "De Cive" deutlich, daß nur ein *neuer*, erst *nach* Vertragsabschluß auftretender Grund den Vertrag ungültig machen kann;<sup>136</sup> denn ein Grund, der am Abschluß des Vertrages nicht hindern konnte, darf (juridisch) auch an dessen Erfüllung nicht hindern. Und jener neue Grund muß zugleich ein Grund zur *Furcht* sein, d.h. er muß das Vertrauen auf den Willen des Partners zur Vertragserfüllung betreffen. In Bezug auf den eigenen Vorteil hingegen (von der blanken Selbsterhaltung abgesehen, die nach Hobbes jedoch immer entbindet) würde auch ein neuer Grund die Gültigkeit des Vertrages nicht berühren. Der Verpflichtungscharakter von Verträgen hat, wie schon gesagt, seinen Grund ausschließlich in dem Willen der Vertragspartner und nicht etwa darin, daß der Vertrag ein notwendiges Mittel für einen (vorausgesetzten) Zweck ist. Nicht weil die Vertragspartner ein *Interesse* an dem Vertrag und seiner Erfüllung haben, ist er verbindlich, sondern weil sie ihn - aus welchem "egoistischen" oder "altruistischen" Interesse auch immer - (frei) *gewollt* haben, - also "des Versprechens wegen"<sup>137</sup>.

Die Tatsache, daß im Naturzustand *alles* Recht kraftlos<sup>138</sup>, und das heißt: im Falle der Nichtbeachtung des darauf gegründeten Anspruchs unwirksam ist, hat nun bei Verträgen auf gegenseitiges Vertrauen über deren mögliche *Unwirksamkeit* hinaus zur Folge, daß *diese* Verträge eben dadurch zugleich *ungültig* werden können, - wenn nämlich - und allerdings nur wenn - bei berechtigter (neuer) Furcht die *wechselseitige* Erfüllung der Vertragspflichten, die nur *als\_wechselseitige* bestehen, infrage gestellt wird. Die Nichterfüllung eines Vertrages, bei dem der Partner bereits geleistet hat, wie die Nichterfüllung eines Vertrages auf gegenseitiges Vertrauen ohne neuen Grund zur Furcht ist *auch im Naturzustand* Vertragsbruch; der Nichterfüller begeht also Unrecht, wenn auch *rechtlich* ohne Folgen. Dagegen ist die Nichterfüllung eines Vertrages auf gegenseitiges Vertrauen, wenn ein neuer Grund zur Furcht gegeben ist, im Naturzustand rechtens; der Nichterfüller ist im Recht, wenn er einen dann nicht *mehr* gültigen Vertrag nicht erfüllt.<sup>139</sup>

Im Hinblick auf das vom Grundgesetz der (rechtlich-praktischen) Vernunft gesteckte Ziel, den Frieden ("pax"), genügt es also nicht, daß die Menschen sich alle miteinander auf gegenseitiges Vertrauen "vertragen" ("pacisci"), wenn nicht eine allgemeine Rechtssicherungsgewalt durch einen allgemeinen Vertrag autorisiert wird, durch Verträge geschaffenes gültiges Recht als solches festzustellen und der Geltung notfalls mit Hilfe von Zwang Wirksamkeit zu verschaffen.<sup>140</sup> Funktion des Staates ist somit in erster Linie nicht etwa, Verträge verbindlich zu machen, ihnen *Gültigkeit* zu geben und so Recht allererst zu stiften; sondern gültigen Verträgen *Rechtskraft* zu verleihen und dadurch bestehendes (privates) Recht (öffentlich) zu sichern. Entsprechend heißt es in "Leviathan", daß "the *original* of justice [is] the *making* of covenants" und "the *nature* of justice, consisteth in keeping valid covenants: but the validity of covenants begins not

<sup>134</sup> Siehe De Cive II 11.

<sup>135</sup> "iustus metus"; "just fear" (ebda.).

<sup>136</sup> Siehe auch De Cive III 2.

<sup>137</sup> De Cive XIV 2 Anm.

<sup>138</sup> *Sicherheit* bezüglich eines Rechts, welches durch einen (gültigen) Vertrag erworben wird, kommt nicht ebenfalls durch diesen Vertrag zustande, sondern nur durch die die Vertragserfüllung notfalls erzwingende Gewalt des Staates. (Siehe De Cive VI 4).

<sup>139</sup> Die hohe aktuell-praktische Bedeutung dieses Ergebnisses für den Bereich des Völkerrechts dürfte leicht einsichtig sein.

<sup>140</sup> Siehe hierzu De Cive I 2; V 5; Lev XVII 12, 13.

but with the constitution of a civil power, sufficient to compel men to keep them"<sup>141</sup>. Die Gültigkeit von Verträgen kann selber unmöglich grundsätzlich vom Staat abhängen, weil dieser ja seinerseits allererst durch einen (gültigen) Vertrag zustande kommt.<sup>142</sup>

Wohl aber sind Verträge auch bei Vorliegen der bisher erörterten Bedingungen überhaupt nur dann gültig, wenn sie nicht gegen eine "lex naturae", und das heißt: gegen ein "dictamen rectae rationis" verstoßen.<sup>143</sup> Denn unmöglich kann die "recta ratio" die Verbindlichkeit eines gegen ihr eigenes Gesetz verstoßenden Vertrages behaupten und dessen Erfüllung gebieten. Bei der alten Rechtsregel "ultra posse nemo obligatur" ist somit nicht bloß an eine physische, sondern auch an eine juristische Unmöglichkeit<sup>144</sup> zu denken.<sup>145</sup>

Genau genommen "verpflichten Verträge [auch] nicht zur ausgemachten Sache selbst, sondern [lediglich] zur höchstmöglichen Anstrengung, sie zu gewähren; weil nur dies, nicht aber die Dinge selbst in unserer Gewalt sind"<sup>146</sup>. Also nicht bloß der Vertrag selber, sondern auch seine Erfüllung, d.h. Akt der Verpflichtung und Inhalt der Verpflichtung sind vollständig an das Moment des Willens geknüpft; mehr noch: an das Moment des reinen Willens, denn irgendwelche bestimmten Willensinhalte (Zwecke) tauchen in der gesamten Privatrechtsanalyse von Hobbes nicht auf.

Auch Verträge, die durch Todesfurcht abgenötigt wurden, sind im Naturzustand gültig.<sup>147</sup> Der mögliche empirische Beweggrund für die Abgabe einer (äußerlich freien) Willenserklärung mag so stark sein, wie man will, so kann doch unmöglich die Verbindlichkeit der Willenserklärung und also auch nicht die Gültigkeit von Verträgen von ihm abhängen. Abgesehen davon, daß an der Willensbestimmung immer (auch) irgendwelche empirischen Beweggründe beteiligt sind, zwischen denen aber schlechterdings kein rechtlich relevanter Unterschied gemacht werden kann, würden im Falle der rechtlichen Relevanz solcher Beweggründe tatsächlich alle Verträge ihres sicheren (Rechts-)Grundes beraubt. Mit der Zerstörung des Vertrages als notwendigen Instruments wechselseitiger Rechtsbestimmung wäre aber auch (Rechts-)Friedensstiftung und damit die dadurch allererst erfolgende Sicherung des ursprünglichen Rechts auf Selbsterhaltung prinzipiell unmöglich gemacht.

<sup>141</sup> Lev XV 3 (meine Hervorhebungen). Unter "valid" versteht Hobbes hier ohne Zweifel "gültig". Entweder bedeutet nun "validity" Wirksamkeit oder "begins" ist so zu lesen, daß die Gültigkeit von Verträgen erst unter staatlicher Zwangsgewalt sich "auswirkt", gleichsam "Kraft" bekommt.

<sup>142</sup> Hobbes ist leider bezüglich des Ausdrucks "validus" und verwandter (lateinischer und englischer) Ausdrücke nicht völlig eindeutig und konsequent. (Man vergleiche nur in Kapitel II von *De Cive* die Formulierungen im eigentlichen Text und in den Randtiteln; ferner El XVII 10; XXII 2; Lev XIV 7; 18; 19; 27; 29; XV 3; XVII 2; XVIII 4; XX 20.) Im allgemeinen aber spricht er mit Bezug auf den Verpflichtungscharakter, also auf die Geltung von Verträgen, von "obligare"; "oblige" (einschließlich der verwandten lateinischen und englischen Termini), mit Bezug auf deren Wirksamkeit hingegen von "effect", "force", "strength", "utilis", "validity"(?). In *Leviathan* ([L] XVIII 4) unterscheidet er zwischen "*obligationes, quae fiunt per verba, et ligationes, quae fiunt per capistra*"; also zwischen Verpflichtungen, welche durch Worte zustande kommen, und Banden (Fesselungen, Ketten etc.), welche durchs Zaumzeug (Halfter) zustande kommen. Der Satz "covenants, without the sword, are but words" (Lev XVII 2) ist somit (frei) wie folgt zu lesen: Verträge werden durch Worte (Willenserklärungen) bloß gültig, rechtswirksam aber erst durch die staatliche Zwangsgewalt.

