

ERSTER TEIL

FREIHEIT

Der Ausgang von einem vorstaatlichen Zustand verleiht der Freiheit des Individuums im Kontraktualismus einen ambivalenten Charakter. Sie erscheint in ihrer Vereinzelung als Prinzip von Vertrag und Herrschaft. In der natürlichen Gemeinschaft mit der Freiheit der anderen führt sie zu Dissenz und Konflikt. Der Mangel der natürlichen Freiheit gibt die erste Gestalt der bürgerlichen Freiheit vor. Sie ist wesentlich durch das Moment der Begrenzung definiert. Freiheit und Gesetz, individuelles Recht und staatlicher Zwang bilden einen positiven Zusammenhang. Constant läßt den Staat aus dieser ursprünglichen Affinität zur Freiheit des Individuums heraustreten.

Kapitel I: Hobbes

1. Naturzustand und Freiheit

Hobbes ist sich der epochalen Bedeutung seines Beitrags zur politischen Philosophie der Neuzeit von Anfang an sicher. Selbstbewusst erhebt er den Anspruch, Erneuerer der *philosophia civilis*, ja deren eigentlicher Begründer zu sein. Die Wissenschaft vom Staat sei im Grunde nicht älter als sein Buch *De Cive*¹. Hobbes verbindet seinen Anspruch auf theoretische Neuerung mit einer rigorosen Abgrenzung gegenüber der philosophischen Tradition, die er in souveräner Geste auf das Muster der aristotelischen Polis-Theorie verkürzt. Mit Nachdruck wendet er sich gegen die aristotelische Vorstellung eines natürlichen Ursprungs des Staates und einer auf Staat angelegten Existenz des Menschen.² Der Staat gehe sowenig aus der Natur hervor wie die Existenz als Bürger zur Naturausstattung des Menschen gehöre. Weit davon entfernt, den Staat in seiner Naturwüchsigkeit immer schon als gegeben anzunehmen, stellt sich Hobbes das Problem, wie sich der Staat in seiner Nachträglichkeit gegenüber der *naturall condition of mankind* (*Leviathan* XIII) allererst begründen läßt. Damit wird zum rechtsphilosophischen Grundproblem, was Aristoteles' Frage nach bester Herrschaft immer schon voraussetzt, die grundsätzliche Legitimation von Herrschaft überhaupt. Wie unterschiedlich dementsprechend der vertragstheoretische Beginn der Hobbesschen Staatsphilosophie ausfällt, verdeutlicht ein Blick auf den Anfang der Aristotelischen Polis.³ Mit der Analyse des Ganzen in seine Teile löst Aristoteles die Polis nicht in einen vorstaatlichen Zustand auf, sondern sieht sie in ihrer Naturwüchsigkeit bestätigt.

¹ »I shall deserve the reputation of having been ye first to lay the grounds of two sciences: this of the Optiques, ye most curious, and yet other of *Natural Justice*, which I have done in my book *De Cive*, ye most profitable of all other« (*A Minute or First Draught of the Optiques*, EW VII 467).

² Cf. Aristoteles, *Politik* I 2, 1253 a 1 ff.

³ Cf. hierzu M. Riedel, *Zum Verhältnis von Ontologie und politischer Theorie bei Hobbes*, in: Hobbes-Forschungen, R. Koselleck / R. Schnur (Ed.), Berlin 1969, 109ff.

Der methodische Rückgang vom Zusammengesetzten zum Einfachen kommt bereits mit den *ersten Gesellschaften* als den nicht weiter teilbaren ersten Elementen zum Stillstand.⁴ Die Rekonstruktion der Genesis der Polis vermag die Einheit von Natur und Herrschaft nicht aufzubrechen, sie dient vielmehr der Vergewisserung dieser Einheit.

Wenn Hobbes in seiner fiktiven Auflösung des Staates erst in den Einzelnen zu den ersten Elementen gelangt und deren Vereinigung im Staat als das Produkt eines naturüberschreitenden Handelns begreift, distanziert er sich nicht nur ein weiteres Mal inhaltlich von der Aristotelischen Naturteleologie. Er löst mit diesem Rückgang auf den vorstaatlichen Zustand zugleich ein Postulat ein, das in der allgemeinen Methodik seiner *Elementa philosophiae* verankert ist. Diese verschreibt der Staats- und Naturphilosophie einen analogen Anfang und verleiht ihnen darin systematische Einheit. Wie die *prima philosophia* mit der privativen Idee einer allgemeinen Weltvernichtung ihren Ausgang nimmt (cf. *De Corpore* VII 1), beginnt die *philosophia civilis* mit der gedanklichen Auflösung des Staates. Sie soll die Rechte des Staates und seiner Bürger bestimmbar machen (cf. *De Cive*, Ep. ded.). Mit dieser Selbstinterpretation des methodischen Anfangs von *De Cive* macht Hobbes die Theorie vom *statu Hominum extra Societatem civilem* (*De Cive* I) zum Grundlegungsmodell der Vertragstheorie. Ihr Begründungsgang läßt sich an der Architektonik des *De Cive* ablesen: *libertas – imperium – religio*. Herrschaft und Zwang sind nur vom Prinzip individueller Freiheit her zu rechtfertigen. Hobbes' Analyse des vorstaatlichen Zustandes zeigt, daß diese Freiheit unter bloß natürlichen Bedingungen einen problematischen Status hat. Sie scheitert, ungeachtet aller naturrechtlichen Vorgaben zur Harmonisierung, an der Freiheit der anderen. Subjektive Rechte lassen sich nur auf dem Weg einer durchgängigen und zwangsbewehrten Einschränkung der natürlichen Freiheit aller realisieren. Sie sind ihrem Wesen nach an die Institution des bürgerlichen Zustands gebunden. Für Hobbes geht die ursprüngliche Bedrohung individueller Freiheit nicht vom Staat aus, sondern von der Freiheit der anderen. Gegenüber den Freiheiten der Einzelnen kommt der Staat erst nachträglich ins Spiel: als Garant ihrer Freiheitsbeschränkung und Freiheitssicherung. Seine eigene rechtliche Einhegung ist demgegenüber ein nachgeordnetes Problem.

⁴ Cf. Aristoteles, *Politik* I 2, 1252 a 18 f.

