

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXXV —

Arno Waschkuhn

Voegelins Hobbes-Interpretation



OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXXV —

Arno Waschkuhn

Voegelins Hobbes-Interpretation



Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Board of Editors, the *Eric-Voegelin-Archiv* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

Prof. Dr. Arno Waschkuhn, geb. 1946, Studium der Politischen Wissenschaften, Soziologie, Kommunikationswissenschaft, Amerikanistik an der Univ. München (Promotion 1974), Wiss. Assistent an der Univ. Würzburg (Habilitation 1983). Seit 1993/94 o. Prof. für Politische Theorie und Ideengeschichte an der PH Erfurt, ab 2001 Lehrstuhl für Politische Theorie an der Staatswissenschaftlichen Fakultät der Univ. Erfurt. Veröffentlichungen u.a.: Partizipation und Vertrauen, Opladen 1984, Politische Systemtheorie, Opladen 1987, Was ist Subsidiarität?, Opladen 1995, Demokratietheorien, München 1998, (Mithrsg.), Kritischer Rationalismus, München 1999, Kritische Theorie, München 2000, Pragmatismus, München 2001, (Mithrsg.), Politisch-kulturelle Zugänge zur Weimarer Staatsdiskussion, Baden-Baden 2002, Grundlegung der Politikwissenschaft, München 2002

OCCASIONAL PAPERS, XXV, März 2003
Arno Waschkuhn,
Voegelins Hobbes-Interpretation

OCCASIONAL PAPERS
Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München
Redaktion: Anna E. Frazier

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 1430-6786
© 2003 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

ARNO WASCHKUHN:

**ERIC VOEGELINS
HOBBES-INTERPRETATION**

Ich freue mich sehr, hier über Eric Voegelin sprechen zu können¹, denn ich habe in den sechziger Jahren seine Vorlesungen besucht, ihn also noch gehört. Ich verbinde damit allerdings etwas zwiespältige Eindrücke, denn er war eigenwillig auf einem hohen Niveau. Was ihn nicht daran hinderte, die Studierenden mit dem Schwamm zu bewerfen oder die Tafel umzuschmeißen, wenn ihm die Fragen und die bloßen Meinungen nicht zusagten. Es kam auch mehrfach zu einem wütenden Abbruch der Vorlesung. Er fühlte sich gerade in den 68er-Zeiten von den „Dummköpfen der Revolution“ überhaupt nicht verstanden, aber auch nicht von denen der Tradition. Seine Seminare hielt er selten selbst, jedenfalls diejenigen, die ich besuchte. Gleichwohl hatte ich einmal im Institut in der Münchner Konradstraße Gelegenheit, mit ihm ein etwas längeres Gespräch zu führen. Ich weiß heute nicht mehr genau, worüber wir sprachen — ich glaube, es waren die Notstandsgesetze —, aber mir ist in Erinnerung geblieben, dass er sehr offen und konzilient war. Dann holte ihn seine Frau mit dem Auto ab und achtete darauf, dass er sich den langen Schal mehrfach ordentlich umwickelte, um sich nicht zu verkühlen. Einen Hut trug er sowieso. Große Personen der Geistesgeschichte können sich keine Zeitverschwendung oder Beeinträchtigungen durch Krankheiten leisten. Ein Werk muss nach und neben der Universitätspflicht vollbracht werden. Erst später habe ich

¹ Der Vortragsstil (Erfurt am 13. Dezember 2002) wurde im Wesentlichen beibehalten. Auf detaillierte Anmerkungen wurde insoweit verzichtet (s. im Einzelnen das nachgestellte Literaturverzeichnis).

erfahren, dass er ein Katzenliebhaber war. Darüber hätte ich mich besonders gerne mit ihm unterhalten — ein sicherlich verständigungsorientierter und konsenssicherer Diskurs unter Katzenfreunden, das wäre es gewesen. Aber er ging dann leider zurück in die Staaten. Ich habe dann — ich gestehe es — mehr Herbert Marcuse als Voegelin gelesen, aber das ist eine andere Geschichte. Kommen wir zum Thema: Eric Voegelins Hobbes-Interpretation — und ich schicke voraus, dass sie ebenso eigenwillig und apodiktisch ist, wie es auch Voegelins Vorlesungsstil war.

I

In der Sicht Voegelins hat sich Thomas Hobbes dafür „entschieden“, dass es keine öffentliche Wahrheit außer dem Gesetz von Friede und Eintracht in einer Gesellschaft gäbe. (212)² Diese Ausrichtung werde argumentativ unterstützt durch die Annahme, dass im Bewusstsein des Menschen ein Befehl der Vernunft gegeben sei, der ihn zum Frieden mit seinen Mitmenschen und zum Gehorsam im Rahmen eines Zivilregimes geneigt mache. (212) Ferner sei dieser Befehl der Vernunft nur dann Naturrecht, wenn er als göttlicher Befehl, als Hören des Gotteswortes aufgefasst werde. (213) Dieses so gefasste Naturrecht werde tatsächlich zum Recht einer Gesellschaft in historischer Existenz erst nach der Übereinkunft, sich einem gemeinsamen Souverän zu unterstellen. (213) In der Voegelinschen Sicht heißt das: „Die existenzielle und transzendente Repräsentation treffen bei der Artikulierung einer Gesellschaft zu geordneter Existenz zusammen. Durch ihren Zusammenschluss zu einer politischen Gesellschaft unter einem Repräsentanten verwirklichen die sich verbündenden Glieder

² Die im Text in Klammern nachgestellten Seitenangaben beziehen sich ausschließlich auf Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 4. Aufl. Freiburg-München 1991.

der die göttliche Seinsordnung in der menschlichen Sphäre.“ (213) In dieses „etwas leere Gefäß einer politischen Gesellschaft“ gieße Hobbes, so Voegelin weiter, „den westlich-christlichen Zivilisationsgehalt, indem er ihn durch den Engpass der Sanktion, die der souveräne Repräsentant erteilt, fließen lässt.“ (214) Schriftkanon und Interpretation wie die Organisationsform der geistlichen Hierarchie bezögen ihre Autorität nicht aus der Offenbarung, sondern daraus, dass der Souverän sie mit Gesetzeskraft ausstatte. (214) Es werde Hobbes' Absicht erkennbar, „das Christentum (das als substantiell identisch mit dem Naturrecht verstanden wird) als eine englische ‚theologia civilis‘ im varronischen Sinne zu etablieren.“ (216) Denn Hobbes habe erkannt, dass „ohne eine unbestrittene Ziviltheologie öffentliche Ordnung unmöglich war. Das große Verdienst von bleibendem Wert des ‚Leviathan‘ ist es, diesen Punkt geklärt zu haben. Eine weniger glückliche Hand hatte Hobbes, als er versuchte, das Vakuum [in Gestalt der religiösen Bürgerkriege, A.W.] durch die Etablierung des Christentums als der englischen Ziviltheologie auszufüllen.“ (221)

Hobbes leugne „die Existenz einer Spannung zwischen der Wahrheit der Seele und der Wahrheit der Gesellschaft“, und Voegelin schließt an: „Der Inhalt der Heiligen Schrift fiel seiner Meinung nach substantiell mit der Wahrheit Hobbes' zusammen.“ (221) Ein wesentlicher Teil seines Programms war die Erziehung des Volkes, denn er „verließ sich nicht auf die Unterdrückung der religiösen Bewegungen durch Regierungsgewalt; er wusste, dass öffentliche Ordnung nur echt war, wenn das Volk sie aus freiem Willen annahm, und dass die freiwillige Annahme nur dann möglich war, wenn das Volk seinen Gehorsam dem staatlichen Repräsentanten gegenüber als seine Pflicht unter dem ewigen Gesetze auffasste.“ (222) Insofern musste das Volk dieses Gesetz kennen und es wird zur „Pflicht des Souveräns, der Unwissenheit des Volkes durch entsprechende Unterweisung abzuhelpen.“ (222) So könnten seine Prinzipien die

