

Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit

Von KARL-HEINZ ILTING (Kiel)

Die praktische Philosophie hat das Glück nicht gehabt, wie die Metaphysik nach langer Vergessenheit und gänzlicher Verachtung eine Rehabilitierung zu erfahren. Die Ethik blieb, trotz Scheler und N. Hartmann, eine Angelegenheit der Moralthologie; Politische Philosophie wurde nur noch im Rahmen der Rechts- und Gesellschaftswissenschaften getrieben. Die Einheit von Ethik und Politik in der praktischen Philosophie¹ als einem Teil im System der Philosophie war seit Kant und Hegel verloren.

Aber die Zeit für eine Erneuerung ihrer Fragestellung scheint gekommen; die Zeichen stehen, wenn nicht alles trügt, günstig wie kaum jemals seit mehr als einem Jahrhundert. Von mehreren Seiten werden Anstrengungen unternommen, die darauf gerichtet sind, die Weite der ursprünglichen Fragestellung zurückzugewinnen: von den historischen Sozialwissenschaften (O. Brunner) ebenso wie von den Politischen Wissenschaften (L. Strauß, E. Weil, E. Voegelin), von der Soziologie und Sozialphilosophie (H. Arendt) ebenso wie von den Rechtswissenschaften (H. Welzel) und der Philosophie im engeren Sinne (H.-G. Gadamer, H. Kuhn, J. Ritter).

Mehr und mehr wird es dabei klar, daß es sich im Grunde um eine Auseinandersetzung mit drei Philosophen handelt: mit Platon, Hobbes und Hegel. Um eine Auseinandersetzung mit Platon als dem Begründer der europäischen Metaphysik überhaupt; mit Hobbes als dem Begründer der praktischen Philosophie der Neuzeit²; und mit Hegel als dem Philosophen, der beide Bewegungen zusammenzufassen unternahm und sie zu ihrer bislang höchsten Vollendung führte.

Die hervorragende Stellung, die in diesem geschichtlichen Zusammenhange Hobbes gebührt, blieb lange unbemerkt; zuerst, weil es bald als ratsam galt, seinen Namen, wie den des Machiavelli und des Spinoza, nicht mehr³ oder nur noch mit Abscheu⁴ zu nennen, später, weil die Bedeutung Kants und sein er-

¹ *Philosophia moralis seu practica vel civilis* (nam, ut a te didici, una eademque scientia est): Leibniz ad J. Thomas (20.-30. 4. 1669), p. 51b (Erdm.).

² Von der praktischen Philosophie der Neuzeit ist hier die Rede im Sinne einer spezifisch neuzeitlichen Tradition der praktischen Philosophie, verstanden als einer historischen und systematischen Einheit, die sich etwa von der spanischen Spätscholastik des 16. Jahrhunderts (Vitoria, Molina, G. Vasquez, Suarez) und der davon abhängigen deutschen Schulphilosophie ebenso abhebt wie etwa von der Schule von Cambridge (Cudworth, Clarke, Wollaston) und ihren Ausläufern. Faßbar wird sie, wenn man Aufbau und gedankliche Substanz der entsprechenden Werke eines Hobbes, Spinoza, Locke, Hume, Rousseau, Kant, Fichte, Pufendorf, Thomasius und Beccaria untersucht und vergleicht. (Die leibniz-wolffsche Schule nimmt eine eigentümliche Mittelstellung ein.)

³ Locke erwähnt Hobbes im *Essay* nur ein einziges Mal (I 3, 5).

⁴ „Sein Buch *De Cive* ist, wie auch sein *Leviathan*, ein sehr verrufenes Werk“ (Hegel WW XV 441).

staunliches Selbstbewußtsein alle sog. vorkritische Philosophie verdunkelte⁵. Erst F. Tönnies⁶ und Carl Schmitt⁷ haben die Voraussetzung zu einer systematischen Erörterung der Politischen Philosophie des Hobbes geschaffen, die es erlaubt, ihre grundlegende Bedeutung für die Moralphilosophie und Naturrechtslehre des 17. und 18. Jahrhunderts zu ermitteln und sie als Grundlegung der praktischen Philosophie der Neuzeit zu interpretieren. Ihre Forschungen ermöglichten es dann, die geschichtliche Herkunft der Politischen Philosophie des Thomas Hobbes aus der skotistischen und ockhamistischen Schultradition aufzuweisen⁸ und ihren fundamentalen Unterschied zur klassischen Politischen Philosophie der Griechen näher zu bestimmen⁹.

Der Horizont, in den die Hobbes-Interpretation gestellt werden muß, erweitert sich dadurch abermals: Die praktische Philosophie, als Teil im System der Philosophie, wird ergänzt und in gewisser Weise fundiert durch die theoretische Philosophie (die Theorie der Wirklichkeit). Die Frage nach den Grundlagen der Sittlichkeit und des Rechts konnte nie anders als im Hinblick auf den Begriff der Natur beantwortet werden¹⁰. Aller praktischen Philosophie liegt so eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie zugrunde, und eben hier trat in jener Tradition, in der stehend Hobbes zum Begründer der praktischen Philosophie der Neuzeit werden sollte, der entscheidende Bruch mit der von den Griechen herrührenden Überlieferung der Metaphysik ein: die Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie. Bekanntester Ausdruck dieser Trennung ist Kants Lehre vom Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft¹¹; aber schon mehr als ein Jahrhundert vor

⁵ Der Leviathan ist bis heute noch nicht ins Französische übersetzt worden (R. Shackleton, *Montequieu*, Oxford 1961, 262¹). Immerhin wußte noch 1754 der Göttinger Hofrat J. J. Schmauß, daß es Hobbes gewesen war, der als erster „von dem scholastischen Systemate Juris Naturae abgegangen und ein ganz neues aufgebracht hat“ (*Neues System des Rechts der Natur*, p. 220); vgl. Tönnies, *Hobbes*² 161. – Was Schmauß jedoch nicht mehr zu erkennen vermochte, war dem jungen Leibniz nicht entgangen: *ipsum Occamum non fuisse Nominaliorem, quam nunc est Thomas Hobbes* (*De stilo philosophico Nizollii*, 1670, c. 28, p. 69b Erdm.).

