





**Dr. Ewald Langeder, BA**

**Das Hobbes-Bild Paul Ricoeurs  
in dessen Buch  
"Wege der Anerkennung"**

Zur Problematik des Ethikvergleichs zwischen Hobbes  
und den Jenenser Schriften Hegels

Linz 2014

*für Irm  
und  
Lukas*

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf photomechanischem oder ähnlichem Weg und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben – auch bei nur auszugsweiser Verarbeitung – vorbehalten.

**Herstellung und Verlag: BoD – Books on Demand, Norderstedt**

CIP-Kurztitel

**Langeder, Ewald:**

Das Hobbes-Bild Paul Ricoeurs in dessen Buch "Wege der Anerkennung" – Zur Problematik des Ethikvergleichs zwischen Hobbes und den Jenenser Schriften Hegels / Ewald Langeder – Linz 2014.

ISBN 9783735742353



9 783735 742353





## **Vorwort**

An sich entspricht es nicht den akademischen Gepflogenheiten, („bloße“) Bachelor-Arbeiten zu publizieren; vielmehr dienen diese in der Regel bloß als ein Mittel zum Zweck, nämlich zur Erlangung des (untersten) akademischen Grades, und verstauben anschließend als gleichsam eine der „ersten Fingerübungen“ des jeweiligen Autors regelmäßig im Archiv der Stammuniversität. Entwickelt sich der Verfasser nämlich darauf hin zu einem renommierten Wissenschaftler, dann werden die nachfolgenden Arbeiten ohnehin zwangsläufig gehaltvoller, sodass man rückblickend eher durchaus zufrieden darüber ist, dass die vergleichsweise weniger anspruchsvolle Erstlingsarbeit einem breiteren Leserkreis unzugänglich bleibt; Gleiches gilt aber erst recht auch dann, wenn der Autor anschließend keine wissenschaftliche Karriere eingeschlagen hat.

Die Veröffentlichung einer „bloßen“ Bachelor-Arbeit muss daher gute Gründe für sich haben. Diese liegen hier zum einen darin, dass Ewald Langeder die vorliegende Untersuchung keineswegs bloß als ein Mittel zum Zweck, sondern mehr als gründlich, je geradezu akribisch vorbereitet hat: Geht ihr doch ein über zehnjähriges Studium an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz voraus – und zwar zunächst im Fach Theologie, nach einem entsprechenden Wechsel der Studienrichtung sodann im Fach Philosophie, wobei Ewald Langeder beide Fachbereiche jeweils neben seinem Hauptberuf als Richter des Verwaltungsgerichtes des Landes Oberösterreich (vormals: Unabhängiger Verwaltungssenat des Landes Oberösterreich) wissenschaftlich

durchdrungen hat. Dabei ist ihm seine frühere Tätigkeit als Universitätsassistent an der Johannes Kepler Universität Linz (zuerst an Institut für Öffentliches Wirtschaftsrecht, hierauf am Institut für Universitätsrecht) in hervorragender Weise zu gute gekommen, wie der interdisziplinär angelegte Ansatz der vorliegenden Arbeit belegt.

Als sein Berufs- und Studienkollege konnte ich den überwiegenden Teil dieser Phase persönlich miterleben und daher auch gut nachvollziehen, welcher enormen (nicht nur denkerischen, sondern auch psychischen und physischen) Aufwand es bedeutet, quasi „nebenbei“ ein wissenschaftliches Manuskript fertigzustellen, an das nicht nur von Gutachtern und Kollegen, sondern vor allem auch vom Autor selbst – wenngleich dieses „nur“ (oder vielleicht gerade deshalb, weil es) ein Erstlingswerk darstellen sollte – höchste fachliche Qualitätsansprüche gestellt wurden. Dass die nunmehr vorliegende Arbeit mit der Note „Sehr gut“ bewertet wurde, erscheint mehr als leistungsgerecht, vermag aber die näheren konkreten Hintergründe freilich nur sehr rudimentär auszudrücken.

Im Gegensatz zu der zufolge fachlich-inhaltlicher Rechtfertigung resultierender wissenschaftlicher Gebotenheit ist der andere Grund für die Veröffentlichung allerdings höchst tragischer Natur. Denn Ewald Langeder konnte die Früchte seines langjährigen und mühsamen Strebens selbst leider nicht mehr ernten. Zwar war es ihm gerade noch möglich, sämtliche Prüfungen abzulegen und sonstigen Voraussetzungen zu erfüllen, die für die Erlangung des akademischen Grades „Bachelor of Arts“ erforderlich sind; die Überreichung der Verleihungsurkunde im Rahmen der Akademischen Feier am 1. Februar 2014 persönlich mitzuer-



leben war ihm jedoch nicht mehr vergönnt, weil er bereits zuvor, nämlich am 12. Jänner 2014, an den Folgen eines kurz vor Weihnachten 2013 erlittenen Herzinfarktes verstorben war.

In diesem Sinne möge das vorliegende Buch daher vor allem als ein Beitrag zu jenem Streben verstanden werden, das die Menschheit insgesamt, insbesondere aber vor allem das jeweilige konkrete Individuum kennzeichnet und speziell auch Kollege Langeder ein wichtiges Anliegen war, nämlich: Eine mehr oder weniger deutliche und permanente Spur seines Daseins sowohl für die Hinterbliebenen als auch für die Zukunft zu hinterlassen.

χαίρετε †

Alfred Grof

P.S.: Im sicheren Wissen, dass auch dies dem Verstorbenen ein großes Anliegen gewesen wäre, darf dieses Buch seiner Gattin Irmgard und seinem Sohn Lukas gewidmet und Frau Gertrude Baschinsky sehr herzlich für die Erledigung der umfangreichen Schreibarbeiten gedankt werden.

INSTITUT FÜR KUNSTWISSENSCHAFT UND PHILOSOPHIE  
AD INSTAR FACULTATIS

Der ordentliche Studierende unserer Fakultät

**DR. IUR. EWALD LANGEDER**

geboren am 22. März 1952 in Linz,  
hat den im Studienplan des Institutes für Kunstwissenschaft und Philosophie  
der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz  
festgelegten kunstwissenschaftlich-philosophischen Bachelorstudiengang absolviert.

Die Bachelorprüfung wurde am 1. Juli 2013  
mit der Gesamtnote **Sehr gut** abgelegt.

Die Bachelorarbeit aus dem Fach Philosophie mit dem Titel

**Das Hobbes-Bild Paul Ricoeurs in seinem Buch „Wege der Anerkennung“.  
Zur Problematik des Ethikvergleichs zwischen Hobbes und den Jenenser Schriften Hegels**

wurde mit der Note **Sehr gut** bewertet.

Hiermit sind alle Erfordernisse zur Erlangung des akademischen Grades erfüllt.

In Anwesenheit des Rektors Univ.-Prof. Dr. Ewald Volgger OT  
wurde dem Kandidaten vom Promotor Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber

der akademische Grad

**BACHELOR OF ARTS** (abgekürzt BA)

verleihen.

Linz, am 1. Februar 2014



*F. Gruber*  
Promotor

*E. Volgger*  
Rektor

*M. K. Linz*  
Studiendekanin



Dr. Ewald Langeder

22. 3. 1952 - 12. 1. 2014

Blickt man nach oben,  
sieht man keine Grenzen.





## **Inhaltsverzeichnis**

<b>1. Einleitung</b>	1
<b>2. Gang der Untersuchung</b>	9
<b>3. Der Leviathan – eigene Darstellung</b>	15
3.1. Kontraktualismus	15
3.2. Zum System	16
3.3. Naturzustand	18
3.4. Der Vertrag	21
3.4.1. Grundsätze der Vernunft (leges naturales)	21
3.4.2. Rechtsverzichtsvertrag	24
3.4.3. Rechtsübertragungsvertrag	28
3.4.4. Das "Herzstück"	29
3.5. Die Stellung des Souveräns	31
3.6. Charakter des Modells: Logisch oder empirisch?	32
3.7. Das Anerkennungspotential des Kontraktualismus	34
<b>4. Der philosophische Hintergrund des Leviathan</b>	40
4.1. Die Übertragung des neuzeitlichen Natur- verständnisses auf den Staat	40
4.2. Implizite Anthropologie	43
4.3. Der Wert des Menschen	47
4.4. Hobbes' Ethik	55
<b>5. Ricoeurs Hobbes-Bild</b>	60
5.1. Der Ansatzpunkt: Aristoteles	60
5.2. Zur Argumentationstechnik Ricoeurs	64
5.3. Staatslegitimation aus der Perspektive des Friedenszustands?	65
5.4. Der Ethikvergleich – eine überzogene Polarisierung	71
5.5. Paraethik Hobbes'?	80
5.6. Alteritätsmangel des Zivilrechts?	85

<b>6. Liebe als Staatsgründungsakt?</b>	88
<b>7. Zusammenfassende Thesen</b>	95
<b>Literatur</b>	99





## 1. Einleitung

Anerkennung ist – komplementär zur Forderung<sup>1</sup> – ein leerer Begriff; er wird erst dann gehaltvoll, wenn dazu gesagt wird, was zugunsten und auf Kosten wessen anerkannt werden soll. Diesen Sinngehalt bezieht der Begriff von außen, nicht aus sich selbst, wie ja auch nicht jede der unzähligen denkbaren Forderungen, die nach Anerkennung (Befriedigung) rufen (könnten), per se berechtigt sind. Versucht man die Forderungen zu gruppieren, so bietet sich das Kriterium individuell/kollektiv (politische Forderungen) an. Im Vordergrund stehen Forderungen, deren Erfüllung in Normen, vor allem Rechtsnormen, seien sie individuell oder generell, formuliert werden können. Inhaltlich laufen kollektive Anerkennungsforderungen wohl in der Regel auf Gleichheitspostulate hinaus – und verschieben damit das Problem auf eine andere Leerformel.<sup>2</sup> Ähnliches gilt für die Gerechtigkeit.<sup>3</sup> Schon am Rande des landläufigen Begriffs der Anerken-

---

<sup>1</sup> Anerkennung ist immer die Antwort auf einen "An-Spruch", auch wenn dieser keine Forderung im engeren Sinn darstellt, etwa wenn es um die Anerkennung eines Status geht.

<sup>2</sup> Der Gleichheitssatz gebietet nicht alles, sondern nur Gleiches gleich zu behandeln – was aber ist gleich? Vgl. Gosepath, Stefan: Art. Gleichheit, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Band I, Hamburg 1999, 501-506.

<sup>3</sup> Vgl. Lumer, Christoph: Art. Gerechtigkeit, in: Sandkühler, ebenda, 464-470. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass gewissen inhaltlichen Desideraten – wie Nussbaums offenem 10-Punkte-Katalog der "Grundfähigkeiten des Menschen" (Nussbaum, Martha, Gerechtigkeit

nung liegt die befriedigte Einforderung von Wertschätzung als Gruppe oder Person. Hier ist die Erfüllung primär nicht auf rechtlicher (oder damit vergleichbarer) sondern eher auf psychologischer Ebene angesiedelt.<sup>4</sup> Jenseits der alltagssprachlichen Begriffsgrenze liegt die Liebe<sup>5</sup>.

Aus der angesprochenen Leere des Begriffs der Anerkennung folgt dessen Wertneutralität. Ohne konkreten Sinnbezug (zum bloßen Wort) ist eine sinnvolle ethische (oder sonstige) Stel-

---

oder das gute Lebens. Gender Studies, Frankfurt/M. 1999, 57f) Solidarität gebührt. Problematisiert wird nur der allfällige Versuch, dem Anerkennungsbegriff mittels eines Ringtausches abstrakter Vokabel den Anschein materialer Festigkeit zu vermitteln.

<sup>4</sup> Rechtliche Konsequenzen sind zwar nicht ausgeschlossen, die Wertschätzung selbst ist aber – aus ähnlichen Gründen wie die Liebe – nicht verrechtlichbar. Die Wertschätzung kann zwar nicht erzwungen, möglicherweise aber, da die Wertbildung nicht (nur) individuell-autonom erfolgt, gesteuert werden (durch Erziehungsprogramme, Sprachregulierungen, Ausrichtung von Medien usw.). Der Ausdruck der Wertschätzung kann auch die Form von Ritualen annehmen (z.B. belobigende Ansprachen des Chefs anlässlich von Dienstjubiläen).

<sup>5</sup> Wer sagt schon: "ich anerkenne dich" und nicht: "ich liebe dich"? Umgekehrt wird z.B. eine Staatsgrenze anerkannt und nicht geliebt. Anerkennung kann einem ethischen Imperativ folgen, Liebe nicht: "Das Allgemeinste, was man über die Liebe sagen kann, ist, dass sie ein Gefühl ist. Gefühle sind spontan. Sie lassen sich nicht befehlen noch verbieten. Sie gehorchen weder politischen noch moralischen Anweisungen. Wir können sie zwar zwingen, sich gemäß Recht, Sitte, Normalitätsstandards zu verhalten. Aber dieses Verhalten ist nur ein Ver-Halten, ein An-sich-Halten. Was Gefühle, unterhalb der Oberfläche erwünschter Verhaltensweisen, also der Fremd- und der Selbstkontrolle sonst noch treiben, entzieht sich jeder Kontrolle. Die Gedanken sind frei. Die Gefühle, wenn es denn geht, noch freier. Sie sind der letzte und unzerstörbare Hort der Anarchie in einer noch so sehr verwalteten Welt." (Hondrich, Karl Otto: Liebe in den Zeiten der Weltgesellschaft, Frankfurt/M., 2004, 112.) Die Steuerbarkeit von Liebe ist wohl in noch geringerem Ausmaß als jene der Wertschätzung gegeben. Die nicht zu übersehenden Determinanten der Attraktivität sind jedoch kulturell, wenn nicht sogar zum Teil natural bestimmt.

lungnahme undenkbar. Es kommt, wie gesagt, auf den Kontext an. Berücksichtigt man die unübersehbare Zahl denkbarer sinnstiftender Kontexte, wird die Thematik uferlos, da eigentlich die Kontexte (und nicht der leere Begriff der Anerkennung) zum Gegenstand der Betrachtung werden<sup>6</sup>. Diese Uferlosigkeit lässt sich auch nicht im Sinne einer pros hen-Analogie in den Griff bekommen.

Mit diesem Problem ist das vorliegende Buch Ricoeurs<sup>7</sup> schon vom Grundkonzept her belastet. In einem "Werkstattbericht"<sup>8</sup> bekennt Ricoeur offen, er sei "von Anfang an im Zweifel darüber (gewesen), ob eine Phänomenologie der Anerkennung überhaupt möglich wäre, und dieser Zweifel ist mir ... geblieben"<sup>9</sup>. Dabei bezieht sich Ricoeur auf Anerkennung/reconnaissance als Überbegriff über "(Wieder-/an-/erkennen)" und bemerkt dazu einerseits, er habe auf "lexikalischer Ebene eine gewisse Kohärenz" festgestellt, andererseits den "Sinn in zahllosen Kontexten gefunden"<sup>10</sup>. Ricoeur spricht in diesem Zusammenhang von einer "geregelten Polysemie" und wirft die Frage auf, "ob dem

---

<sup>6</sup> Es ist nicht erstaunlich, dass Galia Stadlbauer-Baeva, wie sie in der schriftlichen Fassung ihres Referats im Rahmen des gegenständlichen Seminars, 1, vermerkt, bei der Internet-Recherche zum Begriff "Anerkennung" auf über 5 Millionen Ergebnisse gestoßen ist.

<sup>7</sup> Ricoeur, Paul: Wege der Anerkennung, Erkennen, Wiedererkennen, Anerkennen, Frankfurt, 2006. In der Folge zitiert nach Seitenzahl und der Beisetzung von R.

<sup>8</sup> Ricoeur, Paul: Phänomenologie der Anerkennung, in: Orth, Stefan, Reichenberg Peter (Hg.): Facettenreiche Anthropologie – Paul Ricoeurs Reflexionen auf den Menschen, Freiburg 2004, 139-159. Im Folgenden zitiert als "Werkstattbericht".

<sup>9</sup> Werkstattbericht, 139.

<sup>10</sup> Werkstattbericht, 143.

Wort Anerkennung eine entsprechende Philosophie der Anerkennung gegenüber gestellt werden kann"<sup>11</sup>.

Meines Erachtens ist das einigende Band der drei Abhandlungen (samt den zahlreichen Teilaspekten) des vorliegenden Buches (reconnaissance als identifizieren, als sich selbst erkennen und als wechselseitige Anerkennung) eben wegen der erwähnten Polysemie nur schwer nachzuvollziehen. Besonders auf den hier gegenständlichen dritten Teil, die Anerkennung im engeren Sinn, trifft zu, was oben gesagt wurde: Der Begriff der Anerkennung gewinnt erst aus dem jeweiligen Kontext Bedeutung. Der Kontext, von dem hier die Rede sein soll, ist ein äußerst spezieller und überdies ein bloß negativer. Es geht um den Abschnitt "Hobbes' Herausforderung" als Abstoßpunkt für den Begriff der Anerkennung in einem ganz spezifischen Kontext der Philosophiegeschichte:

Der Begriff Anerkennung ersetzt bei Fichte und Hegel den Gesellschaftsvertrag als Grundlegung des Rechts und des Staates.<sup>12</sup> Die Entwicklung der Anerkennungstheorie endet praktisch bei Hegel.<sup>13</sup> Im 20. Jahrhundert kommt es zu Wiederaufnahmen.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Werkstattbericht, 141.

<sup>12</sup> Vgl. Amengua, Gabriel: Art. Anerkennung, in: Sandkühler Hans Jörg (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Band 1, Hamburg, 1999, 66-68.

<sup>13</sup> So Amengua, ebenda.

<sup>14</sup> Vor allem zunächst in Frankreich durch Kojève (Kojève, Alexandre: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/M. 1975). Mit seinen Hegel-Vorlesungen in den 20er und 30er-Jahren des vorigen Jahrhunderts initiierte Kojève ein breites Hegel-Interesse in Frankreich, insbesondere was die Herr-Knecht-Dialektik der Phänomenologie des Geistes anlangt.

Honneth, an dessen Buch "Kampf um Anerkennung"<sup>15</sup> Ricoeur anknüpft, "transformiert diesen Ansatz durch 'nachmetaphysische' Sozialtheorien."<sup>16</sup>

Im Fahrwasser Honneths – Ricoeur analysiert nicht unmittelbar Hegels Schriften sondern hält sich dicht an Honneths Hegel-Darstellung, weil bei diesen Schriften Hegels "Nichtspezialisten auf die Rekonstruktion von Experten angewiesen sind" (R 220 f)<sup>17</sup> – spielt Ricoeur den Kontraktualismus (so sei jene Theorie – der Hobbes zuzurechnen ist und deren Meriten er ungeschmälert für sich in Anspruch nehmen kann – bezeichnet, die die Staatslegitimation aus einem "Urvertrag" als gedanklichem Modell ableitet)<sup>18</sup> gegen eine dem Staat zugrunde liegende Konstitutionstheorie des Subjekts nach relativ entlegenen Theoremen des deutschen Idealismus (genauerhin: fragmentarischen Fin-

---

Darauf bezieht sich Ricoeur jedoch gezielt gerade nicht (R 220). Zum "Ursprung des postmodernen Denkens" bei der hegelschen Philosophie des Todes (Kojève) und der surrealistischen Antwort der Preisgabe des Subjekts vgl. das gleichnamige Buch von Peter Bürger, 2. Auflage, Weilerswist 2008.

<sup>15</sup> Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt 1992. Im Folgenden ohne Titelhinweis zitiert.

<sup>16</sup> Siep, Ludwig: Die Bewegung des Anerkennens, in: Köhler, Dietmar/Pöggeler, Otto (Hg.): G.F.W. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Reihe Klassiker Auslegen, Band 16, Berlin 2006, 109-129.

<sup>17</sup> Weiters bezieht sich Ricoeur auf eine Arbeit von Jaques Taminiaux. Ein lesbarer und vor allem lesenswerter Experte der in Rede stehenden Frühschriften Hegels ist Schnädelbach – vgl. Schnädelbach, Herbert: Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung, Frankfurt/M. 2000.

<sup>18</sup> Zum Begriff vgl. z.B. Precht, Peter: Art. Vertragstheorie, in: Precht, Peter/Burkard, Franz-Peter (Hg.): Metzler Philosophie Lexikon, 2. Auflage, Stuttgart/Weimar 1999, 639-640.

gerübungen des jungen Hegel für die unmittelbar darauf entstandene Phänomenologie des Geistes)<sup>19</sup> aus und zwar nach dem durchaus wertenden Schema von Mangel und Erfüllung. Auf diese Perspektive verengt sich infolge der "Kontrafolientechnik"<sup>20</sup> weitgehend die Kritik Ricoeurs an Hobbes. Als anstößig wird vor allem der dem Kontraktualismus *methodisch* immanenten Individualismus bewertet.<sup>21</sup> Ich sehe aber in diesem methodischen Henne-Ei-Problem (vereinfacht gesagt: ob die Sozialbeziehungen vom Individuum her erklärt werden oder umgekehrt)<sup>22</sup> eine Standpunktfrage, mithin keinen Grund, deshalb einer der beiden Staatserklärungstheorien den Vorzug zu geben – insbesondere auch nicht aus dem Blickwinkel politischer Präferenz: Sowohl von Hobbes als auch von Hegel aus lassen sich in unter-

---

<sup>19</sup> Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: System der Sittlichkeit, Hamburg 1967; ders.: Systeme der spekulativen Philosophie, Hamburg 1986; ders.: Jenaer Realphilosophie, Hamburg 1969 – so die Werkübersicht bei Honneth, 12.

<sup>20</sup> Darunter verstehe ich Ricoeurs Vorgangsweise, Hobbes nur als negativen Abstoßpunkt für den Einsatz der Anerkennungstheorie der Jenaer Schriften Hegels zu begreifen (vgl. unten 5.2.).

<sup>21</sup> Dafür bietet der bewusstseinstheoretische Ansatz Hegels (und Fichtes) eine Basis: "Das Selbstbewusstsein kann seiner nur selbst gewiss werden durch die Anerkennung eines anderen Selbstbewusstseins, von dem es selbst anerkannt wird... Die Struktur des Selbstbewusstseins führt dieses über die atomistische Vorstellung eines isolierten Subjekts hinaus." So Gessmann, Martin: Art. Anerkennung, in: Philosophisches Wörterbuch, begründet von Heinrich Schmidt, neu herausgegeben von Gessmann, Stuttgart 2009, 23. Auflage, 33f, zur Anerkennung in der Phänomenologie des Geistes.

<sup>22</sup> Auch das System gestufter Interaktionsbeziehungen (= der "Aufstockung individueller Bildungsprozesse" in der Terminologie Honneths) nach dem Leitfaden der Anerkennung ist darauf angewiesen, bei Individuen anzusetzen. Die Extreme (das total dekontextualisierte Individuum und das vollständig im Kontext aufgelöste Individuum) sind kontraintuitive Konstrukte, deren heuristischer Wert sich zu beweisen hat. Als Alternative bietet sich die Annahme einer Interdependenz an.

schiedliche politisch-weltanschauliche Lager führende Gedankenfäden ausspinnen.<sup>23</sup> Vermutlich ist es vernünftig, trotz methodischer Trennung keine der beiden Perspektiven: Einzelnes/Allgemeines definitiv auszuschließen.<sup>24</sup>

Wenn ich trotz dieser Indifferenz im Folgenden versuche, Hobbes mit meinen bescheidenen Mitteln vor den Argumenten Ricoeurs in Schutz zu nehmen, so hat dies einen einfachen

---

<sup>23</sup> Man kann die zur Debatte stehenden Grundpositionen auch als "essentialistisch" (Hegel in der Aristoteles-Tradition) und "nominalistisch" (Hobbes im Gefolge des wissenschaftlichen Paradigmenwechsels der beginnenden Neuzeit) bezeichnen. Beide Ansätze haben komplementär zum jeweils anderen Vor- und Nachteile. Zugunsten des nominalistisch-individualistischen Ansatzes lassen sich – ohne auf die Schattenseiten des Liberalismus, die hier ins Spiel kommen, zu vergessen – seine Leistungen (sowohl funktional als auch historisch) im Hinblick auf die natürlichen Adressaten des Grundrechtsschutzes und ethischer Anforderungen verbuchen. Andererseits ist der mit der Abschaffung der Wesensmetaphysik (des Primats des Allgemeinen) verbundene Verlust an humanistisch-humanitärem Argumentationspotential (wie sonst als wesensmetaphysisch wäre die Würde des Menschen zu begründen?) nicht zu verkennen. Allerdings ist auch hier im Auge zu behalten, dass das essentialistische Staatstelos unterschiedlich bestimmbar ist (also durchaus nicht notwendig "progressiv" ist). Ohne dies weiter zu vertiefen: Auch von dieser allgemeinen Ebene her erscheint es sinnvoller, eklektisch-situativ auf vernünftige Balancen aus zu sein als verdienstvolle Denker der Vergangenheit manichäisch zu Proponenten des Lichts und der Finsternis zu stilisieren.

<sup>24</sup> Am Rande sei erwähnt, dass die M.A.U.S.S.-Gruppe um Alain Caille', in deren Revue auch Honneth publiziert, Mauss' Gabe als "drittes Paradigma" jenseits von methodologischem Holismus und Individualismus fasst. Vgl. Moebius, Stefan: Kultur, 2. Auflage, Bielefeld 2010, 135ff. Zu den Überwindern der Alternative "methodologischer Individualismus oder Kollektivismus" rechnet Moebius, ebenda, 43f, neben Mauss "Bourdieu, Giddens, Pragmatismus, Poststrukturalismus" und Elias. Die Dinge sind im Fluss: Vgl. z.B. den Literaturüberblick zu den sozialwissenschaftlichen Konzepten des Holismus und Individualismus bei Reckwitz, Andreas: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, 2. Auflage, Weilerswist 2008, 174ff.

Grund: Es wäre witzlos, die wenigen (nämlich 12) Seiten, die Ricoeur in das "Feindbild" Hobbes investiert, (eventuell mit Applaus) zu referieren. Dies zwingt mich zum Versuch, Gegenpositionen aufzubauen und im Interesse eines Diskussionseinsatzes die Hobbeskritik Ricoeurs zu kritisieren, ohne dass dahinter eine besondere Präferenz für Hobbes stehen würde. Vor allem aber auch – ohne dass dahinter eine Abneigung gegenüber Hegel oder eine Geringschätzung Ricoeurs stehen würde. Eine solche Überhebung wäre schon mangels ausreichender Kenntnis von Ricoeurs Werk nicht möglich; nicht mehr als eine Ahnung beziehe ich aus Übersichtsartikeln.<sup>25</sup> Hilfreich war die Einführung von Jens Mattern,<sup>26</sup> die mir mehrere Aspekte Ricoeurs Philosophie auf ansprechende Weise nahe gebracht hat.<sup>27</sup> Selbst dieses begrenzte Vorwissen nötigt den angemessenen Respekt ab. Allein die Notwendigkeit der (stets von Unsicherheiten begleiteten) intensiven Heranziehung von Einführungsliteratur zeigt, wie vermessen die Einbildung wäre, mich mit Ricoeur auf Augenhöhe messen zu können. In diesem Sinne ist auch zu betonen, dass sich die Kritik nicht gegen Ricoeurs Werk schlechthin und auch nicht gegen das vorliegende Buch richtet, sondern sich lediglich auf die besagten 12 Seiten, die Hobbes-Darstellung also, be-

---

<sup>25</sup> Wie z.B. von Burkard Liebsch (Liebsch, Burkard: Ricoeur, Paul, in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt [Hg.]: Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch, Darmstadt 2009, 291-298).

<sup>26</sup> Mattern, Jens: Ricoeur zur Einführung, Hamburg 1996.