Hobbes spitzt seine Naturzustandsanalyse zur These vom *Krieg aller gegen alle* zu.⁵ Mit ihr formuliert er die Quintessenz seiner rechtsphilosophischen Daseinsanalyse: Nicht Harmonie, sondern Zwietracht bestimmt das ursprüngliche Verhältnis der Individuen zueinander. Durchaus traditionell, definiert Hobbes das Naturrecht und die natürliche Freiheit durch den Zweck der Selbsterhaltung. Danach ist der Einzelne Eigner seiner selbst und souverän in der Handhabung seines natürlichen Rechts. Was die rechtslogische Analyse als notwendiges Implikat dieses Naturrechts herausstellt, das Recht, über den Gebrauch seiner Rechte selbst zu entscheiden, erweist sich in der vorstaatlichen Gesellschaft der Naturzustandssubjekte als prekäres Recht. Es macht den Rechtskrieg unausweichlich. Hobbes erhebt damit vehementen Einspruch gegen die Tradition des klassischen Naturrechts, die den vorläufigen gesellschaftlichen Frieden als natürliches Resultat zwangloser Herrschaft der *lex naturalis* begreift.⁶ Den Beweis der prästabilierten Disharmonie führt Hobbes zu Beginn seiner theoretischen Entwicklung mit den begrifflichen Mitteln des traditionellen Naturrechts, indem er von einer ursprünglichen Begrenzung der natürlichen Freiheit durch die *leges naturales* ausgeht.⁷ Die dadurch bestimmte *harmless liberty* verbürgt allerdings keine Harmonie der Freiheiten, scheitert an der Tatsache ihrer privaten Auslegung durch die einzelnen Naturzustandssubjekte. Im *Leviathan* streicht Hobbes die ursprüngliche Bindung der natürlichen Freiheit an Naturgesetz und *recta ratio* aus der Definition des subjektiven Naturrechts. »Das natürliche Recht, in der Literatur gewöhnlich *jus naturale* genannt, ist die Freiheit eines jeden, seine eigene Macht nach seinem eigenen Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens, einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach eigenem Urteil und eigener Vernunft als zu diesem Zweck geeignetstes Mittel ansieht« (*Leviathan* XIV 1). Damit ändert sich die Beschreibung der normativen Handlungslogik im Naturzustand. Statt kontroverser Auslegung der Naturgesetze steht nun die souveräne Rechtssetzung der Einzelnen im Vordergrund: Nicht die vielen Naturgesetzrichter, sondern die vielen

⁵ Cf. *Elements of Law* I, 14, 11; *De Cive* I 12; *Leviathan* XIII 7.

⁶ Cf. Achenwall, *Jus naturae* I 264; Cumberland, *De legibus naturae* I 22; Locke, *Second Treatise* II 19; Montesquieu, *Esprit des Lois* I 2; Pufendorf, *De jure naturae et gentium* II, 2, §9.

⁷ *De Cive* XIII 15, 17; *Elements of Law* II, 28, 4.

Gesetzgeber liegen miteinander im Konflikt. Die moraltheoretische Entlastung, die zu einer neuen Krisenanalyse des Naturzustandes führt, schlägt sich im *Leviathan* im Begriff der bürgerlichen Freiheit nieder. Dieser findet in der *harmless liberty* keine Vorgabe.

2. Abschied von der republikanischen Freiheit

In den *Elements of Law* scheint Hobbes mit einem republikanischen Begriff bürgerlicher Freiheit zu sympathisieren, der sich auf das Prinzip politischer Teilhabe gründet. Angesichts seiner scharfen Kritik an der *geschwätzigen Philosophie des Aristoteles* (*Behemoth* EW VI 282) überrascht es, daß er Aristoteles mit der Gleichung von Freiheit und Demokratie⁸ unter positivem Vorzeichen erwähnt. »Da nämlich Freiheit und Knechtschaft nicht nebeneinander bestehen können, so ist die Freiheit im Staat nichts anderes als Regierung und Herrschaft, und da diese sich nicht teilen läßt, muß sie als gemeinsam angesehen werden, und das kann nur in einem Volksstaat oder in einer Demokratie geschehen. Und Aristoteles merkt treffend (im 6. Buch, Kapitel 2 der Politik): ›Der Grund oder die Absicht eines demokratischen Staates ist die Freiheit‹; und dies führt er weiter aus, indem er sagt: ›Die Menschen behaupten gewöhnlich, daß niemand der Freiheit teilhaftig werden kann, außer in einem volkstümlichen Gemeinwesen‹« (*Elements of Law* II, 27, 3). Auch die vertragliche Konstitution von Staatlichkeit enthält ein genuin demokratisches Moment. Vom Vertrag her erweist sich die Demokratie als Grundform politischer Herrschaft. Ordnungspolitische Einwände gegenüber den plebiszitären Entscheidungen verhindern allerdings, daß der vertragslogische Vorrang der Demokratie zum Tragen kommt. Hobbes hegt so ausgeprägte Vorbehalte gegen eine dauerhafte Herrschaftsbeteiligung der Bürger, daß er schon 1640 nicht mehr ohne weiteres zu den Vertretern eines republikanischen Freiheitsbegriffs zu rechnen ist.⁹ Der *Leviathan* wird die theoretische Option für mehr Bürgerbeteiligung weiter einschränken. Indem er die Legitimität des Staates in der ursprünglichen Autorisation verankert, entbindet er den Staat von der Notwendigkeit einer prozeduralen Festigung der

⁸ Cf. Aristoteles, *Politik* VI 2, 1317.

⁹ So aber Skinner, für den der republikanische Freiheitsbegriff in der Folge durch den Begriff der Freiheit als Bewegungsfreiheit abgelöst wird (*Liberty* 140).

Herrschaft durch den Bürgerwillen. Dieser wird vielmehr als Bedrohung staatlicher Einheit ausgemacht. Für einen Bürgerbegriff, der sich wesentlich auf das Prinzip politischer Teilhabe gründet, besteht kein Raum mehr.

Die Revision des republikanischen Freiheitsbegriffs beginnt nicht erst im *Leviathan*. Schon in *De Cive* nimmt Hobbes seine anfängliche Sympathie für die Gleichsetzung von Freiheit und Demokratie zurück. Gegenüber Aristoteles stellt er fest, daß die Demokratie unter Freiheitsgesichtspunkten keinen Vorsprung gegenüber anderen Staatsformen besitzt. Die spezifische Organisation des Staates ist für die Freiheit des Bürgers nicht einschlägig.¹⁰ Aristoteles' *Irrtum* beruht auf der mangelnden Einsicht in das Wesen der Freiheit (cf. *De Cive* X 8). Hobbes will die Thematik politischer Teilhabe vollständig von der Frage bürgerlicher Freiheit trennen. Nach einer Begriffsreform soll die Frage der Bürgerbeteiligung nicht als *Freiheitsproblem*, sondern unter dem Titel *Herrschaft* verhandelt werden. Durch diese Umbenennung wird die Gewährung politischer Freiheit irrelevant für die *liberty of the subjects*. Sie taucht im Kanon der Freiheiten nicht mehr auf. In dem einschlägigen Kapitel XXI des *Leviathan* übergeht Hobbes die politische Teilhabe mit Stillschweigen. Die politische Freiheit tritt damit in den Schatten der bürgerlichen Freiheit. Mehr noch – um die bürgerliche Freiheit durch den Leviathan dauerhaft zu sichern, muß sie letztlich darin völlig verschwinden.