⁶ Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes, *Vierteljahresschr. f. wiss. Philos.* 4–5, 1879–1880; *Hobbes, Leben und Lehre*, Stuttgart 1896, 1912², 1926³; *Hobbes und das zoon politikon*, *Zeitschr. f. Völkerrecht* 12, 1923, 471–488; *Die Lehre von den Volksversammlungen und die Urversammlung in Hobbes' Leviathan*, *Zeitschr. f. ges. Staatswissenschaft* 89, 1930, 1–22.

⁷ *Die Diktatur*, München und Leipzig 1921, 21 ff., 108 f.; *Politische Theologie*, München und Leipzig 1922; *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg 1938; *Der Begriff des Politischen*, Berlin², 121 ff.

⁸ Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962⁴.

⁹ Leo Strauß, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, *Arch. f. Sozialwiss. u. Sozialpol.* 67, 1932, 732–749; *The political philosophy of Hobbes*, Oxford 1936, Chicago Ill. 1952², 1961³; *Natural right and history*, Chicago Ill. 1953, deutsch Stuttgart 1956, 172–209; *On the basis of Hobbes' political philosophy*, *Critique* 1954 = *What is political philosophy?* Glencoe Ill. 1959, 170–196.

¹⁰ Vgl. Verf., *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, diese *Zeitschr.* 71, 1963, 39 f.

¹¹ Kant *KpV A 219*: Der spekulativen Vernunft aber untergeordnet zu sein, und also die

ihm hatte Pufendorf¹² entia physica und entia moralia streng geschieden; entsprechend lehrt Hobbes¹³ die methodische Selbständigkeit der Politischen Philosophie. Grundlegend hatte die Trennung jedoch der Doctor Subtilis¹⁴ vollzogen: Die auf Avicenna¹⁵ zurückweisende Univozitätsthese des Duns Scotus¹⁶ ist, im Bereich der theoretischen Philosophie (Metaphysik), die notwendige Ergänzung und Voraussetzung der neuzeitlichen Lehren über Moral und Naturrecht sowie ihrer möglichen Einheit in einer Philosophie der Praxis. So erweist sich auch hier, daß mit einer philosophischen Frage das Ganze der Philosophie in Frage steht¹⁷.

Hobbes und Duns Scotus:

Naturrecht als Gebot der Vernunft

Grundfrage der praktischen Philosophie ist bei Hobbes, wie in der gesamten auf Platon und Aristoteles zurückgehenden Tradition, die Frage nach der gerechten Ordnung einer autarken Gemeinschaft und die darin enthaltene Frage

Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuten, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist.

¹² De iure naturae et gentium, Lund 1672, Buch I. Pufendorf geht von der Einsicht aus, daß die zeitgenössische Metaphysik der Rechtslehre keine Grundlagen bietet.

¹³ Hobbes De Cive Praef. (1646): Factum est, ut, quae (pars, sc. lib. De Cive) ordine ultima esset, tempore tamen prior prodierit; praesertim cum eam principiis propriis experientia cognitis inmixtam praecedentibus indigere non viderem (Op. lat., II 151). Die methodische Selbständigkeit der Politischen Philosophie bei Hobbes hat vor allem L. Strauß (Pol. phil. of H., 6 ff.; What is . . ., 179 ff.) herausgestellt; abweichend J. Habermas, Theorie und Praxis, Neuwied 1963, 34 ff., der jedoch auf Strauß nicht eingeht.

Zitierweise: El = The elements of law natural and politic, hrsg. F. Tönnies, Cambridge 1928

C = De Cive

L = Leviathan, hrsg. A. D. Lindsay, London 1914 ff.

Ll = Leviathan, lat. Fassung

Die lateinischen Werke werden mit den Band- und Seitenzahlen der Opera Latina (ed. Molesworth) zitiert.

¹⁴ Duns Scotus trennt Physik und Theologie (ihre Verbindung muß jetzt die Metaphysik, d. i. die metaphysica generalis des 18. Jahrhunderts, aufrechterhalten); die Theologie aber ist scientia practica: Ex primo obiecto sequitur tam conformitas quam prioritas theologiae ad volitionem et ita extensio ad praxim, a qua extensione ipsa cognitio dicenda sit practica. Cum primum obiectum theologiae sit finis ultimus et principia in intellectu creato sumpta a fine ultimo sint principia practica, ergo principia theologiae sunt practica; ergo et conclusiones practicae (Ordin. Prol. p. 5, q. 1-2, n. 314, I 208). (Das Opus Oxoniense des Duns Scotus wird im folgenden, soweit wie möglich, nach der neuen Editio Vaticana von C. Balić als „Ordin.“ zitiert.)

¹⁵ Avicenna Metaphysik V 1, p. 32a-33b, Venedig 1495. - „Man wird nicht leugnen können, daß die Lehre (der Univozität) nachweislich dem Geist des Avicennismus entspricht, aber bis auf den heutigen Tag hat sie noch niemand ipsissimis verbis in den Schriften des Avicenna gefunden“ (E. Gilson, Johannes Duns Scotus, Düsseldorf 1959, 95 Anm.).

¹⁶ Ordin. I d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 26-45, III 18-30; I d. 3, p. 1, q. 3, n. 131-151, III 81-94; vgl. Gilson a. a. O. 89-121; M. Schmauß, Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Scotus, Sitz.-Ber. Bayr. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Kl. 1957/4, München 1957.

