

XV. Jh.s wichtig sind, nämlich Astrologie und Magie, werden in diesem Bd. ausgelassen, denn sie sollen in den VI. Bd. aufgenommen werden im Zusammenhang mit philosophischer Anthropologie: die Astrologie soll als Ausdruck der Situation des Menschen zwischen Notwendigkeit und Freiheit begriffen werden und die Magie wird als ein entfernter Vorhane des technokratischen Weltverständnisses erscheinen.

In seiner imponierenden Arbeit hat Ś. sowohl eine riesige Zahl von Originalquellen verwendet als auch ein breites Spektrum von Monographien in französischer, italienischer, deutscher, englischer und polnischer Sprache aufgearbeitet. Das Werk bietet eine Synthese des geistigen Ertrags des XV. Jh.s. Diese Synthese, in der viele Einzelergebnisse verschiedener Vorarbeiten zu einem Gesamtbild jener Epoche zusammengestellt wurden, gibt jetzt einen Schlüssel für ein besseres, weil umfassenderes Verständnis auch der bisherigen Arbeiten zu diesem Thema, indem deren methodologisch bedingte Einseitigkeit auf dem Hintergrund des Ganzen ergänzt werden kann. Zugleich bleibt zu wünschen, daß das Gesamtbild jener Zeit, das im Werk von Ś. dargestellt wird, eine Anregung zu den anderen Arbeiten gibt, die gerade vom Ganzen her neue wichtige Detailfragen entdecken und zu einer möglichen Antwort führen könnten. Einem Leser, der der polnischen Sprache nicht mächtig ist, soll eine französische Übersetzung des Inhaltsverzeichnisses zu Beginn jedes Bandes nachhelfen.

J. Bolewski S. J.

2. Philosophiegeschichte: Neuzeit

Schelsky, Helmut, *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre*. Berlin: Duncker & Humblot 1981. 443 S.

Die in den Jahren 1938 bis 1940 entstandene Habilitationsschrift Sch.s konnte wegen des Krieges nicht mehr veröffentlicht werden. Auf das Zureden besonders von Prof. Krawietz entschloß sich Sch., „am Ende seiner wissenschaftlichen Laufbahn“ diese Schrift der Öffentlichkeit zu übergeben. Mit vollem Recht, wie gleich hinzugefügt werden darf.

Dabei stellt sich Sch. ein kühnes Programm: „Diese Haltung des Denkens, die Sätze und Lehren nicht mehr schlicht in ihrem Aussagegehalt hinzunehmen, sondern sie in einer Reflexion auf die Handlungen des Menschen zu beziehen, in einer Reflexion, die sowohl die idealistische Reflexion des Denkens in sich als auch jede Form materialistischer oder psychologischer Reduzierung überschreitet, scheint mir die Aufgabe der Philosophie unserer Zeit zu sein und einen neuen Bereich der Wahrheit zu erschließen“ (13). Etwas versteckter rühmt sich Sch., „Erdreich, ... das jahrhundertlang den Blicken der Wissenschaftler verborgen war“, zugänglich gemacht zu haben (95 f.); er kritisiert die bisherigen Einordnungsversuche der Hobbesschen Staatslehre, welche die Wahrheit als das Selbstverständliche übersahen und auf den Irrtümern als dem Auffallenden ihre Auffassungen begründeten; er selbst wolle dagegen Hobbes „aus den Kräften der Gegenwart“ begreifen (13) und „die notwendige Kritik an Hobbes weniger in der Frage sehen, was an seiner Lehre falsch ist, als in der, was in ihr fehlt“ (14). – Zuzustimmen ist Sch., wenn er 1980 seine Habilitationsschrift als zeitgeschichtliches Dokument betrachtet (9); als Understatement darf es aber zu betrachten sein, wenn Sch. der Ansicht ist, daß er „einige Thesen ... auch für die heutige Hobbesforschung noch für belangvoll“ halte (8); gibt es doch kaum eine Seite, in der nicht Schürfarbeiten in die Werke „Leviathan“, „de homine“ und „de cive“ sowie den „Behemoth“ vorgetrieben werden, die überraschende Kostbarkeiten ans Licht befördern und in nuancierten, belegten Aussagen bearbeitet sind. – Auf eine Skizze dieser Entdeckungsfahrt soll eine kurze Stellungnahme folgen.