Verfassung zu einer immerwährenden machen. Für Voegelin gibt Hobbes mit „diesem Gedanken der Abschaffung der Spannungen der Geschichte durch die Verbreitung einer neuen Wahrheit ... freilich seine eigenen gnostischen Absichten zu erkennen. Sein Versuch, die Geschichte zu einer immerwährenden Verfassung erstarren zu lassen, ist ein Fall der generellen Klasse gnostischer Versuche, die Geschichte in die unveränderliche Form eines immerwährenden Endreiches zu pressen.“ (222) Die Quelle der Störungen, nämlich die Wahrheit der Seele, sollte den Menschen nicht mehr beunruhigen, sodass Hobbes die Struktur der Politik erheblich vereinfachte, „indem er die anthropologische und soteriologische Wahrheit aus ihr entfernte.“ (223) Hobbes wollte den von Gott geschaffenen Menschen verbessern und einen Menschen ohne transzendente Erfahrungen schaffen. An diesem Punkt, so Voegelin, „betreten wir jedoch die höheren Regionen der gnostischen Traumwelt“ und das weitere Unterfangen von Hobbes müsse „in den größeren Zusammenhang der westlichen Krise hineingestellt werden.“ (223)

Die westliche Krise besteht für Voegelin in der gnostischen Suche nach einer Ziviltheologie, wobei der Totalitarismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die letzte Stufe unserer Zeit sei, hier im Sinne von: die letzte aktuelle Stufe, der sicherlich weitere folgen werden. Für Voegelins antignostischen Standpunkt ist entscheidend, dass „die menschliche Natur sich nicht ändert. Die Verschließung der Seele im modernen Gnostizismus kann die Wahrheit der Seele wie auch die Erfahrungen, die sich in Philosophie und Christentum manifestieren, unterdrücken, aber sie kann die Seele und ihre Transzendenz nicht aus der Struktur der Wirklichkeit entfernen.“ (227) Es stellt sich insofern die Frage, wie lange eine solche Unterdrückung andauern kann bzw. was geschehen wird, wenn anhaltender Druck zur Explosion führt. (227) Das können wir nicht genau wissen, wohl aber, dass „die Reaktion gegen den Gnostizismus genau so weltweit sein wird wie seine Expansion.“ (228) Hinzu kommt, daß der Gnosti-

zismus selbstzerstörerisch ist. Die eschatologische Interpretation der Geschichte ergibt nämlich ein falsches Bild der Realität und scheitert an der ältesten Weisheit der Menschheit „betreffend den Rhythmus von Werden und Vergehen“. (229) Die gnostische Spekulation über das Eidos der Geschichte verkehrt diese Prinzipien in ihr Gegenteil. Die gnostische Politik ist selbstzerstörend, da Maßnahmen, die den Frieden herstellen sollen, die zum Kriege führenden Störungen noch steigern. (236) Der Gnostizismus ist aber auch zur Ziviltheologie der westlichen Gesellschaft geworden, und zwar als progressive und idealistische Variante (gegenüber den aktivistischen Varianten im Totalitarismus). (238f.) Die Immanentisierung des christlichen Eschaton ist der Hauptdefekt (229) und er kommt dem Versuch gleich, den Himmel auf Erden zu errichten. (240)

Für Voegelin besteht die neue Idee des Menschen bei Hobbes darin, dass die menschliche Natur in der bloßen Existenz ihre Erfüllung finden, eine über die Existenz hinausgehende Bestimmung verneint werden müsste: „Hobbes stellte der gnostischen Immanentisierung des Eschaton, welche die Existenz gefährdete, eine radikale Immanenz der Existenz entgegen, die das Eschaton leugnete.“ (246) Das Ergebnis seiner Bemühungen ist für Voegelin ambivalent, was Hobbes auszeichnete, ist „seine Demaskierung der ‚libido dominandi‘ hinter dem Vorwand religiösen Eifers und reformierenden Idealismus“, denn er „diagnostizierte richtig das korrumpierende Element der Leidenschaft in der Religiosität der puritanischen Gnostiker“, jedoch interpretierte er die Leidenschaft nicht „als Quelle der Korruption im Leben des Geistes, sondern das Leben des Geistes als das Extrem der existenziellen Leidenschaft.“ Er konnte die „Natur des Menschen nicht von ihrer maximalen Differenzierung durch die Erfahrung der Transzendenz her interpretieren, und vor allem konnte er nicht die Leidenschaft und besonders die Grundleidenschaft der ‚superbia‘ als die stets gegenwärtige Gefahr des Abfalls von der wahren Natur erkennen. Er musste im Gegenteil das Leben der

Leidenschaft als die Natur des Menschen deuten, sodass die Phänomene des geistigen Lebens als Extreme der ‚superbia‘ erschienen.“ (247) Nach dieser Konzeption ist die Natur des Menschen in seinen Leidenschaften zu suchen, während ihre Objekte kein legitimer Untersuchungsgegenstand sind. Dies aber, so Voegelin, ist die fundamentale Gegenposition zur klassischen und christlichen Ethik, bei der es um Zwecke der Handlungen ging (247) und in Sonderheit um das *bonum commune* als höchsten Zweck (248). Die *homonoia* im aristotelischen und christlichen Sinne bezieht sich auf die Teilnahme am gemeinsamen *nous*. Demgegenüber leugnet Hobbes das *summum bonum* und steht „vor der Aufgabe, eine Gesellschaftsordnung aus isolierten Einzelpersonen zu konstruieren, die nicht auf einen gemeinsamen Zweck ausgerichtet, sondern nur von ihren individuellen Leidenschaften angetrieben sind.“ (248)

Auf die Einzelheiten der Konstruktion geht Voegelin nicht ein, da er sie als bekannt voraussetzt und nur ein paar Hauptpunkte ins Gedächtnis zurückrufen möchte. Hiernach ist menschliches Glück für Hobbes ein kontinuierliches Fortschreiten des Begehrens von einem Objekt zum anderen und Ziel des Menschen sei es, die Bahn seines künftigen Begehrens auf immer zu sichern. Eine Vielheit von Menschen ist keine Gemeinschaft, sondern wird als ein offenes Feld rivalisierender Zentren des Machttriebs gezeichnet, der zum reziproken Mißtrauen und zur mit Lust gepaarten Überwindung des anderen führt. (248) Ein Stolz, göttliche Inspirationen zu haben oder im Besitze unbestrittener Wahrheit zu sein, ist für Hobbes im Exzess Wahnsinn und kann zur Gewalttätigkeit führen. Da Hobbes keine Ordnungsquellen in der Seele anerkennt, so Voegelin, kann die Inspiration nur durch eine stärkere Leidenschaft ausgetrieben werden, und das ist die Furcht vor dem Tode. (249) Dieser ist das größte Übel. Voegelin stellt fest: „Wenn das Leben nicht durch die Ausrichtung der Seele auf ein ‚*summum bonum*‘ geordnet werden kann, muss Ordnung sich auf die Furcht vor dem ‚*summum malum*‘

gründen. Aus der gegenseitigen Furcht erwächst die Bereitschaft, sich durch Vertrag einer Regierung zu unterwerfen. Wenn die vertragschließenden Parteien übereinkommen, eine Regierung zu haben, „übertragen sie all ihre Macht und Stärke einem Manne oder einer Versammlung von Männern, welche all ihren Willen durch Stimmenmehrheit auf einen einzigen Willen reduzieren kann.“ (250) Der Leviathan wird zum „König aller Kinder des Stolzes“; er bricht den Einzelstolz und versetzt die Seelen in Schrecken. Er „muss den ‚amor sui‘ brechen, dem nicht durch den ‚amor Dei‘ geholfen werden kann.“ (253)

Für Voegelin ist nicht die Vertragssymbolik das Wesentliche an der Sache, sondern der Scharfsinn von Hobbes zeige sich woanders, denn: „Der Zusammenschluss zu einem Gemeinwesen unter einem Souverän mag sich in Rechtsform vollziehen, aber seinem Wesen nach ist er eine psychologische Wandlung der sich zusammenschließenden Personen. ... Die Vertragspartner schaffen nicht etwa eine Regierung, die sie als Einzelpersonen repräsentiert. Durch den Vertragsakt hören sie auf, selbstbestimmende Personen zu sein und lassen ihre Machttriebe in einer neuen Person, dem Gemeinwesen, aufgehen, und der Träger dieser neuen Person, ihr Repräsentant, ist der Souverän.“ (250) Die politische Gesellschaft bei Hobbes kommt demnach einem „corpus mysticum“ nahe. Die Handlungen der menschlichen Individuen, deren Seelen sich im Zivilstand zur neuen Einheit vereinigt haben, können die neue Person nicht repräsentieren: „deren Träger ist der Souverän.“ (252) Die „Schaffung dieser Person des Commonwealth“ ist mehr als nur eine Zu- oder Übereinstimmung, denn, so Voegelin, „die menschlichen Einzelpersonen hören zu existieren auf und verschmelzen zu der einen Person, die vom Souverän repräsentiert wird.“ (252)