¹⁷ M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, Frankfurt 1951⁶, 22.

nach den Fundamenten und dem Wesen des Rechts und der Gerechtigkeit. Auch die Methode der Beantwortung ist bei ihm dieselbe wie in der gesamten Tradition der Politischen Philosophie von Platon¹⁸ bis zu Karl Marx¹⁹: die Konstruktion einer Entstehung der politischen Gemeinschaft aus der Bedingtheit der menschlichen Natur.

Die große Entwicklung des Naturbegriffs hatte im 5. vorchristlichen Jahrhundert damit begonnen, daß dieser Begriff Erscheinungen auf einen Grund zurückzuführen gestattete, hinter den nicht weiter hinauszufragen war: Als „Natur“ galt jenes Wirkliche, das seinen Grund in ihm selbst hat²⁰. (Diese Bedeutung ist etwa in der aristotelischen Definition der Natur als dessen, was den Ursprung der Bewegung in ihm selbst hat²¹, festgehalten.) Aber noch im 5. Jahrhundert wurde dieser Begriff erweitert und bezeichnete fortan vor allem die Gesamtheit dessen, was eine solche „Natur“ hat, und so galt auch für diese Gesamt-Natur, daß sie den Grund ihres Seins in ihr selbst habe²².

In der Theologie des Johannes Duns Scotus wird allem Natürlichen eben dieses Prädikat, in ihm selbst gegründet zu sein, abgesprochen und auf den allmächtigen Willen Gottes übertragen²³; das Natürliche als solches ebenso wie die Gesamtheit des Natürlichen und seine Ordnung gilt jetzt vielmehr als wesentlich kontingent²⁴. Insofern damit der Wille sekundär überhaupt als das, was seinen Grund in ihm selbst hat, begriffen ist²⁵, hat Duns Scotus so den Weg zu einer

¹⁸ Plat. Resp. II, 369a, 5–7: εἰ γιγνομένην πόλιν θεασάμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν. Arist. Pol. A 1, 1252 a24–26: Ἐἰ δὲ τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φερόμενα βλέψειεν, ὡσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν.

¹⁹ K. Marx, Deutsche Ideologie, WW Berlin 1959, III 28 ff. – Marx übernimmt von Hegel (vgl. seine Randbemerkung a. a. O. 28: „Hegel, Geologische, hydrographische etc. Verhältnisse, Die menschlichen Leiber, Bedürfnis, Arbeit“) das platonisch-aristotelische Motiv der Arbeitsteilung als Ursprung der Vergesellschaftung (vgl. meinen Aufsatz a. a. O. 47 ff., 56), glaubt aber auf die Idee des Staates als Ordnungsmacht verzichten zu können.

²⁰ Vgl. H. Patzer, Physis, Grundlegung einer Geschichte des Wortes, Habil.-Schr., Marburg 1945 (ungedr.); F. Heinemann, Nomos und Physis, Basel 1945.

²¹ Arist. Phys. B 1, 192 b8–32.

²² In der griechischen Naturphilosophie ist daher der Ursprung (αρχή) des Kosmos weltimmanent, die Natur selbst göttlich.

²³ Ordin. Prolog. p. 5, q. 1–2, n. 325, I 212: Voluntas divina (est) prima regula sui in actibus suis.

²⁴ Ordin. I d. 8, p. 2, q. un., n. 269, IV 306: Voluntas divina primo respicit bonitatem divinam, ad quam creaturae habent ordinem accidentalem, quia nec sunt necessariae ad consequendum illam bonitatem, nec augent eam; ergo voluntas divina non necessario respicit illas creaturas.

Ordin. Prolog. p. 3, q. 3, n. 150, I 101: Omnes veritates de Deo, in quibus comparatur ad extra, sunt contingentes (cf. Quodlib. q. 8, n. 20–22).

²⁵ Ordin. I d. 8, p. 2, q. un., n. 273, IV 307 sq.: Voluntas quae determinatur ad finem, non determinatur ad aliquid eorum quae sunt ad finem, nisi quatenus per syllogismum practicum concluditur ex fine necessitas illius entis ad finem (videlicet vel necessitas eius in ‚esse‘ vel ‚haberi‘, ad hoc quod finis sit vel habeatur vel acquiratur –, vel necessitas eius in ‚diligere‘, ut finis diligatur vel habeatur). Hoc videmus in omnibus voluntatibus – quae sunt ipsius finis –, quia non oportet finem eas esse determinatas respectu alicuius entis ad finem, si tale ens non concludatur per syllogismum practicum esse necessarium ad finem aliquo istorum modo.

Deutung der Wirklichkeit des Wirklichen als Wille frei gemacht. Hobbes, Spinoza und Leibniz haben sie im 17. Jahrhundert auf je verschiedene Weise übernommen und zu einer Metaphysik ausgebildet, die besonders in Deutschland eine mächtige Wirkung entfalten sollte²⁶.

Nach dem Grund von Recht und Gerechtigkeit zu fragen, konnte im Griechenland des 5. und 4. vorchristlichen Jahrhunderts nichts anderes bedeuten, als die Frage nach einem Naturrecht zu stellen, in dem die Natur des Rechts und das Recht der Natur eins waren. Die Lehre vom wahren (natürlichen) Recht ist daher in der klassischen Politischen Philosophie Platons²⁷, des Aristoteles²⁸ und der Stoa²⁹ immer eingebettet in eine (teleologische) Auffassung der Natur. Dieses klassische Naturrecht wird in der Theologie des Duns Scotus durch die Lehre von der Kontingenz der Naturordnung unhaltbar³⁰: Naturrecht kann nur noch im allmächtigen Willen Gottes begründet sein; Gott zu lieben (genauer: das Verbot des Gotteshasses) bleibt als einziges Gesetz des strengen Naturrechts übrig³¹. Insofern damit sekundär der Wille überhaupt zur Basis des Naturrechts wird³², ist jetzt der Weg offen zu einer Naturrechtslehre, deren oberster Satz besagt, daß der Wille frei³³ und Grundlage alles Rechts ist³⁴.