Für Hobbes sei der Mensch eine Möglichkeit, eine Aufgabe, die der Mensch zu bestimmen und zu verwirklichen habe (26 f.); der Mensch sei von Natur weder gut noch schlecht, sondern er werde es durch sein Handeln. Das Einzigartige in seiner Anthropologie sei, daß sich das Denken auf den Vollzug richte (216). Sch. erwähnt behutsam die Widersprüche, wenn Hobbes trotzdem von „Vermögen“ des Menschen, Vorgaben, ja einem „Wesen“ des Menschen ausgeht. Dem Sprachvermögen falle eine den Menschen über das Tier hinaushebende Rolle zu – und eine höchst offenbarende, was das menschliche Handeln angeht: indem der Mensch sich in der Sprache ein

künstliches sinnliches Medium schaffe, hebe er sich von der natürlichen Erlebniswelt ab, gewinne ihr gegenüber Freiheit, so daß er zum Zählen und Planen gelange. Dem planenden Menschen sei die ganze Welt Ziel seines Handelns. Er werde so zum Störfaktor für alle anderen Handelnden und bedürfe deswegen einer Macht, welche eine Rangordnung der Handlungen erstelle: diese sei der Staat, der von allen Handelnden zu errichten sei und der den Inhalt der Taten vorausbestimme. Die Notwendigkeit des Staates wird zusätzlich durch die Mißbrauchsmöglichkeiten der Sprache unterstrichen.

Dieser Prozeß werde nicht um der Selbstverwirklichung wegen in Gang gesetzt, nicht um einer „Natur“ gerecht zu werden, sondern um des Lebens willen; noch deutlicher: die Handlung sei als Macht zu verstehen, und da die Macht nur das eine Ziel habe, nämlich sich zu vermehren (ohne ein Maß zu kennen), sei die Handlung Wille zur Macht. Das Leben sei ohne ein ihm naturgemäßes Ende, es gebe nur ein Ende gegen das Leben: den Tod. Die Macht gehe auf Sicherung der Zukunft und wandle sich in der Staatsvereinbarung zum Recht, in durchsetzbare Verpflichtungen. – Es gibt so nicht eigentlich eine natürliche Handlung und eine politische, sondern alles Handeln sei politisch bestimmt. Ebenso ist der Trieb nicht ein Teil einer Naturausstattung, sondern ebenfalls von Hobbes von dem staatlichen Leben „rückbestimmt“. Die Staatslehre entwickle sich nicht aus einer in sich stehenden Anthropologie; sie sei methodisch selbständig. Sie wolle keine Beschreibung sein, sondern in dem Untertanen eine Haltung erzeugen, die den für das Überleben notwendigen Zustand trage und sichere. Das Überleben erfordere Ordnung, die unbestritten sei und alle Forderungen nach Freiheit oder nach der Herrschaft des Gesetzes als verkappte Herrschaftsforderungen abzuwehren wisse. Der Bürger habe so nur in seinem Bewußtsein, aber nicht als wirklicher Besitzer der Macht den Staat zu tragen. Sch. arbeitet gründlich diese „Gesinnungsbegründung des Staates“ (419, 433) heraus, die selbst noch einmal von dem Staat herbeizuführen sei. Unerläßliches Mittel dafür sei der Einsatz der ‚Wissenschaft‘, welche die Freisetzung des Bewußtseins von den bisherigen Herrschaftsmächten ermögliche und durch die Anbindung des Bewußtseins an den Staat zur haltungsbildenden Kraft werde. Cui bono? sei noch einmal gefragt; um des Überlebens willen, so muß die Antwort lauten.

