

Thomas Hobbes:

Gemeinschaft als künstlicher Körper

Der englische Staatstheoretiker Thomas Hobbes, bis heute einer der einflussreichsten politischen Philosophen,¹ nimmt im Diskurs um die Gemeinschaft und mit ihr assoziierte Gemein-Begriffe eine besondere Stellung ein. Hobbes vollzog einen radikalen Bruch mit den Denksystemen seiner Zeit. Er war der erste, der seine als Lehre des politischen Körpers konzipierte Philosophie an den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften vor allem an der Geometrie orientierte und der explizit versuchte, eine rationale Begründung für Souveränität und die politische Ordnung zu liefern.² Dieser Anspruch und die nüchterne Reduktion seines Verständnisses kollektiver Subjektivierung auf eine Funktion der Sicherheit waren es, die ihn posthum zum prominentesten Gegner des Gemeinschafts-enthusiasmus der Moderne machten. Hobbes besondere Rolle im Diskurs um das Wesen, den Ursprung und die Identität der Gemeinschaft ist darin begründet, dass er eine Art negativen Fixpunkt markiert.

Er war sich seiner Rolle als Wegbereiter einer neuen Denkkordnung bewusst, erklärte sich selbst noch zu Lebzeiten, inhaltlich und methodisch zu einer „Revolution“ und zum Vorreiter einer Wissenschaft des Politischen. Hobbes' Interesse für neuartiges Denken war zuvorderst auf den Bruch mit der theologisch geprägten Staatstheorie ausgerichtet. Die Phantasmen, die Überdeterminationen und die Fetischismen, die sich einige Jahrhunderte nach seinem Tod um den Begriff der Gemeinschaft gruppieren würden, konnte er nicht erahnen und auch seine eigene

-
- 1 Zu Hobbes' Einfluss auf die politische Philosophie der Gegenwart vgl. u.a. Strauss 1965, Hobbes politische Wissenschaft, S. 11f und Möllers 2008, Der vermisste Leviathan.
 - 2 Vgl. Hobbes 1959 (1658), Vom Menschen, S. 19. Hobbes 1966 (1651), Leviathan, S. 35f. Fetscher 1966, Einleitung zu Thomas Hobbes Leviathan, S. XIII. Zur Methode Hobbes' vgl. u.a. Bohlender 1995, Die Rhetorik des Politischen.

Rolle als Antipol dieses Diskurses nicht voraussehen. Im Folgenden wird erörtert, inwieweit das Hobbes'sche Denken den Bestimmungen des späteren Gemeinschaftsenthusiasmus entgegensteht, welche Themenfelder er abgesteckt und für den späteren Diskurs markiert hat und ob und inwiefern auch sein Denken die gemeinschaftliche Mythenbildung mitstrukturierte.

Hobbes unterscheidet nicht zwischen Gemeinschaft, Gesellschaft, Staat, Nation oder Volk. Er vermeidet diese Trennung nicht im Sinne einer Theorie der Gemeinschaftsbegriffe, sondern schlicht, weil politische Kollektiv-Begriffe im 17. Jahrhundert noch nicht in ausdifferenziert waren.³ Ausgangspunkt des Hobbes'schen Gemeinschaftsverständnisses war eine These, die Hobbes 1642 in der Schrift *De Civre* (*Vom Bürger*) publizierte und die er 1651 in seinem Hauptwerk *Leviathan* wiederholte:

„Die einander Gleiches tun können, sind gleich. Aber die, die das Größte vermögen, nämlich zu töten, können Gleiches tun. Deshalb sind alle Menschen von Natur einander gleich. Die jetzt bestehende Ungleichheit ist durch das bürgerliche Gesetz eingeführt worden.“⁴

Hobbes leitet aus dieser naturrechtlichen Annahme der Gleichheit ein originäres Recht jedes Einzelnen auf das eigene Leben und die eigene Selbsterhaltung ab, das er durch die Tatsache begründet sieht, einen eigenen Körper zu besitzen. Doch Hobbes hatte nicht im Sinn mit seinem Gleichheitspostulat monarchistische Herrschaftsansprüche anzugreifen, er gedachte vielmehr, eine bestimmte Tradition politischen Denkens zu kritisieren.⁵ Sein Bezug auf den Einzelnen gründete in keiner humanistischen Auffassung, sondern in zwei machttheoretischen Annahmen: der *Bedrohungssymmetrie*⁶ und einer originären *A-Sozialität*. Menschen werden als individuell und zugleich äquivalent aufgefasst, da die zwischen ihnen

3 Vgl. Fetscher 1966, Einleitung zu Hobbes *Leviathan*, S. LX.

4 Hobbes 1959 (1642), *Vom Bürger*, S. 80.

5 „Ich weiß, dass Aristoteles im ersten Buche seiner ‚Politik‘ es gleichsam als eine Grundlage aller politischen Wissenschaft aufstellt, dass von Natur einige Menschen zum Befehlen und andere zum Dienen geschaffen seien; [...] Allein diese Grundlegung verstößt nicht nur gegen die Vernunft, sondern auch gegen jede Erfahrung.“ Hobbes 1959, *Vom Bürger*, S. 105. Indirekt bezieht Hobbes sich hier auf die Formel des *Habeas Corpus*, mit der in England rechtlich nicht beschränkte Haftbefehle eingeleitet wurden und die im Bürgerkrieg durch Karl I und II als Machtinstrument missbraucht wurde. Der spätere *Habeas Corpus Akt*, den Karl II unterzeichnen musste, sollte als Gegeninstrumentarium dienen und Schutz gegen willkürliche Verhaftungen zusichern.

6 Vgl. Kersting 2002, Thomas Hobbes.

bestehenden körperlichen und geistigen Unterschiede nicht ausreichen, es dem Schwächsten zu verunmöglichen, durch List und Vernunft den Stärksten zu töten. Daraus folgt, dass jede Menge vereinzelter Menschen sich ohne souveräne Ordnungsstruktur in einem unaufhörlichen machtdynamischen Konkurrenzkampf befindet. Gleichheit und Selbsterhaltungsrecht sind für Hobbes keine politischen Utopien oder anstrebenswerte Ziele, sie sind ein Problem und führen ohne staatlichen Eingriff zur größtmöglichen Unfreiheit. Denn der vorstaatliche Naturzustand und das Recht auf die eigene Selbsterhaltung stehen, da sie für Hobbes zugleich ein prinzipielles *Recht auf alles* implizieren, im Widerspruch zu jeder Form sozialer Verbindung.⁷ Die Annahme einer originären Gleichheit erzeugt keine Gemeinschaft, sie verhindert sie. Der *Krieg aller gegen alle* ist für Hobbes nicht Ergebnis unüberbrückbarer Unterschiede, sondern Resultat ungenügender Differenzierung, er ist paradoxerweise eine Folge von Gleichheit. Wären die Menschen von Natur aus ungleich, wäre Krieg unnötig, da die Kräftedifferenzen eine natürliche und eindeutige Ordnung vorgeben würden.⁸

Für Hobbes besteht nun einer der zentralen Fehler der politischen Philosophie seit Aristoteles darin, den Menschen zu den sozialen und politischen Lebewesen gerechnet zu haben. Er betrachtet Menschen nicht als *zoon politikon*, nicht als von Natur aus staaten- und gemeinschaftsbildend. Anders als Bienen und Ameisen seien Menschen gerade nicht zur Gemeinschaft geeignet:

„Dieses Axiom ist jedoch trotz seiner weit verbreiteten Geltung falsch; es ist ein Irrtum, der aus einer allzu oberflächlichen Betrachtung der menschlichen Natur herrührt. Denn untersucht man genauer die Gründe, warum die Menschen zusammenkommen und sich gegenseitig an ihrer Gesellschaft erfreuen, so findet man leicht, dass dies nicht naturnotwendig, sondern nur zufällig geschieht.“⁹

Wenn Menschen ursprünglich separiert sind, stellen alle Formen sozialer Relation abgesehen von einer *vernünftigen* Furcht vor anderen eine potenzielle Bedrohung der Selbsterhaltung dar, und sie müssen künstlich hergestellt werden. Nicht das Gemeinsame und die Gemeinschaft, sondern ein Drang zu Separation, Isolation und zur Vermeidung von *Kommunalität* entsprechen Hobbes zufolge der natürlichen Disposition des Menschen.¹⁰ Was die Menschen *gemein* haben und sie letztlich motiviert, Gemeinschaften zu bilden, ist nicht naturgegebene Zusam-

7 Vgl. Kersting 2002, Thomas Hobbes.

8 Vgl. Foucault 1999, In Verteidigung der Gesellschaft, S. 103.

9 Hobbes 1959, Vom Bürger, S. 76.

10 Vgl. Esposito 2004, *Communitas*, S. 27.

mengehörigkeit, es ist das Bewusstsein der Bedrohung des eigenen Lebens.¹¹ Zusammenschlüsse von Menschen sind zweckorientiert. Die Notwendigkeit einer artifiziellen, gemeinschafts- und ordnungsstiftenden Instanz ergibt sich allein daraus, dass die Schutzfunktion besser von einer allgemeinen Institution übernommen werden kann, als von miteinander im Widerstreit liegenden Einzelnen. Grundlage der Gemeinschaftsbildung wird bei Hobbes also paradoxerweise nicht das Gemeinsame, sondern die Trennung. Die Gemeinschaft stellt das Soziale nicht her, genaugenommen verhindert sie es.¹² Mit der Gründung qua Gesellschaftsvertrag wird das Zusammenwirken vertraglich geregelt und eine staatliche Ordnung installiert, die als dritte Instanz zwischen Menschen eingeschaltet ist, so dass Probleme beendet werden, die durch soziale Relationen entstanden sind. Hobbes' Ziel ist der Ausschluss jeder direkten Beziehung.