²⁶ Diese Wirkungen gehen teils von Lessing, Herder und Goethe, teils von Kant und Fichte, teils vom Tübinger Stift, teils von Schopenhauer und Nietzsche aus.

²⁷ Platon, als Sokratiker und als Eleate ursprünglich ἀποσιεύς, hat sich nach einigen tastenden Versuchen (Lys. 222 a5; Gorg. 465 a4, 501 a2; Men. 81 c9) erst verhältnismäßig spät, in der Zeit des Symposion und des Phaidon, dazu entschlossen, seine praktische Philosophie naturphilosophisch zu fundieren. Kennzeichnend für diese Wendung ist die Erfindung der bekannten Anaxagoras-Anekdote (Phaid. 96 a6–100 a8).

²⁸ Über den Zusammenhang von Naturteleologie und praktischer Philosophie bei Aristoteles vgl. vor allem Welzel a. a. O., 28 ff. und J. Ritter, Naturrecht bei Aristoteles, Stuttgart 1961, 14 ff.

²⁹ Das Verdienst, die Bedeutung der stoischen Oikeiosis-Lehre herausgestellt zu haben, gebührt M. Pohlenz, Grundfragen der stoischen Philosophie, Abh. Gött.-Ges., phil.-hist. Kl., 3. Folge 26, 1940, S. 1–47.

³⁰ Duns Scotus, Ordin. I d. 44, q. 1, n. 8, VI 366: Deus sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam; quae si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quantenus a voluntate divina acceptante statuta.

Ockham in Sent. II q. 19 P: Deus ad nullum actum causandum obligatur.

³¹ Duns Scotus, Op. Oxon. III d. 27, q. un., n. 2; III d. 37, q. un., n. 8; vgl. G. Stratenwerth, Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus, Göttingen 1952, 73 ff.

Erheblich weiter geht Ockham: (Odium Dei, furari, adulterari) meritoriae possunt fieri a viatore, si cadent sub praecepto divino, sicut nunc de facto eorum opposita cadunt sub praecepto divino (in Sent. II q. 190); Deus potest praecipere quod voluntas creata odiat eum (in Sent. IV q. 14 D).

³² Op. Oxon. III d. 19, q. un., n. 7: Omne aliud a Deo est bonum, quia a Deo volitum, et non e converso.

Wiederum verschärfend Ockham, in Sent. I d. 17, q. 1 (F): Aliquis potest esse oditus Deo et detestatus sine omni forma detestabili formaliter inhaerente; ergo similiter potest aliquis esse carus et acceptatus sine omni forma formaliter inhaerente.

³³ Duns Scotus, Ordin. I d. 8, p. 2, q. un., n. 298, IV 324: Deus (erat) indeterminatus ad contraria, ad quorum utrumlibet poterat ex libertate sua determinari. Ita et voluntas nostra est indeterminata hoc modo, virtualiter, indeterminatione potentiae activae ad utrumque contradictorium et ex se potest determinari ad hoc vel illud.

Auf diesem Boden steht die (recht schwierige) Freiheitslehre des Hobbes: The actions which

So kommt es zu dem oft³⁵ hervorgehobenen Unterschied des modernen, von Hobbes begründeten Naturrechts, das vom Begriff des (subjektiven) Rechts ausgeht³⁶, und der klassischen Naturrechtslehre, deren Ausgangspunkt jetzt der Begriff der Pflicht zu sein scheint³⁷. In Wahrheit geht dieser Unterschied darauf zurück, daß die Begriffe Recht (*δικαιον*, ius, right), Gesetz (*νόμος*, lex, law), Pflicht (*ὡς δεῖ, καθήκον*, officium, duty, obligation) und Freiheit im Zusammenhang einer veränderten Lehre von der Natur eine gänzlich andere Bedeutung bekommen haben. Das Gesetz, als *νόμος* ursprünglich konkrete Ordnung einer Gemeinschaft und Ursprung von Recht, Pflicht und Freiheit³⁸, erhält jetzt die Bedeutung einer generellen Regel, die ein ursprünglicheres Recht der Freiheit einschränkt³⁹.

men voluntarily doe, because they proceed from their will, proceed from *liberty* (L. c. 21, p. 111); actiones omnes voluntariae, quae sua natura *liberae* sunt (L. c. 21, III 160). – Hobbes verbindet dann, ähnlich wie Kant, mit dieser durchgängigen Freiheit die Notwendigkeit einer durchgängigen Kausalität (Liberty and Necessity are consistent: L. a. a. O.). Auch Furcht kann die Freiheit des Willens nicht beeinträchtigen (Feare and Liberty are consistent: L. a. a. O., p. 110); allein in der Todesfurcht vergeht die Freiheit des Willens: that terrible enemy of nature, death, from whom we except both the loss of all power, and also the greatest of bodily pains in the losing (EI 14, 6, p. 54; vgl. CI 7, II 163). Dem Determinismus nähert sich H. erst in der letzten Fassung seiner Affekten-Lehre (De Hom. 1658, cf. XI 2, II 95).

³⁴ L. c. 14, p. 66: The right of nature is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himself. – Locke, Second Treatise of Civil Government II 6: . . . an uncontrollable liberty to dispose of his person and possessions.

Gut oder schlecht ist jetzt nur noch der Wille: There being nothing simply and absolutely (good or evil); nor any common Rule of Good and Evil, to be taken from the nature of the objects themselves (L 6, p. 24); solus actus voluntatis est intrinsece virtuosus vel vitiosus (Ockham in Sent. III q. 13 I); Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 1).