Zur Arbeit Sch. selbst darf bemerkt werden, daß sie in der Auseinandersetzung und Beeinflussung von zwei Autoren steht, J. Dewey (Die menschliche Natur, ihr Wesen und Verhalten, aus dem Englischen übersetzt, Stuttgart/Berlin 1931) und C. Schmitt (Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Hamburg 1938). – Sch.s Werk soll an seinem eigenen hier zu Beginn zitierten Anspruch gemessen werden. Er leistet keine Kritik Hobbes' von einem weltanschaulichen Standpunkt aus; dies hatte er auch nicht vor. Die angekündigte Ergänzungsarbeit führt Sch. fort, indem er den voluntaristisch-aktivistischen Ansatz Hobbes' verlängert und ausbaut – gegen den in seinen Ausführungen aus politischen Gründen vorsichtigeren Hobbes selbst. – Wenn H. Klenner den ‚Materialismus‘ Hobbes' kürzlich wieder als letzte Erklärung seiner Lehre ins Spiel bringt (s. Rezension von O. Höffe [Hg.], Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie, in ARSP 1 [1982] 118), so würde für Sch. eine solche Erklärung einen Rückfall in eine „Ontologie“ bedeuten, welche Hobbes' Denken grob verfälscht, den Menschen einer Gesetzmäßigkeit einordne, die gerade nicht ‚natürlich‘, sondern aus politischen Interessen eingeführt sei. Hobbes würde das Schlagwort des Materialismus nicht einmal zulassen, um den Bürger aus den Fängen der politischen Theologie zu befreien, denn dies müßte wissenschaftlich geschehen; die Annahme des Materialismus wäre aber kein wissenschaftliches Ergebnis, denn die Wissenschaft solle das Bewußtsein des Menschen auf den Staat und auf nichts anderes zuordnen und vom Staat abhängig werden lassen. Hier löst Sch. seine Ankündigung ein, die materialistische Reduzierung zu überschreiten (13).

In diesem Zusammenhang darf auf den brillanten Exkurs hingewiesen werden „Zwischenbetrachtung über das naturwissenschaftliche Denken bei Hobbes“ (205–225). Sch. vertritt die These und begründet sie, daß Hobbes radikaler als beispielsweise F. Bacon den Weg der Entmenschlichung der naturwissenschaftlichen Begriffe gegangen sei; so verliere die Zeit ihren Charakter der Vergangenheit und der Zukunft, die Wirkung sei ihm nicht mehr als die Ursache, Bewegungsabläufe festzustellen sei Hobbes wichtiger als nach dem Begriffe zu suchen. Gerade diese Entmenschlichung der Natur ermögliche die gegenständliche Bewältigung der Natur, so

daß die Technik noch vor die Naturwissenschaft trete. Was wir oben bei der Sprache sahen, hat sich nun hier im Bereich der Wissenschaft zu vollziehen: der Abschied von dem ‚natürlichen‘ Bezug und der Aufbau einer künstlichen Welt, ein Prozeß, der sich in der Notwendigkeit des Übergangs von dem Naturzustand zum staatlichen Zustand, von Macht zu Recht wiederholt, ja gründet.

Bleibt uns eine Frage zu beantworten, wie sich denn das Verhältnis Sch.s zu NSdAP und die Zeitumstände auf seine Interpretation Hobbes' ausgewirkt haben. Zuzugeben ist, daß wir kein Werk des Widerstandes vor uns haben. Ein Zitat möge belegen, daß Sch. keine Zugeständnisse in seiner Erklärungsarbeit eingeht und auch die offene Abhebung nicht scheut: „Volk ist für Hobbes erst die Einheit, die schon einen einzigen, bestimmten Willen hat, d. h. bereits in der Herrschaftsordnung steht ... Diese Äußerung zeigt einerseits zwar, wie weit dieser etatistische Begriff des Volkes von einer Erkenntnis des lebendigen, aus rassischen Gegebenheiten und in geschichtlichem Werden entstandenen Volkes entfernt ist, andererseits aber behauptet sie die politische These eines auf demokratischer Zustimmung beruhenden Herrschertums gegenüber dem parlamentarisch-demokratischen Mißverständnis der Überlieferung der Herrschaftsgewalt an die anonymen Mächte der öffentlichen Meinung, in der der Volkswille gesehen wird“ (434).

