

Ieva Motuzaite

Die vielen Gestalten des Thomas Hobbes in der Deutung von Carl Schmitt und Leo Strauss

OPEN ACCESS

 Springer VS

Staat – Souveränität – Nation

Beiträge zur aktuellen Staatsdiskussion

Reihe herausgegeben von

Rüdiger Voigt, Netphen, Deutschland

Bis vor wenigen Jahren schien das Ende des souveränen Nationalstaates gekommen zu sein. An seine Stelle sollten supranationale Institutionen wie die Europäische Union und – auf längere Sicht – der kosmopolitische Weltstaat treten. Die Zustimmung der Bürgerinnen und Bürger zu weiterer Integration schwindet jedoch, viele Menschen sind der Ansicht, dass die supranationalen europäischen Institutionen zu viel Macht haben. Internet-Giganten, die Unmengen an privaten Daten speichern und vermarkten, aber auch multinationale Unternehmen und Milliardäre entziehen sich staatlicher Steuerung. Die demokratische Legitimation politischer Entscheidungen ist zum Gegenstand kontroverser Diskussionen geworden. Das unbedingte Vertrauen in die Politik scheint abzunehmen.

Die „Staatsabstinenz“ scheint sich jedoch auch in der Politikwissenschaft ihrem Ende zu nähern. Aber wie soll der Staat der Zukunft gestaltet sein? Dieser Thematik widmet sich die interdisziplinäre Reihe „Staat – Souveränität – Nation“, die Monografien und Sammelbände von Forscherinnen und Forschern aus unterschiedlichen Disziplinen einem interessierten Publikum vorstellen will. Das besondere Anliegen von Herausgeber und Wissenschaftlichem Beirat der Reihe ist es, einer neuen Generation von politisch interessierten Studierenden den Staat in allen seinen Facetten vorzustellen und sie zur Diskussion anzuregen.

Until a few years ago the end of the sovereign nation state seemed to have come. It was to be replaced by supranational institutions such as the European Union and – in the longer term – the cosmopolitan world state. However, public support for further integration is waning, and many people think that the supra national European institutions have too much power. Internet giants, which store and market vast amounts of private data, but also multinational companies and billionaires elude state control. The democratic legitimacy of political decisions has become the issue of controversial discussions. The unconditional confidence in politics seems to be declining.

However, the “abstinence of the state” seems to be nearing its end in political science as well. But how should the state of the future be structured? The interdisciplinary series “State – Sovereignty – Nation” is devoted to this topic and aims to present monographs and edited volumes by researchers from various disciplines to an interested audience. The special concern of the series’ editor and the board of advisors is to present the state in all its facets to a new generation of politically interested students and to stimulate discussion.

Wissenschaftlicher Beirat/Board of Advisors: Oliver Hidalgo, Regensburg; Dieter Hüning, Trier; Violet Lazarevic, Melbourne; Oliver W. Lembcke, Bochum; Dirk Lüdecke, München; Massimo Mori, Torino; Peter Nitschke, Vechta; Emanuel Richter, Aachen; Stefano Saracino, Wien; Anita Ziegerhofer, Graz.

leva Motuzaite

Die vielen Gestalten des Thomas Hobbes in der Deutung von Carl Schmitt und Leo Strauss

Ieva Motuzaite
Berlin, Deutschland

Dieses Buch ist eine Dissertationsschrift, eingereicht an der Humboldt-Universität zu Berlin, Kultur-, Sozial- und Bildungswissenschaftlichen Fakultät.



ISSN 2625-7076

ISSN 2625-7084 (electronic)

Staat – Souveränität – Nation

ISBN 978-3-658-38804-1

ISBN 978-3-658-38805-8 (eBook)

<http://doi.org/10.1007/978-3-658-38805-8>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en) 2022. Dieses Buch ist eine Open-Access-Publikation. **Open Access** Dieses Buch wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden. Die in diesem Buch enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen. Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten. Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Planung/Lektorat: Stefanie Eggert

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Einleitung

Der Forschungsgegenstand

Thomas Hobbes (1588–1679) ist einer der einflussreichsten politischen Philosophen der Frühen Neuzeit. Bekannt geworden ist er in erster Linie wegen seiner legitimatorischen Rückführung politischer Herrschaft auf die Individuen, auf einen imaginären Gesellschaftsvertrag zwischen ihnen. Aus dem unüberschaubaren Gemenge seiner Rezeption¹ treten zwei Deutungslinien hervor: Die Hobbes-Deutungen von Carl Schmitt und Leo Strauss unterscheiden sich von der bisher im deutsch- und englischsprachigen Raum Ton angehenden Hobbes-Forschung.² Weiterhin stehen die beiden Hobbes-Interpretationen in Kontrast

¹ Einen Eindruck vom Ausmaß der Hobbes-Literatur erhält man z. B. anhand der einschlägigen Bibliographien. Für diejenige Periode der Hobbes-Forschung, die für diese Arbeit von Belang ist, empfehle ich die von Hinnant zusammengestellte, die die 1679–1976 verfassten Werke und kleinere Abhandlungen über Hobbes umfasst sowie eine chronologische Liste der Schriften von Hobbes selbst enthält (1980). Die Bibliographie ist nicht nur wegen ihrer klaren Struktur zu empfehlen, sondern auch weil sie zusätzlich zu den bibliographischen Informationen auch jeweils eine kurze inhaltliche Angabe anbietet.

² Zum Urteil über Schmitt in diesem Zusammenhang siehe bspw. Rumpf 1972, 62, 66 f. Seiner großzügigen Einschätzung von Schmitt als dem bedeutsamsten deutschen Hobbes-Deuter (ebd., 56 f.) steht eine eher nüchterne Feststellung Kerstings entgegen, Schmitts Interpretation habe „keine überraschenden Bedeutungsschichten frei[ge]legt, die die Hobbes-Interpretation in ihrer Forschungsroutine übersehen hätte“ (2009, 115). Zur Einordnung Schmitts in die Hobbes-Forschungsliteratur siehe Abschn. 1.2 Die kontextualisierenden Interpretationen der Hobbes-Deutung Schmitts und Hobbes als dessen Selbstbild sowie S. 30, zu vergleichbaren Einschätzungen bzgl. Strauss – 3.3 Hobbes-Deutung bei Strauss in ihrem zeithistorischen Forschungskontext; für beide siehe außerdem S. 38.

In dieser Arbeit finden sich mehrere Querverweise: sowohl auf die anderen thematisch relevanten Kapitel, als auch Fußnoten oder Textstellen. Die Verweise auf die Letzteren sind immer mit der Angabe „S.“ kenntlich gemacht. Handelt es sich also um einen Verweis, der

zueinander. Dabei haben sich Schmitt und Strauss in ihrer Hobbes-Wahrnehmung gegenseitig beeinflusst (mittels des direkten Austausches, aber auch über ihn hinaus³). Dies legt eine nähere Untersuchung und Gegenüberstellung der beiden Interpretationen nahe, die auch deswegen von Interesse sein dürfte, weil beide Denker wichtige Bezugsgrößen für die Diskussionen über die Krise des Liberalismus und Dialektik der Moderne sind.

An der Interpretation der Hobbes'schen Lehre offenbart sich das Verhältnis beider Denkprofile als sich teils überschneidend, teils auseinandergehend und zum Großteil aneinander vorbeilaufend: Einerseits lassen sich vergleichbare Ausgangspositionen und eine zum Teil gemeinsame Zielrichtung in der Hobbes-Deutung von Schmitt und Strauss identifizieren. Andererseits veranlasst die Divergenz ihrer Interpretationen, die Gewichtigkeit dieser Parallelen mit Blick auf ihren konkreten Inhalt und dessen Bedeutung zu hinterfragen. Die hier angestrebte inhaltliche Rekonstruktion und Einordnung der Hobbes-Interpretationen von Schmitt und Strauss wirft die Frage nach einerseits dem zeitrelevanten Forschungsstand auf, andererseits nach ihren philosophischen Interessen, politischen und gar persönlichen Überzeugungen,⁴ die im Hintergrund ihrer Hobbes-Deutungen standen und durch diese zum Ausdruck kamen.

Diese Interessen und Überzeugungen, die im Fall beider Autoren zumindest teilweise in ihrer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen politischen und intellektuellen Lage verankert waren, bestimmten die jeweiligen Deutungsstrategien. Weder für Schmitt noch für Strauss stellte das Hobbes-Studium ein rein geschichtliches Unternehmen dar. Im Gegenteil war Hobbes für beide eine Denkgröße, die für die geistige und politische Entwicklung westlicher Gesellschaften von erheblicher Bedeutung gewesen ist. Für Schmitt bot Hobbes zudem eine Fläche der Selbstreflexion, Identifikation und Selbststilisierung, die sowohl eine Vereinnahmung inhaltlicher Positionen als auch selektives Herausgreifen

lediglich aus einer Seitenzahl ohne Angabe eines externen Werkes besteht, bezieht sich diese Seitenangabe auf den eigenen Text.

³ Dazu siehe Abschn. 1.3 Die Hobbes-Deutung Schmitts und Strauss' in dem theologisch-politischen Schema und dessen Kritik sowie 1.4 Die Weiterführung und Abwandlung des theologisch-politischen Interpretationsansatzes. Politische Theologie als Ideengeschichte, die (Ent)rhetorisierung der politischen Philosophie sowie politisches Philosophieren.

⁴ Dies umfasst, wie man über die Grundlegung und Aufrechterhaltung einer politischen Ordnung, über das Verhältnis des Menschen zu ihr, der Politik zur Religion, des positiven Rechtes zum natürlichen usw. denkt.

Hobbes'scher Thesen und Denkmotive bis hin zu apologetischen und selbstmitleidigen Aufschreien und pathetischen Verwandtschaftsankündigungen (siehe z. B. 1950, 61 f., 64) umfassen. Das Strauss'sche Interesse an Hobbes wurzelt in seinem Spinoza-Studium, aus dem sich eine Studie ergab, in der Hobbes ein inhaltsdichtes Kapitel gewidmet ist; dieses Interesse wurde wiederum durch dasjenige Schmitts an Hobbes gestärkt, wie Strauss 1964 einräumte.⁵ Zugleich wurde die Spinoza-Studie zum wichtigen Anstoß für seine Auseinandersetzung mit dem theologisch-politischen Problem⁶, das Strauss als „das Thema“ (2008 b, 8) seiner Untersuchungen bezeichnete. Man kann behaupten, dass das Hobbes-Studium im Fall beider Denker nicht nur ein Spiegel ihrer politikphilosophischen

⁵ Siehe das Vorwort zum Hauptwerk seines Hobbes-Studiums, mit dem er vermutlich auf Schmitts Äußerungen über Hobbes in *Dem Begriff des Politischen* verwies (1991, 64 f.): „Schmitts Urteil über die Größe und Bedeutung von Hobbes“ entsprach seinem „damaligen Gefühl oder Geschmack“ und „verstärkte“ sein Interesse an Hobbes – „begrifflicherweise“ (Strauss 2008 b, 7).

⁶ Mit dem Terminus „theologisch-politisches Problem“ wird in dieser Arbeit das Verhältnis zwischen Philosophie einerseits und Theologie sowie Politik und politischem Denken andererseits bezeichnet. Das Wort „Problem“ weist darauf hin, dass dieses Verhältnis als ein grundlegend problematisches aufgefasst wird; Es besteht allerdings Unstimmigkeit darüber – auch zwischen Schmitt und Strauss –, ob zwischen Philosophie einerseits und Theologie und Politik andererseits zu vermitteln und die Spannung zwischen ihnen aufzulösen ist, ohne eine Seite eliminieren oder sie der anderen unterwerfen zu müssen. Die Spannung zwischen Philosophie und Theologie besteht darin, dass die Annahme einer absoluten Wahrheit, die auf eine transzendente, göttliche Quelle zurückzuführen wäre, das philosophische Bemühen um Wahrheit und um Erkenntnis des Guten und des Bösen kraft ausschließlich des Verstandes (*reason*) sinnlos macht. Wenn die Vervollkommnung des Menschen des Glaubens an die transzendente Autorität bedarf, wird der Anspruch der Philosophinnen, die Frage nach dem Wesen und Sinn des Menschenseins zu beantworten, entweder überflüssig oder gar abwegig. Auch wird der von der Philosophie zu verteidigende Vorrang der Vernunft bei der Ermittlung, was ein gutes Leben und eine gute politische Ordnung seien, seitens der Politik und des politischen Denkens (als eines, das über die kontingente Realität nicht hinausblickt) mit dem Vorrang des Bedarfes nach Tat, Handlung und Entscheidung konfrontiert. Für die Philosophie bedeutet die theologisch-politische Herausforderung also, dass sie sich um der eigenen Existenz willen hinsichtlich sowohl des politischen Herrschaftsanspruches als auch des theologischen Wahrheitsanspruches beweisen muss. Das Thema des theologisch-politischen Problems greife ich in dem Abschn. 1.5 Die Zentralität des theologisch-politischen Problems für die Bestimmung des Politischen auf, um sie als Basis für die Strukturierung der eigenen Interpretation der Hobbes-Deutung Schmitts und Strauss' zu nehmen.

Die Spannung zwischen Theologie und Philosophie figuriert als Grundlage aller Erwägungen Meiers über Schmitt, Strauss und ihre Hobbes-Deutung: siehe 2011, 2012, 2013, 2013 d; diesem Thema ist vor allem sein Werk *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss* (2003) gewidmet. Einleuchtende Kommentare zum theologisch-politischen Problem finden sich zudem bei Pangle (1983, insbesondere 19–23) und Tanguay

bzw. politiktheoretischen und politischen Überzeugungen, sondern für ihr Denken konstitutiv war.

Der ideengeschichtliche Mehrwert der Untersuchung, wie Schmitt und Strauss Hobbes gedeutet haben, liegt darin, dass sie zu einem besseren Verständnis beider Hobbes-Interpreten in ihrem Denken über das Politische im umfassenden Sinne beiträgt.⁷ Ein besseres Verständnis bedeutet meiner Ansicht nach vor allem, die Vielfalt dieses Denkens zu würdigen – dadurch, dass man die unterschiedlichen sich in den Hobbes-Interpretationen zeigenden Gestalten des zu Deutenden und des jeweiligen Deuters in ihrer eigenen Logik untersucht, anstatt sie gegeneinander auszuspielen. Die Offenheit gegenüber unterschiedlichen Deutungsalternativen soll einer Verengung des Erkenntnishorizonts entgegenwirken – mittels einer realistischen Feststellung, dass die hier zu untersuchenden Denker genug Interpretationsmaterial geliefert haben, um darin unterschiedliche Gestalten von Hobbes und nicht jeweils ein einheitliches Hobbes-Bild herausarbeiten zu können. Jede Aufklärung darüber, wie die Hobbes-Bilder von Schmitt oder Strauss aussahen, hat ihre Existenzberechtigung, insofern sie einen Teil des Ganzen zu erfassen vermag; noch wünschenswerter ist jedoch eine Zusammenführung dieser Teile. Es ist daher das Anliegen dieser Arbeit, zu verdeutlichen, dass sich die Beiträge unterschiedlicher Autorinnen zu der Schmitt- und Strauss-Forschung, insbesondere was die Hobbes-Deutung der beiden anbelangt, an vielen Stellen eher ergänzen als gegenseitig ausschließen.

Schmitt (1888–1985), ein deutscher Jurist und Rechtstheoretiker sowie politischer Denker,⁸ bekannt für seine Auseinandersetzung mit der liberalen Auffassung des Menschen und der Politik (siehe 1991), insbesondere seine Kritik

(2007). Von den Primärquellen ist in diesem Zusammenhang Strauss' „The Law of Reason in the ‚Kuzari‘“ hervorzuheben (1943).

⁷ Dies unabhängig davon, mit welchen Kategorien man diese Denkweisen bezeichnet – ob politisches Denken, politische Theorie, politische Philosophie, politisches Philosophieren oder politische Theologie. Für eine einleuchtende Unterscheidung und Skizzierung dieser Kategorien siehe Bluhm 2002, 12, 22 f., 107 (politische Philosophie, politische Theorie, politisches Philosophieren); 73 f. (politische Theologie); 304 (politische Philosophie, politisches Denken); 305 (*political science*); 337 (politische Philosophie, politische Theorie).

⁸ 1888 in Plettenberg (Nordrhein-Westfalen) geboren, hat Schmitt in Berlin und München Staats- und Rechtswissenschaften studiert. Promoviert (*Über Schuld und Schuldarten*) und habilitiert (*Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*) hat er in Straßburg. Nach seinen Tätigkeiten als Gerichtsreferendar sowie im Stellvertretenden Generalkommando in München, zu dem er 1915 eingezogen war, lehrte Schmitt als hauptamtlicher Dozent an der Handelshochschule München und als Professor für öffentliches Recht an den Universitäten in Greifswald und Bonn. 1928–1933 (bis März) unterrichtete er an der Handelshochschule Berlin, die nach dem II. Weltkrieg in die Humboldt-Universität integriert worden ist. Im Verfahren „Preußen contra Reich“, in dem die Verfassungsmäßigkeit der

am Parlamentarismus (siehe 1991 b) und am Kosmopolitismus (siehe 1997), hat Hobbes als „einen großen und wahrhaft systematischen politischen Denker“ (1991, 64) sowie als den wahren Retter antiker Klugheit bezeichnet (1982, 132). Als Kern von Hobbes' „verkannter“ Lehre (ebd., 132) verstand Schmitt die Etablierung des Staates als Verkörperung von legitimer Gewalt, Autorität und Recht sowie die Verteidigung staatlichen Primats vor den von parteiischen Interessen getriebenen, angeblich keiner verantwortlichen Mächten. Im Gegensatz zu der liberalen Auslegung der Hobbes'schen Philosophie bestand Schmitt auf der Einheit der materiell-bürgerlichen und der geistig-geistlichen Gewalt als Voraussetzung für die Aufrechterhaltung staatlicher Autorität. Wie Mehring in seiner

Einsetzung des Reichskanzlers als Kommissar für Preußen überprüft werden sollte, vertrat Schmitt die Reichsregierung vor dem Staatsgerichtshof. Im Frühjahr 1933 trat Schmitt der NSDAP bei und ist zum Preußischen Staatsrat, der seit seiner „Umgestaltung“ unter der Aufsicht des preußischen Ministerpräsidenten Göring als Legitimationsinstrument des Dritten Reiches fungierte, ernannt worden (zu den Zuständigkeiten und der Zusammenstellung des Preußischen Staatsrates im Dritten Reich sowie zu den Voraussetzungen und Auswirkungen der Mitgliedschaft darin siehe Lilla 2005, 23–38). Im Anschluss übernahm er die Fachgruppenleitung der Hochschullehrer im Nationalsozialistischen Rechtswahrerbund und wurde Herausgeber der *Deutschen Juristenzeitung*. In dieser erschien am 1. August 1934 sein Beitrag „Der Führer schützt das Recht“, mit dem Schmitt die im Rahmen des „Röhm-Putschs“ begangenen Morde rechtfertigte. 1933–1945 war er als Professor für öffentliches Recht in Berlin (an der Friedrich-Wilhelms-Universität, der heutigen Humboldt-Universität) tätig. Infolge eines Skandals, der durch die Publikationen im *Schwarzen Korps*, der wöchentlichen Zeitung der SS, die Schmitts nationalsozialistische Anlehnungen als opportunistisches Manöver „entlarvt“ haben, ausgelöst worden ist, verlor er 1936 weitgehend seine von der Partei begünstigte oder zumindest tolerierte Stellung und zog sich auf seine Forschung zurück. 1945 wurde er von sowjetischen und, einige Monate später, amerikanischen Truppen festgenommen. Schmitts Haft und Verhör im Rahmen der Nürnberger Prozesse (seine Verhörprotokolle mitsamt den angefertigten Stellungnahmen wurden mit einem ausführlichen Kommentar von Quaritsch herausgegeben, siehe Schmitt 2000) mündeten zwar in keine formelle Anklage, jedoch ist er infolge des Verfahrens aus dem Staatsdienst entlassen worden und blieb vom akademischen Leben ausgeschlossen. Schmitt starb 1985 an seinem Geburtsort, ohne sich von seinen Handlungen und Publikationen unter dem nationalsozialistischen Regime distanziert und entnazifiziert zu haben. Diese Entscheidung reflektierte er in seinem Tagebuch 1949 folgenderweise: „Warum lassen Sie sich nicht entnazifizieren? Erstens: weil ich mich nicht gern vereinnahmen lasse. Und zweitens: Weil Widerstand durch Mitarbeit eine Nazi-Methode, aber nicht nach meinem Geschmack ist“ (2015, 207).

Die wichtigen akademischen und beruflichen Schritte seines Lebens vor dem Hintergrund politischer Entwicklungen sind in dem Schmitt-Handbuch von Oxford University Press zusammengefasst (Meierhenrich/Simons 2016, xix–xxx). Eine äußerst ausführliche Biographie, die alle Aspekte von Schmitts Leben „geradezu protokollarisch“ offenlegt, hat Mehring 2009 unter dem Titel *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall* veröffentlicht. In diesem Werk erzählt Mehring seinen Worten nach „die Biographie eines sozialen Aufsteigers und Außenseiters, der [...] auch ein Fallbeispiel von den Risiken politischer Verstrickung eines

Schmitt-Biographie unterstrich, zielte Schmitt darauf, worin Hobbes scheiterte:⁹ auf die Begründung einer politischen Einheit, in der sich die effiziente Leistung und Sittlichkeit nicht widersprechen (2009, 385–387).

Die Deutung Schmitts kontrastiert mit derjenigen von Strauss, die dieser parallel zu Schmitt und teilweise aufgrund des von diesem ausgehenden Impulses entwickelt hat. Als deutsch-amerikanisch-jüdischer Intellektueller¹⁰ hat sich Strauss (1899–1973) in erster Linie mit der Krise der Moderne als Krise der politischen Philosophie und mit der prinzipiellen Spannung zwischen Theologie und Philosophie sowie ihrer Verdrängung in der modernen Denktradition auseinandergesetzt (siehe dazu bspw. Meier 2008, xxvi; Bluhm 2002, 80). In seinem Kommentar zu Schmitts *Begriff des Politischen* hat er dessen Liberalismuskritik als unzulänglich beanstandet und dies auf Schmitts Unfähigkeit, jenseits des von Hobbes gezeichneten modernen Denkhorizontes zu treten, zurückgeführt (Strauss 2008, 238). Anders als Schmitt hat Strauss Hobbes' unumkehrbaren Bruch mit der klassischen Denkweise hervorgehoben (2008 a, 248). Ferner war er im Gegensatz zu Schmitt davon überzeugt, dass Religion für Hobbes nur ein „Rand-Phänomen“ war, „das auf sein Denken und Fühlen keinen wichtigen Einfluss“ hatte (Strauss 2008 k, 145).¹¹ Gleichzeitig lehnte er aber im Einklang mit

praktisch engagierten Verfassungslehrers [darstellt]: vom schrittweisen Absturz eines hoch begabten und leicht verstiegenen Intellektuellen in den nazistischen und antisemitischen Wahn“ (14). In dieser Studie finden sich, über die Biographie im engen Sinne hinausgehend, mehrere Überlegungen, Zusammenfassungen, Kommentare zu Schmitts zahlreichen Publikationen, die Mehring „nicht zuletzt autobiographisch als Reflexionsform des Lebens“ sowie als Spiegel deutscher Geschichte im 20. Jahrhundert las (ebd., 15).

⁹ Einerseits, so die Schmitt'sche Interpretation, wegen der mechanistischen Auffassung des Staates, andererseits wegen des Fehlgriffs bei der Wahl des Leviathan als Staatssymbol, wie ich im weiteren Verlauf der Arbeit zeigen werde.

¹⁰ Strauss wurde 1899 in Kirchhain (Hessen) in einer Familie jüdischen Glaubens geboren. Als junger Mann war er Zionist. Mit seiner Dissertation *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis* ist Strauss 1921 in Hamburg promoviert worden. Anschließend forschte er in Freiburg und Berlin. Er war unter anderem mit Gadamer und Kojève befreundet; zu seinen akademischen Lehrern zählten Husserl und Heidegger. Ab 1932 setzte er seine Forschung – vor allem zu Hobbes – in Frankreich und Großbritannien fort, bis er eine Stelle als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Columbia in den USA antrat. Nach dem II. Weltkrieg wurde Strauss Professor an der Universität Chicago und lehrte bis zu seinem Tod 1973 außer an dieser Universität auch an Colleges in Claremont und Annapolis. Eine „intellektuelle Biographie“ Strauss', von Tanguay verfasst, ist 2007 auf Englisch erschienen.

¹¹ Mehr zu der Frage, inwiefern die Hobbes'sche Lehre atheistisch sei, ist den Erwägungen Strauss' in folgenden Werken und Stellen zu entnehmen: 2008 b, 92 f.; 1977, 175 f.

seinem Zeitgenossen die Deutungen ab, die bei Hobbes das Preisgeben der Moral aufgrund seines mechanistisch-naturalistischen Zuganges zum Menschen und zur Politik herauslasen.¹²

Es war ein beide Interpretieren verbindendes Anliegen, den politischen und moralischen Gehalt der Hobbes'schen Lehre gegen die Unterordnung unter seine Naturphilosophie zu verteidigen, ihr eine unabhängige Stellung in seinem Erbe zu garantieren, seinem Ruf als mechanistischer, relativistischer Denker zu widersprechen. Ihre langjährige Auseinandersetzung mit Hobbes' politischer Philosophie rührt teilweise von der geteilten Besorgnis sowohl über die jeweilige politische Lage als auch über die Krise des Liberalismus im Allgemeinen her. Für beide galt der Letztere als ein moraluntaugliches und mit politischer Herrschaftsidee bzw. mit dem Autoritätsgedanken nicht zu vereinbarendes Paradigma. Das heißt, dass Schmitt und Strauss die Krise des Liberalismus als *Liberalismus als Krise* verstanden: eine Krise, die nicht nur in dem Verkommen und Legitimitätsverlust des Liberalismus bestehe, sondern für ihn als von Grund auf widersprüchliches Denken symptomatisch sei.

Während sich Schmitt jedoch mit der Krise des Liberalismus als vor allem einer politischen Krise auseinandersetzte, war sie für Strauss nur vor dem Hintergrund der Gesamtentwicklung moderner Philosophie zu verstehen. Dem liberalen Denken und liberaler Politik widersetzte sich Schmitt, weil er darin eine Gewalt sah, die das Politische und den Ernst aus dem menschlichen Zusammenleben zu vertreiben suche, indem sie die politische Welt „verfälsche“, die wahren Absichten beschönige und verschleierte (Mehring 2009, 213 f.). Für den um die vermeintliche Degeneration der Philosophie bekümmerten Strauss war es vor allem die Ablehnung der Möglichkeit, die Frage nach dem guten Leben objektiv und gemeinsam zu beantworten, weshalb er den Liberalismus kritisierte. Seiner Ansicht nach hatte liberales Denken den Nihilismus – die Ablehnung der bestehenden Werte, Glaubenssätze und sogar einer für sich bestehenden Wirklichkeit¹³ – als sein epistemologisches Alter Ego zur unausweichlichen Folge.

¹² Mit diesem Thema setzte sich Strauss vor allem in *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* (2008 b, 21–23, 41 f., 149 f., 171, 187, 190 f.) auseinander; Überlegungen dazu finden sich auch in „Einigen Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes“ (2008 a, 249–251). Zu der Problematik einer naturalistischen Wissenschaft vom Menschen siehe Strauss 1977, 8.

¹³ Siehe z. B. die Nihilismus-Definition im *Handwörterbuch Philosophie* (Bräuer 2003), vgl. Strauss 2008 b, 9.

Nihilismus entfaltete sich nach Strauss aus Positivismus einerseits und Historismus andererseits. Seiner Argumentation Rechnung zu tragen ist hier nicht die geeignete Stelle. Um zumindest einen einleuchtenden Hinweis anzubieten, kann aber gesagt werden, dass Strauss,

Die Dekonstruktion liberalen Denkens musste bei Schmitt daher auf der Ebene des politischen Denkens und bei Strauss auf der Ebene der Philosophie als Überlegungen zum richtigen und guten Leben vollzogen werden. Dementsprechend haben sich beide Autoren der Problematik des Liberalismus über verschiedene Ansätze genähert: einen theologisch-dezisionistischen im Fall von Schmitt und einen normativ-philosophischen im Fall von Strauss.¹⁴ Da für den Letzteren die Aporien und Gefahren liberalen Denkens zugleich die Aporien modernen Denkens als solches waren, war für Strauss die Lösung für die intellektuellen und handlungspolitischen Krisen nicht aus dem modernen Denken selber heraus zu generieren, d. h. auch nicht in der Lehre Hobbes' zu finden. Dieser habe die klassischen Tugenden verabschiedet, „denen man ohne Tauschhandel, ohne Zuckerbrot bzw. Angenehmes folgt“ (Schönherr-Mann 2009, 71). Das „Angenehme“ ist dabei ein Schlüsselwort, weil Hobbes für Strauss den Begründer politischen Hedonismus darstellte und Hedonismus wiederum „das Kennzeichen des gesamten Liberalismus“ war (ebd., 79 f.). Schmitt dagegen versuchte einen intellektuellen Überschlag zu meistern: die Lösung für Hobbes, um es zuzuspitzen, mit Hobbes und über Hobbes hinaus zu gewinnen.

in Bezug auf Positivismus, das von Weber propagierte Prinzip ethischer Neutralität, die Trennung zwischen Tatsachen und Werten, die Beschränkung des Objektes der Wissenschaft auf die Tatsachen sowie die Verbannung aller Soll-Fragen aus den Sozialwissenschaften dafür verantwortlich hielt, dass sich keine rationale Grundlage für die Begründung des Liberalismus gewinnen lasse (siehe Smith 2009, 32).

Darüber hinaus, aber im engen Zusammenhang mit der Positivismuskritik entwickelte Strauss seine Nihilismus-Diagnose im Lichte der Erwägungen über Historismus und progressive Theorie der Geschichte, die er auf Machiavelli zurückführte (ebd., 38). Dabei solle Historismus eine Denkweise verkörpern, die alle Maßstäbe der Gerechtigkeit, der Moral, der Wahrheit für geschichtlich relativ erkläre – diese würden nur eine jeweilige historisch beschränkte Perspektive widerspiegeln (Smith 2009 a, 2). So ist Historismus für Strauss von Grund auf relativistisch oder gar nihilistisch.

Zu dem Zusammenhang zwischen Liberalismus, Relativismus, Historismus, Nihilismus und Totalitarismus bei Strauss (und bei Agamben) siehe Vatter 2004, auch Fußnote Nr. 300 dieser Arbeit.

¹⁴ Während hinsichtlich der Begriffe „theologisch“ und „philosophisch“ die begriffstheoretischen Skizzen Bluhms zu konsultieren sind (siehe Fußnote Nr. 7), wird der Terminus „Dezisionismus“, wie er in Bezug auf Schmitt von mir hier verwendet wird, näher im Abschn. 2.7 Die dezisionistische und die positivistische Deutung Schmitts von der Hobbes'schen Lehre erläutert (für eine weitere Lektüre empfehle ich besonders den auch in dieser Arbeit zitierten Artikel von Lübke, 1975). Der Begriff „normativ“ wird hier im Kant'schen Sinne, d. h. im Rahmen des Gegensatzes zwischen deskriptiven Tatsachen und präskriptiven Normen, verwendet. Er umfasst den Bereich der Soll-Fragen – des Wie-es-sein-Sollte in Bezug auf die Normen, die der Mensch als verbindlich anerkennt.

Wie lässt sich vor diesem Hintergrund verstehen, dass Hobbes „der Einzige aus dem Lager der Modernen oder Liberalen [gewesen ist], den beide schätz[t]en“ (ebd., 83)? Es muss bei beiden eine gewisse Ambivalenz in Bezug auf die Positionierung Hobbes' gegenüber der liberalen Denktradition festgestellt werden: Einerseits wird Hobbes in Verbindung mit Liberalismus (wenn auch nicht ohne Vorbehalte) gesetzt, andererseits kommt man ohne ihn als einen Verbündeten in der Liberalismuskritik nicht aus. So finden sich unter den Gestalten von Hobbes, die Schmitt und Strauss zeichneten, solche, die ihn in einem positiven Verhältnis zum Liberalismus stehend schildern, und solche, die darin einen Gegensatz erkennen. Diese Ambivalenz spiegelt sich am klarsten wider in der Strauss'schen Behauptung, dass man auf Hobbes zurückgehen müsse, „wenn immer sei es um radikale *Begründung* sei es um radikale *Kritik* des Liberalismus“ geht (meine Hervorhebung; 2008 a, 245).

Die einerseits Überschneidung, andererseits Divergenz der Interpretationen von Schmitt und Strauss zeigt sich besonders gut, um ein Beispiel herauszugreifen, an der Frage des Wunders, der von beiden ein besonderer Stellenwert verliehen worden ist. Grundsätzlich stimmten sie darin überein, dass die Hobbes'sche Widerlegung der Wundermöglichkeit auf der aufklärerischen Gesinnung beruhte. Während Strauss an die Frage des Wunders über die Untersuchung der Bedeutung von Hobbes'scher Religionskritik für die Begründung des wissenschaftlichen Erkenntnisanspruches heranging, untersuchte Schmitt die Leugnung der Wunder als eine in erster Linie politische Frage; er gliederte diese Erwägungen in die Debatte um die dezisionistische und die positivistische rechtswissenschaftliche Denkart sowie um den individualistischen Vorbehalt Hobbes'scher Staatsphilosophie ein (vgl. Schmitt 1982, 79–95 und Strauss 2008 d, 339–348).

Ziel, Fragestellungen und Aufbau der Arbeit

Mit dieser Arbeit stelle ich mir die Aufgabe, die Fragestellungen, theoretischen und politischen Absichten, Annahmen und Argumentationen in der Rezeption Hobbes' politischer Philosophie bei Schmitt und Strauss zu untersuchen. Dieses Ziel lässt sich in folgende vier Fragebereiche untergliedern:

1. In welchem Forschungskontext ist die Hobbes-Deutung von Schmitt und Strauss entwickelt worden? Welche Bezugs- und Abgrenzungspunkte gab es

- zwischen den beiden Denkern und ihren Vorläufern¹⁵ und Zeitgenossen, die sich ebenfalls mit Hobbes befasst haben? Wie lassen sich ihre Ansätze in der Gesamtheit der Hobbes-Forschung bewerten?
2. Welche Erklärungsansätze in Bezug auf die Hobbes-Deutung von Schmitt und Strauss weist die Sekundärliteratur auf, d. h., wie wurden die von Schmitt und Strauss vorgelegten Hobbes-Interpretationen von den nachfolgenden Forscherinnen rezipiert? Welche Anlehungs- und Polemik-Momente unter den Vertreterinnen der Hobbes-, Schmitt-, und Strauss-Forschung kennzeichnen dabei das ideengeschichtliche Feld?
 3. Welche Schwerpunkte, Themen, Probleme waren für das Hobbes-Verständnis von Schmitt und Strauss zentral? Waren ihre Hobbes-Deutungen jeweils auf ein zentrales Thema oder Problem ausgerichtet oder wurden mehrere Aspekte behandelt und in welchem Verhältnis zueinander stehen sie? Welche Narrative finden sich in Bezug auf diese Themen- und Problembereiche in den Schriften beider Autoren? Sind diese Deutungen jeweils in sich einheitlich, kohärent oder weisen sie miteinander nicht zu vereinbarende Behauptungen und Argumente auf? Haben sie im Laufe der Zeit Veränderung(en) erfahren oder blieben sie im Wesentlichen konstant? Und wie haben sich, wenn überhaupt, die beiden Hobbes-Interpreten die Vielschichtigkeit oder Widersprüchlichkeit bei Hobbes selbst erklärt?
 4. In welcher Verbindung stehen die Hobbes-Interpretationen von Schmitt und Strauss mit ihrer Liberalismuskritik?

Dieses Vorhaben soll in zwei Schritten verwirklicht werden: Erstens befasse ich mich mit den die Hobbes-Deutung von Schmitt und Strauss thematisierenden Studien aus dem deutschen und englischsprachigen Forschungsraum, um nicht nur den relevanten Forschungsstand zu erfassen, sondern vor allem um daraus Schlüsse für die eigene Interpretation und das Verständnis des Themas zu ziehen. Damit möchte ich den direkten und indirekten Diskussionen beitreten, wobei es mir viel eher darauf ankommt, zu fragen, worauf ihre internen Differenzen zurückzuführen sind und ob es doch eine Möglichkeit der Zusammenführung gibt, als mich selbst hinsichtlich jedes der besprochenen Aspekte zu positionieren.

Im zweiten Schritt gehe ich auf das Hobbes-Studium von Schmitt und Strauss auf Basis ihrer Werke ein, um die Interpretationslinien der beiden herauszuarbeiten und mich vertiefend mit den noch genauer zu identifizierenden Aspekten

¹⁵ Auf den weiblichen Plural wird sowohl in diesem wie auch vergleichbaren Fällen bewusst verzichtet, um die bedauerliche Tatsache nicht zu verschleiern, dass mir in der relevanten Personengruppe keine Frau bekannt ist.

auseinanderzusetzen, denen in diesen Interpretationen eine bestimmende Rolle zugewiesen werden muss und die für das Verständnis ihrer Hobbes-Deutungen daher unabdingbar sind. Dabei ziehe ich auch den für sie relevanten Stand der (Hobbes-)Forschung in Betracht: Dieser kann sich als aufschlussreich erweisen, weil sich die jeweiligen Hobbes-Interpretationen gegebenenfalls über polemische oder befürwortende Auseinandersetzungen entwickelt haben. Letztlich werden die Lesarten und Deutungsstrategien, die Schmitt und Strauss in ihrem Hobbes-Studium an den Tag gelegt haben, mit Blick auf ihre Liberalismuskritik thematisiert; es werden unterschiedliche Deutungs- und Denkmuster identifiziert, in die Schmitt und Strauss schlüpfen, um als Hobbes-Interpreten und als Intellektuelle ihre Zeit zu erwägen.

Methodologische Herangehensweise

Aufgrund der Komplexität meines Vorhabens und der generellen jedem Interpretationsversuch inhärenten Problematik, die bedeutet, dass sich die Frage, was eine angemessene Deutung darstellt, nie eindeutig beantworten lässt (siehe bspw. Saar 2013, 326; Kuchler 2013, 181; Stekeler-Weithofer 2006, 73), bewegt sich meine Arbeit auf einem methodologisch unscharfen Terrain. Zwar bieten dabei die *best practices* der Ideengeschichte Grundannahmen darüber, wie das Verhältnis zwischen der Autorin, der Deuterin und dem Kontext der Autorin zu verstehen ist (und was diesen Kontext überhaupt konstituiert). Jedoch haben unterschiedliche ideengeschichtliche Ansätze unterschiedliche Vorstellungen davon (und würden sich dementsprechend auch an dem Urteil scheiden, was als *best practice* anzusehen ist), so dass sich das Problem der Wahl des passenden Ansatzes stellt. Und auch wenn diese getroffen ist, bekommt man keineswegs ein klar und eindeutig zu bedienendes methodisches Instrumentarium in die Hand, sondern grobe Leitlinien, die mehr Fragen als Antworten bescheren und mit Blick auf das Vorhaben (d. h. sein Ziel, die Prämissen und Zwischenergebnisse der Untersuchung, die Art der zu erforschenden Materie) sowie das eigene Verständnis vom Sinn und Zweck der Ideengeschichte im Allgemeinen – vgl. Busen/Weiß 2013, 12 – stets hinterfragt und angepasst werden müssen.

Für die Beantwortung meiner Forschungsfrage genügt keine ideengeschichtliche Methode einzeln genommen. Im Bewusstsein ihrer Grenzen bzgl. des Ziels des Verstehens und der Darstellung dieses Verständnisses überwinde ich diese durch eine Kombination unterschiedlicher Ansätze. So werden in dieser Arbeit sowohl text- als auch autorin-, adressatinnen-, und leserinnenzentrierte Methoden angewandt.

Durch das Augenmerk des Vorhabens auf die Rekonstruktion der Frage- und Problemstellungen seitens Schmitts und Strauss' in ihrer Lesart Hobbes' – und

der Argumentationen, mit denen sie ihre Interpretation untermauert haben – wird bedingt, dass die primäre in dieser Arbeit angewandte ideengeschichtliche Methode die analytische ist. Die damit verbundenen Aufgaben sind in erster Linie „die Analyse des Aussagehaltes, die Klärung der Begriffe und die Rekonstruktion der Argumente“ der Texte (Weber/Beckstein 2014, 28). Ich teile die bei diesem Ansatz vorausgesetzte Auffassung von der Funktion der Interpretation, nämlich die einer deskriptiven Analyse, die eine systematische Diskussion der aufgedeckten Problematik (im Fall dieser Arbeit wäre dies z. B. die Frage nach dem *richtigen* Hobbes-Verständnis) ermöglicht, aber nicht selbst führt (ebd., 26). Zum Teil schließe ich mich auch der Prämisse an, dass alles, was durch die Interpretation herauszufinden ist, in dem zu untersuchenden Text (bzw. in den Texten) selbst steht (ebd., 27). Meine Zustimmung zu dieser Prämisse ist jedoch insofern bedingt, als ich „alles“ durch „das Wichtigste“ ersetzen würde – es ist der Text selbst, aus dem die Fragestellungen und Schwerpunkte, Argumente und Bedeutung der verwendeten Begriffe zu entnehmen sind.¹⁶

Die analytische Methode wird mit derjenigen Vorstellung von der Ideengeschichte in Verbindung gebracht, die als *history of great ideas* bezeichnet wird und die die Namen von Arthur O. Lovejoy sowie Friedrich Meinecke in Erinnerung ruft.¹⁷ Die Kernidee von Lovejoy ist die der elementaren, universellen, überzeitlichen Ideen als „gedankliche Einheiten, die sich im Lauf der Geschichte in unterschiedlichen Konstellationen und Ausprägungen finden lassen“ (Stollberg-Rilinger 2010, 7). „Die Geschichte des menschlichen Geistes“ auf diese Einheiten „herunterzubrechen und deren wechselnde Konstellationen und Muster der Zusammensetzung quer durch die Epochen und Kulturen zu verfolgen“ war Programm der *history of great ideas*, in der nach der Vision Lovejoys die Erkenntnisse vieler unterschiedlicher akademischer Disziplinen – inkl. der Naturwissenschaften – verbunden werden sollten (ebd., 14). Von der so verstandenen *history of great ideas* grenze ich mich insofern ab, als ich nicht an der Spurensuche der von vornherein angenommenen überzeitlichen Ideen (für deren Beispiele siehe Lovejoy 2010, 46–52) in allen Bereichen menschlichen Lebens der einen oder anderen Epoche interessiert bin, sondern an den konkreten Autoren

¹⁶ Darin würden mir vermutlich mit dem Kontextualismus Skinners nicht zufriedene Autoren wie Olesen (2013) oder Kuchler (2013) zustimmen – beide teilen zudem das Urteil, dass der Erstere in seiner tatsächlichen interpretativen Arbeit von seinem Ansatz markant abweiche, siehe jeweils 41 f. und 164.

¹⁷ Als weitere bedeutende Vertreterinnen des analytischen Ansatzes führen Weber und Beckstein Thomas D. Weldon, Margaret Macdonald, John Plamenatz und Anthony Quinton an (2014, 26).

unter einem konkreten Gesichtspunkt. Ich gehe nicht davon aus, dass ihre jeweiligen Texte als Antwortversuche auf „permanente oder zumindest wiederkehrende Probleme der Philosophie“ (Quinton 1982) zu lesen sind, sondern gewinne die Fragestellungen, an denen sie sich abarbeiteten, aus ihnen selbst heraus, ohne darüber eine Aussage machen zu wollen, inwiefern sich diese Fragen in der *gesamten* Geschichte menschlichen Denkens manifestiert haben.

Die analytische Methode als solche ist in dreierlei Hinsicht begrenzt, die ich als für mein Vorhaben problematisch sehe, so dass ich meine Untersuchung nicht von diesem Ansatz allein abhängig machen kann. Zum einen vernachlässigt sie die Rhetorik des Textes, um die Aussagen in ihrem Gehalt isoliert zu betrachten (Weber/Beckstein 2014, 19). Dabei gilt es gerade für Schmitt, dass seine Positionierung gegenüber der einen oder anderen wiedergegebenen Aussage – seine Zustimmung oder Ablehnung – oft nicht explizit geäußert wurde, sondern vielmehr durch spöttische, verachtungsvolle oder, im Gegenteil, bewundernde, von Pathos erfüllte Rhetorik zum Ausdruck kam. Zum Zweiten blendet der analytische Ansatz die Frage der Einflüsse, die für die Entwicklung einer Position von Bedeutung gewesen sind, aus (vgl. Russell 1900, vi). Im Falle meines Forschungsgegenstandes würde dies bedeuten, vorauszusetzen, dass Schmitt und Strauss ihre Hobbes-Interpretationen ohne jeglichen Bezug auf den vorgefundenen Forschungsstand und jenseits der ideengeschichtlichen Tendenzen entwickelt haben – eine These, die weder generell glaubwürdig ist noch einem ersten Blick in die Hobbes-Deutung Schmitts und Strauss’ standhält. Drittens zeichnet sich der analytische Ansatz durch Desinteresse an der Frage aus, worum es der untersuchenden Autorin in dem jeweiligen Text eigentlich ging (Weber/Beckstein 2014, 46). Im Gegensatz dazu halte ich die Frage nach der Autorinintention für eine für umfassendes Verständnis eines Textes zentrale.

Um diese Blindstellen des analytischen Ansatzes zu belichten, ziehe ich die kontextualistische Methode Skinner’scher Prägung heran. Der Paradigmenwechsel, der unter dem Namen *Cambridge School* bekannt ist und in erster Linie von Quentin Skinner und John G. A. Pocock angestrebt und vorangetrieben wurde, verortete die Ideengeschichte stets in spezifischen historischen Situationen und lehnte das Konzept der überzeitlichen Ideen oder Fragen ab. Es gebe „in der Philosophie“, so Skinner, „einfach keine zeitlosen Fragestellungen [...]: es gibt nur

individuelle Antworten auf individuelle Fragen mit so vielen verschiedenen Antworten, wie es Fragen gibt, und so vielen verschiedenen Fragen, wie es Fragende gibt“¹⁸ (2010, 83).¹⁹

Die Bezeichnung dieses Ansatzes als kontextualistisch kann irreführend sein, wenn der Kontext so verstanden wird, wie es bei der materialistischen Geschichtsauffassung marxistischer Prägung der Fall ist. Gegen diese richtete sich Skinner genauso vehement wie gegen die idealistische (2010, 73, 78; die „angemessene“ Rolle des sozialen Kontextes skizziert er auf S. 81 f.). Es sei nicht der Letztere, „der die Bedeutung des jeweiligen Textes präge, und [...] somit notwendigerweise den ‚Bezugsrahmen‘ für das Verständnis stellen müsse“ (ebd., 21), sondern es seien linguistische Konventionen, die ideologische Positionierungen ausdrücken würden und in den Texten von Zeitgenossen der zu untersuchenden Autorinnen

¹⁸ Diese Aussage ist jedoch nicht absolut zu verstehen: Es gehe Skinner, wie er an einer anderen Stelle klarmachte, nicht darum, die Existenz zeitloser Fragestellungen an sich zu leugnen – zumindest nicht, „solange diese hinreichend abstrakt formuliert sind“ –, sondern vielmehr darum, die von der klassischen Ideengeschichte vertretene Vorstellung zu entkräften, dass wir aus den früheren Antworten auf diese Fragen unmittelbare Lehren ziehen könnten (2010, 85 f.) – als könne man mit Denkerinnen vergangener Epochen in ein ohne Weiteres mögliches Gespräch treten, in dem zeitliche Distanz keine Rolle spielt.

Wenn ich hier von der „klassischen Ideengeschichte“ spreche, dann meine ich damit die mit der *history of great ideas* oft (auch von Skinner selbst) ohne Weiteres gleichgesetzte idealistische (weil mit Ideen als unabhängigen Variablen hantierende), teleologische und rationalistische Historiographie, unter der sich freilich unterschiedliche, jeweils individuell ausgestaltete Geschichtsschreibungspraxen subsumieren lassen.

¹⁹ Während Skinner an sich überzeugend gegen die teleologische Lesart und die Unterstellung der Kohärenz argumentiert, die er der klassischen Ideengeschichte (siehe Fußnote Nr. 18) anlastet (2010, 26–43), wirkt seine in einem Zug damit vorgetragene Kritik an Lovejoy (ebd., 30f.) verkürzend: Setzt man sich mit des Letzteren methodologischen Überlegungen auseinander, kann man nicht übersehen, dass sein Nachdruck auf der Vieldeutigkeit und dem Bedeutungswandel der Begriffe, ihrer historischen Situiertheit sowie darauf, die Ideen in ihrer breiten Wirksamkeit (und keineswegs in Schriften weniger bedeutender Denkerinnen) untersuchen zu müssen, dem Ansatz Skinners durchaus näher liegt, als man es von dessen scharfer Kritik erwarten würde (Lovejoy 2010, 44, 56; zur Bedeutung der Interpretation herausragender Autorinnen, wozu sich Skinner und Lovejoy ähnlich äußern, vgl. Skinner 1966, 213). Der von Lovejoy unterstrichene Grundsatz, „dass ein historisches Verständnis selbst der wenigen großen Schriftsteller einer Epoche ohne eine Kenntnis des geistigen Lebens und der herrschenden modischen und ästhetischen Maßstäbe, die sie geprägt haben, unmöglich ist und dass das Ausmaß dieser Prägung nur durch eine *historische* Untersuchung der Natur der damals herrschenden Ideen und ihrer Beziehungen zueinander bestimmt werden kann“ (meine Hervorhebung, Lovejoy 2010, 56 f.), scheint mit Skinners Insistieren auf der Bedeutung des diskursiven Kontextes für die Bestimmung des Sinns einer Äußerung (die für Skinner auch stets eine Handlung ist) durchaus im Einvernehmen zu sein.

zu finden seien (Olesen 2013, 41; Stollberg-Rilinger 2010, 21).²⁰ Es sei demnach die Abweichung oder Instrumentalisierung von diesen Konventionen, durch die die Autorin eine sprachliche Handlung vollziehe und aus der sich ihre Intention herausarbeiten lasse (Olesen 2013, 44 f.).

Aus der Sicht des so konzipierten kontextualistischen Ansatzes stellt den für diese Arbeit relevanten zu untersuchenden Kontext, den der analytische Ansatz außer Acht ließe, die vor und zu der Zeit Schmitts und Strauss' vorhandene Hobbes-Forschung dar, die hier teils an sich, teils anhand der in den Schriften von beiden Autoren zu findenden Bezüge aufgearbeitet und systematisiert wird. Allein die Letzteren nötigen die Interpretin, sich nicht auf die primären Texte allein zu beschränken – sind die Verweise auf andere Autorinnen doch oft Bestandteile von Schmitts und Strauss' eigener Beweisführung und nicht einfach einer Literaturschau. Gerade im Fall Schmitts ist die Frage äußerst aufschlussreich, gegen wen und mit wem (bzw. gegen welche und in Übereinstimmung mit welchen Interpretationen) er argumentiert und welche Haltung er gegenüber den von ihm zitierten Autoren eingenommen hat.

Die Autorinintention ist die zentrale Kategorie des kontextualistischen Ansatzes bzw. des Verständnisses dessen, das von Skinner vertreten wird.²¹ Die Absicht der Autorin, die sie mit einer Aussage verfolgt hat, stelle den Zugang zum Sinn der Letzteren und demnach ihrem Verständnis dar. Was oft übersehen wird, für diese Arbeit allerdings wichtig ist, ist, dass die Intention für Skinner nur einen Teil der Textbedeutung darstellt, die über die jeweilig intendierte hinausgehe (2002, 113). Es ist diese „überschüssige Bedeutung“, die Skinner zwar jenseits eines ideengeschichtlichen Forschungsunternehmens verorten würde,²² die er aber als zum Textverständnis gehörend betrachtet und die, so

²⁰ Skinner wird gar dafür kritisiert, „das politische Handeln *jenseits* der Texte, d. h. die realen Problemlagen, auf die politische Schriften antworten und zu deren Lösung sie beizutragen suchen“, zu vernachlässigen (meine Hervorhebung, Stollberg-Rilinger 2010, 23).

²¹ „Die grundlegende Aufgabenstellung, mit der wir uns bei der Textanalyse daher konfrontiert sehen“, so der Ideenhistoriker, „besteht darin, herauszufinden, was ein Autor zu der Zeit, in der er schrieb, dem Publikum, das er ansprechen wollte, durch das Machen der Äußerung tatsächlich mitzuteilen beabsichtigte“ (Skinner 2010, 81). Skinner wird gar als „Intentionalist“ bezeichnet, siehe Mulsow/Mahler 2010, 9; Kuchler 2013, 176. Andererseits wird er dafür kritisiert, dass die dem Ansatz nach zentrale Frage nach der Autorinintention von der ihrer Beantwortung dienen sollenden Untersuchung des Kontextes in den Schatten gestellt wird, so Olesen 2013, 41 f.

²² Vgl. mit Rorty, der, im Gegenteil, die „rationale Rekonstruktion“, d. h. die systematische, der Zeit- und Ortsdistanz keine Bedeutung zumessende Auseinandersetzung mit Ansichten und Argumenten für die Voraussetzung einer „historischen Rekonstruktion“ hält (1998, 52 f.; ähnlich Kuchler 2013, 182). Es sei, so Rortys Ansicht, auf deren Basis er eine strikte

die naheliegende Schlussfolgerung, anderer methodologischer Zugänge für ihre Erschließung bedarf – daher der methodologische Komplex meines Vorhabens.

Die von dem kontextualistischen Ansatz der Absicht der Autorin verliehene zentrale Bedeutung entspricht der Orientierung dieser Arbeit am Selbstverständnis der jeweiligen beiden Autoren als Deutungsmaßstab.²³ Die Frage, die ich mir als Interpretin dabei gestellt habe, war, ob sich beide in meiner Deutung ihres Hobbes-Verständnisses hätten wiedererkennen können. Sie folgt dem Skinner'schen Grundsatz, „dass man niemals behaupten kann, ein Akteur habe etwas gemeint oder gesagt, das er selbst unter keinen Umständen als zutreffende Beschreibung dessen akzeptieren würde, was er gemeint oder gesagt hat“. Er schließt aus, dass „sich eine Darstellung dieses Verhaltens durchsetzt, von der nachgewiesen werden kann, dass sie auf Beschreibungs- und Klassifikationskriterien beruht, die dem Akteur selbst gar nicht zugänglich waren“ (Skinner 2010, 54). So distanzieren mich in dieser Arbeit weitestgehend davon, die rekonstruierten Hobbes-Deutungen Schmitts und Strauss' an den an sie von außen herangetragenen Maßstäben (z. B. der Frage nach der „richtigen“ Hobbes-Lesart) zu messen. Während ich in der Arbeit die Besonderheit beider Interpretationen im Kontext der Hobbes-Forschung damals wie heute unterstreiche, unternehme ich keine textexterne Kritik. Vielmehr schildere ich, wie auch unter sich unterschiedlich und sogar jeweils in sich spannungsvoll, wenn nicht gar widersprüchlich die beiden Hobbes-Lesarten sind, die sich jeweils in unterschiedlichen Werken aus unterschiedlichen Jahren und Jahrzehnten finden. Die Aufgabe, die Hobbes-Bilder Schmitts und Strauss' nach einem dem Selbstverständnis der Autoren externen Maßstab zu beurteilen, halte ich für eine, die anderweitigen Forschungsvorhaben

Grenzziehung zwischen beiden Formen der Philosophiegeschichte ablehnt, auch gar nicht der Stellenwert des Kontextes an sich, an dem sich die beiden unterscheiden würden, sondern die Auffassung davon, *was* den relevanten Kontext überhaupt konstituiert und ob man als Interpretin an „*self-awareness*“ oder „*self-justification*“ interessiert ist (1998, 52–55).

²³ Vgl. Meiers Beschreibung seines in der Schmitt-Studie angewendeten Interpretationsansatzes als am Selbstverständnis der Autorinnen orientiert (2012, 15, 265). Vgl. auch unterschiedliche methodologische Zugänge zum Werk Strauss' bei Bluhm (2002) und Tanguay (2007): Während der Erstere bei seiner Darstellung einen distanzierten Standpunkt einnahm und sich auch zahlreiche Kontroversen, die Strauss nicht nur in akademischen Kreisen ausgelöst hat, vornahm, strebte der Zweite eine Rekonstruktion von innen heraus an – „we seek, with a large measure of naïveté, to understand Strauss as he understood himself“ (2).

Auch Schmitt und Strauss haben sich in ihrem Hobbes-Studium dessen Selbstverständnis als Maßstab gesetzt: Es kam für Schmitt darauf an, „was er [= Hobbes] denn wirklich gemeint hat“ – dies unterscheidet sich davon, was er „nur“ geschrieben hat oder zu sagen schien (1982 a, 141, 162.). In „Der vollendeten Reformation“ galt seine Kritik einem Hobbes-Interpreten, der, so Schmitt, Hobbes besser zu verstehen versuchte, „als dieser sich selbst verstand“ (ebd., 147). Für Strauss siehe S. 244.

gebührt – z. B. denen der Hobbes-Forschung oder denen, die an der selbstständigen Aufarbeitung derjenigen systematischen Fragestellungen interessiert sind, die in der Hobbes-Lektüre Schmitts und Strauss' eine wichtige Rolle gespielt haben.

Diese Herangehensweise mag dafür verantwortlich sein, dass meine Darstellung, so ein möglicher Einwand, den Bedeutungen der Quellsprachen (zu) nahe bleibe und der Ertrag meiner Arbeit für die politische Theorie nicht unmittelbar ersichtlich sei – zumindest wenn man davon ausgeht, dass politische Theorie den Dreischritt aus Rekonstruktion, Kritik und Intervention bedeutet. Ich unternehme nämlich nur den ersten – Rekonstruktion –, während die Frage, ob Schmitt und Strauss Hobbes gerecht geworden sind und ob sie die Probleme ihrer Zeit so erfassten, dass wir für uns daraus etwas mitnehmen können, von mir offengelassen wird. Die an möglichen Anschlüssen an politisch und gesellschaftlich relevante (liberalismuskritische) Debatten Interessierten möchte ich jedoch auf den Exkurs Hobbes und die Liberalismuskritik Schmitts und Strauss' aufmerksam machen.

Eine Rekonstruktion des Hobbes-Verständnisses Schmitts und Strauss' bedarf meiner Ansicht nach neben der analytischen und der kontextualistischen Methode auch Elemente des werkimmanenten sowie des rezeptionstheoretischen Zuganges. Der Letztere legt eine umfassende Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur nahe und rührt von der Einsicht her, dass die Auswertung unterschiedlicher Rezeptionen zur Verringerung der Belastung der eigenen Interpretation durch persönliche Voreinstellungen beitrage (Weber/Beckstein 2014, 22; so auch Stekeler-Weithofer 2006, 80).

Letztlich wird in dieser Arbeit auch die werkimmanente Methode angewendet, die sich vor allem dann anbietet und als unumgänglich zeigt, wenn es um eine Autorin geht, die sich wiederholt mit denselben Fragestellungen auseinandersetzen bestrebt war (Weber/Beckstein 2014, 103). Im Falle Schmitts und Strauss' ist Hobbes – überspitzt – als lebenslanges Interessenobjekt zu bezeichnen, mit dem die Auseinandersetzung in unterschiedlichen Forschungsformaten und Formen sowie mit verschiedenen Zielrichtungen erfolgte. Die werkimmanente Herangehensweise (die nicht mit einer biographischen gleichzusetzen ist) hält an zur Auswertung interpretationsbedürftigen Text(teil)es über die Herstellung der Bezüge zwischen zwei oder mehreren Schriften derselben Autorin. Wie auch die kontextualistische operiert sie mit der Kategorie der Autorinabsicht, unterscheidet sich aber von der Letzteren durch die Vorstellung, wie diese herauszuarbeiten sei.²⁴ Es ist genau dieser Aspekt, bei dem Vorsicht und reflektierter

²⁴ Man kann auch, wie Olesen es tut, im Rahmen der werkimmanenten Untersuchung von einer Untersuchung des Kontextes sprechen, wenn man den Kontext dementsprechend als

Umgang seitens der Interpretin geboten ist, denn der werkimmanente Ansatz verleitet leicht zur Annahme bzw. Unterstellung einer über das gesamte Lebenswerk konstanten Absicht, die sich bloß unterschiedlich geäußert habe (ebd., 75).

Freilich stellt es für die Anwendung des werkimmanenten Ansatzes ein Problem dar, wenn davon ausgegangen wird, dass diese Methode Anerkennung der Entwicklung und substanziellen Veränderungen der Positionen ausschließe (ebd., 93). Dennoch scheint mir die innere Logik der Methode solcher dogmatischen Einschränkung gar nicht zu bedürfen und mit der Anerkennung eventueller Transformationen der Autorinabsicht auch gar nicht fallengelassen werden zu müssen. Im Gegenteil lässt sich der Wandel der Absicht oder Überzeugungen der Autorin nur im Überblick über die Gesamtheit der Texte, in denen man sich diese äußern sieht, erkennen und sinnvoll einordnen. Ob die Verschiebung des Fokuspunktes und davon, auf welche Thesen und Argumente Nachdruck gelegt wird, tatsächlich eine substanzielle Umkehr der ursprünglichen Position bedeutet und nicht eher die Einnahme einer anderen Perspektive, die die frühere nicht unbedingt auszuschließen braucht, bleibt eine Frage, deren allzu schnelles Abtun der werkimmanente Ansatz richtigerweise verhindert.

Gesamtwerk der Autorin definiert (2013, 42). Jedenfalls ist die Nutzung der Kategorie „Kontext“ den Vertreterinnen der *Cambridge School* natürlich nicht vorbehalten. Ihnen allein ist aber auch nicht das Problem der Unbestimmtheit des Kontextes vorbehalten, wengleich dieses Dilemma im kontextualistischen Ansatz besonders kompliziert ausfällt (siehe entsprechende Kritik bei z. B. Kuchler 2013, 172; Olesen 2013, 46, 55 f. Wie an der letzten Stelle bemerkt wird, bezögen sich manche Autorinnen doch durchaus auf gänzlich andere Debatten als diejenigen ihrer Zeit und ihres Umfeldes – „vielleicht sogar auf philosophische Auseinandersetzungen über die *longue durée*“). Dass dieses Dilemma die Interpretin bei der Anwendung kontextualistischer Herangehensweise *offensichtlich* konfrontiert, mag sogar von Vorteil sein. Jedenfalls beantwortet die Verwendung des werkimmanenten Ansatzes nicht automatisch die Frage, was genau ein für eine bestimmte Forschungsfrage relevantes Textkorpus darstellt und in welcher genauen Konstellation die Textstellen aufeinander bezogen werden sollten.

Inhaltsverzeichnis

1 Die Hobbes-Forschung vor Schmitt und Strauss sowie deren Hobbes-Rezeption in der Sekundärliteratur	1
1.1 Die Vorläufer und Zeitgenossen von Schmitt und Strauss in der Hobbes-Deutung des 20. Jahrhunderts	5
1.2 Die kontextualisierenden Interpretationen der Hobbes-Deutung Schmitts und Hobbes als dessen Selbstbild ...	33
1.3 Die Hobbes-Deutung Schmitts und Strauss' in dem theologisch-politischen Schema und dessen Kritik	42
1.4 Die Weiterführung und Abwandlung des theologisch-politischen Interpretationsansatzes. Politische Theologie als Ideengeschichte, die (Ent)rhetorisierung der politischen Philosophie sowie politisches Philosophieren	61
1.5 Die Zentralität des theologisch-politischen Problems für die Bestimmung des Politischen	72
2 Die Hobbes-Deutung bei Schmitt	77
2.1 Schmitts Hobbes-Rezeption in seinem Gesamtwerk	78
2.2 Hobbes-Deutung bei Schmitt in ihrem zeithistorischen Forschungskontext	91
2.3 Hauptfrage und Ansatz der Auseinandersetzung Schmitts mit der Hobbes'schen Lehre	104
2.4 Politische Absichten als Grundlage der Schmitt-Hobbes-Wahlverwandtschaft. Die alten und neuen indirekten Gewalten	109
2.5 Der Fehlschlag Hobbes'scher Lehre am Symbol und am Individualismus	112

2.6	Hobbes' zwiespältiger Individualismus	119
2.7	Die dezisionistische und die positivistische Deutung Schmitts von der Hobbes'schen Lehre	123
2.8	Schmitts kniffliger Existenzialismus in seinem Wandel und im Verhältnis zu der theologischen Hobbes-Deutung	141
2.9	Drei Etappen der Schmitt'schen Hobbes-Deutung. Ein Fazit	148
3	Die Hobbes-Deutung bei Strauss	157
3.1	Die Ebenen, auf denen die Analyse der Hobbes-Rezeption von Strauss auszutragen ist	159
3.2	Strauss' Hobbes-Rezeption in seinem Gesamtwerk	162
3.3	Hobbes-Deutung bei Strauss in ihrem zeithistorischen Forschungskontext	192
3.4	Die Hauptfrage und der Ansatz der Auseinandersetzung Strauss' mit Hobbes. Die moralischen Grundlagen und ihre naturwissenschaftliche Darstellung	201
3.5	Hobbes' Bruch mit der Tradition und ihre Kontinuität	215
3.6	Die neue politische Wissenschaft Hobbes' in ihrem Verhältnis zu der naturwissenschaftlichen Methode und zur Tradition	232
3.7	Reevaluierung der Frage nach dem Bruch mit der Tradition und ihrer Kontinuität	242
3.8	Zusammenfassung	251
	Fazit. Die vielen Gestalten des Thomas Hobbes in der Deutung von Schmitt und Strauss	259
	Hobbes und die Liberalismuskritik Schmitts und Strauss'	268
	Literatur	297



Die Hobbes-Forschung vor Schmitt und Strauss sowie deren Hobbes-Rezeption in der Sekundärliteratur

1

In „Einigen Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes“ notierte Strauss: Um einschätzen zu können, was an einer Deutung neu (man könnte auch präzisieren oder erweitern: abweichend, besonders, von Mehrwert) ist, müsse man sich die bisherigen Forschungsergebnisse vor Augen halten. Um zu erkennen, ob die vorgeschlagene Interpretation „von prinzipieller Bedeutung“ ist, solle man sich Klarheit über die Problematik des entsprechenden Themenfeldes verschaffen (Strauss 2008 a, 246; vgl. Namazi 2018, 11 f.). Für diese Arbeit bedeutet das: Für das Erkennen der besonderen Züge der Hobbes-Deutung von Schmitt und Strauss bedarf es der Erfassung des zeithistorischen Forschungskontextes, den die beiden in Deutschland und Frankreich sowie im Vereinigten Königreich (besonders im Fall von Strauss, der Berlin 1932 in Richtung Paris und später London verließ) in den 1930er Jahren vorfanden.

Zum einen muss gefragt werden, wie der Forschungsstand im Bereich der Hobbes-Deutung generell aussah, d. h. welche Werke in dem in Betracht kommenden Zeitraum veröffentlicht worden sind, welche zeitgenössischen oder früheren Interpretationen anerkannt und einflussreich waren. Zum anderen ist es von einer noch erheblicheren Bedeutung, sich einen Überblick darüber zu verschaffen, mit welchen Autoren und Sichtweisen sich Schmitt und Strauss explizit – ob zustimmend oder kritisch – auseinandergesetzt haben. Das Letztere erschließt sich vor allem aus den in ihren Werken enthaltenen Verweisen, während das Erstere einen Rückgriff auf die Expertise der Hobbes-Forscherinnen erfordert. Man wird dabei feststellen können, dass manche ihrer Zeitgenossen und Vorläufer bis zum heutigen Tag die Wahrnehmung von Hobbes prägen. Die anderen wiederum sind Namen, die nur den Kennerinnen dieses speziellen Themenfeldes ein Begriff sind. Zum Dritten wird man nach Reaktionen auf die Beiträge beider Autoren fragen müssen – an diesem Punkt schließt die Frage nach dem Forschungsumfeld an eine rezeptionstheoretische an.

Die Frage, in welchem Forschungskontext die Hobbes-Deutung von Schmitt und Strauss entwickelt worden ist und welche Bezugs- und Abgrenzungspunkte es zwischen beiden Denkern und ihren Vorläufern gab, wird in diesem Kapitel nur zum Teil beantwortet. Der andere Teil der Antwort folgt in 2.2 Hobbes-Deutung bei Schmitt in ihrem zeithistorischen Forschungskontext. Diese Aufteilung des relevanten zeithistorischen Forschungskontextes mag außergewöhnlich erscheinen. Dass sie notwendig ist, ergibt sich aus der Asymmetrie, zwischen Schmitt und Strauss, in ihrem Umgang mit der Forschungsliteratur. Im Gegensatz zu Strauss, der andere Hobbes-Interpreten eher ausführlich rezensierte, aber selten bei der Ausformulierung eigener Argumentationen konsultierte,¹ zog Schmitt auf eine eher sporadische Art und Weise mehrere Zeitgenossen als Bezugsquellen heran – dies steigert den schieren Umfang des zu Berücksichtigenden und legt den Bedarf an einem dem separat gewidmeten Textabschnitt nahe.

Man wird jedoch auch in dem Strauss-Kapitel einen Abschnitt zum zeithistorischen Forschungskontext finden. In diesem gehe ich der breiten zeitgenössischen Rezeption von *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis*, von Strauss 1934–1935 ausgearbeitet (2008 b, 7), nach. Da ein Teil der im Fall Strauss' relevanten Sekundärliteratur dadurch in dem Strauss-Kapitel abgehandelt wird, soll es die Leserin nicht überraschen, dass in den dieser Einleitung folgenden Unterkapiteln die Berücksichtigung der Rezeption von Schmitts Hobbes-Deutung diejenige von Strauss überwiegt.

¹ Im Allgemeinen bezog sich Strauss nur selten auf die vorhandenen Interpretationen seiner Zeitgenossen. Die wenigen Verweise sind im Fluss seiner Argumentationen leicht aus den Augen zu verlieren. Abgesehen von Tönnies, dessen Forschung Strauss in *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* fünfmal ansprach, verwies er vereinzelt auf seine Zeitgenossen Ernst Cassirer (*Die Philosophie der Aufklärung*) (2008 b, 14, 173), Gerhard Krüger (*Die Herkunft des philosophischen Schreibens*) (ebd., 70), Werner Jaeger (*Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*) (ebd., 109) und Jacob Klein (*Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*) (ebd., 162, 185). Wie die Titel der jeweiligen Werke vermuten lassen, ging es Strauss bei dieser Bezugnahme weniger um Hobbes als um anderweitige Aspekte. Die Autoren, auf deren Hobbes-Verständnis sich Strauss gezielt bezog, gehörten der angelsächsischen Hobbes-Forschungsszene an: Frithiof Brandt (*Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*) (ebd., 188), Wilhelm Dilthey und John Laird (*Hobbes*) (ebd., 15 f.). Die letzten zwei hätten, so Strauss, eine falsche Interpretation des Ursprunges Hobbes'scher politischer Lehre dargelegt. Dieser sei weder in der klassischen noch in der mittelalterlichen Tradition politischen Denkens zu suchen.

Strauss' Verweise auf Dilthey müssen sich auf dessen zwei Artikel beziehen: „Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen“ und „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“. Beide Artikel finden sich in Diltheys *Gesammelten Schriften*, die 1920 erschienen sind.

Nach dem Überblick über „Die Vorläufer und Zeitgenossen von Schmitt und Strauss in der Hobbes-Deutung 20. Jahrhunderts“ untersuche ich in diesem Kapitel also die Literatur, die der Rezeption der Hobbes-Deutung Schmitts und Strauss' gewidmet ist. Während das Erbe Schmitts als Forschungsobjekt – in erster Linie in Bezug auf seine Überlegungen zu zwischenstaatlichen Beziehungen, inkl. des Kriegsrechts, und Weltordnung – seit dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts eine Renaissance erfährt, werden die Werke Strauss' im deutschsprachigen Raum immer noch wenig rezipiert. Dies mag teilweise an seiner in Deutschland ausbleibenden Wirkung als Intellektueller liegen – wie Bluhm bemerkte, sei „die enorme Wirkungsgeschichte von Strauss [...] ein auf die Vereinigten Staaten beschränktes Phänomen“ (2002, 333).

Wenn überhaupt, dann wird Strauss im deutschsprachigen Raum in erster Linie mit seiner Aufarbeitung des theologisch-politischen Problems assoziiert. Dass dieses als Leitlinie seines Gesamtwerks gilt, hat den Grund mindestens zum Teil in einer der einflussreichsten Rezeptionen seiner Schriften durch Heinrich Meier. Im angelsächsischen Forschungsraum überwiegt dagegen das Interesse an seiner Lehre des esoterischen Schreibens. Die Esoterik-Problematik wurde zwar in *Der Rhetorik des Politischen. Zur Kritik der politischen Theorie* von Mathias Bohlender (1995) mit Strauss' Hobbes-Deutung verbunden, jedoch bleibt dieses Werk das einzige seiner Richtung.²

Mein Literaturbericht enthält, abgesehen von deskriptiven Zusammenfassungen, auch evaluierende bzw. kritische Elemente. Über die Besprechung der Beiträge einzelner Interpretinnen hinaus achte ich in diesem Teil der Arbeit auf die Bezugnahmen oder Kritikversuche der Beiträge untereinander. Die Betrachtung dieses Materials legt den Bedarf an einer eigenen Interpretation nahe: Anhand existierender Deutungen lässt sich nämlich erkennen, dass bisher zwar wichtige und überzeugende Erkenntnisse über die Hobbes-Deutung von Schmitt und Strauss herausgearbeitet worden sind; sie sind jedoch über Abhandlungen unterschiedlicher Autorinnen verstreut. Es findet sich keine umfassende Darstellung, die die Hobbes-Wahrnehmung beider Denker in ihrer Fülle und mit Blick auf ihre Zielsetzungen, Fragestellungen und Argumentationsstrategien, auf das Verhältnis ihrer Hobbes-Deutungen zum jeweiligen eigenen Lebenswerk und zum zeitgenössischen Forschungskontext rekonstruieren würde. Besonders Strauss' Auseinandersetzung mit der Philosophie Hobbes' ist bisher wenig Aufmerksamkeit gewidmet worden – trotz der Tatsache, dass sein Hobbes-Studium kein

² Wengleich sich auch bei Tanguay ein Gedanke über die Verbindung beider Topoi findet, und zwar, dass sich das theologisch-politische Problem für Strauss durch das exoterisch-esoterische Schreiben äußerte (2007, 99).

beiläufiger Einfall gewesen ist, sondern ein systematisches Vorhaben, das einen Zeitraum von mindestens einem Jahrzehnt (von Mitte der zwanziger Jahre bis 1936) umspannt (Meier 2008, vii). Oft sind die vorhandenen relevanten Forschungsbeiträge auf eine übergeordnete Frage ausgerichtet, die die Frage nach der Hobbes-Deutung beider Denker in einem entsprechenden Licht erscheinen und diejenigen Aspekte des Themas, die aus meiner Sicht berücksichtigt werden sollten, unbeleuchtet bleiben lässt.

Der Aufbau dieses Kapitels ist durch die Unterscheidung zwischen den Vorläufern und den Rezipientinnen von Schmitt und Strauss sowie durch die Einteilung der Letzteren anhand der groben Richtung ihrer Deutungsnarrative strukturiert. Abgesehen von dem Unterkapitel zum kontextualisierenden Interpretationsansatz, der vor allem Schmitts Selbstprojektion auf Hobbes und ihr ideelles Verhältnis thematisiert, wird ein erheblicher Teil des Kapitels der Interpretation entlang des theologisch-politischen Schemas – sowie ihrer Kritik und Weiterführung – gewidmet. Ihr gemäß würden Schmitts und Strauss' Hobbes-Interpretationen einen Gegensatz zwischen einer theologisch und einer philosophisch fundierten Haltung gegenüber der Frage des Politischen darstellen. Von dem offensichtlichen quantitativen Aspekt absehend, dass Meiers theologisch-politische Interpretation für viele zeitgenössische Forscherinnen einen Referenzpunkt darstellt, muss ihr ein intensiverer Blick vor allem schon deswegen zugestanden werden, weil sie der bisher ausführlichste und gründlichste Versuch ist, den Austausch zwischen Schmitt und Strauss über Hobbes zu rekonstruieren (siehe S. 65 und weiter, Fußnote Nr. 149; zu der Bedeutung dieses Austausches für beide S. 178).

Obwohl die Berücksichtigung des Spannungsverhältnisses von Theologie und Philosophie bei der Untersuchung der Schmitt-Strauss'schen Auseinandersetzung zweifellos zu prägnanten Einsichten führt, ist dabei eine Gefahr nicht zu übersehen: die Gefahr, die Anschauungen des einen Autors auf die Sichtweise des anderen seitenverkehrt zu projizieren, die Einsichten mehr zuzuspitzen, als es um des Verständnisses willen erforderlich ist, und die Bilder zu vereinheitlichen, um das Gesamtnarrativ zu bedienen. Um dies zu vermeiden, wird in dieser Arbeit auf andere Erklärungsansätze eingegangen – mit der Erwartung, dass sich somit auch mögliche eigene Verzerrungen, Befangenheiten und Parteilichkeiten bis auf ein nicht relevantes Ausmaß reduzieren lassen.

Wie in diesem Kapitel demonstriert wird, lassen sich aus der Kritik an der theologisch-politischen Interpretation Einsichten gewinnen, die zwar nicht unbedingt zu überzeugen vermögen, jene ganz abzulehnen, jedoch Einschätzungen und Konzepte anbieten, die dazu beitragen, dass man bestimmte Seiten der Denkweisen beider Autoren auch anders und dadurch insgesamt besser versteht. Die

durch die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur gewonnenen Einsichten und Argumente sollen zusammen mit den Erträgen der eigenen Analyse die Grundlage für eine systematische Erläuterung schaffen, die die Funktion eines Wegweisers durch die Hobbes-Rezeption Schmitts und Strauss' erfüllt.

Das Kapitel schließe ich mit einem Schematisierungsvorschlag, anhand dessen die Hobbes-Deutungen Schmitts und Strauss' in dem Fazit dieser Arbeit strukturiert werden. Innerhalb der dreigliedrigen Unterscheidung zwischen politischer Philosophie, politischer Theologie und politischer Rhetorik stellen sie jeweils drei grundlegende Zugänge zum Denken über das Politische dar.

1.1 Die Vorläufer und Zeitgenossen von Schmitt und Strauss in der Hobbes-Deutung des 20. Jahrhunderts

Die Hobbes-Literatur – dem Umfang und der Wirkung seines Œuvres entsprechend – ist so umfassend und vielfältig, dass man sich für den Fall, an keiner konkreten Frage interessiert zu sein, die ein Ausschlusskriterium an die Hand gäbe, unvermeidlich auf die Lektüre anerkannter Klassikerinnen beschränken muss. Um einer genaueren Vorstellung davon näherzukommen, wie sich diese Interpretationen zueinander verhalten, ist eine Strukturierung der Rezeption vonnöten. Diese stellt wiederum einen Forschungsgegenstand an sich dar: Bei der Einordnung der Hobbes-Interpretationen und kurzer Vorstellung prägender Narrative bediene ich mich daher der schon vorhandenen Vorschläge (und vermittele zwischen ihnen). Die folgende Gliederung ist keineswegs ein vollständiges Schema, sondern eher ein erster Annäherungsversuch, ein Mittel der Selbsthilfe, mich in der Welt der Hobbes'schen Literatur zu orientieren.

Es scheint mir sinnvoll, als Erstes zwischen drei Analyseebenen zu unterscheiden, auf denen unterschiedliche weitere Klassifikationen möglich sind. Ich möchte in der Hobbes-Forschung zwischen den folgenden Ebenen differenzieren: 1) der Ebene der unterschiedlichen *Herangehensweisen*, 2) derjenigen verschiedener *Problembereiche*, 3) derjenigen der *Deutungsansätze*, die um eine jeweils typische These kreisen.

Bei diesem Systematisierungsvorschlag ist zu beachten, dass sich die Analyseebenen nicht exklusiv zueinander verhalten; die Zugehörigkeit einer Interpretation zu der einen Kategorie auf einer Ebene kann mit der Zugehörigkeit dieser Interpretation zu der anderen Kategorie auf der anderen Ebene einhergehen. Die *Deutungsansätze* kann man außerdem zum Teil als eine Verzweigung der *Problembereiche* verstehen, so dass bestimmte *Deutungsansätze* als Subsets

der jeweiligen *Problembereiche* gesehen werden. Da eine solche Zuordnung aller Deutungsansätze allerdings nicht möglich ist (einige von ihnen können nämlich mindestens zwei Problembereichen zugeordnet werden), möchte ich ganz auf sie verzichten.

Die drei Ebenen sollten als *alternative* Möglichkeiten verstanden werden, die Hobbes-Forschung zu strukturieren. Außerdem möchte ich anmerken, dass die folgende Skizze auf das 20. Jahrhundert zugeschnitten ist – ohne den Anspruch, den früheren und den späteren Deutungen Rechnung zu tragen. Eine solche Übertragungsmöglichkeit auf das laufende Jahrhundert würde ich allerdings nicht ausschließen.

Die Herangehensweisen

Auf der Ebene der Herangehensweisen möchte ich zunächst die *life-and-works*-Tradition unterscheiden, wie sie von dem Hobbes-Bibliografen William Sacksteder beschrieben worden ist. Diese Bezeichnung gilt für umfassende Studien, die beides – detaillierte Biografie, eingebettet in dem historischen Hintergrund, und komplexe Analyse des Hobbes'schen Gesamtwerkes – anbieten (Sacksteder 1982, 3). Die bekanntesten Vertreter der *life-and-works*-Tradition sind Ferdinand Tönnies und George Croom Robertson. Der Erstere gilt im deutschsprachigen Raum zuvorderst als „Begründer der deutschen Soziologie“ (Nees o. J.) und ist nicht unbedingt im Zusammenhang mit seiner Hobbes-Forschung bekannt. Sein wohl berühmtestes Werk *Gemeinschaft und Gesellschaft* erschien jedoch fast gleichzeitig mit seiner Studie *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, deren erste Fassung auf das Jahr 1896 datiert.³

Es ist kaum möglich, Tönnies' Beitrag zur Hobbes-Forschung zu unterschätzen. Dank seiner umfangreichen Studie, zahlreicher Artikel sowie Herausgabe Hobbes' ungedruckter Manuskripte hat die Hobbes-Forschung nicht nur im deutschsprachigen Raum, sondern auch international eine Neubelebung solchen Ausmaßes erfahren, dass Sacksteder folgendermaßen urteilte: „Ferdinand Tönnies first studies marked a transition altering the manner in which we envisage the place of Hobbes in western thought“ (1982, 1). Eine vergleichbar hohe Einschätzung gebührt unter den Zeitgenossen Tönnies' nur Robertson, dessen Abhandlung *Hobbes* (zehn Jahre vor Tönnies' Standardwerk erschienen) im angelsächsischen

³ Dieses Werk, dem mehrere Hobbes gewidmete Artikel kleineren Umfangs vorausgingen sowie folgten, ist mehrmals neu überarbeitet und herausgegeben worden. 1912 erschien es unter dem Titel *Thomas Hobbes: der Mann und der Denker*. Die in dieser Arbeit verwendeten Zitate von Tönnies wurden dem Neudruck der dritten Auflage des Textes entnommen, den Tönnies 1925 nochmals überarbeitet sowie mit einem Vorwort versehen hat (hier als Tönnies 1971).

Forschungsraum große Bekanntheit erlangte. In diesem Werk, das auch von Tönnies rezensiert wurde,⁴ stellte er die auch in der Hobbes-Deutung von Strauss wiederzufindende These auf,⁵ dass sich Hobbes' politisches Denken, trotz seiner eigenen explizit anders lautenden Beteuerungen, in seinen Grundzügen vor und unabhängig von seiner mechanistischen Naturphilosophie entwickelt habe (Hinnant 1980, 66). Diese Deutungsperspektive teilte auch Tönnies.

Im Tönnies' Hobbes-Werk sind die historischen und die philosophischen Erwägungen zu einem umfassenden Ganzen verflochten: Vier Kapitel seiner Schrift behandeln Hobbes' Leben von seiner Geburt bis zum Tode, seinen Charakter, seine Persönlichkeit, sein Verhalten und sogar physisches Aussehen, während im zweiten Teil des Buches sich Tönnies mit allen Facetten von Hobbes' Philosophie auseinandersetzt – inklusive der Logik, mechanischer Grundsätze und Physik, der Anthropologie, des Naturrechts und der Staatslehre. Diese werden vor dem geistesgeschichtlichen Hintergrund der theologischen und naturrechtlichen Lehren vom 13. bis zum 16. Jahrhundert sowie ihrer Revision im sogenannten wissenschaftlichen Zeitalter des 17. Jahrhundert rekonstruiert und von einem kurzen Überblick über die Wirkungsgeschichte Hobbes'scher Lehre begleitet. Damit stellt die Studie das Vorbild einer allumfassenden Untersuchung dar, deren Exemplare im 20. Jahrhundert rar wurden.

Seit den 1920er Jahren lässt sich in der Hobbes-Deutung ein forschungsstrategischer Wechsel feststellen, ein Übergang von der *life-and-works*-Tradition zu anderen Forschungsdesigns. Für diese kommt es viel weniger darauf an, was für ein Zusammenhang zwischen den „Tendenzen des Lebens und Denkens“ (Tönnies 1971, 266) besteht. In seiner Synopse der Hobbes-Forschung unterschied Zagorin zwischen zwei prinzipiellen Ansätzen des Hobbes-Studiums, die er als „historisch“ und „philosophisch“ bezeichnete (1990; vgl. mit Rortys Unterscheidung zwischen „rationaler“ und „historischer“ Rekonstruktion in

⁴ Diese Rezension war nicht der einzige Verbindungspunkt zwischen Tönnies und Robertson: Letzterer hat seinerseits Stellung zu Tönnies' Publikationen der Hobbes'schen Manuskripte sowie Briefe bezogen. Darunter zählen die Besprechung, im Jahr 1889, der von Tönnies herausgegebenen Sammlung Hobbes'scher Schriften unter dem Titel *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen*, besser als *The Elements of Law* bekannt, sowie, ein Jahr später, von *Siebzehn Briefen* – beide Rezensionen sind in der Zeitschrift *Mind* zu finden (jeweils Jg. 1889, Bd. 14 – Juni, S. 429–433 und 1890, Bd. 15 – Juli, S. 440–447).

⁵ Zu den Überschneidungen und Differenzen des Hobbes-Verständnisses Schmitts und Strauss' mit/zu demjenigen Tönnies' siehe Exkurs: Schmitt und Strauss auf dem Pfad von Ferdinand Tönnies.

der Philosophiegeschichte, siehe Fußnote Nr. 22). Das Werk Tönnies' liegt jenseits des Wendepunktes, ab dem der historische und der philosophische Ansatz deutlich zu divergieren anfangen.

Als bekanntester Vertreter des *historischen* Ansatzes in der Hobbes-Forschung heutzutage ist Skinner⁶ zu erwähnen.⁷ Außerdem sind ihm solche Autoren wie Samuel I. Mintz und John Bowle zuzurechnen, die die Rezeption Hobbes'scher Werke durch dessen Zeitgenossen untersucht haben.

Der Hobbes-Interpret Helmut Schelsky, Zeitgenosse Schmitts und Strauss', ist ein vehementer Kritiker des historischen Zuganges gewesen: „Der bisherigen Hobbesforschung“, wie er 1941 schrieb, „ist, mit sehr wenigen Ausnahmen, nicht der Vorwurf zu ersparen, dass sie nicht die bei Hobbes gewonnenen Wahrheiten aufdecken und erhalten, sondern sie als ein geschichtlich aufgefasstes Denkwerk nur einordnen wollte in die Problemgeschichte oder vermeintliche Geistesentwicklung“. „Im Gegensatz zu einem in diesem Sinne geschichtlichen Denken“ habe sich Schelsky „um ein philosophisches und politisches Verständnis von Hobbes bemüht und ihn dazu bewusst aus den Kräften der Gegenwart begriffen“ (1981, 13).

Der *philosophische* Ansatz, zu dessen einflussreichen Vertretern in der Hobbes-Forschung Alfred Edward Taylor, Howard Warrender, David Gauthier, Michael Oakeshott zählen, teilt mit dem historischen Ansatz zwar das Ziel des Erklärens und Verstehens, geht jedoch analytisch vor: Die Vielfalt der Fragen und Probleme, mit denen sich die Denkerinnen befassten, werden als zeit- und kontextüberschreitend wahrgenommen. Zum primären Forschungsobjekt werden die Denksystematik wie die grundlegenden Begriffe der Autorin erhoben. Obwohl der philosophische Ansatz nicht leugnet, dass sich der zeithistorische Kontext in bestimmtem Grade in der Theorie niederschlägt, bestreitet er, dass es beim Verstehen einer Denkstruktur vor allem auf die kontextuelle Untersuchung ankommt. Vielmehr wird angenommen, dass der Rezeption einer Denkerin durch ihre Zeitgenossinnen keine Sonderstellung gebühre. Die Interpretinnen jedes Zeitalters seien in ihrem Deutungsvermögen gleichberechtigt und sollten es nicht scheuen, auf Widersprüche oder Fehler in der Argumentation der Denkerin aus ihrer Perspektive heraus zu verweisen, auch wenn diese Widersprüche nur vor dem Hintergrund zeitgenössischen Diskurses als solche erscheinen

⁶ Neben zahlreichen Artikeln zählen zu den Publikationen Skinners über Hobbes zwei Schriften größeren Umfangs: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* sowie *Hobbes and Republican Liberty* (2008 ist dieses Buch unter dem Titel *Freiheit und Pflicht. Thomas Hobbes' politische Theorie* in deutscher Übersetzung erschienen).

⁷ Mehr zu den Spezifika seines Ansatzes kann dem methodologischen Teil der Einleitung dieser Arbeit entnommen werden.

würden (Zagorin 1990, 323–325). Es ist nicht schwer zu erkennen, dass die Hobbes-Deutungen von Schmitt und Strauss dieser letzteren Herangehensweise der philosophiegeschichtlichen Forschung zuzurechnen sind.

Ihre Subkategorie bilden Beiträge, die als „Aktualisierung der Hobbesschen Lehre im Anschluss an bzw. im Kontrast zu aktuellen Strömungen der politischen Philosophie“ bezeichnet werden können. Dazu zählen die vertragstheoretischen Entwürfe von John Rawls, Robert Nozick, James M. Buchanan (Mohrs 1999, 56). Ihr kann man auch die Untersuchungen Hobbes'scher Lehre im Lichte oder mit Mitteln der Spieltheorie zuordnen.⁸ Es gibt sogar die Meinung, Hobbes sei „der Ahnherr der Rational Choice-Theorie“ (Schaal/Heidenreich 2006, 79).

Die Problembereiche

Die zweite Analyseebene – die der Problembereiche – unterscheide ich unter Berufung auf Bernard Willms. Dieser hat 1962, 1967 sowie 1979 in der Zeitschrift *Der Staat* Besprechungen der Hobbes-Forschung publiziert und maß den Beiträgen Schmitts und Strauss' dabei jeweils eine besondere Stellung zu. Die Werke, die sich den *theoretischen*, von Hobbes ins Leben gerufenen Problemen widmen (Willms 1979, 13), unterschied er anhand vierer (bereits von Tönnies aufgeworfener, ebd., 70) Problemstellungen, für die jeweils ein Autor exemplarisch stehe. Die Willms'sche Bezeichnung „große Probleme“ („Das Strauss-Problem“, „Das Warrender-Problem“, „Das Macpherson-Problem“, „Das Carl Schmitt-Problem“) ist deswegen passend, weil sie die Hobbes-Interpretinnen „ebenso beschäftigt haben, wie sie die Hobbes-Forschung quasi parzellierten“ (ebd., 70). Diese großen Probleme seien: 1) Methode und Politik; 2) Moral und Pflicht; 3) Ökonomie und Geschichte; 4) Politik und Theologie. Diese Unterscheidung scheint mir wichtig zu sein, weil sie einen wesentlichen Grund für die Vielfalt in der Hobbes-Forschung ins Licht rückt. Diese ist in erster Linie nämlich darauf zurückzuführen, dass die Interpretinnen unterschiedlichen Fragestellungen nachgingen und unterschiedliche Akzente setzten, und nicht nur oder nicht in erster Linie darauf, dass man auf dieselben Fragen verschiedene Antworten gab und dieselben Elemente des Werkes unterschiedlich erklärte.

Was Willms als das Strauss-Problem bezeichnete, war die Frage nach dem Verhältnis von Hobbes' Naturphilosophie und seiner politischen Philosophie: Gab es bei Hobbes eine von seiner wissenschaftlichen Methode unabhängige Moral- und Politiklehre? Wofür Strauss argumentierte, war das Verständnis „Hobbes' politische[r] Philosophie [...] unabhängig von dessen szientifischen Bemühungen um eine durchgängige Methode“. Für ihn waren die humanistisch-moralischen

⁸ Wie etwa in Hamptons „Hobbes and the Social Contract Tradition“, 1986.

Prinzipien, auf denen Hobbes' politische Philosophie beruhte, nicht nur „allein maßgebend“, sondern „in Hobbes' Denken auch überhaupt älter“ und den „szi-entifischen Methodenanstrengungen“ vorausgehend (ebd., 72). Die Beiträge von Caton (1974), Euchner (1971), Missner (1970), Röd (1970), Schrader (1977), Spragens (2015), Watkins (1976), Weinberger (1975) und Weiß (1974),⁹ die das Verhältnis von Hobbes' Naturphilosophie und seiner politischen Lehre thematisieren, sind teilweise in Anlehnung, teilweise als Kritik an Strauss ausgearbeitet worden.

Der Name Schmitt und „sein“ Problem stehen für die Frage, wie die Lehre Hobbes' zwischen Religion und Politik einzuordnen sei. Die Eigenart seines Hobbes-Verständnisses zeigte sich für Willms vor allem vor dem Hintergrund des allgemeinen „Konsenses“, dass die Frage nach Hobbes' religiösen Einstellungen in Bezug auf seine Philosophie vernachlässigt werden könne (1979, 114 f.). „Heute“, so schrieb Willms aus der Perspektive der Jahre 1978 – 1979, werde nicht von der Frage des Theismus oder Atheismus der Autorin abhängig gemacht, „ob man sich auf einen Autor verlassen könne“ (ebd., 114, vgl. Strauss' Anmerkung, dass Hobbes' „frevelhafte“ Morallehre wegen der abnehmenden Achtung vor christlicher Moral an Akzeptabilität und Attraktivität zunehmen konnte – 1997, 171 f.). Dementsprechend wurden die theologischen Aspekte in Hobbes' Schriften von den meisten Interpretinnen nicht ernst genommen, sondern eher als ein zu vernachlässigender Teil betrachtet (Willms 1979, 115). Die Rezeption der Interpretation von Hobbes als christlichem Autor fiel allerdings je nach dem geographisch-sprachlichen Forschungsraum unterschiedlich aus. „In der deutschen Hobbes-Forschung kommt niemand“, so Willms, „an Carl Schmitt vorbei“; Schmitt habe „die ‚kontinentale‘ Hobbes-Forschung nachhaltig beeinflusst“ (ebd., 115).¹⁰ Im Gegensatz dazu – wie auch im Gegensatz zu Strauss, der zu Lebzeiten in den USA und erst später in Europa Anerkennung fand – konnte Willms 1979 behaupten, dass Schmitt das „Schicksal der Deutschen“ teilt, von den Engländerinnen und Amerikanerinnen nicht gelesen zu werden – die Angelsächsinen „wissen also nicht, was ‚Politische Theologie‘ bedeutet“ (ebd., 115 f.). Auch im Fall des deutschen Rezeptionsraumes gelte jedoch, dass politische Theologie im Sinne Schmitts in der Hobbes-Forschung keinen „Nach-Denker“ gefunden habe (ebd., 115 f.). Dies könnte nicht nur dem Urteil über

⁹ Für die vollständigen bibliographischen Angaben dieser Werke siehe die Literaturliste.

¹⁰ Zur Bedeutung der Interpretation Schmitts für die Hobbes-Forschung siehe auch Fußnote Nr. 2.

Schmitt als politischem Akteur im Nationalsozialismus geschuldet sein,¹¹ sondern auch der Meinung, dass politische Theologie bei Schmitt selbst „eher ein Anspruch als eine eigentliche Theorie“ war (ebd., 116).

Das Problem der Hobbes-Forschung, das Willms in erster Linie mit dem Namen Schmitts assoziierte, betrifft also den Stellenwert der Theologie in der Hobbes'schen Lehre. Es äußert sich in der Alternative zwischen der Auffassung dieses Verhältnisses als einer gegenseitigen Durchdringung der Philosophie und der Theologie oder als einer Über- und Unterordnung. Die erste Position wurde von Pocock sowie Springborg (bspw. 1975, 1976), die zweite von Kodalle (1972) vertreten. Die Anhängerinnen der Ersten, zu denen auch Willms sich selbst zählte, waren der Meinung, dass „man nicht entscheiden kann, ob Hobbes' politische Philosophie auf Theologie beruht oder aber ob diese nur eine Magd oder gar nur ein Instrument jener ist“ (Willms 1979, 120). Willms plädierte für eine Auffassung der Hobbes'schen Theologie und Philosophie als politisch-theologisch integrierende Parallelität, d. h. als Parallelität von heilsgeschichtlicher Theologie und rationaler Politiktheorie (ebd., 124, 128). Im Gegensatz dazu argumentierte Kodalle für die Theologie als *Grundlage* Hobbes'scher Philosophie, weil „auch die rationale politische Philosophie nur konsistent gehalten wird durch letztlich theologische Voraussetzungen“ und auch der Hobbes'sche Individualismus auf theologisch gefasster Substantialität beruhe (ebd., 120–122). Der Gegensatz dieser Positionen ist nicht deswegen signifikant, weil er für die Frage nach dem Atheismus oder aber nach der Gläubigkeit Hobbes' von Bedeutung wäre. Er ist es deswegen, weil von ihm abhängt, ob man die politische Philosophie Hobbes' als eine in ihrer eigenen Rationalität von der Theologie unabhängige betrachtet.

¹¹ Die moralische und intellektuelle Ablehnung eines politisch Besiegten hat Schmitt in seinem *Glossarium* problematisiert: sowohl aus der Perspektive des Beobachters der politischen Gemengelage der Nachkriegszeit (nicht ohne Argwohn: „Die tiefste, tödlichste und geläufigste aller Sünden: Fortsetzung des Kampfes gegen den besiegten Feind; Kampf gegen den nicht mehr vorhandenen Feind von gestern, um sich dem wahren und präsenten Feind von heute nicht stellen zu müssen; diese hässlichste Form der Fortsetzung des Krieges, zugleich der gemeinsten Drückebergerei und des verlogenen Pazifismus. Auf den Verbrechen des Besiegten herumtreten, mit allen Lizenzen des jeweiligen Siegers. Der Sieger verschafft sich die Straflosigkeit für seine Verbrechen, indem er sich als Richter über die Verbrechen der Besiegten aufführt“, 2015, 89) als auch aus der Position eines unmittelbar davon Betroffenen. Als Besiegter diskriminiert zu werden entsprach Schmitts dauerhaftem Befinden – 1947–1948 beschwerte er sich: „ich bin hors la loi und vogelfrei“ (ebd., 44). Dabei waren Gefühle eigener Ohnmacht (ebd., 151) und davon, dass andere ihm misstrauen (ebd., 138), beteiligt. Sich selbst als Sündenbock der Kritiker stilisierend (ebd., 103), identifizierte er sich mit Hobbes als „dem einsamen Flüchtling ohne Amt und ohne soziale Position“ (ebd., 76).

Während sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Hobbes-Forschung auf die Untersuchung der politischen, religiösen und wissenschaftlichen Aspekte seiner Werke beschränkte, haben mit der Zeit Analysen der Rhetorik und der psychologischen Komponenten an Konjunktur gewonnen (Sacksteder 1982, 4). 1986 erschien Johnstons *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, in dem der Autor die Entwicklung Hobbes'scher Zielrichtung von einer primär wissenschaftlichen in seinen frühen Werken bis zu einer primär rhetorischen und auf die Überzeugung des breiten Publikums gerichteten schilderte (Zagorin 2010, 329). Die Transformation Hobbes'scher Einstellung zur Rhetorik spielt auch in der Hobbes-Studie von Bredekamp eine Rolle. Während Hobbes' frühere Schriften – *Elements of Law* und *De Cive* – eine durchaus kritische Einstellung zur Rhetorik aufwiesen, weil diese als „ein fast beliebig einzusetzendes Instrument von Aufruhr und Bürgerkrieg“ galt, kam es in *Leviathan* zur „Rehabilitierung der Rhetorik“, die in der Hobbes'schen Einsicht wurzelte, „dass es unumgebar sei, Mittel der Eloquenz zu nutzen, sobald der Leser oder Zuhörer überzeugt werden solle, und sei es vom Unsinn der Rhetorik“ (Bredekamp 2012, 125).

Die Deutungsansätze (I)

Auf der Ebene der Deutungsansätze möchte ich vier Gruppen unterscheiden, die unter sich wiederum zwei Gegensatzpaare ergeben. In dem ersten steht die naturrechtliche bzw. naturrechtlich-theologische Interpretation Hobbes' als Gegenpol zu seiner Deutung als naturrechtspolemischer Rechtspositivist. Beide Interpretationsparadigmen haben unter ihren Vertreterinnen renommierte Hobbes-Expertinnen, deren Thesen unter den Hobbes-Leserinnen den Status des Allgemeinwissens erworben haben.

Unter den wichtigsten Vertretern der naturrechtlichen Hobbes-Interpretation zählen Taylor, Warrender und Oakeshott, von denen der erste als ihr Vorreiter gilt. 1938 hat er mit *The Ethical Doctrine of Hobbes*, im Gegensatz zu der geläufigen Auslegung Hobbes'scher Lehre als antitraditionalistisch und das neuzeitliche Denken begründend, Hobbes „in die naturrechtliche Tradition des alten christlichen Europas“ integriert (Kersting 2008, 6). Das, was unter den Hobbes-Forscherinnen als „Taylor-These“ schlechthin bekannt ist, ist die Behauptung, dass die Hobbes'sche Theorie „in sich schlüssig und philosophisch haltbar gemacht werden könne, wenn sie logisch unabhängig von der Psychologie interpretiert würde“ (Brown 2008, 150). In der Tat lehnte Taylor das ab, was in der Hobbes-Forschung als *the orthodox paradigm* bezeichnet wird, nämlich das Bild von Hobbes als individualistischem Denker, dessen Schlussfolgerungen von seiner Analyse individualistisch gefasster Natur und des Verhaltens des Menschen

herrühren würden (Zagorin 1990, 331). Dieser Erklärung gemäß wird die Pflicht des Individuums gegenüber dem Staat so begründet, dass es zum Eigenvorteil des Ersteren sei, dem Gesetz zu folgen (Taylor 2008, 128). Taylor dagegen sprach von einem „deontologischen Zug in Hobbes' Denken“ (ebd., 136), der zu seiner egoistischen Psychologie „in keinerlei logisch notwendiger Verbindung steht“, weil es Hobbes um zwei voneinander zu unterscheidende Fragen ging. Zum einen, „weshalb man ein guter Bürger sein *sollte*, und zum anderen, welche Anreize gegeben werden können, wenn ein Wissen um eine derartige Verpflichtung aus sich selbst heraus nicht hinreichend effektiv ist“ (ebd., 128 f.).

Der Kern des Taylor'schen Ansatzes besteht in der Einsicht, dass das, was Hobbes „natürliches Recht“ nannte, auch Gebot Gottes und gerade deswegen zu befolgen sei (ebd., 140). Dass die Vernunft sage, es sei immer zum Vorteil des Individuums selbst, die Pflicht zum Frieden oder zum Gehorsam zu erfüllen, sei nur die Voraussetzung für das Vermögen, sie einzuhalten, nicht aber ihr Grund oder Quelle. Die Pflicht, das natürliche Gesetz zu befolgen, bestehe also schon *vor* der Existenz positiven Gesetzgebers und der bürgerlichen Gesellschaft und ermögliche erst den verpflichtenden Charakter des Vertragsinhaltes (Warrender 1957, 248). „Sogar im ‚Naturzustand‘“, so Taylor, „verpflichtet das Gesetz ‚in foro interno‘, allerdings nicht *immer*, wie Hobbes hinzufügt ‚in foro externo‘“ (2008, 133).¹² Dass Hobbes es als Gebot auffasste (schon sein „Sprachgebrauch“, so Taylor, impliziere einen „imperativischen Grundzug“, ebd., 132), zusammen mit seinem Prinzip, wonach niemand in der Lage sei, sich selbst zu verpflichten (ebd., 140), ergebe, dass das Moralgesetz bzw. Naturgesetz als Gebot Gottes verstanden werden müsse: „Für die innere Stimmigkeit des Hobbesschen Theorieprogramms erweist sich eine gewisse Art des Theismus als absolut notwendig“ (ebd., 142).

Die Schwachstelle der Taylor'schen Deutung war ihrem Autor selbst bewusst. Die theistische Untermauerung des Gehorsams setzt voraus, dass man *wissen* müsse, dass das natürliche Gesetz das Gebot Gottes ist, um es zu befolgen (ebd.,

¹² Diese Einsicht teilte Taylor mit Strauss, der schon vor ihm in „Einigen Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes“ und *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* festgestellt hat, dass Hobbes die für seine Pflichtenlehre entscheidende Unterscheidung von „gerecht“ und „ungerecht“ nicht erst in der Pflichtenlehre, sondern schon in der Lehre vom Naturrecht eingeführt habe. „Bereits das Naturrecht, und nicht erst das Naturgesetz“ habe bei Hobbes, so Strauss, „moralischen Charakter“ (2008 a, 258). Zwar sei im Naturzustand grundsätzlich jede Handlung erlaubt, weil jede Handlung die Bedingung erfüllen könne, von dem Gewissen der Einzelnen als zur Selbsterhaltung notwendig erkannt zu werden, aber dieses individuelle Gewissen stehe unter der nicht zu relativierenden Unterscheidung zwischen „gerechter und ungerechter *Gesinnung*“ (Strauss 2008 b, 37).

141).¹³ So gesehen scheint es konsequenter, wenn Hobbes zugestanden hätte, „dass das Wissen darum, dass das natürliche Gesetz zugleich Gottes Gebots ist, unabhängig von einer Kenntnis der Thora oder der Heiligen Schrift erworben werden kann“ (ebd., 142 f.).

Mit demselben Deutungsansatz argumentierte knapp 20 Jahre später Warrender, der allerdings den bei Taylor und Oakeshott bemängelten Widerspruch umschifft hat, einerseits von dem vorvertraglichen, jedoch bindenden Charakter des natürlichen Gesetzes auszugehen, andererseits zu erkennen, dass Hobbes versucht habe, „das Gesetz, nach dem ein tugendhafter Mensch handelt, auf das folgende eine zu reduzieren: Ein Versprechen auf Treu und Glauben muss eingehalten werden“ (ebd., 130). Im Gegensatz dazu hat Warrender in der Hobbes'schen Lehre keine Verpflichtung erkannt, die „ausschließlich auf Verträgen oder Versprechen beruht“ (Brown 2008, 149). Die Hobbes-Interpretation Warrenders ist zwar zu einem der kontroversesten und am meisten diskutierten Beiträge der Hobbes-Forschung geworden. Jedoch hat keine der naturrechtlichen Interpretationen von Hobbes breite wissenschaftliche Anhängerschaft gewinnen können (Zagorin 1990, 324 – 326).

Diesen naturrechtlichen Hobbes-Interpretationen ist diejenige Francis Campbell Hoods benachbart. Er hat die kontroverse These aufgestellt, dass das politische Denken Hobbes' seinem Wesen nach eine christliche Lehre sei.¹⁴ Hobbes' Versuch, die Pflichtenlehre naturalistisch zu begründen, deutete er als eine philosophische Fiktion, die die Unabhängigkeit dieser Pflichtenlehre vom christlichen Glauben zu fingieren hatte (Hinnant 1980, 180). Das Hood'sche Werk *The Divine Politics of Thomas Hobbes: An Interpretation of Leviathan* ist 1964–1966 von mehreren Autoren rezensiert worden, unter anderem auch Skinner (1964), den Hood seinerseits kritisierte (1968).

Die bis in unsere Zeit hinein gängige Gegenansicht, die auch von Wolfgang Kersting, Stuart M. Brown und Thomas Nagel vertreten wird, geht davon aus, dass die Hobbes'sche Pflichtenlehre „nicht naturrechtlich fundiert ist und keinerlei

¹³ Auch Oakeshott unterstrich, dass die Pflicht des Individuums allein seiner Kenntnis des Gesetzes entspringe, dessen Geber Gott sei – d. h. nicht aufgrund der Allmacht Gottes, sondern insofern er als Herr anerkannt wird (Hinnant 1980, 173). Oakeshotts Einleitung zu der *Leviathan*-Ausgabe aus dem Jahr 1946 hat eine Welle der Aufmerksamkeit erregt und kontroverse Debatten ausgelöst – siehe bspw. Nagel 1959, Krook 1953.

¹⁴ Diese These erntete Schmitts Beifall, wie seiner Schrift „Die vollendete Reformation“ zu entnehmen ist (1982 a, 138–145; zu der politiktheologischen Hobbes-Deutung Schmitts siehe vor allem die Abschn. 1.3 Die Hobbes-Deutung Schmitts und Strauss' in dem theologisch-politischen Schema und dessen Kritik und 2.8 Schmitts kniffliger Existenzialismus in seinem Wandel und im Verhältnis zu der theologischen Hobbes-Deutung).

theistische Annahmen macht, sondern auf revolutionäre Weise versucht, allein das menschliche Interesse und die individualistische Rationalität als Grund politischer Verpflichtung aufzuweisen“ (Kersting 2008, 6). Die mechanische Konzeption des Menschen als einer rationalen Egoistin resultierte, so das Grundverständnis dieser Interpretationsrichtung, daraus, dass Hobbes diejenigen Methoden, die sich in der Naturwissenschaft seiner Zeit bewährt hatten, auf die Theorie der Gesellschaft übertrug (Schaal/Heidenreich 2006, 66).

Während für Taylor Hobbes' „eigentliche Ethik“ in keinerlei logisch notwendiger Verbindung zur Annahme des Menschen egoistischer psychologischer Verfassung stand (2008, 129), waren für Brown die moralischen Begriffe mit den psychologischen so verbunden, „dass man sie nicht ohne vollständigen Sinnverlust voneinander trennen kann“ (2008, 147). Es sei daher die Hobbes'sche Psychologie, die für das Verständnis seiner Begründung der Pflicht fundamental sei, während die Gebote Gottes „vollständig entbehrlich“ seien (ebd., 157).

Browns Kritik rekurriert auf dasselbe Problem, das auch Taylor selbst anerkannt hat – ob und wie Atheistinnen zu verpflichten seien. Hobbes' Verwendung des Begriffes „Naturgesetz“ stellte für Brown den Beweis dar, dass diese Verpflichtung wahrlich universell sei: „Würden diese Gesetze nicht auch unabhängig davon, dass sie gottgeboten sind, verpflichten, so wären sie keine natürlichen Gesetze“ (ebd., 156 f.). Seine Rekonstruktion der Hobbes'schen Pflichtlehre läuft auf die These hinaus, die für Taylor (wegen seiner Unterscheidung zwischen der Begründung und tatsächlichen Erfüllbarkeit der Pflicht) nur *einen Teil* der Pflichttheorie darstellte, nämlich dass Frieden „ein Gut [ist], ob Menschen ihn tatsächlich wollen oder nicht, da Frieden für jedermann die Bedingung zur Befriedigung seiner, wie auch immer gearteten, Wünsche darstellt“ (ebd., 156).

Eine solche – auch liberal zu nennende – Interpretation hat sich innerhalb der Hobbes-Forschung in solchem Ausmaß durchgesetzt, dass heute, wie Bredekamp anmerkte, „die Gefahr besteht, ihn [= Hobbes] als Urvertreter des Liberalismus zu überschätzen“ (2012, 17). Die geläufige Auffassung scheint Hobbes' anthropologische Prämissen, auf denen das Naturzustandskonzept gründet, zu relativieren: Der Mensch bei Hobbes sei der liberalen Lesart nach von Natur aus nicht kriegerisch, „vielmehr sind es spezifische Kontextvariablen in Verbindung mit einigen problematischen Charaktereigenschaften des Menschen [vor allem dem an sich weder positiven noch negativen Streben, ein angenehmes Leben zu führen], die ihn dazu bringen, destruktiv zu handeln“ (Schaal/Heidenreich 2006, 67). Dies habe Implikationen für die Frage menschlicher Verantwortlichkeit: „[D]ie Schuld für unmoralisches Handeln trifft nicht das Individuum alleine, sondern auch jene gesellschaftlichen Verhältnisse, die bestimmtes Handeln prämiert haben“ (ebd., 67).

Die Deutungsansätze (II)

Ein Alternativvorschlag für die Einteilung der Deutungsansätze, der zu der geschilderten Einteilung zwischen den naturrechtlich-theologischen und den liberal-rechtspositivistischen Hobbes-Interpretationen quersteht, ist Thomas Mohrs zu verdanken. Er ist insofern von Mehrwert, als er teilweise für ein anderes Set von Deutungen relevant ist. 1999 sprach Mohrs von zwei Hauptsträngen in der Rezeptionsgeschichte des 20. Jahrhunderts: zum einen von denjenigen Interpretationen, die „die Frage nach dem Macht- und Souveränitätsgedanken im Mittelpunkt“ hätten und Hobbes demnach als Theoretiker begreifen würden, „der vor dem Hintergrund des englischen Bürgerkrieges (1640–48) die unhintergehbare Notwendigkeit einer staatlichen Ordnung sowie souveräner politischer Macht nachgewiesen hat“ (55). Zu den Vertretern dieser Rezeptionslinie zählte Mohrs Schmitt, Schelsky und Willms. Die des anderen Stranges, wie Mohrs ihn verstand, waren von einer ganz anderen Einstellung zur Geschichte selber: Für sie war der Bürgerkrieg „nur ein (revolutionärer) Aspekt eines übergeordneten sozio-ökonomischen Prozesses, der in England seit der Mitte des 16. Jahrhunderts einsetzte“ (ebd., 55 f.). Es liegt nahe, dass unter den Vertretern dieser Deutungslinie Mohrs auch Crawford B. Macpherson verortete (außerdem Ulrich Weiß und Michael Esfeld). Nach Macphersons Deutung war der Bürgerkrieg in Hobbes' Augen „ein Versuch [...], die alte Verfassung zu zerstören und sie durch eine den neuen Marktinteressen günstigere zu ersetzen“ (2008, 121). So wurde Hobbes zum „frühe[n] Vertreter der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie des Individualismus“, der die ersten Phasen der Entwicklung einer der Eigentumsmarktesgesellschaft spezifischen Mentalität und des Verhaltens „auf den Begriff zu bringen“ versuchte (Mohrs 1999, 55 f., mehr zu der Hobbes-Deutung Macphersons auf S. 206, vgl. auch mit der Interpretation Tönnies', S. 47).

Zusätzlich zu den vier Gruppen der Deutungsansätze (naturrechtlich-theologisch vs. liberal-rechtspositivistisch; etatistisch-machttheoretisch vs. soziologisch-bürgerlich) möchte ich noch auf einen weiteren verweisen, der sich mit den erwähnten teils überschneidet, teils quer zu ihnen steht. Man kann aus allen Hobbes-Interpretationen diejenigen hervorheben, die ihn in Verbindung zum Phänomen totalitärer Herrschaft bringen. Zwar spielen sie in den heutigen Hobbes-Diskussionen keine erhebliche Rolle; jedoch müssen sie in dieser Arbeit allein deswegen erwähnt werden, weil sie den Fokus und die Argumentation Schmitts in seinem Text „Die vollendete Reformation“ beeinflusst haben.

1935 hat Joseph Vialatoux in *La Cité de Hobbes. Théorie de l'État Totalitaire* die provokative These aufgestellt, Hobbes habe ein theoretisches Modell eines modernen, totalitären Staates entworfen (Hinnant 1980, 111). Sie mag der Leserin unserer Zeit anachronistisch und erzwungen erscheinen, zumal ihr Autor

heutzutage kaum einer Person ein Begriff ist (anders in der Zeit Schmitts – 2.2 Hobbes-Deutung bei Schmitt in ihrem zeithistorischen Forschungskontext). Anders verhält es sich mit Hannah Arendt, deren Hobbes-Interpretation zuerst als „Expansion and the Philosophy of Power“ erschien und später in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* eingegliedert worden ist. Ihre Wahrnehmung von Hobbes überschneidet sich mit derjenigen von Macpherson, insofern sie die These vertritt, dass das Hobbes'sche Bild des Menschen in Wahrheit das einer Bourgeoise sei. Die Weltanschauung bürgerlicher Gesellschaft sei, so Arendt, von Hobbes nicht nur entworfen, sondern „nahezu endgültig formuliert worden“ (1991, 241). Der „Vorausblick“ auf die Entwicklung moderner Gesellschaft zeige das Aufkommen eines Menschentypus, der einerseits „von nichts mehr geschmeichelt sein würde, als wenn man ihm seine Machtinstinkte bescheinigte“, und andererseits „mit der gleichen zahmen Impotenz sich jedem Befehl unterwerfen werde, und handele es sich darum, aus ihm undurchsichtigen Gründen einer höheren Gewalt seinen besten Freund zu ermorden“ (ebd., 252).

Mit der Behauptung, dass Hobbes zeichnete, „wie der Mensch sein muss und wohin er [...] gehen muss, um den Forderungen einer kommenden Gesellschaftsordnung, die er nicht nur ahnte, sondern bis ins Detail durchschaute, zu genügen und in ihr sich zu bewegen“ (ebd., 242), stand Arendt quer zu allen Hobbes-Interpretationen, denen die Annahme zugrunde liegt, dass es Hobbes darum ging, den Menschen *an sich* zu verstehen und zu erklären. Hobbes war es, so Arendt im Gegenteil, „nirgends um solche Einsichten oder Feststellungen“ gegangen (ebd., 242). Seine Postulate über die Natur des Menschen und der Gesellschaft entsprachen den radikalen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Entwicklungen, die Arendt als fortschreitende Besitzakkumulation und Akkumulation von Macht bezeichnete (ebd., 248). Die Vernichtung (und letztlich Selbstvernichtung) sei dabei zur radikalsten Form der Macht und des Besitzes geworden: Es sei demnach konsequent, dass Hobbes „die Gleichheit der Menschen auf das Tötenkönnen gründete“ (ebd., 251).

Nach einem Überblick über die einflussreichen Stränge und Positionen der Hobbes-Rezeption, die die Zeit von Schmitt und Strauss sowie die unsere geprägt haben, möchte ich zu guter Letzt die wesentlichen Punkte festhalten, bei denen die Interpretationen von Schmitt und Strauss mit denjenigen der führenden Hobbes-Interpretinnen ihrer und unserer Zeit auseinanderklaffen.

Im Fall von Strauss gründet die Sonderstellung seines Hobbes-Verständnisses darauf, dass einerseits eine gemeinsame Grundlage zwischen seiner Deutung und den maßgebenden naturrechtlichen Hobbes-Interpretationen erkennbar ist. Andererseits ging Strauss den eigenen, in einem nicht unerheblichen Ausmaß abweichenden Weg. Worin sein Hobbes-Verständnis mit dem von Taylor und

Warrender übereinstimmt, ist die These, dass die Hobbes'sche Pflichtlehre nicht anhand der mechanistisch-deterministischen Psychologie erklärt werden könne. Die Abweichung besteht vor allem darin, dass sich Strauss ein ambivalentes Bild des Verhältnisses von Hobbes zum naturrechtlichen Denken sowie zur Religion/Theologie gemacht hatte. Er war weit davon entfernt, Hobbes schlechthin als Fortsetzer der naturrechtlichen Denktradition, die das Naturrecht letztlich als Gottesrecht legitimiert, zu deuten und sich mit dieser Zuordnung (die immerhin vieles an Hobbes erhellt) zufriedenzugeben. Vielmehr versuchte Strauss, Hobbes im Spannungsfeld zwischen Kontinuität und Brüchen, Schnitt- und Abstandspunkten in und zu der naturrechtlichen Tradition zu verstehen.

Die Eigenart des Bildes von Hobbes, das Strauss zeichnete, gründet auf seiner Annahme über die grundlegende Rolle der Hobbes'schen Religionskritik für dessen politische Lehre und für seine bahnbrechend neue moralische Gesinnung. Dank ihrer konnte Strauss dem Dilemma naturrechtlicher Hobbes-Interpretationen entkommen, das ich bei der Besprechung der Interpretation Taylors erwähnt habe: dass Hobbes den Gebotscharakter des Naturgesetzes (nicht des positiven Gesetzes!) und die Wirkmächtigkeit der Vernunft durch die Voraussetzung der Anerkennung von Heiliger Schrift selbst relativierte.

Wenn Hobbes' Pflichtlehre in ihrer Begründung da an ihre Grenzen stößt, wo die Grenze zwischen Atheismus einerseits und allen Formen christlichen Glaubens andererseits verläuft, dann bedeutet es eine erhebliche Beschränkung des Hobbes'schen Anspruches auf universelle Geltung und Wirksamkeit seiner Lehre. Gerade aber die universelle Anwendbarkeit war für den Hobbes'schen Bruch mit der klassischen politischen Lehre, so Strauss, maßgebend. Seine Lesart von Hobbes umging das auf Taylor und Warrender zutreffende Dilemma, indem er sein Augenmerk auf Hobbes' Religionskritik in ihren unterschiedlichen Prägungen legte. Nach der Lehre der *Elements* sei „das Naturgesetz nicht erst auf Grund der Offenbarung, sondern schon auf Grund der natürlichen Gotteserkenntnis obligatorisch“. Es verpflichte „also alle Menschen als vernünftige Wesen, und insbesondere die Obrigkeit“ (Strauss 2008 b, 87 f.). In *Der Religionskritik des Hobbes* machte Strauss darauf aufmerksam, dass bei Hobbes „Gott [...] seinen Willen sowohl auf natürliche als auch auf übernatürliche Weise kundtun [kann]. Das Erstere geschieht dann, wenn die Menschen auf Grund der ihnen von Natur zukommenden Kräfte zur Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes gelangen“ (meine Hervorhebung, 2008 d, 337 f.).

Bei der Möglichkeit rein vernünftiger Kenntnis des Naturgesetzes blieb es für Hobbes aber nicht. Was die „übernatürliche Weise“ des „Kundtuns“ angeht, so habe er in seinen späteren Werken „mit fortschreitender Religionskritik die natürliche Theologie durch eine vorgeschobene offenbarte Theologie“ verdrängt

(Strauss 2008 b, 95). „Jegliche natürliche Gotteserkenntnis, die mehr sein will als das Wissen, dass eine erste Ursache von schlechthin unerkennbarer Machtfülle existiert“, habe Hobbes später „für unmöglich gehalten“ (ebd., 94; mehr zu Strauss'scher Interpretation der Religionskritik Hobbes' auf S. 198, 234).

Dies war vor allem für seine Souveränitätslehre wichtig. Anders als in den naturrechtskritischen, liberal-positivistischen Hobbes-Deutungen hat Strauss die Religionskritik Hobbes' nicht einfach mit der Verwerfung des naturrechtlichen Denkens gleichgesetzt – vor allem nicht mit der Verwerfung der natürlichen Moral. Im Gegenteil erkannte Strauss im Zentrum von Hobbes' Politikwissenschaft dessen moralische Gesinnung, die nicht theologisch begründet war – vielmehr war sie ein integraler Teil seiner Religionskritik. Aus seiner neuen moralischen Gesinnung heraus¹⁵ füllte Hobbes die übermittelten Kategorien des Naturrechtes mit neuem Inhalt. Auf den Glauben war dieses nicht angewiesen. Das qualifizierte Hobbes auf der einen Seite zum Vertreter und Anhänger der naturrechtlichen Denktradition, andererseits zu ihrem Kritiker. Einerseits, bemerkte Strauss, stimme Hobbes mit der sokratischen Tradition überein, „indem er die Ansicht vertritt, dass sich die politische Philosophie mit dem Naturrecht beschäftigt“ (1977, 174). Andererseits musste das klassische Naturrecht auf den Kopf gestellt, radikal neu gedacht werden – gerade als „zum Teil eine Reaktion auf die Absorption des Naturrechts durch die Theologie“ (ebd., 169). Diese Erwägungen Strauss' sollten die Leserin vor der pauschalen Zuordnung Hobbes' zu der einen oder anderen philosophischen Tradition warnen und zur Auseinandersetzung mit der Frage auffordern, was Hobbes mit und aus den überlieferten Traditionen *konkret machte*.

Auch Schmitts Hobbes-Deutung hebt sich von der Gesamtheit der damals und heute aktuellen Interpretationsansätze ab. Sie weist in unterschiedliche Richtungen zeigende Narrative auf, wie ich in dieser Arbeit zu veranschaulichen versuche. Beinhaltet sind Aspekte der naturrechtlich-theologischen, der naturrechtskritisch-positivistischen, der etatistisch-machttheoretischen Deutungen. Mit keiner davon ist sie jedoch identisch. Zum einen interpretierte Schmitt in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* jenen als Machttheoretiker, der die theologische Begründung der souveränen Macht dezidiert verworfen habe (siehe z. B. 1982, 50 f.). Gleichmaßen wurden von Schmitt Züge des individualistischen, religionskritisch-positivistischen Denkens bei Hobbes hervorgehoben, an denen die liberalen Deutungen ansetzen. Dazu gehören der individualistische Charakter des Sozialvertrags (ebd., 51), die faktische Schutzleistung als Raison

¹⁵ Abschn. 3.4 Die Hauptfrage und der Ansatz der Auseinandersetzung Strauss' mit Hobbes. Die moralischen Grundlagen und ihre naturwissenschaftliche Darstellung.

d'Être des Staates (ebd., 53), das positivistische Rechtsverständnis (ebd., 67–69, 103, 106), der aufklärerische Glaube an die Vernunft (ebd., 56 f.) und die Kritik des Wunderglaubens (ebd., 81 f.). Dieses Bild wurde von Schmitt selbst infrage gestellt, indem er den dezisionistischen und absolutistischen Charakter des Hobbes'schen Denkens herausstellte (ebd., 82, 102). Dagegen schien er sich für die naturrechtliche Interpretation Hobbes' nicht sonderlich zu interessieren (ebd., 126).

In *Der Diktatur* ist zwar vom naturwissenschaftlichen Naturrecht und Hobbes als seinem Vertreter die Rede (Schmitt 1989, 21 f.); wie das naturwissenschaftliche Naturrecht von Schmitt verstanden wurde, hat es mit naturrechtlichem Denken allerdings nichts zu tun – eher mit Dezisionismus *par excellence* (siehe S. 142). Weshalb Schmitt von naturwissenschaftlichem Naturrecht sprach, obwohl er Dezisionismus meinte, erklärt sich dadurch, dass er in der Zeit, in der diese Publikation entstand, möglicherweise noch keinen Dezisionismus-Begriff an der Hand hatte. Erst in *Politischer Theologie* wurde Hobbes zum „klassischen Vertreter des [...] dezisionistischen Typus“ erklärt (Schmitt 1990, 44). 1938 deutete Schmitt die Interpretation der Lehre Hobbes' als politische Theologie an, ab 1963 hielt er an ihr fest (siehe 1982, 126 f.; 1991, 121 f., 1982 a). In dieser Interpretation glaubte er die Vereinbarung der dezisionistischen, theistischen und positivistischen Elemente im Hobbes'schen Denken leisten zu können. Die Annäherung an die naturrechtlich-theologischen Hobbes-Interpretationen und das zur Zuspitzung getriebene Bild von Hobbes als politischem Theologen sind auch deswegen eigenartig, weil Schmitt dabei das Verhältnis der Kategorien „natürlich“ und „künstlich“ sowie die Rolle der Sprache bei Hobbes problematisierte (1982 a, 141–143).