³⁵ L. Strauß, Pol. Phil. of H., 155 ff.; W. Friedmann, Legal Theory, London 1953³, 41.

³⁶ For though they that speak of this subject, use to confound Jus, and Lex, Right and Law; yet they ought to be distinguished; because Right, consisteth in liberty to do, or to forbear; Whereas Law, determineth, and bindeth to one of them: so that Law, and Right, differ as much, as Obligation, and Liberty; which in one and the same matter are inconsistent (L. c. 14, p. 66 f.). – Leibniz, De notionibus iuris et iustitiae (1693): Est autem ius quaedam potentia moralis, et obligatio necessitas moralis (p. 118 a Erdm.). Chr. Wolff, Philosophia practica universalis (1738/39) I 160: alia lex naturae, aliud vero ius (vgl. J. Ritter a.a.O. 7, Anm. 15 u. 16).

³⁷ In der Sicht griechischen Denkens ist das freilich eine kaum nachvollziehbare Deutung. Sie steht übrigens auch im Widerspruch zu der auf ähnlichen Voraussetzungen beruhenden Meinung, die antike Ethik sei eudämonistisch und kenne den Begriff der Pflicht bis zur Stoa überhaupt nicht.

³⁸ Diese von Solon bis Heraklit herrschende Idee, die auch noch beim jungen Platon (Krit. 50 a8: *οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τὸ τῆς πόλεως*) gegenwärtig ist, zerfällt gegen Ende des 5. Jahrhunderts, wird aber dann von der Stoa rezipiert. Im platonisch-aristotelischen Naturrecht bleibt sie gleichwohl in der Idee der Gerechtigkeit erhalten.

³⁹ Hobbes C 14, 3 (II 315): Lex enim vinculum, ius libertas est; differuntque ut contraria (cf. E II 10, 5, p. 148); Law was brought into the world for nothing else, but to limit the naturall liberty of particular men (L 26, p. 142; cf. LI III 198). Ähnlich: Pufendorf, De iure naturae et gentium I 6, 3.

Soll ein solches Gesetz jetzt noch naturrechtlich begründet werden, so kann das nur noch heißen, daß es aus dem freien Willen selbst abgeleitet werden muß. Daß eine solche Einschränkung möglich und sogar notwendig sei, ohne doch die Freiheit des Willens auszulöschen, das darzutun ist seit Duns Scotus⁴⁰ und Hobbes⁴¹ das Bestreben aller, die von ihren metaphysischen Voraussetzungen ausgehen. Mit Erreichen des Ziels, in der Freiheitslehre Rousseaus⁴² und im Autonomiegedanken Kants⁴³ und Hegels⁴⁴, ist dann freilich zugleich eine Wiederannäherung an die Freiheitslehre der Alten gelungen⁴⁵.

Ein natürliches Gesetz, das die ursprüngliche Freiheit des Willens einschränkt, ohne sie zu zerstören, kann nur formulieren, was bereits im Begriff des freien Willens enthalten war. Insofern es Aufgabe der Vernunft ist, dies zu leisten, ist das neuzeitliche Naturrecht ein Vernunftrecht. Eben dies war indes auch das klassische Naturrecht der Griechen schon gewesen, jedoch mit diesem Unterschied, daß der Vernunft dort die Fähigkeit zuerkannt wurde, die wahre und naturgemäße und darum gerechte Ordnung der menschlichen Dinge zu entdecken⁴⁶, während das neuzeitliche Vernunftrecht das natürliche Gesetz unmittelbar dem Begriff des freien Willens entnimmt: Naturrecht ist das, was der freie Wille anerkennen muß, soll er nicht mit sich selbst in Widerspruch geraten⁴⁷. Nun will aber der Wille, so argumentiert Hobbes, vor allem sein eigenes Dasein, d. h. Selbsterhaltung; denn dies ist in seinem Begriff enthalten⁴⁸. Also muß er

⁴⁰ Op. Oxon. IV d. 49, q. ex lat. (nach q. 4), n. 17; vgl. Stratenwerth a. a. O. 23.

⁴¹ L 21, p. 111; Ll 21, III 161; vgl. Locke II. Treatise VI 57.

⁴² Contrat social I 8; vgl. J. Dabin, Der Staat, Neuwied 1964, 189.

⁴³ KpV § 8, A 58 f.

⁴⁴ Rechtsphilosophie § 149.

⁴⁵ Gerechtigkeit in der klassischen Politischen Philosophie ist, modern ausgedrückt, etwas Befreiendes (vgl. Platon Lys. 210 a9 – d81, Resp. I 351 e6 – 352 b2; Arist. Pol. A 2, 1253a 29 – 39).

⁴⁶ Vgl. Cic. Legg. I 6, 18: Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet es quae facienda sunt, prohibetque contraria. Die Verbindung von Naturrecht und rechter Vernunft (recta ratio, ὀρθὸς λόγος) ist insbesondere für das stoische Naturrecht charakteristisch, vgl. SVF III 325.

⁴⁷ Bei Ockham wird die Widerspruchsfreiheit de facto zum einzigen Kriterium praktischer Sätze; was sich als solchermaßen möglich erweist, wird dann wirklich durch einen (göttlichen) Willensakt: Non includit contradictionem aliquem actum esse meritorium sine omni tali habitu supernaturali formaliter inhaerente; quia nullus actus ex puris naturalibus nec ex quacumque causa creata potest esse meritorius, sed ex gratia Dei voluntarie et libere acceptante; et ideo sicut Deus voluntarie et libere acceptat bonum motum voluntatis, tamquam meritorium, quoniam elicitur ab habente caritatem, ita Deus potentia sua absoluta posset acceptare eundem motum voluntatis, etiam si non infundat caritatem (in Sent. I d. 17, q. 2 D; vgl. Duns Scotus Ordin. I d. 8, p. 2, q. un., n. 298, s. o. Anm. 33).

