

1. Eine kurze Passage, ein Bild, die These und viele offene Fragen

Wenn Thomas Hobbes in seinem monumentalen Hauptwerk, dem *Leviathan*, vom Naturzustand spricht, dann teilt er mit, dass er glaubt, dieser Zustand habe vielleicht nie existiert. Er äußert zudem die Vermutung, dass es den Naturzustand zumindest niemals allgemein auf der gesamten Welt gegeben habe (Lev XIII, S. 89.).¹ Überzeugt dagegen ist der Philosoph des 17. Jahrhunderts, dass es einen Ort auf der Erde gibt, auf den seine LeserInnen zu blicken haben, wenn sie ein real vorhandenes Beispiel für die Mängel, die Entbehrungen, kurzum die Grauen des Naturzustands haben wollen. »[T]here are many places, where they live so now«, schreibt er. Gemeint damit sind die »savage people in many places of America« (Lev XIII, S. 89.). Allein diese kurze Passage aus dem 13. Kapitel des staatsphilosophischen Hauptwerks Hobbes' wirft wichtige Fragen auf. Sollte es zutreffen, wie die erste Aussage nahelegt, dass Hobbes glaubt, der Naturzustand habe nie existiert, wie kann er dennoch felsenfest davon überzeugt sein, dass es Menschen gibt, die ihn leben, nämlich die amerikanischen UreinwohnerInnen²? Sollte Hobbes aber annehmen – zweite Behauptung –, den Naturzustand habe es zwar gegeben, nur nicht überall auf der

1 Lev XIII, S. 89: »It may peradventure be thought, there was never such a time, nor condition of warre as this; and I believe it was never generally so, over all the world.«

2 Es braucht an dieser Stelle zu Beginn die Klärung, warum in dieser Arbeit der auf den ersten Blick vielleicht unreflektiert erscheinende Begriff der »amerikanischen Ureinwohner« verwendet wird. Natürlich wäre es angebrachter, die einzelnen Stämme bei ihrem eigentlichen und von ihnen selbstgewählten Namen zu nennen, wenn über einzelne Mitglieder oder bestimmte dieser Gruppen gesprochen wird. Allerdings ist es mit Blick auf Hobbes nicht möglich, diese Unterscheidung zu machen, da er lediglich von den »savage people in many places of America« (Lev XIII, S. 89.) spricht, wenn er die indigene Bevölkerung Amerikas als ein Beispiel für den Naturzustand heranzieht. Ähnliches gilt für den intellektuellen philosophischen Diskurs, an dem sich Thomas Hobbes beteiligte. Es war, wie auch Susanne Sreedhar betont, in den Kreisen, in denen Hobbes verkehrte, äußerst unüblich, zwischen einzelnen Stämmen der indigenen Bevölkerung zu unterscheiden (Vgl. Sreedhar, Susanne (2023): Is the Hobbesian State of Nature Racialized?, in: Hobbes Studies 36 (2023) 28–50, S. 29, FN 3.). Wenn in dieser Arbeit also schlicht von den amerikanischen Ureinwohnern gesprochen wird, dann ist das der Tatsache geschuldet, dass in Bezug auf Hobbes einfach nicht klar wird,

Welt, warum pickt er sich an dieser Stelle gerade die Mitglieder der indigenen Bevölkerung Amerikas heraus, um mit ihnen den Naturzustand zu beweisen? Welche Orte meint Hobbes dagegen, an denen es nie einen Naturzustand gegeben haben soll? Glaubt man dem Philosophen und Mitbegründer der *Critical-Race-Theory*, Charles W. Mills, dann meint Hobbes Europa mit dem Platz, an dem der Naturzustand niemals wirklich existierte. Laut Mills liegt Hobbes' gesamter politischer Philosophie eine »tacit racial logic« zugrunde, der zufolge der empirisch greifbare und schreckliche Naturzustand nur für nicht-Weiße Menschen gedacht ist, während er für Weiße EuropäerInnen immer nur hypothetisch gilt. Ist Hobbes' Naturzustand, wie Mills behauptet, eine »nonwhite figure«?³ Steckt also in Hobbes' Verwendung der amerikanischen UreinwohnerInnen mehr als nur ein zufällig gewähltes Beispiel, dessen Bedeutung nicht weiter ins Gewicht fällt? Liegt darin vielleicht sogar der Schlüssel zu einem neuen Verständnis der politischen Philosophie Hobbes? Sollte Hobbes' Naturzustand tatsächlich eine »nonwhite figure« sein, was würde dies für die Überzeugungskraft der Lehre des Naturzustands bedeuten? Angenommen Hobbes hätte einen hochabstrakten, hypothetischen Naturzustand für seine LeserInnen in England und Europa geschaffen, während er die tatsächliche Bedrohung eines Zustands fehlender Staatlichkeit an einen Ort verschiebt, der für die EuropäerInnen des 17. Jahrhunderts den Rand der Welt darstellt: Würde Hobbes unbedingte Forderung, dass staatliche Herrschaft entstehen und um jeden Preis gehalten werden muss, weil sonst der Naturzustand durchbricht, nicht seltsam schwach und für die Menschen in Europa gerade wenig überzeugend wirken? Und wenn Hobbes den Naturzustand einzig nach Amerika verschoben hätte, weil die Menschen dort seiner Meinung nach einfach anders sind, könnte man dann Hobbes nicht sogar, wie es *Barbara Hall* getan hat, als Rassisten bezeichnen?⁴

Nun kommt hinzu, dass Hobbes die amerikanischen UreinwohnerInnen im *Leviathan* nicht einfach nur nennt, sondern in einer speziellen Weise von ihnen spricht, die sich nicht auf die Bezeichnung als »savage« beschränkt. Hobbes teilt mit, dass sie bis zum heutigen Tage auf jene »tierische Weise« (»brutish manner« (Lev XIII, S. 89.)) leben, die dem Naturzustand inne liegt. Die Menschen in Amerika sind ihm zufolge nicht in der Lage, einen Staat zu gründen, die einzige Form der Regierung, die ihnen bekannt sei, sei diejenige kleiner Familien. Sollte es sich ergeben, dass die Mitglieder dieser Familien tatsächlich miteinander in, wenn auch nur kurzanhaltender, Eintracht leben können, dann habe das nichts mit Vernunft oder der Einsicht

ob Hobbes vielleicht eine bestimmte Gruppe der indigenen Bevölkerung im Sinn hatte oder ganz einfach alle meinte.