<sup>27</sup> Etwa wenn Ricoeur das Diskurs-Subjekt sowie die Referenz der Sprache auf die außersprachliche Welt wieder ihre angestammten Rechte setzt (Mattern, 75ff), die sie auf einem Missverständnis Ballys und Sechhayes beruhend, also ohne "Verschulden" de Saussures, im "strukturalistischen Immanentismus" eingebüßt hatte; vgl. Jäger, Ludwig: Ferdinand de Saussure zur Einführung, Hamburg 2010, 134ff, 172ff.



schränkt. Hier hat mich das Begleitwissen um den Rangunterschied allerdings nicht an einer auf Konturschärfe angelegten Ausdrucksweise gehindert. Die Kritik ist nicht nur resultatsbezogen sondern macht auch, wo nötig, vor dem (von mir streckenweise als pythisch-mäandernd empfundenen) Argumentationsstil Ricoeurs nicht Halt, da dieser Stil den (dann eben deshalb kaum greifbaren) Inhalt gegen Kritik immunisiert.

## 2. Gang der Untersuchung

Entsprechend dem angedeuteten Kritikvorhaben stellen die folgenden Ausführungen im Wesentlichen den Versuch dar, das von Ricoeur angezielte Wertgefälle zwischen Hobbes und Hegel in ethischer Hinsicht (kurz: die "ethische Differenz") in Frage zu stellen. Ins Auge gefasst ist der abschließende Befund, dass die Differenz bei Ricoeur, als Folge der "Kontrastfolientechnik", zumindest stark überbetont wird. Im Hintergrund schwingen immer Zweifel an der Sinnhaftigkeit des Vergleichs mit. Dass die Kritik zum Teil mittelbar auch Honneth (genauer: Honneths Hegelinterpretation im gegenständlichen Buch)<sup>28</sup> trifft, wird nicht verkannt.

---

<sup>28</sup> Außer Diskussion steht Honneths Projekt einer an die "postindustrielle" bzw. "postrevolutionäre Gesellschaft" angepasste Sozialphilosophie, die eine "Selbstverwirklichung ohne Hemmnisse" ermöglichen soll (so Ehrenberg, Alain: Das Unbehagen in der Gesellschaft, Frankfurt/M. 2011, 387ff). Ehrenbergs Überblick über die "Anerkennung" bezeichnet diese als eine aus Deutschland kommende Lösung, die von Honneth "dem Erben Habermas' und der Frankfurter Schule" entwickelt worden und

Da Ricoeur auf eine – selbst für seinen Zweck – ausreichende *systematische* Darstellung der Leitgedanken des Leviathan verzichtet, wird dies – auch wegen der Notwendigkeit der Selbstvergegenwärtigung – hier nachgeholt und im Zuge dessen jenes Hobbesbild erarbeitet, das aus meiner Sicht für den Hobbes-Hegel-Vergleich maßgeblich ist (3.). Der Leitgedanke des im Folgenden zugrunde gelegten Hobbes-Bildes ist die Begründung des Monopols der physischen Zwangsgewalt des Staates bzw. der Staatsgewalt schlechthin durch Vertrag (Kontraktualismus). Dies hat zur Konsequenz, dass sich die Angriffe Ricoeurs auf Hobbes als Eröffnung einer Front gegen die Kernidee des Kontraktualismus rechtfertigen müssen. Die Darstellung des Leviathan folgt dem im Kontraktualismus gängigen Schema Naturzustand – Vertrag – Staat (3.2. – 3.4.). Ich schließe mich der Auffassung an, dass die zum Vertragsschluss führenden natürlichen Gesetze zweckrationale Klugheitsregeln vernünftig kalkulierender Egoisten sind (3.4.1.). Im Zusammenhang mit dem Vertrag soll mit Nachdruck demonstriert werden, dass das "juristische Dekor" des Vertrages im Leviathan keine taugliche Grundlage für weiterführende Interpretationen bildet (3.4.2.). Die Stellung des Souveräns (3.5.) wird wegen ihrer Irrelevanz aus der Sicht des

---

"fortan ein Schlüsselwort in der französischen Vorstellungswelt der Autonomie" sei. Es scheint, dass es Honneth gelungen ist, dem Begriff der "Anerkennung" die Anerkennung als eine Art Markenzeichen im internationalen Diskurs zu verschaffen. Ob dies von der philosophischen und/oder der realpolitischen Potenz her gerechtfertigt ist, kann dahingestellt bleiben. Es liegt eine gewisse Ironie darin, dass Ehrenberg Honneths Anerkennungstheorie, nach einer *captatio benevolentiae*, wegen ihres *individualistischen*, *atomistischen* und *metaphysischen* Charakters kritisiert (ebenda, 395ff).

den Kontraktualismus in den Mittelpunkt stellenden Hobbes-Bildes nur kurz gestreift. Starker Akzent wird auf den logisch-synchronen (ahistorischen) Charakter des Vertragsmodells gelegt (3.6.); auch hier folge ich der herrschenden Auffassung – mit einer wichtigen Konsequenz: Wegen der Synchronität des Modells können ihm aus logischen Gründen keine diachronen Defekte zur Last gelegt werden, wie Ricoeur dies tut, wenn er den zentralen Mangel (Nichtanerkennung) stets als "ursprünglich" und "originär" in die Debatte einführt. Anerkennung und Vertrag sind bei Hobbes nach hier vertretener Auffassung gleichursprünglich. Dass bei Hobbes überhaupt von Anerkennung gesprochen werden kann, ja diese – wie überhaupt im Kontraktualismus – eine zentrale Rolle spielt, ist deshalb herauszustreichen, weil Ricoeur diese für das Thema außerordentlich wichtige Einsicht geradezu verheimlicht (3.8.). Als Pointe zeichnet sich – wie an dieser Stelle anhand der Jenaer Realphilosophie zu zeigen versucht wird – ab, dass das Anerkennungspotential der in Diskussion stehenden Schriften Hegels ebenfalls nicht weiter reicht als im Vergleich zum Kontraktualismus, nämlich bis zum Vertrag. Diese These ist riskant, weil sie sich auf Honneth (und nicht unmittelbar auf die Lektüre der Jenaer Schriften Hegels) stützt, sie ist aber auch gerade dadurch gerechtfertigt. Überhaupt konnte ich mich bei der Lektüre Honneths des Eindrucks nicht erwehren, dass die angedeuteten spezifischen Potentiale einer das Niveau des Rechts bzw. der Rechtsgleichheit überschreitenden Anerkennung in der Jenaer Realphilosophie eher eine interpretatorische Zutat Honneths sind, als dass sie bündig im Original zur Sprache kämen. Daher

komme ich noch zwei weitere Male darauf zurück – im Zusammenhang mit dem System der Sittlichkeit und der Honneth-Rezeption Ricoeurs. Dieser Ausgriff auf Honneth sprengt im Übrigen nicht das Thema sondern erweist sich im Hinblick auf Ricoeurs Kernthese – den Ethikvergleich – als notwendig.

Unter 4. wird versucht, den für das Verständnis notwendigen philosophischen Hintergrund des Leviathan ein wenig auszu-leuchten. Am Beginn (4.1.) steht die Übertragung des neuzeitlichen Naturverständnisses auf den Staat mit Hinweisen auf den Artifizialismus des hobbesschen Staatsverständnisses und die nominalistische Erklärungsrichtung (Individualismus). Beide Punkte sind erhellend für den Charakter des hobbesschen Modells. Nur gestreift wird die Selbstabgrenzung Hobbes' von Aristoteles' zoon politikon-Philosophem (4.2.). In die anthropologische Besichtigung des Modells eingeflochten ist eine der Ausgewogenheit förderliche Stellungnahme Höffes gegen das Scharf-machen der Gegensätze von Aristoteles und Hobbes. Einen mit Blick auf die Befreiung menschlicher Beziehungen von der Gegenleistung (im Sinne der Negation!) entwicklungs-fähigen Aspekt stellt Hobbes' ansatzweise Erkenntnis der Warenstruktur zwischenmenschlicher Beziehungen dar (4.3.). Dabei kommt auch René Girards Mimesis-Theorie zur Sprache. Für die Analyse Ricoeurs Ethikvergleich ist es notwendig, die Konturen von Hobbes' Ethik-Selbstverständnis zu skizzieren (4.4.). Überhaupt erscheint es zur Vermeidung von Verwirrungen im Zusammenhang mit dem Ethikvergleich dringend geboten, stets vorab zu klären, von welchem Ethikbegriff man jeweils ausgeht.

Nach diesen Vorarbeiten kann Ricoeurs Hobbes-Bild in Angriff genommen werden. Als Ansatzpunkt wählt Ricoeur Aristoteles. Dies ist im Hinblick auf den Hegel und Aristoteles gemeinsamen Holismus durchaus gerechtfertigt (5.1.). Nach einer Zwischenbemerkung über Ricoeurs mitunter irritierenden Argumentationsstil (5.2.) wird Hobbes' Erklärung des Monopols der physischen Zwangsgewalt des Staates aus der Alternative der Anarchie gegen Ricoeurs Staatserklärung "aus der Friedensperspektive" heraus verteidigt (5.3.). Diese Verteidigung fußt zugegebenermaßen auf der bereits erwähnten Beschränkung der Erklärungsintention des hobbesschen Modells. Der Ethikvergleich bildet den Kernpunkt der Auseinandersetzung (5.4.). Hier ist (nachdem die diesbezügliche Abklärung hinsichtlich Hobbes bereits oben – unter 4.4. – erfolgt ist) zunächst – und wiederum ohne den thematischen Rahmen zu überschreiten sondern durch die Vergleichsabsicht Ricoeurs geboten – auf die Ethik Hegels einzugehen, freilich auch hier wiederum angewiesen auf Sekundärliteratur. Der einschlägige Begriff bei Hegel lautet Sittlichkeit. Für den Ethikvergleich wesentlich ist, dass dieser Begriff nicht "die moralischen Überzeugungen der vereinzelt Subjekte, sondern allein die intersubjektiv auch *tatsächlich praktizierten* (H.v.m.) Einstellungen" umfasst.<sup>29</sup> Die Sitte (Moral) ist bei Hegel auf ganz spezifische Weise untrennbar in das holistische Konzept eingebunden und zwar, wie ich trotz des erwähnten Vorbehalts zu behaupten wage, auch schon in den

---

<sup>29</sup> Honneth, 24.

Jenaer Schriften. Dieses Kontexts beraubt, verliert sie ihren Sinn. Der Blick auf das System der Sittlichkeit zeigt, was hinsichtlich der Jenaer Realphilosophie bereits gesagt wurde, nämlich, dass das Anerkennungspotential nicht über den Vertrag hinausreicht. Dies wird nochmals bestätigt durch einen Überblick über Ricoeurs Zitate aus den Jenaer Schriften.

In der Folge werden zwei Ergebnisse von Textanalysen des Leviathan, die im Hobbes-Kapitel bei Ricoeur eine dominante Rolle spielen, näher in Augenschein genommen. Dabei kommen die angedeuteten Schwierigkeiten, die mir Ricoeurs Argumentationsstil in diesem Zusammenhang bereitet, zum Tragen. Wenn Ricoeur dem Leviathan einen "paraethischen" Gehalt unterstellt, so ist dazu zu sagen (5.5.), dass dieser Begriff dunkel bleibt, sofern er über die Feststellung hinausgeht, dass die Klugheitsregeln der Form nach Regeln einer Tugendethik gleichen. Die Ableitung eines paraethischen Gehalts aus dem juristischen Dekor des Vertrags bei Hobbes, dem Ricoeur so große Bedeutung beimisst (und viel zu breiten Raum innerhalb der zwölf Seiten widmet), scheitert, wie gesagt schon daran, dass dieses Dekor für Ableitungen generell ungeeignet ist. Dass der hobbesche Vertrag (samt Dekor) einen Mangel an "Alterität" aufweist (5.6.), überrascht vom Wesen des Vertrags her nicht und gilt im Übrigen auch für den Vertrag (das Recht) im Rahmen der Sittlichkeit Hegels.

Wenn am Ende (6.) die Liebe als Fundamentalstufe der Staatswerdung bei Hegel thematisiert wird, so um nochmals aufzuwei-

sen, dass diese Funktionalisierung der Liebe das hegelsche Konzept nicht in höhere ethische Sphären hebt. Die nach Honneth offenbar positiv besetzte und nach diesem Konzept sowohl für die Ethik als auch für die Liebe markante Reziprozität wird als zentrale Problemquelle für beide ausgemacht. Daraus folgt von selbst das Postulat der Durchbrechung der Reziprozität als der eigentliche ethisch interessante Fluchtpunkt.

### **3. Der Leviathan – eigene Darstellung**

#### **3.1. Kontraktualismus**

Der Leviathan begründet – aus heutiger Sicht – eine Selbstverständlichkeit: Das "Monopol der physischen Zwangsgewalt" des Staates (Max Weber)<sup>30</sup> oder umgekehrt ausgedrückt: Das Verbot der privaten Gewaltausübung, das Interessenauseinandersetzungen auf den rechtlichen Weg verweist, dessen Einhaltung durch den Staat (notfalls mit Gewalt) garantiert wird. Genau diese Friedenssicherung durch den Staat ist der Fluchtpunkt des vor dem Hintergrund von Bürgerkriegserfahrungen verfassten

---

<sup>30</sup> Die Begriffsschöpfung Webers ist Gemeingut geworden. Der locus classicus findet sich in Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, hier zitiert nach der Studienausgabe Köln/Berlin 1964, 8. Abschnitt, § 2. ("Der rationale Staat als anstaltsmäßiger Herrschaftsverband mit dem Monopol legitimer Gewaltsamkeit"), 1042ff. Auf Weber stützt sich schon Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation*, Band 2, hier zitiert nach der 14. Auflage, Frankfurt/M. 1989, Drittes Kapitel, Zweiter Teil, III. ("Über den Monopolmechanismus"), 143ff.

Leviathan. Theoretisches Erklärungsmuster der Legitimation der Staatsgewalt ist der Vertrag (Kontraktualismus). Entsprechend einem im Kontraktualismus üblichen Schema<sup>31</sup> entwickelt Hobbes die Staatsidee anhand der Trias Naturzustand–Vertrag–Staat.

An dieser Stelle sei hervorgehoben, dass ich den Namen Hobbes' und den Begriff Kontraktualismus austauschbar verwende. Dies einerseits aus dem Grund, dass für mich der Kontraktualismus der wesentliche Aspekt des Leviathan ist und andererseits deshalb, weil Ricoeurs Kritik gerade auf diesen Aspekt zielt.

### **3.2. Zum System**

Dem Schema Naturzustand–Vertrag–Staat sind die Kapitel 13 bis 18 des Leviathan gewidmet. Im 13. Kapitel ("Von der natürlichen Bedingung der Menschheit im Hinblick auf ihr Glück und Unglück")<sup>32</sup> beschreibt der Leviathan den Naturzustand als bellum omnium contra omnes, dem es zu entrinnen gilt. Vom Vertrag handeln die Kapitel 14 bis 17. Der Vertrag weist zwei Komponenten auf: Den Gewaltverzicht und die Übertragung der Souveränität. In der Literatur hat sich dafür die Bezeichnung Rechts-

---

<sup>31</sup> Vgl. dazu z.B. Prechtl.

<sup>32</sup> Die Zitate aus dem Leviathan sind der Ausgabe Fetscher entnommen: Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, hg. und eingeleitet von Iring Fetscher, übersetzt von Walter Euchner, Frankfurt, 1966. Die Fundstellen werden durch Seitenangaben unter Beisetzung L (ggf. in Klammer) zitiert.



verzichtsvertrag und Rechtsübertragungsvertrag eingebürgert.<sup>33</sup> Kapitel 14 und 15 behandeln den Rechtsverzichtsvertrag und Kapitel 16 den Rechtsübertragungsvertrag. Im Zentrum der Erörterung des Rechtsverzichtsvertrages stehen die natürlichen Gesetze, Vernunftregeln, die die im Naturzustand feindlichen Individuen zum Vertragsschluss motivieren. Die Behandlung dieser Vernunftregeln ist auf Kapitel 14 ("Vom ersten und zweiten natürlichen Gesetz und von Verträgen") und Kapitel 15 ("Von anderen natürlichen Gesetzen") verteilt, wobei in Kapitel 14 eine weitschweifige Darlegung einer juristischen Terminologie zwischengeschaltet ist, die offenbar den Rechtsverzicht zusätzlich plausibel machen soll. Auf ähnliche Weise unterfüttert Kapitel 16 ("Von Personen, Autoren und der Vertretung von Dingen") die Souveränitätsübertragung (den Rechtsübertragungsvertrag) mit einer Art Theorie der Stellvertretung. Kapitel 17 ("von den Ursachen, der Erzeugung und Definition des Staates") fasst nochmals den Entstehungsakt zusammen (Formel: "pro protectione oboedientia").<sup>34</sup> Kapitel 18 ("Von den Rechten der Souveräne durch Einsetzung") beschreibt die Rechtsposition des Souveräns.

---

<sup>33</sup> Vgl. Kersting, Wolfgang: Thomas Hobbes zur Einführung, Hamburg, 2. Auflage, 2002.

<sup>34</sup> Vgl. Münkler, Herfried: Thomas Hobbes, 2. Auflage, Frankfurt/M. 2001, 87.

### 3.3. Naturzustand

Das 13. Kapitel enthält – seinem Zweck entsprechend: abstoßende – Szenarien des Naturzustands. "In genialer Klarheit" hat Hobbes nach Höffe<sup>35</sup> gesehen, dass im Naturzustand der (latenten) Krieg aller gegen alle herrscht. Besonderes Augenmerk verdient jedoch die Tatsache, dass Hobbes in diesem Kapitel das egalitäre Fundament seiner Theorie der Staatslegitimation legt, indem er plakativ die natürliche Gleichheit der Menschen voranstellt.<sup>36</sup> Der postulierten faktischen Gleichheit wird später (im 14. Kapitel)<sup>37</sup> das Gebot der Anerkennung der Gleichheit der Anderen als natürliches Gesetz zur Seite gestellt. Noch bemerkenswerter ist die Behauptung, dass gerade diese natürliche Gleichheit die Ursache des Kriegszustandes darstellt.<sup>38</sup>

Erst auf der Basis dieser egalitären Fundamentalsätze entfalten die Leidenschaften ihre Wirkungen. Hobbes nennt im 13. Kapitel drei hauptsächliche Konfliktursachen (Leidenschaften): Konkurrenz, Misstrauen und Ruhmsucht (L 95). Hobbes entfaltet kein System der Leidenschaften, er hierarchisiert die drei Grundlei-

---

<sup>35</sup> Höffe, Otfried: Immanuel Kant, 6. Auflage, München 2004, 228.

<sup>36</sup> „Die Natur hat die Menschen hinsichtlich ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeiten ... gleich geschaffen ...“ (L 94).

<sup>37</sup> Siehe unten 3.4.1.

<sup>38</sup> "... aus dieser Gleichheit der Fähigkeiten entsteht die Hoffnung, unsere Absichten erreichen zu können" (L 94f). Die "explosive" Perspektive der konfliktgenerierenden Wirkung der Gleichheit wird von René Girard aufgegriffen; vgl. unten 4.3. "Die geistige Fähigkeit des Vergleichens ist im Verstand die Quelle der Gerechtigkeit, im Herzen die Mutter des Neids" (Rivarol, zitiert nach Schoeck, Helmut: Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft, Freiburg/München 1966, 217).

enschaften zumindest nicht ausdrücklich. Im 14. Kapitel (L 108) spricht Hobbes von den Versuchungen von "Habgier, Ehrgeiz, Sinnenlust und anderen starken Trieben". Vielfach stellt er den nackten Willen zur Selbsterhaltung im Überlebenskampf ins Zentrum – verständlich vor dem Hintergrund der Absicht, den zwingenden Charakter des Umschlags vom Naturzustand zum Staat herauszustreichen (der Selbsterhaltungstrieb treibt die Individuen zum Vertragsschluss). Nach der Interpretation Leo Strauss'<sup>39</sup> bildet der Hochmut (die Eitelkeit, die Ruhmsucht) die Leitleidenschaft – eine schon deshalb sehr bemerkenswerte Position, weil sie eine ethische Perspektive für den "Normalzustand" (jenseits des Überlebenskampfes) anbietet<sup>40</sup> (nach Hobbes ändert der Mensch seine Natur im Staat ja nicht)<sup>41</sup>. Mit Sicherheit ist es zu kurz gegriffen, ja grob realitätsfremd, diese Leidenschaft wegen ihrer vermeintlichen Bindung an feudale Verhältnisse zu vernachlässigen.<sup>42</sup> Eine Schlüsselrolle spielt die

---

<sup>39</sup> Strauss, Leo: *Hobbes' politische Wissenschaft*, Berlin 1965.

<sup>40</sup> "Hat der Mensch nämlich einmal seine Grundbedürfnisse gestellt, so bleibt er dennoch von einem intensiven Begehren beherrscht, dessen genaue Objekte vorerst unbestimmt bleiben." (So leitet Palaver, Wolfgang: *René Girards mimetische Theorie*, 3. Auflage, Wien/Berlin 2008, 57, seine Darstellung der mimetischen Theorie Girards ein.) Die Bestimmung erfolgt nach Girards Mimesis-Theorie durch die Imitation des Begehrens anderer (vgl. näher unten 4.3.).

<sup>41</sup> Vgl. Kersting, 143.

<sup>42</sup> So aber Kersting, 214f. Theologisch gesprochen, ist der Hochmut die Wurzelsünde der Kirchenväter (vgl. Kraus, Annie: *Über den Hochmut*, Frankfurt 1966), im Extrem das Seinwollen wie Gott, die Erbsünde schlechthin. Besonders traditionsprägend wirkte die Erbsündenlehre Augustinus', von dem Girard behauptet, dass "drei Viertel von dem, was ich sage, sich schon beim Heiligen Augustinus findet" (zitiert nach Palaver, Girard, 124). "Die Erb- oder Ursünde ist für Augustinus die Abwendung von Gott und der hochmütige Versuch, sich an seine Stelle zu setzen" (Palaver, Girard, 60, 121, 126 u.a.m.), mimetisch gesprochen, die

---

"perversa imitatio dei", "der Wahn, sich durch die Anderen zum Gott erheben zu lassen" (ebenda). Diese "Sünde ist nach Augustinus mit dem Wesen des Teufels identisch" (Palaver, Girard, 127). Daran knüpft die Unterscheidung zwischen ewigen und zeitlichen Dingen, zwischen genießen (*frui*) und gebrauchen (*uti*) sowie zwischen *amor dei* und *amor sui* an, wobei die jeweils zweitgenannte Alternative den Leidenschaften der Konkurrenz bzw. dem destruktiven Hochmut zugeordnet ist (vgl. Palaver, Girard, 126ff). Girard, der von der Literaturwissenschaft herkommt, teilt die von ihm exemplarisch herangezogenen Autoren ein in solche, die das mimetische Begehren bloß "widerspiegeln" und solche, die es "enthüllen"; Enthüllung bedeutet "Offenheit für die Transzendenz. Wo sie fehlt, ist keine echte Umkehr möglich." (Palaver, Girard, 133). Zur erstgenannten Gruppe ist Hobbes zu rechnen; für ihn gibt es keinen "Ausweg aus einer immanentistischen und damit notwendigerweise in die Konkurrenz treibende Mimesis", keine *fruitio dei* und kein *summum bonum* mehr (Palaver, Girard, 137). Auf Girards mimetische Theorie wird im Zusammenhang mit dem Machtkapitel des Leviathan genauer einzugehen sein (4.3.). Schon hier möchte ich festhalten: Es ist natürlich jedem unbenommen, auf die Transzendenz zu verzichten und – ausschließlich – "innerweltliche" (Er-)Lösungswege zu suchen. Das bedeutet aber nicht, dass er auf den Nutzen des analytischen Gehalts der Mimesis-Theorie völlig verzichten müsste. Girard deutet dies mit der Unterscheidung zwischen "widerspiegeln" und "enthüllen" an. Weiters ist zu betonen, dass es der rein "innerweltlichen" Variante der Mimesis-Theorie nicht verwehrt ist, sich metaphorisch des äquivalenten Vokabulars der christlichen Tradition zu bedienen, etwa "Erbsünde" zu sagen, wenn eine analoge, hinreichend stabile Disposition des Menschen (wenn man so will: "anthropologische Konstante") gemeint ist. Das traditionelle Vokabular ist – den Jakobinern zum Ärger – oft nicht nur ästhetisch überlegen sondern auch treffsicherer. Mitunter hat die säkulare Sprache noch gar kein eigenes Wort gefunden und ist daher auf die Terminologie des gregorianischen Lasterkatalogs angewiesen, wie das Beispiel des Neids zeigt. Es ist aber darauf hinzuweisen, dass die Mimesis-Theorie strukturell und nicht bio-anthropologisch (etwa im Sinne der Aggressionstheorie von Konrad Lorenz; vgl. Palaver, Girard, 57) zu verstehen ist. Zu beachten ist schließlich, dass Girard die Mimesis-Theorie nicht verabsolutiert sondern Grenzen ihrer Erklärungskraft anerkennt. So etwa schreibt Girard: "Ich glaube zum Beispiel an die Liebe der Eltern zu ihren Kindern, und ich sehe keine Möglichkeit, diese mimetisch zu interpretieren. Ich glaube, daß sexuelles Vergnügen im Respekt des anderen möglich ist – und womöglich gibt es nur in diesem Fall eine wahrhaftige Befriedigung, wenn der Schatten des Rivalen das Bett der Verliebten verlassen hat: darum tritt dieser Fall eben so selten ein!" Einen analogen

Furcht, sowohl als Motiv zum Abschluss des Urvertrages als auch als Grund der Befolgung der staatlichen Gesetze.<sup>43</sup>

Im Naturzustand sind die Leidenschaften bzw. die daraus resultierenden Handlungen mangels staatlicher Gesetze ebenso ethisch neutral<sup>44</sup> wie die Antwort des Vertragsschlusses. Selbst der Begriff der Gerechtigkeit setzt nach Hobbes' Rechtspositivismus<sup>45</sup> bzw. Legalismus Gesetze voraus.<sup>46</sup>

### **3.4. Der Vertrag**

#### **3.4.1. Grundsätze der Vernunft (leges naturales)**

Am Ende des 13. Kapitels kündigt Hobbes die Behandlung der *leges naturales* in den folgenden Kapiteln an: "... die Vernunft legt die geeigneten Grundsätze des Friedens nahe, aufgrund derer die Menschen zur Übereinstimmung gebracht werden können" (L98). Thematisiert sind also aus der Vernunft abgeleitete Grundsätze, auch "allgemeine Regeln der Vernunft" (L 99)

---

Vorbehalt möchte ich für überpointierte Formulierungen meinerseits, insbesondere etwa im Zusammenhang mit der "Markttheorie" (vgl. unten 4.3.) in Anspruch nehmen.

<sup>43</sup> "Die Leidenschaft, auf die man zählen kann, ist die Furcht..." (L 108).

<sup>44</sup> Die konflikterzeugenden "menschlichen Leidenschaften sind an sich keine Sünde" und die daraus "entspringenden Handlungen sind es ebenfalls ... nicht" (L 97).

<sup>45</sup> "Auctoritas, non veritas facit legem". Vgl. dazu z.B.: Höffe, Ottfried: Thomas Hobbes, München 2010, 159ff.

<sup>46</sup> "... wo kein Gesetz, keine Ungerechtigkeit" (L 98).

genannt, die den rational kalkulierenden Egoisten zum Vertragschluss veranlassen.

Die Gesetze der Natur sind "unveränderlich und ewig" (L 121). Es handelt sich dabei um "Weisungen der Vernunft". Ihre Bezeichnung als "Gesetz" ist "ungenau", da es sich eigentlich "nur" um "Schlüsse und Lehrsätze" handelt, deren Einhaltung Voraussetzung für die Erreichung eines bestimmten Zwecks (nämlich den der "Erhaltung und Verteidigung der Menschen") ist, nicht um eine rechtsverbindliche Normsetzung (im Sinne von "das Wort dessen ..., der rechtmäßig Befehlsgewalt über andere inne hat") handelt (L 22).