Hobbes These, dass Gemeinschaft weder natürlich sei noch der Mensch von Natur aus für sie geeignet ist und auch seine Annahme, dass Gleichheit Gemeinschaft verhindere und es die Aufgabe der Politik sei, soziale Relationen zu vermeiden, stehen im Widerspruch zur klassischen politischen Philosophie und im Gegensatz zu den romantisch-sehnsüchtigen Phantasmen, die das Denken der Gemeinschaft nach Hobbes prägen sollten. Er qualifizierte sich mit diesen Aussagen als Gegner der Gemeinschaftsromantik und nahm gleichzeitig vier Thesen der „postmodernen“ Theorieproduktion vorweg:

1. Es gibt keine natürliche Gemeinschaft: Weder aus einer biologischen oder anthropologischen Konstante, noch aus dem Wesen des Menschen oder aus einer göttlichen Determination kann die Annahme einer naturgegebenen Gemeinschaftlichkeit abgeleitet werden.
2. Es gibt keine vopolitische Gemeinschaft. Das „Wesen“ der Gemeinschaft ist immer politisch.
3. Gemeinwesen, Staaten, Gemeinschaften und Gesellschaften, alle Varianten von Gemein-Konstruktionen sind artifizielle, konstruierte und produzierte Verbindungen. Sie sind zweckrational motiviert, von Menschen gemacht. Sie *können*, und sie *müssen* von ihnen gemacht werden.
4. Der Gesellschaftsvertrag als Gründungsakt der Gemeinschaft ersetzt ein fehlendes soziales Band durch einen formaljuristischen Akt der Vereinheitlichung. Auf diese Weise erfindet die Gemeinschaft ihren eigenen Ursprung, im Sinne des Mythos eines organisierenden und strukturierenden Epizentrums, weil der reale Ursprung fehlt. Es gibt keine andere, vorgängi-

11 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 131.

12 Vgl. Esposito 2004, *Communitas*, S. 27.

ge Bedeutungsdimension, Gemeinschaft kann nicht unabhängig von diesem künstlichen Ursprung gedacht werden.

POLITISCHER KONSTRUKTIVISMUS

Hobbes' antiessentialistisches Konzept, der Konstruktions-Gedanke und seine Rolle als Antagonist der erbaulich-(natur-)romantischen Sehnsucht machen ihn für eine Analyse der Traditionslinien des Gemein-Diskurses im Politischen Imaginären interessant: Er war der Erste, der, verbunden mit dem Erwachen eines politischen Kontingenzbewusstseins in der Neuzeit und mit der methodischen Hinwendung zum Experiment in den Naturwissenschaften, Staat und Gemeinschaft zu Kunstprodukten und den Menschen zu deren „Werkstoff“ und „Konstrukteur“¹³ erklärte. Er vorformulierte damit einen theoretischen Zugang, der als Debatte um die Erfindung von Gemeinschaft, bzw. Nation, die Diskurse auf dem Feld des Politischen später erneut prägen sollte. Hobbes' Leitthese ist die konstruktivistische Annahme, dass Menschen künstliche Körper erschaffen, deren Wirkungsmacht sich nicht von der anderer Körper unterscheidet. Gemeinschaftlichkeit kann demzufolge durch menschliche Willensakte in die Welt gebracht werden. Hobbes macht Menschen zu Fabrikanten ihrer eigenen Wirklichkeit und weist dynamischen Kräftekonstellationen produktive Macht zu. In dieser Hinsicht ist er ein Vordenker des Politischen Imaginären: Menschen können und müssen das Gemeinsame in der Welt produzieren.

Der Staat wird zu einem Automaten bzw. zu einer Maschine und Menschen zu Formgebern und zum Inhalt der Konstruktion, sie sind Subjekt und Objekt ihrer eigenen Schöpfung. Das basiert auf der Vorstellung einer absoluten Immanenz politischer Zusammenschlüsse. Der politische Körper ist eine selbstreferentiellen Konstruktion. Verträge und Übereinkommen *gleichen* nicht nur dem göttlichen „Fiat“, dem „Lasst uns Menschen machen“, für Hobbes ersetzen sie es.¹⁴ Er macht bereits zu Beginn des Leviathans deutlich, dass und auf welche Weise der Gemeinschaftskörper in einem mimetischen Prozess als künstliches Lebewesen erschaffen wird. Sich selbst nachahmend erschaffen Menschen einen Körper, dem sie ihr Leben übereignen und dem sie es später verdanken werden.¹⁵ „Denn

13 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 5 und Kreische 2000, Konstruktivistische Politiktheorie, S. 9

14 Hobbes 1966, Leviathan, S. 5.

15 Vgl. Adam 1999, Despotie oder Vernunft, S. 23. Wir werden noch sehen, inwieweit Hobbes mit seiner Konzeption der Souveränität das Denken politischer Immanenz

durch Kunst wird jener große Leviathan geschaffen, genannt Gemeinwesen oder Staat, auf lateinisch *civitas*, der nichts anderes ist als ein künstlicher Mensch, [...]“¹⁶

Hobbes bezeichnet die Natur als Kunst Gottes, mit der dieser die Welt geschaffen habe und fordert auf, Gott durch die Herstellung eines künstlichen Lebewesens nachzuahmen. Er überschreitet mit dieser Aufforderung die klassische Opposition zwischen Kunst und Natur, stellt die Tradition christlicher Weltansicht in Frage und provoziert in doppelter Weise: Zunächst ist das Konzept eines Gott imitierenden, Wirklichkeit schaffenden Menschen bereits unchristlich, ein zusätzlicher Affront besteht in der Aussage, Gott sei im Bereich der Kunst, im Metier der abgeleiteten Nachahmung tätig. Die allumfassende Schöpfung Gottes als Kunst, statt als unhintergehbare Natur zu verstehen, bricht mit dem christlichen Weltbild und die wertfreie Analogie von Kunst und Natur widerspricht dem zentralen (christlichen) Dualismus zwischen Natur und Kunst. Hobbes stellt sich gegen die Vorstellung, die Natur sei der Bereich gegebener, vorbildlicher Vollständigkeit. Mit der Idee einer Natur, die immer schon Kunst ist, verlässt er die ontologische Prämisse einer ewigen Natur, die im Gegensatz zu einer gemacht-vergänglichen Natur steht. Mit der Annahme, Gottes Werk nachahmen zu können, stellt er zudem die Unerreichbarkeit und die Transzendenz des Gottesbegriffs in Frage.¹⁷

Hobbes' Gedanke, die Natur sei eine Form der Kunst, ist eine Kritik der religiösen Weltanschauung und der traditionellen Metaphysik. Wenn die Konstruktion des politischen Körpers sich auf keine Natur vor ihrer künstlichen Fabrikation zurückziehen kann, die Gemeinschaft sich also nicht selbst vorhergeht, bedeutet das für ihre theoretische Konzeption, dass der Ursprung zur Debatte steht. Dass das Gemeine keine Existenz außerhalb seiner vertraglichen Gründung hat, rückt den Ursprung des Gemeinwesens ins Zentrum. Das Thema der politischen Theorie wird von der Gestaltung von Herrschaft zur Frage nach deren (Be-)Gründung verschoben.¹⁸

Für Hobbes besteht nun der „alleinige Weg zur Errichtung“ des Leviathans und zur Legitimation von Herrschaft in einem Vertrag, der vorsieht, dass alle Men-

wieder verlässt, wenn der Souverän, als Effekt der immanenten Konstruktion, sich im Gründungsakt aus der Immanenz sublimiert und eine Art Transzendenz erhält. Vgl. Hobbes 1966, *Leviathan*, S. 137.

16 Hobbes 1966, *Leviathan*, S. 5.

17 Vgl. Nonnenmacher 1989, *Die Ordnung der Gesellschaft*, S. 42. Dieser Kunstbegriff, der nicht im Gegensatz zur göttlichen Natur steht, ist keine originäre These von Hobbes. Er teilt ihn bspw. mit Leibniz.