Was die Diskussion über die Rolle der naturwissenschaftlichen Argumentation bei Hobbes anbelangt, lässt sich eine relativ klare Stellung Schmitts zu dieser Frage nur dann identifizieren, wenn man seine eigene Position von denjenigen, die er nur um der Polemik willen darstellte, unterscheidet.¹⁶ Diese „eigene“ Position lautet, dass „Hobbes zwar modern-wissenschaftliche Argumente benutze, aber nur deshalb, weil ihm im Streit der theologischen Kontroversen jede andere

¹⁶ Dafür muss man den Überblick über den Gesamtverlauf der Argumentation behalten und zugleich nach Zeichen Ausschau halten, mit denen Schmitt seine Ablehnung ankündigte. In folgenden Beispielen lassen sich diese gut erkennen: „Auf den ersten Blick *scheint* Hobbes an der Spitze dieses Säkularisierungs- oder genauer: Neutralisierungsvorgangs zu stehen. Er wolle Kirche und Staat wissenschaftlich, also mathematisch-geometrisch begründen“. „Damit figuriert er am Ursprung des ganzen Prozesses, der zu der heutigen wissenschaftlichen Zivilisation geführt hat. *Wie es sich damit in Wirklichkeit verhält*, werden wir unten erörtern“ (meine Hervorhebungen, Schmitt 1982 a, 161 f.).

Möglichkeit einer einleuchtenden Argumentation verlorengegangen war“ (ebd., 166; bestätigt wird diese Position durch Aussagen auf S. 168 f.).

Exkurs: Schmitt und Strauss auf dem Pfad von Ferdinand Tönnies

Wenn es *einen* Autor gibt, ohne den die Vorstellung der Hobbes-Forschung im Europa der 1930er Jahre – in jener Zeit also, in der Schmitt und Strauss ihre Hauptwerke zu Hobbes verfasst haben – unmöglich ist, dann ist es Tönnies. Seine Hobbes-Forschung ist ein wichtiger Teil des Hintergrundes, vor dem Schmitt und Strauss ihre Hobbes-Deutungen entwickelten. Die Überlieferungen, Anknüpfungen, Gemeinsamkeiten und Distanzierungen von Tönnies sind im Folgenden thematisch aufgegliedert und bearbeitet worden. Dass Schmitt und Strauss in ihren Hobbes-Deutungen Abschnitte des von Tönnies betretenen Weges – in Anlehnung an oder Ablehnung von dessen Entdeckungen – gingen, lässt sich sowohl auf Basis der direkten Bezugnahmen als auch mittels des davon unabhängigen Vergleichs der vertretenen Ideen und Ansätze beweisen.

Besonders im Fall von Strauss, wie man gleich sehen wird, ist ein solcher Vergleich sinnvoll, denn auf diese Weise lässt sich feststellen, was an seiner Deutung von besonderem Mehrwert, weil von der vorgefundenen Forschungslage abweichend, ist. Von Grund auf betrachtet, kann behauptet werden, dass Strauss' Polemik gegen die naturalistische Deutung Hobbes', seine Interpretation von Hobbes als einem Naturrechtslehrer auf den Einsichten Tönnies' über die Hobbes'sche Auffassung des Naturrechtes sowie über die Wichtigkeit von moralischen und politischen Grundlagen in der Hobbes'schen Lehre fußen.¹⁷ Auch lehnte Strauss, wie auch Tönnies, die theistischen Deutungsansätze ab, wie sich in einem wichtigen Verweis auf den Letzteren in einer Fußnote in *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* erkennen lässt: „Vgl. hierzu die Gegenüberstellung der atheistischen und der theistischen Weltentstehungslehren [...], woselbst Hobbes offensichtlich die erstere bevorzugt. Die gelegentliche Anerkennung der Teleologie ist, wenn sie aufrichtig ist, nur als Residuum der Tradition

¹⁷ Tönnies zeichnete ein Bild Hobbes'schen Denkens, das in seinem Anspruch systemübergreifend war, das das Naturrecht und das positive Recht, die Politik, die Moral, das Soziale und das Geistliche, die Natur sowie den Gott zusammen gedacht habe. Der Hobbes'schen Ethik, so Tönnies, liege das Naturrecht zugrunde (1971, 192 f.) – zugleich sei die Ethik „ihrem Inhalt nach durchaus politisch“ (ebd., 229). Das Staatsrecht solle von der Politik nicht grundsätzlich geschieden werden, „[d]ie politische Philosophie – *ph. civilis*, wie Hobbes sie nennt – umfasst das alles“ (ebd., 248).

zu erklären, das im Widerspruch zu Hobbes' gesamter Philosophie steht. Ähnlich urteilt Tönnies“ (Strauss 2008 b, 143).¹⁸

In seinem Hauptwerk zu Hobbes verwies Strauss mehrmals auf das damals zum dritten Mal herausgegebene Werk *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*. Allerdings ging er in meisten Fällen nicht explizit darauf ein, ob der eine oder andere Verweis seine eigene These bestätigen, seiner Argumentation etwas hinzufügen soll oder aber eine gegensätzliche Haltung darstellt. Die Leserin sieht sich dazu aufgefordert, die Auflage des Tönnies'schen Werkes von 1925 aufzuschlagen und dies selbst festzustellen. Sein Interesse an und Wertschätzung von den Hobbes-Untersuchungen Tönnies' hat Strauss schon 1933 bekundet: Dessen wichtige Thesen in Bezug auf Hobbes wurden in „Einigen Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes“ eingeblendet (2008 a, 249 f., 252, 255). Dass sich Tönnies' Hobbes-Werk für Strauss als unumgänglich bewährt hat, geht aus seiner Korrespondenz, Anfang 1934, mit Jacob Klein hervor. Strauss hat sich bei diesem wiederholt erkundigt, wie viel das Buch koste, mit dem Hinweis, dass es für seine Forschung zum noch nicht publizierten Hobbes'schen Nachlass in der Grafschaft Derbyshire gebraucht werde. Anscheinend hat Tönnies' Forschung ihn überzeugt und seine eigene sollte darauf aufbauen: Er brauche nämlich das Buch, „um nicht unnötige Arbeit zu haben“, so seine Erklärung in dem kurz vor einer Reise nach Derbyshire verfassten Brief, in dem er Klein bat, ihm das besagte Buch „umgehend“ zu schicken (Strauss 2008 e, 489 f., 493 f.).

Der Strauss'schen Korrespondenz mit Karl Löwith ist wiederum ein Hinweis darauf zu entnehmen, für welchen inhaltlichen Aspekt genau der Rückgriff auf Tönnies' Hobbes-Studium für Strauss in der entsprechenden Zeit von besonderem Belang war. 1933 empfahl Löwith Strauss, sich wegen der Publikation von dessen *Religionskritik des Hobbes* an Tönnies zu wenden, und bot ihm an, des

¹⁸ Dem fügte Strauss den Verweis auf einen Abschnitt im Hobbes-Werk von Tönnies hinzu, in dem der Letztere zu der folgenden Schlussfolgerung kam (1971, 183 f.):

Übrigens bricht er seine biologischen Aphorismen, die noch den Tod und die Zeugung, mithin alle Kardinalprobleme, berühren, schon im vierten Paragraphen kurz ab, indem er die erschöpfende Behandlung anderen, und zwar den Ärzten überlassen will; meint aber, wenn diese alle Mechanismen der Zeugung wie der Ernährung hinlänglich durchsaut hätten, und nicht gewahr würden, dass dieselben von einem Verstande geschaffen und je zu ihren Funktionen geordnet seien, so müsste man von solchen Forschern selber halten, dass sie ohne Verstand seien. – Das teleologische Argument zeigt, wie immer, in der Biologie seine größte Widerstandskraft, da die Skepsis des Hobbes sich hier, wie es scheint, aufrichtig gefangen gibt.

Letzteren Adresse zu vermitteln (Strauss 2008 f, 640). In jener Studie würdigte Strauss die Tönnies'sche Ansicht, die sich gegen die in der damaligen Hobbes-Forschung vorherrschende Überzeugung auflehnte, dass die Religionskritik Hobbes' nur „ein notwendiges Abfallsprodukt“ seiner Naturphilosophie sei (2008 d, 267), die wiederum mit einer materialistischen Metaphysik, d. h. mit der naturwissenschaftlichen Weltsicht, gleichzusetzen sei.¹⁹ Aus diesem Grund sahen die Zeitgenossen von Strauss keinen Grund, die Hobbes'sche Religionskritik einer grundlegenden Analyse zu unterziehen. Tönnies habe wiederum gezeigt, so Strauss, dass „Hobbes' Naturphilosophie nicht so sehr eine materialistische Metaphysik als eine *Grundlegung* der modernen Naturwissenschaft ist“ (meine Hervorhebung, ebd., 267 f.).²⁰ Das mache die „hervorragende[] Bedeutung“ Hobbes'scher Religionskritik aus (ebd., 268).

Neben diesen wichtigen Annäherungen und Übereinstimmungen gab es auch Aspekte, bei denen zwischen der Hobbes-Deutung von Strauss und derjenigen von Tönnies keine Einigkeit bestand. So einen Aspekt stellt der deterministische Charakter der Hobbes'schen Anthropologie dar, mit dem sich Tönnies sehr detailliert befasst hat. Das sechste Kapitel seines Hobbes-Werkes gibt den Austausch zwischen Hobbes und seinem Kritiker Bischof Bramhall wieder. Dabei verteidigte Hobbes seine Meinung zum Thema Willensfreiheit gegen Bramhalls Atheismus-Vorwürfe. Die Kontroverse zwischen dem Bischof und dem Gelehrten, die sich in schriftlicher Form zum Großteil in Hobbes' *Questions concerning Liberty* und Bramhalls *Castigations of Mr Hobbes* wiederfindet, rekonstruierte Tönnies Argument für Argument, Gegenargument für Gegenargument, um zu der Schlussfolgerung zu kommen, dass „die Lehre von der Notwendigkeit menschlicher Handlungen oder [...] von der Unfreiheit des Willens“ bei Hobbes zwar „den Kernpunkt in der Betrachtung des Menschen“ bildete (1971, 153), jedoch keine der ethischen Implikationen enthielt, die ihm vom Bischof vorgeworfen wurden, und daher weder seinen Atheismus bewies noch seine Morallehre untergrub.

Dass Tönnies auf der Qualifizierung der Hobbes'schen Lehre als deterministisch bestand und Strauss solche Deutung überzeugt ablehnte („Die für Hobbes charakteristischen Lehren“, so Strauss, „sind etwa auch und gerade unter der indeterministischen Voraussetzung lebensfähig“; 2008 b, 15), lässt sich dadurch erklären, dass Tönnies Determinismus grundlegend anders als Strauss dachte. Die

¹⁹ Mehr zu Strauss' Verständnis der Hobbes'schen Stellung zur Religion findet sich auf S. 199, 235, 261.

²⁰ Bei seiner Feststellung, dass die moralischen und politischen Prinzipien Hobbes'scher Lehre von dessen naturwissenschaftlichen Ermittlungen unabhängig seien, bezog sich Tönnies auf Hobbes' Worte 1646: „[W]as ich in der Moraldoktrin geleistet zu haben hoffe, das bemühe ich mich, auch in der Metaphysik und in der Physik zu leisten“ (Tönnies 1971, 25 f.).

Entzweigung der Positionen von Tönnies und Strauss an dieser Stelle sagt also mehr darüber aus, wie sie den Begriff „Determinismus“ verwendet, als darüber, wie sie Hobbes verstanden haben. Für Strauss wäre die Leugnung der Willensfreiheit nämlich mit der Behauptung identisch gewesen, „dass der Mensch unter allen Umständen mehr durch seine sinnlichen Eindrücke und durch seine zwangsläufigen Reaktionen auf diese Eindrücke (seine Begehungen und Leidenschaften) als durch seine Vernunft bestimmt ist“ (ebd., 15). In der Theorie Hobbes' sah Tönnies aber gerade das Gegenteil davon: Der einzelne Willensakt war für Hobbes „viel mehr durch die Natur des Menschen, und d. h. doch also durch seinen vorhandenen und bis dahin ausgebildeten Willen bedingt, als durch die gelegentliche, relativ zufällige Anregung äußerer Gegenstände“ (1971, 179). Darin bestehe für Hobbes, Tönnies zufolge, die Essenz und Geltung der eigentlichen menschlichen Freiheit, die die Unterscheidung zwischen Wollen und Handlungsfreiheit, Begehren und Tat voraussetze. Dadurch, dass er den Unterschied zwischen Wollen und Handlungsfreiheit in der Hobbes'schen Anthropologie hervorgehoben hat,²¹ konnte er Hobbes einen gewissen Determinismus zuschreiben, der den Begriff der Moral, die die Handlungsfreiheit zur Bedingung hat, nicht hohl machen würde. „Notwendig sein“ bedeutete für Hobbes in der Lesart von Tönnies „eines und dasselbe“ wie „wirklich sein“ (ebd., 172). Nur weil die Wirklichkeit für Hobbes „ein unendlicher Zusammenhang“ war (ebd., 172), sei es falsch, anzunehmen, dass die Mittel, bestimmte Wirkungen zu erlangen (z. B. rechtliche Maßnahmen, mit denen Gehorsam erzwungen wird), überflüssig seien (ebd., 158).

Es bedarf der Kenntnis von zwei weiteren Thesen Tönnies', um seine Position akzeptieren zu können, dass Hobbes von seiner deterministischen Anschauung des Ganzen nicht abweichen musste, um seine normativ geprägte Anthropologie aufrechtzuerhalten. Zum einen war es der Hobbes'sche Begriff des Gottes als Willen, aus dem alle Notwendigkeit fließe (ebd., 165): „Alle Dinge und alles Geschehen“, alle Kausalreihen würden auf Gott beruhen und daher sei die Welt in sich „logisch“ (ebd., 155), auch wenn es den meisten Menschen an Vernunft mangle, dies einzusehen.²² Zum anderen war es die Vorstellung Hobbes', dass

²¹ Mit dieser Differenzierung wird besagt, dass sich das Individuum zwar frei entscheiden könne, ob es das tatsächlich unternehme, was seinen Wunsch erfülle, jedoch die Entstehung des Wollens selber – das Begehren – nicht frei bestimmen könne: „[W]eil man doch nicht begehren wollen könne“ (Tönnies 1971, 173). Anders gesagt hat die These der Unfreiheit des Wollens nicht die Behauptung zur Folge, dass der Mensch in seiner Handlung unfrei ist.

²² Hobbes' Gottesbegriff schien Strauss nicht anders als Tönnies zu verstehen: In *Der Religionskritik des Hobbes* schrieb er, dass der Mensch, Hobbes zufolge, auf die Ursachen seiner Ideen „und dann auf immer weitere Ursachen schließen kann“, bis zur „Annahme einer ewigen Ursache“, „die Gott genannt wird“ (2008 d, 352 f.); in *Hobbes' politischer Wissenschaft*

die einzige wahre Freiheit des Menschen nur „als ein psychologisches Ergebnis der Hingebung an das Erkennen“, als Einigkeit „mit dem Ewigen und Unendlichen“ (ebd., 156), d. h. mit der ersten Ursache, zu verstehen sei. Auf diese Weise sei Hobbes' deterministische Sicht des Ganzen mit der Idee menschlicher Freiheit vereinbar.

Was die Frage der menschlichen Freiheit anbelangt, schätzte Strauss die Erklärung von Tönnies insofern, als diese die in Strauss'scher Sicht irrtümliche Trennung zwischen logischer und psychologischer Begründung der Pflicht in der Lehre Hobbes' für nicht aufrechtzuerhalten auswies:²³ „Hobbes ist, wie bereits Tönnies in einem ähnlichen Zusammenhang bemerkt hat, bemüht, diese Begründungen nicht etwa bloß zu vereinbaren, sondern zur Koinzidenz zu bringen“ (Strauss 2008 a, 255; vgl. auch 2008 b, 15). Gleichzeitig ging Strauss über Tönnies hinaus, indem er sich der Herausforderung stellte, *hinter* die Unterscheidung zwischen der logischen und der psychologischen Begründung durchzudringen, um den *eigentlichen* Gedanken Hobbes' zu erfassen (2008 a, 255). Das vollzog Strauss, indem er demonstriert hat, dass beide Begründungen bei Hobbes auf dessen Morallehre zurückzuführen seien (ebd., 255).

Die logische Begründung – „jedes bonum, als bonum für den Menschen, setzt voraus, dass der Mensch *lebt*; daher ist die Erhaltung des Lebens bonorum primum“ – löse sich nämlich durch das Argument auf, dass bei Hobbes „der Tod *unter gewissen Umständen* unter die Güter gezählt werden könne. Die Erhaltung des Lebens könne also gerade nicht die Norm einer *allgemeingültigen* Ethik sein“ (ebd., 255). Die psychologische Erklärung wiederum habe keine Antwort auf die Frage, warum Hobbes die Vernunft mit dem Pflichtbewusstsein und nicht mit

in ihrer Genesis wird auf Gott als „der ersten Ursache alles Seienden“ verwiesen (2008 b, 88).

²³ Die jeweiligen Kernaussagen der logischen und der psychologischen Erklärung fasste Strauss in 2008 a, 253, zusammen.

Die Trennung zwischen logischer und psychologischer Begründung der Pflicht in der Lehre von Hobbes entspricht der Aufspaltung, so Brown über die Hobbes-Deutung Taylors und Warrenders, in die Fragen, „Warum sollte ich meine Pflicht tun?“ und „Wie ist mir das psychologisch möglich?“ (2008, 151). Brown sprach sich gegen diese Trennung aus, jedoch aus einem ganz anderen Grund als Strauss. Er lehnte jegliche Erklärung der Hobbes'schen Lehre ab, die nicht auf psychologischer Argumentation beruht (mehr zu Browns Kritik auf S. 35). Strauss wiederum bestritt, dass Hobbes die „konkrete Bestimmung von Ziel und Beschaffenheit des ‚Einzelwillens‘ durch die *mechanistische Psychologie*“ gewonnen habe (2008 b, 15). Die psychologische Begründung verfehle den substanziellen Unterschied zwischen Lebenserhaltung und -förderung einerseits und der Eitelkeit als „Willen des Menschen, sich selbst in der Überlegenheit, in der anerkannten Überlegenheit zu gefallen“ (ebd., 24), andererseits.

dem Selbsterhaltungsdrang identifizierte. „Die Furcht vor gewaltsamem Tod – voilà jenes Hindernis oder jener Zwang, den die ‚psychologische‘ Begründung der Pflicht sucht“ (ebd., 256 f.). So stellte Strauss fest, dass „diese angeblich nur von der ‚psychologischen‘ Begründung gesuchte Tatsache [...] keine andere als die [ist], mit der es auch und im selben Sinn die ‚logische‘ Begründung zu tun hat: die Erkenntnis des gewaltsamen Todes als des größten Übels ist notwendig Furcht vor ihm; eben darum ist diese Erkenntnis ‚zwingend‘“ (ebd., 257). Geht man hinter die von Tönnies und Strauss verworfene Unterscheidung zurück, komme man auf die für Hobbes maßgebende Gesinnung – die *moralische* Antithese von Furcht und Eitelkeit, in der die Erstere als der einzige Grund der Pflicht verstanden werden müsse, der „den Menschen ganz und von Grund auf“ bestimme (ebd., 257).

Die Antithese von Eitelkeit und Furcht verweist auf einen Grundsatz des Hobbes’schen Denkens, der von Tönnies anders als von Strauss interpretiert wurde – die Auffassung über die Ursachen des Krieges bzw. des Naturzustandes.²⁴ Auch wenn es, wie in den letzten Absätzen ersichtlich, auf keinen Fall richtig wäre, zu behaupten, dass Tönnies die Hobbes’sche Anthropologie ganz und gar anders als Strauss deutete, ist nicht zu übersehen, dass er in seiner Interpretation andere Akzente setzte. Er unterschied drei Hauptursachen zwischenmenschlichen Streits, von denen er als erste den Wettbewerb hervorhob. Eitelkeit wurde von ihm erst an dritter Stelle erwähnt (Tönnies 1971, 178). Dass Tönnies Wettbewerb als erste Ursache einführte, dürfte kein Zufall gewesen sein: Als er sich mit den Hobbes’schen Postulaten der menschlichen Natur auseinandersetzte, merkte er an, dass sich aus dem „gemeinschaftlichen Besitz für die Menschen, die um dessen Benutzung mit Gewalt streiten würden“, laut Hobbes notwendigerweise Krieg ergebe (ebd., 218). Dementsprechend identifizierte Tönnies das erste Postulat Hobbes’ – die natürliche Begierde – nicht als Eitelkeit, wie Strauss, sondern als eine Eigenschaft, die sich als Habsucht bezeichnen lässt: „Die natürliche Begierde, wonach jeder seinen eigenen Gebrauch der gemeinsamen Güter fordert“ (ebd., 218).

Dass Tönnies der Habsucht die primäre Bedeutung in Bezug auf den Krieg eines jeden gegen jeden zuteilte, ist nicht verwunderlich, wenn man sich zwei folgende Aspekte seiner Deutung vergegenwärtigt: Erstens hob er in seinem der Persönlichkeit Hobbes’ gewidmeten Kapitel dessen Aussage hervor, dass niemand

²⁴ Zwar ist das Konzept des Krieges mit dem Konzept des Naturzustandes nicht gleichzusetzen (siehe Wassermann 2017, 474–477), jedoch lässt sich durch das Konzept des Naturzustandes *teilweise* erklären, wieso ein (Bürger)Krieg unter Menschen ausbricht.

ein Bösewicht sein könne, der nicht habsüchtig sei (ebd., 68).²⁵ Zweitens widmete sich Tönnies in seiner Deutung gründlich dem Verhältnis der Hobbes'schen Lehre zum sozialhistorischen Kontext. Allerdings ging es ihm nicht um den politischen Hintergrund im engen Sinne, sondern um einen tiefgründigeren sozialen Wandel, im Laufe dessen die organischen Theorien sozialen Lebens unter den Zeitgenossinnen Hobbes' an Glaubwürdigkeit verloren. Diese Entwicklung beschrieb Tönnies als den Ursprung liberaler (Markt)Gesellschaft: „Der Einzige und sein Eigentum wird immer mehr Typus des sozialen Menschen. Er denkt, er rechnet, er berechnet seinen Vorteil. Ihm wird alles Mittel zum Zweck.“ Und: „Er löst und schließt Verträge und Bündnisse nach seinem Interesse“ (ebd., 265). Dieser Transformation intersubjektiver Verhältnisse schloss sich die Wandlung in der Wahrnehmung des Staates und des Verhältnisses vom Individuum zum Staat an: Nicht nur die Individuen entfremdeten sich voneinander, indem sie sich von traditionellen Bündnissen lösten, sondern auch der Staat isolierte sich von den Individuen. Die Essenz davon, wie die „modernen“ Bürgerinnen ihren Staat dächten, sei, dass der Kern dessen Beschaffenheit in den Finanzen, in seiner „privatrechtlichen Persönlichkeit als Fiskus“ liege (ebd., 265 f.). Sich darauf beziehend stellte Tönnies fest, dass die umwälzende Qualität Hobbes'scher Staatsvorstellung nicht darin bestand, dass er die Quintessenz des Gemeinwesens als einen Vertrag sah – das Konzept des sozialen Vertrags war eine „uralte Volksanschauung“ –, sondern dass Hobbes das Element des Vertrages der natürlichen oder religiös geschaffenen „Heiligkeit“ entzog und „das rationale“ als „alleiniges Fundament“ „herausschälte“ (ebd., 265).

Im Gegensatz zu Tönnies deutete Strauss Eitelkeit – und eben nicht Habsucht – als den Hauptgrund böser Handlungen und aggressiven Verhaltens: „Das natürliche Begehren ist nach Hobbes nicht Streben nach ‚Lebensförderung‘, sondern, wie die genauere Analyse ergibt, das Streben des Menschen, sich selbst zu gefallen, indem er von anderen Menschen als ihnen überlegen anerkannt wird, also die Eitelkeit“ (2008 a, 258 f.). Das grenzenlose Verlangen nach immer größerem Triumph über andere Menschen war für Strauss etwas anderes als die Forderung des eigenen Anteils (Eigentums) an gemeinsamen Gütern, worin für Tönnies die natürliche Begierde und die erste Ursache des Naturzustandes zwischen den Menschen bestand. „Man kann“, so Strauss, „die fundamentale Bedeutung der Begründung des Naturrechts [...] nicht erkennen, wenn man [...] davon ausgeht, dass das ‚natürliche Begehren‘ das Streben

²⁵ Diese Aussage entnahm Tönnies wahrscheinlich der autobiographischen Darstellung Hobbes', an deren Ende dieser nicht ohne Pathos Folgendes feststellte: „Ein Mann, der nicht gierig ist, kann nicht schlecht sein, genauso wenig wie ein gieriger Mann jemals etwas Schönes vollbringen kann“ (Herz 1993, 75 f.).

nach ‚Lebensförderung‘ ist“ – vielmehr „genügt“ „die verkehrte Bestimmung des natürlichen Begehrens als Streben nach ‚Lebensförderung‘“, „um das Verständnis der Hobbeschen Politik prinzipiell unmöglich zu machen“ (2008 a, 258).

Ein weiterer Beweis, dass sich die Interpretationen von Strauss und Tönnies hinsichtlich der Anthropologie Hobbes’ unterschieden haben – trotz deren Anerkennung des Postulates der Todesfurcht in ihrem Verhältnis zur natürlichen Begierde –, findet sich in dem Hobbes-Kapitel in *Der Religionskritik Spinozas*. Darin unterschied Strauss bei Hobbes zwischen dem Streben nach Genuss, nach Macht und nach Ehre. Beides, Streben nach Macht und Streben nach Genuss – das, was bei Tönnies als Habsucht bezeichnet wird –, deutete Strauss als von der Vernunft, von dem Vorausblick auf die Zukunft *gerechtfertigt* – gar als das, was „das Streben nach Geltung, Ehre, Ruhm – kurz und in Hobbes’schem Sinne gesagt: die Eitelkeit“ – entrechte (2008 k, 129–131).

Die Tönnies’sche Akzentsetzung auf Wettbewerb und Habsucht, seine Überlegung zur Hobbes’schen Bewusstheit über das Aufrücken des Kapitalismus und die damit verbundene These, Hobbes sei Urvater der politischen Ökonomie (Hinnant 1980, 76), rechtfertigt ohne Weiteres keinesfalls die Schmitt’sche Empörung, die er in *Dem Begriff des Politischen* zum Ausdruck brachte, dass Tönnies im Hobbes’schen Pessimismus nichts mehr als die „Philosophie einer auf der freien ‚Konkurrenz‘ sich aufbauenden bürgerlichen Gesellschaft“ sah (1991, 64 f.). Tatsächlich merkte Tönnies am Ende seines Werkes an, dass sich bekannte von Hobbes verwendete Formeln „der Mensch dem Menschen ein Wolf“ und „Krieg Aller gegen Alle“ auf das Emporkommen der kommerziellen Gesellschaft, der wilden Konkurrenz, der kapitalistischen Ausbeutung bezögen (1971, 275). Dass Tönnies von einem empirischen Begriff des Naturzustandes bei Hobbes sprach, als er feststellte, dass sich für Hobbes der *status naturae* im täglichen Leben überall und jederzeit beobachten lasse (ebd., 302), muss allerdings nicht zugleich bedeuten, dass er damit nur oder vor allem das Urbild eines *homo oeconomicus* meinte – eines Individuums, das sich in seinem Verhalten und Umgang mit seinen Mitmenschen nur von der kruden Dynamik des freien Marktes lenken lässt und pure Zweckrationalität verkörpert.

Für Hobbes gehörte nach dem Verständnis von Tönnies zum Naturzustand als einer grundlegenden Dynamik zwischenmenschlichen Umganges auch jede Form unvernünftigen Zusammenlebens, die sich durch die Abwesenheit kollektiven Bewusstseins – kollektiver Selbstbeherrschung – auszeichne. Dies schließe alle direkten Herrschaftsverhältnisse zwischen konkreten Personen(gruppen) ein, weil dadurch die „abstrakte, also gedachte“ Persönlichkeit des Staates negiert werde (ebd., 214). Darunter falle auch „das Recht des Siegers und das Mutterrecht

über die Leibesfrucht“ (ebd., 215 f.).²⁶ Es bestehe also eine Parallele zwischen einem despotischen und dem Naturzustand. Damit drängt in aller Schärfe der Anspruch auf ein gewissen Gerechtigkeitskriterien unterworfenen bürgerliches Zusammenleben ans Licht: Der Hobbes'sche Souverän sei selbst dem „Billigkeitsgebot“ unterworfen (ebd., 221). Wenn er unvernünftig handle – d. h. seine Pflicht nicht erfülle und gegen das Gesetz der Natur verstoße (ebd., 229) –, versetze er sich in den Naturzustand. Zugleich könne es, den Überlegungen Hobbes' folgend, nie im eigenen wohlverstandenen Interesse sein, sich gegen die vorhandenen Regeln aufzulehnen, auch wenn sie ungerecht erscheinen (ebd., 220): Eine Rebellin, die aus ihrer Vernunft heraus einem unvernünftigen Gesetz widerstrebe, liefere sich dem Naturzustand aus (ebd., 229). Da ein solcher Zustand mit Aussicht des unmittelbaren oder wahrscheinlichen Todes verbunden sei, könne er, so Tönnies, prinzipiell von niemandem gewollt sein. Eine ähnliche Interpretation findet sich in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, in dem Schmitt den Hobbes'schen Leviathan als einen „unwiderstehlich funktionierenden Befehlsmechanismus“ bezeichnete (1982, 61).

Es lässt sich eine Parallele erkennen zwischen den Erwägungen Schmitts über die liberalen Attribute des Hobbes'schen Denkens im Zusammenhang mit der Entwicklung eines von jeglicher Substanz entleerten, positivistischen Rechtsstaates, der unvermeidlich zu einem Mechanismus innerer Sicherheit degradiere, und den Tönnies'schen Betrachtungen über den (natur)wissenschaftlich, liberal denkenden Hobbes. Auf Tönnies bezog sich Schmitt immer wieder an denjenigen Stellen seiner Argumentationen, in denen er Hobbes als Begründer eines aus dem individualistischen Ansatz heraus gerechtfertigten Rechtsstaates, als geistigen Ahnen eines Staatstypus, der „im 19. Jahrhundert auf dem europäischen Kontinent zur Herrschaft gelangte“ (ebd., 103 f.), deutete: „Ferdinand Tönnies feiert ihn [= Hobbes] als einen Begründer des modernen Rechtsstaats“ (1982 a, 157); „Tönnies hat darauf aufmerksam gemacht, dass [...] Hobbes [...] Staat als ein Menschenwerk [...] unterscheidet, den man in der Tat auch als ‚konstitutionellen‘ Rechts- und Verfassungsstaat bezeichnen kann“ (1982, 103 f.). „Inzwischen sind, vor allem durch die Arbeit von Ferd. Tönnies, die rechtsstaatlichen Elemente seiner Lehre herausgearbeitet und ist Hobbes als Theoretiker des ‚positiven Rechtsstaates‘ anerkannt“ – und nicht etwa erst, wie üblich, John Locke (ebd., 111).

²⁶ Nicht vergessen werden sollte in diesem Zusammenhang, dass im staatlichen Zustande das Recht über das Kind, Hobbes zufolge, im Gegensatz zum Naturzustand erst dem Vater und nicht der Mutter gebühre. Siehe *De Cive* IX.

Allerdings nahm Tönnies, wie auch Strauss, den Hobbes'schen Anspruch, Naturrecht (neu) zu denken, ernst:²⁷ „Der Geist der [Hobbes'schen] Theorie ist die Darstellung des Rechtsstaates, der Bestimmung des Staates, das Naturrecht zu verwirklichen durch Gesetze“; „so kommt immer wieder die Lehre darauf zurück, dass die Geltung der Rechtsbegriffe unabhängig vom Staate sei“; „Hobbes ist zwar zugleich Vertreter des Wohlfahrts- oder Polizeistaates; er anerkennt auch kein Eigentum unabhängig vom Staatswillen [...] aber in der Hauptsache scheint ihm doch offenbar die bestehende, des staatlichen Schutzes sich erfreuende Verteilung des Eigentums als ‚natürlich‘ und richtig dem allgemeinen Interesse zu entsprechen“ (1971, 221 f.). Wie man es auch von Strauss kennt, unterschied Tönnies zwischen dem „erloschenen“ und dem „späteren“ Naturrecht. Das spätere, das von Hobbes initiiert wurde, hat Tönnies dem Liberalismus zugeordnet – ohne, im Gegensatz zu Schmitt, gegen das mit diesem Begriff gekennzeichnete Phänomen zu polemisieren.²⁸ Der „wahre Sinn“ des so aufgefassten Naturrechtes liege, so Tönnies, in der Gedankenvorstellung, dass „das Individuum gegen Individuum als Macht stehe, und zwar prinzipiell auf dem Fuße der Freiheit und Gleichheit“ (ebd., 199).

Neben der empirisch zu beobachtenden Bedeutung als vernunftwidrige Herrschaftsformen der Individuen unter sich hatte der Naturzustandsbegriff für Hobbes, so Tönnies, auch eine zweite, nämlich eine „wesentlich theoretische und doktrinäre Bedeutung, ein Schema, an dem die Kultur durch den vollkommenen Staat gemessen werden soll“. Dieser theoretische Begriff des Naturzustandes hatte das Bild „der allgemeinen Gleichheit und des allgemeinen Krieges“ inne (ebd., 215 f.). Das Erfassen des Individuums in seiner Gleichheit mit anderen Individuen

²⁷ Dass dieses Ernstnehmen weder selbstverständlich ist noch leichtfällt, ist teilweise dem geschuldet, dass Hobbes „fortwährend seine eigenen naturrechtlichen Prinzipien“ „kritisiert“, wie Tönnies bemerkte. Er „vergisst, dass das Dasein seines Staates selber auf Naturrecht beruht, dass er, zumal in den früheren Redaktionen der Theorien nichts anderes lehren will und kann als Naturrecht“ (Tönnies 1971, 207 f.).

Das dadurch zwischen dem Naturrecht und dem Staatsrecht entstehende Dilemma brachte Tönnies mit den folgenden Worten zum Ausdruck (ebd., 229):

So ist zwar alles, was kraft Gesetzes besteht, geltendes Recht, und es ist sowohl dem Naturgesetz, als dem Staatsgesetz gemäß, Pflicht der Bürger, sich danach zu richten; aber nicht alles ist vernünftiges („richtiges“) Recht, das unvernünftige (unrichtige) ist dem Naturgesetz entgegen – und doch in ihm enthalten? doch ist es Gebot der richtigen Vernunft, ihm unbedingt zu gehorchen?

²⁸ Für die Auffassung Tönnies' von Liberalismus siehe 1908.

war für Tönnies also nicht nur eine Reflexion der marktbürgerlichen Gesellschaft in ihrer Entstehung und Bestandteil einer Pflichtenlehre, sondern, in erster Linie, eine Lösung dafür, was Tönnies als das „Kardinalproblem“ bezeichnete: „die Einigung und Einheit einer Volksmenge“, die Bildung „einer einheitlichen Nation“ (ebd., 216). Die Hobbes'sche Lösung, für deren Herausstellung Schmitt Tönnies gepriesen hat (1982, 103 f.), bestehe in dem Konstrukt einer konstituierenden Versammlung, auf Grund derer „der Staat erst ins Leben“ trete und die „einen schöpferischen Akt“ vollziehe, der „naturrechtlich gültig ist“ und der darin bestehe, dass jedes Glied mit jedem anderen Glied in ein Vertragsverhältnis eintrete. Der Vertrag, der auf diese Weise zustande komme, könne von der Versammlung nicht infrage gestellt werden, weil die Person, die dadurch Vollmacht über die Versammlung bekomme, an diesen Vertrag nicht gebunden sei. „[I]n dem Augenblicke, wo sie [die Versammlung] diese Vollmacht gibt“, höre die Versammlung auf, zu existieren, ihr „Mandat“ „erlischt“, „auch wenn sie eine Demokratie einrichtet“. „Dieser“, so Tönnies, „ist der springende Punkt der ganzen Deduktion“ (1971, 302–305).

In diesem Sinne, also als Idealgegensatz zum Staat und nicht als Beschreibung der sich parallel zum bürgerlichen Verhalten vollziehenden Umgangsformen, entstammte der Hobbes'sche Begriff des Naturzustandes, so Tönnies, der herrschenden theologischen Lehre, die, vom Mythos des Paradieses ausgehend, den bürgerlichen Zustand dem Paradies entgegenstellte. Tönnies zufolge wendete Hobbes, „in Anknüpfung an die epikureische Überlieferung“ (ebd., 200), den Mythos des Paradieses in sein Gegenteil – den Zustand der Wildheit und Rohheit. Strauss behauptete zwar auch, dass Hobbes das Paradies-Bild auf den Kopf stellte, aber auf eine ganz andere Art und Weise: Hobbes solle das Konzept des Gnadenzustandes durch den Zustand der bürgerlichen Gesellschaft ersetzt haben, um diese als Gegenbild zum Naturzustand zu veranschaulichen (1977, 191 f.). Diese und ähnliche Interpretationen des Naturzustandskonzeptes als säkulare Kehrbilder biblischer Erzählung würden sich, wie von McCormick bemerkt, von der Hobbes-Deutung Schmitts insofern unterscheiden, dass dieser den Naturzustand als immerwährende politische Gefahr wahrnahm – im Sinne der Auflösung des Staates und der Gesellschaft durch den Bürgerkrieg (1994, 624 f.).

Außer der empirischen und doktrinären Bedeutung des Naturzustandsbildes gab es für Hobbes, laut Tönnies, auch eine geschichtliche Entwicklung der Menschheit von einem „tierähnlichen Zustande“ zur Zivilisation (1971, 190) – eine Entwicklung mittels Aufklärung, Erziehung und Zucht, die wiederum wissenschaftlich gewonnener Erkenntnisse bedürfen würden. Diejenigen Gesellschaften, die diese Evolution von der Barbarei zur Zivilisation erfahren hätten, würden diesen Fortschritt, so die Erklärung Hobbes', vor allem der

Geometrie verdanken (ebd., 192). Wie Tönnies bemerkte, sei in Hobbes'scher Politik- und Morallehre mit dem Ideal „der Reform des Menschentums“ (ebd., 194) ein Element humanistischen Fortschrittsglaubens enthalten. Das impliziert im Hobbes'schen Fall allerdings nicht, dass er die menschliche Natur selbst für veränderbar hielt. Tönnies übersah nicht, dass Hobbes keine idealistischen Erwartungen in Bezug auf den Nutzen hegte, den „die vermehrte und verbesserte Kenntnis der Natur“ bringen werde (ebd., 192). Dies erinnert an Schmitts ausdrückliche Wertschätzung des anthropologischen Pessimismus von Hobbes in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Darin stellte Schmitt bejahend fest, dass sich Hobbes „über die menschliche Natur keine großen Illusionen“ (1982, 56 f.) gemacht hatte, dass er „von solchen Vorstellungen“ wie der von Condorcet „entworfene[n] Schilderung eines durch Vernunft und Erziehung herbeigeführten Paradieses der Menschheit“ (ebd., 55) weit entfernt gewesen war, dass Hobbes mit seiner Staats- und Morallehre keine „hinter-sinnige“ Absicht gehabt hatte, „eine geheime Nebentür zu dem Traumland ausschweifender Phantasien zu öffnen“ (ebd., 55).

Im Gegensatz zu Schmitts vorwiegend *politischer* Deutung der Zerbrechlichkeit und Korrumpierbarkeit menschlicher Verhältnisse fasste Strauss die Situation des Menschen, ohne sich der angstausslösenden Rhetorik über politische Alternativlosigkeit zu bedienen, als eine fundamentale Unruhe auf (siehe S. 194). „Die Idee der Zivilisation“, deren Urheber Hobbes „in viel höherem Grad als etwa Bacon“ war (Strauss 2008, 224), „setzt“ laut Strauss jedoch „voraus, dass sich der Mensch kraft seines Geistes aus der Natur herausstellen, gegen die Natur auflehnen kann“ (2008 b, 190). Die von Hobbes – wenn auch sehr zurückhaltend – vertretene Idee der Möglichkeit der Aufklärung und der Erziehung des Menschen, die für Strauss aber mit der Idee des Fortschritts der menschlichen Natur „ins Unübersehbare“, mit der Idee der Überwindung der Naturschranke einherging, trete in Gegensatz zu den traditionellen Vorstellungen und „dem gesunden Menschenverstand“. Für antike politische Philosophen waren die wichtigsten „Eigentümlichkeiten des Menschen – Sprache, Vernunft, Sozialität“ (ebd., 189 f.) – ihm von Natur aus gegeben. Das Ideal staatlichen Lebens war als Vervollkommnung menschlicher Natur und nicht als ihre Bekämpfung konzipiert. Es wurde in der klassischen Lehre nicht von einem Individuum her gedacht, das in der Isolation, außerhalb der Gemeinschaft und jeglicher sozialen Beziehungen, betrachtet werden müsse, um festzustellen, wie es „wirklich ist“.

Auch Tönnies vertrat die These, dass die Lehre Hobbes' vielmehr einen Bruch als Kontinuität mit der klassischen Tradition politischen Denkens darstelle. Seine Worte, dass die „allgemeine Bedeutung“ der Lehre Hobbes' „zuerst in der Negation der überlieferten Lehren“ liege (Tönnies 1971, 264 f.), erinnern unmittelbar

an mehrere Äußerungen Strauss', mit denen dieser den Hobbes'schen Bruch mit der Tradition thematisierte (wie z. B. in 2008 d, 268–270, um nicht einmal sein Hauptwerk zu Hobbes zu erwähnen). Während Strauss die traditionellen Lehren von den modernen vor allem durch die traditionelle Vorstellung des Menschen als von Natur aus Gemeinschaftswesen sowie durch die Auffassung des Naturrechtes als Pflicht unterschied, sprach Tönnies wohl aus einem ähnlichen Gedanken heraus davon, dass die von Hobbes verworfenen Lehren „einheitlich dahin charakterisiert werden“ könnten, „dass sie die Gebilde des sozialen Lebens als organische zu begreifen versuchen“ (1971, 264 f.). Das Eigentümliche an Hobbes war an diesem Punkt, so Tönnies, die Idee, organische Körper als Mechanismen zu begreifen (ebd., 307).

1.2 Die kontextualisierenden Interpretationen der Hobbes-Deutung Schmitts und Hobbes als dessen Selbstbild

Unter den Schmitt-Interpretinnen, die sich mit seiner Hobbes-Deutung befasst haben, ist nicht selten die Meinung anzutreffen, dass Schmitts Interesse an und Lesart von Hobbes von seinen politischen Einstellungen sowie Fragen, die er für die politische Lage seiner Zeit relevant hielt, geprägt waren. Geht man davon aus, dass der politische Kontext für sowohl die Hobbes-Deutung Schmitts von maßgeblicher Bedeutung gewesen ist als auch für die Lehre von Hobbes selbst, wird man – im Fall, dass man eine kontextuelle Parallele zu erkennen glaubt – auch ein Urteil darüber haben, ob zwischen beiden Denkern eine ideelle Nähe bestehe oder ob Hobbes für Schmitt lediglich eine Projektionsfläche für die Auseinandersetzung mit den ihn beschäftigenden politischen Kalamitäten seiner Zeit gewesen sei. Daraus leitet sich ab, wie man Schmitts Selbstidentifizierung mit Hobbes bewertet – ob man seine Selbstbezeichnung als Bruder Hobbes' (1950, 64) für den Ausdruck einer Wahlverwandtschaft hält, der man von außen her eine Substanz zuerkennen kann, oder ob, im Gegenteil, von einer (ob bewussten oder nicht) Missdeutung Hobbes' bei Schmitt die Rede sein kann, die hinter dieser Eigenbezeichnung steckt.

Jedenfalls ist sich die Schmitt-Forschung einig, dass sein Hobbes-Studium kein rein geistesgeschichtliches Projekt gewesen sei. Laut Voigt wollte „Carl Schmitt [...] nicht in erster Linie die Lehre von Thomas Hobbes darstellen“, sondern diese war für ihn „vielmehr [...] lediglich der Anlass“, „staatstheoretische Fragen seiner Zeit [...] zu beantworten“ (2009, 14). „Im Spiegel der Klassiker“, so Mehring, „wurde [bei Schmitt] Gegenwart verhandelt“ (2009, 381). Und

Maschke: Das Leviathan-Buch sei „nur partiell eine Deutung Hobbes“ – „es ist vor allem eine esoterisch bleibende Diskussion der Wiederkehr Hobbes'scher Themen in einer neuen historischen Lage“ (1982, 204). Der Fragestellung, wie Schmitt über Hobbes in einem bestimmten politischen und ideologischen Kontext schrieb, ging Jänicke nach (1969). Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass das Interesse Schmitts an der Lehre Hobbes' über 40 Jahre lang fortbestand,²⁹ thematisierte er die Frage, weshalb Schmitt sein Hauptwerk über Hobbes gerade 1936–1938 verfasste. Darin sah er einen Fall allgemeiner Hobbes-Aktualisierung – sowohl im Westen als auch in Deutschland – in der Ära des Faschismus. Schmitts Interesse an Hobbes sei im Zusammenhang mit seinen Erörterungen zum Konzept des „totalen Staates“ gestiegen, das Schmitt als Übertragung des italienischen *stato totalitario* entwickelte (Jänicke 1969, 403).³⁰

Da Jänicke richtig gesehen hat, dass Schmitt Hobbes' mechanistisches Bild des Staates in erster Linie wegen der damit angestoßenen Neutralisierung des Staates problematisierte (ebd., 407), bleibt man über seine irrige Einschätzung verwundert, dass Schmitt den individualistischen Vorbehalt von Hobbes „ganz offensichtlich“ teilte (ebd., 408). Um seine These zu unterstützen, zog Jänicke zwar zwei Zitate aus Schmitts Leviathan-Buch heran, die er als „doppeldeutig“ bezeichnete (ebd., 408). Von Doppeldeutigkeit kann aber nicht die Rede sein, wenn man die Gesamtlinie der Schmitt'schen Argumentation, die die Trennung des Inneren vom Äußeren und des Sichtbaren vom Unsichtbaren kritisierte, im Auge behält. Für Schmitt war diese Trennung, die Hobbes in das politische System des Leviathan eingeführt hat, deswegen entscheidend, weil sie „den mächtigen Leviathan von innen her zerstört“ habe (1982, 86), weil sie ihm zum Verhängnis wurde (ebd., 79). Und nicht nur dem Staat wurde sie zum Verhängnis, sondern zugleich dem Individuum, dessen Privatsphäre dem Staat entzogen wurde, um es den unkontrollierten und verantwortungslosen Mächten der Gesellschaft auszuliefern (ebd., 117; mehr dazu in den Abschn. 2.5 Der Fehlschlag Hobbes'scher Lehre am Symbol und am Individualismus und 2.6 Hobbes' zwiespältiger Individualismus).

²⁹ Schmitts frühe Erwägungen über Hobbes als Vertreter der naturwissenschaftlichen Naturrechtstradition und über dessen Vorstellung des Volkes als Person einerseits und eines staatsrechtlichen Subjektes andererseits sind seiner Schrift *Die Diktatur* von 1921 zu entnehmen (1989, 21 f., 30). Seine letzte Hobbes gewidmete Abhandlung „Die vollendete Reformation“ erschien 1965. Das ergibt einen Zeitraum von 44 Jahren.

³⁰ Ähnlich Mehring, der Schmitts Hobbes-Studie aus dem Jahr 1938 als dessen Antwort auf die Debatten um den „totalen“ Staat las (2009, 389) – und eher als Suche nach der Begründung eines solchen und nicht Kritik an dem totalitären Nationalsozialismus (ebd., 380).

Schmitts kritischer, urteilender Ton, mit dem er die Entwicklung des modernen Liberalismus aus der „Einbruchsstelle“ der individuellen Gedankenfreiheit, die zum formgebenden Grundsatz wurde (ebd., 86–88), schilderte, ist nicht zu verkennen. Sein Bedauern des Scheiterns von Hobbes' politiktheoretischem Projekt, seine Rhetorik über das Zurückdrängen des innerlichen Glaubens ins Private, über den Vorrang der Gesinnung gegenüber der Haltung scheinen mir – im Gegensatz zu Jänicke – ganz klar keine Bejahung, sondern eine negativ konnotierte Feststellung zu sein.

Im Kontrast dazu ist es schwieriger, die These Jänickes einzuschätzen, dass Schmitt durch seine Überlegungen zu Hobbes seinen persönlichen inneren Vorbehalt gegen das NS-Regime äußerte (1969, 413 f.). Meiner Ansicht nach sollte man bei solchen und ähnlichen Thesen, die dem (erst durch die Leserin zu interpretierenden) Kontext die Rolle eines starken Erklärungsfaktors zumessen, größte Vorsicht walten lassen. Die „Entdeckung“ eines aufgrund von Zensur und politischer Repression „verborgenen“ Sinnes sei, so auch Mehring, eine Versuchung, die der nüchternen Erkenntnis nicht standhalte, dass der Spielraum des Sagbaren, auch unter dem Nationalsozialismus, „gar nicht so gering, und doppelbödiges Esoterik [...] oft nur literarische Spielerei“ war (2009, 381). Zweifellos lassen sich in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* Aussagen finden, die man als Kritik des nationalsozialistischen Regimes (oder zumindest einen inneren Vorbehalt dagegen) lesen kann. Jedoch wäre es erheblich verkürzend, die Abhandlung nur über diesen Zusammenhang zu interpretieren. Ob zutreffend oder nicht, scheinen mir solche Überlegungen für das in dieser Arbeit verfolgte Ziel des Verständnisses und Rekonstruktion der Hobbes-Deutung Schmitts von zweitrangiger Bedeutung zu sein, denn sie tragen kaum Erklärungswert dazu bei, was sich aus dem Werk auch ohne sie erschließen lässt. Was für das Verständnis dieser Deutung im Gegenteil von primärer Bedeutung ist, ist die Identifikation der Fragen, die Schmitt *lebenslang* beschäftigt haben, wie z. B. die nach den über die Politik hinausweisenden Maßstäben und der Substanz einer politischen Einheit, und nicht die dem NS-Regime exklusive Problematik.

Lässt man sich jedoch darauf ein, das Leviathan-Buch, wie Jänicke es tut, als Ausdruck der eigenen Abgrenzung gegenüber der NS-Diktatur zu lesen, ist zu unterstreichen, dass Schmitt nicht trotz, sondern *wegen* seiner Erfahrung eines totalitären Staates, der mit seiner Vorstellung eines „totalen Staates“ brach, Hobbes' individualistischen Vorbehalt ablehnen musste. Ein nach dem Hobbes'schen Modell individualistisch gerechtfertigter Staat, so zeigte Schmitt in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, sei zum Scheitern verurteilt – und der Versuch, dieses Scheitern durch totalitäre Durchdringung und

totalitäre Gewalt umzukehren, könne die Trennung des Privaten und des Äußeren genauso wenig überwinden wie eine sittliche und geistige Einheit im Staat herbeiführen (dazu mehr im Abschn. 2.6 Hobbes' zwiespältiger Individualismus).

Den Vorwurf, dass Hobbes „einen solchen Riss im auf Totalität angelegten Staat hingenommen hat“, bezeichnete Rumpf als eine „totalitäre Kritik an Hobbes“, mit der Schmitt seine „Aussage in die Zeit“ vorgetragen habe (1972, 68). Voigt und Jänicke voraus, war Rumpf derjenige, der Schmitts Interesse an Hobbes für keinen „Selbstzweck und kein philosophisches Anliegen“, „sondern Anlass zur Beantwortung staatstheoretischer Fragen seiner Zeit aus dem Geist und der Erfahrung des Hobbes“ erklärte (ebd., 62). So sei Schmitts Hobbes-Abhandlung nicht nur „vom Einfluss des Zeitgeistes nicht frei“ gewesen – sie könne auch „nicht gerade als Dokument des inneren Widerstandes qualifiziert werden“ (ebd., 61). Damit war die Grundlage für die „Fama eines Machttheoretikers“ gegeben, die Schmitt, so Rumpf, mit Hobbes teilte: „Beide haben ganze Glaubens- und Weltanschauungsgruppen durch ihre Thesen und spitzen Formulierungen immer wieder provoziert: Hobbes die Theologen, Schmitt vor allem die liberale Intelligenz“ (ebd., 60).³¹

So wie Rumpf die zeitkontextuelle und biographische Einordnung des Schmitt'schen Hobbes-Werkes beschäftigte, stellte sich ihm auch die Frage nach dem Vergleich zwischen der in dem *Leviathan*-Buch und der in „Der vollendeten Reformation“ sowie dem Hobbes-Kristall (der Essenz Schmitts theologisch-dezisionistischer Hobbes-Interpretation, siehe 1991, 122) vorgelegten Hobbes-Deutung. Die Kontinuität zwischen 1938 und 1965 bestand für Rumpf in Schmitts Ablehnung der Verfemung von Hobbes als Vordenker des totalitären Staates und „Zyniker der Machtvergötzung“ (1972, 73). Andererseits sprach er von der „Akzentverschiebung und eine[r] etwas andere[n] Bewertung“, von dem „Gradunterschied zur früheren Beurteilung“ (ebd., 71), und diesen konstituierte für ihn Schmitts veränderte Bewertung der liberal-rechtstaatlichen Elemente Hobbes'schen Denkens. 1965 wurden diese im Licht der Vorstellung von Hobbes als dem „erfolgreichen Vollender der Reformation“, dem „Theoretiker des cuius regio eius religio“ (ebd., 74) gedeutet. Diese „Evolution der Beurteilung“ erklärte Rumpf als schwindende Absicht Schmitts, „Hobbes' Staatslehre für das Bestreben nach Überwindung des liberal-pluralistischen Staates durch den nationalen Einheitsstaat“ zu bewerten (ebd., 74). Ihre (Re)Interpretation als politische Theologie war die Antwort darauf, dass das die Furcht hervorrufende Naturzustandsnarrativ von Schmitt „letzten Endes nicht für ausreichend

³¹ Vgl. die in *Ex Captivitate Salus* von Schmitt artikulierte Wahrnehmung seiner Parallele zu Hobbes als die „einer einsamen Gefahrenlage“ (1950, 62).

[für die Aufrechterhaltung souveräner Einheit] befunden [wurde], da ih[m] das als Schreckbild wirkende Symbol im Wege stand und die Mächte der Auflösung handfeste Ansatzpunkte oder Bruchstellen fanden“ (ebd., 74).

Wenn es zutrifft, dass die Hobbes-Interpretation Schmitts auf seine politischen Überzeugungen hindeutet, dann möge sich aus ihr über den Deutenden viel mehr als über den Gedeuteten erschließen. Eine solche Einschätzung findet sich auch in den Ausführungen Maschkes. Auf seine 1982 aufgeworfene Frage (in Bezug auf den Untertitel des Schmitt'schen Hobbes-Werkes), ob „sich von Sinn und Gebrauch des Symbols her überhaupt ein Zugang zu Hobbes finden“ lasse oder ob Schmitt „lediglich seine Fragestellungen in Hobbes' Werk hinein“ projiziere (1982, 203 f.), gab er 27 Jahre später eine Antwort, dass Schmitt „Theorien und Gedankengänge Hobbes' und Donosos recht eigenwillig und höchst selektiv rezipierte, dass er seine Meisterdenker verzeichnete, stilisierte, gar verfälschte“, dass „er es ist, der durch den Mund Hobbes' oder Donosos (oder auch Bodins) spricht“ (2009, 186; siehe auch Mehring 2009, 13 f., 146, 223, 226). Für Maschke stellte *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* den „Schlüssel zum Gesamtwerk Schmitts“ dar, auch wenn dieser Schlüssel selber „der rätselhafteste“ sei (1982, 204; vgl. Meier 2012 a, 263 f.: „die Deutung Schmitts [steht und fällt] mit der Interpretation seines Buches über den Leviathan“, ähnlich 2013 b, 168). Dass der geistesgeschichtliche Rekurs auf Hobbes für Schmitt nur „ein Vehikel seiner aktuellen Argumentation“ war, wunderte ihn nicht, weil er davon überzeugt war, dass die „Klassiker“, zu denen er Schmitt offenbar zählte, „selten das Talent oder auch nur den Willen zu einer akademischen Standards genügenden monographischen Genauigkeit“ besäßen – „ihnen geht es nicht um die möglichst getreue Rekonstruktion der Werke vergangener Epochen, sondern um deren Nutzung als Steinbruch für eigene Zwecke“ (Maschke 2009, 186).

Die Bezeichnung Hobbes' als Schmitts „Steinbruch“ verwendete auch Kersting. Schmitt solle „die ihn interessierenden Stücke [der politischen Theorie Hobbes'] aus ihrer natürlichen, gänzlich ihren Sinn bestimmenden argumentativen Umgebung“ gelöst und sie sich einverleibt haben; „für Schmitt ist Hobbes wenig mehr als ein alter Steinbruch, in den er auf der Suche nach wilden schönen Blumen hinabsteigt“ (2009, 99).

So wie Kersting scheinen viele Schmitt-Interpretinnen entweder explizit oder implizit zu der einen oder anderen Haltung gegenüber der Frage des theoretischen Verhältnisses der Ideen Schmitts und Hobbes' zu neigen oder diese Haltung gar offen zu vertreten. In seiner Abhandlung, in der er die Lehre Hobbes' in der Polemik zwischen liberalem und konservativem Denken zu verorten suchte, ging Voigt der Frage nach, worin „die innere Verbindung zwischen Thomas Hobbes und Carl Schmitt“ bestehe (2009, 14 f.). Man müsse, so auch Rumpf, die unentwirrbare

Vermischung von „Überlieferung und Deutung, Einfluss und Geistesverwandtschaft, Spiegelung und Distanzierung“ hinterfragen und prüfen, wieweit sich Schmitt „zu Recht“ auf Hobbes' „Erkenntnisse und Gesinnungen“, auf seine „Positionen und Begriffe“ berief (1972, 56). Das Ergebnis seiner Einschätzung lautet, Schmitt sei der geistige Nachfahre Hobbes' im 20. Jahrhundert gewesen (ebd., 56; zu einer ähnlichen Formel griffen Maschke 2009, 186 und Thomsen, 1997). Jedoch sei seine politiktheologische Hobbes-Interpretation „cum grano salis“ zu genießen: In dem sie zusammenfassenden Hobbes-Kristall fänden sich zwar „die geistigen Orte“, an denen sich Schmitts „Gedankenlinien“ mit denen von Hobbes überschneiden und „die Grundlagen ihrer ideellen Konvergenz“ bilden würden, sie bringe aber genauso auch Schmitts eigene politische Lehrsätze zum Ausdruck (Rumpf 1972, 74 f.). Ein eindeutigeres Urteil findet sich bei Kersting, der die vermeintliche Parallele Schmitts und Hobbes' für einen Schein erklärt, der die wahre Substanz Hobbes'scher Lehre, nämlich das kontraktualistischen Selbstbegründungsargument, verfehle (2009, 103).

Fragt man nach der Grundlage solcher Urteile über die Nähe zwischen Ideen und Denkweisen Schmitts und Hobbes', trifft man immer wieder auf die Stichworte „Souveränitätsbegriff“, „Herrschaftsbedürftigkeit“, „anthropologischer Pessimismus“. Sie kreisen um die Frage nach der Einstellung Schmitts zum Aspekt der individuellen Sicherheit, die von dem souveränen Staat gewährt und außerhalb des Bereiches seiner Macht gefährdet werde. Einerseits räumte Kersting ein, dass Schmitt und Hobbes die Motive des Sicherheits-Schutz-Axioms im Innerstaatlichen und des Feindlichkeitsmodus des Außerstaatlichen in ihren Lehren mit gleichem Nachdruck einsetzten; andererseits sah er dahinter einander entgegengesetzte Logiken stehend. Für Hobbes war die Sicherheit, der Deutung Kerstings gemäß, das primäre und auch einzige den Staat rechtfertigende sowie den Souverän beschränkende Gut. Zwar sei, wie auch in der Lehre Schmitts, das Souveränitätskonzept unmittelbar und intrinsisch mit dem Feindkonzept verbunden – „durch entschiedene Feindfähigkeit“ komme die Souveränität „zu sich“, die „Feinderklärung der Souveränität ist ein unerlässliches Mittel der politischen Selbsterhaltung“ (ebd., 114 f.) – , aber dieses sei gegenüber dem Innerpolitischen nur ein Mittel und habe keine Bedeutung an sich, die nicht auf die eigene Überwindung ausgerichtet wäre.

So gebe es zwischen beiden Denkern eine oberflächliche Übereinstimmung in Bezug auf die Angst „vor Unregierbarkeit, vor Demokratisierung und der damit verbundenen Erosion des Staatlich-Politischen“, hinter der „die Hobbesche Furcht vor dem Rückfall in den Naturzustand eines ‚Krieges aller gegen alle‘ steht“ (Voigt 2009, 17). Jedoch könne der „Hostilitätsrhetorik“ bei Hobbes rein instrumentelle Bedeutung zugemessen werden – die einer „rationale[n]

Naturzustandsprophylaxe“ –, während ihr in dem Politikverständnis Schmitts ein normatives Gewicht gebühre: In Worten Kerstings gehe es um die „Nobilitierung des Naturzustandes“, die „Aufwertung der Hostilitätsatmosphäre zum wahren Biotop des Politischen“ (2009, 115).

Die „Hostilitätsrhetorik“ beider Autoren führe auf anthropologische Annahmen zurück, die nicht unterschiedlicher sein könnten. Für Hobbes war die Gefährlichkeit des Menschen, die ihn zur Flucht in die Sicherheit bewegte, keine Bosheit im moralischen Sinne, sondern „das Resultat einer selbsterhaltungsrationalen Analyse seiner natürlichen Lebenssituation, einer Zusammenarbeit von Selbsterhaltungswunsch und Vernunft unter Naturzustandsbedingungen“ (ebd., 118). Der „Jedermannsfeind“ sei „eine methodologische Konstruktion, ein Gedankenexperiment“ (ebd., 115), mit dem die „rationale Vorzugswürdigkeit staatlicher Ordnungspolitik und bürgerlichen Gehorsams“ erwiesen werden solle. Das Ziel sei eine solche Änderung der Lebensverhältnisse, „dass die Gewalt aus dem zwischenmenschlichen Leben verschwindet und die Menschen keinerlei Furcht mehr haben, keinerlei Angst vor einander mehr haben müssen“ (ebd., 120 f.). Mit seiner Erörterung, worin die ideelle Kluft zwischen Schmitt und Hobbes bestehe, näherte sich Kersting der Strauss'schen Kritik an Schmitt an, nämlich seiner einwendenden Offenlegung, dass Schmitt dasjenige Konzept Hobbes' (den Naturzustand) bejaht habe, das Hobbes selbst nur um seiner Negation willen konstruiert hatte.³² Die beiden Schmitt-Kritiker – Strauss und Kersting – wären sich in der Einsicht einig, dass Schmitt Hobbes' grundsätzlich liberale Anlagen nicht richtig eingeschätzt oder bewusst verdrängt habe. Sie würden sich jedoch an dem Urteil Strauss' trennen, dass der Schmitt'sche Umgang mit Hobbes in der liberalen Denkklogik verstrickt blieb.

Für Kersting setzte sich die existenzialistische Denkweise Schmitts über alle Liberalität hinweg, was Strauss anders empfand, weil er in dem Schmitt'schen Dezisionismus sowie in dem Liberalismus Hobbes' den Modus modernen Denkens aufspürte, der sich durch die Abweisung der transpolitischen Maßstäbe für die Orientierung im Politischen auszeichnete. Für Kersting bestand der Existenzialismus Schmitts in der Absicht, die Gefährlichkeit des Menschen, im Sinne von Bosheit, nicht zu überwinden, sondern, im Gegenteil, am Leben zu halten. Sich, in Worten Kerstings, den „Domestikationsanstrengungen“ zu widersetzen, die den Menschen für die „liberale[] Illusion von den Koordinationsleistungen institutioneller anreizkompatibler Rahmenordnungen“ anfällig machen würden (ebd., 120 f.). Diese Einschätzung trifft zu; gleichwohl muss hinzugefügt werden, dass für Schmitt die Gefährlichkeitsprämisse nur als eine Garantie dafür von Wert war,

³² Mehr zu Strauss' Kritik an Schmitt auf S. 302.

dass die Frage nach der eigenen „Gestalt“ gestellt werde (siehe 2015, 184). Die Beantwortung dieser Frage stelle die Quelle der Gewissheit und somit wiederum des Konflikts mit anders Lebenden.

Wie Kersting erkannte auch Schönherr-Mann bei Schmitt die Ablehnung des Sicherheitsbedürfnisses und hob sie als Grundzug von dessen Vorstellung von der politischen Ordnung hervor: „Das Individuum unterwirft sich dem Leviathan nicht, um die eigene Existenz zu sichern“ (2009, 67). Für ihn stellte sie das Ergebnis Schmitt'scher Verlagerung der Grundlage einer staatlichen Ordnung auf die Ebene des Zwischenstaatlichen dar: „Der Staatszweck [liegt für Schmitt] offensichtlich nicht im Schutz des Individuums [...], sondern darin, zwischenstaatliche Konfrontationen vor allem militärisch zu bestehen“ (ebd., 67). Daran machte er auch die Hobbes-Schmitt-Antithese fest: „Die primäre Aufgabe des Staates stellt dabei [= in der Theorie Schmitts] weder die Beendigung des Kriegszustandes dar, noch kann das Individuum einen prinzipiellen Schutz seines Lebens gegenüber einem möglichen Souverän geltend lassen, dem es sich nach Hobbes um eines solchen Schutzes willen unterwirft“ (ebd., 68). Für Schmitt finde „die Macht allemal keinen Zweck wie bei Hobbes im Lebensschutz der Beherrschten“ (ebd., 84).

Es ist nicht zu bezweifeln, dass die außenpolitische Ebene seines Souveränitätsverständnisses für Schmitt nicht unerheblich war – andernfalls hätte er das Politische nicht definiert über die Entscheidung über Freund und Feind, durch die sich eine souveräne Macht als solche beweise. Dennoch stellt das Axiom *pro protectione oboedientia* die Basis und den Kern der in *Dem Begriff des Politischen* zusammengefassten Erwägung Schmitts über das tragfähige Verhältnis zwischen dem Individuum und seinem Staat dar. Wenn Schmitt behauptet, dass „der Schutzherr [...] den Feind [bestimmt], kraft des ewigen Zusammenhangs von *Schutz* und *Gehorsam*“ (1991, 53), dann bedeutet das, dass Schutz sowohl als innerpolitischer Frieden als auch als außenpolitische Wehrhaftigkeit gemeint ist und die beiden sich gegenseitig zur Voraussetzung hätten. Das heißt, dass Schmitts Bejahung der politischen Souveränität, anders als von Schönherr-Mann gedacht, in keinem prinzipiellen Widerspruch zum Postulat der Sicherheit des Individuums steht, weil der Souverän für den Gehorsam Sicherheitsleistung zu erbringen habe. Aus diesem Grund kann man der Darstellung Schönherr-Manns nicht zustimmen, die auf dem Primat des Zwischenstaatlichen auf Kosten der totalen Auslöschung des Schutzgebots bei Schmitt beharrt.

Trotz all der Schmitt'schen Abneigung gegen das bürgerliche Sekuritätsbedürfnis mag es also zwar naheliegend, aber trotzdem irrig sein, die Rolle der Sicherheit in Schmitts politischer Lehre zu missachten. Allerdings ist es zutreffend, dass die Sicherheit der bloßen Existenz für ihn keine vollständige normative

Orientierung darstellte: Die Sicherung der eigenen Existenz, so Schönherr-Mann, scheine „für Schmitt keine ausreichende Motivation zu sein, um das soziale Band festzuzurren“ (2009, 67). Der Hobbes'sche Staat, so liest man in Schmitts *Leviathan*-Schrift, sei „mehr und eigentlich etwas anderes [...], als ein von bloßen Individuen geschlossener Vertrag bewirken könnte“. Die „in angsterfüllter Feindschaft sich versammelnden Menschen können aus den Voraussetzungen ihres Zusammenkommens heraus die Feindschaft nicht überwinden“ (Schmitt 1982, 51). Mag die Sicherheit des Individuums für Schmitt keine „ausreichende Motivation“ staatlichen Zusammenlebens gewesen sein³³ und ist auch sein Begriff des Politischen kein Ergebnis der Suche nach dem besten Regime, „über das sich die Herrscher wie noch in der klassischen Philosophie nach Strauss primär Gedanken machen“ (Schönherr-Mann 2009, 84), und das Schutz-Sicherheits-Axiom keine Formel eines solchen, stellte individuelle Sicherheit für Schmitt immerhin eine *notwendige Voraussetzung* dessen dar. Dem entspricht, dass das Schutz-Gehorsam-Axiom gerade derjenige Baustein Hobbes' politischer Theorie ist, durch den sich Schmitt mit Hobbes als politischem Denker verbunden sah. An ihm erweist sich der hohe Stellenwert, den Schmitt Hobbes als Bezugsfigur seiner politischen Theorie zugemessen hat, denn ihm ist der innenpolitische Teil seiner Souveränitätsauffassung entnommen.

Im Gegensatz zu Schmitt lassen sich in der Strauss-Literatur kaum kontextualistische Interpretationen seiner Hobbes-Deutung finden. Sein Interesse am theologisch-politischen Problem wird jedoch als Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit der politisch-religiösen Lage deutscher Jüdinnen und des eigenen Verhältnisses zum Zionismus gesehen (vgl. Kauffmann 1997, 10–26; Tanguay 2007, 5 f.). Erwähnen kann man dabei auch McCormicks Lesart von Strauss' Kommentar zu Schmitts *Begriff des Politischen* als Radikalisierung der Kritik des Letzteren am Liberalismus (1994; mehr zu dieser Deutung in 1.3 Die Hobbes-Deutung Schmitts und Strauss' in dem theologisch-politischen Schema und dessen Kritik). In diesem Zusammenhang sprach Söllner vom „Glück“, dass Strauss seinen politischen Überzeugungen in seinen Abhandlungen kaum Stimme verschaffte – denn „wäre dies nicht der Fall gewesen, hätte er sich zur politischen Konkretion seiner Optionen bereitgefunden, so wären sie mit Sicherheit antidemokratisch, wenn nicht autoritär ausgefallen“ (1996, 199).

³³ Siehe Mehring, der Schmitts existenzialistisches „Pathos“ (2009, 213) einerseits für die „mangelnde philosophische Durchführung“ verantwortlich machte (ebd., 278), andererseits aber unterstrich, dass die Kategorie der politischen Existenz bei Schmitt „nicht nur das nackte Überleben, sondern auch den Kampf um die eigene Identität und ‚Würde‘“ bezeichne (ebd., 213).

1.3 Die Hobbes-Deutung Schmitts und Strauss' in dem theologisch-politischen Schema und dessen Kritik

Meier ist ein einflussreicher³⁴ Beitrag zur Deutung von Schmitt sowie eine gründliche Auseinandersetzung mit Strauss und seinem Verhältnis zu Schmitt in Bezug auf ihre Hobbes-Deutungen gelungen. In dem zehn Jahre nach der Erstauflage seiner 1994 erschienenen Schrift *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie* verfassten Nachwort merkte Meier an, dass eine „Auseinandersetzung mit der Analyse des verwickelten Verhältnisses von Schmitt und Hobbes und insbesondere mit der Interpretation“, die er „zu Schmitts Traktat *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* vorlegte“, „bisher“ nicht stattfand – trotz seiner „Einladung“, „die in der Feststellung des Epilogs³⁵ enthalten ist, dass die Deutung Schmitts mit der Interpretation seines Buches über den Leviathan steht und fällt“ (2012 a, 263 f.). Für eine Person, die sich eine Auseinandersetzung mit den Hobbes-Deutungen durch Schmitt und Strauss vorgenommen hat, kann es wohl keine klarere Einladung geben. Es ist jedoch zu beachten, dass zu dem Zeitpunkt, als der Epilog verfasst wurde, einige Studien, die dieses Thema zumindest anrissen, schon erschienen waren. Zu erwähnen sind vor allem die von McCormick (1994, 1997), Kauffmann (1997), Söllner (1996) und Bohlender (1995). Andererseits sind seit 2000 neue Beiträge zu verzeichnen, wie z. B. die in dem 2009 erschienenen Sammelband Voigts.

Die Auseinandersetzung Meiers mit dem Erbe Schmitts und Strauss' nahm ihren Anfang mit dem Erscheinen von *Carl Schmitt, Leo Strauss und ‚Der Begriff des Politischen‘. Zu einem Dialog unter Abwesenden* im Jahr 1988. Das Werk, welches Meiers eigener Einschätzung zufolge „dem historischen Dialog von Schmitt und Strauss Stimme verleiht“ (2013 a, 192), stellt das erste von dreien dar, deren andere zwei die Ergebnisse Meiers vertiefter Analyse von jeweils Schmitt und Strauss in Bezug auf das theologisch-politische Problem sind: *Die Lehre Carl Schmitts* (1994) und *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss* (2003).

Darüber hinaus hat Meier erheblich zu der Bekanntmachung von Strauss' Erbe im deutschsprachigen Raum beigetragen. Die von ihm herausgegebene Bandreihe von Strauss' Schriften, deren 4., 5. und 6. Band auf ihre Publikation noch warten,

³⁴ Das lässt sich an einer Vielzahl an Verweisen auf ihn (sei es als Kritik, Beipflichtung oder Präzisierung/Erweiterung) in der einschlägigen Forschungsliteratur sowie der wiederholten Auflage seiner Schriften und ihrer Übersetzung in mehrere Fremdsprachen erkennen.

³⁵ Mit dem „Epilog“ ist ein von Meier 1998 zum Werk *Carl Schmitt, Leo Strauss und ‚Der Begriff des Politischen‘. Zu einem Dialog unter Abwesenden* verfasster gemeint.

umfasst Strauss' Bücher und kleinere Abhandlungen zu Spinoza (Bd. 1) und Hobbes (Bd. 3), *Philosophie und Gesetz* sowie die frühen Schriften, inkl. der Dissertation *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis* (Bd. 2), und die schriftlichen Korrespondenzen mit Krüger, Klein, Löwith und Scholem (Bd. 3). Letztlich ist auf Meier auch die Veröffentlichung von Strauss' Vorträgen „Reason and Revelation“ (1948) sowie „The Living Issues of German Postwar Philosophy“ (1940) zurückzuführen, die der englischen Ausgabe von Meiers *Theologisch-politischem Problem* beigelegt worden sind.

Die Quintessenz davon, wie Meier Schmitt verstand, besteht in seiner These, „dass das Zentrum und der Zusammenhang von Schmitts Denken als Politische Theologie zu bestimmen sei“ (2013 b, 159)³⁶ und dass sein Verhältnis zu der Denkweise Strauss' seinem Wesen nach das theologisch-politische Problem darstelle. Das Motiv der Lehre Hobbes', das für Schmitt zunehmend an Bedeutung gewann und dem in „Der vollendeten Reformation“ sowie in dem Hobbes-Kristall eine Schlüsselrolle zugewiesen worden ist, war das Bekenntnis „Jesus is the Christ“.³⁷ Vor diesem Hintergrund mag man sich über die Entscheidung Meiers

³⁶ Welcher Art diese „Theologie“ war und ob überhaupt Theologie, ist eine Frage, die an der Feststellung nichts ändert, dass die Deutung Hobbes'scher Lehre als politische Theologie Schmitts expliziter Selbstwahrnehmung entsprach. Auf die Unzulänglichkeit der politiktheologischen Vereinnahmung Hobbes' machte Meier selbst aufmerksam: Das Politische bedeutete für Schmitt den Extremfall nicht im Sinne des Naturzustandes, sondern des Zustandes „der anspruchsvollen moralischen Entscheidung, der Probe und des Gerichts“. „Und wie jeder christliche Theoretiker“, so Meier, „leugnet Schmitt, dass die Menschen sich im Naturzustand jemals befunden haben oder befinden könnten“ (Meier 2013, 56 f.). In der so verstandenen theologischen Denkweise habe das Hobbes'sche Konzept des Naturzustandes keinen Platz, weil sie über den Menschen von dem Gnadenzustand aus denke.

Das Dilemma, wie Hobbes als Philosoph des Naturzustandes und als gläubiger Christ gleichzeitig gedacht werden kann, habe Schmitt, so Meier, nicht lösen können, aber er habe es zumindest nicht ignoriert – Schmitt präsentiere Hobbes als „ein Doppelwesen“: „einen Philosophen, dem [...] [er] vom Grund auf widerspricht und den er aus der Position der Politischen Theologie heraus einer scharfen Kritik unterzieht“. „Daneben“ einen „vir probus“ – den Aufrichtigen, der an der primären und entscheidenden Glaubenswahrheit festhielt (Meier 2012, 182 f.).

³⁷ In *Leviathan* (XXXIV, 336 f.) führte Hobbes das Bekenntnis unter seinen Erwägungen darüber ein, wie „der Geist Gottes“ in der Heiligen Schrift ausgewiesen werde – mit folgendem Hinweis auf eine Stelle aus dem 1. Brief Johannes': „Daran sollt ihr den Geist Gottes erkennen: ein jeder Geist, der da bekennt, dass Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist von Gott“ (1. Joh. 4,2). Den „Geist Gottes“ setzte er zugleich der Unterordnung unter eine politische Autorität gleich. An einer anderen Stelle des „Von den Prinzipien christlicher Politik“ benannten Werkteiles, in dem davon die Rede ist, „an welchen Merkmalen Propheten zu erkennen sind“, wird das Verhältnis des Bekenntnisses zu der Forderung der Unterordnung unter die staatliche Autorität noch klarer. Hobbes bezog sich auf die Worte des

wundern, „Die vollendete Reformation“ in seine Schmitt-Deutung nicht explizit einzubeziehen. Allerdings begründete Meier sie als Strategie, seine Deutung weder am Früh- noch vom Spätwerk von Schmitt, sondern an dessen „beiden wichtigsten Büchern“ (*Dem Begriff des Politischen* und *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*) zu gewinnen. Die beiden seien Werke, die nicht als Zeugnisse der „katholischen Grundeinstellung“ Schmitts herangezogen werden könnten – was deswegen von Vorteil sei, weil die an ihnen ausgewiesene Geltung theologischer Deutung Schmitts von der Frage seiner persönlichen religiösen Empfindungen unabhängig werde (2013 b, 168).

Wie auch im Fall Schmitts analysierte Meier das Hobbes-Studium von Strauss im Rahmen der theologisch-politischen Problematik. So findet die These, Schmitt habe Hobbes als politischen Theologen gelesen, ihr Gegenstück in derjenigen von der Hobbes-Interpretation Strauss' als Teil von dessen politischer Philosophie. Zwar stellte *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, Meier zufolge, „unter den Büchern von Strauss [...] gewissermaßen die größte Annäherung an die Konventionen und Standards einer ‚ideengeschichtlichen‘ Untersuchung und die weiteste Entfernung von Strauss' eigenem, charakteristischem Zugriff“ dar (2008, xvf.). Jedoch sei auch sie kein seinen Wert und sein Ziel nur in sich selbst tragendes geistesgeschichtliches Unterfangen gewesen, sondern vielmehr Strauss' „großem Projekt“ zuzuordnen – dem Projekt „einer ebenso weitausgreifenden wie tiefreichenden Revision der Geschichte der Philosophie, einer kritischen Neuverhandlung des Streits der Alten und der Modernen, eines radikalen Unternehmens der Überprüfung und mithin der schließlichen Befreiung von den vermeintlichen Selbstverständlichkeiten, den eingeschliffenen Denkgewohnheiten, von den zu Vorurteilen geronnenen Grundannahmen und den unbefragten geschichtlichen Entscheidungen in der Philosophie der Gegenwart wie in der philosophischen Tradition“ (ebd., xvi). Was Strauss zu dieser „Wiederaufnahme“ bewegt hat, war, so Meier, seine kritische Einstellung zur „Kulturphilosophie“ (zu dieser

Apostels Paulus, mit denen der Letztere vor dem Predigen gegen die Macht des anerkannten Königs warnte. Seine Worte richtete Paulus, so Hobbes, an diejenigen, „die durch seine Predigt bereits *Jesus* als den *Christus*, das heißt als den König der Juden, anerkannt hatten“ (*Leviathan* XXXII, 319). Damit sollte denjenigen Prophet/-innen (übrigens wird in *Leviathan* von Männern *oder* Frauen als angeblichen Prophet/-innen gesprochen, XL, 404) und Wundertätern/Wundertäterinnen Glaubwürdigkeit entzogen werden, die Aufruhr gegen den König schüren würden. Auch die falschen Prophet/-innen, so Hobbes, könnten Wunder vollbringen, jedoch seien nur diejenigen von diesen die wahren, die zugleich auch „keine andere Religion [...] lehren als die bereits eingeführte“ (ebd., 789). Der Abfall vom Herrn sei mit dem Abfall vom König gleichbedeutend (ebd., 791).

Für mehr zur Bedeutung des (Glaubens)satzes „Jesus is the Christ“ bei Hobbes siehe Willms 1987, 204–206.

siehe Strauss 2008, 220–225). Diese sei der Herausforderung des theologisch-politischen Problems, ohne deren Ernstnehmen Philosophie nicht bestehen könne, nicht gewachsen, weil sie es schlechthin verdränge (Meier 2008, xxvi). Meiers Deutung zufolge kam Hobbes ins Visier Strauss' als eine an dem Ursprung der Kulturphilosophie entscheidend beteiligte Figur, die die Emanzipation der Politik von der Theologie bewirkte, damit aber eine Entwicklung freisetzte, die schließlich und wider den „ursprünglichen Sinn der theologisch-politischen Kritik“ in einen „Zustand der Verständnislosigkeit und der Gleichgültigkeit“ führte (ebd., xxvii).

Die große Bedeutung, die Meier bei seiner Analyse der Hobbes-Deutung von Strauss *und* von Schmitt den „Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen“ zumaß, basiert auf seiner These, dass Strauss die Absicht Schmitts besser zum Ausdruck kommen ließ, als dies dem Letzteren selber gelang, und dass Schmitt Strauss' Argumentation nicht nur akzeptierte, sondern gar verinnerlichte: „Man wird kaum sagen können, Schmitt *antworte* auf die Argumente von Strauss. Er macht sie, in diesem Falle, ersichtlich zu seinen eigenen“ (Meier 2013, 43). Meiers Projizierung der Strauss'schen Sicht auf die Hobbes-Wahrnehmung Schmitts setzt zwei nicht ohne Weiteres selbstverständliche Denkschritte voraus.

Die erste Annahme betrifft die vermeintliche konzeptionelle Identität von Schmitts Begriff des Politischen und Hobbes' Bild des Naturzustandes. In seinem Kommentar stellte Strauss die These auf, dass für Schmitt der Naturzustand den „eigentlich *politische[n]* Stand“ darstelle (2008, 223). Dieser Feststellung geht die Erklärung voraus, *status naturalis* sei „die Art und Weise, wie sich der Mensch vor aller Kultur zu den anderen Menschen verhält“ (ebd., 222 f.). Kultur bedeute wiederum nicht nur „jede Pflege der Künste und Wissenschaften“, sondern schon die ihr zugrundeliegende „Disziplinierung des menschlichen Willens“ – mit anderen Worten die Ausbildung der natürlichen Anlagen des Menschen (ebd., 222 f.). Demzufolge entspreche der Begriff des Politischen deswegen dem Naturzustand, weil das Politische der Kultur zugrunde liege.

So wie der Naturzustand bei Hobbes den Krieg einer jeden gegen jede bedeutet, ist das menschliche Verhalten in Schmitts Konzept des Politischen von der immerwährenden Möglichkeit des Krieges bestimmt. Daraus folge die These von Hobbes' und Schmitts Politikverständnis als einem gegensätzlichen – die Opposition darin bestehend, dass Hobbes sein Konzept des Naturzustandes auf dessen Negation in Gestalt eines *status civilis* ausrichtete und Schmitt die den *status civilis* auszeichnende Sekurität negierte, um *status naturalis* zu ehren. Meier ist Recht zu geben, dass Schmitts Bejahung des Politischen in Strauss'scher Auslegung die Bejahung des Hobbes'schen Naturzustandes war (2013, 47). Dass diese

These Strauss' auch der eigenen Sicht Schmitts entsprach, ist damit allerdings nicht bewiesen worden.

Die zweite Annahme bezieht sich eng auf die erste. In der Schilderung Meiers geht aus der Identität von Hobbes' *status belli* und Schmitts Politischem hervor, dass Hobbes, indem er *status belli* in *status civilis* aufhob, zugleich auch das Politische verneinte. Die Negation des Politischen bedeute, so die Strauss'sche Deutung, die Position der Zivilisation. Strauss „zeigt, dass die individualistischen Prinzipien, die Hobbes veranlassen, das Politische im Sinne Schmitts zu negieren, ebendieselben Prinzipien sind, die, historisch entwickelt, am Ende jenem Projekt der restlos entpolitisierten und neutralisierten ‚Einheit der Welt‘ zugrunde liegen, gegen das Schmitt die ‚Unentrinnbarkeit des Politischen‘ zu verteidigen sucht“ (ebd., 41).

Der individualistische Ansatz, der den Tod als des Individuums größtes Übel behauptet und daraus die Daseinsberechtigung eines Staates ableitet, sowie die damit einhergehende Verneinung des Politischen sind – vor dem Hintergrund der These des Politischen als Naturzustand – die zwei von Meier festgehaltenen Motive Strauss'scher Herausforderung an Schmitt. Dass Meier die Denkweise Strauss' authentisch abbildete, lässt sich nicht bestreiten. Die These, dass der Hobbes'sche Individualismus letztlich zum Ideal der „restlos“ entpolitisierten und neutralisierten Zivilisation führe, ist folgerichtig und entspricht Strauss'scher Denkweise. In „Anmerkungen“ bezeichnete Strauss Hobbes als „Urheber des Ideals der Zivilisation“ und Zivilisation identifizierte er über die Faktoren der planmäßigen Kalkulation (der Produktion und des Konsums), der Sicherheit als größtes Gut (2008, 224) und der pazifistischen Gesinnung (ebd., 233). Es ist diese Bejahung der Zivilisation, „die von Hobbes eingeleitet worden ist“ (ebd., 224), auf die die Behauptung Strauss' verweist, dass Hobbes „eben damit der Begründer des Liberalismus“ sei.³⁸ Diese Bejahung (zugleich die Negation des Naturzustandes) beruhe auf dem Prinzip der Sicherheit des Volkes, *salus populi*, von der Hobbes im *Leviathan* beteuerte, dass sie die Aufgabe des Gemeinwesens, des Leviathan sei (Einleitung, 5).

Die Sicherheit als die primäre und letzte, als die einzige sich rechtfertigen lassende Aufgabe und Zuständigkeitsbereich des Staates galt für Strauss deswegen als Voraussetzung des Liberalismus („gesetzt, dass sie ihn nicht sogar erforderlich macht“, 2008, 224 f.), weil die Sicherheit bloß die „Sicherung des nackten Lebens“ (ebd., 224 f.) bedeute. Die naturrechtliche Begründung des Anspruches auf die Sicherung des *nackten* Lebens „legt den Fortgang zu dem ganzen System

³⁸ Dazu, wie Strauss Hobbes in der Entwicklung des liberalen Paradigmas verortete, siehe S. 300.

der Menschenrechte im Sinn des Liberalismus nahe“ (ebd., 224 f.). Er wurzele in dem individualistischen Prinzip des Vorranges des Rechts vor der Pflicht als politischer Grundtatsache (Strauss 1977, 188). Dieser Vorrang lasse sich nur dann aufrechterhalten, wenn, wie Strauss in *Naturrecht und Geschichte* erläuterte, das Individuum in sich selbst, als einer Gemeinschaft vorausgehend und von ihr getrennt, gedacht werde.

Der im Gegensatz zum Leben in einer Gemeinschaft verstandene Naturzustand müsse überwunden werden; durch diese Negation werde die Natur des Menschen vergessen. Die Negation der Natur, die den Kern der Kulturphilosophie ausmache, war (wie auch der Individualismus) für Strauss eine den Liberalismus definierende Grundannahme. Wenn die Sicherheit des Individuums und nicht seine moralisch und sozial verstandene Natur das alleinige anzuerkennende Gemeingut bleibe, werde eine politische Gemeinschaft hohl und orientierungslos – und letztlich lasse sie sich weder als politisch noch als Gemeinschaft bezeichnen. Dass Strauss mit seinem Kommentar zum *Begriff des Politischen* Schmitt vor Augen zu führen beabsichtigte, dass dieser „seinen theoretischen Antipoden als Antipoden gar nicht erkannt hat“ (Meier 2013, 42) und dass dieser Gegensatz auf dem Zusammenhang zwischen individualistischem und antipolitischem Denken vor dem Hintergrund der Auffassung des Politischen als *status naturalis* basiere, hat Meier also zu Recht betont.

Die Frage, ob man sich auch von der Beweisführung Meiers (siehe z. B. 2013, 67) überzeugen lässt, mit der er vorführte, dass sich Schmitt von der Strauss'schen Argumentation so mitreißen ließ, dass er dessen Argumente in der dritten Fassung von *Dem Begriff des Politischen* „zu seinen eigenen“ machte (ebd., 43), muss allerdings offen gelassen werden. Es lässt sich darüber streiten, ob die kaum zu merkenden Änderungen in der dritten Fassung genügen, um von einer Anerkennung Strauss'scher Argumente oder gar Veränderung der eigenen Hobbes-Wahrnehmung zu reden.

Was eine solche Veränderung allerdings eindeutig konstituiert, ist die in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* fünf Jahre später vorgelegte Interpretation. Dass die Hobbes-Deutung von Strauss für diese Interpretation von Einfluss war (allerdings nicht unbedingt seine „Anmerkungen“), ist direkt einsehbar (Schmitt 1982, 20 f.; mehr dazu in der Fußnote Nr. 98). Wiederum dürfte man aus Meiers Argumentation ohne Weiteres nicht schließen, dass Schmitts Wertschätzung der Strauss'schen „Anmerkungen“ für seine Meinung über Hobbes ausschlaggebend war oder dass die Feststellung eines Antipoden-Status zwischen Schmitt und Hobbes seitens Strauss' der Sicht des Ersteren entspricht.

In der Tat hinterfragte Meier in *Zu einem Dialog und Der Lehre Carl Schmitts* selbst die Annahmen, auf denen Strauss' Verständnis von Schmitt und Hobbes

als theoretischen Antipoden basierte (2013, 42). In seinem Schmitt-Werk erläuterte Meier, dass das Konzept des Politischen sowohl „vom Gemeinwesen her gedacht“ als auch „beim Individuum ansetzend“ (2012, 59) verstanden werden könne – Individualismus an sich führe, anders als von Strauss behauptet, also keineswegs unvermeidlich zur Negation des Politischen. Das Politische vollziehe sich sowohl auf der Ebene des Gemeinwesens, insoweit dieses Wesen eine Assoziation darstelle, die einen gemeinsamen Feind habe, als auch auf der individuellen, weil es die Rahmenbedingungen für individuelles Denken und Handeln schaffe. Die Wirkungsdynamiken des Politischen – einerseits die der politischen Einheit zukommende Macht, ihre Glieder auf Leben und Tod zu verpflichten, die gesamte Wirklichkeit zu durchdringen, andererseits die Unentrinnbarkeit der Entscheidung, vor die das Individuum als Ganzes gestellt werde und sich zur Bejahung seiner Identität gezwungen sehe – würden insoweit ineinandergreifen, als das Individuum für seine bloße Sicherheit auf das Gemeinwesen angewiesen und andererseits ein geistiges Wesen sei. Der Kern von Schmitts Behauptung, dass das Politische das Schicksal sei, bestehe nicht in der Tatsache, dass „der Einzelne notwendig einem Gemeinwesen begegnet, das ihn in Anspruch nimmt und dem gegenüber er selbst, ob er will oder nicht, Stellung beziehen, seinen Standort bestimmen muss. Vielmehr so, dass ihm die richtige Unterscheidung von Freund und Feind als die schlechthinnige Entscheidung über das eigene Leben abverlangt wird“ (ebd., 32 f.).

An der Einsicht, dass sich das Politische von *beiden* Ausgangspunkten her begründen lasse, machte Meier keinen Halt – er argumentierte vielmehr, dass Schmitt den individualistischen und nicht den kollektivistischen Ansatz wählte (ebd., 59). Diese Wahl war laut Meier nicht zufällig und nicht ohne entscheidende Bedeutung: „Wenn der Mensch in der politischen Teilnahme ganz und existentiell erfasst werden soll, muss *unser* Feind ohne Einschränkung zu *meinem* Feind werden [...] Andernfalls beträfe mich das Politische nur in einer besonderen Eigenschaft, ich würde lediglich in einem Aspekt meines Wesens erfasst, es bliebe stets ein nichttrivialer ‚Rest‘, der politisch inkommensurabel und unerreichbar wäre“ (ebd., 81). Die ontologisch-existenzielle Deutung des Politischen, d. h. des Politischen als des Totalen, wie sie von Schmitt, Meier zufolge, vertreten wurde, müsse einen individualistischen Ansatz voraussetzen – der „politische Totalismus“ Schmitts sei also „das Ergebnis einer originär individualistischen Perspektive“ (ebd., 62 f.).

Diese stand, so Meier, in einem Zusammenhang mit dem Verständnis des Politischen als Intensitätsgrad, für das Schmitt die ursprüngliche Forderung eines autonomen Sachgebietes für das „reine“ Politische, die in dem ersten *Begriff des Politischen* von 1927 noch vorherrschend war, verwarf (2013, 32 f.). In

der zweiten Fassung rückte Schmitt von der Rhetorik über das Volk in seinem exklusiven Status ab (Meier 2012, 60 f.). Die existenzielle Deutung des Politischen verlange die Herauslösung seines Konzeptes aus „seiner festen Bezogenheit auf das Gemeinwesen“, die Entledigung „aller natürlichen Vorgaben“ (ebd., 100). Erst wenn das Politische nicht länger an substanziell, natürlich oder historisch begründete Gegensätze gebunden bleibe, könne es konzeptionell auf den „Glaubenskampf“ ausgerichtet werden und „es liegt in der Konsequenz einer solchen Orientierung, die *koinonia politike* schließlich selbst wesentlich oder in ihrer höchsten Vollendung als eine *Glaubensgemeinschaft* zu begreifen“ (ebd., 100). „Auf dem Höhepunkt der großen Politik streitet“ für Schmitt „der *Glaube* gegen den *Irrglauben*“ (ebd., 99), und die Sphäre des Glaubens sei diejenige, in der jedes Individuum seine Identität und Existenz betreffende Entscheidungen machen müsse.

Schmitts individualistische „Wendung“ zum Politischen als Totalen, so wie Meier sie sah, vollzog sich also zum ersten durch Schmitts Loslösung des Feindkonzeptes aus seiner Verwurzelung in einem fest definierbaren Gemeinwesen und zum zweiten durch die zunehmende Distanz zu der Idee, dass die Feindschaften einer natürlich gegebenen Art und natürlichen Ursprungs seien, d. h. dass die Unentrinnbarkeit des Politischen auf einer natürlichen Abschließungstendenz der Menschen beruhe. Beide Aspekte seien unerlässlich, um den Feind als „Werkzeug der Providenz“ denken zu können (Meier 2013, 79). Die Annahme einer „prästabilisierten Zuordnung des Feindes“ (Meier 2012, 80), die Strauss, wie aus seinem Brief an Schmitt vom September 1932 hervorgeht, als eine mit der menschlichen Natur gegebene Abschließungstendenz, eine primäre Tendenz zur Bildung exklusiver Gruppen deutete (2013, 132 f.), ist bei Schmitt Meiers Deutung nach also nicht anthropologisch, sondern vielmehr theologisch zu verstehen. Der Ernstfall, in dem sich Menschen unter sich als Freunde und Feinde aufteilen würden, bedürfe der Entscheidung, die an keine gegebenen, sich als objektiv ausweisenden Faktoren gebunden sei und befreie das Individuum nicht von der Last der eigenen Entscheidung (Meier 2012, 65; 2013, 67). Nennt man einen solchen sich mit der politischen Theologie vertragenden Ansatz individualistisch, muss man Schmitt auch die Möglichkeit einräumen, trotz Strauss' Antipoden-These in der ideellen Nähe zu Hobbes geblieben sein zu können.³⁹

³⁹ Eine gewisse Bestätigung erhält eine solche Betrachtung von Schmitts politischer Theologie und die These, dass seine Vereinnahmung Hobbes' als politischer Theologe an dessen Individualismus nicht zu scheitern brauche, in Schmitts Aussage in „Der vollendeten Reformation“, dass Hobbes Freund und Feind vom Individuum her unterscheide (siehe 1982 a, 160).

Zwar ist Meier zuzustimmen, dass Schmitts Konzept des Feindes kein essentialistisches gewesen ist, aber dies führt nicht zwangsläufig zu der Interpretation, dass Schmitts Begriff des Politischen in der Tat theologisch und nicht rein dezisionistisch fundiert war.⁴⁰ Denn wie verhält es sich vor dem Hintergrund der These Meiers über Schmitts im Kern individualistischen Ansatz samt dessen Äußerung, dass die Negation des Politischen in jedem konsequenten Individualismus enthalten sei (1991, 68), mit der Aussage über Hobbes als politischen Denker (ebd., 64 f.) und andererseits über dessen Individualismus (bspw. 1982, 51, 84–86)?

Dies leitet zu dem nächsten sowie entscheidenden, obwohl teilweise im Hintergrund stehenden Aspekt der Deutung Meiers über, nämlich zu der Darstellung des ideellen Verhältnisses von Schmitt und Strauss als einer Opposition, deren Parteien nur vorläufig und nur auf der Oberfläche koalieren konnten. „Die Kluft zwischen Politischer Theologie und Politischer Philosophie“ sei „unaufhebbar“ und trenne Schmitt und Strauss auch dort, „wo beide in ihren politischen Positionen übereinzustimmen scheinen oder in der politischen Kritik eines gemeinsamen Gegners in der Tat übereinstimmen“ (Meier 2013, 51).

Meier zufolge „lockt“ der „Angriff“ Strauss’ mit seinem Kommentar zum *Begriff des Politischen* „Schmitt so weit aus der Reserve, dass die theologischen Voraussetzungen zum Vorschein kommen, die Schmitt *sowohl* an die Unentrinnbarkeit des Politischen glauben lassen *als auch* sein moralisches Urteil gegen jeden Versuch bestimmen, die Welt ohne Ernst, den Zustand vollkommener diesseitiger Sicherheit, den allgemeinen Betrieb ins Werk zu setzen“ (ebd., 76). „Strauss’ Herausforderung bewirkt, dass der Autor des *Begriffs des Politischen* 1933 mehr von seiner Identität als politischer Theologe zu erkennen gibt als 1927 oder 1932“ (ebd., 59). Woran sich erkennen lasse, dass Strauss das theologische Fundament der Schmitt’schen Lehre aufgespürt habe, hat Meier allerdings nicht gezeigt. Schmitts allzu subtile Distanzierung von Hobbes in der dritten Fassung von *Dem Begriff des Politischen* unter Einsicht dessen Beitrages zum liberalen Denken muss nicht zwangsläufig bedeuten, dass Schmitt 1933 „mehr von seiner Identität als politischer Theologe zu erkennen“ gab. Außerdem hat er mit seiner späteren theologischen Interpretation von Hobbes in „Der vollendeten Reformation“ und in dem Hobbes-Kristall gezeigt, dass er unter dem Strich nicht die Hobbes’sche Theorie an sich, sondern nur ihre davon teilweise unabhängige

⁴⁰ Den wesentlichen Unterschied eines dezisionistischen und eines theologisch begründeten Denkens sehe ich darin, dass die Frage nach der Wahrheit im Ersteren eine überflüssige ist, während sie (wie auch die Möglichkeit einer Antwort darauf) dem Offenbarungsglauben unveräußerlich bleibt, auch wenn man sie mittels der Autorität zu beantworten sucht.

liberale Auslegung ablehnte. Anstatt Hobbes als Liberalen aus der eigenen politischen Theologie sowie aus einer solchen im Generellen auszuschließen, holte Schmitt ihn vielmehr in den Kreis seiner theoretischen „Verwandten“ zurück.

Wenn man die These Meiers akzeptiert, dass sich Schmitt durch den Kommentar von Strauss herausgefordert sah, den theologischen Bestandteil seiner politischen Lehre zu entblößen, dann mit zwei Zusätzen: zum einen, dass sie, *contra* Meier, erst für 1963 und 1965 und nicht bereits 1933 eindeutig bewiesen werden kann; zum zweiten, dass es unklar bleibt, ob Strauss tatsächlich theologische Voraussetzungen im Sinn hatte, wenn er Schmitt zur ehrlichen Prüfung und Bekundung seiner Denkvoraussetzungen aufforderte. Strauss schrieb über Schmitts Politisches als das Maßgebende nämlich unter Verweis nicht auf den Glauben, sondern auf die Moral („Die Bejahung des Politischen ist zuletzt nichts anderes als die Bejahung des Moralischen“; Strauss 2008, 233) sowie eine anthropologische Haltung („Es [= das Politische] ist notwendig, weil es mit der menschlichen Natur gegeben ist. Daher führt sich der Gegensatz zwischen der Negation und der Position des Politischen auf einen Streit über die menschliche Natur zurück“, ebd., 228).

Dass Strauss, für den das theologisch-politische Problem seit seiner Auseinandersetzung mit der Religionskritik Spinozas, die er zwei Jahre vor dem Erscheinen der zweiten Fassung von *Dem Begriff des Politischen* niederlegte, „das Thema“ seiner Untersuchungen gewesen war (2008 b, 8), von diesem Element Schmitt'scher Mentalität ahnte, schimmert bloß an einer fast am Ende der „Anmerkungen“ zu findenden Stelle durch. Da bezeichnete er die hinter der Polemik gegen den Liberalismus sich verbergende Gesinnung Schmitts als einen Geist und Glauben, „der, wie es scheint, noch keinen Namen“ habe, aber in dessen Namen der „Entscheidungskampf zwischen dem ‚Geist der Technizität‘, dem ‚Massenglauben eines antireligiösen Diesseits-Aktivismus‘“ ausgetragen werden solle (Strauss 2008, 237). Dass Strauss die Worte „Religion“ und „Theologie“ mied und der Gesinnung Schmitts keinen Namen zu geben wusste, kann als ein Zeichen dafür gehalten werden, dass er bei Schmitt ihre Begründung vermisste. Dann müsste man Strauss' Rede von der „primäre[n] Tendenz der menschlichen Natur [...], exklusive Gruppen zu bilden“ in dem Brief an Schmitt vom 4. September 1932 (2013, 132) als eine Provokation durch vorgetäushtes Missverständnis deuten. Dass dies so gelesen werden könnte, wird indirekt durch einen Brief Strauss' an Krüger gestützt, dem er im August 1932 seine „Anmerkungen“ beigefügt hat. In diesem Brief bedankt er sich für die Rücksendung von Schmitts *Römischem Katholizismus und politischer Form* (2008 i, 399). Im Licht dieser Schrift, die Strauss, wie aus dem Brief hervorgeht, nicht entgangen sei, erscheint Schmitts dezisionistischer und existenzialistischer Grundmodus als ein mit einer

eigenartigen Interpretation katholischer Theologie verwobener. Da der Brief aber Strauss' „Anmerkungen“ folgt und nicht vorausgeht, kann er zwar über seine Intention in dem Brief an Schmitt von Aussagekraft sein, aber nicht bereits über seinen Kommentar zum *Begriff des Politischen*.

Was Strauss von Schmitts theologischer Gesinnung persönlich auch gehalten hat – er konnte sie auf der theoretischen Ebene nicht ernst nehmen, ehe Schmitt selbst sie als Wesen des eigenen Verständnisses des Politischen offengelegt und begründet hat. Man kann sagen, dass Strauss Schmitts Position als eine unbegründete herausforderte – was nicht begründet ist, braucht auch nicht explizit angesprochen und somit anerkannt zu werden. Mag Schmitts spätere Interpretation von Hobbes' Philosophie als politischer Theologie eine Art nachgelagerter Antwort auf Strauss gewesen sein, erwies sich dadurch seine Opposition zu Strauss zugleich als gegenüber derjenigen zu Hobbes gewichtiger.

So wie auf der Oberfläche des Strauss'schen Kommentars zum *Begriff des Politischen* die These von Hobbes und Schmitt als theoretischen Antipoden liegt, so findet sich in der tieferen Schicht Strauss'sche Kritik an Schmitts politisch-polemischer Fundierung der Politik, die in ihrer Inkonsequenz einer Opposition gegen Hobbes nicht gewachsen sei. Auf dieser Ebene argumentierte Strauss aus der Position eines politischen Philosophen heraus, dem es um die Grundlegung der Politik geht. Strauss konnte Schmitts Bejahung des Politischen als *status belli* nur als eine vorläufige, nicht radikale, nicht konsequente Kritik des Liberalismus anerkennen. Andererseits kam Strauss auch solche Kritik gelegen, weil sie zumindest das zur Geltung brachte, was die „Kulturphilosophie“ in Vergessenheit gebracht habe (Meier 2013, 39) – den Begriff menschlicher Natur. Es war im Schmitt'schen wie Strauss'schen Sinne, „dem Ausweichen vor der wichtigsten Frage, der Frage nach dem richtigen oder dem besten Leben, entgegenzuwirken“ (Meier 2008, xxvii). Andererseits, betonte Meier, war es bei Strauss nicht der Feind und die Feindschaft, was er für nötig gehalten habe, um die Frage nach dem Richtigen aufrechtzuerhalten (2013, 96).⁴¹

⁴¹ Dies ist bei Strauss nirgendwo so eindeutig bekundet wie in dem Brief an Krüger, dem er die „Anmerkungen“ beifügte. In ihm schrieb Strauss: „[I]m Gegensatz zu der Verständigung um jeden Preis ist der Streit wahrer; das letzte Wort kann aber nur der Friede, d. h. die Verständigung in der Wahrheit, sein. Dass diese Verständigung der Vernunft möglich sei – firmiter credo“ (2008 i, 399). Daraus speiste sich nicht nur Strauss' Kritik an Schmitt, sondern auch an Löwith. In seinem Brief an den Letzteren, einige Monate später als „Anmerkungen“ verfasst, moniert Strauss, Löwith verstehe die Natur des Menschen „nur polemisch und reaktiv“, er verbreite „so zwar die Polemik, [...] [kommt] aber nicht zu einer unpolemischen, ‚integren‘ Frage“ (2008 f, 613).

Die Frage nach dem Richtigen stellte sowohl für Schmitt als auch für Strauss, Meier zufolge, den Rechts- und Unabweisbarkeitsgrund des Politischen dar; daher ihre „politische Kritik eines gemeinsamen Gegners“ – der „Kulturphilosophie“ und Entpolitisierungsdynamik (ebd., 51). Der Unterschied bestand jedoch darin, welche Ansätze zur Beantwortung dieser Frage beide Denker vertraten. Während Strauss die Frage nach dem Richtigen als Frage an die menschliche Vernunft wahrnahm, glaubte Schmitt, „dass das Eine, was not tut, nur geglaubt werden kann, weil [...] es sich bei der Frage [...] nicht um eine Frage *des Menschen* handelt, sondern um die Frage *an den Menschen*“ (ebd., 50). Folgt man der Deutung Meiers von dem ideellen Verhältnis Schmitts und Strauss' als Fall eines theologisch-politischen Problems, wird verständlich, weshalb eine stärkere Bekundung der theologischen Voraussetzungen seines Begriffs des Politischen für Schmitt den einzigen Weg darstellte, der Kritik von Strauss standzuhalten. Der subjektiven Relativierung und „der Gefahr des Selbstbetruges“ ließ sich die Kategorie der Feindschaft nur dank des theologischen Fundaments entziehen (Meier 2012, 79).

Durch seine Interpretation der Lehre Schmitts als politische Theologie und ihres Verhältnisses zu Strauss als Zusammenstoß des philosophischen und des theologischen Verständnisses hat Meier zeigen können, dass die Polemik zwischen Philosophie und „Kulturphilosophie“ das Verhältnis von Schmitt und Strauss in Bezug auf Hobbes nicht vollständig erfasst, dass es eines dritten Gliedes – der politischen Theologie – bedarf. Durch diese eröffnet sich eine Konfliktebene, auf der die Möglichkeit eines überhistorischen philosophischen Wissens, die relativierende „Kulturphilosophie“ und der Glaube an die Offenbarung einander gegenüberstehen. Jedoch muss infrage gestellt werden, ob es in der Hobbes-Deutung von Schmitt und Strauss nicht einige Charakteristika gibt, die die Interpretation Meiers nicht zu erfassen vermag, und ob sie vielleicht durch andere Erklärungsansätze zur Geltung gebracht werden können. Um dies festzustellen, wende ich mich im nächsten Schritt der Kritik an der Deutung Meiers zu.

Meiers *Dialog unter Abwesenden* wurde von Bendersky (1997), Shell (1991), Gottfried (1993) sowie Münkler (1996) besprochen. Während sich alle vier der Interpretation Meiers aus eigener Perspektive näherten und dabei unterschiedliche Aspekte hervorhoben, kann zusammenfassend gesagt werden, dass Gottfried und Bendersky dabei eine überwiegend ablehnende Stellung einnahmen, während die übrigen zwei seine These über das Verhältnis der Hobbes-Deutungen von Schmitt und Strauss als Kollision zwischen politischer Theologie und politischer Philosophie als solche nicht in Frage stellten und lediglich einzelne Einsichten bezweifelten bzw. präzisierten.

Unter den vorgebrachten Einwänden lassen sich drei Arten von Argumenten unterscheiden – faktische, inhaltliche und biographisch-kontextuelle. Mit „faktisch“ meine ich diejenigen, die die These Meiers über den Bestand des „Dialogs unter Abwesenden“ angreifen. Sowohl Bendersky als auch Gottfried wiesen auf das Fehlen tatsächlicher Beweise für einen solchen Dialog im Stillen hin; für sie war er bloß das Ergebnis einer zu freien Interpretation (Bendersky 1997, 891; Gottfried 1993, 168). Bei diesem Einwand zu verweilen halte ich für nicht nötig, weil sich aus der Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Umfangs des Schmitt-Strauss-Dialoges keine notwendigen Implikationen für die Glaubwürdigkeit der Auffassung der Lehre Schmitts als politische Theologie ergeben, zumal Bendersky selbst der Meinung war, dass sich Strauss in seiner Auseinandersetzung mit dem *Begriff des Politischen* der theologischen Fundamente Schmitt'schen Denkens nicht bewusst war (1997, 891).

Von größerem Interesse sind dagegen die Argumente, die sich direkt mit der Deutung der Lehre Schmitts als politischer Theologie auseinandersetzen und dabei auf ihre inhaltlichen Züge rekurren. Als ein solches Argument lässt sich die Anmerkung Benderskys bezeichnen, dass die Unterstellung eines theologischen „Rückgrates“ für den *Begriff des Politischen* Schmitts expliziten Äußerungen widerspreche, mit denen er auf dem Vorrang der Erwägung einer konkreten Situation vor abstrakten Theorien und Denksystemen bestand (ebd., 893, vgl. S. 127 dieser Arbeit). Diese Bewandnis seines Denkens wird von mir unter den Begriffen politische Bestimmung des Politischen und Rhetorisierung bzw. Politisierung der Theorie thematisiert (siehe Abschn. 1.5 Die Zentralität des theologisch-politischen Problems für die Bestimmung des Politischen) und auch aus der Perspektive Strauss' und vor dem Hintergrund seines Einwandes wegen der Befangenheit Schmitts in der liberalen Denkweise geschildert (S. 85, 301).

Einen anderen Standpunkt nahm Gottfried ein, der die These der politischen Theologie ebenfalls für einen Fehlschluss hielt. Für ihn stellte die theologische Deutung Schmitts einen Fall tendenziöser Interpretation dar, die in dessen Lehre totalitäre Denkkzüge hineinprojizierte (Gottfried 1993, 170) und seine Liberalismuskritik ihrer Substanz beraubte. Diese sah er in der Zurückweisung des habgierigen Individualismus, der liberalen „Erniedrigung“ der Kultur zur bloßen Unterhaltung und der Reduktion der Ethik auf eine der Kultursphären. Zurückweisung auch des sozialen Atomismus und uneingeschränkten Fortschrittsglaubens sowie der Erosion moralischer und gemeinschaftlicher Autoritäten (ebd., 172 f.). Darin manifestiert sich für Gottfried die Essenz einer moralisch untermauerten Kritik gegen den Liberalismus, in der nach der Meinung des Autors die Wahlverwandtschaft zwischen Schmitt und Strauss bestand. Dagegen setzte Gottfried

die Interpretation Schmitts als politischer Theologe mit der Unterstellung religiösen und totalitären Fanatismus sowie heldenmütiger Irrationalität gleich (ebd., 169 – 171).⁴² In Schmitts Ansatz zum *Begriff des Politischen* sah Gottfried, im Gegenteil, rationale Überlegungen jegliche eschatologischen Spekulationen und mystischen Neigungen überwiegend und sein Verhältnis zum Glauben daher als eher irrelevant (ebd., 176).

Darüber hinaus behauptete der Autor, dass sich Schmitt und Strauss in der Zeit von *Dem Begriff des Politischen* und Strauss'schem Kommentar dazu in ihrem Hobbes-Verständnis nicht wesentlich unterschieden. Dass ein solcher Unterschied auf Basis der jeweiligen späteren Werke zu Hobbes zu erkennen sei, solle das Urteil über die jeweiligen Positionen im Jahr 1932 nicht beeinflussen (ebd., 170). Sowohl Gottfried als auch Bendersky unterstrichen, dass man bei der Einschätzung dieses Verhältnisses den retrospektiven Aussagen der Autoren Jahrzehnte später nicht allzu viel Bedeutung beimessen sollte (ebd., 170). Insbesondere Bendersky positionierte sich scharf gegen die Heranziehung Schmitt'scher Erwägungen der Nachkriegszeit für die Interpretation seines *Begriffs des Politischen* und die Untermauerung der theologischen Deutung seiner Lehre. In Schmitts theologischen Bezugnahmen erkannte Bendersky nicht den Ausdruck dessen theoretischer Veranlagung, sondern bloß eine neu entflammte Religiosität, mittels derer Schmitt mit dem in der Nachkriegszeit waltenden „Weltschmerz“ zurechtzukommen versuchte. Bendersky zufolge sei so eine Rück- bzw. Neuhinwendung zum Christentum unter dem Großteil deutschen Bildungsbürgertums in der entsprechenden Zeit keine Ausnahme gewesen – viele konservative Intellektuelle hätten über diese Wendung Zuflucht gesucht (1997, 893). Dass Meier seiner Deutung Schmitts jedoch hauptsächlich *Den Begriff des Politischen* und *Den Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* zugrunde legte, und ein solches Argument als Kritik daher nicht zutrifft, ist bereits erwähnt worden.

Auch McCormick warnte vor der Überbewertung retrospektiver Selbsteinschätzungen und plädierte für die Sensibilität für Zäsuren und Brüche, insbesondere den existentialistisch-historistischen Einschnitt, den er in Schmitts Denken zwischen dem *Römischen Katholizismus und politischer Form* und *Ex Captivitate Salus* sich vollziehen sah (1994). Unter den Meier-Kritikern ist er vor

⁴² Da die untrennbare Verflechtung der theologischen Grundsätze Schmitts mit seiner moralischen Haltung bei Meier zuletzt ausreichend dargestellt worden ist, genügt an dieser Stelle anzumerken, dass ich solcher Lesart der Interpretation des Letzteren nicht zustimmen kann. Über seine Sicht besagt sie so wenig, wie sie im Gegenteil viel über Gottfrieds negative Einstellung zu jeglicher Theologie zu besagen scheint. Dass Gottfrieds eigene Auffassung von Theologie mit derjenigen von Schmitt nicht übereinstimmt, sollte allerdings kein ausreichender Grund sein, die Letztere als eine solche zu leugnen.

allem für seine These über die Hobbes-Deutung von Schmitt und Strauss als existenzialistischen Antiliberalismus hervorzuheben. Zwar bestritt McCormick nicht, dass die moralischen Denkvorsetzungen beider Autoren von ihrer Affinität zur jeweils Theologie und klassischen Philosophie zeugen würden, aber er stimmte nicht zu, dass diese Affinitäten und die entsprechenden moralischen Ausrichtungen auf ihre Abhandlungen zu Hobbes sowie auf Schmitts *Begriff des Politischen* Einfluss hatten. Achte man, so sein biographisch-kontextueller Einwand gegen Meier, auf die ideellen Wandlungen und Brüche, die sich im Vergleich unterschiedlicher Schaffensperioden der Autoren erkennen lassen würden, könne man von einer theologischen Prägung in der Lehre Schmitts nur bis 1926 sprechen. Und wiederum könne bei Strauss erst nach seiner Emigration in die USA von einer philosophischen Auseinandersetzung mit der politischen Theorie die Rede sein (McCormick 1997, 263 f.). Anstelle der These Meiers über die Divergenz der Hobbes-Deutungen von Schmitt und Strauss als theologisch-philosophischen Gegensatz entwickelte McCormick die These von zwei sich überbietenden Radikalisierungen des die Todesfurcht zum Leitmotiv erhebenden Mythos. Für Schmitt und Strauss gelte das Motiv der Todesfurcht nicht als Ursprung einer moralischen Gesinnung, sondern sei Ausdruck der Gewaltästhetisierung (McCormick 1994, 643).

Der Dreh- und Angelpunkt der Analyse McCormicks ist die Annahme der Parallelen und Berührungspunkte, so wie dies, ihm zufolge, von Schmitt und Strauss selber wahrgenommen wurde, zwischen ihren eigenen Vorhaben und Hobbes' „politische[m] Projekt“. Diese Parallele bestand, laut McCormick, im dreifachen Sinne: als Parallele des politischen Kontextes (ebd., 622), der davon herrührenden politischen Zielrichtung sowie der pessimistischen Auffassung menschlicher Natur.

Seinen *Leviathan* schrieb Hobbes in der Zeit des Bürgerkrieges; Schmitt und Strauss haben sich mit Hobbes in der Weimarer Republik und während des Aufstieges nationalsozialistischer Diktatur auseinandergesetzt. Ihr Zeitalter haben beide als politische und geistige Krise wahrgenommen. Auch wenn Strauss in seiner Wahrnehmung dieser Krise seine Überlegungen über die aktuelle politische Gemengelage viel seltener zum Ausdruck brachte, als Schmitt dies tat⁴³ (was mit Rücksicht auf ihren unterschiedlichen beruflichen Hintergrund nicht überraschend ist), brachte er in „Einigen Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes“ klar zum Ausdruck, inwiefern er sich zum Hobbes-Studium gerade durch die politische Lage aufgefordert fühlte: „In einem Augenblick, in dem

⁴³ Vgl. S. 82.

nach der Meinung vieler der Liberalismus und die liberale Demokratie endgültig gescheitert sind“, schrieb er, „muss sich das Interesse derer, die sich nicht mit halben Lösungen zufrieden geben können, mit einer gewissen Notwendigkeit auf die politische Wissenschaft des Hobbes richten“ (2008 a, 243). Und für Schmitt stellte das Bild des Naturzustandes, laut McCormick, nicht nur eine zugespitzte Abbildung der damaligen politischen Lage dar, in der sich Hobbes' Heimat befand, sondern auch eine mögliche politische Gegenwart, in die die Weimarer Republik abzugleiten drohte (1994, 624 f.). Wenn McCormick also behauptete, dass die Theorien von Hobbes und Schmitt als Mythen zu funktionieren hatten (ebd., 626), hieß es, dass sie aus einer politischen Zielvorstellung entwickelt worden und als politische Lehren gemeint waren – die Auffassung von Mythos als einer politischen Lehre voraussetzend, die als Antwort auf politische Herausforderungen entstehe.

Ein Mythos, an dem Schmitt besonders interessiert war, war der eines totalen Staates, in dem die Gesellschaft vom Staat getrennt wäre und dadurch ihr „Frei-
lauf“ in Schranken gehalten werden könnte (ebd., 636). So knüpft die zweite Parallele, die McCormick (im Fall von Schmitt begründeterweise) seiner These zugrunde legt, unmittelbar an die erste an. Es sei die politische Absicht Hobbes', mit der sich beide, Schmitt und Strauss, identifizierten. Die Unterscheidung zwischen Freund und Feind spiele in der politischen Theorie von Schmitt die gleiche Rolle wie der Naturzustand bei Hobbes (ebd., 621) – und zwar die der Begründung der Notwendigkeit staatlichen Gemeinwesens. Diese Zielrichtung wurde, McCormick zufolge, von Strauss nicht nur erkannt, sondern geteilt und aber auf eine eigene Weise realisiert. Von dem Versuch Schmitts, die Notwendigkeit staatlichen Zusammenlebens zu demonstrieren, fühlte sich Strauss nämlich nicht überzeugt (ebd., 627). Die Kritik Strauss' an Schmitt setzte McCormick also mit der Kritik an der Art der Umsetzung, nicht an der politischen Absicht selbst gleich.

Vor dem Hintergrund ihrer politischen Zielrichtung waren sich Schmitt und Strauss, so McCormick, in ihrer Kritik an der durch den Liberalismus bewirkten Verschleierung des Politischen sowie der menschlichen Natur einig – wie in ihrer Überzeugung, dass es einer offenen Anerkennung dieser zwei Grundlagen bedürfe (ebd., 628). Die Auffassung von menschlicher Natur stellte den dritten Aspekt dar, dem gegenüber McCormick Schmitt, Strauss und Hobbes als gleichgesinnt sah. Der anthropologische Pessimismus bot in den Augen Schmitts die einzige Möglichkeit, ein politisches Gemeinwesen zu stabilisieren – nicht trotz der menschlichen Natur inhärenten Bosheit, sondern gerade ihretwegen (ebd., 622). Der Hobbes'schen Auffassung, dass die den Menschen von Grund auf bestimmende Gewalt Angst sei, stimmte Strauss laut McCormick zu und erkannte es

zugleich als den einzigen Ausgangspunkt, von dem aus der von dieser Angst bestimmte Verhaltensmodus beiseitegelegt werden könne.

Von diesen Parallelen ausgehend argumentierte McCormick – und das ist die Leitlinie seiner Deutung – , dass Schmitt und Strauss in ihrer Deutung von Hobbes ein Gegenmittel zur Bekämpfung der Liberalismus-Krise sahen und dass ihnen dies aus zwei Gründen nicht gelang. Einerseits weil sie das Sicherheits-Schutz-Axiom „überdehnt“ und damit die Gefahren individueller Willkür in die viel gravierenderen Gefahren staatlicher Willkür überführt hätten; andererseits weil sie das „Mythische“ bei Hobbes von dem, was bei ihm „technisch“ sei, abzukoppeln versuchten (ebd., 643 f.; 1997, 250).⁴⁴ Der Mythos musste „funktionieren“, ohne auf das Prinzip der individuellen Freiheit, der individuellen Autonomie angewiesen zu sein (1997, 298).

Wenn McCormick von dem „Mythischen“ bei Hobbes im Gegensatz zum „Technischen“ sprach, war damit das Konzept der Furcht – „vital and inevitably mythic element of fear“ (1994, 645) – gemeint. Folgerichtig verwies McCormick in seiner These, dass Schmitt und Strauss in ihrer Hobbes-Deutung das Ziel verfolgten, „to retrieve this primal source of political order“, auf nichts anderes als „fear of violent death“ (ebd., 620). Die Todesfurcht als Grundlage der politischen Ordnung musste von den „neutralisierenden“ Elementen der Technik isoliert werden, weil mittels der Naturwissenschaften und des Technischen die Autonomie der Privatsphäre, die von dem Naturrecht der Einzelnen auf Selbsterhaltung herrühre, kultiviert und das Individuum dadurch dem Anspruch des Staates auf substanzielle, d. h. sich inhaltlich und nicht rein funktional legitimierende Herrschaft entzogen werde (ebd., 645).

Dabei hätten Schmitt und Strauss, so McCormick, missachtet, dass Mythos kein Gegenpol des Technischen sei und sich nicht als Grundlage politischer Ordnung eigne – er bediene sich des Technischen und könne genauso wie dieses kein den politischen Mächten transzendentes Kriterium für eine dauerhafte Ordnung generieren. Ein Mythos, der die Todesfurcht zum Leitmotiv der auf die Ästhetisierung der Gewalt setzenden Gehorsamkeitserzwingung mache, vermöge vielleicht eine Alternative zur liberalen Krise des Politischen zu bieten, aber nur eine totalitäre Alternative. Also seien die Hobbes-Deutungen von Schmitt und Strauss ein Fehlschlag gewesen, und zwar weil sie auf die Frage nach dem Politischen eine bloß politische und keine vernunftfundierte Antwort gaben, d. h. weil sie die Lehre des Naturzustandes zum Zweck des durch die Furcht zu gewinnenden Gehorsams instrumentalisierten.

⁴⁴ McCormick behauptete allerdings, dass Strauss in *Naturrecht und Geschichte* den Versuch „to divorce the ‚human‘ from the ‚scientific‘ Hobbes“ aufgegeben habe (1994, 648).

Die Instrumentalisierung und Radikalisierung des Hobbes'schen Mythos des Naturzustandes, die McCormick als Ästhetisierung der Gewalt bezeichnete, bestand im Fall Strauss', so seine Interpretation, konkret darin, dass dieser das Hobbes'sche Konzept der Todesfurcht als Furcht vor dem gewaltsamen Tod deutete (ebd., 633). Während McCormick richtig erkannte, dass die Substanz Hobbes'scher Lehre für Strauss in dem Postulat der Todesfurcht bestand, interpretierte er dieses Postulat als daseinsmäßig, existenzialistisch und nicht als normativ, wie es der Strauss'schen Hobbes-Interpretation entsprochen hätte (dazu mehr auf S. 224). Demzufolge deutete er das Element der Gewalt aus der vermeintlichen Absicht ihrer Ästhetisierung heraus und nicht als den notwendigen Bestandteil eines Menschenbildes, das sich an dem Leben unter anderen Menschen und nicht an dem Überleben an sich orientiert. Damit trug er Strauss' Überlegungen über Hobbes' moralische Gesinnung keinerlei Rechnung.

Im Gegensatz zu bereits besprochenen Autoren lehnte Susan Shell die theologische Deutung Meiers nicht ab. Vielmehr hob sie die von Meier nicht thematisierte Parallele zwischen liberaler und theologischer Denkweise hervor. Es war, so Shell, die von Schmitt vertretene historistische Version der Theologie, die die Geschichte als Kampf zwischen *Katechon* – dem Aufhalter – und dem Antichrist verstehe, und nicht die auf Etatismus beruhende Wahlverwandtschaft mit Hobbes, die die Liberalität seines Denkens im Sinne von subjektiver Unbestimmtheit konstituiere. Aus einer solchen Auffassung der Religion und der Geschichte ergebe sich keine Grundlage, sich substanziell mit der Frage der Moral zu beschäftigen – die Moral könne nur bejaht und gelebt, aber nicht begründet werden. So erschöpfe sich auch die Frage nach dem Feind in der Fügsamkeit gegenüber dem Feind (Shell 1991, 222 f.) und nicht etwa der Autorität Gottes (wie in der Deutung Meiers): Was sei das für ein Glauben, fragte Shell, der den Bedarf nach dem Feind vor der Frage stelle, wer dieser Feind sein solle (ebd., 220 f.).

Eine Antwort darauf aus Meier'scher Sicht würde lauten, dass mit der These der Freund-Feind-Unterscheidung Schmitt gegen das Werk des Antichrists vorzugehen glaubte, dessen „sicherste[s] Anzeichen“ die Verneinung der Feindschaft sei (siehe Meier 2012, 207 f., 249). Mit dem Begriff des Politischen stelle sich Schmitt in den Dienst der Providenz, die über die geschichtlichen Feindschaften und Freundschaften regiere (ebd., 256). Wenn bei Schmitt daher der Bedarf nach dem Feind vor der Frage gestellt werde, wer dieser Feind sein solle, dann, zum einen, deswegen, weil die Letztere keine, aus Sicht der Entscheidenden, willkürliche Entscheidung bedeute, sondern vielmehr eine Annahme oder Ablehnung der sich durch das Wirken Gottes und des Antichrist stellenden Herausforderung, zum anderen, weil vorausgesetzt werde, dass die Feindschaft denjenigen gelte,

die keine Feinde anerkennen würden. In der so verstandenen politischen Theologie gleiche die Erlöschung der Möglichkeit der Feindschaft der Erlöschung der Möglichkeit des Glaubens und der Erlösung.

Eine solche Auffassung von Schmitts politischer Theologie wird durch seine Hobbes-Deutung bestätigt, und zwar dadurch, dass er bei Hobbes den politischen Feind mit einem Atheisten gleichsetzte. Das geht aus Schmitts Aussage hervor, dass Hobbes einen Atheisten als Feind Gottes definiert habe, und aus der unmittelbar angeschlossenen Frage, wie ein politischer „Hochverräter oder Rebell“ zu verstehen sei, der sich dem *Souverän* und seiner Feindschaft als Feind stelle (1982 a, 140 f.). Unausgesprochen, aber naheliegend ist hier die These, dass Hobbes einen Atheisten als Feind des Souveräns auffasste.