Die "Gesetze der Natur" sind als zweckrationale Klugheitsregeln (in der Terminologie Kants: "hypothetische Imperative")<sup>47</sup> ähnlich strukturiert wie staatliche Gesetze, aber auch ähnlich strukturiert wie Naturgesetze:<sup>48</sup> Sie beruhen auf dem "wenn-dann-Schema". Aufgrund solcher Strukturanalogien kann die Verletzung der natürlichen Gesetze geradezu als "logischer Fehler" bezeichnet werden.<sup>49</sup> Die Verletzung der Klugheitsregeln stellt keinen echten Normverstoß dar, sondern – ähnlich einem "Eigentor" – eine Verletzung eigener Interessen. So findet auch die

---

<sup>47</sup> Vgl. Höffe, Otfried: Lexikon der Ethik, 6. Auflage, München 2002, 133. Hypothetische Imperative sind nach Kant ethisch minderwertig.

<sup>48</sup> Der Begriff des Naturgesetzes im letztgenannten Sinn kam erst durch Bacon in seine zentrale naturwissenschaftliche Position; vgl. Krohn, Wolfgang: Francis Bacon, in: Kreimendahl, Lothar (Hg.): Philosophen des 17. Jahrhunderts, Darmstadt 1999, 39.

<sup>49</sup> Tuck, Richard: Hobbes, Freiburg/Basel/Wien 1989, 99.

Aufnahme eines "Selbstschädigungsverbots"<sup>50</sup> in die Definition der *lex naturalis* ihre Erklärung.

Hobbes nennt insgesamt 19 solcher Grundsätze; erwähnt seien das Friedensgebot,<sup>51</sup> die "goldene Regel",<sup>52</sup> der Grundsatz "*pacta sunt servanda*"<sup>53</sup> sowie das Gebot der Anerkennung der Gleichheit der anderen.<sup>54</sup> Die Pointe, nämlich das Vertragsabschlussgebot selbst, ist nicht ausdrücklich als natürliches Gesetz formuliert. Als solches würde es lauten: Schließe den Urvertrag, denn ohne Staat ist der Friede nicht zu haben. In dieser Form wird erst im 17. Kapitel argumentiert.

Es sollte nach dem Gesagten deutlich geworden sein, dass es sich bei den natürlichen Gesetzen um quasi-naturgesetzlich funktionierende Klugheitsregeln für rational kalkulierende Egoisten handelt, und nicht um Normen im gewohnten ethischen Sinn, auch wenn sie der sprachlichen Form nach als Regeln einer naturrechtlich fundierten Tugendethik auftreten. "Hobbes ge-

---

<sup>50</sup> "...verboten ist, das zu tun, was sein Leben vernichten oder ihn der Mittel zur Erhaltung berauben kann, und das zu unterlassen, wodurch es seiner Meinung nach am besten erhalten werden kann" (L 99).

<sup>51</sup> "Suche den Frieden und halte ihn ein" (L 100).

<sup>52</sup> "Jedermann soll auf sein Recht auf alles verzichten ... und ... sich mit so viel Freiheit gegenüber anderen zufrieden geben, wie er anderen gegenüber sich selbst einräumen würde" (L 100). Hobbes bezieht diesen Grundsatz ausdrücklich auf Ausprägungen der sogenannten "goldenen Regel" (ebenda).

<sup>53</sup> "Abgeschlossene Verträge sind zu halten" (L 110).

<sup>54</sup> Der Vertrag impliziert begrifflich die Anerkennung der (wie gezeigt: ohnehin naturgegebenen) Gleichheit: "Jedermann soll den anderen für seinesgleichen von Natur aus ansehen." (L 118).

braucht die traditionelle Sprache des Naturrechts, aber er raubt ihren Begriffen den angestammten Sinn."<sup>55</sup>

### **3.4.2. Rechtsverzichtsvertrag**

Der Verzicht auf private Gewaltausübung stellt – logisch, nicht chronologisch – die Vorstufe der Souveränitätsübertragung dar. Schon die Darstellung der Klugheitsregeln fällt im Leviathan viel ausführlicher aus als von der Sache her geboten. Dies gilt umso mehr vom Versuch der Ausfaltung einer sehr fragwürdigen Dogmatik des "Rechtsverzichts" zum Zweck der (in Wahrheit so nicht erforderlichen) Stützung des Gewaltverzichtsgedankens.

Am Beginn steht die Behauptung eines angeblichen "Rechts auf alles" im Naturzustand.<sup>56</sup> Die Behauptung eines solchen Rechts ("ius naturale") ist nicht nur vom rechtspositivistischen Standpunkt aus inkonsequent sondern begrifflich selbstwidersprüchlich, da das Korrelat einer Verpflichtung bzw. eine Ermächtigungsinstanz fehlt.<sup>57</sup> Von diesem "ius naturale" sind die bereits erörterten "leges naturales" (Klugheitsregeln) zu unterscheiden.

---

<sup>55</sup> Kersting, 137.

<sup>56</sup> Dieses Recht umfasst sogar das Recht "auf den Körper eines anderen" (L 99).

<sup>57</sup> In diesem Sinne z.B. Höffe, Otfried: Thomas Hobbes, München 2010, 126, wenn er feststellt, dass diesem "Recht" jeder Rechtscharakter fehlt. Daher entpuppt sich das "Recht auf alles" als "Recht auf nichts" (Höffe, ebenda, 131; ähnlich Kersting, 128ff).



Hobbes führt die Unterscheidung terminologisch fort, indem er begrifflich "Recht" (ius) mit "Freiheit" und "Gesetz" (lex) mit "Verpflichtung" (etwas zu tun oder zu unterlassen, also Ge- und Verbot implizierend) gleichsetzt. (Unbeschränkte) Freiheit (im Naturzustand) und Vernunftregeln (leges) stehen im Widerspruch. Die Vernunft gebietet, auf das (im Naturzustand gegebene) Recht auf alles (die unbeschränkte Freiheit) zu verzichten (vgl. oben das zweite Naturgesetz).

Der "Verzicht" fällt zusammen mit der "Übertragung" unter den Oberbegriff der "Niederlegung" eines Rechts (L 100). "Die wechselseitige Übertragung von Recht nennt man Vertrag" (L 102). Sieht der Vertrag die Erfüllung – durch einen oder beide Partner – zu einem späteren Zeitpunkt vor, spricht Hobbes von "Pakt" bzw. "Übereinkommen" (L 102), in der Literatur oft (in Anlehnung an die englische Fassung des Leviathan) mit dem Begriff "convenant" bezeichnet. Die Schenkung möchte Hobbes nicht zu den Verträgen gezählt wissen (L 102). Außerdem verweist Hobbes auf auslegungsbedürftige Verträge, unter anderem im Zusammenhang mit der spitzfindigen Unterscheidung von "volo hoc tuum esse cras" und "cras dabo", wobei die letztgenannten Worte "nichts übertragen" (L 102f). Vielleicht will Hobbes damit sagen, dass im zweitgenannten Fall der Willensakt aufgeschoben ist. Künftig zu erfüllende Versprechen sind im Naturzustand unwirksam; wirksam sind sie erst unter der Voraussetzung der staatlichen Durchsetzungsgarantie (L 104). Andererseits – und in fragwürdigem Verhältnis sowohl zum eben Gesagten als auch zum Wesen des Vertrages – behauptet Hobbes, dass "Verträge,

die im reinen Naturzustand aus Furcht geschlossen worden sind, verpflichten" (L 106).

Was lernt man daraus über das Wesen des Vertrages Hinausgehendes für das Staatserklärungsmodell? Da der Urvertrag nicht staatlich sanktioniert ist, ist die Vertragstypologie einer konkreten (historischen) Privatrechtsordnung als Vorbild von vorneherein verfehlt. Interessant könnte nur folgende Problematik sein: Ohne staatliche Sanktion ist das Risiko einseitiger Vorleistung natürlich groß, sodass sich die Frage nach der Rationalität des Gewaltverzichts unter der Bedingung des Naturzustandes aufdrängt.<sup>58</sup> Diese Fragestellung verkennt jedoch den Charakter des Urvertrags als ein auf der "logischen Sekunde"<sup>59</sup> aufbauendes Modell. Daher hat die Erörterung von Vertragstypen nach ihrem "Zukunftsgehalt" (etwa in Form der Rolle des Vertrauens bei zukünftig zu erfüllenden Verträgen) bestenfalls – und auch das nur mit großen Abstrichen – Illustrationswert.

Weil diese Frage bei Ricoeur eine besondere Rolle spielen wird, sei schon jetzt hervorgehoben: Weder systematisch (also der Darlegungsfolge nach) noch inhaltlich ist bei Hobbes eine logische Stufenfolge erkennbar, an deren Spitze der *convenant* steht. Nach den hier gegebenen Definitionen stellt der *convenant* einen Unterbegriff des Vertrages dar, wenn auch vielleicht sogar den praktisch häufigeren (im Vergleich zu Verträgen ohne Vorleistung). Von wesensgemäßen (!) moralischen Implikationen oder

---

<sup>58</sup> Vgl. z.B. Tuck, 108ff.

<sup>59</sup> Vgl. dazu unten 3.6.

Differenzen kann keine Rede sein; das Vertrauen in die Vertragstreue ist im Grunde (!) durch staatliche Sanktion abgesichert oder in Form anderer Instrumente (man denke an die Höhe von Kreditzinsen) berücksichtigt. Die Rufzeichen wollen besagen: Natürlich stellt das Vertragswesen auch ein Instrumentarium für anthropophile Motive zur Verfügung – z.B. in Form zinsenloser Darlehen – nur: das macht nicht das Wesen des Vertrages aus, das im Gegenteil gerade in seiner moralischen Intensionsneutralität liegt. Daher ist es sinnlos, hermeneutisch an den Begriff des *convenant* gesteigerte ethische Erwartungen zu knüpfen.

Der Rückgriff auf das Formenarsenal bzw. die Terminologie der englischen Zivilrechtsdogmatik des 17. Jahrhunderts hat in der Hobbes-Literatur zu Recht geringes Echo gefunden, zumal er für die Logik des Modells entbehrlich und in der konkreten Ausgestaltung problematisch ist. Abgesehen davon ist zu beachten, dass zwei Textoriginale (englisch und lateinisch) in unterschiedlicher Fassung vorliegen und sich aus der Übersetzung Nuancen ergeben. Was den öfter ins Spiel gebrachten Begriff des *convenant* betrifft, ist festzuhalten, dass dieser in einem aktuellen Fachwörterbuch<sup>60</sup> der Rechtssprache mit dem des Vertrages gleichgesetzt wird. In der sich auf die lateinische Fassung stützenden Reclam-Ausgabe des *Leviathan* wird vom Herausgeber an zwei Stellen ausdrücklich vor der terminologischen Inkonse-

---

<sup>60</sup> Dietl, Clara-Erika/Lorenz, Egon: Wörterbuch für Recht, Wirtschaft und Politik, Teil I Englisch-Deutsch, 5. Auflage, München 1990, 5. Auflage, Teil II, 4. Auflage, München 1992.

quenz bei Hobbes gewarnt: Im Zusammenhang mit dem 14. Kapitel wird, speziell im Hinblick auf *contractus* und *pactum* gesagt: "Die hier und im Folgenden gebrauchten juristischen Termini werden in ihrer Bedeutung nicht immer klar und konsequent gegeneinander abgegrenzt"<sup>61</sup>. Und im Kontext des 15. Kapitels heißt es: "Spätestens von hier an gebraucht Hobbes *pactum* (*convenant*) synonym mit *contractus* (*contract*), wofür gewöhnlich Vertrag eingesetzt ist."<sup>62</sup> Obwohl Hobbes den Begriff des Abkommens/Paktes/*convenant* im Zusammenhang mit dem Urvertrag häufig verwendet, kann daraus nur die Empfehlung abgeleitet werden, den Begriff des *convenant* nicht interpretativ zu überfrachten. Zugespitzt formuliert: Es ist nicht einzusehen, warum im Autokauf auf Raten (also einem *convenant* nach der oben stehenden Definition) der geheime Schlüssel für das Verständnis der Staatslegitimation verborgen sein soll.

### 3.4.3. Rechtsübertragungsvertrag

Offensichtlich um die Übertragung der Gewaltausübungsbefugnis auf den Souverän vorzubereiten entwickelt Hobbes im 16. Kapitel eine Art Theorie der Stellvertretung. Näherhin unterscheidet er zwischen einer "natürlichen Person" (die selbst Erklärungen abgibt) und einer "künstlichen Person" (die für einen anderen handelt bzw. Erklärungen abgibt), dem Vertreter also (L 123). Der Vertretene wird auch als "Autor" bezeichnet,

---

<sup>61</sup> Anm. 15, S. 120

<sup>62</sup> Anm. 17, S. 133.

der Vertreter auch als "Darsteller" oder "Bevollmächtigter" (L 123f).<sup>63</sup> Nach einzelnen Detailrechtssätzen (z.B. dass eine Brücke nicht als Autor in Betracht zu ziehen ist, L 124),<sup>64</sup> kommt Hobbes zu dem Schluss, dass eine "Menge von Menschen" erst durch den Vertreter "zu einer Person gemacht ... wird, sofern dies mit der besonderen Zustimmung jedes Einzelnen dieser Menge geschieht"(L 125); kurz: Legitimationsstifter ist der Cives, Einheitsstifter der Souverän.

#### **3.4.4. Das "Herzstück"**<sup>65</sup>

Das 17. Kapitel löst sich wohltuend von der juristischen Argumentationstechnik und bringt den Kerngedanken des Leviathan pointiert zum Ausdruck: Die Vernunftregel, wonach nur die Staatssouveränität geeignet ist, den erwünschten Frieden herzustellen, das heißt, die Bürger "zu schützen und ihnen dadurch eine solche Sicherheit zu verschaffen, dass sie sich durch eigenen Fleiß von den Früchten der Erde ernähren und zufrieden leben können". "Der alleinige Weg" dazu "liegt in der Übertragung

---

<sup>63</sup> Diese Metaphorik referiert Ricoeur (R 215f) relativ eingehend wenn nicht sogar spürbar wohlwollend, ohne dass der Erkenntnisgewinn klar würde. Ich werde daher unter 5. nicht mehr darauf eingehen.

<sup>64</sup> Dieser polemische Hinweis soll zeigen, dass auch dem Rechtsübertragungsvertrag reichlich unbrauchbares juristisches Dekor anhaftet. Dafür gilt das oben im Zusammenhang mit dem Rechtsverzichtsvertrag Gesagte. Zwar sind strukturelle Analogien zwischen der zivilrechtlichen Stellvertretung und der staatsrechtlichen Repräsentation nicht zu verkennen, die Logik des Gewaltverzichts und der Gewaltübertragung ist jedoch ohne Rekurs auf die Zivilrechtsdogmatik verständlich.

<sup>65</sup> Der Ausdruck stammt von Kersting, 149.

ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen, die ihre Einzelwillen durch Stimmenmehrheit auf einen Willen reduzieren". "Das heißt, ... dass jedermann alles eigen anerkennt, was" der Souverän "tun oder veranlassen wird ... Es ist als hätte ... jeder zu jedem gesagt: Ich autorisiere diesen Menschen oder diese Versammlung ... und übertrage ihnen mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, dass du ihnen ebenso dein Recht überträgst und alle ihre Handlungen autorisierst" (L 134).

Im 17. Kapitel grenzt Hobbes seine Position scharf von jener des den Menschen als von Natur aus auf Gemeinschaft angelegtes Wesen begreifenden *zoon politikon*-Topos Aristoteles' im Zusammenhang mit dessen Bienenstaatsargument ab (L 133). Der Unterschied liege in der als Folge der Vertragsbegründung gegebenen Artifizialität des Menschenstaates. An erster Stelle der Ablehnung des Vergleichs mit dem Bienenstaat nennt Hobbes (vor weiteren Gründen wie die Unterscheidung von Privatwohl und Gemeinwohl, Sprach- und Vernunftbegabung) – den Hochmut bzw. den Neid.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> "Erstens. Die Menschen liegen in einem ständigen Wettkampf um Ehre und Würde ...; folglich entsteht zwischen den Menschen aus diesem Grund Neid und Haß und letztlich Krieg ..." (L 133). Zum Zwillingslaster des Hochmuts, dem Neid, vgl. umfassend Schoeck. Dass der Neid auch in der mimetischen Theorie eine hervorragende Rolle spielt, versteht sich von selbst.

### 3.5. Die Stellung des Souveräns

Der Kontraktualismus lässt hinsichtlich der Stellung des Souveräns ein Spektrum verschiedener Positionen zu. Fetscher<sup>67</sup> sieht in Hobbes und Rousseau zwei Pole: Während Hobbes "den Gesellschaftsvertrag im Herrschaftsvertrag aufgehen lässt und diesen in einen Begünstigungsvertrag verwandelt", lasse sich Rousseaus "Vertragstheorie umgekehrt durch die vollständige Aufsaugung des Herrschaftsvertrages durch den Gesellschaftsvertrag charakterisieren". Hobbes optiert bekanntlich aus pragmatischen Gründen<sup>68</sup> für die absolute Monarchie,<sup>69</sup> anerkennt jedoch ausdrücklich die Demokratieoffenheit des Modells (arg.: "oder diese Versammlung" – L 134) und setzt sich für staatliche Sozialpolitik ein (L 264).<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Einleitung zu Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. und eingeleitet Iring Fetcher, übersetzt von Walter Euchner, Frankfurt/M. 1966, XXVII.

<sup>68</sup> Der Unterschied zwischen den Regierungsformen ist nicht legitimatorisch begründet sondern mit der Eignung zur Zielerreichung (vgl. Kersting, 165). Der Unterschied zwischen den Staatsformen Monarchie, Aristokratie und Demokratie liegt "in der unterschiedlichen Angemessenheit oder Eignung für den Frieden und die Sicherheit des Volkes..." (L 146).

<sup>69</sup> Der Rechtsübertragungsvertrag ist ein Herrschaftsbegründungsvertrag aber kein Herrschaftsbegrenzungsvertrag; der Souverän ist vertragsbegünstigt, nicht vertragsbeteiligt – er ist daher auch nicht an den Vertrag gebunden; der Souverän kann den Untertanen definitionsgemäß kein Unrecht tun (*volenti non fit iniuria*); der Souverän ist Letztinstanz, er kann nicht geklagt werden und agiert im rechtsfreien Raum; der Souverän ist freier Schöpfer der (Privat-)Rechtsordnung ("*auctoritas non veritas facit legem*"); vgl. dazu näher Kersting, 167ff.

<sup>70</sup> Um beim leidigen Vergleichen zu bleiben: Auch Hegels Staat (als sittliches Endstadium) ist kein solcher, den wir uns wünschen würden.

### 3.6. Charakter des Modells: Logisch oder empirisch?

Für das Grundverständnis ist die Antwort auf die Frage entscheidend, ob der Weg vom Naturzustand über den Vertrag zum Staat den Charakter einer historisch-genetischen Deskription oder eines ahistorisch-logischen Denkmodells ("Gedankenexperiments")<sup>71</sup> hat. Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem Naturzustand und dem Vertragsschluss. Hinsichtlich des Naturzustands wäre eine empirische Konzeption denkbar. Hobbes selbst gibt jedoch ausdrücklich die den historischen Charakter verneinende Antwort. "Vielleicht kann man die Ansicht vertreten, dass es eine solche Zeit und einen Kriegszustand wie den beschriebenen niemals gab, und ich glaube, dass er niemals so allgemein auf der ganzen Welt bestand." (L 97). Hinsichtlich des Vertragsschlusses äußert sich Hobbes nicht explizit, die analoge Antwort ist jedoch wegen der Evidenz der technischen Undurchführbarkeit eines solchen Verfahrens zwingend. Im Ergebnis muss der eigentlich nicht als Prozess vorzustellende "Übergang" vom Naturzustand zum Staat als (reversible)<sup>72</sup> Metamorphose innerhalb einer "logischen Sekunde"<sup>73</sup>gedacht werden. Es geht nicht

---

<sup>71</sup> Diesen Ausdruck verwendet auch Ricoeur (R 208, 209), ohne die angemessenen Konsequenzen daraus zu ziehen.

<sup>72</sup> Nach Hobbes könne man den Naturzustand aus der Situation ersehen, die "herrschen würde" in die Menschen, "die früher unter einer friedlichen Regierung gelebt haben, in einem Bürgerkrieg abzusinken pflegen" (L 97).

<sup>73</sup> Vgl. Kersting, 148: Der Vertrag bewirkt "in der selben logischen Sekunde, in der er geschlossen wird, seine Garantie..." Es handelt sich um eine "bedingungslogische Analyse", die verbietet, dass man "argumentationslogische Verknüpfungen verzeitlicht (Kersting, 147). "Der Vertrag



um eine zeitliche Abfolge sondern um die Struktur einer Entscheidungsalternative oder, wenn man im Hinblick auf die Möglichkeitsbedingungen so will, um eine "transzendente Theorie des Friedens".<sup>74</sup> Nach Kant sind Naturzustand und Gesellschaftsvertrag erfahrungsunabhängige Ideen der reinen praktischen Vernunft.<sup>75</sup> Auf die Spitze getrieben, lässt sich der Modellcharakter spieltheoretisch darstellen (Gefangenendilemma).<sup>76</sup> Wer den Charakter als logisches Denkmodell übersieht "zielt mit seinen noch so brillanten Gegenargumenten von vornherein daneben."<sup>77</sup>

Das Wesen dieses Modells verbietet es, Naturzustand und Staat als getrennte Phasen eines zeitlichen Ablaufs zu behandeln. Damit erledigen sich alle aus der prozesshaften Vorstellung resultierenden Fragen und damit insbesondere vermeintliche Widersprüche, die sich daraus ergeben, dass im Naturzustand "noch" keine normsetzende und -sanktionierende Autorität vorhanden ist.<sup>78</sup>

---

ist kein geschichtliches Ereignis, sondern eine legitimatorische Konstruktion" (Kersting, 105). Er "ist uno actu Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag" (Kersting 106). Münkler spricht von einer "geschichtsneutralen Dichotomisierung"; vgl. Münkler, 97.

<sup>74</sup> Kersting, 217.

<sup>75</sup> Vgl. Höffe, Kant, 227.

<sup>76</sup> Vgl. z.B. Kersting, 118ff.

<sup>77</sup> So Höffe, Hobbes, 125.

<sup>78</sup> Kersting, 147. Problematisch daher Ricoeurs Äußerung zu den *leges naturales*, "die schon (H.v.m.) bindend sind, obgleich sie dem Naturzustand angehören" (R 211). Überdies sind die *leges naturales* nicht normativ zu verstehen (vgl. oben 3.4.1.).

Der wichtigste Punkt des logisch-synchronen Charakters des hobbeschen Modells für die folgenden Überlegungen ist der fundamentale Unterschied zum genetisch-diachronen Modell Hegels. Dieser Unterschied hat zur Folge, dass die Rede von einem "*ursprünglichen* Nichtanerkennen"<sup>79</sup> bzw. einer "Theorie der *originären* ... Anerkennungs- bzw. Erkenntnisverweigerung" (R 208; H.v.m.) das Wesen des logisch-synchronen Modells verfehlt. Am Konstruktionsprinzip der Synchronität/Logik prallt die Kategorie der Ursprünglichkeit/Originarität ab. Infolge der Unangemessenheit des Herantragens von an ein diachrones System gebundenen Maßstäben an ein synchrones System kann von Inkompatibilität oder Inkommensurabilität der Systeme gesprochen werden. Anerkennung und Vertrag sind nach dem hier skizzierten Modell gleichursprünglich.

### **3.7. Das Anerkennungspotential des Kontraktualismus**

Der Kontraktualismus baut qua Vertrag begriffsnotwendig auf der Anerkennung der Anderen als gleichberechtigte Rechtssubjekte, mithin auf (Rechts-) Gleichheit auf. Der Vertrag setzt voraus, dass die Partner "den jeweils Anderen bereits vorweg als Interaktionspartner akzeptiert haben".<sup>80</sup> Es ist daher nur konsequent, dass Hobbes, wie gezeigt,<sup>81</sup> von der natürlichen Gleichheit der Menschen als Fundamentalsatz ausgeht und deren Anerken-

---

<sup>79</sup> Werkstattbericht, 153. H.v.m.

<sup>80</sup> Vgl. Honneth, 77.

<sup>81</sup> Vgl. oben 3.3. und 3.4.1.

nung als natürliches Gesetz formuliert. Wörtlich heißt es im Zusammenhang mit dem 9. natürlichen Gesetz, dass die Gleichheit "*anerkannt*" werden muss (L 118). Darüber hinaus gründet das Modell auf Autonomie, leitet also Normen aus der Kooperation gleichberechtigter Menschen, nicht von anderen Mächten (Natur, Tradition, überirdischen Potenzen) her.

Dazu bedarf es einiger Anmerkungen. Um beim letztgenannten Punkt zu beginnen: Der Kontraktualismus ist anschlussfähig für alle Systeme der Herstellung von Werten und Normen durch Konsens,<sup>82</sup> so etwa auch für alle Varianten autonomer Ethik (mit allen damit verbundenen Problemen).<sup>83</sup> "Mit dem Gesellschaftsvertrag, verstanden als Vernunftprinzip, lässt sich jede rechtliche Bevorzugung oder Benachteiligung nach Geschlecht, Rasse und Glauben kritisieren."<sup>84</sup> Die Logik des Konsensprinzips ist (nicht zuletzt im Hinblick auf die Durchsetzung des Demokratiedenkens)<sup>85</sup> von enormer historisch-praktischer Bedeutung, mit der sich die hegelsche Anerkennungstheorie (zumal in ihren epigonalen Formen) nicht annähernd messen kann.

---

<sup>82</sup> Vgl. Kersting, 64.

<sup>83</sup> Mit sehr beachtlichen Gründen ablehnend Strasser, Peter: Der Weg nach draußen. Skeptisches, metaphysisches und religiöses Denken, Frankfurt/M. 2000, 236ff, der einen, einen Stifter verlangenden (!), Wertobjektivismus vertritt. "Was es zu schlucken gilt, ist diese erste und offensichtliche Wahrheit, daß das moralische Gesetz heteronom ist" (Lacan, zitiert nach Ehrenberg, 208).

<sup>84</sup> Höffe, Kant, 230.

<sup>85</sup> Rückführbarkeit der staatlichen Machtausübung auf den Willen der Normunterworfenen – Identität von Herrschern und Beherrschten; vgl. z.B. Höffe, ebenda.

Besonders bemerkenswert erscheint, dass auch in der Jenaer Realphilosophie die gestufte Anerkennungs-genese (anerkannt sein als "Aufstockung individueller Bildungsprozesse")<sup>86</sup> auf der Ebene des "Formalismus" der Rechtsperson<sup>87</sup> endet, also, wie man mit Blick auf das Wesentliche vereinfachend sagen könnte, mit dem Vertrag ihren Abschluss findet. Das aber bedeutet nicht weniger, als dass mit der hegelschen Anerkennungstheorie *kein Zugewinn an Anerkennungspotential* im Vergleich zum Kontraktualismus zu verzeichnen ist. Die – Honneth interessierende – Frage nach der den "Formalismus" transzendierenden "rechts-jenseitigen Anerkennungsform,"<sup>88</sup> die der "besonderen Situation des Einzelnen" in einem "von Gefühlen der sozialen Anteilnahme" mitgetragenen Anerkennungsverhältnis gerecht wird, wird von Hegel nicht beantwortet bzw. in die Sphäre der Sittlichkeit verschoben,<sup>89</sup> die jedoch "keine besonders anspruchsvolle Form von Intersubjektivität bildet" sondern eine "Gestalt des sich monologisch fortbildenden Geistes geworden" ist.<sup>90</sup> Die eigentlich (von Honneth) erwartete Vollendung des (von Honneth interpretativ gewonnenen) Projekts eines im angesprochenen Sinn qualifizierten "anerkenntnistheoretischen Konzepts der Sittlichkeit",<sup>91</sup> das "zu immer anspruchsvolleren Verhältnissen reziproker Anerkennung führt",<sup>92</sup> erscheint damit abgebrochen. Somit kristallisiert sich heraus: Ricoeurs Ethikeinschätzung fußt

---

<sup>86</sup> Vgl. Honneth, 83.