3 Mills, Charles W. (1997): *The Racial Contract*, Ithaca/London, S. 65ff.

4 Vgl. Hall, Barbara (2005): *Race in Hobbes*, in: Valls, Andrew (Hg.): *Race and Racism in Modern Philosophy*, Ithaca/London, S. 43–56.

in die natürlichen Gesetze als Wege zum Frieden zu tun⁵, sondern hänge vollständig, wie Hobbes sagt, von der »natürlichen Lust« (»naturall lust«) ab.⁶

Abbildung 1: Das *De Cive* Titelbild von 1642 ohne Nennung des Autors



Quelle: Skinner, Quentin (2008): *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, S. 100

Bereits hier lässt sich nicht bestreiten, dass Hobbes abschätzig über die amerikanischen UreinwohnerInnen schreibt. Eindeutiger noch tritt die stereotypengeschwängerte Wahrnehmung dessen, was Hobbes als Amerika identifiziert, auf dem Titelpuffer der ersten Ausgabe des *Leviathan*-Vorgängers, *De Cive*, von 1642 hervor

5 Vgl. Lev XIII, S. 90: »Reason suggesteth convenient Articles of Peace, upon which men may be drawn to agreement. These Articles, are they, which otherwise are called the Lawes of Nature.«

6 Vgl. Lev XIII, S. 89: »For the savage people in many places of *America*, except the government of small Families, the concord whereof dependeth on naturall lust, have no government at all; and live at this day in that brutish manner, as I said before.«

(Abb. 1). Das Frontispiz stellt Hobbes' politisches Beweisprogramm in äußerst verdichteter, aber dennoch sehr eindrücklicher Form dar. Hier (links) das Leben unter staatlicher Herrschaft mit all seinen Vorzügen, Annehmlichkeiten und seiner Sicherheit. Dort (rechts) all das Grauen, die Gewalt und die Schrecken des Naturzustands. Jeweils im Mittelpunkt beider Bildseiten steht eine Frauenfigur. Die Frau links trägt Krone, Schwert sowie Waage und ist in einen Mantel gehüllt. Die Figur rechts dagegen ist fast völlig nackt, hat ein entstelltes Gesicht, trägt Pfeil und Bogen. Während die Frau links offensichtlich mit den Attributen europäischer Zivilisation ausgestattet ist, handelt es sich bei der Darstellung der Frau rechts zweifellos um eine amerikanische Ureinwohnerin. Im Hintergrund des amerikanischen Naturzustands finden sich zahlreiche weitere stereotype Darstellungen des Lebens der Menschen in Amerika, wie sie im Europa des 17. Jahrhunderts verbreitet waren. Eine Menschenjagd, ein kannibalisches Gelage, ein freilaufendes wildes Raubtier.

Doch ist nicht ohne Weiteres verständlich, wie Hobbes damit in Verbindung steht. Natürlich, es zielt die erste Auflage des *De Cive*. Der Schöpfer des Bildes ist aller Wahrscheinlichkeit nach Jean Matheus (1590–1672). Der *De Cive* ist 1642 allerdings ohne den Namen des Autors Thomas Hobbes und nur in kleiner Auflage erschienen. Die zweite Auflage, die Hobbes als Verfasser preisgibt, hingegen hat ein anderes Frontispiz, auf dem der Verweis auf Amerika vollständig verschwunden ist (Vgl. Abb. 2). Es ist also nicht ausgemacht, dass Hobbes das Titelbild der ersten Auflage als authentischen Bestandteil seiner eigenen Philosophie betrachtet hat. Es wäre immerhin auch denkbar, dass es sich bei dem Titelpuffer um eine reine Auftragsarbeit handelt, die ein Künstler ohne das Zutun Hobbes' ausgeführt hat und deren Inhalte keine zusätzlichen Erkenntnisse über Hobbes' politische Philosophie oder seine Einstellung gegenüber den Menschen in Amerika liefern.

Jedoch sind in den vergangenen Jahren etliche Studien entstanden, die nachgewiesen haben, dass das Titelbild enger mit dem Philosophen Hobbes verbunden ist, als eine flüchtige Betrachtung des Themas vermuten ließe, sodass das Frontispiz tatsächlich als ein integraler Bestandteil der hobbeschen Philosophie verstanden werden kann. Die wichtigsten Aspekte kurz zusammengefasst: Zunächst hat sich herausgestellt, dass das Titelbild im Grunde aus direkten Zitaten von Darstellungen aus im 17. Jahrhundert weitläufig bekannten Reiseberichten besteht.⁷ Hinzukommt, dass Hobbes die entsprechenden Reiseberichte kannte, diese sogar aller Wahrscheinlichkeit nach selbst einmal in Händen hielt. Vor allem in der kurzen Zeit, in der Hobbes Teilhaber an der *Virginia Company* war, kam er in Kontakt mit wichtigen Personen, die ausschlaggebend waren, ein bestimmtes Bild von Amerika in der

7 Vgl. Manow, Philip (2011): Politische Ursprungsphantasien. Der Leviathan und sein Erbe, Konstanz; Vgl. Skinner, Quentin (2008): Hobbes and Republican Liberty, Cambridge; Vgl. Bredekamp, Horst (1999): Thomas Hobbes visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates, Werkillustrationen und Portraits, Berlin.

englischen Gesellschaft zu verbreiten.⁸ Weiter haben namhafte Forschende herausgefunden, dass Hobbes aufgrund seines Bildungshintergrunds sehr darauf bedacht war, den Frontispizen seiner politischen Werke eine zusätzlich erzieherische Kraft zuzuweisen, um seine Argumente bereits auf den ersten Blick eindrücklich zu vermitteln.⁹ Wichtig könnte auch sein, dass es vor der ersten, wenn auch kleinen, Veröffentlichung des *De Cive* ein Manuskript gab, das Hobbes William Cavendish, dem Earl of Devonshire, überreichte, das die Darstellung der auf stereotypen Vorstellungen beruhenden *Libertas* bereits enthalten hatte.¹⁰

Schließlich kursiert sogar die Auffassung des Künstlers Thomas Hobbes, der nicht nur aktiv an der Entstehung des Titelbildes beteiligt gewesen sein soll, das die amerikanischen UreinwohnerInnen in einem denkbar schlechten Licht präsentiert. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass Hobbes die treibende Kraft hinter der Konfiguration des Bildes war.¹¹ Zugegeben: Diese letztgenannte Interpretation bezieht sich naturgemäß mehr auf die Entstehungsgeschichte des Titelbildes des *Leviathan* – Hobbes' berühmte berühmte Hauptwerk. Aber sollte deshalb tatsächlich angenommen werden, dass Hobbes beim *De Cive*, jenem Werk, das manchen als das politisch-philosophische Hauptwerk des Denkers gilt¹², tatsächlich nicht daran interessiert war, was auf der Titelseite der ersten öffentlich erschienenen Ausgabe seiner politischen Philosophie zu sehen ist? Die eben in aller Knappheit dargestellten Argumente zu Hobbes' Interesse an Amerika und seine Absicht, auch in bildlichen Darstellungen erzieherisch zu wirken, sprechen eine eindeutige Sprache.