Hobbes deutet damit Constants Weigerung an, die *Beteiligung an der Gesetzgebung des Staates* als Indikator für individuelle Freiheit zu verbuchen. Schon Hobbes setzt die Zunahme politischer Rechte nicht mit einem Zuwachs bürgerlicher Freiheit gleich. Zu seinen Argumenten gegen die Demokratie zählt der Hinweis, daß die Bürger durch die Teilnahme an den Volksversammlungen daran gehindert werden könnten, ihre privaten Zwecke zu verfolgen, und damit ihre politische Existenz zu Lasten der privaten Existenz gehen könnte. Es wird deutlich, daß die Sorge um die *commodity of living* (*Elements of Law* II, 28, 4) die vorrangige Beschäftigung des Bürgers als Mensch ist. Diesem Umstand hat die staatliche Gesetzgebung Rechnung zu tragen. Auch überrascht es kaum, daß Hobbes wenig Begeisterung für den antiken Freiheitsbegriff zeigt. Die Pointe von

¹⁰ *Leviathan* XXI 8; cf. *De Cive* X 8.

Hobbes' knapper Auseinandersetzung¹¹ mit der antiken Freiheit besteht darin, diese nicht als Freiheit des einzelnen Bürgers, sondern als Freiheit des Staates in seinen äußeren Beziehungen zu verstehen. Die Freiheit der Athener wird so kurzerhand zur Freiheit ihrer Polis. »Die Athener und Römer waren frei, das heißt, ihre Staaten waren frei. Das heißt aber nicht, daß jeder einzelne die Freiheit besessen hätte, seiner Vertretung Widerstand zu leisten, sondern daß seine Vertretung die Freiheit hatte, einem anderen Volk Widerstand zu leisten oder es anzugreifen« (*Leviathan XXI 8*).

Will man die antike Freiheit als Freiheit des Individuums verstehen, muß sie mit Hobbes vertragslogisch rückdatiert und im Naturzustand angesiedelt werden. Hier ist sie der ruinösen Konkurrenz mit der natürlichen Freiheit der anderen ausgesetzt. Als ein Prinzip bürgerlicher Freiheit ist sie in ihrer Unbegrenztheit nicht tauglich.¹² Hobbes spart nicht mit Kritik an der Antike. Wie bei Constant dient die Ablehnung der antiken Freiheit zur Kritik an ihren modernen Nachahmern. Was für Constant Rousseau ist, das sind ihm Autoren wie Machiavelli¹³. Sie gefährden mit ihrem Versuch, Staatsphilosophie mit Mitteln der Antike zu treiben, den Bestand des Staates. »Aber die Menschen lassen sich von dem bestechenden Wort *Freiheit* leicht täuschen [...] Und wird dieser Irrtum noch durch die Autorität von Leuten, die wegen ihrer Schriften über diesen Gegenstand berühmt sind, bestärkt, so ist es kein Wunder, wenn daraus Aufruhr und Staatsumwälzungen entstehen« (*Leviathan XXI 9*).

¹¹ *Leviathan XXI 8, 9*; cf. *De Cive X 8*. Siehe hierzu auch Benedikt Wolfers, *Geschwätziges Philosophie. Thomas Hobbes' Kritik an Aristoteles*, Würzburg 1991, 117.

¹² »Die Freiheit, die so häufig in der Geschichtsschreibung und Philosophie der alten Griechen und Römer sowie in den Schriften und Reden derer gepriesen wird, die aus diesen Quellen ihr ganzes politisches Wissen geschöpft haben, ist nicht die Freiheit von Einzelmenschen, sondern die Freiheit von Staaten: Sie ist dieselbe wie die, welche jeder Mensch dann hätte, wenn es überhaupt keine bürgerlichen Gesetze und Staaten gäbe« (*Leviathan XXI 8*).

¹³ Cf. Wokler, *Liberty* 64 ff.; Quentin Skinner, *The paradox of political liberty*, in: *The Tanner Lectures on human Values* 17 (1986) 227–250, 239 ff.

3. Freiheiten des Bürgers

Mit der Weigerung, Herrschaftsbeteiligung unter dem Begriff der Freiheit abzuhandeln, sind die Zeichen für Hobbes' Begriff bürgerlicher Freiheit endgültig gesetzt: er kann nur durch die Momente negativer Bürgerfreiheiten bestimmt werden. Die Formel von der Freiheit im *Schweigen der Gesetze* faßt diese konzeptionelle Ausrichtung prägnant zusammen. Die Freiheit des Bürgers liegt nicht in seiner Mitautorschaft an den Gesetzen, sondern außerhalb ihres Geltungsbereiches. Insofern spiegelt die Kapitelüberschrift *The liberty of the subjects* die Begründungslogik des Freiheitskapitels im *Leviathan* (XXI) korrekter wider als das Lateinische *libertas civium*. Bürger ist der Einzelne lediglich im Moment der Staatsgründung, während sich seine Stellung im Staat auf den *status negativus* des Untertans reduziert. Der Begriff der *liberty of the subjects* definiert sich – primär – aus dem Gegensatz zur staatlichen Gesetzgebung; sie ist als solche nur jenseits der Gesetze gegeben. In *De Cive* erscheint sie als jener Rest natürlicher Freiheit, die dem Einzelnen nach Abzug der staatlichen Einschränkungen bleibt. *Libertas civilis – residuum libertatis naturalis* lautet Hobbes' frühe Formel, die in den naturrechtlichen Vorgaben der *harmless liberty* gründet. Die natürliche Freiheit der Individuen, zu tun und zu lassen, was innerhalb der Grenzen der Naturgesetze erlaubt ist, bleibt in den gesetzlich nicht geregelten Bereichen des Staates erhalten (cf. *De Cive* XIII 15). Hobbes ersetzt die genannte Formel, möglicherweise in Folge der Veränderungen der Naturrechtslogik des Naturzustandes, im *Leviathan* durch die Gleichung *silentium legis – libertas civium*. »Was die anderen Freiheiten betrifft, so hängen sie vom Schweigen des Gesetzes ab. In den Fällen, wo der Souverän keine Regel vorgeschrieben hat, besitzt der Untertan die Freiheit, nach eigenem Ermessen zu handeln oder es zu unterlassen« (*Leviathan* XXI 18).