<sup>87</sup> Vgl. Honneth, 95.

<sup>88</sup> Vgl. Honneth, 82.

<sup>89</sup> So selbst Honneth, ebenda.

<sup>90</sup> Vgl. Honneth, 102.

<sup>91</sup> Vgl. Honneth, 98.

<sup>92</sup> Vgl. Honneth, 103.

auf einem durch *Interpretation* ermittelten und, wenn man überhaupt der Interpretation folgt, jedenfalls *unvollendeten* Konzept.

Der Satz Ricoeurs "... ein Teil der Nichtanerkennung bleibt in der Institution des Rechts unausweichlich erhalten" (R 247), soll wohl zum Ausdruck bringen, dass das Recht die "rechtsjenseitige Anerkennungsform" nicht leistet. Dem ist zweifellos zuzustimmen. Die eigentlich interessierende Frage lautet jedoch, ob diese qualifizierte Form der Anerkennung in der Jenaer Realphilosophie zum Durchbruch gelangt ist. Diese Frage ist zu verneinen. Das Fazit hinsichtlich des Systems der Sittlichkeit wird dasselbe sein.<sup>93</sup>

Entgegen dem bei der Lektüre Ricoeurs entstehenden Eindruck ist zu betonen, dass das beim Vertrag (Tausch) endende Anerkennungssystem der Jenaer Realphilosophie nicht das Naturzustandstheorem an sich bekämpft<sup>94</sup> sondern Hobbes vorwirft, den

---

<sup>93</sup> Siehe unten 5.4.

<sup>94</sup> Es ist hervorzuheben, dass der von Ricoeur als Sitz des Übels verpönte Naturzustandsgedanke von Hegel keineswegs abgelehnt wird. Vielmehr zitiert Hegel in der Jenaer Rechtsphilosophie Hobbes zustimmend, ebenfalls mit dem Ziel der Aufhebung: "exeundum e statu naturae". Ebenso im System der Sittlichkeit und in den Grundlinien der Philosophie des Rechts: Der Naturzustand sei "ein Zustand der Gewalttätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahreres gesagt werden kann, als dass aus ihm herauszugehen ist" (vgl. Schnädelbach, Hegels praktische Philosophie, 97, 175). Der Unterschied zu Hobbes dürfte darin bestehen, dass dem Naturzustand bei Hegel ein anderer systematischer Stellenwert zukommt. "Der Kampf ist Naturzustand und zugleich seine Aufhebung – er tritt ... an die Stelle des Vertrages bei Hobbes." So Siep, Kampf, 205. Zum Unterschied zwischen Hobbes und Hegel hinsichtlich des Naturzustands im System der Sittlichkeit vgl. näher Schnädelbach, 97. Hegel

aus dem Naturzustand zum Rechtszustand führenden Vertrag nicht erklären zu können,<sup>95</sup> weil das Verständnis des Vertrags der Berücksichtigung eines "vorgängigen normativen Minimalkonsenses" <sup>96</sup> bedürfe – eine Rolle, die offenbar der komplizierten Genese gestufter intersubjektiver Verhältnisse zugeordnet ist. Damit ist man einerseits wieder bei dem oben angesprochenen Problem der Inkompatibilität der Systeme angelangt, andererseits kann die Behauptung eines (immanenten) Begründungsdefizits bei Hobbes keineswegs als ausgemacht gelten. Die Entscheidungslogik des hobbesschen Modells ist aus sich selbst heraus begreifbar und von vorgelagerten Anerkennungsformen unabhängig.<sup>97</sup>

Im Sinne einer Retorsion könnte man die Frage nach der Plausibilität des Systems der dialektischen Entwicklung von Formen der Intersubjektivität, die bei Hegel in der Jenaer Realphilosophie dem Vertrag vorgeschaltet sind, stellen. Die Aufstiegsgeschichte trägt in ihrer konkreten Ausgestaltung – Gleiches gilt im

---

scheint sogar Hobbes vor Anfeindungen aus einer Friedenszustandsperspektive in Schutz zu nehmen: "Hobbes nimmt so diesen Zustand in seinem wahrhaften Sinne, und macht nicht das leere Gerede von einem natürlich guten Zustand; dieser ist vielmehr der tierische Zustand des noch nicht gebrochenen eigenen Willens." (Vorlesung über die Geschichte der Philosophie, zitiert nach Strauss, 121. Das Zitat findet sich auch bei Siep, Kampf, 204, der dazu bemerkt, der Kampf sei bei Hegel notwendige Konsequenz und nicht – wie bei Locke und Rousseau – Perversion des Naturzustandes).

<sup>95</sup> Vgl. Honneth, 70.

<sup>96</sup> Vgl. Honneth, 72.

<sup>97</sup> Dies hängt mit der (hier vertretenen) Beschränkung der Erklärungsabsicht des hobbesschen Modells und der damit verbundenen methodischen Reduktion der Prämissen zusammen.

Übrigen für das System der Sittlichkeit – teilweise so bizarre Züge, dass die Akzeptanz schon aus diesem Blickwinkel in Frage gestellt ist. Auch Honneth räumt ein, dass Hegels "Unterscheidungsvorschläge" sich "bloß einer Übertragung von rein begrifflich konstruierten Beziehungen auf die empirische Wirklichkeit verdanken" würden<sup>98</sup>. Der "Komplex von schwer entwirrbaren, hoch spekulativen Behauptungen" stelle "die größte Herausforderung" dar.<sup>99</sup> Der soziale Kampf spiele sich "im spekulativen Horizont einer idealistischen Theorie der Vernunft" ab.<sup>100</sup> Obgleich dem Kampf im individuellen Bildungsprozess (in Richtung Rechtsperson) ein "ausgezeichneter Stellenwert" zukomme, gebe Hegel "auf die entscheidende Frage, welche besonderen Erfahrungsqualitäten es sein sollen, die jenem Kampf eine solche praktisch-moralische Kraft verleihen, alles andere als eine befriedigende Antwort ..."<sup>101</sup> Honneth schreibt diese Probleme einer Metaphysik zu, die er mit seiner "normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie" empirisch zu liquidieren gedenkt.<sup>102</sup> Abstrahiert man von den konkreten Gestalten der Bewegung, bleibt nur noch das dürre Gerüst der Bewegung selbst, die intersubjektivität als das eigentliche Faszinosum, die bloß gesetzte Mechanik als Zwangsursache eher phantastischer als ethisch gehaltvol-

---

<sup>98</sup> Vgl. Honneth, 111.

<sup>99</sup> Vgl. Honneth, 112.

<sup>100</sup> Vgl. Honneth, 113.

<sup>101</sup> Vgl. Honneth, 80.

<sup>102</sup> Vgl. Honneth, 110ff. Honneth kann dabei an soziologische Theorien der kommunikativen Ausbildung des Selbst (George Herbert Mead) anknüpfen. Es fragt sich allerdings, was dann von Hegel noch übrig bleibt und warum Honneth dann den Rückgriff auf Hegel überhaupt noch benötigt.

ler Gestaltbildungen. Oder, anders ausgedrückt: Der Rest ist das leere Prinzip der Anerkennung. Das formale Prinzip der dialektischen Intersubjektivität (der Anerkennung) allein stellt jedenfalls keinen ausreichenden Grund für die Zuerkennung eines ethischen Gehalts dar. Als auffällig darf notiert werden, dass der bei Hegel im Zentrum der Dynamik stehende Kampf (als "sittliches Geschehen" bzw. als "moralisches Medium")<sup>103</sup> bei Hegel positiv konnotiert ist, während er bei Hobbes, geradezu pazifistisch anmutend, das stets zu vermeidende Negative schlechthin darstellt.

## **4. Der philosophische Hintergrund des Leviathan**

### **4.1. Die Übertragung der neuzeitlichen Naturverständnisses auf den Staat**

Die geläufige Apostrophierung Hobbes' als "Galileo der Politik"<sup>104</sup> spielt auf die Übertragung des neuzeitlichen Naturverständnisses auf die Staatsphilosophie an. Kurz: Der entfinalisierten Natur entspricht ein entfinalisierter Staat.

---

<sup>103</sup> Vgl. Honneth, 32.

<sup>104</sup> Vgl. z.B. R 221 in Anlehnung an Strauss. Nach Tuck, 7, ist Hobbes der Begründer der englischsprachigen Philosophie.



Im Focus des neuzeitlichen Naturbegriffs steht die Verabschiedung der teleologischen Verfasstheit der Natur.<sup>105</sup> Natur wird nunmehr, in schroffer Abgrenzung zu Aristoteles, begriffen als mathematisierbares Relationssystem elementarer Teile im Raum, das nach Druck und Stoß (Kinematik) funktioniert. Mit der daraus resultierenden Ersetzung der Wesensmetaphysik/Substanzontologie durch eine Relationsontologie<sup>106</sup> geht die Methode der Resolution (Zerlegung des Ganzen in nicht weiter zerlegbare Teile – "Atome" = "Individuen" im Wortsinn) und Komposition (Rekonstruktion des Ganzen aus den elementaren Teilen) einher. Der sogenannte "mos geometricus" entpuppt sich als "mos mechanicus"<sup>107</sup> – wie ja auch die Anwendung des Uhrentopos auf das Politische durch Hobbes (L 5) deutlich macht. Der Leviathan ist eine "Friedensmaschine"<sup>108</sup>. Die trügerische Attraktivität des "mos-Transfers" beruht auf einem – unerfüllbaren – Sekuritätsversprechen. Der Certismus des mos geometricus ist als Gegenzug zum damals verbreiteten Skeptizismus zu verstehen.<sup>109</sup>

---

<sup>105</sup> Vgl. Gloy, Karen: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens. Das Verständnis der Natur, München 1995, 175.

<sup>106</sup> Vgl. Gloy, ebenda.

<sup>107</sup> Vgl. Gloy, 173ff.

<sup>108</sup> Vgl. Kersting, 156.

<sup>109</sup> Vgl. Tuck, 19ff, 30ff. Daher bedient sich beispielsweise auch Spinozas Ethik dieser Methode (vgl. Bartuschat, Wolfgang: Baruch de Spinoza, 2. Auflage, München 2006, 50ff). Interessanterweise blieb das Prinzip der Selbsterhaltung vom Skeptizismus verschont (vgl. Tuck, 22). Es findet sich etwa auch bei Spinoza wieder (conatus perseverandi – vgl. Bartuschat, ebenda, 104ff).

Die Anwendung des *mos mechanicus* auf den Staat hat vor allem drei wichtige Konsequenzen: *Erstens* ist nach dem damit verbundenen "Artifizialismus"<sup>110</sup> strenge Wissenschaft nur von Artefakten möglich; der Wissenschaftsbegriff wird an die kognitive Verfügbarkeit der Erzeugungsbedingungen gebunden<sup>111</sup> (Vicos "verum et factum convertuntur").<sup>112</sup> Die politische Ordnung wird nicht vorgefunden, sondern, wie in Platons *Politeia*, entworfen.<sup>113</sup> *Zweitens*: Der Individualismus resultiert zwangsläufig aus einem methodischen Reinheitsgebot. Die konsequente Durchführung der Resolution verlangt die sozusagen labormäßige Isolierung des Elementarbausteins der Komposition.<sup>114</sup> Die

---

<sup>110</sup> Diesen Begriff verwendet, mit kritischem Unterton, Ricoeur. Die Sittlichkeit Hegels sei als Substitut der Artifizialität Hobbes' zu begreifen (R 219).

<sup>111</sup> Vgl. Kersting, 51.

<sup>112</sup> Vgl. Kersting, 56.

<sup>113</sup> Vgl. Münkler, 40. Übrigens eine Sichtweise, die dem zukunftssträchtigen Selbstverständnis des traditionsfeindlichen Sozialingenieurs zuarbeitet.

<sup>114</sup> Kersting, 78 spricht von "sozialer Dekontextualisierung". Hobbes bringt eine Art Subtraktionsmethode zur Rekonstruktion des Naturzustands in Anschlag, indem er fragt, in welche Lage sich die Individuen ohne Staat, besser: ohne Kultur, befänden (L 96). Die Frage ist, inwieweit eine solche Isolierung des Individuums überhaupt möglich ist – was bleibt vom Individuum, wenn man die kulturellen Merkmale des Menschen abzieht? Die Frage führt mitten in die Problematik der Grenzbestimmung natürlicher und kultureller Determinanten des Individuums. Mit guten Gründen lässt sich die Identität von Kulturphilosophie und philosophischer Anthropologie behaupten (vgl. Recki, Birgit: *Der Mensch und die Kultur*, in: Hofer, Michael [Hg.]: *Über uns Menschen. Philosophische Selbstvergewisserungen*, Band 3 der Reihe *Linzer Beiträge zur Kunstwissenschaft und Philosophie*, hg. v. Michael Hofer und Monika Leisch-Kiesel, Bielefeld 2010, 36f). Für das eingeschränkte Beweisziel der Legitimation der Monopolisierung der physischen Zwangsgewalt beim Staat genügt die (ausreichend empirisch valide) Annahme einer Beschaffenheit der Individuen, die auf absehbare Zeit den Staat nicht überflüssig erscheinen lassen.

Erklärungsrichtung ist "nominalistisch": Das – hier: der – Einzelne wird nicht vom Allgemeinen (einer vorgegebenen Ordnung) her verstanden sondern umgekehrt das Allgemeine (der Staat) vom Einzelnen her (Primat des Individuellen/Konkreten).<sup>115</sup> *Drittens* schützt der Primat des Einzelnen diesen vor einer ideologischen Instrumentalisierung des Staates.<sup>116</sup>

## 4.2. Implizite Anthropologie

Die Stoßrichtung Hobbes' Staatsphilosophie ist nach gängiger Meinung antiaristotelisch. Es wird sogar vertreten, dass Hobbes' politische Philosophie "die exakte Negation des politischen Aristotelismus ist".<sup>117</sup> Höffes differenzierende Analyse der politischen Anthropologie Aristoteles'<sup>118</sup> spricht sich dem gegenüber gegen ein Scharfmachen der Unterschiede aus. Hobbes insistiere zwar gegenüber Aristoteles darauf, dass politische Gemeinschaften "nicht bloß Zusammenkünfte, sondern auch Bündnisse sind, zu dessen Abschluss Treue und Verträge notwendig sind".<sup>119</sup> Daraus leite er die Gegenthese ab, dass das Gemeinwesen nicht durch die Natur, sondern durch die Kunst (art) geschaffen wer-

---

<sup>115</sup> "... auf der Welt (ist) nichts außer den Namen", "denn jedes benannte Ding ist individuell und einzeln" (L 26). Zum "realistischen Nominalismus" Hobbes' vgl. Höffe, Hobbes, 99f.

<sup>116</sup> Vgl. Tuck, 116.

<sup>117</sup> Vgl. Kersting, 32, mit einer Auflistung konträrer Begriffspaare für beide Positionen.

<sup>118</sup> Vgl. Höffe, Otfried: Aristoteles' politische Anthropologie, in: Ders. (Hg.): Aristoteles' Politik, Reihe Klassiker Auslegen, Band 23, Berlin 2001, 21-35.

<sup>119</sup> De Cive, zitiert nach Höffe, ebenda, 22.

de.<sup>120</sup> Höffe zeigt, dass Aristoteles nicht dem "biologistischen" oder "evolutionären" Fehlschluss erliege, dass politische Gemeinschaften sich "von allein", ohne eine bewusste Eigenleistung des Menschen herausbilden.<sup>121</sup> Damit komme Aristoteles Hobbes entgegen und bilde nicht, wie man gerne annehme, dessen schlichte Alternative. Aristoteles widerspreche auch deshalb nicht Hobbes, weil er für den Staat ein Moment des Künstlichen als normativ ansehe. Er lehne lediglich die Vorstellung ab, das Politische sei künstlich im Sinne von unnatürlich, wie auch beide im Staat eine Gesellschaftsform sähen, die dem Menschen zu sich selbst verhelfen.<sup>122</sup> Weiters weist Höffe darauf hin, dass Aristoteles durchaus anerkenne, dass sich aus der Sozialnatur allein "kein Staat machen" lässt.<sup>123</sup> Höffe<sup>124</sup> ist auch der Hinweis zu verdanken, dass sowohl Hobbes als auch seine Kritiker übersehen haben, dass nach Aristoteles der außerhalb der Polis Lebende wie ein wildes Tier, "gierig nach Krieg", in bewaffneter Ungeerechtigkeit lebe, womit Aristoteles den hobbesschen Naturzustand vorwegnehme. Aristoteles' Begriffe von Recht und Gerechtigkeit seien nicht einseitig von der Sozialnatur des Menschen aus zu lesen.

---

<sup>120</sup> Vgl. Höffe, ebenda.

<sup>121</sup> Vgl. Höffe, ebenda, 23f unter Hinweis auf die Polisgründer bei Aristoteles.

<sup>122</sup> Vgl. Höffe, ebenda, 24.

<sup>123</sup> Vgl. Höffe, ebenda, 28.

<sup>124</sup> Vgl. Höffe, ebenda.

Nur mit Vorbehalten wird man daher simplifizierend sagen können: Anthropologisch ausgelegt<sup>125</sup> impliziert das geschilderte Modelldenken anstelle des *zoon politikon*<sup>126</sup> einen "Champignon"<sup>127</sup>, ein nicht-soziales (Natur-)Wesen, das durch seine Leidenschaften – und unter (den vom Modell erheischten) verschärften Konkurrenzbedingungen: durch den puren Selbsterhaltungstrieb<sup>128</sup> – gesteuert ist. Die Beschaffenheit der Atome als Leidenschaftsbündel meint Hobbes durch Evidenz – genauer durch Hinweis auf die jedem zugängliche Introspektion<sup>129</sup> – sozusagen empirisch begründen zu können.<sup>130</sup> Zur Natur des Menschen gehört allerdings auch die Vernunft,<sup>131</sup> freilich in Form der Fähigkeit zur rationalen Kalkulation, ohne die der durch die Leidenschaften motivierte Vertragsschluss ja unerklärbar wäre. Dies eröffnet die Interpretationsmöglichkeit, dass

---

<sup>125</sup> Es spricht einiges dafür, Hobbes' Menschenbild eher als heuristische Annahme als als Aussage zur politischen Anthropologie mit Anspruch auf empirische Validität zu deuten (vgl. Münkler, 81ff).

<sup>126</sup> "Dieses Axiom ist jedoch trotz seiner weit verbreiteten Geltung falsch" – Hobbes, *De Cive*, zitiert nach Münkler, 68.

<sup>127</sup> Hobbes, *De Cive* zitiert nach Kersting, 79. Gemeint ist die ursprüngliche soziale Beziehungslosigkeit. Tuck, 90, vertritt die Auffassung, Hobbes' Menschenbild impliziere keine pessimistische Anthropologie, weil das Verhalten der Menschen "im Gegensatz zu Grotius"(!) eher durch Gleichgültigkeit als durch Feindseligkeit geprägt sei.

<sup>128</sup> "Das erste Gut für jeden ist die Selbsterhaltung" (*De Homine*, zitiert nach Münkler, 89).

<sup>129</sup> "Nosce te ipsum" (L 6).

<sup>130</sup> Der Einzelwillen ist durch die Methode nicht vorgezeichnet (so Strauss, 16). Dies ist der Grund, warum Strauss die Methode gegenüber der Ethik als sekundär einstuft.

<sup>131</sup> "Die Vernunft gehört nicht weniger zur menschlichen Natur als das Gefühl und ist bei allen Menschen die gleiche" – Hobbes, *Elements of Law*, zitiert nach Tuck, 99. Die Vernunft ist allerdings eine zweckrationale (vgl. Kersting, 82ff).

Hobbes etwa im Sinne von Gehlen die Gegenseitigkeit als anthropologisches Grundmuster sozialen Handelns begreift.<sup>132</sup>

Analogien zum "homo oeconomicus"<sup>133</sup>, zu Adam Smith' "unsichtbarer Hand"<sup>134</sup> bzw. zu Mandevilles Zusammenspiel von privaten Lastern und öffentlichen Tugenden<sup>135</sup>, letztlich zur Grundüberzeugung des Liberalismus, wonach die (staatlich abgesicherte) freie Konkurrenz egoistisch agierender Marktsubjekte dem Gemeinwohl am besten dient, sind offensichtlich. In Hobbes' Terminologie: Im Vertragszustand ist "homo homini" nicht "lupus" sondern "deus".<sup>136</sup> Dieser Optimismus ist selbstverständlich fragwürdig geworden: Der Markt befreit nicht nur von feudalen (oder etatistischen) Herrschaftsformen, sondern er paralyisiert auch marktfremde Bindungen überhaupt und wirft ganze Völker dem Kapital zum Fraß vor.

Es kann offen bleiben, ob bzw. inwiefern Hobbes' Anthropologie als optimistisch oder pessimistisch zu klassifizieren ist. Eine Autorität auf dem Gebiet der Anthropologie hält den Optimismus-Pessimismus-Streit überhaupt für einen "metaphysischen

---

<sup>132</sup> Zu Gehlen vgl. Thies, Christian: Arnold Gehlen zur Einführung, 2. Auflage, Hamburg 2007, 78.

<sup>133</sup> Der Begriff geht zurück auf einen Essay John Stuart Mills über die Forschungsmethode der politischen Ökonomie; vgl. dazu Lee-Peucker, Mi-Yong: Art. Homo oeconomicus, in: Bolken, Eike/Thies, Christian (Hg.): Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik, Stuttgart 2009, 344-348.

<sup>134</sup> An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 1776.

<sup>135</sup> The Fable of the Bees or Privat Vices – Public Benefits, 1714.

<sup>136</sup> De Cive, zitiert nach Kersting, 144.

Disput".<sup>137</sup> Die schwarze Seite des "principium individuationis" hat aus metaphysisch-lebensphilosophischer Sicht das "schriftstellerische Genie" (Thomas Mann) Arthur Schopenhauer, durchaus angetan von Hobbes, unübertrefflich vor Augen geführt.<sup>138</sup>

### 4.3. Der Wert des Menschen

Die Konkurrenz ist ein zentrales Motiv des Leviathan. Hobbes versammelt Gedanken zur Macht als *dem* Mittel zur Interessendurchsetzung unter Konkurrenzbedingungen vor allem im 10. Kapitel des Leviathan ("Von Macht, Wert, Würde, Ehre und Würdigkeit").

---

<sup>137</sup> Vgl. Thies, 100.

<sup>138</sup> Der Ausdruck "principium individuationis" bezeichnet die metaphysische Basis des Menschen als einsamer Egoist bei Schopenhauer. Die sichtbare Welt ist (im kantischen Sinn) Erscheinung des in ständigem Kampf miteinander liegende Individuen gespaltenen Willens zum Leben. Grund ist der "Egoismus", durch den sich das Individuum "zum Mittelpunkt der Welt macht". Dies trete am deutlichsten hervor, "sobald irgendein Haufen Menschen von allem Gesetz entbunden ist", im bellum omnium contra omnes also, den Hobbes so "trefflich geschildert" habe (vgl. Schopenhauer, Arthur, sämtliche Werke, textkritisch überarbeitet von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Die Welt als Wille und Vorstellung I, Stuttgart/Frankfurt 1968, § 61, 454ff). Die Bändigung des "entsetzlichen Thiers" wird im "Zustande der ... Civilisation" erreicht (Parerga und Paralipomena II, § 114, 251, Band V der oben zitierten Ausgabe). Die pessimistische Anthropologie Schopenhauers zeigt sich in der Unentrinnbarkeit des Grundsachverhalts: "Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu verbannen, leisten nichts weiter, als dass es seine Gestalt verändert." (Die Welt als Wille und Vorstellung, ebenda § 57, 432.)

Bemerkenswert am Machtbegriff Hobbes' ist zunächst seine relationale Struktur: Macht "existiert nur im Modus des Komparativs, im Modus des mehr-als-Andere".<sup>139</sup> Hobbes vergleicht den omnipräsenten Machtkampf mit einem Wettrennen, das "kein anderes Ziel" habe, als "an erster Stelle zu stehen ... Stets den Nächsten vor uns besiegen ist Glück; Und das Rennen aufgeben heißt Sterben."<sup>140</sup> Es herrscht das Gesetz der Pleonexie,<sup>141</sup> des mehr-haben-Wollens und zwar nicht nur in zeitlicher Richtung sondern vor allem im Verhältnis zum Anderen. "Wir leben in einer Komparativitätswelt, in der nichts mehr von intern-substantiellem Wert ist, in der alles nur einen Preis hat, dessen Höhe sich durch Vergleich ... ermittelt".<sup>142</sup> In der traditionellen Ethik wird die Pleonexie als verheerendes Laster verurteilt – die Nähe zum Hochmut ist augenfällig. Bei Hobbes wird die Pleonexie zum Gestaltungsprinzip der politischen Ordnung: "So halte ich denn ... an erster Stelle ein fortwährendes und rastloses Verlangen nach immer neuer Macht für einen allgemeinen Trieb der gesamten Menschheit, der nur mit dem Tod endet" (L 5).

---

<sup>139</sup> Vgl. Kersting, 98.

<sup>140</sup> Naturrecht, zitiert nach Kersting, 98.

<sup>141</sup> Der Begriff der Pleonexie ist bereits in der Antike vertraut; vgl. den gleichnamigen Eintrag von Christoph Wolgast in: Horn, Christoph/Rapp, Christof, Wörterbuch der antiken Philosophie, München 2002, 253f. Auf eine witzige Stelle in Platons Gorgias macht Suhr (Suhr, Manfred: Platon, Frankfurt 2001, 68) aufmerksam. Sokrates hält Kallikles' Lusttheorie, "dass recht viel hineinfließe", entgegen: "So muss doch notwendig ... auch das Abgehende viel sein und gar große Öffnungen für die Ausflüsse vorhanden sein?" Das sei "wie das Leben einer Ente" – Suhr fügt hinzu: "Genauer: des Brachvogels, der nach antiker Auffassung noch während er frisst, schon wieder ausscheidet."

<sup>142</sup> Kersting, 99.



Interessant an Hobbes' Machtbegriff ist aber auch dessen Weite. Hobbes subsumiert im 10. Kapitel unter den Machtbegriff körperliche und geistige Fähigkeiten wie "Stärke, Schönheit, Klugheit, Beredsamkeit, Freigiebigkeit und Vornehmheit" (L 66). Die Liste ist geradezu beliebig fortsetzbar.<sup>143</sup> Im 10. Kapitel des Leviathan findet sich vor allem der überaus bemerkenswerte Satz: "Die Geltung oder der Wert eines Menschen ist wie der aller Dinge sein Preis" (L 67).

Der Mensch: Ein Ding mit Preis! Der Preis resultiert aus den wertbestimmenden Momenten, die Hobbes, wie gezeigt, unter dem Oberbegriff der Macht zusammenfasst. "Unter das Macht-schema subsumiert, wird das Unterschiedlichste kommensurabel."<sup>144</sup> Als Ding mit Wert ist der Mensch Ware und als Ware ist er marktfähig, wie umgekehrt der Markt seinen Preis bestimmt. Da die wertbestimmenden Momente kommensurabel sind, "besitzt die Macht, wie das Geld<sup>145</sup> eine universale Äquivalenzfunk-

---

<sup>143</sup> Auch die Autorschaft eines in der Intellektuellenszene infektiösen Vokabels könnte in diesen Zusammenhang gebracht werden.