Doch was sagt das den LeserInnen und insbesondere den KennerInnen der hobbeschen politischen Philosophie? Dass man Hobbes als einen Rassisten begraben kann? Dass seine Lehre nicht mehr ist als ein Pamphlet, das Menschen, die keine EuropäerInnen sind, degradiert? Wohl kaum. Thomas Hobbes ist berühmt als ein wortgewaltiger Befürworter des Absolutismus. Als ein Advokat, dessen Begründung nicht auf einer Herrschaft von Gottes Gnaden beruht, sondern in der vernünftigen Einsicht, dass die Krankheit des Krieges alles verschlingt und es eine Medizin in der Form von allgemeinverbindlichen Regeln braucht, die diesem Krebsgeschwür Herr wird. Die Grundformel dieser Medizin besteht in der Forderung, dass es der

8 Vgl. Malcolm, Noel (2002): Hobbes, Sandys and the Virginia Company, in: Ders. (Hg.): Aspects of Hobbes, Oxford, S. 53–79.

9 Vgl. Moloney, Pat (2011): Hobbes, Savagery and International Anarchy, in: American Political Science Review, 105/1, S. 189–204, S. 191.

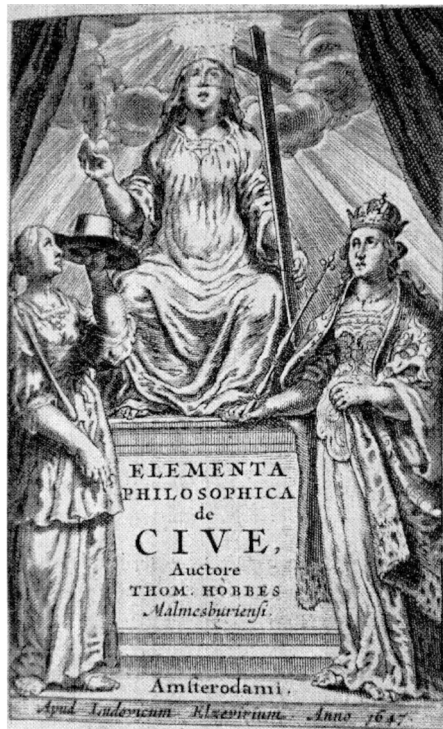
10 Vgl. Skinner (2008): Hobbes and Republican Liberty, S. 99; Bredekamp (1999): Thomas Hobbes visuelle Strategien, S. 159; Manow (2011): Politische Ursprungsphantasien, S. 28.

11 Vgl. Bredekamp (1999): Thomas Hobbes visuelle Strategien, S. 159.

12 Vgl. hier zum Beispiel Geismann, Georg/Herb, Karlfriedrich (1988): Hobbes über die Freiheit. Eingeleitet und mit Scholien herausgegeben von Georg Geismann und Karlfriedrich Herb, Würzburg.

Zustimmung derjenigen Personen braucht, die beherrscht werden sollen. Thomas Hobbes ist demnach ein Philosoph der menschlichen Gleichheit, der legitime Herrschaft auf der Grundlage der freiwilligen vertraglichen Zustimmung des Individuums begründet, die weder Ständedünkel noch eine Hierarchisierung bestimmter Menschengruppen kennt.

Abbildung 2: Das De Cive Titelbild der zweiten Auflage von 1647. Es nennt Hobbes als Autor des Werks. Die Amerika-Bezüge sind hier verschwunden



Quelle: Evrigenis, Ioannis D. (2024): Images of Anarchy. The Rhetoric and Science in Hobbes' State of Nature, Cambridge, S. 84

Die freiwillige Zustimmung des Individuums – dieser Grundsatz scheint für ExpertInnen zum kleinen Thomas-Hobbes-Einmaleins zu gehören. Doch wie passen die eingangs aufgeworfenen Fragen, die sich insbesondere durch die von Charles

Mills formulierten Vorwürfe gegen Hobbes' Naturzustand als eine »nonwhite figure« ergeben, mit dieser herkömmlichen Ansicht zusammen, Hobbes sei zwar ein Philosoph des Absolutismus aber gleichzeitig der Denker menschlicher Gleichheit?

Wenn Hobbes ein Verfechter universeller menschlicher Gleichheit ist, müsste er dann nicht auch einer der wenigen VertreterInnen der westlichen politischen Philosophiegeschichte sein, mit denen sich klar gegen rassistische Überlegenheitsphantasien argumentieren lässt, deren praktische Umsetzung im 18., 19. und 20. Jahrhundert Millionen Menschen das Leben gekostet hat? Absolute menschliche Gleichheit kennt keine Hautfarbe und keine Abstammung, oder? Und wenn Hobbes' politische Philosophie auf der Annahme beruht, dass Herrschaft nur dann legitim ist, wenn sie auf der freiwilligen und vernünftigen Zustimmung derjenigen Menschen fußt, die beherrscht werden sollen, lässt sich mit Hobbes nicht ein starkes Argument formulieren gegen Versklavung und gewaltsame Unterdrückung? Könnte Hobbes gar als ein früher Kämpfer gegen den Kolonialismus gelten? Ein Fürsprecher all jener Menschen, die selbst keine Stimme hatten und unter dem Joch litten, das ihnen europäische KolonisatorInnen auferlegten, um sie unter dem Deckmantel der Stigmatisierung als minderwertig, wild, brutal und unzivilisiert für ihr ökonomisches Profitstreben auszubeuten?

Dieses Buch möchte aufräumen. Aufräumen mit den beiden eingangs dargestellten und sich scheinbar unversöhnlich gegenüberstehenden Punkten, dass Hobbes' einerseits angeblich knallhart zwischen Europa und dem Rest der Welt unterscheidet – wobei Europa Zivilisation und Fortschritt bedeutet, während der Rest der Welt für bestialische Brutalität steht – und andererseits mit der in der Forschung weitverbreiteten Annahme, Hobbes sei als klassischer Kontraktualist ein Denker absoluter menschlicher Gleichheit. Anstelle eines starren Schwarz-Weiß-Denkens, das besagt »Entweder – oder«, wird hier der Versuch unternommen, beide Aspekte zu verbinden. Einfach und schnörkellos formuliert lautet eine erste, diesem Buch zugrundeliegende These: Weder ist Thomas Hobbes' politische Philosophie rassistisch, noch ist Hobbes ein Philosoph der Gleichheit im herkömmlichen Sinne.