Dieser Verbindung von Widerspruchsfreiheit und Setzung entspricht bei Leibniz die Lehre von den deux grands principes, der Sätze vom Widerspruch und vom zureichenden Grunde, und in der praktischen Philosophie Kants die Lehre vom synthetischen Apriori und vom Faktum der Vernunft (vgl. u. Anm. 89).

⁴⁸ Fertur enim unusquisque ad appetitionem eius quod sibi bonum, et ad fugam eius quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, qua fertur lapis deorsum (C I 7, II 163); zur Interpretation s. u. Anm. 56.

auch die Bedingungen der Selbsterhaltung anerkennen, d. h. den Frieden anstreben. Dies ist das oberste Naturgesetz und daher der zweite Satz in der neuzeitlichen, von Hobbes begründeten Naturrechtslehre. Da er auf jenen ersten Satz, der das ursprüngliche natürliche Recht formulierte, gegründet ist, so ist er auch nur in Verbindung mit jenem ersten Satz verbindlich: *Quaerendam esse pacem, ubi haberi potest; ubi non potest, quaerenda esse belli auxilia*⁴⁹. Obgleich diese *general rule of Reason*⁵⁰ nur formuliert, was im Begriff des freien Willens ohnehin enthalten ist, erscheint sie dem individuellen Willen doch als Gebot oder Imperativ⁵¹. Hobbes spricht, in der Tradition der skotistischen und ockhamistischen Schule stehend⁵², von einem *dictamen rectae rationis*⁵³. Insofern dieses Gebot an eine Bedingung, den Selbsterhaltungswillen, geknüpft ist, handelt es sich dabei um einen hypothetischen Imperativ; insofern diese Bedingung jedoch, gemäß der Definition des Willens, *de facto* immer erfüllt ist, wo immer das Gebot an einen Willen ergeht, ist das *dictamen rectae rationis* des Hobbes, mit Kant zu sprechen, ein assertorisch-hypothetischer Imperativ⁵⁴. Es läßt sich leicht zeigen, daß diese Übereinstimmung auf der gemeinsamen philosophischen Überlieferung beruht, die Kant mit Hobbes verbindet⁵⁵.

⁴⁹ C II 2, II 170; cf. E I 15, 1, p. 58; L 14, p. 67: The first branch of which Rule, containeth the first, and Fundamentall Law of Nature; which is, to seek Peace, and follow it. The Second, the summe of the Right of Nature; which is, By all means we can, to defend our selves.

⁵⁰ L 14, p. 67; vgl. p. 66: a Precept, or generall Rule, found out by Reason. – Hobbes kennt also neben dem partikulären Gebrauch der Vernunft (every one is governed by his own Reason: L 14, p. 67) auch diesen generellen Gebrauch; aber er kennt keinen allgemeinen Willen.

⁵¹ Anders als Rousseau (*Contrat social* IV 1) kennt Hobbes keinen Übergang vom *intéret particulier* zur *volonté générale*.

⁵² Duns Scotus Op. Oxon. II d. 7, q. un., n. 11, pass.; Ockham in *Sent.* III q. 13 C. – Wie die Erörterung des Duns Scotus im Prologus des *Opus Oxoniense* (pars V.) lehrt, ist der Begriff der *recta ratio* aus der aristotelischen Ethik (NE Z1, 1138 b20 pass.) entnommen (über den platonischen Ursprung dieses Begriffs – Phaid. 73 a10 – vgl. Dirlmeier, *Komm.* zur NE 298–303; 440 f.); Duns Scotus gibt diesem Begriff jedoch eine neue Bedeutung: *Prima regula est finis ultimus, qui virtualiter primo includit notitiam rectitudinis necessariae cuiuslibet praxis* (a. a. O. p. 5, q. 1–2, n. 328, I). Wenn Hobbes dann noch die Selbsterhaltung zum *finis ultimus* erhebt, so wird das *dictamen rectae rationis* zum assertorisch-hypothetischen Imperativ.

⁵³ C II 1, II 169; cf. C XIV 16, II 323: *Unusquisque media ad finem, quem sibi propositi, ratiocinando quaerit. Si ergo recte ratiocinetur, hoc est, incipiens a principiis evidentissimis textat discursum ex consequentibus continuo necessariis, progredietur itinere directissimo; aliter deviabit, id est, faciet, dicet, vel conabitur aliquid contra finem proprium: quod cum fecerit, dicetur ratiocinando quidem errasse, actione vero et voluntate peccasse; nam peccatum ita sequitur erratum, sicut voluntas intellectum.*

⁵⁴ Die assertorisch-hypothetischen Imperative sind „Ratschläge der Klugheit“ (Kant, *Grundlegung* BA 44 ff.); vgl. H. Warrender, *The political philosophy of Hobbes*, Oxford 1961², 99: *The laws of nature in the State of Nature cannot be taken to be more than prudential maxims for those who desire their own preservation.* – Warrender glaubt allerdings, daß die Naturgesetze nach Hobbes überdies Gebote Gottes seien. Aber auch als von Gott befohlene Maximen bleiben sie Ratschläge der Klugheit; die göttliche Autorität fügt inhaltlich nichts Neues hinzu. – Zur Kritik vgl. B. Willms, *Der Staat* 1, 1962, 102 f.