<sup>144</sup> Kersting, 96.

<sup>145</sup> Dem Geld war das Philosophicum Lech 2008 gewidmet (vgl. Liessmann, Konrad Paul [Hg.]: Geld. Was die Welt im Innersten zusammenhält?, Wien 2009). Kulturphilosophischer Klassiker ist Simmel, Georg: Philosophie des Geldes, Frankfurt/M. 1989. Der erste Theoretiker des Geldes ist Aristoteles: Das Geld sei "ein Maß, das alle Güter kommensurabel macht und so die Gleichheit herzustellen ermöglicht. Ohne Austausch kein Verkehr, ohne Gleichheit kein Austausch, ohne gemeinsames Maß keine Gleichheit, in Wirklichkeit nun ist es allerdings nicht möglich, dass das, was so verschieden ist, kommensurabel werde; aber wohl lässt es sich in einer für das Bedürfnis ausreichenden Weise herstellen." (Nikomachische Ethik, zitiert nach Liessmann, ebenda, Vorwort, 9.) Der junge Marx konstatiert: "Was durch das Geld für mich ist, ... das bin ich ... So groß die Kraft des Geldes ist, so groß ist meine Kraft. Die Eigenschaf-

tion"<sup>146</sup> – ein vielversprechender Ansatzpunkt für eine Theorie der bewusstseinskonstituierenden Rolle der Warenform;<sup>147</sup> als Entdecker der Äquivalenzfunktion des Wertausdrucks der Ware gilt, wie Marx anerkennend bemerkt, Aristoteles.<sup>148</sup> Was bleibt, ist Entfremdung: Was dem Menschen als soziale Beziehung erscheint, sind seine auf *Reziprozität* basierenden Austauschverhältnisse als Ware. Der Mensch selbst ist Ware als Ensemble wertrelevanter Merkmale – nichts sonst.<sup>149</sup> An die Stelle persönlicher Bindungen treten die Mechanismen des Marktes.<sup>150</sup>

Das durch Hobbes zu Bewusstsein gebrachte Motiv der relationalen Struktur des Begehrens hat René Girard in seiner ausgesprochen erhellenden Theorie des mimetischen Begehrens ausgearbeitet, die von Palaver systematisch dargestellt wurde.<sup>151</sup> Im

---

ten des Geldes sind meine, seines Besitzers Eigenschaften und Wesenskräfte. Was ich bin und vermag, ist also keineswegs durch meine Individualität bestimmt." (MEW, Ergänzungsband 1, 564f, zitiert nach Liessmann, ebenda, 13.)

<sup>146</sup> Kersting, 95.

<sup>147</sup> Die Äquivalenzfunktion des Geldes war nach einem Theorieansatz v.a. Sohn-Rethels und der frühen Kritischen Theorie bestimmend für das Identitätsdenken bzw. die Entwicklung von Logik und rationalem, aufgeklärtem Denken. Vgl. Hörisch, Jochen: Tauschen, sprechen, begehren, München 2011, 29-134. Von Sohn-Rethel vgl. Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, Frankfurt/M. 1970 und ders.: Warenform und Denkform, Frankfurt/M. 1978.

<sup>148</sup> "Das Genie des Aristoteles glänzt gerade darin, dass er im Wertausdruck der Waren ein Gleichheitsverhältnis entdeckt." Das Kapital, MEW 23, 74, zitiert nach Höffe, Aristoteles, 229.

<sup>149</sup> Auch bei dieser Sichtweise verschwindet das Subjekt. Es tauschen sich, sozusagen durch die Individuen hindurch, die Wertmerkmale aus.

<sup>150</sup> Vgl. Münkler 93.

<sup>151</sup> Vgl. Palaver, Girard, 55ff und speziell zu Hobbes 133ff. Die inhaltlichen Bezüge zu Hobbes demonstriert Palaver insbesondere auch in

Gegensatz zur Bipolarität der Anerkennnistheorie ist die Struktur des mimetischen Begehrens triangulär.<sup>152</sup> Jenseits der Grundbedürfnisse definiert der Mensch das Objekt des Begehrens durch Imitation des Begehrens anderer.<sup>153</sup> Hobbes' Philosophie der Leidenschaften fügt sich blendend in Girards mimetische Theorie.<sup>154</sup> Nach Palaver steht Girard Hobbes näher als Aristoteles, ohne jedoch dessen "essentiellen Individualismus" zu übernehmen.<sup>155</sup> Mit diesem Vorbehalt ist vermutlich die "wechselseitige mimetische Abhängigkeit" angesprochen, wie sie Girard beispielsweise in der Auseinandersetzung mit Sartres Blick des Anderen demonstriert.<sup>156</sup> und wie sie insbesondere im Zusammenhang der Verknüpfung der mimetischen Theorie mit Kojévés Hegelinterpretation zum Tragen kommt.<sup>157</sup> Den Indivi-

---

Palaver, Wolfgang: Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht René Girards, Innsbruck 1991.

<sup>152</sup> Palaver, Girard, 58. "Das Begehren besitzt eine Dreiecksstruktur. Die Spitze des gleichschenkeligen Dreiecks bildet das Objekt. Die beiden anderen Eckpunkte besetzen das Modell und das dieses Modell nachahmende Subjekt (Palaver, Girard, 72).

<sup>153</sup> Palaver, Girard, 57

<sup>154</sup> Vgl. Palaver, Girard, 133ff, mit zahlreichen auch in der vorliegenden Arbeit zitierten Belegstellen.

<sup>155</sup> Palaver, Girard, 59

<sup>156</sup> Vgl. Palaver, Girard, 109

<sup>157</sup> Palaver, Girard, 155ff. Das Wesen der Begierde sei eine "negierende Tat", mit der der Mensch "letztlich seine Überlegenheit über die anderen durchsetzen wolle" (Palaver, Girard, 157). "Dieser soziale Akt ist aber kein harmonisches oder friedliches Geschehen, sondern ein dem kriegerischen Naturzustand bei Hobbes vergleichbares gewalttätiges Ereignis, denn die Mehrzahl von Begierden nach allgemeiner Anerkennung führe notwendigerweise zum Kampf. Jeder will nach Hegel den anderen durch sein negierendes Tun unterwerfen" (ebenda). In Abgrenzung zur tierischen Selbsterhaltung müsse der Mensch für den Preis der Anerkennung sein Leben riskieren. "Der Ursprung des Selbstbewusstseins ist also nach Hegel ein Kampf auf Leben und Tod um Anerkennung" (Palaver, Girard, 158). Am Ende der Geschichte zwingt der (im Kampf unterlegene, um

dualismus Hobbes' als Differenzkriterium zu Hegel zu betonen, erscheint jedoch fragwürdig, wenn die sie verbindende "wechselseitige mimetische Abhängigkeit" bei beiden das Sozialverhältnis über Rivalität herstellt. Die mimetische Theorie René Girards kann hier nicht weiter vertieft werden; nicht fehlen darf jedoch der Hinweis auf die konfliktgenerierende Wirkung der Gleichheit bei Girard,<sup>158</sup> ein Gedanke, der auch bei Hobbes eine zentrale Rolle spielt<sup>159</sup> und schon seit der Antike bekannt ist: "Der Töpfer beneidet den Töpfer".<sup>160</sup>

Damit ist das Stichwort für die Sprengkraft der relationalen Struktur des Begehrens gegeben: Wenn die Pleonexie so etwas wie eine anthropologische Konstante (oder, theologisch gesprochen, Erbsünde)<sup>161</sup> darstellt, hat dies schwerwiegende Folgen für eine ethisch besetzte Theorie der Anerkennung: Wenn Differenz das wahre Glück, das wirkliche Ziel menschlichen Strebens ist,

---

sein Leben fürchtende) Knecht den Herrn gewaltsam, ihn anzuerkennen (Palaver, Girard, 159).

<sup>158</sup> Vgl. Palaver, Girard, 89ff.

<sup>159</sup> Vgl. oben 3.3.

<sup>160</sup> Hesiod, zitiert von Aristoteles, Rhetorik, 1387ff, zitiert nach Schoeck, 187.

<sup>161</sup> Die Begriffe sind, wie angedeutet (vgl. Anm 42), unter dem entscheidenden Aspekt austauschbar. Beide sperren sich schopenhauerisch (vgl. Anm 138) gegen melioristische Visionen und stoßen daher auf Ablehnung. Vermittelnd wäre zu sagen: Es geht nicht darum, substanzontologisch ein "Wesen" des Menschen für alle Ewigkeit festzulegen. Worauf es ankommt, ist die Möglichkeit des Geradebiegens des "krummen Holzes" (Kant) in einem relevanten Zeitraum in zureichendem Ausmaß. Ob diesbezüglich Optimismus gerechtfertigt ist, hängt von der konkreten Problemstellung bzw. Situation ab, erscheint aber im hier gegenständlichen Kontext mehr als fraglich. Allerdings wäre es, wie ebenfalls angedeutet, ebenso problematisch, die negative Sicht absolut zu setzen und Ausnahmen "luftdicht" auszuschließen.

erscheinen Gleichheitsbestrebungen "widernatürlich" bzw. als (nicht zuletzt sich selbst gegenüber) unehrliche Strategien zur Vorteilsverschaffung.<sup>162</sup>

"Selbst im Ruf von Macht zu stehen ist Macht" (L 66). Damit deutet Hobbes an, dass Macht ein wichtiges Exemplar in der Zirkulation der Werte ist. Als ein Wert unter vielen ist Macht "sexy".<sup>163</sup> Macht ist jedoch mehr: Sie ist der Antipode der einsei-

---

<sup>162</sup> Konsequenz weitergedacht: Abgesehen davon, dass (Un-)Glück nicht quantifizierbar ist – stellt nicht jede Nivellierung ein Nullsummenspiel der Gesamtglücksbilanz (der Nivellierungsgewinne und -verluste) dar? Und was könnte die potentiellen Nivellierungsverlierer dazu verpflichten, den Differenzschwund zu wünschen und handelnd voranzutreiben? Werden sich die Nivellierungsverlierer in der "wirklichen Welt" nicht hüten, Rawls' "Schleier des Nichtwissens" über solche Zusammenhänge zu breiten?

<sup>163</sup> Der Klatschspalte der OÖN vom 29.5.2010 ist beispielsweise zu entnehmen, dass die Männer im Rahmen einer Veranstaltung in einem prominenten Linzer Uhrengeschäft diskutierten, "ob Uhren genau so sexy machen wie Macht". Die Banalität des ins Unendliche vervielfältigbaren Beispiels für die Amalgamierung des modernen Pansexualismus (vgl. den Sprachgebrauch "geil" als Transzendentalie des Schönen, Guten ...) mit der Warenstruktur intersubjektiver Verhältnisse garantiert seine Signifikanz. Der Kapitalismus, der kulturelle Widerstände gegen den individualistischen Hedonismus global auslöscht, generiert eine Phänomenologie des Alltagslebens, für die Sloterdijks "Kurzformel: Shoppen und Ficken" (Sloterdijk, Peter: Im Weltinnenraum des Kapitals, Frankfurt/M. 2006, 336) nicht daneben liegt. Angesichts der Penetranz der industriellen Propagierung (und damit Formierung) der Sexualität ("Sex"), ihrer soteriologischen Verkitschung und des einseitigen Körperkults erscheint der Hinweis angebracht, dass es mit einer Kritik des Shoppens nicht getan ist, da das "Fleisch" unlösbar in die "Welt" und damit in die Mechanismen des Markts, der Macht, des Hochmuts, des mimetischen Begehrens usw. integriert ist. Es mag dem Christentum Leibfeindlichkeit anzulasten sein (vgl. etwa das seriöse Buch von Brown, Peter: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München/Wien 1991), den erwähnten Zusammenhang ins Bewusstsein gerufen haben, ist ein kulturelles Verdienst ersten Ranges. Den Zusammenhang nicht aus den Augen

tigen Gabe. Beide stellen den Ausstieg aus der Gegenseitigkeit dar, jedoch in diametraler Richtung: Gabe ist geben, ohne zu nehmen, Macht ist nehmen, ohne zu geben. Macht in diesem spezifischen Sinn ist Souveränität, sozusagen die Befreiung vom Zwang des Markts – und damit vom Zwang zur Anerkennung der (formalen) Gleichheit des Anderen, das heißt von der Abhängigkeit vom Willen des Vertragspartners, also von der Reziprozität.<sup>164</sup> Hochmut, könnte man sagen, ist das Verlangen nach Souveränität.<sup>165</sup>

---

zu verlieren ist eine Frage der sozialen Intelligenz bzw. ein Gebot der intellektuellen Redlichkeit. Vielleicht lässt sich die Sache (möglicherweise unorthodox) so formulieren: Nicht das "Fleisch" (die Vielfalt der Freuden des Geschlechtlichen oder wie immer man es ausdrücken möchte) ist "schlecht", bedenklich ist seine Unterworfenheit unter die Gesetze der "Welt", deren Funktionsweise stets im Verdacht des Egoismus steht. Daher bemerkt Albertus Magnus (*Summa Theologica*, zitiert nach Kuhn, Helmut: "Liebe". Geschichte eines Begriffs, München 1975, 131), der hier anstelle vieler anderer analoger Belegstellen des Schrifttums der christlichen Tradition zitiert sei, zu Recht: Die weltliche Liebe "curva est in se ipsa, ... ad bonum proprium retorquet". Ein offener Blick für diese Problemstellung depotenziert moderne Götzen, zwingt aber nicht zur Weltflucht. Auch "Ferkel aus Epikurs Herde" (so Horaz in ironischer Distanz über sich selbst, zitiert nach Hossenfelder, Malte: *Epikur*, 2. Auflage, München 1998, 142) sind nicht zur Blindheit verdammt. Einer Behinderung dieser Art ist es wohl zu danken, dass ein verbreitetes Vorurteil von heute die Askese (als Versuch der Lösung von den Fesseln der "Welt", etwa in Form des Mönchtums) nur noch durch die Brille der Sexualpathologie zu sehen vermag.

<sup>164</sup> Selbstverständlich generiert auch der Markt Machtverhältnisse, die von solcher Stärke sein können, dass die Macht in diesem Sinne an die Macht im Sinne der Souveränität heranreicht. Dennoch bleibt das Prinzip der Reziprozität eine – wenn auch formale, so doch prinzipielle – Fessel.

<sup>165</sup> "Es mag bizarr erscheinen, dass jeder von uns in seiner begrenzten Tätigkeit im Wesentlichen damit beschäftigt ist, sich der königlichen Sphäre zu nähern." Mit Souveränität wird "ein Leben bezeichnet, das nicht länger von Kalkül fern liegender Zwecksetzungen bestimmt wird. Das Leben des Souveräns der Vergangenheit antwortete, wenn auch grob, auf diese Forderung. Deshalb ist die Geschichte der Souveräne und

#### 4.4. Hobbes' Ethik

Hobbes ist Naturalist. Der Zusammenhang lässt sich etwa so beschreiben: Alles was ist, ist Materie (Körper) in Bewegung. Die Bewegung unterliegt wissenschaftlich erforschbaren Bewegungsgesetzen (Druck und Stoß). Als (materieller) Körper ist der Mensch – einschließlich seiner mentalen Aktivitäten – eine Bewegungsmaschine. Es gibt zwei Bewegungsformen: appetitive und aversive. Das Eigeninteresse ist die psychische Repräsentanz von Materie in Bewegung, Moral ist auf diese Selbstbezüglichkeit der Materie zurückzuführen. Als Bewegungsursache fungieren die (wie man freilich annehmen muss: ebenfalls dem Kausalitätsprinzip unterliegenden) Leidenschaften. Hobbes lässt daher Ethik in einer materialistischen Anthropologie/Psychologie aufgehen.<sup>166</sup> Mehr noch: Das System legt es (ähnlich Nietzsches Genealogie der Moral) nahe, moralische Empfindungen und Einstellungen als egozentrisch motiviert zu rekonstruieren.<sup>167</sup> Diese "Hermeneutik des Verdachts"<sup>168</sup> ist

---

derjenigen, die sich anstrengten, ihnen – von weitem – zu ähneln, die Geschichte der Menschheit auf der Suche nach ihrem Zweck." (Bataille, Georges: Die Souveränität, in: Ders.: Die psychologische Struktur der Faschismus. Die Souveränität, München 1978, 50). In der Folge kommt auch die Assoziation der Souveränität mit der göttlichen Sphäre (ebenda, 52) zur Sprache – und damit das, was in jüdisch-christlicher Tradition die Ursünde ausmacht.

<sup>166</sup> Vgl. zu all dem Münkler, 78f, 89, 94 und Kersting, 70ff.

<sup>167</sup> Vgl. Kersting, 77. Werte und Normen erscheinen als Ressourcen im Kampf um Macht (vgl. Münkler, 93). Diese Auffassung kann sich auf Zitate wie das folgende stützen: "Kummer wegen des Missgeschicks eines anderen ... entsteht aus der Vorstellung, dass dasselbe Missgeschick uns selbst zustoßen könnte" (L 45). "Freundschaften sind ein Gut, da sie nützlich sind" (De Homine, zitiert nach Kersting, 96).

<sup>168</sup> Der Ausdruck stammt von Ricoeur; vgl. Mattern, 61.

ethisch ambivalent: Konsequenz und permanent auf sich selbst angewendet, ist sie ein guter Prüfstein der Gewissenschärfung.

Dass mit der naturalistischen Eliminierung der mentalen Eigenwirklichkeit der Verlust der eigenverantwortlichen Person einhergeht, liegt auf der Hand.<sup>169</sup> Dennoch nimmt Hobbes für sich in Anspruch, eine ethische Position zu vertreten.<sup>170</sup> Es handelt sich dabei allerdings um eine Ethik sui generis: Sie wird identifiziert mit der Erkenntnis gesetzmäßiger Abläufe,<sup>171</sup> genauer gesagt mit den natürlichen Gesetzen des Leviathan: "Die Wissenschaft von diesen Gesetzen ist die wahre und einzige Moralphilosophie" (L 122). An anderer Stelle nennt Hobbes die natürlichen Gesetze "moralische Gesetze" (L 218). Sie wenden sich zwar an das Gewissen (*forum internum*), aber an ein Gewissen als (Mit-)Wissen (*conscience*)<sup>172</sup>. Hobbes verwirft die bisherige Moralphilosophie, weil sie "zur Erkenntnis der Wahrheit nichts beigetragen" habe.<sup>173</sup> Der Grund liege im falschen Ausgangspunkt, dem Versuch gut und böse objektiv zu bestimmen – aber: Es "gibt keine allgemeine Regel für gut und böse, die dem Wesen der Objekte ent-

---

<sup>169</sup> Hobbes leugnet den freien Willen, indem er das Bild eines trudelnden Kreisels, der nicht dessen gewahr ist, was ihn antreibt, gebraucht (vgl. Tuck, 79).

<sup>170</sup> Hobbes stellt im Wissenschaftssystem ("Philosophie") die Ethik neben Geometrie und Physik; vgl. Kersting, 50. Die bisherigen Moralphilosophen hätten – im Hinblick auf die Herstellung des Friedens – versagt. Sie hätten keine "scripta scientifica" sondern nur "scripta verbifica" geliefert. Vgl. Kersting, 44f.

<sup>171</sup> Diese Ethik ist insofern deskriptiv; sie beruht auf einer Analyse der Begierden und Interessen; vgl. Kersting, 75.

<sup>172</sup> Vgl. Höffe, Hobbes, 140, 144.

<sup>173</sup> De Cive, zitiert nach Kersting, 45.



nommen werden kann" (L 41). Der Begriff des Guten ist nach Hobbes relativ:<sup>174</sup> "Es gibt kein finis ultimus, d.h. letztes Ziel, oder summum bonum, d.h. höchstes Gut, von welchen in den Schriften der alten Moralphilosophen die Rede ist" (L 75). An die Stelle der Ziel- und Sinnbestimmung der antiken Lebensführungsethik<sup>175</sup> tritt aufgrund der Pleonexie eine horizontlose Zukunft.<sup>176</sup>

Zusammengefasst wird man die durch das szientistische Selbstverständnis Hobbes' geprägte Ethik so umschreiben dürfen: *Erstens*: Nur Seinssätze sind wissenschaftsfähig.<sup>177</sup> *Zweitens*: Die natürlichen Gesetze sind (ungeachtet ihrer Formulierung als Sollenssätze), als wenn-dann-Sätze Seinssätze. Hobbes setzt seine Moralphilosophie mit den Naturgesetzen gleich.<sup>178</sup> *Drittens*: Die Erkenntnis dieser Seinssätze ist die ganze Moralphilosophie (Ethik).

---

<sup>174</sup> Die Relativität der Urteile sei im "Handeln im täglichen Leben" zu beobachten, "wo der eine das lobt, d.h. gut nennt, was der andere tadelt, d.h. schlecht nennt; ja, derselbe Mensch lobt sehr oft das, was er zu anderer Zeit tadelt" (De Cive, zitiert nach Tuck, 91).

<sup>175</sup> Zum teleologischen Charakter der antiken Ethik vgl. Horn, Christoph: Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München 1998, 192ff.

<sup>176</sup> Vgl. Kersting 92. Dort auch folgendes Zitat aus De Homine: "Das höchste Glück ... und das letzte Ziel kann man in diesem Leben nicht finden ... Das größte der Güter ... ist ein ungehindertes Fortschreiten zu immer weiteren Zielen..."

<sup>177</sup> Auch das Auseinanderhalten von "Sein und Sollen, Faktum und Norm", die "in der teleologischen Naturbetrachtung des Aristoteles untrennbar eines sind (Münkler, 67, m.w.N.) sind ein Produkt des neuzeitlichen Naturverständnisses. Der Kosmos wird ethisch indifferent. Vgl. dazu umfassend Braque, Remi: Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken, München 2006.

<sup>178</sup> Vgl. Höffe, Hobbes, 143.

Die Titulierung der Deskription einer Mechanik (Friedensmaschine) mit "Ethik" mutet in gewissem Sinn absurd an, sind doch selbstlose Entscheidungen im Rahmen eines Interaktionssystems von Egoisten nicht nur überflüssig sondern sogar systemfremd. Hobbes teilt dieses Problem mit allen optimistischen, auf "Entwicklungsgesetzen" aufbauenden Geschichtseschatologien, etwa dem Marxismus.<sup>179</sup> Dass Hegel auf der Wegstrecke liegt, ist kein Zufall. Den Blick in die umgekehrte zeitliche Richtung gewendet, darf die (für Kundige vielleicht banale) Vermutung geäußert werden, dass die hobbessche Ethik-Position hinsichtlich wesentlicher Elemente eine ehrwürdige Vorläuferin hat: die stoische Ethik.<sup>180</sup> Als solche Elemente wären zu nennen: der Individualismus (als Folge des Absinkens der Rolle der Polis im Hellenismus und in der Kaiserzeit) verbunden mit einem Rückzug aus der Politik (ein grundsätzlicher Unterschied zum Ethos-Begriff Aristoteles'), die Gleichheit der Menschen als Vernunftwesen, die fundamentale Bedeutung der Affekte und hier vor allem des Selbsterhaltungstriebes sowie das Vernunftgebot des Handelns in Übereinstimmung mit der deterministisch verstan-

---

<sup>179</sup> "Die Kommunisten predigen überhaupt keine Moral ... Sie stellen nicht die moralische Forderung an die Menschen: Liebet Euch untereinander, seid keine Egoisten pp.; sie wissen im Gegenteil sehr gut, daß der Egoismus ebenso wie die Aufopferung eine unter bestimmten Verhältnissen notwendige Form der Durchsetzung der Individuen ist." (MEW 3, 229, zitiert nach Fleischer, Helmut: Marx und Engels. Die philosophischen Grundlinien ihres Denkens, Freiburg/München 1970, 195).

<sup>180</sup> Vgl. dazu Forschner, Maximilian: Die stoische Ethik, 2. Auflage, Darmstadt 1995 passim sowie Rohls, Jan: Geschichte der Ethik, 2. Auflage, Tübingen 1999, 73ff.

denen Natur (Letzteres freilich vor eudaimonistischem Hintergrund).

Es würde das Gesagte auf den Kopf stellen, käme man zu dem Ergebnis, dass der Leviathan – nochmals tiefer gelegt – in einer (wiederum in einem anderen Sinn) ethischen Grundauffassung wurzelt. Eine solche Position vertritt Leo Strauss. Ausgehend von der These, Hobbes' Konzept beruhe auf Menschenkenntnis (Selbsterkenntnis) und nicht (primär) auf der Methode, kommt Strauss zu dem Ergebnis, dass Hobbes' Politik moralisch – und nicht naturwissenschaftlich-metaphysisch – fundiert sei.<sup>181</sup> Grundlage der Politik Hobbes' sei nicht der naturalistische Gegensatz zwischen moralisch indifferentem Begehren einerseits und moralisch indifferentem Streben nach Selbsterhaltung andererseits, sondern der moralisch-humane Gegensatz von ungerechter Eitelkeit und gerechter Todesfurcht.<sup>182</sup> Eitelkeit sei die verblendende Macht, Furcht als Bewusstsein der eigenen Schwäche die aufklärende Macht.<sup>183</sup> Die Todesfurcht habe moralischen, nicht bloß technischen Sinn.<sup>184</sup> Der Gegensatz Eitelkeit/Furcht sei die säkularisierte Form des traditionellen Gegensatzes Hochmut/Demut (Gottesfurcht). Als Beleg kann Strauss Stellen wie jene des Leviathan anführen, in der es vom Leviathan heißt:

---

<sup>181</sup> Vgl. Strauss, 36.

<sup>182</sup> Vgl. Strauss, 35.

<sup>183</sup> Vgl. Strauss, 111, 134. Als Bewusstsein der eigenen Schwäche richte sich die Furcht gegen die Adelstugenden (in Auseinandersetzung mit Castigliones Cortegiano – vgl. Strauss, 124).

<sup>184</sup> Vgl. Strauss, 31.

"Er verachtet alles, was hoch ist, er ist ein König der Kinder des Stolzes" (L 244).

Trotz meiner Sympathie für dieses elegante Buch und der darin vertretenen Auffassungen konzentriere ich mich im Folgenden auf die herrschende Interpretation von Hobbes' Modell. Auf Strauss, der über die Rolle des Hochmuts Berührungspunkte zu Girard aufweist, wird im Rahmen seiner Erwähnung bei Ricoeur zurückzukommen sein.<sup>185</sup>

## **5. Ricoeurs Hobbes-Bild**

### **5.1. Der Ansatzpunkt: Aristoteles**

Ricoeur leitet das Hobbes-Kapitel im Wege der Bezugnahme auf Stellen der Nikomachischen Ethik ein, in denen eine Zielidentität des Einzelnen und der Polis postuliert und unter den in der Polis notwendigen Wissenschaften der Staatskunst die Leitfunktion eingeräumt werde (R 207). Hobbes habe diese Übereinstimmung zwischen dem Wohl des Individuums und der Polis aufgelöst (R 208, unter Bezugnahme auf Strauss, der deshalb Hobbes zu Recht als Begründer der "Politik der Neuzeit" bezeichnet habe). Dieses Urteil ist zutreffend, insofern es auf die Auflösung der Teleologie bzw. der Wesensmetaphysik auch im politischen

---

<sup>185</sup> Unter 5.5. Zur Beziehung (auch im persönlichen Sinn) Kojève-Schmitt-Strauss vgl. Meyer, Martin: Ende der Geschichte?, München 1993, 129ff.