Schon mit dem ersten Teil dieser knappen These keimen weitere Fragezeichen auf. Was heißt hier überhaupt »rassistisch«? Ist es tatsächlich angebracht, von Rassismus zu sprechen, wenn Gegenstand der Untersuchung ein philosophisches System des 17. Jahrhunderts ist? Wenn das System der politischen Philosophie, wie behauptet, nicht dem Rassismus-Vorwurf ausgesetzt werden kann, was ist dann mit den zu Beginn erwähnten eindeutig herablassend getätigten Aussagen über das Leben der amerikanischen UreinwohnerInnen? Was ist gar mit den stereotypen Darstellungen dieser auf dem ersten *De Cive*-Titelbild? Sind das Aspekte, die Forschende einfach ignorieren sollten, um Hobbes' herausragende Position als einer der größten politischen Denker der westlichen Philosophie nicht zu gefährden? Möglich wäre es, so vorzugehen. Doch trüge eine solche Strategie auch dem Ziel des wissen-

schaftlichen Erkenntnisgewinns Rechnung? Sicher nicht. Um den erneut aufgeworfenen Fragen gerecht zu werden, muss der erste Teil der aufgestellten These (»Thomas Hobbes' politische Philosophie ist nicht rassistisch«) ergänzt werden um »doch beim Autor Thomas Hobbes lässt sich von einer speziellen Form des Rassismus sprechen«. Charles Mills' provokante Thesen, der Naturzustand sei eine »nonwhite figure« und Hobbes teile die Menschen in »natürliche Personen« und »natürliche Sub-Personen« ein¹³, bilden hier den Ausgangspunkt und gleichsam die Kontrastfolie der Überlegungen. Wie sich der erste, zunächst widersprüchlich klingende Teil der These – verkürzt ausgedrückt: Thomas Hobbes' politische Philosophie ist nicht rassistisch, Thomas Hobbes selber aber wohl – im Kontext der vielen hier aufgeworfenen Fragen begründen lässt, ist Gegenstand des zweiten Kapitels dieser Arbeit (2. Hobbes und Charles Mills: Der Naturzustand, eine »nicht-Weiße Figur«?).

Auch beim zweiten Teil der These, Hobbes ist kein Denker absoluter menschlicher Gleichheit, drängen sich sofort etliche Fragen auf. Die nahezu reflexartig erste lautet natürlich: Warum sollte Hobbes kein Denker absoluter menschlicher Gleichheit sein? Ist nicht gerade die Einsicht, dass Menschen aus dem Naturzustand herauskommen müssen, weil sie alle darin gleich sind, dass ihr Überleben in einer solchen Situation nicht gesichert ist, ein starker Gleichmacher?¹⁴ Mit der Aussage, Hobbes ist kein Denker absoluter menschlicher Gleichheit, ist nicht weniger verbunden als der Anspruch, einer alternativen Vertragstheorie im Werk Hobbes' auf die Spur zu kommen, die gerade deshalb ein solches Schattendasein fristet, weil sie von der Forschung häufig höchst nachlässig behandelt wird.¹⁵ Damit verbunden ist auch die Frage, warum Forschende Hobbes so häufig auf eine bestimmte Art interpretieren und andere Aspekte beinahe systematisch ausklammern. Wie sich zeigen wird, liegt es an der sprichwörtlichen Brille, mit der WissenschaftlerInnen an eine Hobbes-Lektüre herangehen. Einfach gesagt: Wer Hobbes von Anfang an als einen klassischen Kontraktualisten und einen Denker der menschlichen Gleichheit

13 Vgl. Mills, Charles W. (2011): Artificial Persons, Natural Sub-Persons: Hobbes as Aristotelian Contractarian, in: Wigger, Iris/Ritter, Sabine (Hg.): Racism and Modernity. Festschrift für Wulf. D. Hund, Zürich/Berlin, S. 55–67.

14 Vgl. Lev. XIII, S. 86f.: »Nature hath made men so equall, in the faculties of body, and mind; as that though there bee found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind then another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himselfe any benefit, to which another may not pretend, as well as he. For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himselfe.«

15 Eine Ausnahme bildet das Buch »Thomas Hobbes' körperbasierter Liberalismus« von Eva Helene Odzuck. Die Politikwissenschaftlerin hat eine Interpretation entwickelt, die sensibel ist für die von Gewalt und Betrug durchtränkten Aspekte der Lehre des Thomas Hobbes (Vgl. Odzuck, Eva Helene (2016): Thomas Hobbes' körperbasierter Liberalismus. Eine kritische Analyse des Leviathan, Berlin.).

lesen will, wird Hobbes auch als einen solchen identifizieren, da es eine große Fülle an Textpassagen, teils an sehr prominenten Stellen, in seinen drei staatsphilosophischen Werken gibt, die diesen Schluss zulassen. Doch das ist nur eine Seite der Medaille. Wenn Hobbes aber, wie hier vertreten, weder ein lupenreiner Kontraktualist noch ein Philosoph der Gleichheit ist, was ist er dann? Die Antwort, die sich aus den Untersuchungen des dritten Kapitels dieser Arbeit (3. Über Gewalt und Betrug: Thomas Hobbes und der Domination Contract) ergibt, lautet: Hobbes ist ein eiskalter Machtheoretiker, dem zur Erlangung des Ziels staatlicher Herrschaft jedes Mittel recht ist. Hobbes hat eine ebenso beeindruckende wie für Forschende, die die Geschichte des Kontraktualismus mit dem Aufblühen des Liberalismus verbinden, schauerhafte Lehre der gewaltsamen Unterwerfung und Versklavung geschrieben. Ziel ist es, Licht ins Dunkel dieser Facette der hobbeschen Staatsphilosophie zu bringen. Wie sich zeigen wird, vermittelt Hobbes neben der allseits bekannten Lehre des freiwilligen Vertrags¹⁶ auch eine Theorie, die die Versklavung und das Unsichtbarwerden eines Großteils der Menschen im Naturzustand bereits vor dem Vertragsschluss propagiert, die aber der gewaltsamen Unterwerfung gleichsam den Anstrich einer freiwilligen Zustimmung der Betroffenen verpasst.