<sup>143</sup> Siehe *De Cive* II 13.

<sup>144</sup> Beispielsweise auch im Falle eines Vertrages, dem ein schon vorher abgeschlossener Vertrag entgegensteht. (Siehe *De Cive* II 17).

<sup>145</sup> Siehe *De Cive* II 14.

<sup>146</sup> *De Cive* II 14.

<sup>147</sup> Siehe *De Cive* II 16; vgl. auch El XII 3; XV 13; Lev XXI 2, 3.

Unmöglich kann daher aus einem Vertrag die Verpflichtung erwachsen, eine totale oder partielle Vernichtung des Selbst zu erdulden.<sup>148</sup> Ein Vertrag, in welchem einer der Partner sich verpflichten würde, sich *als\_Rechtssubjekt* zur beliebigen Disposition zu stellen, wäre juristisch widersprüchlich und damit nichtig; denn eine solche Verpflichtung würde sich auf eben dasjenige Rechtssubjekt beziehen und es damit voraussetzen, das sich angeblich als solches mit dem Vertrag aufgibt. So ist denn auch niemand durch einen Vertrag, "welchen auch immer"<sup>149</sup>, verpflichtet, einem Angreifer keinen Widerstand entgegenzusetzen.

Die Analyse der Verbindlichkeit von Verträgen im Naturzustand ist von grundlegender Bedeutung, insofern in ihr bestimmte Momente in den Blick kommen, welche für die "Natur der Verträge"<sup>150</sup> überhaupt und also auch für den staatsstiftenden Vertrag kennzeichnend sind. Das soeben Gesagte ist daher von der größten Wichtigkeit für die Antwort auf die spätere staatsrechtliche Frage, ob dem Bürger als Untertan des Staates auf Grund des Herrschaftsvertrages Ungehorsam und Widerstand auch dann rechtlich verwehrt sind, wenn er im Staat und womöglich sogar durch diesen in seiner Selbsterhaltung bedroht wird.<sup>151</sup>

Das bisher erreichte Ergebnis gilt uneingeschränkt auch für das Verhältnis von Staaten zueinander. *Als\_solche* befinden sich Staaten miteinander *immer* im Naturzustand und also im Kriegszustand.<sup>152</sup> An diesem Zustand des Staatenverhältnisses ändert das Vorliegen sogenannter völkerrechtlicher Verträge gar nichts. Denn über deren Verbindlichkeit und entsprechende Einhaltung entscheidet in letzter Instanz der jeweils betroffene einzelne Staat mit seinem *privaten* Rechtsurteil.<sup>153</sup> Das rechtliche Vermögen zu einer solchen Entscheidung wird (äußere) Souveränität genannt. Der Mangel an Bereitschaft, diese Souveränität Schritt für Schritt im Verein mit (den) anderen Staaten aufzugeben, ist im Sinne der Hobbesschen Analyse *identisch* mit dem Mangel an Bereitschaft, Frieden zu stiften. Die Ideen von Weltfrieden und staatlicher Souveränität stehen in unaufhebbarer Widerspruch zueinander. Positives Völkerrecht ist eben kein öffentliches Recht, sondern zwischenstaatliches Privatrecht und als solches lediglich "Bändigung", nicht aber grundsätzliche Aufhebung des Zustandes des Kriegsrechts.<sup>154</sup> Sogenannte Friedensverträge zwischen Staaten sind in Wahrheit (privatrechtlich allzeit mögliche) Nichtangriffs- oder Waffenstillstandspakte, durch welche ein kontraktueller Naturzustand gestiftet wird, aus dem sich die Staaten jederzeit auf Grund eigenen (souveränen) Rechtsurteils zurück in den reinen Naturzustand begeben können, in welchem das zuvor aufgegebene Recht auf Angriff *wieder* und das nie aufgegebene (und rechtlich auch gar nicht aufgebbare) Recht auf Verteidigung *weiterhin* gegeben sind.<sup>155</sup>

Mithin ist auch im kontraktuellen Naturzustand, wo durch Übereinkommen Handlungssphären (privat-)rechtlich abgegrenzt sind, selbst für den jeweiligen Geltungsbereich der Übereinkommen die rechtliche Unsicherheit (und damit *notwendig* auch die physische Unsicherheit) nicht *endgültig* beseitigt. Aber im Unterschied zum reinen Naturzustand, in welchem die Rechtslage schlechthin widersprüchlich ist, ist sie jetzt, soweit eindeutige Übereinkommen vorliegen, gleichsam "an sich" (objektiv) unstrittig. Streit über die Übereinkommen selber bleibt natürlich möglich. Zumindest gegenüber den "Gutartigen und Rechtliebenden" hat man jedoch eine gewisse Rechtssicherheit. Dem Prinzip nach endgültig sicher wird die Rechtslage erst im

<sup>148</sup> Siehe De Cive II 18.

<sup>149</sup> "pactis suis quibuscumque"; "by any contracts whatsoever" (ebda).

<sup>150</sup> "natura pactorum"; "the very nature of compacts" (ebda).

<sup>151</sup> Vgl. etwa De Cive VI 13; Lev XXI 15 f.; XXXI 1; aber auch Lev XX 13; XXI 7; Conclusion 5.

<sup>152</sup> Siehe De Cive X 17; XIII 7; El XXIX 10; Lev XXI 8.

<sup>153</sup> Siehe Lev XXX 30.

<sup>154</sup> "jus belli"; "right of Warre" (De Cive II 18).

<sup>155</sup> Siehe De Cive II 18.

"bürgerlichen Zustand"<sup>156</sup> mit der Institution des öffentlichen Rechts, des allgemeinen Richters und - für die (nicht heiligen) Menschen<sup>157</sup> - der allgemeinen Zwangsgewalt. Physische Unsicherheit ist hier nicht mehr die (notwendige) Folge eines prinzipiell unentscheidbaren Rechtsstreits. Im reinen Naturzustand herrscht rechtlich ewiger Krieg. Im kontraktuellen Naturzustand herrscht rechtlich provisorischer "Burgfrieden", soweit Verträge abgeschlossen sind und eingehalten werden. Erst im ("nationalen" und - von Hobbes aus guten Gründen nicht eigens thematisierten, aber zwingend aus dem Rahmen seiner juridischen Überlegungen resultierenden - "internationalen") bürgerlichen Zustand herrscht rechtlich (dem Prinzip nach) wirklich und dauerhaft ("ewig") Frieden.

Das Verlassen des Naturstandes ist eine *rechtlich* bedingte Notwendigkeit.<sup>158</sup> Der dadurch gestiftete Frieden bedeutet nicht unbedingt physische Sicherheit, wohl aber Rechtssicherheit: in ihm sind die *Rechtsgründe* zum Krieg beseitigt, und damit ist auch der physische Frieden *prinzipiell* möglich. "Indeed, to make men altogether safe from mutuall harmes, so as they cannot be hurt, or *injuriously* kill'd, is impossible; [...] But care may be had there be [solange man nicht selber Unrecht tut] no *just cause* of fear"<sup>159</sup>. Es geht somit nicht - und kann auch gar nicht gehen - um die Abschaffung der Möglichkeit von Gewalt überhaupt, sondern einzig um die Abschaffung der Möglichkeit beliebiger und zugleich *berechtigter* Gewalt.