Der hobbesische Konstruktionsstil ist in den Augen Voegelins „hervorragend“, denn: „Wenn angenommen wird, dass die menschliche

Natur nichts weiter als leidenschaftliche Existenz ohne ordnende Kräfte der Seele ist, wird tatsächlich das Grauen vor der Vernichtung zur alles beherrschenden Leidenschaft, welche die Unterwerfung unter eine Ordnung erzwingt.“ (252) Hobbes brachte „die Komponente radikaler Immanenz in der modernen Politik“ durch ein Aggregat von insgesamt drei Symbolen zum Ausdruck. (1) Das erste Symbol kann für Voegelin als neue Psychologie bezeichnet werden, die auf den amor sui gegründet wird, auf die Selbstüberheblichkeit und den Stolz des Individuums. Die „Ausschaltung des amor Dei aus der menschlichen Psyche“ führt zum „Erscheinen des selbstvertrauenden Individuums in der Gesellschaft“ (253). Der spirituell fehlorientierte Einzelne wird vor allem von seinen Leidenschaften her motiviert; er verfügt für Voegelin nicht mehr über eine gesunde Psyche im platonischen Sinne, „in der die Ordnung der Seele durch transzendente Orientierung geschaffen wird“ (255), sondern er strebt nach einer fiktiven Freiheit in der eitlen Hoffnung, ohne Furcht leben und alles tun zu können, was ihm gefällt, um geradezu wie Gott zu sein. Dieser „pneumopathologische Menschentypus“, wie Voegelin ihn begreift, stellt weitgehend auf die Ordnungsleistung einer Gleichgewichtslage der Motivationen ab. (2) Das zweite Grundsymbol bei Hobbes betrifft die Idee vom Menschen selbst, also die politische Anthropologie, die den Verfallstyp als Normaltyp zeichnet, die Verirrung als Natur des Menschen ansieht. Die grundsätzliche Kritik hieran findet sich bereits im Gorgias von Platon. (3) Das dritte Symbol betrifft die spezifisch Hobbessche Schöpfung des Leviathan. Er ist ein Ordnungskorrelat zur Unordnung der gnostischen Aktivisten und lasse sich nicht mit der historischen Form der absoluten Monarchie identifizieren. (256) Er ist zugleich das „Symbol des Schicksals, das die gnostischen Aktivisten ereilt, wenn sie in ihrem Traum wähen, das Reich der Freiheit zu verwirklichen“ (257), jedoch können die siegreichen Gnostiker, die tatsächlich das Monopol existenzieller Repräsentation in einer Gesellschaft erlangen, weder die menschliche Natur verklären noch ein irdisches

Paradies etablieren: „Was sie in der Tat erreichen, ist ein allmächtiger Staat, der rücksichtslos jede Quelle von Widerstand ausschaltet, in erster Linie die lästigen Gnostiker selbst.“ (256)

Voegelin schätzt Hobbes offenbar deswegen, weil er nolens volens die Irrungen und Gefahren des Gnostizismus exemplarisch aufzeigt. Einen Leviathan benötigt Voegelin nicht, weil er um das richtige und allein angemessene Ordnungsmodell weiß. Es ist das Kosmion im Sinne einer Herrschaftsaufgabe, die darin besteht, die Gesellschaftsordnung in Einklang zu bringen mit der kosmischen Ordnung, den Mikrokosmos im Hinblick auf den allumfassenden Makrokosmos als dessen Repräsentanten auszugestalten.³

³ Vornehmlich diese übergreifenden Ordnungsstrukturen hat Voegelin fixiert, wenn es um die Erörterung von Repräsentation und Wahrheit geht. Konzeptionen, die hierauf nicht reflektieren, sind für ihn mit Konstruktionsfehlern behaftet, sind Krankheiten und Bewusstseinstrübungen oder bloße Meinungen minderen Rangs — jedenfalls keine Theorie. Wer so wie Voegelin vom Geist durchleuchtet ist und um die Wahrheit tatsächlich weiß, statt nur zu glauben oder zu vermuten, ist einerseits beneidenswert, falls es denn stimmte, andererseits bemitleidenswert, weil wir die absolute und objektive Wahrheit gar nicht kennen können. Eine Letztbegründung der Politikwissenschaft, wie sie Voegelin im Sinn hatte, muss fünfzig Jahre nach dem ersten Erscheinen der „New Science of Politics“ als gescheitert betrachtet werden.

II

Diese „Lösung“⁴ im Sinne eines übergeordneten, ideativ zu erschließenden Ordnungsvertrauens aber schwebte Hobbes nicht vor. Es ging ihm nicht unbedingt um eine participatio an der welt-jenseitigen göttlichen Ordnung. Auch war die Gnosis nicht sein Problem. Die Hobbes-Interpretation Voegelins verkürzt stark und übersieht zu viel, um analytisch tatsächlich überzeugen zu können. Sie hat in der Hobbes-Rezeption auch keine größere Rolle gespielt. Voegelin fasst Hobbes unsachgemäß auf, er hat sich geradezu seinen eigenen Hobbes konstruiert. Einige Unstimmigkeiten sollen hier kurz angesprochen werden. Zuvor ist aber eine kurze Rekonstruktion des hobbesischen Ansatzes vonnöten. In einem weiteren Schritt werden die Defizite Hobbes' aufgezeigt, wie sie sich in heutiger Sicht darstellen. Es wird sich gleichzeitig zeigen, dass Voegelin mit dieser Hobbes-Kritik sicherlich überhaupt nichts anzufangen wüsste, weil sie in seinen Augen nicht nur keine Verbesserung, sondern eher die weitere Unterhöhlung der westlichen Zivilisation durch gnostizistische Verirrung bedeutet hätte.⁵ Voegelins „neue Wissenschaft“ war insofern unzeitgemäß und sie wird es wohl auch bleiben; „neu“ war an ihr wenig, sodass der Titel als Postulat verstanden werden muss, Politikwissenschaft auch in nachmetaphysischen Zeiten erneut in neoklassischer Manier zu betreiben.

⁴ Wie dies im Einzelnen zu bewerkstelligen oder gegen Widerstand durchzusetzen ist, bleibt bei Voegelin offen, vielleicht abgesehen davon, dass das richtige Bewusstsein vorhanden und nach Möglichkeit in sozial dominanter Weise gegeben sein müsste.

⁵ Im Übrigen ist die von Voegelin so verachtete gnostische Ausrichtung (Gnosis oder Gnostizismus) philosophiegeschichtlich durchaus anerkennenswert und muss keineswegs in dieser Weise stigmatisiert und übergeneralisiert werden.

Hobbes wollte vor dem Hintergrund des Bürgerkrieges eine stabile menschlich-gesellschaftliche Ordnung stiften, aber sein wie auch Voegelins Anliegen ist die politische Philosophie als Wissenschaft und die Formulierung stringenter politischer Theorie. Eine rationale Ordnungswissenschaft wollte jedenfalls auch Hobbes begründen und er gebrauchte in der Tat ziviltheologische Metaphern. Aber das ist nur ein Aspekt und keinesfalls das Entscheidende. Es sind vor allem die konstruktivistische Methode und die politische Anthropologie, die Hobbes zum Klassiker der Neuzeit werden ließen. Dabei ist Hobbes nicht auf den Niedergang fixiert (Dekadenz- und Verfallmodell), sondern orientiert sich an einer gesamtgesellschaftlichen Ordnung durch Institutionengenerierung, die in der Kunstfigur des Leviathan zentriert.