Eine entscheidende Frage bleibt an dieser Stelle: Welche Verbindung besteht zwischen Hobbes' Aussagen über die amerikanischen UreinwohnerInnen und der Beschreibung einer alternativen Vertragstheorie, deren Begründung in Zwang, Gewalt und Versklavung besteht? Das Bindeglied beider Aspekte besteht in der theoretischen Arbeit Charles Mills'. Neben seinen Vorwürfen, Hobbes' Naturzustand sei ein nicht-Weißes Konstrukt, hat Mills mit großem Scharfsinn daran gearbeitet, die blinden Flecken des Kontraktualismus zu beleuchten. Vereinfacht gesagt war es Mills daran gelegen, zu zeigen, dass der hohe Abstraktionsgrad der Theorien des Gesellschaftsvertrags dazu führen kann, dessen eigene Ideale zu untergraben. Dadurch, dass die Theorie die betroffenen Menschen so stark vereinfacht darstellt, heißt deren soziale Beziehungen, ihr Geschlecht, ihre Hautfarbe oder ihre Abhängigkeitsverhältnisse ausklammert, wird sie blind für Verhältnisse von Zwang, Gewalt und Ausbeutung, die eine Gesellschaft bereits vor dem Gründungsvertrag vorstrukturieren. Wenn dementsprechend von »allen Menschen« die Rede sei, die freiwillig darüber übereinkommen, in einer bürgerlichen Gesellschaft zusammenzuleben, dann geht es Mills zufolge nur um eine bestimmte Gruppe von Menschen.

16 Wenn hier die Begrifflichkeit »freiwilliger Vertrag« benutzt wird, dann ist damit jene Variante der Vertragstheorie gemeint, die von rationalen, freien und gleichen AkteurInnen eines vorpolitischen Zustands ausgeht, die unverbunden nebeneinanderstehen und sich aus wohlverstandenen Eigennutz dazu entscheiden, sich mittels eines Vertrags zu einer bürgerlichen Gesellschaft miteinander zu vereinen. Ziel dieser Gesellschaft des »freiwilligen Vertrags« ist die Schaffung von Sicherheit, Wohlstand und gleicher Ausgangschancen für alle VertragspartnerInnen.

Die Vertragstheorie wird sodann zu einem wirksamen Machtinstrument, das diejenigen Menschen, die vom Gründungsvertrag profitieren, ins Feld führen können gegen jene, die auf die ihnen zugefügten Ungerechtigkeiten hinweisen wollen. Sie dient geradezu dazu, Ungleichheit und Unterdrückung im Nachhinein zu legitimieren und diese als von den Betroffenen als selbstgewollt darzustellen. Am deutlichsten hat Mills diesen Ansatz, der auf *Jean-Jacques Rousseaus* Ausführungen zum Betrugsvertrag im *Zweiten Diskurs*¹⁷ zurückgeht, in einem Aufsatz aus dem Jahr 2007 mit dem Titel *The Domination Contract*¹⁸ formuliert. Interessanterweise klammert er dort Hobbes als Vertragstheoretiker von seiner Untersuchung aus und übersieht damit, dass gerade Hobbes der Philosoph ist, der diese nicht-ideale Vertragstheorie offen – neben der herkömmlich als Hobbes' Lehre verstandenen Variante des freiwilligen Vertrags freier und gleicher Menschen – formuliert. Wie sich zeigen wird, lässt sich Thomas Hobbes' Philosophie sogar als eine Lehre lesen, die Charles Mills' *Domination Contract* inhaltlich vorwegnimmt.

Wie bereits angedeutet, wird sich zeigen, dass das Rassismus-Problem bei Hobbes nicht wie es Mills behauptet, im politischen System liegt, sondern beim Autor Thomas Hobbes selbst. Allerdings bringt die Neubewertung der hobbeschen Vertragstheorie als eine Machttheorie der Gewalt und Unterdrückung die Frage wieder ins Spiel, inwiefern Hobbes mit dem europäischen Kolonialismus in Verbindung gebracht werden kann. Weder hat Hobbes den Kolonialismus befürwortet, noch hat er sich explizit gegen diesen ausgesprochen, zumal er zu einer Zeit aktiv war, in der der britische Kolonialismus noch in den Kinderschuhen steckte. Doch gerade eine Lehre, deren Inhalt ist, dass diejenigen Personen, die die Macht besitzen, andere mit Gewalt zu versklaven und für sich arbeiten zu lassen, auch das gute Recht dazu haben, ohne an irgendwelche Verpflichtungen gebunden zu sein, und die gleichzeitig die Ansicht vertritt, dass die, die versklavt wurden, ihrer Versklavung willentlich selbst zugestimmt haben, weil sie sich nicht haben töten lassen, bildet die ideale Blaupause zur Rechtfertigung des Kolonialismus und damit auch für die Vernichtung oder Versklavung der amerikanischen UreinwohnerInnen.

17 Vgl. Rousseau, Jean-Jacques (2019): Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité. Kritische Ausgabe des integralen Textes. Mit sämtlichen Fragmenten und erzählenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu editiert, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier, 7. Auflage, Paderborn.

18 Mills, Charles (2007): *The Domination Contract*, in: Ders./Pateman, Carole (Hg.): *Contract and Domination*, Cambridge, S. 79–105.

1.1 Zurücktreten, durchatmen und das gesamte Bild betrachten

Manchmal braucht Ideengeschichte ein Zurücktreten und ein tiefes Durchatmen. Ein Zurücktreten von der kleinteiligen Quellenarbeit, um den größeren Zusammenhang zu sehen. Es ist wie bei der Betrachtung eines Bildes – des *Leviathan*-Titelbildes zum Beispiel (Abb. 3), um gleich bei Hobbes zu bleiben. Sicherlich, es ist spannend, sich den Kopf darüber zu zerbrechen, warum die vielen kleinen Menschen, aus denen der Körper des Souveräns besteht, ihren Blick vom Betrachter abwenden. Viel interessanter wird es sogar noch, wenn die Erkenntnis hinzutritt, dass es eine Pariser Exil-Fassung des Titelbildes für *Charles II* gibt, auf dem der Souverän diesem vertriebenen Monarchen zum Verwechseln ähnlichsieht, die kleinen Menschen aber, aus denen sein Körper besteht, in dieser Version nach außen blicken und die BetrachterIn anstarren.¹⁹ Was könnte Hobbes damit nur bezweckt haben? Wie gesagt, sehr spannende Fragen. Schade wäre jedoch, wenn die BetrachterIn vor lauter Interesse an der Ausrichtung dieser kleinen Menschen völlig aus dem Blick verliert, dass die Stadt, über der der *Leviathan* thront, bis auf ein paar SoldatInnen und ÄrztInnen mit Pestvogelmasken vollkommen menschenleer ist. Sind die Menschen verschwunden, weil sie im Körper des Souveräns stecken? Gibt es einen Grund, dass es gerade SoldatInnen und SeuchenärztInnen sind, die in der Stadt verweilen? Sind sie vielleicht Ausdruck eines biopolitischen Programms, das Hobbes im Angebot hat?²⁰ Oder allgemeiner: Ist der Körper aus den BürgerInnen gepaart mit der menschenleeren Stadt im Hinblick auf Hobbes' äußerst eigenwillige Vertragstheorie nicht seltsam ungenau?²¹ Besteht Hobbes' Idee nicht gerade darin, dass die Menschen nach der Schaffung des Souveräns wieder in eine »aufgelöste Menge« zerfallen? Müssten diese Menge, die unmöglich gleichzeitig Volk sein kann, nicht

19 Vgl. Bredekamp, Horst (2012): Die Brüder und Nachkommen des Leviathan, in: Manow, Philip/Rüb, Friedbert W./Simon, Dagmar (Hg.): Die Bilder des Leviathan. Eine Deutungsgeschichte, Baden-Baden, S. 45–76.