18 Vgl. Adam 1999, *Despotie oder Vernunft*. S. 26.

schen ihre gesamte „Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen“¹⁹ übertragen, die ihre Person verkörpern soll, so dass jeder einzelne alle Handlungen und Urteile dieses Souveräns als die eigenen anerkennt.

„Ist dies geschehen, so nennt man die zu einer Person vereinte Menge Staat, [...] Hierin liegt das Wesen des Staates, der, um eine Definition zu geben, eine Person ist, bei der sich jeder einzelne einer großen Menge durch gegenseitigen Vertrag eines jeden mit jedem zum Autor ihrer Handlungen gemacht hat, zu dem Zweck, dass sie die Stärke und Hilfsmittel aller so, wie sie es für zweckmäßig hält, für den Frieden und die gemeinsame Verteidigung einsetzt.“²⁰

Der Staat gründet sich im und durch den Moment des Vertragsschlusses in einem quasi zeit- und geschichtslosen, performativen Akt. Er geht seiner vertraglichen Gründung nicht voraus und hat keine Existenz außerhalb der vertraglich geregelten Realität, so dass die Beendigung des Vertrages unmittelbar jede Form von Gemeinschaft auflösen und die Individuen direkt zurück in den Naturzustand versetzen würde. Das Gemeinsame folgt der staatlichen Gründung aber auch nicht nach. Im unmittelbaren Moment der Autorisierung konstituieren sich Staat und Gemeinschaft. Das Gemeine „wartet“ nicht auf das Soziale nach Vertragsschluss, das es wirklich werden ließe. Stattdessen heißt es: „Ist dies geschehen, so nennt man die zu einer Person vereinte Menge Staat.“²¹

Diese performativ-produktive Struktur des vertragstheoretischen Konstruktionsarguments wird in der politischen Philosophie als paradoxer Zirkelschluss der Souveränität diskutiert. Doch die *Erfindung* eines Gemeinwesens, die Schwierigkeiten eindeutiger Selbstbegründung und die Frage der Legitimation sind für Hobbes kein Problem. Er betrachtet die Leere am Anfang, die Unmittelbarkeit der Autorisierung und die Unentschiedenheit zwischen Performanz und Konstatierung vielmehr als einzig vernünftige Möglichkeit, Sozialität herzustellen.

Hobbes will ein System entwickeln, das ohne transzendente oder metaphysische Versicherung auskommt. Er argumentiert fast ausschließlich von und auf einer formal-juristischen Ebene. Erfahrung und historisches Wissen sind aus seinem analytischen Modell ausgeschlossen, da sie nicht den Kriterien selbstbegründbarer, mathematisch-geometrischer Wissenschaftlichkeit entsprechen.²² Wenn Hobbes seine vertragstheoretischen Thesen nur wenige Seiten später zurücknimmt und erklärt, für das Funktionieren der staatlichen Ordnung sei es

19 Beide Zitate Hobbes 1966, Leviathan. S. 134.

20 Hobbes 1966, Leviathan, S. 134f.

21 Hobbes 1966, Leviathan, S. 134.

22 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 162 und S. 207.

letztlich gleichgültig, ob ein Staat durch Zustimmung, Aneignung, Eroberung oder Einsetzung entstehe, drängt sich die Vermutung eines Auseinanderklaffens zwischen Geschichte und Theorie auf. Gesetz und Geschichte fallen bei Hobbes nicht zusammen.²³

Auch der Naturzustand, der als Krieg aller gegen alle für ihn die Negativfolie jeder staatlichen Ordnung bildet, ist für Hobbes nicht als historischer Zustand, sondern nur als theoretische Fiktion interessant. Sein Thema ist nicht der Krieg, sondern die Vorstellung des Krieges. Die Schlachten des Naturzustands sind imaginäre Schlachten. Obwohl Hobbes nicht ausschließt, dass irgendwann und irgendwo naturzustandsähnliche Verhältnisse geherrscht haben könnten, ist für die theoretische Konzeption der Kampf der Bilder, nicht eine empirische Konfrontation relevant.²⁴ Ein Umstand, der in der Hobbes Rezeption oftmals vernachlässigt wird.

„Da der geistige Kampf der heftigste ist, folgt weiter, dass die größten Uneinigkeiten aus diesem Streit entstehen müssen.“²⁵ „Denn Krieg besteht nicht nur in Schlachten oder Kampfhandlungen, sondern in einem Zeitraum, in dem der Wille zum Kampf genügend bekannt ist.“²⁶

Die Fiktion des Naturzustands kreiert ein Angstverhältnis, das als Grundlage jeder Sozialität wirksam ist. Gleichzeitig erscheint der Naturzustand als ein Art Theater, in dem wechselseitige Vorstellungen sich durch die Erwartung der Bedrohung steigern.²⁷

DER IDEOLOGISCHE NULLPUNKT DER VERTRAGSTHEORIE

Hobbes versucht Gemeinschaft ohne transzendente Grundlage und ohne den Bezug auf Geschichte und Chronologie zu denken. Der Leviathan soll aus sich selbst heraus begründet werden und einen diskontinuierlichen Bruch mit dem Vorhergehenden darstellen. Sinn ist nicht gegeben, sondern muss produziert werden. Der Naturzustand hat keine Bedeutungen, er ist ein Stadium vor jeder Signifikation, da Sinnstiftungen wie *gut* und *böse*, *gerecht* und *ungerecht* erst in-

23 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 155 und Lüdemann 2004, Metaphern der Gesellschaft, S. 163.

24 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 97.

25 Hobbes 1959, Vom Menschen, S. 80.

26 Hobbes 1966, Leviathan, S. 96.

27 Vgl. Foucault 1999, In Verteidigung der Gesellschaft, S. 105f.

nerhalb eines sozialen Bezugssystems Bedeutung erhalten.²⁸ Hobbes erzeugt mit der Verneinung der Möglichkeit von Bedeutung jenseits staatlicher Ordnung eine Art Nullpunkt der Ideologie. Er will die Gründung in einem reinen und blanken Zustand stattfinden und von Sinngebungen und Wertungen nicht beeinflusst lassen. Sein Konzept des Gründungsakts fällt mit der Vorstellung eines Zustands jenseits von Sinn und Geschichte zusammen.

An der Seite des Konstruktionsgedankens, der für eine Theorie des Gemein-Werdens im Politischen Imaginären wichtig ist, schreibt sich so eine problematische Argumentationsfigur fort, die als Grundlage der modernen Vertragstheorie bis heute wirksam ist: Die Fingierung eines zeitlosen und bedeutungsfreien Zustands, einer bedeutungslosen Gründung, in der Einzelne sich unmittelbar und gleichwertig gegenüberstehen und aus dieser Äquivalenz heraus ihre Gemeinsamkeit im transparenten Band eines Vertrags manifestieren. In dieser Konzeption scheinen abgesonderte Einzelne sich in jedem Anderen zu begreifen und stellvertretend ihren eigenen Willen zu erkennen. Sie reflektieren sich gegenseitig und bilden in und mit dieser wechselseitigen Substitution eine transzendente dritte Instanz heraus, die Souveränität. Im gleichberechtigten Erkennen und Autorisieren scheint die Vereinigung der Menschen wirklich zu werden und unmittelbar und in einer synchronen Bewegung die souveräne Instanz herauszubilden, welche Grundlage und Ursprung des Staates wird.²⁹

„In dieser Transparenz, entlang dieser aufsteigenden Linie bestimmt sich Politik als Resultat und Bewältigung eines Spiegelstadiums. In endloser Reflexion – ich weiß, dass du weißt, dass ich weiß... ersetzen sich ego und alter ego und destillieren aus ihren Spiegelungen ein vertragliches Substrat, das die Ausfällung eines stabilisierenden Ur- oder Übervertrags des Staates ergibt und aus der bloßen Menge jene eine einzige persona ficta herauschneidet. [...] Die Hobbes'sche Vertragslehre installiert das Schauspiel als mythischen Grund im Inneren des Gesetzes, im Inneren des Leviathan.“³⁰

Die Idee einer solchen Vertragskonstruktion ist als Ur-Szene in die Mythologie des modernen Kontraktualismus von Locke bis Rawls eingegangen. Im Sinne einer antizipierten aber nie gewesenen Vergangenheit strukturiert sie noch immer das Legitimationsverständnis politischer Ordnungsstrukturen. Dabei blendet eine derartige Vertragskonzeption nicht nur die reale Unmöglichkeit einer bedeu-

28 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan. S. 110 vgl. auch S. 41: „Denn die Wörter gut, böse und verächtlich werden immer in Beziehung zu der Person gebraucht, die sie benützt, denn es gibt nichts, das schlechthin und an sich so ist.“

29 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 134.

