

Alles dies ist in dem Biogramm, das die rororo-monographie bietet, enthalten. Der Verf. geht die Stationen des Lebens des Moses Mendelssohn mit und erinnert an das, was er erlebte und tat. Dies geschieht in der für die rororo-monographien kennzeichnenden, sich auf das Wesentliche beschränkenden Weise. In den fließenden Text des Biographen sind immer wieder Zitate aus den Werken Moses Mendelssohns eingefügt. Zahlreiche Bilder, vorwiegend Porträts, vermitteln einen lebendigen Eindruck nicht nur von Moses Mendelssohn, sondern auch von Persönlichkeiten, mit denen er in Verbindung stand. Das kleine, verlässlich informierende, gefällig gestaltete Buch über eine der interessantesten Gestalten der Aufklärung einerseits und der Judenheit andererseits, die es in Deutschland gegeben hat, findet seine Abrundung in einer Zeittafel, in einer knappen Sammlung von Zeugnissen anderer Autoren, die sich zu seiner Bedeutung geäußert haben, und schließlich in einer gegliederten und mit kurzen Bewertungen versehenen Bibliographie.

Für eine erste Beschäftigung mit dem Leben und dem Werk Moses Mendelssohns kann das Buch ohne Zögern empfohlen werden. W. LÖSER S. J.

SKINNER, QUENTIN, *Freiheit und Pflicht*. Thomas Hobbes' politische Theorie. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2005. Aus dem Englischen von Karin Wördemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008. 141 S., ISBN 978-3-518-58498-9.

Das vorliegende Werk geht auf die Vortragsreihe zurück, die Skinner (= S.) im Rahmen der Adorno-Vorlesungen am Frankfurter Institut für Sozialforschung im Jahr 2005 gehalten hat. Gleich in der Einleitung formuliert S. das Ziel seiner Untersuchung, das darin besteht, „eine Interpretation von Hobbes' Theorie der menschlichen Freiheit vorzulegen“ und zugleich zu versuchen, Hobbes' „Argumentation in dem besonderen intellektuellen Kontext zu situieren, der sie prägte“ (11). Wenn das erstere einen philosophischen Ansatz verspricht, so weist das letztere auf einen wesentlich historisch-politischen Schwerpunkt hin. Der besondere historisch-politische Kontext lässt sich von der „Aufassung von Freiheit und Knechtschaft ... in der englischsprachigen politischen Theorie“ insofern ableiten (12), als Hobbes zu dieser Theorie der Freiheit von „liberi homines“ einerseits und von Sklaven andererseits die entgegengesetzte Konzeption zu entwerfen suchte.

Das Werk gliedert sich in vier Kap., in denen sich S. ausführlich mit drei für Hobbes, Freiheitstheorie relevanten Werken, nämlich „The Elements of Law“ (1640), „De Cive“ (1642) und „Leviathan“ (1651) auseinandersetzt. In der Hobbes-Forschung wird immer wieder die Frage gestellt, ob es sich in seinen zu verschiedenen Zeitpunkten verfassten Schriften um eine begriffliche Einheit bzw. eine konzeptionelle Kontinuität handle oder ob man von einer wesentlichen Veränderung oder sogar von einem Bruch seiner Begriffsvorstellungen ausgehen müsse. Auch darauf gibt S. eine klare Antwort.