Setzt man die bisher hinsichtlich ihrer Bedingungen erörterte rechtliche Verbindlichkeit von Verträgen als gegeben voraus, so ergibt sich als zweites abgeleitetes, also besonderes "Gesetz der Natur" das Gebot, gültige Verträge zu halten.<sup>160</sup> Denn das Recht des Vertragsbruchs würde das Institut des Vertrages selber obsolet und folglich die mit dem Abschluß von Verträgen intendierte und allererst ermöglichte Friedensstiftung *im Prinzip* unmöglich machen. Auch gilt das Gebot ausnahmslos gegenüber jedermann.<sup>161</sup> Denn durch eben den Abschluß des Vertrages hat man den Vertragspartner als nicht bloß zum Vertrag, sondern - *implicite* - auch zur Vertragserfüllung fähig und willens anerkannt. Das Argument ist rein rechtslogisch: *jede* nur denkbare Ausnahme von der Regel "pacta sunt servanda" würde einen - die Funktion von Verträgen völlig aufhebenden - Widerspruch in die Logik des Vertragshandelns bringen. Also sind (gültige) Verträge *bedingungslos* zu halten. Ein Einwand gegen einen Anderen könnte nur *vor* Vertragsabschluß rechtswirksam sein, indem man nämlich gar keinen Vertrag abschließt. Das allerdings bedeutet im Naturzustand, dem Anderen den Krieg zu erklären.<sup>162</sup>

Vertragsbruch wird - korrekt - Unrecht (im juridischen Sinn) genannt, weil er nämlich infolge der geschehenen Rechtsübertragung buchstäblich "ohne Recht"<sup>163</sup> geschieht. Dieser Unrechtsbegriff ist rein rational durch den bloßen, in jedem Vertragsbruch enthaltenen Widerspruch zwischen dem (Vertrags-)Willen, daß etwas geschehe, und dem (Vertragsbruchs-)Willen, daß dieses Etwas zugleich nicht geschehe, bestimmt; wobei das "zugleich" auf die Idee eines von Raum und Zeit unabhängigen, identischen Willens ein und derselben Rechtsperson zu beziehen ist.<sup>164</sup> Unrecht ist somit nicht durch einen bestimmten Inhalt des Willens, sondern durch eine bestimmte Form des Willens

<sup>156</sup> "status civilis"; "civil state" (De Cive VII 18).

<sup>157</sup> Vgl. De Cive XVI 15.

<sup>158</sup> Genau darauf bezieht sich die bekannte Reflexion Kants: "der Stand der Natur: ein Ideal des hobbes. Es wird hier das *recht* im Stande der Natur und nicht das *factum* erwogen. Es wird bewiesen, daß es nicht willkürlich sey, aus dem Stande der Natur herauszugehen, sondern *nothwendig nach Regeln des Rechts.*" (Kant, AA XIX 99 f.; meine Hervorhebungen).

<sup>159</sup> De Cive [E] VI 3 (meine Hervorhebungen).

<sup>160</sup> Siehe De Cive III 1.

<sup>161</sup> Siehe De Cive III 2.

<sup>162</sup> Siehe ebda.

<sup>163</sup> "sine iure"; "without Right" (De Cive III 3).

<sup>164</sup> Siehe ebda.; ferner El XVI 2.

gekennzeichnet, nämlich durch die den Willen selbst ad absurdum führende und damit aufhebende Form der (praktischen) Widersprüchlichkeit. Unrecht ist etwas, das *vernünftigerweise* gar nicht gewollt werden kann; es ist eine praktische Absurdität<sup>165</sup>. Und also ist es ein bedingungsloses "dictamen rectae rationis", Vertragsbruch zu unterlassen.

Unrecht<sup>166</sup> als Verletzung eines bestimmten Rechts<sup>167</sup> setzt ein solches Recht voraus. Nun erwirbt man nach Hobbes ein Recht nur durch Schenkung oder durch Übereinkommen. Unrecht gegen Andere ist somit nach Hobbes im *reinen* Naturzustand nicht möglich.<sup>168</sup> Einen rechtlichen Erwerb ohne den Akt der Übertragung, durch bloße Bemächtigung, kennt Hobbes nicht; und er kann ihn auch gar nicht kennen, da einem solchen Erwerb das Naturrecht auf Selbsterhaltung, für die grundsätzlich alles als notwendiges Mittel infrage kommt, prinzipiell entgegensteht.

Im Unterschied zum Unrecht ist Ungerechtigkeit<sup>169</sup> Bruch eines (allgemeinen) Gesetzes und als solcher stets Ungerechtigkeit gegen jedermann. Zugleich kann das *gesetzesbrecherische* Handeln als *rechtsbrecherisches* ein Unrecht gegen eine oder mehrere bestimmte Personen sein.<sup>170</sup>

Während Vertragsbruch schon im Naturzustand ein Unrecht gegen die betroffene Person ist, werden Totschlag und Diebstahl für Hobbes erst im Staat zum Unrecht und dies auch nur gegen den Staat. Hier zeigt sich eine fundamentale Schwäche sowohl des Hobbesschen ursprünglichen Naturrechts als auch seines Privatrechts. Sofern man mit demjenigen, den man totschießt, keinen das Recht auf Totschlag ausschließenden Vertrag hat, tut man *ihm* kein Unrecht; denn das Naturrecht auf Selbsterhaltung schließt jenes Recht eben nicht aus. Die Schwäche des Privatrechts liegt in der erwähnten Unmöglichkeit eines ursprünglichen Erwerbs durch Bemächtigung. Ohne die Möglichkeit eines solchen (gegenüber jedermann verbindlichen) Erwerbs bleibt der Rechtsanspruch auf das äußere Meine vollständig und ausschließlich auf den jeweiligen Vertragspartner, soweit dieser Verzicht auf sein Recht auf alles geleistet hat, beschränkt. Das aber bedeutet, daß eine (wenn auch bloß "provisorische") *allgemeine* Eigentumsordnung vor der Stiftung des Staates als von diesem lediglich zu sichernde für Hobbes nicht denkbar ist. Vielmehr wird Eigentum im Sinne allgemeiner Verbindlichkeit (nicht bloß Wirksamkeit) durch den Staat allererst gestiftet.<sup>171</sup> Diebstahl ist dann im Staat nur deshalb Eigentumsverletzung und damit Unrecht, weil er ein vom Staat geschaffenes Recht verletzt. Es handelt sich hier um eine der Einbruchsstellen für das, was man den Hobbesschen Rechtspositivismus malgré lui nennen könnte.

Was den Begriff der Gerechtigkeit betrifft, so kann und muß man zwischen seinem Bezug auf Handlungen und dem auf die handelnden Personen unterscheiden. Gerechte<sup>172</sup> Handlungen sind "mit Recht"<sup>173</sup> getane Handlungen. Eine in diesem Sinn gerecht handelnde Person ist deshalb nicht auch schon selber gerecht, sondern lediglich unschuldig<sup>174</sup>. Eigentlich<sup>175</sup> gerecht aber ist eine Person erst dann, wenn sie um des

<sup>165</sup> Siehe De Cive III 3.

<sup>166</sup> "injuria"; "injury" (De Cive III 4).

<sup>167</sup> Nicht als "Verletzung des natürlichen Gesetzes und ein Unrecht gegen Gott" (siehe De Cive III 27 Anm.).

<sup>168</sup> Siehe De Cive III 4.

<sup>169</sup> "injustitia"; "injustice" (De Cive III 4 Anm).

<sup>170</sup> So ist z.B. ein Vertragsbruch als Bruch des Naturgesetzes "pacta sunt servanda" eine Ungerechtigkeit und zugleich gegenüber dem Vertragspartner ein Unrecht. Ein Bruch der Staatsgesetze ist als solcher erstens eine Ungerechtigkeit und zweitens ein Unrecht gegen den Staat und gegen die Bürgerschaft insgesamt, nicht aber gegen einen einzelnen Bürger.

<sup>171</sup> Siehe insbes. Lev XIII 13.

<sup>172</sup> "iustum"; "just" (De Cive III 5).

<sup>173</sup> "iure"; "with Right" (ebda.).

<sup>174</sup> "insons"; "guiltlesse" (ebda.).

Gesetzes willen<sup>176</sup> gerecht handelt, bei der also das Gesetz selber (und nicht etwa die in ihm möglicherweise enthaltene Strafandrohung oder der aus seiner Befolgung zu erwartende Vorteil) Grund des Handelns ist. Diese Hobbessche Unterscheidung<sup>177</sup> entspricht der zwischen (juridischer) Legalität, die vorliegt, wenn eine - aus welchen moralischen oder nicht-moralischen Gründen auch immer vollzogene - Handlung kein Recht (Rechtsgesetz) verletzt, und Moralität, die vorliegt, wenn ein Rechthandeln aus Rechtsgesinnung erfolgt. Selbstverständlich kann man jederzeit ohne jede Rechtsgesinnung in "äußerem Gehorsam"<sup>178</sup> gegenüber den Rechtsgesetzen rechtmäßig handeln; und auch mit der festesten Rechtsgesinnung ist eine Rechtsverletzung, also Unrecht (für das man *rechtlich* verantwortlich ist<sup>179</sup>), jederzeit möglich.