Hobbes ist nicht nur am Frieden, sondern hierauf bezogen an Recht und Gerechtigkeit interessiert. Er will den chaotischen wie widersinnigen Naturzustand beenden und gesellschaftlich zivilisieren. Dazu ist ihm nicht jedes Mittel recht, vielmehr setzt er auf eine Grundübereinstimmung der Naturzustandsbewohner, die ihr Machtstreben und Recht auf alles wegen unproduktiver Konsequenzen und existenzieller Besorgnis kollektiv zügeln und die Unordnung durch eine allgemeine Selbstbeschränkung positiv aufheben wollen. Der Herrschaftsvertrag ist im Grunde Ausfluss eines normativen Individualismus und zuvörderst eine reflexive Willenshandlung jedes Einzelnen im Hinblick auf etwas Gutes für ihn selbst. Wenn man so will, handelt es sich um eine altruistische Vorteilsnahme aller zum Nutzen aller. Diese Handlungsrationalität ergibt sich gewissermaßen aus der Logik der Situation, die man rationalisieren und reziprok-kontraktualistisch verändern kann. Natürlich können neue Sachverhalte und Institutionen zwischen Menschen geschaffen werden; es kann aber kein Vertrag mit Gott geschlossen werden, jedenfalls nicht ohne besondere Offenbarung. Selbst im bloßen Natur- bzw. Kriegszustand

sind bei Hobbes Naturgesetze⁶ und moralische Tugenden bekannt, jedenfalls in foro interno, sie laufen also über das Gewissen des Menschen. Sie können zwar keine Sicherheit verbürgen, bilden jedoch eine latente Disposition für Frieden und Gerechtigkeit und werden auch generell (wenngleich nicht jeweils aktuell) für gut gehalten. Darüber hinaus können die Menschen für Hobbes keine Gemütsbewegungen oder Triebe haben, deren Ursache nicht Gottes Wille ist. Das Gemeinwesen wird durch einen Herrschaftsvertrag instituiert, der aufgrund direkter Stimmenmehrheit zustande kommt, aber alle bindet. Danach setzt die fürsorgliche Meinungssteuerung seitens des vertragsbegünstigten Souveräns ein. Es werden klare Regeln aufgestellt, Gesetze erlassen und Eigentumsrechte begründet, die der Handlungs- und Erwartungssicherheit dienen. Die Herrschafts-, Befehls- und Sanktionsgewalt liegt uneingeschränkt beim Souverän, der auch die Personen für die Führungs- und Elitepositionen bestimmt, also den Herrschaftsstab auswählt. Die Freiheit des Einzelnen besteht in der staatlichen Gesellschaft darin, im Rahmen und unterhalb der künstlichen Makro-Bande seinen Privatgeschäften im Meso- und Mikrobereich nachgehen zu können und Gedankenfreiheit zu haben. Furcht und Freiheit, Freiheit und Notwendigkeit, Schutz und Gehorsam gehören integral zusammen. Aber individuelle Feindifferenzierungen bleiben weiterhin möglich, da der „overlapping consensus“ nicht alle Sphären durchgängig und verbindlich regelt. Es wird demnach bis auf Widerruf ein tentativer Freiraum gelassen für Individualität. Der tätige Selbstschutz im Hinblick auf körperliche Unversehrtheit kann dem Einzelnen so-

⁶ Die „Naturgesetze der Vernunft“ haben im Wesentlichen zum Inhalt: „Suche Frieden und halte ihn ein“ sowie die Reziprozität des Verzichts aller auf ihr Recht auf alles, zunächst auf der Einstellungsebene, schließlich deliberativ über Sprechhandlungen bis hin zum Herrschaftsvertrag. Ferner ist darauf zu verweisen, dass Hobbes im Unterschied zu Platon von einem egalitären Denkansatz ausgeht, keine ständisch angeleitete Inklusion/Exklusion in hermetischer Absicht (d.h. mit unterschiedlichen und streng separierten Handlungsregeln bzw. Verhaltensnormen) vorsieht.

wieso nicht genommen oder untersagt werden, sodass er seine natürlichen Freiheitsrechte in dieser Hinsicht behält, sofern das Gemeinwesen keinen Schutz mehr gewährleisten kann oder ihm bei einem abweichenden ungesetzlichen Verhalten Gnade oder angemessene Behandlung anbietet. Der Status des Untertanen beinhaltet insofern auch bei Hobbes Abwehrrechte.

Es besteht eine relative Autonomie von politischen und privaten Systemen bzw. Assoziationen der Untertanen. Alle politischen Subsysteme sind von der souveränen Macht des Gemeinwesens geschaffen worden, die privaten Subsysteme von den Untertanen selbst oder von außen. Bei allen politischen Körperschaften ist oder wird die Macht ihrer Repräsentanten in den selektierten Politikfeldern seitens der absoluten souveränen Macht inhaltlich und zeitlich begrenzt. Die repressive Toleranz für alle Untertanensysteme und -versammlungen gilt, solange der Friede und die Sicherheit des Volkes nicht gefährdet werden und keine Tendenz zu erkennen ist, dass dem Souverän das Schwert aus der Hand genommen werden soll. Der Staat ist auch ein Verteilungsstaat und er sorgt für das Gemeinwohl und die Rechtssicherheit. Der Souverän ist alleiniger Gesetzgeber und erst durch ihn werden die Naturgesetze zu staatlichen Gesetzen, denen unbedingt zu gehorchen ist. Hingegen wird die natürliche Freiheit beschränkt, um den Frieden zu stabilisieren und kooperatives Handeln zu befördern. Der Souverän verkörpert die gesamtgesellschaftliche Vernunft und vertraut nicht auf eine übernatürliche Offenbarung. Er achtet die Naturgesetze, die ewig, universal und daher göttlich sind — und verpflichtet die Menschen auf sie. Es sind Moralgesetze und alles, was ihnen nicht widerspricht, aber auch nur das, kann zum staatlichen Gesetz durch den Inhaber der souveränen Macht werden. Der Souverän legt fest, ob Handlungen als gut oder böse zu qualifizieren sind, und zwar nach der Maßgabe, innere Zwietracht zu verhindern. Das Gesetz wird zum öffentlichen Gewissen und Handlungsparadigma.

Eine Gewaltenteilung und gemischte Regierungsformen werden von Hobbes ausgeschlossen, da er hierin Auflösungs- und Destruktionsmomente erblickt. Der politische Körper muss auch gegenüber der geistlichen Macht über die Suprematie verfügen. Eintracht wird insofern im Wesentlichen monistisch verstanden. Das Amt des Souveräns hat die Funktion, für die Sicherheit des Volkes zu sorgen. Die Einzelpersonen sind vor Unrecht zu schützen und durch Lehre und Beispiel zu unterweisen. Gute Gesetze sind zu erlassen und zu implementieren, ansonsten können die Einzelnen ihre eigenen Angelegenheiten verfolgen. Das Gesamtsystem wird daher nicht totalitär zu ordnen versucht. Zeit und Fleiß in Frieden können dafür sorgen, die Bauprinzipien in Ruhe umzusetzen. Durch öffentliche Autorität, Lehre und Ermahnung kann ein Volk dazu gebracht werden, das zu akzeptieren, was der Vernunft entspricht, worin der Dekalog eingeschlossen ist. Zur soliden Vernunft gehört soziale Gerechtigkeit und Rechtsgleichheit, nur der Souverän kann per se keinen staatlichen Gesetzen unterliegen.

Schließlich sind die Menschen, ob sie wollen oder nicht, stets der göttlichen Macht untertan. Sie manifestiert sich für Hobbes in jedem Fall in der natürlichen Vernunft. Unter Gott ist der Ursprung der Welt zu verstehen. Ferner ist der größte Teil des Leviathan dem christlichen Gemeinwesen gewidmet, wobei es sich um durchaus eigenwillige Exegesen des Alten und Neuen Testaments durch Hobbes handelt. In der Erstauflage des Leviathan zeigt das (im Grunde ziemlich irreführende, da zu stark organizistische, A.W.) Titelbild, dass Schwert und Hirtenstab in der Hand ein und desselben Souveräns sind, der der Vizekönig und Statthalter Gottes auf Erden und im christlichen Staat oberster Priester sowie letztentscheidende Instanz im Falle konfligierender religiöser Lehren ist, wobei sich seine Entscheidungsgewalt nur auf die äußeren Kulthandlungen

richtet, nicht auf die innerliche Glaubensüberzeugung der Bürger.⁷ Formen der institutionalisierten Religion werden als Reich der Finsternis apostrophiert, während gegen die Substanz christlichen Glaubens im Sinne des Minimalkonsenses „Jesus ist Christus“ nicht polemisiert wird, sondern auch für Hobbes festzustehen scheint.