Meiers These über Schmitt als politischen Theologen vermag dessen Denken auf eine Formel zu reduzieren, die zwar umfassend, aber grob bleibt. Mit ihr lassen sich die unterschiedlichen Gestalten, die Hobbes in der Deutung von Schmitt hauptsächlich in *Dem Begriff des Politischen*, *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* und „Der vollendeten Reformation“ annahm, nicht gleich gut erklären, zumal das Verhältnis zwischen politischem und theologischem Denken eine Frage an sich darstellt. Der Deutung Meiers eine Chance zu geben bedeutet in Kauf zu nehmen, dass sich die politische Theologie Schmitts als Bild dafür, was eine politische Theologie konstituiert, nicht eignet (siehe Münkler 1996, 274). An sich ist es jedoch noch kein unwiderlegbares Argument, dass das Verständnis der Schmitt'schen Lehre als politische Theologie für die Einsicht in sein Denken nicht fruchtbar sei. Was die Kritik an Meier aber auf jeden Fall nahelegt, ist die Präzisierung der auf Schmitt anzuwendenden Bezeichnung „politische Theologie“ durch solche Attribute wie „historistisch“ und „existenzialistisch“.

Auch die von Meier nicht ausreichend thematisierte Periodisierung der Hobbes-Deutung von Schmitt bietet ein Mittel für einen präziseren Zugriff an.⁴⁵ Sie einzubeziehen schließt Meiers Deutung nicht aus – genauso wenig wie die Bewertung Schmitt'schen Denkens als existenzialistisch zwangsläufig als Widerlegung der These von politischer Theologie verstanden werden muss, vor allem ohne die Möglichkeit erwogen zu haben, dass Meiers theologische Deutung dem existenzialistischen Charakter der Schmitt'schen Lehre auch selbst gerecht werde. Es bedarf also einer Offenheit gegenüber der Frage, ob es nicht eher die Berücksichtigung der Position Meiers *sowie* der Sichtweisen seiner Kritikerinnen ist, die

⁴⁵ Im Fall der Hobbes-Deutung Strauss' halte ich, im Gegenteil, eine zeitliche Einteilung für eher verstellend als erklärend, weil ich gerade die Kontinuität als das seine Interpretation Auszeichnende sehe.

zu einem möglichst vollständigen Verständnis Schmitt'schen Denkens, insbesondere seiner Hobbes-Interpretation in ihren unterschiedlichen Gestalten, verhelfen kann.

1.4 Die Weiterführung und Abwandlung des theologisch-politischen Interpretationsansatzes. Politische Theologie als Ideengeschichte, die (Ent)rhetorisierung der politischen Philosophie sowie politisches Philosophieren

Außer Meier gab es in den 1990er Jahren einige andere Autoren, die die Hobbes-Deutung von Schmitt und Strauss in Bezug auf das theologisch-politische Problem betrachtet haben. Darunter ist vor allem Clemens Kauffmann (1997) zu nennen. Die Affinität seiner Deutung mit der von Meier besteht in der Überzeugung, dass Strauss das philosophische Leben gegen die Ansprüche seitens der Theologie und gegen das politische Gehorsamsgebot zu verteidigen suchte. Für ihn hatte Strauss' Auseinandersetzung mit der Spannung zwischen der Autorität des Glaubens oder des Gesetzes und der Autorität der Vernunft in den Erwägungen des „jüdischen Problems“ ihren Ursprung.

Während Meier und Kauffmann (sowie Allan Bloom und Thomas L. Pangle) Strauss vor allem als einen politischen Philosophen lasen, thematisierte eine weitere Grundrichtung der Strauss-Literatur, deren Systematisierung Bluhm vorgeschlagen hat (2002, 19), ihn als einen jüdischen Denker. Darunter fällt auch die Interpretation Söllners von Strauss als einem politischen Theologen.

Wichtig ist, welches Verständnis von politischer Theologie hinter dieser These steht. In Anlehnung an Ottmann fasste Söllner politische Theologie als eine Methode der Begriffsgeschichte auf, die den Säkularisierungsfortgang nachverfolge und die moderne Politiktradition aus ihren theologischen Ursprüngen heraus zu verstehen versuche (1996, 198). Solche Definition ist mit der These von Strauss' Weimarer Nachlass als politischer Theologie durchaus vereinbar. In diesem Zusammenhang charakterisierte Söllner die Auseinandersetzung von Strauss und Schmitt zum *Begriff des Politischen* als Abwendung des Ersteren „in die sichere Distanz eines [...] ideengeschichtlichen Forschungsprojektes“ (ebd., 192).⁴⁶ Damit näherte er sich einerseits der These Meiers von der in Bezug auf

⁴⁶ Vgl. Bluhm 2002, 29: Strauss habe die politischen Probleme seiner Zeit „sukzessive in ein prinzipielles Fragen nach der politischen Ordnung schlechthin verwandelt und sein politisches Philosophieren dabei in eine allgemeine Krisendiagnose der Moderne transformiert, bei der politische Fragestellungen immer mehr in den Hintergrund rücken“. Z. B. habe sich

den *Begriff des Politischen* zwischen Schmitt und Strauss deutlich gewordenen Divergenz: „Strauss folgt Schmitt bis auf den theoretischen Scheitelpunkt seines Antiliberalismus; im Augenblick der größten Annäherung [...] erkennt er in ihm den Feind“ (ebd., 192). Gleichzeitig stellte er sie auf den Kopf, indem er Strauss auf der Seite der politischen Theologie verortete.

Söllners Auseinandersetzung mit Strauss' antiliberalen Denkmomenten der Weimarer Zeit ist eine differenzierte: Sie schlägt sich weder auf die Seite einer übereilten moralischen Entrüstung noch auf die der unglaublichen Apologetik. Zwar mag seine Aussage, dass der Antiliberalismus Strauss', den Söllner als „jungen und unbekanntem jüdischen Religionsphilosophen des antidemokratischen akademischen Establishment“ bezeichnete, „naiv“ gewesen sei, den Anschein der Verschönerung vom Unangenehmen haben (ebd., 192 f.). Dies ist jedoch kein Hindernis für sein Urteil, dass Strauss Schmitts Liberalismuskritik aus der Position politischer Philosophie heraus nicht nur radikalisiert habe, sondern sie gar „überbot“ (vgl. Meier 2013, 13; Bluhm 2002, 92, 98). Strauss hatte, so Söllner, nicht nur „Sympathien“ für Schmitts Antiliberalismus, sondern „unterstützt[e]“ ihn.⁴⁷ Er habe sich „weder an der ‚kriegerischen Moral‘ Schmitts noch an seiner ‚Bewunderung der animalischen Kraft‘ als solcher“ gestört – vielmehr an

das, was Strauss zunächst als Problem jüdischer Staatenlosigkeit erwog, in seiner Wahrnehmung als der philosophisch-theologische Gegensatz zwischen „Athen und Jerusalem“ kristallisiert, der „der Dynamik des Westens überhaupt zugrunde liege“ (ebd., 297).

Dafür, wie man sich diese Bewegung von der Konfrontation mit konkreten Problemen zu prinzipiellen Fragen bei Strauss vorzustellen hat, sind seine Briefe von Belang. In seinem Brief an Löwith vom 2. Februar 1933 schrieb er: „Ich sehe vor mir den Kampf zwischen *Links* und *Rechts*, und die *Auslegung* dieses Kampfes auf beiden Seiten: die progressivistische und die marxistische links, und die Nietzsches, Kierkegaards, Dostojewskis rechts“ (Hervorhebung durch Unterstreichung im Original, vom Herausgeber durch Kursivschrift ersetzt, Strauss 2008 f, 620). Wie Strauss die politische Unterscheidung Rechts-Links für sich philosophisch interpretierte und inwieweit sie sich von ihrer geläufigen parteipolitischen Bedeutung abhob, zeigt sich besonders klar in seinem frühen Brief an Krüger und seinem späten Brief an Scholem (jeweils 19. August 1932 und 22. Juni 1952, siehe 2008 i, 399, 2008 j, 728). Den Rückzug auf eine neutrale Position schloss er prinzipiell aus (2008 f, 693). Für ein Beispiel Strauss' offener politisch-moralischer Zeitdiagnose siehe auch 2008 f, 630.

⁴⁷ Dies dürfte nicht nur bzgl. Seiner „Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen“ gelten, sondern auch auf der Ebene persönlicher Haltung, die in einem Brief an Löwith (19. Mai 1933) zum Ausdruck kommt und durch ihren Gegensatz zu seiner intellektuellen Distanziertheit hervorsteht (2008 f, 625):

[D]araus, dass das rechts-gewordene Deutschland uns nicht toleriert, folgt schlechterdings nichts gegen die rechten Prinzipien. Im Gegenteil: nur von den rechten Prinzipien aus, von den fascistischen [sic], autoritären, *imperialen* Prinzipien aus lässt sich

der Vermutung, „dass Schmitt bei allem existentialistischen Pathos seiner Metaphern zu einer soliden Begründung des Politischen nicht kommt“ (Söllner 1996, 191). Die Position Söllners stellt einen Mittelweg zwischen der Deutung Meiers und derjenigen von McCormick dar, der die antilibérale Gesinnung Strauss' so sehr zuspitzte, dass dabei kein Platz mehr für das In-Betracht-Ziehen des theologisch-politischen Problems blieb.

Strauss' Antiliberalismus, den er mit Schmitt „bis auf den theoretischen Scheitelpunkt“ teilte, sah Söllner auch in seinem Urteil zum Ausdruck kommen, dass Hobbes es mit der Voraussetzung der böartigen und gefährlichen Natur des Menschen „nicht wirklich ernst meinte“, weil er „diese Voraussetzung durch den zivilisierenden Zwang des ‚Leviathan‘ aufheben wollte“ (ebd., 191). Während Schmitt nichtsdestoweniger bei der Bejahung des negativen Ausgangspunktes der Staatskonstruktion verblieb, fragte Strauss im Gegenteil nach der positiven Wesensbestimmung des Politischen (ebd., 191). Diese positive Begründung des Politischen, zu der Schmitt „bei allem existentialistischen Pathos“ (ebd., 191) nicht kam, war ein Stück von Strauss' politischer Theologie als seines „ideengeschichtliche[n] Forschungsprojekt[es]“. Das daraus resultierende Hobbes-Buch stellte zugleich den „Markstein einer gegenüber Weimar deutlich veränderten Perspektive“ dar (ebd., 200).

In seiner Studie zur *Rhetorik des Politischen* ging Mathias Bohlender über den von Meier abgesteckten Rahmen des theologisch-politischen Problems hinaus, indem er die Problematik der Rhetorisierung der politischen Theorie miteinbezog. Die auf die Philosophie seitens der Politik zukommende Herausforderung verstand er zugleich als das Eindringen des Rhetorischen (und der damit verbundenen Polemik, Situationsbezogenheit und Relativität) in den Bereich der Philosophie als integres, normatives Wissen.

Indem Meier Strauss als Denker und Hobbes-Interpreten dem Bereich der Philosophie und Schmitt der Theologie zuordnete, implizierte er die Möglichkeit ihrer klaren Verortung hinsichtlich des theologisch-politischen Problems. Dagegen ging Bohlender von der Koexistenz, innerhalb ein und derselben Lehre, des philosophischen (oder des theologischen) und des politisch-rhetorischen Denktypus aus. Die Koexistenz von theoretischen und rhetorischen Elementen hielt er ferner für ein der politischen Theorie inhärentes Problem, das von Hobbes

mit Anstand, ohne den lächerlichen und jämmerlichen Appel an die *droits imprescriptibles de l'homme*, gegen das mesquine Unwesen protestieren.

aufgeworfen worden sei, von ihm jedoch nicht zu lösen war und zugleich seine Besonderheit, seine Modernität ausmachte (1995, 192).⁴⁸

Es ist der Umgang mit der Hobbes'schen Rhetorisierung der politischen Theorie und dadurch mit dem grundsätzlichen Problem der Situierung der politischen Theorie in einem rhetorisch-politisch-polemischen Umfeld, an dem sich für Bohlender Hobbes-Interpretationen bei Schmitt und Strauss scheiden. Während Schmitt Hobbes mit „Über den *Leviathan* hinaus!“ antwortete (ebd., 228), bezeichnete Bohlender die Strategie Strauss' als „Zurück hinter den *Leviathan*“. Dieser Gegensatz kann von zwei Standpunkten verschiedenen Gewichtes aus begriffen werden. Auf der Oberfläche kreist der Kontrast zwischen Schmitt und Strauss um die Frage, „ob eine Politische Philosophie jenseits von Hobbes und dem von ihm begründeten Liberalismus möglich sei (Strauss) oder ob man nur mit Hobbes und seiner Rhetorik des Politischen über den Liberalismus hinaus gelangt (Schmitt)“ (ebd., 200). Die Frage: Liberalismus mit oder ohne Hobbes? – verweist allerdings auf eine tiefere Ebene der Unstimmigkeit zwischen beiden Denkern, und die Liberalismuskritiken von Schmitt und Strauss erweisen sich nur als ein Spezialfall, ein Ergebnis der Einwirkung eines „historisch-konkrete[n] Weltbezuges“ (ebd., 203). Der Gegensatz zwischen Schmitt und Strauss ging tiefer als eine unmittelbare Antwort auf die Frage, ob das Hobbes'sche Denken ein im politischen Sinne liberales war.

So reichte die Gemeinsamkeit beider Denker in Bezug auf Hobbes nicht weit, weil sie sich zwar dort einig waren, „wo es um die Diagnose der kulturellen, sozialen und politischen Lage einer liberalen Gesellschaft g[ing]“ (ebd., 197), jedoch fielen ihre „Therapievorschläge“ weit auseinander. Daran erkennt man, dass auch die Krisendiagnose bei beiden nicht denselben Inhalt haben konnte. In der Tat unterschied Bohlender zwischen dem „Kampf gegen den Liberalismus als zeitdiagnostisches Problem“ (die Begründung des Primats des souveränen Staates vor den subjektiven Autonomiebestrebungen) und „Kampf gegen den Liberalismus als philosophisches Problem“ (Kritik der Moderne als eine der zurückgehenden Bindekraft der Moral und wegweisender Autoritäten; ebd., 202). Seiner Ansicht nach würden sich in Schmitts politiktheoretischem Unterfangen Züge beider Problemstellungen finden lassen: Da er die erste Ebene für eine die Hobbes-Deutung von Schmitt dominierende hielt und als Vertreter der zweiten Strauss anerkannte, benannte er den Zwiespalt Schmitts als einen zwischen dem „Hobbisten“ Schmitt, der das Polemische, das Rhetorische favorisierte, und dem

⁴⁸ Vgl. Schelsky 1938, 179: „[...] alles Denken [ist] bei Hobbes auf die konkrete Erlebissituation oder auf die darin zu tuende menschliche Handlung bezogen. Ein Allgemeines, aus sich selbst heraus Bestehendes [...] existiert für ihn nicht“.

„Straussianer“ Schmitt, der an der Idee des integren, philosophischen Wissens festhielt (ebd., 202).

Während Strauss mit „Zurück hinter den *Leviathan*“ die Rhetorisierung der Philosophie ablehnte (er versuchte, „letztendlich vergeblich“, wie Bohlender bemerkte, sie „stillzulegen“ – ebd., 229 –, und unternahm eine, „antikisierende“ Entmischung“ der Kategorien Theorie und Rhetorik, ebd., 217), brachte Schmitt sie „zur Geltung“ und radikalisierte (ebd., 287 f., vgl. auch Bluhm 2002, 93). Polemisches bzw. polemisch-rhetorisches Wissen stellte für Strauss das ausschlaggebende Merkmal liberalen Denkens dar (Bohlender 1995, 201). Aus diesem Grund blieb Schmitt in seinen Augen in dem liberalen Denksystem Hobbes’ auch dann gefangen, wenn er wesentliche Elemente Hobbes’scher Lehre wegen ihres liberalen Charakters ablehnte: „Der Abschied von *Leviathan* ist keiner von seiner Rhetorik“ (ebd., 228). Er habe sich auf die Ebene des normativen Wissens nicht eingelassen, die ihn mit der Frage konfrontiert hätte, wofür (und nicht wogegen) das Politische behauptet werden solle, und sei dadurch auf der Ebene polemischen Wissens geblieben.

In seinen „Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen“ nötigte Strauss Schmitt also *nicht nur* zu einer offenen Bejahung des Politischen, die er bei Schmitt in verhüllter Form erkannte (2008, 229), sondern auch zur Einsicht, dass sich eine Bejahung des Politischen als solches (eine *politische Bejahung* des Politischen) der liberalen „Kulturphilosophie“ genauso wenig zu entziehen vermöge wie die Verneinung des Politischen als solches (eine *politische Verneinung* des Politischen).⁴⁹ Hobbes, so Strauss, sei ein falscher Verbündeter im Kampf gegen die Krise der liberalen Moderne als Krise der Philosophie. Nur ging es Schmitt, anders als Strauss, *nicht* um die Krise der Philosophie, weshalb Hobbes als Gewährsmann für ihn nicht auszuschließen war.

⁴⁹ Die Kritik an Schmitt spitzte Strauss auf den letzten Seiten seines Kommentars (2008, 236 f.) auf die berichtigte Anmerkung zu, dass,

wer das Politische als solches bejaht, der respektiert alle, die kämpfen wollen; er ist genauso *tolerant* wie die Liberalen – nur in entgegengesetzter Absicht: während der Liberalen alle *ehrliehen* Überzeugungen respektiert und toleriert, sofern sie nur die gesetzliche Ordnung, den *Frieden* als sakrosankt anerkennen, respektiert und toleriert, wer das Politische als solches bejaht, alle *ernsten* Überzeugungen, d. h. alle auf die reale Möglichkeit des *Krieges* ausgerichteten Entscheidungen. So erweist sich die Bejahung des Politischen als solchen als ein Liberalismus mit umgekehrtem Vorzeichen.

Dagegen erreichte die Instrumentalisierung Hobbes' im Kampf gegen die Liberalismus-Krise für Strauss da ihre Grenze, wo über Liberalismus nur politisch und nicht auch philosophisch nachgedacht wurde. Die Beantwortung der Frage, worum-willen das Politische bejaht werden müsse, bedeute, der Argumentation Bohlenders folgend, die Entrhetorisierung der Frage nach dem Politischen, das Zurückholen dieser Frage aus dem Blickpunkt, in dem sie auf der konkreten politischen Lage fixiert blieb: denn die Situationsbezogenheit bedeutet, dass das Wissen an Adressatinnen gebunden und daher polemisch ist.⁵⁰

In einer kritischen Distanz (wenn auch nicht Gegensatz) zu Meiers Deutungsvorschlag, Strauss als einen politischen Philosophen zu lesen, dessen Absichten und Überzeugungen von ihrem Bezug zum theologisch-politischen Problem her zu verstehen seien, steht die These Bluhms, Strauss' Œuvre sei politisches Philosophieren, das im Kern unpolitisch sei (2002, 22 f.). Sie steht im Vordergrund von Bluhms Abgrenzung der Kategorien politische Philosophie, politisches Philosophieren, politische Theorie, *political science* und politische Theologie (ebd., 12, 73 f., 304 f.). Zufällig oder nicht korrespondiert Bluhms Sicht auf Strauss damit, wie er dessen Deutung von Hobbes las: Bei diesem erkannte Strauss „eine paradoxe Theorieform“, die „starke politische Motive hat, aber in der Substanz jedenfalls beim ‚reifen‘ Hobbes szientifisch und unpolitisch ist“ (ebd., 106, vgl. mit der Fußnote Nr. 74).

Dieser Aussage Bluhms kann man aus zwei Gründen schwerlich zustimmen. Zum ersten, weil „starke politische Motive“ bei Hobbes, wie Strauss sie verstand, nicht in dem Sinne politisch waren, dass sie parteiisch waren. Vielmehr beruhten sie auf einer moralischen Gesinnung, die Strauss als Grundlage von Hobbes' politischer Philosophie herausgearbeitet hat (siehe bspw., aber nicht ausschließlich 2008 b, 27 f., 36, 41). Es wäre aus diesem Grund präziser, von Hobbes' moralisch-politischer Veranlagung und nicht von „starke[n] politische[n] Motive[n]“ zu sprechen.

Zum zweiten (und dies ist ein gravierenderes Argument), behauptete Strauss in aller Klarheit, dass die Substanz Hobbes'scher Lehre in frühen wie späten

⁵⁰ Vergleichbar sprach Bluhm von Strauss' an Hobbes gerichteter Kritik gegen das „Praktischwerden der Philosophie“ und seinen Rückführungsversuch zur Philosophie als *vita contemplativa* (2002, 107–109). Die Politisierung, Instrumentalisierung der Philosophie führe zur Verwandlung der Philosophie in Ideologie, womit, so Bluhm, „letzte Maßstäbe [...] verloren [gingen], die für die geistig-moralische Orientierung nötig seien“ (ebd., 321). Von der Strauss'schen Auffassung der Philosophie aus betrachtet kann man freilich nicht nur bei Hobbes, sondern auch bei Schmitt von der Politisierung der Philosophie sprechen. Zur Politisierung und Popularisierung der Philosophie in der Moderne aus Strauss'scher Sicht siehe S. 191, 266.

Schriften gleich gewesen sei (ebd., 132): Zwar bringe das, „was er in seiner Jugend, d. h. bis zu seinem 41. Lebensjahr, also vor jeder Beeinflussung durch Mathematik und Naturwissenschaft geschrieben hat, seine ursprünglichsten Gedanken besser zum Ausdruck [...] als die Werke seiner Reifezeit“ (ebd., 42, siehe auch 192), aber „am wesentlichen *Inhalt* der Grundlegung und Zielsetzung der Politik“ habe sich bis zu den spätesten Schriften nichts geändert (ebd., 132). Dass Strauss Hobbes' wissenschaftlichen Anspruch herausgestellt habe, ist zwar zutreffend (siehe bspw. ebd., 158), aber als wissenschaftlich im Sinne von „unpolitisch“ hätte Strauss Hobbes' Lehre, weder in ihrer frühen noch reifen Form, nicht bezeichnen können, ohne gleichzeitig die gesamte eigene Hobbes-Deutung infrage zu stellen. Denn politische *Wissenschaft* war für Hobbes eine, „die aus der Moral einerseits, der Politik im engeren Sinne andererseits besteht“ (ebd., 19).

Was Hobbes' Wahl der mechanistisch-materialistischen Darstellung seiner Lehre anbelangt, sah Bluhm es als seine Reaktion auf den Bürgerkrieg (im Sinne der Suche nach einer neutralen theoretischen Sprache) und empfand es daher als „verwunderlich“, dass für Strauss die Situation des Bürgerkrieges in seiner Hobbes-Deutung kaum eine Rolle spielte (2002, 107). Was die Bemühung um eine politisch neutrale Sprache angeht, darüber äußerte sich Strauss in seiner Interpretation in der Tat anders, als Bluhms eigene Hobbes-Deutung es nahelegt. Denn er hat sie nicht allein auf die Einwirkung des Bürgerkrieges zurückgeführt, sondern sah sie als Hobbes' prinzipielles Ideal eines politischen Wissens, das a) praktisch umsetzbar wäre;⁵¹ b) universell, d. h. auch von der jeweiligen Konfession unabhängig, einleuchten würde (Strauss 2008 b, 190). Die Rolle und das Problem der Religion in politischen Angelegenheiten ging im Strauss'schen Verständnis von der Hobbes'schen Lehre weit über die Kriegsvermeidung hinaus – die Kritik der Religion war für Strauss der konstituierende Teil von Hobbes' politischer Philosophie (2008 d, 270 f.) und keineswegs nur ihr Instrument, wie Bluhm meinte (2002, 107 f.).

Was die Haltung zur Religion von Strauss selbst als Wissenschaftler anbelangte, bestritt Bluhm – und darin besteht seine Übereinstimmung mit der Interpretation Meiers – die Auffassung von Strauss'scher „Rehabilitierung der Bedeutung der Offenbarungsreligion“ als einer politischen Theologie. Eine solche Deutung verfehle, dass Strauss' primäres Interesse in der Gewinnung der

⁵¹ Zum Interesse Hobbes' an der Anwendbarkeit seiner politischen Wissenschaft („bei allen Menschen unter allen Umständen“ bzw. „in face of all men in all circumstances“, wie Strauss schrieb; 2008 b, 172 und 176) siehe ebd., 129 f., 150, 171 f.

Daseinsberechtigung für politische Philosophie lag (ebd., 87), die aber ohne die Auseinandersetzung mit politischer Theologie nicht erfolgen könne.

Strauss' Wendung von der Erwägung der politisch-theologischen Gemengelage seiner Zeit zum politischen Philosophieren mit Bezug auf antike Vorbilder (ebd., 334) deutete Bluhm als Distanzierung von Schmitts und Heideggers existenzialistischem Denken, mit dem Strauss' Position dennoch verknüpft blieb. Dem Denken des Extrems und des Ausnahmefalls habe Strauss das des Normalfalls entgeggestellt (ebd., 75 f.); „Strauss' Lösung [...] ist nicht der zugespitzte Konflikt, sondern der Normalfall einer politischen Ordnung“ (ebd., 95; vgl. mit der Interpretation Söllners, S. 82 und mit Fußnote Nr. 65.). Das, was in der Literatur als Strauss' Rückgang auf die klassische politische Philosophie bezeichnet wird, war, so Bluhm, die Wende zum normativen Ordnungsdenken (ebd., 75 f.).

Während Strauss seine Radikalität auf das theoretische Denken beschränkte, überführte Schmitt sie „bruchlos“ in die Politik (ebd., 99). Während Schmitt Polemik und Zuspitzung des Konfliktes für unvermeidlich erklärte, störte sich Strauss aus der Sicht eines Philosophen an der Antwort auf die Frage nach dem Politischen, die an eine polemischen Konstellation gebunden wäre. Auch lehnte er Schmitts Idee der theologisch-politischen Durchdringung ab (ebd., 109).⁵² Der philosophische Ansatz Strauss' schließe aus, dass man gleichzeitig Philosoph und Theologe sein könne (ebd., 88).

Nichtsdestoweniger zeichneten sich für Bluhm die Positionen Strauss' und Schmitts durch gewisse Gemeinsamkeiten aus, und zwar die einer konservativen Veranlagung – die Annahme der Herrschaftsbedürftigkeit des Menschen (ebd., 98) und die Ablehnung des „Machbarkeitswahns“ (ebd., 26), d. h. der Idee von der weitestgehenden Gestaltbarkeit der Natur und Gesellschaft, die zur Krise der Moderne als Krise des Vertrauens in der leitenden Fortschrittsidee führte (ebd., 323).

Wenn Bluhm das Denken Strauss' und Schmitts gegenüberstellte, verließ er denjenigen Charakteristika des Ersteren Nachdruck, die dessen Denken als ein philosophisches auszeichnen. Andererseits ist nicht unbedeutend, dass Bluhm es

⁵² Es ist schwierig, eindeutig einzuschätzen, welche Haltung Bluhm gegenüber der These von Schmitts Lehre als politischer Theologie einnahm. Es findet sich im Strauss-Werk Bluhms die folgende nicht weiter erläuterte Aussage: „Dennoch setzt Strauss im Unterschied zu Schmitt und dessen politischer Theologie, die letztlich auf einem Primat der Handlung gegenüber der Erkenntnis folgt, den Akzent auf Erkenntnis“ (2002, 99).

Schmitts Begriff des Politischen bezeichnete Bluhm an einer anderen Stelle als „handlungstheoretisch-existential“ (ebd., 97) und sprach von seinem „beträchtlichen dezisionistischen Zug“ (ebd., 91).

als Philosophieren und nicht Philosophie bezeichnete. Strauss habe keine systematische philosophische Theorie der Politik entwickelt, auch keine Ethik – auch wenn er sowohl politische Ansichten hatte (z. B. negative Einstellung zum Universalismus, siehe ebd., 324) als auch sich um die „Resubstantialisierung des Verständnisses des Politischen“ (ebd., 96) durch „Ordnungsdenken“ bemühte. Für Blum ist das Strauss'sche Denken keine Philosophie im strengen Sinn gewesen, als deren wesentliche Elemente er „Zeitdiagnostik“, „Therapievorschläge“ und das Hinterfragen normativer Grundlagen identifizierte (ebd., 12). Stattdessen unterstrich Blum dessen fragenden Ansatz – Strauss „setzt[e] eher auf das Fragen als auf eine systematische Theorie“ (ebd., 12). Sein Ziel war, die politikphilosophischen Probleme in einem Horizont jenseits des Liberalismus zu *exponieren* (ebd., 97) und dadurch der Verdrängung und dem Vergessen dieser Fragen entgegenzuwirken, und nicht unbedingt, eigene Antworten auf diese Fragen vorzuschlagen.⁵³

So richtig das Herausstellen des Strauss'schen Ansatzes, die philosophischen Fragen starkzumachen, auch ist, kann gefragt werden, ob es in der Tat sinnvoll ist, politisches Philosophieren als einen eigenen Begriff zu etablieren, wie Blum es tat, oder ob es sich nicht doch unter politischer Philosophie subsumieren ließe.⁵⁴ Während Blums Grenzziehung zwischen Philosophie, Theorie, Wissenschaft und Theologie einleuchtet, mangelt es seiner Abgrenzung von Philosophie und Philosophieren, wie mir scheint, an Schärfe. Stellt der systematische Charakter, den Blum in Strauss' ideengeschichtlichen Erwägungen vermisste (ebd., 22 f.), einen solch gewichtigen Unterschied dar, dass er eine definitorische Abgrenzung erfordert? Zumal sich Strauss' politisches Philosophieren, so Blum, an Sokrates

⁵³ Was einer Antwort auf die Frage der politischen Ordnung am nächsten kommt, ist Strauss' Brief an Löwith vom 15. August 1946 zu entnehmen, in dem er sich, in Anlehnung an Platon und Aristoteles, für eine plurale Welt geschlossener Gesellschaften, die in ihrer Größe eng begrenzt wären, aussprach (2008 f, 662 f.). Jedoch erweist dieser Text die Anmerkung Blums, dass Strauss keine „Therapievorschläge“ geliefert habe, als zutreffend: Strauss' Stellungnahme schließt mit der Anerkennung, dass sich eine solche Vorstellung politischer Ordnung „heute nicht restituieren lässt“ (Hervorhebung durch Unterstreichung im Original, vom Herausgeber durch Kursivschrift ersetzt, ebd., 663). Immerhin bot sie Material für eine Zeitkritik, auf die Strauss nicht verzichtete (siehe ebd., 663).

⁵⁴ Für die Blum gegenläufige Identifizierung der Philosophie mit dem Fragen siehe unter den Strauss-Forschern Kartheininger 2006. Als Ausrichtung zeitlicher Wesen auf das das Ewige betreffende Wissen höre Philosophie gerade da auf, wo das Fragen es tue, d. h. wo man die Antwort gefunden zu haben glaube: „Die Transzendenz darf nicht gefüllt werden, denn dies führte zwangsläufig in eine Immanentisierung der Transzendenz. Die Stelle des Ewigen darf nicht durch ein Zeitliches besetzt werden“ (ebd., 218). So stehe der Mensch als endliches Wesen in einem stets spannungsvollen, weil nicht auflösenden Verhältnis mit dem Ewigen, das ein nicht aufgehörendes Fragen nach dem Ewigen sei.

und Platon, die gemeinhin als Väter politischer Philosophie gelten, orientierte (ebd., 12). Außerdem ist zu fragen, inwiefern das, was Bluhm als Strauss' Suche nach der *Ordnung der Ordnung* bezeichnete – die Suche nach den „Bedingungen, Möglichkeiten und Voraussetzungen nicht einer konkreten politischen Ordnung, sondern einer guten politischen Ordnung schlechthin“ (ebd., 24) –, nicht gerade seiner eigenen Definition politischer Philosophie nahekommt.

Andererseits hat Bluhm Strauss einfach beim Wort genommen, wenn dieser sich nicht als einen politischen Philosophen bezeichnete, sondern als einen „Gelehrten“, „einfachen Denker“, „der politische Philosophie *wieder ermöglichen* wollte“ (ebd., 22). Die Rede von der Wiederermöglichung der Philosophie ist keineswegs nur (wenn überhaupt) Ausdruck einer Bescheidenheit – für Strauss hatte sie einen theoretisch-kritischen Sinn, der in seiner „Diagnose“ und Kritik der modernen Krise und den Überlegungen über die Möglichkeit der Rückkehr zur klassischen politischen Philosophie liegt. Es ist nur folgerichtig, sich selbst nicht als einen Philosophen zu bezeichnen, wenn man davon überzeugt ist, dass sich Philosophie in so einer tiefen Krise befinde, dass es erst eines ideengeschichtlichen Aufwandes bedürfe, bis man sich wieder in der Höhle finde, von der aus das Aufsteigen von den Meinungen zum wahren Wissen möglich wäre.

Der Nachdruck auf philosophisches Fragen und nicht gerade systematisches Antworten verbindet Bluhms Sicht auf Strauss mit der von Tanguay, dem Autor von Strauss' intellektueller Biographie (2007). Was für Bluhm „Philosophieren“ ist, ist für den Letzteren „zetetische Philosophie“. Diese führe auf die sokratischen Dialoge Platons zurück und bezeichne eine philosophische Grundhaltung, deren Essenz das Fragen, das Hinterfragen mit dem Ziel der Kenntnis der besten Lebensweise sei (ebd., 7).

Dass Philosophie in ihrer Suche nach dieser Antwort mit derjenigen seitens der Theologie konfrontiert werde, werde in zetetischer Philosophie in Form einer Art Meditation zwischen der theologischen und philosophischen Alternative gewürdigt (ebd., 200). Um dem Rechnung zu tragen, dass es der Philosophie bisher nicht gelungen sei, die Unmöglichkeit der Offenbarung zu beweisen, werde in zetetischer Philosophie deren Möglichkeit nicht ausgeschlossen (ebd., 210 f.). Paradoxerweise entziehe die Unauflösbarkeit des theologisch-politischen Dilemmas der zetetischen Philosophie jedoch nicht die Daseinsberechtigung, sondern begründe diese vielmehr.

Mit dieser fragenden Offenheit gegenüber dem theologisch-politischen Problem hängt zusammen, dass Tanguay Strauss' Wende zur zetetischen Philosophie als *Farabian turn* bezeichnet hat. Denn während die jüdischen und arabischen Denker des Mittelalters die Augen vor der theologisch-politischen Herausforderung nicht verschlossen haben, sei die moderne „Kritik“ der Religion eher „Spott

und Propaganda“ gewesen (ebd., 195 f.). Durch sein Studium Maimonides' und al-Fārābīs sei Strauss um ein vormodernes Verständnis der Offenbarung bemüht gewesen, weil die Moderne über ein solches nicht verfügte (ebd., 196 f.). Was es dabei herauszufinden gab, war, ob die mittelalterliche Lehre von Propheten ein Lokus für die Vermittlung zwischen Philosophie und dem Offenbarungsglauben, für ihre Koexistenz zu sein vermochte und was dies für die moderne Religionskritik zu bedeuten hatte (ebd., 198).

Mit seiner These von der Strauss'schen Lehre als zetetischer Philosophie bot Tanguay seine Interpretation der Haltung Strauss' hinsichtlich des theologisch-politischen Problems, das Tanguay, wie Meier, für *das* Thema hielt, auf das alle anderen erheblichen Fragestellungen und Stränge im Denken Strauss' zurückzuführen seien (ebd., 5) – inklusive seiner Spinoza- und Hobbes-Studien (ebd., 99). Denn der bei Hobbes vollzogene Wandel des Menschenbildes erfolgte nicht ohne die Einwirkung durch das theologisch-politische Problem. Die Analyse, die Tanguay zum Thema Hobbes-Deutung bei Strauss angeboten hat, stellt eine Entfaltung der These dar, dass das Interesse Strauss' an Hobbes vor allem an dessen philosophischer Absicht lag, eine zivile Ordnung ohne Anleihen bei einer Transzendenzvorstellung zu begründen, d. h. eine *moderne* Lösung für das theologisch-politische Problem zu finden (ebd., 103; dazu vgl. S. 94, 262, 306 dieser Arbeit).

Dabei hob Tanguay einen radikalen Gegensatz zwischen dem Menschenbild beider Denker hervor: Die egalitaristische Auffassung des Individuums beim Ersteren, die jeder ihr Naturrecht auf der Grundlage davon zumesse, dass sie ein bedürfnisgesteuertes Wesen sei (ebd., 106), und die andererseits ihre Verbindung zur christlichen Sicht auf den Menschen nicht abzuschütteln vermöge (ebd., 206), stand dem Strauss'schen Ideal individueller Autonomie diametral entgegen. Diese sei einzig als diejenige einer Philosophin und nicht einer Jederfrau eine wahre (ebd., 214), so wie sich die „wahren“ Überzeugungen – das philosophische Wissen – von den „bloß“ notwendigen – der Kenntnis der Gesetze – unterscheiden würden (ebd., 199) und wie zwischen authentischer Tugend für die Minderheit, die auf Wissen basiere, und der moralischen Tugend für die Mehrheit, die „bloß“ konventioneller Natur sei, zu unterscheiden sei (ebd., 213, siehe auch S. 191 dieser Arbeit). Demzufolge sei das Leben der Philosophin für Strauss als einziges wahrhaft naturgemäß erschienen (ebd., 204).⁵⁵

⁵⁵ Dies sei mehr als eine distanzierte Überlegung gewesen, die mit den eigenen Überzeugungen nichts zu tun gehabt habe: Strauss selbst hätte, so Tanguay, nie in das Opfer der Vernunft eingewilligt, dessen ein orthodoxer Glaube bedürftig wäre (2007, 197). So sah er sich mit dem theologisch-politischen Problem, das er philosophisch nicht lösen können, auch

1.5 Die Zentralität des theologisch-politischen Problems für die Bestimmung des Politischen

Die Vielfalt der in diesem Kapitel gestreiften Standpunkte und Fragestellungen vor Augen haltend, von denen aus die Hobbes-Deutungen von Schmitt und Strauss analysiert werden können, halte ich es für sinnvoll, die Zentralität des theologisch-politischen Problems auf diesem Themenfeld deutlich werden zu lassen. Auf diesem Feld soll heißen: in Schmitts und Strauss' Auseinandersetzung mit Hobbes' politischer Philosophie. Diese Auseinandersetzung kann selbst als ein theologisch-philosophisches Unterfangen verstanden werden. Ich deute es als Versuch, die Frage nach dem Politischen zu beantworten oder zumindest den Weg zu ihrer Beantwortung zu ebnet. Unter dieser Frage lassen sich generell alle Fragen subsumieren, die die Grundlage einer politischen Ordnung oder politischer Ordnung *per se* und/oder das Verhältnis zwischen dem Menschen und einer politischen Ordnung oder politischer Ordnung *per se* zum Gegenstand haben. Um die Antworten auf diese Fragen einordnen – auch in Bezug zueinander – zu können, schlage ich vor, man stelle sich vor, dass die Frage nach dem Politischen immer und von Grund auf die Frage nach der *Verortung* des Politischen ist. Mit der Verortung der Frage werden die Annahmen darüber gemeint, mit welchem Bereich der Wirklichkeit das Politische primär in Verbindung stehe und von welchem Bereich der Erkenntnis sich die Bestimmung des Politischen daher ableiten lasse. Unabhängig davon, ob der eigene Sichtpunkt bewusst expliziert wird oder vielmehr unausgesprochen bleibt, setzt jede Überlegung zum Politischen eine Vorstellung voraus, welche Erfahrungsebene dafür wenn nicht unbedingt hinreichend, dann zumindest von primärer und notwendiger Bedeutung sei.

Es scheint mir, dass sich viele Fragestellungen, mit denen man sich bei der Auseinandersetzung mit konkreten Ansätzen und Positionen konfrontiert sieht, leichter klären ließen und sich vielleicht sogar einige Missverständnisse auflösen würden, wenn man diese Ansätze als Erstes innerhalb einer dreigliedrigen Struktur verorten würde, die der Abbildung 1.1 zu entnehmen ist.

auf der persönlichen Ebene konfrontiert (siehe auch Fußnote Nr. 168). In dieser Hinsicht sei es irreführend, sein Denken als konservativ zu bezeichnen (ebd., 207).

Die Bestimmung des Politischen wird abgeleitet von der Kenntnis über...	Natur des Menschen	Kultur (eine konkrete Praxis, politische Gesetze)	Transzendenz (Dogmen des Glaubens)
Auf die Frage des Politischen antwortet...	politische Philosophie	kontingentes „Wissen“ (politische Rhetorik und Handlungen)	politische Theologie

Abb. 1.1 Die Frage nach dem Politischen. (Den Begriff „Kultur“ wähle ich an dieser Stelle mit Blick auf Strauss’ Verständnis davon (siehe 2008, 220–225), das nahelegt, im Rahmen des theologisch-politischen Problems von der konkreten Praxis als Kultur zu sprechen.)

Die Verortung der Frage nach dem Politischen geht mit einer Positionierung hinsichtlich der Frage nach dem Wesen des Menschen und seinem Verhältnis zum Politischen einher. Wird die Idee einer menschlichen Natur an sich abgelehnt (wie im Fall der transhumanistischen, historisch-kulturalistischen oder ideologiekritischen Essenzialismus-Kritik), verbindet man die Frage nach dem Politischen mit der Betrachtung einer konkreten Wirklichkeit/des sich in der faktischen Politik Vollziehenden – für den Fall, natürlich, dass man überhaupt noch Sinn darin sieht, vom Politischen *sui generis* zu sprechen und eine inhaltliche Bestimmung zu geben. Denn mit der Verwerfung der Kategorie menschlicher Natur werden zugleich althergebrachte Möglichkeiten ausgeschlossen, das Politische von dem Vorpolitischen, Überpolitischen und Unpolitischen abzugrenzen.

Aus diesem Grund ist die Kluft zwischen der Verortung des Politischen in der Kultur einerseits und im Transzendenten andererseits von einer anderen Art als zwischen der Verortung des Politischen im Transzendenten einerseits und im Natürlichen andererseits: Die kulturalistisch-historische Perspektive lehnt jede Debatte um das Essenzielle am Menschen von vornherein ab, während sich die theologische und die philosophische Perspektive zumindest in einen Streit (den Streit zwischen Athen und Jerusalem, wenn man es nach Strauss benennen möchte) einlassen können. Zwar ist das Menschenbild in den Religionslehren grundsätzlich anders als in den philosophischen. Jedoch ist der (christlichen) Religion die Idee von etwas dem Menschen Wesentlichem im Sinne bestimmter essenzieller, gegebener und unveräußerlicher Anlagen nicht fremd.

Dieser Unterschied in dem Unterschied stellt das grundlegende Motiv von Strauss'scher Kritik der Moderne in ihren gegenläufigen, aber in beiden Fällen gegen die philosophische und die theologische Tradition gerichteten Tendenzen des Positivismus und Historismus dar. Die Modernen hätten den Streit um das Politische mit der Philosophie und mit Theologie – das theologisch-politische Problem – schlechthin verdrängt: Sie „wähnen sich der Antike überlegen, aber ihr faktischer Sieg über die Alten bedeutet nicht, dass sie überlegen sind, sondern nur, dass sie siegreich waren“ (Bluhm 2002, 80). Eine moderne Antwort auf die Frage nach dem Politischen wurzelt in der Annahme von dessen kultureller und historischer Relativität: Die Frage nach dem Politischen könne nur aus einem bestimmten politischen und diskursiven Umfeld heraus beantwortet werden und behalte ihre Gültigkeit nur für einen begrenzten Zeitraum (zu Strauss' Historismus-Kritik siehe S. 188). Wenn die Verwerfung der Idee menschlicher Natur die Verortung des Politischen im Bereich der Kultur als des durch die menschliche Tat (und mittels Zucht der Vernunft und des Verhaltens) Zustandekommenden erfordert, ist zu fragen, ob sich der Begriff des Politischen dann überhaupt als (den anderen Gebieten des Zusammenlebens gegenüber) unersetzbar aufrechterhalten lässt.

Aus diesem Grund stellt die mittige Tabellenspalte, die ihre volle Kraft erst in der Moderne entfaltete – auch wenn sie teilweise bereits in der konventionalistisch-sophistischen Tradition wurzele (siehe Strauss 1989 a, 170 f., vgl. mit 1977, 111–113, siehe auch 120) –, für die beiden links und rechts liegenden Positionen eine Herausforderung neuer Qualität dar, weil sie deren Streit unter sich den Sinn entzieht. Zwar kann man argumentieren, dass die mittlere Position keine eigenständige darstelle: Sie sei letzten Endes grundlos weil kontingenzorientiert, sich selbst widersprechend weil historistisch und zeitweilig weil modern. Dennoch zeigen gerade die Untersuchungen Strauss', dass die Rhetorisierung der Philosophie kein ausschließlich modernes Phänomen ist: Im Gegenteil habe die Philosophie ihre Wende zur politischen Philosophie der Herausforderung durch das politische Umfeld zu verdanken, das von dem Offenbarungsglauben noch nichts wusste (siehe Strauss 1943, 70, 81, 94 f.; 1977, 157 f.; 2013 c, 24).

Außerdem, und das ist der ausschlaggebende Grund dafür, kontingentes Wissen und politische Rhetorik als einen eigenen Modus der Beantwortung der Frage nach dem Politischen zu unterscheiden, werden philosophische und theologische Antworten mit Positionen konfrontiert, die weder philosophisch-theoretisch noch theologisch untermauert sind. Die Vielfalt der Antworten auf die Frage nach dem Politischen entsteht dadurch, dass sich die jeweiligen Modi vermengen. Sie wird allerdings auch dadurch gefördert, dass diese sich voneinander abzugrenzen versuchen. Auf jeden Fall führt es nicht besonders weit, bloß festzustellen, dass

sowohl politische Philosophie als auch politische Theologie rhetorische Elemente beinhalten und sich auf kontingentes Wissen stützen würden. Nur weil dies unausweichlich ist, bedeutet es nicht, dass es für die Identität, die Selbstwahrnehmung der jeweiligen Ansätze ausschlaggebend ist. Genauso macht es nicht die Essenz der Rhetorik oder der Beschreibung einer jeweiligen Lage aus, dass man dabei Anleihen bei den philosophischen oder theologischen Argumenten macht – ob bewusst oder unbewusst.

Um Aussagen darüber treffen zu können, wie über das Politische gedacht wurde, oder zu verstehen, worin der wesentliche Unterschied zwischen den Denkweisen liegt oder worin sie sich überschneiden, scheint mir das dreigliedrige Schema von Nutzen zu sein. Ein solcher Ausgangspunkt schließt nicht die sich gleich anschließende Feststellung aus, dass sich die jeweiligen Ansätze nie in purer Form finden. Das Schema ist also ein heuristisches Mittel und keine Komplexitätsleugnung.

Wenn ich gesagt habe, dass das theologisch-politische Problem für Schmitts und Strauss' Auseinandersetzung mit Hobbes zentral war und dass diese Auseinandersetzung teilweise ihr eigenes theologisch-philosophisches Unterfangen gewesen ist, dann meinte ich damit, dass Schmitt und Strauss die Antwort auf die Frage nach dem Politischen unter anderem im Hobbes-Studium suchten. Was für eine Antwort hat Hobbes selbst gegeben und welche Antwort war seiner Gesinnung wesentlich? Die Verortung von Hobbes links, mittig oder rechts in der Tabelle war für die Interpretation seiner Lehre entscheidend, und sie ergibt auch entscheidende Interpretationsunterschiede. Daran, mit welchen Modi des Denkens über das Politische Schmitt und Strauss Hobbes in Beziehung gesetzt haben und *wie* sie es taten, offenbart sich ihr eigenes Verhältnis zum Politischen. Man kann Hobbes daher als eine Art Vermittler bezeichnen, von dem unterschiedliche Bilder gezeichnet wurden, um das Potenzial der politischen Philosophie, politischer Theologie und politischer Rhetorik zu erkunden. Welche Hobbes-Bilder dabei entstanden sind, schildere ich in den nächsten zwei Kapiteln sowie im Fazit dieser Arbeit.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





Die Hobbes-Deutung bei Schmitt

2

Verzeichnis der im „Überblick“ besprochenen Schriften Schmitts

(chronologisch nach der Ersterscheinung, wenn nicht anders vorgemerkt)

1932 (Erscheinung der 2. Fassung des Textes): Der Begriff des Politischen. Synoptische Darstellung der Texte. Im Auftrag der Carl-Schmitt-Gesellschaft hrsg. von Marco Walter, Berlin 2018.

1936/37: Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 30, S. 622–632.

1938: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Hrsg. u. m. einem Nachw. versehen v. Günter Maschke, Köln-Lövenich 1982.

1951: Dreihundert Jahre Leviathan. In: Schmitt, Carl: Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969. Hrsg., m. einem Vorw. u. m. Anm. versehen v. Günter Maschke, Berlin 1995, S. 152–155.

1965: Die vollendete Reformation. Zu neuen Leviathan-Interpretationen. In: Schmitt, Carl: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Hrsg. u. m. einem Nachw. versehen v. Günter Maschke, Köln-Lövenich 1982, S. 137–178.

2.1 Schmitts Hobbes-Rezeption in seinem Gesamtwerk

Im Vergleich zur Auseinandersetzung von Strauss mit Hobbes, die in der Hobbes-Literatur gut bekannt ist (siehe z. B. den Überblick über die Hobbes-Forschung von Zagorin – 1990, 322), ist die Hobbes-Deutung von Schmitt eher für diejenigen interessant, die sich mit den Anschauungen Schmitts und nicht mit Hobbes selbst beschäftigen (siehe S. 30). Oft reicht das Interesse für Schmitt allerdings nicht so weit, um sich mit seiner Hobbes-Deutung auseinanderzusetzen. Denn sogar in den Schmitt gewidmeten Monografien wie z. B. von Bendersky,¹ Schwab,² Sombart (siehe Fußnote Nr. 91) und Hofmann (die Erläuterung erfolgt weiter im Text) ist seine Deutung von Hobbes ein marginales Thema geblieben. Die Letzte, allein in ihrer Ausführlichkeit die Ersteren weit übertreffend, eignet sich jedoch hervorragend für die Einordnung der Hobbes-Deutung Schmitts in seinen Werdegang als Rechtstheoretiker und politischer Denker. Diese Einordnung möchte ich in drei Schritten vollziehen. Zunächst werde ich die Einzelveröffentlichungen Schmitts³ einer groben thematischen Gliederung unterziehen. Danach skizziere ich eine Möglichkeit der Periodisierung des Schmitt'schen Gesamtwerks, die der Forschung Hofmanns entlehnt ist. Ihr liegt die Formel „Legitimität gegen Legalität“ zugrunde, die sich als zentrale

¹ Carl Schmitt. *Theorist for the Reich* (2017). Bendersky betrachtet Schmitts öffentliches Leben als für die Aufschlüsselung seiner politisch-rechtstheoretischen Erwägungen unentbehrlich.

² Auch Schwab betrachtet die politischen Ideen Schmitts als untrennbar mit der rechtsgeschichtlichen, politischen Entwicklung Deutschlands verwoben. Sie seien Antwort auf die Fragen, die sich Schmitt angesichts konkreter politischer Problematiken gestellt hätten. Schwabs kontextuelle Herangehensweise scheint für die Beantwortung der Fragen geeignet zu sein, die er sich in seiner Studie gestellt hat, nämlich die nach dem Verhältnis der politischen Ideen Schmitts zur Weimarer Verfassung und zu der nationalsozialistischen Ideologie (1989, 7 f.). Dass sich der Autor in seiner Untersuchung auf den Zeitraum 1921–1936 beschränkt hat, erklärt, weshalb Schmitts Hobbes-Deutung nicht zum Untersuchungsgegenstand gemacht wurde, obgleich der Name Hobbes' in der Studie mehrmals erwähnt wird.

³ Die Bibliographie Schmitts zählt 50 Bücher und Einzelschriften, die zu seinen Lebzeiten erschienen sind; hinzu kommen knapp 300 Aufsätze, Rezensionen und kleinere Texte (die posthum erschienenen nicht einbegriffen). Viele von diesen hat Schmitt später als Einzelveröffentlichungen ausgearbeitet und verlegen lassen; andere hat er wiederum in die eigenen Sammelbände aufgenommen. Vier wichtige Sammelbände, von denen zwei posthum zusammengestellt worden sind, sind: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923–1939* (1940), *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre* (1958) *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969* (1995, von Maschke herausgegeben) und *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924–1978* (2005, von Maschke herausgegeben).

Problemstellung durch das Gesamtwerk Schmitts ziehe. Dies soll allerdings nicht die zeitliche Einordnung ersetzen, die ich als Ergebnis meiner Untersuchung der Hobbes-Deutung Schmitts vorschlage und die konkret der Aufschlüsselung dieser Deutung dienen soll, sondern den Blick für einerseits Wandel, andererseits Kontinuität Schmitt'schen Denkens freilegen. Der Umfang und die Transformation seines Gesamtwerkes machen klar, dass die Mannigfaltigkeit seiner Hobbes-Deutung im Rahmen seines Schaffens keineswegs eine Ausnahme ist, sondern vielmehr dem Verlauf seines intellektuellen Weges entspricht. Zuletzt verweise ich noch auf einige biographische Fakten, die für die Entstehung seiner Hauptstudie zu Hobbes von Belang sind, und gebe einen Überblick darüber, in welchen Werken und inhaltlichen Zusammenhängen Schmitt die Lehre Hobbes' maßgeblich thematisiert hat.

Die Sichtung des Gesamtwerks von Schmitt ist mit der Schwierigkeit einer klaren inhaltlichen Gliederung verbunden. Es bietet sich an, die Kategorisierung damit anzufangen, dass man zuerst Werke und Werkgruppen benennt, die sich wegen ihres außerordentlichen Charakters ohne Weiteres von den anderen Schriften abheben. Aus diesem Grund sind sie für das Gesamtwerk nicht repräsentativ, bezeugen allerdings Schmitts „geistige Spannweite“ und Reichweite seiner Interessen (Hofmann 1992, viii), seine Neigung zur Selbstschau und sein vielfältiges literarisches Vermögen sowie aktive rechtswissenschaftliche Betätigung.

Die erste Kategorie besteht aus zwei eigenständigen Werken, die man als Kunstdeutung oder Kunststudium bezeichnen könnte: *Theodor Däublers ‚Nordlicht‘. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes* aus dem Jahr 1916 sowie *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, 1956.⁴ In einem einschlägigen Kommentar zum Verhältnis Schmitts zur Literatur und ihren Persönlichkeiten⁵ hat Johannes Türk anhand des Beispiels von *Theodor Däublers ‚Nordlicht‘* für die These argumentiert, dass Literatur für Schmitt die Rolle der Quelle und des Beweises ethischer Positionen spielte. Der konkrete Einfluss von Däublers Werk auf das Denken Schmitts zeige sich z. B. in des Letzteren *Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (Türk 2016, 761–765).

⁴ Ggf. wären dieser Kategorie noch zwei frühe Artikel zuzurechnen: „Drei Tischgespräche“ (1911 in *Den Rheinlanden. Monatsschrift für deutsche Kunst und Dichtung*) und „Richard Wagner und eine neue ‚Lehre vom Wahn‘“ (1912 in *Bayreuther Blättern. Deutscher Zeitschrift im Geiste Richard Wagners*).

⁵ Eine persönliche Ebene dieses Verhältnisses an den Beispielen von Heinrich von Kleist und Theodor Däubler spiegelt sich in dem Essay „Zwei Gräber“ (1946 verfasst, hier als 1950 b eingetragenen) wider.

Einen eigenen Teil des Œuvres Schmitts stellt das dar, was man als persönliche Materialien bezeichnen könnte. Dazu zählen nicht nur die Tagebücher,⁶ die sämtlich posthum veröffentlicht worden sind und deren Publikation von Schmitt ursprünglich nicht vorgesehen war, sondern auch die in *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen aus der Zeit 1945/47* veröffentlichten Essays, die teilweise als formlose Selbstreflexionen und Selbststilisierungen verfasst waren und dadurch einen Tagebuch-Charakter aufweisen (vor allem „Gespräch mit Eduard Spranger“, „Weisheit der Zelle“ und der in Versen verfasste „Gesang des Sechzigjährigen“). Schmitts „Antwortende Bemerkungen zu einem Rundfunk-Vortrag von Karl Mannheim“ muten, wenn man sie mit Rückblick auf 1933–1945 liest, selbstapologetisch an (1950 c).

Eine Art Sonderstellung, die eine eigene Kategorie erfordert, gebührt Schmitts satirischen Personenskizzen, die er in Zusammenarbeit mit Fritz Eisler und unter einem Pseudonym 1913 als *Schattenrisse* herausgeben ließ. Dieser Versuch einer Satire in Versen ist im Gesamtwerk Schmitts ohnegleichen geblieben.⁷

Zu der vierten Kategorie zählen Schmitts rechtliche Gutachten und Kommentare (wie z. B. „Das Reichsstatthaltergesetz“ oder „Fünf Leitsätze für die Rechtspraxis“, beide aus dem Jahr 1933). Dadurch, dass sie formelle Erfordernisse der Jurisprudenz bedienen, unterscheiden sie sich von denjenigen, fünftens, die zwar (auch) das Recht zum Gegenstand haben, aber nicht unter strenger Einhaltung der fachüblichen Form verfasst worden sind. Die Letzteren mögen zwar rechtswissenschaftliche Erkenntnisse beinhalten, sind jedoch, aufgrund ihrer über alles Formelle dominierenden politischen Positionierungen und Wertungen, auch und vor allem Forschungsobjekte politischen Denkens (einschlägige Beispiele wären z. B. *Verfassungslehre*, 1928, *Über die drei Arten rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934, oder *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, 1950). So wie Schmitt, merkte Schwab an, die rechtstheoretischen Überlegungen nicht (und vor allem nicht immer in gleichem Maße) von seinen politischen Ideen und

⁶ Neben dem hier schon zitierten *Glossarium* sind vier andere Tagebücher Schmitts verlegt worden; sie umfassen den Zeitraum (mit Unterbrechungen) von 1912 bis 1934: *Tagebücher vom Oktober 1912 bis Februar 1915*, *Die Militärzeit 1915 bis 1919*, *Der Schatten Gottes. Introspektionen, Tagebücher und Briefe 1921 bis 1924*, *Tagebücher 1930–1934*.

⁷ Allerdings mag die vermutliche Absicht, mit der die *Schattenrisse* geschrieben worden sind, auch in den kleineren frühen Publikationen „Die Buribunken. Ein geschichtsphilosophischer Versuch“ (1918) und „Die Fackelkraus“ (1920) zu erkennen sein.

theologischen Zuneigungen zu isolieren vermochte (1989, 7),⁸ so konnte er, vieles ansprechend, viele ansprechen (Hofmann 1992, viii). Das schließt natürlich nicht aus, dass sich seine Leistungen im rechtlichen und rechtswissenschaftlichen Bereich disziplinimmanent und nach entsprechenden Kriterien bewerten lassen würden und auch entsprechende Relevanz hätten, die sich nicht oder nicht unbedingt mit der ideengeschichtlichen überschneidet.

Um sich des Namens einer Bandreihe vom Verlag Duncker & Humblot zu bedienen, lassen sich die meisten Werke Schmitts, trotz seiner beruflichen Zugehörigkeit und expliziten Selbstidentifikation als Jurist, als „wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte“ bezeichnen (Duncker & Humblot o. J.). Obwohl Rechtswissenschaftler (siehe z. B. Schmitt 1997, 5 für ein ausdrucksstarkes Beispiel dieser Selbstbezeichnung), sprach er vor allem als politischer Denker und öffentlicher Intellektueller. Jeder Versuch, diese Werke – die für Schmitt typisch sind und von denen es so viele gibt, dass alles andere eher eine Ausnahme konstituiert – weiter inhaltlich zu gliedern, erweist sich als wenig sinnvoll, weil die Verflechtung der zeitlichen Dimension, des disziplinären Zuganges und der Thematik in jedem dieser Werke und Abhandlungen stark ausgeprägt ist. Die Vielfalt, die aus dem Zusammenspiel dieser drei Dimensionen (zeitlich, disziplinär, thematisch) resultiert, ist hier nur kurz zu skizzieren.

Schmitt wechselte zwischen dem, was als geschichtliche Retrospektive und dem, was als „Lageaufnahme“ bezeichnet werden kann. Er bot „allezeit perspektivistische Erhellungen der jeweiligen ‚Lage‘“, sein typisches Werk ist von einer „politisch-zeitkritischen Prägung“ (Hofmann 1992, viii). Einem typischen Beispiel des Letzteren begegnet man auf den ersten Seiten von „Dem Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen“. „Nichts ist“, so Hofmann, „wichtiger für [...] Carl Schmitt, als stets ‚auf der Höhe der Zeit‘ zu sein, in immer neuen Analysen den geistigen ‚Ort der Gegenwart‘ im Prozess der Geschichte zu bestimmen und sich geschichtlich und politisch mit ganzem Einsatz selbst zu ‚verorten‘“ (ebd., 85). Der Stichpunkt geschichtliche Verortung verweist darauf, dass Schmitts „Lageaufnahmen“ stets mit einem geschichtlichen Rückblick einher- und aus ihm hervorgehen, wie man es übrigens auch in dem zuletzt erwähnten Artikel sieht.

⁸ Wollte er es überhaupt? – wäre hier in erster Linie zu fragen. Auch ist anzumerken, dass Schmitts Überlegungen zu Themen des Völkerrechtes immer von den für die internationalen Beziehungen aktuellen Beispielen angeregt waren oder zur Klärung und Reflexion dieser Situationen, Lagen, Probleme dienen sollten – siehe die Sammelbände *Staat, Großraum, Nomos und Frieden oder Pazifismus?*

In seiner Rolle als öffentlicher Intellektueller, als „Hermeneut des Politischen“ (ebd., viii) arbeitete Schmitt in seiner Annäherung an die eigene und die vergangene Zeit disziplin- und themenübergreifend. Rechtswissenschaftliche, politiktheoretische, ideengeschichtliche, soziologische und psychologische Einsichten und Argumentationen konstituieren seinen Zugang zu Fragen und Problemen der Politik (inkl. internationaler Beziehungen) und Gesellschaft, des Rechts (inkl. des Völkerrechtes), der Kirche und Religion sowie Kultur. Diesen näherte sich Schmitt sowohl über direkte Beobachtung und Erfahrung, Mediales, Sachliteratur, theoretische und philosophische Werke. Die Geschichte wie auch die Geistesgeschichte waren die Quellen, derer sich Schmitt – ob zum In-Frage-Stellen der eigenen Erfahrung oder zu ihrer Bestätigung – stets bediente: für die Zeitdiagnose und Zeitkritik, für Begriffsbildung und Stellungnahme. So wären zum Beispiel *Politische Romantik* oder *Politische Theologie II* ohne Schmitts interpretative Kommentare ausgesuchter Autoren, die er in die Texte einbaute, nicht wiederzuerkennen. Dasselbe gilt auch für seine Werke und Abhandlungen, deren Thematik nicht in der Geistesphilosophie und Theologie, sondern in der Politik und internationaler Politik zu verorten ist, wie z. B. „Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff“ oder *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*.

Die wenigen Werke Schmitts, die explizit als ideengeschichtliche Studien oder Skizzen konzipiert worden sind – sein Genre sind sie nicht gewesen – , gehen entweder über einen analytischen Anspruch hinaus oder reichen an ihn nicht heran. Sie umreißen das zu Untersuchende ohne eine explizite Darlegung der Forschungsabsicht oder des Erklärungsanspruchs, ohne Beweise und ohne klaren Fokus oder, im Gegenteil, zugespitzt, wie sich am Beispiel des Essays über Donoso Cortès zeigt (1950 a). Ebenfalls gehen Schmitts Deutungen von Hobbes und Cortès öfter in eine politiktheoretische Selbstpositionierung über (und nur in solcher Kombination können sie überhaupt verstanden werden) und sind reich an Überlegungen, die nicht nur im Zusammenhang mit dem zu deutenden Autor relevant sind, sondern (wenn nicht sogar eher) als Einsichten an sich. Aus diesem Grund wäre es nicht gerechtfertigt, Schmitts ideengeschichtliche Annäherungen als eigene Kategorie zu unterscheiden, zumal Schmitt mit Ausnahme von Hobbes und teilweise Cortès (wobei die diesem Autor gewidmeten Artikel, die Schmitt in einem Sammelwerk bündelte, nicht wirklich von einem ideengeschichtlichen Vorhaben zeugen) keine autorinnengeschichtlichen Studien als solche schrieb. Skizzen im kleinen Umfang hat Schmitt allerdings immer wieder verfasst: zu Machiavelli, Tocqueville, Hugo Preuß und Clausewitz.

Was die inhaltliche Einteilung der Schmitt'schen Werke im Laufe der Zeit angeht, so ist in der Schmitt-Literatur die Meinung anzutreffen, dass er vor allem

erst in der späten Etappe seines Gesamtwerkes die Themen internationaler Politik zum Gegenstand seiner Überlegungen gemacht hat. Dieser Gedanke mag sich aus der Bekanntheit von Schmitts *Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* erklären, jedoch muss er berichtigt werden. Schon in der Zwischenkriegszeit wie auch während des zweiten Weltkrieges publizierte Schmitt stets zur Thematik der internationalen Beziehungen und des Völkerrechtes – der Genfer Völkerbund und die alliierte Rheinlandbesetzung waren für Schmitt gängige Themen seiner politischen und rechtswissenschaftlichen Überlegungen.

Die Einteilung des Schmitt'schen Werkes, die Hofmann in seiner Studie herausarbeitete, ist zwar eine chronologische, aber nicht kontextgeleitet. Der Autor hatte den Anspruch, den Inhalt der Lehren Schmitts „sachbezogen“ ernst zu nehmen. Nicht nur die sachliche Tragfähigkeit, sondern auch der Ursprung einer Lehre sei, so Hofmann, nicht in dem zu suchen, was der Autor „ist und woher er kommt“, sondern in dem Problem, das die Lehre zu lösen anstrebt (Hofmann 1992, x). Die Periodisierung, die Hofmann in seiner entwicklungsgeschichtlichen Werkanalyse Schmitts begründete, orientiert sich dementsprechend daran, was er als Schmitts „Suche nach dem Grund für eine nachpositivistische Rechtsbegründungslehre“ bezeichnete. Diese vollzog sich zwischen den Polen der Legitimität und Legalität – zwischen „vorgegebenem Geltungsgrund und menschlicher Selbstermächtigung“ (ebd., xiii–xv). Dies sei der sachliche Zusammenhang, der, bei allem Wandel des Schmitt'schen Denkens, das kein einheitliches System hervorbrachte, zu erkennen sei. Er wurde von der geistigen Haltung Schmitts begleitet, die Hofmann als „Pathos der Entscheidung“ (ebd., xi) bezeichnete und die die Schwierigkeit, sich von der Notwendigkeit menschlicher Selbstermächtigung loszulösen, widerspiegeln.

Die Entwicklungsgeschichte Schmitt'schen Denkens, die Hofmann gezeichnet hat, bewegt sich, wenn man sie auf eine Bipolarität reduziert, zwischen dem historistischen, existenzialistischen Kontingenzdenken und der substanzorientierten Ordnungssuche. Demgemäß kam Hofmann in der Studie immer wieder zur Feststellung der Gespaltenheit Schmitts juristischer und politischer Positivismuskritik, die dieser sowohl „im Namen der reinen, inhaltlich indifferenten Dezision wie auch mit dem Vorwurf des Mangels eines inhaltlichen Ordnungsprinzips“ übte (ebd., 78).

Diese Gespaltenheit in Bezug auf das Problem der Legitimität und Legalität sei in jeder Etappe Schmitt'scher Werkgeschichte zu verzeichnen, von denen Hofmann vier unterschied. Die Periode zwischen 1912 und 1922 bezeichnete er als „rationale Legitimität“, die wiederum in Wert- und Zweckrationalität auseinanderfalle. Schmitts Versuch, die Staatsautorität wertrational zu begründen, erkannte Hofmann vor allem in dessen Schrift *Der Wert des Staates und die Bedeutung*

des Einzelnen. Es war eine antipositivistische Auflehnung, die Schmitt bereits in seiner ersten (Dissertation ausgenommen) Schrift *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis* an dem Aspekt der Rechtsprechung entfaltete.

Die Kernthese Schmitts wertrationaler Legitimitätsbegründung besagt, dass der Staat eine Autorität innehat, die der „Faktizität der Staatsgewalt“ „aus der Welt des Normativen“ zuwachsen (ebd., 73). Diese These stellte für Schmitt sowohl die Überwindung der individualistischen Betrachtungsweise dar („der Einzelne“, so Hofmann, verschwinde als „Ausgangs- und letzter Zielpunkt aller sozialen Legitimitätsanerkennungshandlungen“, ebd., 75) als auch die Verneinung der gar theoretischen Möglichkeit, „die Staatsgewalt [...] für illegitim zu erklären“ (ebd., 73–75).⁹

So wie dieser Ansatz einen Versuch des Normdenkens bei Schmitt darstellte, so erkannte Hofmann in der ersten Periode seines Schaffens zugleich die Orientierung an dem Ausnahmezustand, von dem aus zweckrationale Legitimität begründet werde. Das Konzept des Ausnahmezustandes, in dem alle Normen ihre Kraft verlieren würden und von dem aus neue entspringen, fordere zu einem neuen Verständnis der Legitimität auf, die vielmehr auf der faktischen Leistung, auf der Herstellung der Normalität und nicht auf einer absoluten Norm beruhe. Die Überwindung des Individualismus bestehe dabei nicht in der Hingabe an das überindividuelle Recht, sondern in der Unterwerfung unter den funktionierenden Staat um des eigenen Schutzes willen (ebd., 76 f.). Schmitts Begeisterung für die Übereinstimmung zwischen dem natürlichen Selbsterhaltungstrieb und der faktischen Schutzmacht des Staates war zweifellos der Begegnung mit der Lehre Hobbes' geschuldet; dabei enthält aber die Kritik, die Hofmann an der zweckrationalen Legitimitätsbegründung Schmitts äußerte, den gleichen Kern, den Schmitt selbst bei Hobbes als Kritik der mechanistischen und inhaltlich leeren Vorstellung des Staates als Machtapparat übte. Wie Hofmann treffend in einer Frage zusammenfasste: „Wodurch unterscheidet sich nun aber die zweckrationale, auf der bloßen Existenz des (Macht-)Staates beruhende, relativistische Legitimitätsvorstellung noch von der üblichen positivistischen Rechtsgeltungslehre?“ (ebd., 78).

Da das Recht bei Schmitt zweckrational zur Funktion der faktischen Normalität (und somit „der bloßen Entscheidung“, ebd., 78) wurde und sich die Legitimität dadurch selbst aufhob, ist Hofmanns Bezeichnung der nächsten Etappe Schmitts Werkgeschichte (1923–1933) als „politischer Existenzialismus“

⁹ Zu Schmitts Kritik des Individualismus siehe S. 286, zu seinem eigenen Versuch der wertrationalen Begründung staatlicher Legitimität siehe S. 292.

eine konsequente. Schmitt löste die Wert- und Zweckrationalität samt ihrer Unterscheidung durch eine irrationale Legitimitätstheorie auf. Sein existenzialistisches Denken zeichnete sich für Hofmann als eines aus der Kontingenz des Daseins heraus – der „je einmaligen und unwiederholbaren“ Faktizität, die „in den Griff zu bekommen“ Schmitt beschäftigte (ebd., 167 f.). Es weise sich also durch die Herausstellung der Bedeutung einer konkreten Situation aus.

Für Schmitt stellte sein Existenzialismus insofern eine Möglichkeit der Überwindung des Individualismus dar, dass die Existenz als eine die „private Vereinzelung überschreitende, ‚gesteigerte Art Sein‘, eine ‚Heraushebung in das öffentliche Sein‘“ verstanden wurde (ebd., 163 f.). Dabei vermied Schmitt, wie Hofmann bemerkte, jegliche bestimmte Aussage über die Natur des Menschen und auch seine pessimistische Grundannahme war „nicht mehr als eine Chiffre für die naturlose Existenz des Menschen“ (ebd., 165). Auch der Begriff des Naturzustandes bezeichnete bei Schmitt „weder einen Zustand der Ordnung, die von Natur aus so ist, wie sie ist, noch auch nur einen Zustand ursprünglicher, natürlicher Rohheit, welcher zivilisatorisch zu überwinden wäre“ (ebd., 164). Er stand vielmehr für die menschliche Existenz im „permanenten Ausnahmezustand“ (ebd., 164), über den, so versteht sich, keine Aussage zu treffen sei, die in ihm und durch ihn nicht negiert würde (vgl. mit Fußnote Nr. 60).

Zugleich war Schmitt bestrebt, die eigene existenzialistische Haltung durch eine substanzielle Ordnungsvorstellung zu überschreiten (ebd., 166). Diese Überwindung wurde vorläufig in dem, was Hofmann als „rassische Legitimität“ bezeichnete, gefunden – vorläufig, weil nur zwei Jahre lang (1934–1936) anhaltend. So wie sich Schmitt auf das Ideal des artgleichen Führertums und der völkischen Ordnung umorientierte, so verwarf er diese Kategorien wenig später in ihrer Funktion als Legitimitätsträger als haltlos (ebd., 187) und wandte sich der geschichtlichen Legitimität und dem „Recht der Räume“ (ebd., xiv) zu. Auch in diesem Denkschema konnte der Nationalsozialismus jedoch legitimiert werden, und zwar als eine sich aus dem Zerfall der alten Völkerrechtsordnung ergebende geschichtliche Notwendigkeit (ebd., 204).

Schmitts geschichtsphilosophische Geisteshaltung schließt die Reihe, weil sie von keiner weiteren abgelöst wurde und vielleicht weil sie eine ihn zufriedenstellende Antwort auf die Spannung zwischen Legitimität und Legalität formulieren ließ. Die Soll-Frage wurde nämlich nicht mehr als eine absolute, sondern nur in einem jeweiligen geschichtlichen Horizont zu beantwortende aufgefasst (ebd., 233), wodurch die Legitimität zur bloßen geschichtlichen Leistung wurde. Wenn, wie Hofmann es auf den Punkt gebracht hat, die Legitimität nur ein anderes Wort für die Geschichtsmächtigkeit werde, dann kann man von einer existenziellen Verabsolutierung der Geschichte sprechen (ebd., 251) und damit auch von einer

„Neuaufwertung“ des Schmitt'schen Existenzialismus 1923–1933. Der Nomos als zentrale Kategorie geschichtlichen Existenzialismus werde dabei zugleich als „Produkt geschichtsmächtiger menschlicher Entscheidung“ und „Ergebnis eines Wachstums geschichtlichen ‚Sinnes‘“ gedacht (ebd., 242 f.).

Der Schmitt'sche Versuch eines geschichtsphilosophischen Ansatzes wirft die Frage auf, wie sich das Bekenntnis, die Erkenntnis aus einer konkreten historischen Situation zu gewinnen,¹⁰ mit seinem impliziten Anspruch auf endgültige und uneinholbare Aussagen verhält. Das Element der Kontingenz wurde in die geschichtliche Dimension eingegliedert – als Abfolge der „epochalen Daseinsentwürfe“ (ebd., 229), die immer „Raumordnungen“ seien. Somit fügte sich die implizite Annahme der Naturlosigkeit des Menschen in seine Vorstellung des Menschen als eines geschichtlichen Wesens, dessen Gestalt sich in der Geschichte immer wieder von Neuem herausstelle.

Um zu erklären, wie sich das Denken der Räume und das geschichtliche Denken bei Schmitt im geschichtlichen Legitimitätsdenken¹¹ zusammenfügen, lohnt sich ein Blick in *Land und Meer* (1942; hier 1993 c, 14):

¹⁰ Wie Schwab anmerkte, scheine der Glaube Schmitts an die Einzigartigkeit historischer Ereignisse an den romantischen subjektivistischen Okkasionalismus, den Schmitt in *Politischer Romantik* kritisiert hat, zu grenzen. Andererseits habe es bei Schmitt eine – in diesem Zusammenhang antiromantische – Differenzierung zwischen dem Wesentlichen und Nebensächlichen in der Geschichte gegeben (Schwab 1989, 25–27).

Christian Meier sprach seinerseits von Schmitts „Offenheit für das Neue“ (1988, 551), die das Merkmal einer expressionistischen Generation gewesen sei – einer, die sich von der Saturiertheit und scheinbaren Sicherheit des ausgehenden Kaiserreichs nicht beeindrucken ließ. Allerdings war diese Offenheit eine relative und der Ansatz Schmitts „janusköpfig“ – „in die Zukunft offen und doch am Staat, wie er ihn von der Frühen Neuzeit verstand, orientiert“ (ebd., 554 f.).

¹¹ Sombart schlug eine Periodisierung des Schmitt'schen Werkes vor, in der sein Leviathan-Buch sowie *Land und Meer* für die Abkehr vom Staatsdenken und die Zuwendung zu „neuen Reichen“ stehen (1991, 20). Während das Ziehen einer imaginären Trennlinie, die an *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* verläuft, überzeugend ist und auch von Hofmann vertreten wurde, so wie man Sombart Recht geben muss, dass sich Schmitts Gedankenwelt in einem steten Wandel befand, kommt man nicht umhin, von einer nicht ernst zu nehmenden Psychologisierung und Popularisierung in seiner Studie zu sprechen. Sie leidet an übermäßiger Stilisierung, Vereinfachung und Unterstellung der Rationalitätsfremde; die Psychologisierung und gar Stigmatisierung wirken zum Teil als intendierte Provokation (wenn z. B. behauptet wird, Schmitts Theoriebildung sei „das Symptom einer Krankheit“, die „die Struktur eines nationalen Selbstverständnisses reflektiert, die man als den zureichenden Grund der deutschen Fehlentwicklung seit 1871 aufweisen kann“, ebd., 12, oder wenn Sombart von Schmitt als dem „prominenteste[n] Exponent[en] einer ganzen Generation ‚deutscher Männer‘“ spricht, deren „sonderbares Weltbild [...] durch eine paranoide Feindfixierung geprägt“ war, ebd., 16 f.).

Nun ist aber der Mensch ein Wesen, das nicht in seiner Umwelt aufgeht. Es hat die Kraft, sein Dasein und Bewusstsein geschichtlich zu erobern. Er kennt nicht nur die Geburt, sondern auch die Möglichkeit einer Wiedergeburt. In mancher Not und Gefahr [...] kann er sich durch seinen Geist, durch unbeirrte Beobachtung und Schlussfolgerung und durch den Entschluss zu einem neuen Dasein retten. Er hat einen Spielraum seiner Macht und seiner Geschichtsmächtigkeit. Er kann wählen und in gewissen geschichtlichen Augenblicken sogar das Element wählen, zu dem er sich als einer neuen Gesamtform seiner geschichtlichen Existenz durch eigene Tat und eigene Leistung entschließt und dem er sich anorganisiert.

In welchem Ausmaß das Denken Schmitts nach seiner letzten intellektuell-geistigen Wende ein Raumdenken gewesen ist, wird daran deutlich, dass Schmitt die Ordnung nur und nicht anders als im Raum gedacht hat: „Jede Ordnung ist eine Raumordnung“, jede „wahre, eigentliche“ Ordnung beruht in ihrem wesentlichen Kern auf bestimmten räumlichen Grenzen und Abgrenzungen, auf bestimmten Maßen und einer bestimmten Verteilung der Erde“ (ebd., 71). Wie auch der vollständige Titel des Werkes *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* verrät, war das Raum- und das Geschichtsdenken in Schmitts späten Werken eine nicht auseinanderzureißende Einheit, und zwar insofern, als die Raumordnungen für Schmitt durch Raumrevolutionen abgelöst und neu begründet wurden; diese Raumrevolutionen würden grundlegende Veränderungen der Vorstellung davon bedeuten, was Raum sei.¹² Sie seien geschichtliche Wandlungen,

Es stellt sich die Frage, ob es nicht einen Widerspruch darstellt, zum einen möglichst stark die Bedeutung des konkreten zeitpolitischen Kontextes für das Denken Schmitts hervorzuheben („Die Situation“, so Sombart, „in der sich Schmitts Denken in der Dialektik von Herausforderung und Antwort entfaltet, ist in einem sehr präzisen Sinne immer die konkrete Situation Deutschlands in seiner Zeit gewesen“, ebd., 9; vgl. Schwab 1989, 27 und 144) und andererseits von einem „zentrale[n] existentielle[n] Thema seines Lebens“ zu sprechen, von dem sich Schmitt nie losgesagt habe, „sosehr er sich auch bemüht hat“ (Sombart 1991, 10 f.).

Sombarts Kontextualisierungsversuch kann niemanden überzeugen, der an Schmitt und seiner Lehre selbst interessiert ist, denn Sombart setzte sie mit ihrer Zeit nicht mit der Absicht in Beziehung, sie besser zu verstehen, sondern es sollte am Beispiel Schmitts „das deutsche Schicksal“ anschaulich gemacht werden. Dem Autor ging es darum, sich „einen Zugang zu den verborgenen Grundproblemen der deutschen Geschichte“ zu verschaffen; denn „die Probleme Carl Schmitts sind die Probleme des wilhelminischen Deutschlands“ (ebd., 14). Es sollte also nicht das Denken einer Person mithilfe der Hintergrundkenntnisse erschlossen, sondern der Kontext aus dem Text heraus konstruiert werden.

¹² Zwei solch tiefgreifende Veränderungen der Raumbegriffe thematisierte Schmitt in *Land und Meer*: zum einen die Vorstellung eines unendlich leeren Raumes, die es vor dem 16. – 17. Jahrhundert nicht gegeben hatte (1993 c, 64–70), und zum anderen die Erhebung der Perspektive über die Erdoberfläche mittels „Elektrizität, Flug- und Funkwesen“ und dadurch die Überwindung der leeren Tiefendimension, indem man Raum als „Kraftfeld menschlicher

durch „Vorstoß geschichtliche[r] Kräfte“ ausgelöst (ebd., 56 f.).¹³ Und wiederum vollziehe sich die Geschichte nicht anders als im Raum und die Änderungen im Raumbewusstsein würden geschichtliche Taten neuen Ranges ermöglichen (ebd., 67). Der Raum als Kraftfeld, so Hofmann, begründe „die Räumlichkeit der geschichtlichen Welten, ermöglicht es erst, dass etwas sich ereignet, vorhanden ist und vergeht“ (1992, 246).

Für die Hobbes-Deutung Schmitts ist die geschichtliche Legitimitätsbegründung deswegen von Bedeutung, weil man sie als Überhöhung und Aufhebung der von Hobbes entlehnten zweckrationalen Legitimitätstheorie betrachten kann (ebd., 252) – Aufhebung durch die Auflösung der Sein-Soll-Spannung. Es wäre allerdings nicht richtig, daraus zu schließen, dass das Verhältnis von Schmitt zu Hobbes nur, vor allem oder überhaupt über den geschichtlichen Legitimitätsansatz definiert und verstanden werden kann, weil, wie in dieser Arbeit dargelegt wird, Schmitt seine Wahlverwandtschaft mit Hobbes in der Nachkriegszeit auf Basis der politischen Theologie vollzog (abgesehen von der persönlichen Selbststilisierung). Hofmann hat sich dafür entschieden, die politische Theologie in seiner Studie nicht in Betracht zu ziehen (ebd., xvii). Allerdings sprach er von der „Analogie zwischen epochaler Grundordnung und göttlicher Schöpfung“, die die Geschichtlichkeit der Wahrheit in Schmitts geschichtsphilosophischem Ansatz begründete (ebd., 233).

Auch Mehring setzte die Hobbes-Deutung Schmitts in Beziehung zum Legitimität-Legalität-Problem. Schmitts politische Theologie sah er als seine Suche nach einer Legitimitätsquelle, nachdem sich sowohl die rationale als auch mythische Begründung einer politischen Einheit – zwei Ansätze, für die Schmitt aus der Hobbes'schen Staatslehre schöpfte – als gescheitert erwiesen hatten (2009, 388 f.; vgl. S. 159 dieser Arbeit). Sowohl für Hofmann als auch Mehring stand im Zentrum der Beschäftigung Schmitts mit Hobbes also die Suche nach einer Legitimitätsbegründung. Hobbes' gescheiterter Versuch, einen rational konstruierten Staatsmechanismus mit mythischen Elementen zu „überspielen“

Energie, Aktivität und Leistung“ aufzufassen anfang (ebd., 103–106). Den zwei Transformationen des Raumdenkens entspreche jeweils die Ausrichtung auf das Element des Meeres und auf das Element der Luft bzw. des Feuers.

¹³ Zu der Vorstellung, wie sich der Nomos in einem geschichtlichen Prozess herausbilde, sagte Schmitt in demselben Werk: „Der alte Nomos freilich entfällt und mit ihm ein ganzes System überkommener Maße, Normen und Verhältnisse. Aber das Kommende ist darum noch nicht nur Maßlosigkeit oder ein nomosfeindliches Nichts. Aus dem erbitterten Ringen alter und neuer Kräfte entstehen gerechte Mächte und bilden sich sinnvolle Proportionen“ (1993 c, 107).

(ebd., 385), sprach dafür, dass sein mechanistisches Denken keinen „totalen“ Staat begründen könne (ebd., 382).

In seiner Schmitt-Biographie verwies Mehring auf die mit „Volk und Staat“ betitelte Vorlesung Schmitts, die dieser im Wintersemester 1936–1937 gab und in der er das mechanistische Denken seiner Kritik unterzog. Während Schmitts „Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes“ aus Anlass des 300. Jahrestages von Descartes' *Discours de la méthode* verfasst und als Vortrag gehalten wurde, entstand seine Leviathan-Schrift auf Basis von zwei Vorträgen, die Schmitt 1938 in der Leipziger Ortsgruppe der Philosophischen Gesellschaft auf Einladung Gehlens sowie vor der Hobbes-Gesellschaft in Kiel gehalten hat. Obwohl mit dem Druck der Schrift schon im Mai desselben Jahres angefangen wurde, hat Schmitt den Abschluss der Schrift im Vorwort auf den 11. Juli, seinen 50. Geburtstag, datiert (ebd., 381–384).

Bevor man einen Blick auf den zeithistorischen Forschungskontext, mit dem sich Schmitt in den 1930er Jahren im Zusammenhang mit seinem Hobbes-Studium auseinandersetzte, wirft (dies erfolgt in dem folgenden Unterkapitel), bietet sich eine kurze Übersicht darüber an, welche Werke Schmitts für seine Hobbes-Deutung am relevantesten sind. Drei Schriften bedürfen hierbei besonderer Hervorhebung: *Der Begriff des Politischen*,¹⁴ *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938)¹⁵ sowie die im Jahr 1965 herausgegebene Rezensionen-Sammlung „Die vollendete Reformation. Zu neuen Leviathan-Interpretationen“. Darüber hinaus ließ Schmitt 1951,

¹⁴ In dieser Arbeit beziehe ich mich auf die im Jahr 1963 erschienene Ausgabe der Textfassung aus dem Jahr 1932, weil sie unter anderem auch einen Hinweis zu dem Hobbes-Kristall enthält, den Schmitt selber als „die Frucht einer lebenslangen Arbeit an dem großen Thema im ganzen und dem Werk des Thomas Hobbes im besonderen“ (1991, 122) bezeichnet hat. Diese Version des *Begriffs des Politischen* hat Schmitt selbst für die Neuauflage in 1963 – mit einem Vorwort und drei Corollarien versehen – ausgewählt.

¹⁵ Diese Studie ist auf der Grundlage des zwei Jahre zuvor im *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* erschienenen Artikels „Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes“ herausgearbeitet worden. In diesem findet man eine umfassende Zusammenfassung wesentlicher in der Studie erläuterter Thesen (Schmitt 1936/37).

Vgl. bspw. die Thesen von 1938, die ihrem Sinn nach denjenigen von 1936/37 sehr nah sind:

- über die Mechanisierung des Staates und ihren Ursprung in dem Menschenbild René Descartes' (1936/37, 622, 631; 1982 a, 59 f.);
- über die Kennzeichnung von dem durch die Polizei bewirkten Friedenszustand durch Baco von Verulams Formel *homo homini deus* (1936/37, 623; 1982, 47 f.).

Manche Äußerungen hat Schmitt gar ganz oder fast wortwörtlich wiederverwendet:

zum 300. Jahrestag der Erstveröffentlichung von Hobbes' *Leviathan*, einen entsprechend benannten Artikel publizieren, in dem er seine Erwägungen zu der zeithistorischen Wirkung des Hobbes'schen Werkes niederlegte. Dort war von der Verunglimpfung und Verschmähung von Hobbes seitens seiner Zeitgenossen die Rede, die ihre Augen vor den politischen Kalamitäten ihrer Zeit lieber verschlossen hielten und den leichten Weg eingeschlagen hätten, den die Diagnose aufstellenden „Arzt“ zum Schuldigen zu erklären und sich seiner Person als eines

-
- „Es kommt zwar zu einem Konsens Aller mit Allen; das ist aber kein eigentlicher Staats- sondern nur ein Gesellschaftsvertrag. Was weiter entsteht, die souverän-repräsentative Person, kommt nicht durch, sondern nur anlässlich dieses Konsenses zustande“ (1936/37, 629). „[D]er alleinige Garant des Friedens, die souverän-repräsentative Person, kommt nicht durch, sondern nur anlässlich des Konsenses zustande“ (1982, 52);
 - „Die souverän-repräsentative Person kann daher auch die völlige Mechanisierung der Staatsvorstellung nicht aufhalten“ (1936/37, 629). „Die souverän-repräsentative Person konnte daher auch die im Laufe des folgenden Jahrhunderts sich vollziehende völlige Mechanisierung der Staatsvorstellung nicht aufhalten“ (1982, 53);
 - „Recht wird positives Gesetz, Gesetzlichkeit wird Legalität, Legalität der positivistische Funktionsmodus der staatlichen Maschinerie“ (1936/37, 630). „Verwandlung der Legitimität in die Legalität, des göttlichen, natürlichen oder sonstigen vorstaatlichen Rechts in ein positives, staatliches Gesetz“ (1982, 103).

Dass Schmitt seinen Artikel einer Überprüfung unterzog, bevor er seine Inhalte in das Hobbes-Werk übertrug, beweist z. B. der Vergleich folgender Textstellen über die rationale Einheit des Staates und das Schutz-Sicherheit-Axiom, an denen sich zeigt, wie Schmitt 1938 einerseits das Konzept der Totalität wegstrich, dafür aber die relevant gewordenen Begriffe des „fortwährend neu entbrennenden Bürgerkrieg[es]“, „indirekter Gewalt“, des „Legalitätssystem[s]“ einbrachte:

1936/37: „Für Hobbes kommt es darauf an, durch den Staat die Anarchie des feudalen, ständischen oder kirchlichen Widerstandsrechts zu überwinden und dem mittelalterlichen Pluralismus die rationale Einheit eines berechenbar funktionierenden, zentralistischen Staates entgegenzusetzen. Wenn man hier von Totalität sprechen will, so ist zu beachten, dass der Totalität dieser Art staatlicher Macht immer auch die totale Verantwortlichkeit für Schutz und Sicherheit der Staatsbürger entspricht, und dass der Gehorsam sowie der Verzicht auf jedes Widerstandsrecht, den dieser Gott verlangen kann, nur das Korrelat des wirklichen Schutzes ist, für den er garantiert“ (627).

1982: „Für Hobbes kommt es darauf an, durch den Staat die Anarchie des feudalen, ständischen oder kirchlichen Widerstandsrechts und den daraus fortwährend neu entbrennenden Bürgerkrieg zu überwinden und dem mittelalterlichen Pluralismus, den Herrschaftsansprüchen der Kirchen und anderer ‚indirekter‘ Gewalten die rationale Einheit einer eindeutigen, einer wirksamen Schutzes fähigen Macht und eines berechenbar funktionierenden Legalitätssystems entgegenzusetzen. Zu einer solchen rationalen staatlichen Macht gehört vor allem immer die volle politische Gefahrübernahme und in diesem Sinne die Verantwortung für Schutz und Sicherheit der Staatsunterworfenen“ (113).

Sündenbockes zu bedienen (Schmitt 1995, 152).¹⁶ Über diese für die Hobbes-Deutung von Schmitt wichtigsten Abhandlungen hinaus finden sich wichtigere Kommentare und Überlegungen zu Hobbes in Schmitts Frühwerk: *Der Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* – dem Werk, das Schmitt neben *Verfassungslehre* und *Dem Nomos der Erde* als eines seiner drei Hauptwerke bezeichnete (Mehring 2009, 13), in der ein Jahr später verlegten *Politischen Theologie*, in seiner rechtstheoretischen Schrift von 1934 *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* sowie in der Sammlung seiner Nachkriegsessays *Ex Captivitate Salus*. Auch der berühmteste Band Schmitt'scher Tagebücher – *Glossarium* – enthält mehrere, wenn auch meist sehr knappe Kommentare zu Hobbes und bezeugt, dass Schmitt in seinen Gedanken immer wieder zu Hobbes wanderte und dass die Rolle des Letzteren weit über die eines geistesgeschichtlichen Untersuchungsobjektes hinausging. Hobbes war in Schmitts innerer Gedankenwelt ein Einheimischer.

2.2 Hobbes-Deutung bei Schmitt in ihrem zeithistorischen Forschungskontext

Im Gegensatz zu Strauss und seinem Hobbes-Buch hat sich Schmitt in seinem Hobbes-Werk von 1938 sowie in seiner Rezensionensammlung von 1965 mehrmals explizit auf andere Autoren bezogen. Dazu zählen sowohl Klassiker der Hobbes-Deutung wie Tönnies (Schmitt 1982, 87 f., 103 f., 111; 1982 a, 157; für eine systematische Erläuterung davon siehe S. 48 dieser Arbeit) oder Laird (Schmitt 1982, 87 f.; 1982 a, 144 f.) wie auch Schmitts Zeitgenossen deutscher, englischer und französischer Herkunft. Darüber hinaus verwies Schmitt

¹⁶ In der Tat hat auch Hobbes selbst die Lage, in der er sich aufgrund seines *Leviathan*-Buches befand, als eine Art „Kreuzfeuer“ empfunden. In seiner Autobiographie *Thomae Hobbesii Malmesburiensis Vita, Authore seipso*, die im Alter von 84 Jahren in Versen verfasst worden ist und im Jahr seines Todes veröffentlicht wurde, beschrieb er die Reaktion der Leserschaft mit folgenden Worten: „*Leviathan* hatte den gesamten Klerus gegen mich eingenommen. Beide Gruppen von Theologen waren meine Feinde. Denn obwohl ich doch die Geschwulst der päpstlichen Herrschaft anrührte, dachten die anderen, die nun freilich im Schisma waren, ich würde sie angreifen.“ Das Unbehagen der Zeitgenossen, das auch zu schriftlichen Auseinandersetzungen mit dem Autor führte, hatte aber, fügte Hobbes hinzu, einen die Wirkung seines berüchtigten Werkes bloß verstärkenden Effekt: „So wandten sie sich nun gegen den *Leviathan* mit dem einzigen Ergebnis, dass das Buch noch mehr gelesen wurde“ (Herz 1993, 72).

im Zusammenhang mit seinen Überlegungen über den Funktionsmodus des positivistischen Gesetzgebungsstaates und das Wesen des Gesetzes auf Max Weber (Schmitt 1982, 101, 110).

Aus mehreren Verweisen Schmitts auf die kurz vor der Veröffentlichung von *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* erschienenen Abhandlungen (unter anderem in *Deutscher Rechtswissenschaft* und *Archiv-für-Rechts-und-Sozialphilosophie*) wird offensichtlich, dass Schmitt das Forschungsleben in Deutschland in den 1930er Jahren – auch diejenigen Entwicklungen, die über seine eigenen Lehr- und Forschungsthemen hinausgingen – aufmerksam verfolgte. Ein Überblick über die von ihm zitierten Autoren lässt über seinen beruflichen und akademischen Hintergrund schließen. Öfter bezog er sich auf zeitgenössische Rechtswissenschaftler, Rechtsphilosophen und Juristen: In diese Kategorie fallen Persönlichkeiten wie Franz W. Jerusalem (Schmitt 1982, 51 f.; 111), Paul Ritterbusch (ebd., 51 f.), Carl August Emge (ebd., 22; 76), Otto von Schweinichen (ebd., 102), Gustav Adolf Walz (ebd., 111), Georg D. Daskalakis¹⁷ (ebd., 68; 111–113). Darüber hinaus tauchen auf der Referenzliste von Schmitt unter anderem die Soziologen Helmut Schelsky (ebd., 22 f.) und Hans Freyer (ebd., 76), die Geschichtsforscher Gisbert Beyerhaus (ebd., 49) und Karl Theodor Buddeberg (ebd., 49) auf. Mit Ausnahme von Schelsky und Tönnies sind die deutschsprachigen Autoren, auf die sich Schmitt bezogen hat, keine Hobbes-Interpreten oder Politiktheoretiker gewesen. Aus diesem Grund ist es nicht verwunderlich, dass sich unter den direkten oder indirekten Wiedergaben ihrer Texte wenige finden, die für den entsprechenden Themenbereich substanzielle Einsichten oder Erklärungen hätten. Es sorgt für den Eindruck, dass Schmitt die englisch- oder französischsprachigen Autoren, die er als seine Quellen benutzte, im Gegensatz zu deutschsprachigen Zeitgenossen viel gezielter auswählte. Schon an den Titeln zitierter englisch- und französischsprachiger Werke lässt sich erkennen, dass ihre Autoren Forscher waren, die sich entweder direkt mit der Philosophie Hobbes' oder zumindest mit den für die Hobbes-Forschung relevanten Themen befasst haben. Die nicht auf Deutsch geschriebenen Werke, z. B. die mehrmals zitierte Studie von Vialatoux (*La Cité de Hobbes. Théorie de l'État Totalitaire*, 1935; siehe Schmitt 1982, 49; 51 f.; 111–113; 1982 a, 170–172) oder das ebenso oft referierte Werk von John Neville Figgis (*The Divine Right of Kings*, 1896; siehe Schmitt 1982, 49 f., 65 f.; 117) wurden von Schmitt in Originalsprache gelesen und teilweise in Originalsprache zitiert.

¹⁷ Da der Name des Letzteren kein bekannter ist und keine einschlägigen Suchergebnisse generiert, gebe ich zur Kenntnis, dass er ein Rechtsanwalt griechischer Herkunft gewesen ist, der 1928 in Berlin habilitiert wurde (Stolleis 1999, 260).

Mit wenigen Ausnahmen (zu denen Tönnies, Vialatoux und Figgis gehören) bezog sich Schmitt auf seine Referenzquellen nicht wiederholt oder gar systematisch, sondern nur vereinzelt. Insofern man dies aus seinen Verweisen schließen kann, hat keiner der zitierten Autoren (außer Tönnies, Figgis und, natürlich, Strauss¹⁸) einen Einfluss solchen Ausmaßes auf seine Hobbes-Wahrnehmung gehabt, dass es für deren Verständnis unentbehrlich wäre, sich mit dem einen oder anderen Autor über seine in den Texten Schmitts vorkommenden Zitate

¹⁸ Auf Strauss, genauer sein Hobbes-Kapitel in *Der Religionskritik Spinozas*, beruft sich Schmitt überwiegend positiv, weil dieser die für Schmitt wichtige Problematik der staatlichen Einheit bei Hobbes im Großen und Ganzen in seinem Sinne deutete. Allerdings distanziert sich Schmitt von Strauss durch eine stärkere Akzentsetzung auf die Rolle der römisch-katholischen Kirche und der „herrsüchtige[n] presbyterianische[n] Kirchen oder Sekten“ bei der Frage, wem die Verantwortung für die Aufspaltung der „ursprüngliche[n] und natürliche[n] heidnische[n] Einheit von Politik und Religion“ zu geben sei. Dagegen habe Strauss, so Schmitt, Hobbes' Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen bürgerlicher und geistlicher Gewalt auf den Gegensatz zwischen Heiden und Juden vereinfacht. Im Visier Schmitts stand die Teilung der christlichen Tradition in eine „typisch judenchristliche“ und eine „heidnisch-erastianisch[e]“, aus der heraus Hobbes argumentiert habe. Die Aufspaltung sei also keine rein jüdische gewesen – im Gegenteil trugen die Juden sogar bei zur Einheit „von der religiösen Seite her“. Wer von der Trennung der Gewalten allein profitierte, waren die Papstkirche und die Presbyterianer (Schmitt 1982, 20 f.).

Schaut man auf die für dieses Thema einschlägige Passage aus *Der Religionskritik Spinozas*, wird man sehen, dass Strauss bei Hobbes tatsächlich die Entgegensetzung der heidnischen Unterordnung der Religion unter die Politik und ihrer Umkehr „erst“ durch die Juden feststellt. Die Letztere wurde durch die Unterscheidung zwischen der weltlichen und der geistlichen, sich auf die Offenbarung berufenden Gewalt herbeigeführt (Strauss 2008 k, 139 f.). Es ist aber zu beachten, dass Strauss dabei von den im Römischen Reich lebenden Personen jüdischen Glaubens spricht und nicht von dem israelischen Volk. Dies ist mit Rücksicht auf die Tatsache folgerichtig, dass die Teile der *Elements*, *De Cive* und *Leviathan*, auf die er in diesem Zusammenhang verweist, eindeutig dafür sprechen, dass Hobbes sowohl die heidnischen als auch jüdischen Gemeinwesen mit der Einheit weltlicher und geistiger Macht assoziierte. „Unter den Juden gab es kein solches Dilemma“ – das Dilemma, wem man zu gehorchen habe, wenn „die Befehle Gottes und des Menschen voneinander abweichen“ (*Elements* XXV, 1–2). Weit entfernt davon, von einer Umkehr „des natürliche[n] Verhältnis[ses], das im Heidentum verwirklicht war“ (Strauss 2008 k, 140), zu sprechen, erzählt Hobbes im XXIX. Kap. des *Leviathan* vielmehr, wie die Jüdinnen „einen König nach Art der Heiden“ forderten, dessen erster Saul wurde (276). Die Lage der jüdischen Einwohnerinnen Römischen Reiches thematisiert er dabei nicht – im Gegenteil sieht er dieses Dilemma als ein dem Christentum spezifisches: „Diese Schwierigkeit plagt und verbleibt daher nur unter jenen Christen, denen es erlaubt ist, das für den Sinn der Bibel zu nehmen, was sie selbst daraus machen“ (*Elements* XXV, 2).

Für weitere Aussagen, die die Feststellung stützen, dass Hobbes die jüdische Geschichte stets in Verbindung mit der Suprematie der politischen Macht dachte, siehe *Elements* XXVI, 3; *Leviathan* XLII, insbesondere 439, 452 f., 471, 473.

sowie Texte, aus denen diese Zitate herangezogen waren, hinaus zu beschäftigen. Die überwiegende Anzahl ihrer direkten oder indirekten Zitierungen dient ohnehin nur der Unterstützung Schmitts eigener Argumente oder wird als Quelle zusätzlicher – nicht wesentlicher – Argumente oder Definitionen benutzt. Es stellt einen auffälligen Unterschied zu der Art und Weise dar, wie sich Strauss mit seinen Referenzautoren auseinandersetzte (dazu Fußnote Nr. 25). Während dieser auf andere Hobbes interpretierende Denker meistens kritisch verwies, um anschließend die eigene Gegenposition zu schärfen, finden sich in den Verweisen Schmitts eher entweder unterstützende Positionen oder die seine eigene Argumentation ausweitenden Nebenbetrachtungen – trotz der Tatsache, dass, oder vielleicht vielmehr *weil*, Schmitt die gegen seine eigene Deutung gerichtete Kritik für unausweichlich hielt (sein Vorwort zum Hobbes-Buch schloss Schmitt resigniert, zugleich aber mit Pathos, mit den Worten: „Der Name des Leviathan wirft einen langen Schatten; er hat das Werk des Thomas Hobbes getroffen und wird wohl auch auf dieses kleine Büchlein fallen“, 1982, 6).

Es lässt sich, grob gefasst, ein zentraler Themenbereich identifizieren, zu dem Schmitt andere Autoren heranzog. Dieser ist hauptsächlich die Auseinandersetzung zwischen zwei im Gegensatz zueinander stehenden Hobbes-Deutungen, die den Nachdruck auf entweder rechtsstaatliche oder machttheoretische Züge von dessen Philosophie setzen.¹⁹ Zu diesem Themenfeld gehören die Frage nach dem

¹⁹ Strauss hielt diese Einteilung zwar für – „at closer inspection“ – nicht haltbar, aber auch nicht vollkommen irreführend (Namazi 2018, 10). Nicht vollkommen irreführend sei sie, wenn man Hobbes verstehen möchte, deswegen, weil vor Hobbes das Konzept der Macht in der politischen Philosophie keine entscheidende Rolle gespielt habe. Erst bei Hobbes werde ihm diese Kernrolle zugewiesen, und dies deswegen, weil Hobbes den Nachdruck auf die Mittel der Macht und nicht auf deren Ziele legte, wodurch dem Konzept der Macht autonome Bedeutung zukam (ebd., 13; mehr zu der Bedeutung des Konzeptes der Macht für die Hobbes'sche Anthropologie bei Strauss siehe die Fußnote Nr. 184).

Dass Hobbes eine spezifische Auffassung der Macht hatte, liefert allerdings, allein genommen, keinen Grund für die Behauptung, dass Hobbes ein Machttheoretiker war, d. h. dass seine politischen Anschauungen auf seine Vorstellung von Macht zurückgeführt oder von ihr abgeleitet werden können. Für Hobbes war die souveräne Macht nicht das Ziel der politischen Ordnung, sondern ein Mittel, Frieden dauerhaft zu gewährleisten (siehe Fußnote Nr. 115).

Die immerwährenden Auseinandersetzungen zwischen den Hobbes-Deutungen, die machttheoretische und dezisionistische Aspekte hervorheben (so z. B. bei Schelsky, siehe Fußnote Nr. 100 und 113), und den anderen, die wiederum auf kontraktualistische, individualistisch-rationalistische, rechtsstaatliche und liberale Züge abheben, können aufgrund der Vielschichtigkeit des Hobbes'schen Œuvres nicht eindeutig beigelegt werden. So muss die Bewertung des Disputes über die Zeit immer wieder angepasst werden.

totalen Staat sowie Schmitts Überlegungen über Hobbes als Vater des positivistischen Gesetzgebungsstaates, über die Unterscheidung zwischen *auctoritas* und *potestas* sowie zwischen Toleranz und Neutralisierung.

Auf diesem umkämpften Deutungsfeld riss Schmitt mit seinen Bezugnahmen mehrere Aspekte an, meistens ohne sich selbst dabei klar und eindeutig zu positionieren. Die Meinungen, die Schmitt ohne explizite Kritik wiedergab, können daher als die seiner eigenen Haltung am ehesten entsprechenden gelesen werden. So verwies Schmitt z. B. auf Schelskys „berechtigte Polemik gegen die oberflächlichen Kennzeichnungen des Hobbes als eines Rationalisten, Mechanisten, Sensualisten, Individualisten oder sonstigen ‚isten‘“ (ebd., 22),²⁰ ohne dabei auf die Argumente Schelskys oder auf die von diesem abgelehnten Positionen einzugehen. Für Schmitt war Schelsky vor allem deswegen von Bedeutung, weil er Hobbes nicht nur als einen politischen Denker, sondern gar als einen „Denker der politischen Tat“ und einen Machtheoretiker auffasste, „der sich um eine politische Wirklichkeit bemüht[e] und dessen Schriften politische Handlungslehren, nicht Denksysteme allgemeiner Begriffe“ (ebd., 22) waren. Diese Wahrnehmung, in der Schmitt und Schelsky übereinstimmten, findet sich auch in *Dem Begriff des Politischen* wieder: In diesem bezeichnete Schmitt Hobbes als einen „wahrhaft systematischen politischen Denker“ und dessen Gedankensystem als „spezifisch politisch“ (1991, 64 f.). In *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* wurde Hobbes als „der echte Lehrer einer großen Erfahrung“ zelebriert (Schmitt 1982, 131 f.).

Im Zentrum von Schmitts Hobbes-Deutung stand stets dessen Souveränitätskonzept. Sein dezisionistischer Charakter hat Schmitts Aufmerksamkeit schon lange vor der systematischen Auseinandersetzung mit Hobbes' *Leviathan* erregt und seitdem behalten (siehe Schmitt 1990, 44). Sich auf Beyerhaus, Buddeberg und Figgis beziehend deutete Schmitt den Souveränbegriff Hobbes' (Souverän als Allmacht, die weder durch Recht noch Gerechtigkeit noch Gewissen beschränkt sei) als säkularisierten Gottesbegriff (1982, 49 f.).²¹ Diese Parallele

²⁰ Hobbes' Bild des Menschen war, so Schelsky, nicht eines des Individuums, sondern eines der Person (1938, 189). Der rationalistische Begriff des Individuums wäre mit Hobbes'scher Beharrung auf dem Primat des Politischen, den Schelsky herausstellte, nicht zu vereinbaren gewesen (ebd., 189). Der Primat des Politischen bewähre nur angesichts der Einstellung seinen Sinn, dass die Natur des Menschen, sowie sein Trieb und Ziel, Macht (und nicht Vernunft) sei. Diese Ansicht des Menschen bezeichnete Schelsky als „die Grundlage der gesamten politischen und ethischen Lehre des Thomas Hobbes“ (ebd., 186).

²¹ Ein auf das griechische Äquivalent zurückführender und im Neuen Testament auftretender Begriff der Allmacht bedeutete für Augustinus, dass Gott alles könne, was er wollen könne (Stöhr 2010, 193).

hat Schmitt schon in seiner frühen Schrift *Politische Theologie* erkannt. Da findet sich seine Bemerkung, dass die Idee der Transzendenz Gottes gegenüber der Welt im 17.–18. Jahrhundert in dem Souveränbegriff des 19. Jahrhunderts „verwertet“ wurde: Der Souverän wurde als dem Staat gegenüber transzendent wahrgenommen (Schmitt 1990, 63, siehe auch 1950, 10).

Auf Figgis bezog sich Schmitt außerdem in seinen Überlegungen darüber, wie das Hobbes'sche Staatsmodell, das zugleich politischen Absolutismus vorzog und die *Raison d'Être* des Staates in seiner faktischen, auf den Schutz des *Individuums* ausgerichteten Leistung sah, zu verstehen sei. Diese Spannung lasse sich, Schmitt zufolge, durch die Unterscheidung zwischen der direkten und indirekten Form von Gewalt auflösen: Die Verkörperung der Ersteren sah Schmitt in der Institution oder Person des Souveräns. Die Gefahren, denen der Souverän ausgesetzt sei, würden von den indirekten Gewalten ausgehen, die untereinander heterogen seien und im sozialen Pluralismus gedeihen würden (Schmitt 1982, 117). In Übereinstimmung mit Figgis erkannte Schmitt, dass sich Hobbes in seiner Zeit gegen die indirekten Mächte der Kirche und des Bürgertums richtete (ebd., 117), die durch ihr Widerstandsrecht den Staat angeblich in den Bürgerkrieg und in Anarchie zu stürzen drohte.²² Sich dieser Gefahr zu widersetzen, bedurfte es in der Hobbes'schen Staatstheorie laut Schmitt einer konsolidierten Zentralmacht, die eine „rationale Einheit“ darstellen würde und zu einem wirksamen Schutz der Bürgerinnen fähig wäre, sowie „eines berechenbar funktionierenden Legalitätsmechanismus“ (ebd., 113). In der Hobbes'schen Lehre des Monismus der Gewalten und damit der Oberhand der staatlichen über die geistliche Macht sah Schmitt, und hierbei bezog er sich wieder auf Figgis' *Divine Right of Kings*, eine Parallele zu den Thesen von Thomas Erastus (ebd., 65 f.), einem Schweizer Theologen des 16. Jahrhunderts, der die calvinistische Prädestinationslogik und die Exkommunikationspraxis der Kirche bestritt.

Laut Erastus musste die sichtbare Kirche, weil nicht von Gott eingesetzt, sondern lediglich eine weltliche Ordnung darstellend, der „gottesfürchtigen“ Obrigkeit der „äußerlichen, physischen, weltlichen Herrschaft“ – dem Souverän – unterstehen. Es war die Aufgabe des Staates, die rechte Lehre gegen Häresien zu schützen (Maissen 2015, 194). Der Vorrang des Staates vor den Herrschaftsansprüchen der Kirche – *cuius regio, eius religio* – bedeutete einerseits den Vorrang des positiven vor dem – wenn auch in dem Gewissen bindenden – göttlichen Recht und die Abwehr der Übergriffe der Theologen ins Politische (Münkler

²² Für mehr zu diesem Aspekt der Hobbes-Deutung Schmitts siehe Abschn. 2.4 Politische Absichten als Grundlage der Schmitt-Hobbes-Wahlverwandtschaft. Die alten und neuen indirekten Gewalten.

1984, 354). Andererseits hatte dies zur Folge, wie Schmitt es sah, dass der Glaube und damit die Moral in die Privatsphäre hinein verdrängt wurden – die Oberhand der staatlichen über die kirchliche Gewalt war also nur auf Kosten der Immunität des Privaten zu gewinnen. Als Ergebnis wurde der Staat von tolerant zu neutral und in Fragen des inneren Glaubens ohnmächtig (Schmitt 1982, 92). Die Auffassung des Staates als einer von den überpolitischen Maßstäben und Normen abgekoppelten Maschine unterlief das von Hobbes angestrebte Ideal dauerhafter politischer Stabilität. Eine lediglich äußerliche Gewalt reiche nicht aus, um die Zentrifugalkräfte innerhalb des Staates im Zaum zu halten. Entbehre der Staat aller substanziellen Sinnvermittlung, müsse er auch der inneren Zustimmung der Bürgerinnen entbehren (Münkler 1984, 354), und dann sehe man „bereits den Tag dämmern“, „an dem der große Leviathan geschlachtet werden kann“ (Schmitt 1982, 56 f.).²³

In seiner Auseinandersetzung damit, wie die Hobbes'sche Staatsvorstellung zum geistigen Prototyp des positivistischen Gesetzgebungsstaates des 19. Jahrhunderts geworden ist, deutete Schmitt in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* die Formel *auctoritas, non veritas facit legem* als „*Auctoritas* (im Sinne von *summa potestas*), *non Veritas*“ und damit als einen „sachlichen Ausdruck eines wert- und wahrheitsneutralen, positivistischen Denkens“ (1982, 68 f.). Er bezog sich dabei darauf, wie die Unterscheidung zwischen *auctoritas* und *potestas* von Daskalakis definiert worden war – dieser hatte wiederum Schmitts *Verfassungslehre* aus dem Jahr 1928 zitiert. In dem 1938 erschienenen Artikel verwies Daskalakis auf die anfänglich griechische Bedeutung des Wortes Autorität als „Selbstherrschaft“²⁴ und zitierte dabei Schmitts Bezeichnung

²³ Eine nähere Erläuterung dieses Gesichtspunktes der Hobbes-Deutung Schmitts findet sich im Abschn. 2.5 Der Fehlschlag Hobbes'scher Lehre am Symbol und am Individualismus.

²⁴ Der Begriff „Autarkie“ ist altgriechischer Herkunft und bedeutet einerseits „selbst“, „in eigener Person“, „allein“, andererseits „Wehr“ und „sicher“. Der Letztere kann sowohl positiv (als Genügsamkeit, Hinreichen) als auch negativ (als Sich-Verschließen) verstanden werden. Ursprünglich – in griechischer Dichtung und Geschichtsschreibung – ist die Bezeichnung „autark“ sowohl auf leblose als auch lebendige Wesen und Personen sowie Gemeinschaften und Polis angewandt worden (in diesem Sinne bedeutet „Autarkie“ Unabhängigkeit von fremden Mächten und zugleich, nach innen, den Gegensatz zu jeder Form von Despotie). Der Autarkiebegriff steht in platonischer und aristotelischer Philosophie im Zusammenhang mit dem Begriff des Guten – als etwas, was in sich selbst genug, „keines andern bedürftig, schlechthin vollendet“ sei (Warnach 2010, 685–690).

In der spätantiken und christlichen Geschichte wurde das Konzept der Autarkie von seinem Zusammenhang mit der Polis abgekoppelt; im 20. Jahrhundert kam der Begriff vor dem Hintergrund politischer und ideeller Entwicklungen zu neuer Geltung im Sinne von

von *authoritas* als „ein[em] wesentlich auf dem Moment der Kontinuität beruhende[n] Ansehen“, das „eine Bezugnahme auf Tradition und Dauer“ enthalte (Schmitt 1993 a, 75). Die Verwendung dieses Wortes impliziere eine wertende, moralische Stellung hinsichtlich der Person oder Institution, die als Autorität bezeichnet wird, da *authoritas* als eine solche Herrschaft verstanden werde, die mittels der Vernunft legitimiert wird (Daskalakis 1938, 78). *Potestas* bezeichne dagegen eine Macht, die unabhängig von „jeder inhaltlich substanzhaften, religiösen oder rechtlichen Wahrheit und Richtigkeit“ bestehe (Schmitt 1982, 67).²⁵ Daskalakis zufolge sei die Unterscheidung zwischen *authoritas* und *potestas* zu Anfang des 19. Jahrhunderts „völlig entschwunden“ (1938, 79).

Schmitt führte die Gleichsetzung von *authoritas* und *potestas*, Autorität und Macht, auf Hobbes zurück und sah darin den Anfang eines bestimmten rechtlichen und staatstheoretischen Denkens, „nämlich de[n] des juristischen Positivismus“ (1982, 70). Allerdings erklärte er diese Gleichsetzung nicht etwa mit Hobbes' Bejahung eines subjektiven Relativismus, den Schmitt bei Hobbes ablehnte, sondern aus der Absicht heraus, „dem Streit [= dem Bürgerkrieg] ein Ende“ (ebd., 69) zu setzen, Frieden zu gewähren. Dafür sei die Erzwingung unbedingten Gehorsams und nicht die Berufung auf Recht und Wahrheit (die den Krieg „erst ganz erbittert und böse macht“) notwendig (ebd., 69).

Wie bereits zu lesen war – Exkurs: Schmitt und Strauss auf dem Pfad von Ferdinand Tönnies –, berief sich Schmitt auf diesen Klassiker der Hobbes-Forschung, wenn er in dem absolutistischen Staat Hobbes' mit seinem „unausrottbaren“ individualistischen Glaubensvorbehalt den „geistigen Ahnen des bürgerlichen Rechts- und Verfassungsstaates“ sah (ebd., 103 f.). Die Konstituierung des Staates sei bei Hobbes in dem Gedanken des staatsstiftenden „Vertrages“ einer jeden mit jeder verankert, der wiederum aus dem individualistischen Charakter Hobbes'scher Theorie hervorgehe. Andererseits bemerkte Schmitt, dass die Staatskonstruktion, von ihrem Ergebnis her betrachtet, „mehr und eigentlich etwas anderes ist, als ein von bloßen Individuen geschlossener Vertrag bewirken könnte“ (ebd., 51). Die „souverän-repräsentative Person kommt nicht durch, sondern nur anlässlich des

einem „national gestalteten Wirtschaftsraum“ und „einer sich selbst genügenden Lebensgemeinschaft des Volkes“; als Schlagwort hat er den Weg auch in das Programm der NSDAP gefunden (Rabe 2010, 691).

²⁵ Die Parallele zu der positivistischen sowie zu der dezisionistischen Auffassung des Gesetzes, dessen Wirkung von der Beurteilung seiner Gerechtigkeit unabhängig bleiben solle, deutet sich an dieser Stelle klar an. Zu dem Verhältnis von dem dezisionistischen und dem positivistischen Denken, wie Schmitt es verstand, siehe 2.7 Die dezisionistische und die positivistische Deutung Schmitts von der Hobbes'schen Lehre.

Konsenses zustande“ (ebd., 52).²⁶ Einerseits hob Schmitt also den individualistischen Charakter des Hobbes'schen Ansatzes hervor, andererseits bezweifelte er, dass ein auf der Grundlage des konsequenten Individualismus konstruierter Staat dauerhaft bestehen könne – bei diesem Zweifel ließ er sich von den Einsichten Jerusalems (ebd., 111), Ritterbuschs, Atgers, Landrys und Vialatoux' (ebd., 51 f.) unterstützen.

Die Hobbes-Deutung letzteren Autors – Vialatoux, eines französischen katholischen Sozialphilosophen – fand bei Schmitt sowohl Anlehnung als auch Kritik; dass dieser Autor Schmitt besonders interessierte, beweist die Tatsache, dass er als Referenzautor nicht nur in das Leviathan-Buch, sondern auch in „Die vollendete Reformation“ Eingang gefunden hat (mehr dazu auf S. 119). Vialatoux hat, wie Schelsky ein paar Jahre nach der Erscheinung von *La Cité de Hobbes*²⁷ zusammenfasste, das Hobbes'sche Staatsdenken als totalitär aufgefasst; diesen totalitären Charakter führte Vialatoux auf die Ablehnung der katholisch-christlichen Metaphysik und auf den individualistischen Ansatz Hobbes' zurück (1938, 176). Interessanterweise warf Schelsky dieselbe Ansicht auch Schmitt vor. Obwohl die beiden letztlich gegensätzliche Schlussfolgerungen hinsichtlich der totalitären Denkwügel Hobbes' vertraten, kritisierte Schelsky sie für die ihnen gemeinsame Annahme, dass die Grundlagen des Hobbes'schen Staatsdenkens Rationalismus, Mechanismus und Individualismus seien (ebd., 177).

Dieser Kritik gegenüber, die Schelsky an Schmitts „Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes“ adressierte, blieb Schmitt keineswegs still. Der Verweis auf Schelskys „berechtigte Polemik gegen die oberflächlichen Kennzeichnungen des Hobbes als eines Rationalisten, Mechanisten, Sensualisten, Individualisten oder sonstigen ‚isten““ (Schmitt 1982, 22) in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* gab ihm mit seinen eigenen Worten Recht. Dabei kamen beide Hobbes-Interpreten zu der These über Hobbes als politischen Denker von unterschiedlichen Argumentationen her: Während Schmitt den dezisionistischen Souveränitätsbegriff Hobbes' in den Mittelpunkt stellte (indem er davon ausging, dass dieser Begriff für den Hobbes'schen Kampf gegen die indirekten Gewalten notwendig gewesen sei), kam es für Schelsky nicht auf die zeitpolitische

²⁶ Bei Schelsky findet sich 1938 die Behauptung, mit Verweis auf „Essai sur l'histoire des doctrines du contract social“ von Frédéric Atger, dass diese Deutung „schon längst“ bekannt sei: nämlich dass „der Vertrag, den die Menschen in der Naturrechtslehre miteinander schließen, eine Macht und souveräne Person schon voraussetzt, um ein wirksamer Vertrag überhaupt sein zu können. Die staatliche Macht oder die souveräne Person wird nicht durch den Vertrag geschaffen, sondern nur ‚begründet““ (189 f.).

²⁷ Die Abhandlung ist nach wie vor, soweit ich herausfinden konnte, nur in der Originalsprache Französisch zu lesen.

Polemik an,²⁸ sondern auf die Untersuchung, welche theoretischen Grundlagen Hobbes'scher Anthropologie ihn dazu verleiteten, zu behaupten, dass der Mensch „in einer erlebten Wirklichkeit mit der Bestimmung zu handeln und zu wirken“ stehe (1938, 179).

Das eigentümliche Wesen des Menschen bestand für Hobbes, laut Schelsky, „durchaus nicht in der Vernunft, sondern in Sprache und planender Handlung“ und deswegen waren die Bestimmungen der Vernunft für Hobbes „unter das Kriterium des Nützlichen und des Vorteiles gestellt“ (ebd., 180). Erstens habe die Vernunft – die Vernunft im Sinne von Zählenkönnen – selber die linguistische Kapazität zur Voraussetzung. Zweitens könne sie, so Schelskys Interpretation, dienen und beraten, aber nicht herrschen – sie sei „nicht einmal das notwendige, sondern nur das beste Mittel zur beratenden Leitung des menschlichen Tuns“ (ebd., 183). Drittens „ist alles Denken bei Hobbes auf die konkrete Erlebnis-situation oder auf die darin zu tuende menschliche Handlung bezogen“ (ebd., 179) und deswegen sei die Vernunft als ein selbstständiges, ein den Menschen definierendes Merkmal immer unzulänglich.

Der Sprache als dem primären Ausdruck menschlicher Willkür schenkte Schmitt in seinem Hobbes-Werk kaum Beachtung. Jedoch schloss er sich der daraus folgenden Aufforderung Schelskys an, „Hobbes in die Reihe dieser politischen Denker anzunehmen, für die die Wirklichkeit im Wesen der Menschen, in der politischen Tat, besteht“ (ebd., 193). Der Rolle der Sprache in Hobbes' Menschenauffassung wandte sich Schmitt erst in seiner Rezension von Hoods *Divine Politics of Thomas Hobbes* zu, und zwar indem er unterstrich, dass Hobbes wusste, „was Worte und Namen bedeuten“ (1982 a, 142 f.; zu Hobbes als politischem Rhetor bei Schmitt siehe auch S. 124, vgl. mit Strauss' Kritik an der Rhetorisierung der Philosophie durch Hobbes, S. 85). Zu dieser Einschätzung bewegte Schmitt auch Krooks *Thomas Hobbes' Doctrine of Meaning and Truth* (1956). 1965 brachte Schmitt das zum Ausdruck, wovon Schelsky schon längst überzeugt war, nämlich dass für Hobbes „als Nominalisten“ „die ganze Welt menschlichen Vorstellens und Denkens nicht etwa gegeben, sondern durch das *Fiat* des Wortes und der Sprache überhaupt erst geschaffen wird“ (1982 a, 142 f.).

„Die vollendete Reformation. Zu neuen Leviathan-Interpretationen“, die Schmitt 1965 in *Dem Staat* publizieren ließ, stellt das Ergebnis des Schmitt'schen Vorhabens dar, sich fokussiert mit dem zeithistorischen Forschungskontext auf

²⁸ Ein Interpret sollte, so Schelsky 1938, „in dem beurteilten Denker weniger sein vollzogenes Verhältnis zu einer Wirklichkeit, als vielmehr die Allgemeinheit einer Denkstruktur und -haltung“ sehen (178). Es sei andererseits die „vielfache Bemühung um die Bewältigung einer den Menschen über sein Denken hinaus erfüllenden Wirklichkeit“ gewesen (ebd., 178), die Hobbes'schem Denken Impuls und Richtung gab.

dem Gebiet der Hobbes-Interpretationen auseinanderzusetzen. Im Visier standen dabei die Hobbes-Deutungen von Francis Campbell Hood (*The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, 1964), Dietrich Braun (*Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth, Teil I*, 1963) und Hans Barion (seine Besprechung des Sammelbandes *Saggi storici intorno al Papato dei Professori della Facoltà di Storia Ecclesiastica, Roma 1959, Pontificia Università Gregoriana*, 1960). „Die vollendete Reformation“ ist als ein einheitlicher Text konzipiert worden und soll so auch gelesen werden (denn Schmitt hat sowohl Querverweise auf die zu rezensierenden Autoren untereinander eingesetzt als auch in der ersten Besprechung darauf verwiesen, am Ende des Artikels einen bestimmten Sachverhalt aufklären zu wollen; vgl. 1982 a, 145, 177). Dies korrespondiert mit der Tatsache, dass sie trotz ihres kritischen und polemischen Charakters den Eindruck macht, weniger Rezension als Darstellung Schmitts eigener Hobbes-Deutung zu sein, die sich mit den Positionen von Hood, Braun und Barion sowohl überschneidet als auch weit von ihnen entfernt.

Über die drei im Fokus stehenden hinaus knüpfte Schmitt in dieser Schrift an eine Zahl anderer Autoren an, unter anderen auch Tönnies und Vialatoux. Seine Einschätzung zu Tönnies schien Schmitt 1965 nicht verändert zu haben – dessen Auffassung von Hobbes als Begründer des modernen Rechtsstaates wurde von Schmitt weiterhin positiv wahrgenommen (ebd., 157). Vialatoux dagegen wurde eine schärfere – als knapp 30 Jahre davor – Kritik durch Schmitt zuteil; vermutlich, weil der Letztere die Parallele zwischen den Interpretationen Vialatoux' und Brauns, den Schmitt ebenfalls hart kritisierte, einsah. Auch die Deutung Mourgeons („La Science du pouvoir total dans le Leviathan de Hobbes“, 1963) von Hobbes als dem „ersten wissenschaftlichen ‚Politologen‘“, die ihn zu dem der Interpretation Vialatoux' entgegengesetzten Fazit führte, lehnte Schmitt dezidiert ab – in seinen Augen sei Hobbes „kein Scientist und auch kein Technokrat“ gewesen (ebd., 173), sondern Vertreter eines spezifisch juristischen Personalismus (ebd., 168; mehr dazu im Abschn. 2.7 Die dezisionistische und die positivistische Deutung Schmitts von der Hobbes'schen Lehre).