30 Vogl 1995, Gründungstheater. Gesetz und Geschichte, S. 31f.

tungsfreien Situation aus bzw. thematisiert sie ungenügend, sie verkennt auch die vielfältigen Ebenen gesellschaftlicher Machtübertragung, die nicht einfach durch ein souveränitätstheoretisches Vertragskonstrukt außer Kraft gesetzt werden. Ökonomische, soziale und politische Herrschaftsstrukturen schreiben sich genau wie die Narrationen vergangener Ereignisse auf dem Feld des Politischen fort. Ein Nullpunkt der Ideologie, in der Bedeutungen frei und neu geschaffen werden, ist so unerreichbar wie ein historischer oder ein machtsstruktureller Nullpunkt.

Wir erkennen, auf welche Weise Hobbes trotz seiner denaturalisierenden Perspektive auf Gemeinschaft eine Mythenbildung des Gemein-Diskurses vorantreibt. Seine Vertragstheorie blendet mit ihrer Idee vom Nullpunkt reale Verhältnisse aus, und mit seiner Vorstellung von der Begründung der Gemeinschaft durch das Erzeugen einer souveränen Instanz, die nachfolgend ein menschengleiches Eigenleben gewinnt, partizipiert Hobbes an der Herausbildung des modernen Staatsfetischs. Da er Macht allein im Staat lokalisiert, muss er die vielfältigen Herrschaftsverhältnisse übersehen, die sich mit einer Theorie des Rechts und der Souveränität nicht begreifen lassen. Wenn Macht als Kräfteverhältnis zu beschreiben ist, das das gesamte Feld des Politischen durchzieht, wenn sie keinem zu besitzenden oder lokalisierbaren Gut ähnelt, kann ihre Wirkung nicht auf die Souveränität eingegrenzt werden.³¹

Bereits die Adaption der Marx'schen Theorie hatte deutlich gemacht, was an dieser Stelle erneut offenbar wird: Es ist problematisch, den Bereich des Staates im Sinne einer übergeordneten Souveränitätsstruktur und einer exklusiven Bedeutung vom Rest der Realität abzutrennen, da so ein Fundament für fetischisierende Überformungen und Naturalisierungen geschaffen wird. Stattdessen muss Politik auf die zahlreichen Handlungsweisen und Praxisfelder verwiesen werden, die mit unterschiedlichen Formen der Selbst- und Fremdführung an der Lenkung, der Kontrolle und der Produktion von Individuen und Kollektiven beteiligt sind.³² Regierungskunst ist nicht auf einen autonomen Bereich des Staates beschränkt, der Staat ist selber ein (privilegierter) Effekt eines vielfältigen Regimes der Gouvernamentalität.³³ Gemeinschaft selbst ist Effekt einer machtgestützten Produktion.

In Hobbes' Vorstellung von absoluter Identität, in der jedes Mitglied der Gemeinschaft mit dem Souverän verschmilzt und sich in ihm und durch ihn begreift, scheinen die Grenzen der Gemeinschaft evident. Im Bezug auf das Ver-

31 Vgl. Foucault 1978, Recht der Souveränität/Mechanismus der Disziplin, S. 81f.

32 Vgl. Lemke, Krasmann u.a. 2000, Gouvernamentalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien, S. 10.

33 Vgl. Foucault 2000, Staatsphobie. S. 70.

hältnis zum Naturzustand ist die Grenze gleichwohl bedeutsam. Der Naturzustand ist kein Bereich, der mit dem Eintritt in die staatliche Ordnung verlassen wird. Die Imaginationen des Naturzustands sind integraler und notwendiger Bestandteil der gemeinschaftlichen Gegenwart. Nur durch den Bezug auf ihr Anderes kann die staatliche Realität ihre Gründung, ihre Gegenwart und ihre Zukunft legitimieren. Ohne den Naturzustand würde das theoretische Gerüst des Vertrags zusammenstürzen und das Konstruktionsargument seine Plausibilität verlieren. Hobbes dreht das Argument der Begründung durch Tradition und Kontinuität um, wenn er Herrschaft durch den Bruch mit dem Vergangenen legitimiert. Statt dem Staat in einer positiven Chronologie voranzugehen, ist der Naturzustand die Negativfolie einer erst vor ihrem Hintergrund alternativlos erscheinenden, staatlichen Ordnung. Die Theorie des Naturzustands ist nur durch den Staat denkbar und das Konzept staatlicher Ordnung bringt gleichzeitig sein Gegenbild, den archaischen Zustand hervor.³⁴

Indem das Außen als das ganz Andere, als Negativfolie des Inneren erscheint, kann Hobbes die Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, die er mit dem Konzept eines radikalen Bruches zu vermeiden suchte, dennoch nicht ausschließen. Der Naturzustand hat eine Beziehung zur Gemeinschaft und zum Recht, da die Diskontinuität, die Idee eines totalen Bruchs als (negative) Bedeutung für das Innen des Gemeinwesens bedeutsam ist. Der Naturzustand ist bei Hobbes, wie Giorgio Agamben betont, kein der Gemeinschaft gleichgültiger Zustand, er konstituiert ihn als Ausnahme, die ihn bewohnt.³⁵ Die Theorie des Naturzustands dient der Legitimierung eines Raumes, in dem die juridisch-politische Ordnung überhaupt erst Bedeutung erhalten und gelten kann. Ausgehend von der Idee eines *Anderen*, eines *Außen* des Rechts, ausgehend von dem, was sich dem Recht entziehen muss, kann erst das definiert werden, worauf sich das Recht anwendet. Die komplexe Beziehung von *Innen* und *Außen*, die notwendiger Teil der Politik bei Hobbes ist, hat die Form einer einschließenden Ausschließung.³⁶ Dasjenige, was nur um den Preis der Auflösung des gemeinschaftlichen Bands Teil des Inneren sein darf, wird definiert und in Form des Andern und der Ausnahme eingeschlossen. Erst durch diese paradoxe Form der Zugehörigkeit kann entschieden werden, was dem inneren Bereich zugehört.

Diese Beziehung der Ausnahme zur Normalität ist nicht durch Ablösung, durch ein stabiles Innen/Außen-Verhältnis charakterisiert, sondern durch eine fragile und krisenanfällige Normalität. Der Naturzustand überdauert die Gründung und schreibt sich als Angst und Misstrauen im Imaginären fort. Die Erwar-

34 Vgl. Koschorke, Lüdemann u.a. 2008, Der fiktive Staat, S. 109.

35 Vgl. Agamben 2002, Homo Sacer, S. 116.

36 Vgl. Agamben 2002, Homo Sacer, S. 31.

tung der Bedrohung wird trotz der Ordnungsmacht nicht beendet, so dass, wie Hobbes es formuliert, der Reisende seine Türen verschließt und sich bewaffnet.³⁷ Der Naturzustand verharrt in einer Unentschiedenheit zwischen Latenz und Potenz im Imaginären und jede Krise des Gemeinwesens hat als drohende Auflösung des sozialen Bandes eine über ihre aktuelle Dimension hinausgehende Bedeutung. Der Naturzustand bleibt in Form der Aufhebung mit dem Recht verbunden. Agamben beschreibt diese komplexe Beziehungsform mit dem Nancy entliehenen Begriff des *Bannns*. Das *Verbannte* steht nicht einfach außerhalb des Gesetzes, es ist von ihm ausgestoßen, verlassen und zugleich eingebunden und politisiert.³⁸

DIE TEXTUR DES BIOPOLITISCHEN PARADIGMAS

Hobbes' Theorie unterschied sich grundlegend von der Politikauffassung des 17. Jahrhunderts. Zu den herausgearbeiteten Differenzen tritt hinzu, dass Hobbes nicht von einer bestimmten Form des Lebens ausgeht, sondern lediglich die materielle Tatsache des Lebens an sich im Blick hat. Er richtete sein zweckrationales Gemeinschaftsmodell am schlichten Fakt des Lebens, nicht an der antiken Vorstellung des *guten Lebens* aus. Ein solcher Ansatz war der zeitgenössischen, am antiken Modell orientierten, politischen Theorie fremd.³⁹ Hobbes wendet sich vor allem gegen Aristoteles, für den nicht die Sorge um das *bloße Über-Leben* und die Selbsterhaltung des Einzelnen, sondern die Lehre vom *guten Leben* in der Gemeinschaft die zentrale Größe politischen Handelns war. Nonnenmacher schreibt dazu:

„In Hobbes' Theorie wird das Verhältnis von Ökonomie und Politik umgekehrt; wenn die Sorge ums Überleben, um den nach Aristoteles nicht politisierbaren Teil menschlichen Handelns, der dem Zwang der Notwendigkeit unterliegt, zur Definition des allgemeinen Interesses wird, so ergibt sich als Hauptgegenstand der ‚civil philosophy‘ genau das, was die klassische Politik als un- und vopolitisch bezeichnet hatte.“⁴⁰

Hobbes veränderte das Fundament der staatlichen Ordnung, indem er die Ausgestaltung der politischen Sphäre, die das *gute Leben*, die konkrete Staatsform und das moralische und tugendhafte Handeln der Bürger umfasst, zu einem

37 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 97.