Was hat Voegelin in seiner Hobbes-Interpretation verkürzt, übersehen oder überspitzt? Zum einen verhält es sich keineswegs so, dass die Einzelnen durch Verschmelzung im politischen Körper gleichsam verschwinden, weil sie den Souverän ja erstens konstituieren, zweitens ihres Selbsterhaltungsrechtes prinzipiell nicht verlustig gehen und drittens nach wie vor durchaus individuelle Gestaltungsmöglichkeiten haben, sofern die Gesetze nicht etwas anderes sagen. Für die liberalen Anklänge bei Hobbes hat Voegelin kein Sensorium. Er hat insbesondere auch die Vertragskonstruktion vollkommen unterschätzt.

⁷ Über Hausaltäre und weitere Rituale, die aus den Nicht-Verboten und der Gedankenfreiheit resultieren, entstehen neue Habitualisierungen und werden andere Sphären und Nischenkulturen freigesetzt. Dieser Dynamik und Prozessualität kann sich auch das Leviathan-Ordnungsmodell im Zeitverlauf nicht entziehen. Es ist in meinen Augen extrem unwahrscheinlich, dass das Leviathan-Herrschaftsbegründungsmodell ohne gerichtete Variation einfach beibehalten werden kann. Die Zügel können bei umfassender Internalisierung der Werte und Normen des Herrschaftsgefüges gelockert werden, eine Identität von Regierenden und Regierten ist beim Kleinbürger Rousseau, nicht bei Hobbes vorgesehen. Keine prästabilisierte Harmonie, wohl aber ein gestalteter Wandel ist mithin im Denkmodell von Hobbes angelegt, dessen Konfliktanthropologie im Naturzustand das institutionelle Erfordernis der Tugend der Form als eine entlastende Ordnungsstiftung aufnötigt. Innerhalb der Frames und eingerichteten Handlungskorridore der eben nicht totalitären Einbindungen kann das wohlverstandene und pragmatische Eigeninteresse der sich hierin bewegenden Staatsbürger situationsadäquat durchaus zur Geltung kommen. Die Einzelnen sind also nicht einfach verschwunden oder aufgesogen bzw. in kollektivistischer Manier hinwegeskamotiert, auch wenn Hobbes sicherlich kein Begründer und Befürworter pluraler und gewaltenteiliger Demokratie ist. Hierauf ist aber auch das Erkenntnisinteresse Voegelins nicht gerichtet.

Wie kann der Vertrag überhaupt zustande kommen?⁸ Die Friedlosigkeit und der Bellizismus der Menschen im Naturzustand ist auch sprachlich veranlasst, gleichwohl können diese Unordnungsphänomene ebenso auch nur sprachlich, d.h. durch Sprechhandlungen aufgehoben werden. Sprache ist demnach zum einen ein Störfaktor, zum anderen ein Konstruktionsprinzip. Dank der Sprache sind die Menschen des Naturzustandes zumindest linguistisch in der Lage, eine bindende Willenserklärung über eine zukünftige Haltung abzugeben. Eine kontraktualistische Transformation zu einer staatszentrierten Vergesellschaftung aber ist nur möglich, wenn zumindest eine begrenzte Kommunikationsfähigkeit und Verständigungsbereitschaft vorausgesetzt wird, um dann erweiterungsfähig zu werden. Sonst scheitert das ganze Unternehmen, denn die Menschen müssen für den Vertragsabschluss eine Disposition erkennen lassen. Das ist der Grund für die Konstruktionselemente der von Hobbes bemühten „natürlichen Gesetze“ der Vernunft. Diese „natürlichen Gesetze“, deren Weisungen sich auch sprachlich entäußern, haben freilich keinen positiven Gesetzescharakter und liefern auch keine konkreten Handlungsanweisungen. Sie laufen, wie erwähnt, über das Gewissen des Menschen bzw. ruhen auf einem moralischen Empfinden auf, indem sie ihn die Vernunftfähigkeit des Wunsches nach Frieden und dessen Möglichkeitsbedingungen im Blick auf Reziprozität immer stärker gewahr werden lassen. Die gegenseitige Übereinkunft ist zunächst auf der Einstellungsebene angesiedelt und wird deliberativ konturiert, stellt also eine Sprachhandlung dar. Der weitere Schritt erfolgt sozialkommunikativ. Die Definitionsmacht des installierten Souveräns Leviathan in Bezug auf die zu schaffenden bürgerlichen Gesetze, die nur festlegen, was verboten ist, alles andere aber zu erlauben scheinen, haben den überindividuellen und gesamtgesellschaftlichen Vorteil, dass die Alltagssprache innerhalb der öffentli-

⁸ Siehe insbesondere die affinen Interpretationen von Kersting, Lemke und Ludwig.

chen Sphäre von ihrer Ambivalenz im Naturzustand befreit wird und klare Richtlinien für ein friedliches Zusammenleben in verbindlicher Weise ausformuliert werden. Der Herrschaftsvertrag ist ein Akt der Anvertraung. Andererseits bleibt der Souverän auch an die bestehende Sprache gebunden, kann also nicht zu beliebigen Festlegungen gelangen: Er kann keine „neue Sprache“ schaffen, die sich außerhalb des bereits bestehenden grammatischen, syntaktischen und semantischen Regelsystems der Sprachgemeinschaft bewegt, sondern muss sich im Wesentlichen innerhalb dieses Systems artikulieren, um resonanzfähig zu bleiben. Der linguistische Automat „Staat“ ist ebenso ein vom Menschen hergestelltes Kunstgebilde, dessen linguistische Kompetenz zur Gesetzgebung wiederum die menschliche Sprache ist.

Sprache ist demnach für die politische Philosophie in besonderer Weise konstitutiv. Sie kommt sowohl in instrumenteller als auch in moralischer Hinsicht zum Zuge. Auch die Wissenschaft ist ein Produkt der Sprache. Vernunft kann sprachlich generiert werden und der Mensch stößt sich durch die Erfindung und den argumentativen Gebrauch der Sprache gleichsam von seiner eigenen Naturgeschichte ab. Er bedarf der gestalteten Kultur als seiner zweiten Natur, die ohne den Rekurs auf einen göttlichen Willen auskommen kann. Die hierauf gerichteten Diskurse und Orientierungen werden allerdings von Hobbes etatistisch verkürzt, zivilgesellschaftliche und rechtsstaatliche Elemente werden vernachlässigt oder sind nur rudimentär ausgebildet. Insbesondere die Möglichkeit, kraft der Sprache Befehle an andere zu richten sowie ihnen mitzuteilen, was man wünscht, sind für Vertrag und Staatswesen von Bedeutung. Hobbes' Vertrag ist ein Herrschaftsbegründungs-, kein Herrschaftsbegrenzungsvertrag. Der Leviathan benötigt einen Erzwingungsstab und wird zum Alleinentscheider. Die Bürgerethik bei Hobbes lässt sich im Grunde auf die Maxime reduzieren: Gehorche, kooperiere mit dem Souverän, widersetze dich nicht. Es kann bezweifelt werden, ob ein solcher Unter-

werfungsvertrag tatsächlich die Mehrheit der Menschen findet. Man kann daher mit Wolfgang Kersting feststellen: „Niemand liest Hobbes‘ ‚Leviathan‘ ohne Bewunderung; jeder stimmt in das Lob seines Scharfsinns ein: aber kaum jemand legt das Buch bekehrt aus der Hand.“ Hobbes kennt nur die schrankenlose Anarchie im Naturzustand oder die absolute Herrschaft: *tertium non datur*. Gleichwohl gibt es ein Drittes zwischen Naturzustand und dem omnipotenten Leviathan, nämlich die gemäßigte konstitutionelle Herrschaft, die im modernen Verfassungsstaat gegeben ist.

In den Schlussbetrachtungen des „Leviathan“ erläutert Hobbes u.a., warum er auf das schmückende Beiwerk der Zitierung antiker Dichter, Redner und Philosophen verzichtet habe, weil sie sich sowie anderen des Öfteren widersprechen und die Überlieferungen häufig nicht authentisch seien — außerdem neige er mehr zum Selbstdenken. Der alten Zeit als solcher verdanken wir Hobbes zufolge nichts, denn wenn wir das Alter ehren wollen, ist die Gegenwart am ältesten. Aus der heutigen Perspektive heraus kann demnach jetzt Hobbes‘ Lehre kritisiert werden, um Defizite und Schwachstellen aufzuzeigen, denen man abhelfen und die man ausbessern oder kompensieren kann — oder auch nicht.