In diesem Zusammenhang folgerichtig verteidigte Schmitt (in Anlehnung an Mintz, dessen *The Hunting of Leviathan* er als ein „entzückendes Buch“ bezeichnete²⁹) Hobbes gegen seine „heutige Abstempelung [...] als [...] Atheisten“

²⁹ In der ersten Auflage von „Der vollendeten Reformation“ wurde dem Lob von Mintz' Buch ein Verweis auf S. 44 dieses Buches beigefügt. Wie Meier bemerkte, wurde dieser Verweis beim Wiederabdruck des Aufsatzes im Anhang der Neuauflage von *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* gestrichen – allerdings nicht von Schmitt selbst (2013, 70 f.).

(ebd., 152 f.) und kritisierte zwei aus der theologischen Sicht verfasste Interpretationen – die von Braun und die von Ilting (*Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit*, 1964) –, die dessen Haltung zur Religion fragwürdige oder gar häretische Absichten unterstellten. Auf einen theologisch untermauerten Angriff auf Hobbes wegen seiner totalitären Gesinnung (in Worten von Ilting, die gesamte „geistige Existenz des Menschen dem großen Leviathan zu opfern“, 1964, 101) antwortete Schmitt mit der Herausstellung von dessen individualistischem Ansatz („Aber auch der Theologe sollte beachten, dass Hobbes den Sinn für die Freiheit des Einzelmenschen keinen Augenblick verliert“, 1982 a, 170), dessen *Verneinung* durch Schelsky er im Jahr 1938 noch so hoch geschätzt hat (1982, 22). In dieser Polemik um den Hobbes’schen Individualismus befangen,³⁰ ging Schmitt sogar so weit, sich auf Macphersons These über den possessiven Individualismus Hobbes’ zu berufen (1982 a, 170) – ohne Stellung bezogen zu haben zu der Begründung und den Implikationen dieser These, die mit Schmitts eigener Sichtweise nicht weniger kompatibel sein könnten.

Eine Auseinandersetzung mit den Quellen, auf die sich Schmitt in seinen Hobbes-Schriften bezog, lässt klar erkennen, inwiefern er sich in seiner

Worauf Schmitt hinwies, sind die folgenden Zeilen aus *The Hunting of Leviathan* (2010, 43 f.), in die Mintz ein längeres Zitat aus Strauss’ *Naturrecht und Geschichte* eingegliedert hat: ein Zitat, in dem der Letztere die fehlende Umsicht der zeitgenössischen Forscherinnen im Umgang mit den Autorinnen bemängelte, die sich mit ihren Einstellungen in einem feindlichen Umfeld zurückhalten mussten, um im Frieden leben und überleben zu können.

What then are we to make of Hobbes’s theism? Did he sincerely believe in it, or was he merely following his own precepts in obeying the dictates of the civil authority? Or was he, perhaps, to ensure his own personal safety, disguising his true atheism and ‚accommodating‘ his views to the general view? Of the latter theory Professor Leo Strauss made the following interesting comment:

[...]

I doubt that Hobbes’s ‚theism‘ was a screen thrown up for his own safety. It is hard to credit such a theory when we remember that Hobbes’s *openly-avowed* opinions on the nature of God were profoundly unorthodox and aroused the most intense opposition in their own time. Hobbes must have known that the line between his brand of theism and seventeenth-century atheism was a thin one and that for many of his contemporaries this line did not exist at all. If safety and a peaceful life were his object he would have had to express his opinions far more circumspectly than Professor Strauss would have us believe.

³⁰ Mehr zu diesem Thema auf S. 134 sowie in 2.6 Hobbes’ zwiespältiger Individualismus.

Hobbes-Deutung von der Polemik mit den zeitgenössischen und anerkannten Hobbes-Interpreten beeinflussen ließ. Der Versuch eines Spagats zwischen den Deutungen, die die rechtsstaatlichen Elemente in Hobbes' Theorie hervorheben, und denjenigen, die Hobbes entweder als Machttheoretiker auffassen oder gar für den Vordenker eines totalitären Staates halten, spiegelt die Schwierigkeit wider, der Schmitt bei der Frage nach dem individualistischen Charakter Hobbes'scher Philosophie begegnet ist. Im Kern bestand diese Schwierigkeit für Schmitt darin, Hobbes einerseits als Theoretiker des souveränen Staats auszulegen, andererseits gegen die Vorwürfe der Idee totaler Unterwerfung der Individuen zu verteidigen; einerseits den individualistischen Charakter dieser Lehre anzuerkennen, ohne den das Schutz-Gehorsam-Axiom seinen Sinn verlöre, andererseits den Hobbes'schen Individualismus von den relativistischen und atheistischen Assoziationen zu entbinden; einerseits den Einsatz Hobbes' für die staatliche Autorität (auch in Geistesfragen) zu unterstreichen, andererseits zu beweisen, dass Hobbes *cuius regio, eius religio* nur unter Voraussetzung eines christlichen Gemeinwesens bejaht habe.

Schmitt schwankte zwischen der sich in *Dem Begriff des Politischen* manifestierenden politischen (dezisionistischen, existenzialistischen) Deutung Hobbes', die zwar auf dem Schutz-Gehorsamkeit-Axiom gründet, jedoch wegen der Ablehnung der Wirksamkeit von Natur- und Gottesrecht den Weg für die Entwicklung rechtlichen Positivismus ebnet, und der theologischen, die ihn dazu verleitete, Hobbes gegen die Vorwürfe des Atheismus zu verteidigen, jedoch die Frage nach der Vereinbarkeit des Modells eines christlichen Gemeinwesens mit dem individualistischen Glaubensvorbehalt aufwarf. Dieses Schwanken resultierte darin, dass Schmitt „Verbündete“ in den unterschiedlichen und gar konträre Positionen vertretenden Autoren suchte, sich auf diese Positionen jedoch sehr selektiv und je nachdem, welcher Deutungskampf gerade ausgefochten wurde, bezog. Besonders klar lässt sich dies im Fall von Schelsky und Vialatoux als Referenzautoren erkennen. Eine solche Art des Bezugnehmens erscheint vor allem deswegen als problematisch, weil Schmitt – mit Ausnahme von Hood, Braun und Barion, deren Schriften er ausführlicher rezensierte – darauf verzichtete, sich klar gegenüber seinen Bezugsquellen zu positionieren, und deswegen die Frage offen ließ, ob er den Annahmen und Schlussfolgerungen dieser Autoren, die über die einzelnen zitierten Argumente, Thesen oder Definitionen hinausgingen, mitsamt ihren Implikationen zustimmte.

Sich von der Polemik hin- und herreißen lassend, hat Schmitt es nicht unbedingt klar genug gemacht, weshalb die Polemik zwischen den rechtsstaatlichen und machtsstaatlichen Interpretationen von Hobbes'scher Philosophie keine Lösung haben kann: Aussagekräftig ist allein die Tatsache, dass Hobbes aus dem

theologischen Lager heraus sowohl wegen seiner Unterwerfung des Individuums unter den Staat als auch gerade wegen seines Individualismus kritisiert worden ist. Dass beide – die machttheoretische und die rechtsstaatliche – Deutungen spezifisch moderner Prägung seien und beide auf der Ablehnung eines dem Staat und dem Individuum transzendenten Maßstabes beruhen würden, wurde im Gegenteil in voller Klarheit von Strauss erhellt.

2.3 Hauptfrage und Ansatz der Auseinandersetzung Schmitts mit der Hobbes'schen Lehre

Die Untersuchung der politischen Philosophie Hobbes' unternahm Schmitt auf Basis der Fragestellungen, die durch seine politische Zielrichtung bedingt waren. Diese Fragen gehen unmittelbar aus dem Titel seines Hobbes-Werkes hervor. Er – *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* – deutet darauf hin, dass Schmitt einen eher außergewöhnlichen Ausgangspunkt gewählt hat, um sich der Thematik der Hobbes'schen Staatstheorie zu nähern. Dieser Ausgangspunkt ist Hobbes' Entscheidung für den Leviathan als Symbol des Staates. Die Untersuchung von dessen Staatsphilosophie durch Schmitt geht also aus der Untersuchung eines politischen Symbols hervor. Dabei ging es Schmitt in erster Linie um zwei Fragen, wie sie sich im Untertitel seines Werkes widerspiegeln: erstens, wie man den Leviathan als politisches Symbol, als Symbol des Staates, auslegen sollte; zweitens, weshalb dieses Symbol fehlgeschlagen ist.

Dass ein solcher Ausgangspunkt in der Hobbes-Forschung nicht nur in den 1930er Jahren, sondern weiterhin auch in den 1960ern als außergewöhnlich galt, stellte Schmitt mit einem gewissen Bedauern in „Der vollendeten Reformation“ fest. Von jenem Zeitpunkt betrachtet, so Schmitt, war die Frage des Leviathan-Symbols, mit einziger Ausnahme von Laird,³¹ über die Deutung von Schmitt selbst hinaus nicht weiter vertieft worden (1982 a, 144 f.). Mittlerweile ist dieser Aspekt von den Hobbes-Forschern und -Forscherinnen aufgegriffen und behandelt worden: Unter den deutschsprachigen Studien ist die von Bredekamp hervorzuheben (2012; zu Bredekamp siehe S. 32).

³¹ Liest man Lairds *Hobbes*, stellt man fest, dass es überzogen wäre, zu behaupten, dass dieser sich mit dem Titel von Hobbes' Werk ausführlich auseinandergesetzt hat. Es finden sich eher beiläufige Bemerkungen – siehe Laird 1934, vi, 32, 36. Nichtsdestoweniger hatte Schmitt Recht, dass Laird die Frage zumindest nicht völlig ignoriert hat.

Beide von Schmitt gestellten Fragen bedürfen einer näheren Erörterung, um dem falschen Eindruck vorzubeugen, dass Schmitt die Untersuchung des Symbols und seiner Wirkung bzw. Rückwirkung rein aufgrund seiner Leidenschaft für die Symbolik aufnahm. Ein solcher Eindruck rührt fast unvermeidlich von der Tatsache her, dass Schmitt die ersten zwei Kapitel seines Leviathan-Buches der Deutungs- und Wirkungsgeschichte allein dieses Symbols widmete, um zu beschreiben, wofür der Leviathan in unterschiedlichen Religions- und kulturellen Gemeinschaften gestanden habe und wie das Verhältnis zwischen unterschiedlichen Deutungen des Symbols zu definieren sei. Natürlich ist nicht auszuschließen, dass Schmitt eine gewisse Erkenntnisneugier für die Symbolforschung besaß – es kann und muss eher das Gegenteil behauptet werden, wenn man in Betracht zieht, mit welcher Beharrlichkeit er den unterschiedlichen Auslegungstraditionen nachging. Man könnte sogar vermuten, dass die Neigung Schmitts zur Symbolik und Mythologie einen nicht unerheblichen Einfluss auf seine Entscheidung hatte, sich den Zugang zur politischen Theorie Hobbes' durch die Untersuchung des Leviathan-Symbols zu verschaffen. Jedoch erscheint es, die Gesamtheit der Hobbes-Deutung von Schmitt vor Augen haltend, als richtig, anzunehmen, dass diese Kernfragestellungen Schmitts in erster Linie seiner politischen Zielsetzung bzw. Absicht und nicht der akademischen Neugier für Symbolik und Mythologie entsprangen. Letztlich setzt schon die Rede vom Scheitern des Symbols ein instrumentelles Verhältnis zwischen diesem und dem Autor voraus: Ein Symbol kann nur angesichts einer angestrebten Wirkung scheitern. Dies wird auch durch die Fußnote bestätigt, die Schmitt gegen Ende der der Leviathan-Symbolik gewidmeten Kapitel seines Buches gesetzt hat. Damit reagierte er auf Schelskys Vorwurf.³² Offensichtlich war die Kritik des Letzteren ein wichtiges Moment, das

³² Schmitt antwortete auf die Kritik Schelskys hinsichtlich seiner nicht weiter erklärten Behauptung aus den Jahren 1936–1937, dass der Leviathan als Staatssymbol „in der staats-theoretischen Gesamtkonstruktion nicht mehr als ein aus gutem englischem Humor gebo-rener, halbironischer, literarischer Einfall“ sei (625). 1938 schrieb Schelsky dazu: „Carl Schmitt möchte den Begriff des ‚Leviathan‘ nicht ernst nehmen, weil er ‚zu schauerlich und abschreckend‘ wäre. Wir möchten jedoch Schmitts Erklärung für den [...] Titel des poli-tischen Hauptwerkes von Hobbes [...] eher selbst für einen solchen Einfall halten, zumal da der einzige Beleg, den Sch. außer der Tatsache anführt, dass dieser Begriff nicht in das System seiner Hobbesdeutung passt, doch recht zweideutig ist“ (190). Darauf erwiderte Schmitt Schelsky in demselben Jahr mit einer Fußnote, die er fast am Ende des Kapi-tels über die geschichtliche Bedeutungsentwicklung des Leviathan-Symbols setzte: „Mein anglistischer Kollege von der Berliner Universität Herr Professor Walter Schirmer hatte die Freundlichkeit, mir mitzuteilen, dass ich seiner Ansicht nach damit im Recht bin. Wenn Helmut Schelsky demgegenüber [...] sagt, meine Erklärung sei selber nichts als ein sol-cher ‚Einfall‘, so ist das nicht ganz gerecht. Aber ich gebe zu, dass die Frage mit einer bloß

Schmitt einerseits zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Leviathan-Symbol bewegt hat, andererseits ihn zu der Feststellung führte oder ihn in dieser bestärkte, „dass die Frage mit einer bloß zeitgeschichtlichen Wortdeutung in keiner Weise erschöpft ist“ (Schmitt 1982, 43 f.).

Es muss gefragt werden, was genau Schmitt intendierte, was er im Sinne hatte, als er nach der Bedeutung des politischen Symbols fragte. Den Sinn eines Symbols zu erforschen bedeutet, so wäre zu erwarten, den symbolischen Sachverhalt zu untersuchen, nämlich zu erkunden, wofür Leviathan als Symbol im Zeitgeist des 17. Jahrhunderts stand und was er für die Gesellschaft bedeutete, deren Mitglied Hobbes war und an die er sich mit seiner Schrift richtete. In *Der Totalität des Staates* bemängelte Schelsky, der seinerseits argumentiert hat, dass sich Hobbes nicht ausschließlich an die Herrscher richtete,³³ dass die Frage, für

geschichtlichen Wortdeutung in keiner Weise erschöpft ist. Schelskys Kritik ist daher für mich fruchtbar geworden, wofür ich ihm danke, weil das schließlich wichtiger ist als jede weitere Kontroverse“ (1982, 43 f.).

Diese Geste Schmitts blieb nicht ohne eine Gegengeste. 1941 schrieb Schelsky im Vorwort zu seinem Hobbes-Buch (das allerdings erst 1981 herausgegeben worden ist), dass es „aus einer Auseinandersetzung mit Carl Schmitt über die deutsche Hobbesauffassung in ihrem Gegensatz zur westeuropäischen“ entstanden war (1981, 13). Das neue Vorwort vom 1980 fiel Schmitt gegenüber noch großzügiger aus: „Dass ich mich als junger Wissenschaftler an ihm messen durfte, ist einer der vielen Glücksfälle meines Lebens, der in dieser alten Untersuchung über Hobbes dokumentiert ist“ (ebd., 5).

³³ „Hätte Hobbes für den Herrscher geschrieben wie Machiavelli für seinen Principe“, merkte Schelsky an, „so hätte dieser politische Mann wahrscheinlich überhaupt keine politische Lehre verfasst, sondern wie Leibniz, dem er von allen Zeitgenossen in seinem politischen Wesen wohl am meisten zu vergleichen ist, konkrete politische Pläne und Denkschriften für jeweilige Staatsführungen entworfen, also versucht, Politik zu machen, anstatt sie zu lehren“ (1938, 192). Seine Behauptung, dass Hobbes „seine Bücher über den Bürger zugleich für den Bürger geschrieben hat“ (ebd., 192), leitete Schelsky von der Tatsache ab, dass im Vordergrund von Hobbes' Schriften nicht die Lehre von der Macht, sondern die Naturrechtslehre, die Relation von Schutz und Gehorsam, das Ziel des Friedens ständen: „Dem Bürger musste er jene ‚Relation von Schutz und Gehorsam‘ vor die Augen stellen, ihm war nur vom Ziele des Friedens her der Staat einsichtig und behahbar“ (ebd., 192 f.). Es war die Bürgerin als der verstehende, nicht der vollziehende Teil des Staates, die Hobbes, Schelsky zufolge, „allein bei der Vernunft packen“ musste (und konnte) (ebd., 192). Mittels der Vernunft könne das verstanden und erwogen werden, was „von uns selbst abhängig“ sei; die Macht dagegen „kann nicht selbst erklärt und begriffen“ werden – sie werde nur gehandhabt (ebd., 183). Die Bürgerin brauche die Machtlehre daher nicht zu interessieren.

Stehe die Naturrechtslehre im Vordergrund Hobbes'scher Lehre, so sei sie jedoch, so Schelsky, lediglich der rhetorische Überbau, das Voranstellen des Friedens als Ziel nur ein rhetorisches Instrument. Die Machtlehre, die den Menschen als ein Wesen voraussetze, dem „sein Schicksal in die Hand gegeben ist“, das „von Natur weder gut noch böse, sondern mächtig“ sei (ebd., 186), galt für Schelsky als tiefgründiger. Die Machtlehre gehe, so

wen Hobbes seine politische Schriften schrieb, in der Forschung unterbelichtet war (1938, 192).

Diese Kritik lässt sich auch gegen Schmitt vorbringen, weil er die Frage nach der oder den Adressatinnen von Hobbes' Lehre nicht ausführlich behandelt hat. Andererseits wäre es falsch, zu behaupten, dass die Frage nach dem rhetorischen Charakter der Schriften Hobbes' völlig ignoriert wurde. Sowohl in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* als auch in „Der vollendeten Reformation“ finden sich Hinweise darauf, dass Schmitt Hobbes als einen Rhetor des Politischen reflektierte. In seiner Hobbes-Studie rechnete Schmitt Hobbes die Einsicht zu, dass die Begriffe und Distinktionen „Waffen des politischen Kampfes“ seien (1982, 130; dies betrachtete Schmitt später sogar als ein wesentliches Verdienst von Hobbes, in dem seine „epochale Bedeutung“ bestand, 1982 a, 167), und dass, wie daraus folgt, ein integriertes, nicht polemisches Wissen eine Täuschung schlechthin sei. Zugleich bereute Schmitt, dass die von Hobbes eingesetzten „Waffen“ fehlgewirkt, fehlgeschlagen hätten, und führte das Fehlschlagen zumindest teilweise darauf zurück, dass die „systematische Gedanklichkeit“ „bei ihm [Hobbes] doch zu sehr“ „überwiegt“, „als dass sie ein sicheres Kampfmittel und die Waffe einer einfachen, konkreten Entscheidung wäre“ (1982, 130; mehr dazu in 2.5 Der Fehlschlag Hobbes'scher Lehre am Symbol und am Individualismus). Andererseits lag das Fehlschlagen an dem falsch gewählten Symbol³⁴ – auf jeden Fall nicht an Hobbes' politischer Absicht, von deren Richtigkeit Schmitt überzeugt war: Er erhob dessen Lehre in den Rang eines „großen pädagogischen Plans einer staatsbürgerlichen Erziehung“, die „durch solche hintergründige Schreckbilder einfach vernichtet werden“ musste (1982 a, 143).

Von entscheidender Bedeutung ist hierbei, dass die sich für Schmitt in diesem Zusammenhang offensichtlich anbietenden Fragen wie: weshalb Hobbes überhaupt eines Staatssymbols bedurfte, warum diese Funktion gerade dem Leviathan zugeteilt worden ist, wie die Wahl dieses Symboles die Rezeption seiner Staatstheorie beeinflusst hat – ihn zur Frage führten, nicht woran oder an wen, sondern *wogegen oder gegen wen* sich Hobbes mit dem Leviathan-Symbol gerichtet habe und was für eine politische Zielsetzung dahinter steckte. Dass die polemische

Schelsky, der Naturrechtslehre auch deswegen voraus, weil die Gründung einer souveränen Ordnung der Begründung, Legitimierung und Aufrechterhaltung dieser Ordnung vorausgehe. Der Angel- und Drehpunkt der Deutung Schelskys lässt sich in der These über Hobbes als Machttheoretiker zusammenfassen.

³⁴ Während Schmitt diesen Aspekt als *Fehlschlag* bezeichnete, wohl um die „richtige“ Absicht Hobbes' von der „Misswirkung“ seiner Lehre zu trennen, schlug Münkler stattdessen den Begriff *Fehlgriff* vor, um zu verdeutlichen, dass es dabei in der Tat um eine falsche *Wahl* von Hobbes ging (1984, 354 f.).

Formulierung der Frage nach der politischen Zielsetzung von Hobbes für Schmitt nicht nur wegen des eigenen Verständnisses des Politischen notwendig (siehe dazu S. 127), sondern auch im Hinblick auf Hobbes' eigene Äußerungen gerechtfertigt war, kann an dieser Stelle nicht gründlich bewiesen werden; es genügt jedoch, auf die dem *Leviathan* hinzugefügte Widmung zu verweisen, in der sich Hobbes für seinen eigenartigen Umgang mit der Heiligen Schrift rechtfertigte: „Aber ich habe es mit schuldigem Respekt getan und (in Hinsicht auf mein Thema) auch notwendigerweise; denn sie sind die Bollwerke des *Feindes*, von wo aus er die Staatsmacht angreift“ (meine Hervorhebung; S. 4).³⁵

Bei der näheren Betrachtung der zweiten Frage der Hobbes-Deutung von Schmitt, nämlich der Frage des Fehlschlags, wird klar, dass die erste Frage – die Frage nach dem Sinn, nach dem Inhalt des Symbols – lediglich als ihre Vorbereitung dient. Die zweite Frage gibt Aufschluss darüber, worum es Schmitt bei seiner Untersuchung des Hobbes'schen Staatssymbols in erster Linie ging. Indem er fragte, weshalb das Staatssymbol Hobbes' fehlgeschlagen ist, stellte Schmitt zugleich die These auf, dass die Wirkung des Symbols der ursprünglichen Absicht Hobbes' (der des gesellschaftlichen Friedens und der politischen Stabilität, vor allem gegenüber den Machtansprüchen der Kirche und anderen staatszersetzenden Gewalten) nicht entsprach und gar zuwiderlief. Sein Vorhaben, die Absicht Hobbes' zur Geltung zu bringen und sie mit der Geschichte ihres Scheiterns zu konfrontieren, weist darauf hin, dass er sie selbst teilte und es für wichtig hielt, sie zu neuem Leben zu erwecken.

³⁵ Einerseits ist die rhetorische Figur des Feindes ein unmittelbarer Verweis auf eine politische Zielsetzung. Andererseits hat Hobbes das Interesse der Staatsmacht, das für ihn mit dem Ziel des Friedens identisch war, für etwas objektiv Richtiges gehalten, denn im „Vorwort an die Leser“ von *De Cive* unterstrich er, „nicht im Interesse einer Partei, sondern des Friedens“ zu sprechen. Die Zuversicht Hobbes', mit der er sich hinter den Staat als Friedensgaranten gestellt hat, setzt eine bestimmte Souveränitätsauffassung voraus, die in der Allmacht des staatlichen Souveräns eine notwendige Bedingung jeglicher politischen Ordnung sieht. Diese Souveränitätsauffassung basiert wiederum auf dem Konzept der Macht, demgemäß die Unwiderstehlichkeit der Macht den ausreichenden und gar den einzig ernst zu nehmenden Herrschaftsgrund darstelle; kurz gesagt, auf der Identifizierung der Macht mit dem Recht und der Gleichsetzung der Abwesenheit von Macht mit der Ohnmacht (Röttgers 2010, 596 f.). Weil das Gebot des Friedens in der Systematik Hobbes'schen Denkens als Naturgebot galt und Frieden auf die staatliche Macht angewiesen war, hatte Hobbes einen Grund, die Aufrechterhaltung der Letzteren als ein allgemein einleuchtendes und universell vertretbares Gebot darzustellen.

2.4 Politische Absichten als Grundlage der Schmitt-Hobbes-Wahlverwandtschaft. Die alten und neuen indirekten Gewalten

Wie schon angedeutet lässt sich die Auffassung Schmitts von der Hobbes'schen Absicht als politischer Denker nicht von seiner eigenen trennen, mit der er die Auseinandersetzung mit der Hobbes'schen Philosophie aufnahm. Aus diesem Grund muss die Untersuchung der Zielrichtung Schmitt'scher Rezeption mit der Untersuchung seiner Deutung von der Zielrichtung Hobbes' notwendigerweise zusammenfallen. Nach der Zielrichtung Schmitts zu fragen bedeutet zugleich zu fragen, wogegen er sich mit seinen Überlegungen richtete. Das Potenzial einer solchen negativen Herangehensweise bei der Untersuchung der Thesen und Argumentationen Schmitts hat Strauss erkannt und in seinen „Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen“ ausgeschöpft. Der Hauptfrage, die seinem Kommentar unterliegt und die prinzipiell die nach der Zielrichtung Schmitts ist, die dessen Konzept des Politischen bestimmte, näherte er sich über die Fragestellung „Gegenüber welchem Gegner tritt das Politische als Grund des Staates hervor?“ (Strauss 2008, 218). Die Rechtfertigung einer solchen Herangehensweise fand Strauss in der Behauptung Schmitts selbst, dass alle politischen Begriffe eine Polemik voraussetzen würden und an eine bestimmte Situation, an bestimmte Interessen und Ziele derjenigen, die den Begriff prägen, einsetzen, denunzieren und verwerfen, gebunden seien.³⁶

Davon ausgehend bietet sich an, sich mit Schmitts Anmerkungen über die Polemik, von der Hobbes' *Leviathan* geprägt sei, auseinanderzusetzen, um sich Klarheit über die Meinung des Ersteren zu der Zielrichtung Hobbes' und dadurch zugleich über seine eigene zu verschaffen.

An einigen Stellen seiner Hobbes-Studie aus dem Jahr 1938 sowie 1965 verwies Schmitt auf den „Opponenten“ von Hobbes, dessen politisches Interesse Hobbes als solches ans Licht gebracht habe. Dieser war die Geistlichkeit im Speziellen und die indirekten Gewalten im Generellen. Hobbes habe „den rein politischen Sinn des geistlichen Entscheidungsanspruchs begrifflich klar erkannt“ (Schmitt 1982 a, 167) und die „trüben Distinktionen der indirekten Gewalten“

³⁶ „Alle politischen Begriffe, Vorstellungen und Worte [haben] einen *polemischen* Sinn; sie haben eine konkrete Gegensätzlichkeit im Auge, sind an eine konkrete Situation gebunden“; „Der polemische Charakter beherrscht vor allem auch den Sprachgebrauch des Wortes ‚politisch‘ selbst“ (Schmitt 1991, 31 f.). Vgl. auch Schmitt 1991 a, 84: „Alle Begriffe der geistigen Sphäre, einschließlich des Begriffes Geist, sind in sich pluralistisch und nur aus der konkreten politischen Existenz heraus zu verstehen“; „Alle wesentlichen Vorstellungen der geistigen Sphäre des Menschen sind existenziell und nicht normativ“.

zerstört (Schmitt 1982, 131 f.). Die Staatskonstruktion Hobbes' hielt Schmitt für von dieser Polemik „gegen die auf Gott sich berufenden Ansprüche des Papstes, der Presbyterianer und der Puritaner“ insofern bestimmt, als Hobbes aus dem Unwillen, den Einfluss auf den mit dem Gottesbegriff verbundenen Diskurs seinen Gegnern zu überlassen, den Staat als (sterblichen) Gott bezeichnete (ebd., 49). In *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* legte Schmitt die Deutung nahe, dass Hobbes die Suprematie der politischen Macht, der sich jeder religiöse Autoritätsanspruch unterwerfe, auf Kosten der Säkularisierung und Unterhöhnung der geistigen Einheit christlicher Gesellschaft erkämpfte. In „Der vollendeten Reformation“ ist die der Lehre Hobbes' entnommene These der Überordnung des sterblichen, irdischen Souveräns dagegen in ein anderes Narrativ überführt worden – das Narrativ über die Vereinbarkeit und gar notwendige Einheit materiell-positiver Gewalt und geistig-normativer Autorität, über die politische Herrschaft als Macht und Autorität in einem. Es ist die Vorstellung einer Synthese in der Person des Souveräns, der sowohl auf die Leistungsfähigkeit des den Schutz gewährenden und Gehorsam erzwingenden Mechanismus als auch auf die Einheit normativ-theologischer Gesinnung angewiesen sei. Mit diesen zwei Erklärungen sind zwei mögliche Antworten auf die Spannung zwischen geistlicher und politischer Macht, die auf die Hoheit der Letzteren setzen, abgesteckt.

Die der Lehre Hobbes' zugrunde liegende Zielrichtung hat Schmitt als Demaskierung und Bekämpfung der indirekten Gewalten verstanden. Eine direkte Gewalt stellte für Schmitt der Staat dar, in dem die Befehls- und Vollzugsmacht mit der Verantwortung für diese Macht einhergeht. Dagegen zeichne sich eine indirekte Gewalt, von denen die in der Zeit Hobbes' gewichtigste und in seinem Visier stehende die römisch-katholische Kirche war, durch ihre „Verantwortungslosigkeit“ aus. Das indirekte, aber darum nicht weniger intensive Herrschen ziehe, Schmitt zufolge, aus seiner Macht alle Vorteile, ohne die Last der Verantwortung und der damit einhergehenden Gefahr auf sich zu nehmen (1982, 117). Die Souveränität des Staates zu behaupten heiße also, die indirekten Gewalten durch eine direkte im Zaum zu halten und somit die politische Stabilität zu gewährleisten.

Man ist gut beraten, bei dem Verhältnis zwischen Macht und Verantwortung zu verweilen, weil man sich dadurch nicht nur Klarheit über das Konzept der indirekten Gewalt verschafft, sondern zum Kern dessen gelangt, was die wichtigste Affinität der politischen Vorstellungen Schmitts mit denen von Hobbes ausmacht. In *Dem Begriff des Politischen* sprach Schmitt von dem Axiom von Schutz und Gehorsam als *Raison d'Être* des Staates (1991, 53), in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* behauptete er, dass die Relation von Schutz und Gehorsam „der Angelpunkt der Staatskonstruktion des Hobbes“ sei (1982, 113 f.).

Die indirekte Gewalt trübe die „eindeutige Übereinstimmung“ (ebd., 117) von Schutz und Gehorsam und stelle somit eine Gefahr dar für die rationale Einheit des Staates. Die Einheit ist hierbei das entscheidende Wort, das von Schmitt immer wieder positiv hervorgehoben worden ist, während er vor dem Pluralismus warnte, der von den indirekten Gewalten bewirkt und instrumentalisiert werde. Die rationale Einheit des Staates (im Sinne von Reziprozität des wirksamen Schutzes und des berechenbaren und reibungslos funktionierenden Befehlsmechanismus bzw. Legalität) aufrechtzuerhalten war das, worauf es Hobbes laut Schmitt ankam und der Grund, weshalb die Herrschaftsansprüche der indirekten Gewalten zu bekämpfen waren. Die Notwendigkeit der Einhaltung des axiomatischen Schutz-Gehorsam-Verhältnisses und die damit einhergehende Forderung nach der stabilen, ihren Funktionen gewachsenen politischen Ordnung hielt Schmitt für die Kernbotschaft Hobbes'scher Lehre. Schmitt war bemüht, die Bedeutung von *protego ergo obligo* in stärkstmöglicher Rhetorik zu betonen³⁷ – sowie die Konsequenz seiner Nicht-Einhaltung: „Sind innerhalb eines Staates organisierte Parteien imstande, ihren Angehörigen mehr Schutz zu gewähren als der Staat, so wird der Staat bestenfalls ein Annex dieser Parteien, und der einzelne Staatsbürger weiß, wem er zu gehorchen hat“ (1991, 53). Gerade deswegen war Hobbes für ihn als derjenige wichtig, der sich nicht nur der Richtigkeit des Axioms sicher war, sondern die Bedeutung davon verstand, dass dieses den Menschen – rhetorisch wie bildlich – vor Augen geführt werden müsste – gegen „alle die legitimitischen und normativistischen Illusionen“ und als etwas, was „durch die menschliche Natur wie durch göttliches Recht gefordert werde“ (ebd., 53).

Freilich waren es vor allem die eigene politiktheoretische Haltung, die eigenen politischen Absichten, weswegen Schmitt die ordnungs- und staatsstiftenden Elemente Hobbes'scher Theorie so deutlich hervorhob. Die Parallele der Zielrichtungen von Hobbes und Schmitt, wie sie vom Letzteren wahrgenommen wurde, ist von Schmitt nicht nur nicht verdeckt, sondern vielmehr expliziert worden. „Die alten Gegner“ von Hobbes – die Kirche und die aufrührerischen Elementen des Bürgertums als indirekte Gewalten – sah Schmitt in seinem Jahrhundert „in moderner Gestalt als politische Parteien, Gewerkschaften, soziale Verbände, mit einem Wort als „Mächte der Gesellschaft““ wiedererscheinen (ebd., 116). Wie Münkler in seinem Artikel zu Schmitt und Hobbes triftig anmerkte, bestand für

³⁷ „Es gibt keine Über- und Unterordnung, keine vernünftige Legitimität oder Legalität ohne den Zusammenhang von Schutz und Gehorsam“; „eine Staatslehre, die sich dieses Satzes nicht systematisch bewusst wird, bleibt ein unzulängliches Fragment“ (Schmitt 1991, 53).

Schmitt die politische Gefahr eher in der Anarchie der Parteien als in der Despotie des Staates (1984, 355).³⁸

2.5 Der Fehlschlag Hobbes'scher Lehre am Symbol und am Individualismus

Wie zuletzt erläutert worden ist, spielte Hobbes' politische Ausrichtung in der Rezeption von Schmitt eine entscheidende Rolle, weil sie für Schmitt die Grundlage seiner Wahlverwandtschaft mit dem Engländer ausmachte. In der Hobbes'schen Ausrichtung auf politische Stabilität, auf die Aufrechterhaltung souveräner Ordnung hat Schmitt die eigene politische Grundüberzeugung erkannt. Während für das Problem des Status der Religion in einer politischen Ordnung zwei Lösungsansätze vorstellbar waren, zwischen denen das Hobbes-Verständnis von Schmitt oszillierte (S. 127), bestand für ihn keine Unklarheit darüber, dass es die indirekten Gewalten der Kirche und der Theologen waren, in denen Hobbes die größte Gefahr des Eingriffs in sowohl das politische Machtmonopol als auch die Glaubensfreiheit der Einzelnen sah. So wie für Schmitt die politische Theologie Hobbes' ohne den Bezug zu seiner Polemik gegen den kirchlichen Machtanspruch nicht zu verstehen war, muss Schmitts Polemik gegen die angebliche Wucherung parteipolitischer Mächte in Bezug auf die Bedeutung verstanden werden, die das Verhältnis zwischen Macht und Verantwortung (Hobbes'sche Formel des Schutzes für den Gehorsam) in seiner politischen Lehre spielte (S. 128).

³⁸ Diese These lässt sich gut mit einer politiktheologischen Deutung Schmitts vereinbaren: In der Anarchie gesellschaftspolitischer Kräfte habe Schmitt den Antichrist am Werk befürchtet, weil sie zur Auflösung der Frage nach dem für den Menschen Maßgebenden führe. Es scheint, so Meier, als hätte die Vorstellung von der drohenden Despotie des Antichrist Schmitt so sehr in ihrem Bann gehalten, dass dessen Aufmerksamkeit für alle anderen Quellen und Formen des Despotismus in der politischen Wirklichkeit sank. So stelle das Leben und Lehre Schmitts uns vor die Frage, wie sehr die Letztere dem realen politischen Despotismus förderlich war und inwiefern Schmitt selbst dies so wahrnahm (Meier 2012, 206 f.).

In seiner Hobbes-Rezeption konzentrierte sich Schmitt also auf die Unterscheidung zwischen Hobbes' authentischer Absicht und der Wirkung von dessen Lehre. Dies wird schon dadurch deutlich, dass Schmitt diese als „auf seinen eigenen Gedanken zurückschlagende Fehlwirkung“ bezeichnete (1982, 131). Diese Unterscheidung, die für Schmitt den Rahmen seiner Untersuchung in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* darstellte, öffnete zwei Deutungsperspektiven. Einerseits deckte Schmitt die der Lehre Hobbes' inhärenten Widersprüche auf, die der Fehlwirkung zumindest nicht vorgebeugt und sie vielleicht gar ausgelöst hätten. Andererseits führte er die Fehlwirkung auf die Hobbes-Rezeption und die Deutung bzw. Missdeutung von dessen Ideen und Konzepten durch spätere Autoren zurück. Die beiden Narrative kreisen um die für Schmitt brennende Frage, inwiefern Hobbes die Fehlinterpretation seiner Staatstheorie selbst zu „verschulden“ hatte.

Laut Schmitt wurde Hobbes „verkannt“ (ebd., 131 f.); zum einen im Zusammenhang mit der Wahl des Staatssymbols: „das Seetier war kein adäquates Bild der dort [auf dem Kontinent] sich vollziehenden, typisch territorialen Machtgestaltungen militärischer Landmächte“ (ebd., 122), zum zweiten auch hinsichtlich des Inhaltes seiner Lehre und vor allem hinsichtlich seiner Absicht. Obwohl man die Frage dahingestellt sein lassen muss, inwiefern Schmitt die „Verkennung“ durch liberale Denker für eine gezielte *Verstellung* hielt, tritt deutlich zutage, wie sehr er sich darum bemühte, die Lehre Hobbes' von denen seiner „Verkenner“ zu trennen. Es ist nicht zu übersehen, dass Hobbes von Schmitt nie als ein Liberaler bezeichnet wurde, während er die Namen bestimmter Hobbes-Nachfolger mit dem Adjektiv „liberal“ versah (Spinoza wurde von Schmitt z. B. als „liberaler

Jude“ bezeichnet, ebd., 86).³⁹ Dass Hobbes in den Augen Schmitts kein Liberaler war, war freilich die Voraussetzung dafür, die liberalen Deutungen seiner Lehre als Verknennung oder Verstellung zu betrachten.

³⁹ Die jüdischen Autorinnen als solche zu kennzeichnen entsprach der von Schmitt 1936 auf der Tagung des Nationalsozialistischen Rechtswahrerbundes (in der Zeit war Schmitt für die Reichsgruppe Hochschullehrer als ihr „Walter“ zuständig und hielt wohl aus diesem Grund das Schlusswort) geäußerten Aufforderung: „Schon von der bloßen Nennung des Wortes ‚jüdisch‘ wird ein heilsamer Exorzismus ausgehen“ (1936, 1196). Vgl. auch Schmitts Aussage über Friedrich Julius Stahl in seinem Hobbes-Werk, dass es „uns unzugänglich“ sei, „[w]as dabei in seiner Seele oder in seinem innersten Bewusstsein vor sich ging“ (1982, 109), mit einer aus der Tagung: „Wenn immer wieder betont wird, dieser Mann sei ‚subjektiv ehrlich‘ gewesen, so mag das sein, doch muss ich hinzufügen, dass ich nicht die Seele dieses Juden schauen kann und dass wir überhaupt zu dem innersten Wesen der Juden keinen Zugang haben. Wir kennen nur ihr Missverhältnis zu unserer Art. Wer diese Wahrheit einmal begriffen hat, weiß auch, was Rasse ist“ (1936, 1197).

Antisemitische Ansichten und Rhetorik sind in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* an mehreren Stellen zu finden. Zum einen als platte Vorurteile, wie etwa in der Rede von „d[er] ganz singuläre[n], mit keinem andern Volk vergleichbare[n], völlig abnorme[n] Lage und Haltung des jüdischen Volkes gegenüber allen andern Völkern“ (Schmitt 1982, 16), vom „jüdische[n] Hass und jüdische[n] Überlegenheitsgefühl“ (ebd., 18), von „jüdischer Distinktionstaktik“, die „deutscher Weisheit“ gegenüberstehe (ebd., 93). Zum anderen machte Schmitt jüdische Autoren für die Missdeutung des Hobbes'schen Werkes verantwortlich, die nicht ganz zufällig, sondern „aus der jüdischen Existenz heraus“ entstanden sei (ebd., 88 f.) und „der Gesamtlinie [...] [dieses] Volkes“ entspreche, die für Schmitt ein „Doppelwesen einer Maskenexistenz“ darstellte (ebd., 109). So habe Stahl, der mit Moses Mendelssohn und Spinoza in Schmitts antisemitischem Visier stand, die Aufnahme in die christliche Gesellschaft durch die Taufe – „in das Heiligtum eines noch sehr soliden deutschen Staates“ benutzt, um „ideologisch [zu] verwirren und geistig [zu] paralisieren“ (ebd., 108).

Wem trotz seiner jüdischen und in der Schrift ebenso explizit gemachten Herkunft von Schmitt keine „ziel- und instinktsicher[e]“ (ebd., 108) Weiterführung der von Spinoza ausgehenden Linie vorgeworfen wird, ist Strauss.

Die liberale Deutung (für Schmitt eher Entstellung) Hobbes'schen Denkens, die Schmitts Ansicht nach zum Scheitern von dessen Staatsvision beigetragen habe – zum „[V]erschneiden“ „eines lebenskräftigen Leviathan“ (ebd., 110) – hatte für Schmitt eine Vorgeschichte in den jüdisch-kabbalistischen Deutungen des Leviathan-Symbols, die diesem biblischen Tier gegenüber feindlich eingestellt waren. Der Leviathan stelle die miteinander kämpfenden heidnischen Völker dar. Die jüdische Haltung in diesem ihrer Kampfmythen sei, so Schmitt, eine zynische und vom Schaden anderer profitierende – „Die Juden aber stehen daneben und sehen zu, wie die Völker der Erde sich gegenseitig töten; für sie ist dieses gegenseitige ‚Schächten und Schlachten‘ gesetzmäßig und ‚koscher‘“. „Angesichts solcher Leviathan-Deutungen“ sah sich Schmitt herausgefordert, „eine Gegendeutung zu wagen“ (ebd., 18).

Zugleich wich Schmitt der Frage nach der Möglichkeit einer nichtliberalen Hobbes-Deutung aus: vermutlich auch deswegen, weil sein Begriff des Politischen einen solchen Versuch selbst darstellte. Dabei beantwortete er die Frage nach der Möglichkeit, den Leviathan als Staatssymbol zu rehabilitieren, mit eindeutiger Klarheit und ohne weitere Bedenken: Der Leviathan als Symbol sei *nicht* wiederzubeleben, denn er mache auf die Denkart des technischen Zeitalters „keinen unheimlichen Druck mehr. Sie [die Denkart] traut sich die Kraft zu, ihn wie andere Saurier und Mastodonten unter Naturschutz zu stellen und als eine museale Angelegenheit im Zoologischen Garten zu zeigen“ (ebd., 125).

Es waren zwei prinzipielle Gründe, unterschiedlicher Art und unterschiedlichen Gewichtes, die Schmitt für das Scheitern der Lehre Hobbes' verantwortlich machte: die Wahl eines missverständlichen Staatssymbols und die Trennung der inneren Privatsphäre (als Sphäre der Gedanken- und Glaubensfreiheit) von der äußeren Öffentlichkeit bzw. der politischen Sphäre (als Sphäre, in der sich das Verbindliche vollziehe und das Glaubensbekenntnis zu erbringen sei). Auf die Feststellung dieser „Fehler“ – durch das Symbol und durch Individualismus – laufen alle wichtigen Einsichten Schmitts hinaus.

Hobbes habe also, so Schmitt mit einem Unterton großen Unbehagens, zumindest die *Voraussetzung* der liberalen Verkennung und zugleich der Destruktion seiner Lehre, die der eigenen Absicht zuwiderlief, zu verantworten. Schmitt ging sogar so weit, zuzugeben, dass der fatale Fehler – die Unterscheidung von privat und öffentlich, von Glauben und Bekenntnis – bei Hobbes „in einer Weise eingeführt“ war, „dass sich daraus im Laufe des folgenden Jahrhunderts bis zum liberalen Rechts- und Verfassungsstaat alles weitere folgerichtig ergeben hat“ (ebd., 85). In „Dem Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes“ behauptete er: „Manches [...] hat er [Hobbes] begrifflich-systematisch so gut durchdacht und vorbereitet, dass es einige Zeit später als einleuchtende Formel wie eine reife Frucht vom Baum fiel“ (1936/37, 625). Diese Äußerungen stellen Schmitts strengstes Urteil über Hobbes dar, das sich jedoch leicht relativieren lässt vor dem Hintergrund des offenen Zuneigungsbekenntnisses, mit dem sein Hobbes-Buch schließt,⁴⁰ und zahlreicher Bemühungen, Hobbes von der „Mitschuld“ an der Fehlwirkung seiner Lehre freizusprechen.

⁴⁰ „Heute begreifen wir die unverminderte Kraft seiner Polemik, verstehen wir die innere Geradheit seines Gedankens und lieben wir den unbeirrbaren Geist, der die existenzielle Angst des Menschen furchtlos zu Ende dachte und [...] die trüben Distinktionen der indirekten Gewalten zerstörte. So ist er für uns der echte Lehrer einer großen politischen Erfahrung; einsam wie jeder Wegbereiter; verkannt, wie jeder, dessen politischer Gedanke sich nicht im eigenen Volk verwirklicht; ungelohnt, wie der, der ein Tor öffnet, durch das andere weitermarschieren; und doch in der unsterblichen Gemeinschaft der großen Wissenden der Zeiten

In seinen Überlegungen bewegte sich Schmitt stets zwischen diesen zwei Haltungen; meistens vermied er ein eindeutiges Urteil, indem er gezielt auf eine Wortwahl zurückgriff, die diese Frage – inwiefern Hobbes die liberale (Missdeutung) seiner Lehre selbst zu verschulden habe – dahingestellt bleiben ließ: z. B. indem er den Hobbes'schen Vorbehalt der inneren, privaten Gedanken- und Glaubensfreiheit als „Todeskeim“ (1982, 86) oder als „Verhängnis“ (ebd., 79) bezeichnete. Solche Formulierungen lassen die Deutungsmöglichkeit offen, die Wirkung der Lehre Hobbes' sei in Bezug auf seine Absicht eine nicht intendierte Fehlwirkung. Auch die Bemerkung, dass der Gegensatz von Innerem und Äußerem bereits mit der Anerkennung der Überlegenheit des Ersteren gegenüber dem Letzteren einhergehe, führte Schmitt so ein, dass sein Festhalten an der ursprünglichen Absicht Hobbes', ein allgemein gültiges „Rezept“ politischer Stabilität zu ersinnen, unerschüttert bleiben konnte (ebd., 94 f.).

Am deutlichsten zeigt sich die von Schmitt gezogene Trennlinie zwischen Hobbes und seinen liberalen „Verkenner[n]“ daran, wie Schmitt die liberale Auslegung Hobbes'scher Lehre rekonstruierte. Dabei war er um den Eindruck bemüht, dass es kein vorhersehbarer Vorgang war, mit dem die auf Hobbes zurückgehende „kaum sichtbare“ Bruchstelle in seiner Staatskonstruktion – zwischen Glauben und Bekenntnis, zwischen öffentlicher und privater Vernunft – zu einer *Einbruchstelle* wurde, von der aus dessen Staatslehre und später auch der absolutistische Staat des 18. Jahrhunderts gesprengt und zunichte gemacht wurden. Für die Umwälzung des Hobbes'schen Denksystems machte Schmitt in erster Linie Spinoza verantwortlich – es war der Letztere, der „die große Einbruchstelle des modernen Liberalismus“ erkannte, „von der aus das ganze, von Hobbes aufgestellte und gemeinte Verhältnis [...] in sein Gegenteil verkehrt werden konnte“ (ebd., 86). Das, was für Hobbes laut Schmitt nichts mehr als einen bloßen Vorbehalt gegenüber dem grundlegenden Imperativ, gegenüber dem *Raison d'Être* des Staates bedeutete – nämlich die individuelle Glaubens- und Gedankenfreiheit – und keinerlei Auswirkungen auf die Forderung öffentlichen Bekenntnisses, auf die vollkommene Gewalt des Souveräns im öffentlichen Bereich hatte, sei zum formgebenden Grundsatz erhoben worden. Ihm gegenüber war der Staat ohnmächtig und das hatte das Scheitern der geistigen und materiellen Einheit des politischen Körpers zur Folge. Das Prinzip *cuius regio, eius religio*, das den Monismus christlich-unsichtbarer und weltlich-sichtbarer Obrigkeit sichern sollte und den Staat gegen die Herrschaftsansprüche indirekter Gewalten immun zu machen bestimmt war, wurde mittels des Vorbehaltes der Glaubensfreiheit

„a sole retriever of an ancient prudence“. Über die Jahrhunderte hinweg rufen wir ihm zu: *Non jam frustra doces, Thomas Hobbes!*“ (Schmitt 1982, 131 f.).

aus der Sphäre des Staatlichen auf das Individuum übertragen und habe somit die „angeblich freie Privatsphäre“ dem Staat entzogen. Das bedeutete zugleich die Auslieferung des Individuums an die „freien“, d. h. unkontrollierten und unsichtbaren Mächte[] der ‚Gesellschaft‘“ (ebd., 117).

Infolge der Unterscheidung vom inneren Glauben und äußeren Bekenntnis musste dem Individuum eine gewisse Autonomie, eine der staatlichen Herrschaft und Autorität entzogene Privatsphäre, zuerkannt werden, in der es frei war, sich mit den substanziellen Sinn- und Normfragen zu befassen. Im Laufe der Transformation vom absolutistischen Fürstenstaat zum bürgerlichen Gesetzesstaat und infolge der Entwicklung des juristischen Positivismus musste sich der Staat für seine metaphysische bzw. religiöse Ausprägung nicht nur nicht mehr vor einer externen religiösen Autorität rechtfertigen – was in dem Dezisionismus Hobbes' anvisiert wurde – , sondern war der Wahrheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen irgendwann nicht mehr *fähig* (siehe weiterhin ab S. 152). Somit blieb die Privatsphäre des Individuums die einzige, in der die normativen Vorstellungen überhaupt noch enthalten waren; Jede Normativität wurde zum Privileg des Subjektes und zum Merkmal seiner Autonomie.

Einerseits hat Schmitt Hobbes liberale Gesinnung abgesprochen und rechnete diesem Aspekt entscheidendes Gewicht bei der Einschätzung Hobbes' als eines politischen Lehrers zu. Andererseits hat er dessen individualistischen Ansatz klar erkannt und baute ihn in die eigene Beweisführung gegen die Vorwürfe totalitärer Züge Hobbes'schen Denkens ein. Einen Widerspruch in seiner Hobbes-Deutung in Kauf nehmend, verdeutlichte Schmitt die individualistische Prägung des Hobbes'schen Ansatzes gerade im Zusammenhang mit dem für die liberale Dynamik teils verantwortlichen Vorbehalt der inneren Gedanken- und Glaubensfreiheit. Laut Schmitt meldete Hobbes „seinen unausrottbaren individualistischen Vorbehalt in einer Weise, die jede sonstige Erörterung darüber, ob Hobbes wirklich das war, was man einen ‚Individualisten‘ nennt, [...] erübrigt“ (ebd., 84 f.). Sprich: Hobbes' individualistischer Ansatz sei eine festgelegte und nicht weiter zu hinterfragende Tatsache. Den individualistischen Charakter des Hobbes'schen Ansatzes beteuerte Schmitt noch deutlicher in „Der vollendeten Reformation“, wo er Hobbes gegen die ihm nicht gerecht werdenden Deutungen seiner Lehre verteidigte. Allzu auffällig ist, dass der Hobbes'sche Individualismus von Schmitt gerade dann nicht nur festgestellt, sondern aktiv in Schutz genommen wurde, wenn er die Polemik mit anderen Hobbes-Interpreten aufnahm. Während Schmitt in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* die Frage nach dem Individualismus wie erwähnt für „erübrigt“ gehalten hatte (ebd., 84 f.), beteuerte er 27 Jahre später, dass Hobbes „den Sinn für die Freiheit des Einzelmenschen

keinen Augenblick verliert“ (1982 a, 171), dass „der starke Sinn für individualistische Freiheit [...] bei Hobbes lebendig ist“ (ebd., 159 f.). Seine Beweisführung in Bezug auf den Individualismus Hobbes'scher Prägung spitzte Schmitt sogar auf die Aussage zu, dass Hobbes Freund und Feind „vom Individuum her unterscheidet“ (ebd., 159 f.).

Es gibt zwei Möglichkeiten, diese Aussage Schmitts zu interpretieren: entweder als Behauptung, dass es bei Hobbes um *kein* politisches Denken – politisch im Schmitt'schen Sinne – geht, oder, als stände der Ausdruck „Freund und Feind unterscheiden“ für „grundlegend über Politik nachdenken“. Dass die erste Betrachtungsweise im Prinzip und vom liberalen Standpunkt aus gesehen zweifellos zutrifft, schließt nicht aus, dass Schmitt selbst, möchte ich behaupten, mit seiner Aussage auf die zweite Interpretation abzielte.⁴¹

Der individualistische Charakter der Staatstheorie von Hobbes steht vor allem mit dem Gesellschaftsvertrag als konstituierendem Element des bürgerlichen Zusammenlebens in Zusammenhang. Indessen ist die Deutung Schmitts auch in diesem Punkt vage oder gar widersprüchlich. Einerseits stellte er fest, dass bei Hobbes der Staat als Ordnungs- und Gemeinwesen erst durch den Vertrag entstehe, der „ganz individualistisch“ (1982, 51) aufgefasst werde. Andererseits schien Schmitt einer solchen Auffassung des Gesellschaftsvertrags nicht viel Bedeutung zuzumessen – ihn schien die Deutung nicht zu überzeugen, dass Hobbes' Staatsvorstellung in ihrem Wesen vom Individuum als Ausgangspunkt abzuleiten sei. Laut Schmitt werde die Unzulänglichkeit der individualistischen Begründung ersichtlich, wenn man die Hobbes'sche Theorie von ihrem Ergebnis her, vom Staat, sieht: Dieses Ergebnis sei Schmitt zufolge „mehr und eigentlich etwas anderes [...] als ein von bloßen Individuen geschlossener Vertrag bewirken könnte. Die in angsterfüllter Feindschaft sich versammelnden Menschen können aus den Voraussetzungen ihres Zusammenkommens heraus die Feindschaft nicht überwinden“ (ebd., 51). Der Souverän komme als alleiniger Garant des Friedens nicht durch Konsens, sondern nur anlässlich des Konsenses zustande (ebd., 51 f.). Wiederum verzichtete Schmitt darauf, folgerichtig zu explizieren, was er mit „mehr und eigentlich etwas anderes [...] als ein von bloßen Individuen geschlossener Vertrag bewirken könnte“ im Sinn hatte, und deswegen bleibt es bei der Vermutung, die sich mit Blick auf „Die vollendete Reformation“ und den Hobbes-Kristall – die darin entfaltete politiktheologische Hobbes-Deutung – anbietet. Diese steht im Kontrast zu derjenigen in *Dem Begriff des Politischen*, in dem Schmitt den einzigen Schwerpunkt seiner Deutung darauf legte, dass

⁴¹ Wie diese Aussage im theologisch-politischen Erklärungsschema interpretiert werden kann, ist S. 68 zu entnehmen.

Hobbes den Staat für notwendig gehalten habe, und zwar allein aufgrund der unerträglichen Alternative der Anarchie.

Während Schmitt in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* immer wieder den Aspekt der Staatsauffassung Hobbes' beteuerte, der mit der faktischen Leistung des Staates – dem Schutz des Individuums – zu tun hat⁴² (wie z. B. „Die Staatsmaschine funktioniert oder sie funktioniert nicht“, ebd., 69), führte seine Auseinandersetzung mit Hobbes im Jahr 1965 deutlich weiter – auch zu der Frage, was jenseits (oder hinter) der bloßen Tatsache der existierenden Schutz- und Zwangsordnung liege (und ob überhaupt). „Die Pflicht des Staatsbürgers zum Gehorsam gegen die Gesetze des Souveräns hat ihren letzten Grund nicht [...] einfach in der Unwiderstehlichkeit der staatlichen Zwangsgewalt. Der eigentliche, auch im Gewissen bindende Grund zum Gehorsam liegt nach Hobbes in naturrechtlichen Geboten“ (Schmitt 1982 a, 138 f.). Diese Gebote, fügte Schmitt hinzu, seien jedoch nicht als „bloße Diktate der Vernunft bindend“, „sondern nur durch den hinzutretenden Befehl Gottes oder als Wort der Heiligen Schrift“ (ebd., 138 f.). Somit gebührt dem Naturrecht in der späten Hobbes-Interpretation Schmitts die Rolle eines bloßen Attributs zur politischen Theologie. Mit Blick darauf, dass es in der politischen Theorie Hobbes' allein auf den Souverän ankomme, wenn es um die Deutung der Heiligen Schrift und jegliche Vermittlung göttlicher Auskünfte geht, behauptete Schmitt allerdings auch, dass sich der Positivismus und die Transzendenz bei Hobbes nicht ausschließen (ebd., 172).

2.6 Hobbes' zwiespältiger Individualismus

Es kann festgehalten werden, dass Schmitt in seinen Überlegungen zwischen zwei Deutungen des Hobbes'schen Individualismus schwankte, die der Spannung zwischen der liberalen und der etatistischen⁴³ Auslegung Hobbes'scher

⁴² Darauf beruhe Hobbes' ideelle Nähe zum positivistischen Rechtsdenken: „Dieser Staat ist entweder als Staat wirklich vorhanden, dann funktioniert er als das unwiderstehliche Instrument der Ruhe, Sicherheit und Ordnung, und *dann hat er alles objektive und alles subjektive Recht auf seiner Seite* [...]; oder er ist nicht wirklich vorhanden und erfüllt seine Funktion der Friedenssicherung nicht, dann herrscht eben wieder der Naturzustand“ (meine Hervorhebung, Schmitt 1982, 71 f.). Mehr zu dem rechtspositivistischen Ansatz bei Hobbes in dem Abschn. 2.7 Die dezinonistische und die positivistische Deutung Schmitts von der Hobbes'schen Lehre.

⁴³ „Etatismus bezeichnet eine auf den Staat, im Unterschied etwa zur Gesellschaft, ausgegerichtete Haltung, die Überzeugung von seiner Notwendigkeit [...] und lässt sich am ehesten mit ‚Staatsbewusstsein‘ übersetzen“, so Ernst Forsthoff. Es sei vor allem Hobbes, mit dessen

Theorie zugrunde liegen. Die entscheidende Frage, die die Deutung in die eine oder andere Richtung lenkt, ist die, so meine These, ob man die negative Menschauffassung Hobbes' als relativ oder als absolut betrachtet. In *Dem Begriff des Politischen* hielt Schmitt die Unterscheidung zwischen der negativen und positiven Auffassung der Natur des Menschen für eine für die politische Theorie ausschlaggebende Frage (1991, 59). Sein eigenes in diesem Werk vorgestelltes Hobbes-Bild hielt an dem pessimistisch aufgeladenen und nicht weiter hinterfragten Hobbes'schen Individualismus fest, während dessen liberale Interpretationsmöglichkeit ausgeblendet wurde.⁴⁴

Wenn man Hobbes' individualistischen Ansatz etatistisch denkt, schlägt er in die Begründung totaler Unterwerfung aufgrund radikaler Herrschaftsbedürftigkeit um.⁴⁵ Die Auffassung vom Individuum als von Natur aus rebellisch, eigensüchtig, „nicht nur von gegenwärtigem, sondern sogar von künftigem Hunger getrieben, *fame futura famelicus*, aus Prestige- und Konkurrenzaffekten jederzeit entschlossen und bereit, Verstand und Logik mit Füßen zu treten, um sich den nächstliegenden, augenblicklichen Vorteil zu verschaffen“ (Schmitt 1982, 56), macht jede Illusion darüber, dass ein Gemeinwesen ohne das Machtmonopol des Staates aufrechtzuerhalten wäre, zunichte und beweist die Unverzichtbarkeit des Letzteren. „[J]e gefährlicher dieser unsoziale ‚Individualismus‘ auftritt, um so stärker macht sich auch die rationale Notwendigkeit eines allgemeinen Friedensschlusses geltend“ (ebd., 56 f.; wie individualistisch dieser Individualismus wahrlich sei, zeigen deutlich die von Schmitt gesetzten Anführungszeichen). Um das Individuum der Machtvertikale eines souveränen Staates ausliefern zu können, muss die Idee des Individuums sowohl aus den Banden organischer Gemeinschaftsauffassungen gerissen als auch von jeglichen Vorstellungen eines integren Kosmos abgekoppelt werden. Die Rechtfertigung dafür liefert wiederum die Vorrangstellung und *Absolutierung* der Unterscheidung zwischen harmlos und gefährlich.

Namen der Begriff „Etatismus“ verbunden werde. Kritisiert werde etatistische Denkweise einerseits als Grundlage des „mannigfachen Missbrauchs der staatlichen Gewalt durch die totale Diktatur“, andererseits – und im Gegensatz dazu – als „Kampf des liberalen Bürgertums gegen die absolute Monarchie“ (Forsthoff 2010, 758).

⁴⁴ Zu Strauss' Kritik daran siehe S. 302.

⁴⁵ Diese Perspektive hat Strauss mit folgenden Worten auf den Punkt gebracht: „[E]verything that binds man must originate in him and cannot be imposed on him by anything from without, be it God or nature.“ Das bedeute aber nur, dass „[i]n obeying the State, I obey myself“ und dass es nichts gebe, außer dem schieren Überlebensinstinkt, womit man an den Souverän appellieren könne (Namazi 2018, 12).

Andererseits hat Schmitt in seiner späteren Auseinandersetzung mit Hobbes die Möglichkeit eingeräumt, in dessen Philosophie den Ausgangspunkt liberaler Doktrin zu sehen. Diese Möglichkeit beruhe auf der Hobbes'schen Annahme der Macht der Aufklärung, der Erziehbarkeit des Menschen mitsamt der Überwindung seiner problematischen Natur. Könne die Natur des Menschen kontrolliert, „verweichlicht“, gar überwunden und transformiert werden, könne auch die von Natur aus gegebene Unterscheidung zwischen harmlos und gefährlich nur *eine relative, nicht eine absolute* Bedeutung haben.

In „Der vollendeten Reformation“ bejahte Schmitt die These Macphersons, der Hobbes' individualistischen Ansatz als „possessiven Individualismus“ und als Voraussetzung der modernen bürgerlichen Marktgesellschaft sowie des gesetzesstaatlichen Liberalismus (Schmitt 1982 a, 161) deutete.⁴⁶ Unabhängig davon, was seine originäre Absicht war, gelte Hobbes als „Wegbereiter des liberalen Gesetzesstaates“ (157), weil er der Begründer einer Lehre war, „die das Individuum und seine Freiheit in eine konstitutive Verbindung mit dem Eigentum setzt“ (ebd., 157 f.). In der von ihm begründeten „modernen individualistischen Gedanken- und Gewissensfreiheit“ liege der „Ursprung des *stato neutrale e agnostico* des 19. und 20. Jahrhunderts“ (1982, 85 f.).

In eine gegensätzliche Richtung – nämlich auf Distanz zu dem Ideal des Bürgertums, der Marktgesellschaft und einer wissenschaftlich perfektionierten Zivilisation – geht Schmitts Betonung des *personalistischen* Charakters Hobbes'scher Auffassung der Souveränität. So liest man, dass das grundlegende Element des possessiven Individualismus, das Attribut individueller Autonomie – das Eigentum – Hobbes zufolge „erst durch das Gesetz, aber nicht für den Gesetzgeber heilig ist“ (Schmitt 1982 a, 157), und Schmitt äußert seine Vorbehalte gegenüber der Deutung, gemäß der Hobbes am Ursprung des ganzen Prozesses stand, „der zu der heutigen wissenschaftlichen Zivilisation geführt hat“ (ebd., 162).

Indem Schmitt zwischen der absoluten (etatistischen) und der relativen (liberalen) Auslegung des Hobbes'schen Individualismus manövrierte und Hobbes sowohl den „optimistischen“ Liberalen als auch den ihn für einen Ahnherrn des Totalitarismus haltenden „Pessimisten“ aus den Händen zu reißen versuchte, verfiel er sich zwischen kaum miteinander zu vereinbarenden Thesen – obwohl ihm diese Gefahr bewusst sein musste. Seinen eigenen Worten zufolge nämlich wurde Hobbes von seinen Zeitgenossen „von allen Seiten beschimpft und als Atheist, als Manichäer (Gnostiker), als Materialist und Epikuräer (Atomist) fertiggemacht“ (ebd., 160).

⁴⁶ Zu Macpherson siehe S. 36 sowie, etwas ausführlicher, S. 206.

Vor dem Hintergrund der zwischen den unterschiedlichen Individualismus-Auffassungen herrschenden Spannungen und Verwirrungen hätte man sich gewünscht, dass Schmitt seiner ins Schwarze treffenden Aussage, dass sich die „Relation von Schutz und Gehorsam“ mit den Begriffen und Idealen des bürgerlichen Rechtsstaates vereinbaren lasse, mehr Aufmerksamkeit gewidmet hätte (1982, 113 f.). Da er von ihrer expliziten Erläuterung in den darauf folgenden Passagen absah, bleibt der Interpretin ihre Erklärung in Bezug auf seine Überlegungen über die Rolle Hobbes' hinsichtlich des Bedeutungsverlustes des göttlichen Rechts selbst zu rekonstruieren – sowie auf seine an einer anderen Stelle eingeführte spärliche Anmerkung über die Leugnung eines von Gott geschaffenen Gemeinwesens und einer präexistenten natürlichen Ordnung (ebd., 51). Wie ich es verstehe, war für Schmitt Hobbes' Forderung nach dem staatlichen Gehorsam nicht weniger auf die Leugnung der Wirksamkeit göttlichen Rechts angewiesen, als es das Ideal des positivistischen Gesetzesstaates war, der alle Gerechtigkeit unter die Legalität subsumiere. Wie Schmitt anmerkte, verstehe sich für ein mittelalterliches Gemeinwesen, das auf theistischer Gottesauffassung beruht, „ein feudales oder ständisches ‚Recht zum Widerstand‘ gegen einen unrechtmäßigen Herrscher ganz von selbst. Der Vasall oder der Stand könne sich hier ebensogut auf ein göttliches Recht berufen wie sein Feudalherr oder sein Landesherr“ (ebd., 71). Für Hobbes war ein Widerstandsrecht im Gegenteil nicht nur etwas, was politisch unerwünscht, weil gefährlich sei, sondern von seinem Wesen her „in jeder Hinsicht, faktisch wie rechtlich, widersinnig und eine Absurdität“ (ebd., 71). Die Konstruktion eines ganz auf die bewusste Arbeit des Menschen gestellten Kosmos (ebd., 130) erforderte die Umwälzung „des göttlichen, natürlichen oder sonstigen vorstaatlichen Rechtes in ein positives, staatliches Gesetz“ (ebd., 103). Der Hobbes'sche Staat, ob in seiner individualistischen oder autoritären Prägung, verdanke „seine Ehre und Würde“ nur sich selbst, nicht einer ihn transzendierenden Quelle (ebd., 73).

Der Staat werde also als Ergebnis menschlichen Verstandes und menschlicher Schöpfungskraft aufgefasst (ebd., 51) und durch die Unerkennbarkeit substanzialer Wahrheit gerechtfertigt (ebd., 85 f.). Da die Natur des Menschen „problematisch geworden“ sei, könne eine tiefe und starke Verpflichtung und Bindung nur eine künstliche sein (Schmitt 1982 a, 141 f.). Des Staates In-Sich-Geschlossenheit, seine Selbstgenügsamkeit sei gleichfalls die Voraussetzung und das Ergebnis von Hobbes' machtpolitischem Ansatz zur Souveränitätsbestimmung: Von keinen ihm äußerlichen normativen Maßstäben abhängig, sei er in seiner ordnungsstiftenden Funktion nur auf seine eigene Macht angewiesen – dafür bedürfe er eines mit der faktischen Leistung einhergehenden Machtmonopols.

Die Unterhöhnung des göttlichen Rechtes sei jedoch genauso für die Konstruktion einer modernen individualistischen Gedanken- und Gewissensfreiheit und damit der für die liberale Verfassung kennzeichnenden Freiheitsrechte der Einzelnen unabdingbar (Schmitt 1982, 85 f.). Die subjektive Autonomie in Moral- und Gesinnungsfragen bedürfe der Ausschaltung der Offenbarung in ihrer Leitfunktion menschlicher Orientierung und menschlichen Handelns.

Die beiden Bedeutungen des *stato neutrale e agnostico* – d. h. einerseits die Auffassung der Herrschaft als Fassade der Macht (Schmitt 1982 a, 150) und andererseits die liberale Erübrigung der Legitimitätsfrage zugunsten der Legalitätsprüfung – treffen sich in der von Schmitt mehrmals hervorgehobenen Formel *auctoritas, non veritas, facit legem*. Diese Formel werde laut Schmitt „zum einfachen, sachlichen Ausdruck eines wert- und wahrheitsneutralen, *positivistisch-technischen* Denkens, das den religiösen und metaphysischen Wahrheitsgehalt vom Befehls- und Funktionswerte abgetrennt und diesen verselbstständigt hat“ (meine Hervorhebung, 1982, 68 f.). Die Ablehnung des naturrechtlichen oder theologisch fundierten Denkens bedeutet jedoch zugleich, dass man einen dezisionistisch aufgefassten Souverän benötige, um die politische Ordnung, die nicht mehr als auf einer vorgegebenen Ordnung basierend verstanden wird, aufrechterhalten zu können. So gesteht der individualistische Ansatz einerseits eine „unausrottbare“ Gedanken- und Gewissensfreiheit zu, ermöglicht andererseits eine radikale Unterwerfung unter den staatlichen Befehlsmechanismus. Die Dialektik Hobbes'schen Individualismus spiegelt sich auf der rechtstheoretischen Ebene in dem Zusammenhang zwischen der dezisionistischen und der positivistischen Hobbes-Deutung, auf die ich als nächstes eingehe.

2.7 Die dezisionistische und die positivistische Deutung Schmitts von der Hobbes'schen Lehre

Das Hobbes-Studium Schmitts ist zwar offensichtlich zu qualifizieren als Untersuchung eines Theoretikers, der sich vor allem mit Fragen politischer Natur auseinandersetzt, und nicht als eine rechtswissenschaftliche Analyse. Jedoch lässt sich der Einfluss seines juristischen Hintergrundes auf die Art und Weise, wie er seine Fragestellungen formuliert hat, sowie auf seine Einsichten und Schlussfolgerungen klar erkennen.⁴⁷

⁴⁷ In dem 2016 von der Universität Oxford herausgegebenen Handbuch zu Schmitt ist ein erheblicher Teil dessen rechtswissenschaftlichem Denken gewidmet (zusätzlich zu dem politiktheoretischen und kulturbezogenen). Seinen Beitrag dazu – „A Jurist Confronting Himself“ – leitete Agamben mit dem folgenden Zitat Schmitts ein (aus einem Interview im Jahr

Die unterschiedlichen Traditionen rechtswissenschaftlichen Denkens – Normativismus, Ordnungsdenken und Dezisionismus – werden explizit im fünften Kapitel von *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* angerissen. Es ist derselbe Teil seines Werkes, in dem Schmitt einen der fragwürdigsten Schritte seiner Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie Hobbes' wagte: den Untergang des Leviathan – genauer, der Verkörperung des Leviathan in dem absolutistischen kontinentalen Staat des 18. Jahrhunderts – zu erklären. Der Untergang des Leviathan als Staatsform und somit der Staatlichkeit schlechthin, wie Schmitt sie sich vorstellte, fiel mit demjenigen einer rechtlichen Tradition und spezifischen Auffassung des Rechtes zusammen, die Schmitt als *ius publicum* bezeichnete. „Die Verwandlung des Rechts in einen positiven Gesetzbefehl“ vollstreckte sich für Schmitt „im Zusammenhang mit der Verwandlung des Staates in einen von psychologischen Zwangsmotivationen getriebenen Mechanismus“ (1982, 103). Die Positivierung des Rechtes, der „Prozess von der barocken Legitimität zur positivistischen Legalität“ (Schmitt 2015, 31 f.), bedeutete für Schmitt, dass „alle bisherigen substanzhaft gefassten Begriffe von Recht und Verfassung zu Ende waren“ (1982, 103).

Dass genau in dem Teil der Leviathan-Schrift, in dem der (imaginäre) Untergang des sowohl von Hobbes erdachten Staates als auch seiner realen Verkörperung beschrieben wird, der Kern des Konfliktes darüber, welcher Art rechtswissenschaftlichen Denkens Hobbes zuzuordnen sei, zum ersten Mal klar zum Vorschein kommt, ist kein Zufall: Das Anliegen Schmitts, die Verfallsgeschichte des souveränen Staates offenzulegen, wird über einige Schritte vollzogen, von denen einer darin besteht, Hobbes' Staatstheorie auf Elemente zu untersuchen, die das eigene Scheitern ermöglicht oder gar vorausgesetzt haben konnten. Dabei wird die Deutung Hobbes' in Bezug auf die rechtswissenschaftlichen Denkart entscheidend. Die Antwort auf die Frage, ob und inwiefern das „Sterben“, in Worten Schmitts, der souverän-repräsentativen Person (ebd., 79), durch eine der Theorie Hobbes' inhärente Logik oder Widersprüchlichkeit bedingt oder gar ihre unausweichliche Folge war, hängt, wie die Hobbes-Deutung Schmitts suggeriert, davon ab, ob Hobbes dezisionistisch oder positivistisch gedeutet wird.

1982): „I have been and I am a jurist. I will remain a jurist. I will die a jurist. And all the misfortunes of being a jurist is involved therein“ (Schmitt, Carl: „Un giurista davanti a se stesso“, in: Agamben, Giorgio (Hrsg.): *Un giurista davanti a se stesso: Saggi e interviste*. Venice: Neri Pozza Pozza, S. 151–183, zit. nach Agamben 2016, 458). Man muss Agamben zustimmen, dass es für das Verständnis Schmitt'schen Denkens von großer Bedeutung ist, sich klarzumachen, auf welcher Auffassung, welchem Konzept des Rechts dieses Denken beruhte (2016, 458).

Die Aussagen Schmitts, anhand derer sich Hobbes sowohl der positivistischen als auch der dezisionistischen rechtswissenschaftlichen Tradition zuordnen lässt, mögen der Leserin ein Rätsel bereiten, das einen Blick in Schmitts *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* erfordert. In dieser Abhandlung finden sich auch Schmitts ausführliche Erklärungen zum Dezisionismus, Normativismus und dem Ordnungsdenken – jenen von ihm unterschiedenen rechtstheoretischen Ansätzen.

Da *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* 1934 verfasst worden ist, d. h. zwei Jahre früher als der Aufsatz „Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes“, können und müssen die in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* enthaltenen Hinweise auf dezisionistische und positivistische Züge in der politischen Philosophie Hobbes' im Licht und Sinne Schmitts rechtswissenschaftlicher Erwägungen aus der ersteren Schrift ausgelegt werden. Die Thematik der rechtswissenschaftlichen Denkart war bei Schmitt allerdings schon in den Frühwerken *Die Diktatur*, *Politische Theologie* und *Verfassungslehre* geläufig.

In *Der Diktatur* findet man in Schmitts Beschreibung der zwei Arten des modernen Naturrechts den Ursprung seiner erst später ausformulierten Auffassungen über Normativismus, Dezisionismus und Positivismus. Die Konzepte „Gerechtigkeitsnaturrecht“ und „naturwissenschaftliches Naturrecht“ stellen eine nicht zu übersehende Parallele zu Schmitts später erläuterten Normativismus und Dezisionismus dar.⁴⁸ Zu diesen Begriffen als solchen kam Schmitt in *Politischer Theologie*: Darin betrachtete er Dezisionismus als personalistisches Denken und ordnete es Hobbes zu (1990, 44, 61). Der Zusammenhang von Personalismus und Dezisionismus ist bei Schmitt ein ausschlaggebender gewesen, wie ich im weiteren Verlauf des Unterkapitels demonstrieren werde. Darüber hinaus sind die Überlegungen Schmitts über den Charakter dezisionistischen Denkens in *Politischer Theologie* deswegen von Bedeutung, weil er sie mit der Diskussion über die Volkssouveränität verband.⁴⁹

⁴⁸ „Das Gerechtigkeitsnaturrecht [...] geht davon aus, dass ein Recht mit bestimmtem Inhalt als vorstaatliches Recht besteht [...] dass es vor dem Staate und außerhalb des Staates kein Recht gibt“; „Der Unterschied zwischen den beiden Richtungen im Naturrecht [= dem Gerechtigkeitsnaturrecht und dem naturwissenschaftlichen Naturrecht] wird am besten dahin formuliert, dass das eine System von dem Interesse an gewissen Gerechtigkeitsvorstellungen und infolgedessen von einem Inhalt der Entscheidung ausgeht, während bei dem andern ein Interesse nur daran besteht, dass überhaupt eine Entscheidung getroffen wird“ (Schmitt 1989, 21 f.).

⁴⁹ Für Schmitt stellten Dezisionismus und Volkssouveränität einen Gegensatz dar: Wenn das Volk zum Souverän werde, „geht das dezisionistische und personalistische Element des bisherigen Souveränitätsbegriffes verloren“, weil das Volk eine „organische Einheit“ sei, die

Den Ausgangspunkt der Überlegungen Schmitts, der auch den Grund seines Vorhabens lieferte, die „spezifischen Denk- und Argumentationsweisen des Rechtslebens“ (1993, 9) zu erwägen, bietet die grundlegende Einsicht, dass es sowohl unter den Rechtswissenschaftlerinnen als auch im politischen und Gesellschaftsleben generell fundamentale unterschiedliche Auffassungen davon gebe, was Recht seinem Wesen nach sei. Diese Auffassungen würden ihrerseits aus bestimmten Vorstellungen der Gesamtordnung hervorgehen – aus den Vorstellungen „von dem, was man als eine *normale Situation* ansehen kann, wer ein *normaler Mensch* ist“ (ebd., 9). Leider verzichtete Schmitt in seinem Werk auf die explizite Erläuterung dessen, wie sich die Auffassung der Rechtsnatur von solchen Vorstellungen der Normalität ableiten lasse und die Letzteren ihrerseits verstärkte. Jedoch gibt es im Fach der Rechtstheorie eine unüberschaubare Menge an Beiträgen, die das Verhältnis zwischen anthropologischen, soziologischen, politischen und juristischen Vorstellungen thematisieren.⁵⁰

In Anbetracht der Verwurzelung der Auffassungen vom Recht in der grundlegendsten Form, in der sich die Wahrnehmung der Welt durch das Subjekt vollzieht, ist es nicht überraschend, dass Schmitt den unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem politischen und dem Rechtsleben immer wieder nachdrücklich betonte (bspw. ebd., 9). Nicht trotzdem, sondern deswegen setzte sich Schmitt in *Dem Begriff des Politischen* mit Nachdruck gegen die Verrechtlichung der Politik ein (genauso wie gegen die Moralisierung, Ökonomisierung, Ästhetisierung oder wissenschaftlich-technische Objektivierung des Politischen). Denn hinter der Berufung auf das Recht bargen sich für Schmitt politische Interessen und die

eine Vorstellung „vom organischen Staatsganzen“ habe (1990, 62 f.). Diese organische Einheit stellte er, auf seine Betonung des Zusammenhanges zwischen Dezisionismus und Personalismus zurückgreifend, einer staatlichen Einheit entgegen, die durch die Befehle eines persönlichen Souveräns begründet werde. Nur der Souverän als Person könne, so Schmitt, im „Kampf widerstreitender Interessen und Koalitionen“ vermitteln und dadurch erhalte er eine Distanz zum Volk, das er zu repräsentieren habe, mit dem er aber nicht eins werde (ebd., 62 f.). Schmitts personalistische Vorstellung des Dezisionismus war mit dem Gedanken einer über alles sich erhebenden Neutralität verbunden. Diese Neutralität gehe in der Vorstellung der absoluten Identität des Volkes mit dem Souverän verloren, wie auch die Vorstellung von Gott als Souverän dadurch abhanden komme: „Dadurch wird der theistische wie der deistische Gottesbegriff für die politische Metaphysik unverständlich“ (ebd., 62 f.). Die Säkularisierung, so Schmitts implizite Schlussfolgerung, habe durch das Prinzip der Volkssouveränität, d. h. in einem demokratischen Regime, ein neues Ausmaß erfahren.

⁵⁰ Eine empfehlenswerte Zusammenfassung der Geschichte rechtsphilosophischer Probleme sowie der unterschiedlichen zeitgenössisch relevanten Theorielager bzw. Tendenzen der Rechtswissenschaft und Sichtweisen juristischer Normanwendung bietet die *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart* von Arthur Kaufmann und Winfried Hassemer (1994 ist die 6. Aufl. des Werkes erschienen).

Souveränität des Rechts war nur als Täuschung oder Selbsttäuschung zu verstehen. Es seien „immer konkrete Menschengruppen, die im Namen des ‚Rechts‘ oder der ‚Menschheit‘ oder der ‚Ordnung‘ oder des ‚Friedens‘ gegen konkrete andere Menschengruppen kämpfen“ (Schmitt 1991, 66 f.), und daher sei auch die Souveränität immer Souveränität der Menschen, welche die Rechtsnormen setzen würden. Die Herrschaft einer „höheren Ordnung“, die Herrschaft des Rechts sei eine „leere Phrase“, die letztendlich nur den unausgesprochenen Sinn habe, dass „bestimmte Menschen auf Grund dieser höheren Ordnung über Menschen einer ‚niederen Ordnung‘ herrschen wollen“ (ebd., 66). Dabei verwies Schmitt auf das Hobbes'sche Postulat der Einheit des positiven Rechts und des Naturrechts, dessen praktische Folge sei, dass weder die Berufung auf das Naturrecht das positive Recht nichtig machen könne, noch, andererseits – und das war für die Zeit Schmitts besonders relevant –, die Berufung auf das positive Recht die politische Gewalt zu entkräften vermöge (denn das Naturrecht sei immer auf der Seite der Machthaberinnen).

Die Vormachtstellung des Rechts vor der Politik, die zum eigentlichen Ziel die Denunzierung derjenigen habe, die ihre Haltung nicht hinter der humanitären Moral oder dem universalgültigen und daher allgemein anzuerkennenden Recht zu verstecken versuchen, sondern die Verantwortung für politische Entscheidungen einfordern würden, verwarf Schmitt also als Unehrllichkeit hinsichtlich der Politik als maßgebender Bereich, demgegenüber das Recht nicht vollkommen unabhängig sein könne und deswegen nicht als solches gesehen werden dürfe. Noch weniger dürfe Politik dem Recht subsumiert werden: Jedes Recht stehe und falle, Schmitt zufolge, mit einer konkreten politischen Ordnung, es setze eine konkrete politische Ordnung voraus und deswegen müssten die politischen Fragen als politische und nicht als rechtliche, moralische, wirtschaftliche usw. gestellt und beantwortet werden. Mit welcher von den rechtswissenschaftlichen Denkart diese Sicht Schmitts korrespondiert, wird gleich offensichtlich werden.

Es gebe, gemäß Schmitt, drei Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Rechtes, weshalb er drei juristische Denkart unterschied. „Jeder Jurist [...] fasst [...] Recht entweder als eine *Regel*, oder als eine *Entscheidung*, oder als eine konkrete *Ordnung und Gestaltung* auf“ (1993, 7). Demzufolge trennte Schmitt Normativismus (Regeln- oder Gesetzesdenken), konkretes Ordnungsdenken (für das er keinen anderen Begriff einführte) und Dezisionismus (als Entscheidungsdenken). An dieser Stelle lässt sich eine Entwicklung des Schmitt'schen Verständnisses bzw. seiner Theorie feststellen. 1922 galt noch: „Es gibt vielleicht zwei Typen juristischer Wissenschaftlichkeit“ (Schmitt 1990, 44). In der Vorbemerkung zu der zweiten Auflage von *Politischer Theologie*

sprach Schmitt von, neben Dezisionismus und Normativismus, dem institutionellen Rechtsdenken (ebd., 8), das in demselben Jahr in *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* als Ordnungsdenken eingeführt wurde.

Der die Normen oder Regeln verabsolutierende Normativismus fasse diese als Ursprung und Bewertungsmaßstab allen Rechts und aller Gerechtigkeit auf (Schmitt 1993, 11). Worauf die Norm auch verweist – ob auf Natur, Gott oder Vernunft –, gelte als Merkmal des normativistischen Denkens die Forderung nach der Herrschaft der Gesetze, die, so die Überzeugung Schmitts, immer politisch-polemisch gegen die anderen rechtswissenschaftlichen Denkart ausgespielt werde (ebd., 13). Der dem Normativismus innewohnende Anspruch auf die Monopolisierung der Objektivität (ebd., 12) verweise auf das mutmaßliche Alleinstellungsmerkmal der Norm, unpersönlich und nicht situationsbedingt, d. h. allgemein und immerwährend gültig zu sein. Die Unfehlbarkeit der Norm, die keines Beweises bedürfe, weil die Norm für entweder natürlich, gottgegeben oder vernünftig gehalten werde, mache sie gemäß normativistischer Logik zur einzigen anzuerkennenden Quelle des Rechtes.

Um die zwei anderen eigenständigen Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens zu definieren, arbeitete sich Schmitt in *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* an ihrer Polemik mit dem Normativismus ab. So kam der Umriss des Ordnungsdenkens auf Basis des Kontrastes zustande: Während die normativistische Denkart die Regeln als Voraussetzung der Rechtsordnung sehe, sei die Ordnung für das konkrete Ordnungsdenken „auch juristisch nicht in erster Linie Regel oder Summe von Regeln, sondern, umgekehrt, die Regel nur ein Bestandteil und ein Mittel der Ordnung“ (ebd., 11). Dass Schmitt das Ordnungsdenken immer als *das konkrete* Ordnungsdenken bezeichnete, trägt eine gewisse Aussagekraft mit sich: Den Regeln könne man, wie dies aus dem Ansatz des Ordnungsdenkens zu schließen sei, nie eine allgemeine, immerwährende und unabhängige Gültigkeit zuschreiben – vielmehr könne eine Norm nur innerhalb einer konkreten und territorial begrenzten Ordnung ihrer regulierenden Funktion gerecht werden (ebd., 11). Diese territorial bestimmte Ordnung umfasse eine konkrete Gemeinschaft, in der sich ihr eigener Begriff von Recht gestalte und ein davon herrührendes Recht vollgestreckt werde: „Denn ein Gesetz kann sich nicht selber anwenden, handhaben oder vollstrecken; es kann sich weder selbst interpretieren, noch definieren, noch sanktionieren; es kann auch nicht [...] selber die konkreten Menschen benennen oder ernennen, die es interpretieren und handhaben sollen“ (ebd., 14).

Die Schilderung der Logik des Ordnungsdenkens lief bei Schmitt in erster Linie darauf hinaus, die Unzulänglichkeiten des Normativismus offenzulegen und seinen Ordnungsanspruch in Verruf zu bringen. Seine Darlegungsart lässt keinen

Zweifel darüber bestehen, dass er den Normativismus für eine nicht nachhaltige Denkkordnung hielt (vielmehr für eine Unordnung), die sich leicht *ad absurdum* führen lasse, weil sich keine Bezüge der normativistischen Rhetorik zur Realität des Gemeinwesens herstellen lassen würden. Die radikale Kluft zwischen Sein und Sollen hielt Schmitt für eine vorprogrammierte Widersprüchlichkeit normativistischen Denkens: Zwar werde von dem Prinzip des Normenvorrangs abgeleitet, dass die Ordnung darin bestehe, dass die konkrete Lage den allgemein gültigen Normen entspreche. Dass die Realität den Normen nicht entspreche, könne aber, der normativistischen Logik und dem Prinzip der immerwährenden Gültigkeit folgend, keinerlei Auswirkung auf das rechtliche Wesen haben, denn die Normen würden ihre Legitimität nicht der Akzeptanz derjenigen verdanken, unter denen sie angewandt werden (ebd., 16). Damit wird besagt, dass die Vertreterinnen normativistischen Denkens zum Erfassen der Anwendungsproblematik, zur Reflexion der Spannung zwischen dem Normativen und dem Realen gar nicht imstande und der Normativismus der Ordnungsstiftung nicht fähig seien. Diese könne er laut Schmitt höchstens aufrechterhalten, und auch dann nur in bestimmten Bereichen. Mit einer unverhohlenen Ironie wusste Schmitt die Einsatzmöglichkeiten normativistischer Rechtsauffassung anzuerkennen – Einsatzmöglichkeiten in genau denjenigen Lebensbereichen, die sich durch solche Regulierbarkeit auszeichnen und solcher Regelhaftigkeit bedürfen würden wie etwa der des Straßenverkehrs (ebd., 16 f.). Wie wenig Schmitt von dem Anspruch hielt, die Einheit einer Gemeinschaft mithilfe der wirtschaftlichen und „verkehrstechnischen“ Mittel und Regeln aufrechtzuerhalten, brachte er auch in *Dem Begriff des Politischen* zum Ausdruck. Seine tiefste Verachtung kleidete Schmitt in Zynismus: Solche Sozietät, die jedes personalistische Element der Herrschaft ausschließe und jede Ausnahme aus dem politischen Leben zu verweisen suche, sei nicht mehr eine soziale Einheit als „die Bewohner einer Mietskaserne oder die an dasselbe Gaswerk angeschlossenen Gasbezieher oder die Reisenden des gleichen Autobus“ (1991, 58).

Gegenüber allen Lebensbereichen, die „sich nicht verkehrsmäßig-technisch, sondern institutionell gestaltet haben“, sei der Normativismus also ohnmächtig (Schmitt 1993, 16 f.). Hiermit wird zugleich auf das Ordnungsdenken angespielt: Das Letztere sei im Gegensatz zum Normativismus „substanzhaft“ (ebd., 18), weil es aus der Ordnung eines konkreten Zustandes erwachse und dieser auch gerecht werde. Dadurch, dass der Normativismus die Abhängigkeit der Normen von der sich wandelnden Lage und den ihr entstammenden Vorstellungen davon, was normal ist, leugne, könne er nur solche Normen erzeugen, die die Lage nur so weit beherrschen, als sie nicht „völlig *abnorm*“ geworden sei (ebd., 20). Im

Gegensatz dazu finde sich, so Schmitt, das Ordnungsdenken in der Lage, sich der sich wandelnden Situation anzupassen.

Während Schmitt Normativismus und das konkrete Ordnungsdenken in erster Linie durch ihren Gegensatz definierte, knüpfte er bei der Darstellung des Dezisionismus als eines rechtswissenschaftlichen Denkens an die theologisch-philosophische Debatte an, „ob Gott etwas befiehlt, weil es gut ist, oder ob etwas gut ist, weil Gott es befiehlt“ (ebd., 21). In der Bejahung des Letzteren vollziehe sich das Wesensmerkmal dezisionistischen Denkens, die Grundlage des Rechtes mit dem Entscheidungs- und Willensakt gleichzusetzen. Seinen Existenz- und Geltungsanspruch finde der Dezisionismus in der Tatsache, dass auch eine der Regel nicht entsprechende Entscheidung Recht schaffe; dabei gehe es jedoch, wie Schmitt betonte, um eine bestimmte Art von Entscheidung – die Entscheidung souveräner Art: „Nicht der Befehl als Befehl, sondern die Autorität oder Souveränität einer letzten *Entscheidung*“ sei „die Quelle allen ‚Rechts‘“ (ebd., 21).

Gerade an dieser Stelle lässt sich erkennen, dass Schmitt seiner Erläuterung dezisionistischer Denkart bestimmte Züge verlieh, die sich mit seiner frühen Einschätzung von Hobbes als einem dezisionistischen Denker vereinbaren ließen (oder, wiederum, dass sein Verständnis von Hobbes als Vertreter des Dezisionismus für seine Auffassung von dieser Art rechtswissenschaftlichen Denkens bestimmend war). Es kann nicht übersehen werden, dass das Prinzip, dass das Recht keiner anderen Quelle als der des Willens bedürfe, nicht automatisch auf die Feststellung hinausläuft, dass dieser Wille nur dann Relevanz habe, wenn er das Kriterium der Souveränität erfülle. Freilich hätte Schmitt es dabei belassen können, den rechtschaffenden Willen durch überwältigende Machtkapazität zu definieren. Jedoch hat er auf das Vorhandensein *souveräner* Qualität bestanden, um seine Polemik gegen die indirekten Gewalten zu stützen (dazu mehr in 2.4 Politische Absichten als Grundlage der Schmitt-Hobbes-Wahlverwandtschaft. Die alten und neuen indirekten Gewalten).

Die Entscheidung Schmitts, den rechtsstiftenden Willensakt ausschließlich als einen souveränen Willensakt zu definieren, rührt von seiner Bejahung der Einheit eines Gemeinwesens her. Die staatliche Einheit – wie Schmitt sie in einer absoluten Monarchie (aber nicht in einer Volksdemokratie, die Schmitt zufolge zum totalen Staat führe, 1991, 68) verkörpert sah – bedürfe einer Entscheidung, um nicht zum Opfer im Kampf widerstreitender Interessen und Koalitionen zu werden (1990, 62 f.). Die Möglichkeit des Abstandes und damit der Einheit des Staates setze die Überordnung des Souveräns in seinem Entscheidungsmonopol voraus. Einen polemischen Bezug zu der Auffassung der Staatlichkeit

von Weber herstellend, plädierte Schmitt dafür, den Souverän über sein *Entscheidungsmonopol* und nicht über das Zwangs- oder Herrschaftsmonopol zu definieren (ebd., 20). Damit wird allerdings nicht ausgeschlossen, dass das Zwangs- oder Herrschaftsmonopol von dem Entscheidungsmonopol wiederum vorausgesetzt wird. Jedenfalls warnte Schmitt damit vor den Gefahren indirekter Gewalten, die die Macht an sich reißen würden, dabei jedoch die Entscheidung und die damit einhergehende Verantwortung zu umgehen versuchen würden. Die „wunderbare Armatur einer modernen staatlichen Organisation erfordert einen einheitlichen Willen und einen einheitlichen Geist“ (Schmitt 1982, 117 f.), und dazu gehöre, Schmitt zufolge, vor allem, dass über den Ausnahmezustand entschieden wird, d. h. im Fall „äußerster Not, Gefährdung der Existenz des Staates“ (1990, 12).

Die Entscheidung im dezisionistischen Sinne könne deswegen nur eine souveräne Entscheidung sein, weil nur eine solche der Aufrechterhaltung der staatlichen Einheit gewachsen und wirksam sei. Wenn Schmitt den Souverän als denjenigen definierte, der über den Ausnahmezustand entscheide (1990, 11), dann hat er als ein Rechtswissenschaftler gesprochen, der sich an ein *politisches* Souveränitätskonzept gebunden sah. Dieses schuldete Schmitt Hobbes und aus ihm bestand, wie bereits erläutert, die geistige Wahlverwandtschaft beider Denker. Dass die Auffassung des Rechts als einer souveränen Entscheidung von der Frage der Wirksamkeit dieser Entscheidung und ihrer politischen Implikationen nicht abgekoppelt werden könne, könnte in *Dem Begriff des Politischen* nicht klarer vermittelt worden sein: „Die Leistung eines normalen Staates besteht aber vor allem darin, *innerhalb* des Staates und seines Territoriums eine vollständige Befriedung herbeizuführen, ‚Ruhe, Sicherheit und Ordnung‘ herzustellen und dadurch die *normale* Situation zu schaffen, welche die Voraussetzung dafür ist, dass Rechtsnormen überhaupt gelten können, weil jede Norm eine normale Situation voraussetzt und keine Norm für eine ihr gegenüber völlig abnorme Situation Geltung haben kann“ (Schmitt 1991, 46).

Die Bestimmung der Souveränität als Abgrenzungskriterium, durch das der Willkür der indirekten Mächte entkommen werden solle, zu dem der dezisionistische Ansatz auf den ersten Blick zu führen scheint (durch seinen Nachdruck auf tatsächliche Machtkapazität), mag sich für die politikphilosophische Zielsetzung Schmitts eignen, birgt jedoch die Problematik zirkulärer Argumentation. Der Interpretation Schmitts folgend werde der Souverän überhaupt erst durch seine Entscheidung, die zum Gesetz wird, instituiert, weil erst durch eine solche die Unordnung und Unsicherheit des Naturzustandes überwunden werde. Der Souverän bewähre sich durch seine ordnungsstiftende Gewalt als eine, die sich in einem „normativen Nichts“ vollziehe (Schmitt 1993, 24). Die Begriffe des Souveräns,

der Entscheidung und des Gesetzes sowie der Ordnung verweisen pleonastisch aufeinander und nur mit Bezug aufeinander können sie aufgefasst und definiert werden. Die in sich geschlossene Systematik der politisch-rechtlichen Begriffe scheint jedes Ausgangs- und Anknüpfungspunktes beraubt zu sein, aus dem heraus Dezisionismus hinterfragt werden könnte. Jedoch gehört dies gerade zu seinem Wesen.

Das dezisionistische Denken war für Schmitt in *Dem Begriff des Politischen* politisches, existenzielles Denken. Ihm setzte Schmitt die humanitär-moralistische, die wirtschaftlich-technische oder die ästhetisch-romantische Denkweise entgegen und betrachtete sie als Formen (oder Instrumente) der Entpolitisierung. Schmitts Kritik an dem humanitären Moralismus in *Dem Begriff des Politischen* klingt eindeutig an seine Kritik am Normativismus in *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* an. Die in einer Passage in *Dem Begriff des Politischen* enthaltene Kritik an der naturrechtlichen Tradition, die in der Gesamtheit des Textes leicht aus den Augen zu verlieren ist, scheint eine Vorarbeit für Schmitts Kritik normativistischen Denkens zu sein; er vollzog sie, wie sämtliche sein berühmtestes Werk ausmachenden Argumentationen, im Rahmen der Polemik zwischen der Bejahung des Politischen und der sich über Säkularisierung, Neutralisierung und Technisierung menschlicher Angelegenheiten vollziehenden Entpolitisierung. Leichter Hand verwarf er die naturrechtliche Tradition als bloße „Berufung“ auf „ein sogenanntes Natur- oder Vernunft-Recht“ (Schmitt 1991, 66), das, vom Standpunkt politischen Denkens aus betrachtet, als Widerstand gegen den Status quo instrumentalisiert werde. Dabei berief sich Schmitt unmittelbar auf Hobbes als einen, der „klarer als alle Anderen“ erkannt habe, dass die Herrschaft einer höheren Ordnung eine leere Phrase sei (ebd., 66).⁵¹

⁵¹ Die Kritik Schmitts am naturrechtlichen Denken, d. h. an der Anerkennung des Naturrechtes als Maßstab positiven Rechtes, ist nicht nur vom Standpunkt politischen Denkens nachvollziehbar, sondern auch dann, wenn man der theologischen Interpretation seiner politischen Lehre folgt. Seine politische Theologie beruht auf dem Offenbarungsglauben und der personalistischen, voluntaristischen Auffassung des allmächtigen Gottes, der nur durch die Offenbarung erfahren werden könne und in das Weltgeschehen einzugreifen vermöge. Die Idee der Allmacht Gottes schließe das Konzept der natürlichen Ordnung als einer kausalen aus (und somit jegliche Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis im primären Sinne), weil sie mit dem Konzept der Notwendigkeit an sich nicht zu vereinbaren sei. Der allmächtige Gott bleibe jeder Norm übergeordnet; auch die eigenen göttlichen Gesetze seien für ihn nicht verbindlich. So lässt Schmitts Auffassung von Gott als handelnder *Person* keinen Raum für die Berufung auf eine höhere Normenordnung – es sei allein die göttliche Instanz, dank derer der Mensch die Maßstäbe der Gerechtigkeit erkennen und ihnen folgen könne. Die Normen der Gerechtigkeit oder des Guten könnten keine solche Selbstständigkeit erwerben, dass sich

Angesichts der Vielschichtigkeit oder Gespaltenheit des Schmitt'schen Denkens, die sich im Laufe seines Lebens und Schaffens vollzog, muss man sich einen klaren Blick darüber verschaffen, wie Schmitt Hobbes im Zusammenhang mit der Dezisionismus-Frage in unterschiedlichen Werken und zu unterschiedlichen Zeiten gedeutet hat. Sowohl für die *Politische Theologie* als auch den *Begriff des Politischen* gilt, dass: 1) Schmitt Hobbes als Dezisionisten gedeutet hat; 2) auch seine eigene rechtswissenschaftliche und politische Auffassung vom Staat dezisionistisch war; 3) die Auffassung von Dezisionismus als rechtswissenschaftlicher Denkart von seiner Auseinandersetzung mit dem Hobbes'schen Souveränitätsbegriff geprägt war. An der Auffassung von Hobbes als einem Dezisionisten hielt Schmitt trotz aller Vorbehalte fest: Hobbes bleibe, so Schmitt, „trotz Nominalismus und Naturwissenschaftlichkeit, trotz seiner Vernichtung des Individuums zum Atom, doch personalistisch“ (1990, 61), er bleibe ein Dezisionist, „wenn auch mit einem mathematischen Relativismus“ vermischt (ebd., 66). Den Hobbes'schen Dezisionismus als eine personalistische Denkweise zu interpretieren bot für Schmitt die Möglichkeit, dessen positivistische Interpretation zu entkräften. Denn Schmitt wusste, dass die Trennlinie zwischen den beiden Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, wie ich demnächst erläutere, eine dünne ist.

Die dezisionistische Deutung Hobbes' ist der Kernbestandteil seiner Auffassung als politischer Denker, an der Schmitt in der *Politischen Theologie* und im *Begriff des Politischen* festhielt. Erst in seinem Hobbes-Buch kam er zu einer Reflektion darüber, wie sich der Hobbes'sche juristische Personalismus und Dezisionismus zu dem positivistisch zu verstehenden Individualismus verhalte. Seine Auseinandersetzung mit Hobbes im Rahmen von *Politischer Theologie* und dem *Begriff des Politischen* kann also als eine äußerst tendenziöse Interpretation beurteilt werden.

Auch im Rahmen seiner Überlegungen über die Arten rechtswissenschaftlichen Denkens rechnete Schmitt Hobbes dem dezisionistischen Denken zu. Seine Erläuterungen spitzte er so zu, dass er den Eindruck erzeugte, der Dezisionismus Hobbes' sei nichts mehr als die Forderung, sich mit dem Tatsächlichen zufriedenzugeben (z. B. „Alles Recht, alle Normen und Gesetze, alle Interpretationen von Gesetzen, alle Ordnungen sind für ihn wesentlich Entscheidungen des Souveräns, und Souverän ist nicht ein legitimer Monarch oder eine zuständige Instanz, sondern eben der, der souverän entscheidet“, Schmitt 1993, 23). Schmitt erhob

durch sie die Frage nach dem Glaubensbekenntnis erübrigen würde; die Regel- und Dogmenkonformität sei für das Leben einer Christin und für ihre Erlösung notwendig, aber nicht ausreichend.

Hobbes sogar zum ersten Dezisionisten überhaupt⁵² und betonte die Klarheit, mit der die logische Struktur des Dezisionismus bei diesem zum Ausdruck kam. Sie komme durch den Gegensatz zum Vorschein, der für die Begründung der Notwendigkeit des politischen Lebens maßgebend sei: den Gegensatz zwischen dem staatlichen Zustand als Ordnung und Sicherheit, der mittels des souveränen Willens zustande komme, und der Unordnung und Unsicherheit des Naturzustandes. Die Tatsächlichkeit der Entscheidung: „*dass* (nicht: *wie*) entschieden wird“ (ebd., 24) – sei das einzige die Autorität auszeichnende Merkmal.

In *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* begegnet man Schmitts ausdrücklicher Einschätzung von Hobbes als einem dezisionistischen Denker an der Stelle, an der er sich mit dem Untergang des Staates als eines großen Menschen (zugunsten seiner Gestalt als Maschine, Mechanismus) auseinandersetzte. Die dezisionistische Deutung Hobbes' führte Schmitt auf dessen Vorstellung von der Souveränität zurück, deren Quintessenz in der Formel *auctoritas, non veritas* liege: „Aber Hobbes, der große Dezisionist, vollbringt auch hier seine typisch dezisionistische Wendung: *Autoritas* [sic], *non Veritas*. Nichts ist hier wahr, alles ist hier Befehl. Wunder ist das, woran die souveräne staatliche Gewalt als an ein Wunder zu glauben befiehlt“ (1982, 82). Diesem Zitat gegenüber steht eines, das etwas anderes bekundet: Dasselbe *auctoritas, non veritas* sei, so Schmitt, das Prinzip „positivistisch-technischen Denkens“ (ebd., 68 f.). Dagegen sind in den Anmerkungen Schmitts über den Positivismus in *Politischer Theologie* noch keine Bezüge zu Hobbes enthalten (vgl. 1990, 51, 64).

Diese Vagheit, in der Schmitt mit *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* verblieb, setzte sich in seinen Nachkriegsüberlegungen *Ex Captivitate Salus* und *Glossarium* fort, bis Schmitt 1963 mit dem Hobbes-Kristall alle Karten auf den Tisch legte. Im Anschluss schlug Schmitt in „Der vollendeten Reformation“ einen Bogen zu seiner *Politischen Theologie* aus dem Jahr 1922 zurück und griff erneut zu seiner These von Hobbes' „spezifisch juristischem Personalismus“ (1982 a, 168): „Dieses *Quis iudicabit?* beherrscht das Denken des Thomas Hobbes. [...] Es ist die Frage nach der rechtskräftig, d. h. inappellabel und insofern unfehlbar interpretierenden Person oder Instanz, keine Frage nach der Substanz“ (ebd., 168).

Es war also das Hobbes-Buch, in dem der Kampf um die dezisionistische und positivistische Deutung Hobbes' ausgetragen wurde – das in den früheren Werken spürbare, von Schmitt aber umgangene Dilemma des Hobbes'schen Dezisionismus brach 1938 mit voller Kraft aus. Der Nachkriegs-Schmitt erkannte die

⁵² „Der klassische Fall dezisionistischen Denkens erscheint erst im 17. Jahrhundert mit *Hobbes*“ (Schmitt 1993, 23).

positivistische Prägung des Hobbes'schen Denkens resigniert an, ohne diesen als Dezisionisten zu zelebrieren. Das konnte er, indem er einen Deutungsspielraum hinsichtlich der Kategorie des Positivismus selbst öffnete. Dieser Schritt mag Schmitt von seinem intellektuellen Zerrissen-Sein befreit haben, jedoch nur um ihn zugleich der Gefahr einer willkürlichen Hobbes-Interpretation auszuliefern.

Wie schon erwähnt worden ist, werden die in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* enthaltenen Hinweise auf Hobbes als einen dezisionistischen Denker mit einer anderen Art von Aussagen konfrontiert. Bei der Darlegung der vierfachen Gestalt des Leviathan – der eines großen Menschen, eines sterblichen Gottes, eines Tiers bzw. mythischen Ungeheuers und einer Maschine (Schmitt 1982, 48) – kam es Schmitt vor allem auf den Gegensatz zwischen der personalistischen und der mechanistischen Komponente an, die sich laut seiner Interpretation zugunsten der zweiten aufgelöst habe: „Der Mechanisierungsprozess [des Staates] wird aber durch diesen Personalismus nicht aufgehalten, sondern sogar erst vollendet“ (ebd., 54). Was bedeutet diese die Argumentation Schmitts abrundende Aussage in Bezug auf die Deutung Hobbes' als eines dezisionistischen Denkers?

Und inwiefern entspricht die Auflösung der personalistischen Charakteristika der Souveränität zugunsten der mechanistischen Hobbes' ursprünglicher Zielsetzung? „[W]orauf es [für Hobbes] ankommt“, sei, laut Schmitt, „nicht die Repräsentation durch eine Person, sondern die faktisch-gegenwärtige Leistung des wirklichen Schutzes“ (ebd., 53). Damit ist nicht nur gesagt, dass die dezisionistische Vorstellung des Rechts in ihrem Wesen auf die souveräne Ordnung ausgerichtet und ohne sie nicht zu denken sei, sondern auch, welche widersprüchliche Transformation die dezisionistische Logik durchlaufe, wenn das Alleinstellungsmerkmal des Souveräns auf seine faktische Kapazität zum Schutz des Individuums reduziert werde und der Leviathan seinen „Wert, seine Wahrheit und seine Gerechtigkeit in seiner technischen Vollkommenheit“ habe (ebd., 69).

Der Dezisionismus in der idealtypischen Erscheinungsform bringe sich, so Schmitt, genau dadurch zu Fall, wodurch er sich vom Normativismus unterscheide und seine Spezifik begründe: durch die Loslösung „von jeder inhaltlich substanzhaften, religiösen oder rechtlichen Wahrheit und Richtigkeit“ (ebd., 67 f.), die in der Formel *auctoritas, non veritas* verkörpert sei. Da der Souverän dem dezisionistischen Ansatz gemäß keine andere Stütze außer seiner Macht habe und diese sich den individuellen Bedürfnissen gegenüber als bloße Funktionalität erweise, könne es auch kein Argument liefern, das gegen die Ersetzung des Souveräns als einer repräsentativen Person durch einen depersonalisierten Verwaltungsmechanismus spräche, wenn dieser nur den Ansprüchen der Funktionalität besser genüge. Damit schlage der Dezisionismus in seine Negation um, denn

ein Mechanismus zeige sich genau demgegenüber ohnmächtig, was das Wesen des Souveräns ausmache: der ordnungsstiftenden Kapazität, d. h. der Fähigkeit, Unordnung in Ordnung umzuwälzen.

Dies ist die Erklärung dafür, was Schmitt mit „[d]er Mechanisierungsprozeß wird aber durch diesen Personalismus nicht aufgehalten, sondern sogar erst vollendet“ im Sinne hatte. Die souverän-repräsentative Person sei nämlich gar keine souverän-repräsentative, sie sei „selber nur ein Produkt menschlicher Kunst und Intelligenz“ (ebd., 54). Die von Hobbes in seiner Leviathan-Einleitung mit der Seele verglichene Souveränität, die „dem ganzen Körper Leben und Bewegung verleiht“ (2013, 13), werde, musste Schmitt feststellen, „zum bloßen Bestandteil einer künstlich von Menschen gemachten Maschine“ (1982, 54). Weil es in einem liberalen Rechtsstaat nicht auf „die Repräsentation durch eine Person, sondern die faktisch-gegenwärtige Leistung des wirklichen Schutzes“ ankomme, konnte die Erstere „die im Laufe des folgenden Jahrhunderts sich vollziehende völlige Mechanisierung der Staatsvorstellung nicht aufhalten“ (ebd., 53). Die Ohnmacht der Nichts-als-Technik sei so zu erklären, dass der ordnungsstiftende Willensakt ohne jeglichen metaphysisch oder religiös aufgefassten Wahrheitsgehalt unmöglich sei.

Wenn Dezisionismus die Ablehnung jeglicher normativer Abhängigkeit bedeute und dem „normativen Nichts“ entspringe, ist er von den Mechanisierungs- und Positivierungsdynamiken noch irgendwie zu retten? Ein alternatives Szenario wäre denkbar, wenn man davon ausgeht, dass die Ablehnung der Normativität lediglich bedeute, dass die Frage nach dem Inhalt der souveränen Entscheidung gegenüber der Tatsache der Entscheidung überflüssig sei. Dass dies in keiner Weise als irgendeine Erwartung an den Souverän verstanden werden solle, sich von seinen normativen Vorstellungen zu verabschieden; sondern nur eine Forderung an die Untertaninnen darstelle, dem Souverän unabhängig von eigenen Ordnungsvorstellungen zu gehorchen.

Eine solche Auffassung des Dezisionismus vertrat Hermann Lübbe, der die Begründung (den Wahrheitsgehalt) von der Geltung des Rechtsaktes trennte; die beiden Elemente würden koexistieren, ohne dass das eine das andere unterwerfe oder leugne. Es ist gerade diese differenzierte Betrachtung, die für Lübbe nicht nur die Essenz des Dezisionismus ausmache, sondern auch den Vorteil des Liberalismus (!). „Liberale politische Ordnung setzt [...] voraus, dass die Verbindlichkeit politischer Entscheidungen [...] eine andere ist als die Verbindlichkeit von Wahrheitsansprüchen in den Begründungen [...]. Die Wahrheitsfähigkeit politisch-praktischer Fragen wird damit nicht in Zweifel gezogen“ (Lübbe 1975, 950).

Dass Schmitt jedoch an die Möglichkeit eines liberalen (d. h. nicht theologisch fundierten) Dezisionismus, der nicht auf einen zwangsfähigen, aber entscheidungsunfähigen Mechanismus hinausliefe, nicht geglaubt hätte, suggeriert nicht nur seine Auffassung von Liberalismus, sondern auch die folgende Aussage in *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*: „Den letzten Rechtsgrund aller rechtlichen Geltungen und Werte kann man juristisch in einem Willensvorgang, in einer Entscheidung finden“ (1993, 21). Es ist zu unterstreichen, dass Schmitt hierbei nicht von einer „Rechtsquelle“, sondern vom „Rechtsgrund“ sprach, was die Schlussfolgerung nahelegt, dass in seinem Verständnis von Dezisionismus nicht nur die Tatsache, sondern auch der Inhalt einer rechtlichen Entscheidung dem diese Entscheidung treffenden Willen unterlag.

Dezisionismus befreie den Souverän, soweit er in einer Person verkörpert ist, davon, sich auf die kritische Prüfung seiner Entscheidungen einzulassen, solange er die generelle Ordnung (im Wesentlichen den inneren Frieden) aufrechtzuerhalten vermöge. Allein dadurch werde er zwar des Inhaltes seiner Entscheidungen nicht beraubt; wenn jedoch der Souverän zum Mechanismus werde – und das passiert unweigerlich, wenn er nicht in einer Glaubensordnung (*Veritas: Jesus Christus*) situiert sei – , dann werde er nicht nur von potenziellen Einwänden frei, sondern gar von der *Fähigkeit*, irgendwelche inhaltlichen Auffassungen zu haben und souveräne Entscheidungen zu generieren.

Die Mechanisierung des Staates als Institution der „Zwangsmotivation“ stelle eine Transformation dar, mit der „ein neuer Boden rechtlichen und staatstheoretischen Denkens gewonnen [wird], nämlich der des juristischen Positivismus“ (Schmitt 1982, 70). So sei der Übergang von der dezisionistischen zur positivistischen Auffassung des Rechtes schon in der Formel *auctoritas, non veritas facit legem*, in der Ausschaltung substanzialer Wahrheits- und Gerechtigkeitsinhalte (ebd., 110) vorausgesetzt – es sei denn, man bekenne sich zugleich zu einer konkreten *veritas*. Das Recht werde durch den den Streit um das Recht entscheidenden Befehl begründet und werde, um die Berechenbarkeit und die Zwangsfunktionalität zu erhöhen (Stichwort „Gehorsamserzwingungschance“; ebd., 110), auf das Gesetz reduziert (Schmitt 1993, 23). Somit füge sich die dezisionistische Forderung nach einer das Recht schaffenden Entscheidung der positivistischen Logik, die laut Schmitt von Hobbes „folgerichtig und systematisch zu Ende gedacht“ (1982, 103) wurde.

An dieser Stelle bietet sich noch ein Blick auf *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* an, dessen drittes Kapitel dem juristischen Positivismus „als Verbindung von Entscheidungs- und Gesetzesdenken (Dezisionismus und Normativismus)“ gewidmet ist. Einerseits erfasste Schmitt diese Verbindung als „eine innerlich folgerichtige Entwicklung vom Willen zur Norm,

von der Entscheidung zur Regel, vom Dezisionismus zum Normativismus⁵³ – es war die Mechanisierung, die substanzielle Entleerung, die der Entpersonalisierung des Souveräns folgte, die mit dieser „folgerichtige[n] Entwicklung“ gemeint war. Andererseits gab er zu verstehen, dass Positivismus weder normativistisch noch dezisionistisch sei, dass er diese juristischen Denkart bloß vereinnahme: „je nach Lage der Sache“ gebe sich der Positivismus „bald dezisionistisch, bald normativistisch“, „um dem allein maßgebenden positivistischen Bedürfnis nach Sicherheit und Berechenbarkeit⁵⁴ zu genügen“ (Schmitt 1993, 29 f.). Während für Schmitt sowohl Normativismus als auch Dezisionismus als an sich unzulänglich galten, war Positivismus eine *von Grund auf* irrige Denkstruktur, die durch beliebige Instrumentalisierung der beiden genannten Denkweisen nicht nur diese Unzulänglichkeiten nicht überwinden könne, sondern ihre Widersprüche absorbiere und vergrößere.

Es ist also einerseits die gespaltene Haltung Schmitts hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Dezisionismus und Positivismus, andererseits (und zugleich) hinsichtlich der Deutung Hobbes' im Rahmen dieser Problematik, die der Wirris seiner Erwägungen zugrunde liegt. Während er vor seiner „Entdeckung“ des Ordnungsdenkens weder eine Verbindung von Dezisionismus und Positivismus sah⁵⁵ noch in Hobbes einen Vorläufer des positivistischen Rechtsstaates, wurde die frühere Zuversichtlichkeit über Hobbes als Dezisionisten in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* ausgelöscht. Aus Abgrenzungen wurden Zusammenhänge, die Konzepte gerieten durcheinander: Hobbes war einerseits „der revolutionäre Vorkämpfer eines wissenschaftlich-positivistischen Zeitalters“, andererseits blieb er „ein ‚vir probus‘ beim christlichen Glauben“, der „die natürliche Einheit von geistlicher und weltlicher Macht verteidigte“ (Schmitt 1982, 126 f.).

⁵³ Außerdem sprach Schmitt in der Vorbemerkung zur zweiten Ausgabe von *Politischer Theologie* vom „entarteten“ Normativismus: Der Normativismus in seiner Entartung mache „das Recht zum bloßen Funktionsmodus einer staatlichen Bürokratie“ (1990, 8).

⁵⁴ Der Hohn, mit dem sich Schmitt über die individualistische Denkweise äußerte, die sich durch Sicherheits- und Berechenbarkeitsbedürfnis ausweise, ist unverkennbar: Positivismus, so Schmitt, „führt [...] in die Gedankengänge eines individualistischen Rechtssicherheits-Interesses und beruft [...] sich darauf, dass es ungerecht wäre, die durch das Gesetz hervorgerufene *Erwartung* der Rechtsgenossen [...] zu enttäuschen“ (1993, 27).

⁵⁵ Noch vom Positivismus und Normativismus: In der *Verfassungslehre* z. B. hat Schmitt der normativistischen Vorstellung, dass es Normen gebe, „welche vor und über jedem politischen Sein gelten, weil sie *richtig* und *vernünftig* sind“, das positivistische Denken entgegengestellt, bei dem das Sollen aufhöre und eine rohe, auf dem seinsmäßigen Willen beruhende Tatsächlichkeit herrsche (1993 a, 8 f.).

Nach 1945 figuriert Hobbes nicht mehr *ausdrücklich* als Dezisionist. Andererseits erkennt man, dass dezisionistische Züge für Schmitt Teil seiner politiktheologischen Interpretation Hobbes' waren und er sein früheres Interesse an Hobbes als Vertreter dezisionistischer Rechtslehre angesichts der These politischer Theologie nicht aufgegeben hat – z. B. an seinen Anmerkungen zum Thema Sprache und ihre Rolle im Politischen. Durch die Sprache artikuliere sich die politische Gewalt, in Sprache werden Verpflichtungen geschaffen. „[E]ine durch Menschen-Wort und -Sprache geschaffene und insofern künstliche Verpflichtung [könnte] für Hobbes die stärkere und tiefere Bindung bedeuten, die keiner Abstützung von einer (problematisch gewordenen) Natur her bedarf“ (Schmitt 1982 a, 141 f.; siehe auch S. 118).

Auf Kosten der konzeptionellen Überdehnung konnte Schmitt in seiner späten Hobbes-Deutung auch dessen Positivismus und Rationalismus im Rahmen einer politischen Theologie würdigen. Hobbes war zwar „der geistige Vater des modernen juristischen Positivismus [...] der Wegbereiter des liberalen Gesetzesstaates“ (ebd., 156 f.). Jedoch „ehe man ihm den guten Glauben abspricht, wären die anderen Möglichkeiten seiner Denkhaltung zu prüfen, und wenn er ein ‚Positivist‘ war, so sind auch die sinnvollen und loyalen Möglichkeiten eines Positivismus zu beachten, wie sie sich in den Situationen eines konfessionellen Bürgerkrieges für einen Denker der *philosophia moralis* konkret ergeben, wenn er nach hundertjährigem Streit schließlich nur noch ein einziges Ziel vor Augen sieht: den Frieden, das Ende des Bürgerkrieges“ (ebd., 149 f.).⁵⁶ Was diese „sinnvollen und loyalen Möglichkeiten“ seien, und vor allem, dass es solche gebe, hat Schmitt mit seinem Hobbes-Kristall (1991, 121 f.) bekannt gegeben: „Der Hobbes-Kristall zeigt, dass der Positivismus die Transzendenz nicht ausschließt (so wenig wie die Transzendenz den Positivismus)“ (1982 a, 172).

Schmitts ultimatives Argument, dass Hobbes für uns in erster Linie als ein politischer Lehrer von Wert sei, war seine besondere Betonung der personalistischen Komponente von dessen rechtstheoretischem Denken, die ihren Ausdruck in der Frage *Quis iudicabit* habe. Hobbes sei „weder ein großer Mathematiker,

⁵⁶ Am 10. Februar 1948 reichte Schmitt in seinem Tagebuch mit dem ihm typischen Eifer aneinander: „der utopische Charakter dieses ganzen Rationalismus, Aufklärung, Positivismus“. Hobbes galt in diesem Zusammenhang als ein bescheidener, noch nicht berauschter Utopist: „versuchen wir also das Mögliche“. Er strebte „öffentliche Ruhe und Sicherheit“ an; er glaubte aber „noch nicht an den globalen Weltfrieden“ (Schmitt 2015, 71).

Vgl. Lübke 1975, 952: Die Hobbes'sche Trennung von Wahrheit und Geltung „ist die Pragmatik einer Friedensraison. In ihr triumphiert der politische Wille zum Frieden über den Willen zum politischen Triumph der Wahrheit“, mit ihr werde „die bürgerliche Verpflichtung zur Anerkennung dieser Geltung vom Gewissenszwang zu dieser Anerkennung aus Wahrheitsgründen“ entlastet. *Auctoritas, non veritas facit legem* sei „also eine Friedensformel“.

noch ein Physiker, noch ein Philosoph im Sinne einer Theorie der Naturwissenschaften“ gewesen (ebd., 166), weil diese Frage, die im Mittelpunkt seiner *praktischen* Philosophie stehe (ebd., 172), von „einer funktionalistischen Naturwissenschaftlichkeit“ aus nicht vorstellbar sei (ebd., 168). Mit der These über Hobbes als politischen Theologen ist die zentrale Bedeutung dieser Frage natürlich gut in Übereinstimmung zu bringen, wenn man, wie Schmitt, Hobbes' politische Theologie auf die Frage zuspitzt, ob die Hoheit bei der weltlichen oder bei der geistlichen Gewalt liegt. Denn Hobbes habe auf die Frage *Quis judicabit?* die Antwort gegeben, es sei ein politischer Souverän.

Was mit diesem Unterkapitel gezeigt worden ist, ist, dass es in der Hobbes-Deutung Schmitts auf die Frage ankommt, wie sich der Dezisionismus zu dem Positivismus im Allgemeinen und der juristische, personalistische Dezisionismus Hobbes' zu seinem positivistischen, wissenschaftlichen Individualismus verhalte. Es bleibe bei der Aufspaltung von Hobbes in einen Aufklärer einerseits und einen *vir probus* andererseits und bei der zuvor erläuterten Unbestimmtheit zwischen, einerseits, der Positivierung des Dezisionismus als einer folgerichtigen Entwicklung und, andererseits, als widersprüchliche Instrumentalisierung des Befehldenkens. Die Spaltung, die sich in dem Denken Schmitts vollzog, kann und sollte als eine Spaltung, so möchte ich behaupten, der Dezisionismus-Auffassung selber aufgefasst werden; eine Spaltung, die auf der Unterscheidung zwischen *auctoritas* und *potestas* beruht, die Schmitt in der *Verfassungslehre* erläuterte.

Dezisionismus als Entscheidungsdenken erwog Schmitt einerseits politisch und andererseits positivistisch. Im ersten Fall, dem man auch die politiktheologische Form des Dezisionismus zurechnen kann, wurde die entscheidende Gewalt als *auctoritas*, im zweiten als *potestas* gedacht: Nur der letztere Fall, d. h. nur eine Entscheidung, die auf *potestas* beruht, zwingt die entscheidende Instanz dazu, einem situationsgebundenen Befehl die Form einer allgemeingültigen Norm zu geben, weil sie durch keine Autorität im substanziellen Sinne verbürgt wird – nur durch den Willen. Die Abwesenheit einer solchen Autorität erfordert einen Bezwingungsapparat, dessen wichtigster Vorteil darin liegt, Erwartungssicherheit zu gewährleisten. Nicht eine solche *potestas*, sondern den substanziell gedachten Dezisionismus musste Schmitt im Sinne gehabt haben, als er 1934 behauptete: „nicht der Befehl als Befehl, sondern die Autorität oder Souveränität einer letzten *Entscheidung*“ sei „die Quelle allen ‚Rechts‘“ (1993, 21).

Sowohl 1934 als auch 1938 zeigte sich Hobbes bei Schmitt an der Schnittstelle von Dezisionismus, der im Zusammenhang mit *auctoritas* und dem, der in Verbindung mit *potestas* gedacht wird. Die souveräne Entscheidung bei Hobbes sei, so Schmitt, „*summa auctoritas* und *summa potestas* in Einem“ (1982, 23); es sei für Hobbes gerade „wesentlich, dass er zwischen *auctoritas* und *potestas*

nicht mehr unterscheide und die *summa potestas* zur *summa auctoritas* macht“ (ebd., 68 f.).⁵⁷ Wie Schmitt wiederum in dem Hobbes-Kristall die Möglichkeit der Koexistenz der Transzendenz und des Positivismus behaupten konnte, wird greifbar, wenn man sich die Frage stellt, welche Autorität Schmitt gemeint haben konnte, die, „aus einem normativen Nichts“ entsprungen (1993, 23), zugleich zur Quelle der Ordnung werden konnte.⁵⁸

2.8 Schmitts kniffliger Existenzialismus in seinem Wandel und im Verhältnis zu der theologischen Hobbes-Deutung

Die Bezeichnung des Schmitt'schen Denkens als existenzialistisch⁵⁹ ist unter den renommierten Schmitt-Interpreten (z. B. McCormick, Meier, Mehring, Kersting) keine Seltenheit. Die Lesarten dieser Autoren scheiden sich jedoch an der Frage, wie sich das, was man bei Schmitt als existenzialistisch bezeichnet, zu den theologischen Zügen seiner Lehre bzw. zu seiner politischen Theologie verhalte.

So bemerkte Meier, dass „die Deutung des politischen Theologen Schmitt [...] in einem grundsätzlichen Gegensatz zu dem [...] Bild vom Existentialisten und oder Nihilisten Schmitt [steht]. In dieser Interpretation ist von Offenbarung und Christentum keine Rede“ (2013 c, 149). Eine solche Interpretation wird von McCormick vertreten.⁶⁰ Für diesen Autor stellte die Kategorie „existenziell“

⁵⁷ Vgl. mit Strauss, der den Hobbes'schen Machtbegriff als Verschmelzung von *potestas* und *potentia* auffasste – eine unwirksame Macht könne nicht legitim sein (Namazi 2018, 13).

⁵⁸ 2. Makkabäer (7, 28): „Du mein liebes Kind, das ich neun Monden unter meinem Herzen getragen, und drei Jahre gesäugt, und mit großer Mühe, aufgezogen habe, erbarme dich doch über mich! Siehe an Himmel und Erde und alles, was darinnen ist; *dies hat Gott alles aus nichts gemacht*, und wir Menschen sind auch so gemacht“ (meine Hervorhebung).

⁵⁹ Generell wird Existenzialismus („Daseinsphilosophie“) als Gegenteil des Essenzialismus („Wesensphilosophie“) aufgefasst (zu Essenzialismus siehe Schneider 2010). Der Terminus „Existenzialismus“ diene der „Kennzeichnung einer Verabsolutierung von Existenz und jeglicher ontologischer Verfestigung der Existenzerhellung“ (Hartmann 2010, 850).