20 Im Falle der menschenleeren Stadt und der PestärztInnen hat Francesca Falk einen wichtigen Beitrag zur Bedeutung der Biopolitik bei Thomas Hobbes geliefert (Vgl. Falk, Francesca (2012): Hobbes' Leviathan und die aus dem Blick gefallenen Schnabelmasken, in: Manow, Philip/Rüb, Friedbert W./Simon, Dagmar (Hg.): Die Bilder des Leviathan. Eine Deutungsgeschichte, Baden-Baden, S. 221–247.).

21 Vgl. dazu Rehm, Michaela (2003): Begründung statt Begrenzung absoluter Macht. Thomas Hobbes' Abkehr vom dualistischen Vertragsmodell, in: Ferdowsi, Mir A./Herz, Dietmar/Schattenmann, Marc (Hg.): Von himmlischer Ordnung und weltlichen Problemen. Festschrift zum 65. Geburtstag von Peter J. Opitz, München, S. 117–132; Fetscher, Irinig (1966): Einleitung in: Thomas Hobbes. Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, Herausgegeben und eingeleitet von Irinig Fetscher, Übersetzt von Walter Euchner, Einleitung, Neuwied und Berlin.

in der Stadt anstelle im Körper des Souveräns verweilen?²² Diese Fragen zeigen es schon: Wie viel größer wird der Interpretationsspielraum, wenn dieser entscheidende Aspekt zur isolierten Betrachtung der Menschen im Körper des Souveräns hinzutritt. Ein solches Zurücktreten von der punktuellen Betrachtung eines einzelnen Aspekts zugunsten des Gesamtbildes eröffnet erst die Möglichkeit, tiefere Zusammenhänge wahrzunehmen und sich anderer Bereiche eines Bildes oder eines Systems der politischen Philosophie zu widmen, die neue Erkenntnisse bringen.

Abbildung 3: Das Titelbild des Leviathan (1651)



Quelle: Bermbach, Udo/ Kodalle, Klaus-M. (1982):
Furcht und Freiheit. Leviathan-Diskussionen 300
Jahre nach Hobbes, Opladen, S. 201

Als Verfasser dieses Buchs steckte ich selbst sehr lange in der Betrachtung eines einzelnen kleinen Aspekts der hobbeschen Philosophie fest. Hinzukam das Fest-

22 Vgl. für eine gegenteilige Ansicht Agamben, Giorgio (2016): Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma, Frankfurt a.M..

halten an Interpretationsansätzen bekannter Deutungsschulen der hobbeschen politischen Philosophie, die ich über Jahre verinnerlicht hatte. Womit sich folgendes Problem ergab: Hobbes spricht in einer sehr speziellen Weise über die amerikanischen UreinwohnerInnen. Irgendwie muss da mehr dahinterstecken, aber mein Wissen über Hobbes, das ich mir anhand solcher Deutungsfamilien zurechtgelegt habe, lässt es gar nicht zu, über die größere Bedeutung dieses pseudo-empirischen Beispiels nachzudenken oder es sinnvoll in ein theoretisches Gerüst einzubetten. Ebenso komme ich nicht darüber hinweg, Hobbes immer und immer wieder auf dieselbe Art zu lesen und zu bewerten. Das änderte sich erst, als die Arbeit Charles Mills' ins Spiel kam. Seinem Werk ist es im Grunde zu verdanken, dass das hier vorliegende Buch existiert. Eine Lektüre seiner Werke, insbesondere des Buchs *The Racial Contract* und des Aufsatzes *The Domination Contract*, zeigte nicht nur einen Weg, wie sich aus den bis zu diesem Zeitpunkt unverbunden nebeneinanderstehenden Inseln »Rassismus«, »Amerika« und »Gleichheit« bei Hobbes ein konkretes Bild zusammensetzen lässt. Vor allem machte Mills auch das bitter nötige Zurücktreten möglich, um das Gesamtbild zu betrachten. Das führte schließlich zur Erkenntnis, dass es neben den Amerika-Passagen in den drei staatsphilosophischen Werken Hobbes' einen ganz anderen Bereich innerhalb der politischen Philosophie Hobbes' gibt, den es zu untersuchen gilt. Ursprünglich hatte ich gehofft, in Hobbes' Aussagen über Amerika eine Geschichte von Gewalt, Unterdrückung und Versklavung zu finden. Schließlich fand ich diese Geschichte. Aber nicht in den kleinen Amerika-Passagen, sondern in Hobbes' gesamter Vertragstheorie. Sie ist eine Art Parallelerzählung zur Variante des freiwilligen Vertrags, die Hobbes nicht einmal versteckt hat, sondern offen präsentiert. Dennoch blieb sie mir lange verborgen. Hier gilt: Wenn man immer nur etwas Bestimmtes sehen will, dann sieht man auch immer nur etwas Bestimmtes. Erst Mills' *Domination Contract* ließ mich auf Thomas Hobbes' Lehre der gewaltsamen Unterwerfung stoßen, die Menschen unsichtbar macht und sie als VertragspartnerInnen kategorisch ausschließt.

1.2 Gang der Untersuchung

Aus der eben skizzierten Suche nach einem Ansatz ergibt sich folgender Verlauf der Untersuchung: Den roten Faden bildet die theoretische Arbeit Charles Mills' – teils auch in kritischer Auseinandersetzung. Dennoch handelt es sich um eine Arbeit über Thomas Hobbes. Dementsprechend geht es im zweiten Kapitel mit dem Titel »Hobbes und Charles Mills: Der Naturzustand, eine »nicht-Weiße Figur«?» um die Vorwürfe, die Mills gegenüber Hobbes in *The Racial Contract* erhebt. Dafür wird zunächst Mills' Konstrukt des *Racial Contract* beleuchtet und dargestellt, zu welchem Urteil er über Hobbes kommt. Bei der Frage, ob es sich bei Hobbes' Naturzustand um eine »nonwhite figure« handelt, wie es Mills behauptet, schwingt gleichzeitig