Im ersten Kap. (17–57) mit dem Titel „Die Freiheit beschreiben: The Elements of Law (= EL.)“ wird der Versuch unternommen, Hobbes' Freiheitsvorstellung anhand des Willens- und Handlungsbegriffs sowie der Naturzustandstheorie zu klären. Alle drei Konzepte liefern neue inhaltliche Bestimmungen. Zum einen wird von S. auf die Schrift „The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance“ (1656) Bezug genommen, wo Hobbes seine Freiheitsposition in der Debatte mit John Bramhall dargelegt hat. Es wird kurz skizziert, wie Hobbes mit der scholastischen Willensdefinition bricht: Der Wille wird nicht mehr von der Vernunft geleitet, sondern nur noch als letzter Akt im Überlegungsprozess begriffen. Daraus entstehen weitere Konsequenzen für die Handlungstheorie, wonach eine Handlung entscheidend durch die Leidenschaften beeinflusst wird. Zum anderen widmet S. seine Aufmerksamkeit dem hobbeschen Naturzustandsbegriff. Im 14. Kap. von EL. wird Freiheit als „natürliche Freiheit“ bestimmt. S. interpretiert diese Bestimmung nicht als eine Definition, sondern lediglich als Zustand im Naturzustand, in dem alle Menschen gleiche Freiheit haben. Weil die natürliche Freiheit in einer kurzen Form zusammengefasst wird als „das zu tun, was man will“, kann sie mit dem Naturrecht gleichgesetzt werden (32). Mit dieser These widerspricht Hobbes der aristotelischen Theorie des Herrn und Sklaven von Natur aus der „Politik“ grundsätzlich. S. analysiert an dieser Stelle Hobbes' Argumente sehr detailliert und konzentriert

sich auf die entscheidende Frage, wie ein Sklave definiert werden kann. S. gibt zugleich eine prägnante Antwort, wonach ein Sklave derjenige ist, „der seine natürliche Freiheit verloren hat“ (38). Der Autor polemisiert gegen diejenigen Interpreten, die behaupten, „Hobbes definiere die natürliche Freiheit als Abwesenheit von Pflicht“ (38). Nur die Sklaven haben keine Verpflichtung; wo aber ein Vertrag abgeschlossen wird, entstehen auch Pflichten. Ergibt sich nicht aus dem Unterwerfungsvertrag nun eine andere Sklaven-Form? Der Verf. betont, dass zwei Elemente der natürlichen Freiheit erhalten bleiben: Zum einen ist dies „das Recht auf Freizügigkeit“ und zum anderen die Tatsache, „daß wir unser Naturrecht nur um des Friedens und seiner Vorteile willen vertraglich abtreten“ (43). Dieser Lösungsansatz wird so zum Hauptargument gegen eine Theorie des Sklaven von Natur und zugleich die Begründung der hobbeschen Position, wonach das Individuum auf seine Souveränität verzichtet und dennoch frei bleibt. Trotz der zahlreichen Textbelege aus den EL. kann der Verdacht dennoch nicht ausgeräumt werden, dass Hobbes' Theorie einen Tausch einführt: Der Mensch verzichtet auf seine natürliche Freiheit und erhält dafür Frieden und Sicherheit.