Deutlicher wird Sch. nicht. Im Duktus seiner Hobbes-Interpretation mußte die Rassenlehre aber ebenso wie der Materialismus dem Leser als Rückfall erscheinen, gegen Selbstschöpfung und -erhaltung gerichtet; die Absage Hobbes' an den Staat als Ideenträger gleich welcher Art und sein Eintreten für den rein politischen Staat (so 428), der um der Selbsterhaltung wegen da ist „wird von Sch. nachhaltig unterstrichen. Andererseits blendet Sch. die Bedeutung des Widerstandsrechtes bei Hobbes aus. Trotzdem darf gesagt werden, daß es ihm in großartiger Weise geglückt ist, die (bei Hobbes) ... vorhandenen Wahrheiten ... in ihrer Lebendigkeit darzustellen“ (14).

N. Brieskorn S. J.

Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie. Hrsg. Otfried Höffe. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1981. 225 S.

Der Fortsetzung des „kritisch-systematischen Gesprächs über Thomas Hobbes“ (O. Höffe) war ein Symposium gewidmet, das anlässlich seines 300. Todestages in Freiburg im Üchtgau Philosophen und Staatsrechtler zusammenführte. Vorliegender Band enthält die Vorträge und einige ausgearbeitete Diskussionsbeiträge. Ihre Leitfragen sind: warum überhaupt und in welcher Form bedarf es des Staates? Wer soll in ihm die Macht ausüben und wie wird diese kontrolliert?

Die erste Frage führt zur Anthropologie des Th. Hobbes. W. Bartuschat, Anthropologie und Politik bei Th. Hobbes (19–38), skizzierte dessen Vorstellung wie folgt: die Reflexion nehme dem Menschen den unmittelbaren Bezug zu Natur und sozialer Welt, er werde sich seines Triebes der Selbsterhaltung nun auch bewußt und sei bestrebt, ihn durch den Anspruch auf Alles zufriedenzustellen. Diese Entgrenzung führe aber dazu, daß das eine ‚Selbst‘ sich mit dem anderen ‚Selbst‘ nicht mehr ‚vertrage‘ und es eines künstlichen Vertrages bedürfe. Der durch ihn begründete Staat müsse das ‚Selbst‘ zur Einschränkung führen und das Allgemeine neu gestalten. Die Staatsgründung entspringe so nicht einem Akte gesteigerter Reflexion, denn dieser werde gerade nicht in ihrem universalen Ausgriff gefolgt. – Widerspruch gegen diese Interpretation erhob W. Cramer, Naturzustand und Vernunft (39–67), indem er behauptete, daß der Mensch nach Hobbes gerade nicht alles, sondern nur das ihm Zuträgliche suche; in einem zweiten Schritt müsse sich aber der Mensch sagen, daß auch sämtliche anderen an eben diesen Gütern interessiert sein könnten. Um sie von einem solchen Zugriff abzuhalten, müsse der Mensch drohen, die Güter, an denen jene interessiert seien, in Beschlag zu nehmen. Pointiert zu Bartuschat gesprochen: die Reflexion sei nicht ein Verhängnis, weil sie zum Krieg aller gegen alle führe, vielmehr folge erst aus der durch das Sicherungsverlangen sich ergebenden Kriegssituation das mögliche Sichverfehlen des Menschen (60). Fazit: eigenartig eng erscheint der Begriff der „Reflexion“ bei Bartuschat; wie weit ist aber Cramers Interpretation nicht von Gedanken J. Rawls (der vom „Schleier des Nichtwissens“ über die Absichten der anderen spricht) und von N. Luhmanns Festmachen von Erwartungen bestimmt? Die Anthropologie ist jedenfalls vorbestimmend für die Rolle des Staates: gelingt das