⁵⁵ Die kantische Lehre von den Imperativen geht, wie die Preisschrift über die Deutlich-

*Hobbes und Kant:**Naturrecht als hypothetischer Imperativ*

Wenn Hobbes die *dictamina rectae rationis* als assertorisch-hypothetischen Imperativ begreift, so müssen sie entsprechend den kantischen Unterscheidungen nach drei Seiten deutlich unterschieden sein. Erst wenn dies klargestellt ist, läßt sich das Verhältnis seiner Naturrechtslehre zu Kants Metaphysik der Sitten, dieser beiden Pfeiler der praktischen Philosophie der Neuzeit, genauer bestimmen.

1. Das Naturrecht des Hobbes ist weder „im Kausalzusammenhang eines nun mechanistisch gedeuteten Naturgesetzes verankert“⁵⁶, noch wird in ihm „die klassische Ethik des Naturrechts von einer modernen Physik der menschlichen Natur abgelöst“⁵⁷. Während der Begriff der Natur im klassischen Naturrecht Kosmos und Menschenwelt umfaßte, treten seit Duns Scotus kausale und moralische Ordnung erst prinzipiell auseinander⁵⁸. Immerhin waren aber auch schon im stoischen Naturrecht die Idee einer kosmischen Ordnung (*lex aeterna*) und die Lehre von der gerechten menschlichen Ordnung (*lex naturalis*) deutlich unterschieden⁵⁹, und diese Unterscheidung war, wie das Werk Richard Hookers ein halbes Jahrhundert vor Hobbes beweist⁶⁰, im Mittelalter noch bedeutend vertieft worden. Bei Hobbes haben die Gesetze des Naturrechts erst recht nicht physische, sondern praktische Notwendigkeit, insofern sie „aus Zusammenhängen der Praxis erfahren“⁶¹ ist⁶².

2. Die Diktate der Vernunft sind aber auch keine technisch-praktischen Regeln⁶³, die eine Anweisung enthalten, wie der Wille ein von ihm selbst frei ge-

keit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (1764) lehrt, direkt zunächst auf die Fragestellung des Leibniz zurück, der aber seinerseits von den Grundproblemen des Hobbes und der skotistisch-ockhamistischen Tradition ausgeht. Indem Kant auf ihrem Boden das Scheitern einer analytischen Begründung der Ethik erlebt, sieht er sich tatsächlich zur skotischen These des Primats der praktischen Vernunft und der Selbständigkeit der praktischen Philosophie zurückgedrängt.

⁵⁶ Habermas a. a. O. 34, unter Berufung auf C I 7, II 163 (s. o. Anm. 33 u. 48). Hobbes sagt jedoch nicht, daß die Art der Nötigung, mit der ein Stein zu Boden fällt, und derjenigen, die uns den Tod zu fliehen zwingt, dieselbe sei, sondern nur, daß sie in beiden Fällen gleich groß ist.

⁵⁷ Habermas a. a. O. 35.

⁵⁸ Dazu Miguel Oromi, O.F.M., *Obras del Doctor Sutil*, Madrid 1960, *Introducción general*, p. 91*.

⁵⁹ Vgl. H. Welzel a. a. O. 39.

⁶⁰ Hooker, *Of the laws of ecclesiastical polity* I 3, 2, p. 155 (Morris) unterscheidet *natural* und *voluntary agents* und erklärt: *expedient it will be, that we sever the law of nature observed by the one from that which the other is tied unto.*

⁶¹ Habermas a. a. O. 37.

⁶² Hobbes unterscheidet zwischen *impedimenta externa* und *interna* und sagt von den letzteren (zu denen alle Gesetze zählen): *Alia sunt arbitraria, quae non absolute impediunt motum, sed per accidens, nimirum per electionem nostram* (C IX 9, II 259).

⁶³ Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 41.

setztes Ziel erreichen kann⁶⁴. – Technische Lösungen sind nur dort möglich, wo eine beschränkte, isolierbare Aufgabe gestellt ist; alle denkbaren Aufgaben, die der Wille sich vorsetzt, sind jedoch selbst wiederum nur Mittel im Dienste des Willens⁶⁵. Der Wille ist sich, in der praktischen Philosophie des Hobbes, selbst absolutes Ziel (Endzweck)⁶⁶. Der so gefaßte Endzweck läßt sich nicht als eine partikuläre Aufgabe bestimmen, zu der es technische Lösungen gäbe⁶⁷; am wenigsten bieten, wie sich zeigen wird, die *dictamina rectae rationis* solche Lösungen an.

3. Das Naturrecht des Hobbes ist jedoch auch kein kategorischer Imperativ; sein Geltungsgrund ist nicht die Vernunft selbst, „die sich hier als *unmittelbar* gesetzgebend ankündigt“⁶⁸, sondern der Wille, der seine Selbsterhaltung will. Daher endet seine Verbindlichkeit bei Hobbes genau dort, wo sich die Würde des kategorischen Imperativs erweisen muß: bei einer tödlichen Bedrohung⁶⁹. Das wird noch zu erörtern sein.

Entscheidend für die praktische Philosophie der Neuzeit ist jedoch, daß Kants Lehre vom kategorischen Imperativ sowohl historisch⁷⁰ wie systematisch⁷¹ aus dem Naturrecht des Hobbes entspringt. Äußerlich ist dieser Zusammenhang bereits daran erkennbar, daß die Sätze dieses Naturrechts, ebenso wie der kategorische Imperativ und die ihr entsprechende Naturrechtslehre in der „Metaphysik der Sitten“, notwendig formal sind. Diese Notwendigkeit beruht, hier wie dort, auf denselben metaphysischen Voraussetzungen: Gäbe es im Naturrecht des Hobbes irgendeinen objektiven Unterschied zwischen Recht und Unrecht, der in den Gegenständen oder der Materie des Wollens läge, so wäre damit eine natürliche Ordnung der Dinge, die nicht ihren Grund im Willen hätte, anerkannt und also die metaphysische Basis dieses Naturrechts preisgegeben; eben diese Leugnung einer natürlichen Ordnung, d. h. der konsequente Verzicht auf jede Naturteleologie ist es aber auch, was es Kant verbietet, materiellen Prinzipien irgendwelche sittliche Bedeutung zuzuerkennen⁷². Nach Hobbes ge-

⁶⁴ So, in Anlehnung an H. Arendt, *Vita activa*, Stuttgart 1960, 291 ff., Habermas a. a. O. 31 f.