Im zweiten Kap. (58–80) mit dem Titel: „Die Freiheit definieren: De Cive“ (= DC.) stellt S. die interessante These auf, wonach Hobbes „die Revidierung seiner früheren Auffassungen zur Freiheit“, d. h. zu den EL. unternimmt (63). Welche neuen Akzente Hobbes setzt, wird nicht auf den ersten Blick deutlich. S. stellt eine Wende im neunten Kap. von DC. fest, wo Hobbes eine neue Freiheitsdefinition liefert. Dort behandelt er die menschliche Freiheit „als Teil der alles umfassenden Welt der Materie in Bewegung und betrachtet sie dementsprechend als eine untergeordnete Form der allgemeineren Idee ungehinderter Bewegung“ (69). Nun stellt sich die Frage, was unter dem Begriff der Hindernisse zu verstehen ist. S. unterscheidet mit Hobbes zwischen den „externen absoluten“ und den „willkürlichen“ (von Hobbes „arbitraria“ genannt) Hindernissen. Mit einigen Beispielen kann dies veranschaulicht werden. Für den ersten Aspekt der Freiheit erläutert er dies zum einen anhand des Wassers im Gefäß. Dieses Wasser kann nicht von sich aus dem Gefäß herausfließen. Zum anderen bringt er seine Ansicht anhand des Beispiels vom Fußgänger zum Ausdruck, dessen Weg durch Hecken oder Mauern begrenzt ist – in beiden Fällen ist die physische Begrenzung äußerlich und absolut (70). Für den zweiten Aspekt gebraucht Hobbes aber das aristotelische Beispiel eines Mannes, der im Sturm seine Güter über Bord wirft. Es handelt sich um eine Situation, „in der es keine äußere Schranke gibt, die den Mann daran hindert, sich ins Meer zu stürzen, wenn er imstande ist, es zu wollen. Wenn es also irgend ein Hindernis geben sollte, das dem entgegensteht, kann es Hobbes zufolge nur daher rühren, dass er nicht imstande ist, es zu wollen“ (71). S. geht davon aus, hier einen neuen Interpretationsansatz gefunden zu haben, indem er argumentiert, dass für die Freiheitsdefinition auch die „willkürlichen“ Hindernisse (d. h., dass dieses Hindernis „aus seinem eigenen arbitrium oder Willen“ stammt) berücksichtigt werden müssen, was manche Interpreten vernachlässigt haben (71). Nach S. ist die Neuzentrierung der Freiheit dadurch zu erklären, dass Hobbes in DC. der „bürgerlichen Freiheit“ (*libertas civilis*) eine zentrale Bedeutung zuschreibt, um auf diese Weise zu betonen, dass trotz des Unterwerfungsvertrags die Freiheit erhalten bleibt (75).

Im dritten Kap. (81–120) mit dem Titel „Die Freiheit neu bestimmen: Leviathan“ (= L.) versucht S. seine zu Beginn formulierte These zu beweisen – im Unterschied zu einigen anderen Interpreten –, „dass Hobbes' Analyse der Freiheit im Leviathan, ... keine Überarbeitung, sondern eine Verwerfung dessen darstellt, was er früher vertreten hatte“ (15). S. fokussiert seine Untersuchung auf Hobbes' neue Definition im 14. und 21. Kap. von L. und stellt fest: „Während er Freiheit zuvor als das Fehlen von Hindernissen für die Bewegung definiert hatte, definiert er sie jetzt als das Fehlen äußerer Hindernisse“ (83). Mit dieser Differenz in der Freiheitskonzeption argumentiert S. weiter und begründet zugleich seine These, wonach Hobbes hier seine Vorstellungen über die Freiheit aus EL. und DC. verworfen haben soll. Die Begründung liegt in der Tatsache, dass Hobbes den in DC. benutzten Begriff der „willkürlichen Hindernisse“ in L. nicht mehr verwendet (84). Hier könnte man den Einwand erheben, Hobbes habe bereits im ersten Kap. von DC. die Ansicht vertreten, der Mensch „kann gar nicht den Willen haben, anders zu handeln“ (I,7), was zur Folge hätte, dass S.s These von den „willkürlichen

Hindernissen“ aus dem neunten Kap. von DC. relativiert wäre. Nicht nur in der Debatte mit Bramhall, sondern bereits im ersten Kap. von DC. gibt es Ansätze, wonach sich der Willensbegriff mit dem Begriff von Notwendigkeit vereinbaren lässt.