Die Politische Philosophie von Hobbes ist, wie bereits gesagt, Pflichtenlehre. Genauer aber ist sie Lehre der Rechtspflichten und nicht (auch) Lehre der Tugendpflichten.<sup>180</sup> Auch das "Dankbarkeit" gebietende, dritte "Gesetz der Natur"<sup>181</sup> ist - als ein den Weg zum Friedenweisendes Gesetz<sup>182</sup> - ein *Rechtsgesetz*: seine Beachtung ist eine (empirisch)<sup>183</sup> notwendige Bedingung allgemeinen Vertrauens, somit insbesondere von Verträgen<sup>184</sup> und also des (Rechts-)Friedens. Allerdings geht es bei dieser Rechtspflicht nicht - wie etwa im Falle von Verträgen - um striktes Recht, sondern um weites Recht; und entsprechend nicht um Unrecht (in der strengen Bedeutung eines Vertragsbruchs), sondern um Undankbarkeit (gegenüber einem "Wohltäter"), und nicht um Ungerechtigkeit, sondern um Billigkeit.

Diese hat bei Hobbes zum einen die engere Bedeutung von austeilender Gerechtigkeit im Sinne des Aktes eines Schiedsrichters, durch den bestimmt wird, was gerecht ist bzw. als solches gilt.<sup>185</sup> Ihr steht die "Gerechtigkeit" im engeren Sinn der ausgleichenden Gerechtigkeit, speziell des Einhaltens von Verträgen, gegenüber.<sup>186</sup> Zum anderen aber benutzt Hobbes den Begriff, besonders in der negativen Form von "Unbilligkeit", auch allgemein zur Kennzeichnung desjenigen Verstoßes gegen die "natürlichen Gesetze", der nicht Unrecht und Ungerechtigkeit in der "strengen, genauen und eigentlichen Bedeutung" ist.<sup>187</sup> Diese bestehen in einem Vertragsbruch und der darin liegenden, präzise bestimmbaren Rechts- und Gesetzesverletzung. Wo dagegen mangels allgemeinverbindlicher Bestimmbarkeit eines äußeren Rechtsverhältnisses eine Rechts- und

<sup>175</sup> "he is properly said" (ebda.).

<sup>176</sup> "propter preceptum legis"; "because the law commands it" (ebda.; siehe auch De Cive IV 21).

<sup>177</sup> Siehe auch De Cive XIV 18; De Homine XIV 7.

<sup>178</sup> De Cive IV 21.

<sup>179</sup> Siehe De Cive XIV 18.

<sup>180</sup> "the laws of nature, dictating peace, for a means of the conservation of *men in multitudes*; and which only concern the doctrine of civil society. There be other things tending to the destruction of *particular men*.[...] which[...] are not necessary to be mentioned, nor are pertinent enough to this place." (Lev XV 34; meine Hervorhebungen).

<sup>181</sup> Siehe De Cive III 8.

<sup>182</sup> Siehe El XV 1.

<sup>183</sup> Hinsichtlich der Frage, wie sich der Rechtsfrieden *unter Menschen verwirklichen* läßt, also bei der *Anwendung* seiner rein rational gewonnenen juristischen Grundsätze, darf und muß Hobbes auch *empirisch* notwendige Bedingungen berücksichtigen. Die unbedingte (apriorische) Gültigkeit dieser Grundsätze wird dadurch nicht berührt; vielmehr leiten die speziell auf die empirische Menschheit bezogenen Grundsätze daraus ihrerseits ihre (bedingte) Gültigkeit ab.

<sup>184</sup> "wo kein Vertrauen ist, kann auch kein Vertrag sein." (De Cive VIII 9).

<sup>185</sup> Siehe El XVII 2; De Cive III 15; Lev XV 15; 24.

<sup>186</sup> Siehe De Cive XVII 10; Lev XV 3. Möglicherweise hat Hobbes diese Bestimmungen im Sinn, wenn er in "De Homine" (XIII 9) "Gerechtigkeit und Billigkeit" zusammen nimmt (siehe auch De Homine XIV 5) und als "sittliche Tüchtigkeit" ("*virtus moralis*") im Sinne der Befolgung staatlicher Gesetze von der "Liebe" ("*charitas*") als Befolgung der "rein natürlichen Gesetze" unterscheidet.

<sup>187</sup> Siehe De Cive VII 14; Lev XVIII 6; XXI 7.

Gesetzesverletzung objektiv ("in foro externo") nicht feststellbar ist und daher die "natürlichen Gesetze" nur vor dem Gewissen ("in foro interno") verpflichtet, ist deren Verletzung "lediglich" eine Unbilligkeit und eine Sünde.<sup>188</sup> Billigkeit ist also die Befolgung der "bloß natürlichen Gesetze", während Gerechtigkeit darüber hinaus im Einhalten gültiger Verträge<sup>189</sup> und in der Befolgung der staatlichen Gesetze und damit auch der - in ihnen positivierten - "natürlichen Gesetze"<sup>190</sup> besteht.

Der gesuchte (Rechts-)Frieden kann prinzipiell nur gefunden werden, wenn alle am (Rechts-)Krieg Beteiligten mit Bezug auf den Friedensschluß als *rechtlich* gleich angesehen und behandelt werden.<sup>191</sup> Wie jeder ursprünglich das gleiche Recht auf Selbsterhaltung und deren Mittel, auf Rechtsentscheid, auf alles hat, so hat in der juridischen Konsequenz auch jeder das gleiche Recht auf Frieden und auf die dafür notwendigen Bedingungen, - und also auch das gleiche Recht auf den gleichen (eigenen) Vorbehalt von Rechten und den gleichen Verzicht (Anderer) auf Rechte und natürlich auch die gleichen, den Rechten jeweils korrespondierenden Pflichten. Privilegierung und Diskriminierung sind damit ein Verstoß gegen das "ius naturae" wie gegen die "lex naturae" und daher auch kein möglicher, von der "recta ratio" geforderter Gegenstand der allgemeinen Einigung im angestrebten Friedensvertrag.

Die Gleichheit, um die es hier geht, ist eine rein juridische Fiktion. Es ist somit immer nur von ununterscheidbaren (Rechts-)Personen, niemals von unterscheidbaren (empirischen) Individuen die Rede ist. Daher ist die Kennzeichnung der Hobbesschen Rechtsphilosophie als "individualistisch" ganz verfehlt. In ihren Grundsätzen ist diese vielmehr "universalistisch", indem sie die Menschheit gerade nicht als eine Menge isolierter Individuen, sondern als eine Gemeinschaft von Rechtssubjekten begriff. Nur durch die Abstraktion von allen *natürlichen* Bestimmungen menschlichen Wollens und Handelns ist es Hobbes möglich, die Grundlagen einer auf Freiheit gegründeten und dadurch allererst allgemein-verbindlichen Rechtslehre zu schaffen.

Freilich leugnet Hobbes nicht das Vorhandensein natürlicher Unterschiede in der Begabung der Menschen und die Möglichkeit *daraus* folgender Unterschiede an physischem Besitz einschließlich physischer Macht. Er behauptet nur - und dies radikal gegen die Lehre des Aristoteles -, daß sich aus solchen empirischen Unterschieden zwischen Menschen keinerlei Rechtsansprüche, am allerwenigsten solche auf eine ("naturgebene") Herrschaft von Menschen über Menschen, ableiten lassen.<sup>192</sup>

Die miteinander im Zustand des Krieges befindlichen Personen müssen, bevor es überhaupt zu dem vom Grundgesetz der Natur geforderten Friedensvertrag kommt, zunächst zu Verhandlungen darüber gebracht werden. Dazu bedarf es der Vermittlung, die deshalb rechtlich gesichert sein muß. Dem würde ein Recht auf Verletzung des Vermittlers entgegenstehen. Mithin kann es ein solches Recht nicht geben.<sup>193</sup>

Selbst bei allgemeiner Einigkeit über die "natürlichen Gesetze" und bei ebenso allgemeiner Bereitschaft, sie zu befolgen, kann es doch jederzeit über die Frage, ob ein Gesetzesverstoß vorliegt, zu einem Rechtsstreit<sup>194</sup> kommen. Da dieser Streit im reinen Naturzustand (von lauter streitenden Richtern in eigener Sache) nicht zu schlichten ist, ist es auf dem Rechtsweg zum Frieden natürliche Rechtspflicht der streitenden Parteien, sich vertraglich einem gemeinsamen Richter<sup>195</sup> und dessen möglichem Urteil zu

<sup>188</sup> Siehe De Cive VI 13; VII 14; XII 2; Lev XVIII 6; XXI 7.