III

Die Argumente, die man gegen Hobbes anführen kann, möchte ich hier nur kurz auflisten. Voegelin würde sie nach meiner Auffassung wohl nicht teilen und sich eher vehement auf die Seite von Hobbes schlagen. Die politische Theorie von Hobbes ist ziemlich stringent, und das macht sie so faszinierend — bis heute. Aber sie ist nur stringent, wenn man die Prämissen akzeptiert. Hieran kann man begründet zweifeln und andere Prämissen einführen, zumal der Natur- als Ausgangszustand ein fiktiver ist, um die ganze Argumentation hierauf aufzubauen. Man kann das Gedankenexperiment aber auch mit anderen Prämissen unterlegen und kommt dann — wie andere Kontraktualisten — auch zu anderen Ergebnissen und Ausformungen. Es kommt also auf die Grundannahmen und ihre Randbedingungen an. Damit steht und fällt jede Theorie.

John Locke hat den Naturzustand wesentlich freundlicher, nämlich herrschaftsfrei und anthropologieneutral konzipiert, jedenfalls bis zur Erfindung des Geldes, und der Anti-Kontraktualist David Hume lehnte diesen ahistorischen Ansatz prinzipiell ab. Stattdessen stellte er auf sich soziohistorisch entfaltende Vergesellschaftungsprozesse ab, die sich in institutionellen Ausdifferenzierungen konkretisieren. Im Grunde benötigt man keinen Vertrag, denn die menschlichen Leidenschaften, die individuellen und sozialen Interessen und ihr Kampf um Anerkennung, Sympathie und Menschenliebe sowie die Ausbildung von Gewohnheiten sorgen bereits in komplexer Weise für Ordnungstiftungen. Institutionen aber sind generell nötig, da die individuelle und die kollektive Vernunft nicht identisch seien. Gesellschaft ist insofern eine institutionelle Erfindung. Es müssen Empathie und ein Gemeinschaftsgefühl (fellow-feeling) hinzukommen, um die zerstörerische Kraft der Affekte aufzufangen. Hierbei setzt Hume vor allem auf Lern- und Sozialisationsprozesse. Er plädiert — wie die schottische Moralphilosophie überhaupt — für die

rationalitätsfördernde Debatte aller Angelegenheiten, also für die deliberative Demokratie, denn das bonum commune könne von keinem direkt intendiert und realisiert werden, vielmehr sind Individuen auf sozialen Austausch und Interessenausgleich im Kontext einer freien Konkurrenzgesellschaft angewiesen. Auch werden Gefühle (sentiments) in Bezug auf die moralische Handlungswelt der Menschen grundsätzlich als Korrektive der Vernunft anerkannt, sodass nicht nur auf den Handlungspfad eines evidenzaxiomatischen Konstruktivismus und Rationalismus gesetzt wird.

Das sind auch die Fragen an Hobbes: Muss ein generalisiertes Misstrauen angenommen werden? Warum besteht keine Bereitschaft zur vorurteilsfreien Überprüfung und wohlwollenden Interpretation aus den Gedanken- und Sprachwelten anderer, folglich auch keine Chance, das eigene Interpretationsraster zu relativieren oder gar zu verlassen. Der Individualismus des Naturzustandes wird nicht intersubjektiv verstanden und genutzt, sondern die Einzelnen verschanzen sich hinter ihren privaten Bedeutungszuweisungen. Der Radikalindividualismus des Selbstschutzes verschließt die Individuen, kerkert sie in ihre atomistischen Befürchtungswelten ein, verhindert Interessenausgleich und verständigungsorientierte Kommunikation in Richtung auf reziproke Anerkennungsverhältnisse. Wenn der groß formatierte und singuläre Herrschaftsvertrag aber offenbar parakonsensuell zustande kommt, also ein vertikales Vertrauen in Rücksicht auf die Instituierung einer Makroebene statthat, warum dann nicht bereits auch ein horizontales Vertrauen im Mikro- und Mesobereich? Der Dualismus oder die Dichotomisierung von Hobbes — Naturzustand/Staat — überzeugt jedenfalls nicht, der Naturzustand wird zwar überwunden, aber für den öffentlichen Handlungsraum der Gesellschaft bleibt wenig Platz, diese Sphäre ist gleichsam staatsunterworfen und damit politisch restringiert. Es muss allerdings offen bleiben, wie sich Hobbes den weiteren Entwicklungsprozess seiner Modellierung vorgestellt hat,

wenn also die Ordnung erst einmal etabliert und in Geltung ist.⁹ Der Rahmen kann ja im zeitlichen Verlauf unter Beibehaltung der institutionellen Grundstruktur variiert werden, innerhalb dessen mehr und mehr Freiheiten und Gestaltungschancen gewährt werden könnten.¹⁰ Darüber schweigt sich Hobbes allerdings aus, weil es für ihn nicht das Primäre ist. Seine Hauptfrage war: Wie ist gesamtgesellschaftliche Ordnung möglich?¹¹ Über Kontinuitäten und Diskontinuitäten nach der Ordnungsstiftung hat er nicht reflektiert, auch nicht über periodische Bestätigungen des ursprünglichen Vertrages. In Legislaturperioden und an intergenerationelle Folgeprobleme hat er nicht gedacht. Ich habe aber bereits angedeutet, dass ich mir eine Liberalisierung des Hobbesschen Ansatzes auch bei diesem selbst und aufgrund seines gesamten Opus durchaus vorstellen kann, ich ihn in dieser Hinsicht für ereignis- und ergebnisoffen halte.

Was von Hobbes im Kontext der politischen Reflexionsgeschichte bleibt und dem Selbstverständnis der politischen Moderne bis heute entspricht, ist die rechtfertigungstheoretische Erfindung des Gesellschaftsvertrages, den John Rawls im 20. Jahrhundert erneut konstruktivistisch einsetzt, und das damit verbundene individualistische, egalitaristische und prozeduralistische Begründungsmodell. In seiner „Theorie der Gerechtigkeit“ benötigt auch Rawls noch einen fiktiven Urzustand und einen „Schleier des Nichtwissens“, um zu unparteiischen, gerechtigkeitsorientierten Maximen zu gelangen, die als

⁹ Auch Machiavelli fordert von seinem Fürsten nach der moralisch indifferenten Stabilisierung von Herrschaft eine strikte Gerechtigkeitsorientierung.

¹⁰ Jeder Systembildung und ihrer Evolution wohnt die Steigerung von Eigenkomplexität inne und führt zu emergenten Eigenschaften, die in der Moderne zur funktionalen Differenzierung und Professionalisierung von sozialen und politischen Rollen sowie zu immer stärkerer Individualisierung (beginnend im italienischen Bürgerhumanismus) führt.

¹¹ Es ist dies bei Talcott Parsons die so genannte „hobbessche Frage“.

konsensfähige allgemeine Fairnessregeln gelten sollen. In seiner zweiten großen Abhandlung „Politischer Liberalismus“ (wir können hier von einem modifizierten oder späten Rawls, von „Rawls II“ sprechen) hingegen geht er vom Faktum des Pluralismus aus und konzipiert (ohne einen Urzustand und den Schleier des Nichtwissens, sondern gleichsam mit direkten Mitteln) einen „overlapping consensus“, d.h. er setzt auf gemeinsame Schnittmengen auch bei unterschiedlichen Auffassungen und Konzeptionen des Guten, die operationalisierbar sind in Form eines Kataloges bzw. Kanons an Grundrechten, Grundfreiheiten und Chancen, woran sich der öffentliche Vernunftgebrauch zunächst einmal getrost halten könne. Der schrittweise ausbaufähige „overlapping consensus“ lasse auch weiterhin genügend Raum für die Verfolgung eigener Lebenspläne. — Nebenbei bemerkt: Für einen deutschen Politikwissenschaftler sind diese Überlegungen trotz anderer Einbettungen und Kontextualisierungen allerdings nicht sensationell neu, denn es besteht zweifelsohne eine starke Affinität zu den pluralismustheoretischen Ausführungen von Ernst Fraenkel (ebenfalls ein zurückkehrender Emigrant), die er vor rd. vierzig Jahren bereits formuliert und seiner Konzeption zugrunde gelegt hat.