38 Agamben 2002, Homo Sacer, S. 119.

39 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 167.

40 Nonnenmacher 1989, Die Ordnung der Gesellschaft, S. 64

sekundären und letztlich beliebigen Faktor abwertet. Das *gute Leben* fällt aus der Hobbes'schen Theorie weitgehend heraus, da auf seiner Grundlage keine sichere Staatskonstruktion möglich scheint. Die Beschäftigung mit den Inhalten des Lebens weicht prinzipiellen Analysen über notwendige, souveräne Herrschaftsstrukturen. Die konkrete Politik und die Selbstverhältnisse der Bürger, die zentraler Bezugsraum der antiken Theorien gewesen waren, werden in den Bereich des Privaten verschoben.⁴¹ Dieser Paradigmenwechsel kann als Theorie eines „schwachen Staates“ interpretiert werden, wie Günther Nonnenmacher es, im Gegensatz zur klassischen Hobbes-Rezeption, getan hat. Durch das Ausklammern des *guten Lebens* aus dem Interessensfeld der Politik seien die Ressourcen, auf die ein Staat sich beziehen könne, äußerst begrenzt und das Politische, das bei Hobbes durch seine fehlende theologische Legitimation grundlos sei, müsse zu Instabilität und zur Abgründigkeit tendieren.⁴²

Diese Kritik impliziert wiederum zwei Interpretationsmöglichkeiten: Nonnenmacher verweist auf die labile Verbindungsarchitektur des Leviathans und greift dessen formale Begründungsstruktur an: „Es scheint, dass die künstlichen Fesseln, die der Leviathan den Untertanen anlegt, ein schwacher Ersatz für die ‚natürlichen‘ Bindungen sind, die zu den Grundlagen der Polis gehören.“⁴³ Diese Kritik ist aus der Perspektive des Politischen Imaginären unsinnig, da Bindungen immer als künstlich und politisch-imaginär generiert gelten. Dennoch weist Nonnenmacher mit seiner These vom schwachen Staat auf einen wichtigen Punkt hin: Möglicherweise ist der von Hobbes entworfene, diskret-formale Politikbegriff, der Aussagen über das *gute Leben* bewusst vermeidet, wirklich ein schwacher Begriff, da er keine theologischen, metaphysischen und teleologischen Sinnstiftungen zulässt. Hobbes erfüllt keinerlei Bedürfnisse nach übergeordneten, sinnstiftenden Narrationen. Auch mit den Defiziten von Gründungsmythen geht seine konstruktivistische Vertragstheorie offen um. Er könnte auf diese Weise indirekt dazu beigetragen haben, dass auf der Rückseite des Vertragskonstrukts eine Tendenz zur mythenbildenden Fetischisierung gemeinschaftlicher Zusammenschlüsse hervorgebracht wird. In einer scheinbar paradoxen Bewegung wäre es dann genau die Grundlosigkeit und die Leere der Hobbes'schen Begründungskonstruktion, die einer späteren Tendenz zur Überdetermination der Gemeinschaft, zu transzen-

41 Die Glückseligkeit (eudaimonia), der Gebrauch der Lüste (chrêsis aphrodisíon) und die Selbstbeherrschung (enkrateia), die ausdrücklich Teile der antiken Politikauffassung gewesen sind und die in veränderter Form auch das pastorale Denken und die christliche Innerlichkeit bestimmt hatten, sind für den Leviathan unerheblich.

42 Vgl. Nonnenmacher 1989, Die Ordnung der Gesellschaft, S. 68.

43 Vgl. Nonnenmacher 1989, Die Ordnung der Gesellschaft, S. 68.

denten Illusionen und ursprungsmetaphysischen Vorstellungen Vorschub geleistet hätte.

Die Abkehr vom *guten Leben* weist auf eine weitere Neuerung hin: Der Paradigmenwechsel vom politischen Leben in der Polis zur *bloßen Tatsache des Lebens* korrespondiert mit der biopolitischen Grundlage des modernen Gemeinschaftsdenkens. Diese biopolitische Relevanz besteht in der Abkehr von inhaltlichen Bestimmungen des Lebens und in der Hinwendung zu der schlichten, biologischen Tatsache des Lebens. Hobbes geht es nicht mehr darum, *wie* das Leben, das geschützt werden soll, gelebt wird, sein Anliegen ist, *dass* es gelebt wird. Gleichwohl kann ihm keine moderne biopolitische Ausrichtung unterstellt werden.⁴⁴ Hobbes leitete den Paradigmenwechsel vom *guten* zum *bloßen* Leben nicht wissentlich ein, im Rahmen diskursiver Bedeutungsgenerationsprozesse war er dennoch an seiner Genese beteiligt.

Hobbes gilt als Begründer der individualistischen Konzeption des Naturrechts, da bei ihm erstmals der einzelne Mensch am Anfang einer philosophischen Untersuchung steht.⁴⁵ Und doch hat sein materialistisch-mechanisches Menschenbild mit dem heutigen Begriff des Lebens so wenig gemein wie sein Begriff des Einzelnen mit dem des modernen Individuums. Hobbes differenziert nicht zwischen technischen und lebendigen Gegenständen, er hat keinen vitalistischen Lebensbegriff. Dem Einzelnen kommt in dem Moment, in dem er über einen beweglichen, physikalischen Körper verfügt, ein Recht auf sich selbst zu. Dieses Recht, das mit dem Vertragsschluss veräußert wird, ist der Einsatz der Individuen im Spiel der Gemeinschaftsgründung. Hobbes' Philosophie ist Teil einer Entwicklung, die das vorbereitet, was Foucault als Eintritt des Lebens in die Geschichte bezeichnet hat.

„Zum ersten Mal in der Geschichte reflektiert sich das Biologische im Politischen. Die Tatsache des Lebens ist nicht mehr der unzugängliche Unterbau, der nur von Zeit zu Zeit, im Zufall und in der Schicksalhaftigkeit des Todes ans Licht kommt. [...] Anstelle der

44 Hobbes denkt Leben physikalisch-mechanistisch und ahnte nichts von der zukünftigen Bedeutung biosozialer Erklärungsmuster, von der Bedeutung der Darwinschen Theorien im Politischen und davon, wie die Hinwendung zu den modernen Wissenschaften vom Menschen dessen Platz in der Welt verändern würden. Er konnte nicht wissen, welche mörderischen Konsequenzen ein am Blut orientierter Begriff des Lebens, der nun wiederum durch einen neurobiologischen, auf die Gene bezogenen Begriff des Menschen abgelöst zu werden scheint, haben würde.

45 Vgl. Strauss 1963, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*. S. X.

Drohung mit dem Mord ist es nun die Verantwortung für das Leben, die der Macht Zugang zum Körper verschafft.“⁴⁶

Die Verantwortung für das Leben hat bei Hobbes noch nicht die Form, die Foucault später als Lebensmacht bezeichnet, die individualisierend und massenkonstituierend zugleich das gesamte biosoziale Umfeld des lebenden Menschen ins Blickfeld politischer Entscheidungsprozesse nehmen wird. Und doch errichtet diese Fokussierung auf das einfache Leben ohne positiven Inhalt ein ganzheitliches und totales Herrschaftsband, und sie ist ein Vorgriff auf die Textur eines herannahenden, biopolitischen Paradigmas. Diesbezüglich hat Agamben, der mit seiner Biomacht-Theorie oftmals das eigentliche Ziel aus dem Blick zu verlieren scheint,⁴⁷ einen wichtigen Punkt getroffen, wenn er betont, dass das *nackte Leben* ein originär politisches Phänomen ist. Die entscheidende Neuerung der modernen politischen Theorie, die Hobbes vorbereitet hat, obgleich sie erst zwei Jahrhunderte später ihre volle Wirkung entfalten wird, ist, dass nicht mehr der Mensch mit Eigenschaften, sondern das individuelle und zugleich bedeutungs-, namen- und bis auf die Selbsterhaltung rechtlose Leben zur Bezugsgröße politischer Gemein-Begriffe wurde.

DER KÖRPER DES LEVIATHANS

Hobbes' Motiv zur Verbildlichung sozialer Einheitlichkeit ist der Leviathan: ein künstlicher Mensch, ein Gott nachgeahmter, artifiziell erschaffter Körper, dessen Konstruktionsplan an die Funktionen menschlichen bzw. tierischen Lebens angelehnt ist. Ohne einen Begriff von sich zu bilden, der es erlaubt, sich als Einheit darzustellen, scheint es politischen Gemeinschaften schwerzufallen, eine positive Identität herauszubilden.⁴⁸ Metaphorische Beschreibungen sozialer Eigentlich-

46 Foucault 1997, *Der Wille zum Wissen*. S. 170.

47 Eine dezidierte und ausführliche Agamben-Kritik würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Angemerkt sei, dass Agambens theoretische Verdienste bei der Analyse der Biopolitik durch seine vereinfachende und hinsichtlich des Nationalsozialismus historisch zT. falschen Ausführungen und durch seine Theorie des Lagers fragwürdig werden.