<sup>189</sup> Siehe Lev XV 3.

<sup>190</sup> Siehe El XXIX 5; De Cive XIV 14; Lev XXVI 8; De Homine XIII 9.

<sup>191</sup> Siehe De Cive III 13-15.

<sup>192</sup> Siehe De Cive III 13.

<sup>193</sup> Siehe De Cive III 19.

<sup>194</sup> "quaestio iuris"; "Question of Right" (De Cive III 20).

<sup>195</sup> "arbiter"; "umpire" im englischen Randtitel (De Cive III 20).

unterwerfen,<sup>196</sup> wobei auch die notwendigen Bedingungen für die vom "natürlichen Gesetz" gebotene Unparteilichkeit dieses Schiedsrichters zu gewährleisten sind.<sup>197</sup>

Die "recta ratio" geriete mit sich selbst in Widerspruch, geböte sie dem Adressaten ihrer "dictamina" nicht auch, sich die Fähigkeit zur Einsicht in diese Gebote zu erhalten.<sup>198</sup> Für selbstverschuldete Unzurechnungsfähigkeit (etwa durch Trunkenheit) ist man deshalb rechtlich verantwortlich.

Was den *Geltungsmodus* der "natürlichen Gesetze" betrifft, so haben sie alle unbedingten und ausnahmslosen Charakter. Aber als von dem Einen grundlegenden Gesetz, den Frieden zu suchen, abgeleitete Gesetze haben sie (unbedingte und ausnahmslose) *Geltung überhaupt* nur im Hinblick auf das oberste Ziel, den Frieden, bzw. auf das diesem Ziel zugrunde liegende natürliche Recht auf Selbsterhaltung. Wo die Friedenssuche bzw. die eigene Rechtssicherheit gefährdet erscheinen, erwächst aus den abgeleiteten "Gesetzen der Natur" nur die Verpflichtung zur *Befolgungsbereitschaft*. Der Geltungsmodus der Gesetze ist davon unberührt. Immer und überall bleibt somit die Verpflichtung bestehen, die abgeleiteten Gesetze strikt zu befolgen, wann und wo immer eine solche Befolgung zugleich die Erfüllung des (obersten) Gebotes der Friedenssuche darstellt.<sup>199</sup>

Im Naturzustand gehört somit zur *Erfüllung*<sup>200</sup> der "natürlichen Gesetze" auch deren *Befolgung*<sup>201</sup>, wenn immer diese ohne Verlust für die eigene Sicherheit erfolgen kann; im übrigen genügt die ständige *Bereitschaft zur Befolgung*.<sup>202</sup> Im bürgerlichen Zustand hingegen genügt eine solche Bereitschaft in keinem Fall; vielmehr ist *stets* die Befolgung selber zur Erfüllung der "natürlichen Gesetze" erforderlich, da durch deren Positivierung im Staat die (reziproke) Befolgung seitens der jeweils Anderen zu einer erzwingbaren Rechtspflicht wird und somit ein Verlust an Sicherheit von Rechts wegen ausgeschlossen ist.

Die mit Bezug auf Verträge getroffene Unterscheidung zwischen Geltung und Wirksamkeit läßt sich auch hinsichtlich der "natürlichen Gesetze" machen. Universell-reziproke Wirksamkeit und damit die Kraft<sup>203</sup> allgemeiner Verbindlichkeit bekommen die "natürlichen Gesetze" erst im Staat ("in foro externo") als positive Gesetze: "authoritas, non veritas, facit legem."<sup>204</sup> Aber Geltung ("in foro interno") haben sie schon im Naturzustand - durch ihre moralische "Wahrheit".<sup>205</sup> Und nur aus dieser moralischen "Wahrheit" und inneren Verbindlichkeit bezieht der Staat überhaupt seine "Autorität" zur

<sup>196</sup> Siehe De Cive III 20.

<sup>197</sup> Siehe dazu De Cive III 21-24.

<sup>198</sup> Siehe De Cive III 25.

<sup>199</sup> Siehe De Cive III 27.

<sup>200</sup> "adimpletio"; "fulfilling" (De Cive III 27 Anm.; die deutsche Übersetzung in der Ausgabe des Felix Meiner-Verlags [Hamburg 1966] wird der hier getroffenen Unterscheidung nicht gerecht.).

<sup>201</sup> "exercitium"; "observatio"; "exercise"; "observation" (De Cive III 27).

<sup>202</sup> Siehe ebda.; ferner El XVII 10: "a constant intention to endeavour and be ready to observe them"; De Cive V 1; Lev XVII 2.

<sup>203</sup> "force" (El XVII 10).

<sup>204</sup> Lev [L] XXVI 21 (vgl. auch Lev XXVI 22). Dieser Satz wird gern als Beweis für die Behauptung angeführt, Hobbes sei letztlich ein reiner Rechtspositivist gewesen. Nun, insofern er gelehrt hat, daß Recht *Wirksamkeit* nur als positives hat, ist diese Art von Positivismus inzwischen eine rechtsphilosophische Trivialität. In jenem Satz steckt aber noch ein ganz anderer Gedanke: Die Autorität des Gesetzgebers setzt ja einen (autorisierenden) Autor voraus; und das ist für Hobbes der im Unterwerfungsvertrag vereinigte Wille Aller. (Siehe z. B. Lev XXXI 5) Bei aller sonstigen Schwäche seines Vertragsmodells ist auch für Hobbes staatliche Herrschaftsausübung ausschließlich dadurch legitimiert, daß sie als Ermächtigung durch die ihr Unterworfenen begriffen wird. Diese sind der Urheber (Autor) der Gesetze.

<sup>205</sup> Vgl. Lev XXXIII 23.



(auch) äußerlich verbindenden Gesetzgebung,<sup>206</sup> wobei auch und gerade der Souverän vor seinem Gewissen an die "natürlichen Gesetze" gebunden ist.<sup>207</sup>

Hobbes bedient sich der traditionellen Unterscheidung zwischen "forum internum" und "forum externum",<sup>208</sup> innerem und äußerem Gerichtshof. Jener ist das (je eigene) Gewissen,<sup>209</sup> dieser ein Gerichtshof von Menschen. Ein "forum externum" setzt voraus, daß über die Verletzung eines Gesetzes ein *äußerer* Richter (sei es ein staatlicher Richter, sei es aber auch ein im Naturzustand von streitenden Parteien bestimmter Schiedsrichter) zu urteilen in der Lage ist. Eben das ist mit Bezug auf die "rein natürlichen Gesetze"<sup>210</sup> als solche nicht der Fall, weil es im reinen Naturzustand für die Rechtllichkeit von Handlungen nicht auf diese selbst, als rechtlich gar nicht qualifizierbar, ankommt, sondern nur auf das, was als Absicht und Gewissen<sup>211</sup> dahinter steht. Wenn jedoch die Befolgung ohne Verlust an Sicherheit geschehen kann, wie etwa im Falle eines Vertrages auf gegenseitiges Vertrauen, bei dem der Andere bereits geleistet hat, dann verpflichten die "natürlichen Gesetze" auch im Naturzustand "in foro externo".<sup>212</sup> Dennoch sagt Hobbes ganz allgemein, daß die Verletzung der "natürlichen Gesetze" zwar immer und überall eine Sünde sei, ein Verbrechen aber nur unter staatlichem Gesetz.<sup>213</sup> Der Grund dafür ist, daß im Naturzustand in *jedem* Fall, also auch in dem soeben erwähnten, jeder sein eigener Richter bleibt und daher nach eigenem Rechtsurteil darüber befinden kann, ob z.B. überhaupt ein gültiger Vertrag vorliegt, ob der Andere wirklich vertragsgemäß geleistet hat, ob ein Schiedsverfahren zu akzeptieren ist etc.<sup>214</sup> Allerdings kann er sich, wenn er selber den Vertrag für gültig hält und der Andere nach seinem Urteil auch vertragsgemäß geleistet hat, *nicht* vor seinem Gewissen auf eine Verpflichtung der "natürlichen Gesetze" *bloß* "in foro interno" berufen und dementsprechend lediglich zu deren Befolgung jederzeit *bereit* sein. Vielmehr ist er in diesem Fall zur Befolgung selber verpflichtet - der *Eignung* des Falles nach "in foro externo". Verweigert er die vertraglich bestimmte eigene Leistung, so tut er subjektiv Unrecht, wenn dies auch im Naturzustand objektiv nicht feststellbar ist. Und wenn jemand von einer tatsächlich mit den "natürlichen Gesetzen" übereinstimmenden Handlung irrtümlich denkt, daß sie nicht dem Frieden diene, und sie dennoch oder sogar deshalb vollzieht, dann verletzt er damit das grundlegende Rechtsgesetz und begeht ein "Unrecht gegen Gott" und eine Ungerechtigkeit; aber "in foro externo" ist seine Handlung recht.<sup>215</sup>

Die Unterscheidung zwischen "forum internum" und "forum externum" entspricht der Unterscheidung zwischen Erfüllung und Befolgung der "natürlichen Gesetze". Und für beide Unterscheidungen gilt: sie sind *nicht* deckungsgleich mit, wohl aber in großer und entscheidender Übereinstimmung mit der Unterscheidung zwischen "status naturalis" und "status civilis". Durch keine dieser Unterscheidungen aber wird die unbedingte Verbindlichkeit der "natürlichen Gesetze" tangiert.