IV

Abschließend ist die Position Voegelins im Verbund mit seiner Hobbes-Interpretation zu bestimmen. Kosmion ist für Voegelin die Form gesellschaftlicher Ordnung, die eingebettet ist in die Ordnung des Seins und dem menschlichen Leben zumindest einen Schein von Sinn gibt. Dazu sind (Sprach-)Symbole vonnöten, die die politische Realität erzeugen. Das Kosmion ist nur real, solange es akzeptiert wird; es bekämpft die Endlichkeit, ohne sie jedoch überwinden zu können. Ein absolutes Kosmion stellt sich dar als magische Einheit und existiert durch die evokativen Kräfte des Menschen. Eine hierauf bezogene politische Theorie allerdings erschließt sich nur wenigen Wissenden. Hobbes ist für Voegelin ein spiritueller Realist. Der aufgrund der Ordnungschautik des Naturzustandes konsequent errichtete Staat wird als ein mystischer Körper begriffen. Gnostische Elemente bestehen vor allem in dem Gedanken der Selbsterlösung, wobei der praktische Umsetzungsversuch für Voegelin stets auf eine schwere Störung des Geistes (spiritual disturbance) hindeutet. Die gnostische Re-Divinisation der weltlichen Sphäre birgt Gefahren in sich wegen des eklatanten Transzendenzverlustes, die das Verhängnis und Grundübel der Moderne ist, die sich mit der Unvollkommenheit der Welt nicht abfinden kann und will.

Voegelin ist nicht liberal¹² und nicht tolerant. Er hält es für göltig, dass das individuelle Leben seinen Sinn allein durch den Glauben an die Offenbarung und seine jenseitige Erfüllung findet. Das aber ist eine spezifische Voraussetzung oder Glaubensgewissheit, die nicht geteilt werden muss. Seine Hobbes-Interpretation verkennt, dass es Hobbes in prinzipieller Weise um die Lösung von Ordnungs-

¹² Das wird bei der in meinen Augen völlig misslungenen Interpretation von John Stuart Mill durch Voegelin besonders deutlich. Siehe dazu auch das Erfurter Referat von Veronika Weinberger (14. Dezember 2002).

problemen ging, die durch den bloßen Verweis auf das Absolute, Vollkommene und Ewige und ihre kognitive Anverwandlung kaum zu bewerkstelligen sind oder waren, jedenfalls nicht mehr in und seit der Neuzeit. Voegelin übersieht, auch weil er nicht sozialwissenschaftlich denken konnte, die eigensinnige Konstruktion der Wirklichkeit von unten her bzw. hält diese im Wesentlichen für fatal, wenngleich er dem autoritären Staatsmodell von Hobbes einiges abgewinnen konnte — insbesondere die Hierarchie, die für Voegelin oberhalb des sterblichen Gottes namens Leviathan offenkundig noch stärker auf das Jenseitige und seine überweltliche Weisung hätte abgestellt sein müssen, während der Naturzustand für ihn ein Sinnbild der Pneumo-Pathologie des 17. Jahrhunderts darstellte.

Bei Hobbes hingegen werden die Menschen zu selbstbewussten Statt- und Platzhaltern von Gott und Natur; sie werden — und das ist eben das spezifisch Neuzeitliche — zu Schöpfern ihrer Welt, der soziopolitischen Welt. Der konstruktivistische Ansatz von Hobbes ist betont nüchtern und soll die Konfliktanthropologie durch Institutionengenerierung einhegen. Der Leviathan Staat als Aktions- und Willenszentrum, ausgestattet mit dem Monopol legitimer physischer Gewalt, ist ein aus dem Willen und der Klugheit der Menschen geborenes Kunstwerk, ein Artefakt, eine politische Erfindung. Der kontraktuelle Theorieansatz läuft darauf hinaus, so etwas wie Vertrauen zu institutionalisieren, die die Grundlage von Kooperation ist. Politische Herrschaft gibt es nur als eine künstliche Veranstaltung mit eigener Regelsetzung und zwangsbewehrten Institutionen. Dazu gehört ein Machbarkeitsvertrauen, das wiederum der allgemeinen Akzeptanz bedarf. Die politische Philosophie von Hobbes ist somit eine mögliche analytische Variante, wie man Werte und Normen herstellen und begründen kann. In diesem Zusammenhang wird oft übersehen, dass der so geschaffene Staat bei Hobbes zwar ein absoluter ist, aber nicht unbedingt totalitär entarten kann, da er um der Friedensstiftung und -bewahrung willen eine neutrale

Äquidistanz zu allen moralischen, religiösen und ideologischen Positionen aufrecht erhalten muss. Damit beginnt die Politik bei Hobbes als Ordnungspolitik. Ferner degenerieren die vom Naturzustand (sowie von dem ihm inhärenten Kampf und der obwaltenden Furcht vor dem frühen gewaltsamen Tod) befreiten Einzelnen nicht einfach zu Regelbefolungsautomaten, sondern können durchaus einige (womöglich steigerungsfähige) Optionalitäten und Lebenschancen der nunmehr gewonnenen Zivilität in unterschiedlicher Weise nutzen, nachdem die institutionelle Grundstruktur vermöge ihres gemeinsamen Herrschaftsbegründungsaktes befestigt ist. Erfüllt der Staat indes seine fundamentalen Schutz- und Friedensfunktionen nicht mehr, erlöschen seine Herrschaftsbefugnisse. Er ist insofern bei aller Omnipotenz auch ein Koloss auf tönernen Füßen.

Die Komplexität und Differenziertheit des Hobbesschen Entwurfs hat sich Voegelin demnach so gut wie überhaupt nicht erschlossen. Hobbes hat gegenüber der klassischen griechischen Philosophie und der christlichen Religion in imposanter Weise neue Begründungs- und Konstruktionsmuster eingeführt, die nicht einfach mit dem pejorativen Etikett des Gnostizismus überklebt werden können. Voegelin befürchtet die Enteignung der Transzendenz, die Hobbes sich kontraktualistisch aneignet. Voegelin beklagt die Tendenz zur Vergöttlichung des Menschen, übersieht aber, dass laut Altem Testament Gott sich den Menschen zu seinem Ebenbilde schuf. Hiervon einmal abgesehen, ist die Säkularisierung für den Platoniker Voegelin ganz offensichtlich ein verfallstheoretisches Verhängnis der Moderne, jedenfalls versteht er sie nicht (in den Worten von Habermas) als eine fortschrittsoptimistische Deutung der entzauberten, menschlich-gesellschaftlich anverwandelten Welt. Sicherlich ist das Unbedingte nicht ohne Gott zu denken, aber man sollte dem Menschen und seiner zivilisierenden Gestaltungsmacht sozialproduktiv doch etwas mehr zutrauen, als Voegelin dies anzunehmen scheint. Es muss ja nicht derart staatsbezogen eindimensional zu-

gehen wie bei Hobbes in seiner Leviathan-Konstruktion und so etwas wie die „Hand Gottes“ kann zum Gelingen intersubjektiver Verständigung ruhig hinzukommen. Dies sollte indes nicht immer als unabdingbar erwartet oder für konstitutiv erachtet werden. Eine Letztbegründung dieser Art muss inzwischen wohl als obsolet gelten, denn sie ist nicht intersubjektiv nachprüfbar oder selbst-evident. Man muss schon daran glauben. Oder mit den Worten von Karl Popper, gegen Platon gerichtet: >Woher weiß er, dass er sich nicht irrt?< Das kann — mit Verlaub — auch für Voegelin gelten.