Kontext anspielt und überdies zum Ausdruck bringt, dass Hobbes, wenn auch an prominenter Stelle, Teil einer breiten und wirkmächtigen geistigen Strömung ist. Es wäre aber grundfalsch, Hobbes ein Desinteresse am Gemeinwohl zu unterstellen. Im Gegenteil: Ziel ist die "Wohlfahrt der Menschheit"!<sup>186</sup> Er sieht dieses Ziel – entsprechend seinem Ethikbegriff – eben im individualistischen Ansatz besser aufgehoben.

Wenn auch die Blickrichtung Ricoeurs auf den jungen Hegel zielt, so ist dennoch der Einstieg über Aristoteles passend gewählt. Aristoteles und Hegel verbindet ihre holistische Grundtendenz. In Abgrenzung von Kants individualistischem Ethikansatz<sup>187</sup> stützt sich der junge Hegel bei seinem Projekt der neuen, die Verwirklichung integrierenden moralischen Begründung der Sittlichkeit auf Aristoteles.<sup>188</sup> Die Freiheit der Gemeinschaft erweist sich als das Primäre.<sup>189</sup> Hegels Gesamtheitsdenken orientiert sich am Paradigma einer teleologischen bzw. organistischen Naturphilosophie.<sup>190</sup> Von dort aus entwickelt Hegel die Geistformel der "Identität der Identität und der Nichtidentität".<sup>191</sup> Nur die Idee des Organismus ist in der Lage, die Bezie-

---

<sup>186</sup> "Die Vernunft ist der Schritt, die Mehrung der Wissenschaft der Weg und die Wohlfahrt der Menschheit das Ziel" (L 37).

<sup>187</sup> Seit Aristoteles ist zwischen Ethik mit Epsilon und Eta zu unterscheiden bzw. in der Folge zwischen Moral/Sitte und Moralität/Sittlichkeit. Vgl. Pieper, Annemarie: Einführung in die Ethik, 6. Auflage, Tübingen/Basel 2007, 24ff.

<sup>188</sup> Vgl. Gessmann, Martin: Hegel, Freiburg/Basel/Wien, 1999, 28.

<sup>189</sup> Vgl. Gessmann, Hegel, 32.

<sup>190</sup> Vgl. Gessmann, Hegel, 34ff.

<sup>191</sup> Vgl. Gessmann, Hegel, 38.

hung von Einheit und Vielheit denkbar zu machen.<sup>192</sup> Daher ist das Telos des Organismus vom (auf die Kausalität beschränkten) Verstand nur als Widerspruch zu begreifen, der nur von der Vernunft aufgehoben werden kann.<sup>193</sup> Diese ganzheitliche Sicht prägt das Politik-(Ethik-)Verständnis Hegels definitiv; die Affinität zu Aristoteles ist ebenso unschwer zu erkennen wie die Differenz: Zwischen Aristoteles und Hegel liegen die aus dem mentalistischen Paradigma<sup>194</sup> resultierenden Aporien der Verdoppelung des sich selbst wissenden Ich sowie die Systematizität des objektiven Idealismus' Hegels.

Die Berufung Ricoeurs auf Aristoteles ist auch unter einem anderen Gesichtspunkt angebracht: Sie hält die Erinnerung daran wach, dass die *theoria* als die zur *episteme* (Wissenschaft) gehörende Wissensform<sup>195</sup> "unpraktisch" ist; die der *praxis* (Ethik, Politik) angemessene Wissensform ist die *phronesis*.<sup>196</sup> In dieser Differenzierung steckt die grundlegende Einsicht unterschiedlicher Exaktheitsansprüche verschiedener Disziplinen, näherhin die Einsicht in den fundamentalen Fehler der szientistischen Illusion der Einheitswissenschaft, oder noch konkreter: des Irrwegs der Anwendung des *mos geometricus* auf Ethik und

---

<sup>192</sup> Ebenda, 41. Zuständig für die Bestimmung der Identität ist die Vernunft, der Verstand erlaubt die Differenzierung der Mannigfaltigkeit; vgl. Gessmann, Hegel, 40.

<sup>193</sup> Vgl. Gessmann, Hegel, 42ff.

<sup>194</sup> Zum Begriff, vgl. Schnädelbach, Herbert: Philosophie, in: Martens, Ekkehard / Schnädelbach, Herbert (Hg.): Philosophie, Ein Grundkurs, Band 1, 1998, 37-76, 58ff.

<sup>195</sup> Vgl. Höffe, Otfried: Aristoteles, München 1996, 39, 140.

<sup>196</sup> Vgl. Höffe, Aristoteles, 201

Politik. Aristotelisch formuliert: Ethik und Politik sind keine theoretischen, sondern praktische Disziplinen.<sup>197</sup>

Eine andere Frage ist die nach der Zulässigkeit der Verallgemeinerung eines "Primats des Politischen" bei Aristoteles, wie ihn Ricoeur (R 207) nahezulegen scheint. Aristoteles selbst entscheidet die Konkurrenz zwischen dem bios politikos und dem bios theoretikos zugunsten des Letzteren.<sup>198</sup> Das Leben in der theoria ist autark, trägt die Rechtfertigung in sich selbst und nähert sich dem Göttlichen an, ohne dass Aristoteles den Gegensatz absolut setzen oder gar in das gegenteilige Extrem des Philosophenkönigtums Platons verfallen würde. Den Vorrang des bios theoretikos betont mit Nachdruck auch Strauss.<sup>199</sup>

Man darf nicht übersehen, wie sehr sich eine griechische Polis von einem modernen Staat unterscheidet.<sup>200</sup> Die Polis-Ethik Aristoteles' lässt sich daher nicht ohne weiteres für Politik im Sinne moderner politischer Programme vereinnahmen. Höffe bemerkt treffend: "Weil sich das politische Leben durch die Elemente definiert, die die Ethik ausarbeitet, durch die Charaktertugenden, ferner durch die Klugheit, nicht zuletzt durch jene höchste Form der Freundschaft, die um ihrer selbst willen besteht, führt man dieses Leben nicht um irgendeines Vorteils

---

<sup>197</sup> Diese Kritik nötigt nicht zur grundsätzlichen Aufgabe der modellhaften Erklärungstechnik des Kontraktualismus, sie richtet sich lediglich gegen die überspannte Sicherheitserwartung naturalistischer Fundierungsversuche.

<sup>198</sup> So und zum Folgenden Höffe, Aristoteles, 232ff.

<sup>199</sup>Vgl. Strauss, 142f.

<sup>200</sup> So Höffe, Anthropologie, 31.

willen; es ist im aristotelischen Sinn frei."<sup>201</sup> In der Gegenüberstellung von Freiheit und Vorteil klingt an, dass ethisch zwischen (auch "gerechten") politischen Forderungen und der Motivation der hinter den politischen Forderungen stehenden Akteure<sup>202</sup> zu unterscheiden ist. Der von Ricoeur mehrfach angesprochene Idiot Dostojewskis (z.B. R 281) ist, eben wegen seiner Konkurrenzuntauglichkeit, das gerade Gegenteil des Politikers.<sup>203</sup>

## 5.2. Zur Argumentationstechnik Ricoeurs

Eine Stellungnahme zu Ricoeurs Hobbes-Kapitel steht vor dem Problem, dass Ricoeur (im Gefolge von Honneths Hegel-Rezeption) Hobbes als negativ konnotierte Kontrastfolie (zu Honneth-Hegel) instrumentalisiert und nach seiner eigenen Terminologie modelliert. Zur Verdeutlichung des Gemeinten: Unter Verzicht auf eine systematische Darstellung der entscheidenden Passagen des Leviathan greift Ricoeur (nach seinem Gutdünken) zu seiner Beweisführungsabsicht passende Passagen heraus, enigmatisiert sie<sup>204</sup> und formuliert das q.e.d. in der luftigen Sprache seiner weit gespannten Anerkennungstheorie. Als Beispiel sei Ricoeurs Kommentar zur "Wetter-Passage" im 13. Kapitel des Leviathan (L 104f) angeführt. Was Hobbes dort

---

<sup>201</sup> Vg. Höffe, Aristoteles, 235.

<sup>202</sup> Gesinnung als Erwerb – weitergedacht: Marktfähigkeit der Wahrheit – zum Thema: Hénaff Marcel: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie, Frankfurt 2009 ... Noch einen Schritt weiter: Politik als fake – Debord, Guy: Die Gesellschaft des Spektakels, Berlin 1996.

<sup>203</sup> Allerdings: Die Dame seines Herzens ist markttauglich – "schön".

<sup>204</sup> Gemeint: Ricoeur verrät die zitierten Passagen, indem er ihnen unterschwellig einen verborgenen – das heißt: auch Hobbes unbekanntem oder von ihm unterschlagenen – Sinn unterstellt, auf dem dann die Kritik aufbaut.



sagen will, ist: Seine Theorie des latenten Kriegszustands bei Fehlen staatlicher Autorität wird nicht durch den empirischen Befund von – vom Frieden zu unterscheidenden – im Krieg anzutreffenden Kampfpausen widerlegt, wie ja auch der Begriff des schlechten Wetters nicht ununterbrochenen Regen voraussetzt. Ricoeur nennt den Wettervergleich kurios und schließt aus seiner eigenen Überbetonung der Formulierung "alle übrige Zeit ist Frieden": "Die méconnaissance, das Verkennen, weiß, dass sie Verweigerung der reconnaissance, der Erkenntnis dessen ist, was Friede heißt" (R 210).

Wenn sich das Demonstrationsziel der Auslegung dieser Stelle, gemeinverständlich ausgedrückt, im Nachweis erschöpfen sollte, dass Hobbes wissentlich statt des Friedenszustands den Kriegszustand zum Ausgangspunkt wählt, so wäre dies von der Innenperspektive aus trivial und von der Außenperspektive her betrachtet nichts anderes als die bloße Ablehnung von im Folgenden zu besprechenden Prämissen des hobbesschen Modells.

### **5.3. Staatslegitimation aus der Perspektive des Friedenszustands?**

Ricoeur verwirft die Entwicklung der Staatslegitimation aus der Kriegszustandsperspektive heraus und scheint als Alternative den Friedenszustand als Ausgangspunkt anzubieten.

Hobbes bemüht sich mit Nachdruck, die Kriegszustandsperspektive mit empirischen Argumenten plausibel zu machen. Um allfällige Zweifel auszuräumen ("Manchem, der diese Dinge nicht gründlich überlegt hat, mag es seltsam vorkommen ..." - L 97) beruft sich Hobbes auf die Alltagserfahrung, indem er "Beispiele der alltäglichen Furcht" (R 210) vor Augen führt, wie etwa das Verschließen der Türen vor dem Schlafengehen - "und dies in Kenntnis dessen, dass es Gesetze und bewaffnete Beamte gibt" (L 96f), also selbst unter der Voraussetzung der Staatlichkeit, womit Hobbes den Größenschluss nahelegt, um wie viel mehr Sicherheitsvorkehrungen erst unter den Bedingungen der Anarchie (des Naturzustandes) notwendig sind. Ricoeur hat dem nicht mehr entgegenzuhalten, als trotzig den Standpunkt des Zweiflers einzunehmen: "Aber ist man denn nicht vom Standpunkt des Friedens aus so erstaunt?" (R 210). Hobbes' Replik würde schlicht darauf verweisen, dass ja nicht er selbst erstaunt ist, sondern nur der, der den falschen Ausgangspunkt wählt.

An der entscheidenden Stelle, an der Hobbes sagt, man könne "vielleicht die Ansicht vertreten", dass es "einen Kriegszustand wie den beschriebenen niemals gab und ich glaube, dass er so niemals allgemein und auf der ganzen Welt bestand", setzt er mit einer Relativierung in Form des Hinweises auf die "wilden Völker Amerikas" und die internationalen Verhältnisse fort (L 97). "Wie dem auch sei - man kann die Lebensweise, die dort, wo keine allgemeine Gewalt zu fürchten ist, herrschen würde, aus der Lebensweise ersehen, in die solche Menschen, die früher

unter einer friedlichen Regierung gelebt haben, in einem Bürgerkrieg abzusinken pflegen" (L 97).

Ricoeur (R 209) kontert mit dem Argument, das Gedankenexperiment sei ein bloßes Phantasieprodukt: Die "einzelnen Merkmale" der "originäre(n) Erkenntnis- und Anerkennungsverweigerung" würden "nicht aus der Beobachtung eines realen Zustands, sondern aus der Phantasie stammen: aus der Vorstellung, was das menschliche Leben ohne die Institution einer Regierung wäre".<sup>205</sup> Dieser Einwand ist zunächst methodischer Art. Entgegen Ricoeur ist daran festzuhalten, dass eine Modellbildung zum besseren Verständnis der Wirklichkeit legitim ist. Die Tauglichkeit des Modells ist an zwei Kriterien zu messen: einerseits an der logischen Kohärenz und andererseits an der Wirklichkeitsnähe, ohne die auch ein kohärentes Modell "in der Luft hängen" würde. Eben darum bemüht sich ja Hobbes um die empirische Abstützung, die natürlich nichts daran ändert, dass das Modell Modell bleibt und keine detailgetreue Kopie faktischer Verhältnisse darstellt. Das Modelldenken nimmt, der Klarheit der Zusammenhänge willen, Glättungen und pointierte Zuspitzungen in Kauf. Hand in Hand damit geht ein "Reduktionismus", etwa in Form der Verringerung der Ursachen (bis zur Monokausalität) im Interesse einer "einfachen Versuchsanordnung" des "Gedankenexperiments". Mit einer gewissen Berechtigung spricht

---

<sup>205</sup> Am Rande vermerkt: Im Vergleich zu dieser durchaus eingängigen Überlegung Hobbes' ist Hegels Jenenser Staatsentstehungstheorie aus aufgeschichteten Formen der Anerkennung ungleich phantastischer.

Münkler<sup>206</sup> von einer "idealtypischen Konstruktion".<sup>207</sup> Konsequenterweise greift Ricoeur (neben der Methode) die empirischen Argumente Hobbes' an, indem er fortsetzt: "Zwar wird diese Vorstellung durch Indizien der Realität bestätigt, wie etwa durch zwischenstaatliche Kriege und innerstaatliche Aufstandsperioden sowie eine alltäglich zu nennende Furcht vor Diebstahl, Raub und Mord auch in den als zivilisiert geltenden Gesellschaften" (R 209). Das dem "Zwar" folgende "Aber" lautet: "Doch die Zuspitzung, die Furcht vor gewaltsamem Tod an den Ursprung des Unternehmens zu stellen, ist ein 'Gedankenexperiment', das am Himmel der moralischen und politischen Ideen unvorhersehbar war" (R 209). Die (fragwürdige) Unvorhersehbarkeit<sup>208</sup>

---

<sup>206</sup> Vgl. Münkler, 97.

<sup>207</sup> Zum Begriff des Idealtypus in der von Max Weber in die Soziologie eingeführten Form vgl. z.B. Winckelmann, Johannes: Stichwort "Idealtypus", in: Bernsdorf, Wilhelm (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, 2. Auflage, Stuttgart 1969, 438-441.

<sup>208</sup> Abgesehen davon, dass sich Kontraktualismus bis in die Antike zurückverfolgen lässt (vgl. z.B. Münkler, 108), hat Hobbes in Hugo Grotius (*De iure belli ac pacis libri tres*, 1625) einen prominenten Vorläufer. Grotius entwickelte eine "neue Theorie der Moral" (Tuck, 39), die individualistisch war (Tuck, 42), auf einer Theorie natürlicher Rechte (eigentlich einem einzigen Recht, dem auf Selbsterhaltung) fußte und im Übrigen "durch und durch illiberaler Art" war (Tuck, 42). Die Idee der Selbsterhaltung explizierte Grotius "in naturrechtlichen, also genuin moralischen Begriffen" (Tuck, 41). Alle Moralvorstellungen mussten sich auf das Prinzip der Selbsterhaltung zurückführen lassen (Tuck, 85). Auch die Idee, dass "ein ganzes Volk im Austausch gegen sozialen Frieden ... auf seine bürgerlichen Rechte Verzicht leiste", stammt von Grotius (Tuck, 42). Nach Grotius "war es sehr wohl möglich, sich eine Gesellschaft rein egoistischer Individuen vorzustellen, die außer dem gemeinsamen Interesse am Schutz ihrer eigenen Person keinerlei Vorstellung eines übergreifenden Gemeinwohls miteinander verband" (Tuck, 40). Resümierend sieht Tuck (145) in Hobbes einen Gelehrten, der den Versuch unternahm, den von Grotius vertretenen moralischen Prinzipien ein theoretisches Fundament zu geben. Dieses Naheverhältnis von Hobbes

und ihre kosmische Verortung stellen jedoch kein überzeugendes Gegenargument dar. Das Problem liegt schon im "Zwar", das die Gewichtung entscheidend verfälscht: Die "einzelnen Merkmale der originäre(n) Erkenntnis- und Anerkennungsverweigerung" sind keine bloßen – bis zu Vernachlässigbarkeit relativierbaren – "Indizien". Es ist gerade umgekehrt: Die staatlichen Ordnungsvorkehrungen (wie etwa das Kriminalstrafrecht) stellen den Gegenbeweis dar. Darüber hinaus hat Hobbes die ganze Wucht historischer (und zeitgeschichtlicher) Erfahrungen mit anarchischen Zuständen für sich. Die Gegenprobe würde lauten: Wie wäre vom Standpunkt des Friedens (der Anarchie) aus das Monopol der physischen Zwangsgewalt des Staates zu

---

zu Grotius ist in Anbetracht der starken moralischen Aufladung, die Ricoeur (R 212) unter Berufung auf ein mir nicht zugängliches Buch von Yves Charles Zarka, dem Personsbegriff bei Grotius verleiht, zu betonen. Ricoeur schreibt: "Bei Grotius findet sich folgende Definition des Rechts: 'Eine moralische Beschaffenheit der Person [qualitas moralis personae], die es ermöglicht, etwas rechtmäßig zu haben oder zu tun ...' Eine derartige moralische Beschaffenheit der Person, begriffen als 'Anlage' zu den beschriebenen 'Fähigkeiten' bestreitet Hobbes in seiner Definition" des *ius naturale*. Diese Unterscheidung zwischen Grotius und Hobbes ist nach dem Gesagten falsch. Darüber hinaus meine ich, dass es unzulässig wäre, in Grotius einen proto-agency-Theoretiker (im Sinne des Abschnitts gesellschaftliche Fähigkeiten und Praktiken, R 174ff), zu erblicken. Es ist mir nicht gelungen, mir Klarheit darüber zu verschaffen, in welchem Sinn die Begriffe Person und Moral rechtsgeschichtlich zu Grotius' Zeit gekoppelt wurden. Unter dem Stichwort "Person" führt M. Scherner im HWbPh VII, Sp. 322, aus, der Begriff der Person als Rechtsbegriff spezifischen Gehalts sei "sogar noch" Grotius unbekannt gewesen. Pufendorf spreche die "persona moralis" als Mensch im Gefüge von Ordnungen (status) an, in dem sich die moralischen Kräfte entwickeln können (ebenda, Sp. 323). Persona moralis sei daher auch die Korporation gewesen. Möglicherweise ist Ähnliches bereits bei Grotius zu finden. Aus mir unbekanntem Gründen hat sich der Begriff "moralische Person" als Synonym für "juristische Person" wesentlich länger gehalten als die Assoziation des (juristischen) Personenbegriffs mit Moral.

erklären? Sofern diese Frage überhaupt sinnvoll erörterbar ist, müsste die Antwort auf eine weltfremde anarchistische Position hinauslaufen. Oder, mit Höffe<sup>209</sup> gesprochen: Aus der Sozialnatur allein lässt sich "kein Staat machen".

Resümierend ist daher festzuhalten, dass es Ricoeur nicht gelingt, das hobbessche Modell von der Friedensperspektive her auszuhebeln.

Freilich darf in diesem Zusammenhang die beschränkte Erklärungsabsicht des hobbesschen Modells nicht aus den Augen verloren werden: Nach der hier zugrunde gelegten Leseart geht es Hobbes um die Begründung des Monopols der physischen Zwangsgewalt des Staates durch ein ahistorisches Modell, für dessen heuristische Nützlichkeit empirische Argumente geltend gemacht werden können. Für dieses *ingeschränkte Demonstrationsziel* erscheint es zulässig, von empirischen Indizien für eine Sozialnatur des Menschen zu abstrahieren. Dabei ist allerdings nicht zu vergessen, dass bei Verfall der staatlichen Autorität auch der "appetitus socialis" seine Entfaltungsmöglichkeiten einbüßt. Was das hobbessche Modell *nicht* leistet, ist eine allgemeine Theorie der vorstaatlichen und institutionellen *Vergesellschaftung* kooperierender Menschen in historischer Hinsicht. Da dies aber aus dem Blickwinkel der selbst gestellten Aufgabe kein Manko ist, kann die Antwort auf die Frage dahingestellt bleiben, wie die Vergesellschaftung empirisch zu fassen und/oder mo-

---

<sup>209</sup> Vgl. Höffe, Anthropologie, 28.

dellhaft zu denken wäre. In Hinsicht auf eine diachrone Theorie der Vergesellschaftung wäre es zur Vermeidung mythologischen Wildwuchses ratsam, der Spekulation<sup>210</sup> durch Berücksichtigung einzelwissenschaftlicher Resultate Grenzen zu setzen. Eine solche Theorie ist aber bei Hobbes, wie gesagt, nicht thematisch.

#### **5.4. Der Ethikvergleich – eine überzogene Polarisierung**

Eine Folge der Kontrastfolientechnik liegt in der Überzeichnung des Unterschieds zwischen den Positionen Hobbes' und Hegels im Hinblick auf die Ethik. Nach Ricoeur (R 208) ist der Leviathan eine "Theorie der originären ... Anerkennungs- bzw. Erkenntnisverweigerung." Der Vorwurf zielt auf ein im Vergleich zu Hegel relatives ethisches Defizit. Ich versuche im Folgenden zu zeigen, dass es sich dabei um eine überzogene Polarisierung handelt.

"Die Frage ist, ob sich eine politische Ordnung auf eine moralische Forderung gründen lässt" (R 218). Ricoeur meint: bei Hegel ja, bei Hobbes nein. Darin liegt nach Ricoeur der entscheidende Unterschied, der den Vorzug Hegels gegenüber Hobbes ausmacht. Im Hinblick auf Hobbes wurde die Frage oben beantwortet: Dem Namen nach sind die natürlichen Gesetze ethischer Natur, der Sache nach sind sie es (wenn man sich nicht die Terminologie Hobbes' zu eigen macht) nicht.

---

<sup>210</sup> Zum Begriff der Spekulation bei Hegel vgl. Fulda, Hans Friedrich: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, München 2003, 68ff).

Bei Hegel liegen die Dinge komplizierter: Seine praktische Philosophie<sup>211</sup> steht unter der Perspektive des Absoluten, die Kants Unterscheidung von Moralität und Legalität unter dem Überbegriff der Sittlichkeit gezielt unterlaufend, sogar die Frage offen lässt, ob Hegels praktische Philosophie deskriptiv oder normativ ist;<sup>212</sup> Hegel lässt den Begriff der Sittlichkeit häufig zwischen dem Deskriptiven und dem Normativen oszillieren.<sup>213</sup> Er "schließt aus seiner praktischen Philosophie das Normative ... nicht gänzlich aus der Betrachtung aus, sondern nur insofern, als ihm im Feld des 'Gegenwärtigen und Wirklichen' nichts entspricht ... So gilt für Hegel die normative Problematik ... durch die vorausgesetzte Identität des Vernünftigen und Wirklichen als immer schon gelöst."<sup>214</sup> "Wenn wir ... die Perspektive des Absoluten nicht mehr einnehmen können, müssen wir zu Kant zurückkehren ..."<sup>215</sup>

Das aber heißt: *Keine Ethik ohne Totalität bei Hegel!* Der Kontraktualismus ist für Hegel ja gerade deshalb unsittlich, weil er – wie er 1802/1803 (!) schreibt – gegen "die absolute Majestät der sittlichen Totalität" verstößt.<sup>216</sup> Die Totalitätsperspektive ist durchaus bereits für die Jenaer Schriften Hegels signifikant.

---

<sup>211</sup> Ich folge der Darstellung bei Schnädelbach, Herbert: Hegel zur Einführung, Hamburg 2001, 147ff.

<sup>212</sup> Vgl. Schnädelbach, Hegel, 147.

<sup>213</sup> Schnädelbach, ebenda.

<sup>214</sup> Schnädelbach, Hegel, 149.

<sup>215</sup> Schnädelbach, Hegel, 150.

<sup>216</sup> In den Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts; zitiert nach Schnädelbach, Herbert: Hegels praktische Philosophie, Frankfurt/M. 2000, 59.



Lehnt man Hegels Holismus ab, wird auch seine spezifische (zu einem bloßen Moment des wahrhaft Sittlichen herabgesetzte)<sup>217</sup> Ethik obsolet und insoweit auch die These, dass sich bei Hegel die politische Ordnung auf eine moralische Forderung gründen lässt. Nun ist es aber gerade das Totalitätsdenken, das Hegel zum Gottseibeius der metaphysikfeindlichen Pluralitätsdoktrin des mainstreams der Gegenwartsphilosophie (insbesondere in Form der Postmoderne) macht. Ricoeur bemerkt dieses Dilemma ("was aber Hegels Fragestellung von der meinen trennt, ist der spekulative Bezug auf Identität und Totalität" – R 227) und wischt es mit der Bemerkung vom Tisch: "Diese Art von Ontotheologie verhindert, dass die menschliche Pluralität als unumgänglicher Bezugspunkt der von Gewalt durchzogenen Wechselbeziehungen erscheint, mit denen Hegel sich hier beschäftigt, vom Trieb und der Liebe bis zum Zutrauen innerhalb der Totalität eines Volks" (R 227). Was das heißen könnte, erläutert Ricoeur mit dem folgenden Satz: "Einen ähnlichen Weg wird Axel Honneth vorschlagen, aber in einer Konstellation, die er im Anschluss an Habermas 'post-metaphysisch' nennt: eine Konstellation, in der die menschliche Pluralität an die Stelle von Identität und Totalität tritt" (R 227). Eine solche Enthegelung Hegels entzieht jedoch dem spezifischen Ethikverständnis Hegels den Boden.

Wegen des Stellenwerts dieser Frage bei Ricoeur sei nochmals auf die, wie ich sie nennen möchte, "Dekadenztheorie", jetzt im

---

<sup>217</sup> Schnädelbach, Hegels praktische Philosophie, 56.

Zusammenhang mit dem System der Sittlichkeit, eingegangen. Die "Dekadenztheorie" besagt: Bereits in der Phänomenologie des Geistes habe das Modell eines Kampfes um Anerkennung "seine theorieprägende Bedeutung wieder verloren"<sup>218</sup>, "in den späteren, vollendeteren Werken" habe das Thema Anerkennung ... nicht nur seine dichte Präsenz, sondern auch seine subversive Virulenz verloren" (R 220). Honneth hat allerdings inzwischen die "Dekadenztheorie" ausdrücklich aufgegeben und meint, dass Hegel "zeit seines Lebens den objektiven Geist, also die soziale Realität, als ein Verhältnis aus geschichteten Anerkennungsverhältnissen begreifen wollte."<sup>219</sup> Diese neue Perspektive, die nicht jene Ricoeurs ist, muss im Folgenden außer Betracht bleiben. Wie also steht es um die "subversive Virulenz" der Anerkennung im System der Sittlichkeit?

Die von Honneth herangezogenen Schriften Hegels bilden keinen Grund, die angesprochene Totalitätsbezogenheit der Sittlichkeit samt den damit für die Ethik verbundenen Konsequenzen in Frage zu stellen. Im Hinblick auf die Jenaer Realphilosophie wurde bereits dargelegt, dass die Erwartung einer den "Formalismus" transzendierenden Anerkennungsform nicht erfüllt wird.<sup>220</sup> Es sei daher hier das Augenmerk auf das noch nicht bewusstseinsphilosophisch zu stark kontaminierte System der

---

<sup>218</sup> Honneth, 12. Die These, dass die Phänomenologie des Geistes einen "Abfall" von der früheren Anerkennungslehre darstellt, geht auf Habermas zurück; vgl. Siep, *Bewegung*, 127.