<sup>206</sup> Siehe De Cive XIV 21.

<sup>207</sup> Siehe De Cive IX 14.

<sup>208</sup> De Cive III 27.

<sup>209</sup> "conscientia"; "conscience" (De Cive III 27); theologisch auch die "Stimme Gottes" (Lev XXX 30: "conscience...where not man, but God reigneth").

<sup>210</sup> "leges mere naturales" (De Homine XIII 9).

<sup>211</sup> "consilium et conscientia"; "Counsell, and Conscience" (De Cive III 27 Anm.)

<sup>212</sup> Trotz Hobbes' unmißverständlicher Formulierung (De Cive III 27) findet sich in der Literatur häufig die - seine Lehrmeinung gänzlich verfehlende - Ansicht, nach Hobbes verpflichteten die Gesetze der Natur *nur* vor dem Gewissen. (Siehe auch Lev XV 36.)

<sup>213</sup> Siehe Lev XXVII 2; 3.

<sup>214</sup> Vgl. die naturzuständlichen Usancen im Bereich des "Völkerrechts".

<sup>215</sup> Siehe De Cive III 28.

Diese Gesetze sind "unveränderlich und ewig"<sup>216</sup>, denn als "dictamina rectae rationis" wurden sie ja *apriori* aus der Idee des juristischen Naturzustandes der Menschheit gewonnen; und nur durch ein solches rein rationales Verfahren ergab sich auch ihre allgemeine Verbindlichkeit. Die positiven Gesetze dagegen können von Zeit zu Zeit und von Raum zu Raum verschieden sein. Aber auch ihnen als *Rechtsgesetzen* liegen die immer und überall selbe (rechtlich-praktische) Vernunft und damit das immer und überall selbe Naturrecht und die immer und überall selben (rechtlich-praktischen) "Gesetze der Natur" zugrunde.

Diese Überlegungen sind von größter Wichtigkeit besonders für die - hier nicht zu erörternde - staatsrechtliche Frage, ob jede beliebige Ausübung von Herrschaft im "status civilis" als Recht - mit legitimem Anspruch auf Gehorsam - zu gelten habe oder ob vielmehr jeder Herrschaftsanspruch, auch und gerade der mit Hilfe positiven Rechts erhobene, für seine Verbindlichkeit die Übereinstimmung mit den Rechtsgrundsätzen der Vernunft zu erweisen habe.

Unbeschadet seiner Ansicht, daß ein Gut nur das von einem Willenssubjekt *jeweils* Gewollte ist,<sup>217</sup> kennt auch Hobbes ein allgemeines Gut<sup>218</sup>, welches er vom privaten Gut<sup>219</sup> unterscheidet. Dieses allgemeine Gut ist jedoch für die Menschen kein unmittelbarer, "natürlicher" Gegenstand des Willens. Bei den Tieren "the common good differeth not from the private; and being by nature inclined to their private, they procure thereby the common benefit"; deshalb ist ihr "agreement [...] natural". Für die Menschen hingegen ist das Gemeinwohl, das "gemeine Beste", nicht etwas, das sie "von Natur aus" anstreben; deswegen ist ihr "agreement [...] by covenant only, which is artificial".<sup>220</sup> Dieses Gemeinwohl ist, wie in der Tradition, auch bei Hobbes unbedingt verpflichtendes oberstes Rechtsgesetz.<sup>221</sup> Aber sein Begriff hat sich gegenüber der Tradition insofern verändert, als er auf die mögliche Verfolgung und Erreichung *bestimmter* Zwecksetzungen (tugendhaftes Leben, Glück, Selbstvervollkommnung) keinerlei Rücksicht nimmt. Einzige Aufgabe (und einziger Rechtfertigungsgrund) des Staates (als der für das Gemeinwohl Sorge tragenden und selber "commonwealth"<sup>222</sup> genannten Institution) ist jetzt nur mehr: "the safety of the people"<sup>223</sup>. Dabei ist zwar nicht nur an eine "bare preservation" gedacht ist, sondern durchaus auch an "all other contentments of life, which every man by lawful industry, without danger, or hurt to the commonwealth, shall acquire to himself". Aber es folgt eine entscheidende Einschränkung: "not by care applied to individuals, further than their protection from injuries, when they shall complain; but by a general providence, contained in public instruction, both of doctrine, and example; and in the making and executing of good laws, to which individual persons may apply their own cases"<sup>224</sup>. Ein subjektives Recht auf die je individuell notwendigen Willkürhandlungen zur Erlangung privater Güter (etwa als Mittel der Selbsterhaltung im weitesten Sinn) hätte die Aufrechterhaltung des Naturzustandes zur unvermeidlichen Folge.<sup>225</sup> Das einzige dauerhaft Erreichbare ist äußerer Frieden im Sinne der rechtlichen Sicherheit für *alle* bei dem Versuch, das jeweils (privat) für gut Befundene zu erlangen; und als Bedingung der ungehinderten Verfolgung der je eigenen (*beliebigen*) "private interests" ist der Frieden ein notwendig allgemeines Gut.

<sup>216</sup> De Cive III 29

<sup>217</sup> Siehe De Cive I 2; De Homine XI 4.

<sup>218</sup> "bonum commune"; "common good" (De Cive V 4; Lev XVII 8).

<sup>219</sup> "bonum privatum"; "private interest"; "private good" (ebda.).

<sup>220</sup> Lev XVII 8; 12. ferner De Cive V 5.

<sup>221</sup> "Salus populi suprema lex" (De Cive [L] XIII 2; El XXVIII 1)

<sup>222</sup> Lev Titel und passim.

<sup>223</sup> De Cive [E] XIII 2; Lev Introduction; XXX 1.

<sup>224</sup> Lev XXX 1; 2; siehe ferner De Cive XIII 2; 3; 4; 6; vgl. auch El XXVIII.

<sup>225</sup> Vgl. Lev XLVI 32.

Die im staatsstiftenden Vertrag als dem eigentlichen Friedensvertrag erfolgende Einigung über dieses (zukünftige) Gut bedeutet keineswegs die Harmonisierung der je individuellen Urteile und Zwecksetzungen, sondern "lediglich" eine Einigung über die Beendigung des Kriegszustandes und die Stiftung des Friedens als des Zustandes allgemeiner wechselseitiger Urteils- und Handlungs-Unabhängigkeit. Der Frieden besteht also nicht in der Aufhebung des naturzuständlichen "non-agreements", sondern in dessen "Zivilisierung" als der Garantie der Möglichkeit für jedermann, sein Handeln ohne jedes weitere "agreement" nach je eigenem Urteil (äußerlich) frei zu bestimmen.

Sowohl die *Erkenntnis* der Friedensstiftung als der notwendigen Bedingung für die Sicherung der äußeren Freiheit, als auch die *bewußte Schaffung* dieser Bedingung, also die wirkliche Friedenssicherung durch allgemeine Einigung und Unterwerfung unter eine allgemeine Zwangsgewalt, sind das (politische) Werk der Vernunft<sup>226</sup>. Allerdings betrifft dieses "Artefakt"<sup>227</sup>, dieses "Kunstwerk", unmittelbar nicht den Zustand des Menschen, sondern nur den der Menschen (als Rechtsgemeinschaft); und der gestiftete Frieden ist nur äußerer (Rechts-)Frieden, nicht innerer (Seelen-)Frieden; Frieden der Menschen miteinander, nicht Frieden des Menschen mit sich selbst (seinem Gewissen, seinem Gott).