48 Mit Ausnahme der jüdischen Tradition, in der sie eine untergeordnete Rolle spielen, schreiben sich kollektive Metaphern zur Versinnbildlichung der politischen Beschaffenheit des Gemeinen von der Antike ausgehend über die christliche Theologie und die kirchliche Liturgie in den kanonischen Rechtslehren und den Korporationstheorien

keit bevölkern nicht nur literarische, sondern auch wissenschaftliche Texte. Vom Begriff des Politischen Imaginären ausgehend werden Selbstbeschreibungen, Körperbilder und Metaphern einer Gemeinschaft nicht rein deskriptiv oder symbolisierend, sondern als etwas verstanden, das unmittelbare Wirkungsmacht hat und das mitgestaltet, was als soziale Realität wahrgenommen wird.⁴⁹

Die Metapher des politischen Körpers basiert auf einer Analogie zwischen menschlichen und gemeinschaftlichen Körpern und ist die einflussreichste und nachhaltigste Verbildlichung politischer Einheitlichkeit. Metaphern politischer Körperlichkeit gehören seit der Antike zum festen Repertoire der politischen Philosophie. Sie werden als organologisch oder organizistisch bezeichnet, da durch den Vergleich mit menschlichen/tierischen Körpern diese zu scheinbar natürlichen Symbolen für Gemeinschaften, Gesellschaften und Staaten werden. Gemeinhin gelten lebende Körper als ausgezeichnet durch Einheitlichkeit, Vollständigkeit, Natürlichkeit (im Sinne von Gegebenheit), durch selbstverständliche Kontinuität und Fraglosigkeit ihrer Systemgrenzen. Indem derartige Selbstbeschreibungen für politische Gemein-Begriffe verwendet werden, wird eine Übereinstimmung zwischen Natur und Gemeinwesen nahe gelegt und die Ordnung des Politischen erscheint als natürlich. Die organizistische Symbolisierung trägt dazu bei, politische Intelligibilität durchzusetzen und eine bestimmte Ordnung auf einer vordiskursiven, scheinbar vopolitischen Ebene zu verankern. Auffällig an den Einheitlichkeit symbolisierenden Körper-Metaphern ist, dass sie gebraucht werden, da es den politischen Konstrukten, auf die sie bezogen werden, an genau der Einheitlichkeit und Fraglosigkeit mangelt, die mithilfe der Metaphern herausgestellt werden soll.⁵⁰

„Das Bild des kollektiven Körpers erfüllt ja vor allem die positive Funktion, etwas anschaulich zu machen, das mit bloßem Auge unsichtbar bliebe: das soziale Band, das die Parteien noch in ihrem Streit zusammenhält. Mehr noch, die Metapher bringt eine Ganzheit hervor, die es ohne ihre Zuhilfenahme gar nicht gäbe; aber sie macht diese Intervention sofort wieder unkenntlich, indem sie dieser Ganzheit die Eigenschaft zuschreibt, naturgegeben und unvordenklich zu sein.“⁵¹

des Mittelalters fort und gewinnen spätestens in der Neuzeit eine normative Funktion für die politische Praxis. Vgl. Koschorke, Lüdemann, u.a. 2008, *Der fiktive Staat*, S. 63. Dohrn-van Rossum 1977, *Politische Körper, Organismus, Organisation*.

49 Vgl. Douglas 1986, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik* und Sasse, *Kollektivkörper*.

50 Vgl. Lüdemann 2004, *Metaphern der Gesellschaft*, S. 84.

51 Koschorke, Lüdemann 2008, *Der fiktive Staat*, S. 19.

Wenn Hobbes mit seiner Beschreibung des Leviathans zunächst an die Organismusmetaphorik anknüpft, ist die Symbolisierung von Einheit sein wichtigstes Motiv.⁵² Einen Staat, dem Einheit und Unantastbarkeit seines inneren Zusammenhalts abgehen, hält er für schwach.⁵³ Seine Konzeption des Kollektivkörpers basiert auf einer *durch* und *mit* Vertragsschluss zu einer *körperlichen* Einheit zusammengeschlossenen Menge. Zugleich weist Hobbes der Einheit eine über Zu- oder Übereinstimmung hinausweisende Bedeutung zu, wenn er schreibt, dass es sich um eine *wirkliche* Einheit aller in ein und derselben Person handele, die es von jedem Einzelnen erfordere, sich als Autor aller Handlungen des Souveräns zu verstehen.⁵⁴ Der Leviathan nimmt den Platz der individuellen Persönlichkeit ein, steht *für* die Individuen und repräsentiert sie, so dass sie keine von ihm unabhängige Identität, keinen eigenständigen Selbstbezug haben. Die Gemeinschaft nimmt den ganzen Menschen in ihren Besitz. Die Zustimmung zum Vertrag gleicht der Entscheidung über das Leben. Gleichwohl hat die Einheit (ebenso wie die Gemeinschaft) keine Existenz vor dem Vertragsschluss. Erst unmittelbar durch und mit ihm vereinheitlichen sich die Einzelnen zu einer vollständigen Person. Der Souverän schließt keinen Vertrag.⁵⁵

52 Hobbes' Übereinstimmung mit dieser Tradition reicht bis zur politischen Pathologie. Seit Platon wurden soziale Probleme mit Krankheiten verglichen. Hobbes beschreibt Schwierigkeiten in der Staatskonstruktion mithilfe von Erkrankungsbildern: Die Vorzüge der Monarchie begründet er mit ihrem besseren Immunsystem, die Gefahren, die aus einer vom Staat nicht kontrollierten geistlichen Gewalt entstehen, vergleicht er mit Epilepsie und Teilungen der Souveränität nennt er allgemein Krankheiten des Gemeinschaftskörpers. Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 245f.

53 Jede Form der Gewaltenteilung stelle eine potentielle Gefahr dar „Im Reich Gottes mag es drei voneinander unabhängige Personen geben, ohne dass dabei die Einheit des herrschenden Gottes zerbricht; wo aber Menschen herrschen, die den verschiedensten Meinungen unterliegen, ist dies unmöglich.“ Hobbes 1966, Leviathan, S. 252.

54 Daher könne es keine Ungerechtigkeiten des Souveräns gegen Einzelne geben. In einer Einheit seien alle Entscheidungen des Souveräns auch die eigenen und könnten daher nicht ungerecht sein. Abweichende Einstellungen gleichen einem Vertragsbruch, da der Vertrag ausdrücklich die Zustimmung zu allen Handlungen des Souveräns einschließt. Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 136.

55 „Eine Menge von Menschen wird zu einer Person gemacht, wenn sie von einem Menschen oder einer Person vertreten wird und sofern dies mit der besonderen Zustimmung jedes einzelnen dieser Menge geschieht. Denn es ist die Einheit des Vertreters, nicht die Einheit der Vertretenen, die bewirkt, dass eine Person entsteht.“ Hobbes 1966, Leviathan, S. 125f.

Hobbes bezieht sich im *Leviathan* auf die organizistische Kollektivsymbolik, seine eigentliche Stoßrichtung ist der Tradition der christlichen und antiken Metaphorik jedoch entgegengestellt.⁵⁶ Denn Hobbes' Leitgedanke ist die Künstlichkeit, nicht die Natürlichkeit des Politischen. Der gemeine Körper basiert auf Einheit nicht aber auf Gegebenheit, Kontinuität und einer Fraglosigkeit von Systemgrenzen. Während naturalisierende Organismus-Metaphern eine Legitimierung von Herrschaft unnötig machen, da die Legitimität aus der natürlichen Zusammengehörigkeit abgeleitet werden zu können scheint, zielt Hobbes auf gemeinsame, politische Konstruktion und auf formalrechtliche und vertragstheoretische Herleitung. Er knüpft an die Begriffe und den Imaginationsrahmen organizistischer Körpermetaphern an, verändert deren Textur jedoch soweit, dass das Körper-Bild letztlich einer maschinistischen Vorstellung weicht.