<sup>219</sup> Honneth, Axel: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt/M. 2010, 8.

<sup>220</sup> Siehe oben 3.7.

Sittlichkeit<sup>221</sup> gerichtet. Das System der Sittlichkeit löse die Subjekte aus natürlichen Bestimmungen durch zwei Stufen der Anerkennung: die Eltern-Kind-Beziehung und die vertraglich geregelten Tauschbeziehungen.<sup>222</sup> Dynamik kommt durch das Verbrechen ins Geschehen, das verrechtlichte Anerkennungsbeziehungen in Frage stellt.<sup>223</sup> Dem Raub und der Bezwungung des Verbrechers folge als 3. Stufe der Negation der Kampf um Ehre, der, da die gesamte Persönlichkeit auf dem Spiel steht, ein Kampf auf Leben und Tod ist<sup>224</sup> und unmerklich in den Kampf zwischen sozialen Gemeinschaften übergeht, in dem die Individuen nicht mehr selbstbezogen sondern als Glieder eines Ganzen handeln.<sup>225</sup> Der Kampf fungiert als "sittliches Geschehen" bzw. als "ein moralisches Medium".<sup>226</sup> Auch im System der Sittlichkeit "bricht ... der spezifisch anerkennungstheoretische Faden" an einer Stelle "ab", die für Honneth Anlass zur Interpretation bildet, es werde das "intersubjektive Fundament eines künftigen Gemeinwesens" nahe gelegt und zwar in Form einer "impliziten Voraussetzung" einer "der bloß kognitiven Anerkennung überlegene(n) Form der reziproken Beziehung ... einer bis ins Affektive hineinreichenden Anerkennung."<sup>227</sup> Die Stufentheorie der drei Formen der Anerkennung: affektives (Familie), kognitiv-formelles (Recht) und emotional-aufgeklärtes (auf das in seiner

---

<sup>221</sup> Zum Spannungsverhältnis zwischen Bewusstseinsphilosophie und "starkem Intersubjektivismus" vgl. Honneth, 52ff.

<sup>222</sup> Vgl. Honneth, 33f.

<sup>223</sup> Vgl. Honneth, 36f.

<sup>224</sup> Vgl. Honneth, 40f.

<sup>225</sup> Vgl. Honneth, 43.

<sup>226</sup> Vgl. Honneth, 32.

<sup>227</sup> Vgl. Honneth, 44f.

Einzigartigkeit vergesellschaftete subjektgerichtete) Anerkennungsverhältnis stellt laut Honneth eine "trotz Unklarheiten naheliegende Interpretation" dar.<sup>228</sup> Die Charakterisierung als auf Unklarheiten aufbauende (und daher möglicherweise gar nicht so naheliegende) Interpretation dürfte insbesondere für die 3. Stufe (das emotional aufgeklärte Verhältnis, also den springenden Punkt der Sache) gelten. Dennoch resümiert Honneth: Die "Darstellung eines gerichteten Wandels in den menschlichen Interaktionsverhältnissen" impliziere "normativ gehaltvolle Kommunikationsbeziehungen".<sup>229</sup> Andererseits räumt Honneth vielsagend ein, dass dem System der Sittlichkeit eine "eigenwillige Konstruktion" zugrunde liegt, "die weder sozialhistorisch noch entwicklungslogisch sehr plausibel ist"; der Grund sei neben der Frontstellung gegen Hobbes in "methodischen Zwängen, die mit der schematischen Anwendung der Erkenntnistheorie Schellings einhergehen" zu sehen.<sup>230</sup>

Die Hoffnung, in den Jenaer Schriften Hegels ein später nicht mehr ausgeschöpftes "Sinnpotential ans Licht kommen zu sehen" (R 220), dessen Mächtigkeit eine eigene Systembildung trägt, wird, wie nicht anders zu erwarten, keineswegs allgemein geteilt. So etwa hält sich Hoffmann – sichtlich kein Anhänger der ihm sicherlich nicht unbekanntem "Dekadenztheorie" – in seinem Hegel-Buch gar nicht dabei auf: "In jeder Hinsicht ausgereift ist Hegels praktische Philosophie im System der Sittlichkeit

---

<sup>228</sup> Vgl. Honneth, 45.

<sup>229</sup> Vgl. Honneth, 51.

<sup>230</sup> Vgl. Honneth, 35f.

freilich noch nicht; wir verlassen sie daher sogleich und werden in der Rechtsphilosophie Hegels letztes Wort zur Sache finden."<sup>231</sup>

Betrachtet man die in Aussicht gestellten Sinnpotentiale nach der Darstellung Ricoeurs (R 218ff), so fällt auf, dass unter den vorstaatlichen Formen der Vergesellschaftung (nach Arbeit, Familie) die Anerkennung erst im Recht (Tausch, Vertrag) ihren Kulminationspunkt zu erreichen scheint. Dies kommt in der (durch Honneth vermittelten) Hegel-Darstellung Ricoeurs überdeutlich zum Ausdruck. Im System der Sittlichkeit gelange nach naturhaften Antrieben bzw. der Naturaneignung die "Sittlichkeit ... unter dem Aspekt der Allgemeinheit und Rechtsherrschaft" zur Geltung (R 223). "Bei Tausch und Vertrag kann dann von Anerkennung der Person die Rede sein" (R 224). Im System der Sittlichkeit sei "der Auftritt des Wortes Anerkennung an zwei konkreten Stellen festzustellen: erstens im Zusammenhang mit der Formalisierung des Rechts, hauptsächlich des Tauschs ..." (R 226). Zur Jenaer Rechtsphilosophie notiert Ricoeur: "Beim Hegel der Jenaer Zeit taucht die Anerkennung mit den Rechtsverhältnissen auf. Das Recht ist gegenseitige Anerkennung" (R 229). Das Anerkennen "spielt sich im Moment des zum Recht erhobenen Eigentums ab" (R 230). 'Das Allgemeine ist der Wert, die Bewegung als sinnliche ist der Tausch. Dieselbe Allgemeinheit ist Vermittlung an *Eigentum*, als wissende Bewegung, also unmittelbares *Haben*, das vermittelt ist durch das *Anerkanntsein* ...' Hier

---

<sup>231</sup> Hoffmann, Thomas Sören: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Wiesbaden 2004, 191.

hat der Vertrag seinen Platz, der den Willen des einzelnen und den allgemeinen Willen im Anerkanntsein zusammenfallen lässt" (R 231). "... die Semantik der Anerkennung paßte zu der Übergangsphase wechselseitiger Tauschoperationen" (R 232).

Diese Zitatelese bestätigt, was oben gesagt wurde: Endpunkt der Anerkennungsentwicklung ist auch bei Hegel der Vertrag. Damit herrscht vom Vergleich der Anerkennungspotentiale her bei Hegel und bei Hobbes sozusagen Pattstellung. Der von Ricoeur suggerierte *ethische Mehrwert Hegels liegt nicht vor*.

Befremdlicherweise kommt das Anerkennungspotential des Kontraktualismus im Hobbes-Kapitel bei Ricoeur so gut wie gar nicht zur Sprache; selbst der bloße Begriff wird marginalisiert. Nahegelegen wäre eine abwägende Äußerung im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit dem Gebot der Anerkennung der Gleichheit der Anderen (R 214f). Hobbes führe, so Ricoeur, dort "als Terminus technicus ausdrücklich *acknowledgement* ein ..."Jedermann soll den anderen für seinesgleichen von Natur aus ansehen [*acknowledge*] ... Hier fallen merkwürdigerweise *Naturgesetz* und *Naturzustand* zusammen: Die ursprüngliche Gleichheit wird erneut bekräftigt, aber als eine, die akzeptiert und anerkannt ist. Dank dem einseitigen Rechtsverzicht und dem gegenseitigen Vertrag den jener möglich macht, setzt das *acknowledgement* gemäß dem *Naturgesetz* dem Misstrauen im *Naturzustand* Grenzen." Ricoeur scheint dem Begriff des *acknowledgement* eine herausragende Bedeutung beizumessen,

da er ihn im Rahmen des Werkstattberichts<sup>232</sup> nicht weniger Umfang einräumt als der gesamten sonstigen Bezugnahme auf Hobbes:<sup>233</sup> "Am Übergang zum dritten Teil meiner Ausführungen würde ich gerne ein wenig bei der Frage nach der gegenseitigen Anerkennung verweilen, also dem, was Anerkennung eigentlich meint. Alle englischen Übersetzungen, die ich herangezogen habe, verwenden dafür den Ausdruck 'recognition'. Das französische Wort 'reconnaissance' stellt für das Englische ein Problem dar, weil es dafür noch ein anderes Wort bereithält, nämlich 'acknowledgement': Wenn jemand seinen Fehler erkennt, so steht hier 'acknowledge', wenn es aber dagegen heißt 'eine Autorität anerkennen', so wird dafür der Ausdruck 'recognize', oder 'recognition' verwendet. Trotz der begrifflichen Überschneidung haben wir es hier also mit einer lexikalischen Unterscheidung zu tun. Ich habe diese Frage mit Blick auf Hegels Jenenser Jugendschriften näher untersucht und bin dabei Axel Honneth gefolgt, dem ich diesbezüglich viel zu verdanken habe." Sollten diese Ausführungen als Begründung für das Bagatellisieren des Anerkennungspotentials des Kontraktualismus zu verstehen sein? Was auch immer Ricoeur damit zum Ausdruck bringen möchte – die spezifische Artikulationsweise verhüllt, worauf es ankommt: die Anerkennung ist *die* zentrale Kategorie des Kontraktualis-

---

<sup>232</sup> Vgl. Werkstattbericht, 151f.

<sup>233</sup> Diese beschränkt sich im Wesentlichen auf die Feststellung, dass die "Herausforderung des ursprünglichen Nichtanerkennens ... aus einem grundsätzlichen moralischen Antrieb" von der "gesamt(n) politische(n) Philosophie, d.h. jene(r) des Naturrechts, dann jene(r) Fichtes und schließlich auch ... Hegels in seiner Jenenser Zeit aufgenommen wurde" (Werkstattbericht, 153).

mus und damit der hobbesschen Staatserklärungstheorie schlechthin.

### **5.5. Paraethik Hobbes'?**

Die Kontrastfolienperspektive gibt die Richtung der Kritik Ricoeurs an Hobbes vor: Anerkennung verstanden als "moralische Antwort" auf Hobbes' "Herausforderung der naturalistischen Interpretation der Ursprünge des Politischen". Damit ist der Vorwurf eines ethischen Mankos angedeutet, dem man unter der Voraussetzung eines bestimmten Ethikbegriffs ohne weiteres zustimmen kann. Ricoeur scheint es jedoch um mehr zu gehen, nämlich um den Aufweis von Brüchen, Inkonsistenzen und Selbstmissverständnissen. Die These lautet: Hobbes' Theorie sei teils "antiethisch", teils "paraethisch". Wie Ricoeur am Ende des Hobbes-Kapitels ausführt, habe sich die Herausforderung verdoppelt, da eine "antiethischen Prämisse" (in Form des Naturzustands) einem "paraethischen Charakter" (der "vertraglichen Ordnung") gegenüber stehe (R 217).

Abgesehen vom Problem der Zulässigkeit der Spaltung des Modells in Verbindung mit der Zuordnung unterschiedlicher Ethikgehalte und der Angemessenheit des Begriffs "antiethisch" (der Naturzustand ist ja, wie gezeigt, nach Hobbes' Verständnis nicht "antiethisch" sondern ethisch neutral), stellt sich die Frage, was es mit dem Begriff "paraethisch" überhaupt auf sich hat. Da Ricoeur den Begriff nicht definiert, ist man bei der Suche nach



dem Gemeinten auf die Begründung der These angewiesen. Die Begründung erfolgt auf zwei Ebenen: *Erstens* auf der Ebene der Betrachtung der natürlichen Gesetze einerseits und *zweitens* auf der Ebene des juristischen Beiwerks des Rechtsverzichtsvertrags andererseits.

*Zur ersten Ebene:* Den paraethischen Charakter der "vertraglichen Ordnung" sieht Ricoeur durch die "Nachahmung der Regeln einer Pflichtmoral" in Form der "Gebote" (Bezugspunkt sind die natürlichen Gesetze) begründet (R 216). Sollte Ricoeur damit nur den durch die normative Formulierung bedingten "quasi-moralischen" Charakter<sup>234</sup> natürlicher Gesetze ansprechen, so wäre dem zuzustimmen, wenn man im Auge behält, dass von einem "genuin-moralischen Charakter nicht die Rede sein kann".<sup>235</sup> Sollte Ricoeur mehr damit bezwecken, etwa den Aufweis eines Selbstwiderspruchs mit dem naturalistischen Ansatz, so ginge dies am Kern der hobbeschen Argumentationsabsicht vorbei: Es handelt sich eben um an passender Systemstelle des Modells angebrachte Klugheitsregeln für den rational kalkulierenden Egoisten, so verdreht die in Inanspruchnahme des Begriffs der Ethik für egoistisches Handeln auch anmuten mag.<sup>236</sup> Systemimmanent besteht nicht der geringste Anlass, diese

---

<sup>234</sup> So Höffe, Hobbes, 128.

<sup>235</sup> So Höffe, Hobbes, 141.

<sup>236</sup> Höffe reiht im Lexikon der Ethik, 193, die "egoistische Ethik" Hobbes' (meines Erachtens nicht glücklich) unter die normative Ethik ein.

wenn-dann-Beziehung als moralisches Gebot im Sinne einer Hobbes fremden deontologischen Ethik zu interpretieren.<sup>237</sup>

*Zur zweiten Ebene:* Die Ableitung des Nachweises der paraethischen Position Hobbes' aus dem juristischen Beiwerk des Rechtsverzichtsvertrages geht von der im Ergebnis problematischen Deutung des Begriffspaares *ius naturale* und *lex naturalis* als dem grundsätzlichen Begriffsunterschied zwischen Recht, das ermächtigt, und Gesetz, das verbietet, aus (R 212). Zur einleitenden Fragestellung, wie es zu verstehen sei, dass das Recht sich in Verbote verkehrt, führt Ricoeur aus, die "subtile Wendung" des Selbstschädigungsverbotes erlaube es, die erwähnte Unterscheidung zwischen Gesetz und Recht zu treffen, wobei in der Forderung des Verzichts auf das "Recht auf alles" "Gebot und Recht deutlich auseinander treten" würden (R 213). Anlässlich des Verzichtsgebots sei man "durch subtile, unmerkliche Verschiebungen ... in der Sphäre des Vertrages angekommen".

Dazu ist zunächst Folgendes zu bemerken: Der Begriff des "Rechts" (*ius*) steht bei Hobbes' synonym für Freiheit. Der Freiheit (*ius*) stellt Hobbes die Bindung durch Gesetz (*lex*) im Sinne von Ge- und Verbot (also keineswegs nur im Sinne von Verbot) gegenüber. Im Naturzustand herrscht das *ius*, im Staatszustand die *lex*. Die *leges naturales* stellen als zum Vertrag führende Klugheitsregeln das Scharnier – die logische Verbindung – von

---

<sup>237</sup> Es ist daher auch unzutreffend, wie Ricoeur (211) es offenbar tut, den "natürlichen Gesetzen" (*leges naturales*) normativ bindenden Charakter zuzuschreiben.

Naturzustand und Staatlichkeit dar. Diese Zusammenhänge sind einleuchtend und keineswegs so hintergründig, wie Ricoeur andeuten zu wollen scheint.

Ricoeur macht eine "Kette": "Übertragung, Vertrag, Versprechen, covenant" aus, wobei er dem covenant (aufgrund der – von Ricoeur an dieser Stelle als Merkmal ausgemachten – Gegenseitigkeit?) eine besondere Rolle zuerkennt, indem er an diesen Begriff die Feststellung der Gültigkeit unter Furcht geschlossener Verträge knüpft, die die Paradoxie des Begriffs "Naturrecht" verschärfe, weil sich die Frage stelle, wie das aus Furcht motivierte Kalkül zu einer solchen Diskrepanz zwischen dem Recht auf der einen Seite und den Gesetzen und Geboten auf der anderen Seite führen kann (R 214). An anderer Stelle (und zwar unmittelbar nach der Feststellung des paraethischen Charakters der vertraglichen Ordnung) vermerkt Ricoeur, die "Schwachstelle" bestehe darin "dass in der Begriffsreihe, die in der Idee des covenant gipfelt, die Dimension einer Alterität fehlt ... Was fehlt ist ... der Teil der Alterität, der an seiner Selbstheit mitwirkt, wie es die Begriffe Übertragung, Vertrag, covenant zu fordern scheinen". (R 217) Im Zusammenhang mit der Erläuterung des Schenkungsbegriffs bei Hobbes kommt Ricoeur zum Urteil: "Weiter kann die Mimikry einer nicht ethischen Motivierung an die ethische ... kaum gehen". (R 213)

Wie gezeigt, kommt dem covenant bei Hobbes eine solche Spitzenstellung nicht zu. Auch der Versuch, Ricoeur anhand seiner Zuordnung der Begriffe Wechselseitigkeit zum Vertrag

und Gegenseitigkeit zum *convenant* (R 214) zu verstehen, führt nicht einmal dann weiter, wenn man seine allgemeinen Definitionen (R 275) betreffend die (reziprozitätsfreie) Wechselseitigkeit, die "interpersonale Züge" trage, welche bei der (reziprozitätsgebundenen) "Logik der Gegenseitigkeit" verloren gehe,<sup>238</sup> heranzieht. Soll man daraus schließen, dass der Vertrag im Vergleich zum *convenant* (oder umgekehrt) stärkere "interpersonale Züge" trägt oder gar (was in beiden Fällen falsch wäre) reziprozitätsfrei ist?

Die Befassung mit dem Text Ricoeurs scheint hier an einem Punkt angelangt zu sein, der bestätigt, was bereits oben behauptet wurde, nämlich dass der Versuch, aus dem (richtig oder falsch interpretierten) Definitionssammelsurium Hobbes' relevante, insbesondere ethikrelevante, Erkenntnisse zu gewinnen, zum Scheitern verurteilt ist. Der Begriff der Paraethik bleibt dunkel; sollte er sich auf die Behauptung von Systembrüchen beziehen, wäre Ricoeurs Begründung nicht überzeugend.

An dieser Stelle sei die Frage aufgeworfen, ob die These einer Paraethik bei Hobbes durch die Einflechtung von Bezugnahmen auf Leo Strauss (R 208, 210) in irgendeiner Weise bestätigt wird. Die Frage ist zu verneinen: Wie gezeigt, optiert Strauss für einen ethischen – nicht für einen paraethischen – Charakter des *Levia-*

---

<sup>238</sup> Nach R 275 handelt es sich dabei um seine "von Beginn dieser Abhandlung an" verbindliche Terminologie – im Widerspruch dazu steht allerdings die konträre Begriffsbestimmung im Werkstattbericht (157); diese stimmt mit der oben zitierten Begriffsbestimmung überein und würde auch besser zur Argumentationslinie passen.

than. Folgt man der Straussschen Hobbesdeutung – und Ricoeur scheint dies, wie aus der affirmativen Zitierweise zu erschließen ist, zu tun – dann ist der Weg einer Hobbeskritik im Zeichen einer fehlenden Ethik versperrt. Eine Zwischenlösung gibt es nicht, auch nicht unter dem Titel der "Paraethik". Mit der Konzession einer Ethik bei Hobbes (wobei immer zu klären wäre von welchem Ethikbegriff man ausgeht) würde Ricoeur seine Grundthese unterlaufen.

## **5.6. Alteritätsmangel des Zivilrechts?**

Wie bereits gesagt, besteht nach Ricoeur die "Schwachstelle" Hobbes' darin, dass die Verträge "des Teils der Alterität, der an seiner Selbstheit mitwirkt, wie es die Begriffe Übertragung, Vertrag, *convenant* zu fordern scheinen" entbehren (R 217).

Nach hier vertretener Auffassung stellen diese Begriffe – allgemein und auch bei Hobbes – keine über juristische Selbstverständlichkeiten hinausgehenden philosophierelevanten "Forderungen". Versucht man dennoch zu verstehen, was Ricoeur mit dem Objekt des Mangels im Sinn hat, stellt sich die Aufgabe der Klärung des – überaus theoriebeladenen – Begriffs der Alterität.<sup>239</sup>

---

<sup>239</sup> Zum Bedeutungsreichtum allein aus phänomenologischer Sicht vgl. z.B. den von Vetter selbst verfassten Eintrag "Anderer" in Vetter, Helmut (Hg.), Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe, Hamburg 2004. Auf diesen Eintrag ist unter dem Stichwort "Alterität" verwiesen. Analog zum (und wohl zusammenhängend mit) dem Begriff der Anerkennung

Dieser Begriff, der sich durch das gesamte Buch zieht, bezieht sich, wenn ich das richtig sehe, auf Ricoeurs "Hermeneutik des Selbst", welche eine Antwort auf die Herausforderung des Verschwindens des Subjekts<sup>240</sup> für die Ethik darstellt. Da mit dem Subjekt ja auch der Normadressat in Verlust gerät, entsteht dringender Bedarf nach Ersatz. Ricoeur konstruiert ihn im Rahmen seiner Hermeneutik des Selbst.<sup>241</sup> Dabei geht es um ein personales Konzept der narrativen Identität des ipse, bei der das Versprechen eine Schlüsselstelle einnimmt, indem es die Permanenz (anstelle der, so die Behauptung, illusorischen Annahmen des neuzeitlichen Subjekt Denkens im Anschluss an Descar-

---

ist auch das Begriffsfeld des Anderen / der Alterität von Konturlosigkeit bedroht, was sich bei hinzutretender affektiver Aufladung der Begriffe unangenehm auswirkt. Eine Facette des Phänomens ist die Abwertung der europäischen Kultur – Dosse spricht nicht zu Unrecht von "Selbsthaß" (vgl. Dosse, François: Geschichte des Strukturalismus, Band 1, Hamburg 1996, 10 und 19), woran die sogenannten Kulturwissenschaften (bzw. die von ihnen aufgesogenen, ehemals durch Gegenstand und Methode definierten Fächer) mit ihren schwindelerregenden "turns" (von denen Bachmann-Medick, Doris: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, 3. Auflage, Reinbek bei Hamburg, 2009, eine inflationäre Vielfalt ausmacht) bei aller Ankerkennung von Einzelleistungen in gewisser Hinsicht nicht unbeteiligt sind. Gegenläufige Erinnerungsrufe, wie jener von Reale (Reale, Giovanni: Kulturelle und geistige Wurzeln Europas. Für eine Wiedergeburt des "europäischen Menschen", Paderborn 2004), nehmen sich aus wie erratische Blöcke. Der Kulturalismus im negativen Sinn neigt zu ideologischen Keulen wie jene des "weißen Mannes" als Krampus des Weltkulturerbes, deren Gebrauch sich leider auch Ricoeur nicht zu entziehen vermag (vgl. R 270).

<sup>240</sup> Ricoeurs "Meister des Verdachts" (Marx, Nietzsche, Freud) seien exemplarisch genannt. Die Front ist jedoch sowohl aus philosophischer als auch aus einzelwissenschaftlicher Sicht (Mischformen eingerechnet) wesentlich breiter.

<sup>241</sup> Ich folge der Darstellung bei Mattern.

tes) sichert,<sup>242</sup> die letztlich von zentraler Bedeutung für Ricoeurs spezifische Form der Ethik ist.<sup>243</sup> In diesem Kontext hat auch das dadurch über Levinas hinausgehende Konzept der Alterität bei Ricoeur ihren Sitz.<sup>244</sup>

Dass dem Vertragswesen eine solche Alterität abgeht, erscheint so selbstverständlich, dass es erstaunt, wie Ricoeur überhaupt auf die Idee kommt, eine Assoziation herzustellen. Die Erklärung scheint im Bindeglied des Begriffs des Versprechens zu liegen, das in beiden Bereichen eine Rolle spielt. Die Funktion ist jedoch gänzlich verschieden: Im Rahmen der Hermeneutik des Selbst konstituiert das Versprechen die Permanenz der moralisch verantwortlichen Person. Im Rechtsbereich begleitet es unausgesprochen die korrespondierenden Willenserklärungen der Vertragspartner, deren Einhaltung staatlich gesichert ist. Weder das Motiv der Willenserklärungen noch ihre Einhaltung sind daher wesentlich moralischer Natur. Da die Zivilrechtsdogmatik kein Teilgebiet der Ethik ist, versteht es sich von selbst, dass bei Herantragen angemessener Kriterien nicht von einem Defizit die Rede sein kann. Dass ein so extrem elaboriertes ethisches Konzept wie das der Alterität das Angemessenheitskriterium nicht erfüllt, liegt ebenso auf der Hand wie die Selbstverständlichkeit, dass das Vertragswesen nicht durch Alterität charakterisiert ist. Fragt man sich, warum Ricoeur diese Selbstverständlichkeit derart betont, ja geradezu als Pointe herausstreicht, so scheint

---

<sup>242</sup> Vgl. Mattern, 200ff.

<sup>243</sup> Vgl. Mattern, 206ff

<sup>244</sup> Vgl. Mattern, 208ff.

dies nur verständlich, weil er zwischen den Zeilen seiner Interpretation der juristischen Erläuterungen des Urvertrages von Hobbes die Erwartung ethischer Implikate einstreut. Da Ricoeur die diesbezüglichen Erwartungen selbst in Hobbes Argumentation hineinprojiziert, kann niemand für die Nichterfüllung zur Verantwortung gezogen werden. Wiederum bleibt nur die Feststellung, dass dem juristischen Dekor des Urvertrags keine verdeckte Selbstwidersprüchlichkeit in ethischer Hinsicht innewohnt.

## **6. Liebe als Staatsgründungsakt?**

An der Wiege der Genese des Staates steht (gemäß Honneths Kurzformel: Liebe, Recht und Sittlichkeit)<sup>245</sup> bei Hegel die Liebe (und am Beginn dieser: "die Reziprozität der sexuellen Interaktionsbeziehung" als "erste Form der Vereinigung einander entgegengesetzter Subjekte")<sup>246</sup>. Dies könnte zu dem Gedanken verleiten, dass sich das hegelsche Staatsfundament als anthropophiler Superlativ darstellt, nicht bloß als "moralisch". Übersteigt nicht die Liebe die Ethik an Qualität der Gründe des Herzens? Gegenüber solchen Verlockungen ist semantische Disziplin

---

<sup>245</sup> Vgl. Honneth, 111.

<sup>246</sup> So Honneth, 63 zur Jenaer Realphilosophie. Auf einen weniger verrenkten Ausdruck aus Sloterdijks Kurzformel wollen wir lieber nicht zurückgreifen.



einzuahmen: Was meinen wir, wenn wir Liebe sagen?<sup>247</sup> Auf das Thema bezogen gefragt: Wie sieht Honneth-Hegels Liebesbegriff aus?