#### IV. Ausblick: Der bürgerliche Zustand (des öffentlichen Rechts)

Zwar gibt es für Hobbes kein höchstes Gut und keinen Endzweck mehr,<sup>228</sup> die anzustreben menschliches Handeln gegenüber Anderen rechtfertigen könnte. Doch bemerkenswerterweise ist auch für ihn wie in der von ihm angegriffenen hellenistisch-christlichen Tradition das Naturrecht noch an einen Zweck, die Selbsterhaltung, gebunden. Und auch das gemäß seiner Lehre daraus resultierende Recht auf alles läßt sich durchaus im mittelalterlich-christlichen Sinn als das von Gott allen gemeinsam gegebene Recht auf die Früchte der Erde zwecks Befriedigung der kreatürlichen Bedürfnisse interpretieren. Aber in seinem Urteil über die dadurch gegebene Rechtslage steht er in krassem Gegensatz zur Tradition. Mögen die Menschen auch immer zur Verfolgung des vom "ius naturale" vorausgesetzten Zwecks berechtigt und durch die "lex naturalis" dazu sogar verpflichtet sein und sich auch *alle* in ihrem Handeln *striktest* an ihrem subjektiven natürlichen Recht und am objektiven natürlichen Gesetz orientieren, so kann *dennoch* jeder von jedem beliebigen Anderen in jeder *beliebigen* und zugleich *berechtigten* Weise an der Verwirklichung seines - wenn man so will: von Gott oder der Natur "gewollten" - Zwecks gehindert werden. Denn auch eine prästabilisierte Harmonie in den Zwecksetzungen aller Menschen hätte nicht den geringsten Effekt auf die mögliche Übereinstimmung der Menschen in ihrem *äußeren Handeln*. Und also sind die Menschen im Zustand der natürlichen Freiheit<sup>229</sup> bedingungslos von der Willkür der anderen abhängig und mithin gerade nicht frei.

Der Zustand des Friedens als ein Zustand des gesicherten Rechts aller ist somit nicht bereits in der natürlichen Gemeinschaft der Menschen angelegt und als solcher bloß zu *wahren*. Vielmehr ist er allererst zu *stiften*,<sup>230</sup> und diese Stiftung hat ihren Grund genau dort, wo auch die Quelle des natürlichen Unfriedens unter den Menschen liegt: in deren Freiheit. Dieselbe "recta ratio", die zuvor das Naturrecht auf Selbsterhaltung attestiert

<sup>226</sup> "opus rationis"; "work of Reason" (De Cive III 31).

<sup>227</sup> Vgl. auch De Corpore I 6; 7.

<sup>228</sup> "summum bonum"; "finis ultimus" (Lev XI 1; De Homine XI 15).

<sup>229</sup> Das Naturzustandskapitel in *De Cive* steht insgesamt "unter dem Titel der Freiheit" ("sub titulo libertatis"; "Liberty").

<sup>230</sup> Siehe De Cive I 15; II 2.

hat, erklärt hernach als das Gesetz des eigenen (vernünftigen) Willens, daß um der Sicherheit eben dieses Rechtes willen aus dem Naturzustand, in welchem es auf ewig unwirksam bleiben muß, herauszugehen und gemeinsam mit allen anderen ein öffentlich-rechtlicher Zustand zu stiften sei.<sup>231</sup> Das ursprüngliche Recht auf Selbsterhaltung stellt sich folglich mit Bezug auf die Idee des Naturzustandes als ein Naturrecht des Menschen auf Staat dar. Das bedeutet nicht etwa, man habe, weil man ein Recht auf Selbsterhaltung und demzufolge ein Recht auf alles habe, (auch) ein Recht auf Staat. Sondern wegen der inneren Widersprüchlichkeit des Zustandes des natürlichen Rechts unterliegt man als Subjekt dieses Rechts einem "dictamen rectae rationis": man hat die Pflicht zum Verlassen dieses rechtlosen Zustandes und daher auch das Recht zum diesbezüglichen Zwang anderer. Dem Naturrecht auf Staat korrespondiert nicht nur, sondern geht - es fundierend - eine natürliche Pflicht zum Staat als der notwendigen Bedingung eines allgemeinen Friedens vorher. Nur deswegen kann Hobbes von einem "dictamen" reden.

Die rein rationale Deduktion der Notwendigkeit des Staates ist die Hobbessche Revolution im rechtsphilosophischen Denken. Zum ersten Mal ist ohne jeden Rekurs auf Erfahrung, vor allem ohne jeden Rekurs auf irgendeine empirische Natur des Menschen, folglich ohne jede anthropologische Voraussetzung,<sup>232</sup> rein apriori, nämlich aus der juridischen Widersprüchlichkeit des natürlichen Zustandes der Menschheit staatliche Herrschaft durch ihre Notwendigkeit mit Bezug auf die Idee des Rechts legitimiert worden.

Mit dem Aufweis der Notwendigkeit staatlicher Herrschaft ist nun aber durchaus nicht auch schon deren Rechtsgrund aufgedeckt. Da niemand über ein natürliches Herrschaftsrecht verfügt, das er übertragen könnte, bleibt nur die Schöpfung eines solchen Rechts aus dem durch einen Vertrag vereinigten Willen aller.<sup>233</sup> Indem sich die Menschen miteinander "vertragen", einigen sie sich darauf, daß über sie zum Zwecke der rechtssichernden Friedensstiftung eine allgemeine Zwangsgewalt<sup>234</sup> freiheitseinschränkend herrschen soll. Da eine solche Einigung vom eigenen vernünftigen Willen gefordert ist, kann man den allgemeinen Abschluß eines solchen Vertrages als notwendig und freiwillig zugleich ansehen. Und also scheint damit auch das Herrschaftsrecht des Staates begründet zu sein, wäre nicht der von Hobbes konzipierte Vertrag selber trotz seiner scheinbaren Allgemeinheit, Notwendigkeit und Freiwilligkeit schlechterdings rechtswidrig.

<sup>231</sup> Siehe De Cive V; Lev. XVII.

<sup>232</sup> Die einzigen "Annahmen", die Hobbes macht, nämlich die Handlungsfähigkeit und -bedürftigkeit des Menschen in unvermeidlicher raum-zeitlicher Gemeinschaft mit Seinesgleichen, sind keine "Voraussetzungen" für die Problemlösung, sondern vielmehr der Grund für deren Erfordernis. Übrigens soll nicht etwa behauptet werden, Hobbes habe keine anthropologische Theorie (er hat eine) oder benutze sie nicht in seiner Rechtsphilosophie (er benutzt sie auch). Behauptet wird nur, daß er sie für seine Deduktion der juridischen Notwendigkeit des Staates nicht benötigt. Wo er sie dennoch verwendet (weitaus mehr in *Leviathan* als in *De Cive*), da bringt er zwar zusätzlich eine Fülle durchaus beeindruckender empirischer Argumente, verstellt aber damit eher - wie die Rezeptionsgeschichte bis heute zeigt - manchem Leser den Blick auf seine wirklich epochemachende Leistung.

<sup>233</sup> Siehe De Cive V; Lev XVII.

<sup>234</sup> Es liegt für Hobbes im Begriff der "höchsten Gewalt" ("summum imperium"), daß sie durch keine andere Instanz im Staat *rechtlich* eingeschränkt werden kann (siehe De Cive VI 13; XIII 2). Eine solche Gewalt aber kommt dem Staat für seine Funktion, Rechtssicherheit zu garantieren, zwingend zu; eine äußere rechtliche Begrenzung der staatlichen Gewalt käme somit einer Aufhebung der Souveränität und letztlich einer Auflösung des Staates gleich. Es versteht sich von selbst, daß mit der Herrschaft eines Souveräns jede Möglichkeit von Privatgerechtigkeit seitens der Bürger rechtlich ausgeschlossen ist.