Nicht nur die Idee von Einheit und Gegebenheit, auch das Hobbes'sche Denken der Souveränität ist mit der Körpermetaphorik unvereinbar: Die Souveränität ist für Hobbes nicht einfach Teil des künstlichen Menschen. Als Zentrum der Gemeinschaft ist sie zugleich innerhalb wie außerhalb der Struktur verortet. War es in den antiken Körperbegriffen das (hierarchisch geordnete) Zusammenspiel, das unbedingte Aufeinander-angewiesen-Sein aller Teilhaber (Interdependenz), das das Überleben der Gemeinschaft sicherte und mithilfe der Metaphern herausgestellt werden sollte, ist bei Hobbes die Souveränität allein für Leben und Bewegung des politischen Körpers verantwortlich. Nicht das stärkste Glied ist auch vom schwächsten abhängig, der Souveränität kommt als Seele der Gemeinschaft eine den Körper übersteigende Existenz zu. Vollständig gleiche Untertanen schließen hier durch wechselseitige Substitution ein Vertragsverhältnis und erschaffen eine Souveränität, die durch keinen Vertrag gebunden ist.⁵⁷ Die Souveränität wird zunächst immanent erzeugt, sie sublimiert und transzendiert sich anschließend jedoch und führt letztlich eine Existenz in einem Zustand der Unentschiedenheit zwischen Innen und Außen.

Daraus leitet Hobbes die These einer *Übersummativität*⁵⁸ ab. Wieder knüpft er an traditionelle Gemeinschaftskörperbilder an, um ihre Bedeutung letztlich ad absurdum zu führen. Übersummativität bezeichnet die Vorstellung, dass die

56 Den Bruch der Körpermetaphorik Hobbes' mit vorangegangenen Bildern analysierte bereits Carl Schmitt. In einer antisemitischen Argumentationskette erklärt Schmitt jedoch Hobbes deswegen zu einem Vorreiter des Kampfes gegen eine „judenchristlich geprägte politische Theologie“. Vgl. Schmitt 1982, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. S. 16f.

57 Vgl. Hobbes 1966, *Leviathan*, S. 137.

58 Der Begriff stammt aus der Gestaltpsychologie. Vgl. Ehrenfels 1974, Über „Gestaltqualitäten“.

Gemeinschaft als Ganzes mehr sei, als die Summe ihrer Teile. Wie Totalität und Einheitlichkeit ist auch Übersummativität eine der Vorstellungen, deren Wirkungsmacht dadurch verstärkt zu werden scheint, dass sie nicht sinnlich wahrnehmbar ist. Klassischerweise wurde Übersummativität auf das gesamte Gemeinwesen bezogen und suggeriert, der Gemeinschaft komme kraft Einheit eine besondere Kraft zu. Die Kräfte der Einzelnen schienen sich zu multiplizieren, nicht zu addieren. Hobbes verneint nun die Idee einer arbeitsteiligen Vorstellung, auf die z.B. der *große Mensch* Platons, das Bild vom Magen und den Gliedern oder die Vorstellung der christlichen Gemeinde als *Corpus Christi* abzielte. Für ihn gilt die Übersummativität ausschließlich für die Souveränität.⁵⁹

KRITIK DER CHRISTLICHEN GEMEINSCHAFTSSYMBOLIK

Hobbes wurde von christlichen Denkern wiederholt gegen den zu Lebzeiten erhobenen Vorwurf der Unchristlichkeit und des Atheismus verteidigt. Trotz des dritten und vierten Teils des Leviathans *Vom christlichen Staat* und *Vom Reich der Finsternis*, in denen Hobbes seine kritische Einschätzung der zeitgenössischen Politik der römischen Staatskirche deutlich macht,⁶⁰ heben die Autoren die christlichen Grundlagen der Konzeption des Leviathans hervor.⁶¹ Doch scheinen diese Versuche einer christlichen Rehabilitierung Hobbes' die Tiefenschärfe seiner Angriffe gegen die Kirche zu übersehen. Hobbes' Gemeinschaftsvorstellung ist ein Gegenentwurf zur christlichen Philosophie vor allem von Augustinus und ist in wesentlichen Teilen auch der Theologie Paulus entgegengestellt.

Der Begriff der Gemeinschaft taucht im Alten Testament und in den Evangelien auf, wird jedoch erst mit der Entstehung der christlichen Gemeinden und in der Theologie Paulus' bedeutsam. Er ist eng verbunden mit dem Gedanken des christlichen Bundes und durch das Paulinische Bild von der Gemeinde als Leib Christi gekennzeichnet.⁶² „Denn wie der Leib eine Einheit ist und doch viele Glieder hat und wie alle Glieder des Leibes, obwohl eine Vielheit, den einen

59 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 143.

60 So bezeichnet Hobbes ihre Auslegungen der Bibel als „Afterphilosophie“, die gespickt mit Mystizismus und Geisterlehre sei und vertritt die Ansicht, dass die Idee, die gegenwärtig auf Erden streitende Kirche sei das Reich Gottes, ein schlichter Irrtum ist Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 525.

61 Vgl. bspw. Martinach 2003, The Two Gods of Leviathan. Matala de Mazza 1999, Der verfasste Körper, S. 69.

62 Burkhardt 1998, Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Bd. 1, S. 726.

Leib bilden, so ist es auch mit Christus: sind wir doch alle in einem Geiste und zu einem Leib getauft [...].“⁶³ Paulus knüpft an das antike Verständnis an, wenn er die christliche Gemeinschaft als körperlichen Zusammenschluss beschreibt und die Logik der Interdependenz aufgreift,⁶⁴ die jedem Glied des Gemeinschaftsleibes eine lebenserhaltende Funktion zuspricht. Gleichzeitig verändert er die Körpermetaphorik zugunsten einer Ausrichtung auf das individuelle, innerlich-geistige Erleben.⁶⁵ Eine Richtungsänderung, die Hobbes aus verschiedenen Gründen für verhängnisvoll befindet:

Mit der Trinitätslehre wird der Gemeinschaftsbegriff direkt in die christlichen Seinsvorstellungen eingeschrieben. Gott scheint in sich bereits *Gemeinschaft* und *eins* zu sein. Eine derartige Vorstellung ist mit Hobbes' Denken unvereinbar. Während eine natürliche oder göttlich determinierte Gemeinschaftsdisposition des Menschen von ihm bereits abgelehnt wird, ist die Idee eines moralisch aufgeladenen, mit den Begriffen Wahrheit, Sein und Erlösung verbundenen Strebens nach Gemeinschaft Hobbes' Philosophie und seinem reduktionistischen Menschenbild noch weit fremder als die antike Idee einer Gemeinschaft um des *guten Lebens* willen. Darüber hinaus war Hobbes offensiver Gegner der Transsubstantiationslehre und der gemeinschaftsstiftenden christlichen Rituale wie Taufe und Eucharistie. Er bezeichnet sie als Irrlehre und falschen Glauben an Beschwörung und Zauberei.⁶⁶ Die Vorstellung einer geistigen Vereinigung auf Grundlage von Glauben, seelischer Übereinstimmung und einem sekundären Blutsband widerspricht seiner Annahme, ein Gemeinwesen müsse sich auf Angst und Autorität gründen. Eine Glaubensübereinkunft, die nicht auf materielle Bereiche ausgedehnt ist und lediglich auf innerer Übereinstimmung beruht, ist für Hobbes wertlos.

63 Paulus 1. Korintherbrief (1. Kor 12.12). Bibel zitiert nach der Übersetzung von Otto Karrer.

64 Obwohl das klassische Bild das Paulinische der Kollektivperson Christi ist, gibt es vor allem im Epheser und den deuteropaulinischen Briefen auch das einer Trennung von Seele und Körper im Sinne eines Hauptes (Christi) und eines Leibes (Gemeinde). Vgl. Bernhardt 2007, *Der Leib Christi*, S. 164.

65 Vgl. 1. Kor 12.21-27.

66 „Das ist der Fall, wenn der Priester, statt Brot und Wein [...] behauptet, dass beim Aussprechen der Worte: ‚Dies ist mein Leib‘ und ‚Dies ist mein Blut‘ nicht mehr die Natur des Brotes, sondern sein wirklicher Leib vorhanden ist, obwohl sich weder dem Sehvermögen noch einem anderen Sinn des Hörers etwas zeigt, das sich nicht schon vor der Weihe gezeigt hätte.“ „Auch beim Sakrament der Taufe wird statt einer Weihe der gleiche Zauber angewandt.“ Hobbes 1966, *Leviathan*, S. 468.

Schließlich steht er dem Konzept eines verinnerlichten, individuell-persönlichen Glaubens und Augustinus' Theorie der Innerlichkeit unvereinbar gegenüber: Die personalisierende Gottesvorstellung, der Glaube an die Menschwerdung Gottes und die Idee einer persönlichen Erlösung hatten das innere Erleben des Einzelnen und das direkte (bzw. über die Kirche vermittelte) Gespräch mit Gott bedeutsam für das theologische Interesse gemacht.⁶⁷ Augustinus, Motor dieser Entwicklung, hatte den Ausspruch des Orakels von Delphi *Erkenne dich selbst* in einen verinnerlichenden Imperativ verwandelt, es den Gläubigen aufzugeben, die eigene, innere Wahrheit der Selbstgegenwart zu erkennen⁶⁸ und die Vorstellung einer inneren Gemeinschaft der Gläubigen vorangetrieben. Mit der Verbreitung des Christentums und der im Mittelalter aufkommenden Volksfrömmigkeit war seine Lehre zunehmend einflussreich geworden⁶⁹.