Hobbes' Gleichung ist keineswegs zynisch gemeint. Sie steht nicht für eine Maximierung staatlichen Zwangs. Die Gesetze haben überall dort zu schweigen, wo mit Blick auf die Zwecke der Herrschaft kein unmittelbarer Regelungsbedarf besteht.¹⁴ Hobbes geht davon aus, daß den Bürgern aufgrund der faktischen Interventionsgrenzen, denen die Gesetzgebung unterliegt, ein weiter Bereich indi-

¹⁴ »Wenn ich nun auf die Freiheit der Untertanen zu sprechen komme, so nur in bezug auf diese Bande. Denn es gibt auf der ganzen Welt keinen Staat, der genügend Vorschrif-

vidueller Handlungsspielräume gegeben ist. Diese verdanken sich nicht einer juristischen Beschränkung, sondern ergeben sich aus der Sachlogik, der die Gesetzgebung des Staates unterliegt.¹⁵ Eine umfassende gesetzliche Regelung der Handlungen der Bürger ist weder möglich noch naturrechtlich gefordert. Wo gesetzliche Reglementierung notwendig ist, hat sie dem Prinzip der Minimalität zu gehorchen. Der Souverän beschränkt die Freiheit der Untertanen in dem Maße, wie dies die staatliche Friedenssicherung verlangt. Darüber hinausgehende Einschränkungen entsprechen nicht der Logik des Leviathan-Staates: »Je mehr die Gesetze unbestimmt lassen, um so größere Freiheit genießen die Bürger. Das Übermaß ist nach beiden Richtungen ein Fehler; denn die Gesetze sollen die Tätigkeit der Menschen nicht beseitigen, sondern nur leiten [...] Das Maß für die Freiheit ist aus dem Wohle der Bürger und des Staates zu entnehmen« (*De Cive* XIII 15; cf. *Leviathan* XXI 5,18). Deutlicher als in dieser minimalstaatlichen Forderung zeigt sich Hobbes' liberaler Impetus in den Beispielen, die er als Sphären individuellen Handelns außerhalb eines staatlichen Eingriffs nennt. Die Adiaphora des Souveräns liegen keineswegs in Randbereichen der bürgerlichen Gesellschaft, sie sind deren Lebenszentren: so entziehen sich die Privatsphäre der Individuen und die Sphären wirtschaftlichen wie vertraglichen Handelns dem Zugriff des Souveräns. »Die Freiheit eines Untertanen ist daher auf die Dinge beschränkt, die der Souverän bei der Regelung ihrer Handlungen freigestellt hat: so zum Beispiel die Freiheit des Kaufs und Verkaufs oder anderer gegenseitiger Verträge, der Wahl der eigenen Wohnung, der eigenen Ernährung, des eigenen Berufs, der Kindererziehung, die sie für geeignet halten, und dergleichen mehr« (*Leviathan* XXI 6).

So liberal die Gewährung solcher Freiheiten für sich selbst betrachtet sein mag, sie entbehren jeder subjektiv rechtlichen Fundierung und jeder institutionellen Verankerung. Fraglich bleibt darüber hinaus, wie sich die hier anklingende liberale Idee eines sich selbst regulierenden Bereichs gesellschaftlichen Handelns mit der Logik

ten zur Regelung aller menschlichen Handlungen und Äußerungen erlassen hat, (da dies unmöglich ist). Daraus folgt notwendig, daß die Menschen in allen vom Gesetz nicht geregelten Gebieten die Freiheit besitzen, das zu tun, was sie auf Grund ihrer eigenen Vernunft für das Vorteilhafteste halten« (*Leviathan* XXI 6).

¹⁵ Es gibt bei Hobbes keine »specially protected sphere of liberty immune from the sovereign's interference« (Goldsmith, *Liberty*, 34). In dieser Hinsicht läßt sich sein Freiheitsbegriff nicht dem Berlinschen Paradigma negativer Freiheit zuordnen.

des Naturzustands vereinbaren läßt. Während Hobbes hier offensichtlich eine *invisible hand* im bürgerlichen Privatverkehr walten sieht, legt er im Bild des Naturzustandes den antagonistischen Charakter aller gesellschaftlichen Beziehungen offen und betont angesichts der konflikträchtigen Rechtsverhältnisse den universalen Regelungsbedarf der vorstaatlichen Gesellschaft. Die – später von Locke erneuerte – Idee einer kooperativen, wenngleich instabilen, vorstaatlichen Gesellschaft weist er entschieden zurück. In letzter Konsequenz ist für Hobbes die Vorstellung einer *societas civilis sine imperio* undenkbar. Angesichts der vitalen und juridischen Widersprüche im Naturzustand bleibt die Existenz der bürgerlichen Gesellschaft an die Institution des Staates gebunden. Gerade mit Blick auf Locke treten die Grenzen des Hobbesschen Liberalismus deutlich hervor. Wenn er den Untertanen die Freiheit des Marktes gewährt, ist er weit davon entfernt, dem Staat das besitzindividualistische Profil des Lockeschen Staates zu verleihen. Während Locke individuelle Eigentumstitel unabhängig von der Institution des Staates begründet und den Staat auf die Sicherung der Besitzstände verpflichtet, bindet Hobbes individuelles Eigentum an die Gründung des Leviathan. Wie dieser allererst individuelle Besitztitel stiftet und sichert, behält er sich auch das Recht vor, zur Friedenssicherung jederzeit in das Eigentum der Bürger einzugreifen.

Hobbes spricht von der bürgerlichen Freiheit im Plural. Neben der residuellen Freiheit, die dem Einzelnen einen keineswegs gesicherten Bereich privaten Handelns außerhalb des staatlichen Zugriffs gewährt, sieht er die Freiheit der Untertanen im spezifischen Modus des Vertrages angelegt. Trotz aller Änderungen der Vertragskonzeption bleibt Hobbes bis zuletzt der Vorstellung treu, daß sich aus der vertraglichen Einigung selbst keinerlei herrschaftsbeschränkende Regelungen ableiten lassen. Relevanz für die Freiheit der Untertanen besitzt der Vertrag lediglich hinsichtlich der ihm vorausliegenden und ihn selbst beschränkenden naturrechtlichen Bedingungen. Wenn der Vertrag dem Souverän das Recht souveräner Dezision erteilt, erfordert der vorausgesetzte Zweck doch eine apriorische Beschränkung der Rechtsübertragung. Das Naturrecht auf Selbsterhaltung steht nicht zur Disposition. Verzichtet wird vielmehr auf die naturzustandsspezifische Art seiner Realisation, d. h. das Recht auf alles. Wie die Selbsterhaltung zum einen nur mit den Mitteln absoluter Souveränität zu garantieren ist, verleiht sie dieser Absolutheit zum anderen eine spezifische Bedingtheit. Bei aller positiv rechtlichen

Absolutheit bleibt der Souverän in seiner vertraglichen Existenz kontingent. Eine Verzichtsforderung vom Umfang der Rousseauschen *aliénation totale* kann er nicht stellen.