immer auch die Frage mit, ob sich dabei von Rassismus sprechen lässt, insbesondere auch, ob der Begriff für ein philosophisches Gedankengebäude des 17. Jahrhunderts angemessen ist und wenn ja, was unter Rassismus überhaupt zu verstehen ist (2.2 Gegen die Anachronismus-Behauptung: Lässt sich bereits im 17. Jahrhundert von Rassismus sprechen?). Es liegt in der Natur der Sache, dass Mills' provokante Interpretation des Kontraktualismus und insbesondere auch seine Einschätzung der politischen Philosophie Thomas Hobbes' (2.3 Der Naturzustand als eine »nicht-Weiße Figur«: Ist eine race-bezogene Logik am Werk?) nicht unwidersprochen geblieben ist und alternative Deutungen auf den Plan gerufen hat. Wie sich aber zeigen wird, gehen die Entkräftigungsversuche am Kern der Sache vorbei (2.4 Das ist doch alles Quatsch: Kritik am Naturzustand als »nicht-Weiße Figur«), wohingegen andere Ansätze, die die Vorwürfe Mills' nicht *per se* ablehnen, jedoch über die von ihm angelegte Weiß-nicht-Weiß-Dichotomisierung hinausgehen, eine sehr fruchtbare Erweiterung des Bedeutungszusammenhangs darstellen (2.5 Den Blick für das Wesentliche schärfen: Amerikadeutungen jenseits der »Nonwhite-Figure«-These). Dass etwas dran ist an der Behauptung, dass Hobbes die amerikanischen UreinwohnerInnen auf Basis einer bestimmten Form des Rassismus degradiert und es sich dabei nicht um eine zufällig entstandene Einschätzung handelt, macht die Gegenüberstellung der Amerika-Passage in den drei Werken *The Elements of Law*, *De Cive* und *Leviathan* deutlich. Hobbes verschärft die Aussagen über die indigene Bevölkerung Amerikas im Verlauf der Zeit enorm (2.6 Von der bloßen Erwähnung zum Negativbeispiel *par excellence*: Der Wandel des Amerika-Arguments in den drei staatsphilosophischen Werken Hobbes'). Allerdings wird sich zeigen, dass es sich bei den Aussagen über die Menschen in Amerika nicht um einen elementaren Bestandteil des philosophischen Systems handelt, sondern um Ressentiments des Autors und Menschen Thomas Hobbes. Vielmehr leistet die Philosophie, was der Mensch Hobbes nicht leisten konnte. Die Naturzustandslehre entzieht jeglichen Behauptungen einer Hierarchisierung verschiedener Menschengruppen ihren Boden, da sie auf der Annahme menschlicher Gleichheit fußt, wenngleich diese Gleichheit bei Hobbes an anderer Stelle gesucht werden muss, als vielleicht vermutet (2.7 Ist das Philosophie oder kann das weg? Ist das gesamte System des Naturzustands rassistisch?). Aber: Nur dadurch, dass der Naturzustand eine potenzielle Bedrohung für alle Menschen darstellt, also sich nicht als »nonwhite figure« nur auf Amerika beschränkt, erhält die hobbesche Staatslehre überhaupt erst ihre durchschlagende Überzeugungskraft (2.8 Vom tieferen Zusammenhang zwischen Naturzustand und Staat: Mehr als eine »nonwhite figure«).

Allerdings haben sich Thomas Hobbes und Charles Mills, wie bereits erwähnt, mehr zu sagen. Die Verbindung der beiden Philosophen endet nicht an der Stelle, an der klar wird, dass Hobbes' Naturzustand keine *race*-bezogene Logik zugrunde liegt. Vielmehr ebnet Mills' Arbeit am *Domination Contract* den Weg zu einer Neubewertung der hobbeschen Vertragstheorie. Es geht um eine Lehre der Unterwer-

fung, die mittels Gewalt, Betrug und Versklavung agiert, jedoch dem Wortlaut der klassischen Vertragstheorie treu bleibt, indem sie vorgibt, die Unterworfenen hätten ihre freiwillige Zustimmung zu ihrer Versklavung gegeben (3. Über Gewalt und Betrug: Thomas Hobbes und der *Domination Contract*). Bereits ein knapper Blick auf Hobbes' spezielle Form des Vertrags, bei dem nur der Souverän keine Rechte abgibt und dadurch seine Allmacht erhält sowie die daraus folgende Einsicht, dass BürgerInnen kein Recht haben, gegen die Entscheidungen des *Leviathan* aufzubegehren, zeigen eindrucksvoll, dass Hobbes, obwohl er häufig in eine Reihe mit anderen Vertragstheoretikern wie *John Locke* oder *Jean-Jacques Rousseau* gestellt wird, einen besonderen Standpunkt einnimmt (3.1 Die Legitimität der Gewalt: Hobbes' Sonderrolle als »Kontraktualist«). Mills hat den *Domination Contract* in Auseinandersetzung mit *Jean-Jacques Rousseaus* Betrugsvertrag und *Carole Patemans* Kritik an der Vertragstheorie entwickelt. Wie sich zeigen wird, eignet sich Hobbes hervorragend, um an ihm den *Domination Contract* durchzuspielen. Allerdings treten bei Hobbes die Gewalt- und Unterdrückungsmechanismen offen zutage. In dieser Hinsicht ist Hobbes ehrlicher als die von Mills kritisierten Theoretiker, die ihm zufolge diese Aspekte mittels ihres Lehrgebäudes verschleiern wollen (3.2 Wie man einen nicht-idealen Betrugsvertrag erkennt: Der *Domination Contract*). Und dennoch ist der Blick auf jene Seite der hobbeschen Staatsphilosophie, der zufolge alle Mittel nützlich sind, damit sich staatliche Herrschaft konstituiert, ganz egal, ob sich dabei von einer Art methodischer Exaktheit sprechen lässt, relativ selten innerhalb der Hobbes-Exegese. Etliche Standardinterpretationen ignorieren Hobbes' Lehre der gewaltsamen Unterwerfung zugunsten einer in sich schlüssigen Interpretation des Philosophen als Vertreter des freiwilligen Vertrags. Das allerdings führt zu erheblichen Problemen, da ohne eine Bezugnahme auf Hobbes als Gewalttheoretiker entscheidende Aspekte seines Lehrgebäudes – wie zum Beispiel die Forderung, dass der Souverän ein uneingeschränkt absoluter sein oder die Beantwortung der Frage, wie man denn die hobbeschen Menschen überhaupt dazu bringen soll, einen freiwilligen Vertrag zu schließen – nicht in die gewählten Interpretationsansätze passen wollen (3.3 Die Standardinterpretationen: Warum der Versuch, Hobbes als einen idealen Vertragstheoretiker zu lesen, zu Problemen führt). Im Gegensatz dazu soll anschließend Hobbes' Lehre der gewaltsamen Unterwerfung im Detail dargestellt werden. Sie dient als eine Alternativ-Interpretation zu den herkömmlichen Deutungsschulen, die einerseits dazu in der Lage ist, die Schwierigkeiten, die mit den zuvor dargestellten Interpretationsansätzen einhergehen, zu beseitigen. Andererseits zeigt sie die dunkle Seite des Philosophen Thomas Hobbes auf, dem es gerade nicht darum geht, jedes einzelne Individuum zum Ausgangspunkt seines Staatsgebäudes zu machen, sondern der vielmehr mittels Gewalt, Macht und List versucht, einen Großteil der Menschen bereits vor dem eigentlichen freiwilligen Staatsgründungsvertrag in einem Verhältnis der Sklaverei verschwinden zu lassen. Dabei ist Hobbes – und hier wird das ganze Ausmaß einer Gewalttheorie deutlich, die den durch sie Unterworfe-