Es handelt sich nämlich um einen Unterwerfungsvertrag<sup>235</sup> zugunsten einer bestimmten empirischen (physischen oder juristischen) Person (des zukünftigen Souveräns), die selber am Vertrag nicht beteiligt und somit dadurch auch in keiner Weise gebunden ist.<sup>236</sup> Der einzige Wille, der mit dem Vertrag erklärt wird, ist der Wille der zukünftigen Untertanen, die Feststellung der Bedingungen, unter denen sie ihre Selbsterhaltung rechtmäßig betreiben dürfen, vollständig dem Staatsherrscher zu überlassen. Tun sie dies nicht, so begehen sie Vertragsbruch und damit Unrecht.<sup>237</sup> Zwar behalten sie<sup>238</sup> ihr *ursprüngliches* Recht auf Selbsterhaltung;<sup>239</sup> denn eben dessen Sicherung ist ja der Zweck der von der "recta ratio" geforderten Unterwerfung unter die (angeblich dadurch legitimierte) öffentlich-rechtliche Gewalt des Staates.<sup>240</sup> Aber hinsichtlich ihres aus dem Recht auf Selbsterhaltung folgenden Rechts auf die dazu erforderlichen Mittel<sup>241</sup> und demzufolge auf die rechtliche Bestimmung des Gebrauchs ihrer äußeren Freiheit unterwerfen sie sich bedingungslos dem Willen des Souveräns. Sie räumen diesem durch ihren einseitigen Verzicht eigens ein Recht auf alles<sup>242</sup> ein. Der Souverän seinerseits ist ihnen zu nichts verpflichtet und kann ihnen auch kein Unrecht tun.<sup>243</sup> Er kann rechtens mit ihnen machen, was ihm beliebt. Zwischen ihnen und ihm herrscht weiterhin reiner Naturzustand. Dieser Zustand bleibt also ausgerechnet mit Bezug auf denjenigen empirischen Willen bestehen, dem im Rahmen des Vertrages<sup>244</sup> gar nichts anderes als die Funktion zugeordnet ist, ihn zu beenden. Der im Unterwerfungsvertrag zum Ausdruck kommende Wille widerspricht sich selbst. Die Vertragsschließenden liefern sich *rechtlich* vollständig der Willkür eines beliebigen Anderen aus. Diesem gegenüber verzichten sie zwecks Sicherung ihres natürlichen Rechts auf all<sup>245</sup> ihr Recht. Ein solcher Vertrag ist, wie oben<sup>246</sup> dargelegt, nichtig und damit ganz und gar untauglich, das Recht staatlicher Herrschaft zu begründen. Deren Gehorsamsanspruch fehlt daher weiterhin die Legitimation.

Rechtsphilosophisch von größter Bedeutung ist nun die Tatsache, daß die Hobbessche Staatsrechtslehre, indem sie - wie wie die christlich-mittelalterliche Tradition - auf einem material bestimmten Naturrechtsbegriff basiert, auch bei einer radikalen Änderung der Vertragslehre ihre entscheidende Schwäche nicht verliere. Die Bedingungen individueller Zweckverfolgung, welcher auch immer, sind schlechterdings nicht unter ein allgemeines Prinzip zu bringen und daher für eine allgemein-gesetzliche Bestimmung der äußeren Freiheit völlig ungeeignet. Deswegen ist auf der Grundlage des Hobbesschen Naturrechtsbegriffs die Bildung eines allgemeinen Willens, durch welchen ein möglicher Herrscher in der Ausübung seiner Herrschaft *gesetzlich* und dadurch allein rechtlich gebunden werden könnte, a priori ausgeschlossen. So bleibt den Menschen, wenn sie dennoch ihre von Natur "berechtigte" Selbsterhaltung wollen (und das wollen sie nach

<sup>235</sup> Siehe De Cive VI; VII; Lev XVIII.

<sup>236</sup> Siehe Lev XVIII 4.

<sup>237</sup> De Cive VII 14.

<sup>238</sup> Siehe Lev XXI 21.

<sup>239</sup> Siehe De Cive I 7.

<sup>240</sup> Die Gehorsamspflicht bezieht sich daher ausschließlich auf Befehle des Souveräns, die *nicht* ihrerseits gegen dieses Recht verstoßen. Gewiß hat nach Hobbes der Souverän den Untertanen gegenüber das Recht, sogar naturrechtswidrige Befehle zu geben und auch durchzusetzen (siehe De Cive VI 13; Lev XXI 7). Ebenso aber haben die Untertanen das Recht, ihm *darin* den Gehorsam zu verweigern (siehe Lev XXI 10 ff.; 21; XXVIII 2; vgl. auch De Cive VIII 1; Lev XXVI 41; XXXI 1). Sie tun damit - wie auch er - kein Unrecht; aber - im möglichen Unterschied zu ihm (siehe De Cive VI 13 Anm.; VII 14; XIII 2) - verstoßen sie nicht einmal gegen die "leges naturales".

<sup>241</sup> Siehe De Cive I 8.

<sup>242</sup> Vgl. Lev XXI 7.

<sup>243</sup> Siehe De Cive VI 14; VII 12; 14; Lev XVIII 6.

<sup>244</sup> Außerhalb dieses Rahmens dauert der ursprüngliche Zustand ohnehin weiterhin fort.

<sup>245</sup> "jus nostrum omne" "all our right" (De Cive VI 13).

<sup>246</sup> Zu De Cive II 18.

Hobbes mit naturgesetzlicher Notwendigkeit), nichts übrig, als sich hinsichtlich der rechtlichen Bestimmung der dazu nötigen freien Willkür gleichsam auf gut Glück einer prinzipiell gesetzlosen Willkür auszuliefern. Der Staatsherrscher ist danach im wahrsten Sinne des Wortes "legibus solutus". Seine Herrschaft ist gesetzlose Herrschaft des puren Beliebens, und zwar nicht, weil es sich um einen sogenannten Tyrann handelt, d. h. um jemanden, der mit der Herrschaft sein Privatinteresse und nicht das allgemeine Wohl besorgt; sondern weil er mangels eines ihm vorgegebenen und sein Herrschaftsrecht bestimmenden *gesetzlichen* Willens gar nicht anders kann, als nach beliebigem Gutdünken<sup>247</sup> zu herrschen. Eine am Prinzip der Selbsterhaltung oder der allgemeinen Wohlfahrt statt am Prinzip der rechtlichen Freiheit orientierte Herrschaftsausübung ist *notwendig* grenzenlos.

Mit den Gründen des Scheiterns der Hobbesschen Staatsrechtslehre<sup>248</sup> ist zugleich erkennbar geworden, welche Schritte auf dem Wege zum Vernunftstaat der Freiheit noch getan werden müssen, um die von Hobbes entscheidend vorgeprägte Rechtslehre auf sichere Füße zu stellen: die Begriffe vom natürlichen Recht (und vom Recht überhaupt) und die Idee vom herrschaftsrecht-begründenden Vertrag bedürfen einer radikalen Revision. Die Revision der Vertragslehre nimmt Rousseau vor. Die rein rationale Bestimmung des Rechtsbegriffs und des Begriffs vom Recht der Menschheit sowie die Fundierung des Staatsvertrages im Recht der Menschheit leistet Kant.

### Summary

Hobbes's revolutionary and lasting contribution to the history of political thought, especially in *De Cive*, is his legal doctrine of the natural condition of mankind. His starting point is the liberty of man. In the state of nature taken as a state of mankind not (yet) regulated by public law it is precisely man's power to do what he would according to his own judgment which results in universal war. The only possibility mankind has to overcome this fatal situation is to create a civil state under common laws and public coercive power. The article gives, step by step, a painstaking account of, and commentary on the manifold juridical considerations Hobbes regarded as necessary before he finally came to deal with the constitution of a civil common-wealth. These considerations are particularly concerned with, as Hobbes himself said, "how and by what covenants the artificial man [the State] is made". Although the details of this part of Hobbes's teachings are usually more or less neglected in the literature they nevertheless form what one could indeed call the foundation of the rational State of freedom.

---

<sup>247</sup> "as he should think fit"; "arbitrio suo" (Lev XXVIII 2). Wenn Hobbes gerade in diesem Zusammenhang - allerdings nur in der englischen, nicht in der späteren lateinischen Fassung des *Leviathan* - auf die moralische Verpflichtung des Herrschers hinweist ("excepting the limits set him by natural law"), so ändert sich dadurch am tyrannischen Charakter der Herrschaft gar nichts. Denn aus diesem "natural law" kann der Herrscher buchstäblich auch beim besten Willen keinerlei gesetzliche Bestimmungen für sein herrschaftliches Handeln entnehmen.

<sup>248</sup> Hobbes scheitert mit ihr - wohlgemerkt - als einer Lehre vom Recht des Staates. Dennoch stellt er auch in ihr, schon in *De Cive* und mehr noch im *Leviathan*, eine Fülle wegweisender Überlegungen an, die freilich den Rahmen der hier vorgestellten "Grundlegung" weit überschreiten. Zu nennen wären insbesondere die Lehrstücke zu staatlicher Autorität und souveräner Gewalt; zum rechtlichen Verhältnis von Staat und Kirche und zur Rolle der Religion im Staat; und zu einer Vielzahl von wichtigen Fragen, die Einzelheiten des öffentlichen Rechts (einschließlich des Strafrechts und dessen, was der Jurist "Privatrecht" nennt) betreffen.