Während die Frage nach den Grenzen bürgerlichen Gehorsams in den *Elements of Law* nur am Rande auftaucht,¹⁶ rückt sie im *Leviathan* in den Mittelpunkt der Freiheitsproblematik. Der individuelle Rechtsvorbehalt wird zur *true Liberty of a Subject*. »Wenn wir nun zu den Einzelheiten der wahren Freiheit eines Untertanen kommen, das heißt, was die Dinge sind, die wir trotz des Befehls des Souveräns verweigern können, ohne unrecht zu tun, so müssen wir in Betracht ziehen, welche Rechte wir bei der Schaffung eines Staates übertragen oder, was dasselbe ist, welche Freiheit wir uns vorbehalten, wenn wir ausnahmslos alle Handlungen des Menschen oder der Versammlung, die wir zu unserem Souverän ernennen, als eigene anerkennen« (*Leviathan XXI 10*). Die Gehorsamspflicht des Untertans besteht so lange, wie die Staatsgewalt in der Lage ist, den Zweck des Vertrages – Selbsterhaltung und gesellschaftlichen Frieden – zu erfüllen. Mißbraucht sie ihre Gewalt oder erweist sie sich zum Schutz als unfähig, droht ihr unmittelbarer Legitimitätsverlust. In der konkreten Gefahr für Leib und Leben behält sich der Einzelne die Freiheit vor, im Widerspruch zum Souverän zu handeln und sein Naturrecht aus eigener Kraft zu suchen. »Denn das Recht, das Menschen von Natur aus besitzen, sich selbst zu schützen, wenn niemand anderer dazu in der Lage ist, kann durch keinen Vertrag aufgegeben werden« (*Leviathan XXI 21*).

Diese Freiheitsgewährung wirft zwei grundsätzliche Probleme auf. Was die praktisch politische Bedeutung der Vorbehaltstheorie angeht, muß sich die gewährte Freiheit als illusorisch erweisen.¹⁷ In der Frage um Leben und Tod befindet sich der Einzelne angesichts der Machtfülle des Souveräns in einer aussichtslosen Situation. Zum anderen bricht die Konzeption der *true liberty* in die Logik der Souveränitätslehre ein. Sie führt zu Konflikten zwischen Natur- und Vertragsrecht und errichtet damit eine Konkurrenz zwischen natürlicher und staatlicher Rechtssphäre. Daß Hobbes dieses Eindringen des Naturzustandes in die staatliche Rechtsordnung unbedenklich erscheint,

¹⁶ Cf. *Elements of Law* II, 1, 7; ausführlicher *De Cive* II 8.

¹⁷ Peter Baumanns erkennt hier »die gänzliche Bedeutungslosigkeit eines solchen Rechts« (*Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit*, in: Ders., *Einführung in die praktische Philosophie*, Stuttgart 1977, 23–40, 107–130, 121).

mag daran liegen, daß diese Konkurrenz nur partikularen Charakter besitzen kann. Der Konfliktfall ist auf die konkrete Lebensbedrohung des Einzelnen beschränkt. »Niemand hat die Freiheit, dem staatlichen Schwert Widerstand zu leisten, um einen anderen Menschen, ob unschuldig oder nicht, zu verteidigen, denn diese Freiheit beraubt den Souverän der Mittel zu unserem Schutz und zerstört deshalb das eigentliche Wesen der Regierung« (*Leviathan* XXI 17). Die Vorstellung einer kollektiven Aufhebung der Gehorsamspflicht liegt Hobbes fern. Ein naturrechtlich begründetes Revolutionsrecht, wie Locke es vorsieht, kann das *Volk* schon deshalb nicht reklamieren, weil es außerhalb der Repräsentation durch den Souverän keine Einheit als Rechtssubjekt besitzt. Ein generelles Interesse an der Einhaltung der *leges naturales* berechtigt den Einzelnen ebenso wenig zu zivilem Ungehorsam wie die mangelnde Gewährung politischer Mitbestimmung. Auch hier ist allein das individuelle Lebensrecht maßgeblich: Legitimitätsverlust droht dem Staat nicht unter Gerechtigkeits- oder Partizipationsgesichtspunkten, sondern bei Verstoß gegen das Telos der Selbsterhaltung. Wie die natürliche orientiert sich die bürgerliche Freiheit ausschließlich am Recht auf Selbsterhaltung.

4. Freiheit in der eigentlichen Bedeutung des Wortes

Im *Leviathan* stellt Hobbes eine Definition ins Zentrum seiner Freiheitstheorie, die in *De Cive* (IX 9) noch marginal vorkommt: Freiheit als *Absence of Opposition*. Sie gilt Hobbes als *liberty in the proper signification of the word* und wird an exklusiver Stelle zusammen mit den Begriffen des Naturrechts und des Naturgesetzes vorgestellt (XIV).¹⁸ Zugleich eröffnet sie in Kapitel XXI die Ausführungen zur *Freiheit der Untertanen*. »Freiheit bedeutet genau genommen das Fehlen von Widerstand, wobei ich unter Widerstand äußere Bewegungshindernisse verstehe. Dieser Begriff kann ebenso gut auf vernunft- und leblose wie auf vernünftige Geschöpfe angewandt werden. Denn alles, was in der Weise angebunden oder einge-

¹⁸ »Unter *Freiheit* versteht man nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes die Abwesenheit äußerer Hindernisse. Diese Hindernisse können einem Menschen oftmals einen Teil seiner Macht wegnehmen, das zu tun, was er möchte, aber sie können ihn nicht daran hindern, die ihm verbliebene Macht so anzuwenden, wie es ihm sein Urteil und seine Vernunft gebieten« (*Leviathan* XIV 2).

geschlossen ist, daß es sich nur innerhalb eines gewissen Raumes bewegen kann, der durch den Widerstand eines äußeren Körpers bestimmt wird, hat, wie wir sagen, keine Bewegungsfreiheit« (*Leviathan* XXI 1). Wenn der Begriff auch bestens geeignet scheint, die theoretische Kohärenz der *Elementa philosophica* zu beweisen und die Prinzipien der Körperphilosophie im Bereich der Staatsphilosophie fortzuschreiben, so bleibt er doch über weite Strecken außerhalb des juristischen *universe of discours*. Ungeachtet ihrer frühen Einführung spielt die Freiheit als Abwesenheit von äußeren Hindernissen in der Naturzustands- und Vertragstheorie keine Rolle. Die natürliche Freiheit, die hier argumentativ einschlägig ist, ist nicht durch das Fehlen äußerer Hindernisse bestimmt, sondern durch die Abwesenheit äußeren Zwangs durch staatliche Gesetze. Sie beinhaltet das im Naturrecht verbürgte Recht jedes Einzelnen, in einem Zustand ohne allgemeine Zwangsgewalt souverän über die Mittel der eigenen Selbsterhaltung zu befinden. Während sich die juristische Freiheitstheorie durchgängig auf die Dichotomie von natürlichem und staatlichem Zustand stützt, bleibt die *liberty in the proper signification of the word* indifferent gegenüber beiden Rechtsebenen. Hobbes verleiht ihr im Ansatz einen anderen kategorialen Status. Umfaßt die Freiheit als Abwesenheit äußerer Hindernisse zugleich Vernunftwesen und *vernunftlose Geschöpfe*, bestimmen die korrespondierenden Begriffe des *Right of Nature* und des *Law of Nature* die normativen Ansprüche rationaler Wesen. Die kategoriale Dissonanz zwischen einem juristischen und bewegungsgesetzlichen Freiheitsbegriff zeigt sich auch in dem Versuch, beide Begriffe als Präfigurationen der *Liberty of the subjects* erkennbar werden zu lassen.¹⁹ Wenn deren Freiheit im Schweigen der Gesetze beruht, so verdankt sie sich der Abwesenheit der Hindernisse, welche die staatlichen Gesetze der Freiheit des Einzelnen entgegenstellen. Den natürlichen Hindernissen der Bewegung entsprechen die *künstlichen Ketten*, die der Souverän seinen Untertanen anlegt. Freilich hat der Zwang seiner Gesetzgebung einen anderen Charakter als derjenige der *external Impediments of motion*. Er bezieht sich ausschließlich auf ratio-