nen eine vertragliche Zustimmung andichtet – sehr darum bemüht, die Versklavung der Betroffenen als eine willentliche Handlung darzustellen (3.4 Ein Vertrag, sie zu knechten: Hobbes' Lehre der gewaltsamen Unterwerfung). Dementsprechend lässt sich Hobbes' Staatsgründungsvertrag als einer der wenigen Menschen und nicht aller lesen. Ganz im Sinne des *Domination Contract* geht es um einen Vertrag weniger NutznießerInnen, denen gegenüber die Masse der versklavten, unmündigen und durch Gewalt eingeschüchterten Personen steht (3.5 Der *Domination Contract* und die Vorteilsnahme: Vom Machthunger weniger und wie man ihnen Herr wird).

Und schließlich: Im 24. Kapitel des *Leviathan* kommt Hobbes knapp auf Kolonien zu sprechen. Dort erklärt er, die KolonisatorInnen dürften die Menschen, die sie in den zu kolonisierenden Gebieten antreffen, nicht einfach töten, sondern müssten enger mit ihnen zusammenrücken, sodass alle miteinander leben können, sofern das die Ressourcen hergeben (Vgl. Lev XXIV, S. 175.). Mit Kenntnisnahme von Hobbes' Lehre der gewaltsamen Unterwerfung wird sich zum Schluss dieser Arbeit die Frage stellen, inwiefern diese Aussage, dass die Menschen zusammenrücken müssen, überhaupt noch von der politischen Philosophie Thomas Hobbes' gestützt wird und ob die Lehre der gewaltsamen Unterwerfung nicht doch die ideale Grundlage für die Rechtfertigung kolonialer Unterwerfung bietet (4. «Forraign Country, either formerly voyd of Inhabitants, or made then, by warre»: Hobbes' Lehre der gewaltsamen Unterwerfung als Blaupause für koloniale Aneignung?).

1.3 Und wozu das alles?

Warum braucht es überhaupt noch eine Arbeit über die politische Philosophie Thomas Hobbes'? Es gibt doch schon beinahe unzählige. Ist die Geschichte nicht auserzählt? Die kurze Antwort darauf lautet: Es lohnt sich immer, sich mit Thomas Hobbes auseinanderzusetzen, wenngleich es im Bereich eines derart umfangreich erforschten Philosophen notwendig ist, nach ungewöhnlichen Perspektiven zu suchen. Dabei geht es längst nicht mehr darum, einzelne, bislang unbeachtete Elemente der politischen Philosophie erstmals zu entdecken. Es gibt vermutlich keine Aspekte seines Werks, über die sich noch nie eine ExpertIn Gedanken gemacht hätte. Wenn es nun also um einen zusätzlichen Erkenntnisgewinn im Bereich der politischen Philosophie des Thomas Hobbes gehen soll, dann kommt es ganz darauf an, die vielen bereits bekannten Teile neu zusammenzusetzen. Und genau diese Absicht verfolgt dieses Buch. Es ist keine neue Erkenntnis, festzustellen, dass Hobbes die amerikanischen UreinwohnerInnen als Beispiel für den Naturzustand präsentiert. Ebenfalls nicht neu ist, dass Hobbes behauptet, dass auch Verträge, die aus Furcht geschlossen wurden, gültig sind oder dass er sich zum Staat durch Aneignung geäußert hat. Was jedoch eine Forschungslücke offenbart, die dieses Buch zu füllen versucht, ist, dass diese einzelnen Bereiche der hobbesschen Staats-

philosophie mehr als Randaspekte sind. Sie lassen sich in einen Zusammenhang stellen, der es möglich macht, Hobbes anders , ja, vielleicht sogar neu zu lesen. Nicht der Vertragstheoretiker Hobbes, der politische Herrschaft vom Individuum her denkt und die absolute Gleichheit aller Menschen im Sinne ihrer Verletzlichkeit und ihrer Sehnsucht nach Sicherheit behauptet, steht hier im Mittelpunkt, sondern der spitzfindige und wortgewandte Gewalttheoretiker Thomas Hobbes, der sich äußerst abschätzig über die indigene Bevölkerung Amerikas äußert, der die meisten Menschen vor dem Staatsgründungsvertrag bereits aussortiert und schließlich eine Lehre der gewaltsamen Unterwerfung formuliert hat, die – wenngleich sie nicht als rassistisch gelten kann – eine ideale Blaupause für die Rechtfertigung kolonialer Unterwerfung liefert.

Wie in der Einleitung bereits gesagt wurde, geht es gleichsam darum, ein striktes Schwarz-Weiß-Denken aufzubrechen. Wenn hier die Absicht verfolgt wird, Thomas Hobbes Lehre der gewaltsamen Unterwerfung im Kontext des Amerika-Beispiels darzustellen, dann heißt das nicht, dass damit auch der eine und einzige Weg aufgezeigt wird, wie man Hobbes' politische Philosophie zu interpretieren hat. Es gibt einige sehr bekannte Deutungsschulen, wie die rechtsphilosophische, die spieltheoretische oder die reziprozitätstheoretische, mit denen sich auf den folgenden Seiten in kritischer Absicht auseinandergesetzt wird. Die VertreterInnen haben wertvolle und fundierte Arbeit für ein besseres Verständnis der Philosophie Hobbes' geleistet. Die Ansätze ergänzen sich außerdem gegenseitig, indem sie Lücken und blinde Flecken der jeweils anderen füllen können. So versteht sich auch diese Arbeit. Sie soll eine Ergänzung sein zu den bereits vorhandenen Lesarten. Denn wer Thomas Hobbes' Werke aufschlägt, findet sie beide: Den klassischen Vertragstheoretiker und den Gewalttheoretiker. Ziel dieses Buchs soll es daher nicht zuletzt sein, den Facettenreichtum des außergewöhnlichen Autors Thomas Hobbes zu würdigen.