Im System der Sittlichkeit erfahren sich die Subjekte im Verhältnis von Eltern und Kindern "reziprok als liebende, emotional bedürftige Wesen" durch das "praktische Gefühl" der "Angewiesenheit ... auf lebensnotwendige Zuwendungen und Güter". Darin finde die "individuelle Persönlichkeit" Anerkennung.<sup>248</sup>

---

<sup>247</sup> Diese Frage braucht hier glücklicherweise nicht allgemein beantwortet zu werden, da nur die Jenenser Schriften Hegels zur Debatte stehen. Nur so viel: Die vielfältigen Sprachspiele sind so heterogen, dass nicht einmal die Familienähnlichkeit gesichert ist. So ist z.B. das Gebot, den Nächsten zu lieben, evidenten Maßen nicht im Sinne des "Liebe machen" der niedrigen Umgangssprache gemeint – was hätten die Begriffe gemeinsam? Muss auf einen einheitlichen Liebesbegriff verzichtet werden? Wird nicht gerade hier die moderne/postmoderne Sprachverunsicherung aufgrund derer uns wie im Chandos-Brief "die Worte wie faule Pilze im Mund zerfallen" (vgl. Hofmannsthal, Hugo von: Ein Brief, in: Der Brief des Lord Chandos. Erfundene Gespräche und Briefe, Frankfurt/M. 2002, 25). Wie wäre die Liebe im "babylonischen Narrenhaus" verbindlich auf den Begriff zu bringen? (Der Ausdruck stammt von Robert Musil, zitiert nach Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, 2. Auflage, Frankfurt/M. 2001, 231. Musil fährt fort "... aus tausend Fenstern schreien tausend verschiedene Stimmen".) Selbst bei Einigung auf einen Arbeitsbegriff – was bleibt von der Liebe, wenn man ihre kulturelle Codierung berücksichtigt? (Vgl. z.B. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, 4. Auflage, Frankfurt/M. 1988.) Eine Frage jagt die andere: Wie verhält sich die Liebe zum Narzißmus, zum Markt, zur mimetischen Rivalität usw.? Schließlich: wie gehen wir mit dem Problem des Fremdpsychischen um (dazu z.B. Strasser, 100ff) – dürfen wir unsere persönlichen affektiven Assoziationen mit dem Begriff (so diese überhaupt formulierbar sind) auf (alle oder wenigstens einen bestimmten, uns vertrauten) Anderen übertragen? Fazit: Keine guten Aussichten für ein solides Staatsfundament!

<sup>248</sup> Vgl. Honneth, 34.

Ausführlicher referiert Honneth<sup>249</sup> diese Stufe im Zusammenhang mit der Jenaer Realphilosophie. Dort wende Hegel den Begriff der Anerkennung zum ersten Mal an, und zwar in einer Randnotiz zum "Geschlechtsverhältnis", also zur "Reziprozität der sexuellen Interaktionsbeziehung", in der, so Hegel, "das ungebildete natürliche Selbst anerkannt" werde. Näherhin führt Honneth aus: "Das spezifische an Erfahrungsgehalt, den das Geschlechtsverhältnis der instrumentellen Tätigkeit voraus hat, erblickt Hegel mit Recht in der Reziprozität eines Sich-im-anderen-Wissens: in der sexuellen Interaktionsbeziehung können sich beide Subjekte, weil sie wechselseitig die Begierde des anderen begehren, jeweils in ihrem Partner wieder erkennen."<sup>250</sup> Gerechtfertigt ist die Anwendung des Begriffs der Anerkennung auf das "Geschlechtsverhältnis" offenbar deshalb, weil "ein Zwang zur Reziprozität eingebaut ist, der die sich begegnenden Subjekte gewaltlos dazu nötigt, auch ihr soziales Gegenüber in einer bestimmten Weise anzuerkennen ..."<sup>251</sup> Die Liebe ist nach Hegel erst die "Ahnung" der Sittlichkeit, noch nicht diese selbst.<sup>252</sup> Die Vollendung finde die Liebe in der bürgerlichen Familie.<sup>253</sup> Nach Stadlbauer-Baeva ist bei Hegel "bereits im Kontext der Familie der Tausch allgegenwärtig",<sup>254</sup> nach Ricoeur

---

<sup>249</sup> Vgl. Honneth 63.

<sup>250</sup> Ebenda.

<sup>251</sup> Vgl. Honneth 64.

<sup>252</sup> Vgl. Honneth 65.

<sup>253</sup> Vgl. Honneth 67. Die bürgerliche Familie ist natürlich zeitgebunden. Von der bürgerlichen Familie als Systemstelle bei Hegel ist es nicht weit zu Bismarcks Familie als "Keimzelle des Staates". Mit leicht ironischem Unterton stellt Ricoeur fest, den "Ehrenplatz" der Familie hätten "die zeitgenössischen Leser mit Wohlgefallen vermerkt" (R 223).

<sup>254</sup> Vgl. Stadlbauer-Baeva, Referat, 4.

befinde man sich bei der Familie "am Wendepunkt von Liebe und Recht" (R 230). Was Hegel an der Liebe vor allem interessiert, "ist die besondere Funktion, die ihr im Bildungsprozess des Selbstbewusstseins einer Rechtsperson zuzukommen hat".<sup>255</sup> Andererseits ist die Integrationsform der sittlichen Gemeinschaft, wie Honneth betont, klar vom emotionalen Beziehungsverhältnis zwischen Mann und Frau zu trennen.<sup>256</sup> Hegel distanzieren sich von einem Missverständnis, dem er in seiner Jugend selbst erlegen sei, nämlich vom Fehler der "Gleichsetzung sozialer Bindung und geschlechtlicher Liebe" bzw. der Konstruktion des affektiven Zusammenhalts einer Gesellschaft nach dem Muster quasierotischer Liebesbeziehungen".<sup>257</sup>

Später hat Hegel die Abwegigkeit der direkten Verpolitisierung der Liebe<sup>258</sup> so formuliert: "Gedachtes kann kein Geliebtes sein" und "die Menschenliebe, die sich auf alle erstrecken soll, von denen man auch nichts weiß, die man nicht kennt, mit denen man in keiner Beziehung steht, diese allgemeine Menschenliebe ist eine schale, aber charakteristische Erfindung der Zeiten, welche nicht umhin können, idealische Forderungen, Tugenden gegen ein Gedankending aufzustellen, um in solchen gedachten

---

<sup>255</sup> Vgl. Honneth 65.

<sup>256</sup> Ebenda.

<sup>257</sup> Honneth, 66.

<sup>258</sup> Der Druck, Kollektive lieben zu sollen, beruht auf "einer doppelten Zumutung: daß wir ... anonyme Kollektive, deren Mitglieder uns unweigerlich fremd sein müssen, lieben könnten oder gar müßten. Und, noch viel grundsätzlicher, daß wir überhaupt lieben müssen." (Hondrich, 112.)

Objekten recht prächtig zu erscheinen, da ihre Wirklichkeit so arm ist."<sup>259</sup>

Diese Übersicht zeigt Folgendes: *Erstens*: Maßgeblich ist nicht ein "objektiver", wie auch immer zu bestimmender und von der Ethik abzugrenzender Liebesbegriff (wie die Liebe "wirklich" ist), sondern der Liebesbegriff der Jenenser Schriften. *Zweitens*: Verbunden mit dem Ethik-/Moralbegriff ist bei Hegel der Liebesbegriff als Vorstufe der Sittlichkeit von vornherein in das System eingespannt. *Drittens*: Die ethische Vereinnahmung des Liebesbegriffs ist durchaus fragwürdig. Dies zeigt sich etwa am Begehren des Begehrtseins, das sich realitätsgerechter als Manifestation des blanken Narzißmus ausdeuten lässt.<sup>260</sup> *Viertens*: Hegels Liebesbegriff ist einerseits qua Sexualtrieb quasinaturalistisch,<sup>261</sup> andererseits (hinsichtlich der Familie) historisch kontingent.<sup>262</sup> Zusammengefasst: Naive, an Hegels Verwendung

---

<sup>259</sup> Zitiert nach Gessmann, Hegel, 29.

<sup>260</sup> Vgl. z.B. die Beschreibung des Narzißmus bei Sennett, Richard: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Berlin 2008, 27ff, bezogen auf "Sexualität" als "endlose, enttäuschende Suche nach dem Selbst vermittels der Genitalien" (ebenda, 29). Vgl. ferner umfassend Lasch, Christopher: Das Zeitalter des Narzißmus, München 1980.

<sup>261</sup> Das Begehren des Begehrtseins ist jedoch durchaus kulturell geformt. In diese Richtung könnte Hobbes' Theorie der Vermarktung des Menschen weitergedacht werden – Liebe als appetitives Movens in einem reziproken Spiel von Inklusion und Exklusion im Feld konvertibler Marktwerte, durch das "moderne ... bindungslose Individuum" (vgl. Kersting, 103) hindurch. Im Sinne einer groben Kompetenzverteilung steuert die Natur den Trieb bei (der Mensch als Vollstrecker der Gene), die Kultur (nicht zuletzt als mediale Traumfabrik von Bildern und Symbolen) die Definition der Werte.

<sup>262</sup> Dessen ungeachtet stellt die Familie eine kaum zu überschätzende, durch die mehrfach angesprochene Individualisierung in ihrer Existenz

des Liebesbegriffs geknüpfte Erwartungen werden insbesondere in ethischer Hinsicht nicht erfüllt.

Ebenso problematisch wie die ethische Vereinnahmung der Liebe ist ihre Fassung als "Anerkennung". Für gewisse Konstellationen mag der Ausdruck nicht unpassend sein,<sup>263</sup> im Allgemeinen wirkt die Zusammenspannung der Begriffe jedoch schief und gekünstelt. Obwohl die hauptsächliche Gemeinsamkeit der Begriffe in ihrer Polysemie liegt, wird doch spürbar, dass ihr Zusammenrücken letztlich das krampfhafteste Produkt eines Systemzwangs ist. Das von Hegel mit dieser Begriffskombination Gemeinte dürfte der von Honneth laufend verwendete Ausdruck "Reziprozität" zum Ausdruck bringen, der beide Pole des hegelischen Liebesbegriffs – die wechselseitige Begierde bzw. das Begehren der Begierde des Anderen einerseits und den letztlich verrechtlichten binnenfamiliären Leistungsaustausch andererseits – verbindet. In der von Honneth stets betonten *Reziprozität* liegt freilich der *wunde Punkt des gesamten Konzepts*: Beginnt nicht die Liebe (die Ethik) erst dort, wo der wechselseitige Vorteilsausgleich (= Reziprozität) endet? Wenn dem so ist, erschöpft sich der "moralische" Gehalt vorstaatlicher Stufen der Anerkennung (einschließlich des Kampfes um Anerkennung als Rechtsperson) sogar im Fall der (anerkennungstheoretischen) Liebe in "faktischen" (eigentlich: weithin konstruierten) Formen der

---

bedrohte kulturelle Leistung dar, die nicht leichtfertig zur Disposition gestellt werden sollte.

<sup>263</sup> Z.B. im Sinne von: "Manchmal sind der Respekt vor dem anderen und die *Anerkennung* (H.v.m.) seiner sexuellen Reize ein und dasselbe." (Schirach, Ariadne von: Der Tanz um die Lust, München 2008, 123.)

Reziprozität. Das *do ut des*-Prinzip (*synallagma*), wie es insbesondere im Vertrag zum Ausdruck kommt, ist jedoch ethisch wertlos. Worauf es ankäme, wäre das Überschreiten bzw. das *Durchbrechen der Reziprozität*, also der Tauschbeziehungen und der vom Vertrag vorausgesetzten Gleichheit. Ricoeur erkennt das Problem im Rahmen seiner Ausführungen zu den Friedenszuständen der *Agape*, wenn er vom Missverhältnis zwischen Liebe und Gerechtigkeit spricht (R 279) oder Levinas' Diktum von der "Grausamkeit dieser unpersönlichen Gerechtigkeit", die "nach universalen Regeln urteilt" zitiert (R 204). Es geht um eine von der Reziprozität befreite Form der Intersubjektivität, die Ricoeur unter den Begriffen *Agape* und *Gabe*<sup>264</sup> thematisiert. Genau diese – den Namen der Ethik (der Liebe?) verdienenden – Verhältnisse bleiben im Recht – und seinen von Hegel erdachten Vorformen (Liebe, Kampf) – wegen bzw. im Maße ihrer Bindung an die Reziprozität ausgeblendet.

Man darf annehmen, dass Hobbes weder das sexuelle Begehren (Begehrtseinwollen) noch die Familie unbekannt waren. Er setzt jedoch die vorvertraglichen Konstitutionsbedingungen des Subjekts unausgesprochen voraus. Höffes<sup>265</sup> Anmerkung zur Phänomenologie des Geistes gilt uneingeschränkt auch für die Jener Schriften: "Nach Hegels *Phänomenologie des Geistes*, dem Kapitel 4 'die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst', konstituiert sich das Selbstbewußtsein in einem Prozess wechselseitiger

---

<sup>264</sup> Mauss' *Gabe* ist eben dadurch charakterisiert, dass der Akzent nicht auf der Reziprozität liegt (vgl. Moebius, 64ff).

<sup>265</sup> Vgl. Höffe, Hobbes, 135.

Anerkennung, aus dem eine erste, sehr vorläufige Sozialbeziehung hervorgeht. Hobbes dagegen interessiert sich für das schon konstituierte Selbstbewußtsein und für die nicht mehr vorläufige Beziehung, den Staat. Folgerichtig wird dieser nicht als Bedingung der Möglichkeit einer andernfalls scheiternden Subjektivität begründet. Der Staat soll nicht das Leben für sich, sondern das Zusammenleben ermöglichen; er dient nicht der Existenz des individuellen Selbstbezugs, sondern der Koexistenz mehrerer 'Selbste'."

## **7. Zusammenfassende Thesen**

1. Ich interpretiere Ricoeurs Hobbes-Abschnitt dahingehend, dass Hobbes die Kontrastfolie für die wechselseitige Anerkennung in Form der Jenaer Schriften Hegels bildet und zwar nach dem Schema von Mangel und Erfüllung. Die "ethische Differenz" liegt nach Ricoeur (228) in der "originär moralischen Motivation", die das Konzept Hegels aufweise.

2. Der "Ethikvergleich" setzt Vergleichbarkeit voraus. Vergleichbarkeit ist insofern gegeben, als das jeweilige Ethikverständnis von Hobbes (Wirksamkeit der natürlichen Gesetze) und Hegel (dialektische Entwicklung der Sittlichkeit) durch Einbindung in übergreifende Zusammenhänge, letztlich die Entfaltung des als gut bewerteten Staates, charakterisiert ist. Die scharfe Trennung von Sein und Sollen insofern ist bei beiden Systemen aufgege-

ben, das Wahre und das Gute fallen auf je eigene Weise wieder zusammen. Externen Ansprüchen, etwa der Ethik Kants, genügen beide Ethikverständnisse nicht. So betrachtet tendiert die ethische Differenz gegen Null.

3. Zu demselben Resultat gelangt man, wenn man die Anerkennungspotentiale vergleicht. Beide Systeme kulminieren im Rechtsverhältnis (Vertrag), das die reziproke Anerkennung der Gleichheit der Partner voraussetzt.

4. Der tatsächliche Unterschied der Konzepte liegt in der Rolle der vorrechtlichen Vergesellschaftungsformen bei Hegel. Auch diese stellen nach hier vertretener Auffassung kein "ethisches Plus" dar. Dies aus folgenden Gründen:

*Erstens* sind die Systeme, weil diachron (Hegel) und synchron (Hobbes), nicht kommensurabel. Anerkennung und Vertrag sind bei Hobbes gleichursprünglich, ohne dass mit der Synchronität als solcher ein ethisches Defizit verbunden wäre.

*Zweitens* ist der intrinsisch-ethische Charakter Hegels vorvertraglicher Vergesellschaftungsformen (Liebe, Kampf um Anerkennung als Rechtsperson) mehr als zweifelhaft; es handelt sich weitgehend um phantastische Konstrukte.

*Drittens*: Keinen ethischen Gehalt hat auch die (von den konkreten Gestaltungen) abstrahierte Form der Bewegung bzw. die Intersubjektivität bzw. die abstrakte Anerkennung als solche.



5. Honneth postuliert zwar einen auf qualifizierte Formen der Reziprozität weisenden Strang der Anerkennung, legt diesen aber nicht überzeugend dar und räumt dessen Abbruch schon in den Jenaer Schriften ein. Damit ist die Patt-Stellung hinsichtlich der Anerkennungspotentiale nicht widerlegt sondern bestätigt.

6. Die Fehleinschätzung der ethischen Differenz bei Ricoeur beruht insbesondere auch darauf, dass er das Anerkennungspotential des Kontraktualismus nicht wahrnimmt, was umso erstaunlicher ist, als es bei Hobbes explizit zum Ausdruck kommt.

7. Die Behandlung der hobbesschen Ethik bei Ricoeur ist durch ein sonderbares Phänomen gekennzeichnet. Ricoeur nimmt die Attitüde des Aufdeckers geheimer Hintergründe ein, indem er eine "Paraethik" zu Tage fördert. Die Ableitung der Paraethik gelingt jedoch weder aus den natürlichen Gesetzen noch aus dem juristischen Dekor des Vertrages bei Hobbes, wobei der Begriff der Paraethik ohnehin dunkel bleibt. Der von Ricoeur beklagte "Alteritätsmangel" liegt im Wesen des Vertrages und betrifft wohl reziproke Verhältnisse generell. Möglicherweise schwebt Ricoeur der Nachweis vor, dass das hobbessche Modell ohne Rückgriff auf irgendwie ethikrelevante vorvertragliche Vergesellschaftungsformen, wie sie bei Honneth angedeutet werden, nicht funktioniert. Diese Auffassung wird hier nicht geteilt. Mit Höffe ist davon auszugehen, dass Hobbes die vorvertraglichen Konstitutionsverhältnisse des Subjekts voraussetzt, was aus der Sicht seines Anliegens kein Fehler ist.

8. Interessanter als die Untersuchung des fragwürdigen ethischen Gehalts reziproker intersubjektiver Verhältnisse ist die Erkundung von Wegen der Durchbrechung der Reziprozität selbst. Von einem kritischen Standpunkt aus ist die theoretische Aufarbeitung Mimesistheorie und der Warentheorie vermutlich aussichtsreicher als die Anerkennungstheorie. In dieser Hinsicht kann Hobbes ein paar Punkte für sich gut schreiben.

## Literatur

Amengua, Gabriel: Art. Anerkennung, in Sandkühler Hans Jörg (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Band 1, Hamburg 1999, 66-68.

Bachmann-Medick, Doris: Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften, 3. Auflage, Reinbek bei Hamburg, 2009.

Bartuschat, Wolfgang: Baruch de Spinoza, 2. Auflage, München 2006.

Bataille, Georges: Die Souveränität, in: Ders. Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität, München 1978, 45-86.

Brown, Peter: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München/Wien 1991.

Bürger, Peter: Ursprung des postmodernen Denkens, 2. Auflage, Weilerswist 2008.

Braque, Remi: Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken, München 2006.

Debord, Guy: Die Gesellschaft des Spektakels, Berlin 1996.

Dietl, Clara-Erika/Lorenz, Egon: Wörterbuch für Recht, Wirtschaft und Politik, Teil 1 Englisch-Deutsch, 5. Auflage, München 1990, Teil 2, 4. Auflage, München 1992.

Dosse, François: Geschichte des Strukturalismus, Band 1, Das Feld des Zeichens, 1945-1966, Hamburg, 1996.

Ehrenberg, Alain: Das Unbehagen in der Gesellschaft, Frankfurt/M. 2011.

Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation, Band 2, 14. Auflage, Frankfurt/M. 1989.

Fleischer, Helmut: Marx und Engels. Die philosophischen Grundlinien ihres Denkens, Freiburg/München 1970.

Forschner, Maximilian: Die stoische Ethik, 2. Auflage, Darmstadt 1995.

Gessmann Martin: Art. Anerkennung, in: Philosophisches Wörterbuch, begründet von Heinrich Schmidt, neu herausgegeben von Martin Gessmann, 23. Auflage, Stuttgart 2009.

Gessmann, Martin: Hegel, Freiburg/ Basel/ Wien 1999.

Gloy, Karen: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens. Das Verständnis der Natur, München 1995.

Gosepath, Stefan: Art. Gleichheit, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Band I, Hamburg 1999, 501-506.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Jenaer Realphilosophie, Hamburg 1969.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: System der Sittlichkeit, Hamburg 1967.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Systeme der spekulativen Philosophie, Hamburg 1986.

Hénaff, Marcel: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie, Frankfurt/M. 2009.

Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, hg. Und eingeleitet von Iring Fetscher, von Iring Fetscher, übersetzt von Walter Euchner, Frankfurt/M. 1966.

Hobbes, Thomas: Leviathan, übersetzt von Jutta Schlösser, mit einer Einführung und herausgegeben von Herrmann Klenner, Hamburg 1996.

Hobbes, Thomas: Leviathan, übersetzt von Jacob Peter Mayer, Nachwort von Malte Diesselhorst, Stuttgart 1970.

Höffe, Otfried: Aristoteles, München 1996.

Höffe, Otfried: Aristoteles' politische Anthropologie, in: Ders. (Hg.): Aristoteles' Politik, Reihe Klassiker Auslegen, Band 23, Berlin 2001, 21-35. Zitiert als "Anthropologie".

Höffe, Otfried: Lexikon der Ethik, 6. Auflage, München 2002

Höffe, Otfried: Immanuel Kant, 6. Auflage, München 2004.

Höffe, Otfried: Thomas Hobbes, München 2010.

Hoffmann, Thomas Sören: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Wiesbaden 2004.

Hofmannsthal, Hugo von: Ein Brief, in: Ders., Der Brief des Lord Chandos. Erfundene Gespräche und Briefe, Frankfurt/M. 2002, 21-32.

Hondrich, Karl Otto: Liebe in Zeiten der Weltgesellschaft, Frankfurt/M. 2004.

Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung, Frankfurt/M. 1992. Zitiert ohne Titelhinweis.

Honneth, Axel: Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt/M. 2010.

Hörisch, Jochen: Tauschen, sprechen, begehren, München 2011.

Horn, Christoph: Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München 1998.

- Hossenfelder, Malte: Epikur, 2. Auflage, München 1998.
- Jäger, Ludwig: Ferdinand de Saussure zur Einführung, Hamburg 2010.
- Kersting, Wolfgang: Thomas Hobbes zur Einführung, Hamburg, 2. Auflage, 2002.
- Kojève, Alexandre: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/M. 1975.
- Kraus, Annie: Über den Hochmut, Frankfurt/M. 1966.
- Krohn, Wolfgang: Francis Bacon, in: Kreimendahl, Lothar (Hg.), Philosophen des 17. Jahrhunderts, Darmstadt 1999, 23-45.
- Kuhn, Helmut: "Liebe". Geschichte eines Begriffs, München 1975.
- Lasch, Christopher: Das Zeitalter des Narzißmus, München 1980.
- Lee-Peucker, Mi-Yong: Art. Homo oeconomicus, in: Bolken, Eike/Thies, Christian (Hg.): Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik, Stuttgart 2009, 344-348.
- Liebsch, Burkard: Ricoeur, Paul, in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.): Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch, Darmstadt 2009, 291-298.
- Liessmann, Konrad Paul (Hg.): Geld. Was die Welt im Innersten zusammen hält?, Wien 2009.
- Luhmann, Niklas: Liebe als Passion. Zur Codierung der Intimität, 4. Auflage, Frankfurt/M. 1988.
- Lumer, Christoph: Art. Gerechtigkeit, in: Sandkühler, Sandkühler, Hans Jörg (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Band I, Hamburg 1999, 464-470.

- Mattern, Jens: Ricoeur zur Einführung, Hamburg 1996.
- Meyer, Martin: Ende der Geschichte?, München 1993.
- Moebius, Stefan: Kultur, 2. Auflage, Bielefeld 2010.
- Münkler, Herfried: Thomas Hobbes, 2. Auflage, Frankfurt/M. 2001.
- Nussbaum, Martha, Gerechtigkeit oder das gute Lebens. Gender Studies, Frankfurt/M. 1999,
- Palaver, Wolfgang: René Girards mimetische Theorie, 3. Auflage, Wien/Berlin 2008.
- Palaver, Wolfgang: Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht René Girards, Innsbruck 1991.
- Pieper, Annemarie: Einführung in die Ethik, 6. Auflage, Tübingen/Basel 2007.
- Precht, Peter: Art. Vertragstheorie, in: Precht, Peter/Burkard, Franz-Peter (Hg.): Metzler Philosophie Lexikon, 2. Auflage, Stuttgart/Weimar 1999, 639-640.
- Reale, Giovanni: Kulturelle und geistige Wurzeln Europas. Für eine Wiedergeburt des "europäischen Menschen", Paderborn 2004.
- Recki, Birgit: Der Mensch und die Kultur, in: Hofer, Michael (Hg.): Über uns Menschen. Philosophische Selbstvergewisserungen, Band 3 der Reihe Linzer Beiträge zur Kunstwissenschaft und Philosophie, hg. v. Michael Hofer und Monika Leisch-Kiesl, Bielefeld 2010, 33-51.
- Reckwitz, Andreas: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, 2. Auflage, Weilerswist 2008.

Ricoeur, Paul: Wege der Anerkennung Erkennen, Wiedererkennen, Anerkennen, Frankfurt/M. 2006.

Ricoeur, Paul: Phänomenologie der Anerkennung, in: Orth, Stefan/Reichenberg, Peter (Hg.): Facettenreiche Anthropologie – Paul Ricoeurs Reflexionen auf den Menschen, Freiburg 2004, 139-150. Zitiert als "Werkstattbericht".

Rohls, Jan: Geschichte der Ethik, 2. Auflage, Tübingen 1999.

Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, 2. Auflage, Frankfurt/M. 2001.

Schirach, Ariadne von: Der Tanz um die Lust, München 2008.

Schnädelbach, Herbert: Philosophie, in Martens, Ekkehard/Schnädelbach, Herbert (Hg.): Philosophie, Ein Grundkurs, Band 1.

Schnädelbach, Herbert: Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung, Frankfurt/M. 2000.

Schnädelbach, Herbert: Hegel zur Einführung, Hamburg 2001.

Schoeck, Helmut: Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft, Freiburg/München 1966.

Schopenhauer, Arthur, sämtliche Werke, textkritisch überarbeitet von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Die Welt als Wille und Vorstellung I, Stuttgart/Frankfurt/M. 1968.

Sennett, Richard: Verfall und des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Berlin 2008.

Siep, Ludwig: Die Bewegung des Anerkennens in: Köhler, Dietmar/Pöggeler, Otto (Hg.): G.F.W. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Reihe Klassiker Auslegen Band 16, 2. Auflage, Berlin 2006, 109-129. Zitiert als "Bewegung".



Siep, Ludwig: Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften, in: Hegel – Studien, 1974, 155-207. Zitiert als "Kampf".

Sloterdijk, Peter: Im Weltinnenraums des Kapitals, Frankfurt/M. 2006.

Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, Frankfurt/M. 1970.

Sohn-Rethel, Alfred: Warenform und Denkform, Frankfurt/M. 1978.

Stadlbauer-Baeva, Galia: Referat, gehalten im Rahmen des Seminars "Facetten des Selbst: Zum Denken Paul Ricoeurs", SS 2010, Leitung: Prof. Florian Uhl, Univ.Do. Arthur Boelderl.

Strasser, Peter: Der Weg nach draußen. Skeptisches, metaphysisches und religiöses Denken, Frankfurt/M. 2000.

Strauss, Leo: Hobbes` politische Wissenschaft, Berlin 1965.

Suhr, Manfred: Platon, Frankfurt/M. 2001.

Thies, Christian: Arnold Gehlen zur Einführung, 2. Auflage, Hamburg 2007.

Tuck, Richard: Hobbes, Freiburg/Basel/Wien, 1989.

Vetter, Helmut (Hg.): Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe, Hamburg 2004.

Winckelmann, Johannes: Stichwort "Idealtypus", in: Bernsdorf, Wilhelm (Hg.): Wörterbuch der Soziologie, 2. Auflage, Stuttgart 1969.

Weber, Max: Wissenschaft und Gesellschaft, Studienausgabe, Köln/Berlin 1964.

Wolgast Christoph: Art. Pleonexie, in: Horn, Christoph/Rapp, Christof (Hg.): Wörterbuch der antiken Philosophie, München 2009, 253-254.