Abschließend wird im vierten Kap. (121–132) mit dem Titel „Freiheit und politische Verpflichtung“ die Frage thematisiert, ob das Individuum immer die Pflicht hat, einer Herrschaft zu gehorchen und ihre Autorität zu akzeptieren. Hätte man diese Verpflichtung bedingungslos angenommen, so ergäbe sich daraus das Bedenken, das von Hobbes vertretene „wechselseitige Verhältnis von Schutz und Gehorsam“ sei damit aufgehoben (122). S. erinnert an Hobbes' grundsätzliche Position: Eine Unterwerfung des Menschen geschieht nicht gegen seinen Willen, sondern durch seine Einwilligung, weshalb sich ein solcher Einwand als gegenstandslos erweist (125). Man kann hier von einer theoretischen Rechtfertigung sprechen, deren praktische Konsequenzen in der Gehorsamspflicht zum Ausdruck kommen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass S. mit diesem Werk die zentralen philosophischen Freiheitsgedanken Hobbes' darzustellen bzw. zu analysieren gelungen ist. Auch hat er sein zu Beginn formuliertes Ziel, „Hobbes aus philosophischen Höhen auf den Boden zu holen“ (15) erreicht. Obwohl die These, derzufolge Hobbes im „Leviathan“ die frühere Freiheitskonzeption verworfen habe, etwas überbetont wird, ist dieses Buch nachdrücklich zu empfehlen.

J. PERCIC S. J.

MESSINESE, LEONARDO, *Die Gottesfrage in der Philosophie der Neuzeit* [Il problema di Dio nella filosofia moderna <dt.>]. Aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von Christian Göbel (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte; Band 45). Berlin: Duncker & Humblot 2007. 81 S., ISBN 978-3-428-12593-7.

Leonardo Messinese, Professor für neuzeitliche Philosophie an der Lateranuniversität, präsentiert in vorliegendem Bd. auf kompakte und didaktisch eingängige Weise die Philosophie von Descartes bis Hegel unter jenem Kennzeichen, das er als das verbindend Charakteristische der neuzeitlichen Denker ansieht, nämlich die Gottesfrage als Problem angegangen zu sein (22, vgl. 6). Gerade einmal gut 30 Seiten genügen ihm (18–52), um die unterschiedlichen Interpretationsparadigmata der neuzeitlichen Philosophie – „Legitimität“ (Blumenberg) oder ‚Rechtsbruch‘ (Löwith) (19) – in Richtung einer einheitlichen Thematisierung des neuzeitlichen Anliegens zu übersteigen: des epistemologischen Anliegens einer grundlegenden Problematisierung der metaphysischen Tradition und zuallererst ihres Gottesbegriffs. In dieser interpretativen Stoßrichtung erscheint dann Kant als derjenige, welcher das Problem kritisch aufreißt, damit es dann von Hegel im Rahmen dieser neuzeitlichen Epistemologie auf positive Weise neu gefasst werden kann (24 f.).

Nach dieser Einführung in die Gottesfrage im ersten Kap. stellt Messinese (= M.) im zweiten Abschnitt die epistemologische Herausforderung dar, welche zu der Herausbildung des neuen metaphysischen Paradigmas bei Kant und Hegel geführt hat: der den Empirismus wie Rationalismus gleichermaßen konditionierende neuzeitliche Skeptizismus (26–31). Dabei wird deutlich, inwiefern der in Hume kulminierende Empirismus einen unmittelbaren Skeptizismus verkörpert, und die cartesische Antwort auf diesen zwar durchaus einschlägig ist, jedoch dafür den Preis zu entrichten hat, eben den durch den Skeptizismus eingeklagten Subjektivismus als konstitutives Element integrieren zu müssen. Dies gibt der Neuzeit die Richtung vor, die Gottesfrage nur noch als Problem, d. h. von ihrer Möglichkeitsbedingung her, epistemologisch in den Griff bekommen zu können (29 f., 35).

Luzide stellt M. als Zwischenergebnis die unauflösbare Spannung in Descartes heraus, einerseits die neuzeitliche Subjektivität grundgelegt zu haben, dieses Problem aber dennoch durch die traditionell-metaphysische Methode in den Griff bekommen zu wollen. Kant sei demgegenüber – und damit schafft der Autor den Übergang zum zentralen dritten Kap. der Abhandlung – durch das Programm gekennzeichnet, dieser neuen Herausforderung auch durch eine neue metaphysische Epistemologie zu begegnen (30 f., 33 f.), die zunächst das Zugeständnis machen muss, in ihrer kritischen Gestalt auf die