LITERATUR

- Baruzzi, Arno, Kritik der Moderne nach Voegelin und Heidegger, in: *Zeitschrift für Politik*, 48. Jg., 2001, S. 257-267
- Bergbauer, Harald, *Eric Voegelins Kritik an der Moderne*, Würzburg 2000
- Bredenkamp, Horst, *Thomas Hobbes. Visuelle Strategien*, Berlin 1999
- Cooper, Barry, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, London 1999
- Cooper, Barry, Constituent elements in the genesis of Voegelin's political science, in: *Zeitschrift für Politik*, 48. Jg., 2001, S. 243-256
- Fraenkel, Ernst, *Deutschland und die westlichen Demokratien*, erw. Neuausg. Frankfurt/M. 1991
- Gebhardt, Jürgen, Politische Ideengeschichte als Theorie der politischen Evokation, in: Dirk Berg-Schlosser, Gisela Riescher, Arno Waschkuhn (Hrsg.), *Politikwissenschaftliche Spiegelungen*, Opladen-Wiesbaden 1998, S. 15-33
- Gebhardt, Jürgen/Leidhold, Wolfgang, Eric Voegelin, in: Karl Graf Ballestrem, Henning Ottmann (Hrsg.), *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München-Wien 1990, S. 123-145
- Gerhardt, Volker, Politik und Existenz. Eric Voegelins Suche nach der Ordnung in uns selbst, in: *Philosophische Rundschau*, 48. Jg., 2001, S. 177-195
- Göhler, Gerhard, Die Freiburger und Münchner Schule als Scientific Community, *Occasional Papers* Nr. 4, FU Berlin 1982
- Habermas, Jürgen, Glauben und Wissen, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 239 vom 15. Oktober 2001, S. 9
- Henkel, Michael, *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg 1998
- Herz, Dietmar, Eric Voegelin als Kritiker von Hans Kelsens „Reiner Rechtslehre“, in: Arno Waschkuhn, Alexander Thumfart (Hrsg.), *Politisch-kulturelle Zugänge zur Weimarer Staatsdiskussion*, Baden-Baden 2002, S. 163-193
- Hume, David, *Politische und ökonomische Essays*, 2 Teilbde., Hamburg 1988
- Kersting, Wolfgang, *Thomas Hobbes zur Einführung*, Hamburg 1992
- Kersting, Wolfgang, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*, Darmstadt 1994

- Kersting, Wolfgang, Thomas Hobbes. Wissenschaftliche Friedensphilosophie und vertragliche Staatsbegründung, in: Lothar Kreimendahl (Hrsg.), *Philosophen des 17. Jahrhunderts*, Darmstadt 1999, S. 46-68
- Kersting, Wolfgang, Der künstliche Mensch. Vertrag und Souveränität in der Hobbesschen Staatsphilosophie, in: Rüdiger Voigt (Hrsg.), *Der Leviathan*, Baden-Baden 2000, S. 67-95
- Kersting, Wolfgang (Hrsg.), *Thomas Hobbes — Leviathan*, Berlin 1996
- Lemke, Anja, Überlegungen zur Sprachphilosophie bei Thomas Hobbes, in: *Zeitschrift für Politik*, 43. Jg., 1996, S. 1-22
- Locke, John, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, 5. Aufl. Frankfurt/M. 1992
- Ludwig, Bernd, Neuzeitliche Staatsphilosophie und das Erbe des Christlichen Naturrechts: Thomas Hobbes' Leviathan, in: Rüdiger Voigt (Hrsg.), *Der Leviathan*, Baden-Baden 2000, S. 97-127
- Machiavelli, Niccolò, *Hauptwerke*, hrsg. von Alexander Ulfig, Köln 2000
- Maier, Hans, Eric Voegelin und die deutsche Politikwissenschaft, *Occasional Papers*, XIV, Eric-Voegelin-Archiv, 2. Aufl. München 2000, S. 37-63
- Marcuse, Herbert, *Schriften*, 9 Bde., Frankfurt/M. 1978-1987
- Marsen, Thies, *Zwischen „Reeducation“ und politischer Philosophie. Der Aufbau der Politischen Wissenschaft in München nach 1945*, München 2001
- McAllister, Ted V., *Revolt Against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*, Lawrence, Kansas 1996
- McKnight, St. A./Price, Geoffrey L. (Hrsg.), *International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin*, Columbia 1997
- Münkler, Herfried, *Thomas Hobbes*, Frankfurt/M.-New York 1993
- Noetzel, Thomas, Eric Voegelin: Episteme und Doxai — eine Verfallsgeschichte des politischen Wissens, in: Hans-Karl Rupp, Thomas Noetzel (Hrsg.), *Macht, Freiheit, Demokratie*, Bd. 1, Marburg 1991, S. 17-31
- Ooyen, Robert Chr. van, Totalitarismustheorie gegen Kelsen und Schmitt: Eric Voegelins „politische Religionen“ als Kritik an Rechtspositivismus und politischer Theologie, in: *Zeitschrift für Politik*, 49. Jg., 2002, S. 56-82

- Opitz, Peter J., Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“, *Occasional Papers*, XI, Eric-Voegelin-Archiv, 2. überarb. Aufl. München 2002
- Opitz, Peter J./Sebba, Gregor (Hrsg.), *The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics. For Eric Voegelin on his 80th Birthday*, Stuttgart 1981
- Opitz, Peter J., Eric Voegelin: The New Science of Politics, in: Theo Stammen, Gisela Riescher, Wilhelm Hofmann (Hrsg.), *Hauptwerke der politischen Theorie*, Stuttgart 1997, S. 501-507
- Opitz, Peter J., Eric Voegelin, in: Bernd Lutz (Hrsg.), *Metzler Philosophen Lexikon*, 2. Aufl. Stuttgart-Weimar 1995, S. 903-907
- Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action*, 5. Aufl. New York-London 1967
- Popper, Karl, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Bd. 1: *Der Zauber Platons*, 7. Aufl. Tübingen 1992
- Ranieri, J.J., *Eric Voegelin and the Good Society*, Columbia-London 1995
- Rawls, John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Neuausg. 9. Aufl. Frankfurt/M. 1996
- Rawls, John, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 1998
- Rousseau, Jean-Jacques, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, Berlin 2000
- Sandoz, Ellis, *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind*, Baton Rouge 1991
- Sandoz, Ellis, *The Voegelin Revolution. A Bibliographical Introduction*, London 2000
- Schabert, Tilo, Die Werkstatt Eric Voegelins, in: *Zeitschrift für Politik*, 49. Jg., 2002, S. 83-95
- Skinner, Quentin, *Visions of Politics*, Vol. 3: *Hobbes and Civil Science*, Cambridge 2002
- Strauss, Leo, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften — Briefe*, hrsg. von Heinrich u. Wiebke Meier, Stuttgart-Weimar 2001
- Tradt, Markus, *Der Leviathan im 20. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu Eric Voegelin und Carl Schmitt*, Magisterarbeit, Wintersemester 1999/2000, Hochschule für Philosophie München

- Voegelin, Eric(h), Reine Rechtslehre und Staatslehre, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, IV. Band, 1924, H. 4, S. 80-131
- Voegelin, Eric, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München 1966
- Voegelin, Eric, *Autobiographische Reflexionen*, München 1994
- Voegelin, Eric, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, 4. Aufl. Freiburg-München 1991
- Voegelin, Eric, *Die politischen Religionen*, hrsg. von Peter J. Opitz, München 1993
- Voegelin, Eric, *Order and History*, 5 Bde., Baton Rouge 1956-1987
- Voegelin, Eric/Schütz, Alfred/Strauss, Leo/Gurwitsch, Aron, *Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“*, hrsg. von Peter J. Opitz, Freiburg-München 1993
- Voigt, Rüdiger (Hrsg.), *Der Leviathan*, Baden-Baden 2000
- Waschkuhn, Arno, Politik und Sprache bei Thomas Hobbes und George Orwell, in: Dirk Berg-Schlosser, Gisela Riescher, Waschkuhn (Hrsg.), *Politikwissenschaftliche Spiegelungen*, Opladen-Wiesbaden 1998, S. 273-286
- Waschkuhn, Arno, *Grundlegung der Politikwissenschaft*, München-Wien 2002, S. 28ff. u. 81ff.
- Webb, Eugene, *Eric Voegelin. Philosopher of History*, Seattle 1981
- Weiß, Ulrich, *Das philosophische System von Thomas Hobbes*, Stuttgart 1980
- Weiß, Ulrich, Von der Klugheit zur Wissenschaft: Aspekte des Paradigmenwechsels praktischer Rationalität zwischen Aristoteles und Hobbes, in: *Zeitschrift für Politik*, 45. Jg., 1998, S. 111-134