⁶⁰ Wobei McCormick in seinem jüngeren Artikel zu Schmitts Hobbes-Interpretation einen Leichten, aber nicht zu verkennenden Dreh einbrachte. Seiner Hauptthese von der Hobbes-Deutung Schmitts als, in ihrem Kern, Ästhetisierung der Gewalt in Form eines politischen Mythos fügte er ein Element hinzu, das in seinem ursprünglichen Interpretationsansatz (1994) nicht zu verzeichnen war – den Verweis auf das für Schmitt wichtige Prinzip der rechtlichen Repräsentation durch den Souverän, dem McCormick eine quasi-katholische Qualität zuerkannte. Dazu der markante Unterschied zwischen zwei Textstellen, aus dem Jahr 1994 (644 f.) sowie 2016 (288, meine Hervorhebung), die denselben Aspekt behandeln:

den Bezug zu der Tatsache her, dass Menschen angesichts der Freund-Feind-Unterscheidung zu tödlicher Gewalt greifen könnten (McCormick 2016, 269). Den Schmitt'schen Existenzialismus untersuchte McCormick vor dessen biographischem Hintergrund. Die Ästhetisierung der Gewalt im Rahmen eines politischen Mythos, die McCormick in Schmitts Hobbes-Deutung erkannte, nahm er als Beweis für die Abkehr Schmitts von der Idee der Religion als eines für die politische Einheit und staatliche Stabilität unabdingbaren Faktors. Dabei stellte er die These auf, dass der Rückzug der Religion aus dem politischen Denken Schmitts, dessen Nichtbeachtung er in der Interpretation Meiers festzustellen glaubte, auf die Exkommunikation Schmitts⁶¹ im Jahr 1926 zurückzuführen sei (McCormick 1997, 263). Auch von Mehring, der sich bis ins kleinste Detail mit dem biographischen Hintergrund Schmitts auseinandersetzte, ist dieser Episode seines persönlichen Lebens und ihrer Wirkung auf seine politischen Anschauungen eine besondere Bedeutung zugemessen worden. In dem „Stimmungswechsel“ benannten Unterkapitel seiner Schmitt-Biographie merkte er an, dass dessen Gesinnung innerhalb weniger Jahre einer Umwälzung unterlag: Die Überzeugung,

In their Weimar works on Hobbes, Schmitt and Strauss attempt to preserve, strengthen and even redefine the state by reviving the source of its development, the fear of violent death. To not recreate the conditions that brought about the crisis of the state to begin with, Schmitt and Strauss attempt to refound the state solely on this ‚vital‘, and inevitably ‚mythic‘, element of fear, divorcing it from the ‚neutralizing‘ elements of science and technology.

Schmitt attempts to rebound the state solely on *juridically rational grounds* or upon this vital and inevitably mythic element of fear, divorcing the latter from the neutralizing elements of modern science and technology.

Einleuchtend ist auch der Vergleich zwischen den 2016 geschriebenen Zeilen sowie den vielen Stellen in McCormicks Artikel von 1994 (z. B., aber nicht ausschließlich: 622, 637, 643), in denen er unterstrich, dass es für Schmitt die durch den Mythos zu verstärkende Angst war, die sich als Grundlage einer politischen Ordnung und des Friedens qualifizierte. 2016, im Gegenteil, differenzierte McCormick zwischen dem irrationalen Mythos und einer quasi-katholischen juristischen Rationalität, die den Souverän zu etwas mehr als dem summierten Willen der Untertanen mache. Noch wichtiger ist aber, dass McCormick auch dem Mythos, den er 1994 bei Schmitt im Zusammenhang mit der Ästhetisierung der Gewalt dachte (626), 2016 die Funktion zurechnete, nicht bloß die Todesfurcht aufrechtzuerhalten, sondern auch die Individuen davon zu überzeugen, sich als eine Kollektivität wahrzunehmen, der eine historische oder providenzielle (!) Mission zukomme (270). Diese Veränderungen zeugen davon, dass McCormick den politiktheologischen Zügen in der Hobbes-Deutung Schmitts in den letzten Jahren deutlich größere Bedeutung eingeräumt hat.

⁶¹ Exkommuniziert wurde Schmitt wegen der Wiederverheiratung, die er trotz der ausbleibenden kirchlichen Nichtigkeitserklärung seiner ersten Ehe vollzog.

dass die Kirche eine Alternative zum Staat darstellt, löste sich in dem Gedanken auf, dass die staatliche Autorität alternativlos sei – somit deutete sich „Schmitts Weg in den ‚totalen‘ Staat“ „leise“ an (Mehring 2009, 184).

In *Dem Begriff des Politischen*, „Dem Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitiserungen“ und auch schon in der *Verfassungslehre* ist auffällig, dass Schmitt die politische Existenz als *konkret* und *im Gegensatz zur Norm* auffasste (siehe z. B. 1991, 27 f., 49 f., 64 f.; 1991 a, 84; 1993 a, 9): Dies ist das Leitmotiv seiner existenzialistischen Denkart. Es waren vor allem der Konflikt und die Unterscheidung zwischen Freund und Feind, die Schmitt existenzialistisch dachte: „Ich sterbe nicht, denn mein Feind lebt noch. Die einzige konkrete Kategorie des Existenzialismus habe ich gefunden: Freund und Feind“ (2015, 151).

Auch Machiavelli und Hobbes als „Theoretiker der Politik“, so Schmitt in *Dem Begriff des Politischen*, hatten „immer die konkrete Existenzialität eines möglichen Feindes im Auge“ (1991, 64 f.). Dies steht in Kontrast zu der von Kersting geäußerten Erwartung, dass es gerade „diese Rückbesinnung auf das fundamental Existentielle der Politik“ ist, was Schmitt hätte bewegen *sollen*, „sich von Hobbes zu distanzieren“ (2009, 115 f.).

Neben der existenzialistischen Deutung eines als protoliberal geltenden Theoretikers ist Schmitts existenzialistische Haltung vor allem durch ihre – vor allem von Meier behauptete – Verbindung mit seinen politiktheologischen Denkszügen eine eigenartige. Dass diese Verbindung nicht gesehen werde und Schmitts existenzialistische Haltung und seine religiöse Sicht, im Gegenteil, als Gegensätze verstanden würden, gehe, so Meier, auf „einen Essay zurück, den Karl Löwith 1935 pseudonym unter dem Titel *Politischer Dezisionismus* veröffentlichte“ (2013 c, 149). In Meiers Interpretation habe gerade die Auseinandersetzung mit der politischen Theologie Schmitt zur „Begründung und Behauptung einer existentiellen Position“ verholfen (Meier 2013 b, 161). Den aussagekräftigsten Beweis dafür fand er in der dritten Fassung (1933) vom *Begriff des Politischen*, in dem von einer „ontologisch-existentiellen“ Denkart die Rede ist. Sie sei, so Schmitt, „einem theologischen wie einem politischen Gedankengang wesensgemäß“ (2018, 197). Sowohl im Politischen als auch im Glauben werde der Mensch ganz und existenziell erfasst, weil ihm „die schlechthinige Entscheidung über das eigene Leben abverlangt wird“. Diese schlechthinige Entscheidung trete in Form der Unterscheidung zwischen Freund und Feind auf (Meier 2012, 62 f.). Dass der Mensch laut Schmitt gerade im Glauben „ganz und existentiell“ erfasst werde, bedeute zugleich, so Meier, dass es „unzureichend“ wäre, die Schmitt'sche „Sicht des Politischen [nur] als existentiell zu charakterisieren“ (ebd., 62 f.). Sich „wirklich, nicht nur existentiell, sondern ganz“ infrage zu stellen bedeute, „mich ganz oder

in dem, was für mich das Wichtigste ist, woraus und wofür ich lebe, zu erkennen“ (ebd., 78; mehr dazu, wie Schmitts politische Theologie existenzialistisch verstanden werden könne, auf S. 68 dieser Arbeit).

Kennt man die Meier'sche Interpretation, bereitet die offensichtlich theologisch geprägte Deutung von Hobbes in der Rezensionensammlung Schmitts aus Jahr 1965 und im Hobbes-Kristall-Kommentar von 1963 der Leserin keine Überraschung. Das Schutz-Gehorsamkeit-Axiom deutete Schmitt nun als ein in naturrechtlichen und durch den hinzutretenden Befehl Gottes bindend gewordenen Geboten verwurzeltes (1982 a, 138 f.). Der Hobbes'sche Souverän war „ein Christ; nicht zufällig und nicht anders“ (ebd., 139) – und die bürgerliche Gesellschaft ein christliches Gemeinwesen, das eine den anderen religiösen Traditionen gegenüber keineswegs neutrale Wahrheit, dass Jesus der Christus sei, vertrete. Den Naturzustand glich Schmitt nun der Lage des Verfalls an, die Annahme natürlicher Bosheit, die in der christlichen Lehre so nicht vertretbar wäre, wurde nunmehr zu der Behauptung menschlicher Rat- und Hilflosigkeit (1991, 122.).

Zwar kündigte Schmitt schon in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* an, dass Hobbes, „da er einem christlichen Volk angehörte, [...] als ein ‚vir probus‘ beim christlichen Glauben und [...] für ihn ‚Jesus der Christ‘ [blieb]“ (1982, 126 f.). Jedoch fällt es der Leserin schwer, diese von Pathos erfüllten Worte ernst zu nehmen, wenn ihnen, anders als in „Der vollendeten Reformation“, eine sich von Kapitel zu Kapitel erstreckende Argumentation vorangestellt wird, in der dem Hobbes'schen *Leviathan* die Schlüsselrolle in der Entwicklung liberaler Rechtsstaatlichkeit zugemessen wird. Auch die sich in *Ex Captivitate Salus* findende Aussage über das Verhältnis der Hobbes'schen Lehre zum Christentum klingt eher entschieden als theoretisch durchdacht (Schmitt 1950, 72 f.). In „Dreihundert Jahre Leviathan“ (Schmitt 1995, zum ersten Mal 1951 erschienen) verzichtete Schmitt bei Hobbes gar auf jegliche direkte Unterstellung des christlichen Glaubens. Dafür hat er 1963 die Herausforderung gesucht, zu zeigen, dass er der theoretischen Prüfung Hobbes' als politischem Theologen gewachsen sei.

Das, was Schmitt der neuen Ausgabe von *Dem Begriff des Politischen* im Jahr 1963 hinzufügte und als Hobbes-Kristall bezeichnete, sowie ein knapper

begleitender Kommentar⁶² (unter „Hinweisen“ zu finden), stellt die Quintessenz Schmitt'schen Vorhabens dar, das existenzielle *oboedientia et protectio* bei Hobbes mit dem essenziellen *veritas: Jesus Christus* zu verbinden und die Leserin von der Vereinbarkeit der grundlegenden Bedürfnisse nach Schutz und Sicherheit, die das Individuum in sich trage, mit der Transzendenz – solange das christliche Bekenntnis nicht auswechselbar bleibe – zu überzeugen. Zwischen „der Wahrheit des öffentlichen Kultes“ (Schmitt 1991, 122) und dem Schutz und Gehorsam des Individuums werde über die Formel *auctoritas, non veritas, facit legem* vermittelt. In diesem theologischen Zusammenhang deute sie auf die Notwendigkeit, die Wahrheit des Glaubens „in rechtsverbindlicher Weise“ zu interpretieren (ebd., 122). Das Letztere erfolge durch die direkte Gewalt, *potestas directa* (ebd., 122).

⁶² Dem Kommentar, der den Hobbes-Kristall enthält, fügte Schmitt zwei Stellen aus *Dem Begriff des Politischen* (seiner Version aus dem Jahr 1932) hinzu. Beide Textstellen enthalten Verweise auf Hobbes. Zum einen auf S. 59 (Schmitt 1991), in der Schmitt seine Einteilung der Staatstheorien und politischen Ideen hinsichtlich ihrer Annahmen über die Natur des Menschen einführt. Zum anderen auf S. 66 (ebd.), in der Schmitt Hobbes für dessen Polemik gegen die Berufungen auf Naturrecht, die darauf zielen würden, das vorhandene Recht zu entkräften, heranzog. An dieser Stelle bediente sich Schmitt des Potenzials Hobbes'scher Lehre, das sie für eine dezisionistische Interpretation liefere. Schmitts Kommentar aus dem Jahr 1963 steht vor dem Hintergrund seiner Beobachtung, dass „die Frage der ‚Natur‘ des Menschen als eines politischen Wesens wieder aufgeworfen worden“ sei (ebd., 121). In diesem Bezug führte Schmitt drei Andeutungen ein, die auf unterschiedliche Züge oder Interpretationsmöglichkeiten der Hobbes'schen Menschauffassung hinweisen: die dezisionistische („Gut oder böse im Sinne von Normal oder Verfall ist bei Hobbes auf die *Situation* bezogen“, ebd., 121), die klassische („Wenn Hobbes von der *Natur* im Sinne von *Physis* spricht, denkt er antik, insofern er die Konstanz der Arten unterstellt“, ebd., 121) und die theologische („Das vielbewunderte System des Thomas Hobbes lässt eine Tür zur Transzendenz offen“, ebd., 121). Gerade der letzteren Auffassung der menschlichen Natur war der Kristall gewidmet – und nicht nur ihr, sondern auch „dem großen Thema im ganzen“ (ebd., 122). Was dieses „große Thema“ gewesen ist, hat Schmitt nicht ausdrücklich benannt, es kann aber nur die theologische Legitimierung von politischer Herrschaft gewesen sein.

Für Strauss wären in diesem Kommentar Schmitts vor allem zwei Stellen von besonderem Belang gewesen: zum einen die deplatziert wirkende Behauptung, dass Hobbes kein Geschichtsphilosoph gewesen sei (der Eindruck der Deplatzierung weist darauf hin, dass Schmitt mit dieser Bemerkung auf eine kursierende, jedoch im Text nicht direkt adressierte Debatte reagierte; zur Rolle der Geschichte für Hobbes – vor allem im Verhältnis zu seiner politischen Wissenschaft – siehe Abschn. 3.5 Hobbes' Bruch mit der Tradition und ihre Kontinuität – ab S. 236 – sowie S. 263); zum zweiten die Aussage, dass für Hobbes das christliche Glaubensbekenntnis „keine bloß taktische Schutzbehauptung, keine Zweck- oder Notlüge, um sich vor Verfolgung und Zensur in Sicherheit zu bringen“, gewesen sei (ebd., 121 f.). Auch diese These war, so vermute ich, vor allem als Antwort an einen bestimmten Adressaten gedacht (vgl. Strauss 2015, 89).

Die Vorstellung der Vereinbarkeit religiöser Autorität und politischer Gewalt, die sich in Schmitts Hobbes-Deutung der Nachkriegszeit manifestierte, zeigt einen Zusammenhang, der für Schmitt weder kontingent noch „nur“ theoretischer Natur war, sondern inhärent, notwendig, real. Um die Essenz dieses Verhältnisses, das mit dem Begriff der politischen Theologie bezeichnet werden kann, zusammenzufassen, stelle das Politische den gelebten Glauben dar; das Politische sei Handeln im Glauben, vom Glauben her und um des Glaubens willen. Das politische Handeln verkörpere und bejahe die Antwort auf die Frage, wie man leben solle; die Frage könne ihrerseits nicht anders als vom Glauben her beantwortet werden, denn sie sei, letztendlich, die Frage des Glaubens oder Nicht-Glaubens. Von diesem Standpunkt aus betrachtet gebe es auf die Frage nach dem richtigen Leben keine andere Art der Antwort als eine durch das Handeln. Die Frage nach dem richtigen Leben sei, der Logik Schmitts politischer Theologie folgend, nicht die Frage des Menschen, sondern die Frage *an* den Menschen – und diese Frage werde an ihn, wie Meier es in seiner Interpretation schilderte, mittels des Feindes gestellt. Beantwortet werde sie dadurch, dass der Feind erkannt werde und einen entsprechenden Umgang erfahre. Der Gegensatz zwischen den Freunden und den Feinden stehe in einer strukturellen Parallele zum Theologischen, zu dem Gegensatz zwischen den Erlösten und den Nicht-Erlösten (Meier 2012, 130). Anders und zusammenfassend gesagt, erweise und beweihe sich der Glaube einer Person mittels ihrer politischen Positionierung. Bei der Beantwortung der Frage nach dem richtigen Leben, die das Leben im Glauben darstelle, finde man sich in Gegensätzen, die zugleich politische Gegensätze zwischen Freunden und Feinden seien. Politisch seien sie, weil sie die intensivste Art der möglichen Gegensätze darstellen würden, die sich unter den Menschen ergeben könnten. Die Intensität bestehe wiederum darin, dass die Möglichkeit einer physischen Tötung des Feindes, sollte es zur direkten Auseinandersetzung kommen, nicht auszuschließen sei.

So wie das Politische nur aufgrund des Theologischen existiere („der Mensch kann *politisch* nur ganz erfasst werden, weil und insofern das Politische einer *theologischen* Bestimmung gehorcht“, ebd., 123), könne auch das Letztere in der politischen Theologie Schmitts politisch nicht nur werden, sondern sei es schlechthin (ebd., 117). So wie es kein politisches Handeln ohne Bezug auf die Frage des Glaubens gebe, so gebe es auch keinen („richtigen“) Glauben, der sich zur Frage des Freundes und des Feindes neutral verhalte – die Neutralität sei eine bloße Deklaration, die entweder auf Täuschung oder auf Selbst-Täuschung zurückzuführen sei und vom Nicht-Glauben herrühre. *Tertium non datur* – es gebe nichts außerhalb dieses Gegensatzes, weil nichts vom Anspruch des Souveräns ausgenommen werden könne (ebd., 121).

Eine entsprechende theologische „Umdeutung“ erfuhr in der Schmitt'schen Nachkriegsrezeption Hobbes' auch dessen Staatssymbol. In „Der vollendeten Reformation“ wies Schmitt auf „eine wichtige Lücke“ hin, die seine *Leviathan*-Schrift aufgewiesen hatte (1982 a, 145). Zugleich versprach Schmitt, sich diesem Makel der eigenen Interpretation am Ende seines Rezensionssatzes zuzuwenden. Dreißig Seiten später findet man Schmitts Bezeichnung von Hobbes' *Leviathan* als einem „der großartigsten Dokumente des Kampfs zwischen geistlich-kirchlicher und weltlich-politischer Gewalt“ und den Hinweis auf das Buch Hiob (zum Letzteren siehe S. 226 dieser Arbeit). Der *Leviathan* bedeutete für Hobbes, ließ Schmitt verstehen, einen einheitlichen politisch-konfessionellen Körper, „dessen Seele die Priester, dessen bewaffneter Arm die Soldaten und dessen Füße die Bauern sind“ (ebd., 176). Zwar habe Schmitt schon 1938 eine Skizze der Nutzung und Wirkung des *Leviathan*-Bildes in biblisch-christlicher Tradition vorgelegt (1982, 10–16). Jedoch steht dieser Überblick in keiner Verbindung zu Hobbes' eigener Intention und der Rolle des Symbols in seiner Staatslehre. Im Gegenteil: 1965 sprach Schmitt von seiner *früheren* Meinung, dass die Betitelung der Hobbes'schen Schrift nach dem Ungeheuer für ihren Autor „nur literarische Bedeutung“ gehabt habe (1982 a, 142; zu der teilweisen Revidierung dieser Meinung bereits in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* – allerdings ohne Bezug zur politischen Theologie – siehe Fußnote Nr. 112).

Der existenzielle Charakter des Schmitt'schen Denkens, der sich in *Dem Begriff des Politischen* mittels der These von der Unentrinnbarkeit des Politischen äußerte und durch den Hobbes-Kristall in den Rang der politischen Theologie erhoben worden ist, erweist sich als Prüfstein, an dem die Komplexität und Zwiespältigkeit von Schmitts Denken ersichtlich wird und an dem sich die sich damit auseinandersetzen- de Forschung scheidet. Unabhängig davon, welche Prägung man dem Existenzialismus Schmitts zurechnet (ob man sich dabei von der These der Ästhetisierung der Gewalt, vertreten von McCormick, oder Meiers Deutung der Lehre Schmitts als politische Theologie überzeugen lässt), lassen sich diese unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten teilweise über die Ebene des zeithistorischen Forschungskontextes und der intellektuellen Einbettung Schmitts (auch des Adressatinnenkreises, an den sich Schmitt mit seinen Publikationen sowie persönlichen Briefen direkt oder implizit richtete) erklären. Ob man diese Stränge seines Denkens – den existenzialistischen und den politiktheologischen – als widersprüchlich wahrnimmt oder aber als etwas, was sich zu einer Einheit zusammenfügen lasse, bleibt letztlich der persönlichen Überzeugung der Leserin überlassen. Ich plädiere dafür, die Entwicklung der Hobbes-Deutung Schmitts als eine wahrzunehmen, die sich über Brüche vollzog: die Brüche im Sinne von

Veränderungen des Verhältnisses Schmitts bzw. seiner existenzialistischen Grundstimmung zum Glauben. Gleich ob man die theologische Prägung herauszustellen oder sie beiseite zu lassen bevorzugt, sollte man sie weder ganz leugnen noch alles im Werk Schmitts ausschließlich auf sie zurückführen – und das gilt für jede Etappe seines Schaffens. Die Möglichkeit, die Geschichte dieser Brüche, den geistigen und rhetorischen Wandel Schmitts zu verfolgen, trägt zum realistischen Verständnis von Schmitt als Denker und vor allem als Hobbes-Interpreten bei.

2.9 Drei Etappen der Schmitt'schen Hobbes-Deutung. Ein Fazit

Anhand der vorangehenden Darstellung muss klar geworden sein, dass die Hobbes-Deutung Schmitts nicht als eine homogene Entität betrachtet werden darf – der Versuch, eine einheitliche, eine die für seine Hobbes-Deutung relevantesten Werke umfassende Interpretationslinie herauszuarbeiten, bietet einen Ausgangspunkt, von dem aus weit, aber nicht der ganze Weg zu gehen ist. Entweder wird ein homogenes Narrativ der Vielschichtigkeit und Wandlungen des Schmitt'schen Denkens, seinen Vorstellungen und Einstellungen nicht gerecht, weil es bestimmte Züge herausgreift und die anderen ausblendet. Dafür ist es – wie die These über seine Lehre als politische Theologie – ein Mittel, das erklärungsstechnisch sehr effizient ist, weil es über Schmitt als Denker und Person sehr viel mit sehr wenig aussagt.⁶³ Oder dieses Narrativ muss mit zusätzlichen, die nebensächlichen Aspekte betreffenden Einsichten und Rekursen angereichert werden, andere Deutungsperspektiven und alternative Erklärungsversuche heranziehen, um die Hinterlassenschaft Schmitts in ihrem Wandel und ihren Widersprüchen zu erfassen. Die Verwendung der Bezeichnung „Widersprüche“ ist allerdings selbst nicht ohne Weiteres zu akzeptieren; eine solche Einschätzung zwingt dem zu deutenden Denker das Homogenitätsgebot sowie

⁶³ Dies wiederum ist nur mit einem gewissen Vorbehalt zu behaupten, weil es nicht von selbst einleuchtet, was die politische Theologie im Fall Schmitts eigentlich bedeutet. Es erfordert vielmehr eine vertiefte Auseinandersetzung mit seiner Lehre, als dass es so eine Auseinandersetzung vorwegnimmt. Was das hier zusammenzufassende Kapitel nahelegt, ist, dass gerade Schmitts Deutung der Lehre Hobbes' als politische Theologie zugleich seine Interpretation davon ist, was von politischer Theologie zu erwarten sei. Nämlich, eine Art Verschmelzung des christlichen Glaubens und der Politik, die einerseits von den leitenden und legitimierenden Dogmen des Glaubens speisen würde und andererseits im Bereich des Politischen zur Geltung käme.

das Veränderungsverbot auf. Wird die Gesamtheit des Denkens dagegen nicht als ein fester Monolith, sondern eher als Prozess und Entwicklung, als eine Geschichte aufgefasst, spricht nichts dagegen, die unterschiedlichen Perspektiven oder Ausrichtungen in der Hobbes-Deutung Schmitts als Ausdruck der Vielschichtigkeit der Gesinnung oder als Ergebnis des beweglichen Fokus ihres Autors wahrzunehmen.

Mit dieser Erwägung im Blick verstehe ich die Hobbes-Deutung Schmitts in ihrer Gesamtheit folgendermaßen. Da die Unterschiede in dieser Deutung eine zeitliche Dimension aufweisen, bietet sich m. E. an, sie zeitlich aufzuteilen und jeder Etappe die passendste Bezeichnung und Erklärung zu verleihen. So wird man ihrer Vielgestaltigkeit gerecht. Zwar ist die Interpretation auch innerhalb dieser Etappen nicht homogen gewesen. Jedoch lässt sich jede Etappe von Schmitts „Umwertung und Aneignung“ von Hobbes (Meier 2012, 184) durch ein bestimmtes Grundverhältnis zu dessen Lehre erfassen.

Diejenige Fassung der Hobbes-Deutung Schmitts, die sich vor allem und am deutlichsten in *Dem Begriff des Politischen* manifestiert, lässt sich als politischer Dezisionismus verstehen. Diese Formel eignet sich zur Erklärung von Schmitts damaligem Denken vor allem wegen der dieses Werk durchdringenden Polemik gegen Liberalismus und Kritik des anthropologischen Idealismus, in dem er den Ursprung anarchistischer Positionen zu erkennen glaubte. Das Verhältnis zur Theorie Hobbes' als ihre Instrumentalisierung zu bezeichnen (Schmitt selbst hat diese Instrumentalisierung natürlich nicht als eine solche, sondern als seine Wahlverwandtschaft mit Hobbes auf Basis des *politischen* Bewusstseins wahrgenommen), oder als eine **instrumentalisierende Annäherung**, befindet sich mit der weitverbreiteten Forschungsmeinung im Einklang, dass Schmitt über das Hobbes-Studium die politischen Kalamitäten der eigenen Zeit erwog. Die handlungsrealistischen und etatistischen Elemente in Schmitts politischem Denken konnten durch Bezüge auf Hobbes' Souveränitätsverständnis und dessen Betonung der Wirksamkeit der Macht untermauert werden. Sie äußern sich in Schmitts Ausrichtung auf die Aufrechterhaltung der Angst vor dem Naturzustand (als Zusammenbruch politischer Ordnung) und auf das der politischen Ordnung zugrunde liegende Schutz-Sicherheit-Axiom.

Jede Bezugnahme auf Hobbes in *Dem Begriff des Politischen* bestätigte Schmitts damalige überaus positive Einschätzung des Hobbes'schen Denkens als eines dem eigenen nahestehenden. Hier ging es Schmitt am *wenigsten* darum, Hobbes an sich und von Grund auf zu deuten – die Aspekte Hobbes'scher Philosophie, die er in diesem Werk aufgriff, sind ausschließlich diejenigen gewesen, die mit seiner eigenen Staatsauffassung im Einklang standen und ihr Geltung

verliehen. Dieses Urteil wurde einige Jahre später deutlich differenzierter, wenn auch nicht unbedingt in seinem entscheidenden Fazit.

Die zweite Etappe des Hobbes-Studiums Schmitts, deren Ergebnis *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* darstellt, unterscheidet sich von der ersteren durch eine **substanzielle Kritik** an Hobbes. Sie, wenngleich mit der pathetischen Bewunderung für Hobbes als politischen Lehrer und Staatstheoretiker durchmischt, äußerte sich über die Kritik an dem positivistischen Gesetzesstaat, der sich mit und infolge der Säkularisierung entwickelt habe. Einerseits setzte Schmitt in seinem Hobbes-Werk seine für den *Begriff des Politischen* maßgebende Liberalismuskritik fort, andererseits ging sie weit über ein politisches Manifest hinaus, für das sich Schmitt des Hobbes'schen Etatismus und anthropologischen Pessimismus bedient hätte. Die uneindeutige Ausrichtung der Argumentation Schmitts zeugt davon, dass seine Wahrnehmung von Hobbes im Vergleich zu der, die in *Dem Begriff des Politischen* zu verzeichnen war, mit der Zeit deutlich an Komplexität gewonnen hat und dass sein Versuch, 1936–1938, sich mit Hobbes primär und nicht im Rahmen eines anderen Vorhabens (z. B. einen Begriff des Politischen zu formulieren) auseinanderzusetzen, ihn für die Vielseitigkeit Hobbes'schen Denkens sensibilisiert hat. In *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* demonstrierte Schmitt ein viel feineres Gespür für die Frage nach dem komplizierten Verhältnis Hobbes'scher Theorie zu der liberalen Tradition.

Zwar stellte er nicht infrage, dass Hobbes' politische Zielrichtung die staatliche Stabilität war. Aber er vermochte sich davon in seiner Analyse der Wirkung Hobbes'scher Theorie zu distanzieren – insofern, als er die Spannung zwischen der Absicht des Denkers und der Wirkung seiner Lehre, die im Fall Hobbes' sowohl auf den Einsatz des falschen Staatssymboles als auch auf die Trennung des inneren Glaubens von dem äußeren Bekenntnis zurückzuführen sei, erkannte und erwog. Von der Instrumentalisierung Hobbes' anthropologischer und politischer Postulate bewegte sich Schmitt in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, so möchte ich behaupten, zu der substanziellen Kritik einiger wesentlicher seiner Denkelemente hin – derjenigen, die zu ihrer liberalen (Miss)deutung vielleicht nicht zwangsläufig geführt haben, diese zumindest aber auch nicht verhindern konnten. Als substanziell kann diese Kritik deswegen bezeichnet werden, weil die *mit Hobbes* geführte Polemik gegen liberale Politik- und Menschenauffassung sie nicht davon abhielt, sich mit den liberalen Prinzipien dessen Denkens auseinanderzusetzen: dem individualistischen Ansatz seiner Staatskonstruktion sowie der Idee des Staates als eines positivistischen Befehlsmechanismus, der sich kraft seiner Wirksamkeit, seiner Unwiderstehlichkeit und der Unentrinnbarkeit des ewigen Axioms *oboedientia et protectio* aufrechterhalte,

ohne dass er eine substantielle Einheit materieller und geistiger Gewalt wäre. Allerdings überschatteten dabei die politisch-rhetorischen Elemente der Hobbes-Deutung, die die Schmitt'sche Bewunderung für Hobbes als politischen Denker im Kampf gegen die indirekten Gewalten zum Ausdruck brachten, häufig seine substantielle Analyse der liberalen Grundsätze Hobbes'.

Wenn man davon ausgeht, dass eine substantielle Deutung Hobbes' keine sein muss, in der die Erwägung seiner Theorie unbedingt sauber von der Vorstellung zu trennen wäre, welche Implikationen diese Theorie für die Erwägung oder Kritik der eigenen politischen Gemengelage haben sollte, kann man die dritte Etappe der Hobbes-Deutung Schmitts als eine **substantielle Annäherung** an das Hobbes'sche Denken bezeichnen. Diese vollzog Schmitt in dem Hobbes-Kristall und in „Der vollendeten Reformation“ mittels einer politiktheologischen Deutung. Der Kristall sollte nicht nur die *Vereinbarkeit* der Souveränitätsvorstellung Hobbes' mit dem christlichen Glauben sowie die Möglichkeit der Verwirklichung seiner Staatslehre in einem christlichen Gemeinwesen demonstrieren, sondern – und was vor allem in der Absicht Schmitts lag – das *Angewiesen-Sein* der grundlegenden Prinzipien der Staatsbildung auf die Einheit des Glaubens an eine transzendente Autorität sowie, andererseits, die vorrangige und exklusive Rolle des Staates in den theologischen Angelegenheiten. Hobbes' Position gegenüber der Idee der Säkularisierung war für Schmitt die wichtigste Frage seiner Deutung – und es kam darauf an, zu beweisen, dass aus Hobbes keine Bejahung der Neutralisierung der christlichen Religion gegenüber anderen Religionen und gegenüber dem Atheismus herauszulesen sei. Hobbes' Vollendung der Reformation in seiner politischen Theologie, die sich nach *cuius regio, eius religio* richtete, hatte, so Schmitt, den Zusammenhalt christlicher Kirchen zum Ziel und betraf den konkreten geschichtlichen Gegensatz von geistlicher und weltlicher Gewalt, in dem sich Hobbes als Anglikaner entschied. Der Anglikanismus und die Verortung Hobbes' in der protestantischen theologischen Tradition sowie in dem kulturgeschichtlichen Phänomen des barocken Manierismus waren Schmitts Argumente, mit denen er die Vorwürfe atheistischen und totalitaristischen Denkens bei Hobbes zu entkräften versuchte.

Einen Übergang zwischen der zweiten und dritten Etappe der Hobbes-Deutung Schmitts stellt der 1951 verfasste und in der Sammlung *Staat, Großraum, Nomos* erschienene Artikel „Dreihundert Jahre Leviathan“ dar. In der kleinen Abhandlung nahm Schmitt Hobbes vor denjenigen seiner Zeitgenossen und Interpreten in Schutz, die ihn verunglimpft und aus ihm einen Sündenbock gemacht hatten – somit wurde, so Schmitt, der Wehrlose zum Schuldigen erklärt (1995, 152 f.). Zwar deutete Schmitt dabei mit keinem Verweis auf etwaige theologische Prämissen des Hobbes'schen Denkens und suchte die Vorwürfe an den Letzteren wegen

des Atheismus nicht explizit anzusprechen. Im Gegensatz zu *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* schilderte er jedoch Hobbes' individualistischen Ansatz in einer deutlich positiveren Rhetorik. Sie war vor allem an diejenigen gerichtet, die in Hobbes einen Machiavellisten und „Teufelsanbeter des Leviathan“ zu erkennen glaubten. Dabei würden sie verfehlen, die Realität der „härteren Zeit“ anzuerkennen, in der Hobbes, in Worten Schmitts, das zu retten suchte, was noch zu retten war.⁶⁴ Schmitts Einschätzung von Hobbes als einem verschmähten Wahrsager enthält einerseits Anklang an die von Empathie und Wahlverwandtschaftsgefühl sowie tiefster Bewunderung für Hobbes als politischen Denker erfüllten abschließenden Zeilen seines Hobbes-Werkes (siehe die Fußnote Nr. 120). Andererseits findet sich in der kurzen Abhandlung fast wortwörtlich die Formulierung wieder, mit der Schmitt 1965 den individualistischen Charakter Hobbes'scher Lehre als ihren wesentlichen Bestandteil anerkannte („Man braucht sein Buch nur einmal zu lesen, um zu sehen, dass er mehr Sinn für individuelle Freiheit hat als alle seine Kritiker“, ebd., 153). Zugleich hielt er sich davon zurück, „den ersten systematischen Denker des modernen Individualismus“ für die liberale Unterhöhlung des eigenen Denkgebäudes verantwortlich zu machen (ebd., 153). Darüber hinaus verpasste Schmitt nicht die Chance, dem Zusammenhang von Schutz und Gehorsam in der Hobbes'schen Theorie Nachdruck zu verleihen (ebd., 153), was wiederum den Bezug auf sein Hobbes-Verständnis in seiner ersten Etappe enthält.

Wenn man die Hobbes-Deutung Schmitts in *Dem Begriff des Politischen* und in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* vergleicht – den Werken, die für die erste und die zweite Etappe der Hobbes-Deutung Schmitts stehen –, kann man festhalten, dass sie sich in der Dialektik zwischen der etatistischen und liberalen Interpretation des Hobbes'schen Individualismus vollzieht. Die Unterscheidung verweist auf die ideelle Haltung hinsichtlich der Frage der Natur des Menschen – inwiefern ihm die Kompetenz der Selbststeuerung, der Erziehbarkeit zugetraut wird, inwiefern also der Vernunft vertraut wird. Je nachdem, welche Position man dabei einnimmt, kann man für den von Hobbes in seine Vorstellung des Staat-Individuum-Verhältnisses eingebauten individuellen Glaubensvorbehalt als Grundlage eines liberalen, neutralen Rechtsstaates plädieren oder, andererseits, darin die Einbruchsstelle sehen, von der aus die materielle und geistige Einheit des Staates unterhöhlt werde und somit der innere Frieden und die staatliche Ordnung dem Behemoth der Anarchie ausgeliefert würden. Im letzteren Fall kann man

⁶⁴ In glücklichen Zeiten sei es leicht, ein freiheitliches Gemeinwesen anzuvisieren; in härteren dagegen nichts leichter, als „das Publikum gegen den Arzt zu hetzen, der einen Pestfall diagnostiziert. Das ist jedenfalls leichter, als das medizinische Studium der Pest und ihrer Therapie“ (Schmitt 1995, 152).

aus dem individualistischen Ansatz eine machttheoretische Rechtfertigung für die Diktatur ableiten – dafür setze man den Schwerpunkt auf die Schutzbedürftigkeit und Unterwerfungsbereitschaft des Individuums. Die Emanzipation des Individuums aus der naturrechtlichen Vorstellung einer göttlichen Ordnung oder eines integren Kosmos, seine Abkoppelung von den sozialen Bindungen und von der Auffassung der sich natürlich entwickelnden Gemeinschaften mögen als Befreiung im Sinne von Befähigung aufgefasst werden; aber es stellt sich, wie Schmitt einsah, zugleich die Frage, *wozu* das Individuum somit befähigt wird. Sowohl eine Diktatur, die Dezisionismus purer Macht verkörpere, jede Regel dem Willen des Souveräns unterstelle, die Herrschaft für bloße Fassade der Macht halte, als auch ein Rechtsstaat, der jede personalistische Komponente zu eliminieren versuche, das Recht auf das Gesetz, die Gerechtigkeit auf die Legalität reduziere, würden der Ausschaltung des Offenbarungsglaubens und des naturrechtlichen Denkens in ihrer Leitungsfunktion bedürfen. Der naturrechtliche „Vorbehalt“ sowie der „Vorbehalt“ des Glaubens würden Ansprüche an den Staat generieren, denen weder ein autoritärer Staat noch ein Rechtsstaat gerecht werden müssten oder könnten. Sie seien auf die Loslösung von den transpolitischen Orientierungsmaßstäben angewiesen. Das mache den Kern des individualistischen Ansatzes aus, gleichgültig, von welcher anthropologischen Grundeinstellung er geprägt ist.

An dieser von Hobbes eröffneten Doppelperspektivität des Individualismus schieden sich Schmitts dezisionistische (etatistische) und positivistische (liberale) Hobbes-Deutung. Offenbar stand Schmitt vor dem Dilemma, die staatsstiftende Logik Hobbes' dezisionistisch zu verwerten und davon Gebrauch zu machen (ob mit oder ohne Zuschreibung theologischer Ausrichtung) und sich andererseits von der liberalen Entfaltung seiner Ideen zu distanzieren bzw. sie als illiberal auszulegen.⁶⁵ Dass Schmitt Hobbes sowohl als einen Wegbereiter des liberalen Staates gegen die Vorwürfe totalitärer Denkkzüge verteidigte als auch ihn zu einem Dezisionisten und einem politischen Lehrer erklärte, muss an seiner eigenen politiktheoretischen Absicht und seinen politischen Anschauungen gelegen haben – vor allem an seinem Souveränitätsbegriff, dem Ideal staatlicher Stabilität, der Überzeugung, die staatliche Herrschaft gegen indirekte Gewalten verteidigen zu müssen, sowie dem Wunsch nach materieller und geistiger Einheit des politischen Körpers. Der dezisionistische Nachdruck auf der Frage nach Instanz und nicht Substanz – nach der Instanz, die kraft des Schutz-Gehorsamkeits-Axioms walte – entspricht Schmitts existenzialistischem Verständnis der Politik und verleiht ihm durch den Bezug auf Hobbes neue Geltungskraft.

⁶⁵ Oder, wie Miguel Vatter es ausdrückte, den Liberalismus in einen anzustrebenden christlichen und einen zu verwerfenden jüdischen zu spalten (2004, 189).

Durch die intensive Auseinandersetzung mit den Arten rechtswissenschaftlichen Denkens gelangte Schmitt zu der Feststellung, dass sich *auctoritas, non veritas, facit legem* in das Schema sowohl des dezisionistischen als auch des positivistischen Denkens füge – in beiden Fällen komme es auf *non veritas* an. Die sich daraus ergebende Schlussfolgerung zog Schmitt zuerst in Form eines neuen Konzeptes – das des Ordnungsdenkens, das, im Gegensatz zum Dezisionismus, dem Positivismus gegenüber immun bleiben sollte. In *Dem Leviathan in der Staatstheorie des Thomas Hobbes* findet man dementsprechend eine kritische Neubewertung des Hobbes'schen Dezisionismus, die sich mit beiden Seiten seines Potenzials – der politisch-etatistischen (*auctoritas*) und der liberal-positivistischen (*potestas*) – auseinandersetzt. In „Der vollendeten Reformation“ erfolgte die gewünschte Neutralisierung der positivistischen Konsequenz des Hobbes'schen Staates im Rahmen der politischen Theologie – indem Schmitt Hobbes' Theorie als mit dem Offenbarungsglauben – mit der Existenz eines transzendenten Maßstabes – vereinbar und sogar auf diesen angewiesen deutete. Denn ohne eine theologische Einbettung sei der Hobbes'sche Dezisionismus, so Schmitts Erkenntnis in *Dem Leviathan in der Staatstheorie des Thomas Hobbes*, für die Mechanisierung (Positivierung) des Staates anfällig und könne diese nicht aufhalten: Wenn es beim Staat nur auf die faktische Leistungskapazität ankomme, erweise sich ein Mechanismus als einer personellen Gewalt überlegen. Die Hobbes'sche Loslösung vom Naturrecht sowie von der Offenbarung, seine Abwendung von der Frage nach dem Wahrheitsgehalt des Rechtes und nach der Substanz des Staates als Lebensform – all das, was seiner Absicht folgte, bürgerlichen Gehorsam zu sichern – , schlug im Laufe der ideengeschichtlichen und politischen Entwicklung des Liberalismus in das Gegenteil um, nämlich die Immunisierung des Subjektes vor den Wahrheitsansprüchen des Staates.

Andererseits ebnete die Neutralisierung der Politik und Positivierung des Rechtes den Weg für diktatorische, darunter auch totalitäre Auswüchse staatlicher Mächte; vor diesem Hintergrund wurde Hobbes in erster Linie von katholischen Interpreten als Vordenker des Totalitarismus zur Rechenschaft gezogen. Im Gegensatz zu solchen Interpretationen und teilweise als Antwort auf sie verschob Schmitt seinen Analysefokus auf die Beweisführung, dass sich die Staatslehre Hobbes' nicht als eine atheistische deuten lasse, dass Hobbes seine Staatsvorstellung mit Blick auf ein christliches – und nicht etwa jedes beliebige – Gemeinwesen entwickelt hatte, dass sich seine Auffassung des Verhältnisses vom Menschen zum Staat in eine christliche, die Transzendenz bejahende Haltung eingliedere. Die ursprüngliche existenzialistische Auslegung des Hobbes'schen Dezisionismus und Individualismus ist damit theologisch befüllt worden.

An der dreiteiligen Aufgliederung der vom Individualismus her denkbaren Szenarien (diktatorialer Machtstaat, Anarchie bzw. permanente Anarchiegefahr, liberaler Gesetzesstaat), aber vor allem an dem jeder individualistischen Deutung gemeinsamen Element der Ablehnung naturrechtlicher und theologischer Vorstellungen wird klar, dass Schmitt über die Deutung Hobbes' als eines liberal-individualistischen Denkers hinausgehen musste, um sich seiner Lehre als politische zu bedienen. Seine Deutung von dieser als politischer Theologie, in der der individualistische Ansatz positiv ausgelegt und mit theologischem Gehalt versehen wird, wurde im Rahmen dieser Arbeit vor allem über die Auseinandersetzung mit den Werken Meiers erläutert. Die von Meier entwickelte theologische Deutung des Schmitt'schen Ansatzes bietet einen Ausgangspunkt für die Erklärung seines existenzialistischen Charakters, der alternativ auch auf die Ästhetisierung der Gewalt zurückgeführt werden kann (wie bei McCormick).

Die These der politischen Theologie bindet sowohl den Schmitt'schen Existenzialismus als auch seine Bejahung des Hobbes'schen Individualismus in ein umfassendes Narrativ ein. Ob dies ausreichend ist, um der These beizupflichten, bleibt eine Frage, die sich nicht bloß über die Aufzählung der Argumente beantworten lässt. Die Glaubwürdigkeit des Meier'schen Ansatzes ist zugleich die Frage der paradigmatischen Verortung der Leserin; darüber hinaus ist es die Frage nach dem Begriff politische Theologie an sich. Außerdem bedarf die Positionierung zu der Deutung Meiers der Erwägung, aus welcher Frage- und Problemstellung heraus sich Meier der Schmitt'schen Lehre näherte und was es ist, das mit der These politischer Theologie (und des Konfliktes zwischen Theologie und Philosophie, der das ideelle Verhältnis von Schmitt und Strauss kennzeichne) erhellt, erklärt werden sollte. Je nachdem, ob ein Anspruch auf die Deutung der gesamten Hinterlassenschaft einer Denkerin besteht oder nur ein bestimmter Aspekt von dieser im Fokus steht oder aber die Einsichten über die Lehre einer Autorin gar in erster Linie für die Ergründung einer systematischen Frage herangezogen werden, mag der eine oder andere Blickwinkel angemessen sein und es ist von der Erklärung mehr oder weniger Kohärenz, Gründlichkeit und Dichte oder Kompaktheit zu erwarten. Von einem sich hohe ideengeschichtliche Ansprüche stellenden Unternehmen ist m. E. vor allem zu erwarten, dass es der Vielschichtigkeit und Wandelbarkeit eines Denkens gerecht wird.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





Die Hobbes-Deutung bei Strauss

3

Verzeichnis der im „Überblick“ besprochenen Schriften Strauss'

(chronologisch nach der Ersterscheinung, wenn nicht anders vermerkt)

1930: Kapitel „Thomas Hobbes“ in:

Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat. In: Strauss, Leo: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 1). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 3., erneut durchges. u. erw. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, S. 1–361 [1. Aufl. 1996].

1931 (Zeit der Verfassung): Vorwort zu einem geplanten Buch über Hobbes. In: Strauss, Leo: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 3). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 2. durchges. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, S. 201–215 [1. Aufl. 2001].

1932: Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. In: Strauss, Leo: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 3). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 2. durchges. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, S. 217–242 [1. Aufl. 2001].

1933 (auf Französisch erschienen): Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes. In: Strauss, Leo: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 3). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 2. durchges. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, S. 243–261 [1. Aufl. 2001].

1933–1934 (Zeit der Verfassung): Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung. In: Strauss, Leo: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 3). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 2. durchges. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, S. 263–373 [1. Aufl. 2001].

1936 (auf Englisch erschienen): Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis. In: Strauss, Leo: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 3). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 2. durchges. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, S. 3–192 [1. Aufl. 2001].

1936: „Preface“ in:

The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis. Übers. v. Elsa M. Sinclair. 4. Aufl. Chicago/London 1963.

1951: „Preface to the American Edition“ in:

The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis. Übers. v. Elsa M. Sinclair. 4. Aufl. Chicago/London 1963.

1953: Kapitel „Hobbes“ in:

Natural Right and History, Chicago/London 1965.

1959: On the Basis of Hobbes's Political Philosophy. In: Strauss, Leo: What is Political Philosophy? And Other Studies, Chicago/London 1997, S. 170–196.

1962: Vorlesung: Works of the Mind Lecture on Thomas Hobbes's *Leviathan*. In: Namazi, Rasoul, 2018: Leo Strauss on Thomas Hobbes and Plato: Two Previously Unpublished Lectures. In: Perspectives on Political Science. Unter: <https://doi.org/10.1080/10457097.2018.1494995>, download am 28.1.2019.

1964: Review of C. B. Macpherson. The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke. In: Strauss, Leo: Studies in Platonic Political Philosophy. Hrsg. v. Joseph Cropsey. M. einer Einl. versehen v. Thomas L. Pangle, Chicago/London 1983, S. 229–231.

1965: Review. The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes by Samuel I. Mintz. In: *Modern Philology*, 62, H.3, S. 253–255.

3.1 Die Ebenen, auf denen die Analyse der Hobbes-Rezeption von Strauss auszutragen ist

Trotz der Schlüssigkeit, mit der Strauss seine Argumentation sich entwickeln ließ und die Gedanken aufeinander aufbaute, ist seine Hobbes-Deutung kaum zu erfassen, wenn man sie nicht inhaltlich, d. h. in Analysebereiche und Argumentationsfäden, gliedert (mit dem Vorbehalt, dass sich sowohl die einen als auch die anderen jeweils in sich und untereinander überschneiden und sich daher nicht ganz abgrenzen lassen). Um sich einen umfassenden Eindruck von ihr zu verschaffen, d. h. unter anderem ihre gewichtigsten Einsichten, ihren wichtigsten Beitrag zu der Hobbes-Forschung zu erkennen, ist es zum einen unumgänglich, die Aufgaben zu erkennen, die sich Strauss in seinem Hobbes-Studium stellte. Die wichtigste von diesen war die Herausarbeitung der für Hobbes eigentümlichen Gesinnung, ihrer Genese und ihrer Verortung in der Entwicklung des Naturrechtes. Zum anderen verhilft zur Entschlüsselung der Systematik der Strauss'schen Analyse die Auseinandersetzung mit folgenden Aspekten.

Um mit dem Offensichtlichsten anzufangen, sollte man sich einen allgemeinen Überblick über diejenigen Werke Strauss' verschaffen, die der Untersuchung der Hobbes'schen politischen Philosophie entweder explizit gewidmet sind oder in denen sich wichtige Bezüge zu ihr finden lassen. Zu den Letzteren gehören sowohl vereinzelte Anmerkungen über Hobbes in den Werken, deren primäres Untersuchungsobjekt *nicht* seine Theorie ist, als auch Einsichten, durch die Hobbes zwar nicht direkt angesprochen wurde, aber aus denen sich Schlussfolgerungen ableiten lassen, die für Strauss' Hobbes-Forschung von Bedeutung sind. Während sich die erste Kategorie (die Kategorie der Werke, die dem Hobbes-Studium vollständig oder teilweise explizit gewidmet sind) eher leicht eingrenzen lässt, setzt das Einbeziehen von Strauss'schen Werken in die zweite Kategorie eine Wahl voraus, die von der Deutung seiner Hobbes-Rezeption selbst abhängt. Denn durch diese wird bestimmt, welche Einsichten man als für das Thema relevant erachtet.

Der zweite Aspekt, an dem man sich bei der Analyse der Strauss'schen Hobbes-Rezeption orientieren sollte, ist die Herangehensweise seiner Untersuchung. Dabei kommen folgende Fragen ans Licht:

- 1) welche Werke von Hobbes zog Strauss in seine Analyse ein (und weshalb);
- 2) vor welchem Hintergrund setzte er sich mit Hobbes auseinander, d. h.:
 - a) welche Denktraditionen oder politisch-philosophischen Strömungen sah er als Voraussetzungen für die Hobbes'sche Denkweise als relevant;

- b) gegen welche Ansichten hat Hobbes, Strauss' Bewertung nach, opponiert und auf welche hat er sich bezogen;
- c) wie hat Hobbes laut Strauss die Entwicklung politischer Ideen beeinflusst.

Obwohl mindestens ein Teil dieser Fragen auf den ersten Blick eher technischer Natur zu sein scheint, d. h. angeblich keiner tieferen inhaltlichen Auseinandersetzung bedürfe, erweist sich dies bei näherer Betrachtung als ein falscher Eindruck. Ohne eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der Strauss'schen Untersuchung, mit ihrem Aufbau und ihrer Logik lässt sich kaum etwas Deutlicheres als ein grober Umriss zeichnen. Der folgende, dritte Aspekt ist daher unmittelbar auf den Inhalt der Hobbes-Rezeption von Strauss ausgerichtet. Es ist dieser Aspekt, dem sich diese Arbeit in erster Linie widmet.

Zu diesem für mich wichtigsten rezeptionsgeschichtlichen Aspekt gehört die Ausarbeitung der Fragestellungen, die sich durch die Hobbes-Interpretation Strauss' ziehen. Seine Untersuchung bewegte sich innerhalb seiner einzelnen Schriften sowie unter ihnen zwischen zwei hauptsächlichen Fragebereichen, die wiederum die Problematik(en) Hobbes'schen Denkens widerspiegeln. Den einen Fragebereich konstituiert das Verhältnis zwischen der Methode und der Substanz Hobbes'scher Staatstheorie. Je nachdem, wie dieses Verhältnis aufgefasst wird, kann die Philosophie Hobbes' in ihrem Wesen als naturalistisch oder als moralisch gedeutet werden. In ihrem Kern bedeutet die Frage nach der Adäquatheit der naturalistischen oder der moralischen Auslegung der Hobbes'schen Staatstheorie die Frage, ob die Einsichten Hobbes' über das Wesen des Menschen und des Staates auf einer Basis beruhen, die sich nicht von seiner mathematisch-materialistischen¹ Beweisführung ableiten lasse, inwieweit diese (moralisch gedachte) Basis mit der mathematisch-materialistischen Methode kompatibel sei und sich von ihr sogar konsolidieren lasse bzw. mit ihr korrespondiere und inwiefern sie, andererseits, durch die Methode untergraben werde bzw. ihr fremde Komponente und Logiken einverleiben müsse. Kurz und klar: Lasse sich eine von der Mathematik und den Naturwissenschaften unabhängige oder mit ihnen

¹Freilich weisen die mathematische und die materialistische Prägung der Philosophie Hobbes' untereinander auch Spannungen auf: Spannungen zwischen dem Anspruch mathematischer Exaktheit und dem materialistischen Determinismus. Dazu schrieb Strauss in *Naturrecht und Geschichte*: Was Hobbes „aus Platons Naturphilosophie lernte, war, dass die Mathematik, die Mutter aller Naturwissenschaften' sei“. Hobbes' Naturphilosophie sei „mathematisch und materialistisch-mechanistisch zugleich“ (Strauss 1977, 176, vgl. Namazi 2018, 14 zum Punkt Hobbes' Unentschiedenheit zwischen materialistischer und konstruktivistischer Einteilung des Seienden).

gar im gegensätzlichen Verhältnis stehende moralische Basis oder Gesinnung in der politischen Theorie von Hobbes feststellen?

Den Ausgangspunkt des zweiten inhaltlichen Fragebereiches macht die Frage nach Hobbes' Verhältnis zu der klassischen Tradition politischen Denkens aus, genauer: Welche Züge seiner Philosophie würden einen Bruch und welche die Kontinuität mit der Tradition (und *welcher* Tradition) darstellen? Darüber hinaus: inwieweit seine Befangenheit in der Tradition von ihm selbst erkannt und inwieweit sie gar nicht als solche bewusst wahrgenommen wurde.

Im Rahmen der Auseinandersetzung mit Hobbes ist die Frage nach dessen Verhältnis zur Tradition eng verknüpft und zum Großteil identisch mit der Frage nach seiner Stellung hinsichtlich der Naturrechtslehre, der ein wichtiger Platz in Strauss' Untersuchung über den Ursprung, die Entwicklung und den Verfall des Naturrechtes gebührt.² In dieser ideengeschichtlich-philosophischen Darstellung stellte Strauss, unter anderem, die naturrechtliche Tradition der sophistischen entgegen und prüfte die Grundlagen der Hobbes'schen Denkweise auf die Übereinstimmung mit beiden. Die Kardinalpunkte der Hobbes'schen, die Strauss dabei herausstellte, sind der Vorrang des Rechtes vor der Pflicht und die Identifizierung des Guten mit dem Angenehmen. Es sind dieselben Punkte, die für Strauss' Überlegungen über das Verhältnis Hobbes' zu der liberalen Denktradition zentral waren. Dieses Verhältnis stellte für Strauss zwar nicht das Problem erstrangiger Dringlichkeit dar, war aber sowohl in Form von Hinweisen und Assoziationen als auch als eine eigene Forschungsthese präsent, wie ich im Laufe dieses Kapitels sowie in dem Schlusskapitel der Arbeit demonstrieren werde. Außerdem ist die Betrachtung der Überlegungen und Anmerkungen Strauss' in diesem Zusammenhang allein aus Rücksicht auf die Ausrichtung dieser Arbeit auf die Gegenüberstellung der Hobbes-Rezeptionen bei Schmitt und Strauss vonnöten. Das Verhältnis von Hobbes' politischer Philosophie zu der Naturrechtslehre knüpft außerdem an die Frage nach dem Inhalt und der Wirkung von Hobbes' individualistischem Ansatz an sowie an die nach seiner machttheoretischen Prägung – die Fragen, die für Schmitt von großer Bedeutung gewesen sind.

Die hier angedeuteten Fragestellungen, um die sich Strauss' Auseinandersetzung mit der Hobbes'schen Philosophie dreht, wurden von ihm in verschiedenen Schriften so aufgearbeitet, dass es sich nicht allzu leicht durchschauen ließ, worauf seine Beweisführung letzten Endes hinausläuft – oft schilderte er Positionen, ohne klar angekündigt zu haben, ob es dabei um seine eigentliche Meinung oder

² Hier sowohl in Originalsprache Englisch (1965) als auch aus der deutschen Übersetzung (1977) zitiert. Ursprünglich 1953 veröffentlicht.

um eine von ihm nicht geteilte Überzeugung gehen soll. Die Letzteren, bzw. ihre Widerlegung im Laufe der Gesamtargumentation, sind ein wichtiger Bestandteil Strauss'scher Darstellungen. Sie sind allerdings nicht mit seiner eigenen Sicht auf Hobbes zu verwechseln, deren Herausarbeitung die Aufgabe dieses Kapitels darstellt.

3.2 Strauss' Hobbes-Rezeption in seinem Gesamtwerk

Die frühen schriftlichen Ergebnisse der Auseinandersetzung von Strauss mit Hobbes lassen sich hauptsächlich in zwei Kontingente aufteilen. Das erste umfasst:

- 1) zwei ausführliche Studien:
 - a) die zum ersten Mal 2008 in dem dritten Band Strauss' *Gesammelter Schriften* publizierte, aber schon 1933–1934 verfasste *Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung*;
 - b) *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, deren Erstausgabe in englischer Übersetzung und mit einem Vorwort von 1936 unter dem Titel *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*³ erschien;
- 2) einige Werke kleineren Formats, die sich auf die Jahre 1930 bis 1936 erstrecken:
 - a) ein Hobbes gewidmetes Kapitel der 1928 fertig gewordenen (Meier 2008, vii) und 1930 publizierten *Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*;
 - b) ein Vorwort aus dem Jahr 1931, das ohne ein geplantes Buch⁴ verblieb;

³ Für eine Erklärung des Titelunterschiedes nicht nur zwischen der englischen und der deutschen Ausgabe des Werkes, sondern auch zwischen dem von Strauss ursprünglich vorgesehenen *Hobbes's Political Science in its Development* und dem, für den man sich bei der englischen Ausgabe letztendlich entschied, siehe Meier 2008, xixf.

⁴ Das Buch hätte den Titel *Die politische Wissenschaft des Hobbes. Eine Einführung in das Naturrecht* tragen sollen; ihre Gliederung ist in Meier 2008, 193–200 wiedergegeben. Von seinem Vorhaben habe Strauss, wie Meier festgestellt hat, höchstens ein Drittel umgesetzt. Das sich im Nachlass befindende Manuskript ist nie veröffentlicht worden. Auch in *Gesammelte Schriften* ist es nicht aufgenommen worden – die Gründe dafür spezifizierte Meier in ebd., xf.

Nichtsdestoweniger ist die Entstehungsgeschichte dieser unvollendeten Schrift von Bedeutung, weil es sich bei ihr um dasselbe Typoskript handelt, das Strauss Schmitt Ende

c) eine zuerst in der französischen Übersetzung und dann in *Gesammelten Schriften* auf Deutsch erschienene Publikation „Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes“.

Diesem Kontingent lässt sich außerdem der von Strauss im Frühjahr 1932⁵ verfasste Kommentar zum *Begriff des Politischen* von Schmitt zuordnen – der Kommentar, in dem die Schmitt'sche (Miss)Deutung Hobbes' eine zentrale Rolle spielte. Den „Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen“ gebührte sowohl bei Schmitt als auch bei Strauss eine besondere Stellung, die sich schon an ihrer Publikationsgeschichte erkennen lässt.⁶ In den Hinweisen zu der erneuten Ausgabe von *Dem Begriff des Politischen* in seiner zweiten Fassung im Jahr 1963 hat Schmitt, unter Zurückweisung dessen, dass sein Freund-Feind-Kriterium „entweder dämonisiert oder normativiert oder wertphilosophisch in die Polarität von Wert und Unwert versetzt“ werde, auf Strauss, zusammen mit Helmut Kuhn, als „aufmerksame Leser“ verwiesen, die „gleich bemerkt“ hätten, worum es Schmitt in seiner Begriffsbestimmung ging (2018, 79). Die besondere Stellung – und nicht nur des Kommentars, sondern auch des ganzen zwischen Schmitt und Strauss in Bezug auf Hobbes geführten Austausches – bestätigt auch eine Notiz Meiers über seinen Austausch mit Günther Kraus, einem von Schmitt

1931 als Grundlage für das von dem Letzteren erwartete Gutachten vorgelegt hat. Das Gutachten half Strauss, ein Stipendium der Rockefeller-Stiftung zu erhalten, mit dem er nach Paris auswandern konnte.

Von einem Typoskript und nicht Manuskript ist hier die Rede, weil Strauss, so Meier, Schmitt nur den mit einer Schreibmaschine verfassten Teil der Schrift vorlegte, während die Gesamtheit auch „handschriftliche Erweiterungen von mehreren Blättern“ umfasste (ebd., x).

Eine Zusammenfassung dieses Austausches, der vor und im Nachhinein der Gutachten-Angelegenheit zwischen Schmitt und Strauss stattfand, findet sich in Meier 2013, 193 f. Auch in den Tagebüchern Schmitts wurde er protokollartig dokumentiert (2010, 149, 159, 171, 181, 195, 200). Die „protokollartige Dokumentation“ entbehrt allerdings nicht mancher Ausdrücke Schmitts von seiner Wertschätzung für Strauss, die vor dem Hintergrund der sehr oft überwiegend düsteren oder aber lakonischen oder neutralen Wahrnehmung von vielen seiner Begegnungen aus den Jahren 1930–1934 auffällig sind.

⁵ So der Vermerk Strauss' auf seinem Handexemplar von „Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen“ (Meier 2013, 193).

⁶ Die erste Veröffentlichung der „Anmerkungen“ wurde, wie Meier nachverfolgt hat, von Schmitt selbst beabsichtigt und beauftragt: als Ergebnis erschien der Aufsatz im Sommer 1932 im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* – der Zeitschrift, in der 1927 die erste Fassung von *Dem Begriff des Politischen* gedruckt worden ist; darüber hinaus hat Schmitt Sonderdrucke des Aufsatzes verschicken lassen (2008, 194).

1996 wurden „Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*“ der englischen Ausgabe von dem Letzteren hinzugefügt.

1932–1933 in seinem Dissertationsvorhaben betreuten Juristen (Meier 2013, 158; mehr zu der Bedeutung des Austausches für Schmitt siehe ebd., 195 f.).

Was Strauss anbetrifft, möchte ich eine an die Zeilen des Vorwortes zur deutschen Erstausgabe von *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* erinnern, in denen Strauss mit dem Hinweis auf den *Begriff des Politischen* von seinem damaligen „Gefühl oder Geschmack“ sprach, dem „Schmitts Urteil über die Größe und Bedeutung von Hobbes“ entsprach (2008 b, 7). Ein anderer aufschlussreicher Hinweis mag die Tatsache sein, dass Strauss seinen Kommentar zu *Dem Begriff des Politischen* zusammen mit zwei anderen eigenen Werken publizieren ließ: zum einen als Anhang zur ersten deutschen Ausgabe von *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis*,⁷ zum zweiten (ebenso als Anhang) in *Spinoza's Critique of Religion*.⁸

Strauss' spätere Auseinandersetzung mit Hobbes besteht, was ihre publizierten Ergebnisse anbelangt, aus einem Hobbes-Kapitel in *Naturrecht und Geschichte*, zwei Vorworten (zu einer neuen englischen Ausgabe von *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* sowie zu der ersten deutschen Ausgabe dieses Werkes), dem Artikel „On the Basis of Hobbes's Political Philosophy“ und zwei Rezensionen. 1964 erschien seine Rezension zu Macphersons „The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke“. Seine Besprechung von Mintz' „The Hunting of Leviathan“ schloss die Reihe 1965 ab.

Im Folgenden und bevor ich auf das Hobbes-Studium von Strauss vertieft inhaltlich eingehe, möchte ich einen Überblick über die erwähnten Werke und Abhandlungen Strauss' geben, der als eine Vorbereitung auf die weitere Aufarbeitung gedacht ist. Dabei lasse ich sowohl sein Hauptwerk zu Hobbes als auch das Hobbes-Kapitel in *Naturrecht und Geschichte* aus, mit denen ich mich in späteren Teilen der Arbeit intensiv auseinandersetze.

Dem Überblick über die Hobbes-Abhandlungen Strauss' stelle ich allerdings noch meinen Versuch voran, das Hobbes-Studium in sein Gesamtwerk einzuordnen. Dafür erfasse ich einerseits diese Gesamtheit anhand thematischer Kategorien und skizziere andererseits den persönlichen intellektuellen Hintergrund, vor dem sich Strauss' Auseinandersetzung mit Hobbes vollzog.

Strauss' Œuvre zählt 25 Bücher (die posthum veröffentlichten Sammlungen nicht einbezogen) und zahlreiche Artikel, Rezensionen, kleinere Publikationen, die zum Teil in Fachzeitschriften, zum Teil in Sammelbänden (denjenigen von

⁷ 1965 im Hermann Luchterhand Verlag unter dem Titel *Hobbes' politische Wissenschaft* in einer von Wilhelm Hennis und Hans Maier herausgegebenen Reihe „Politica“ erschienen.

⁸ Siehe die Ausgabe von *Schocken Books*, die zum ersten Mal 1965 erschien und auch die erste Ausgabe des Werkes in englischer Übersetzung darstellt.

Strauss selbst oder denjenigen anderer Herausgeber) erschienen. Folgende von mir frei zusammengefasste und benannte Schwerpunkte und Bereiche lassen sich im Werk Strauss' identifizieren: Die zeitgenössische politische und geistige Lage des Judentums; Die Moderne und die Gegenwart; Interpretationskunst und Ideengeschichte; Naturrecht; Die antiken Denker; Jüdische und arabische Denker des Mittelalters; Frühe Neuzeit; Rousseau; Nietzsche; Autobiographisches.

Dass es Kategorien sehr unterschiedlichen Umfangs sind (einerseits einzelne Schwerpunkte, andererseits breite und sehr breite Themenfelder, deren Eingrenzung nur mit Blick auf einen konkreten Untersuchungsbedarf sinnvoll wäre), erklärt, weshalb es sinnvoll ist, das Werk Strauss' eher anhand von *Fragen* und *Problemen*, die sich Strauss selbst gestellt oder für sich identifiziert hat,⁹ zu erfassen als durch eine Art „Fächer“ oder „Container“. Denn auf die letztere Art und Weise vermittelt man eventuell den falschen Eindruck, dass sich die Themen Strauss' voneinander isolieren ließen. Das ist so wenig der Fall, dass das Ineinandergreifen dieser Themenfelder und Schwerpunkte jeglicher Kategorisierung eher widerspricht als zu ihr berechtigt. Strauss' ideengeschichtliche Studien einzelner Autoren lieferten das Material für seine Versuche, die gesamte philosophische Entwicklung (ggf. unter einem bestimmten Aspekt betrachtet wie z. B. historisches Bewusstsein oder Auffassung der Liberalität) und den Zeitgeist zu erfassen. Aus ihnen geht die Entdeckung esoterischen Schreibens hervor; sie sind das „Baumaterial“ von Strauss' *Naturrecht und Geschichte*.

Auch ein anderer Grund ist dafür verantwortlich, dass sich thematische Kategorisierung des Gesamtwerkes von Strauss, von der ich trotzdem nicht absehen möchte, als problematisch erweist. Es mag nämlich sinnvoller sein, die Werke Strauss' anhand ihrer Herangehensweise, ihres Forschungszuganges, statt den Themen nach zu gruppieren. Zweierlei für Strauss typische Formen davon lassen sich hervorheben. Einerseits ist es die Interpretation eines konkreten Werkes/konkreter Werke oder eine Studie zum bestimmten Autor, was für Strauss' Gesamtwerk eine markante Form der philosophischen Auseinandersetzung gewesen ist. Ein typisches Beispiel dieser Kategorie wäre auch *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*. Andererseits sind es anspruchsvoll angelegte ideengeschichtliche Betrachtungen, die – im Gegensatz zu den Interpretationen im strengeren Sinne – darauf ausgerichtet waren, ideengeschichtliche Zusammenhänge und langfristige, prägende Tendenzen, das als entscheidend

⁹ Eine solche Zusammenfassung findet sich z. B. bei Smith 2009 a, 1 f.

und grundlegend Identifizierte, die Kontinuität und die Wendepunkte freizulegen.¹⁰ Thematisch sind die Werke beider Kategorien natürlich miteinander verschränkt, jedoch ist die Hauptrichtung der Untersuchung – das, was ich als Herangehensweise bezeichnet habe – in meisten Fällen jeweils zu erkennen.

Die Frage, weshalb Strauss „seine Philosophie in Gestalt geschichtlicher Interpretation vorgelegt“ habe, wird in Meiers *Denkbewegung von Leo Strauss* behandelt (1996, 15). Strauss' ideengeschichtliche Interpretationen besaßen nämlich einen über die geschichtliche Bedeutung hinausgehenden systematischen Gehalt, und zwar deshalb, weil sie zu der Herausarbeitung von philosophischen Intentionen führten, die den von ihm untersuchten Werken zugrunde lagen. Die Intention einer Autorin herauszuarbeiten hieß für Strauss, sie so zu verstehen, wie sie sich selbst verstand (dazu siehe S. 243); und diese Möglichkeit beweise wiederum den transhistorischen Charakter der philosophischen Fragen, d. h. der Fragen, die „das Ganze aufschließen“ (ebd., 34). Die Frage, die im Denken einer Philosophin zentral sei (welche konkrete Form sie auch annimmt) „can be no question other than the question of *the* truth about the whole“ (Strauss 1996, 324 f.).¹¹ Die zu interpretierende Autorin anhand dieser Frage zu untersuchen bedeute wiederum, diese Frage „the philosophic truth itself“ (ebd., 324), selbst zu denken. Eine Interpretation müsse auch selbst auf den im zu interpretierenden Text verhandelten Gegenstand gerichtet sein: Sie frage, wenn sie nach der Intention und nach dem Selbstverständnis einer Autorin frage, nach den Gründen, die in die Position der Denkerin eingeflossen seien (Meier 1996, 28). Somit bleibe ein „Kommentar“ nicht nur ein Kommentar.¹² Eine „hermeneutische Anstrengung gehe lückenlos in die im eigentlichen Sinne philosophische Aktivität über“

¹⁰ Um einige kennzeichnende Beispiele zu erwähnen (die Jahreszahlen in Klammern geben den Zeitpunkt der Ersterscheinung oder, im Fall eines gesprochenen Vortrags, das Datum des Vortraghaltens an): „The Living Issues of German Postwar Philosophy“ (1940) „Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization“ (1952), *Naturrecht und Geschichte* (1953) „The Three Waves of Modernity“ (1975).

¹¹ In der „Religiösen Lage der Gegenwart“ behauptete Strauss, dass „kein Zweifel“ darüber bestehen könne, dass die philosophische Frage diejenige sei „die uns die wichtigste ist und sein muss“: „[E]s ist die Frage: welches ist das *richtige* Leben? wie *soll* ich leben? worauf kommt es an? was tut not?“ (2013 a, 379 f.).

¹² Für Strauss war es üblich, seine Studien ausgesprochen dezent zu betiteln – was über den Anspruch seines tatsächlichen Vorhabens täuschen kann. Einige Beispiele hierfür wären: *Thoughts on Machiavelli* „Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen“ „Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbi“ „Notes on Lucretius“ „Notes on Maimonides' Book of Knowledge“ „Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil“ „Preliminary observations of the Gods in Thucydides' Work“ „Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes“.

(ebd., 33); „The historian of philosophy must then undergo a transformation into a philosopher or a conversion to philosophy“ (Strauss 1996, 325).

Was es für diejenige, die sich mit Strauss'schen Texten auseinanderzusetzen hat, konkret bedeutet, hat Meier mit den folgenden Worten auf den Punkt gebracht: Ein Interpret „mag den Punkt erreichen, an dem es für ihn keinen Unterschied macht, ob er die Gedanken jenes Philosophen oder ob er seine eigenen Gedanken denkt“ (1996, 41 f.). Für eine, die sich vornimmt, die Positionen der Autorin des Textes getrennt zu betrachten von den Positionen der Denkerin, mit der sich diese Autorin auseinandergesetzt hat, stellt es natürlich eine Herausforderung dar. Da nämlich die Autorin selbst keine Distanzierung vornahm und es sogar auf eine vollkommene Überdeckung der Horizonte von sich selbst und von der zu Deutenden anlegte, bedarf es einer exakten Kenntnis der zu Deutenden, um eine Trennung zu vollziehen, die die Autorin selbst verwischt hat. Liegt es in der eigenen Forschungsabsicht, die Aussagen über die Gedeutete selbst zu treffen und nicht bloß über ihre Deuterin, muss man erst den Eindruck entkräften, es spreche die zu Deutende selbst durch die Lippen der Interpretin.

Wenn zutrifft, dass Strauss' ideengeschichtliche Interpretationen einen über die geschichtliche Bedeutung hinausgehenden philosophischen Gehalt tragen, dann auch in dem Sinne, dass die Geschichte der Philosophie für Strauss der erste und notwendige Schritt aus der Krise der Philosophie war – der Krise, durch die die Philosophie unnatürlich schwierig, wenn nicht ganz unmöglich geworden sei (siehe Strauss 2013 c, 14; siehe S. 188). So sei die Geschichte der Philosophie sowohl ein Schritt zur Philosophie als auch Philosophie selbst.

Führt man sich die Chronologie Strauss'scher schriftlicher Publikationen und Vorträge vor Augen, und zwar nach dem Datum der Erstveröffentlichung – ob als gesprochenes oder geschriebenes Wort –, lassen sich einige grobe Entwicklungen seines Forschungsinteresses und geistiger Entwicklung aufspüren. Das erste Themenfeld, das ich als „Die zeitgenössische politische und geistige Lage des Judentums“ bezeichne, zeichnet den Zeitraum 1923–1929 aus, als Strauss kürzere Beiträge in den Zeitschriften *Jüdische Rundschau*, *Der Jude*, *Der Jüdische Student* etc. publizieren ließ. Nicht nur war dieser Themenbereich und waren diese Zeitschriften in dieser Lebensetappe überwältigend präsent; sie waren es *nur* in dieser Zeit.¹³ Dies zeigt sich z. B. an den Medien, in denen Strauss seine Artikel seit der Auswanderung in die USA publizieren ließ: Ab 1939 waren es vor allem *Social Research* oder die eigenen Sammelbände, denen Strauss' Texte

¹³ Eine Ausnahme stellt der 1962 an der Universität Chicago gehaltene Vortrag „Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?“. Auch in anderen Hinsichten ist der Text im Rahmen des Strauss'schen Gesamtwerkes eine Ausnahme: durch seine „praktische“ Ausrichtung auf existenzielle Fragen der Lebensrealität, durch die der jüdischen

zu entnehmen sind. Die Zeitschrift *Social Research*, die es seit 1934 gibt, ist ein Periodikum von *New School for Social Research*, die auf den nationalsozialistischen Aufstieg in Deutschland mit der Eröffnung einer „Exiluniversität“ für die fliehenden europäischen Wissenschaftlerinnen antwortete; auch Strauss war ab 1938 zehn Jahre lang ein Mitglied von *School*. Insgesamt veröffentlichte *Social Research* über 20 seiner Beiträge, unter anderem auch Buchrezensionen. Seit seinem Tode wurden einige Texte aus seinem Nachlass, die nicht in Sammelwerken erschienen waren, in *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* veröffentlicht; zu seinen Lebzeiten war Strauss als beratender Herausgeber dieser Zeitschrift tätig.

Das Werk zur *Religionskritik Spinozas* markiert in Strauss' intellektuellem Werdegang den Anfang einer Periode, in der er sich intensiv mit Denkern früher Neuzeit und mit der jüdischen und arabischen Philosophie des Mittelalters auseinandergesetzt hat.

Ab den 60er Jahren standen zunehmend *antike* Denker im Mittelpunkt seiner Forschung; sie teilten das Interessenfeld allerdings mit den späteren Etappen der Philosophiegeschichte. Strauss' erstes einem antiken Klassiker gewidmete Essay „The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon“ (1939), erschien in derselben Zeit, in der er „Exoteric Teaching“ verfasste¹⁴ – seine erste Abhandlung über die Kunst des Schreibens und der Deutung. Interpretationskunst und philosophiegeschichtliches Arbeiten wurden von Strauss seitdem gelegentlich thematisiert; etwa in „Persecution and the Art of Writing“ (1941), in „How to Study Medieval Philosophy“ (als Vortrag 1944 ausgearbeitet, 1996 publiziert) „On a Forgotten Kind of Writing“ (1954).

Philosophische Kommentare zu Rousseau und Nietzsche erschienen 1947 („On the Intention of Rousseau“) und 1973 („Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil“). Als zwei Figuren, die an den Wendepunkten der Entwicklung modernen Denkens stehen, wurden Rousseau und Nietzsche allerdings auch in anderen Werken zu Bezugspunkten. Ähnlich ist es mit der Kategorie

Geschichte und der politischen Gemengelage zugemessene Aufmerksamkeit, das Ausblenden der der Forschung Strauss' immanenten Fragen und des Anspruchs auf eine philosophische Behandlung des Themas. Erst in den letzten Absätzen lässt sich der Strauss'sche Duktus wiedererkennen – nachdem er durch eine offene Kritik aus dem Publikum zum Ausdruck herausgefordert worden war. Es war die Kritik, die den Verdacht äußerte, dass die Strauss'sche Begründung, *why we remain Jews*, keine authentische und vielleicht gar eine strategisch so konzipierte war, um die Zuhörerinnen des Vortrags, denen Strauss' Werke wahrscheinlich nicht ganz unbekannt waren, eher die Einsicht einer Alternative zum Jüdisch-Sein nahezu legen als eine Begründung des Jüdisch-Bleibens an die Hand zu geben (siehe Strauss 1994).

¹⁴ Ein Teil dieses Essays wurde allerdings erst 1986 in *Interpretation* veröffentlicht.

„Naturrecht“: Ihre Herausstellung als solche erscheint überflüssig, weil sie einen thematischen Schwerpunkt darstellt, der in den meisten von Strauss erforschten Epochen und Werken eine wichtige Rolle spielt. Andererseits wäre eine solche eigene Kategorie deswegen gerechtfertigt, weil Strauss dem Thema sein wohl bekanntestes Werk *Naturrecht und Geschichte* widmete (siehe auch seinen späteren Beitrag „On Natural Law“, 1983).

Dem Themenkomplex „Die Moderne und die Gegenwart“ würde ich diverse Texte zuordnen, die breit gefasste ideengeschichtliche Rückblicke, Überblicke und Ermittlungen der zeitintellektuellen Phänomene umfassen. Zu unterschiedlichsten Zeitpunkten verfasst, fallen darunter solche Schriften/Vorträge wie „Die geistige Lage der Gegenwart“ (1932) „The Living Issues of German Postwar Philosophy“ (1940) „Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization“ (1952) „Existentialism“ (1956) „Relativism“ (1961), einige Beiträge aus dem eigenen Sammelband *Liberalism Ancient and Modern* (1968) – z. B. „Liberal Education and Responsibility“ (ursprünglich 1962) „Perspectives on the Good Society“ (ursprünglich 1963) – „The Crisis of Our Time“ (1964) „The Three Waves of Modernity“ (1975).

Als Autobiographisches dürfen „Preface to the English Translation“ in „Spinoza's Critique of Religion“ (1962) „A Giving of Accounts“ (1970, zusammen mit Klein) sowie „An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's“ (1978) gelten. So aufschlussreich diese Beiträge in Bezug auf Strauss' intellektuelle Entwicklung sind (hinsichtlich des Lebensgeschichtlichen lässt sich dasselbe nicht behaupten; in dieser Hinsicht erweisen sich vor allem seine Korrespondenzen als informativ), so lassen sie sich auch als philosophische Erwägungen zu den Themen lesen, mit denen er sich wissenschaftlich beschäftigt hat; vor allem „Preface“ steht Strauss' Sachtexten in nichts nach.

In dieser finden sich darüber hinaus Teile des Bildes davon, was Strauss' Aufnahme des Hobbes-Studiums vorausging und was zu ihr führte. In seinen Vorworten zum ersten und zweiten Band von Strauss' gesammelten Schriften schloss Meier daraus, dass in dessen intellektueller Entwicklung ein „Orientierungswandel“ stattfand. 1925–1928 war Strauss als wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Akademie für die Wissenschaft des Judentums mit der Arbeit an *Der Religionskritik Spinozas* beschäftigt; zugleich studierte er jüdische und arabische Philosophen des Mittelalters, was 1929–1930, nach der Einschätzung Meiers, zu einer prägenden Transformation von ihm als Denker führte (2008 b, xix). Strauss selbst beschrieb in seinem englischem Vorwort zum Spinoza-Werk diesen „change of orientation“ als Abkehr von dem Vorurteil, das seiner Spinoza-Studie zugrunde lag: dass „a return to pre-modern philosophy is impossible“ (1985, 31). Dabei waren, seiner Angabe nach, die „Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff

des Politischen“ die erste Abhandlung, in der dieser Orientierungswandel zum Ausdruck kam (ebd., 31). Es mag die erste *schriftliche* Abhandlung gewesen sein, jedoch scheint mir der Abschied von der Überzeugung, die Rückkehr sei unmöglich, bereits früher geäußert worden zu sein: 1930 hielt Strauss einen als „Religiöse Lage der Gegenwart“ betitelten Vortrag, in dem das Motiv eines Neuanfangs nicht hätte klarer figurieren können. Wir müssten und könnten, so Strauss in seinem Vortrag „wirklich ganz von vorne anfangen“, weil „uns die Tradition völlig entfremdet, völlig fragwürdig“ sei; wir könnten diese Tradition und ihre Ursprünge gerade deswegen neu verstehen, weil sie uns „mehr oder minder *selbstverständlich* überliefert worden ist“; und das, was selbstverständlich sei „das ist im Grunde immer *unverstanden*“ (2013 a, 389 f.).

Sucht man in dem Strauss'schen Kommentar zu *Dem Begriff des Politischen* nach Spuren des Gedankens, dass eine Rückkehr zur vormodernen Philosophie möglich sei, findet man sie in seiner Herausstellung der Worte Schmitts über den Rückgang „zum, kulturellen oder sozialen Nichts“, zum, geheimen, unscheinbaren Anfang“, „zur unversehrten, nicht korrupten Natur“ (Strauss 2008, 235). Aus diesem Ursprung sei ein integres Wissen über „die Ordnung der menschlichen Dinge“ (ebd., 235) zu gewinnen – ein Wissen, das Schmitt bloß ankündigte, weil er seinem eigenen Anspruch nach aus der konkreten geschichtspolitischen Lage heraus dachte und auf der Unmöglichkeit, über den geistesgeschichtlichen Horizont hinauszublicken, mit Nachdruck bestand (siehe Fußnote Nr. 116). So wie Schmitt dadurch die Möglichkeit gewann, seine Überlegungen von einem liberal-idealistischen Standpunkt aus unangreifbar zu machen, so nahm er sich zugleich die Möglichkeit, die Kritik am Liberalismus zur Vollendung zu bringen (ebd., 238).

Die Strauss-Forschung Meiers hat ihn zu der Schlussfolgerung geführt, dass es die Entdeckung des theologisch-politischen Problems und damit der sokratischen Frage war, was Strauss' Neuorientierung ausmachte. Die sokratische Frage oder das sokratische Problem rühre von der Notwendigkeit her, die philosophische Lebensweise vor den politisch-moralisch-religiösen Normen der Gesellschaft zu rechtfertigen. Diese Notwendigkeit verkörperte das Leben Sokrates' durch das eigene Ende. Um auf diese Herausforderung zu antworten, bedürfe es der *politischen*¹⁵ Philosophie, die das Recht der Philosophie vor der menschlichen

¹⁵ Die Verwendung der Zuschreibung „politisch“ weist sowohl hier als auch im Allgemeinen eine Doppeldeutigkeit auf. Die unterschiedlichen Fälle der Begriffsverwendung – nicht nur bei Meier, freilich – suggerieren, dass das Wort „politisch“ einerseits dafür eingesetzt wird, um auf die Macht – als Ziel oder als Instrument – zu verweisen. Andererseits wird mit „politisch“ etwas bezeichnet, das im Zusammenhang mit der Frage nach dem richtigen Leben und der richtigen Ordnung steht. Politisch sei diese Frage, und, andererseits, sei das

oder übermenschlichen Autorität begründe, weil sie „die menschlichen Dinge im umfassenden Sinne“, die Frage nach dem richtigen Leben, zum Gegenstand habe (Meier 2000, 16). Es sei die Frage, die sich der Philosophin „in der Sphäre des Politischen stellt“, weil sie bei ihrer Beantwortung mit den Antworten konfrontiert werde „die mit der Forderung nach Gehorsam oder dem Willen zur Durchsetzung vorgebracht werden“ und damit die Philosophie infrage stellen würden (ebd., 16–18). Die Philosophie werde politisch – müsse politisch werden –, lehre der Fall Sokrates', weil sie sich von Grund auf in einer „prekären Lage“ der Herausforderung befinde (ebd., 19);¹⁶ ihr Existenzrecht begründe sie vor dem Gemeinwesen und vor der politischen Theologie durch das Fragen nach der richtigen und guten Ordnung, das ihr aber gleichzeitig erlaube, die reale Politik, die vorherrschende Moral und Religion zu hinterfragen.

Die Emanzipation von politischen und religiösen Vorurteilen und Zwängen schließe andererseits eine andauernde „Selbstbefragung, Selbstkritik und Selbstverständigung“ (ebd., 26) der Philosophie ein – auch als Hinterfragung der „Hingabe an die Wahrheit“ oder des „Wille[ns] zur Gewissheit“ (ebd., 17) –,

Politische das, was auf diese Frage zurückführe, weil bei ihrer Beantwortung ein radikaler Zusammenstoß der Haltungen nicht auszuschließen, sie aber für die Aufrechterhaltung einer Ordnung von fundamentaler Bedeutung sei (die Doppeldeutigkeit des Politischen am Beispiel der Schriften Schmitts und Strauss' habe ich an einer anderen Stelle erörtert, siehe Motzaitz 2019).

In diesem letzteren Sinne ist auch die These Meiers formuliert worden, dass die fundamentale Alternative, wie man sein Denken und Handeln ausrichte, sich an der Frage nach dem richtigen Leben zeige – diese Frage sei „eine eminent politische“ (2003, 21).

Dennoch findet sich in Schriften Meiers auch eine Anzahl an Textstellen, in denen das Wort „politisch“ nicht auf das den Menschen Erfassende und Sinnstiftende, sondern auf das reale polemisch-rhetorische Feld der Politik und die es in den Vordergrund stellende Machtlehre verweist. In diesem Sinne sprach Meier z. B. von einer Übereinstimmung zwischen Schmitt und Strauss hinsichtlich der Kritik „eines gemeinsamen Gegners“ (2013, 51) – der liberalen Neutralisierungs- und Entpolitisierungsdynamik. Diese Übereinstimmung bestehe in der *politischen* Positionierung; sie stelle lediglich den Oberbau dar, dem eine „unaufheb- bare“ Kluft zwischen politischer Theologie und politischer Philosophie zugrunde liege (siehe S. 72).

Meier unterschied im Fall beider Hobbes-Interpreten also zwischen ihren politischen und ihren theologischen bzw. philosophischen Positionen. Die einen würden sich auf die machtdurchdrungene und politisierte Öffentlichkeit richten, die anderen seien nur von Gleichgesinnten zu erfassen (vgl. S. 85).

¹⁶ Alle Philosophie aller Zeiten, so Meier, war dem theologisch-politischen Problem ausgesetzt; auch bei der Behandlung der scheinbar „unpolitischen“ Fragen entkomme die Philosophie nicht der Frage ihrer Berechtigung und ihrer Lage in einer politischen Einheit. „Es ist ein Irrtum, anzunehmen, die Entdeckung der Natur habe sich jemals in politischer Unschuld vollziehen können“ (Meier 2000, 19).

durch die sie dem Dogmatismus entkomme. Es bedürfe einer Selbstkritik, um sich sowohl der Abhängigkeit von den in der Gesellschaft zirkulierenden Meinungen und den Instrumentalisierungsversuchen seitens der Politik als auch von der philosophischen Tradition selbst bewusst zu bleiben (ebd., 26). Die Beantwortung der für die Philosophie „konstitutiven“ Fragen nach dem richtigen Leben und nach dem Recht der Philosophie dürfe „niemals der Tradition überlassen, niemals im Vertrauen auf die Vernunft der Früheren der Geschichte der Philosophie übertragen werden, wenn anders die Philosophie nicht auf Glauben gegründet werden soll“; sie müsse sich sowohl von den „Sicherheiten‘ der Gegenwart“ als auch von den „Selbstverständlichkeiten‘ der Tradition, *jeder* Tradition“ befreien¹⁷ – „in die Offenheit der *Skepsis*“ (Meier 1996, 28). Diese bedeute die Notwendigkeit, die Frage nach dem Richtigen selbst statt über die Rückkehr zu den Klassikern beantworten zu müssen (ebd., 28).

Mit dieser Gesinnung plädierte Strauss für die Wiederaufnahme der philosophischen Fragen, für die Wiedergewinnung der Philosophie durch vor allem das Fragen. Wenn sich Strauss zum Selbstverständnis der klassischen und modernen Denker durchdrang, wenn er einen philosophischen Dialog „über die geschichtlichen Barrieren des Verstehens hinweg“ aufnahm (ebd., 33 f.), dann entkräftete er in seinen Augen das historicistische „Vorurteil“, eine „tyrannisch herrschende Überzeugung“ (Strauss 2013 a, 380), wie es von ihm verstanden wurde, dass

¹⁷ Vgl. Meier 1996, 27:

In jeder Tradition gewinnen die Antworten mit der Zeit die Oberhand über die Fragen, so sehr, dass sie zu nicht länger befragten Selbstverständlichkeiten herabsinken und es schließlich beträchtlicher Anstrengungen bedarf, wieder ins Bewusstsein zu heben, auf welche Fragen sie antworten und wie die Alternativen aussahen

– mit Strauss’ folgender Aussage über Nietzsche in 2008 h, 137 f.:

If I understand him correctly, his deepest concern was with philosophy, and not with politics [...] and that philosophy, in order to be really philosophy, and not some sort of dogmatism, is the sake of *natural* men, of men capable and willing to live, under the sky’, of men who do not need the shelter of the cave, of *any* cave. Such a cave, such an artificial protection against the *elementary* problems, he descried, not only in the pre-modern tradition (of providence), but likewise in the modern tradition. It was against *history*’, against the belief that *history*’ can decide any question [...] that he reasserted hypothetically the doctrine of eternal return.

jedes Denken ein Produkt seiner Zeit sei und ein authentisches Verständnis dieses Denkens derselben Zeit vorbehalten bleibe und mit ihr verloren gehe. Mit dieser Überzeugung geht zugleich die Überzeugung einher, dass es kein transhistorisches Wissen gebe, dass alle Aussagen, die wir tätigen, und alle Erkenntnisse, zu denen wir gelangen, ein „Ablaufdatum“ hätten und in ihrer Erklärungskraft auf unsere Zeit beschränkt seien, dass sie viel mehr über die Zeit aussagen würden, in der sie entstanden sind, als über die Zeit, die sie zu erklären beanspruchen. Diese Position bedeute wiederum, so Strauss, dass wir in unseren Fragestellungen und unserem Erkenntnisanspruch beschränkt seien: wir befänden uns in der „Freiheit der radikalen Unwissenheit“ (Strauss 2013 b, 447), seien aber unfähig, zu fragen, obwohl wir zu fragen gezwungen seien (ebd., 452). Das „Vorurteil“, von dem sich Strauss gelöst habe – dass „a return to pre-modern philosophy is impossible“ (Strauss 1985, 31) –, ist ein historistisches gewesen.

Das Fragevermögen könne demnach nur mittels der Hinterfragung des historischen Bewusstseins wieder erlangt werden; es müsse erkannt werden, dass Historismus selbst geschichtlich bedingt sei; es sei „also selbst dazu bestimmt, einem anderen Bewusstsein zu weichen“ (Strauss 2013 b, 452). Erst seit dem 18. Jahrhundert, so Strauss, sei der Geschichte eine philosophische Bedeutung (in Form einer Geschichtsphilosophie) zugemessen worden (2008 h, 121 f.). Die Frage nach der Gegenwart sei eine Frage der Gegenwart (Strauss 2013 b, 446). Dass wir Aussagen über die Gegenwart trafen, setze aber voraus, behauptete Strauss, dass wir von ihr frei seien (2013 a, 380). Die Frage nach der geistigen Lage der Gegenwart könne nur eine vorbereitende Funktion haben (Strauss 2013 b, 461 f.) – die Funktion, uns „zum natürlichen Fragen zurückzuführen“, denn nicht die Gegenwart, sondern die Wahrheit sei „unsere Aufgabe“ (Strauss 2013 a, 384 f.). Historismus könne uns nur unsere Unwissenheit vor Augen stellen (und dabei wüssten wir von ihr auch so Bescheid; schon durch das antike Bild des Philosophierens als *Wahrheitsbestrebens*), aber entscheide man sich aufgrund dieser Unwissenheit, bei ihr auch freiwillig zu verbleiben, erweise sich eine historistische Position als Dogmatismus, gegen den sie ursprünglich anzugehen versuchte (Strauss 2008 h, 132 f.).

Wenn bei Strauss von „natürlichem Fragen“ im Gegensatz zum historischen die Rede war, dann meinte er damit das Philosophieren auf der Stufe „natürlicher Unwissenheit“, die Platon mit seinem Höhlengleichnis beschrieben hat (Strauss 2013 a, 389). In der „Religiösen Lage der Gegenwart“ sprach Strauss davon, dass wir uns noch „tiefer unten als die Höhlenbewohner Platons“ befänden (ebd., 386 f.): Die Schwierigkeit des Philosophierens habe sich für uns, im Vergleich, vergrößert, unsere Freiheit sei weiter eingeschränkt. Während die griechischen

Philosophen im Streben nach Wissen nur mit „Schein und Meinung“ konfrontiert waren, würden wir „bereits gegen die Vorurteile“ kämpfen, die im Laufe der Geschichte entstanden seien (ebd., 387). Was es für Vorurteile seien, deutete Strauss in „Der geistigen Lage der Gegenwart“ an, indem er vom „Glaube[n] zu wissen“ sprach, der uns im Wege stehe, unsere Unwissenheit zu beseitigen (2013 b, 452).

Wohlgemerkt, ein Glaube: Das Vorurteil, zu wissen sowie auch das historische Bewusstsein sah Strauss zusammen mit der Tradition der Offenbarungsreligionen entstanden.¹⁸ „Die Tatsache, dass eine auf Offenbarung beruhende Tradition in die Welt der Philosophie getreten ist, hat die *natürlichen* Schwierigkeiten des Philosophierens um die *geschichtliche* Schwierigkeit vermehrt“ (ebd., 456). Was „Rückkehr“ in Strauss’schen Texten in der Tat bedeutet, ist also die Zurückgewinnung „des natürlichen Horizonts“ (Meier 1997, xviiif., vgl. auch 2008 a, ixf.) – der Perspektive, aus der heraus die Begründung der Philosophie in der Bewusstheit der theologischen und politischen Herausforderungen möglich wäre. Der Prozess der zivilisatorischen Entwicklung trage dazu bei, dass man über diese Perspektive diese Möglichkeit zunehmend vergesse (Strauss 2008 h, 115); es bedürfe also einer „unerbittliche[n] Kontrolle der angeblichen Errungenschaften“ der Geschichte“ (Strauss 2013 a, 390), einer „historischen Propädeutik“ (Meier 1997, xviii), einer historischen Untersuchung, um den Weg aus der geschichtlichen in die natürliche Höhle finden zu können, von der aus die Frage nach dem richtigen Leben zu stellen wäre. In diesem Sinne bezeichnete Meier „die Denkbewegung“ Strauss’ als „eine Bewegung von der Geschichte zur Natur“ (1996, 33).

Das Denken über die Natur etwa in der Philosophie Rousseaus, Nietzsches oder Heideggers¹⁹ (2013 b, 460 f.) stellte für Strauss eine Gegenbewegung dar zur modernen Philosophie als Prozess der Zivilisation, für die das Konzept der Kultur zentral geworden sei (siehe Strauss 1977, 142 f.). Es sei vor allem Nietzsche zu verdanken, so Strauss, dass wir weder die klassische noch die moderne Tradition als selbstverständlich wahrnehmen könnten (2013 b, 461) – Nietzsche habe die Aufklärung radikalisiert und vollendet (ebd., 446 f.). Dies sei zu erkennen, wenn

¹⁸ Als einen anderen Grund für die gesteigerte historische Sensibilität bezeichnete Strauss in „The Living Issues of German Postwar Philosophy“ den Bedarf an einem Surrogat der klassischen Tradition, die ihre Autorität verloren habe (2008 h, 123, siehe auch 1981, 30). Dabei setze so etwas wie geschichtliche Entwicklung immer eine Tradition voraus (Strauss 2008 h, 123), die allerdings revisionsoffen bleibe (Strauss 1994, 61 f.).

¹⁹ In „An Unspoken Prologue“ schrieb Strauss über „the possibility which Heidegger had opened without intending it: the possibility of a genuine return to classical philosophy“ (1978, 2).

man sich über die aufklärerische „Grundabsicht“ der modernen Philosophie klar werde (ebd., 460 f.). Der Kampf gegen Vorurteile, den die Aufklärung geführt habe, war, so Strauss, ursprünglich gegen *eine bestimmte Art* von Vorurteilen geführt worden – gegen die offenbarungsreligiösen nämlich und damit gegen die geschichtliche Schwierigkeit des Philosophierens (ebd., 456; siehe auch 1977, 169). Das heißt, dass die moderne Philosophie ursprünglich für und nicht gegen Philosophie als Wissensform kämpfte. Anders als intendiert habe der Kampf gegen die Tradition aber nicht aus der zweiten Höhle herausgeführt, sondern verfestigend gewirkt.

Sowohl die religiöse Tradition als auch der Kampf gegen sie vollzog sich also innerhalb der zweiten Höhle: Zu dieser würden sowohl der moderne Rationalismus – das „Pathos des Fortschritts im Wissen und durch Wissen“ (Strauss 2013 b, 453) – als auch die Anfänge des historischen Bewusstseins bei Rousseau und der Weber'sche Positivismus gehören. Während man in der „Tradition“ der zweiten Höhle ahnungslos gefangen sei, sei man der Tradition der ersten Höhle – der klassischen Tradition – ahnungslos entfremdet – vor allem wegen der Autorität der Offenbarungsreligionen. Die Chance, sich aus dieser Ahnungslosigkeit zu befreien, habe Nietzsche dadurch eröffnet, dass er *alle* Traditionen radikal negiert habe. Die biblische Religion, die das Denken in die zweite Höhle hineingetrieben habe, musste nicht mittels der Säkularisierung neutralisiert, sondern mitsamt der biblischen Moral entwurzelt werden (siehe Strauss 1981, 28). Dadurch, dass Nietzsche das Denken aller Autoritäten enthob, sei er dem Ziel der Aufklärung, sich von den versteinerten Autoritäten zu befreien, näher als irgendein Denker vor ihm gekommen.

Es war aber nicht lediglich der Einbruch der Offenbarungsreligion, der dazu beitrug, dass Vorurteile in der Philosophie den Platz der Vernunft einnehmen konnten (Strauss 1996, 328). Der Aufbruch der modernen Philosophie beruhte auf einem Verhältnis zur Politik, das sich von dem vormodernen drastisch unterschied und sukzessive zur Popularisierung und Politisierung der Philosophie führte. Die antiken Denker setzten voraus, dass Philosophie transpolitisch, transgesellschaftlich und transmoralisch sei,²⁰ während eine politische Gemeinde all diese Zuschreibungen verkörpere. Im Gegenteil hätten die Modernen eine Brücke zwischen der Politik und den Philosophinnen geschlagen. Das philosophische Unternehmen wurde praktisch und auf gesellschaftlichen Nutzen

²⁰ Es war diese Überzeugung, so Rasoul Namazi über die Strauss'sche Sicht auf die moderne Philosophie, die den antitheologischen Verdacht der Gründungsväter moderner Philosophie weckte: den Verdacht, dass „this mode of thought was capable of forming an alliance with Christianity: the transcendence toward philosophy prepared the way for the transcendence toward God“ (2018, 2).

(und politische Macht) ausgerichtet.²¹ Um ihre gesellschaftspolitische Relevanz entfalten zu können, musste sich Philosophie der Mehrheit öffnen, populär werden. Die Politisierung der Philosophie ging mit ihrer Moralisierung, dem In-den-Dienst-der-Moral-Stellen einher (Strauss/Klein 1997, 463–465).

Der Strauss'sche Orientierungswandel habe in die der Popularisierung und Politisierung der Philosophie entgegengesetzte Richtung gehen wollen. Es war eine Wendung zur politischen Philosophie im sokratischen Sinne – der Philosophie, die mit und in der Herausforderung seitens der Politik und seitens der Religion existiere. Die Bedeutung des theologisch-politischen Problems für das Selbstverständnis der Philosophie und gar für ihr Bestehen hat sich für Strauss mittels des Studiums von Schriften Avicennas offenbart, anhand derer ihm die Bedeutung der philosophischen Betrachtung vom Gesetz in der Philosophie Platons klar wurde. Das Problem, das der theologisch-politischen Herausforderung, auch seitens der Offenbarungsreligion, zugrunde liege, sei demzufolge das des Konfliktes zwischen Philosophie und Gesetz – ob politisch oder theologisch begründet. Es sei ein Problem, das mit der Philosophie selbst und nicht erst mit dem geschichtlichen Einbruch der Offenbarungsreligion gleichaltrig sei. Das göttliche Gesetz wurde von arabischen Philosophen des Mittelalters, die Platon folgten, als ein politisches Problem aufgefasst: Es ging dabei um eine „umfassende Ordnung des Gemeinwesens, die Religion und Politik in sich vereint“ (Meier 1997, xviii–xx). Ob im positiven oder im Gottesrecht, das Gesetz stelle für Philosophie ein politisches Problem dar, und es bedürfe einer politischen Philosophie, um diesem Problem gerecht zu werden.²²

²¹ Diese Auffassung von der Wissenschaft, die vor allem um der Macht willen existiere, erkannte Strauss auch bei Hobbes (Namazi 2018, 13).

²² Vgl. die hier dargelegte, sich auf Meier beziehende Schilderung des Strauss'schen Orientierungswandels als „Entdeckung“ der Bedeutung des theologisch-politischen Problems und der sokratischen Frage mit Tanguays Rede von *Farabian turn* und zetetischer Philosophie bei Strauss, die ich auf S. 90 zusammenfasste. Dass Meier und Tanguay grundsätzlich übereinstimmen, was die Zentralität des theologisch-politischen Problems für das Denken Strauss' anbelangt, ist nicht schwer zu erkennen: vgl. z. B. Tanguay 2007, 4 f. mit Meier 2003, 15 f. Von den Unterschieden in Bezeichnungen kann man in diesem Fall als irrelevant absehen, weil klar ist, dass mit ihnen auf dieselben Aspekte verwiesen wird, d. h. dass ihnen ein vergleichbares Verständnis zugrunde liegt.

Doch scheint es auch einen feinen Unterschied in der Strauss-Interpretation von Tanguay und Meier zu geben, da der Erstere einen stärkeren Nachdruck auf die *Unlösbarkeit* des theologisch-politischen Problems, wie Strauss es persönlich und philosophisch betrachtete, legte (2007, 210 f., 215). Denn obwohl Tanguay betonte, dass sich Strauss „definitiv“ für philosophisches Leben im platonischen Sinne entschied (ebd., 7), suggerieren seine Überlegungen zugleich, dass dieser sich mit dem Leben „im Schatten der Aporie“ zwischen Offenbarungsglauben und Philosophie abgefunden habe (ebd., 215). Dabei betonte auch Meier,

Es ist die Frage, wie sich die moderne Philosophie vor der politisch-religiösen Autorität legitimierte, die das Hobbes-Studium Strauss' in seine damalige intellektuelle Entwicklung, die auch seine geistige widerspiegelte,²³ eingebunden hat.

Bevor seine Hobbes-Untersuchung in das Hauptwerk *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* mündeten, legte Strauss seine Überlegungen in kleineren Abhandlungen nieder, die auf unterschiedliche Schwerpunkte der Analyse ausgerichtet waren. Im „Vorwort zu einem geplanten Buch über Hobbes“ setzte er sich mit dem Spannungsverhältnis zwischen dem Rechtspositivismus und der Tradition des Naturrechtes auseinander und reflektierte Hobbes in diesem Licht. Hobbes' Anschauungen stehen nur am Rande des Brennpunkts jeweiliger Abhandlung, mit der eher die generelle Lage der rechtswissenschaftlichen Debatte beleuchtet wird; dadurch unterscheidet sich das „Vorwort“ erheblich von den anderen Hobbes gewidmeten Schriften von Strauss, die dessen Philosophie, im Gegenteil, zum primären Untersuchungspunkt erhoben. Die in der kurzen Abhandlung zu findenden Einsichten sind besonders mit Ausblick auf Strauss' spätere Studie *Naturrecht und Geschichte* von Bedeutung: In „Vorwort“ lassen sich der Umriss und die Leitlinien der in der Nachkriegszeit vollzogenen gründlicheren Untersuchung des Naturrechts finden. Aus dem „Vorwort“ geht hervor, dass Strauss bei seiner Untersuchung von Hobbes dessen Verhältnis zu der politikphilosophischen Tradition als der naturrechtlichen Tradition von Anfang an großes Gewicht beimaß: Er leitete seine Auseinandersetzung mit der Lehre Hobbes' damit ein, dass er die Aktualität der damals vor allem von Hans Kelsen

dass Strauss den Gegensatz zwischen der philosophischen und der theologischen Alternative und die Notwendigkeit, diesen Konflikt zu denken, stets starkmachte – „in der Absicht, dem Ausweichen vor der wichtigsten Frage entgegenzuwirken“ (2003, 27 f., 70). Er stellte eine paradoxe Denkdynamik bei Strauss fest: Einerseits beharrte dieser auf der Notwendigkeit, die Offenbarung zu widerlegen, andererseits hielt er sich zurück „die Möglichkeiten einer solchen Widerlegung selbst auszuführen“ (ebd., 30). Dass es ihm, Meier zufolge, letztlich doch nicht darauf ankam, bloß den Konflikt in seiner Unlösbarkeit ruhen zu lassen, und dass die Aufforderung zur Widerlegung keine leere Rhetorik war, sondern der wahre Zielpunkt, dass Strauss es bei dem Sich-Abfinden also nie im Ernst hätte belassen können, wird an der folgenden Aussage besonders deutlich. Für Strauss und seine philosophischen Adressatinnen könne es kein wirkliches Patt des theologisch-politischen Problems geben – vielmehr sei „das Patt die Aufforderung zum Weiterfragen und zum Selbstdenken, die Sackgasse [bedeute] den Appell, nach Wegen zu suchen, die aus ihr herausführen“ (ebd., 42).

²³ Wenn Strauss das „Preface“ zu seinem Spinoza-Buch mit den Worten einleitete „[t]he author was a young Jew born and raised in Germany who found himself in the grip of the theologico-political predicament“ (1985, 1), dann war damit auch ein persönliches Dilemma gemeint, aufgrund dessen er als junger Mann zum Anhänger des politischen Zionismus wurde.

vorangetriebenen positivistisch-naturrechtlichen Debatte erhellte und Hobbes als eine der leitenden Figuren der naturrechtlichen Tradition hervorhob.

Das „Vorwort“ ist Strauss' direkteste und gründlichste Auseinandersetzung mit dem Rechtspositivismus und der positivistischen Kritik der Naturrechtslehre. Knappe 40 Jahre vor ihrem Erscheinen wurde Carl Bergbohms *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie* veröffentlicht, die „den Höhepunkt der Vorherrschaft des strengen Rechtspositivismus [...] gegenüber jeder Form naturrechtlichen Denkens“ darstellte (Ebert o. J.). Auch Strauss schien diese Meinung zu teilen, weil er sich in seiner Betrachtung des Rechtspositivismus an der *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie* als der „ausführlichste[n] und vollständigste[n] Kritik des Naturrechts“ orientierte (2008 c, 205 f.). Die „neuere Kritik“ am Naturrecht repräsentierten für Strauss wiederum Kelsens *Philosophische Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, die drei Jahre vor Strauss' „Vorwort“ erschienen.

Strauss beschränkte sich nicht darauf, nur beispielsweise das ein oder andere Argument seiner theoretischen Gegner abzutun, um die Notwendigkeit zu begründen, die verbreitete Ablehnung der Naturrechtslehre zu hinterfragen. Er riss mehrere problematische Punkte an und erwiderte mit Gegenschlägen. Im Vordergrund der Auseinandersetzung stand für ihn die positivistische Behauptung, dass die „Naturrechte nur ‚Ideologien‘ seien, mit deren Hilfe die verschiedenen ‚Interessengruppen‘ ihre partikularen Bestrebungen zu universalen Forderungen umlügen“ (ebd., 201). Darauf antwortend gab sich Strauss damit nicht zufrieden, anzumerken, dass das Konzept der Ideologie selbst einen unabhängigen rechtlichen Maßstab und damit das Naturrecht voraussetze, weil es auf den Unterschied zwischen „öffentlich vertretbar“ und „öffentlich unvertretbar“ angewiesen sei. Er drehte den Vorwurf gegen das Naturrecht als Ideologie um und bezeichnete Rechtspositivismus als „Ideologie einer kryptomarxistischen Position“ (ebd., 204).

In dieser Diskussion verortete er die Hobbes'sche Position in einem doppelten Verhältnis – einerseits wurde Hobbes die Erschütterung des traditionellen Naturrechtes zugeschrieben (ebd., 201), andererseits wurde Hobbes dem Rechtspositivismus entgegengesetzt.²⁴ Das Letztere ergab sich, nachdem Strauss – im Einklang mit dem Zugeständnis von Kelsen selber – darauf verwiesen hatte, dass sich der Rechtspositivismus nur zur Stützung, zur Formgebung einer von sich aus

²⁴ Vgl. Strauss' „On the Basis of Hobbes's Political Philosophy“: Die Doktrin Hobbes' wurde Grundlage für sowohl (und innerhalb derselben Epoche) den monistischen Positivismus als auch die Philosophie der Freiheit (1997, 182).

funktionierenden Ordnung eigne, dass er nur für *ruhige Zeit* tauge (ebd., 204),²⁵ in der soziales Gleichgewicht zu verzeichnen sei und der Glaube an die Kultur (ebd., 210) keinen ernsthaften Erschütterungen ausgesetzt sei.²⁶

Seine Kritik daran, dass Rechtspositivismus Ruhe voraussetze, war von Strauss in zweierlei Hinsicht gemeint. Er orientierte sich damit an zwei miteinander verbundenen Deutungsmöglichkeiten davon, worin denn „Ruhe“ bestehe. Wenn Ruhe als politische Ruhe – als Frieden schlechthin – verstanden werde, dann verfehle das positivistisch verstandene und begründete Recht seine friedensstiftende Funktion, weil es „die ganze Gefährlichkeit der menschlichen Unruhe“ verkenne (ebd., 205). Das Recht, das aus der Perspektive der ruhigen Zeit etabliert werde, könne mit dieser Unruhe nicht fertigwerden. Positivismus unterbinde gar die Grundlage der Rechtsexistenz, denn aus ihm lasse sich keine Erkenntnis gewinnen „,dass und wie der Mensch Recht braucht“ (ebd., 205). Der Mensch brauche das Recht, weil es ihm „nicht vergönnt“ sei „,schlechthin ruhig zu leben“ (ebd., 204 f.). Diese Erkenntnis fand Strauss bei Hobbes – dieser konnte, Strauss zufolge, eine philosophische Begründung des Rechts deswegen leisten, weil er das „dieser Situation des Menschen“ angemessene Verhalten erfasst habe – durch eine neue Bestimmung des Naturrechtes (ebd., 205).

Andererseits bemerkte Strauss, dass sogar Kelsen selber auch in der „höchst unruhigen Gegenwart“ an seinen Rechtspositivismus glaubte (ebd., 204). Es komme also, stellte Strauss fest, zuletzt „nicht auf die Ruhe oder Unruhe der Zeit“ an „,sondern auf die *Beruhigkeit* oder *Unberuhigkeit* des Forschers“ (ebd., 204). Aus der Sicht der Naturrechtslehre, so wie sie von Strauss verstanden wurde, sei der Mensch „das Wesen, das eine absolute Unruhe in sich birgt“ (ebd., 206) und das deswegen auf Naturrecht angewiesen sei. Für Strauss bedeutete die „Unruhe“, neben den pessimistischeren Implikationen, auch die Fähigkeit „,radikal zu fragen“ und schlechthin „,Mensch zu sein“ (ebd., 209).

Dies erkannte auch Bergbohm: „alle Menschen sind geborene Naturrechtsjuristen“ (1892, 122). Die Ablehnung des Naturrechtes zugunsten von rechtllichem

²⁵ Der Rechtspositivismus, ebenso wie „eine anti-metaphysische, wissenschaftlich-kritische Weltanschauung mit ihrem Ideal der Objektivität“ könne, laut Kelsen „,nur in *relativ ruhigen Zeiten*, in Epochen sozialen Gleichgewichts gedeihen“ (1928, 77).

²⁶ Vgl. eine einschlägige Passage in Strauss' *Philosophie und Gesetz* (2013 c, 23). „Das Fundament“ der Zivilisation, von dem da die Rede ist und das man nicht mehr sehe und sich deswegen nicht mehr im Klaren sei, dass es auf die Selbstbehauptung schlechthin ankomme, ist ein eindeutiger Verweis auf Hobbes – siehe Strauss 2008 b, 17. Zur Redlichkeit Hobbes' im Gegensatz zu anderen Klassikern der Vertragstheorie siehe vergleichsweise Pateman 2000, 42.

Positivismus erfordere daher nicht nur „eine Bändigung dunkler, tierischer Triebe“ (Strauss 2008 c, 206), sondern auch die „Fähigkeit zur schmerzlichen Verleugnung der edelsten menschlichen Regungen“ (Bergbohm 1892, 122). In dieser beidseitigen Anerkennung der Voraussetzung von rechtlichem Positivismus bestand zwischen Strauss und Bergbohm jedoch ein unauflösbarer Unterschied: Während die Aussage des Letzteren deskriptiver Art war, war Strauss' Haltung normativ. Dies lässt sich jedoch auf den ersten Blick nicht erkennen, denn Strauss brachte seine moralische Bejahung des Naturrechtes²⁷ nicht im unmittelbaren Anschluss an, sondern im Abstand zu dem Thema der grundlegenden menschlichen „Unruhe“ zum Ausdruck. Indem er „Ruhe“ als zweiseitige Bedingung des Rechtspositivismus deutete – zum einen als politischen Zustand, zum anderen als innere Haltung des Menschen –, zeigte Strauss, dass der Konflikt zwischen Rechtspositivismus und Naturrechtslehre nicht nur ein rechtlicher, sondern ein politischer und ein moralischer sei.

Angesichts der Unruhe sei der Rechtspositivismus, der die Frage nach der richtigen Ordnung zugunsten der Legitimitätsfrage verwerfe – und gerade diese Frage sei diejenige, die sich, Strauss zufolge, angesichts der Anarchie aufdränge (2008 c, 201) –, mittel- und wehrlos. Angesichts der Feststellung, dass der Glaube an die Kultur in der zeitgenössischen sozialpolitischen Gemengelage „wankend geworden ist“ und sich damit der Zweifel am Recht ausgebreitet habe (ebd., 210), bezeichnete Strauss das Hobbes'sche Denken, in dem seiner Sicht nach die Frage nach dem richtigen Leben verankert war, als „wahrer, weil der unruhigen Situation des Menschen angemessener“ (ebd., 205). Das, was zunächst bloße Anerkennung von Hobbes' nüchternem Realismus²⁸ zu sein scheint, der vor allem wegen der unruhigen politischen und geistigen Lage benötigt werde, ist nicht der einzige Grund für Strauss' Einmischung in die Positivismus-Naturrecht-Debatte gewesen. Man beachte seine Feststellung, dass Hobbes eine *philosophische* Begründung des Rechts vollzogen habe und dass eine solche Begründung die einzige sei, aus welcher heraus „das zur Befriedigung des Menschen geschaffene

²⁷ Sie kommt in der Strauss'schen Aussage zum Ausdruck, dass sich der Mensch seiner Menschlichkeit entziehe, wenn er aufhöre, nach dem Naturrecht zu fragen (2008 c, 209).

²⁸ Der Begriff „Realismus“ kann, zum einen, einen der klassischen Ansätze innerhalb der Theorien internationaler Beziehungen bezeichnen, der unter anderem auf Hans J. Morgenthau zurückgeht. Andererseits kann das politische Denken Hobbes' auch ohne Verweis auf die außenpolitische Dimension als realistisch bezeichnet werden. Hobbes kann man als politischen Realisten deuten, weil er auf die übernatürliche Rechtfertigung staatlicher Gewalt verzichtete. Vgl. Strauss über Hobbes in Namazi 2018, 12: „It is impossible to appeal to anything higher than the will of the sovereign, which means, and this is crucial, the will of the present sovereign.“

Recht verstanden werden kann“ (ebd., 205). Die wichtigste These des „Vorwortes“ ist also, dass die Grundlegung des Staatsrechts, die Hobbes vollzogen habe, nicht nur für unruhige, sondern für alle Zeit taugte.

Im Gegensatz zum „Vorwort“ steht im Zentrum der 1933 veröffentlichten Abhandlung „Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes“ keine aktuelle politisch-rechtlich-philosophische Debatte; vielmehr befasste sich Strauss mit der Frage nach Hobbes' einer und unteilbarer Gesinnung, aus der dessen sich widersprechende Thesen resultiert hätten (2008 a, 247). An dieser Stelle zeigt sich ein Kontrast darin, dass Schmitt in seinem Hauptwerk zu Hobbes ihn vor allem als politischen Lehrer gedeutet hat und wegen seiner politischen Zielrichtung schätzte,²⁹ während Strauss Hobbes primär als Vater moderner Politikwissenschaft, als einen Philosophen deutete.

Allerdings gab auch Strauss in seinem „Vorwort“ den Hinweis auf die Bedeutung der Untersuchung Hobbes'scher Theorie mit Blick auf die politische und gesellschaftliche Lage und stellte Bezüge zur Liberalismus-Debatte her. Dabei brachte er die „Meinung vieler“ zum Ausdruck, dass „der Liberalismus und die liberale Demokratie endgültig gescheitert sind“, und behauptete, dass sich sowohl die Kritik als auch die Begründung des Liberalismus auf Hobbes zurückverweisen sehen müssten, wenn man „sich nicht mit halben Lösungen zufrieden geben“ möchte (ebd., 243 f. siehe S. 299 dieser Arbeit).

Zwar ergab sich der spezielle Anlass für „Einige Anmerkungen“ im Zusammenhang mit Zbigniew Lubienkis *Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes* – Strauss' Artikel ist unter anderem auch die Rezension dieses Werkes. Aber es besteht der Eindruck, dass die Auseinandersetzung mit Lubiencki einer der weniger wichtigen Gründe für das Verfassen der Strauss'schen Abhandlung gewesen ist und vielmehr ein Anlass, die Ergebnisse der eigenen Untersuchungen zusammenzufassen. In der Tat hatte Strauss' Typoskript der nie abgeschlossenen *Politischen Wissenschaft des Hobbes. Eine Einführung in das Naturrecht* schon Anfang Jahres 1932 – also vor dem Verfassen von „Einige Anmerkungen“, wie Meier zurückverfolgt hat (2008, ix-xi) – den Umfang von

²⁹ Vgl. seine spätere Interpretation Hobbes' als politischer Theologe in dem Schmitt-Kapitel dieser Arbeit, vor allem in 2.8 Schmitts kniffliger Existenzialismus in seinem Wandel und im Verhältnis zu der theologischen Hobbes-Deutung und 1.3 Die Hobbes-Deutung Schmitts und Strauss' in dem theologisch-politischen Schema und dessen Kritik. Eine diese Interpretation zusammenfassende These Schmitts aus *Politischer Theologie II* lautet: „Thomas Hobbes [hat] die klare staatliche Alternative zum römisch-kirchlichen Entscheidungsmonopol begrifflich-systematisch erreicht und dadurch *die Reformation vollendet*“ (1990 a, 121).

100 Seiten sowie die Qualität, die zumindest Schmitt zu überzeugen vermochte (siehe die Fußnote Nr. 149).

In „Einige Anmerkungen“ ist leicht der rote Faden des Strauss'schen Hauptwerkes zu Hobbes – des realisierten Nachfolgers der nicht veröffentlichten Untersuchung – zu erkennen. Er zählte Hobbes' charakteristische Behauptungen auf (Strauss 2008 a, 247), zu denen auch der Vorrang des Anspruchs vor der Verpflichtung – das Thema Strauss' in der Nachkriegszeit wieder aufgenommener Auseinandersetzung mit der Genese, Entwicklung und dem Verfall der naturrechtlichen Tradition – gehörte. Auch äußerte er eine der wichtigsten Thesen seiner Hobbes-Deutung, dass dessen Naturalismus, den dieser selbst als eigenen Ansatz bekundete und damit viele Interpretinnen auch überzeugte „am Ende nicht so ‚natürlich‘ ist“, dass also „die tiefsten anthropologischen und politischen Gedanken des Hobbes durch die nachträgliche naturwissenschaftliche Begründung eher verdeckt als geklärt werden“ (ebd., 250).

Die Studie Lubienski veranlasste Strauss, sich mit der Begründung der Hobbes'schen Pflichtenlehre auseinanderzusetzen. Für Lubienski habe Hobbes in seiner Theorie die logische mit der psychologischen Begründung der Pflicht zu verbinden versucht (ebd., 254). Dies lehnte Strauss ab und suchte seinerseits eine einheitliche Quelle Hobbes'scher Moral, die er in dessen Auffassung der menschlichen Natur fand. Während sich Lubienski und andere Interpretinnen Hobbes' damit befassten, wie sich Hobbes auf den widersinnigen Versuch einließ „den normativen Charakter des Naturgesetzes mit einer positivistischen Weltanschauung, den Begriff des Sollens mit einer kausalen, deterministischen Naturauffassung [zu] vereinbaren“ (1932, 196), weil er „moderne, auf Erfahrung und psychologische Beobachtung gestützte Grundsätze mit Hilfe veralteter rationalistischer Argumente und Deduktionen“ darlegen wollte (ebd., 233), hielt Strauss diesen Untersuchungsansatz für irreführend. Er fand die für Hobbes grundlegende moralische Unterscheidung in dessen Auffassung des Menschen und nicht erst in seiner Auffassung der Bürgerin. Die Unterscheidung von „gerecht“ und „ungerecht“ werde bereits in der Lehre von *Naturrecht* und nicht erst in der Lehre des *Naturgesetzes* eingeführt (2008 a, 258).³⁰

³⁰ Siehe auch Fußnote Nr. 36. Mehr zu Strauss' Ablehnung der Unterscheidung zwischen Hobbes' logischer und psychologischer Begründung der Pflicht siehe S. 45.

Betrachtet man die Vehemenz, mit der sich Strauss gegen die geläufige Problematisierung der (Un)vereinbarkeit von logischen und psychologischen Pflichtbegründungsansätzen auflehnte, bekommt man den Eindruck, dass er den logisch-psychologischen Widerspruch für schlechthin fingiert hielt. Eines anderen belehrt wird man durch den Vortrag vom 1962, in dem Strauss die Frage des Vorrangs zwischen Logik und Psychologie, die „has played a very great role in modern thought to the present day“ auf Hobbes selbst zurückführte, nämlich auf

Der Grund, weshalb dies von Lubienski und anderen nicht erkannt wurde, war, Strauss zufolge, die falsche Suche nach dem Grund der Pflicht in dem Gegensatz zwischen dem animalischen und dem vernünftigen Machtbegehren und seine Zurückführung auf den den Menschen determinierenden Selbsterhaltungstrieb (der mit dem natürlichen Gebot der Selbsterhaltung zusammenfalle). Dies führe nämlich nicht weiter als zur Feststellung, dass Hobbes' Widersprüchlichkeit in der grundsätzlichen Unvereinbarkeit des Normativen mit dem Faktischen, des Gebotes mit der Gesetzmäßigkeit liege; d. h. in dem Versuch, das Unvereinbare zu vereinbaren. Im Gegensatz dazu behauptete Strauss, dass die Erhaltung des Lebens weder in der normativen noch in der deterministischen Betrachtung für Hobbes das Prinzip zu sein vermochte; vielmehr sei es die schon von Anfang an moralisch konzipierte Auffassung der menschlichen Natur gewesen, weshalb Hobbes den Menschen als zum Frieden verpflichtet darstellte (ebd., 255 f.; siehe 3.4 Die Hauptfrage und der Ansatz der Auseinandersetzung Strauss' mit Hobbes. Die moralischen Grundlagen und ihre naturwissenschaftliche Darstellung).

Die den Artikel abschließenden Überlegungen greifen das Thema des Verhältnisses von Hobbes'scher Theorie zur theologischen Tradition auf, das Strauss zum Zentralthema in *Der Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung* gemacht hat. Die aus dem Jahr 1933 datierende, jedoch nie zu Ende geschriebene³¹ Schrift, zu der *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* überleiten musste, behandelt Hobbes' Kritik der Offenbarung als die seiner Staatstheorie zugrunde liegende, als deren Grundlegung schlechthin (Strauss 2008 d, 272).

Strauss' Analyse der Hobbes'schen Religionskritik ist, obgleich es um ein nie fertig geschriebenes Werk geht, sehr komplex und umfassend, darüber hinaus in einem sprachlich anspruchsvollen Stil verfasst – dies macht ihre Lektüre zu einer Herausforderung. Strauss setzte sich mit allen wesentlichen Aspekten der Hobbes'schen Religionskritik auseinander: dessen philosophischer Absicht; dem Verhältnis dieser Kritik zu dessen politischer Philosophie sowie dem zwischen

das von Hobbes nicht eindeutig geklärte Verhältnis zwischen seinen materialistischen und nominalistischen Argumentationen (Namazi 2018, 14 f.).

³¹ Dafür, dass Strauss das Manuskript nach der Veröffentlichung von *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* nicht mehr aufgenommen hat, obwohl dies seine ursprüngliche Absicht gewesen ist, hielt Meier zweierlei verantwortlich: Zum einen waren es Schwierigkeiten, mit denen er bei der Veröffentlichung von Hobbes-Monographie konfrontiert war und die ihn entmutigten, ein weiteres Buch zu publizieren. Zum anderen habe sich Strauss inzwischen der Thematik des Platonismus im islamischen und jüdischen Mittelalter zugewandt (Meier 2008, xxii).

Tradition politischer Theologie und der von Sokrates begründeten philosophischen Politik; der Methode und Argumentationsweise, in der die Hobbes'sche Kritik vollzogen worden ist; seinen wichtigsten Thesen, die er der gläubigen Weltsicht entgegenstellte, und den Einflüssen, die sich auf diese Kritik ausgewirkt hatten. Mittels eines Vergleiches von Hobbes mit Descartes stellte Strauss dar, inwiefern sich die Hobbes'sche Religionskritik als eine moderne von der antiken und von der mittelalterlichen unterschied. Dabei lautete seine wichtigste These, dass die Religionskritik Hobbes' zwar typisch modern sei, jedoch nicht auf dem modernen Wissenschaftlichkeitsimperativ beruhe (ebd., 349).

Mit Nachdruck stellte Strauss fest, dass der Hobbes'sche Ansatz, aufgrund dessen dieser die Kritik explizit vollzog, nämlich, die Glaubwürdigkeit der Religion aufgrund von deren Unerkennbarkeit, Unbeweisbarkeit zu leugnen, seinen Unglauben nicht als Folge, sondern zur Voraussetzung hatte (ebd., 326 f.). Das Ziel, auf das Hobbes' Widerstreiten der *Erkennbarkeit* von Gottes Worten oder von seinen Wundertaten ausgerichtet war, war die Leugnung selbst der *Möglichkeit* der Offenbarung und der Wunder:³² „Welchen Sinn hat eine Offenbarung, d. h. die Offenbarung eines Gesetzes oder eines Evangeliums, die nur für den Offenbarungsbinger als solche erkennbar ist!“ (ebd., 334).