¹⁹ Zur konzeptionellen Problematik der Hobbesschen Freiheitstheorie siehe Frederick S. McNeilly, *The Anatomy of Leviathan*, New York 1968, 168–182; Roland J. Pennock, *Hobbes's Confusing Clarity. The Case of Liberty*, in: Brown K. C. (Ed.), *Hobbes Studies*, Cambridge 1965, 101–116. Dagegen argumentiert Skinner für die Einheit und Kohärenz der Hobbesschen Freiheitstheorie, sie stellt sich ihm *simple and unambiguous* dar (*Liberty* 128).

nale Wesen, die ihm nicht mit natürlicher Notwendigkeit unterworfen sind. Die rechtlichen Hindernisse der Freiheit erhalten selbst durch den *terror of punishment* nicht die Unwiderstehlichkeit der äußeren Hindernisse der Bewegung.

Aufgrund der Ambivalenz des Freiheitsbegriffs gelingt es Hobbes nicht, die strikte Unterscheidung zwischen einer naturalen und einer künstlich normativen Sphäre menschlichen Handelns konsequent aufrechtzuerhalten. So kommt es, daß er das Moment notwendiger Beschränkung, wie es für den juridischen Freiheitsbegriff grundlegend ist, mit seinem bewegungsgesetzlichen Freiheitsbegriff wieder aufhebt. Die »Zustimmung eines Untertanen zur souveränen Gewalt« soll demnach »nicht die geringste Einschränkung seiner früheren natürlichen Freiheit« beinhalten (*Leviathan* XXI 14). Mit der vertragstheoretischen Sicht des Verhältnisses von Freiheit und Gesetz ist dies nicht mehr zu vereinbaren.

5. Gesetz und Freiheit

Die Rede von der Freiheit im *Schweigen der Gesetze* ließe erwarten, daß sich Freiheit und Gesetz allein durch ihren Gegensatz bestimmen. So jedenfalls ist ihr Verhältnis in den Definitionen von *Recht* und *Gesetz* angelegt. »Die Ausdrücke *lex* und *jus*, das heißt, Gesetz und Recht, werden oft miteinander verwechselt, und doch gibt es kaum zwei Wörter, welche eine mehr entgegengesetzte Bedeutung haben. Denn Recht ist jene Freiheit, welche das Gesetz uns läßt, und Gesetze sind jene Beschränkungen, durch welche wir nach gegenseitigem Übereinkommen die Freiheit eines anderen verkürzen. Gesetz und Recht sind deshalb nicht weniger verschieden als Beschränkung und Freiheit, die einander entgegengesetzt sind« (*Elements* II, 29, 5). Dieser Logik entspricht in *De Cive* der Begriff residueller Freiheit. Die Freiheit des Bürgers besteht im Rest der gesetzlich nicht beschränkten natürlichen Freiheit. Nehmen die Gesetze zu, verringert sich der Umfang individueller Freiheit. Die Entfernung der Gesetze führte zu vollständiger Freiheit (cf. *De Cive* XIII 5; XIV 3). Mit seiner Naturzustandsanalyse belegt Hobbes allerdings den defizienten Charakter der natürlichen Freiheit. Bedenkt man den Stellenwert, den die Freiheitseinschränkung für die Gewährung allgemeiner bürgerlicher Freiheit einnimmt, kann das Verhältnis von Freiheit und Gesetz nicht ausschließlich als *Widerspruch* gedeutet werden. Wie die natürliche

Freiheit selbst, besitzt das beschränkende Gesetz einen ambivalenten Charakter. Es ist in der Beschränkung zugleich Bedingung bürgerlicher Freiheit. In dieser Hinsicht bilden Freiheit und Gesetz einen positiven Bezug. »Aber das Naturrecht, das heißt die natürliche Freiheit des Menschen, kann vom bürgerlichen Gesetz beschnitten und eingeschränkt werden: ja, der Zweck des Erlasses von Gesetzen ist kein anderer als eine solche Einschränkung, ohne die kein Friede möglich ist. Und auf der Welt wurden Gesetze zu nichts anderem eingeführt als um die natürliche Freiheit der Einzelmenschen dergestalt zu begrenzen, damit sie sich nicht gegenseitig schaden, sondern beistehen und sich gegen einen gemeinsamen Feind zusammenschließen« (*Leviathan* XXVI 8).

Das Gesetz als Bedingung allgemeiner Freiheit könnte durchaus als Programm der künftigen Vertragstheorie stehen. Ihm folgen Rousseau und Kant wie selbstverständlich. In diesem Sinne spricht Hobbes im *Leviathan* von Gesetzen als *Hedges*. Sie sollen die Bewegung der Bürger nicht unterbinden, sondern durch Sicherstellung ihrer Verträglichkeit garantieren. »Denn Gesetze, die nur autorisierte Regeln sind, werden nicht dazu verwendet, um das Volk von allen willentlichen Handlungen fernzuhalten, sondern um es zu lenken und so in Bewegung zu halten, daß sie sich durch ihre heftigen Begierden, Voreiligkeiten und Unbesonnenheiten nicht selbst verletzen, so, wie Hecken nicht gepflanzt werden, um die Reisenden anzuhalten, sondern um sie auf dem Weg zu halten. Und deshalb ist ein Gesetz, das nicht nötig ist, nicht gut, da es nicht den wahren Zweck eines Gesetzes erfüllt« (*Leviathan* XXX 21).