Wiederum wird eine grundlegende Unvereinbarkeit zwischen christlichem und Hobbes'schen Denken deutlich: Obgleich auch der Adressat des Hobbes'schen der einzelne, individuelle Mensch ist, unterscheidet sich das, was adressiert wird, fundamental voneinander: Die Individualisierung, die das kirchliche Herrschaftsprinzip vorantrieb, war auf das Innenleben, auf die Seele des Gläubigen ausgerichtet (in dieser Bedeutungsdimension ein originär christlicher Begriff). Die Hobbes'sche Idee der Individualisierung dagegen war materialistisch. Hobbes denkt den Menschen ausgehend von seiner Körperlichkeit. Der christliche Seelengedanke ist seiner mechanistisch ausgerichteten Kräftelehre fremd, da er Leben maßgeblich als Aufeinander-einwirken von Kräften begreift. Er betrachtet den Einzelnen als Teil einer übergeordneten Kräftedynamik, die Bewegung in der Welt ermöglicht.⁷⁰ Der individualisierende Bezug richtet sich auf das natürliche und individuelle Recht eines jeden auf den eigenen Körper und die eigene Selbsterhaltung. Diese vorstaatliche, von absoluter Signifikationslosigkeit gekennzeichnete Tatsache des körperlichen Lebens nimmt Hobbes in den Blick, wenn er vom einzelnen Menschen ausgeht. Der Zugang zu einem Inneren und einer dort verborgenen Wahrheit erscheint von dieser Perspektive ausgehend abwegig und irrelevant, da nicht die Form des Lebens, sondern seine Erhaltung im Vordergrund steht. Hob-

67 Vgl. Ratzinger 1985, Einführung in das Christentum, S. 52.

68 Vgl. Augustinus 1983, Über die wahre Religion, 39,72. „Geh nicht nach draußen, kehre zu dir selbst zurück. Im Inneren des Menschen wohnt die Wahrheit.“

69 Durch Reformation und Protestantismus erhielten die Personalisierung des Glaubens und die Tendenz zur Verinnerlichung später neue Relevanz und eine von der katholisch-kirchlichen Tradition und der Idee einer Mittlerfunktion der Kirche wiederum abweichende Bedeutung.

70 Zu Hobbes naturwissenschaftlich-mechanistischem Körperbegriff vgl. Hobbes 1967, Vom Körper.

bes' Gemein-Konzept, dass auf die gegenseitige Furcht zielt, ist die Antithese zur durch Liebe, Glaube und Hoffnung verbundenen Gemeinschaft des *Corpus Christi*.

DAS BEDÜRFNIS NACH EINEM URSPRUNG

Hobbes, Begründer des Kontraktualismus und eine der wesentlichen Säulen der modernen, politischen Philosophie, steht seltsam alleine in der Geschichte. Seine Relevanz wird allgemein anerkannt, doch Anknüpfungspunkte erweisen sich nicht als schwierig. Auch die Anstöße, die er für das Denken der Gemeinschaft bereit hält, sind ambivalent. Hobbes' konstruktivistisches Vertragsdenken ersetzt jeglichen Bezug auf die Geschichte durch eine generalisierte, fiktive Historie. Die Fiktion eines Gesellschaftlichkeit, Gemeinschaftlichkeit und Staatlichkeit prinzipiell vorangestellten Naturzustands, dessen bewusst erzeugte und unausweichliche Ablöse die staatliche Ordnung eines Rechtszustands ist, hat die Funktion, die alternativlose Notwendigkeit der Konstruktion des Leviathans zu legitimieren. Indem der Vertrag den naturzustandlichen Krieg nicht beendet, sondern lediglich zu einer temporären Stabilisierung dient, akzentuiert und fingiert Hobbes einen eindeutigen Ursprung der Gemeinschaftlichkeit und verbindet diesen zugleich mit einer alles strukturierenden Angst. Eine Angst, die die Bewegung weg vom fiktiven und isolierten Naturzustand hin zum Gemeinen motiviert und dem Politischen ihren Stempel aufprägt.

Hobbes entwirft ein Gegenmodell zu Vorstellungen einer vorpolitischen, naturwüchsigen oder gottgegebenen Gemeinschaft und grenzt sich von harmonischen Modellen ab. Stattdessen führt er den Menschen die Notwendigkeit und ihr eigenes Potential zur Konstruktion des Gemeinsamen vor Augen. Menschen können und müssen ihre Zusammenschlüsse und Ordnungsstrukturen selber erzeugen, um ihr Leben zu erhalten. Menschen können sich und Gott imitieren und politische Körper, künstliche Menschen oder Automaten erzeugen, denen sie nachfolgend ihr Leben übereigenen, um sich gemeinschaftlich zu schützen.

Der produktive und positive Charakter dieser Hobbes'schen Gedanken ist in der Rezeptionsgeschichte in den Hintergrund getreten. Dabei hat Hobbes mit und neben dem Konstruktionsgedanken einen weiteren zentralen Bereich der Theoriebildung um den Begriff der Gemeinschaft hervorgehoben: Er erfand die *Ur-Szene* des Gesellschaftsvertrags und stellt die These auf, der Ursprung jeder Gemeinschaftlichkeit müsse künstlich gesetzt werden. Er propagierte eine bewusste Ersetzung der natürlichen oder metaphysischen Ursprungstheorien durch die Leere einer bedeutungslosen Konstruktion. Doch Hobbes' Ursprungstheorie will

mehr als den natürlichen oder göttlichen Ursprung durch die Narration eines künstlichen Vertrags ersetzen. Er erkennt die Unmöglichkeit realer Ursprünge, sei es als göttliche Schöpfung, natürliche Zusammengehörigkeit oder reale Vertragssituation. Er scheint begriffen zu haben, dass der Ursprung, um mit Freud zu sprechen, immer nur eine Geschichte, im Sinne einer *story*, nie eine Geschichte im Sinne einer *history* sein wird, dass der Vater, der uns stets verfolgt, nie existiert hat. So wenig wie den Krieg aller gegen alle bei Hobbes hat es den ursprünglichen Mord am Vater, der sich als Urverdrängung in die Freudsche Gründungserzählung eingeschrieben je gegeben.⁷¹ Hobbes macht deutlich: Ob Vertrag, Blut oder Glauben, es handelt sich lediglich um drei unterschiedliche Arten, dieselbe Unmöglichkeit auszudrücken, dieselbe Leere zu überbrücken – die Leere am Ursprung des Gemeinen, die nicht aufgefüllt werden kann.

Hobbes stellt sich dem Problem des grundlosen Ursprungs und er ist in dieser Erkenntnis moderner als viele nach ihm. Was ihm zu erkennen nicht möglich war, ist, welche Geschichte die Suche nach dem Ursprung nach ihm schreiben würde. Hobbes' Anliegen war es, gegen die Ursprungstheorie der Antike, gegen das Gottesgnadentum und die politische Theologie des Christentums anzuschreiben. Welche Kämpfe im Zuge der fortschreitenden Säkularisierung und nach dem „Tod Gottes“ um diesen leeren Ort ausgefochten werden würden und in welcher Weise die religiösen Erzählungen in säkularisierter Form neue Bedeutung erlangen würden, konnte er nicht erahnen. So ist auch der Vorwurf einer schwachen Staatstheorie, im Sinne schwacher Bindekräfte und die Kritik an einer formaljuristisch motivierten Analyse erst vor dem Hintergrund der modernen Kämpfe um den Ursprung zu verstehen. Möglicherweise handelt es sich weniger um eine Kritik an Hobbes, als um eine Reaktion auf die ursprungsmetaphysischen Diskurse nach ihm, um eine Rückwirkung auf Probleme und Schwachstellen des modernen Gemeinschaftsdiskurses. Hobbes' konstruktivistische Theorie betrachtete diese „Schwachstellen“ nüchtern und suchte nach Lösungen, ohne die Abwehrkämpfe gegen die fundamentale Leere am Ursprung zu antizipieren.

Von hier ausgehend muss einmal mehr auf das Bedürfnis nach einer sinn- und gemeinschaftsstiftenden Ursprungserzählung geachtet werden. In welcher Beziehung stehen der formale Kontraktualismus und Tendenzen zur Fetischisierung gemeinschaftlicher Identitätskonstruktionen? Welche Geschichte schrieb die Ur-Szene der Vertragstheorie nach Hobbes, welche Mythen und Sinnstiftungen ranken sich um diesen aus der Geschichte entrückten, Macht- und Kräfteverhältnisse ausblendenden Nullpunkt und welche Rolle konnte er im Gemein-Diskurs der Moderne und für die spezifische Theoriebildung um den Begriff der Gemeinschaft einnehmen.

71 Vgl. Freud 1987, Der Mann Moses und die monotheistische Religion.