Aus dieser Unbegreiflichkeit folgerte Hobbes, dass die im Zusammenhang mit dem Offenbarungsglauben wesentliche Frage: woher wir wissen, dass die Schrift Gottes Wort sei – als überflüssig betrachtet werden könne.³³ Andererseits war die Erkennbarkeitsleugnung nur der erste Schritt Hobbes'scher Religionskritik. Konnte mit dem Argument der Unbeweisbarkeit und Unerkennbarkeit die Rolle der Kirche³⁴ und vielleicht die Offenbarung selbst widerlegt werden, galt dies

³² Vgl. mit Schmitts Erwägungen in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* zu den politiktheoretischen und politischen Implikationen der Wunderkritik Hobbes': Es war, so Schmitt, die Frage des Glaubens und des Wunders, die dem Hobbes'schen Leviathan sowie dem absolutistischen Staat des 18. Jahrhunderts „zum Verhängnis“ (1982, 79) wurde. Auch er betonte das für die Aufklärung typische Element Hobbes'scher Argumentation: das Argument der Unerkennbarkeit der Wunder als Argument gegen den Wunderglauben (ebd., 81). Andererseits wurden die Wunder dezisionistisch neudefiniert und instrumentalisiert („Wunder ist das, woran die souveräne staatliche Gewalt als an ein Wunder zu glauben befiehlt“, ebd., 82), wodurch konträr der Absicht der Weg zum individualistischen Relativismus geebnet wurde, weil damit die Trennung zwischen innerem Glauben und äußerem Bekenntnis konsolidiert war (ebd., 84 f.).

³³ So konnte Hobbes laut Strauss die Vorschriften des Dekalogs förmlich als verbindlich anerkennen „und,nur“ leugnen „,dass sie ohne nähere Interpretation durch die weltliche Gewalt anwendbar seien“ (2008 b, 117).

³⁴ Das Argument der Unerkennbarkeit Gottes diente dazu, den Klerus dafür zu kritisieren „,an die Stelle der gebotenen Verehrung der unbegreiflichen Natur Gottes die philosophische

nicht auch für die natürliche Theologie. Diese fuße nämlich auf dem Prinzip, dass der Mensch auf die Offenbarung gar nicht angewiesen sei: Die Regeln des natürlichen Sittengesetzes vermöge er kraft seiner natürlichen Anlagen zu erkennen und demgemäß gerecht zu handeln (ebd., 331 f.).³⁵

Hobbes habe, so Strauss, sehr wohl nicht nur den Wahrheitsanspruch der Offenbarungsreligion (wie auch ihren politischen Anspruch), sondern auch denjenigen natürlicher Theologie bestritten – er leugnete „jegliche natürliche Gotteserkenntnis“ „„die mehr sein will als das Wissen, dass eine erste Ursache von schlechthin unerkennbarer Machtfülle existiert“ (Strauss 2008 b, 94). In diesem Rahmen sei auch sein Ausschluss der Theologie aus dem Bereich der Wissenschaften folgerichtig: denn die Wissenschaft musste sich laut Hobbes auf die Erforschung der sinnlich wahrzunehmenden wirksamen Ursachen beschränken – oder aber derjenigen, für die wiederum der Mensch selbst verantwortlich sei. „Der Regress von Ursache zu Ursache, jede tiefere Erforschung der natürlichen Ursachen macht den Menschen geneigt zu glauben, es gebe eine erste und ewige Ursache; diese nennen sie Gott“. Aber „Gott ist nicht [von Menschen selber] erzeugt“, und deswegen sei „eine Vorstellung (idea) von Gott [...] unmöglich“ (Strauss 2008 k, 143).³⁶

Ganz anders war es bei Hobbes um die positive Religion bestellt: Diese „hat dem Staate zu dienen, und sie ist zu schätzen oder zu verwerfen, je nachdem sie dem Staate nützt oder schadet“ (Strauss 2008 b, 92 f.). In diesem Zusammenhang vollzog sich die Hobbes'sche Kritik der Propheten (Strauss 2008 d, 334–338). Sie hatte den politischen Sinn, vor Augen zu führen, dass es den Christinnen allein auf die Frage nach dem *Souverän* ankomme – die Anerkennung des Souveräns und Befolgung der gesetzlichen Ordnung (das heißt, nicht des Wortes Heiliger Schrift, der Kirche oder der Propheten, und nicht einmal des eigenen Gewissens)

Disputation über Gott, den vermessenen Versuch, in die Geheimnisse des göttlichen Wesens einzudringen, gesetzt“ zu haben (Strauss 2008 d, 310).

³⁵ Zum Verhältnis zwischen natürlicher und offener Religion siehe z. B. Meier 2011, 334 f.

³⁶ „Hobbes leugnet *erstens*, dass der Mensch eine Idee von Gott habe; er gibt zwar zu, dass ich von meinen Ideen auf eine Ursache meiner Ideen und dann auf immer weitere Ursachen schließen kann, bis ich endlich zur Annahme einer ewigen Ursache komme, die Gott genannt wird; aber er leugnet *zweitens*, dass aus der Existenz Gottes die Erschaffenheit der Welt folge [...] und er leugnet *drittens*, dass [...] die absolute Wahrhaftigkeit Gottes [...] zu beweisen sei. Die letzte Voraussetzung dieser gesamten Kritik ist die These, dass Gott schlechthin *unbegreiflich* ist“ (Strauss 2008 d, 352 f.). Zur Kritik natürlicher Religion siehe auch S. 235.

„The Hobbesian God is not distinguishable from the ether which is a most fluid body, filling every place in the universe that is not filled by bodies of other kinds. In a word, natural reason knows nothing of God“ (Strauss 1997, 184).

sei nicht weniger, aber auch nicht mehr als das, was eine Christin zu beachten habe (ebd., 300–302, 336 f.).

Ein weiteres Stück des Bildes, das sich Strauss von Hobbes'scher Religionskritik gemacht hatte, findet sich in der bereits 1930 entstandenen Studie zur *Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*. In dieser Schrift findet sich auch ein Kapitel zu Hobbes, mit dem Strauss' Auseinandersetzung mit diesem überhaupt ihren Anfang nahm (Strauss 2008 b, 7). Hobbes' Religionskritik wird hier im Zusammenhang mit dem Verhältnis zwischen der Physik und der Anthropologie in seiner Lehre erläutert.

Die Physik sah Hobbes in der Rolle, dem sinnlichen Genuss und der Macht zu dienen (2008 k, 132 f.). Darin – in der „unbegrenzte[n] Steigerung der Macht über Dinge und Menschen“ – liege menschliches *Glück* (ebd., 127 f.). Die Physik beruhe auf dem Vermögen der Vernunft, kausale Verhältnisse zu beobachten (ebd., 132 f.) – dem Vermögen, das im Widerspruch zum Glauben an die Offenbarung stehe. Auf dieser Ebene seiner Religionskritik lehnte Hobbes als Wissenschaftler, der nach wirkenden Ursachen suchte, Religion als *unmethodisches* Suchen nach wirkenden Ursachen ab, indem Physik als methodisches Suchen nach wirkenden Ursachen der Religion entgegengestellt wurde.

Die Auflehnung Hobbes' gegen Religion war jedoch nicht bloß die Auflehnung gegen Religion als „Anti-Methode“, denn von der naturwissenschaftlichen Kritik der Religion leitete Strauss zu der anthropologischen Kritik der Religion über. Als Kultur der Natur hatte Physik, so Strauss, die Anthropologie als Moral- und Gemeinwesenswissen zur Voraussetzung (ebd., 129), weil dieses zum *Frieden* und daher Kultivierung aller anderen Wissenschaften nötig sei (ebd., 138) – es berücksichtige nämlich die wirksamen Ursachen menschlichen Handelns (ebd., 142), um Verhalten lenken zu können. So folgt dem Unterkapitel „Der Geist der Physik (Technik) und die Religion“ ein nächstes, dessen aussagekräftiger Titel – „Der Geist des Staats (der Moral) und die Religion“ – auf den Gegensatz der von der Todesfurcht herrührenden Moral und der Religion als Produkt menschlicher Eitelkeit verweist (ebd., 138).³⁷

In dem nur wenig über 20 Seiten hinausgehenden Hobbes-Kapitel seiner Spinoza-Studie findet sich Strauss' systematische Darstellung der grundlegenden Ideen und Zusammenhänge Hobbes'scher Lehre, die ein Zeugnis dafür liefert, dass er schon 1930 eine klare Vorstellung von wesentlichen Elementen seiner

³⁷ Vgl. mit „On the Basis of Hobbes's Political Philosophy“ (Strauss 1997, 180 f.): Für die eitelste Sicht des Menschen auf das Ganze hielt Hobbes die Vorstellung, dass „der erste Bewegte“ zu den Menschen gesprochen habe.

Hobbes-Interpretation hatte. Vor allem die Hobbes'sche Auffassung der menschlichen Natur vermochte Strauss darin so prägnant und treffend darzustellen, dass diese Darstellung sogar seine späteren Auseinandersetzungen mit Hobbes zu erhellen hilft.³⁸

Unter Strauss' späteste Auseinandersetzungen mit Hobbes fallen nicht nur der ihm gewidmete Teil in *Naturrecht und Geschichte* (1953), sondern auch Spuren seines Interesses an Hobbes in *Thoughts on Machiavelli* (1958) „The Three Waves of Modernity“ (1975) sowie in den Essaysammlungen *The City and Man* (1964) und *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983). Außerdem leitete Strauss 1964 an der Universität Chicago ein Seminar über Hobbes' *De Cive* und *Leviathan*, von dem 16 Audioaufnahmen erhalten geblieben sind (zu finden auf der Internetseite von *The Leo Strauss Center*, o. J.). Auch eine Vorlesung zu *Leviathan* aus dem Jahr 1962 ist bekannt. Diese wurde von Strauss nicht weiter zum Zwecke des Publizierens überarbeitet, jedoch auf Basis von zwei sich überdeckenden Transkripten und zusammen mit einer ebenfalls unveröffentlichten Platon-Vorlesung von Rasoul Namazi herausgegeben. Der Mehrwert dieses Textes sowie die Tatsache, dass er in schriftlicher Form vorliegt, sprechen dafür, ihn als eine weitere Primärquelle zu betrachten. Der Mehrwert besteht vor allem in dem Fokus auf den Widersprüchen Hobbes'scher Lehre, die Strauss in keinem der anderen Texte so konzentriert und eindeutig als eben Widersprüche herausgearbeitet hat. Dies ist nicht zu unterschätzen, denn es klärt eine darüber auf, welche Züge des Hobbes'schen Denkens seiner Interpretation nach als in sich einheitlich verstanden werden müssten – obwohl sie auf den ersten Blick einen Gegensatz darzustellen scheinen – und was wiederum von ihm als Diskrepanz gesehen wurde. Diese Widersprüche greife ich am Ende des Kapitels auf. Die Hobbes-Vorlesung ziehe ich zum Zweck des Vergleichs und der Erläuterung auch an anderen Stellen der Arbeit heran und verweise dabei auf den Artikel Namazis (2018).

Zu den Ergebnissen Strauss' späterer Auseinandersetzung mit Hobbes zählen auch zwei Rezensionen prominenter Hobbes-Studien (1964 und 1965) sowie sein Artikel „On the Basis of Hobbes's Political Philosophy“ (1959 in seiner Sammlung kleinerer Abhandlungen *What Is Political Philosophy? And other studies* veröffentlicht, hier als 1997 zitiert). Als letzte eigenständige Hobbes-bezogene

³⁸ Besonders hilfreich ist dabei die von Strauss vorgenommene Unterscheidung zwischen dem Streben nach sinnlichem Genuss, das von Grund auf limitiert sei, einerseits, und zwei Arten von Streben, die von sich aus unbegrenzt und nur dem Menschen spezifisch seien, andererseits. Das Streben nach Macht sei ein legitimes, weil es sich der Todesfurcht unterordne, während das Streben nach Geltung – die Eitelkeit – es nicht tue und deswegen als illegitim zu betrachten sei (2008 k, 129–131).

Publikation ist das philosophiegeschichtliche Essay zugleich der Höhepunkt seines langjährigen Unterfangens. Als Kommentar zu Polins *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* (1953) konzipiert, stellt auch diese Schrift ein Musterbeispiel Strauss'schen Kommentierens dar, das Anspruch auf tiefgründige philosophische Überlegungen erkennen lässt (siehe Smith 2009 a, 6). Sie geht weit über einen Kommentar hinaus und bietet neben der Zusammenfassung der Hauptthesen und Argumentationslinien seines Hobbes-Studiums das, was er 1964 als die Einsicht in den „einfachen Leitgedanken der Hobbes'schen Lehre vom Menschen“³⁹ bezeichnete (Strauss 2008 b, 8 f.).

Der Leitgedanke des Hobbes'schen Menschenbildes – des Menschen als einziges frei denkendes Wesen, das dadurch sowohl zur Wissenschaft (sowie zur Befreiung vom Glauben) fähig sei als auch zu grenzenlosem Machtstreben – zeige

39

According to Hobbes, [...] the only natural peculiarity of man's mind, is the faculty of considering phenomena as causes of possible effects, as distinguished from the faculty of seeking the causes or means that produce an effect imagined', the latter faculty being common to man and beast': not, teleological', but, causal' thinking is peculiar to man. The reason why Hobbes transformed the traditional definition of man as the rational animal into the definition of man as the animal which can, inquire consequences' and hence which is capable of science, i.e. „knowledge of consequences', is that the traditional definition implies that man is by nature a social animal, and Hobbes must reject this implication. As a consequence, the relation between man's natural peculiarity and speech becomes obscure. On the other hand, Hobbes is able to deduce from his definition of man his characteristic doctrine of man: man alone can consider himself as a cause of possible effects, i.e. man can be aware of his power; he can be concerned with power; he can desire to possess power; he can seek confirmation for his wish to be powerful by having the power recognized by others, i.e., he can be vain or proud, he can be hungry with the future hunger, he can anticipate future dangers, he can be haunted by long-range fear. (Strauss 1997, 176)

Was Strauss mit „inquire consequences“ und „consider himself as a cause of possible effects“ meinte, erklärt er in einer sich mit der zitierten teils überdeckenden Passage in Namazi 2018, 13: Es bedeute nämlich nicht, nach Mitteln zu suchen, um einen bestimmten erwünschten Effekt herbeizuführen, sondern, im Gegenteil, sich zu fragen, was man mit dem verfügbaren eventuell anstellen könnte. So wie ich es verstehe, heißt es, die Zwecke für nicht vorausgesetzt zu halten.

In der Vorlesung 1962 wird auch klar, weshalb Strauss das Postulat eines solchen Denkens, das mit der Bewusstheit eigener Macht gleichzusetzen ist, zum „Leitgedanken“ der Hobbes'schen Lehre erklärte: Aus der Bewusstheit eigener Macht entspringen zwei Wesenszüge des Menschen: sowohl seine Eitelkeit als auch seine Furcht. „This“, so Strauss „is the simple nerve of Hobbes's thought from which everything else can easily be deduced“ (ebd., 13 f.).

einen doppelten Bruch. Gebrochen werde einerseits mit der klassischen teleologischen politischen Philosophie und ihrer Annahme der rationalen und sozialen Natur des Menschen und andererseits mit der theologischen Auffassung, die im Gegensatz zum Hobbes'schen Postulat eines souveränen Menschen stehe, der den einzigen Ausgangs- und Referenzpunkt einer Gesellschaftsordnung darstelle. Die für Hobbes deswegen sowohl problematischste als auch essenzielle Frage betreffe daher die Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem sozialen Mechanismus sowie die Position des Menschen darin (Strauss 1997, 175–177). Inwiefern ist das, was den Menschen von den *brutes* unterscheidet, auf die *gegebene* Natur zurückzuführen und inwiefern ist es wiederum vom Menschen selber hervorgebracht? Ist der Mensch der Schöpfer seiner selbst, macht sich der Mensch selbst zum Menschen?⁴⁰

Eine essenzielle Rolle komme dabei der Sprache zu (ebd., 175) – der Sprache als dem Menschen vorbehaltenes Vermögen, den Sachen *willkürlich* Namen und Bezeichnungen zu geben. Weil Hobbes die klassische Auffassung des Menschen als von Natur aus soziales Wesen verabschiedete, in der die Sprache die Verbindung zwischen dem Natürlichen und dem Sozial-Politischen darstellte, sei die Verbindung zwischen der Sprache und der Natur des Menschen bei ihm, so Strauss „obskur“ geworden (ebd., 196). Wenn die Prämisse, dass der Mensch ein rationales und soziales Wesen zugleich sei, verworfen werde und dieses „zugleich“ sich in der Sprache zeige – „speech points on the one hand to reason and on the other hand to society“ (Namazi 2018, 13), dann stelle sich die Frage, auf welche Weise die Sprache dem Menschen zur Gesellschaft ver helfe, wenn sie es nicht auf Basis einer natürlichen Verbindung tue.

Ein erheblicher Anteil Strauss'schen Textes von 1959 widmete sich den positivistischen (die Autorität der Bibel kraft der Autorität des Souveräns), konstruktivistischen (der Mensch könne nur das verstehen, was seiner eigenen Herstellung ist) und korporalistischen (das Ganze bestehe aus materiellen Körpern) Zügen Hobbes'scher Lehre (1997, 182–186). Auf dem korporalistischen Ansatz beruhe auch Hobbes' Postulat des Monismus der Gewalten (ebd., 188). Darüber hinaus machte Strauss aufmerksam auf die Verbindung zwischen der These, dass es nur natürliche Körper geben könne (d. h., es könne nichts geben, was rein spiritueller Natur wäre), und der Behauptung, dass nur die individuellen Rechte primär und unveräußerlich seien (ebd., 193).

Neben den Auseinandersetzungen mit Polin und Lubienski, die Strauss als Anlass für seine Hobbes-Abhandlungen von 1932–1933 und 1959 nahm, hat er

⁴⁰ Siehe dazu S. 247.

noch zwei andere Autoren einer ausführlicheren Kritik unterzogen. Beide sind in der Hobbes-Forschung gut bekannt.

1965 veröffentlichte Strauss die Rezension einer 1962 erschienenen Hobbes-Studie von Mintz, in der sich ihr Autor mit der Resonanz von Hobbes-Schriften auf dessen Zeitgenossen auseinandergesetzt hat. Strauss' Kritik an dieser Schrift strahlt Entschlossenheit aus: z. B. in der dezidierten Ablehnung der These, dass Hobbes keinen substanziellen Einfluss auf die Denkweltung des 17. Jahrhunderts ausgeübt habe (dies sei eine sonderbare Blindheit, 1965 a, 254). An seiner Kritik zeigt sich, wie die Bewertung der frühesten Hobbes-Rezeptionen durch seine eigene Sicht auf Hobbes geprägt war – z. B. durch seine Unterscheidung zwischen einer für Hobbes spezifischen Naturrechtslehre und dem ethischen Relativismus, die Mintz so nicht getroffen hat und deswegen, so Strauss' Urteil, die Reaktionen von Zeitgenossen Hobbes' nicht angemessen einschätzen konnte.

Ein anderer für Strauss besonders wichtiger Gesichtspunkt Mintz'scher Analyse betraf den Hobbes'schen Materialismus, der für seine Zeitgenossen für die Wurzel seines Atheismus stand (Mintz, Samuel I.: *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962, 67, zit. nach Strauss 1965 a, 253). Auch in Bezug auf dieses Moment gingen die Urteile von Mintz und Strauss auseinander, denn der Ertere lehnte den Atheismus-Vorwurf gegen Hobbes ab – mit dem Argument der Bedeutung, die Hobbes der Heiligen Schrift zugemessen habe (ebd., 43, zit. nach Strauss 1965 a, 254; siehe auch Fußnote Nr. 109). Für Strauss stellte dies jedoch einen Fehlschluss dar, der aus dem Versäumnis resultiert hatte, über die Hobbes'sche Kritik am Klerus, die sich über Hobbes' eigenständige Auslegung Heiliger Schrift vollzog, hinauszublicken (1965 a, 253). Dass die Forderung Hobbes' zur Anerkennung der Autorität von Heiliger Schrift nur einen vorbereitenden Schritt auf dem Weg zur radikalen Kritik der Religion darstellte, begründete Strauss seinerseits, wie schon skizziert, in seiner *Religionskritik des Hobbes*.

Eine besondere Stellung in Strauss' Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Forschungsstand gebührt Macphersons *Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Die im Jahr 1962 erschienene Schrift hat Strauss nicht nur zur Pflichtlektüre seines Hobbes-Seminars hinzugefügt – als die einzige Sekundärquelle (!) (*The Leo Strauss Center*, o. J.) –; sondern es war auch sein expliziter Wunsch, die Rezension dieses Werkes, die zum ersten Mal 1964 in *Southwestern Social Science Quarterly* erschien, zu der posthum veröffentlichten Sammlung *Studies in Platonic Political Philosophy* hinzugefügt zu haben (Cropsey 1983, vii).

Das Interesse Strauss' am Werk Macphersons lässt sich teilweise nachvollziehen aufgrund der allgemeinen Resonanz, die *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* in der Öffentlichkeit gefunden hat. Die allgemeine Popularität kann jedoch kaum der einzige oder gewichtigste Grund gewesen sein. Viel wahrscheinlicher ist, dass die Interpretation Macphersons für Strauss einen Vergleichspunkt darstellte, durch dessen scharfen Kontrast zu der eigenen Deutung von Hobbes die Letztere nochmals und klarer zur Geltung gebracht werden konnte.

Die Kernthese der Hobbes-Studie Macphersons aus dem Jahr 1962 war die über die Abhängigkeit Hobbes'scher Auffassung des Menschen und seines Konzeptes des Naturzustands von seiner unausgesprochenen Annahme possessiven Individualismus, die wiederum der Spiegel einer sich formierenden bourgeoisen Marktgesellschaft war (Zagorin 1990, 326). Von dieser sei die Entwicklung des Liberalismus und liberaler Demokratie nicht zu trennen, weil sie zur Voraussetzung die Auffassung habe, dass der Mensch seine Freiheit und Humanität dem Eigentumsrecht auf die eigene Person verdanke und dass es nur eine Reihe von Marktverhältnissen sei, was die Gesellschaft ausmache. Der ursprüngliche Anspruch Hobbes', das Wesen der Gesellschaft – jeder Gesellschaft – vor Augen zu führen, lief, so Macpherson, ins Leere, weil Hobbes an dem Bild einer *bestimmten* Gesellschaftsform festhielt. Er habe daher nicht die Essenz der Gesellschaft an sich, sondern die der Eigentumsmarktgesellschaft erfasst. Dementsprechend war das Hobbes'sche Bild der Natur des Menschen für Macpherson ein Bild der „historisch erworbenen Natur des Menschen in den bestehenden bürgerlichen Gesellschaften“ (2008, 107). Es sei kein natürlicher Mensch, der sich im Naturzustand im Krieg eines jeden gegen jeden befinde, sondern „ein zivilisierter Mensch, nur ohne Beschränkung durch Gesetze“ (ebd., 113).

Der Naturzustand schildere also das „Potenzial“ der bürgerlichen Natur – des ihr inhärenten Konkurrenztriebes, der Ruhmsucht, des Misstrauens – im außergerichtlichen, anarchischen Zustand „im freien Lauf“, ohne Furcht vor souveräner Macht. Was unter Bedingung souveräner Macht lediglich zur Konkurrenz und Antipathie führe, würde sonst im Zustand des Krieges enden (ebd., 108–113). Die Eigentumsmarktgesellschaft sei die einzige „die den Ansprüchen der Hobbesschen Argumentation genügt“ (ebd., 117), und mit einem guten Grund: Letztlich mussten sich die Menschen in dem von ihm gezeichneten Bild wiedererkennen können. „[N]ur insoweit das menschliche Verhalten im hypothetischen Naturzustand mit dem notwendigen Verhalten in der Gesellschaft korrespondierte, konnte die aus dem Naturzustandsbild gewonnene Erkenntnis irgendeine Gültigkeit für die bereits in einer [...] Gesellschaft lebenden Menschen haben“ (ebd., 125).

Für Strauss dagegen sah das Verhältnis von Hobbes' anthropologischen Anschauungen und den wirtschaftlich-sozialen Bedingungen seiner Zeit umgekehrt aus: Das Menschenbild Hobbes' habe sich zwar möglicherweise fördernd auf die Entwicklung der possessiven Marktgesellschaft ausgewirkt. Es sei jedoch von Macpherson nicht bewiesen worden, dass sich dieses Menschenbild nur in Bezug auf diese partikulare Gesellschaftsform nachvollziehen lasse (1983, 229 f.).

3.3 Hobbes-Deutung bei Strauss in ihrem zeithistorischen Forschungskontext

Das Erscheinen von *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* in der englischen Fassung 1936 ist in der Hobbes-Forschung nicht untergegangen und wurde, im Gegenteil, mit einigem Feedback aufgenommen; genauso wurden Rezensionen auch zu ihren erneuten Ausgaben in 1952 und 1963 geschrieben. In diesem Unterkapitel sollen die Stimmen, unter denen sich sowohl gutheiße als auch kritische finden, in ihren wichtigsten Punkten wiedergegeben werden. Im Fall einer ausführlichen und sehr kritischen Besprechung Winfried Dallmayrs möchte ich auf seine Kritikpunkte zudem mittels des Rückgriffes auf den Text von Strauss eingehen.

Unter den überwiegend positiven Rezensionsbeiträgen zu *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* ist vor allem das Essay Oakeshotts aus dem Jahr 1937 zu erwähnen. Als „Dr. Leo Strauss on Hobbes“ hat es sich in Oakeshotts renommiertes *Hobbes on Civil Association* eingefunden. In seiner Besprechung hat Oakeshott die Strauss'sche Deutung von Hobbes in vier Thesen zusammengefasst. Einer von ihnen gebührt hier besondere Aufmerksamkeit, weil sie die Einbettung der Strauss'schen Untersuchungen in dem von ihm vorgefundenen Forschungskontext betrifft.

Was Strauss, so Oakeshott, versucht habe, war zu beweisen, dass die philosophische Entwicklung Hobbes' in drei Phasen gegliedert werden könne:

- 1) die frühe (Ausbildung in Oxford);
- 2) die „humanistische“ (von 1608 bis ca. 1630; Studium der Literatur und der Geschichte, vor allem der Übermittlungen Thukydidés'; eine vorläufige Annäherung an die Normen der klassischen politischen Philosophie);
- 3) die späte (von 1630 bis 1679), die mit Hobbes' Entdeckung der *Elemente* Euklids anfang und sich durch die Vereinnahmung der modernen wissenschaftlichen Methodik des Letzteren sowie Galileis auszeichnete (Oakeshott 2000, 143f.).

Diese Gliederung, merkte Oakeshott an, gehe zwar auf die Forschung Robertsons zurück. In der Deutung des Letzteren hatte sie aber eher eine biographische Bedeutung, während sie für Strauss vor allem in Bezug auf das systematische Verständnis Hobbes'scher Lehre von Belang war (ebd., 150). Die Gemeinsamkeit des Robertson'schen und des Strauss'schen Ansatzes erstreckt sich jedoch über die Übereinkunft hinsichtlich der historischen Einteilung Hobbes'schen Lebens und Schaffens hinaus: In dem Verzeichnis der Hobbes-Literatur von Hinnant wird *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* als ein Werk bezeichnet, das die These Robertsons weiterentwickelte, die politischen Ideen Hobbes' seien ausgereift gewesen, ehe er zum Philosophen wurde (1980, 113, auch 1977, 170).

Die Lektüre des Werkes von Robertson aus dem Jahr 1886 (*Hobbes*) bestätigt diese Einschätzung. Der Autor hielt es für „a conclusion of first importance“ (Robertson 1886, 52), dass Hobbes zu den für ihn charakteristischen Einstellungen über den Menschen und über Politik noch vor 1628 kam – „many of his observations on human nature made, perhaps some of his most characteristic opinions formed, but all lying unstrung in his mind“ (ebd., 25). Hobbes' Interesse an der mechanistischen Erklärung der Natur lasse sich erst ab 1628 nachweisen; wengleich die Doktrin der Bewegung möglicherweise schon früher seine Aufmerksamkeit erregt hatte, kam es erst später zu ihrem systematischen Studium (ebd., 34 f.). Außerdem räumte Robertson, ganz im Strauss'schen Sinne, auf mit der These über den entscheidenden Einfluss des Englischen Bürgerkrieges auf das Denken Hobbes': „It did not need the actual outbreak of civil war, acting upon a timorous nature, to give him his conviction of the strength of the anti-social impulses in man, and of the necessity for an absolute political authority to repress them“ (ebd., 52). Die sich einige Jahre vor dem Ausbruch des Bürgerkrieges lang anspannende politische Lage habe Hobbes nur so weit beeinflusst, dass er die Darlegung seiner physikalischen und anthropologischen Lehren teilweise aufgeschoben und die Herausgabe seiner politischen Schrift beschleunigt habe (ebd., 50).⁴¹

In den Texten von Strauss selber ist der Einfluss Robertsons nicht explizit dokumentiert – in keiner der Schriften, in denen sich Strauss mit Hobbes auseinandergesetzt hat, findet sich auf ihn ein Verweis. Lediglich in einem Brief an Klein hat Strauss darauf hingewiesen, dass sich bei Laird und Robertson „brauchbare Darstellungen“ der Hobbes'schen Auseinandersetzung mit dem Mathematiker John Wallis fänden (2008 e, 526). Während sich Strauss über das

⁴¹ Es darf daran erinnert werden, dass Hobbes' *Elementorum philosophia sectio tertia De Cive* 1642 erschien, während *Elementorum philosophia section prima De Corpore* 13 Jahre, *Elementorum philosophia sectio secunda De homine* 16 Jahre später folgten.

Buch von Laird⁴² missbilligend äußerte,⁴³ hatte er zu Robertson keinen Kommentar abgegeben. Das lässt wiederum die Frage offen, ob er dessen Werk überhaupt gründlich gelesen oder nur durchgeblättert hat und dabei auf die Darstellung der Hobbes-Wallis-Kontroverse stieß.

Dem Buch Strauss' galt seitens Oakeshotts großes Lob: „I regard it“, schrieb er „as the most original book on Hobbes which has appeared for many years“ (2000, 141). Strauss' wichtigste Leistung, so Oakeshott, bestehe in der Demonstration, dass Hobbes das Recht und Unrecht unabhängig von den positiven Gesetzen unterschieden habe und dass Hobbes' politische Philosophie nicht von der naturalistischen Prägung sei, die ihr oft zugerechnet werde. Keineswegs sei diese Philosophie, kritisierte Oakeshott Strauss allerdings, bloß „moralisch“, wie Strauss es zu beweisen versuchte. Für seine Theorie suchte Hobbes, laut Oakeshott, eine festere Grundlage. Auch das Postulat der Selbstsucht des Menschen war für Hobbes kein moralisches, sondern ein erkenntnistheoretisches – Hobbes war es nämlich nicht darum gegangen, die natürliche Welt *an sich* wissenschaftlich zu erklären, sondern darum, wie die Welt sein müsste, damit wir irgendeine Art Kenntnis über sie gewinnen könnten (ebd., 152 f.).

Strauss wurde Hobbes nicht gerecht, wendete Oakeshott ferner ein, als er das Naturwissenschaftliche bei Hobbes mit der resolutiv-kompositiven Methode Galileis gleichsetzte, d. h. mit seiner Entdeckung, dass mit den experimentell

⁴² In der relevanten Zeit, d. h. kurz vor dem Erscheinen der englischen Ausgabe von *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis*, wurde von Laird eine einflussreiche Studie *Hobbes* (1934) verfasst.

1943 hat Laird einen Artikel „Hobbes on Aristotle's Politics“ veröffentlicht, in dem er seinerseits die Strauss'sche These über die Verwertung aristotelischen Denkens bei Hobbes infrage stellte (Hinnant 1980, 125 f.).

⁴³ In der Tat trifft man bei Laird auf Ansichten, gegen die Strauss sicherlich Einwände erhoben hätte, wie etwa z. B. die Herausstellung der Bedeutung der neuen naturwissenschaftlichen Methode, die Hobbes von Galilei übernahm (1934, v); auch die Rede von Hobbes' „scholastischer Technik“ und „mittelalterlicher Stimme“ oder anderweitige nicht genügende bzw. falsche Beurteilung des Innovativen an Hobbes'scher Lehre (wie in der Aussage: „In the main, however, Hobbes innovated, not by introducing new conceptions, but (as he thought) by logical rigour and ruthlessness“; ebd., 57 f.).

Andererseits stimmten Strauss und Laird in gewissen Punkten überein. Auch wenn Strauss diese Überlappungen der Deutung nicht explizit angesprochen hat, lassen sie sich nicht übersehen – z. B. was die Bedeutung der aristotelischen Lehre für das Verständnis von Hobbes anbelangt (ebd., 53). Der Grund, weshalb Strauss auf die Überschneidungen nicht hingewiesen hat, mag der gewesen sein, dass sie im Grunde auf Tönnies zurückführen (vgl. bspw. Laird 1934, 9 mit Tönnies 1971, 8, Laird 1934, 11 mit Tönnies 1971, 22). Wenn sowohl Laird als auch Strauss von Tönnies beeinflusst wurden, dann versteht sich, weshalb sich Strauss auf die ursprünglichere Autorität berief und Laird ausblendete.

zu beweisenden „laws of motion“ und allgemeinen mathematischen Prinzipien die ganze physische Welt zu erklären sei (Robertson 1886, 41 f.). Die Verdrängung des Konzeptes der Eitelkeit durch den neutralen Begriff des Machtdrangs war nicht eine Folge der Aneignung von wissenschaftlicher Methode, die der ursprünglichen Gesinnung Hobbes' fremd gewesen wäre, argumentierte Oakeshott, sondern ein authentischer Schritt in der Entwicklung dieser Gesinnung (2000, 152 f.; zu Strauss'scher Position zur Frage, inwiefern das Verhältnis Hobbes' Morallehre zu der neuen wissenschaftlichen Methode nicht nur einen Widerspruch darstelle, sondern auch eine Konsequenz, siehe 3.6 Die neue politische Wissenschaft Hobbes' in ihrem Verhältnis zu der naturwissenschaftlichen Methode und zur Tradition). Auch die Strauss'sche Darstellung des Verhältnisses der Lehre Hobbes' zur Tradition verfehlte es, Oakeshott gänzlich zu überzeugen (ebd., 154). Darüber hinaus positionierte sich der Rezensent bezüglich der Bezeichnung Hobbes' als Gründer der modernen politischen Philosophie reserviert: „A writer so completely devoid of satisfactory philosophy of volition“, schrieb Oakeshott „lacks something vital to modern political thought“ (ebd., 158).

Auch George H. Sabine hat in seiner Rezension in *The Philosophical Review* die von Strauss vorgenommene Unterscheidung zwischen der Tradition des Naturrechtes vor Hobbes und der von ihm begründeten modernen Lehre relativiert. Schon vor Hobbes, behauptete Sabine, habe das naturrechtliche Denken den Einfluss mathematischer Methode und des Individualismus erfahren. Es sei außerdem nicht zutreffend, dass die Hobbes'sche Trennung des Konzepts des Naturrechtes von dem des Naturgesetzes und die Ersetzung des Letzteren durch das Erstere so einflussreich gewesen sei, dass das Letztere dadurch verfallen und in Vergessenheit geraten wäre. Die Identifikation des Naturrechtes mit dem Naturgesetz (d. h. mit der Pflicht) wurde auch nach Hobbes fortgesetzt. Das naturrechtliche Denken habe sich trotz Hobbes von dem Konzept der dem Menschen transzendenten Quelle der Gerechtigkeit nie konsequent losgesagt (Sabine 1938, 92).⁴⁴

⁴⁴ Vgl. dagegen Dallmayr 1966, 30–32: Er lehnte Strauss' „Reduktion“ des traditionellen Denkens auf das Konzept des Gesetzes bzw. auf das normative Denken aus folgenden Gründen ab. Erstens, weil er die Aufspaltung der ethischen Theorie in die Antithese zwischen dem normativen und individualistischen Denken an sich ablehnte. Zweitens, weil Strauss, so Dallmayr, nicht zu beweisen vermochte, dass Hobbes das Naturrecht in erster Linie als subjektiven Anspruch auffasste. Drittens, weil das Konzept des Rechtes, als ein juristisches, an sich selbst nicht von dem Konzept des Gesetzes getrennt und deswegen nicht als Mittler zwischen Gesetz und natürlichen Trieben verstanden werden könne.

Anstelle der Unterscheidung normativ-individualistisch, die für Strauss in der Tat die entscheidende gewesen ist, was die Einschätzung und Erklärung der theoretischen Ansätze

16 Jahre später wurde die zweite Auflage von *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* in *The Times Literary Supplement* von einem anonymen Kommentator willkommen geheißen – „the more so, if it encourages students to disregard more recent sub-Hegelian commentators and return to the setting and the personality of the man himself“ (o. A. 1953, 257 – im Literaturverzeichnis unter „Sardonic Philosopher“ zu finden). 1966 und 1968 erschienen seitens Dallmayrs und Goldsmiths (siehe Goldsmith 2011, 69–72) wiederum äußerst kritische Kommentarbeiträge. Vor allem der Erstere stellt den wohl ausführlichsten und einen im Großen und Ganzen gelungenen Versuch einer Kritik an der Hobbes-Deutung Strauss' dar, auch wenn er an dem einen oder anderen Punkt den vagen Eindruck erweckt, dass ihr Autor es von Anfang an nicht vorhatte, sich von Strauss überzeugen zu lassen.⁴⁵ Zwar lässt Dallmayr ein faires Gleichgewicht vermissen zwischen kritischer Hinterfragung und dem Bemühen, den zu kommentierenden Text ohne Vorbehalte und mit Blick auf die Absicht seines Autors zu verstehen. Dennoch ist ihm der Versuch einer grundlegenden und umfassenden Dekonstruktion Strauss'scher These anzuerkennen, und nicht nur ein Set beiläufiger kritischer Anmerkungen. Der Hauptschlag der Kritik Dallmayrs besteht in der Hinterfragung der Strauss'schen Darlegung von grundlegenden Annahmen Hobbes' als moralisch. Der Grund dafür war, dass Dallmayr die von Strauss angeblich gezogene Unterscheidung zwischen dem Naturalistisch-Externen und dem Anthropologisch-Internen bei Hobbes als sowohl für diesen unzutreffend

anbelangte, schlug Dallmayr die Unterscheidung in die Theorien der Ergebnisse, d. h. diejenigen, die den Nachdruck darauf setzen, ob ein Recht oder eine Handlung zu den erwünschten Ergebnissen führen, und die, die auf die Festlegung richtiger Herangehensweise, Regeln und Prinzipien ausgerichtet sind. Im letzteren Fall würden diese unabhängig davon, zu welchen Folgen sie führen, für richtig und gut gehalten (ebd., 60). Diese Überlegung taugt in Bezug auf die Hobbes-Deutung Strauss' allerdings weder als Kritikpunkt noch als Verbesserungsvorschlag, weil Strauss diesen Punkt sehr wohl berücksichtigt hat: „Dass es auf die Gesinnung, das Gewissen, die Intention mehr als auf die Handlungen ankommt“, schrieb Strauss in *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* „darüber ist Hobbes also wie mit Kant so mit der christlichen Tradition einig“ (2008 b, 36). Während Strauss eine klare Einschätzung vorlegte (siehe auch S. 234), musste Dallmayr selbst wiederum einräumen, dass „Hobbes' thought is very hard to classify, because his position virtually marks the point where result and rule conceptions converge or intersect“ (1966, 61).

⁴⁵ Er hätte sonst auf den folgenden Vorwurf nicht kommen können: „The conclusion to which one is led is that, in order to understand Hobbes, one does not have to study Hobbes' philosophical writings (since they are distorted), but rather the treatise of Strauss (which contains Hobbes' undistorted views)“ (1966, 33). Wie wenig man Strauss dies unterstellen könnte (zumindest aus dem heutigen Kenntnisstand seiner Schriften heraus), wird offensichtlich, wenn man sich dessen erinnert, was für Strauss die liberale Bildung bedeutete, deren überzeugter Verfechter er gewesen ist (siehe Strauss 1995 b, 3, 7).

als auch an sich nicht aufrechtzuerhalten ablehnte. Bevor ich diesen Aspekt aufgreife, möchte ich als nächstes auf einige Punkte geringerer Tragweite eingehen, in denen man der Kritik Dallmayrs nicht vorbehaltlos zustimmen kann.

Zunächst warf er Strauss vor, dass dieser den Begriff „Tradition“ „in a somewhat indiscriminate manner“ nutzte „,i.e. without always indicating which kind of tradition‘ (Platonic, Aristotelian, Stoic, etc.) he has in mind“ (1966, 28; vgl. Oakeshott 2000, 154). Dies stimmt insofern, als dass sich Strauss gelegentlich auf die Hinweise „antik“ oder „biblisch-christlich“ beschränkte (bspw. 2008 b, 17). Es scheint mir aber keineswegs so zu sein, dass der Verzicht auf eine *jedes Mal erneut erfolgende* nähere Bestimmung ein Defizit darstellen muss. Außerdem erübrigt sich die Frage danach, was Strauss mit „Tradition“ im Sinn hatte, durch seine ausführliche Darlegung des ideellen Verhältnisses zwischen Hobbes und Aristoteles. In der Kritik Dallmayrs spielt sowohl diese als auch die Darstellung der Hobbes’schen Wendung von Aristoteles zu Platon und der Zusammenhang dieser Wendung mit Hobbes’ Aneignung wissenschaftlicher Methode keine Rolle, obwohl die These Strauss’ in dieser Hinsicht klar und eindeutig formuliert ist: „Jedenfalls ergibt sich aus dem spezifischen Platonischen Ansatz – aus der Wendung zur Sprache in ihrer Widersprüchlichkeit – die Forderung einer exakten und damit paradoxen Politik“ (ebd., 165 f.; siehe 3.6 Die neue politische Wissenschaft Hobbes’ in ihrem Verhältnis zu der naturwissenschaftlichen Methode und zur Tradition).

Außerdem erhob Dallmayr die Kritik, Strauss fasse den Menschen in der politischen Lehre Hobbes’ als reinen Geist, als „spirit“, auf (1966, 41). Einerseits lässt sich dieser Eindruck nachvollziehen. Andererseits ist aus der Interpretation Strauss’ genauso herauszulesen, dass er die Dualität des Menschen als natürlicher Körper einerseits und Bürgerin des Staates andererseits nur deswegen zugespitzt darstellte, um Hobbes’ Analytik zu veranschaulichen, und nicht, weil er die Ansicht vertrat, Hobbes hatte behaupten wollen, dass der Mensch aufhöre, ein *corpus naturale* zu sein, sobald er dem Staat beitrete (so die Kritik von Dallmayr, ebd., 34; um sich einen eigenen Eindruck von der Position Strauss’ zu verschaffen, siehe 2008 b, 20 f., 172). An der Strauss’schen Darstellung der Anthropologie Hobbes’ kritisierte Dallmayr nicht nur, dass er bei Hobbes angeblich das Heraustrennen des Menschen aus seiner natürlichen Gestalt hineininterpretierte (was ich eher als ein veranschaulichendes Mittel als eine These auffassen würde), sondern auch den Kern der Strauss’schen Interpretation des Hobbes’schen Menschenbildes. An diesem Punkt trifft die Diagnose Dallmayrs zwar völlig zu – Strauss behauptete in der Tat, dass die natürliche Begierde des Menschen Eitelkeit und nicht ein moralisch bis zu einer gewissen Grenze

akzeptables Streben nach Genuss und Macht sei und dass dies die Grundlage von Hobbes' Auffassung des Menschen als von Natur aus moralisch böse war. Jedoch muss über die Gegenargumentation Dallmayrs an dieser Stelle gesagt werden, dass sie schon an sich Zweifel hervorruft, ohne dass man überhaupt auf die Texte Hobbes' für ein fundiertes Urteil darüber zurückgreifen müsste.⁴⁶

Der Einwand Dallmayrs gegen Strauss, der noch am ehesten überzeugt, betrifft den Aspekt der Vernunft – *natural reason*. Wie der Rezensent es richtig wiedergibt, kam Strauss zu dem Schluss, dass die natürliche Vernunft bei Hobbes mit der Furcht vor dem gewaltsamen Tode gleichzusetzen sei. Diese Gleichsetzung einer Leidenschaft mit der Vernunft hielt Dallmayr für falsch und führte dazu gute Argumente an: Zum ersten sei Furcht eine Leidenschaft, und wenn, wie Strauss es auffasste, alle Leidenschaften nur Modifikationen der Grundleidenschaft Eitelkeit seien, dann sei es nicht vertretbar, die Todesfurcht gleichzeitig für vernünftig zu erklären (Dallmayr 1966, 49–51). Auf dieses Argument gehe ich in einem der folgenden Abschnitte ein. Zum zweiten war der Tod für Hobbes, schrieb Dallmayr, nicht nur als gewaltsamer Tod das primäre Übel, sondern auch als natürlicher und qualfreier. Hobbes war, so Dallmayr, nicht der Meinung, dass Mord ein größeres Übel als ein natürlicher Tod darstelle (ebd., 56 f.).⁴⁷ Der Grund, weshalb Hobbes den Nachdruck auf gewaltsamen Tod legte, als er die Vorteile souveräner Ordnung darstellte, war laut Dallmayr durch den Zweck seiner Lehre bedingt: Während der natürliche Tod grundsätzlich nicht vermieden werden kann, mache der Staat das Sterben durch die Hand des anderen durchaus vermeidbar.

Diesem Kritikpunkt kann man nur entgegensetzen, dass er *für* und *nicht* gegen die Strauss'sche Auslegung der Hobbes'schen Anthropologie spricht (mehr zu der Interpretation Strauss' von der Bedeutung der Todesfurcht bei Hobbes siehe

⁴⁶ Es sind bspw. folgende „Argumente“ Dallmayrs in Bezug auf die These der natürlichen Bosheit des Menschen, die nicht einzuleuchten vermögen: „For, a description of an entity or being as evil presupposes a relationship or a basis of comparison and judgment“ (1966, 47); „precisely because Hobbes did not identify man's nature with vanity and evilness, he was for this very reason able and entitled to make moral distinctions and to differentiate, not between a good and evil, nature', but between good and evil actions“ (ebd., 49).

⁴⁷ Dass dies womöglich eher Dallmayrs eigene Position gewesen ist, suggeriert seine folgende Aussage: „why should a violent death which in many cases is sudden and unexpected provoke greater fear and trembling than a slow and agonizing natural death?“ (1966, 56). Auf dieses Bedenken kann man nur erwidern, dass es die Befürchtung der menschlichen Gewalt und das damit einhergehende, eine immer begleitende Unsicherheitsgefühl ist, das den zwischenmenschlichen Umgang radikal ändert – nicht das Risiko einer tödlichen Erkrankung. In Fällen des Letzteren wird die Gesellschaft nicht gefährdet, zumindest solange der eventuelle Tod an sich für alle unausweichlich bleibt.

Abschn. 2.3 Hauptfrage und Ansatz der Auseinandersetzung Schmitts mit der Hobbes'schen Lehre, insb. S. 224 und 227). Dies nicht einzusehen kann nur einer ganz wortwörtlichen oder von vornherein ablehnenden Lesart geschuldet sein. Überhaupt ist die Strauss'sche Behandlung dieser Problematik gar nicht so primitiv und unreflektiert, wie die Kritik Dallmayrs möglicherweise suggeriert. Das, was an der Strauss'schen Argumentation auf den ersten Blick als Widersprüchlichkeit erscheint, stellt sich oft als Teil dialektischer Argumentation heraus. Es ist daher irreführend, seine einzelnen Thesen, Argumente oder Positionen aus diesem argumentativen „Verlauf“ herauszugreifen, ohne die Gesamtheit der Darstellung im Hinterkopf zu behalten. Nur wenn man sich klar gemacht hat, bei welcher Frage Strauss anfang und bei welcher These er aufhörte, kann man seinen einzelnen argumentativen Zwischenschritten gerecht werden – denn er hat in den meisten Fällen seinen Leserinnen nicht direkt das Ergebnis seiner Analyse präsentiert, sondern den Weg dorthin angeboten. Außerdem ist zwischen dem zu unterscheiden, was Strauss von Hobbes wusste, und dem, was er aktiv in einem konkreten Fall der Argumentation verwendete.

Vor diesem Hintergrund und in Bezug auf den letzten Kritikpunkt muss man feststellen, dass Dallmayrs Erkenntnisse über Hobbes zwar richtig sind, jedoch der Position Strauss' nicht ihre Geltung entziehen. Vor allem gibt es keinen Grund für den Vorwurf, dass „Strauss does not properly tackle the question of natural reason' at all“ (ebd., 49). Im Gegenteil ist Strauss diesen Aspekt ausführlich angegangen – die Frage, weshalb die naturalistische Begründung, die das Postulat der natürlichen Vernunft auf das Prinzip der Selbsterhaltung zurückführe, für die Gesinnung Hobbes' nicht ausreichend und nicht entscheidend war (siehe S. 227).

Zwar stimmt es, dass Strauss für einige Irritation verantwortlich gemacht werden kann, weil seine Aussagen über die Todesfurcht als „vor-vernünftig“ (bspw. 2008 b, 30, 35) als Widerspruch zu denjenigen Aussagen gesehen werden können, die die Todesfurcht als „Postulat der natürlichen Vernunft“ darstellen (bspw. ebd., 35). Jedoch hat Strauss diesen „Widerspruch“ selbst aufgelöst, indem er schilderte, dass Hobbes den Gegensatz zwischen Todesfurcht und Eitelkeit *zunächst* als einen Gegensatz zwischen den Leidenschaften auffasste und erst „[i]nfolge seiner Wendung zu Platon, und demnächst zur Stoa“ dazu kam, ihn als einen zwischen Leidenschaft und Vernunft zu denken. Erst dann fing Hobbes an, alle Leidenschaften als Modifikationen der Eitelkeit zu begreifen und die Todesfurcht mit der Vernunft zu identifizieren. Die Todesfurcht als Vernunft, so Strauss, wurde von Hobbes als einerseits „über den Leidenschaften“, andererseits „im Einklang

mit den Leidenschaften“ stehend aufgefasst,⁴⁸ um als Postulat auch „unter den ungünstigsten Umständen *anwendbar*“ zu sein (ebd., 170 f.).

Was Dallmayr als Kern seiner Kritik bezeichnete, worauf seine ausführliche Kritik hinauslief, war, wie erwähnt, seine Ablehnung der Strauss'schen Unterscheidung zwischen natürlichen und nicht natürlichen Leidenschaften des Menschen in der Hobbes'schen Lehre und ihrer Gleichsetzung mit dem dem Menschen Äußerlichen und Innerlichen. Diese Unterscheidung war Hobbes, so Dallmayr, unbekannt, und gerade *weil* Hobbes zwischen natürlichen und nicht natürlichen Trieben *nicht* unterschied, konnte er andererseits zwischen rationalen und irrationalen unterscheiden. Die Unterscheidung, so Dallmayr, sei daher nicht nur in Bezug auf die Lehre Hobbes', sondern auch an sich unhaltbar (1966, 42–44). Diese Kritik gilt nur unter der Voraussetzung, dass man wie Dallmayr von dem anscheinend sehr weit gefassten Begriff von „natürlich“ ausgeht. Wie es scheint, setzte Dallmayr schlechthin alles, was über einen Menschen gesagt werden kann, mit „natürlich“ gleich. Im Gegensatz dazu war für Strauss der Unterschied zwischen dem, was dem Menschen angeboren sei, was ihm vor allen äußeren Anlässen, vor aller Erfahrung und allen Beziehungen gegeben sei, und dem Rest entscheidend – das Erstere bezeichnete er als „natürlich“ (2008 b, 23). Diesen Begriff verwendete er für die natürliche Begierde, die ein unvernünftiges (weil eitles) Streben nach Macht sei. Dagegen konnte das vernünftige Streben nach Macht nicht in diesem Sinne natürlich sein, weil Vernunft bei Hobbes ein Produkt der Kultivierung und Zucht sei. Schaut man sich das 5. Kapitel des I. Teiles von *Leviathan* an, wird einer klar, weshalb die von Strauss gezogene Trennlinie zwischen „natürlich“ und „vernünftig“ sinnvoll ist: „Und wie deshalb im Fall einer Streitigkeit bei einer Berechnung die Parteien aus eigenem Antrieb als rechte Vernunft die Vernunft eines Unparteiischen oder Richters einsetzen müssen, an dessen Urteil sie sich beide halten, andernfalls ihre Streitigkeiten führen oder unentschieden bleiben muss, so ist es auch bei allen Disputen jeder Art“ (meine Hervorhebung, 33 f.); „[D]ass uns die Vernunft weder angeboren ist wie Empfindung und Erinnerung noch lediglich erlangt wird wie die Klugheit, sondern durch Fleiß erworben“ (ebd., 37). Was Strauss' Verwendung des Begriffes „natürlich“ anbelangt, so ist dieses Verständnis in Rückbezug auf Hobbes durchaus nachvollziehbar, auch wenn es selbstverständlich alternative,

⁴⁸ Vgl. Namazi 2018, 12: „Fear is, in a way, not a passion. It is, of course, a passion, but a passion with a unique character: The *counter* passion; that in us which stops our desire for dominion, glory, or whatever it may be“.

auf Hobbes aber weniger zutreffende Weisen gibt, das dem Menschen Natürliche abzustecken.⁴⁹

3.4 Die Hauptfrage und der Ansatz der Auseinandersetzung Strauss' mit Hobbes. Die moralischen Grundlagen und ihre naturwissenschaftliche Darstellung

Die drei Jahre vor Schmitts *Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* erschienene und Hobbes gewidmete Studie Strauss'⁵⁰ trägt einen Titel, der einerseits seltsam anmutet, andererseits hinsichtlich der Hauptfrage bzw. des Hauptanliegens seines Autors aufschlussreich ist. In seiner Studie nahm sich Strauss nicht „nur“ die Rekonstruktion der Hobbes'schen Lehre in ihrer ausgereiften Form – so wie man sie aus Hobbes' *Leviathan* kennt – vor, sondern auch die Untersuchung „wie und woraus sich diese Lehre in Hobbes' Geist gebildet hat“ (2008 b, 8).⁵¹

⁴⁹ Siehe dazu z. B. „Was heißt ‚menschliche Natur‘? Begriffliche Differenzierungen und normative Ansatzpunkte“ von Neil Roughley, 2005.

⁵⁰ Die Studie ist von Strauss 1934–1935 in England verfasst worden und erschien in englischer Übersetzung (als *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*) und mit einem englischen Vorwort im Jahr 1936. In deutscher Sprache ist die Studie zum ersten Mal 1965 verlegt worden – für diese Auflage schrieb Strauss 1964 ein Vorwort. In ihm übernahm er 1964 einige Abschnitte seines Vorwortes aus dem Jahr 1951, das für die *Chicago University Press* Ausgabe (1952) geschrieben wurde. Dass beide englischen Vorworte in dem dritten Band von Strauss' *Gesammelten Schriften* nicht neu abgedruckt worden sind, ist zu bedauern. Vor allem ist das englische Vorwort von 1936 deswegen interessant, weil Strauss in ihm seine Herangehensweise, seine Methode des Hobbes-Studiums erklärte.

Die Fassung von *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis*, auf die ich mich beziehe, ist die in dem gerade erwähnten dritten Band der *Gesammelten Schriften* (von Meier 2001 und erneut im Jahr 2008 herausgegeben) enthaltene – in sie hat der Herausgeber Satzteile und Abschnitte aus der englischen Ausgabe eingearbeitet. Diese Ergänzungen erscheinen im Text in der Originalsprache (Meier 2008, vii).

⁵¹ In seinem Artikel „Persecution and the Art of Writing“ (1941 erschienen) wies Strauss auf die ideengeschichtliche Tendenz des 19. Jahrhunderts hin, nach der Genesis eines Werkes oder des Denkens einer Autorin zu fragen. Leider lässt sich aus derjenigen Stelle nicht erschließen, wie Strauss diese Tendenz bewertete – auch den offensichtlichen Bezug zu seinem eigenen Hobbes-Werk hat er dabei nicht thematisiert. Die Schlussfolgerung bleibt der Leserin überlassen; sie sollte sie im Licht Strauss' im unmittelbaren Anschluss folgender und eher implizit als explizit kritischer Bemerkung darüber ziehen, wie die Interpreten des 19. Jahrhunderts die Widersprüchlichkeit eines Denksystems zu rationalisieren versuchten.

Was Strauss dazu angeregt hat, die Untersuchung bzw. Auseinandersetzung mit dem Hobbes-Studium zu beginnen, war die Annahme bzw. Vermutung, dass Hobbes von entscheidender Bedeutung in der „Auseinandersetzung der Modernen mit den Alten“⁵² gewesen sei (*The Leo Strauss Center*, o. J. a). Die Untersuchung der Entstehungsvoraussetzungen und Entwicklung der modernen politischen Wissenschaft bzw. der modernen politischen Philosophie im Gegensatz zu der klassischen war eine der Leitlinien von Strauss' gesamtem Schaffen. Es waren die Problematiken, die sich in der Gesamtheit der politisch-philosophischen Überlegungen Strauss' widerspiegeln, von denen dessen Analyse des Hobbes angeregt und vorangetrieben wurde und welche daher unvermeidlich mit einer oder einigen Zielsetzungen von Strauss *als Denker* verbunden war.

In seinem 1964 geschriebenen Vorwort zu der deutschen Erstausgabe von *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* bestätigte Strauss dies, indem er einige Details über die Entstehungsgeschichte, die Genese seines eigenen Werkes offenlegte. Es waren zum einen Schmitts Hobbes-Interpretation sowie sein Spinoza-Studium, was seine Hobbes-Untersuchungen angeregt habe (Strauss

Dass Strauss diesen Zugang eher zurückwies als befürwortete, lässt sich jedoch eher an seiner Rhetorik erkennen als inhaltlich beweisen (2015, 87).

Bedeutet es, dass Strauss so früh wie 1941 eine kritische Stellung hinsichtlich der eigenen Argumentation und Herangehensweise in *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* eingenommen hat? Letztlich sind die Eigentümlichkeiten der Deutungstradition des 19. Jahrhunderts, die er dabei ins Visier nahm („Contradictions or divergences within one book, or between two books by the same author, were supposed to prove that his thought had changed“, ebd., 87), auch für seine eigene Hobbes-Deutung zutreffend.

⁵² Der Ausdruck „Querelle des Anciens et des Modernes“ bezeichne eine in die Antike zurückzuverfolgende Polemik, die seit dem Beginn der christlichen Ära – d. h. seit dem Bruch mit zyklisch-antiker Zeitvorstellung und dem Beginn eines geschichtlichen Selbstverständnisses – eine besondere Schärfe entfaltete (Jauss 2010, 410 f.).

Im Bereich der Philosophie und Dichtung werde mit *querelle* üblicherweise der Bruch zwischen den christlichen und den griechisch-römischen Autorinnen gemeint. Der Streit zwischen Aufklärung und Klassik sei in Form von Säkularisierung ausgetragen worden und führte zu dem historistischen Paradigma. Dieses habe einen absoluten Begriff des Vollkommenen abgelehnt – zugunsten der Vorstellung geschichtlicher, relativer Maßstäbe. Damit habe es aber auch den Sinn einer interepochalen Auseinandersetzung infrage gestellt (ebd., 412).

In „Dem Testament Spinozas“ führte Strauss die antike und die mittelalterlich-christliche philosophische Traditionen zu einer zusammen, gegen die sich die Moderne (von Descartes, Hobbes, Leibniz und, in zweiter Linie, Spinoza vertreten) gerichtet habe. Diese *querelle* sei erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts zugunsten der Modernen entschieden worden; Dem Sieg folgte jedoch paradoxerweise der Bedarf „zum Zweck der Korrektur des modernen Gedankens gewisse im ersten Anlauf über den Haufen gerannte Positionen der vor-modernen Welt wiederherzustellen“ (Strauss 2008 g, 416, siehe auch S. 243).

2008 b, 7),⁵³ zum anderen die Diagnose der Krise modernen Denkens, die sich an dem Verlust des Selbstvertrauens und der Gewissheit „einen entscheidenden Fortschritt gegenüber vormodernem Denken gemacht zu haben“ (ebd., 9; siehe auch S. 195 dieser Arbeit sowie die Fußnote Nr. 300), sowie an seiner Degeneration zum Nihilismus zeigte. An dieser Krise offenbarte sich für Strauss die Aktualität und Bedeutung der Hobbes-Forschung.⁵⁴ Denn die Krise der Moderne bedeutete für Strauss den Bedarf nach der Wiederaufnahme der Auseinandersetzung der Alten mit den Modernen, den Bedarf nach einer gründlichen und genauen Analyse dieses Konfliktes „bevor“ „man sich für die Moderne oder Ultra-Modernes entschied“ (ebd., 8 f.). Das „Bevor“ ist in diesem Kontext weder als Provokation noch als Resignation zu verstehen, sondern lediglich als Aufforderung, dem Konflikt, in dem es um die für die Philosophie wesentlichen Fragen gehe, ernsthaft und vorurteilsfrei zu begegnen.⁵⁵

Diese Auseinandersetzung bzw. derjenige Aspekt der Auseinandersetzung, der für Strauss besonders relevant war, dreht sich um das Verhältnis der politischen Ordnung zur Religion und um das theologisch-politische Problem, dem die Alten und die Modernen aus unterschiedlicher Gesinnung heraus begegneten. Auf Hobbes sollten sich, so Strauss, die Modernen verwiesen sehen, wenn es ihnen um die Begründung liberaler (säkularer) Ordnung gehe, die weder offen noch versteckt auf Anleihen bei der religiösen Tradition (siehe dazu bei Strauss auch 2013 c, 13 sowie meinen Exkurs Hobbes und die Liberalismuskritik Schmitts und Strauss' ab S. 299) angewiesen wäre. Die Hobbes'sche Staatslehre sei ein Zeugnis dafür, dass eine moderne und konsequent durchdachte politische Theorie nur auf Basis der Religionskritik erfolgen könne (Strauss 2008 a, 244; vgl. 2008 d). Allerdings bezeuge die geistige Entwicklung des Westens, an deren modernem Anfang Hobbes stand, das Bröckeln ihres Fundamentes („solange es stand, solange an seine Festigkeit geglaubt wurde“; meine Hervorhebung), das zugleich die Einsicht in dieses Fundament ermöglichte (Strauss 2008 b, 17).

⁵³ Zu den Ursprüngen und Anlässen Strauss' verstärkten Interesses an Hobbes siehe S. 5 und S. 185.

⁵⁴ Vgl. Strauss in *Philosophie und Gesetz*, zur gleichen Zeit wie *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* verfasst: „Denn auf die Aufklärung“, so Strauss mit Verweis auf Hobbes und Descartes „verweisen alle der Gegenwart eigentümlichen Erscheinungen, wenn man sich durch ihre Vordergründe und Vorwände nicht betrügen lässt, als auf ihren Ursprung zurück“ (2013 c, 10).

⁵⁵ Vgl. Strauss 1996, 330: „*emancipation* from the influence of modern philosophy [...] is not possible without serious, constant and relentless *reflection* on the specific character of *modern* philosophy“.

In diesem Kontext findet sich auch Strauss' Verweis auf Krügers Werk über Kant, das, Strauss' Angabe nach, erkläre, warum er selbst „nicht als Hobbist über Hobbes schrieb“ (ebd., 8). Mit dem Verweis machte Strauss denjenigen seiner Leserinnen, die das erwähnte Buch aufgeschlagen haben, seine Überzeugung von der Bedeutung der Philosophie für den Menschen als bedingtes Wesen klar. Das bedeutete für Strauss die Notwendigkeit und den Stellenwert der Frage nach dem Guten, der von dem tatsächlichen Erfolg der Beantwortung dieser Frage unabhängig wäre.⁵⁶ Was gegenüber der Krise modernen Denkens als das Mindeste möglich war, war ein Versuch des Hinaustretens jenseits des Verlustes des Glaubens an das menschliche Vermögen, Wissen über das Gute und das Richtige zu erlangen. Die Überzeugung von diesem Vermögen entspreche der Überzeugung vom Sinn, der Möglichkeit und der Notwendigkeit der politischen Philosophie (Strauss 1989, 81).

Das Vorhaben Strauss' war ausgerichtet auf die Frage nach der Genese, d. h. nach dem Ursprung und der Entwicklung der Philosophie Hobbes'. Auf diese Frage einzugehen war für Strauss nur unter der Voraussetzung der Unterscheidung zwischen Methode und Material, zwischen Form und Inhalt, zwischen Gesinnung und Ausführung, möglich. Er konkretisierte nämlich, dass er dem Ursprung nicht als Methode, Form, sondern als dem *Material* der Hobbes'schen Politik nachging (Strauss 2008 b, 15). Damit setzte er nicht lediglich voraus, dass die Methode und das Material der Hobbes'schen Philosophie unterschieden und so betrachtet werden sollten, sondern deutete zugleich an, dass der Auseinandersetzung mit dem *Inhalt* dieser Philosophie bei der Hobbes-Rezeption eine vorrangige Bedeutung zukommen müsse.

Es versteht sich, dass Strauss somit alle Hobbes-Deutungen, die zum Angelpunkt der Hobbes-Philosophie und somit ihrer Deutung die Methode erheben, für unzulänglich bzw. dem Wesen Hobbes'scher Theorie nicht angemessen hielt. Die

⁵⁶ Das Werk Krügers – *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* – endet mit den folgenden Worten (1931, 236):

Denn die *Bedingtheit* des Menschen und vor allem die Geschichte, die der Herd alles transzendentalen Irrens ist, muss der Anlass eines philosophischen, d. h. *unbedingten Fragens* sein. Wirklich unbedingt aber wird die Frage nur sein, wenn sie, *im Wissen um die geschichtliche Leidenschaft, das Gute erfragt*. Die Antwort auf diese Frage – und so auch die christliche Antwort Augustins – sei dahingestellt. Dass die entschiedene Frage *wahr* bleibt, auch wenn sie *keine* Antwort findet, kann den, der so fragt, das Beispiel des *Sokrates* lehren.

Hobbes-Deutungen, die sich primär mit dem Methodischen bei Hobbes beschäftigen, würden, laut Strauss, unvermeidlich den Kern, die Genese Hobbes'scher Philosophie verfehlen: Man halte die Methode für entscheidend, aber „nun ist unmöglich die Methode allein für Hobbes' Politik charakteristisch“ (ebd., 14). Das Besondere an Hobbes'scher Philosophie wird oft mit der Nachahmung von Galileis grundlegender Physik oder Euklids Mathematik gleichgesetzt – mit der Anwendung der resolutiv-kompositiven Methode⁵⁷ auf die Erforschung der Politik und ihrer moralischen, anthropologischen Fundamente. In diesem Falle bleibe die Bedeutung Hobbes', stellte Strauss fest, im Vergleich zu derjenigen der Gründungsväter moderner Naturwissenschaft, in der Wahrnehmung zweitrangig und damit „verkannt“ (ebd., 14).

Es müsse einen „näheren, konkreteren Ursprung seiner Politik geben als die Methode“ (ebd., 15) – der politischen Lehre, die das Ideal der Zivilisation begründete und in der Naturrechtstradition Epoche gemacht habe. Insoweit, dass „alle späteren Versuche ausdrücklich oder unausdrücklich, zustimmend oder ablehnend, fortschreitend oder zurückgehend, von der durch Hobbes vollzogenen Grundlegung Gebrauch machen“ (ebd., 13). Bevor sich Strauss auf die Suche nach diesem Ursprung machte, hatte er die vorgefundenen Antworten kritisiert, die die Hobbes-Literatur seiner und früherer Zeit auf die Frage nach dem Material Hobbes'scher Lehre gegeben hat. Strauss hat sowohl ihre Interpretation als mechanistische Psychologie als auch ihre Erklärung durch das Ausweisen ihrer

⁵⁷ Ihr Kernprinzip besteht in der Umwandlung einer traditionell begriffslogischen Definition in eine kausale oder genetische. Die Vorgehensweise gleicht dabei einer Auflösung und Wiederausammensetzung der Elemente des zu untersuchenden Objektes und Phänomens. Wie Paul Geyer es in seinem Werk *Die Entdeckung des modernen Subjektes* am Beispiel einer Uhr veranschaulichte, beruhe die Methode auf der Annahme, dass „man die Funktionsweise eines Uhrwerkes nur begreifen kann, wenn man es auseinandergenommen und wieder zusammengesetzt hat“ (2007, 81). Das Gleiche gelte für die Vorgehensweise bei der Wissenschaft von Menschen und von Staaten. Seinen eigenen Kommentar über die Anwendung dieser Methode hat Hobbes dem *De Cive* (Vorwort an die Leser) hinzugefügt: „Was meine Methode anbelangt, so habe ich [...] geglaubt, mit der Materie des Staates beginnen, dann zu dessen Entstehung und Gestaltung und dem ersten Ursprung der Gerechtigkeit übergehen zu müssen. Denn aus den Elementen, aus denen eine Sache sich bildet, wird sie auch am besten erkannt“. Den letzteren Aspekt schilderte Hobbes anschließend noch konkreter: „Ebenso muss bei der Ermittlung des Rechtes des Staates und der Pflichten der Bürger der Staat [...] als aufgelöst betrachtet werden, d. h. es muss richtig erkannt werden, wie die menschliche Natur geartet ist, wieweit sie zur Bildung des Staates geeignet ist oder nicht, und wie die Menschen sich zusammentun müssen, wenn sie eine Einheit werden wollen“.

Bezüge zur Tradition abgelehnt (ebd., 15 f.).⁵⁸ Das Material der Hobbes'schen Lehre, die für Hobbes maßgebliche Gesinnung, so lautet Strauss' wichtigste Ausgangsthese, sei von der sowohl antiken als auch christlichen Gesinnung unabhängig und, auf der anderen Seite, *vorwissenschaftlich* – von der modernen Naturwissenschaft unabhängig. Dies zu verstehen sei „die notwendige Bedingung dafür, dass Hobbes' Bedeutung endlich in gebührender Weise anerkannt und verstanden wird“ (ebd., 17).

Seine Untersuchung von Hobbes, die dessen Bedeutung in gebührender Weise anerkennen sollte, unternahm Strauss in sieben Kapiteln, von denen das erste „Die moralischen Grundlagen“ benannt ist. Ein solcher Titel stellt eine Frage an sich, weil man somit entweder die Grundlagen der Hobbes'schen Moral bezeichnen kann oder die Grundlagen der (politischen) Lehre Hobbes', die in der Moral liegen. Die Lektüre des Kapitels erweist die zweite Option als die richtige (siehe bspw. ebd., 28: „auf einer neuen Begründung *der* Moral beruht Hobbes' politische Wissenschaft“ oder 36: „Hobbes muss die Furcht vor dem Tod als den Ursprung allen Rechts und aller Moral von allen *unmoralischen und amoralischen Beweggründen* grundsätzlich unterschieden haben“ – meine Hervorhebung).

Es waren in erster Linie *Elements of Law* (1640), *De Cive* (1641), die englische Erstfassung des *Leviathan* (1651) und *De Homine* (1658), auf deren Analyse und Vergleich Strauss' Deutung von der Genese Hobbes'scher Lehre beruht. Darüber hinaus bezog sich Strauss gelegentlich auf *De Corpore* (1655) und die lateinische Fassung des *Leviathan* (1670). *Behemoth* (1681) griff Strauss in seinen Erwägungen über „die *konkrete* Bedeutung der Hobbes'schen Moral“ (meine Hervorhebung) auf: Dieses späte Werk über die Ursachen und Verlauf des Bürgerkrieges weise, so Strauss, eine zweischichtige Darstellung auf, deren Oberfläche „die so von der presbyterianischen Geistlichkeit gestützte Bourgeoisie“ als „die natürliche Trägerin der Revolution“ schildere. „Sieht man indessen genauer zu“, entlarve sich die Darstellung Hobbes' als Lehre, dass die Bourgeoisie „ihrem eigenen Interesse zuwiderhandelt, dass sie, wenn sie sich selbst in

⁵⁸ 1935 beteuerte Strauss, dass man Hobbes' „ausdrückliche und grundsätzliche Opposition gegen die gesamte Tradition – die Stoa und auch den Epikureismus mit eingeschlossen“ – ernst nehmen sollte (2008 b, 16).

Vgl. die zitierte Aussage Strauss' mit den folgenden Stellen in *Naturrecht und Geschichte*, in denen er von *zwei* Strängen der Tradition politischer Philosophie sprach: der idealistischen und der epikureischen. Hobbes lehnte, stellte Strauss fest, die Tradition ab, aber er identifizierte sie nur mit der idealistischen, der von Sokrates begründeten. Strauss enthüllte bei Hobbes daher dessen „*emphatic rejection of the tradition, on the one hand, and [...] his almost silent agreement with it, on the other*“ (1965, 167).

ihrem Verlangen nach privatem Gewinn richtig verstände, der weltlichen Obrigkeit bedingungslos gehorchen würde“. Die Kritik der aufrührerischen Politik englischer Bourgeoisie überdeckte Hobbes' Bejahung des Wesens und des Ideals der Bourgeoisie, ihre gar philosophische Rechtfertigung, die besage, dass privates Eigentum und privater Gewinn „die unerlässliche Bedingung für alles friedliche Zusammenleben sind“ (ebd., 136–138).

Außerdem zog Strauss Hobbes' Einleitung zu dessen Übersetzung (1629) von Thukydides' „Eight Books of the Peloponnesian War“⁵⁹ heran, um seine Argumentation über Hobbes in den früheren Phasen dessen philosophischer Entwicklung, d. h. vor seiner Entdeckung der *Elemente* Euklids und vor seinem ausdrücklichen Bruch mit aristotelischer Metaphysik, zu untermauern. Dasselbe lässt sich über ein Exzerpt von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* sagen, das Strauss für einen möglichen Beweis für den Einfluss des Letzteren auf Hobbes in dessen humanistischer Periode hielt, die sich in der Thukydides-Übersetzung voll- und beendet habe (ebd., 61). Das (zwar nicht von Hobbes geschriebene, aber entweder ihm geliehene oder von ihm in Auftrag gegebene) Exzerpt hat Strauss unter den *Hobbes papers* in Chatsworth entdeckt – einem Schloss der Familie Cavendish, bei der Hobbes als Tutor ihrer Söhne einen erheblichen Teil seines Lebens (1608–1629, so Robertson 1886, 11–27) verbracht hat. In dem sich in Chatsworth befindenden Hobbes-Nachlass hat Strauss im März 1934 recherchieren können: „ich war“, so Strauss über seinen Fund in einem Brief an Klein am 9. April 1934 „nur 2 Tage da, aber auf jeden Fall editionswürdige Sachen“ (2008 e, 496). Zu diesen gehörten auch Entwürfe zu *De Corpore* und *De Homine* sowie 10 Essays. Die Letzteren waren zwar mit dem Namen von Hobbes' Schüler versehen, verrieten aber „bis in den Stil hinein den Einfluss von Hobbes“ und konnten von dem jungen *Earl of Devonshire*, der, wie Strauss herausgefunden hat, zur Zeit des Entstehens des Essays erst neun Jahre alt gewesen ist, gar nicht verfasst worden sein (ebd., 496). Seine Vermutung über die Autorenschaft der Essays ist vom englischen heraldischen Amt auf Basis der Authentizität des Wappens und der Datierung der Schrift wenige Monate später bestätigt worden (ebd., 502). Trotz seiner Initiative für die Edition und Herausgabe (ebd., 518), die von *Cambridge Press* unterstützt worden ist (ebd., 529), ist die Angelegenheit damals im Sande verlaufen (ebd., 531). Aus diesem Grund hat Strauss in der Beweisführung in *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* auf die Essays als Material verzichtet. Nichtsdestoweniger ist er bei seiner Überzeugung geblieben, dass sie

⁵⁹ Diese kommentierte Übersetzung ist Teil von *The English Works of Thomas Hobbes*, herausgegeben von William Molesworth (Bd. 8 und 9). Der Übersetzung ordnete Hobbes eine Ansprache an Sir William Cavendish sowie an die Leserinnen vor; dazu kam auch eine Einleitung „Of the Life and History of Thucydides“.

unter Hobbes'schem Einfluss oder gar von ihm selbst geschrieben worden sind (Strauss 1963, xiif.).⁶⁰

„Die moralischen Grundlagen“ stellen den Teil des Hobbes-Werkes von Strauss dar, in dem ihr Autor die naturalistische Interpretationstendenz Hobbes'scher Lehre als die ihre Essenz, ihr *Material* verfehlend entkräftete und in dem er sein eigenes Verständnis dieser Essenz darlegte. Die Frage: Ist Hobbes' politische Wissenschaft naturalistisch oder anthropologisch gemeint? – war für Strauss allerdings nicht nur eine Frage danach, ob man die Leistung Hobbes' und die Eigenart seiner Lehre vor allem mit seiner Methode oder mit seinem Material identifiziert. Es war auch die Frage nach zwei Darstellungen menschlicher Natur, die Strauss bei Hobbes verwoben sah. Die Sezierung dieses Gewebes unternahm Strauss in einer komplexen Argumentation (2008 b, 21–29), in der er zwei Hobbes'sche Postulate der menschlichen Natur – die natürliche Begierde und die Todesfurcht – vor dem Hintergrund dessen Absicht untersucht hat.

Diese Argumentation ist hier nur kurz zu skizzieren: Zuerst unterschied Strauss eine „mechanische“ und eine „vitalistische“ Bedeutung des Konzeptes der natürlichen Begierde, von denen die erste – die mechanisch-naturwissenschaftliche – die natürliche Begierde des Menschen mit der auch die Tiere auszeichnenden Animalität bzw. Sinnlichkeit gleichsetze. Die vitalistische Bedeutung, über die mittels Selbstprüfung und Selbsterkenntnis erfahren werde, stehe für die natürliche Begierde des Menschen als den wesentlichen Unterschied zwischen ihm und den Tieren, die nur von den äußeren Eindrücken bewegt würden. Die Begierde der Letzteren habe daher eine natürliche Grenze, die mit dem Aufhören äußerer Impulse zusammenfalle (dieses Aufhören trete *de facto* nur mit dem Tod ein). Die Vernunft, die den Menschen auszeichne, stehe seiner natürlichen Begierde zu Gebot und mache diese von sich aus unendlich.⁶¹ Nur dieser zweite Sinn könne der Absicht Hobbes', wie Strauss behauptete, entsprochen

⁶⁰ Zum weiteren Verlauf der Aufklärung der Autorenschaft des Manuskriptes siehe Strauss 1963, xiif., Meier 2008, xiii–xv und Reynolds/Saxonhouse 1995. Die beiden Letztgenannten haben eine computergestützte Wordprint-Analyse durchgeführt, um die These Strauss' über die Zurechnung der Schriften zu prüfen. Die Untersuchung hat ergeben, dass die 10 Essays zwar nicht von Hobbes'scher Autorenschaft waren (Hobbes' Einfluss auf die Essays auszuschließen gab es jedoch keinen Grund), dafür jedoch drei Abhandlungen, die zusammen mit den erwähnten Essays 1620 anonym als *Horae Subsecivae: Observations and Discourses* erschienen (Reynolds/Saxonhouse 1995, 19). Diese drei Abhandlungen – „A Discourse upon the Beginning of Tacitus“ „A Discourse of Rome“ und „A Discourse of Laws“ – wurden von Reynolds und Saxonhouse zusammen mit der detaillierten Erläuterung des eingesetzten Wordprint-Verfahrens publiziert.

⁶¹ Vgl. Schmitt 1982, 56: „er [Hobbes] macht sich über die menschliche Natur keine großen Illusionen. Er sieht, dass der Mensch viel,unsozialer' als ein Tier ist, voll Angst und in

haben (ebd., 21 f.) – das Begehren des Menschen sei kein unschuldiges Begehren eines Tieres, kein animalisches Begehren (ebd., 27).

Damit sei jedoch noch nicht dem fundamentalen Gegensatz Ausdruck verliehen worden „welcher sich durch Hobbes' ganzes Werk hindurchzieht“ (ebd., 21); denn auch die vitalistische Auffassung der natürlichen Begierde, die nicht trotz, sondern kraft der Vernunft den Menschen zum „räuberischste[n], schlaueste[n], gefährlichste[n], mächtigste[n] Tier“ (ebd., 22) mache, erweise sich als naturalistisch, d. h. Hobbes' Gesinnung nicht gerecht werdend.

Was dieser Gesinnung entspreche, sei das Konzept des begehrliehen Machtstrebens, das von sich aus *absolut* sei, d. h. auf nicht weniger als absolute Herrschaft ausgerichtet. Es sei einer vernünftigen Überlegung, die besage, dass Macht nur mittels mehr Macht zu erhalten sei, genauso entgegengesetzt wie dem Begehren, das zum Grund konkrete „Dinge“ habe (ebd., 23). Denn das begehrliehe Streben nach Macht – diejenige Art der natürlichen Begierde, die für Hobbes' politische Lehre ausschlaggebend war – habe „zum Grund die Freude, die der Mensch an der Betrachtung seiner eigenen Macht hat, d. h. die Eitelkeit. Der Ursprung der natürlichen Begierde des Menschen ist [...] die Eitelkeit“ – es sei diese Auffassung der menschlichen Natur – ihr erstes Postulat – , die eine moralische sei (ebd., 24).⁶²

Der Analyse der moralischen, d. h. laut Strauss für Hobbes authentischen Bedeutung der natürlichen Begierde folgt die Erörterung des zweiten Postulats – der Todesfurcht. Wie Strauss bemerkte, sei es nicht einfach der Tod, der das größte Übel in Hobbes' Bild des Menschen darstelle, sondern ein qualvoller Tod. Qualvoll nicht bloß im Sinne von „schmerzvoll“, sondern qualvoll, weil gewaltsam; das heißt, ein Tod, der nicht vorherzusehen sei – ein Mord von Hand eines anderen menschlichen Wesens (ebd., 29). Die Todesfurcht in der Philosophie Hobbes' stelle keine Furcht dar, die sich gegen den Tod an sich richte – Hobbes wusste, so Strauss, dass „der Tod *unter gewissen Umständen* unter die Güter gezählt werden kann“ (2008 a, 255). Diese Furcht sei vielmehr ein fundamentales Merkmal zwischenmenschlicher Verhältnisse. Die Todesfurcht sei immer die

die Zukunft schauender Sorge, nicht nur von gegenwärtigem, sondern sogar von künftigem Hunger getrieben, *fame futura famelicus*.“

⁶² Siehe auch Strauss 2008 a: Das natürliche Begehren sei auch nicht als „alle menschliche Tätigkeit, und damit auch alle sittlichen Handlungen“ zu verstehen (251). Solches Verständnis sei weder konsequent naturalistisch noch moralisch und könne letztendlich auch den spezifischen Unterschied zwischen Lebenserhalt und Lebensförderung nicht begründen. Das natürliche Begehren sei die Eitelkeit als „das Streben des Menschen, sich selbst zu gefallen, indem er von den anderen Menschen als ihnen überlegen anerkannt wird“ (258), oder auch als „natürliche Geneigtheit der Menschen, sich gegenseitig zu verletzen“ (253).

gegenseitige Furcht – die Furcht „jedes Menschen vor jedem anderen Menschen als einem möglichen Mörder“ (Strauss 2008 b, 30). Das grundlegende Postulat der menschlichen Natur sei also nicht vom Individuum an sich, sondern von dem Individuum in seinem Zusammenleben mit anderen abstrahiert und lasse sich wegen seiner Beziehung zur Eitelkeit aus einem naturalistischen Ansatz nicht ableiten. Die Selbsterkenntnis, an die Hobbes mit seiner Lehre des Naturstandes appellierte und die jedem vernünftigen Wesen prinzipiell zugänglich sei, betreffe nicht die Lage des Menschen innerhalb des Kosmos und nicht die Qualitäten des Menschen an sich, sondern die Lage des Menschen als eines Subjektes unter anderen (ebd., 148).

Die von Hobbes herausgestellte Notwendigkeit des Zusammenlebens und Nutzen des Friedens setze ein bestimmtes Verständnis der menschlichen Natur voraus (Strauss 1997, 187), denn Frieden als Ziel zu begreifen bedeute, dass er nicht als natürlicher Zustand des Zusammenlebens vorausgesetzt werde. Der Zweck des Friedens, der das Zusammenleben unter einem Souverän begründe, behalte nur insoweit seine Gültigkeit, als ihm eine spezifische moralische Gesinnung zugrunde liege, die den Tod als das größte Übel voraussetze („der Tod nimmt den Platz des *telos*“; Strauss 1977, 187). Falle diese Voraussetzung weg, verliere der Frieden als Zweck seine Selbstverständlichkeit.

Hobbes analysierte, so Strauss, den vorgefundenen Staat und das Zusammenleben (2008 b, 173), um darin die Wirkung menschlicher Natur zu erkennen, die durch das Postulat der Furcht vor dem gewaltsamen Tod und dasjenige der Eitelkeit zu erfassen sei. In der Erwägung der so verstandenen menschlichen Natur kam Hobbes zu dem Schluss, dass der Mensch von Natur aus auf den Frieden angewiesen sei, um zu überleben und auf jeden Fall um ein angenehmes Leben zu führen, um sich des größten Gutes – des ungehemmten Fortschreitens zu immer weiteren Zielen (Strauss 2008 k, 139) – zu erfreuen. Gleichzeitig stelle das Friedensgebot keine der Natur des Menschen inhärente, selbstverständliche Verpflichtung, keine unumstößliche Tatsache oder Gesetzmäßigkeit dar. Weder in der vom Menschen unabhängigen Ordnung, sei es natürlicher oder göttlicher Herkunft, noch in der Natur des Menschen gebe es für Frieden einen ausreichend zuverlässigen Rückhalt. Das heiße, dass Frieden zwar ein Natur- und Gottesgebot sei, jedoch nicht unmittelbar wirksam, denn die Friedensbereitschaft werde durch die natürliche Eitelkeit des Menschen unvermeidlich bedroht. Im Naturzustand – im Krieg einer jeden gegen jede – werde das erste Naturgesetz, das ein Friedensgebot sei, niedertreten. Die Essenz des Naturrechtes als Verbot, sich zu schädigen, und Freiheit, sich mit allen möglichen Mitteln zu verteidigen, stehe im Naturzustand im Konflikt mit dem primären Naturgesetz, Frieden zu suchen und zu stiften (*Leviathan* XIV, 108). Dieser Konflikt ist wegen des Vorbehaltes

möglich, der in dem Friedensgebot selbst enthalten ist: Das Gebot solle nur unter dem Umstand befolgt werden, dass dies nicht vergeblich zu sein scheine, mit anderen Worten, nur wenn andere Individuen auch friedenswillig seien – wenn alle, wie Strauss formulierte, den *Tod als den gemeinsamen Feind* erkennen würden (2008 b, 35). Auf diese Weise entspreche das Naturrecht – das Recht auf die Verteidigung des Leibes und Lebens, das im Naturzustand zum faktischen Recht auf alles werde⁶³ – im staatlichen Zustand dem Gesetz der Natur, Frieden zu suchen und zu befolgen.

Von *Elements of Law*, über *De Cive* und *Leviathan* bis auf *De Homine* drängte Hobbes die moralische Grundlage seiner Lehre – die Auffassung der menschlichen Natur als zwischen der Todesfurcht und der Eitelkeit eingespannt – „mehr und mehr“ zugunsten der naturalistischen Darstellung „zurück“, die die natürliche Begierde nicht als Eitelkeit, sondern als animalische Beweglichkeit, als Sinnlichkeit schildert und die affektive Todesfurcht als vernünftiges Prinzip der Selbsterhaltung (ebd., 27 f.). Weshalb Hobbes die Eitelkeit nicht beim Namen genannt habe, wieso er „im Sinne des Naturalismus“ versucht habe „die Eitelkeit aus der animalischen Natur herzuleiten“ (ebd., 27), machte Strauss der Leserin erst in einer anderen Schrift einsichtig. „Es fragt sich“, so Strauss in „Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen“ „*warum* [...] insbesondere Hobbes den Menschen als ‚böse wie die Tiere‘ verstanden habe. Er musste die Bosheit als *unschuldige*, Bosheit‘ verstehen, weil er die Sünde leugnete“ (2008, 231).⁶⁴

Hobbes mag seine moralischen Grundlagen mit einer naturalistischen Darstellung verhüllt haben, jedoch sind somit nicht alle Spuren seiner authentischen Gesinnung beseitigt worden. Eine solche Spur findet sich im Titel *Leviathan* selbst. Es war die Bibel, in der Strauss die Erklärung fand, was „Hobbes dazu veranlasst hat, seiner ausgeführtesten Darstellung der politischen Wissenschaft den Titel ‚Leviathan‘ zu geben“ (2008 b, 2 f.).⁶⁵ Im Buch Hiob (41, 26) wird über Leviathan gesagt, dass er alles „verachtet“ „was hoch ist“; „er ist ein

⁶³ Vgl. Strauss in seiner Vorlesung zu Hobbes: „Hobbes says in the state of nature no distinction between defense and aggression can be made“ (Namazi 2018, 16).

⁶⁴ Dem folgt: „und er musste die Sünde leugnen, weil er keine primäre, jedem Anspruch als berechtigtem Anspruch vorangehende Verpflichtung des Menschen anerkannte, weil er den Menschen als von Natur frei, d. h. unverpflichtet verstand; für ihn war daher die politische Grundtatsache das Naturrecht als berechtigter *Anspruch* des einzelnen, als dessen *nachträgliche* Restriktion er die Verpflichtung begriff“ (Strauss 2008, 231).

⁶⁵ Vgl. mit Schmitts Überlegungen über Leviathan als Staatssymbol bei Hobbes im Abschn. 2.3 Hauptfrage und Ansatz der Auseinandersetzung Schmitts mit der Hobbes'schen Lehre sowie auf S. 163.

König über alles stolze Wild“. An diese Versen erinnerte Hobbes in *Leviathan* mit den Worten: „Bis hierher habe ich die Natur des Menschen (dessen Hochmut und andere Gemütsbewegungen ihn gezwungen haben, sich der Regierung zu unterwerfen) zusammen mit der großen Macht seines Herrschers dargelegt, den ich mit *Leviathan* verglich, welchen Vergleich ich den letzten zwei Versen des einundvierzigsten Kapitels bei *Hiob* entnahm“ (XXVIII, 271).

Die Aussage Hobbes', dass es unter anderem Hochmut sei, der den Menschen unterwerfungsbereit mache, widerspricht keineswegs der These Strauss' über die Hobbes'sche Grundlegung der politischen Ordnung auf dem Postulat der Todesfurcht. Wie Strauss dargelegt hat, sei es die Eitelkeit, die den Menschen dazu bewege „seinen Anspruch auf Überlegenheit und auf Anerkennung der Überlegenheit den anderen gegenüber geltend“ zu machen. Dieser Akt führe zu nichts anderem als Verachtung, und „aus dem Gefühl, verachtet zu werden, entspringt der größte Wille zu *verletzen*“ (Strauss 2008 b, 33). Der Wille führe zum Angriff, der Angriff zur Auseinandersetzung, die Auseinandersetzung zum Schmerz und zur Furcht um das eigene Leben – auf diesem Weg rufe die natürlich-eitle Haltung des Menschen die stärkste Leidenschaft hervor, durch die die Eitelkeit überwunden und gleichzeitig aufgehoben werde, denn die um sein Leben Fürchtende überlasse den Triumph ihrem Feind, schmeichele dessen Eitelkeit und rette somit das eigene Leben.⁶⁶ „Ein so enger Zusammenhang besteht also zwischen den beiden Postulaten der menschlichen Natur“, die Hobbes seiner Politik zugrunde legt[e]“ (ebd., 33–35).

Weshalb, fragte sich Strauss, nachdem er die moralischen Grundlagen der Hobbes'schen Lehre offengelegt hatte, bevorzugte Hobbes „den negativen Ausdruck, Vermeidung des Todes“ gegenüber dem positiven Ausdruck, Erhaltung des Lebens“, der einem naturalistischen Menschenbild entspreche (ebd., 28–30)? Wie wichtig diese Frage ist, zeigt die Tatsache, dass Strauss sie im Anschluss nur teilweise und erst auf den letzten Seiten seines Werkes vollständig beantwortete. Die Erhaltung des Lebens sei nur das *erste* Gut,⁶⁷ „hingegen ist der Tod sowohl das *erste* als auch das *größte* als auch das *höchste* Übel“ und deswegen „der einzige absolute Maßstab, auf den hinblickend der Mensch sein Leben einheitlich

⁶⁶ „Die Rache will nicht den Tod, sondern die Gefangenschaft und Unterwerfung eines Feindes“, schrieb Hobbes in *Elements* (IX, 6).

⁶⁷ „Der ungehinderte Fortschritt zu immer weiteren Zielen, [...] mit einem Wort: das *Glück* das *größte* Gut, während es ein *höchstes* Gut, d. h. ein Gut, in dessen Genuss der Geist zur Ruhe käme, *nicht* gibt“ (Strauss 2008 b, 28).

ordnen kann“ (ebd., 29).⁶⁸ „Im Wettrennen nach dem Glück des Triumphs aufgehend, kann der Mensch gar nicht seine Angewiesenheit auf das unscheinbar erste Gut, die Erhaltung seines Lebens, seines *Körpers* bemerken“. „Weil der Mensch von Natur in dem Traum vom Glück des Triumphs, diesem glänzenden, imponierenden Scheingut lebt, darum bedarf es einer nicht minder imponierenden Macht, um ihn aus seinem Traum zu erwecken; diese imponierende Macht ist die gebieterrische Majestät des Todes“ (ebd., 31–33). Die Furcht sei also klar und eindeutig und habe den Vorteil, den Menschen die eigene Schwäche bewusst zu machen, ihn von der Eitelkeit zu befreien (ebd., 147 f.). Sie sei der stärkste Affekt: der Mensch fürchte den Tod „*unendlich viel mehr*“, als er das Leben begehre (ebd., 29), weil er die Welt in erster Linie durch Widerstand erfahre (ebd., 32).

Hobbes' Ausrichtung auf die Todesfurcht als ordnende Macht hatte weitreichende ideengeschichtliche Implikationen. Es war das Hobbes'sche *Devaluieren der Vernunft*, das Strauss im Kapitel „Die moralischen Grundlagen“ angekündigt hat: „Dass die Erhaltung des Lebens das erste Gut ist, sagt die *Vernunft*, *nur* die Vernunft, hingegen, dass der Tod das erste Übel ist, sagt ein Affekt, der Affekt der Todesfurcht“ (ebd., 28). Was heißt aber „*nur* die Vernunft“? Dem liege eine Umwertung des Vernunftbegriffes, der Vernunftidee zugrunde. Die Hobbes'sche Vorstellung der Vernunft schilderte Strauss als etwas, was man als Rationalität im spieltheoretischen Sinne bezeichnen könnte:⁶⁹ „[I]n allen praktischen Angelegenheiten ist grundsätzlich jeder Mensch so vernünftig wie jeder andere: auf die Wahrnehmung seiner und nur seiner Interessen bedacht und zu ihr so gut wie jeder andere fähig“ (ebd., 180). So verstanden sei die Vernunft „ohnmächtig“, weil es keine natürliche Vernunft-Überlegenheit (der Weisen, der Sachverständigen, der Philosophinnen) gebe; es gebe keine Vernunft, die „zur maßgebenden Vernunft“ gemacht werden könnte. Darauf – Strauss bezeichnete es als Bruch mit dem Rationalismus,⁷⁰ als Abwendung von ihm – stütze sich Hobbes' Souveränitätsbegriff, der den souveränen Willen zum Ersatz der natürlich fehlenden Vernunft-Überlegenheit mache (ebd., 180 f.). Die Voraussetzung der modernen

⁶⁸ Auch: „nur durch den Tod hat der Mensch ein Ziel, weil er nur durch den Tod *ein* Ziel hat“ (Strauss 2008 b, 29).

⁶⁹ Strauss relativierte oder zumindest hinterfragte für sich selbst dieses Vernunftverständnis, indem er dem Wort „vernünftig“ im Satz „weil alle Menschen gleich, vernünftig‘ sind“ Anführungszeichen hinzufügte (2008 b, 181).

⁷⁰ Rationalismus im klassischen Sinne, d. h. als Überzeugung „that only reason justifies dominion“ (Strauss 2008 b, 183). Den Ursprung des Rationalismus sah Strauss bei Sokrates (1989 a, 117).

Souveränitätsdoktrin (wie auch der Auffassung der Moral als Ergebnis souveräner Willenskraft und der Antithese zwischen der Natur und der menschlichen Natur) ist also das Devaluieren der Vernunft zugunsten der Macht.⁷¹

Es braucht nicht viel mehr über Strauss' Offenlegung der moralischen Grundlagen Hobbes' politischer Philosophie und damit über die Widerlegung der naturalistischen Hobbes-Interpretationen gesagt zu werden, als dass die Essenz dieses wichtigen Abschnittes seiner Studie in zwei Thesen zum Ausdruck gebracht wird (ebd., 31, 41):

Der Gegensatz, von dem Hobbes' Politik ausgeht, ist also der Gegensatz von Eitelkeit als der Wurzel der natürlichen Begierde einerseits, Furcht vor gewaltsamem Tod als dem Affekt, der den Menschen zur Raison bringt, andererseits.

Nicht also der naturalistische Gegensatz von moralisch indifferentem animalischen Begehren (bzw. von moralisch indifferentem menschlichen Machtstreben) einerseits und moralisch indifferentem Streben nach Selbsterhaltung andererseits, sondern der moralische, humane Gegensatz von grundsätzlich ungerechter Eitelkeit und grundsätzlich gerechter Furcht vor gewaltsamem Tod liegt Hobbes' Politik zugrunde.

Im Gegensatz zu diesen klaren Thesen problematisierte Strauss am Ende des Kapitels seine Feststellung über die Zurückdrängung der moralischen Gesinnung zugunsten der naturwissenschaftlichen Darstellung mit einer offenen Frage: Habe Hobbes' Beschäftigung mit der Naturwissenschaft seine moralische Lehre „nicht bloß beeinträchtigt, sondern auch andererseits gefördert“ (ebd., 43)? Die darauf antwortenden Überlegungen folgen in „Der neuen Moral“ und „Der neuen politischen Wissenschaft“ – dem 7. und dem 8. Kapitel des Werkes, in denen die Verschränkung zweier wichtiger Frageebenen der Hobbes-Studie (des Verhältnisses zur Tradition sowie des Verhältnisses zur naturwissenschaftlichen Methode) avanciert (dazu in 3.6 Die neue politische Wissenschaft Hobbes' in ihrem Verhältnis zu der naturwissenschaftlichen Methode und zur Tradition).

⁷¹ Vgl. die einschlägigen Passagen aus *Naturrecht und Geschichte* (zum Verhältnis der Vernunft zur Todesfurcht): „reason is omnipotent because it is impotent“ „reason is impotent against passion, but it can become omnipotent if it co-operates with the strongest passion or if it puts itself into the service of the strongest passion. Hobbes's rationalism, then, rests ultimately on the conviction that, thanks to nature's kindness, [...] the strongest passion is the most rational passion“ (Strauss 1965, 201).

3.5 Hobbes' Bruch mit der Tradition und ihre Kontinuität

Die vier den „moralischen Grundlagen“ folgenden Kapitel in *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* verbindet die Problematik des Hobbes-Verständnisses vor dem Hintergrund der klassischen und der modernen Tradition der politischen Philosophie. Die Schilderung der Entwicklung Hobbes' als Philosoph erstreckt sich von seinen Studien antiker Schriften über die vorläufige Ausarbeitung der Tugendlehre mit der Orientierung an der Adelstugend bis hin zur (ebenso vorläufigen) Wendung zur Geschichte in der Abwendung von der klassischen Tradition. Ebenso untersuchte Strauss die Aspekte der Hobbes'schen Einstellungen zu den unterschiedlichen Staatsformen und die für Hobbes' Politikwissenschaft konstitutive Bedeutung der Religionskritik. Eventuell habe sich die Hobbes'sche Lehre zu einer „neuen politischen Wissenschaft“ entfaltet, die auf einem revolutionären Bruch mit der Tradition beruhte. Das Gesicht und gar die Verkörperung der Tradition war im Fall der Hobbes'schen „Revolution“ Aristoteles. Der Letztere war es daher, der von Strauss in seiner Analyse als Bezugs- und Vergleichsgröße herangezogen wurde: ob es um die Aspekte aristotelischer Lehre ging, die Hobbes in seine eigene übernommen, oder um die Bruchpunkte, an denen sich Hobbes von der Tradition distanziert habe. Im Folgenden möchte ich auf die einzelnen Untersuchungslinien und Akzente eingehen, aus denen Strauss seine Argumentation gewoben hat.

Die Aufarbeitung der Genese von den zuvor offengelegten moralischen Grundlagen Hobbes'scher Lehre führte Strauss im 3. und 4. Kapitel als Untersuchung der Einflüsse, die Hobbes bei der Entwicklung seiner maßgeblichen Gesinnung und d. h. vor seiner Hinwendung zur Mathematik und zu Naturwissenschaften geprägt hätten. Diese Periode, die die Zeit bis 1629 umfasse, bezeichnete Strauss als humanistisch, weil er Humanismus für den stärksten Einfluss in Hobbes' philosophischer Entwicklung hielt. Dies ließ sich Strauss durch die Lektüre belegen, die Hobbes nach seinem Studium in Oxford aufnahm (Strauss 2008 b, 46 f.).

Von den antiken Schriftstellern, die Hobbes während seiner humanistischen Periode selbstständig studiert hat, war für ihn Aristoteles „maßgebend“. Erst die Entdeckung der mathematischen Methode Euklids gab Hobbes den Anlass „mit Aristoteles zu brechen“. Es war „der humanistisch verstandene Aristoteles“, d. h. es waren dessen Moral und Politik, die für die humanistische Periode Hobbes' prägend gewesen seien (ebd., 49). Hinter dieser Verschiebung des Interesses Hobbes' von Aristoteles' Physik und Metaphysik auf die erwähnten Disziplinen sah Strauss die „Ersetzung des Primats der Theorie durch den Primat der

Praxis“. Dies hielt er für eine für Hobbes wesentliche Prägung: „In diesem radikalen Sinne ist Hobbes immer Humanist geblieben“ (ebd., 50). Der Primat der Praxis bedeute, dass der Nutzen für den Menschen als einziger Existenzgrund der Philosophie gelte. Der Vorrang der Theorie vor der Praxis war zugleich der Punkt, an dem Hobbes' Anerkennung der Autorität Aristoteles' an ihre Grenzen kam, denn Aristoteles vertrat hinsichtlich des Verhältnisses von Theorie und Praxis, so Strauss, eine entgegengesetzte Haltung (ebd., 49 f.). „Aristoteles hatte sich für den Vorrang der theoretischen Wissenschaften vor der Moral und Politik mit der Begründung entschieden, dass der Mensch *nicht* das vorzüglichste Wesen im Universum sei“ (ebd., 50). Hobbes' Primat politischer Praxis vor dem kontemplativen, theoretischen Leben korrespondiere mit der These, dass der Mensch „jenes vernunftbegabte und höchst vortreffliche Werk der Natur“ sei (*Leviathan* Einleitung, 5; siehe auch S. 236 dieser Arbeit). Eine humanistische Interpretation Aristoteles' sei also zugleich eine Entfernung von dessen Lehre in ihrem authentischen Sinn.

Der Vergleich von *Elements*, *De Cive* und *Leviathan* überzeugte Strauss zwar einerseits von der Verschärfung der Hobbes'schen Polemik gegen Aristoteles (ebd., 48).⁷² Andererseits stellte er fest, dass die *Rhetorik* von dieser Kritik ausgeschlossen blieb. Man werde, so Strauss „schwerlich ein anderes Werk des Altertums ausfindig machen können, dessen Bedeutung für Hobbes' Philosophie auch nur annähernd mit derjenigen der ‚Rhetorik‘ verglichen werden dürfte. Die zentralen Kapitel seiner Anthropologie, diese Kapitel, die vielleicht mehr als alles, was er sonst geschrieben hat, seinen Ruhm als Schriftsteller und Menschenkenner für alle Zeiten begründet haben, verraten im Stil und Inhalt, dass ihr Verfasser ein eifriger Leser, um nicht zu sagen ein Schüler der ‚Rhetorik‘ war“ (ebd., 51). Dass Hobbes die *Rhetorik* schätzte, dürfe nicht als Residuum seiner Aristoteles-Lektüre der humanistischen Periode betrachtet werden – es sei von der Letzteren vielmehr unabhängig, denn mit dieser Schrift beschäftigte sich Hobbes auch nach seinem expliziten „Bruch mit dem Aristotelismus“ (ebd., 58). Und

⁷² Zum Thema Verschärfung der Hobbes'schen Kritik gegen Aristoteles im Laufe der Zeit siehe zum Vergleich Höffe 2002, 206. 208 f. arbeitete Höffe die „aristotelischen Elemente“ in Hobbes' *Leviathan* heraus: die Verbindung der politischen Philosophie mit der Moralphilosophie, das aristotelische Ideal der Grundriss-Erkenntnis, die der konkreten Bestimmung offen bleibe, sowie eine gewisse Vorstellung der praktischen Philosophie, die ihre praktische Intention auf eine philosophische und nicht unmittelbar politische Weise zu verwirklichen suche. Ferner auf S. 211: „Aristoteles wie Hobbes richten sich gleichermaßen gegen die Ansicht, der Staat sei ein Ort, der den Menschen seinem Wesen entfremdet [...] Stattdessen gilt der Staat als eine Gesellschaftsform, die dem Menschen zu sich selbst verhilft. Und in dieser entscheidenden Hinsicht ist Hobbes ein Aristoteliker.“

zwar habe er die *Rhetorik* vor jeder systematischen Darstellung seiner Anthropologie aufs Neue studiert, wie der Abgleich der aus der *Rhetorik* herangezogenen Stellen in *Elements*, *Leviathan* und *De Homine* bezeuge (ebd., 57).

Die Untersuchung des Hobbes'schen Humanismus wurde bei Strauss von der Frage nach der hinter ihm steckenden *philosophischen* Motivation geleitet (ebd., 46 f.). Was er herausfand, war, dass der philosophische Sinn des Hobbes'schen Humanismus in der Anerkennung der Adelstugend als höchste Tugend liege. Letztlich stand das Schätzen der Adelstugend bei Hobbes mit seinem „Aristotelismus“ in einem geschichtlichen Zusammenhang (ebd., 61–63). Die Tugend des Edelmanns sei die Ehre, die Ehre sei aber auch eine heroische Tugend und damit die Tugend des Krieges. Das Schätzen der Adelstugend bedeutete bei Hobbes also die Zurückdrängung der theoretischen Tugend der Weisheit zugunsten der heroischen Tugend. Die Orientierung an der Ehre prägte allerdings nur die frühesten Hobbes'schen Darstellungen, denn „*je mehr* Hobbes seine politische Wissenschaft ausarbeitete, um so mehr entfernte er sich von der anfänglichen Anerkennung der Ehre als Tugend, von der anfänglichen Anerkennung der Adelstugend“ (ebd., 65–67).

Hobbes' Distanzierung von der Adelsmoral vollzog sich paradoxerweise als ihre Aufhebung, Sublimierung und Verinnerlichung im Postulat der natürlichen Eitelkeit: Es sei „der Ruhm oder Stolz“, der die Quelle der Ehre sei (ebd., 67 f.).⁷³ Strauss sprach von Hobbes' moderner Gleichsetzung des moralischen Prinzips von Gesetz und Pflicht, wie es in der klassischen Tradition galt, mit dem Überlegenheitsbewusstsein: Genauso wie Ruhm oder Stolz sei auch die Ehre das Bewusstsein der eigenen Überlegenheit. „Denn, ehrenhaft“ sind vorzüglich diejenigen Handlungen, die *aus* dem Überlegenheitsbewusstsein des Handelnden hervorgehen“ (ebd., 68). So wurde frühe und vorläufige Anerkennung der Ehre als Tugend im Laufe der Ausreifung von Hobbes' „neuer Moral“ zum Postulat der Eitelkeit als wichtigstes Laster. Denn das Überlegenheitsbewusstsein verstoße gegen die Anerkennung der natürlichen Gleichheit aller Menschen – und die natürliche Gleichheit sei für Hobbes „in letzter Analyse“ die rechte Selbsteinschätzung (ebd., 73).⁷⁴ Dieser rechten Selbsteinschätzung entspreche der Affekt der Furcht vor dem gewaltsamen Tod, weil im Naturzustand alle Menschen

⁷³ Siehe auch: Hobbes „will, so scheint es, alle Tugenden des Adels, alle glänzenden Tugenden als Auswirkungen des Selbstbewusstseins überlegener Menschen verstehen“ (Strauss 2008 b, 71).

⁷⁴ Wenn Strauss in *Naturrecht und Geschichte* behauptete, dass die Hobbes'sche Lehre die Gleichheit *erfordere* (1977, 192), dann war damit auch gesagt, dass die einzige Möglichkeit der Gleichheit der Gesellschaftsmitglieder in der Unterwerfung unter die souveräne Macht bestehe, d. h. die Untertanen seien einander nur in ihrem Verhältnis zum Souverän gleich.

gerade hinsichtlich ihrer Verletzlichkeit vergleichbar seien.⁷⁵ Die Adelstugend konnte Hobbes als Tugend also verwerfen, nachdem er „zur vollen Klarheit seines Begriffs von Furcht gelangt“ war – „die Ehre [wurde] aus der Tugendlehre in die Analyse der Leidenschaften verwiesen“ (ebd., 133 f.).

Hobbes' „fortschreitende Verdrängung der Adelstugend durch die bürgerliche Tugend“ (ebd., 146)⁷⁶ verdeckte die zwischen der auf Adelstugend und der auf bürgerlicher Tugend beruhenden Moral vorhandene Überschneidung, die in der Einstellung bestehe, dass Moral „eine Form des Selbstbewusstseins“ sei (ebd., 147). Die Adelstugend war bei Hobbes, vergleiche man sie mit der Morallehre des Aristoteles, insofern eigentümlich modern, dass die Tugend für Hobbes nicht mehr eine äußere Haltung, sondern eine innere Gesinnung konstituierte. „Damit ist gesagt: der Grund, das Motiv einer Handlung oder einer Haltung ist allein *entscheidend* für seine moralische Beurteilung“ (ebd., 71 f.). Die Bedeutung der Identifikation der Moral mit der inneren Überzeugung liege in ihrer Leugnung einer natürlichen und „allem menschlichen Wollen vorangehenden“ Ordnung als Quelle objektiver Prinzipien, nach denen sich der Mensch zu richten hätte (ebd., 72).

Die Entwicklung der Hobbes'schen Gesinnung ließ sich für Strauss auch an dessen Staatslehre nachvollziehen, und gerade das beschäftigte ihn im 5. Kapitel

⁷⁵ Siehe Hobbes *Leviathan* XIII, 102:

Die Natur hat die Menschen in den körperlichen und geistigen Fähigkeiten so gleich geschaffen, dass [...] wenn man alles zusammenrechnet, ist der Unterschied zwischen Mensch und Mensch nicht so beträchtlich, dass ein Mensch daraufhin irgendeinen Vorteil für sich fordern kann, auf den ein anderer nicht so gut wie er Anspruch erheben könnte. Denn was die Körperkraft betrifft, so hat der Schwächste genügend Kraft, den Stärksten zu töten [...].

⁷⁶ Siehe auch den letzten Satz des entsprechenden Kapitels: „In der Bewegung zwischen dem Prinzip der Ehre und dem Prinzip der Furcht vollzieht sich die Genesis von Hobbes' politischer Wissenschaft“ (Strauss 2008 b, 148). Es beantwortet die Frage, was Strauss in „Einigen Anmerkungen“ mit seiner These meinte, dass „die Hobbessche Philosophie durch zwei widersprechende *Tendenzen* bestimmt ist, die durch Hobbes nicht in Einklang gebracht worden sind und durch niemanden in Einklang gebracht werden *können*“ (2008 a, 247). Was diese Tendenzen seien, hat Strauss nicht explizit zum Ausdruck gebracht, aber nimmt man an, dass die erste Tendenz für die Adelstugend steht, die zweite – für die neue Moral, sieht man sich durch den im Anschluss zum letzten Zitat folgenden Kommentar Strauss' bestätigt: Es handele sich bei der einen Tendenz um eine „nur“ traditionelle Tendenz, von der sich Hobbes zu befreien versuchte, und bei der anderen um eine, die für Hobbes „authentisch“ gewesen sei (ebd., 248).

seines Werkes. Er stellte bei Hobbes auf der einen Seite eine konstante Präferenz für die Monarchie fest,⁷⁷ auf der anderen die Wandlung der Hobbes'schen Unterscheidung zwischen künstlichen und natürlichen Staaten, genauer: die Wandlung der Vorstellung davon, was einen natürlichen Staat konstituiere –, genauer: die Ausweitung der Kategorie des natürlichen Staates auf die Monarchien, die als Ergebnis der Eroberung entstanden seien (zusätzlich zu den auf „väterlicher Gewalt“ beruhenden Monarchien) (ebd., 79–81).

Der erste Teil von Strauss' Untersuchungen in „Staat und Religion“ mündet in der „paradoxen“ Feststellung, dass „die früheste Darstellung der politischen Wissenschaft zugleich sowohl die am meisten patrimonial-monarchistische als auch die am meisten demokratische ist“ (ebd., 83). Das Paradox sei darauf zurückzuführen, dass Hobbes in den frühen Darstellungen seiner Staatslehre (denjenigen, die dem *Leviathan* vorausgehen) zwei entgegengesetzten Souveränitätstheorien folgte: der monarchischen und der demokratischen – und ihm erst in *Leviathan* eine „untraditionelle Vereinbarung“ dieser Traditionen gelungen sei (ebd., 83 f.). Die Erläuterung dieser Vereinbarung stellt den zweiten Teil von Strauss' Untersuchung der Hobbes'schen Staatslehre dar.

Diese nicht traditionelle Vereinbarung bestand in der Aufhebung des Unterschiedes zwischen natürlichen Staaten, die durch die Unterwerfung unter die patrimoniale Gewalt entstanden seien, und den künstlichen, die auf dem Beschluss des souveränen Volkes beruhen würden. Alle Formen der Staatsgewalt habe Hobbes auf ein gemeinsames Motiv zurückgeführt – auf die Furcht vor gewaltsamem Tod. Ihre Überführung in die Furcht vor berechenbarer souveräner Gewalt und die darauf basierende Sicherheit stelle die Vereinbarung der Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit des zivilen Gehorsams dar. Ein gemeinsames Motiv, eine gemeinsame Grundlage bedeute zugleich das Sich-Erüberigen jeder Unterscheidung zwischen legitimer und usurpierter Gewalt – letztlich erkannte Hobbes jede *wirksame* Regierung als legitim an (ebd., 84–86).

Diese Einstellung stehe im Kontrast zu Hobbes' ursprünglicher Anerkennung der obligatorischen Beschränkungen der Souveränität: „[S]einer schließlichen Meinung zufolge hat die oberste Gewalt keinerlei *Pflichten* im eigentlichen Sinne; denn das Naturgesetz, das angeblich *für* die oberste Gewalt verbindlich ist, gewinnt in Wahrheit erst *durch* den Befehl der obersten Gewalt Verbindlichkeit“ (ebd., 87). Dies fasse die Transformation der Hobbes'schen Staatslehre von einer naturrechtlichen zu einer positivistischen zusammen. Diese Transformation sei erst in *Leviathan* zur Vollendung gebracht worden: In *Elements* lehrte Hobbes

⁷⁷ „Hobbes hat auf allen Stufen seiner Entwicklung die absolute erbliche Monarchie als die beste Staatsform angesehen“ (Strauss 2008 b, 77).

noch, das Naturgesetz sei „schon auf Grund der natürlichen Gotteserkenntnis obligatorisch“ – „also alle Menschen als vernünftige Wesen, und insbesondere die Obrigkeit“ verpflichtend (ebd., 87 f.).

Strauss identifizierte bei Hobbes also eine parallel verlaufende Zurückdrängung des Naturrechtes zugunsten des positiven Rechtes, den Verlust der Vorzüglichkeit des natürlichen Staates sowie den Rückzug der theologischen Begründung der Politik – alle diese Entwicklungen würden Hobbes' Distanzierung von der Tradition, auch der religiösen, darstellen. Mittels eines Vergleiches der religionskritischen Teile von *Elements*, *De Cive* und *Leviathan* kam Strauss zu dem Schluss, dass diese Distanzierung vor allem in der Haltung Hobbes' zu der natürlichen Religion bestand: denn zur positiven Religion war Hobbes' Stellung „zu allen Zeiten dieselbe: die Religion hat dem Staat zu dienen, und sie ist zu schätzen oder zu verwerfen, je nachdem sie dem Staate nützt oder schadet“ (ebd., 92). Auch war Hobbes, unterstrich Strauss „nie“ ein gläubiger Christ (ebd., 92), aber in seiner humanistischen Periode war er gegenüber der natürlichen Religion „sicherlich nicht entfernt so skeptisch“ wie später: Die Hobbes'sche Religionskritik schritt durch die Kritik der natürlichen Religion durch die „vorgeschobene offenbarte Theologie“ voran, während die Letztere ursprünglich von dem Standpunkt der natürlichen Theologie aus von Hobbes widerlegt wurde (ebd., 94–96).⁷⁸

Der Tatbestand, den Strauss nach dieser Analyse und am Anfang eines weiteren – Hobbes' Interesse an der Geschichte gewidmeten – Kapitels

⁷⁸ „Später hat er“, fasst Strauss (2008 b, 94 f.) die Essenz Hobbes'scher Kritik der natürlichen Religion zusammen,

jegliche natürliche Gotteserkenntnis, die mehr sein will als das Wissen, dass eine erste Ursache von schlechthin unerkennbarer Machtfülle existiert, für unmöglich gehalten; er hat eben deshalb nicht bloß die offenbarte, sondern auch die natürliche Theologie grundsätzlich aus der Philosophie ausgeschlossen. Um die Gefährlichkeit dieses Skepsis zu verbergen [...] führt Hobbes seinen Kampf gegen die natürliche Theologie geradezu im Namen des strengen Schriftglaubens, den er zugleich durch seine philosophische und historische Kritik der Schriftautorität untergräbt. Ein scheinbarer Fortschritt seines Biblizismus wäre daher ein Indizium für einen wirklichen Fortschritt seiner Kritik der natürlichen Religion.

Für mehr zu Strauss' Analyse Hobbes'scher Religionskritik siehe S. 43, 199, 261.

zusammenfasste, lautet: Hobbes' „ursprüngliche moralisch-politischen Ansichten“ ließen sich „im großen und ganzen auf die Aristotelische Tradition, so wie sie im Lauf des 16. Jahrhunderts modifiziert war, zurückführen“, aber „seine spätere Lehre steht in grundsätzlichem und ausdrücklichem Widerspruch zu dem wie immer verstandenen Aristotelismus“ (ebd., 97). Es bedurfte „der Erkenntnis eines grundsätzlichen Mangels der traditionellen Philosophie“ – eines „deep dissatisfaction“ –, um sich vom Studium der Philosophie ab- und dem Studium der Geschichte zuzuwenden (ebd., 97). Zwischen dem Interesse an der Geschichte und der Lehre der Adelstugend bei Hobbes gebe es, stellte Strauss fest, einen Zusammenhang: Durch die Letztere wurde das Erstere verstärkt, weil der Adel eine Schicht verkörperte, die mittels der Lehren aus der Geschichte erzogen werde (ebd., 100 f.) – erzogen und „klug gemacht“. Es sei die Geschichte, lautete die Überzeugung Hobbes', die den Menschen klug mache, und es seien nicht die Vorschriften der Philosophie, die wegen der Ohnmacht der Vernunft zur Unwirksamkeit verdammt seien.

Wohlgermerkt habe er mit seiner Wendung zur Geschichte, aber vor seiner Entdeckung Euklids nur die Wirksamkeit und nicht die Richtigkeit der Vorschriften hinterfragt. Erst durch die Ausreifung seiner „neuen politischen Wissenschaft“ konnte er auch die Richtigkeit der Normen klassischer Philosophie kritisieren und widerlegen. Bis zur Entdeckung der mathematischen Methode Euklids setzte Hobbes das primäre philosophische Problem – die Normen des menschlichen Handelns – als „gelöst“ voraus; bloß die Anwendung der Normen stellte für ihn ein Problem dar (ebd., 98 f.). Und weil die Geschichte – das Wissen von den in der Vergangenheit geschehenen Handlungen – das einzige klare Wissen von der Anwendung der Normen darstellte, erwartete Hobbes vom Studium der Geschichte die Lösung für das Problem der Anwendung (ebd., 103).

Das Problem der Anwendung der Normen und die Wendung zur Geschichte setzte zwar die von Platon und Aristoteles vollzogene Verschiebung des philosophischen Interesses von Physik und Metaphysik auf Moral und Politik voraus, jedoch ging die Auseinandersetzung mit diesem Problem bei Hobbes nicht einher mit der klassischen Überzeugung „von der Transzendenz des Guten über das Sein“ (ebd., 108), sondern, im Gegenteil, mit der Auffassung des Menschen als „most excellent work of nature“. Paradoxerweise ging die Auffassung des Menschen als vorzüglichstes Wesen, so beobachtete Strauss, Hand in Hand mit dem Devaluieren der Vernunft,⁷⁹ mit der Erklärung ihrer Ohnmacht. Es war also die Transformation der Auffassung der Vernunft durch das Postulat der natürlichen

⁷⁹ Zum Devaluieren der Vernunft siehe auch S. 228.

allgemeinen Gleichheit der Menschen, die entscheidend dazu beigetragen habe, dass Hobbes die Wirksamkeit klassischer Vorschriften anzweifelte (ebd., 98 f.). Ob das „Hand-in-Hand“ auch einen unmittelbaren Zusammenhang darstellte und wie dieses Paradox zu erklären sei, hat Strauss „hier nicht untersuchen“ können. Einen Hinweis gab er trotzdem, indem er das Ideal des kontemplativen Lebens mit der Vorstellung einer transzendenten Ordnung verknüpfte: Kontemplatives Leben sei eines, das auf das Fragen nach den in der kosmischen/göttlichen Ordnung gegebenen Normen ausgerichtet sei und nicht auf ihre Anwendung. Die Verlegung des Interesses auf den Menschen, wie er sei (und weg von der ihm transzendenten *Idee* des Menschen),⁸⁰ bedeute wiederum die Herabsetzung der Vernunft und ihr Ersetzen durch die moralische, jedem prinzipiell zugängliche moralische Tugend. In diesem Verlust der vorgegebenen Ordnung als Ideal liege der Grund für die Popularisierung der Philosophie und für Hobbes' Wendung zur Geschichte (ebd., 109 f.).

Die Lösung für die Ohnmacht der Vernunft – d. h. für den Ungehorsam gegenüber den Vorschriften – konnte die Wendung zur Geschichte jedoch nur vorläufig anbieten, denn die Geschichte sei zugleich die Geschichte der Aufruhre; Pflicht könne sie genauso gut wie Ungehorsam lehren.⁸¹ So wie die Adelstugend mittels der Geschichte durch Klugheit ersetzt worden sei, wurde die Klugheit angesichts der neu formulierten klaren und eindeutigen Gesetze des Staates verworfen. Hobbes' „allmählich reifende politische Wissenschaft“ hatte „genau die Funktion, die Geschichte [...] zu ersetzen“ (ebd., 112–114). Dieser Ersatz war allerdings vielmehr Aufhebung als Ersatz im strengen Sinne, da er von demselben Interesse an der Anwendung getragen wurde – dieses Interesse, so Strauss, blieb „maßgebend auch für die schließliche Gestalt von Hobbes' Politik“ (ebd., 117–119). Es bewirkte zugleich, dass sich Hobbes nicht damit begnügen konnte, zu fragen, wie die Normen der traditionellen Moral verwirklicht werden können. Die Normen wollte er selbst neu bestimmen – und zwar so, dass sie „von vornherein in Einklang mit den Leidenschaften“ wären und das Problem der Anwendung gar nicht erst entstände (ebd., 119 f.). Das Naturgesetz auf der Todesfurcht, die zugleich die stärkste und die aufklärerische Leidenschaft sei, zu begründen und das Staatsgesetz zu gründen bedeute, den Bedarf nach (in ihrer Vernunft) überlegenen Individuen für die Auslegung der Normen umgehen zu können (ebd., 120).

⁸⁰ „Der Mensch soll nicht seine Menschlichkeit transzendieren, sondern, *sinnlich-vernünftiges* Wesen bleiben können“ (Strauss 2008 b, 110).

⁸¹ Die Geschichte sei die Geschichte der Fortschritte, der Befreiung „von der Macht der Vergangenheit, von der Autorität des Altertums“ (Strauss 2008 b, 126). Damit verbürgt sie aber auch die Möglichkeit für weiteren Fortschritt, der zugleich eine Gefahr darstellt, die vorhandene Ordnung umzustürzen.

Dies solle möglich sein, weil a) die Todesfurcht bei den meisten Menschen gleich wirksam sei; b) die Sprache der Gesetze eine genauere Ausformulierung zulasse als eine allgemeine Hierarchie der Zwecke, die wenig über die optimalen Mittel dafür besage.

Die Geschichte durfte also „in ihre alte philosophische Bedeutungslosigkeit“ zurückgedrängt werden, sobald Hobbes' neue politische Wissenschaft zur Lösung des Gehorsam-Problems ausgereift war (ebd., 114 f.).⁸² In der endgültigen Gestalt Hobbes'scher Lehre bleibe der Geschichte nur eine rudimentäre Bedeutung. „Der Naturzustand ist also für Hobbes nicht eine historische Tatsache, sondern eine notwendige Konstruktion“. Immerhin: Es sei zwar „keine *wirkliche* Geschichte“, jedoch „eine *typische* Geschichte“ (ebd., 123). Mit seiner Erzählung über den Naturzustand als einen geschichtlichen Vorgang zeigte Hobbes „dass der Gegenstand wenigstens des grundlegenden Teils der politischen Wissenschaft eine *Geschichte*, [...] nicht eine ruhende, in sich vollendete Ordnung ist“ (ebd., 123). Zwar wurde die Geschichte für Hobbes also überflüssig, aber nur deswegen „weil für ihn die politische Wissenschaft selber geschichtlich“ wurde (ebd., 124 f.).

Es war, so Strauss, Hobbes' eigentümliche moralische Gesinnung, die gegen die Richtigkeit der traditionellen Normen sprach – es war „die neue Moral“. Die Tatsache, dass Strauss die Untersuchung „der neuen Moral“ und „der neuen politischen Wissenschaft“ Hobbes' in separaten Kapiteln untergebracht hat, ist aussagekräftig; sie spiegelt die von Strauss gezogene Unterscheidung zwischen dem Material und der Methode, dem Ursprung und der Ausformulierung der Hobbes'schen Lehre, wider. Während das Prinzip der Anwendung die Form von Hobbes' politischer Wissenschaft bestimmte, bestimmte die moralische Gesinnung, die für Hobbes schon vor seiner Beschäftigung mit Mathematik und Naturwissenschaft maßgebend war, ihren Gehalt. Diese Gesinnung fand dennoch gerade als Hobbes' politische Wissenschaft „nie einen beredteren und ehrlicheren Ausdruck“ (ebd., 127; siehe auch S. 226).

Die neue Moral war so konzipiert, dass sie im Einklang mit den Leidenschaften wäre, und sie reifte durch Hobbes' Beschäftigung mit Thukydides aus – Thukydides als Historiker, der die Leidenschaften als wirksamste Motive menschlichen Verhaltens identifizierte (ebd., 127 f.). Es war die Einleitung zu der Thukydides-Übersetzung, in der Hobbes seine „neue Moral“ zum ersten Mal zum Ausdruck brachte und auch für den Vorzug der Monarchie „mit alleiniger Rücksicht auf die Macht der Leidenschaften“ – nicht auf Basis natürlich-theologischer

⁸² „Hobbes [hielt] die philosophische Begründung der Prinzipien alles Urteilens über politische Gegenstände für fundamentaler, für unvergleichlich wichtiger [...] als jedes noch so gründliche historische Wissen“ (Strauss 2008 b, 123).

Argumente – argumentierte (ebd., 129 f.). Es war vor allem die Macht und die Gefahr der Eitelkeit, die für Hobbes' Urteil über die Staatsformen bestimmend war – Eitelkeit in Form von Streben nach Rang und Vorrang, das Hobbes als Wurzel aller Schlechtigkeit erkannte.⁸³ An dieser Einstellung (über die Eitelkeit als die den Menschen verblendende Macht und Ursprung allen Übels) habe sich bei Hobbes, so Strauss „bis zu den spätesten Schriften nichts geändert“ (ebd., 132).