Die Auszeichnung der Gesetze als *Rules Authorised* verdeutlicht, daß Hobbes die Gesetze nicht allein als Mittel der Freiheitssicherung begreift, sondern zugleich als Ausdruck der rechtlichen Autonomie des Individuums. Der gesetzliche Zwang tritt dem Bürger nicht als etwas ihm Fremdes, Heteronomes gegenüber; er gründet vermittels der ursprünglichen Autorisation, die der Einzelne dem Souverän verleiht, in seinem eigenen Willen. Die Gesetze sind damit, um an die *liberty in the proper signification of the word* zu erinnern, keine *äußeren Hindernisse* individueller Freiheit, sondern deren Ausdruck und innere Bedingung. So nennt Hobbes die Gesetze beziehungsweise *künstliche Ketten*. In ihnen materialisiert sich die ursprüngliche Rechtsautonomie der Vertragspartner. »Aber wie die Menschen zur Erlangung von Frieden und Selbsterhaltung einen künstlichen Menschen geschaffen haben, genannt Staat, so haben

sie auch künstliche Ketten geschaffen, die man *bürgerliche Gesetze* nennt. Das eine Ende haben sie selbst durch gegenseitige Verträge an die Lippen des Menschen oder der Versammlung, denen sie die souveräne Gewalt übertrugen, geheftet, und das andere an ihre eigenen Ohren« (*Leviathan* XXI 5).

Mit der Vorstellung der Verträglichkeit von Freiheit und Ketten verweist Hobbes auf die Grundproblematik des *Contrat social*. Rousseau wird den als Rechtsfiktion ausgelegten Gedanken der Selbstgesetzgebung beim Wort nehmen und zur dominierenden Logik des Gesetzesbegriffs machen. Nur so sieht er sichergestellt, daß die Gesetze tatsächlich zu *registres de nos volontés* werden. Hobbes widersetzt sich einer realistischen Interpretation des im Vertragsakt beheimateten Autonomieprinzips. Die Zustimmung des Einzelnen beschränkt sich auf den Ursprung des Staates, sie wird nicht zu seinem Gesetz. An dem *demokratischen* Ursprung des Staates ändert dies nichts. Der Vertrag bestätigt, wenn auch nur im Ansatz, die architektonische Zuordnung von Freiheit und Herrschaft. »Denn der Akt unserer *Unterwerfung* enthält sowohl unsere *Verpflichtung* als auch unsere *Freiheit*, weshalb sie mit Argumenten begründet werden müssen, die sich von dort ableiten lassen. Man kann nämlich nur durch sein eigenes Handeln verpflichtet werden, denn alle Menschen sind von Natur aus gleichermaßen frei« (*Leviathan* XXI 10).

6. Innen und Außen

Wie immer Hobbes das Verhältnis von Gesetz und Freiheit im Verlauf seiner Argumentation auslegt, ob er das Gesetz als Einschränkung, Bedingung oder Ausdruck individueller Freiheit versteht, an seiner äußerlichen Funktion läßt er keinen Zweifel. Man kann dies durchaus als liberalstaatliches Moment des Leviathan verstehen. Hobbes beschränkt den Staat auf die gesetzliche Sicherung der Handlungsfreiheit der Bürger. Das Gesetz dringt weder in das Herz des Bürgers ein, noch gewinnt es dort seine innere Realität. In der Tendenz nimmt Hobbes damit Kants Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Freiheitsgebrauch sowie die darin anlegte Beschränkung der staatlichen Handlungssphäre vorweg. Zu systematischer Bedeutung gelangt die Trennung von *forum internum* und *forum externum* bereits in der Grundlegung der Staatstheorie. Sie liefert das Raster, auf dem die Verbindlichkeitsansprüche der natürlichen

Gesetze unter den Unsicherheitsbedingungen des Naturzustandes erörtert werden. Hobbes zeigt, daß die Naturgesetze unter solchen Bedingungen den Einzelnen lediglich zur Bereitschaft naturrechtskonformen äußeren Verhaltens verpflichten. Erst im Staat ist die strikte Erfüllung der Naturgesetze in Einheit mit dem individuellen Naturrecht möglich.²⁰ Im bürgerlichen Zustand reduziert sich die Zuständigkeit des Staates auf das *forum externum* der Bürger. Gegenstand staatlicher Gesetzgebung ist alles, was im Verhalten der Bürger äußerlich ist. Ihr Innenbereich entzieht sich äußerer Regelung. »Kein menschliches Gesetz beabsichtigt, das Gewissen eines Mannes zu lenken, sondern nur dessen Handlungen« (*Elements of Law* I, 25, 3).

Wenn Hobbes dem Bürger einen frei verfügbaren Bereich der Innerlichkeit außerhalb des Zugriffs des Staates zuspricht, so steht die Zuständigkeit des Souveräns in Fragen des religiösen Bekenntnisses nicht zur Disposition. Die Einheitsstiftung im Rechtlichen verlangt nach ihrer Fortsetzung im Kultischen. Die *consolidation of the Right Politique, and Ecclesiastique in Christian Sovereigns* (*Leviathan* XLII 77) berechtigt den Souverän auch in Angelegenheiten des offiziellen Kultes, unbedingten Gehorsam zu fordern, einen Gehorsam, über dessen Erfüllung nur Worte und Taten der Bürger Aufschluß geben können. Wie überall im Staat, führt der Souverän lediglich ein *government of mens externall actions*. Der private Kult dagegen ist frei, hier kommt die staatliche Gesetzgebung an ihre Grenze. »Da die Gedanken frei sind, hat ein Privatmann immer die Freiheit, die Taten, die für Wunder ausgegeben werden, in seinem Herzen zu glauben oder nicht zu glauben [...] Gilt es aber, diesen Glauben zu bekennen, so muß sich die private Vernunft der öffentlichen unterwerfen, das heißt dem Statthalter Gottes« (*Leviathan* XXXVII 13).²¹ Die Unterscheidung von *fides* und *confessio*, die dem Einzelnen im Staat zwar nicht Bekenntnisfreiheit, wohl aber Gewissensfreiheit garantiert, haben einige Interpreten als Unterhöhlung

²⁰ Bis dahin genügt *a constant intention to endeavour and be ready to observe them* (*Elements of Law* I, 17, 10; cf. *De Cive* III 27, V 1; *Leviathan* XVII 2).