Dafür aber sehr wohl an der Methode: Sie habe die Wandlung von der Berufung auf die Geschichte zum direkten Studium der Leidenschaften (ebd., 132) und ihrer materialistisch-mechanistischen Erklärung gemacht. Nachdem er die traditionelle Metaphysik, wie sie vor allem von Aristoteles entwickelt worden ist, abgelehnt hatte, brauchte Hobbes eine neue Methode, und zu dieser wurde die den Naturwissenschaften entlehnte resolutiv-kompositive. Um es zusammenzufassen: Die Adelsmoral mit der Ausrichtung auf die Ehre, die ihren Ursprung in Hobbes' früher Beschäftigung mit antiken Schriften hatte, wurde durch Klugheitsmoral und durch Wendung zur „klugmachenden“ Geschichte ersetzt, die wiederum in der neuen politischen Wissenschaft aufgehoben wurde – einer neuen politischen Wissenschaft, die nicht der Klugheit traute, sondern nur der stärksten Leidenschaft Todesfurcht (ebd., 135 f.). So vollzog sich Hobbes' Übergang von dem humanistisch verstandenen Aristoteles zu der Begründung einer eigenen – modernen – politischen Wissenschaft über die vorläufige Orientierung an der Adelstugend und über das Studium des Geschichtsschreibens.

Die neue Moral, die Gesinnung von Hobbes' neuer politischer Wissenschaft war eine bürgerliche – die Moral der Bourgeoisie. Sie sollte die Letztere wiederum daran erinnern, dass „die Sicherheit von Leib und Leben“ die „elementare Bedingung ihrer Existenz“ sei (ebd., 141).⁸⁴ Es seien allerdings „privates Eigentum und privater Gewinn“, die „die unerlässliche Bedingung für alles friedliche

⁸³ Zum Postulat der Eitelkeit siehe S. 224. Die Monarchie stand bei Hobbes zu Demokratie wie die Eitelkeit zur Furcht: „Weil also die Eitelkeit, die den Menschen verblendet, das öffentliche Leben beherrscht, und darum die Furcht, die den Menschen gut berät, sich nur in der Einsamkeit oder unter den allernächsten Vertrauten zu zeigen wagt, weil daher jeder Einzelne als Einzelner grundsätzlich vernünftiger ist als jede Versammlung, darum ist die Monarchie die beste Staatsform“; „Weil die Eitelkeit den Menschen von Natur bestimmt, darum ist nicht allein überhaupt der Staat notwendig, sondern auch insbesondere die Monarchie, in der die Öffentlichkeit – das Element der Eitelkeit – am wenigsten mächtig ist, die beste Staatsform“ (Strauss 2008 b, 131 f.).

⁸⁴ Der wichtigste Satz derjenigen Stelle in seinen „Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen“, auf die Strauss verwies, als er in diesem Zusammenhang von „Gegnern“ Hobbes' sprach „die grundsätzlich seine bürgerliche Wertschätzung teilen, aber seine Auffassung des Naturstands verwerfen“ (dazu siehe S. 301), lautet (2008, 225):

Zusammenleben“ darstellen würden, und „nächst dem äußeren und inneren Frieden ist die Freiheit der individuellen Bereicherung das wichtigste Ziel des menschlichen Zusammenlebens“ (ebd., 138).

Vor dem Hintergrund Hobbes' „neuer Moral“ stellte sich für Strauss die Frage, wie sich Hobbes' bürgerliches Ideal mit seiner Sicht des Ganzen verhalte und was die Letztere überhaupt ausmache. Es sei die Sicht, so Strauss, die die Schöpfung und Vorsehung leugne, die erkläre, dass der Mensch der Natur *preisgegeben* sei: „Ist der Mensch also dem ihm mit der Härte der Gleichgültigkeit bald schadenden bald nützenden Universum völlig ausgeliefert, so hat er keinen Grund, der ersten Ursache *dankbar* zu sein“ (ebd., 142 f.). Das Preisgegeben-Sein ist auf zweierlei Weise zu verstehen: Der naheliegenden Erklärung gemäß wird damit gesagt, dass die äußere Natur dem Überleben und dem Wohl der Einzelnen gegenüber indifferent sei. Auch wenn sich Hobbes dieses Argumentes bediente, um die Autonomie des Individuums und seine Angewiesenheit auf eigene Leistung zu behaupten und die Vorsehung als einen für die Moral- und Staatslehre überflüssigen Faktor zu beweisen, bietet es noch keine genügende Begründung für die Notwendigkeit eines bürgerlichen Gemeinwesens. Zwar ist die Preisgegebenheitsthese die Bedingung menschlicher Autonomie und Bedingung sowie zugleich Folge der Unterscheidung zwischen menschlicher und äußerer Natur: Gerade dass der Mensch der Natur fremd, dass er der Natur preisgegeben und ihr ausgeliefert sei, war für Hobbes ein Grund, die Idee einer spezifisch menschlichen Natur zu behaupten (vgl. Strauss 1977, 125 f.). Jedoch kann das problematische, weil wechselhafte und schwer zu kontrollierende Verhältnis des Menschen zu der äußeren ihn umgebenden Natur an sich als Ursache lediglich von geringfügiger Bedeutung für die Legitimation einer politischen Ordnung sein.

Auf der zweiten Sinnebene der Preisgegebenheitsthese finde sich das Individuum nicht der äußeren Natur, sondern den anderen menschlichen Individuen ausgeliefert (Strauss 2008 b, 143). Dieses Verhältnis sei nicht der äußeren Natur, sondern der dem Menschen eigenen Natur inhärent, auch wenn es ein bald schadendes, bald nützendes Universum voraussetze (sowie die Leugnung der Vorsehung, von der sich gegenseitige Verpflichtungen der Menschen ableiten lassen würden; ebd., 143). Das Verhältnis der Menschen zueinander bei Hobbes setze, wie es in der ungestümen Beschreibung des Naturzustandes festgehalten

Hobbes unterscheidet sich vom ausgebildeten Liberalismus nur dadurch und allerdings dadurch, dass er weiß und sieht, *wogegen* das liberale, zivilisatorische Ideal durchzukämpfen ist: nicht bloß gegen verderbte Einrichtungen, gegen den bösen Willen einer herrschenden Schicht, sondern gegen die natürliche Bosheit des Menschen.

ist, die Postulate der menschlichen Natur voraus, die, wie Strauss verdeutlicht hat, nicht einer naturalistischen, sondern moralischen Auffassung des Menschen zu verdanken seien.⁸⁵

Die Abkoppelung des Menschen von der äußerlichen Natur, vom Kosmos sei der Ausdruck, die Begründung und zugleich Folge der Behauptung von menschlicher Freiheit zur Selbstgestaltung. So erfasste Strauss die individuelle Autonomie in der Lehre Hobbes' als eine gewisse Paradoxie: „Der Mensch kann nur deswegen souverän sein, weil er in der Welt absolut fremd ist. Er kann souverän nur sein, weil er dazu gezwungen ist“ (1977, 181). Diese „erzwungene“ Freiheit oder determinierte Indeterminiertheit, die Leugnung der natürlichen Harmonie zwischen dem menschlichen Geist und dem All (ebd., 181) sei der grundlegende Baustein nicht nur der Hobbes'schen Vorstellung des Menschen, sondern auch der modernen Naturrechtslehre überhaupt. Eine nicht teleologische Anthropologie bedürfe einer nicht teleologischen Kosmologie (Strauss 1997, 180 f.).

Gott erscheine in diesem Bild nicht als gütiger Schöpfer, sondern als unwiderstehliche Macht, mit der man sich abfinden müsse. Dass Hobbes die Bedeutung der Dankbarkeit des Menschen gegenüber dem Gott geleugnet habe, stehe im Zusammenhang mit und werde erfordert durch seine Auffassung des Menschen, die bei diesem um des Friedens willen die Todesfurcht aufrechtzuerhalten strebe und das Glück für verblendende Macht, das Unglück dagegen für aufklärerisch erkläre (Strauss 2008 b, 144). Mit der Dankbarkeit werde auch deswegen aufgeräumt, weil sie im Gegensatz zu einem instrumentellen Verhältnis zur Natur stehe: Der Natur sei nicht zu danken, sondern sie sei zu benutzen, zu bearbeiten (ebd., 145). Das instrumentelle Verhältnis zur Natur sei ein Baustein des Zivilisationsideales – es rufe zur Überwindung der natürlichen Schranken auf und erkläre das richtige Verhalten des Menschen „ausschließlich als Ausfluss des richtigen Selbstbewusstseins“ und nicht etwa der Kenntnis des Platzes, der dem Menschen im Kosmos zugewiesen sei (ebd., 148, siehe auch S. 233 dieser Arbeit). Damit ständen das Zivilisationsideal und Hobbes' neue Moral „im Gegensatz zu allen [traditionellen] Auffassungen, welche das Wesen des richtigen Verhaltens als Gehorsam anerkennen“ (ebd., 148).⁸⁶

⁸⁵ Siehe S. 229.

⁸⁶ Wie Strauss den Zusammenhang der Adelsmoral, Bürgermoral und des Ideals der Zivilisation bei Hobbes sah, wird vor allem an der folgenden Stelle einsichtig (2008 b, 145):

Denn der Mensch kann sich nur behaupten, indem er die trüglichen und dürftigen Gaben der Natur durch seine Arbeit und Anstrengung vermehrt und verbessert; und je mehr er sich durch seine Arbeit von der Natur unabhängig macht, je weiter er sich

Das Verhältnis Hobbes' zu der Tradition klassischen Denkens war für Strauss dasjenige zwischen der klassischen und der modernen Naturrechtslehre. Es lasse sich in folgende Gegensätze gliedern bzw. drücke sich durch folgende Gegensätze in Bezug auf das Menschenbild aus: Pflicht versus Recht als der die menschliche Ordnung bestimmende Ausgangspunkt; die Identifikation des Guten mit dem Angenehmen versus ihre prinzipielle Unterscheidung; die Annahme der natürlichen Geselligkeit oder Sozialität des Menschen versus die Behauptung asozialer Natur des Individuums. Es sind Gegensätze, an denen sich für Strauss der moderne Charakter Hobbes'scher Lehre zeigte.

Ein Überblick über die charakteristischen Auffassungen klassischer politischer Philosophie findet sich in Strauss' *Naturrecht und Geschichte*. Zu der klassischen Tradition zählte Strauss drei Typen der Naturrechtslehre: die sokratisch-platonische bzw. die sokratisch-platonisch-stoische, die aristotelische und die thomistische (1977, 151). Bei näherer Betrachtung scheinen diese Denktraditionen miteinander nicht vereinbar zu sein; und doch hat Strauss sie als klassisches Paradigma dem modernen entgegengestellt. Die Entwicklung der Naturrechtslehre vollzog sich, so Strauss, einerseits über Brüche und andererseits über überraschende Annäherungen, die wiederum durch andere Gegensätze ins Leben gerufen wurden: Einen bemerkenswerten Fall böte die Auflehnung moderner Denker gegen den thomistischen Strang, die unter Bezugnahme auf die antiken Lehren erfolgte.⁸⁷ In seiner Forderung der Unabhängigkeit des Naturrechts von der Theologie näherte sich das moderne politische Denken somit den Positionen von Platon und Aristoteles (ebd., 169).

Dass Strauss in seiner Untersuchung des Verhältnisses der Hobbes'schen Ideen zu der antiken und der biblisch-christlichen Tradition politischen Denkens von einer Konfrontation, von einem Bruch ausging, hatte nicht zuletzt den Grund,

von der Natur entfernt, die Gaben der Natur hinter seiner eigenen freien Tätigkeit verschwinden lässt, um so höher ist seine Arbeit zu schätzen [...]. Weil Hobbes davon ausgeht, dass der Mensch von Natur preisgegeben ist, darum ist er misstrauisch gegen das Glück und – die Glücklichen, gegen ihre Dankbarkeit und Lachen, insbesondere auch [...] gegen den Adel, dessen Tugenden ja nur ‚virtues of nature‘ sind; darum steht er auf der Seite derer, die ihr Glück ausschließlich ihrer eigenen Leistung, ihrer ersten Arbeit verdanken wollen.

⁸⁷ Ein anderer Fall solcher Bezugnahme, den Strauss einführte, ist der von Spinoza, der „auf der Grundlegung der modernen Philosophie durch Descartes und Hobbes fußend, [...] in die von ihm schon vorgefundene moderne Welt das Lebensideal der vor-modernen (antik-mittelalterlichen) Tradition, das Ideal der (theoretischen) Gotteserkenntnis, herübergerettet“ hatte (2008 g, 416).

dass Hobbes diesen Bruch explizit verkündet hat (Strauss 2008 b, 9 f.).⁸⁸ In „How to Study Medieval Philosophy“⁸⁹ opponierte Strauss gegen den Kant'schen Gedanken, dass man eine Philosophin besser verstehen könne, als diese sich selbst verstand, und plädierte stattdessen für das, was er als historisches (nicht mit einem historistischen zu verwechselndes!) Verständnis bezeichnete. Während eine nicht historische Interpretation selbstreferenziell vorgehe und den Horizont des früheren Denkens durch den eigenen ersetze, frage die historische in erster Linie nach der bewussten Absicht der zu studierenden Autorin selbst. Der unhistorischen Deutung liege eine progressistische Annahme zugrunde, dass sich die Ideengeschichte fortschrittlich vollziehe, d. h. dass die zeitgenössischen Erträge dem wahren Wissen näher oder anderweitig wertvoller und überlegener seien als die tief in der Vergangenheit liegenden (Strauss 1996, 321 f.; zu Strauss' Kritik historistischen und progressistischen Denkens siehe S. 10, 188 sowie das Kap. Hobbes und die Liberalismuskritik Schmitts und Strauss' ab S. 302). Dagegen setze die historische Deutung voraus, dass „all periods are equally immediate to God“ (ebd., 324). Daraus leite sich das Prinzip ab, eine frühere Philosophin so genau wie möglich nach ihrem eigenen Selbstverständnis zu verstehen versuchen.⁹⁰ Dieses stelle das einzige Orientierungskriterium einer Interpretation dar: Es könne eine „infinite variety of interpretations“ eines Autors geben, die bestrebt seien, diesen besser zu verstehen, als er sich selbst verstand „but there is only one way of understanding him as he understood himself“ (ebd., 323 f.).

Sich an seiner eigenen Forderung haltend hat Strauss Hobbes' ausdrückliche und grundsätzliche Opposition gegen die gesamte Tradition „ernst genommen“

⁸⁸ Diese Absicht lässt sich auch in Hobbes' kurzer Reflexion der ihm vorangehenden politischen Philosophie erkennen, die im 46. Kapitel des *Leviathan* niedergelegt ist. Schon der Titel des Kapitels – „Über die Finsternis, bewirkt von eitler Philosophie und von Traditionen, die in das Reich der Fabel gehören“ – bietet Aufschlüsse darüber, wie wenig sich Hobbes mit der klassischen Denktradition identifiziert hat und wie radikal er sie verschmähte. Inwiefern er in seiner Distanzierung tatsächlich vollkommen konsequent war, ist eine andere Frage.

⁸⁹ Wohlgermerkt „medieval“, jedoch bevor man die Frage nach dem Studium mittelalterlicher Philosophie beantworten könne, solle man sich, so Strauss, über die Vorgehensweise in der philosophiegeschichtlichen Forschung im Allgemeinen klar werden (1996, 321).

⁹⁰ Außerdem: „we have to study [...] as exactly and as intelligently as possible. As exactly as possible: we are not permitted to consider any detail however trifling, unworthy of our most careful observation. As intelligently as possible: in our exact study of all details, we must never lose sight of the whole; we must never, for a moment, overlook the wood for the trees“; „There is only one way of combining the duty of exactness with the equally compelling duty of comprehensiveness: one must start with detailed observations of strategic points“ (Strauss 1996, 321 und 330).

(2008 b, 16).⁹¹ „To take a serious teaching seriously“ bedeute „to consider the possibility that it is simply true“ (Strauss 1996, 324). Das, was Strauss als historisches Verständnis bezeichnete, ist – seine Sicht der Philosophie voraussetzend – ein philosophisches, weil nichts anderes als *die* Wahrheit über das Ganze die einzige angemessene Frage sein könne, von der aus man sich der zu untersuchenden Philosophin nähere. Denn welche Form diese Frage im konkreten Fall auch einnehme, bleibe sie zentral, so wie sie für die Philosophie zentral bleibe (ebd., 324 f.; zu Strauss' interpretatorisch-philosophischem Ansatz siehe auch S. 181 dieser Arbeit).

Die Anerkennung Hobbes' als Begründer der modernen politischen Philosophie bzw. Wissenschaft bezeichnete Strauss in seinem dem Hobbes-Buch beigefügten Vorwort zu der deutschen Ausgabe als einen „Irrtum“ und korrigierte sich: „nicht Hobbes, sondern Machiavelli gebührt diese Ehre“ (2008 b, 9).⁹² Er selbst hatte, so Strauss' Eingeständnis „der Frage, ob sich Weisheit von Mäßigung trennen lasse oder den Opfern, die wir bringen müssen, damit unser Geist frei sei, nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt“ (ebd., 9). Dieser Satz bringt das Problem zum Ausdruck, dass sich Wissen und Mäßigung für Strauss von Grund auf widersprachen. Wissen, d. h. philosophisches Denken, müsse radikal sein; Radikalität sei die Tugend des Denkens, Mäßigung, im Gegensatz dazu, eine politische Tugend. Die politische und die philosophische Tugend ständen in einem grundsätzlichen Konflikt. Eine einer politischen Einheit angehörende Philosophin stehe stets unter dem Gebot, sich rhetorisch zu mäßigen – es sei gar die Bedingung dafür, im Denken radikal sein zu können. Die Auferlegung der rhetorischen Mäßigung sei ein Preis, den eine Philosophin aufgrund der theologisch-politischen Herausforderung zahlen müsse, um im Inneren frei sein zu können. Vor dem Hintergrund des Machiavelli-Hobbes-Dilemmas bringt die Anmerkung Strauss' im „Vorwort“ ein Paradox zum Ausdruck: Nicht der in seiner Rhetorik direkte, gewaltige Hobbes, der alle Tradition verworfen habe und sich zum Begründer der politischen Wissenschaft erklärte, sondern Machiavelli, der in seinem Denken, Anspruch und Selbstwahrnehmung zwar nicht weniger

⁹¹ Siehe auch Strauss 1989, 83: Wenn wir die Moderne in erster Linie als Bruch mit dem Vor-modernen verstehen, dann müssten wir davon ausgehen, dass „the great minds who achieved that break must have been aware of what they were doing“. Strauss 1997, 172: Nur im Licht ihres Konfliktes mit der Antike, nur als Aufruhr gegen die Antike könne die Moderne und könnten moderne Denkerinnen verstanden werden.

⁹² Strauss' Studie zu Machiavelli (*Thoughts on Machiavelli*) erschien 1958, aber die entsprechende Selbstkorrektur in Bezug auf Machiavelli als den wahren Vater der modernen politischen Wissenschaft ist bereits in der 1951 geschriebenen „Preface to the American Edition“ zu finden.

radikal war,⁹³ aber dafür in seiner Rhetorik,⁹⁴ sei *der* Begründer (vgl. Strauss 1989, 83 f.).

Mit Machiavelli teilte Hobbes die Auflehnung gegen die „Unwirksamkeit“ der klassischen politischen und moralischen Lehre, d. h. die Bezugslosigkeit der Frage nach dem besten Regime zu der Realität sowie die Bezugslosigkeit der Orientierung an der menschlichen Perfektion zu den tatsächlichen Verhaltensmustern des Menschen. Andererseits – und darin bestand der Gegensatz von Hobbes’scher und Machiavelli’scher politischer Lehre – band Hobbes trotz der Verwerfung des Ideals der menschlichen Perfektion seine politische Lehre doch unmittelbar an die Frage nach der menschlichen Natur und nach dem Naturgesetz. Die Frage der Politik war für Hobbes mit der Frage der Moral sowie mit der Prüfung menschlicher Anlage zum Frieden verbunden⁹⁵ – aus dem konsequent machttheoretischen Ansatz Machiavellis ließe sich dies nicht rechtfertigen. Die Verwurzelung der Moral in der Natur des Menschen reihte Hobbes unter den Naturrechtslehrern ein. Der von ihm vollzogene Bruch war daher ein Einschnitt im naturrechtlichen Denken selbst und nicht dessen Aufgeben.

Die drei erwähnten Gegensätze zwischen der Hobbes’schen und der traditionellen Naturrechtslehre (die Neubegründung des Naturrechtes auf Recht als universellem Anspruch und nicht auf der Pflicht, die in der natürlichen Ordnung

⁹³ Der Ansatz Machiavellis, von dem aus er seine „realistische Revolte“ (Strauss 1977, 184 f.) gegen die „utopische Lehre von der Tradition“ (ebd., 186) führte, beruhte auf seiner Überzeugung, dass die klassische Philosophie ohnmächtig sei. Ohnmächtig, weil auf das Normative, auf die Frage nach dem besten Regime, in dem die menschliche Vortrefflichkeit gedeihen könnte, ausgerichtet. Jeder Versuch, der sich bei der Frage nach der Gesellschaftsordnung nicht an der tatsächlichen Lebensweise der Menschen orientiere, der also wertend und auf die normativen Maßstäbe ausgerichtet vorgehe, wurde von Machiavelli also als „nutzlos“ „im vollen Sinne des Wortes“ verworfen (ebd., 184 f.).

⁹⁴ Vergleichbar stellte Strauss in *Naturrecht und Geschichte* Hobbes mit „his almost boyish straightforwardness“ „recklessness“, aber auch „his marvelous clarity and force“ Locke gegenüber – Locke, der wusste, wann es zu sprechen und wann es zu schweigen war (1965, 165 f.). Die Aussage stand Strauss’ eigenem, fast 20 Jahre früher getroffenem Urteil entgegen, dass Hobbes’ „Dunkelheit [...] nicht in allen Hinsichten unfreiwillig“ war (2008 b, 9).

⁹⁵ Politikwissenschaft sei für Hobbes „Wissenschaft, die aus der Moral einerseits, der Politik im engeren Sinne andererseits besteht“ (Strauss 2008 b, 19). Wie im letzten Unterkapitel geschildert, ging Strauss auf die Hobbes’schen Postulate der menschlichen Natur zurück, um zu beweisen, dass dessen politische Philosophie „nicht auf der Illusion einer amorali-schen Moral, sondern auf einer neuen Moral; genauer neuer Begründung der Moral beruht“ (ebd., 17). Damit richtete er sich gegen die gängigen Deutungen, in denen Hobbes die Gleich-schaltung von Macht und Recht sowie moralischer Relativismus vorgeworfen werden (ebd., 41 f.).

vorgeschrieben wäre; die politische Aufwertung der hedonistischen Identifikation des Guten mit dem Angenehmen; die Ablehnung der Annahme natürlicher Geselligkeit des Menschen) kämen bei Hobbes in der Gegenüberstellung des bürgerlichen und des natürlichen Lebens des Menschen zur Geltung. Die für Hobbes charakteristische Auffassung des Verhältnisses vom Naturzustand und Staat als absoluter Gegensatz (Strauss 2008 b, 14) habe zwar die sokratische Denktadtition (als Hinwendung der Philosophie zu spezifisch menschlichen Fragen) zur Voraussetzung, laufe dieser Tradition jedoch zuwider. Gemäß der klassischen Auffassung des Menschen und der Politik „wäre der Naturzustand das Leben in einer gesunden bürgerlichen Gesellschaft und nicht das der bürgerlichen Gesellschaft vorausgehende Leben“ (Strauss 1977, 191 f.).

Zwar teilte Hobbes die Anschauung, dass das naturgemäße und das politische Leben keine Einheit darstellen, mit der konventionalistischen Tradition,⁹⁶ jedoch unterscheide sich die Lehre Hobbes' von der Letzteren dadurch, dass Hobbes das Staatsmodell mit Rücksicht auf das natürliche Leben, in dem die Koexistenz aufgrund der Machtgier und der Verletzungsbereitschaft unerträglich sei, konzipiert habe und die Notwendigkeit des Staates also mit Blick auf die Unzulänglichkeiten des Naturzustandes begründete. Wenn Hobbes vom Menschen behauptete, er sei von Natur aus ein unpolitisches und sogar ein asoziales Wesen, dessen Geselligkeit durch Bezwingung seiner natürlichen Eitelkeit erkämpft werden müsse, dann forderte er damit ein künstliches Gebilde des souveränen Staates, der mittels Vernunft und auf Basis der Todesfurcht die Menschen vor der Misere und Widersprüchlichkeit ihrer eigenen Natur zu schützen fähig wäre. Hobbes stimmte mit den Konventionalisten darin überein, dass die Gesellschaft ein künstliches Gebilde sei, jedoch wurde bei Hobbes die bürgerliche Gesellschaft als Bezwingung der Natur von dieser Natur selber gefordert (ebd., 191 f.). Die Möglichkeit des Friedens bedürfe zweifellos künstlicher Macht, jedoch setze diese Macht das Naturgesetz in Form von Friedensgebot sowie die Todesfurcht als stärkste Leidenschaft voraus. Anders gesagt setze bei Hobbes der Mensch als Hersteller des Staates den Menschen als Materie des Staates voraus.

⁹⁶ Mit Konventionalismus wird eine Meinung, Auffassung bezeichnet, die die Gesetze, Theorien, sogar die Wörter und ihre Bedeutungen als Konventionen betrachte, die das Ergebnis einer mehr oder weniger freien menschlichen Wahl zwischen alternativen Wegen der Beschreibung von Sachverhalten darstellen, wobei die „Wahl“ teilweise auch eine bloß stillschweigende Übereinkunft sein könne (Frey 2010, 1078; Schneider 2010, 1079). Konventionalismus stelle eine Gegenposition zu der klassischen Auffassung dar, dergemäß „die Wörter als Abbilder eine natürliche Bindung an dasjenige haben, für das sie stehen“ (Schneider 2010, 1079).

Das künstliche Gebilde könne sich nicht auf ein theologisch untermauertes Pflichtbewusstsein berufen und müsse mit den Leidenschaften – mit der stärksten von ihnen – zusammenarbeiten. So müsse auch das Naturrecht mit dieser stärksten Leidenschaft kompatibel sein; es solle daher beim Recht und nicht bei der Pflicht jeder Einzelnen ansetzen. Der extreme Fall des Notrechts, so Strauss, werde bei Hobbes zum Fundament des Naturrechts gemacht (2013 c, 14, vgl. Namazi 2018, 10). Es zeige sich unmissverständlich, dass die Leugnung der natürlichen Sozialität des Menschen mit der Aberkennung der Vorrangstellung der Pflicht gegenüber dem Recht notwendigerweise einhergehe.

3.6 Die neue politische Wissenschaft Hobbes' in ihrem Verhältnis zu der naturwissenschaftlichen Methode und zur Tradition

Die bisher analysierten Erwägungen Strauss' zum Verhältnis zwischen dem Material und der Methode der Hobbes'schen Lehre bzw. zwischen der anthropologischen und der naturalistischen Auffassung des Menschen und der Politik lassen sich wie folgt zusammenfassen: Strauss war darum bemüht, die Trennung zwischen der für Hobbes ursprünglichen, ihn auszeichnenden und essenziellen Gesinnung und der Darstellung der Lehre so stark wie möglich zu machen, um die Unzulänglichkeit der geläufigen Hobbes-Interpretationen offenzulegen.⁹⁷ Diese Bemühung kam an vielen Stellen seines Hobbes-Werkes zum Ausdruck: indem Strauss, z. B., die Methode für „unmöglich“ „allein für Hobbes' Politik charakteristisch“ (2008 b, 14) erklärte; auch, indem er behauptete, dass Hobbes' Bruch mit der antiken und der christlichen Tradition von der Grundlegung der modernen Naturwissenschaft unabhängig und allein auf seine Gesinnung zurückzuführen sei (ebd., 17); indem er, letztlich, beteuerte, dass nicht ein naturalistischer, sondern „der moralische, humane Gegensatz“ (zwischen der Eitelkeit und der Furcht vor dem gewaltsamen Tod) der politischen Lehre Hobbes' zugrunde liege (ebd., 41) und dieser Gegensatz seiner politischen Lehre „ihren eigentümlichen Gehalt“ gebe (ebd., 127).

Andererseits war Strauss in seiner Untersuchung alles andere als gleichgültig, was Hobbes' mathematische, mechanistisch-materialistische Art der Beweisführung anbelangte. Er konnte es schon deswegen nicht sein, weil er Hobbes'

⁹⁷ Vgl. mit Schmitts Narrativ von dem „verkannten“ Hobbes, der diese Verkenning jedoch teilweise selbst verschuldet hatte (2.5 Der Fehlschlag Hobbes'scher Lehre am Symbol und am Individualismus).

grundlegende und ursprüngliche Gedanken erst „entwirren“ musste – aus der „der Mathematik entlehnte[n] Beweisform“ und der „der Naturwissenschaft entlehnte[n] Psychologie“, die diese Gedanken „eher verdeckt als geklärt“ hätten (ebd., 42). Um festzustellen, ob Hobbes' humane und moralische Grundlegung der Politik in der Tat ursprünglicher sei als ihre naturalistische Darstellung, hat Strauss die Untersuchung des (von Hobbes verfassten sowie von ihm benutzten) Materials unternommen, das auf die Zeit vor dessen erster Begegnung mit den Schriften Euklids datiert (vor allem seiner Einleitung zu der eigenen Übersetzung *Eight Books of the Peloponnesian Warre Written by Thucydides*). Ebenfalls hat er einen Vergleich von vier⁹⁸ Darstellungen Hobbes' politischer Wissenschaft gezogen, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten zwischen 1940 und 1958 verfasst worden sind.

Nachdem diese Analyse die These Strauss' von der Unabhängigkeit der Substanz in der Hobbes'schen Lehre von dessen Wendung zur naturwissenschaftlichen Methode bewiesen hatte und besonders die Einleitung zur Thukydides-Übersetzung Strauss überzeugt hatte, dass das von Hobbes vor seiner Beschäftigung mit Mathematik und Naturwissenschaft Verfasste „seine ursprünglichen Gedanken besser zum Ausdruck bringt als die Werke seiner Reifezeit“, stellte sich Strauss eine nächste Frage. Diese lautete „ob und inwieweit die ‚Entdeckung‘ Euklids [...] die Genesis seiner Politik nicht bloß beeinträchtigt, sondern auch andererseits gefördert hat“ (ebd., 42 f.). Zwar habe „sich am wesentlichen *Inhalt* der Grundlegung und Zielsetzung der Politik von der Einleitung zur Thukydides-Übersetzung an bis zu den spätesten Schriften nichts geändert“ – dafür aber an der Methode der Begründung, und diese Veränderung führe auf die *Elemente* Euklids zurück (ebd., 132). Ihre Lektüre „machte ohne Zweifel in seinem [= Hobbes'] Leben Epoche; sie ist geradezu *das* epochenmachende Ereignis für Hobbes gewesen: alles, was er danach gedacht und geschrieben hat, ist durch dieses Ereignis bestimmt“ (ebd., 42). Aus diesem Grund beruhe Hobbes' politische Wissenschaft sowohl in seinen *Elements* als auch in *Elementa philosophiae* und *Leviathan* „methodisch und sachlich“ auf Naturwissenschaft (ebd., 19). Das heißt konkret, dass Hobbes im Laufe der Jahre das moralisch gemeinte Postulat der Eitelkeit in zunehmendem Ausmaß als das schilderte, was es für ihn nicht gewesen sei – als „unschuldiges“ Machtstreben und animalisches Begehren. Auf vergleichbare Weise wurde aus dem Postulat der Todesfurcht, der naturalistischen Begründung entsprechend, das Prinzip der Selbsterhaltung (ebd., 27 f.).

⁹⁸ Strauss selbst sprach von „drei Darstellungen“ (2008 b, 20), weil er das 1958 verfasste *De Homine* und das aus dem Jahr 1642 stammende *De Cive* – die Teile 2 und 3 von *Elementa philosophiae* – als eine Einheit betrachtete.

Noch im vorletzten Kapitel seines Hobbes-Buches ließ Strauss es – d. h. die Frage nach der möglichen Zusammenwirkung der naturalistischen Beweisführung Hobbes' mit seinen moralischen Auffassungen – offen (ebd., 135). Diese Frage bekam in dem letzten Kapitel die ihr gebührende Überlegung, die allerdings das aufgriff, was Strauss schon davor in ein paar einschlägigen Anmerkungen angekündigt hatte. Zwar vergewisserte Strauss die Leserinnen, dass der Unterschied zwischen der für Hobbes maßgebenden Gesinnung und der antiken sowie christlichen Tradition ein epochemachender war, dass er von der Aneignung der naturwissenschaftlichen Methode unabhängig war und gar ihr vorausging, dass also der Titel des Begründers moderner politischer Philosophie nicht auf Hobbes' Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode im Bereich der Politik beruhe (ebd., 17). Jedoch, wie Strauss in dem Kapitel „Die neue politische Wissenschaft“ erklärte, sei im Fall Hobbes' zwischen einer neuen Gesinnung und der Bewusstheit über diese Neuheit zu unterscheiden. Es war der *ausdrückliche* Bruch mit der Tradition, der die Folge der Hobbes'schen Wendung zur Mathematik und Naturwissenschaft war (ebd., 156). Sie hatte aber, schrieb Strauss ein paar Kapitel früher, einen philosophischen und mit Hobbes' ursprünglicher Gesinnung unmittelbar verwobenen Sinn. Es frage sich, so Strauss, ob Hobbes' ausdrücklicher Bruch mit der Tradition nicht nur und nicht in erster Linie eine Hinwendung zur Mathematik und zur modernen Naturwissenschaft war, sondern durch die Annäherung an Platon gekennzeichnet und bedingt (ebd., 48).

Dieser entscheidenden Frage, bei deren Beantwortung sich die Verwobenheit des Bruchs mit der Tradition in Hobbes' politischer Philosophie mit ihren naturalistischen Elementen zeige, ist das letzte Kapitel von Strauss' Hobbes-Werk gewidmet. Es ist eine Problematik, der sich zu stellen Strauss sich bereit fühlte, nachdem die Frage nach der Genese Hobbes'scher Lehre beantwortet und diese Antwort in fünf Punkten zusammengefasst worden war (ebd., 149). Er stellte sie also erst nach der Untersuchung, inwiefern sich Hobbes inhaltlich von Aristoteles distanziert hatte – durch dessen humanistische Interpretation –, bevor es zu einer ausdrücklichen Distanzierung kam (ebd., 152–156).

Erst nach dem expliziten Bruch, versteht sich, kann die Rede von Hobbes' „neuer politischer Wissenschaft“ sein, weil seine ursprüngliche Gesinnung erst nach der Aneignung der methodisch neuen Beweisführung ihre endgültige Gestalt annahm. Es fragt sich, warum der explizite Bruch so lange auf sich warten ließ und warum Hobbes, obwohl seine moderne Gesinnung schon längst reif war, eines methodologischen Anstoßes bedurfte, um eine neue politische Wissenschaft anzukündigen. Die Antwort Strauss' lautet, dass Hobbes „das Bedürfnis nach einer Reform der politischen Wissenschaft *primär* als Bedürfnis nach einer neuen Methode der politischen Wissenschaft“ auffasste. Es war die Methode,

die zum Problem wurde, weil die *Idee* der politischen Wissenschaft als *politische* Wissenschaft für ihn durch die Tradition vorausgesetzt war. Zwar habe Hobbes die Tradition „in Bausch und Bogen“ verworfen, aber „dass politische Wissenschaft überhaupt möglich und notwendig sei“, wurde von Hobbes „keinen Augenblick lang bezweifelt“ „die Möglichkeit und Notwendigkeit einer politischen Wissenschaft [war für Hobbes] *selbstverständlich*“. Es war „die Macht der wissenschaftlichen *Tradition*, die es zu der radikalen Frage nach dem Sinn von Wissenschaft als solcher überhaupt nicht kommen ließ“ (ebd., 156).

Als Strauss in seinem Vorwort zu der amerikanischen Ausgabe von *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* 1951 sowie in dem deutschen Vorwort 1964 von dem Irrtum sprach, Hobbes und nicht Machiavelli als den Begründer der modernen Politikwissenschaft betrachtet zu haben, wies er hin auf die dieser Deutung zugrunde liegenden „charakteristischen Prämissen“. „Ich“, so Strauss „setzte voraus, dass politische Philosophie als Suche nach der endgültigen Wahrheit betreffend die politischen Grundtatsachen möglich und notwendig ist“ (ebd., 9). Wohlgemerkt: Strauss selbst war es, der die Möglichkeit und Notwendigkeit einer politischen Wissenschaft für selbstverständlich hielt. In demselben Vorwort kündigte Strauss an, die „Mängel“ von *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* „stillschweigend“ in dem Hobbes gewidmeten Kapitel von *Naturrecht und Geschichte* und in „On the Basis of Hobbes's Political Philosophy“⁹⁹ behoben zu haben.¹⁰⁰

⁹⁹ Man sollte es nicht übersehen, dass der Titel dieses Artikels, in dem es Strauss „zuletzt“ „gelungen“ ist „den einfachen Leitgedanken der Hobbes'schen Lehre vom Menschen bloßzulegen“ (2008 b, 8), einen Teil des Titels „absorbiert“ hat, den die englische Erstauflage seines Hobbes-Werkes trug: vgl. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* (1. Aufl. 1936), *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* (1. Aufl. 1964) und „On the Basis of Hobbes's Political Philosophy“ (1. Aufl. 1959). Es lässt sich schließen, dass die 1959 gelungene „Bloßlegung“ der Grundlage Hobbes'scher Lehre des Menschen eine Neubewertung des Themas und seiner früheren Hobbes-Untersuchung darstellt.

¹⁰⁰ Der Hinweis ist nicht das einzige Beispiel seiner kritischen Selbstreflexion. Über 20 Jahre zuvor hatte Strauss in „Persecution and the Art of Writing“ die zeitgenössischen Historikerinnen kritisiert für ihre Ablehnung der These von Hobbes als Atheisten, die bis zum Ende des 19. Jahrhunderts unbestritten war. In der Fußnote, die dieser Kritik folgt, listete er vier Verweise auf die Werke auf, von denen er eines selbst verfasst hat (Strauss 2015, 94). Folgt man dem Verweis auf seine Spinoza-Schrift, finden sich da Aussagen, in denen Strauss die These über Hobbes' atheistische Haltung bestritt oder zumindest relativierte (siehe Strauss 2008 k, 145). Es überrascht nicht, dass unter den kritisierten Historikern auch der Name Lubienski zu finden ist, genauer der „Hobbes' persönliche Einstellung zur Religion“ benannte Teil seiner Studie, die Strauss 1933 in „Einigen Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes“ besprach. Darin zeigte sich Lubienski davon überzeugt, dass Hobbes' ausdrückliche Äußerungen zur Religion seiner inneren Überzeugung entsprachen. Lubienski wies

Der erste Satz des erwähnten Kapitels aus dem Jahr 1953 lautet „Thomas Hobbes *regarded himself* as the founder of political philosophy or political science“ (meine Hervorhebung, Strauss 1965, 166) und gibt damit einen klaren Hinweis auf die Übertragung dieses Titels von Hobbes auf Machiavelli, die Strauss 1951 verkündete. In Kürze folgt dieser Aussage die erwartete stillschweigende Behebung, in der Strauss „the significant results of present-day polymathy“ in einem Satz zusammenführt: „Hobbes was indebted to tradition for a single, but momentous, idea: he accepted on trust the view that political philosophy or political science is possible or necessary“ (ebd., 167). Nun ist dieser Satz selbst viel mehr ein Rätsel als Auflösung der Frage, wie es sich bei Hobbes mit der Begründung der politischen Philosophie verhalte. Es bedarf also eines näheren Blickes auf die genaue Platzierung des Satzes innerhalb des Strauss'schen Textes.

Der Satz ist im zweiten Absatz des Kapitels zu finden – demjenigen, der an die im ersten Absatz geäußerte These anschließt, dass „Thomas Hobbes *regarded himself* as the founder of political philosophy or political science“. Im zweiten Absatz liest man: „Present-day scholars are not impressed by Hobbes's claim. They note that he was deeply indebted to the tradition which he scorned. Some of them come close to suggesting that he was one of the last Schoolmen“ (ebd., 166 f.). Sowohl der leicht ironische Ton („are not impressed“ „come close to suggesting“), der sich von dem üblichen Duktus Strauss' abhebt, als auch die Tatsache, dass Strauss in seinem Hobbes-Werk den Einfluss der Scholastiker auf die intellektuelle Entwicklung Hobbes' explizit ablehnte (2008 b, 46), machen deutlich, dass Strauss' Anmerkungen über zeitgenössische Hobbes-Forscherinnen kritisch gemeint war. Man könnte daraus schließen, dass auch die „one sentence“ „of present-day polymathy“ als eine kritische, ablehnende Zusammenfassung gemeint ist, wenn Strauss die Ergebnisse der „polymathy“ nicht zugleich mit dem Adjektiv „significant“ versehen hätte. Dies zeugt aber davon, dass Strauss trotz seiner allgemein kritischen Einstellung zu den Interpretationen, die Hobbes' Befangenheit in der Tradition herausstellen, ihnen eine Erkenntnis entnahm, der er zustimmen konnte. Diese mögliche Interpretation wird zu einer wahrscheinlichen, wenn man nicht nur das unmittelbare Umfeld, sondern auch die weiteren Erkenntnisse des Kapitels in Betracht zieht, etwa Strauss' Feststellung: „Hobbes

die „von den religiösen Kreisen“ kommenden Vorwürfe des Atheismus „oder wenigstens“ des religiösen Indifferentismus zurück. Zugleich kritisierte er auch die These Tönnies' über Hobbes' Pantheismus/Pankosmismus (vgl. Lubienski 1932, 213–215), auf die auch Strauss in derselben Fußnote verwies (vgl. Tönnies 1971, 148; Seine These von Pantheismus oder Pankosmismus Hobbes' begründete Tönnies mit Verweis auf eine Stelle von Hobbes' *Answer to Bishop Bramhall's Book, called, The Catching of the Leviathan*, in der Hobbes Gott als „either the whole universe, or part of it“ erfasste – siehe Hobbes 1839, 349).

rejects the idealistic tradition on the basis of a fundamental agreement with it. He means to do adequately what the Socratic tradition did in a wholly inadequate manner“ (1965, 168).

Bleibt man bei der Vermutung, dass Strauss die „significant results“ der Hobbes-Interpretation zustimmend und nicht ablehnend zusammengefasst hat, wird man allerdings mit der Frage konfrontiert, wie man seine Bejahung, dass Hobbes „is indeed the founder“ der modernen politischen Philosophie (ebd., 177), die der Leserin auch von *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* bekannt ist, zu verstehen hat. Eine mögliche Antwort findet man in diesem Werk, wenn man sich genauer die Überlegung Strauss' auf S. 156 anschaut. Vollständig lautet die Voraussetzung der philosophischen Tradition, die Hobbes „keinen Augenblick lang bezweifelt[e]“: „Dass es nicht auf die Verkündung, sondern auf die Begründung des neuen Ideals ankomme, dass eine solche Begründung, dass politische Wissenschaft überhaupt möglich und notwendig sei“ (Strauss 2008 b, 156). Politische Wissenschaft, d. h. die Idee der politischen Wissenschaft oder politischen Philosophie als möglich und notwendig vorauszusetzen bedeutete für Hobbes, so Strauss, sie selbst begründen zu müssen und nicht von so einer Begründung bereits ausgehen zu können. Die Voraussetzung der politischen Philosophie als möglich und notwendig bedeute also die Voraussetzung, dass die Begründung der politischen Philosophie als einer *politischen* Philosophie möglich und notwendig sei. Das heißt, paradoxerweise, Hobbes schuldete der klassischen Tradition das Prinzip, sich mit der Tradition nicht zufrieden zu geben – mit keiner Tradition.

Diese Erklärung findet ihre Bekräftigung in Strauss' Worten, dass die Frage „warum Philosophie?“ im Zentrum der ersten philosophischen Überlegungen stand. Auch die Denker des Mittelalters mussten diese Frage beantworten, um der Herausforderung der Offenbarungsreligion standzuhalten. Im Gegensatz zur antiken und mittelalterlichen Tradition, die Philosophie *radikal* zu begründen hatte, hielten die Modernen – nach Hobbes – die Frage nach dem Sinn philosophischen Unternehmens für beantwortet (vgl. S. 91, 94). Dabei sei es, so Strauss, für keine „genuine scholar“ akzeptabel, einer Antwort einfach *zu glauben*, und schon gar nicht *der* für die Philosophie wichtigsten Frage der Selbstlegitimierung (1996, 329 f.).¹⁰¹ Hobbes war der Begründer einer neuen politischen Philosophie oder politischen Wissenschaft; er konnte es werden, weil und nachdem er die traditionelle Begründung verworfen hatte. Es war insofern ein vormoderner Akt, als dass eine moderne Herangehensweise nicht die Notwendigkeit der Begründung voraussetze, sondern die Begründung selbst.

¹⁰¹ Vgl. S. 218. Zu Strauss' eigenem Zugang zur Philosophie siehe auch S. 85, 89, 182 und vor allem 185.

Die Feststellung einer neuen Begründung durch Hobbes wird erweitert durch Strauss' in seinem Hobbes-Werk niedergelegte Erörterung, dass Hobbes die Frage nach dem Maßstab, an dem sich der Mensch zu orientieren hat, nicht „einfach vergisst, sondern dass er sie in unangemessener Weise, nämlich nur nachträglich [d. h. nachdem Hobbes Frieden, Sicherheit und Ordnung als universelles Ziel eines politischen Gemeinwesens gesetzt hat] stellt und beantwortet“ (2008 b, 175). „In unangemessener Weise“ bedeutet, dass Hobbes nach der Natur des Menschen nicht als Idee des Menschen, Ideal des Menschen, in dem dieser seine Vervollkommnung fände, fragte, sondern „nach dem, was allen Menschen vor aller Erziehung zukommt“ (ebd., 175). Immerhin war es eine Begründung, eine „Grundlegung der Politik“ und „Ausweisung des Maßstabs“: die Zurückführung der natürlichen Vernunft auf ein natürliches Recht, einen natürlichen Anspruch (ebd., 175 f.). Zwei wesentliche Momente, die diese Auffassung von dem *right of nature* auszeichnen und die den Bruch mit der Tradition ausmachen würden, die die Natur des Menschen in Bezug auf die natürliche Verpflichtung denke, seien, dass das Naturrecht *vom Individuum aus* und an sich gedacht werde und dabei „ohne irgendwelche zweideutige Anleihen bei einem natürlichen oder göttlichen Gesetz“ (ebd., 177). Gerade aufgrund der Vorordnung des Rechtes vor der Pflicht, gab Strauss zu verstehen, gebühre Hobbes der Titel des Begründers der modernen politischen Wissenschaft.¹⁰²

Laut Strauss möge Hobbes eine neue Tradition begründet haben – eine moderne politische Wissenschaft –, er möge den Maßstab der Politik ausgewiesen haben, aber er tat es, wie bereits erwähnt „nur nachträglich“ und „in unangemessener Weise“ (ebd., 175 f.). Das Gebäude, das Hobbes auf diesem Fundament errichtet habe, konnte also nicht ewig aufrecht bleiben (ebd., 17), denn seine Anerkennung als Begründer der neuen politischen Philosophie beruhe letztlich selbst auf der Überzeugung der Leserin, dass „politische Philosophie als Suche

¹⁰² In diesem Zusammenhang verwies Strauss auf *De Cive* I, 7 – „Vom Zustand der Menschen außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft“. In diesem Paragraphen solle sich, so Strauss, die Begründung finden; „Sie ist allerdings von diesem Paragraphen allein aus nicht zu verstehen“ (2008 b, 176). Wirft man den Blick auf den Text Hobbes', findet man eine Passage, in der Hobbes das natürliche Recht mit der natürlichen Notwendigkeit „seine Glieder zu schützen und gesund zu erhalten“, gleichsetzte. In den wenigen Zeilen findet sich dabei eine verdichtete Argumentation, die man folgenderweise zusammenfassen kann: Was die natürliche Notwendigkeit sei, könne nicht gegen die rechte Vernunft sein, und was vernünftig sei, sei richtig, d. h. es konstituiere das Recht. Das natürliche Recht entspreche also der natürlichen Notwendigkeit, sich zu schützen – vor „so vielen Gefahren, die durch die natürliche Begierde des Menschen jeden einzelnen täglich bedrohen“. Der Begriff der Furcht vor dem gewaltsamen Tod könnte in dieser Begründung der neuen politischen Wissenschaft nicht naheliegender sein.

nach der endgültigen Wahrheit betreffend die politischen Grundtatsachen möglich und notwendig ist“ (ebd., 9). Wenn Strauss 1951 äußerte, dass er Hobbes als politischen Philosophen betrachtete und das immer noch tut, und diese Worte auch 1964 gelten ließ, dann legte er damit nahe, dass man zwar Hobbes' Begründung, diesen revolutionären Neuanfang anerkennen könne und müsse, aber dass man sich nicht über den Bedarf der Überprüfung dieses Neuanfanges, über seine Unzulänglichkeit täuschen dürfe – trotz Hobbes' expliziten Selbstbewusstseins als erster Politikwissenschaftler (ebd., 9 f.).

Das mag Strauss' letztes Wort zum Thema des Verhältnisses von Hobbes zu der Tradition gewesen sein, aber nicht dasjenige, das die Originalität des letzten Kapitels seines Hobbes-Buches ausmacht und insbesondere den Zusammenhang zwischen dem Bruch mit der Tradition und Hobbes' Hinwendung zu Euklid und Galilei erläutert. Den eigentümlichsten Teil seines Buches begann Strauss mit dem Kommentar zu der Frage, weshalb Hobbes' Hinwendung zur Geschichte vorläufig war, weshalb er sich nicht auf die Methode des induktiven Schlussfolgerns aus der Geschichte beschränken konnte und zum direkten Studium der Leidenschaften übergegangen sei (ebd., 132). Die Erkenntnis der den Menschen tatsächlich bestimmenden Mächte, zu der die Geschichte befähige, gefährdete für Hobbes „die Möglichkeit einer *freien Stellungnahme* zum ganzen Tun und Treiben der Menschen“ (ebd., 158). Die Geschichte schloss somit die Möglichkeit einer politischen Wissenschaft aus – zumindest nach der Hobbes'schen Auffassung der Wissenschaft, die das Wissen mit der freien Konstruktion gleichsetzte.¹⁰³ Die Auffassung von Wissenschaft als einer freien, nur dem Abstraktions- und Logikvermögen des Menschen unterliegenden, leidenschaftslosen, exakten Konstruktion ist eine, die mit der Beschreibung der Mathematik als Wissenschaft korrespondiert.¹⁰⁴ Aus diesem Grund scheint die These nahezuliegen, dass es

¹⁰³ Siehe in *Naturrecht und Geschichte*: „we have absolutely certain or scientific knowledge only of those subjects of which we are the causes“; „it is impossible to know a scientific truth without knowing at the same time that we have made it“ (Strauss 1965, 173). Zur Hobbes'schen Wendung zur Geschichte und späteren Abwendung von ihr siehe außerdem das diesem vorangehende Unterkapitel 3.5 Hobbes' Bruch mit der Tradition und ihre Kontinuität.

¹⁰⁴ Die Politik sollte in der Vision Hobbes' zum ersten Mal „in den Rang einer Wissenschaft, eines vernünftigen Wissens erhoben“ werden (Strauss 2008 b, 157):

Die politische Wissenschaft muss nicht weniger *genau, exakt* sein als die Erkenntnis von Linien und Figuren. Allerdings hat die Exaktheit in der Politik eine ganz andere Tragweite, eine ganz andere Bedeutung als in der Mathematik: die exakte, weil leidenschaftslose Mathematik ist gleichgültig gegenüber den Leidenschaften – die exakte, weil leidenschaftslose Politik *widerspricht* den Leidenschaften.

das Kennenlernen der axiomatischen Beweisführung Euklids war, das Hobbes' Vorstellung davon, was das Wissen über die Politik ausmachen sollte, auf den Kopf gestellt hat. Jedoch sei der Hobbes'sche Anspruch einer exakten und paradoxen¹⁰⁵ politischen Wissenschaft, dem er gerecht zu werden versuchte, wie Strauss behauptete, vor allem als Hinwendung zu Platon zu verstehen. Für ein Verständnis von Hobbes' neuer politischer Wissenschaft sei „daher die Nachprüfung von Hobbes' Platon-Auffassung unerlässlich“ (ebd., 159–161). Die Lossagung von der Autorität des Aristoteles und die Wendung zu Platon sei im Kern die Forderung nach einer exakten politischen Wissenschaft: So wie Hobbes es verstand, hat Aristoteles bestritten „,dass die Gegenstände der politischen Wissenschaft, das Schöne und Gerechte, eine so exakte Behandlung zulassen wie die Gegenstände der Mathematik“. Platon dagegen habe die Behandlung des Gerechten, des Schönen und des Guten „mit größter Genauigkeit“ gefordert (ebd., 159).

Strauss rekonstruierte das Hobbes'sche Verständnis des Verhältnisses zwischen Platon und Aristoteles, um im Anschluss festzustellen, dass es ein „Missverständnis“ und gar „eine Karikatur“ gewesen sei. Für Hobbes war es nämlich die aristotelische Orientierung an der Sprache, die in dem „Unvermögen zu einer radikalen Kritik der Meinung“ resultierte. Platon dagegen konnte sich nach dem Verständnis Hobbes' vom Bann der Sprache und der Meinungen – der Meinungen über das Gerechte, Gute usw., die Hobbes als in der Gewalt der menschlichen Leidenschaften stehend und daher als Grundlage der Moral unbrauchbar sah – befreien, weil er vor allem die Mathematik als Wissen *par excellence* geschätzt habe. Zwar hat Strauss eingeräumt, dass Platon „tatsächlich“ „der Urheber wenigstens des Desiderats einer exakten und paradoxen Politik“ gewesen sei (ebd., 160–162). Jedoch habe sich Platon gleichzeitig sogar viel mehr als Aristoteles an die Sprache gebunden. Gerade die Rede von den Dingen verschaffte – viel mehr als die Dinge oder die Werke der Menschen selbst – für Platon den einzigen Zugang, wie Erkenntnisse über die wahren Gründe (ebd., 161 f.) und über die Tugend zu gewinnen waren (ebd., 165): „Die Tatsache der Widersprüchlichkeit dessen, was die Menschen sagen, beweist, dass in dem, was sie sagen, Wahrheit verborgen ist“ (ebd., 163).

Neben der Forderung einer exakten und dadurch paradoxen Politik war es der antithetische Charakter der politischen Lehre und der sie konstituierende Gegensatz zwischen der Vernunft und den Leidenschaften, der von Platon aus Einfluss

¹⁰⁵ Paradox bedeutet in diesem Kontext, dass die wissenschaftliche Moral und Politik im Gegensatz „zur vorwissenschaftlichen Moral und Politik“ sowie zum alltäglichen Leben ständen. Eine exakte Politikwissenschaft bestreite die Meinungen über die Politik, weil sie von den Leidenschaften genährt oder gar von ihnen erzeugt würden (Strauss 2008 b, 157 f.).

auf Hobbes hatte. Dank Platon habe Hobbes den Gegensatz zwischen der Eitelkeit und der Todesfurcht, der für ihn von vornherein der grundlegende Gegensatz zwischen zwei Leidenschaften gewesen sei, als den Gegensatz zwischen dem, was zur Vernunft auffordere, und dem, was die Vernunft blende, verstanden (ebd., 170; siehe auch S. 214 dieser Arbeit).

Das „Missverständnis“ Hobbes' bezüglich der Frage, inwiefern sich Platon in seiner moralischen und politischen Lehre an der Rede orientiert habe, war, so Strauss, nicht bloß ein Missverständnis, sondern „der prinzipielle Ausdruck für den Gegensatz zwischen antiker und moderner Politik“ (ebd., 185). Dieser als Wendung zu Platon erscheinende Gegensatz verlief also zwischen Hobbes und Platon selbst – er bestehe darin, dass das Ideal exakter Politik für Platon und Hobbes unterschiedliche Bedeutung hatte. Während für Platon die Exaktheit die Zuverlässigkeit eines herauszufindenden Maßstabes bedeutete, trachtete Hobbes nach etwas, was unter allen Umständen anwendbar wäre (ebd., 172).¹⁰⁶ Strauss' Ansicht nach war es der Verzicht auf die Orientierung an der Rede, in dem der Hobbes'sche Anspruch auf bedingungslose Anwendbarkeit wurzelte. Dies zeichne eine typisch moderne Grundhaltung aus (ebd., 171). Dieser Orientierung maß Strauss in dem letzten Teil seiner Hobbes-Untersuchung überhaupt eine entscheidende Bedeutung bei, indem er den Verzicht auf die Orientierung an der Rede auch als den Grund für die Leugnung der natürlichen Moral und des natürlichen Gesetzes darstellte. Es sei dieser Anspruch auf bedingungslose Anwendbarkeit und die „Verachtung“ der Rede, so Strauss, die eventuell zur „Leugnung selbst der Idee einer politischen Wissenschaft, zur Ersetzung der Politik durch die Soziologie“ führen würden, dann schließlich „zur relativistischen Skepsis“ (ebd., 186). Aufgrund der expliziten Entscheidung Strauss' blieben diese Aussagen allerdings eine Vermutung (ebd., 185–187).

Sein Hobbes-Werk schloss Strauss mit der Wiederholung der weiterführenden Frage nach der Auffassung der Natur, die als implizite Voraussetzung nicht der naturwissenschaftlichen Beweisführung, sondern den moralisch-politischen Ansichten Hobbes' zugrunde liege. Es sei eine Auffassung, so Strauss, die gerade nicht mit derjenigen übereinstimme, die in den naturwissenschaftlichen Darstellungen Hobbes' expliziert werde (ebd., 188 f.). Nicht übereinstimmend, jedoch „verwandt“ sei sie, und ihre Herausarbeitung hob Strauss als „dringlichste Aufgabe für eine radikale Analyse von Hobbes' politischer Wissenschaft“ hervor

¹⁰⁶ Siehe auch: „Das Vorgehen der Politik gleicht [für Hobbes] daher [...] demjenigen eines Technikers, der eine Maschine, die nicht in Ordnung ist, auseinandernimmt [...] sie wieder zusammensetzt, der alles tut, damit die Maschine *funktioniert*“ (Strauss 2008 b, 173).

(ebd., 191 f.). Die erste Annäherung, die Strauss in einer Fußnote hinzufügte,¹⁰⁷ erinnert eindeutig daran, was er im Vorwort seines Hobbes-Werkes als den in „On the Basis of Hobbes’s Political Philosophy“ herausgearbeiteten „einfachen Leitgedanken der Hobbes’schen Lehre vom Menschen“ bezeichnete (ebd., 8, siehe meine Fußnote Nr. 184).

3.7 Reevaluierung der Frage nach dem Bruch mit der Tradition und ihrer Kontinuität

Die Frage nach dem Verhältnis Hobbes’ zu der Tradition, die in *Hobbes’ politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* in Bezug auf Hobbes’ mathematisch-naturwissenschaftliche Wendung erwogen wurde, wurde in *Naturrecht und Geschichte* wieder aufgenommen; ihre Beantwortung wurde jedoch neu ausgerichtet. Diese neue Ausrichtung knüpfte an die Ergebnisse des letzten Kapitels des ersteren Werkes an und führte mittels der neuen Einsichten weiter. Dieses letzte Kapitel stellte im Rahmen des gesamten Werkes eine Wendung an sich dar, weil es Hobbes’ Aneignung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Beweisführung nicht mehr in Bezug auf den Gegensatz zwischen der naturalistischen und der anthropologischen Auffassung des Menschen besprach, sondern als Hinwendung zu (von Hobbes eher willkürlich interpretiertem) Platon schilderte. Damit entkräftete es die These von dem Einfluss der modernen Entwicklung der Naturwissenschaften auf Hobbes’ moderne Politikwissenschaft. Indem Strauss zeigte, wie die Frage nach Hobbes’ naturalistischer Darstellung mit der Frage nach seinem expliziten Bruch mit Aristoteles verwoben sei, zeigte er zugleich, dass die Frage nach dem Bruch mit der Tradition, d. h. die Frage, was es mit Hobbes’ Selbst-Bezeichnung als Begründer der politischen Philosophie/politischen Wissenschaft auf sich hat, die Frage sei, von der aus sich seine mathematisch-naturwissenschaftliche Wendung erst verstehen lasse.

Die Frage nach der naturalistischen Deutung der Hobbes’schen Lehre, mit der Strauss in *Hobbes’ politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* schon wegen der verbreiteten Meinungen abrechnen musste, wurde in *Naturrecht und Geschichte* nicht mehr gestellt. Nachdem er sich den Blick auf das eigentliche Thema der Hobbes-Interpretation freigemacht hatte, widmete sich Strauss Hobbes’ Rolle in der Entwicklung der naturrechtlichen Tradition und in deren Verhältnis zum

¹⁰⁷ „Die von Hobbes’ Politik vorausgesetzte Natur-Auffassung [ist] *dualistisch* [...]: die Idee der Zivilisation setzt voraus, dass sich der Mensch kraft seines *Geistes* aus der *Natur* herausstellen, gegen die Natur auflehnen kann“; „Die Antithese Natur-menschlicher Wille ist gleichzeitig die Antithese Körper-Sprache“ (Strauss 2008 b, 190). Siehe auch S. 204, 241.

geschichtlichen Denken. Natürlich finden sich viele Erkenntnisse und Argumente, zu denen Strauss bereits in seinem Hauptwerk zu Hobbes gelangte, in dem Hobbes-Kapitel aus *Naturrecht und Geschichte* wieder – vor allem in Bezug auf Hobbes' revolutionären Umbruch des Konzeptes des natürlichen Rechtes, auf seine Erwartungen hinsichtlich des wahrlich wissenschaftlichen Wissens über die Politik und seiner Anwendung, auf die Umkehrung des Theorie-Praxis-Verhältnisses, auf seine individualistische und realistische Moral. Sie werden jedoch mit neuen Aspekten und Themen verwoben, die mit einer Reevaluierung des Hobbes'schen Verhältnisses zur Tradition zusammenhängen. D. h. auch mit der Vorstellung von Machiavelli als Vorreiter des realistischen Bruches mit der Tradition und mit dem Hobbes-Machiavelli-Vergleich, mit der Einführung des Begriffes *natural public law* und mit neuen oder zumindest explizit gewordenen Einsichten über das Denken von dem extremen Fall und dem extremen Skeptizismus her.

Im Folgenden werde ich auf diese Aspekte eingehen sowie auf die aus *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* bekannten Stellen verweisen, die mit der Argumentation in *Naturrecht und Geschichte* korrespondieren.

Die ersten elf Seiten des Kapitels ergeben eine Einheit, die anfängt mit der Aussage: „Thomas Hobbes regarded himself as the founder of political philosophy or political science“ (Strauss 1965, 166) und abschließt mit einer Affirmation: „Of political philosophy thus understood, Hobbes is indeed the founder“ (ebd., 177). Der erste Satz des Kapitels stellt eine klare Einladung oder Herausforderung dar, die Selbsteinschätzung Hobbes' einer Prüfung zu unterziehen, und diese Prüfung erstreckt sich zwischen diesen zwei zitierten Sätzen (dazu bereits in 3.6 Die neue politische Wissenschaft Hobbes' in ihrem Verhältnis zu der naturwissenschaftlichen Methode und zur Tradition). Danach folgt im Text, um den ersten Teil auch visuell abzuschließen, eine Leerzeile, nach der das Thema Machiavelli eingeführt wird.

Die Prüfung der Ausgangsthese ist in ihrer Bedeutung überragend, weil Strauss in ihr das Verhältnis Hobbes' zur Tradition aufs Neue problematisierte, und zwar indem er diese Tradition und somit das Hobbes'sche Verhältnis zu ihr spaltete: Einerseits sei Hobbes' „emphatic rejection of the tradition“, andererseits „almost silent agreement with it“ festzustellen (ebd., 167). Diejenige Tradition, die Hobbes nachdrücklich ablehnte, sei die idealistische – idealistisch im Sinne von „public spirited“ „„animated by public spirit““ (ebd., 167).¹⁰⁸ Nicht nur wurde die idealistische Tradition von Hobbes verworfen; sie sei die einzige Tradition,

¹⁰⁸ Andere Züge, die Strauss der idealistischen Tradition zuschrieb, wurden in den folgenden Thesen zum Ausdruck gebracht: „the noble and the just are fundamentally distinguished from the pleasant and are by nature preferable to it“; „there is a natural right that is

die Hobbes als Tradition auffasste und schon dadurch stillschweigend ihrer grundlegenden Annahme zugestimmt habe, dass das Naturrecht Gegenstand politischer Philosophie sei. Strauss bekräftigte seine in *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* vertretene These, dass Hobbes mit der idealistischen Tradition die Annahme über Ziel und Tragweite der politischen Philosophie teilte. Das hatte, wie im letzten Kapitel bereits erörtert, zum Ergebnis, dass Hobbes (nur) die Ausführung, die Methode – „a wholly inadequate manner“ – der von Sokrates begründeten Tradition verwarf (ebd., 168). Die Diagnose Hobbes' lautete, dass Philosophie als „the quest for wisdom, had not succeeded in transforming itself into wisdom“, und die Lösung sollten „reflections on the right method“ sein, um „guarantee the actualization of wisdom“ (ebd., 171). Für die „wholly inadequate manner“ machte Hobbes einen entscheidenden „Fehler“ verantwortlich, nämlich die Voraussetzung, dass der Mensch von Natur aus ein politisches oder soziales Wesen sei (ebd., 168 f.).¹⁰⁹

Es gab jedoch auch eine andere Tradition der politischen Philosophie, die Hobbes nicht als Tradition wahrnahm – die von Epikur begründete. Im Gegensatz zu der ersteren war sie *nicht* vom öffentlichen Geist, von der Sorge um die richtige politische Ordnung getragen (ebd., 168). In einem weiteren Gegensatz zu der idealistischen Tradition vertrat sie die hedonistische Gleichsetzung vom Guten und Angenehmen (ebd., 169).

Die partielle Übereinstimmung Hobbes' mit der idealistischen und der epikureischen¹¹⁰ Tradition sei jedoch keine Fortsetzung der beiden, sondern setze vielmehr eine grundsätzlich neue Haltung voraus, aus der heraus eine „typisch moderne Kombination“ des politischen Idealismus und des Hedonismus entstand (ebd., 169; vgl. mit 2013 c, 24: „die Epikureische Kritik ist das Fundament oder genauer der Vordergrund der aufklärerischen Kritik [der Religion]“). Typisch modern sei sie gewesen, weil Hedonismus zum ersten Mal zu einem politischen Prinzip und nicht nur einer individuellen Haltung gemacht worden sei, auch,

wholly independent of any human compact or convention“; „there is a best political order which is best because it is according to nature“ (1965, 167). Vgl. mit Strauss' Unterscheidung zwischen der klassischen und der modernen Naturrechtslehre, aus der sich wesentliche Merkmale der Ersteren ableiten lassen würden, anhand dreier Gegensätze (S. 243).

¹⁰⁹ Vgl. Aristoteles' *Politik*, 1278b.

¹¹⁰ In *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* wurde Epikur von Strauss nur an einer Stelle erwähnt – im Zusammenhang mit der Hobbes'schen Auffassung des Angenehmen und mit dem Vergleich dieser Auffassung zu den Lehren Platons, Aristoteles' und Epikurs. Bemerkenswert ist, dass Strauss an diesem Punkt die Trennung zwischen Hobbes einerseits, Platon, Aristoteles und Epikur andererseits zog, d. h. die Spaltung der Tradition selbst, die in *Naturrecht und Geschichte* eine erhebliche Rolle spielte, fiel für Strauss an der erwähnten Stelle (noch) nicht ins Gewicht.

weil sie einen politischen Atheismus vertrat, den Strauss in einem notwendigen Zusammenhang mit dem politischen Hedonismus sah und dessen Ausdruck (aber nicht Grundlage!) Hobbes' materialistisch-mechanistische Naturdarstellung war (1965, 169 f.).

Während Strauss Hobbes' Naturphilosophie als unbestreitbar atheistisch ansah (ebd., 170; zu Hobbes' Religionskritik siehe vor allem S. 198), hielt er sich hinsichtlich der Erörterung der Frage nach Hobbes' persönlichem Verhältnis zur Religion zurück. Anstelle einer expliziten Argumentation ließ er die Leserin die Antwort selbst finden – die Antwort, die Hobbes' eigene Auffassung des Atheismus berücksichtigen würde. Dabei verwies Strauss auf die Stelle in *De Cive*, in der sich Hobbes mit der Frage befasste „welche Gottesverehrung die natürliche Vernunft verlangt“. Unter die Aussagen über Gott, die Hobbes als „unwürdig“ bezeichnete, zählte er auch die Auffassung „dass Gott die Welt selber oder ihre Seele, d. h. ein Teil der Welt sei“. Damit werde „überhaupt sein Dasein“, so Hobbes, geleugnet, weil man „unter dem Namen *Gott* [...] die Ursache der Welt“ zu verstehen habe. „[W]enn jene also sagen, dass die Welt Gott sei, so sagen sie, dass sie keine Ursache habe, d. h. dass Gott nicht sei“ (*De Cive* XV, 14). Diese Position Hobbes' bat Strauss mit einer aus dem Jahr 1958 zu vergleichen, in der Hobbes auf Bramhalls Kritik – *The Catching of Leviathan, or the Great Whale* – antwortete. Die Antwort Hobbes' war, konträr zu der Erwartung, nicht als Widerlegung der Kritik an seinem *Leviathan* gedacht – „because he [= Bramhall] does not so much as offer any refutation of any thing in my *Leviathan* concluded, I needed not to have answered either of them“ – , sondern als Verteidigung gegen Bramhalls Vorwürfe wegen Atheismus und Gottlosigkeit, die Hobbes für „the greatest defamation possible“ erklärte (1839, 282). In seiner Verteidigung gegen den Vorwurf, er leugne das Dasein Gottes, sprach Hobbes von Gott als „either the whole universe, or part of it“ (ebd., 349). Damit drückte er dieselbe Auffassung aus, die er 16 Jahre früher als Leugnung des Daseins Gottes bezeichnet hatte. Strauss hätte seine Position zur Frage des Atheismus Hobbes' als dessen persönliche Haltung nicht klarer machen können als mit diesem Hinweis.

Hobbes' typisch moderne Kombination platonischer und epikureischer Tradition, die vielmehr den Bruch mit diesen und nicht ihre Fortsetzung darstellte – „transition of thought from the plane of the original positions to an entirely different plane“ (Strauss 1965, 170) –, wurde auf der Grundlage eines neuen erkenntnistheoretischen Paradigmas vollzogen, das nicht das Naturwissenschaften entlehnte war. Eine materialistisch-mechanistische Begründung der politischen Lehre Hobbes' konnte, so Strauss, nicht funktionieren, weil sie Hobbes' Anspruch nach der Kritik seitens des Skeptizismus an dem Materialismus, der die teleologische Kosmologie ersetzt hat, standhalten und gegen sie

immun sein musste. Dafür musste Hobbes, so Strauss „eine künstliche Insel“ schaffen, *die von jeglicher mechanischer Kausalität unabhängig wäre*. Gott als „a soul or mind that is irreducible to moved matter“ konnte es für eine politische Lehre, die die Religionskritik zur Voraussetzung hatte, natürlich nicht sein – dafür aber die Wissenschaft als Konstruktion menschlichen Verstandes (ebd., 172–174). Wissenschaft, die nichts als pures Konstrukt menschlichen Verstandes wäre – ein Wissen in wahren Sinne des Wortes, so wie Hobbes Wissen verstand –, waren nur Mathematik, Kinematik und politische Wissenschaft, während sich alle Naturwissenschaften inkl. Physik auf die Generierung von den nicht endgültig zu beweisenden Hypothesen beschränken mussten (ebd., 173–175).¹¹¹

Eine konstruktivistische Epistemologie als Substitut für sowohl teleologische als auch mechanistische Kosmologie und als Chance, den „Streit“ Platons und Epikurs auf einer neuen Ebene auszutragen, habe, so Strauss, zur Entwertung der Philosophie als Ideal theoretischen Lebens geführt. Der Bedarf an Wissen, über das der Mensch vollkommen souverän wäre, hatte den Menschen und seinen praktischen Nutzen als Orientierungspunkt und Rechtfertigungsquelle (ebd., 176 f.). Das Vertrauen in das souveräne menschliche Denkvermögen stehe im Zusammenhang mit der Verneinung der Idee einer gegebenen Weltordnung.¹¹² „wisdom is identical with free construction“, weil „there is no natural harmony between the human mind and the universe“. „He [= der Mensch] has nothing to lose but his chains“.¹¹³ Diese Haltung bedeute nicht nur die Befreiung von der Idee einer kosmologischen Ordnung, eines Ganzen, sondern auch eine „Befreiung“ von der Aussicht auf das ewige Leben (ebd., 175). Strauss verstand sie als eine von Hobbes selbst auferlegte Beschränkung, denn damit überließ Hobbes die Frage nach dem ordnenden Maßstab der Geschichte, im Laufe derer sich dieser Maßstab herausstellen sollte (ebd., 175 f.). Diese Überlegung Strauss’ ist von großer Bedeutung, weil sie den Zusammenhang zwischen der Religionskritik Hobbes’ und dem historistischen Ansatz veranschaulicht. Für die Frage,

¹¹¹ Dabei musste Hobbes, merkte Strauss an, im Fall der politischen Wissenschaft jedoch die Möglichkeit eingestehen, auch Erfahrung (Induktion) und nicht nur Demonstration als Methode heranzuziehen, weil der Mensch nicht nur ein politisches Subjekt, sondern auch ein physisches Objekt sei (1965, 173). Im Gegenteil argumentierte Tönnies, dass Hobbes in seiner politischen Lehre, insbesondere was sein Verständnis des Staatsrechtes anbelangte, deduktiv vorgeht. Die Souveränität wurde von ihm „als begriffliche Notwendigkeit“, als „ideeller Typus“ und Gegensatz zum Begriff des Konfliktes und eben nicht als Ergebnis eines induktiven Verfahrens erarbeitet (Tönnies 1971, 230–232).

¹¹² Dazu bereits auf S. 231 sowie 237.

¹¹³ Vgl. aus *Hobbes’ politischer Wissenschaft in ihrer Genesis*: „Hobbes sees man, as it were, as the proletarian of creation. [...] he has nothing to lose by his rebellion, except his chains, and everything to gain“ (Strauss 2008 b, 145).

in welcher Tradition der politischen Philosophie – der antiken oder der modernen – man nach Ansatzpunkten suchen sollte, von denen aus die Krise der Moderne verstanden und überwunden werden könnte, ist die Feststellung dieses Zusammenhanges von entscheidender Bedeutung.

Im zweiten Teil seines Hobbes-Kapitels in *Naturrecht und Geschichte* nahm Strauss seine 1951 zum ersten Mal geäußerte Behauptung auf, dass nicht Hobbes, sondern Machiavelli der Titel des „originator of modern philosophy“ gebühre (1963, xv). Die Figur Machiavellis wird im Anschluss an die Bestätigung eingeführt, dass „of political philosophy thus understood, Hobbes is indeed the founder“. Darauf folgt: Machiavelli sei ein „Columbus“ gewesen, der einen neuen Kontinent entdeckt habe, aber Hobbes derjenige, der auf diesem Kontinent baute (Strauss 1965, 177).¹¹⁴ Dieser Erklärung schließt sich ein Vergleich Hobbes' und Machiavellis an, der in der Zuspitzung des Kontrastes zwischen den beiden endet, gefolgt von einer ausführlichen Erläuterung dessen, was für ein Bau es war, den Hobbes errichtet habe.

Machiavellis „Entdeckung des neuen Kontinents“ bestand in der Ablehnung der den Menschen transzendierenden Maßstäbe; es war eine realistische Revolte gegen das Ideal der menschlichen Vervollkommnung und des kontemplativen Lebens, d. h. gegen die antike Vorstellung davon, was das Ziel einer politischen Ordnung sei und was das beste mögliche Leben des Menschen ausmache. Was sich Machiavelli vorgenommen und erreicht habe, war „deliberate lowering of the ultimate goal“ „in order to get results“ (ebd., 178). Anstatt nach einem Ideal oder einem Ziel zu fragen, habe Machiavelli nach der Notwendigkeit gefragt, und hierin bestehe seine Parallele zu Hobbes, der, wie Strauss in *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis* erläutert hat, seine politische Lehre auf die Frage nach dem Notwendigen und nicht nach dem Guten ausgerichtet habe¹¹⁵ und das

¹¹⁴ Vgl. Strauss 1989, 83 f.:

Closer study shows that Hobbes's radical break with the tradition of political philosophy only continues, if in a very original manner, what had been done in the first place by Machiavelli. Machiavelli questioned, in fact, no less radically than Hobbes the value of traditional political philosophy; he claimed, in fact, no less clearly than Hobbes that the true political philosophy begins with him, although he stated his claim in a somewhat more subdued language than Hobbes was going to do.

Siehe auch ebd., 88: „The Machiavellian revolution acquired its full force only when [...] justice, or natural right, were reinterpreted in Machiavelli's spirit. This was the work primarily of Hobbes.“

¹¹⁵ „Whereas Plato distinguishes between two kinds of reasons, the good and the necessary, Hobbes recognizes only one kind, the necessary. Since as a result of this he is obliged to

politische Problem dadurch verengt habe, dass er die Frage nach dem Zweck des Staates aus dem Bereich des Wissens ausschied (2008 b, 173).

Damit erreichte die Überschneidung der Positionen Hobbes' und Machiavellis wiederum ihre Grenze, weil Hobbes seinen Bau „in opposition to Machiavelli's own solution“ errichtet habe: Während Machiavelli seinem Verständnis des Menschen und der Politik die Annahme zugrunde legte, dass der Ursprung aller Gesellschaft der Akt der Ungerechtigkeit sei, habe Hobbes, wie Strauss schilderte, schon in dem Naturstand zwischen gerechter und ungerechter Gesinnung unterschieden und die Möglichkeit des Zusammenlebens in einem notwendigen Zusammenhang mit dieser Unterscheidung verbunden (ebd., 37).¹¹⁶ Im Gegensatz zu Machiavelli habe Hobbes die Tradition nicht mitsamt dem Konzept vom Naturrecht verworfen, sondern füllte das Letztere mit neuem Inhalt; er habe, so Strauss, das Naturrecht auf dem Kontinent Machiavellis „gepflanzt“ (dazu auch S. 244). Mit diesem Zug konnte er den vermeintlichen Fehler der idealistischen Tradition in ihrer Orientierung an der Frage nach dem Ideal, nach dem Maßstab beheben – das Naturrecht wurde von der Idee menschlicher Vervollkommnung als Zweck des Staates (und Zweck an sich) abgekoppelt und mit dem neuen Zweck des Friedens verbunden (Strauss 1965, 179 f.).

Der neue Zweck, wie Strauss im letzten und längsten Teil seines Kapitels (der, im Vergleich zu den beiden ersten, allerdings maßgeblich aus den Einsichten und Argumenten zusammengesetzt ist, die Strauss schon in seinem Hobbes-Werk dargelegt hat) erklärte, war ein realistischer und gar „selbstverständlich[er]“,¹¹⁷ weil er der stärksten Leidenschaft – der Furcht vor gewaltsamem Tod – entsprach. Er konnte als Recht, als Anspruch des Individuums aufgefasst werden – „something

take into account the inevitable difference between the good and the necessary within the necessary itself, the question of the standard, of the good, becomes for him the question of what is *par excellence* necessary“ (Strauss 2008 b, 187).

¹¹⁶ Vgl. mit der Stelle auf S. 192 f. desselben Werkes, aus der hervorgeht, dass das Dilemma des Naturzustandes kraft dieser moralischen Unterscheidung zu überwinden sei:

In the state of nature both the just man and the unjust man try to acquire everything and to subjugate everyone by every means at their disposal. But there is this decisive difference between the just man and the unjust man in the state of nature: the just man in the state of nature is already a potential citizen, i.e., he is already animated by the principles animating the citizen although he cannot yet act on those principles, while the opposite is true of the unjust man in the state of nature.

¹¹⁷ Siehe Strauss 2008 b, 173: „Der Zweck des Staates ist für ihn [= Hobbes] der Friede – nämlich der Friede um jeden Preis“.

that everyone actually desires anyway“ (ebd., 180–183). Das neue Naturrecht, das auf einem Rechtsanspruch im Gegensatz zu einer Pflicht beruhte, war nicht mehr an die aristotelische Annahme der politischen Natur des Menschen gebunden. So wie das auf dem Konzept der natürlichen Pflicht beruhende Naturrecht die Gesellschaft dem Individuum voranstellt, ist für das moderne Naturrecht der absolute Ausgangspunkt jeglicher Überlegung das Individuum. Wenn der Ausgangspunkt des Denkens über den Menschen und die Politik das Konstrukt eines vorgesellschaftlichen Lebens ist, wenn der Krieg einer jeden gegen jede als der natürliche Zustand des Menschen gesehen wird, dann könne und müsse die primäre moralische Tatsache ein Recht im Sinne eines Anspruchs der Einzelnen und der Jeden sein (ebd., 183 f.). Dem entspreche die Bedeutung des Konstruktes „Naturzustand“, das erst seit und dank Hobbes die Lehre des Naturrechtes vereinnehme habe – erst seit Hobbes sei „die philosophische Lehre vom Naturgesetz im Wesentlichen eine Lehre vom Naturzustand“ (ebd., 191). Was Hobbes’ moderne Revolution ausmache, sei also die Neuformulierung der Lehre des Naturrechtes durch das Konzept des Naturzustandes.

Aus dem so konzipierten modernen Naturrecht ergebe sich für die Staatslehre der machtheoretische, gleichwohl dezisionistische¹¹⁸ Ansatz, und dies auf Kosten des Devaluierens der Vernunft – *reason* – auf bloßes Rationalitätsvermögen (dazu siehe S. 228, 236). Somit lasse sich nämlich die absolute staatliche Macht als Ausdehnung des individuellen Naturrechtes verstehen.¹¹⁹ So wie sich das Individuum von Natur aus aller Mittel bedienen könne (und solle), um sein Leben zu sichern, so ständen dem Souverän alle Mittel offen, den Frieden innerhalb des Staates zu gewährleisten – alle Mittel inklusive der Erzwingung absoluten Gehorsams. Sowohl der Frieden als Zweck als auch alle dazu benötigten Mittel werden nicht durch den überlegenen Verstand, Bedachtsamkeit oder Tugendhaftigkeit der Regierenden legitim (die Vernunft als Rationalität nivelliere die Menschen viel mehr, als dass sie sie voneinander unterscheide), sondern aufgrund ihrer Macht, die innere Sicherheit faktisch zu gewährleisten (ebd., 185 f.).

Das Überdenken der Staatslehre im Licht des modernen Naturrechtes mache die Frage nach dem besten Regime sinnlos, indem die Ausrichtung auf die faktische Leistung, die von der Machtkapazität abhängt, die Suche nach den absoluten Maßstäben erübrige (sowie auch den Bedarf nach der Staatskunst, die die Maßstäbe unter konkreten Umständen umsetzen solle; ebd., 192). Für

¹¹⁸ Den Begriff hat Strauss selbst zwar nicht benutzt, aber er liegt nahe und ist vor allem für den Vergleich mit der Hobbes-Deutung Schmitts von Bedeutung – dazu mehr im folgenden Absatz.

¹¹⁹ Vgl. 2.6 Hobbes’ zwiespältiger Individualismus, siehe auch S. 308.

Strauss bedeutete die Reduktion der Frage nach der politischen Ordnung auf die Machtfrage zugleich die Reduktion der Tugend auf die Friedensbereitschaft, der Gerechtigkeit auf die Einhaltung der Verträge und des Lasters auf Eitelkeit (ebd., 187 f.). Das Verabschieden der Vorstellung einer gegebenen Ordnung und das Einhergehen der politischen Herrschaft mit der größten Macht bei Hobbes ist das Kernelement dessen, was Schmitt als Hobbes' dezisionistische Staatslehre verstand. Wodurch sich Strauss' Deutung von der Letzteren unterscheidet, ist sein Augenmerk darauf, dass das Zusammenfallen des Rechts mit der Macht auf der politischen Ebene bei Hobbes dem Gleichen auf der individuellen entsprechende (die stärkste Leidenschaft korrespondiere mit dem grundlegenden Recht auf Selbsterhaltung; ebd., 194 f.; vgl. Schmitt 1982, 68 f., 1993, 23). Für Schmitt dagegen war das Konzept individuellen Anspruches keine vorstellbare Rechtsgrundlage – vielmehr etwas jeder Rechtsvorstellung Äußerliches und sie auch Untergrabendes.

Das auf den Staat ausgedehnte individuelle Naturrecht hat Strauss als öffentliches Naturrecht (*natural public law*) bezeichnet. Es stelle einen technischen Zugang zum Denken über die Politik dar, weil es die Frage nach der Macht als eine (nur) nach den richtigen Institutionen stelle, die die Staatskunst überflüssig machen würden (Strauss 1965, 192). Die Voraussetzung dafür, dass die Institutionen unter allen Umständen funktionieren würden, sei das Ausschalten aller Faktoren außer der staatlichen Macht, die die Loyalität des Individuums in Anspruch nehmen könnten – vor allem des Glaubens, der mit der positiven, d. h. staatlich geregelten Religion, nicht übereinstimmt (ebd., 198). Es sei die Aufklärung der Menschen zum vernünftigen Egoismus, der bei der Wirksamkeit des modernen Naturrechtes eine Rolle zukommen solle. Die Aufklärung des Individuums wurde bei Hobbes zum Instrument, das theologisch-politische Problem zugunsten der Politik auszublenden (dazu siehe auch Namazi 2018, 11) – und nicht nur auf Kosten des Offenbarungsglaubens, sondern zugleich auf Kosten der Philosophie als Lebensweise, die das Leben in Kontemplation als das beste Leben überhaupt betrachte.¹²⁰ Wenn die Frage nach dem besten Regime und nach dem besten Leben für unnötig und unlösbar gehalten werde, d. h. wenn die Frage, wie eine politische Ordnung zu sein habe, mit einem „Rezept“ zu lösen sei, das „once and for all“ „regardless of place and time“ dank des öffentlichen Naturrechtes beantwortet werden könne (Strauss 1965, 191), werde der Philosophie ihre Essenz und dem theoretischen Leben seine Rechtfertigung entzogen. Durch Hobbes habe die Aufklärung zur Popularisierung der Philosophie beigetragen, die

¹²⁰ Siehe S. 231, 237.

auf die Negation des klassischen Philosophie-Verständnisses hinauslaufe: „Hobbes [...] was certain that philosophy itself can bring about the coincidence of philosophy and political power by becoming popularized philosophy and thus *public opinion*“ (ebd., 200).¹²¹

Strauss' Schilderung der Hobbes'schen Lehre ist die Schilderung der radikalen Umdeutung der Kategorien, mit denen die antike und die christliche Tradition der politischen Philosophie gearbeitet haben: des Natur- und Gottesrechtes, des Gottes selbst, der Vernunft, der Tugend, des Wissens. Es ist somit Schilderung der Brüche eines neuen Denkens, die sich teilweise unter strenger Einhaltung der Form (des Gewandes des Naturrechtes) und des Vorhabens, das politische Problem durch politische Philosophie zu lösen, vollzogen hätten. Vor dem Hintergrund des Hauptkonfliktes, dem das Strauss-Buch *Naturrecht und Geschichte* gewidmet ist, hat sich für Strauss die Tatsache, dass Hobbes die Frage nach der Natur immerhin stellte, als für dessen Einordnung in die Dialektik zwischen Naturrecht und Geschichte letztlich entscheidend erwiesen: „For at some point“, so Strauss „nature succeeds in getting a hearing“ (ebd., 201).

3.8 Zusammenfassung

In Strauss' Vorlesung zu Hobbes im Jahr 1962 lassen sich drei Ebenen identifizieren, auf denen sich jeweils eine von Hobbes erfasste Alternative der Betrachtung des Menschen und der Politik befindet. Wenn man diese Ebenen in Form von Fragen erfasst, ergibt sich Folgendes: a) gibt es einen Wesensunterschied zwischen den Menschen und den Wilden (*brutes*)?; b) gibt es eine von Naturwissenschaften nicht ableitbare politische Wissenschaft?; c) was ist die fundamentale Einheit der Erklärung – die Materie oder der Begriff? Je nachdem, wie man auf diese Fragen antwortet, ergeben sich Schlussfolgerungen darüber, ob man: 1) prinzipiell eine legitime von einer illegitimen politischen Macht unterscheiden kann; 2) den Menschen als böse oder einfach nur gefährlich betrachtet; 3) Naturrecht als Maßstab des positiven Rechts anerkennt; 4) der logischen oder der psychologischen Begründung der Pflicht Vorrang einräumt (Namazi 2018, 14 f.). Was vor allem

¹²¹ Wenn Wissen durch bloß die richtige Anwendung der Methode zu gewinnen sei, d. h. wenn Wissen die Frage der Methode sei, dann sei Philosophie und Wissenschaft nicht die Lebensweise einer Minderheit, sondern etwas, das allen direkt zugänglich sei. Dies gelte auch umgekehrt – moderne Philosophie wirke als eine demokratisierende Macht: „Method brings about the levelling of the natural differences of the mind, and methods can be learned in principle by everyone“ (Strauss 1981, 25).

wichtig ist, ist, dass die Antworten auf diese Fragen, so Strauss, in einer Verbindung ständen – das bedeutet, eine bestimmte Beantwortung einer Frage lasse bei der anderen Frage eine bestimmte Antwort erwarten. Betrachtet man diese Antworten zusammen, lässt sich daraus bereits eine Sichtweise rekonstruieren. Die Antworten auf die drei Fragen würden sich also in zwei Sichtweisen oder Ansätze gruppieren. Das Problem, von dem Hobbes' Lehre und demnach jede ihrer Interpretationen durchdrungen sei, sei dessen Schwanken zwischen diesen zwei in sich schlüssigen aber einander ausschließenden Ansätzen. Die Antwort Strauss' auf dieses Problem war, wie ich in dieser Arbeit dargestellt habe, der Genese des Hobbes'schen Denkens nachzugehen und seine Grundlage in einer Gesinnung zu finden, die ursprünglicher als die jeweilige Spaltung sei.

Um die Strauss'sche Hobbes-Deutung in ihren wichtigsten Thesen und Argumentationszusammenhängen zu rekonstruieren, möchte ich die folgende Skizze vorschlagen. Sie ist aus dem Rückgriff auf vor allem zwei Darstellungen Strauss' – *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* und das Hobbes-Kapitel in *Naturrecht und Geschichte* – entstanden, die ich hier ausführlich untersucht habe. Diese sind nicht nur für die Strauss'schen Schlussfolgerungen über Hobbes exemplarisch, sondern vor allem für seine Analyse, die zu diesen Schlussfolgerungen geführt hat. Somit sind sie für das Verständnis seiner Hobbes-Deutung unabdingbar.

Das Hobbes-Studium hat Strauss vor dem Hintergrund dessen aufgenommen, was er als allgemeine Überzeugung von dem Scheitern der liberalen Demokratie bezeichnet hat. Für Strauss war die Krise der liberalen Politik und des liberalen Denkens in einem größeren Rahmen der Krise der Moderne als Krise der modernen Philosophie zu verstehen. In seinem ambivalenten Status gegenüber der Tradition liberalen Denkens war Hobbes für Strauss derjenige, bei dem die Begründung der säkularen liberalen Ordnung mittels religionskritischer Ansätze zu suchen war. Gleichzeitig war er als Begründer der ganzen modernen Tradition politischer Philosophie interessant. In der Auseinandersetzung mit Hobbes sah Strauss eine Chance, die, so seine Diagnose, in gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit und nihilistische Selbstnegation geratene moderne Philosophie zu hinterfragen und die Möglichkeit der Philosophie, für deren nächste Realisierung Strauss die antike politische Philosophie hielt, wiederzugewinnen. Da die Krise der modernen Philosophie, wie Strauss sie sah, vor allem auf das Verwerfen der klassischen Philosophie zurückzuführen war, hing für ihn die Überwindung der Krise von der Wiederaufnahme der Auseinandersetzung der modernen mit den klassischen Positionen ab. Die Überwindung der Krise soll heißen: die Begründung der Philosophie gegen die Versuche ihrer Politisierung und Popularisierung, gegen die Wahrheitsansprüche der Offenbarungsreligionen und gegen

die historistische Kritik. Im Zentrum dieser Auseinandersetzung stand für Strauss das theologisch-politische Problem, das von der modernen und der klassischen Tradition unterschiedlich gehandhabt wurde.

In *Der Religionskritik des Hobbes* schilderte Strauss, dass die Auseinandersetzung Hobbes' mit der Tradition nur im Zusammenhang mit dessen Religionskritik zu verstehen sei. Nicht nur versuchte Hobbes, den Offenbarungsglauben und die Autorität der Heiligen Schrift zu dekonstruieren und die Glaubensangelegenheiten der staatlichen Obrigkeit unterzuordnen. Er wollte schon von vornherein diejenigen „Denkrrtümer“ klassischer Tradition beheben, die sich von der Offenbarungstheologie instrumentalisieren ließen und zu der Umkehrung des heidnischen Verhältnisses des Monismus weltlicher und geistiger Gewalt führten. Die sich in der Hobbes-Deutung verwebenden Überlegungen Strauss' über die Religionskritik sind je nach dem Standpunkt entweder als ein Unterteil oder als das Oberthema der Tradition-Moderne-Dialektik, die das Denken Strauss' anregte, zu verstehen.

Um den Blick für seine Frage nach der Genese der moralischen Gesinnung Hobbes' (d. h. laut Strauss der Substanz dessen Politikwissenschaft) freizubekommen, musste Strauss erst die Unklarheit hinsichtlich bzw. die Debatte um die naturalistische und die humanistisch-moralische Deutung Hobbes' beheben. Dies vollzog er mittels der Deutung der Hobbes'schen Menschenauffassung, die, wie Strauss zeigte, von dessen naturwissenschaftlicher Beweisführung nicht nur unabhängig war, sondern vielmehr ihr vorausging. Strauss war sich der Unzulänglichkeit der naturalistischen Hobbes-Deutung sicher: Sie könne die Hobbes'sche Unterscheidung zwischen der Selbstförderung (Machtsteigerung) und Selbsterhaltung nicht erklären. Im Anschluss verfolgte er die Einflüsse, die die unterschiedlichen Denkströmungen zu der Entwicklung Hobbes'scher Anschauungen beigetragen hatten, und entdeckte unter ihnen sowohl klassische als auch moderne theoretische und methodologische Ansätze, die er in Bezug zueinander abwog. Unter den Ersteren wurden vor allem der Aristotelismus und der Epikureismus hervorgehoben.

Das Verhältnis Hobbes' zur Tradition war grundsätzlich nicht von seiner Nutzung der modernen naturwissenschaftlichen Methode bestimmt – nur dessen ausdrücklicher Charakter als Ablehnung der Tradition. Da nicht der Methode geschuldet, war der Hobbes'sche Bruch mit der Tradition ein radikaler. Er rührte her von Hobbes' moralischer Auffassung menschlicher Natur. Durch die Position Hobbes'scher Anthropologie und Staatslehre zwischen dem klassischen politischen Denken mitsamt der teleologischen Kosmologie und der modernen naturwissenschaftlichen Sicht des Ganzen ergaben sich in seinem Denken gewisse Spannungen und Widersprüche, die nicht kontingent, sondern prinzipiell seien.

Sie sollten allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass Hobbes' ursprüngliche Gesinnung, die durch die Selbsteinsicht und Selbsterkenntnis jeder Einzelnen bestätigt werden sollte, eine einheitliche war.

Die Genese der Hobbes'schen Anthropologie sowie seiner politischen Lehre sei eine Denkbewegung von der Ehre als grundlegendem Prinzip der Moral zu der Furcht vor dem gewaltsamen Tod als solchem gewesen. Gerade in dieser Bewegung weise sich sein Bruch mit der Tradition aus. Auf dem Prinzip der Ehre beruhe die Adelsmoral, die Hobbes, wie Strauss rekonstruierte, in seiner humanistischen Periode, in der die Autorität Aristoteles' für ihn noch Geltung hatte, anerkannte. Das Problem, dass die klassische Tugendlehre bei weitem nicht von jedem Individuum gelebt werden konnte, weil sie zu viel an Vernunft und Selbstbeherrschung voraussetzte, und dass die reale Politik nicht allzu viel von den normativen Vorstellungen einer guten Ordnung verkörperte, veranlasste Hobbes vorläufig dazu, die Geschichte auf die machbaren und wirksamen Lehren hin zu untersuchen. Zeitweise war er davon überzeugt, dass es nicht auf die Ehre, sondern auf die Klugheit als Maßstab richtigen Verhaltens ankomme. Die endgültige Gestalt, die seine politische Wissenschaft annahm, operierte jedoch nicht mehr mit praktischer Klugheit, sondern ausschließlich damit, was das menschliche Verhalten notwendigerweise bestimme – mit der Todesfurcht und Eitelkeit. Damit legte Hobbes zwar das Fundament seiner politischen Lehre fest und begründete eine neue Tradition politischen Denkens, aber diese Begründung war, so Strauss, eine unangemessene, weil Hobbes dabei die Frage nach dem höchsten Gut ausgeschlossen habe. Immerhin war das, wie Hobbes die Fragen politischen Charakters reflektierte, politische Philosophie – er hielt diese, durchaus im klassischen Geiste, für möglich und notwendig.

Die beiden Postulate der menschlichen Natur – die Eitelkeit und die Furcht – standen für ihn in einem Gegensatz, auf den es bei der Möglichkeit des Zusammenlebens ankomme. Die Todesfurcht, als die stärkste und den Menschen zugleich aufklärende Leidenschaft, bildete das Gegengewicht zu der Eitelkeit, die den Menschen hinsichtlich der eigenen prekären Situation verblende und dazu verführe, Geltung bei den anderen zu suchen. Im Zustand der Natur sei die Eitelkeit *in ihrer Wirkung* nicht von dem Machtstreben zu unterscheiden, das in Abwesenheit der souveränen Macht dazu führe, dass das Naturrecht auf das Überleben nicht von dem Recht einer jeden auf alles zu unterscheiden sei. Die Moral- und Politiklehre Hobbes' erhob jedoch den Anspruch, so Strauss, rechtmäßige und unrechtmäßige *Motive* des natürlichen Begehrens zu unterscheiden – gerade danach, ob sie von der Eitelkeit, die eindeutig und immer böse, oder von der Todesfurcht, die eindeutig und immer gut sei, herrühren würden. Die Letztere entrechte die Erstere und entmachte sie auch, sobald die souveräne Macht

in Kraft sei. Im Zustand des bürgerlichen, politischen Zusammenlebens nehme das Naturrecht der Selbstverteidigung die Form des Naturgesetzes an, Frieden zu suchen und zu befolgen, indem das Friedensgebot zum positiven Gesetz werde. Das *Naturrecht* behalte seinen maßgebenden und rechtmäßigen Charakter zwar auch unabhängig vom Staat; für die Wirksamkeit des *Naturgesetzes* als solches bedürfe es aber einer souveränen Ordnung und des positiven Rechtssystems.

Die Hobbes'sche Staatslehre lasse sich als Ausdehnung des von Hobbes begründeten modernen Naturrechtes auf den Staat verstehen. Das Naturrecht war von Hobbes aus den individualistischen Prämissen heraus konzipiert und brachte eine Zäsur in die Entwicklung der Naturrechtslehre hinein. Zugleich war das neu gedachte Naturrecht die Ernte der Früchte Machiavellis und seiner realistischen Revolte gegen die idealistische Tradition politischen Denkens. In der Strauss'schen Hobbes-Analyse, die nach der Stellung Hobbes' in der naturrechtlichen Tradition fragte, begegnet man drei Spezifika, die für Strauss den Unterschied zwischen dem modernen und dem klassischen Naturrecht markierten: der Neubegründung des Naturrechtes auf dem Recht als universellem Anspruch und nicht auf der Pflicht, die in der natürlichen Ordnung vorgeschrieben wäre; der politischen Aufwertung der hedonistischen Identifikation des Guten mit dem Angenehmen; der Ablehnung der Annahme natürlicher Geselligkeit des Menschen.

Die Hobbes-Deutung Strauss' ist von zwei Fragesträngen durchzogen, die dieser einerseits separat behandelte, andererseits als sich gegenseitig beantwortend auswies. Sowohl die Frage nach der Stellung, in der politischen Lehre Hobbes', der mathematischen Methode der Beweisführung und naturalistischen Naturphilosophie als auch die Frage nach den Residuen der abgelehnten klassischen Tradition sollten, so Strauss, mit Blick auf die Feststellung behandelt werden, dass Hobbes' Sicht auf Moral und Politik *grundsätzlich* weder Euklid und Galilei noch den griechischen Philosophen geschuldet sei. Daran ändere nichts, dass die moralischen Grundlagen mit der Ausreifung seiner politischen Wissenschaft zunehmend von ihrer naturalistischen Darstellung verdeckt wurden und die theologische Legitimierung der Politik sukzessive schwächer wurde. Die beiden Schwerpunkte des Einflusses auf Hobbes – der klassische und der moderne – ständen in einem Verhältnis, dessen eine Seite zunehmend schwächer, die andere zunehmend stärker wurde: So habe Hobbes' Beschäftigung mit den neuen Wissenschaften ihn seines Gegensatzes zu der aristotelischen Metaphysik vergewissert.

Dass andererseits Hobbes der Ehre den Tugendstatus absprach und sie verbannte in die Analyse der Leidenschaften, die von anderen Hobbes-Interpretinnen als Folge naturwissenschaftlichen Determinismus wahrgenommen wurden, ist,

Strauss zufolge, als Hinwendung zu (von Hobbes falsch verstandenem) Platon zu verstehen. Gleichzeitig machte Hobbes damit Anleihen bei der Lehre Epikurs, die er selbst nicht als Teil der Tradition sah. Den Bruch mit der klassischen Lehre deutete Strauss also als Versuch, eine eigentümliche Synthese von den sich widersprechenden Elementen herbeizuführen: die Synthese des politischen Idealismus, der auf der klassischen Überzeugung beruhte, dass die Frage der politischen Ordnung eine notwendige und gar dringlichste sowie eine spezifisch menschliche Frage sei, mit dem modernen politischen Hedonismus, der die Orientierung an dem forderte, was eine reale Chance habe, das Verhalten der Menschen tatsächlich zu beeinflussen. Der Letztere lehnt teleologisches Denken mitsamt dem Vervollkommnungsideal ab und hält die Frage nach dem natürlichen oder transzendenten Maßstab für eine überflüssige. Die Frage nach der Relevanz eines solchen Maßstabes ist der Brennpunkt, um den die entgegengesetzten Traditionen der Naturrechtslehre und des Konventionalismus ursprünglich ihre Konfrontation ausgetragen haben. Wiederum blieb Hobbes, Strauss zufolge, im Niemandsland zwischen den beiden Denkfronten – als Vater eines modernen Paradigmas.

An Hobbes hat Strauss den Gegensatz zwischen der modernen und der klassischen Tradition politischer Philosophie herausarbeiten können. Das von Hobbes begründete moderne Denken über Politik zeichne sich durch die Ablehnung der Vorstellungen natürlicher und/oder transzendenter Ordnung aus, die die Stellung des Individuums als vorzüglichstes Wesen des Universums, das von keinen vorkonventionellen und transpolitischen Vorschriften verpflichtet sei, rechtfertige. Das Individuum sei dem gegenüber souverän, was es weiß, weil es über die Kriterien der Wahrheit verfüge, und es sei, umgekehrt, gerade kraft seines Wissens souverän. Seine Natur, wie auch die Natur der von Menschen geschaffenen politischen Ordnungen, seien nicht teleologisch zu denken, sondern in Bezug darauf, was man beobachtet, dass es mit Notwendigkeit eintrete. Der Nutzen des Individuums bzw. die Vitalität und Funktionalität des Staates würden den Maßstab liefern, an dem sich das philosophische Wissen zu prüfen habe. Das philosophische Leben, das der Frage nach dem guten und richtigen Leben und nach dem besten Regime gewidmet sei, werde sinnlos, weil diese Frage der realen Geschichte und der populären Meinung überlassen werde, d. h. sie werde als solche nicht mehr gestellt. Und wenn die moderne politische Philosophie das Gewand der klassischen Begriffe und Kategorien trage, seien diese Begriffe nicht in ihrer ursprünglichen Bedeutung, sondern aus der modernen Gesinnung heraus zu verstehen.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Fazit. Die vielen Gestalten des Thomas Hobbes in der Deutung von Schmitt und Strauss

Auf Basis der in den Kapiteln 2 und 3 vorgelegten Deutung der Hobbes-Interpretationen Schmitts und Strauss' sowie des im Anschluss zu der Sekundärliteraturanalyse unternommenen Versuches, die Antworten auf die Frage nach dem Politischen zu strukturieren, möchte ich eine kompakte Skizze anbieten, die die Einsichten und Erträge meiner Arbeit zusammenfasst. Mit folgender schematischer Darstellung soll direkt auf die Frage eingegangen werden, auf welche fundamentalen ideellen Gegensätze die Divergenz der Hobbes-Deutung von Schmitt und Strauss zurückzuführen ist. Zur Strukturierung dieser Gegensätze bediene ich mich der dreigliedrigen Verortung der Antworten auf die Frage nach dem Politischen. Die Unterscheidung zwischen politischer Philosophie, politischer Theologie und politischer Rhetorik als kontingentem Wissen (einer politischen Antwort auf die Frage nach dem Politischen) benennt die Modi, wie wir unser Verhältnis zum Politischen wahrnehmen. Die Frage nach dem Politischen zu verorten heißt, den eigenen Standpunkt zu bestimmen, von dem aus über das Politische gedacht, erzählt oder daran geglaubt wird. In Bezug auf die erwähnte Unterscheidung bedeutet es, das Politische entweder aus der Auffassung der Natur des Menschen *oder* der Kultur bzw. einer konkreten Wirklichkeit, einer historischen Situation, der realen Existenz *oder* den Dogmen des Glaubens heraus zu bestimmen.

So wie der Titel der Arbeit und dieses Unterkapitels suggeriert, handelt es sich in der Hobbes-Deutung Schmitts und Strauss' nicht um *einen* Gegensatz, dem andere Gegensätze untergeordnet oder aus dem andere Gegensätze abgeleitet würden. Es gibt keine *einzig*e Formel, mit der die Quintessenz der Hobbes-Deutung von Schmitt oder von Strauss ausgedrückt werden könnte. Auch wenn die Versuchung, solche „allerklärenden“ Formeln zu prägen, groß ist, lässt sich die Vielfalt der Hobbes-Bilder in den Schriften der beiden nicht auf jeweils eine

einzigste „Schlagzeile“ reduzieren. Das gezeichnete Schema ist für das Bündeln der Fäden und für die Erkennung der wesentlichen Vorstellungen gut geeignet, weil die unterschiedlichen Gestalten Hobbes' nicht nur aus Schmitts und Strauss' unterschiedlichen Auffassungen des Rechtes und der Politik/des politischen Systems/des politischen Regimes resultierten, sondern zugleich aus ihren unterschiedlichen Antworten auf die Frage nach dem Wesen der Philosophie und der Theologie. Das bedeutet, sie resultierten auch daraus, *ob* und *wie* die beiden jeweils das theologisch-politische Problem wahrnahmen; letztlich, wie sie für sich die Frage nach dem für den Menschen richtigen Leben beantwortet haben.

Die Matrix stellt, vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen mit den Hobbes-Deutungen von Schmitt und Strauss in erster Linie bei Meier und Bohlander, ein synthetisches Unterfangen dar. Synthetisch, weil sie sowohl den Gegensatz zwischen der naturalistischen und der humanistisch-anthropologischen Hobbes-Deutung umfasst als auch denjenigen zwischen der theologischen und philosophischen Darstellung Hobbes'scher Lehre sowie zwischen der positivistischen und dezisionistischen.

Jedem Quadrat der sich ergebenden Matrix entspricht eines der von Schmitt und von Strauss generierten Hobbes-Bilder. Bei beiden tritt Hobbes als Philosoph, als Rhetor sowie als Theologe hervor; folgerichtig finden sich in Schriften von beiden, wenngleich in unterschiedlicher „Dosierung“ und, natürlich, mit unterschiedlichem Inhalt, philosophische, rhetorische und theologische Denkmuster. Man kann also von Strauss als politischem Philosophen, von ihm als politischem Theologen und als politischem Rhetor reden; dasselbe gilt für Schmitt und diese Züge treten durch die Hobbes-Interpretationen in Erscheinung. Über welchen Denkmodus man den jeweiligen Autor und Hobbes selbst auffasst und mit welchem man diesen *vor allem* identifiziert, hängt davon ab, welche Frage man sich in Bezug auf diesen Autor stellt, welcher ideengeschichtlichen, persönlichen, philosophischen, politischen Absicht man dabei nachgeht.

Im Folgenden möchte ich die wesentlichen Züge dieser Hobbes-Gestalten umreißen, an denen auch die Unterschiede des Hobbes-Verständnisses von Schmitt und Strauss ersichtlich werden. Im Anschluss dazu folgt mein Kommentar, der nochmals die Problematik des Konflikts zwischen diesen unterschiedlichen Ansätzen, die auf die Frage nach dem Politischen (bei Hobbes) antworten, im Fall von Schmitt und Strauss aufgreift. Denn die Hobbes-Bilder, die mithilfe dieses Schemas aus ihrer Selbstbegründung heraus betrachtet werden können, müssen auf einem Spannungsfeld wieder zusammengefügt werden, auf dem sie auch vorzufinden sind.

1 a) (siehe Abb. A.1) Als Philosoph war Hobbes für Strauss im Wesentlichen der Begründer einer neuen politikphilosophischen Tradition – der modernen

	Philosophie	kontingentes „Wissen“ (politische Rhetorik und Handlungen)	Theologie
Die Hobbes-Bilder Strauss'	1 a	2 a	3 a
Die Hobbes-Bilder Schmitts	1 b	2 b	3 b

Abb. A.1 Die vielen Gestalten des Thomas Hobbes

politischen Philosophie. Diese Begründung erfolgte über die Neubegründung der Moral, die sich von dem Ideal eines objektiven höchsten Gutes verabschiedete. Anstelle seiner erkannte Hobbes die Furcht vor dem Tod durch die Hand anderer Menschen als einziges tragfähiges Prinzip an, von dem ausgehend das Gute und das Böse unterschieden werden könnten und ein gutes Leben zu führen sei. Der Ersetzung der Tugendlehre durch die Analyse der Leidenschaften auf der Ebene des Individuums entspreche auf der der Gesellschaft die Ersetzung der Idee des Gemeingutes durch das (scheinbar) neutrale und (scheinbar) realistische Ziel des Friedens. Dieses Ziel stehe in der politischen Lehre Hobbes' so fest verankert wie dessen Überzeugung von der Notwendigkeit der politischen Philosophie bzw. der Politikwissenschaft. Im Gegensatz zu der eigenen Denkrevolution bezüglich der Vorgangsweise, *wie* das Wissen, die Erkenntnisse in diesem Bereich zu gewinnen seien, blieb Hobbes mit seinem idealistischen Glauben an die Möglichkeit einer politischen Lehre als solche mit einem Fuß im klassischen Denken verwurzelt und blieb ein Philosoph – ein Philosoph und Naturrechtslehrer, der die moderne Epoche des Naturrechts eingeleitet hat. In der Kombination der Überzeugung, dass politische Philosophie möglich und notwendig sei, mit dem epikureischen Hedonismus fand Strauss das Fundament Hobbes' politischer Lehre. Ihre Postulate seien nur im Zusammenhang mit Hobbes' Morallehre zu verstehen.

2 a) (siehe Abb. A.1) Strauss erkannte, dass Hobbes' Interesse an naturwissenschaftlicher Naturauffassung und mathematischer Beweisführung in einer nicht zufälligen Verbindung mit seiner politischen Lehre stand – dass sie sich gegenseitig bedingten. Auch erwog Strauss die Hobbes'sche Darstellung der Staatstheorie im Lichte von dessen Absicht einer realistischen, anwendbaren, exakten politischen Lehre und der Zielvorstellung vom souveränen Staat, der universell, unter allen Umständen, für jede vorstellbare Gruppierung der Menschen zu verwirklichen wäre. Diese Ausrichtung sei aus Enttäuschung und aus dem Überdruß an

den klassischen politischen Denkern hervorgegangen, die sich mit der Frage des besten Regimes auseinandergesetzt hätten, anstatt eine Antwort darauf zu geben, wie ein realisierbarer Staat aussehen könnte. D. h. ein Staat, in dem sich die Menschen so verhalten würden, wie sie tatsächlich seien, und nicht so, wie man es sich idealerweise wünschen würde. Die klassischen Denker ließen sich, so der Vorwurf Hobbes', durch ihre Auffassung des Menschen als Gemeinschaftswesen täuschen und unterschätzten den dem Menschen inhärenten Egoismus, seine Eitelkeit, die nur über die Angst vor dem gewaltsamen Tod überwunden werden könne. Sie ignorierten seine Bereitschaft, um des eigenen kurzfristigen Vorteils und gar um des Überlegenheitsgefühls willen den anderen Schaden hinzuzufügen.

Vor diesem Hintergrund erkannte Strauss in der Einsetzung naturalistischer und mathematischer Argumente bei Hobbes eine Strategie, mittels derer das Aufnahmepotential von dessen politischer Lehre erhöht werden sollte: Eine Norm, die sich nicht als Ideal, sondern als Feststellung einer Gegebenheit darstelle, überzeuge eher. Eine politische Lehre solle sich nicht um die Vervollkommnung der menschlichen Natur bemühen, sondern darüber Klarheit gewinnen, wie der Mensch tatsächlich sei und wozu er als Bürger werden könne.

Hobbes' Anwendung naturwissenschaftlicher Methode für die Klärung und Fundierung der moralischen und politischen Postulate, sein Dreh zur konstruktivistischen Erkenntnistheorie und die Anerkennung der Mathematik als einziges beweisbares, sicheres Wissen – als Wissen im strengen Sinne des Wortes – war für Strauss also dessen Antwort auf das Versagen der klassischen politischen Philosophie sowie auf die religiös-politischen „Wirren seiner Zeit“ (Wassermann 2017, 470), die von den Macht- und Wahrheitsansprüchen vor allem der katholischen Kirche herrührten. Der Anspruch auf wissenschaftliche Exaktheit und der sich daraus ergebende Modus der Argumentation war für Strauss kein adäquater Ausgangspunkt, von dem aus sich Hobbes' politische Anschauungen verstehen ließen – ganz im Gegenteil hielt Strauss es für den Weg der Verklärung, nicht zu erkennen, dass sie in dessen moralischer und nicht naturalistischer Auffassung des Menschen wurzeln würden.

Die Genese dieser moralischen Auffassung vollzog sich in Hobbes' Ablehnung der Adelstugend Furchtlosigkeit bzw. Ehre zugunsten der Bürger „tugend“ Furcht vor dem gewaltsamen Tod. In dieser Hinsicht unterschied Strauss zwischen dem philosophischen Kern Hobbes'scher Überlegungen und ihrer Darstellung in der neuen mechanisch-mathematischen Form; diese Unterscheidung entspricht weiterhin der Unterscheidung zwischen integrem und kontingentem Wissen, also zwischen Hobbes' integrier und kontingenter Antwort auf die Frage nach dem Politischen. Die erste Antwort kommt von Hobbes als Philosophen (1a), die zweite von Hobbes als Rhetor (2a), der eine politische Schrift nicht ohne eine

bestimmte politische Zielrichtung und im Bewusstsein der kontextuellen Situiertheit der Schrift sowie mit Blick auf die Leserschaft verfasste. Zur Platzierung der Schrift im zeitgenössischen Diskurs gehörte sowohl die Vereinnahmung der neuen naturwissenschaftlichen Naturerklärung, die die teleologische Kosmologie ersetzt hat, als auch die Ablehnung der Autorität der Offenbarungstheologie auf dem naturphilosophischen Problemfeld.

1 b) (siehe Abb. A.1) Im Gegensatz zu Strauss hatte für Schmitt die Deutung von Hobbes als Philosophen keine positive Konnotation. Zum einen, weil sich seine Wahlverwandtschaft mit ihm aus der Auffassung von dem Letzteren als einem politischen Lehrer und politischen Theologen speiste, zum anderen, weil Schmitt keine Trennlinie zwischen Hobbes als Philosophen und als Wissenschaftler zog.¹ Beide, Philosophie und Wissenschaft, würden, so die Sicht Schmitts, auf dem Primat der Erkenntnis (vor der Handlung, die mit einem bestimmten Zweck und einer Machtkonstellation verbunden ist) und dem Gebot der Vernunft beruhen. Sie könnten daher keine Grundlage ergeben, auf der eine widerspruchsfreie Staatsvorstellung entwickelt werden könnte. Zu Hobbes als Philosophen gehörte für Schmitt eben diese Widersprüchlichkeit, die sich in dessen Kampf um die innere Privatsphäre gegenüber dem Wahrheitsmonopol der Kirche und dem Gewaltmonopol des Staates äußerte – dem Kampf um die Denkfreiheit, die auf Kosten der Aufspaltung des Glaubens und der Glaubensverkündung, der Form und des Inhaltes ausgetragen wurde.

Als Philosoph vertrat Hobbes für Schmitt anthropologischen Individualismus und das, was sich später zum rechtlichen Positivismus etabliert hat. So sind bei Schmitt die meisten Verweise auf den wissenschaftlichen, systematischen Charakter Hobbes'scher Lehre negativ konnotiert. Für ihn war das Wissenschaftliche bei Hobbes für dessen technische, mechanistische Vorstellungen verantwortlich – für die Vorstellung des Staates als einer Maschine, als Produkt menschlicher Kunst, als eines technisch vollkommenen Instrumentes. Die mechanistische Auffassung davon, wie ein Staat zu funktionieren habe, entsprach für Schmitt der Positivierung des Rechts und der Neutralisierung jeglicher Vorstellungen der Gerechtigkeit und der Autorität, die über die unmittelbare Funktion des Staatsmechanismus – die Sicherung des physischen Daseins der Bürger – hinausginge.

¹ Strauss hielt, im Gegenteil, die naturwissenschaftlichen Elemente Hobbes'scher Lehre für seine Darstellungsart, für die Methode der Argumentation und nicht ihre philosophische Substanz – 2a.

2 b) (siehe Abb. A.1) Ein anderes Hobbes-Bild ist in der Deutung Schmitts auf der Ebene der Überlegung zu erkennen, welches politische Ziel Hobbes verfolgte und was er als Figur, die die politischen Kalamitäten seiner Zeit und seiner Heimat verfolgte, für seine Landsleute und Regierenden zeigen wollte. Mit anderen Worten: wie sich seine Lehre deuten lässt, wenn man die Frage nach ihrer Botschaft an die Zeitgenossinnen miteinbezieht. Das Bild von Hobbes als einem politischen Lehrer in *Dem Begriff des Politischen* beinhaltet die Anschauungen über den Primat des Handelns vor der Erkenntnis, das Verhältnis zwischen Schutz und Gehorsam als *Raison d'Être* des Staates und, vor allem, die Annahme der natürlichen Gefährlichkeit des Menschen, die laut Schmitt eine *conditio sine qua non* für jede politische Theorie darstelle.

Wie Mehring in seiner Schmitt-Biographie ausgedrückt hat, war es vor allem Schmitt selbst, der philosophische Explikationen zugunsten politischer Folgen geopfert habe (2009, 212), und auch die Lehre Hobbes' hat ihren Weg in den *Begriff des Politischen* vor allem deswegen gefunden, weil sie der Probe auf Anfälligkeit für politische Subversionen standgehalten habe. Diese Probe hat Schmitt mittels des anthropologischen Glaubensbekenntnisses konstruiert. Der Vorrang der Tatsache der Entscheidung vor der Frage nach dem Inhalt der Entscheidung sowie, noch grundlegender, der Form vor der Substanz begründeten für Schmitt Hobbes' juristischen Personalismus und Dezisionismus, die zu dessen Bild als politischer Lehrer und politischer Rhetor gehören. Schmitts Orientierung als Denker an der realen historischen Situation einerseits und an der politischen Wirkung der Thesen andererseits sowie das Pathos seiner Rhetorik können als existenzialistisch bezeichnet werden; dieser Existenzialismus schloss eine konsequente philosophische Durchführung sowohl seiner eigenen politischen Lehre als auch seiner Hobbes-Interpretation aus.

3 b) (siehe Abb. A.1) Das von Schmitt gezeichnete Bild von Hobbes als einem politischen Lehrer ist griffig genug, um bei ihm bleiben zu wollen, ohne nach den Voraussetzungen dieser Deutung – den politisch-anthropologisch-theologischen Anschauungen Schmitts – zu fragen und dadurch ihre Schlüssigkeit und Tragfähigkeit zu hinterfragen. Somit nimmt man sich allerdings auch die Chance, die Hobbes-Deutung Schmitts zu erklären, die dieser in „Der vollendeten Reformation“ darlegte. Darüber hinaus gibt die These, dass die Deutung Hobbes' als politischem Theologen mehr als Ausdruck von Schmitt'scher Nachkriegswehmut und seiner eigenen religiösen Neigung war, die Möglichkeit, die Zwiespältigkeit der Hobbes-Deutung zu erklären, die auch in *Dem Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* nicht zu übersehen ist. Die Auffassung Meiers von der Lehre Schmitts als politischer Theologie bietet die Grundlage für das Verständnis von dessen Interpretation Hobbes' als Christ, der sich für die Einheit von

Politik und Religion, für eine souveräne Ordnung in einer Gemeinschaft christlichen Glaubens eingesetzt habe. Das Politische an dem Bild von Hobbes als politischem Theologen, das Schmitt vor allem in seiner späteren Schaffensphase gezeichnet hat, beruht auf der Überzeugung von der Vermittlungsmöglichkeit zwischen politischer Macht und geistiger Autorität und sogar von ihrer substanziellen Einheit.

Die Hobbes'sche Voraussetzung dafür war, so Schmitt, das Bekenntnis zum grundlegenden Dogma des Jesus Christus als Gottessohn und verheißener Messias – zum Dogma, in dem alle Christinnen einen gemeinsamen Nenner fänden. Um gelebt zu werden, bedürfe diese Wahrheit der Anerkennung ihrer transzendenten Herkunft sowie ihrer Auslegung und Gewährleistung mittels einer realen Macht, die ihre substanzielle Autorität wiederum der Berufung auf das Transzendente verdanke. Solcher Aufgabe sei einzig der politische Souverän gewachsen. Eine wahre politische Einheit dürfe keinen Dualismus oder Pluralismus der indirekten Gewalten zulassen, sie müsse sowohl über die Suprematieansprüche der Geistlichkeit als auch die Autonomieforderungen gesellschaftlicher Akteure und Formierungen gebieten.

Die Verwirklichung christlicher Vorzüglichkeit sei außerhalb einer politischen Ordnung schlechthin nicht möglich. Das Verhältnis zwischen transzendenter und politischer Macht behalte in Schmitts politischer Theologie auch umgekehrt Geltung: Die Unterscheidung zwischen Freund und Feind gebe es nur und allein deswegen, weil der Mensch als Gottes Kreatur im Stand der Probe gehalten werde, sich bei der Frage nach dem Freund und Feind als Gläubiger oder Nicht-Gläubiger positioniere und nur aufgrund dieses Gegensatzes die Frage nach dem richtigen Leben zu beantworten – im Handeln zu beantworten – vermöge.

3 a) (siehe Abb. A.1) Das Bild von Hobbes, das Strauss zeichnete, wenn er das Denken Hobbes' in Bezug auf die Theologie erwog, stellt einen Gegensatz dar zu der Deutung Schmitts von Hobbes als politischem Theologen. Für Schmitt stand im Vordergrund das Vorgehen Hobbes' gegen die indirekten Gewalten der Kirche, hinter denen dieser bloße Machtinteressen erkannte. Für Strauss dagegen war Hobbes' Insistieren auf dem Wort Gottes im Gegensatz zu dem der Kirche als einzige Quelle, von der aus eine Christin Leitgebote für ihr Leben zu schöpfen vermöge, bloß der erste Schritt in Hobbes' religionskritischem Vorgehen. Mit ihm sollte der Kirche die Möglichkeit entzogen werden, die Deutungssuprematie in den Angelegenheiten des Glaubens für sich zu beanspruchen und in der Politik mitzumischen. Jedoch war Hobbes als Religionskritiker für Strauss der Kritiker nicht nur des institutionellen Oberbaus, sondern auch des Offenbarungsglaubens, des Theismus, der Vorstellung eines allmächtigen Gottes an sich. Wie Strauss in

Der Religionskritik des Hobbes dargelegt hat, seien die Postulate seiner politischen Philosophie, vor allem das des gewaltsamen Todes als des größten Übels, mit den christlichen Dogmen nicht zu vereinbaren. Der Glaube an Geister und Dämonen, der auf dem Postulat des Dualismus von Substanzen beruhe und die Welt in Diesseits und Jenseits spalte, war für Hobbes, laut Strauss, mit dem friedlichen Zusammensein innerhalb einer souveränen Ordnung nicht zu vereinbaren, weil die Vorstellung unkörperlicher Substanzen den Vorbehalt des Ungehorsams gegenüber materieller, d. h. politischer Gewalt in sich berge. Die Koexistenz der Religion und der Politik sei nur unter der Bedingung des Primats der Letzteren vorstellbar; dies widerspreche aber dem Wesen des Offenbarungsglaubens, der in den geistigen Angelegenheiten zu keinem anderen Gehorsam als zu dem gegenüber der Autorität Gottes, durch Wunder bezeugt, bereit sei. Das Bild von Hobbes als Kritiker des Offenbarungsglaubens setzte Strauss' Ablehnung des Vermittlungsdenkens zwischen Politik und Glauben voraus, das wiederum die Basis von Schmitts politischer Theologie war.

Die Interpretation von Strauss als politischem Philosophen ist die Grundlage für ein doppelschichtiges Verständnis davon, wie Strauss *philosophisch* auf Schmitts *politische* Erörterung des Politischen antwortete. Zum einen forderte Strauss Schmitt über den Gegensatz einer politischen und einer philosophischen Auseinandersetzung mit der Frage des Politischen heraus; zum anderen – unerschwinglich – über den Gegensatz einer vom Offenbarungsglauben und einer von der vernunftgeleiteten philosophischen Überlegung herrührenden Antwort.

Dass der von Strauss erfasste Verfall des Politischen als einer essenziellen Kategorie (durch die Abkoppelung des Politischen von einem essenzialistischen und teleologischen Naturverständnis und von der Sphäre des Glaubens zugunsten seiner Situierung im Bereich des Kulturellen²) ohne Hobbes nicht möglich gewesen wäre, war Schmitt in *Dem Begriff des Politischen* nicht bewusst, weil er zum einen auch selber den Begriff des Politischen als von der konkreten Wirklichkeit abhängig behauptete und zum zweiten das Hobbes'sche Verständnis des Menschen als herrschaftsbedürftig für unerschütterlich hielt. Dagegen war Strauss der Meinung, dass die These der Herrschaftsbedürftigkeit durch den von Hobbes herbeigeführten grundsätzlichen Primat des Rechtes vor der Pflicht unterhöhlt werde. Das Postulat der Herrschaftsbedürftigkeit wirkte für Schmitt wie ein Anker, der verhindere, dass das Politische von der relativistischen Logik, von dem Zivilisationsideal – dem Ideal des Politischen als der sich frei entschließenden

² Zu dem Letzteren gehört auch klares Trennlinienziehen zwischen dem Bereich potenziellen staatlichen Eingriffes und der Privatsphäre des Individuums, das für Schmitt eine Folge der Säkularisierung darstellte – in der Hinsicht, dass das die Privatsphäre Auszeichnende die Glaubensfreiheit sei.

menschlichen Schöpfungskraft – und der Vorrangstellung der Kultur gegenüber der Natur eingeholt werde. Aus diesem Grund war es für Schmitt von primärer Bedeutung, zu betonen, dass der für eine Haltung bezüglich des Politischen entscheidende Gegensatz in der Annahme der guten oder der bösen menschlichen Natur bestehe. Im Gegensatz zu Schmitt hielt Strauss den anthropologischen Pessimismus allein für keine tragfähige Grundlage einer politischen Ordnung; eine Argumentation lieferte er an derjenigen Stelle der „Anmerkungen“, an der seine Kritik an Schmitt ihren Höhepunkt erreichte. Eine pessimistische Auffassung des Menschen als gefährlich, als böse im *animalischen* Sinne – und diese Auffassung wurde sowohl von Hobbes als auch von Schmitt (zumindest in *Dem Begriff des Politischen*) vertreten – vermöge die Herrschaftsbedürftigkeitsannahme nicht aufrechtzuerhalten, weil sie den Begriff der Pflicht, die ihre Begründung in Über-das-Individuum-Hinausgehendem habe, ausschließe. Schließlich lasse eine naturalistische Auffassung des Menschen sogar die Idee einer dem Menschen spezifischen Natur als solche bezweifeln.