²¹ Es ginge zu weit, Hobbes religiöse Toleranz zu unterstellen. So etwa Franck Lessay, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris 1988, 213. Ähnlich Michael Oakshott, Einleitung zu Thomas Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Oxford / New York 1947, VII-LXV, S. L. Dennoch zeigt sich Hobbes' Staat in der Behandlung von Atheisten duldsamer als der Lockes und Rousseaus. Vor einem öffentlichen Bekenntnis können sie ruhig im Staat leben.

der Herrschaft des *Leviathan* gewertet. Ein solcher *Vorbehalt der Innerlichkeit* überschreite bald die Grenzen des Religiösen, erzeuge einen *Widerspruch* im Leviathan-Staat, an dem dieser über kurz oder lang zerbrechen müsse.²² Diese Sorge scheint so wenig angebracht wie ein allzu großes Vertrauen in die freiheitsschützende Dynamik der Unterscheidung von Innen und Außen. Hobbes verrechnet mit ihr die immanenten Grenzen gesetzlicher Intervention. Diese ergeben sich aus der Sachlogik einer Gesetzgebung, die sich ausschließlich am Zweck der Friedenssicherung ausrichtet. Als solche entspringen die Aktionsgrenzen des Staates keiner juridischen Begrenzung, die sich vom Prinzip individueller Freiheit her rechtfertigte. Wie im Falle der *Freiheit des Marktes* unterliegt die Frage des möglichen Eingriffs in solche außerhalb der normalen Staatstätigkeit liegenden Sphären den Erfordernissen staatlicher Friedenssicherung. Sobald der Souverän eine solche Notwendigkeit sieht, besitzt er das Recht, in den privaten Innenraum seiner Untertanen einzugreifen: Aus Gründen der Prävention stehen dann nicht nur Worte und Taten, sondern auch Absichten zu Disposition (cf. *De Cive* XIII 7). Wenn es die an den Zwecken der Individuen orientierte Staatsräson erfordern sollte, ist der Einzelne seiner inneren Glaubens- und Gedankenfreiheit nicht mehr sicher. Liberalität gibt es auch in diesem Punkt nur unter staatsrechtlichen Normalbedingungen, über die allein die Staatsgewalt entscheidet.

7. Vom Bürger zum Untertan

Wenn das staatliche Gesetz seiner eigentlichen Bestimmung nach ausschließlich die äußere Freiheit des Individuums regeln und garantieren soll, wenn es eine künstliche Harmonie der Handlungen ohne positive Handlungsbestimmungen verbürgt, dann muß es in einem völlig äußerlichen Verhältnis zur Existenz des Bürgers bleiben. Von den liberalstaatlichen Vorgaben her ist das Gesetz weder darauf angelegt, eine wesenhafte Umwandlung der Natur des Menschen zu

²² Bernard Willms, *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, München / Zürich 1987, 212. Carl Schmitt sieht in der von Hobbes begonnenen Konstituierung eines nicht tangiblen Innenbereichs und dessen kontinuierlicher Ausweitung die geheime Entwicklungslogik der Aufklärung am Werk, die letzten Endes zur Korrumpierung des Staates führen müsse (*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Köln-Löwenich 1982, 84 ff.).

bewirken, noch enthält es eine solche Umwandlung als Voraussetzung: seine Aufgabe ist die Konsolidierung der Rechtsgemeinschaft der Menschen, ohne diese in eine substantielle Lebensgemeinschaft übergehen zu lassen. Im Hobbesschen Staat muß der Souverän das auf Partikularität und Eigennutz beharrende Individuum nicht in den gemeinwohlorientierten Republikaner verwandeln. Um zum Gelingen der Herrschaft des Leviathan beizutragen, brauchen die Einzelnen kein *allgemeines Leben*²³ zu führen. Selbst wenn Hobbes an der traditionellen These *salus populi suprema lex* (cf. *De Cive* XIII 2) festhält und den Souverän auf das Gemeinwohl verpflichtet, knüpft er daran kein Konzept materialer Gerechtigkeit. Was das Gemeinwohl verlangt, ist die Garantie der rechtlichen Bedingungen für den *pursuit of happiness*, dessen Bestimmung dem Belieben des Einzelnen überlassen bleibt. Als eine *Gemeinschaft in guten Handlungen*²⁴ können sich die unter der Herrschaft des Leviathan vereinten Bürger kaum verstehen. Sie haben den Staat nicht um ihres gemeinsamen Glücks willen, sondern lediglich zur Sicherung ihres Naturrechts ins Leben gerufen. Der Staat sorgt für die gesetzliche Einhegung der Konkurrenz privater Interessen, ohne diese selbst im Sinne eines republikanischen Gemeinwohls modifizieren zu wollen. Das Private als solches steht bei Hobbes nicht unter dem republikanischen Vorbehalt des vorläufigen Partikularen. Nicht eine neue bürgerliche Moralität, die sich von selbst dem Allgemeinen unterordnet, sondern die unbedingte Unterwerfung unter den Staat zeichnet die politische Tugend des Untertans aus. Sein Telos ist jedenfalls ohne innere Anhänglichkeit an die Sache des Staates zu realisieren. Im Notfall muß der Hobbessche Staat – im Sinne Kants provozierender Formel – auch in einem *Volk von Teufeln* (VIII 366) zu errichten sein.

Hobbes ist überzeugt, daß sich die bescheidenen Ziele des Staates nur mit der Herrschaft eines absoluten, vom politischen Willen seiner Bürger völlig unabhängigen Souveräns verwirklichen lassen. Rousseau mißtraut nicht nur dem Hobbesschen Leviathan, sondern auch dessen Bürgern. Sie waren für ihn von den Herstellern zur bloßen Materie des Staates verkümmert. Den Titel *citoyen* verdienen sie nicht. Diesen Titel hat ihnen Hobbes in seinen englischen Schriften bereits genommen.²⁵ Indem er den *civis* zum *subject* werden läßt,

²³ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §258.

²⁴ Aristoteles, *Politik* III 9, 1281 a 1.

²⁵ Schon in der englischen Version des *De Cive* taucht er als Titel nicht mehr auf, und im

beschreibt er den paradoxen Begründungsgang seiner Freiheitstheorie. Der Souverän bedarf der rechtlichen Autonomie der Individuen in der vertraglichen Geburtsstunde des Staates; mit dem Faktum seiner Herrschaft reduzieren sich die Freiheiten der Individuen auf die der Untertanen. Der Begriff der politischen Freiheit und der des Bürgers sind für die Begründung innerhalb der staatlichen Herrschaftsordnung entbehrlich geworden. Für Rousseau ist Hobbes in seinem Anspruch auf eine Neubegründung der *scientia civilis* gescheitert. *Das Staatsrecht muß erst noch geschaffen werden* (Emile IV 836). Rousseau verschreibt sich schon im Titel dem Paradigma des *Contrat social*. Daß der Bürgerbegriff mit den Mitteln des Vertrages nicht problemlos zu retten ist, machen seine *Prinzipien des Staatsrechts* schnell deutlich.

englischen *Leviathan* findet sich der Begriff *citizen* nur noch an drei Stellen (XIII 10; XXI 7; XXXIX 2); ansonsten ist er schlichtweg durch den Begriff *subject* ersetzt. Die Pflichtenlehre des Bürgers wird so kurzerhand zu einer Theorie von den Pflichten des Untertanen. Die Preisgabe des Bürgerbegriffs ist auch Hobbes' frühen Lesern nicht verborgen geblieben. So bemerkt der Autor des Artikels *Citoyen* in der französischen Enzyklopädie: »Hobbes macht keinerlei Unterschied zwischen Untertan und Bürger«.