So wie mit der pessimistischen Auffassung des Menschen, die es nicht vermöge, die Herrschaftsbedürftigkeitsthese aufrechtzuerhalten, wenn sie sich die Frage nach der Substanz dieses Pessimismus nicht stelle – anhand des radikalen Hinterfragens, was die Kategorien „gut“ und „böse“, wenn sie nicht in einem moralischen Sinne gedacht werden, überhaupt bedeuten sollen –,³ verhalte es sich mit einer politisch-rhetorischen Bestimmung des Politischen. Die philosophische Kritik an der Bestimmung des Politischen aus dem Bereich der Kultur/einer konkreten Wirklichkeit heraus problematisiert die somit eingeleitete Untergrabung des Begriffes „das Politische“.

Mit seiner Dekonstruktion von Hobbes' anthropologischem Pessimismus hat Strauss Schmitt gezeigt, dass die von dem Letzteren kritisierte liberale Verortung des Politischen im Kulturellen das Politische letztlich genauso relativiere und negiere wie seine eigene politische Bestimmung des Politischen. Eine substantielle Bestimmung des Politischen erfordere eine Überlegung, die nicht an eine Polemik – auch nicht an diejenige gegen Liberalismus – gebunden wäre.

Dies sei, wie die Gegenüberstellung der Hobbes-Interpretationen Schmitts und Strauss' nahelegt, über zwei Ansätze möglich: einerseits über den Glauben als Unterwerfung menschlicher Existenz unter die göttliche Herrschaft, als letztlich Kapitulation menschlichen Willens und menschlicher Vernunft (Meier 2003, 66 f.), andererseits über radikales Fragen nach der Natur (des Menschen, der Politik, der Dinge). Sowohl politische Theologie als auch politische Philosophie widersprächen der liberalen Einteilung des Lebens wie der Gesellschaft

³ Mehr dazu auf S. 302 des folgenden Kapitels.

in autonome Bereiche, die mit dem Konzept des Politischen als das alles Durchdringende nicht zu vereinbaren sei. Aus der Sicht politischer Theologie seien die Religion und die Tatsache des Politischen „kein Sekundärprodukt des menschlichen Geistes“, keine autonomen Kulturbereiche, sondern dem Menschen als solchem gleichursprünglich (Kauffmann 1997, 90). Genauso seien die Philosophie und das Politische, aus der Perspektive der Philosophinnen, über die Kultur hinausweisend. Die Politik sei deswegen möglich und notwendig, weil die *Natur* des Menschen von der Unvollkommenheit gekennzeichnet sei, die ihn der Herrschaft und des politischen Lebens bedürftig mache (ebd., 96). In einer entpolitisierten Welt würden die Menschen „notwendig weit unter den Möglichkeiten ihrer Natur“ bleiben und „weder ihre vornehmsten noch ihre vorzüglichsten Fähigkeiten zu verwirklichen“ vermögen (Meier 2013, 55). In diesem Sinne ist die Kritik von Schmitt – theologisch-dezisionistisch fundiert – und von Strauss – philosophisch-normativ – an dem Ideal einer entpolitisierten Welt zu verstehen. Mag die Erstere mit Schmitts politischer Zielsetzung noch zu vereinbaren gewesen sein, steht sie jedenfalls im Gegensatz zu Strauss’ philosophischem Ansatz.

Hobbes und die Liberalismuskritik Schmitts und Strauss’

Mit Blick auf die gesamte Arbeit ist dieser Exkurs aus drei Gründen, die hier und da schon genannt wurden, wichtig. Zum ersten wird er durch den doppelten Kontrast erfordert: den Kontrast zwischen den liberalen Hobbes-Interpretationen und denen von Schmitt und Strauss sowie den Kontrast zwischen den beiden Autoren. Zum zweiten ist er sinnvoll, weil Schmitt und Strauss wichtige Bezugsgrößen für die Liberalismuskritik waren und sind. Zum dritten kommt man, wie aus dieser Arbeit folgt, nicht umhin, den Blick auf die Hobbes-Deutung Schmitts und Strauss’ zu werfen, wenn man ihren liberalismuskritischen Hal- tungen auf den Grund gehen möchte. Dasselbe gilt auch umgekehrt,⁴ aber nur unter der Voraussetzung, dass es eine grobe Verengung wäre, zu behaupten, dass die Hobbes-Forschung von Schmitt und Strauss allein über die Rubrik der Liberalismuskritik aufzufassen sei. Vielmehr weist sowohl ihre Auseinandersetzung mit der Krise des Liberalismus als auch mit Hobbes auf grundlegende Fragen

⁴ Z. B. erscheint es auf den ersten Blick als erklärungsbedürftig, weshalb Strauss dem Hobbes’schen Vorrang des Rechtes vor der Pflicht eine solch große Bedeutung verliehen hat – dient dieser Vorrang letztlich als theoretische Begründung für die radikale Unterwerfung des Individuums. Sich nachvollziehen lässt sie sich dann in Bezug auf Strauss’ Überlegungen über das Verhältnis von Hobbes zu der liberalen Denktradition.

und Probleme zurück, die Schmitt und Strauss unabhängig von der jeweiligen Zeitkonstellation beschäftigt haben.

Das Ziel folgender Abschnitte ist also eine Skizze davon, wie sich Schmitt und Strauss über Liberalismus⁵ geäußert haben und wie Hobbes von beiden in diesem Zusammenhang eingeschätzt wurde. In diesem Rahmen wird auch kurz auf den Strauss'schen Kommentar zu *Dem Begriff des Politischen* eingegangen, der hauptsächlich das Denken Schmitts vor dem Hintergrund liberalen Denkens problematisierte.⁶ Hobbes und seiner, aus Sicht Strauss', falschen Einordnung in die nicht-liberale Denktradition gebührt in diesem Kommentar eine erhebliche Rolle.

⁵ Ohne eine eigene Definition des Liberalismus an dieser Stelle für notwendig zu halten – denn für die Aufgabe dieses Kapitels kommt es darauf an, wie Schmitt und Strauss Liberalismus verstanden haben, und nicht auf die Erörterung zeitgenössischer Vorstellungen –, möchte ich nichtsdestoweniger auf die von Hartmann unterschiedenen fünf normativen Grundprinzipien hinweisen, „die für liberale Begründungsmuster relevant sind“ (2011, 40). Sie scheinen mir einen gemeinsamen Nenner zwischen den freilich voneinander abweichenden zeitgenössischen Verwendungsformen des Terminus darzustellen, so wie sie auch mit der Sicht Strauss' und Schmitts auf Liberalismus kompatibel sind. Aus diesem Grund kann man sich ihrer als Orientierung bedienen, wenn man nach der Relevanz Schmitt'scher und Strauss'scher Liberalismuskritik fragt.

1) Das Prinzip der Freiheit – unabhängig davon, ob die Freiheit negativ oder positiv aufgefasst wird, würden die liberalen Theorien Zwang als Grundlage eines guten Lebens ablehnen;

2) Damit unmittelbar verbunden ist das Prinzip der Toleranz als Verzicht, eigene Überzeugungen aufzuzwingen. Als Gegenteil eines solchen Zwanges und als Befreiung von ihm gelte – zumindest ihrem Anspruch nach, nicht unbedingt aber was die tatsächliche Praxis anbelangt – die Aufklärung;

3) Der Ausgangspunkt (und Endpunkt) jeglicher ethischen oder politischen Überlegung sei für liberales Denken das Individuum, seien seine Interessen und Bedürfnisse;

4) Das Individuum werde vor allem als rechtliches Subjekt gedacht, das über unveräußerliche Rechte verfüge. Ihr Schutz sei jeder politischen Gemeinschaft *Raison d'Être* und absolute Pflicht;

5) Für viele Stränge liberalen Denkens gelte (neben den grundlegenden Rechten auf Leben und auf den Schutz dessen) das Recht auf Eigentum als konstitutiv, als ein schon dem natürlichen Subjekt zuzurechnendes Attribut (ebd., 40–42). An diesem Prinzip störe sich vor allem die marxistische Kritik, die dem Liberalismus die Reduktion des Individuums auf einen „Wirtschaftsbürger“ vorwerfe, der „im anderen eher einen Konkurrenten als einen Kooperationspartner sieht“ (ebd., 42 f.). Darüber hinaus seien unter den einflussreichsten liberalismuskritischen Strömungen die feministische und kommunitaristische zu erwähnen (ebd., 43).

⁶ Für mehr zu dem Austausch Schmitts und Strauss' und des Letzteren Kritik an dem Ersteren siehe S. 65 und 85.

Was Schmitt mit Liberalismus assoziierte, was er unter Liberalismus verstand, in welchem Kontext er Liberalismus problematisiert hatte, lässt sich vor allem anhand seiner Schriften *Politische Theologie*, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* und *Der Begriff des Politischen* beantworten. Die gelegentlichen auch in anderen Werken verstreuten Anmerkungen zum liberalen Denken in Bezug auf Politik geben in den meisten Fällen dieselben Gesichtspunkte wieder, auf die Schmitt in den drei erwähnten Werken ausführlicher einging. Wiederholt finden sich bei Schmitt bestimmte (ggf. polemische) Assoziationen: Zum Beispiel wird von Menschenrechten bzw. der ihnen zugemessenen grundlegenden Bedeutung für die Politik als einem liberalen Prinzip gesprochen (1989, xv; 1982, 85 f.). Auch wird Liberalismus in einem Zug mit dem Prinzip der Rechtsstaatlichkeit (Schmitt 1982, 85; 1989, viiif.) und dem Rechtspositivismus gedacht, gegen den Schmitt vehement polemisierte. Zum letzteren Zusammenhang zählen seine Äußerungen, in denen vom „Gesetzesstaat“ (Schmitt 1982, 118) und „Verfassungsstaat“ (ebd., 85) die Rede ist.

Die Erklärung des Begriffes „Gesetzesstaat“ bzw. „Gesetzgebungsstaat“ findet sich in der 1932 – demselben Jahr wie auch die zweite Fassung von *Dem Begriff des Politischen* – erschienenen Schrift *Legalität und Legitimität*. Darin werden die unterschiedlichen Staatsarten: der parlamentarische Gesetzgebungsstaat, der Jurisdiktionsstaat, der Regierungsstaat und der Verwaltungsstaat – in ihren Eigenschaften thematisiert und kontrastiert. Als Gesetzgebungsstaat bezeichnete Schmitt „eine bestimmte Art politischen Gemeinwesens [...], dessen Besonderheit darin besteht, dass es den höchsten und den entscheidenden Ausdruck des Gemeinwillens in *Normierungen* sieht, die Recht sein wollen, daher bestimmte Qualitäten beanspruchen müssen, und denen deshalb alle andern öffentlichen Funktionen, Angelegenheiten und Sachgebiete untergeordnet werden können“ (1993 b, 7). Diese Normierungen, von deren „bestimmte[n] Qualitäten“ hier die Rede ist, seien generellen, unpersönlichen Charakters; insoweit ihrer Geltung alle „öffentlichen Funktionen, Angelegenheiten und Sachgebiete“ unterlägen, gebe es im Gesetzgebungsstaat keine Herrschaft und keine „bloße Macht“ (ebd., 8). Dem Gebot der Normgemäßheit setzte Schmitt die „unmittelbar konkrete Sachgemäßheit“ eines Verwaltungsstaates entgegen (ebd., 13), so wie er der „normativistische[n] Fiktion eines geschlossenen Legalitätssystems“, durch das sich der Gesetzgebungsstaat auszeichne, die „Legitimität eines wirklich vorhandenen, rechtmäßigen Willens“⁷ entgegensetzte (ebd., 10).

⁷ Es sei ein Wille, der wiederum keine im Gesetzgebungsstaat übliche Gewaltenteilung kenne: „der Souverän ist höchster Gesetzgeber, höchster Richter und höchster Befehlshaber zugleich, letzte Legalitätsquelle und letzte Legitimitätsgrundlage“ (Schmitt 1993 b, 9 f.).

Der in der letzten Gegenüberstellung enthaltene Gegensatz, zwischen dessen zwei Polen sich Schmitts Polemik in seiner Beschreibung der unterschiedlichen Staatsarten bewegte, ist identisch mit dem Titel der Schrift – *Legalität und Legitimität*. Es komme, so Schmitt über seine Zeit, nicht mehr auf „die überlieferte Dreiteilung von Monarchie, Aristokratie und Demokratie mit ihren Modifikationen“ an (ebd., 10), sondern auf die Verortung der staatlichen Ordnung bzw. ihrer Grundlage zwischen *ratio* und *voluntas*, Vernunft und Willen, der „Idee des normierenden, berechenbaren Rechts“ und der „von der wechselnden Lage abhängige[n] bloße[n] Zweckmäßigkeit von Maßnahme und Befehl“, dem „vernunftgetragenen Rationalismus“ einerseits und Pragmatismus oder „Emotionalismus“ andererseits, „Geltung und Sollen“ einerseits und Zwang sowie „Not der Verhältnisse“ andererseits (ebd., 15).⁸

Legitimität bedeute „rechtmäßig“, Legalität „gesetzmäßig“ (Schmitt 1990 a, 112 f.). Diese auf Weber zurückgehende Trennung sah Schmitt als Voraussetzung dafür, dass der Begriff und überhaupt die Idee der Legitimität durch diejenige der Legalität vereinnahmt und ersetzt wurde; damit auch jegliches Gespür für Autorität und Obrigkeit (1993 b, 13). Wenn er 1932 vom „Zusammenbruch des parlamentarischen Gesetzgebungsstaates“ (ebd., 7) redete, dann war es in seinen Augen der Endpunkt einer folgerichtigen Entwicklung eines Systems, dessen Rationalität ein leeres Wort, eine „normativistische Fiktion“ (ebd., 10), ein gegenstands- und beziehungsloser Formalismus und Funktionalismus gewesen war (ebd., 14).

Schmitts Auflehnung gegen die Verdrängung der Legitimitätsforderung durch eine bloße Legalitätsprüfung, seine Herausarbeitung der Problematik des liberalen Gesetzgebungsstaates korrespondiert mit seiner Überzeugung von der Unvereinbarkeit und gar grundsätzlichen Gegensätzlichkeit des liberalen und des politischen Denkens. Ein liberales Prinzip oder liberale Prinzipien konnten für Schmitt von Grund auf keine Grundlage einer politischen Ordnung ergeben

Vgl. Schmitt in seinem berühmtesten „Der Führer schützt das Recht“ (1934, 946 f.): „Der wahre Führer ist immer auch Richter. Aus dem Führertum fließt das Richtertum. Wer beides voneinander trennen oder gar entgegensetzen will, macht den Richter entweder zum Gegenführer oder zum Werkzeug eines Gegenführers und sucht den Staat mit Hilfe der Justiz aus den Angeln zu heben.“

⁸ Vgl. Schmitts zeitpolitische Betrachtungen vier Jahre vor *Legalität und Legitimität*: In „Dem Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitiserungen“ sprach er von der in Russland realisierten Verbindung von Sozialismus und Slawentum, die sich durch „Vitalität“, „Mut“ und „Kraft zur Orthodoxie im Guten und im Bösen“ auszeichne. Dagegen lebe Europa „in einer Periode der Ermüdung“. Jedoch „dient die Ruhe der Restaurationsstimmung einer rapiden und ungestörten Entwicklung neuer Dinge und neuer Verhältnisse, deren Sinn und Richtung durch die restaurierten Fassaden verdeckt wird“ (Schmitt 1991 a, 79 f.).

(ganz deutlich wird dieser Gegensatz bspw. in dem Ausdruck „ganz unliberalen, weil wesentlich politischen“, 1991, 68). Als eine liberale Rechtstheorie glich Rechtspositivismus für Schmitt der Negierung des Staates, der Negierung der Souveränität (1990, 31); er gedeihe am Ausspielen des Gesetzes gegenüber dem Staat (ebd., 31) und stelle eine Parallele zur liberal-gesellschaftlichen Dynamik dar, die „das Politische vom Ethischen her zu binden und dem Ökonomischen zu unterwerfen gesucht“ (1991, 61, vgl. auch 69 f.).

Die Reduktion der Politik auf positive Gesetze, Ethik und Wirtschaft war für Schmitt das Ergebnis der erodierenden transzendenten Maßstäbe: „[A]us der Unerkennbarkeit substanzieller Wahrheit“ würden dem Staat als Orientierungspunkte nur die in positiven Gesetzen festgelegten bleiben (1982, 85 f.). Die entscheidende Voraussetzung für die Anerkennung der Unerkennbarkeit und Unbeweisbarkeit der substanziellen Wahrheit liege wiederum in der von Hobbes eingeführten Unterscheidung zwischen privat und öffentlich – privatem Glauben und öffentlicher Bekundung. Einerseits nahm Schmitt im *Leviathan* Hobbes gegen die liberale Auspielung des Verhältnisses von öffentlich und privat in Schutz und machte dafür Spinoza verantwortlich (ebd., 86). Andererseits hat er, mehr als 30 Jahre später, den Titel des „Wegbereiter[s] des liberalen Gesetzesstaates“ und des „geistige[n] Vater[s] des modernen juristischen Positivismus“ eindeutig Hobbes zuerkannt (Schmitt 1982 a, 156 f.).

Die liberale Trennung der substanziellen inneren Überzeugungen von ihrer Bekundung, die Neutralität des Staates als Mechanismus, dessen Legitimität „von jedem Inhalt politischer Ziele und Überzeugungen unabhängig“ sei, sei, nach Schmitt, eine Illusion und eine Gefahr – dazu noch eine Einladung, sich des Staates als Instrument für die Durchsetzung eigener Interessen zu bedienen, die auch und gerade an die illiberalen Mächte ergehe. Das stellte Schmitt in seiner knappen Skizze der Problematik der Weimarer Republik als Fall niedergehender Staatlichkeit dar – die liberalen Institutionen und Begriffe wurden, so Schmitt, als Waffen missbraucht, mit denen antiliberalen Mächte „den Leviathan zerschnitten und sein Fleisch unter sich verteilten“ (1982, 118). Dass der Parteienpluralismus zur Methode der Staatszerstörung wurde, stellte für Schmitt keine Abkehr von liberaler Dynamik dar, sondern gerade ihre konsequente Weiterführung: Der sterbliche Gott konnte zum zweiten Mal nur sterben (ebd., 118), weil er einmal – an Hobbes' innerem Vorbehalt – schon gestorben war. „Von Anfang an „erhob das liberale Denken gegen Staat und Politik den Vorwurf der ‚Gewalt‘“. Es war bestrebt, das Politische „als Sphäre der ‚erobernden Gewalt‘ zu annihilieren“ (Schmitt 1991, 70–72).

Die Negierung der Immanenz und der Souveränität des Politischen, die, paradoxerweise, mit der Säkularisierung anfangen und zur Ökonomisierung,

Moralisierung und Juridisierung der Politik fortschreite, führte Schmitt auf Individualismus als wesentliches Prinzip des Liberalismus zurück. Nirgendwo äußerte Schmitt dies klarer als in *Dem Begriff des Politischen*, in dem er Liberalismus als ein System definierte, „für welches der Einzelne *terminus a quo* und *terminus ad quem* bleiben muss“ – d. h. Individuum als Ausgangspunkt und als Ziel der Politik (1991, 69 f., siehe auch Schmitts Aussage über Liberalismus als „Einzelmensch-Bewusstsein“, 1991 b, 23). Es sei der Individualismus, der den liberalen Vertragstheorien und pluralistischer Gesellschaftsauffassung zugrunde liege. Pluralität und Konflikte, die aus den „gegensätzliche[n] Interessen, Verschiedenheiten und Egoismen“ (ebd., 20) resultieren, würden vom liberalen Denken nicht nur als Tatsächlichkeit vorausgesetzt, mit der man zurechtkommen müsste. Der Egoismus werde im Liberalismus gerade dogmatisch bejaht, indem *jede* Beeinträchtigung der individuellen, „prinzipiell unbegrenzten Freiheit“ als Gewalt und etwas an sich Böses gedacht werde (Schmitt 1991, 70).⁹ Damit sei auf keine Weise die „ungeheure Befugnis“ des Staates in Einklang zu bringen, „Krieg zu führen und damit offen über das Leben von Menschen zu verfügen“ (ebd. 46).¹⁰ Aus diesem Grund sei „die Negation des Politischen in jedem konsequenten Liberalismus enthalten“ (ebd., 68).

Liberalismus könne zwar keine positive Auffassung der Autorität generieren; er gehe, nach Schmitt, andererseits nicht so weit, um „eigentlich anarchistisch“ zu sein (ebd., 60). Allerdings schien Schmitt keinen Wesensunterschied zwischen liberalem und anarchistischem Denken zu sehen, weil er das Entscheidende in dem Punkt sah, in dem die liberalen und anarchistischen Einstellungen in seinen Augen übereinstimmten. Dieser Punkt sei die grundlegende Frage nach menschlicher Natur: Ist der Mensch von Natur aus als gut oder als böse zu denken? Im *Begriff des Politischen* gliederte Schmitt dezidiert das ganze Denken über Politik in dasjenige, das den Menschen als gut voraussetze – das an die natürliche Güte glaube, und dasjenige, das vielmehr die Bosheit des Menschen zur

⁹ Vgl. auch Schmitts Äußerungen über Dostojewski in *Römischem Katholizismus und politischer Form* und seine eigene Gegenposition (1984, 54):

Für seinen im Grunde anarchistischen – und das ist immer atheistischen – Instinkt war jede Macht etwas Böses und Unmenschliches. Im Rahmen des Zeitlichen ist die Versuchung zum Bösen, die in jeder Macht liegt, gewiss ewig, und nur in Gott ist der Gegensatz von Macht und Güte restlos aufgehoben; dem Gegensatz aber durch die Ablehnung jeder irdischen Macht entgegen zu wollen, wäre die schlimmste Unmenschlichkeit.

¹⁰ Ein „Individualismus, der einem andern als dem Individuum selbst die Verfügung über das physische Leben dieses Individuums gibt, ist eine leere Phrase“ (Schmitt 1991, 69 f.).

Grundannahme habe. Diese sei eine notwendige Voraussetzung politischen Denkens und „echte[r] politische[r] Theorien“, denen Schmitt neben Hobbes solche Denkgrößen wie Machiavelli, Bossuet, de Maistre zurechnete (ebd., 61).

Je überzeugter, im Gegenteil, der Glaube daran, dass der Mensch von Natur aus gut sei, desto kategorischer die Ablehnung politischer Macht, bis hin zu ihrer radikalen Verneinung.¹¹ Zwar würden die Liberalen eher die Beschränkung des Staates und seine Einsetzung im Dienst des Schutzes individueller Freiheit als seine Abschaffung fordern (ebd., 60), aber dies zeuge nur von der Inkonsequenz eines Denksystems, das seine Grundannahme nicht folgerichtig zu durchdenken fähig sei. Die angebliche Inkonsequenz, Widersprüchlichkeit und polemische Natur liberalen Denkens wurde von Schmitt unter Inanspruchnahme von Cortés herausgestellt und angeprangert: Wenn er von dem Letzteren sagte, dass dieser die Liberalen „verachtet[e]“, „während er den atheistisch-anarchistischen Sozialismus als seinen Todfeind respektiert[e]“ (1990, 80), dann brachte er dadurch gewiss seine eigene Haltung zum Ausdruck. Die Liberalen seien nicht einmal einer Feindschaft fähig, sie müssten als erstes zu einer Auseinandersetzung überhaupt herausgefordert werden.

Eine auf liberalen Grundsätzen beruhende Politik sei der Feindschaft nicht fähig, weil sie in erster Linie einer dezidierten Entscheidung nicht fähig sei – „damit ist sie“ nach Schmitt, der von der Unausweichlichkeit politischer Auseinandersetzungen ausging, „gerichtet“ (ebd., 75). Dadurch, dass sich die Liberalen der Frage nach der „metaphysische[n] Wahrheit“ nicht stellen würden,¹² flöhren sie letztlich vor der politischen Verantwortung (ebd., 80). Die der Rede- und Pressefreiheit zugeordnete große Bedeutung hielt Schmitt für eine Methode, alle maßgebenden Fragen in eine Diskussion zu überführen und aufzulösen. Das Wesen des Liberalismus sei „Verhandeln, abwertende Halbheit, mit der Hoffnung, die definitive Auseinandersetzung, die blutige Entscheidungsschlacht, könnte in eine parlamentarische Debatte verwandelt werden und ließe sich durch

¹¹ Vgl. Schmitts Äußerungen darüber, wie die menschliche Natur dagegen in der katholischen Lehre (und im Vergleich zu der protestantischen) erscheine (1984, 13):

Der Gegensatz des ‚von Natur bösen‘ und des ‚von Natur guten‘ Menschen, diese für die politische Theorie entscheidende Frage, ist im Tridentinischen Dogma keineswegs mit einem einfachen Ja oder Nein beantwortet; vielmehr spricht das Dogma, zum Unterschied von der protestantischen Lehre einer völligen Korruption des natürlichen Menschen, nur von einer Verwundung, Schwächung oder Trübung der menschlichen Natur und lässt dadurch in der Anwendung manche Abstufungen und Anpassungen zu.

¹² Vgl. in 1991 b, 46 die Aussage Schmitts über den „geistige[n] Kern“ des liberalen Denkens „überhaupt“, der in dessen spezifischem „Verhältnis zur Wahrheit“ liege, nämlich der Auffassung der Wahrheit als bloße „Funktion eines ewigen Wettbewerbs der Meinungen“.

eine ewige Diskussion ewig suspendieren“ (ebd., 80). Die Einstellungen liberaler Bourgeoisie schien Schmitt als ein nicht aufgehörendes Schwanken zwischen den endgültig nicht übereinstimmenden Haltungen aufzufassen, hinsichtlich derer man nur eine einzige Frage stellen könne: „Was will sie also eigentlich?“ (ebd., 76). Wenn man Schmitts Urteil folgt, muss die liberale Bourgeoisie allerdings eine eigenartige gewesen sein – mehr von den konservativen und antidemokratischen als von den liberalen Einstellungen, wie wir sie heutzutage verstehen, geprägt.

Die Skizze Schmitts von der liberalen Mentalität¹³ erweckt eher den Verdacht einer nicht nur überspitzten, sondern gerade fingierten Darstellung, als dass sie von seiner Kritik überzeugt. Im Vergleich dazu wirken seine Erwägungen über die Koexistenz liberaler Prinzipien mit der demokratischen Staatsform etwas weniger polemisch, wenn auch immer noch höchst politisch. Dabei bezog sich Schmitt auf Jacob Burckhardt, der in *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* ein Machtparadox des modernen liberaldemokratischen Staates beschrieb:

Der Staat soll also einesteils die Verwirklichung und der Ausdruck der Kulturidee jeder Partei sein, andernteils nur das sichtbare Gewand des bürgerlichen Lebens und ja nur ad hoc allmächtig! Er soll alles Mögliche *können*, aber nichts mehr *dürfen*, namentlich darf er seine bestehende Form gegen keine Krisis verteidigen – und schließlich möchte man doch vor allem wieder an seiner Machtübung teilhaben. So wird die Staatsform immer diskutabler und der *Machtumfang* immer größer.¹⁴

Es war allerdings nicht der Machtumfang, den Schmitt in erster Linie problematisierte, sondern die abträgliche Wirkung liberaler Ideen auf die eigene äußerst illiberale Auffassung der Demokratie. Aus ihrer Zusammenführung mit derjenigen der Diktatur¹⁵ ergibt sich seine These, dass „Bolschewismus und

¹³ „Die liberale Bourgeoisie will also einen Gott, aber er soll nicht aktiv werden können; sie will einen Monarchen, aber er soll ohnmächtig sein; sie verlangt Freiheit und Gleichheit und trotzdem Beschränkung des Wahlrechts auf die besitzenden Klassen, um Bildung und Besitz den nötigen Einfluss auf die Gesetzgebung zu sichern, als ob Bildung und Besitz ein Recht gäben, arme und ungebildete Menschen zu unterdrücken; sie schafft die Aristokratie des Blutes und der Familie ab und lässt doch die unverschämte Herrschaft der Geldaristokratie zu, die dümmste und ordinärste Form einer Aristokratie; sie will weder die Souveränität des Königs noch die des Volkes“ (Schmitt 1990, 76).

¹⁴ Hervorhebungen in der Wiedergabe Schmitts; Burckhardt, Jacob (o. J.): *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hrsg. v. Rudolf Marx. Leipzig: Kröner, S. 197, zit. nach Schmitt 1991, 25.

¹⁵ Einerseits bestimmte Schmitt den Begriff der Diktatur formell als Suspendierung der Norm unabhängig davon, was diese Norm ist: „So kann Diktatur eine Ausnahme von demokratischen wie liberalen Prinzipien bedeuten, ohne dass beides zusammentreffen müsste“ (1989, xv). Andererseits benutzte er den Terminus „Diktatur“ in einem Sinn, der auf den

Faschismus [...] wie jede Diktatur zwar antiliberal [sind], aber nicht notwendig antidemokratisch“ (Schmitt 1991 b, 22).

Wie (un)weit Schmitts Zuneigung zur Demokratie wahrlich auch reichen konnte, eignete sie sich hervorragend als Ansatzpunkt für die Kritik der politischen Ordnung seiner Zeit und der liberalen Prinzipien im Allgemeinen. Die Letzteren waren für Schmitt, um es zusammenzufassen, in erster Linie:

- Individualismus (als Gegensatz zur „alleinigen Maßgeblichkeit des irgendwie [!] geäußerten unwidersprechlichen Willen des Volkes“, ebd., 21),
- Moralismus (als Gegensatz zu einer politischen Haltung, ebd., 23) und seine Rolle in einer „individualistisch-humanitäre[n] Moral und Weltanschauung“ (ebd., 18 f.),
- Pluralität (im Gegensatz zur Homogenität, ebd., 16),
- politische Rechte, die den Status eines Menschenrechts haben („Menschheitsdemokratie“ im Gegensatz zu einer „substanziellen“, die „etwas anderes ist als ein Registriersystem geheimer Abstimmungen“, ebd., 16, 22),
- Diskussion als Führungsprinzip – „government by discussion“ (im Gegensatz zur unmittelbaren Demokratie, ebd., 22),
- Technizität (im Gegensatz zur Vitalität ebd., 22 f.).

Der politische Ausdruck liberalen Denkens *par excellence* war für Schmitt das Parlament – „eine künstliche Maschinerie“ (ebd. 23), die die Diskussion als zentrales Prinzip voraussetze.¹⁶ Was er als „Krisis des Parlamentarismus“ bezeichnete, war für ihn ein Beweis dafür, dass der Verband demokratischer und liberaler Prinzipien zwar einst ganz selbstverständlich war und „wohl eine Zeitlang“ funktionieren konnte, dass aber eine liberale Demokratie der Entscheidung zwischen den beiden Elementen auf Dauer nicht entkommen könne (ebd., 21, 32). So sei Liberalismus nur eine „Zwischenlage“, die nur in der Zeit „märchenhafter Prosperität“ gedeihen und sich die Diskussion als führendes Prinzip leisten könne (1950, 74; vgl. mit ähnlichen Überlegungen Strauss’ in Bezug auf den Rechtspositivismus, siehe S. 192).

notwendigen Gegensatz der Diktatur zum Liberalismus deutet (siehe Schmitt 1990, 80: „Diktatur ist der Gegensatz zur Diskussion“).

¹⁶ Vgl. Schmitt 1991 b, 46: „Nur wenn die zentrale Stellung der Diskussion im liberalen System richtig erkannt wird, erhalten zwei politische Forderungen, die für den liberalen Rationalismus bezeichnend sind, ihre richtige Bedeutung [...] das Postulat der Öffentlichkeit des politischen Lebens und die Forderung einer Gewaltenteilung“.

Durchaus optimistisch wirken im Vergleich die Töne, die Schmitt 1923 in *Römischem Katholizismus und politischer Form* angestimmt hat. Zwar wurde Liberalismus beim Namen lediglich in einer Anmerkung am Ende der Schrift genannt, jedoch ist der in dieser Schrift zentrale Gegensatz von der Repräsentation und dem technisch-ökonomischen Denken für das Verständnis Schmitt'scher Liberalismuskritik sehr wichtig. Im Gegensatz zu der in demselben Jahr geschriebenen Abhandlung *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, in der von dem wahren Willen des Volkes die Rede war, der sich nur unmittelbar demokratisch artikulieren – und keineswegs in einer Diskussion feststellen – lasse, appellierte Schmitt in *Römischem Katholizismus* noch hoffnungsvoll an die Repräsentation als ideelle und theoretische Grundlage des Parlamentarismus (1984, 43). Dieses Manöver Schmitts wundert weniger, wenn man vor Augen behält, dass der Hauptkontrahent Schmitt'scher Polemik in *Römischem Katholizismus* nicht der antipolitische, individualistische, humanitäre, positivistische Liberalismus war, sondern die in der russischen Räterepublik realisierte Verbindung von den klassenkämpferischen und nationalistischen Regungen, in der Schmitt eine konsequente, vollkommene Form des technisch-ökonomischen Denkens verwirklicht sah (ebd., 63 f.).¹⁷

Die Ausrichtung Schmitt'scher Argumentation gegen den sozialistischen Atheismus als *den* Feind war für seine Schlussfolgerung bestimmend, mit der er die Überlegungen über die Rolle der Kirche (und, am Rande, des Parlamentes, siehe ebd., 43–45) in einem technisch-ökonomischen Zeitalter abschloss, das „die weiteste Entfernung von der Idee des Repräsentativen“ darstelle, weil „das Ökonomische in seiner Verbindung mit dem Technischen“ „eine Realpräsenz der Dinge“ verlange (ebd., 34 f.). Von dieser Vorstellung des ultimativen Feindes ausgehend, plädierte Schmitt für den politischen Zusammenhalt der katholischen und liberalen europäischen Mächte (ebd., 64). Es war eine zeitpolitische Aufforderung, mit der Schmitt in vollem Bewusstsein an der Folgerichtigkeit seiner Liberalismuskritik vorbeiging. Dass er sich dieser theoretischen Inkonsequenz

¹⁷ Dabei sei dieses Denken nichts als ein europäisches Konstrukt: Es waren „unsere großen Werte und unsere Institutionen“, unsere Erkenntnisse und Technik, die „die Russen“, „durchschaut“ hätten. „Die Russen haben das europäische 19. Jahrhundert“, das für Schmitt einen „Ökonomismus“, präziser „ein Säkulum scheinbar hybrider und unmöglicher Verbindung von ästhetisch-romantischen und ökonomisch-technischen Tendenzen“ verkörperte (1991 a, 83), „beim Wort genommen, in seinem Kern erkannt, und aus seinen kulturellen Prämissen die letzten Konsequenzen gezogen“. „Auf russischem Boden“ wurde „mit der Antireligion der Technizität Ernst gemacht“; „das alles ist als Situation nur aus der europäischen Entwicklung der letzten Jahrhunderte zu verstehen; es vollendet[e] und übertrumpft[e] spezifisch europäische Ideen und zeigt[e] in einer enormen Steigerung den Kern der modernen Geschichte Europas“ (ebd., 80).

bewusst war, bekundete er hauptsächlich mittels zweier Bemerkungen: zum einen, „dass in dem russischen Hass gegen die westeuropäische Bildung mehr Christentum liegen kann als im Liberalismus“ (ebd., 64), zum anderen – ohne den Autor namentlich zu erwähnen –, dass der Hobbes'sche Leviathan-Staat „aus der Welt des Repräsentativen verschwunden“ sei (ebd., 36).

Seine Polemik gegen Liberalismus mag Schmitt den Umständen gemäß in den Schatten gestellt oder sie verschärft, sie zwischen den Zeilen gelassen oder explizit ausgefochten haben. Die Grundeinstellungen, die ihn gegen die liberale „Beliebigkeit“ und Autoritätsfremde gestimmt haben, sind bei ihm lebenslang so stabil und markant geblieben, wie sich sein konkreter Themenfokus, im Gegensatz dazu, bewegte. Diese grundlegende Gesinnung und die unterschiedlichen Gestalten, durch die sie – auch in seiner Hobbes-Deutung – zum Ausdruck gebracht wurde, lässt sich zum Abschluss sehr klar mittels eines Blickes auf *Politische Romantik* und *Den Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, zwei von Schmitts frühesten politischen Werken größeren Umfangs, herausstellen.

Das Letztere, 1914 geschrieben, brachte in seinem Titel die Frage zur Geltung, die für Schmitt lebenslang maßgebend geblieben ist – gibt es etwas Größeres als das Individuum? Schmitt wurde stets von der Vorstellung bewegt, über das Individuum und das individualistische Denken hinausgehen zu müssen. In *Dem Wert des Staates* wurde zu diesem Referenzpunkt des größeren Ganzen, in dem sich die einzelnen Beliebigkeiten auflösen würden, der Staat als einzige Verwirklichung des Rechtes (Schmitt 1914, 2), als „eine überindividuelle, nicht interindividuelle Instanz“ (ebd., 85).

Durch alle Werke Schmitts zieht sich seine Trennung zwischen den Lebensbereichen oder Lebensmodi hindurch, die dieses größere, dem Individuum transzendente (wenn auch säkulare) Ganze konstituieren würden – das Politische, das Recht, der Glaube – und denjenigen, die dem individuellen Willen unterworfen bleiben würden – das Ästhetische, das Wirtschaftlich-Technische. Der ersteren Kategorie würden sich die Attribute Repräsentanz, Würde, Form, Pflicht, Sinn, Hingabe, Ernst, Autorität, Ordnung, Verantwortung, Bestimmung/Schicksal, Struktur zuordnen lassen. Zum Ästhetischen sowie dem Technisch-Ökonomischen gehörten für Schmitt Willkür, Beliebigkeit, Bedürfnisse, Materie, Nutzen, Kalkül, das Diesseits, Realpräsenz/Direktheit/Unmittelbarkeit, Vulgarität.

Aus *Dem Wert des Staates* strömen Schmitts Aussagen über das Verhältnis von Individuum und Staat, die seine autoritäts-, struktur-, einordnungsdurstige, *nomothetische* Haltung zum Ausdruck bringen. Zum einen dadurch, dass er die

Belanglosigkeit des Individuums als empirisches Subjekt für eine rechtstheoretische Betrachtung behauptete,¹⁸ zum anderen dadurch, dass er im selben Zug den Staat zur alleinigen Verwirklichungsinstanz des Rechtes – mittels des positiven Gesetzes – kürte. Die Exklusivstellung des Staates, sein Zwangscharakter gegenüber dem Individuum, beruhe darauf, dass er für das Individuum den einzigen Zugang zum Recht biete. Das Letztere greife nur durch den Staat auf das Individuum.¹⁹ Durch das Verhältnis des Staates zum Recht und des Rechts zum Individuum werde auch das Verhältnis vom Individuum zum Staat bestimmt – es verschwinde als „empirisches Einzelwesen“, „um vom Recht und dem Staat, als der Aufgabe, Recht zu verwirklichen, erfasst zu werden und selbst seinen Sinn in einer Aufgabe und seinen Wert in dieser abgeschlossenen Welt nach ihren eigenen Normen zu empfangen“ (ebd., 2 f.). Die Antithese der empirischen Materie und der Norm, die Schmitt dadurch rechtfertigte, dass die Erstere für eine rechtsphilosophische Überlegung nicht von Belang sei und man von ihr aus auch keine Rechtskritik erheben könne, hätte sich in *Dem Wert des Staates* nicht deutlicher manifestieren können. Immer wieder behauptete Schmitt eine rechtliche Auffassung des Staates als etwas die empirischen Kategorien Überragendes, sie Transzendierendes: Das objektive Normative – das Überpersönliche, Überempirische – übertrumpfe die subjektive konkrete Tatsächlichkeit (ebd., 86, 88), so wie im Staat als Träger des Rechts das konkrete Individuum von seiner Eigenart, seiner Einzelheit und seiner Hier-und-Jetzt-Präsenz abstrahiert werde.

Das durchaus autoritäre Verhältnis von Individuum und Staat, für das Schmitt plädierte, stellte er als eine Art Symbiose und Erfüllung dar – als die einzige Chance für den Wert und die Würde des Individuums, das sonst nur als empirische Einzel „Nichtigkeit“ existieren würde (ebd., 108). Der Staat könne „jedes Individuum, auch den mächtigsten Despoten, als Werkzeug“ benutzen, und diese Funktion im Staat, zu dessen Träger das Individuum geworden sei, sei allein „wesentlich“ – in ihrer Erfüllung finde es seine Kontinuität, darin gehe es auf (ebd., 85 f.).

Dabei distanzierte Schmitt das Rechtsdenken vom machttheoretischen Realismus, den er als die Transzendenz und das Recht – das Recht „als reine, wertende, aus Tatsachen nicht zu rechtfertigende Norm“ (ebd., 2) – negierend

¹⁸ Das Recht, so Schmitt, „hat seinen Ursprung nicht in dem Meinen eines Einzelnen als solchen und zielt auch nicht auf diesen; es kennt überhaupt keinen Einzelnen“ (1914, 98 f.).

¹⁹ „Nur von ihm [Staat] verlangt es [das Recht] Erfüllung, nicht aber vom Einzelnen, dem die historische Entwicklung daher nur das hier nicht näher zu behandelnde ‚Notrecht‘ belassen hat, wogegen jeder andere Zwang auf den Staat übergegangen ist“ (Schmitt 1914, 101); „der Staat vollstreckt die Verbindung dieser Gedankenwelt [= des Rechtes] mit der Welt realer empirischer Erscheinungen“ (ebd., 2).

sah. Die Negierung der höheren Gerechtigkeitskriterien war für Schmitt eine den machttheoretischen und den positivistischen Ansatz verbindende Gemeinsamkeit: „Der Gedanke“, so Schmitt, „dass das Recht seinem Wesen nach Macht sei, hat seine letzten Wurzeln in der Überzeugung, alles Recht könne nur vom Staate kommen als der höchsten irdischen Gewalt und der stärksten Realität, der ein Mensch gegenüber stehen kann“ (ebd., 84). Daher gehörte für ihn eine materielle und pragmatische Auffassung des Staates – des Staates als „eine[r] Sekuritätsanstalt“ oder „Wohlfahrtseinrichtung“ (ebd., 85) – stets zusammen mit seinem machtpolitischen Missbrauch.

Schmitts Etatismus – die Überzeugung, dass der Staat unter allen Umständen und abgesehen von seiner konkreten Beschaffung „einen begründeten Wert hat“ (ebd., 9) – und vor allem die Verneinung der intrinsischen Verbindung dieses Etatismus mit der Machtpolitik lief hinaus auf die vagen Kommentare über die Einbettung des Staates und des Staat-Individuum-Verhältnisses in einer Gesetzmäßigkeit (ebd., 96), in dem „überindividuellen Rhythmus einer Gesetzmäßigkeit“ (ebd., 93) und wurde durch die politiktheologische Parallele untermauert.²⁰ Es sei diese höhere Gesetzmäßigkeit, der der Staat seine „überpersönliche Dignität“ verdanke (ebd., 85) und die er an die Individuen übermittele; der Sinn und das Schicksal des Individuums sei mit dem Sinn und Schicksal des Staates verwoben. Diese Verbindung sei aber nicht durch die staatliche Macht und Willkür erzwungen, sondern beruhe auf der Aufgabe an den Staat als solcher: „Denn der Staat ist selbst das Ergebnis einer Gesetzmäßigkeit, selbst eine Konstruktion, und die Konstruktion, zu der das Individuum wird, ergibt sich in äußerster Konsequenz aus seiner eigenen“ (ebd., 96).²¹

Das Autoritätsverhältnis von Individuum und Staat stellte Schmitt als Gegensatz zu einem mechanischen, auf menschlichem Willen beruhenden und durch materiellen Nutzen gerechtfertigten dar. Ohne den *Leviathan* explizit zu erwähnen, kritisierte Schmitt das Konzept des Staates, dessen Begründer Hobbes war – des Staates als Konstruktion, als Werk der Einzelwillen und Egoismen, das instrumentell aufgefasst wird. So wie der Gebotscharakter des Rechtes nicht

²⁰ „Durch die Art Gottähnlichkeit, die der absolute Monarch als ‚lebendiges Gesetz‘ erhält, wird er sofort dem Recht unterworfen, wie Gott der Theologie, dessen allmächtiger Wille nichts Böses und nichts Unvernünftiges wollen kann“ (Schmitt 1914, 96).

²¹ Siehe auch: „seine [= des Staates] Autorität ist nicht ein Faktum, vor dessen furchtbarer Unerklärlichkeit man erschrecken müsste, sondern ein Sinn, der erkannt und bewusst werden kann“ (Schmitt 1914, 97); „Der Staat greift nicht von außen wie ein *deus ex machina* in die Sphäre des Individuums ein. Das, was für ihn Subjekt, Zurechnungspunkt, Individualität ist, wird alles dies aus einer unentrinnbaren Konsequenz, der er selbst unterlegen ist“ (ebd., 99).

auf den Zweck des Rechtes zurückführe, sondern auf die Autorität der Rechtsquelle (z. B. *Gottesrecht*), so könne der Staat nicht durch seine Funktionalität und Effektivität definiert und evaluiert werden (ebd., 93).

Das der *nomothetischen* Gesinnung Schmitts zugrundeliegende Autoritätsbedürfnis, das von der Angst vor Beliebigkeit im moralischen und politischen Denken und Handeln vorangetrieben wurde, äußert sich in seinen individualitätsfeindlichen und individualitätsverneinenden Haltungen, die in *Dem Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* auf zweierlei Weisen zum Ausdruck kamen: zum einen als Missbilligung aus einer persönlichen Ergriffenheit heraus,²² zum anderen als „Bloßlegung“ des individualistischen Denkens als Gaukelei. Schmitt wollte das Zeitalter, das „das individualistische genannt wird“, an seinen antiindividualistischen Zügen ertappen, vor allem dem Skeptizismus und Bedürfnis nach naturwissenschaftlicher Exaktheit (ebd., 4 f.). Bei Rathenau (*Zur Kritik der Zeit*) fand er die Bestätigung für seine Diagnose der Mechanisierung und Quantifizierung des Lebens, die im Gegensatz zur freien Entfaltung der Individualität ständen. Er fasste zusammen: „Unsere Zeit ist keine individualistische“ (ebd., 6) – als Gegenschlag zur geläufigen Ansicht des modernen Menschen, „seine Zeit sei eine ‚freie‘, skeptische, autoritätsfeindliche und überaus individualistische Zeit, sie habe das Individuum erst eigentlich entdeckt und zu Ehren gebracht und uralte Traditionen und Autoritäten überwunden“ (ebd., 3).

Zynismus beiseitelassend, enthält Schmitts Polemik gegen die naturalistische oder auf dem Selbstbestimmungsprinzip beruhende Auffassung der Individualität am ehesten da Spuren der Substanz, wo er eine normative Gegenauffassung zu bieten scheint. Der Wert der Individualität sei „ein geistiges Band, das in normativer Betrachtung gewonnen wird“ (ebd., 7). Dieser Wert sei die Würde des Menschen, den Schmitt, gegen die liberale Auffassung der Menschenwürde als dem Menschen als Menschen inhärent, bedingungslos und unveräußerlich, an die Kriterien der Güte und Gerechtigkeit band (ebd., 99, 107).

Die Würde, die der Mensch in seiner Hingabe an die rechtliche und die transzendente Ordnung beweisen könne, sah Schmitt im Geiste der Romantik verfallen. Noch bevor Schmitts stets nach Autorität sehnsüchtige Gesinnung ihren Kontrahenten im Liberalismus fand, widmete er eine Schrift der politischen

²² „Heute [gelten] viele Menschen für Individualitäten [...], weil sie sich ihrer Gemeinheiten und ihrer schlechten Manieren nicht mehr schämen“ (Schmitt 1914, 5); in diesem Ton sprach Schmitt auch von dem „Missbrauch, wie er mit dem ‚sei du selbst‘ von vielen getrieben wird, die aus dem erhabenen, übermenschlichen Prinzip einer autonomen Ethik den Freibrief für eine indolente oder narzisstische Süffisanz entnehmen“ (ebd., 86). Andererseits diagnostizierte er am modernen Menschen „die ganze Fügsamkeit des guten Geschmacks“ (ebd., 5).

Romantik bzw. dem Bestreiten ihrer politischen Fruchtbarkeit. In *Dem Begriff des Politischen* deutete er sie als eine liberal-bürgerliche Bewegung, „in welcher das Bürgertum noch nicht stark genug war, um die damals vorhandene politische Macht feudaler Tradition zu beseitigen und daher mit ihr eine analoge Verbindung einzugehen suchte“ (Schmitt 1991, 68). Diese Verbindung war in seinen Augen eine zufällige und änderte nichts daran, dass politische Romantik mit Liberalismus den antipolitischen Charakter teilte, der diese wesentlich und nicht nur zufällig bestimmte.

Die wiederkehrenden Motive in Schmitts ideengeschichtlicher Untersuchung sind zahlreiche Aussagen über Beliebigkeit, Egozentrismus, Unselbstständigkeit, Konformität, Okkasionalismus, inhaltliche Leere, Passivität sowie Verantwortungs- und Risikoscheu der Romantiker, als deren typische Figur er Adam Müller identifizierte. Ihren Höhepunkt erreichte die Schrift mit der Feststellung, die einer kategorischen Verneinung alles Politischen in der politischen Romantik gleicht: „eine politische Romantik gibt es, wie es eine politische Lyrik gibt“ (1919, 115). Das Romantische sei mit jedem Ordnungs-, Rechts- und Autoritätsdenken, mit allen politischen, rechtlichen, moralischen Maßstäben unvereinbar (ebd., 112). Es sei keiner Entscheidung, keiner anderen als ästhetischen Unterscheidung und gar keiner Verantwortung und keines Risikos fähig (ebd., 114), weswegen es in der Unproduktivität und Passivität verharre (ebd., 109, 113, 161; auch 162: „Wo die politische Aktivität beginnt, hört die politische Romantik auf“). Eine romantische Haltung bleibe bei der begleitenden Rolle, die jedes Phänomen in eines des ästhetischen Verbrauchs überführe – ohne jegliches Gespür und Sensibilität für die politische Bedeutung des romantisierten Objektes oder Ereignisses, für dessen Wahrheitsgehalt oder politische Folgen (ebd. 109).

Wovon politische Romantik überhaupt lebe, sei die Verwertung und Neu-Aufmischung fremder Ideen (ebd., 141 f.), die immer nur die fremden seien, weil Romantik aus sich heraus nichts generieren könne – es gebe „keine romantischen sondern nur romantisierte Ideen“ (ebd., 139). Dabei würden die Romantikerinnen Gefangene ihres eigenen unreflektierten Egozentrismus bleiben (eine Romantikerin „kann nicht anders, als mit sich selbst zu beschäftigen“, ebd., 113) und deswegen hilflos gegen jeden Impuls, der ihnen entgegentrete – nicht nur könne „der romantische Kosmos um jeden beliebigen Punkt kreisen“ (ebd., 142 f.), sondern er sei geradezu verdammt, „jeder starken Suggestion sofort mit seinem Material zur Verfügung“ zu stehen und sie gutzuheißen (ebd., 112 f.). Folgerichtig dementierte Schmitt den Zusammenhang zwischen revolutionärem und romantischem Geist, denn aus okkasionalistischer und konformistischer Bequemlichkeit würden die Romantikerinnen eher dazu neigen, „mit der jeweiligen Macht zu gehn“ als politische Handlungen zu ergreifen (ebd., 109, siehe auch 113).

Genauso könne romantische Haltung von beliebigen Interessen und Mächten instrumentalisiert werden, denn es lasse sich über sie keine inhaltliche Aussage treffen – nicht einmal, dass sich Romantik durch Individualismus auszeichne (ebd., 7). Ganz im Gegenteil stand für Schmitt 1919 fest, dass „der auserwählten Rasse [...] eine mystische Rassenromantik zur Grundlage ihres Anspruchs auf die Weltherrschaft“ diene (ebd., 7).

Bevor man zu Strauss' Kritik an Schmitt und sein Liberalismus-Verständnis übergeht, möchte ich eine schematische Zusammenfassung des Verhältnisses der Schmitt'schen Hobbes-Deutung und seiner Liberalismuskritik darbieten. Den skizzenhaften Charakter erlaube ich mir an dieser Stelle mit Blick auf die Erläuterungen, die sowohl in den vorangehenden Kapiteln als auch in diesem zu finden sind – die Einordnung der Hobbes-Wahrnehmung Schmitts belasse ich aus diesem Grund als Zusammenfassung ohne Beweisführung.

Die Auseinandersetzung mit dem Versuch Klaus Hansens, den Antiliberalismus Schmitts systematisch zu erfassen, legt nahe, Schmitts antiliberaler Haltung inhaltlich in folgende Rubriken zu gliedern: seine **anthropologische, theologische, politische** und **rechtstheoretische** Haltung. Eine Unterscheidung, wie sie von Hansen (1988) ursprünglich vorgeschlagen wurde (nämlich, dass Schmitts Antiliberalismus von, erstens, seiner anthropologischen Grundauffassung,²³ zweitens, seinem Begriff des Politischen, drittens, seiner antiparlamentarischen Haltung und viertens, seinem geistigen Habitus²⁴ herrühre), halte ich für defizitär, weil Schmitts antiparlamentarische Haltung als das Ergebnis und nicht die Quelle seiner antiliberalen Position zu betrachten ist. Außerdem überdecken sich die zweite, dritte und vierte Quelle des Antiliberalismus: Schmitts antiparlamentarische Haltung und sein geistiger Habitus lassen sich auf sein Verständnis des Politischen zurückführen. Dabei ließ Hansen die religiöse Prägung – das, was

²³ Obwohl der Autor eine das Individuum abwertende Haltung bei Schmitt zutreffend identifizierte, die Schmitt bei Cortés herausstellte (des Individuums naives Vertrauen auf Ratio, seine Willensschwäche und Umtriebigkeit) (Hansen 1988, 9 f.), schien er die Unterscheidung zwischen der moralisch und nicht moralisch gemeinten Annahme über die natürliche Bosheit und Gefährlichkeit des Individuums zu vernachlässigen. Den anthropologischen Pessimismus Schmitts bezog er auf die Lehren Machiavellis und Hobbes' und setzte ihn in Gegensatz zur liberalen Auffassung des Menschen. Dass die Annahme der Gefährlichkeit des Menschen, solange diese mittels Aufklärung und Zwangsmaßnahmen auszurotten sei, mit dem liberalen Denken nicht unvereinbar wäre, hat Hansen dabei anscheinend nicht berücksichtigt. Sonst hätte er die Anthropologie Hobbes' und Schmitts nicht ohne Weiteres einer liberalen entgegengestellt.

²⁴ Mit „geistigem Habitus“ bezeichnete Hansen Schmitts dezisionistische Gesinnung (1988, 11).

er in der Tat als eine eigenständige Wurzel vom Antiliberalismus Schmitts hätte identifizieren können – aus seiner Zusammenfassung ganz weg.

Das zusammenschließend, was in diesem und den vorangehenden Kapiteln erläutert wurde, und mit Blick auf meine strukturierte Erfassung von Schmitts antiliberaler Haltung, würde ich dessen anthropologische Haltung als eine von der Überzeugung der Herrschaftsbedürftigkeit des Menschen durchdrungene bezeichnen. Die Hobbes-Bilder Schmitts spalten sich in dieser Hinsicht zwischen einer von Schmitt gezogenen Front der Denker, die eine pessimistische Haltung hinsichtlich der menschlichen Natur verträten, und einem liberalen Individualismus, der den Menschen vor allem in seiner Freiheit denke und diese Freiheit vor allen politischen Prinzipien platziere.

Das, was ich als theologische Haltung bezeichne, betrifft die Frage der transzendenten Maßstäbe, der in ihnen verwurzelten Moralvorstellungen und Normen. Die Hobbes-Deutung Schmitts zerfällt auf dieser Ebene in die Feststellung, Hobbes habe einen fatalen Schritt der Trennung von innerem Glauben und äußerer Bekundung vollzogen, und der erst im Spätwerk dezidiert geäußerten Überzeugung, Hobbes habe die Glaubenswahrheit nie relativiert und sie vielmehr vorausgesetzt (auch die von Hobbes vollendete Reformation sei im Radius des Christlichen zu verorten).

Die politische Haltung, die in den Schriften Schmitts am umfangreichsten präsent ist, wird durch existenzielles und situationelles Denken vom Extrem aus konstituiert, das in der Weimarer Republik auf Staatlichkeit, politische Stabilität und Homogenität aus war. Der Primat der Handlung vor der Erkenntnis, der Entscheidung vor der Diskussion wird von dem Politischen als Ernstfall abgeleitet. Das auf den Ernstfall ausgerichtete Denken wertet das durch Vernunft gewonnene und sich Maßstäbe der Universalität und Neutralität setzende Denken ab – zugunsten eines, das nicht wertneutral und nicht der Kontingenz enthoben sein kann und es auch nicht will. Die zweckrationalen Ansätze der Staatsbegründung bei Hobbes, die Schmitt in *Dem Leviathan in der Lehre des Thomas Hobbes* in scharfem kritischem Licht herausstellte, stehen dabei in Kontrast zu den machttheoretischen und politischen Zügen, für die Schmitt Hobbes mit großer Rhetorik lobte.

Das rechtstheoretische Denken Schmitts ist im Rahmen seines Antiliberalismus als Antipositivismus zu verstehen, der sich über die Aneignung der dezisionistischen Gesinnung und des Raum- und Ordnungsdenkens vollzog sowie aus den Parallelen zur Theologie schöpfte. Auch hier hat Schmitt Hobbes für sowohl positivistische als auch dezisionistische Züge herangezogen – die einen als Kritikobjekt, die anderen als Kritikmittel.

Die der Hobbes'schen Lehre inhärente Ambivalenz, die in unterschiedlichste Deutungsnarrative umschlug, steht im Kontrast zum Denken des Gegenrevolutionären Cortés, von dem sich in seiner antiliberalen Haltung zu inspirieren es Schmitt leichter fiel.²⁵ So rechnete Kennedy vor allem Cortés (so auch Gralher 1988, 81) den Einfluss zu, unter dem sich Schmitts ästhetische und kulturelle Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, die in seinen frühen Schriften *Schattenrisse*, *Theodor Däublers „Nordlicht“* und *Die Buribunken* zum Ausdruck kam, zur politischen Kritik des Liberalismus entwickelte. Außerdem hielt Kennedy von Stein sowie Marx und Engels für Größen, die beim Urteil Schmitts über das liberale Bürgertum mitgewirkt hätten – die Letzteren vor allem im Zusammenhang mit der These vom Gegensatz zwischen den liberalen und demokratischen Prinzipien (Kennedy/Adams 1986, 383–385).

Dass Schmitts Grundneigung zum Autoritätsdenken und sein Versuch, über das Individuum-verhaftete Denken hinauszugehen, an eine konsequente Liberalismuskritik nicht heranreichte, hat Strauss ihm in seinen „Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen“ vor Augen geführt. Seine Kritik an Schmitt vollzog sich über, im Wesentlichen: a) die Offenlegung des Liberalismus als – nicht nur in einer bestimmten geschichtlichen Konstellation, sondern von Grund auf – Negation des Politischen (2008, 218) und der daraus folgenden „Inkonsequenz jeder liberalen Politik“ (ebd., 219); b) die Bloßstellung Schmitt'schen Unvermögens, einen nicht liberalen Begriff des Politischen zu etablieren, der der „Ordnung der menschlichen Dinge“ (ebd., 238) gerecht wäre. Dieses Unvermögen hat Strauss auf Schmitts Abhängigkeit von der liberalen Denkweise (ebd., 218 f., 236–238) zurückgeführt, die sich in Form von Schmitts Autonomiethese des Politischen (ebd., 220) sowie an seinem Missverständnis und der Fehlanerkennung Hobbes' äußerte. Durch seine Hervorhebung des Kontrastes zwischen den Zielrichtungen der Hobbes'schen und der Schmitt'schen Lehren stach Strauss subtil, aber eindeutig in die Illusion Schmitts von Hobbes als politischem Lehrer, dessen Formeln man sich ohne Nebeneffekte der liberalen Züge seines Denkens bedienen könnte.²⁶

²⁵ Vgl. Münkler 1984: Die durchaus existenzialistische Deutung Hobbes', die Schmitt in *Dem Begriff des Politischen* vertrat, verriet dessen Verfangenheit in der Hobbes'schen Forderung nach der Unterordnung der Religion unter die Politik – seinen, in Worten Münklers, „an Hobbes geschulten Etatismus“ (355) und somit seine Abwendung von der politischen Theologie Cortés', den Maschke stilisiert als Schmitts „dezidierten Schutzengel“ bezeichnete (2009) und der im Gegensatz zu Hobbes die Legitimität staatlicher Beschlüsse derjenigen religiöser Dogmen unterordnete (Münkler 1984, 352).

²⁶ Bspw.: „Während Hobbes in einer illiberalen Welt die Grundlegung des Liberalismus vollzieht, unternimmt Schmitt in einer liberalen Welt die Kritik des Liberalismus“ (Strauss 2008,

Liberalismus definierte Strauss als eine „politische Doktrin, die die Rechte des Menschen im Unterschied zu seinen Pflichten als politische Grundtatsache betrachtet und die Funktion des Staates im Schutz oder in der Sicherung dieser Rechte sieht“ (einschlägig an dieser Stelle: S. 204). Diese Definition lag seiner These zugrunde, „dass der Gründer des Liberalismus Hobbes war“ (1977, 188).²⁷ Zwischen Hobbes' Auffassung des Gesellschaftsvertrags als eines der Unterwerfung und seiner Begründung des unveräußerlichen Charakters der Menschenrechte schien Strauss nicht nur keinen Widerspruch zu sehen, sondern gar eine folgerichtige Entwicklung: „Der Hobbessche Absolutismus ist“ laut Strauss „zuletzt nichts anderes als der militante Liberalismus in statu nascendi“ (2008 a, 245). Was Strauss im Sinne hatte, wenn er vom militanten Liberalismus sprach, lässt sich durch den anderen Hinweis erraten, den er in Bezug auf die Menschenauffassung Hobbes' gab: Dessen „Eintreten für den Absolutismus widerspricht nicht etwa seinem Liberalismus, es macht diesen nicht etwa verdächtig, sondern ist nur ein Beweis dafür, dass er klar vor Augen hatte, gegen wie große Widerstände nicht bloß seitens der alten Gewalten der Kirche und des ständischen Staates, sondern vor allem der menschlichen Natur selbst der Liberalismus durchzukämpfen ist“ (ebd., 244).

Der Begründer des Liberalismus war Hobbes für Strauss als Urheber des Ideals der Zivilisation. Für Hobbes stellte *salus populi* – die Sicherheit des Volkes – und nicht die Vervollkommnung der menschlichen Natur die Aufgabe des Gemeinwesens dar (ebd., 224). Das zivilisatorische Ideal des vernunftgemäßen „Zusammenleben[s] der Menschheit als *einer* Konsum- und Produktivgenossenschaft“²⁸ (ebd., 224) war Strauss zufolge für die Moderne „maßgebend“. Es war die Vision eines unpolitischen Lebens, wenn man „politisch“ im Sinne Schmitts versteht.

225); „Der liberalen Negation des Politischen [von Hobbes] stellt Schmitt die Position des Politischen entgegen, d. h. die Anerkennung der Wirklichkeit des Politischen“ (ebd., 226).

²⁷ Um es zu vergleichen, war für Strauss Spinoza der erste Philosoph, der Liberalismus mit der Demokratie vereinte. Seine politikphilosophische Zielsetzung stellte ein Regime dar, dem das universelle Prinzip der Menschenwürde zugrunde liege und das dabei aber die Autorität der Bibel beachte (Strauss 1985, 16, 19). Dagegen war Hobbes der Autor eines Modells von, in Worten Strauss', aufgeklärtem Despotismus (1997, 171).

²⁸ Dieser Ausdruck geht auf das folgende Zitat von Schmitt (1991, 58) zurück:

Würde tatsächlich auf der Grundlage einer nur wirtschaftlichen und verkehrstechnischen Einheit die ganze Menschheit und die ganze Erde geeint, so wäre das zunächst noch nicht mehr „soziale Einheit“, wie die Bewohner einer Mietskaserne oder die an dasselbe Gaswerk angeschlossenen Gasbezieher oder die Reisenden des gleichen Autobus eine soziale „Einheit“ sind.

Dass er Hobbes als Begründer des so verstandenen Liberalismus anerkannte, wurde von Strauss ausdrücklich und klar betont; er wusste aber auch dem sich daraus ergebenden Schluss (Fehlschluss), dass dessen Lehre als eine liberale zu lesen sei, zuvorzukommen: „indem Hobbes der Begründer ist, ist er nicht schon selbst im eigentlichen Sinne des Wortes liberal“ (ebd., 245). Diese Aussage gewinnt an Bedeutung, wenn man sie vor dem Hintergrund der letzten Sätze des Strauss'schen Kommentars zum *Begriff des Politischen* liest: „Die von Schmitt eingeleitete Kritik am Liberalismus kann daher nur dann zur Vollendung kommen, wenn es gelingt, einen Horizont jenseits des Liberalismus zu gewinnen. In einem solchen Horizont hat Hobbes die Grundlegung des Liberalismus vollzogen. Eine radikale Kritik am Liberalismus ist also nur möglich auf Grund eines angemessenen Hobbes-Verständnisses“ (Strauss 2008, 238). Hobbes habe den Liberalismus im Horizont *jenseits* des Liberalismus begründet; seine Sicht war, im Gegensatz zu der Schmitt'schen, von dem liberalen Horizont noch nicht beschränkt. Hobbes befand sich in der Zäsur, in der das moderne Denken in seiner Geburtsphase war und den Zugang zum klassischen Denken noch nicht verloren hatte. Es sei deswegen Hobbes, auf den man für „sei es [...] radikale Begründung sei es [...] radikale Kritik des Liberalismus“ „zurückgehen“ müsse (Strauss 2008 a, 245).²⁹ An dieser These offenbart sich das Ausmaß des modernen Denkmbruches, den Strauss Hobbes zusprach – und wird gleichzeitig deutlich, dass es verkürzend wäre, Hobbes' komplexes Denken auf liberale Postulate zu reduzieren.

Woran machte Strauss es für sich fest, dass Hobbes „nicht schon selbst im eigentlichen Sinne des Wortes liberal“ war (ebd., 245)? In *Hobbes' politischer Wissenschaft in ihrer Genesis*, in der er Hobbes' Bezüge zum liberalen Denken nicht ausdrücklich thematisierte, sprach er immerhin von „denjenigen seiner [= Hobbes'] Gegner, die grundsätzlich seine bürgerlichen Wertschätzungen teilen, aber seine Auffassung des Naturstands verwerfen“ (Strauss 2008 b, 141 f.). Diese Auffassung, von der hier die Rede war, bestand in der „radikalere[n] Bevorzugung der Schrecken des Naturzustands vor den verlogenen Freuden der Geselligkeit“, um die Grundlage für „eine wahre und dauernde Gesellschaft“ zu gewinnen (ebd., 141 f.). Die sich anbietende Schlussfolgerung bleibt jedoch nur eine These, da Strauss die „Gegner“ Hobbes' nicht explizit als Liberale bezeichnete.

²⁹ Es liegt nahe, die Hobbes-Deutung Strauss' sogar als paradox zu bezeichnen, was Bohlen-der mit der folgenden Einsicht auf den Punkt gebracht hat: „seine Argumentation zeigt eine Doppelbewegung, die zuvorderst darin besteht, das Fundament des Liberalismus bei Hobbes radikal offenzulegen, um hernach gerade dieses Fundament als grundsätzlich illiberal zu entlarven“ (1995, 210).

Dass Hobbes die feindselige Natur des Menschen zur Grundlage jeder politischen Ordnung machte, trennte ihn von der liberalen Denktradition, die für den Menschen größtmögliche Freiheit verlangte – letztlich auch als Gestaltbarkeit der Natur und als Freiheit von ihr. Andererseits behauptete Strauss in seinem Schmitt-Kommentar, dass sich von dem Hobbes'schen Ansatz des Naturrechtes (von dem aus das Naturrecht „als berechtigter *Anspruch* des einzelnen, als dessen *nachträgliche* Restriktion [...] die Verpflichtung“ gedacht werde; Strauss 2008, 231) keine prinzipiellen Bedenken gegen den Liberalismus erheben lassen würden; es bedürfe, so Strauss, der „Auffassung der menschlichen Bosheit als moralischer Schlechtigkeit“, nicht als „animalischer und darum unschuldiger“ (ebd., 231 f.).

Auch Schmitt könne „nur so“ „mit sich selbst in Einklang bleiben, wenn anders ‚der Kern der politischen Idee die *moralisch*³⁰ anspruchsvolle Entscheidung‘ ist“ (ebd., 231 f.). Eine moralisch und normativ neutrale Auffassung menschlicher Gefährlichkeit sah Strauss als Vorstufe der gänzlichen Verdrängung der Idee der menschlichen Natur. Diese Verdrängung vollziehe sich in dem Glauben an die Veränderbarkeit der Natur durch Zucht und Erziehung – abgesehen davon, wie Strauss betonte, ob man diese Erziehbarkeit als leicht zu erreichen oder schwer durchzukämpfen betrachte. Der Gegensatz, in dem die Frage nach der menschlichen Natur als seinem Wesen wurzele – der Gegensatz zwischen der Annahme natürlicher Güte und natürlicher Bosheit – , „verliert selbst seinen Sinn, sobald die Bosheit als unschuldige ‚Bosheit‘ und damit die Güte als Moment der Bosheit selbst verstanden wird“ (ebd., 231 f.).

Die Schmitt'sche Aneignung der Hobbes'schen Auffassung der menschlichen Bosheit als animalisch und darum unschuldig war für Strauss der Grund für Schmitts Unvermögen, jenseits des liberalen Denkhorizontes zu treten (ebd., 238).³¹ Die Ausblendung der moralischen Unterscheidung untergrabe das Fundament des Politischen, weil es die Möglichkeit zunichte mache, der Annahme von der Herrschaftsbedürftigkeit des Menschen Geltung zu verschaffen. Die Vorstellung von Bosheit als Animalität, als Triebhaftigkeit, die den Menschen als bloß gefährlich, aber nicht als moralisch schwach erscheinen lässt, impliziere,

³⁰ An dieser Stelle bezog sich Strauss auf Schmitts *Politische Theologie*. Die Hervorhebung des Wortes „moralisch“ durch Schrägschrift ist in diesem Text Schmitts allerdings nicht enthalten (siehe 1922, 56) und führt auf den Eingriff Strauss' zurück, mit dem er den normativen Kern der Schmitt'schen Auffassung von dem Politischen herausstellte. Diesen Kern, den Schmitt in *Politischer Theologie* zum Ausdruck brachte, hat er in *Dem Begriff des Politischen* verhüllt.

³¹ Zu der Spannung zwischen Schmitt und Strauss, die hinsichtlich der Interpretation menschlicher Bosheit bei Hobbes bestand, siehe (in dieser bestimmten Reihenfolge) Schmitt 1991, 59; Strauss 2008, 231 f.; Meier 2013, 65.

dass der Mensch durch Schaden klug gemacht, erzogen werden könne – dem souveränen Staat werde dadurch ein Ablaufdatum gesetzt, das mit der erfolgreichen Erfüllung der Aufklärungs- und Bildungsaufgabe zusammenfalle (ebd., 231 f.). Genau darin bestand der Kern der Kritik Strauss' an Schmitts Liberalismuskritik: Diese müsse solange vergeblich bleiben, solange sie nicht über diese Annahme modernen Denkens hinauszuschauen vermöge.

Schmitts Bejahung des Politischen sei nichts als „Liberalismus mit umgekehrtem Vorzeichen“, weil sie die Bejahung des Politischen als solches sei: „Wer das Politische als solches bejaht, der respektiert alle, die kämpfen wollen; er ist genau so tolerant wie die Liberalen – nur in entgegengesetzter Absicht“ (ebd., 236 f.). Mit seinem Kommentar zum *Begriff des Politischen* führte Strauss also die grundsätzliche Begrenztheit einer politischen Hobbes-Deutung vor Augen und forderte eine normative (philosophische) Auseinandersetzung mit dessen Theorie.

Strauss' Bild des Liberalismus muss man aus einzelnen Stücken aus einer Anzahl seiner Schriften, insbesondere Essays, rekonstruieren. Einige thematische Schwerpunkte oder Einsichten finden sich dabei immer wieder. Zu diesen zählt das schon erwähnte Konzept des Naturrechtes als des Liberalismus „politische Grundtatsache“ – des Naturrechtes „als berechtigter Anspruch des einzelnen, dessen *nachträgliche* Restriktion [...] die Verpflichtung“ sei (ebd., 231). Das Naturrecht stelle den Ursprung dar, von dem sich liberales Denken teilweise befreit habe, als es historistisch wurde, der aber in Gestalt der Menschenrechtsidee immer noch grund- und maßgebend bleibe. Der Liberalismus transformierte sich, so Strauss' Vorstellung, auf dem Spannungsfeld zwischen der Idee der Auflösung jeglicher absoluter Kategorien zugunsten des fortschreitenden Emanzipations- und Transformationsprozesses und dem Naturrecht als fester und unantastbarer Abstraktion.³²

Das Naturrecht, auf das das liberale Denken abstelle, werde in der liberalen Dynamik selbst unterhöhlt, weil es zu einer Spannung „zwischen der Achtung vor der menschlichen Verschiedenheit oder Individualität und der Anerkennung des Naturrechts“ komme. Sogar die „freizügigste Auslegung“ des Naturrechts hindere die uneingeschränkte Pflege der Individualität in ihrer Mannigfaltigkeit und müsse daher verworfen werden (ebd., 5) – so komme es über die Transformation des naturrechtlichen Denkens zu dessen Verfall. Uneingeschränkte Individualität als Ziel zu behaupten bedeute, den Menschen als von Natur aus frei zu deuten,

³² Vgl. Strauss' Anmerkung über die Lehre Lockes, über die Strauss schrieb, dass sie „a teaching which is not strictly speaking liberal since it is based on the assumption of natural right, that is, of an absolute“ sei (1995 a, 29).

was konsequenterweise zu „naturlos“ führe; die theologische Annahme natürlicher Sünde, wie auch die klassische politikphilosophische Anschauung, dass Pflicht zur Natur des Menschen genauso wie das Recht gehöre, müssten abgelehnt werden, um das Individuum als eine, seinem Wesen nach, *Anspruchsinhaberin* auffassen zu können. Diese Auffassung des Individuums finde ihr Gegenstück im Ideal der Zivilisation, das seinen Ausdruck bei Hobbes fand: „[D]ieses Vergessen [dass die Kultur keine souveräne Schöpfung sei, sondern dass sie die Natur, die kultiviert wird, zur Voraussetzung habe] [...] [ist] zuletzt nur die Folge der Negation des Naturstandes, der Position der Zivilisation, die von Hobbes eingeleitet worden ist“ (Strauss 2008, 225).

Strauss' Kritik am Liberalismus ist in ihrer reifsten Form dem *Naturrecht und Geschichte* zu entnehmen. Vor allem war es der Relativismus, an dem er sich störte – der Relativismus, der zwar in der naturrechtlichen Tradition der Toleranz wurzelte,³³ sich jedoch angeblich als Keimboden der Intoleranz herausstellte – Intoleranz in erster Linie gegen alle „intoleranten oder ‚absolutistischen‘ Auffassungen, die verworfen werden müssen, weil sie auf einer nachweislich falschen Prämisse beruhen, nämlich der, dass der Mensch wissen kann, was gut ist“ (Strauss 1977, 5).³⁴ Nur die uneingeschränkte Toleranz werde, so Strauss

³³ „Der liberale Relativismus wurzelt in der naturrechtlichen Tradition der Toleranz oder in der Vorstellung, dass jedermann ein natürliches Recht darauf hat, dem nachzustreben, was er unter Glück versteht“ (Strauss 1977, 6).

³⁴ Der in Intoleranz umschlagende Relativismus ist für Strauss das Krisenzeichen modernen Denkens gewesen, das sein Selbstbewusstsein über den Fortschritt gegenüber dem vormodernen Denken verloren habe. Der Glaube, dass „die Wissenschaft der Galilei, Descartes und Newton [...] die Wissenschaft des Aristoteles und das von dieser explizierte ‚natürliche Weltbild‘, das das ‚Weltbild‘ ja auch der Bibel ist, widerlegt“ habe, war für den Erfolg der Aufklärung, so Strauss, entscheidend. Nun aber – d. h. aus der Perspektive 1935 – sei dieser Glaube erodiert: „[e]ndlich stirbt der Glaube“, dass der Mensch „die Natur ‚unterwerfen‘, ihr ‚seine Gesetze vorschreiben‘, sie kraft des reinen Denkens ‚erzeugen‘ könne“ (Strauss 2013 c, 20 f.). Was daraus resultiere, sei Nihilismus und fanatische Vernunftfeindlichkeit („[T]he notion of a rational morality [...] lost its standing completely; all choices are, it is argued, ultimately non-rational or irrational“; Strauss 1981, 29), die Strauss am Beispiel der öffentlichen Wahrnehmung der Philosophie diagnostizierte: an deren Verlust gesellschaftlicher Relevanz und an dem zunehmenden Einfluss politischer Mythen. Darin sah Strauss die Folge davon, dass die moderne Philosophie die Daseinsrechtfertigung der Philosophie und der Wissenschaft als gegeben voraussetzte – während die antiken und mittelalterlichen Autoren ihre Existenz vor der theologisch-politischen Herausforderung verteidigen mussten (Strauss 1996, 329; siehe auch die einschlägigen Stellen von Strauss' Vorlesung zu Hobbes in Namazi 2018, 14 sowie *Philosophie und Gesetz* – Strauss 2013 c, 21). Denn sobald der *unbe-gründete* moderne Glaube daran, dass der Mensch etwas wissen könne, ins Wanken geriet (Strauss 1989, 81; siehe auch S. 196), offenbarte sich auch die Legitimität der Philosophie als unbegründet.

polemisch, als vernunftgemäß akzeptiert – als zwänge das für Philosophie grundlegende Eingeständnis, dass der Mensch es nicht vermag, „irgendwelche echte Erkenntnis des wahrhaft Guten oder Rechten zu erlangen, uns zur Duldung jeglicher Meinung über gut oder recht“ (ebd., 5).³⁵ Ein liberaler Staat verwerfe die Aufgabe, „ein tugendhaftes Leben hervorzubringen und zu fördern“, beschränke sich auf die Rolle der Sicherheit und finde seine Grenzen im natürlichen Recht jeder Einzelnen auf diese Art von Sicherheit (ebd., 188).

Diese „Begründung des naturrechtlichen Anspruchs auf die Sicherung des nackten Lebens“ hätten wir, so Strauss, Hobbes zu verdanken (2008, 224 f.; vgl. auch 2008 a, 244). Sie gab den Ausgangspunkt für das im Liberalismus formgebende Konzept der Menschenrechte. Die Menschenrechte seien also das Naturrecht in seiner modernen Bedeutung, d. h. das Naturrecht als individueller Anspruch, wie er von Hobbes begründet worden sei (siehe S. 263).

1959 verfasste Strauss einen Artikel, in dem er zwischen der zeitgenössischen Auffassung des Liberalismus einerseits und dem vormodernen Liberalismus oder Liberalismus im ursprünglichen Sinne differenzierte. Der Beitrag hat sich aus dem kritischen Kommentar eines Werkes von Eric A. Havelock (1957) entwickelt. In diesem führte Havelock die Lehrsätze des Liberalismus (inkl. des Egalitarismus, Empirismus, Pragmatismus, Naturalismus) auf die Denkfragmente der Zeitgenossen Platons und Aristoteles' zurück, von denen die Letzteren ebenso beeinflusst gewesen seien. Auf diese antwortete Strauss mit der Gegenüberstellung von zwei Liberalismusformen. Seiner Ansicht nach war die klassische politische Philosophie nur im originellen, nicht aber in dem zeitgenössischen Sinne liberal (1995 a, 28 f.). Einige Jahre später schrieb Strauss über diese Unterscheidung, dass, während Liberalismus von seinen Zeitgenossen vor allem als Gegenpol zum Konservatismus aufgefasst werde (Strauss 1995, vii), er im vormodernen Sinne „is so little incompatible with being conservative, that generally speaking it goes together with a conservative posture“ (ebd., ix f.).

Freilich hielt sich Strauss mit einer wertenden Stellungnahme zu der Unterscheidung zwischen klassischem und modernem Liberalismus nicht zurück – den

³⁵ Vgl. Strauss' Aussage über das liberale Dilemma, „whether Tolerance can remain tolerant when confronted with unqualified Intolerance or whether one must not fall back in the end on ‚moral convictions‘ which are not ‚negotiable‘“ (1995 a, 28). Dazu bei Schmitt (1991 a, 58):

Eine durch den Gegensatz der Parteien bewirkte Balancierung der Meinungen kann sich infolgedessen niemals auf absolute Fragen der Weltanschauung erstrecken, sondern nur Dinge betreffen, die ihrer relativen Natur nach für einen derartigen Prozess geeignet sind. Kontradiktorische Gegensätze heben den Parlamentarismus auf, und seine Diskussion setzt eine gemeinsame, nichtdiskutierte Grundlage voraus.

einen würdigend, den anderen äußerst kritisch betrachtend und zu der Rückkehr zum „wahren“ Liberalismus mahnend: „True liberals“, so Strauss, „have no more pressing duty than to counteract the perverted liberalism [...] which forgets quality, excellence, or virtue“ (1995 a, 64). Der Nachdruck auf „quality, excellence, or virtue“ war für Strauss das, was die ursprünglich liberale Haltung hinsichtlich der bevorzugten Lebensweise des Menschen auszeichnete. Ein Liberaler sei im antiken Sinne einer gewesen, „who behaved in a manner becoming a free man as distinguished from a slave“. „In a manner“ solle heißen: ehrenhaft und anständig. So war die Zuschreibung „liberal“ im klassischen Sinne normativ und verpflichtend gemeint, denn die Freiheit setzte voraus, dass man ihrer fähig sei: „man at his best is autonomous or not subject to any authority, while in every other respect he is subject to authority which, in order to deserve respect, or to be truly authority, must be a reflection [...] of what is simply the highest“ (ebd., 28 f.). Eine solche – positive – Auffassung der Freiheit, die für das konservative Denken grundlegend sei, bedeutete für Strauss, dass der ursprüngliche oder „wahre“ Liberalismus mit dem Letzteren kompatibel sei. In seinen Augen war es vielmehr Progressivismus und nicht Liberalismus, der die Opposition zum Konservatismus darstellte (Strauss 1995, ix).

Des Liberalismus progressistischer Charakter als Grund, weshalb er aus der Tradition des Naturrechtes entgleisen musste, stellte ein Forschungsthema dar, das für Strauss in 1950er und 60er Jahren zunehmend wichtig wurde. Die Liberalen, so Strauss 1968, „are inclined to believe that on the whole change is change for the better, or progress“ (ebd., ix). Progressdenken galt für Strauss als Folge oder Ausdruck des Historismus (vgl. 1995 a, 33): An Fortschritt zu glauben setze die Idee eines geschichtlichen Fortganges voraus – eines, der keinen Endpunkt habe (ebd., 29).

Die Parallele zwischen Liberalismus in seinem ursprünglichen Sinne und dem Konservatismus vollzog sich auch da, wo die Frage der politischen Anschauungen im engeren Sinne betroffen war. Die Liberalen im klassischen Sinne bevorzugten die Stadt als eine dem Menschen natürliche Art des Zusammenlebens, während die modernen Liberalen „the universal and classless society“ anstreben würden; dieses Ziel würden sie mit dem kommunistischen Lager teilen (ebd., vii).³⁶ Das klassische Ideal einer geschlossenen Gesellschaft ging Hand in Hand mit der Überzeugung von den Grenzen politischen Wissens: Politische Kenntnis bleibe

³⁶ Was Liberalismus mit diesem auch teile, sei, so Strauss, der „Kampf gegen das Politische im Namen des Ökonomischen“ und die ihm vorausgehende „Entwertung des Politischen“, das „als Domäne der Eitelkeit, des Prestiges, des Geltungswillens dem ökonomischen als der Welt vernünftiger, sachlicher, bescheidener Arbeit entgegengesetzt wird“ (2008 a, 259; vgl. Schmitt 1991, 61, 71, 74–76).

immer partikular und sei daher eher Meinung als Wissen (ebd., x). Es könne *per se* keine allgemeingültigen Sätze und Rezepte geben, nach denen eine politische Ordnung unter allen Umständen zu realisieren wäre – Politik sei daher notwendigerweise arbiträr und praxisgeleitet (vgl. Strauss 2008 b, 157, 171 f., 185 f.).

Beim Thema Liberalismus bezog sich Strauss immer wieder auf dessen Verhältnis zur Religion und seine Genese in Opposition zum, in der Terminologie Hobbes', *kingdom of darkness* – dem „Reich“ des Papstes und der theokratisch regierten Gesellschaft (ebd., 3). Für ihn stellte die Religionskritik den ursprünglichen und wahren Sinn liberalen Denkens dar – ein jedoch nicht vollständig eingelöstes und nicht vollständig einzulösendes Versprechen, weil Liberalismus auf eine „offen oder versteckt bei der religiösen Tradition Anleihen machende Begründung“ angewiesen sei (2008 a, 244).³⁷ Dass Religion in einer liberalen Gesellschaft der Privatsphäre zugeordnet ist, habe wiederum die Anerkennung der Letzteren an sich zur Voraussetzung und die Trennung der Gesellschaft vom Staat zum Ergebnis (Strauss 1985, 6).³⁸

Dass die Liberalismuskritik vom Strauss'schen Standpunkt der politischen Philosophie aus ohne jegliche Anleihen bei politischer Theologie gedacht werden solle und dass Hobbes dabei eine wichtige Rolle zukomme,³⁹ kommt in aller Klarheit im Strauss'schen Vortrag zu Hobbes aus dem Jahr 1962 zum Ausdruck. Aussagekräftig ist bereits, dass sich Strauss noch in der ersten Hälfte davon zu den Erwägungen über „our age“ verleitet sah (Namazi 2018, 11). Wodurch dieser politische Exkurs nötig wurde, war das Thema der Rolle der Aufklärung in Hobbes' absolutistischem Staatsmodell. Die Aufklärung – sowohl des Souveräns

³⁷ „This is why“, so Tanguay, „Hobbes is so valuable for defenders of liberalism: he in fact sought to ground liberalism without making appeal to a transcendent order“ (2007, 101 f.).

³⁸ Es sei die Trennung des Staates von der Gesellschaft, weshalb der liberale Staat laut Strauss zur Lösung „des jüdischen Problems“ (d. h. der Frage der Diskriminierung, Integration und Assimilierung der Jüdinnen in der deutschen Gesellschaft und im Staat sowie der Wahl jüdischer Gemeinde zwischen der säkularen und der orthodoxen Lebensweise) unfähig sei. „Such a solution would require a legal prohibition against every kind of ‚discrimination‘, i.e. the abolition of the private sphere, the denial of the difference between state and society, the destruction of the liberal state“ (Strauss 1985, 6).

³⁹ Vgl. allerdings mit dem Gedanken Strauss' in „Einigen Anmerkungen“ (2008 a, 259 f.), dass Hobbes' „spezifisch moderne Gesinnung“ eine „Abwandlung des von Sokrates-Platon klassisch explizierten Gegensatzes“ sei, die durch die christliche Lebensauffassung bedingt war. Ähnlich äußerte er sich in „The Three Waves of Modernity“: „Hobbes conceives of man in terms of a fundamental polarity of evil pride and salutary fear of violent death; everyone can see that this is a secularized version of the biblical polarity of sinful pride and salutary fear of the Lord“ (Strauss 1989, 83).

als auch der Bürgerinnen – habe Hobbes zwar als notwendig erachtet, um die Furcht vor anderen Menschen – den potenziellen Mörderinnen – als Grundlage der zivilen Ordnung wirksam werden zu lassen. Sie könne aber nicht in derselben Weise herbeigeführt werden wie die faktische Machtleistung des Staates und bleibe teilweise für den Zufall anfällig. Das hätten die Nachfolgerinnen Hobbes', so Strauss, nicht akzeptieren können – wenn es dem Zufall überlassen bleiben solle, ob ein Despot aufgeklärt ist, dann dürften sich die Bürgerinnen sehr wohl auf ihr eigenes Urteil über die Politik verlassen und danach handeln. Daraus folge, dass ein zufällig aufgeklärter Demos einem zufällig aufgeklärten Despoten vorzuziehen sei. Darin liege, so Strauss, auch das eigentliche Problem, nämlich dass die Aufklärung der Bürgerschaft bis heute das unsichere Element bleibe, dessen Realisierung durch die Institutionen und Prozeduren liberaler Demokratie nicht gewährleistet werde (ebd., 11).

Wenn Strauss sagte, dass das Hobbes'sche Modell als „a kind of model for all later solutions“ diene (ebd., 11), dann meinte er dies in Bezug auf die Souveränitätsauffassung: „That is the meaning of sovereignty: no strings whatever attached, and you must not forget that the doctrine of the sovereignty of the people ascribes the same rights to the sovereign people, which Hobbes ascribes to the sovereign king“ (ebd., 16). Dass in liberalen Demokratien das, was Strauss „raw judgment“ der Massen nannte, einen freien Lauf habe (heute würden wir vielleicht vergleichbare Befürchtungen über die Macht des Populismus, auf das *raw judgment* einzuwirken, hegen), bezeichnete er als „permissive egalitarianism“ und „the true political crisis of our age“ (ebd., 11).

Strauss bestritt, dass die Lösung dafür bei Hobbes zu finden sei. Man kann gut die Gründe dafür erraten, weshalb Strauss die Hobbes'sche „solution“ für „unacceptable to us“ hielt (ebd., 11). Zum einen kann es unter absoluter politischer Macht für diejenigen, die frei denken und handeln – auch diejenigen, die die Weisheit lieben –, zu eng werden. Zum anderen bietet die Hobbes'sche Lösung bloß ein Korrektiv, aber keine richtige Lösung. Dem Dilemma, auf die Aufklärung angewiesen zu sein, aber sie nicht gewährleisten zu können, ist der Leviathan genauso ausgesetzt, wie der Zustand von *permissive egalitarianism* davon durchdrungen sei. Es sei zwar auf Hobbes zurückzugehen, um dieses Dilemma einzusehen und es zu verstehen; um eine Lösung dafür zu finden, solle man Hobbes überwinden, so Strauss' unausgesprochenes Fazit am 27. April 1962. Auf die Schwierigkeiten, mit denen man sich konfrontiert sehe, wenn man sich mit der realen politischen Krise „unserer“ Zeit auseinandersetze, hat Strauss lediglich mit den folgenden Worten hingewiesen, mit denen er die Frage zugleich dahingestellt bleiben ließ: „But I will now turn from these difficult

matters, which also engender passions once one thinks about them in greater detail“ (ebd., 11). Auch hier bestätigte sich die These der für ihn charakteristischen Überführung von aktueller Problematik in die Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte und insbesondere Hobbes als Möglichkeit, die Ertere aus philosophischer Distanz zu betrachten.

Literatur

- Agamben, Giorgio*, 2016: A Jurist Confronting Himself. Carl Schmitt's Jurisprudential Thought. In: Meierhenrich, Jens/Simons, Oliver (Hrsg.): The Oxford Handbook of Carl Schmitt, New York, S. 457–470.
- Arendt, Hannah*, 1991: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Übers. v. der Verfasserin. 2. Aufl. München/Zürich [engl. Orig.: The Origins of Totalitarianism, New York 1951].
- Aristoteles*, 2012: Politik. Übers., m. einer Einl. u. m. Anm. versehen v. Eckart Schütrumpf, Hamburg.
- Bendersky, Joseph W.*, 1997: Der Fall Carl Schmitt: Sein Aufstieg zum ‚Kronjuristen des Dritten Reiches‘ by Andreas Koenen; Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue: Including Strauss's Notes on Schmitt's ‚Concept of the Political‘ and Three Letters from Strauss to Schmitt by Heinrich Meier, J. Harvey Lomax and Joseph Cropsey. In: The Journal of Modern History, 69, H.4, S. 891–893.
- Bendersky, Joseph W.*, 2017: Carl Schmitt. Theorist for the Reich, Princeton [1. Aufl. 1983].
- Bergbohm, Karl*, 1892: Das Naturrecht der Gegenwart (Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. Kritische Abhandlungen 1), Leipzig.
- Bluhm, Harald*, 2002: Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss, Berlin [zugl. Habil.-Schr., Berlin Humboldt-Univ. 2001].
- Bohlander, Matthias*, 1995: Die Rhetorik des Politischen. Zur Kritik der politischen Theorie, Berlin [zugl. Diss., Frankfurt a. M. 1994].
- Bräuer, Holm*, 2003: Nihilismus. In: Rehfus, Wulff D. (Hrsg.): Handwörterbuch Philosophie, Göttingen, S. 493–495.
- Bredenkamp, Horst*, 2012: Thomas Hobbes. Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder. 1651–2001. 4., korr. Aufl. Berlin.
- Brown, Stuart M.*, 2008: Kritik der naturrechtlichen Interpretation der politischen Philosophie Hobbes'. In: Kersting, Wolfgang (Hrsg.): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. 2., bearb. Aufl. Berlin, S. 145–157.
- Burckhardt, Jacob*, o. J.: Weltgeschichtliche Betrachtungen. Hrsg. v. Rudolf Marx, Leipzig.
- Busen, Andreas/Weiß, Alexander*, 2013: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Ansätze und Methoden zur Erforschung politischen Denkens, Baden-Baden, S. 7–13.
- Caton, Hiram*, 1974: On the Basis of Hobbes's Political Philosophy. In: Political Studies, 22, S. 414–431.

- Cropsey, Joseph*, 1983: Foreword. In: Strauss, Leo: Studies in Platonic Political Philosophy. Hrsg. v. Joseph Cropsey. M. einer Einl. versehen v. Thomas L. Pangle. Chicago/London, S. vii.
- Dallmayr, Winfried*, 1966: Strauss and the „Moral Basis“ of Thomas Hobbes. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 52, H.1, S. 25–66.
- Daskalakis, Georg D.*, 1938: Der Begriff des autarchischen Staates. Der autarchische konservative Königsstaat Hellas. In: Deutsche Rechtswissenschaft, 3, H.1, S. 76–112.
- Duncker & Humblot*, o. J.: Unter: <https://elibrary.duncker-humblot.com/reihen/ppg/>, download am 13.11.2018.
- Ebert, Ina*, o. J.: Bergbohm, Karl Magnus. In: Kulturportal West Ost. Unter: <http://kulturportal-west-ost.eu/biographien/bergbohm-karl-magnus-2>, download 13.11.2018.
- Euchner, Walter*, 1971: Hobbes und kein Ende? Probleme der neueren Hobbes-Forschung. In: Archives Européennes de Sociologie, 12, S. 89–110.
- Forsthoff, Ernst*, 2010: Etatismus. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Volltext-CD-ROM des Gesamtwerks, S. 758 f.
- Frey, Gerhard*, 2010: Naturgesetzlichkeit, Naturgesetz. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Volltext-CD-ROM des Gesamtwerks, S. 528–531.
- Geyer, Paul*, 2007: Die Entdeckung des modernen Subjektes. Anthropologie von Descartes bis Rousseau. 2., unveränd. Aufl. Würzburg.
- Goldsmith, Maurice*, 2011: A Case of Identity. In: King, Preston/Parekh, B. C. (Hrsg.): Politics and Experience. Essays Presented to Professor Michael Oakeshott on the Occasion of his Retirement, Cambridge, S. 65–91 [1. Aufl. 1968].
- Gottfried, Paul*, 1993: Schmitt and Strauss. In: Telos, 96, S. 167–176.
- Gralher, Martin*, 1988: Antinomisches Denken und dilemmatische Kontrastdialektik. Warum Carl Schmitt kein Liberaler sein konnte. In: Hansen, Klaus/Lietzmann, Hans (Hrsg.): Carl Schmitt und die Liberalismuskritik, Opladen, S. 81–91.
- Hansen, Klaus*, 1988: Feindberührungen mit versöhnlichem Ausklang. Carl Schmitt und der Liberalismus. In: Ders./Lietzmann, Hans (Hrsg.): Carl Schmitt und die Liberalismuskritik, Opladen, S. 9–14.
- Hartmann, Klaus*, 2010: Existentialismus. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Volltext-CD-ROM des Gesamtwerks, S. 850–852.
- Hartmann, Martin*, 2011: Liberalismus. In: Ders./Offe, Claus (Hrsg.): Politische Theorie und Politische Philosophie. Ein Handbuch, München, S. 39–44.
- Herz, Dietmar*, 1993: Das Leben des Thomas Hobbes aus Malmesbury, in Versen geschrieben im Jahre 1672. In: Gerhardt, Volker/Ottmann, Henning/Thompson, Martyn P. (Hrsg.): Politisches Denken. Jahrbuch 1993, Stuttgart/Weimar, S. 59–83.
- Hinnant, Charles H.*, 1977: Thomas Hobbes, Boston.
- Hinnant, Charles H.*, 1980: Thomas Hobbes. A Reference Guide. Hrsg. v. Arthur Weitzman, Boston.
- Hobbes, Thomas*, 1839: An Answer to Bishop Bramhall's Book, called ‚The Catching of the Leviathan‘. In: Ders.: The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Hrsg. v. William Molesworth, Bd. 4. London, S. 279–384.

- Hobbes, Thomas*, 1976: Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen. M. einer Einf. v. Ferdinand Tönnies u. einem Vorw. zum Neudruck v. Arthur Kaufmann, Darmstadt [engl. Orig.: Elements of Law, Natural and Politic. 1. dt. Ausg. Essen 1926].
- Hobbes, Thomas*, 1977: Vom Menschen. Vom Bürger (Elemente der Philosophie 2 und 3). Hrsg. u. m. einer Einl. versehen v. Günter Gawlick. Nachdr. der 2., verb. Aufl. Hamburg [1. Aufl. 1918].
- Hobbes, Thomas*, 1996: Leviathan. Übers. v. Jutta Schlösser. M. einer Einl. u. hrsg. v. Hermann Klenner, Hamburg.
- Höffe, Otfried*, 2002: Aristoteles in der Politischen Philosophie der Neuzeit. Bausteine zu einer Wirkungsgeschichte. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie, H.2, S. 205–227.
- Hofmann, Hasso*, 1992: Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts. 2., durch eine Vorb. ergänzte Aufl. Berlin [1. Aufl. 1964].
- Hood, Francis Campbell*, 1968: Obligation in a Hobbesian Fragment. In: Political Studies, H.1, S. 88 f.
- Illing, Karl-Heinz*, 1964: Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit. In: Philosophisches Jahrbuch, 72, S. 84–102.
- Jänicke, Martin*, 1969: Die „abgründige Wissenschaft“ vom Leviathan. Zur Hobbes-Deutung Carl Schmitts im Dritten Reich. In: Zeitschrift für Politik, 16, H.3, S. 401–415.
- Jauss, Hans Robert*, 2010: Antiqui/moderni (Querelle des Anciens et des Modernes). In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Volltext-CD-ROM des Gesamtwerks, S. 410–414.
- Kartheisinger, Markus*, 2006: Heterogenität. Politische Philosophie im Frühwerk von Leo Strauss, München [zugl. Diss., Berlin Humboldt-Univ. 2005].
- Kauffmann, Clemens*, 1997: Leo Strauss zur Einführung, Hamburg.
- Kelsen, Hans*, 1928: Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus, Charlottenburg.
- Kennedy, Ellen/Adams, Angela*, 1986: Carl Schmitt und die „Frankfurter Schule“. Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert. In: Geschichte und Gesellschaft, 12, H.3, S. 380–419.
- Kersting, Wolfgang*, 2008: Vorwort zur 2. Auflage. In: Ders. (Hrsg.): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. 2., bearb. Aufl. Berlin, S. 1–7.
- Kersting, Wolfgang*, 2009: Carl Schmitt und Thomas Hobbes. In: Voigt, Rüdiger (Hrsg.): Der Hobbes-Kristall. Carl Schmitts Hobbes-Interpretationen in der Diskussion, Stuttgart, S. 95–122.
- Kodalle, Klaus-Michael*, 1972: Thomas Hobbes – Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens, München [zugl. Diss., Univ. Köln 1971].
- Krook, Dorothea*, 1953: Mr. Brown's Note Annotated. In: Political Studies, H.1, S. 216–227.
- Krüger, Gerhard*, 1931: Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, Tübingen.
- Kuchler, Daniel*, 2013: Bedingt analytischer Textzentrismus. Eine Kritik an Skinners Kontextualismus. In: Busen, Andreas/Weiß, Alexander (Hrsg.): Ansätze und Methoden zur Erforschung politischen Denkens, Baden-Baden, S. 163–183.
- Laird, John*, 1934: Hobbes, London.
- Lilla, Joachim*, 2005: Der Preußische Staatsrat 1921–1933. Ein biographisches Handbuch. Hrsg. v. Klaus Hildebrand u. Rudolf Morsey, Düsseldorf.

- Lovejoy, Arthur O.*, 2010: Die Beschäftigung mit der Ideengeschichte. In: Stollberg-Rilinger, Barbara (Hrsg.): Ideengeschichte, Stuttgart, S. 43–59.
- Lübbe, Hermann*, 1975: Dezisionismus – eine kompromittierte politische Theorie. In: Schweizer Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur, 55, H.12, S. 949–960.
- Lubienski, Zbigniew*, 1932: Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes. Mit kurzem Literaturüberblick, München.
- Macpherson, Crawford B.*, 2008: Naturzustand und Marktgesellschaft. In: Kersting, Wolfgang (Hrsg.): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. 2., bearb. Aufl. Berlin, S. 107–125.
- Maissen, Thomas*, 2015: Thomas Erastus und der Erastianismus. Der innerreformierte Streit um die Kirchendisziplin in der Kurpfalz. In: Strohm, Christoph (Hrsg.): Profil und Wirkung des Heidelberger Katechismus. Neue Forschungsbeiträge anlässlich des 450jährigen Jubiläums. Gütersloh, S. 189–206.
- Maschke, Günter*, 1982: Zum „Leviathan“ von Carl Schmitt. In: Schmitt, Carl: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Hrsg. u. m. einem Nachw. versehen v. Günter Maschke, Köln-Lövenich, S. 179–244 [1. Ausg. Hamburg-Wandsbek 1938].
- Maschke, Günter*, 2009: Der dezisionistische Freund und der dezidierte Schutzengel. Carl Schmitt zwischen Thomas Hobbes und Juan Donoso Cortes. In: Voigt, Rüdiger (Hrsg.): Der Hobbes-Kristall. Carl Schmitts Hobbes-Interpretationen in der Diskussion, Stuttgart, S. 185–202.
- McCormick, John P.*, 1994: Fear, Technology, and the State. Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany. In: Political Theory, 22, H.4, S. 619–652.
- McCormick, John P.*, 1997: Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology, Cambridge.
- McCormick, John P.*, 2016: Teaching in Vain. Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and the Theory of the Sovereign State. In: Meierhenrich, Jens/Simons, Oliver (Hrsg.): The Oxford Handbook of Carl Schmitt, New York, S. 269–290.
- Mehring, Reinhard*, 2009: Carl Schmitt. Aufstieg und Fall, München.
- Meier, Christian*, 1988: Zu Carl Schmitts Begriffsbildung – Das Politische und der Nomos. In: Quaritsch, Helmut (Hrsg.): Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt, Berlin, S. 537–556.
- Meier, Heinrich*, 1996: Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen, Stuttgart/Weimar.
- Meier, Heinrich*, 1997: Vorwort des Herausgebers. In: Strauss, Leo: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 2). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier, Stuttgart/Weimar, S. ix–xxxiv.
- Meier, Heinrich*, 2000: Warum Politische Philosophie?, Stuttgart/Weimar.
- Meier, Heinrich*, 2003: Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss, Stuttgart/Weimar.
- Meier, Heinrich*, 2008: Vorwort. In: Strauss, Leo: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 3). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 2. durchges. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. vii–xxxviii [1. Aufl. 2001].

- Meier, Heinrich*, 2008 a: Vorwort des Herausgebers. In: Strauss, Leo: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 1). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 3., erneut durchges. u. erw. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. ix–xiv [1. Aufl. 1996].
- Meier, Heinrich*, 2011: Über das Glück des philosophischen Lebens. Reflexionen zu Rousseaus *Rêveries* in zwei Büchern, München.
- Meier, Heinrich*, 2012: Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie. Mit einem Rückblick: Der Streit um die Politische Theologie. 4. Aufl. Stuttgart/Weimar [1. Aufl. 1994].
- Meier, Heinrich*, 2012 a: Nachwort zur zweiten Auflage. In: Ders.: Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie. Mit einem Rückblick: Der Streit um die Politische Theologie. 4. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 263–268.
- Meier, Heinrich*, 2013: Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“. Zu einem Dialog unter Abwesenden. 3. Aufl. Stuttgart/Weimar [1. Aufl. 1988].
- Meier, Heinrich*, 2013 a: Nachwort zur dritten Auflage. In: Ders.: Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“. Zu einem Dialog unter Abwesenden. 3. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 191–198 [1. Aufl. 1988].
- Meier, Heinrich*, 2013 b: Epilog. Eine theologische oder eine philosophische Politik der Freundschaft? In: Ders.: Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“. Zu einem Dialog unter Abwesenden. 3. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 153–190 [1. Aufl. 1988].
- Meier, Heinrich*, 2013 c: Der Philosoph als Feind. Zu Carl Schmitts ‚Glossarium‘. In: Ders.: Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“. Zu einem Dialog unter Abwesenden. 3. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 141–152 [1. Aufl. 1988].
- Meier, Heinrich*, 2013 d: Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion, München.
- Meier/Heinrich, Jens/Simons, Oliver* (Hrsg.), 2016: The Oxford Handbook of Carl Schmitt, New York.
- Mintz, Samuel I.*, 1962: The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes, Cambridge.
- Mintz, Samuel I.*, 2010: The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes, Cambridge.
- Missner, Marshall*, 1970: Hobbes’s Method in *Leviathan*. In: Journal of the History of Ideas, 38, S. 607–621.
- Mohrs, Thomas*, 1999: Hobbes lesen. Ein Bericht von Thomas Mohrs. In: Information Philosophie, H.3, S. 53–56.
- Motuzaitė, Ieva*, 2019: Die Doppeldeutigkeit des Politischen, am Beispiel von Carl Schmitt und Leo Strauss. In: Ethics & Politics, 21, H.3, S. 143–167.
- Mulsow, Martin/Mahler, Andreas*, 2010: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, Berlin, S. 7–17.
- Münkler, Herfried*, 1984: Carl Schmitt und Thomas Hobbes. In: Neue politische Literatur. Berichte aus Geschichts- und Politikwissenschaft, 29, S. 352–356.
- Münkler, Herfried*, 1996: Carl Schmitt als politischer Theologe. In: Neue politische Literatur. Berichte aus Geschichts- und Politikwissenschaft, 41, S. 273–275.
- Nagel, Thomas*, 1959: Hobbes’s Concept of Obligation. In: Philosophical Review, 68, S. 68–83.

- Namazi, Rasoul*, 2018: Leo Strauss on Thomas Hobbes and Plato: Two Previously Unpublished Lectures. In: Perspectives on Political Science. Unter: <https://doi.org/10.1080/10457097.2018.1494995>, download am 28.1.2019.
- Nees, Kerstin*, o. J.: Große Forscher und Forscherinnen von der Förde: Ferdinand Tönnies. Unter: <http://www.uni-kiel.de/grosse-forscher/index.php?nid=toennies>, download am 8.11.2017.
- Oakeshott, Michael*, 2000: Dr. Leo Strauss on Hobbes. In: Ders.: Hobbes on Civil Association. M. einer Einl. versehen v. Paul Franco, Indianapolis, S. 141–158.
- Olesen, Jens*, 2013: Quentin Skinners Methode. Zwischen Intentionen und Konventionen. In: Busen, Andreas/Weiß, Alexander (Hrsg.): Ansätze und Methoden zur Erforschung politischen Denkens. Baden-Baden, S. 41–61.
- Pangle, Thomas L.*, 1983: Introduction. In: Strauss, Leo: Studies in Platonic Political Philosophy. Hrsg. v. Joseph Cropsey. M. einer Einl. versehen v. Thomas L. Pangle, Chicago/London, S. 1–26.
- Pateman, Carole*, 2000: Der brüderliche Gesellschaftsvertrag. In: Braun, Kathrin et al. (Hrsg.): Feministische Perspektiven der Politikwissenschaft, München, S. 20–49.
- Quinton, Anthony*, 1982: Thoughts and Thinkers, London.
- Rabe, Hannah*, 2010: Autarkie II. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Volltext-CD-ROM des Gesamtwerks, S. 691.
- Reynolds, Noel B./Saxonhouse, Arlene W.*, 1995: Hobbes and the *Horae Subsecivae*. In: Hobbes, Thomas: Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes. Hrsg. v. Noel B. Reynolds u. Arlene W. Saxonhouse, Chicago/London, S. 3–19.
- Robertson, George Croom*, 1886: Hobbes, Philadelphia.
- Röd, Wolfgang*, 1970: Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert, München.
- Rorty, Richard*, 1998: The historiography of philosophy: four genres. In: Ders./Schneewind, J. B./Skinner, Quentin (Hrsg.): Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy. 9. Aufl. Cambridge, S. 49–75 [1. Aufl. 1984].
- Röttgers, Kurt*, 2010: Macht. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Volltext-CD-ROM des Gesamtwerks, S. 588–604.
- Roughley, Neil*, 2005: Was heißt „menschliche Natur“? Begriffliche Differenzierungen und normative Ansatzpunkte. In: Bayertz, Kurt (Hrsg.): Die menschliche Natur. Welchen und wieviel Wert hat sie?. Paderborn, S. 133–156.
- Rumpf, Helmut*, 1972: Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlung über: Die Frühschriften Carl Schmitts, Berlin.
- Russell, Bertrand*, 1900: A critical exposition of the philosophy of Leibniz. With an appendix of leading passages, Cambridge.
- Saar, Martin*, 2013: Nachwort: Text, Interpretation, Diskontinuität. Methodenprobleme der politischen Ideengeschichte. In: Busen, Andreas/Weiß, Alexander (Hrsg.): Ansätze und Methoden zur Erforschung politischen Denkens, Baden-Baden, S. 321–329.
- Sabine, George H.*, 1938: Review of Strauss, The Political Philosophy of Hobbes. In: The Philosophical Review, 47, H.1, S. 91 f.
- Sacksteder, William*, 1982: Hobbes Studies (1879–1979). A Bibliography, Bowling Green.

- „*Sardonic Philosopher*“, 1953. In: The Times Literary Supplement, 2672 (17. April), S. 257.
- Schaal, Gary S./Heidenreich, Felix*, 2006: Einführung in die Politischen Theorien der Moderne, Opladen/Farmington Hills.
- Schelsky, Helmut*, 1938: Die Totalität des Staates bei Hobbes. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 31, H.1, S. 176–193.
- Schelsky, Helmut*, 1981: Thomas Hobbes. Eine politische Lehre, Berlin.
- Schmitt, Carl*, 1914: Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen, Tübingen.
- Schmitt-Dorotić, Carl*, 1919: Politische Romantik, München/Leipzig.
- Schmitt, Carl*, 1922: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München/Leipzig.
- Schmitt, Carl*, 1934: Der Führer schützt das Recht. In: Deutsche Juristen-Zeitung, 39, H.15, S. 945–950.
- Schmitt, Carl*, 1936: Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist. In: Deutsche Juristen-Zeitung, 41, H.20, S. 1193–1199.
- Schmitt, Carl*, 1936/37: Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 30, S. 622–632.
- Schmitt, Carl*, 1950: Ex Captivitate Salus. In: Ders.: Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47, Köln, S. 55–78.
- Schmitt, Carl*, 1950 a: Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation, Köln.
- Schmitt, Carl*, 1950 b: Zwei Gräber. In: Ders.: Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47, Köln, S. 35–54.
- Schmitt, Carl*, 1950 c: Antwortende Bemerkungen zu einem Rundfunk-Vortrag von Karl Mannheim. In: Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47, Köln, S. 13–24.
- Schmitt, Carl*, 1982: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Hrsg. u. m. einem Nachw. versehen v. Günter Maschke, Köln-Lövenich [1. Aufl. Hamburg-Wandsbek 1938].
- Schmitt, Carl*, 1982 a: Die vollendete Reformation. Zu neuen Leviathan-Interpretationen. In: Ders.: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Hrsg. u. m. einem Nachw. versehen v. Günter Maschke, Köln-Lövenich, S. 137–178 [1. Aufl. Hamburg-Wandsbek 1938].
- Schmitt, Carl*, 1984: Römischer Katholizismus und politische Form. Neuausg. der 1925 im Theatiner-Verlag, München erschienenen 2. Aufl. Stuttgart [1. Aufl. 1923].
- Schmitt, Carl*, 1989: Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf. 5. Aufl., unveränd. Nachdr. der 1978 erschienenen 4. Aufl., basierend auf der 2. Aufl. von 1928, Berlin [1. Aufl. 1922].
- Schmitt, Carl*, 1990: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 5. Aufl., unveränd. Nachdr. der 1934 erschienenen 2. Aufl. Berlin.
- Schmitt, Carl*, 1990 a: Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie. 3. Aufl., unveränd. Nachdr. der 1970 erschienenen 1. Aufl. Berlin.
- Schmitt, Carl*, 1991: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 3. Aufl. der Ausg. von 1963, Berlin.
- Schmitt, Carl*, 1991 a: Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen. In: Ders.: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 3. Aufl. der Ausg. von 1963, Berlin, S. 79–95.
- Schmitt, Carl*, 1991 b: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. 7. Aufl., unveränd. Nachdr. der 1926 erschienenen 2. Aufl. Berlin.

- Schmitt, Carl*, 1993: Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens. 2. Aufl., unveränd. Ausg. der 1934 in der Hanseatischen Verl.-Anst., Hamburg erschienenen 1. Aufl. Berlin.
- Schmitt, Carl*, 1993 a: Verfassungslehre. 8. Aufl., Neusatz auf Basis der 1928 erschienenen 1. Aufl. Berlin.
- Schmitt, Carl*, 1993 b: Legalität und Legitimität. 5. Aufl. Berlin [1. Aufl. 1932].
- Schmitt, Carl*, 1993 c: Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung. 3. Aufl. Stuttgart.
- Schmitt, Carl*, 1995: Dreihundert Jahre Leviathan. In: Ders.: Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969. Hrsg., m. einem Vorw. u. m. Anm. versehen v. Günter Maschke, Berlin, S. 152–155 [1. Aufl. in Der Tat, 5.4.1951].
- Schmitt, Carl*, 1997: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum. 4. Aufl. Berlin [1. Aufl. 1950].
- Schmitt, Carl*, 2000: Antworten in Nürnberg. Hrsg. u. kommentiert v. Helmut Quaritsch, Berlin.
- Schmitt, Carl*, 2010: Tagebücher 1930–1934. Hrsg. v. Wolfgang Schuller in Zusammenarbeit m. Gerd Giesler, Berlin.
- Schmitt, Carl*, 2015: Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958. Hrsg. v. Gerd Giesler u. Martin Tielke. Erw., berichtigte und kommentierte Neuausg. Berlin [1. Aufl. 1991].
- Schmitt, Carl*, 2018: Der Begriff des Politischen. Synoptische Darstellung der Texte. Im Auftrag der Carl-Schmitt-Gesellschaft hrsg. von Marco Walter, Berlin.
- Schneider, Helmut*, 2010: Essentialismus. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Volltext-CD-ROM des Gesamtwerks, S. 751–753.
- Schönherr-Mann, Hans-Martin*, 2009: Lebenssicherung oder die Frage nach dem guten Leben. Hobbes-Schmitt-Strauss zwischen Konservatismus und Liberalismus. In: Voigt, Rüdiger (Hrsg.): Der Hobbes-Kristall. Carl Schmitts Hobbes-Interpretationen in der Diskussion, Stuttgart, S. 65–91.
- Schrader, Wolfgang H.*, 1977: Naturrecht und Selbstbehauptung: Spinoza und Hobbes. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, 31, S. 574–583.
- Schwab, George*, 1989: The Challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936. 2. Aufl., m. einem neuen Vorw. versehen, New York/Westport/London [1. Aufl. 1970].
- Shell, Susan*, 1991: Carl Schmitt, Leo Strauss, und „Der Begriff des Politischen“: Zu einem Dialog unter Abwesenden. Carl Schmitt, Leo Strauss et la Notion de Politique: Un Dialogue entre Absents by Heinrich Meier and Françoise Manent. In: The Review of Politics, 53, H.1, S. 219–223.
- Skinner, Quentin*, 1964: Hobbes's Leviathan. In: The Historical Journal, 7, S. 321–333.
- Skinner, Quentin*, 1966: The Limits of Historical Explanations. In: Philosophy, 157, S. 199–215.
- Skinner, Quentin*, 2002: Interpretation and the Understanding of Speech Acts. In: Ders.: Regarding Method (Visions of Politics 1), Cambridge.
- Skinner, Quentin*, 2010: Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte. In: Mulsow, Martin/Mahler, Andreas (Hrsg.): Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, Berlin, S. 21–87.

- Smith, Steven B.*, 2009: Leo Strauss. The Outlines of a Life. In: Ders. (Hrsg.): The Cambridge Companion to Leo Strauss, Cambridge, S. 13–40.
- Smith, Steven B.*, 2009 a: Introduction. Leo Strauss Today. In: Ders. (Hrsg.): The Cambridge Companion to Leo Strauss, Cambridge, S. 1–12.
- Söllner, Alfons*, 1996: Leo Strauss' Denkweg gegenüber der Moderne – der Weimarer Ausgangspunkt. In: Münkler, Herfried (Hrsg.): Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung, Baden-Baden, S. 182–202.
- Sombart, Nicolaus*, 1991: Die deutschen Männer und ihre Feinde. Carl Schmitt – ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos, München/Wien.
- Spragens, Thomas A., Jr.*, 2015: Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes. M. einer Einl. versehen v. Anthony Flew. 2. Aufl. Kentucky [1. Aufl. 1973].
- Springborg, Patricia*, 1975: Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority. In: Political Theory, H.3, S. 289–303.
- Springborg, Patricia*, 1976: Leviathan, The Christian Commonwealth Incorporated. In: Political Studies, 24, S. 171–183.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin*, 2006: Philosophiegeschichte, Berlin/New York.
- Stöhr, Johannes*, 2010: Allmacht (Omnipotenz) Gottes. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Volltext-CD-ROM des Gesamtwerks, S. 193 f.
- Stollberg-Rilinger, Barbara*, 2010: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Ideengeschichte, Stuttgart, S. 7–42.
- Stolleis, Michael*, 1999: Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Bd. 3, München.
- Strauss, Leo*, 1943: The Law of Reason in the „Kuzari“. In: Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 13, S. 47–96.
- Strauss, Leo*, 1963: The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis. Übers. v. Elsa M. Sinclair. 4. Aufl. Chicago/London [1. Aufl. Oxford 1936].
- Strauss, Leo*, 1965: Natural Right and History, Chicago/London [1. Aufl. 1953].
- Strauss, Leo*, 1965 a: Review. The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes by Samuel I. Mintz. In: Modern Philology, 62, H.3, S. 253–255.
- Strauss, Leo*, 1977: Naturrecht und Geschichte. Übers. v. Horst Boog, Baden-Baden [1. Aufl. Stuttgart 1956].
- Strauss, Leo*, 1978: An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's (In Honor of Jacob Klein, 1899–1978). In: Interpretation, 7, H.3, S. 1–3.
- Strauss, Leo*, 1981: Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization. In: Modern Judaism, H.1, S. 17–45.
- Strauss, Leo*, 1983: Review of C. B. Macpherson. The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke. In: Ders.: Studies in Platonic Political Philosophy. Hrsg. v. Joseph Cropsey. M. einer Einl. versehen v. Thomas L. Pangle, Chicago/London, S. 229–231.
- Strauss, Leo*, 1985: Spinoza's Critique of Religion. Übers. v. Elsa M. Sinclair, New York [1. Aufl. 1982].
- Strauss, Leo*, 1989: The Three Waves of Modernity. In: Ders.: An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss. Hrsg. u. m. einer Einl. versehen v. Hilail Gildin, Detroit, S. 81–98.

- Strauss, Leo*, 1989 a: The Problem of Socrates. Five Lectures. In: Ders.: The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Hrsg. u. m. einer Einl. versehen v. Thomas L. Pangle, Chicago/London, S. 103–183.
- Strauss, Leo*, 1994: Why We Remain Jews. Can Jewish Faith and History Still Speak to Us? In: Deutsch, Kenneth L./Niegorski, Walter (Hrsg.): Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker, S. 43–79.
- Strauss, Leo*, 1995: Preface. In: Ders.: Liberalism ancient and modern, New York, S. vii–xi [1. Aufl. 1968].
- Strauss, Leo*, 1995 a: The Liberalism of Classical Political Philosophy. In: Ders.: Liberalism ancient and modern, New York, S. 26–64 [1. Aufl. 1968].
- Strauss, Leo*, 1995 b: What Is Liberal Education? In: Ders.: Liberalism ancient and modern, New York, S. 3–8 [1. Aufl. 1968].
- Strauss, Leo*, 1996: How to Study Medieval Philosophy. In: Interpretation, 23, H.3, S. 319–338.
- Strauss, Leo*, 1997: On the Basis of Hobbes's Political Philosophy. In: Ders.: What is Political Philosophy? And Other Studies, Chicago/London, S. 170–196 [1. Aufl. 1959].
- Strauss, Leo*, 2008: Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. In: Ders.: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 3). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 2. durchges. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 217–242 [1. Aufl. 2001].
- Strauss, Leo*, 2008 a: Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes. In: Ders.: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 3). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 2. durchges. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 243–261 [1. Aufl. 2001].
- Strauss, Leo*, 2008 b: Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis. In: Ders.: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 3). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 2. durchges. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 3–192 [1. Aufl. 2001].
- Strauss, Leo*, 2008 c: Vorwort zu einem geplanten Buch über Hobbes. In: Ders.: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 3). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 2. durchges. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 201–215 [1. Aufl. 2001].
- Strauss, Leo*, 2008 d: Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung. In: Ders.: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 3). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 2. durchges. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 263–373 [1. Aufl. 2001].
- Strauss, Leo*, 2008 e: Korrespondenz Leo Strauss – Jacob Klein. In: Ders.: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 3). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 2. durchges. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 455–605 [1. Aufl. 2001].
- Strauss, Leo*, 2008 f: Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith. In: Ders.: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 3). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 2. durchges. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 607–697 [1. Aufl. 2001].
- Strauss, Leo*, 2008 g: Das Testament Spinozas. In: Ders.: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 1). Hrsg. v. Heinrich Meier

- unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 3., erneut durchges. u. erw. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 415–422 [1. Aufl. 1996].
- Strauss, Leo*, 2008 h: The Living Issues of German Postwar Philosophy. In: Meier, Heinrich: Leo Strauss and the Theologico-Political Problem. Übers. v. Marcus Brainard, Cambridge, S. 115–139.
- Strauss, Leo*, 2008 i: Korrespondenz Leo Strauss – Gerhard Krüger. In: Ders.: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 3). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 2. durchges. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 377–454 [1. Aufl. 2001].
- Strauss, Leo*, 2008 j: Korrespondenz Leo Strauss – Gershom Scholem. In: Ders.: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 3). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 2. durchges. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 699–772 [1. Aufl. 2001].
- Strauss, Leo*, 2008 k: Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat. In: Ders.: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 1). Hrsg. v. Heinrich Meier unter Mitwirkung v. Wiebke Meier. 3., erneut durchges. u. erw. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 1–361 [1. Aufl. 1996].
- Strauss, Leo*, 2013: Drei Briefe an Carl Schmitt. In: Meier, Heinrich: Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“. Zu einem Dialog unter Abwesenden. 3. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 131–135 [1. Aufl. 1988].
- Strauss, Leo*, 2013 a: Religiöse Lage der Gegenwart. In: Ders.: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 2). Hrsg. v. Heinrich Meier. 2., durchges. u. erw. Aufl. Stuttgart, S. 377–391 [1. Aufl. 1997].
- Strauss, Leo*, 2013 b: Die geistige Lage der Gegenwart. In: Ders.: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 2). Hrsg. v. Heinrich Meier. 2., durchges. u. erw. Aufl. Stuttgart, S. 441–464 [1. Aufl. 1997].
- Strauss, Leo*, 2013 c: Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer. In: Ders.: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften (Leo Strauss. Gesammelte Schriften 2). Hrsg. v. Heinrich Meier. 2., durchges. u. erw. Aufl. Stuttgart, S. 9–123 [1. Aufl. 1997].
- Strauss, Leo*, 2015: Persecution and the Art of Writing. In: Social Research, 82, H.1, S. 79–97 [1. Aufl. in Social Research, 8, H.4, 1941].
- Strauss, Leo/Klein, Jacob*, 1997: A Giving of Accounts. In: Strauss, Leo: Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought. Hrsg. u. m. einer Einl. versehen v. Kenneth Hart Green, Albany, S. 457–466.
- Tanguay, Daniel*, 2007: Leo Strauss. An Intellectual Biography. Übers. v. Christopher Nadon, New Haven [frz. Orig.: Leo Strauss. Une biographie intellectuelle].
- Taylor, Alfred Edward*, 2008: Eine naturrechtliche Interpretation der politischen Philosophie Hobbes'. In: Kersting, Wolfgang (Hrsg.): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. 2., bearb. Aufl. Berlin, S. 127–143.
- The Leo Strauss Center*, o. J.: Hobbes, Leviathan and De Cive, winter 1964. [<http://leoStrausscenter.uchicago.edu/course/hobbes-leviathan-and-de-cive-winter-quarter-1964> (Zugriff 4.10.2018)].

- The Leo Strauss Center*, o. J. a: Stanley Rosen, May 2011. Unter: <https://wslamp70.s3.amazonaws.com/leostrauss/s3fs-public/interviews/pdf/Rosen%252C%20Stanley.pdf>, download am 15.11.2018.
- Thomsen, Jacob Als*, 1997: Carl Schmitt – the Hobbesian of the 20th Century? In: *MARS/Social Thought & Research*, 20, H.1/2, S. 5–28.
- Tönnies, Ferdinand*, 1908: Liberalismus und Demokratie. In: *Das Freie Wort*, 19, H.7, S. 727–732.
- Tönnies, Ferdinand*, 1971: Thomas Hobbes. Leben und Lehre. Hrsg. u. m. einer Einl. versehen v. Karl-Heinz Ilting. Faksimile-Neudruck der 3., vermehrten Aufl. Stuttgart 1925, Stuttgart/Bad Canstatt.
- Türk, Johannes*, 2016: At the Limits of Rhetoric. Authority, Commonplace and the Role of Literature in Carl Schmitt. In: Meierhenrich, Jens/Simons, Oliver (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, New York, S. 751–775.
- Vatter, Miguel*, 2004: Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza. On the Relation between Political Theology and Liberalism. In: *CR: The New Centennial Review*, 4, H.3, S. 161–214.
- Voigt, Rüdiger*, 2009: Thomas Hobbes und Carl Schmitt. Ausgangspositionen konservativen Staatsdenkens. In: Ders. (Hrsg.): *Der Hobbes-Kristall. Carl Schmitts Hobbes-Interpretationen in der Diskussion*, Stuttgart, S. 13–34.
- Warnach, Walter*, 2010: Autarkie I. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Volltext-CD-ROM des Gesamtwerks*, S. 685–690.
- Warrender, Howard*, 1957: *The Political Philosophy of Hobbes*, New York.
- Wassermann, Felix*, 2017: Krieg und Frieden bei Thomas Hobbes. In: Werkner, Ines-Jacqueline/Ebeling, Klaus (Hrsg.): *Handbuch Friedensethik*, Wiesbaden, S. 469–485.
- Watkins, John William Neville*, 1976: The Human Condition. Two Criticism of Hobbes. In: Cohen, Robert S. et al. (Hrsg.): *Essays in Memory of Imre Lakatos*, Dordrecht/Boston, S. 691–716.
- Weber, Ralph/Beckstein, Martin*, 2014: Politische Ideengeschichte. Interpretationsansätze in der Praxis, Göttingen.
- Weinberger, J.*, 1975: Hobbes's Doctrine of Method. In: *The American Political Science Review*, 69, S. 1336–1353.
- Weiß, Ulrich*, 1974: System und Maschine. Zur Kohärenz des Hobbesschen Denkens, W. Blasaditsch [zugl. Diss., Univ. München].
- Willms, Bernard*, 1979: Der Weg des Leviathan. Die Hobbes-Forschung von 1968–1978. In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang et al. (Hrsg.): *Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte. Beiheft 3*, Berlin.
- Willms, Bernard*, 1987: *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, München/Zürich.
- Zagorin, Perez*, 1990: Hobbes on our Mind. In: *Journal of the History of Ideas*, 51, H. 2, S. 317–335.