⁶⁵ Vgl. Hegel, *Rechtsphilosophie* § 122.

⁶⁶ Hobbes hat der antik-christlichen Lehre vom *Summum bonum* eine epochale Wendung gegeben: *Felicity is a continuall progresse of the desire, from one object to another; der Gegenstand menschlichen Wollens (the object of mans desire) entzieht sich ins Unendliche; I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restlesse desire of Power after power, that ceaseth onely in Death* (L 11, p. 49).

⁶⁷ Daß Hobbes den Unterschied von Praxis und Technik genau begriffen hat, zeigt sich daran, daß er, anstelle einer saint-simonistischen Verwaltung von Sachen, die Herrschaft über Menschen lehrt.

⁶⁸ Kant *KpV* § 7, Anm. A 56.

⁶⁹ C II 18, II 177; L 14, p. 68 u. ö.

⁷⁰ Vermittelt durch die Freiheitslehre Rousseaus (*Contrat social* I 6).

⁷¹ Dieser Zusammenhang ist bei J. Ebbinghaus, *Die Idee des Rechts*, *Zeitschr. f. philos. Forschung* 12, 1958, 17–42, 515–546 unmittelbar gegenwärtig. Vgl. auch Tönnies, *Hobbes*², 159 ff., A. E. Taylor, *The ethical doctrine of Hobbes*, *Philosophy* 13, 1938, 406–424. (Festschrift), Tübingen 1960, S. 77–115.

⁷² Das bedeutet freilich nicht, daß Kant den Grundsatz des Formalismus auch ebenso

bietet, auf dieser gemeinsamen Grundlage, daher das Naturrecht, mit so viel Freiheit gegen andere zufrieden zu sein, wie man ihnen selbst gegen sich erlauben würde⁷³; und nach Kant ist das Naturrecht definiert als „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“⁷⁴. Die Übereinstimmung ist offenkundig.

Die Gebote des Hobbes sind unzweifelhaft hypothetische Imperative und formal; hypothetische Imperative sind nach der Lehre Kants, wie man weiß, notwendig material. Entweder irrt also Kant in diesem, wie er selbst nie bestritten hätte, entscheidenden Punkt seiner praktischen Philosophie, oder aber jene formalen und hypothetischen Gebote der Vernunft sind keine Imperative im strengen Sinne des Wortes. Die Entscheidung in dieser Alternative muß sich unmittelbar der Naturrechtslehre des Hobbes entnehmen lassen.

1. Die Vernunftgesetze des Hobbes schreiben nur eine mögliche Ordnung vor, deren Verwirklichung der subjektive Wille erstreben muß, *wenn* es ihm um vernünftige Selbsterhaltung zu tun ist. Aber Hobbes weiß⁷⁵, ebensowohl wie Kant, daß der Wille weder *de facto* noch *de iure* vernünftig ist und sich daher den Diktaten der Vernunft auch nicht notwendig beugt. Hobbes kann zwar die Zweckmäßigkeit, aber nicht die Notwendigkeit ihrer Verwirklichung aufzeigen. Die Verbindlichkeit seines Naturrechts ist daher bedingt; aber eine entsprechende Einschränkung der Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs hat auch Kant anerkennen müssen⁷⁶.

2. Gesetzt jedoch, der subjektive Wille eines einzelnen wäre bereit, sich dem Diktat der Vernunft zu unterwerfen, so bliebe die vernünftige Ordnung gleichwohl ein bloßes Desideratum, solange nicht auch die anderen sich unterwürfen. Dazu wäre freilich nicht eine bloße Erklärung, sondern eine tatsächliche Unterwerfung erforderlich; denn sonst wäre derjenige, der sich den Vernunftgesetzen einseitig unterwirft, bald verloren, was die Verbindlichkeit des Naturrechts aufhebt⁷⁷. Wie aber wäre die tatsächliche Unterwerfung festzustellen? – Ein subjektiver Wille bleibt einem anderen subjektiven Willen fremd und unzugänglich⁷⁸; Vernunft, in der klassischen Tradition das allen Gemeinsame, kann diese

konsequent angewendet hätte. *De facto* ist Hobbes in der Anwendung dieses Grundsatzes erheblich konsequenter als Kant.

⁷³ L 14, p. 67.

⁷⁴ Metaphysik der Sitten, Einleitung § B, AB 33.

⁷⁵ E I 14, 12, p. 56; C I 13, II 166; L 14, p. 68: Injury, or Injustice in the controversies of the world is somewhat like to that, which in the disputations of Scholers is called Absurdity. Aber dagegen steht: Before the names of Just, and Unjust can have place, there must be some coercive Power, to compell men equally to the performance of their Covenants (L 15, p. 74).

⁷⁶ Vgl. D. Henrich in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken (Gadamer-Festschrift), Tübingen 1960, S. 77–115.

⁷⁷ E I 19, 1, p. 77 f.; C V 1, II 209; L 17, p. 87; vgl. Hume, Treatise III 2, 7 (II 236 Lindsay).

⁷⁸ Das Prinzip des Willens enthält die äußerste Konzentration der Subjektivität und damit zugleich die Unterscheidung des Fremden. Es konstituiert daher immer eine Situation der

Fremdheit nach den Voraussetzungen des Systems nicht überwinden. Solange nicht ein gemeinsamer Wille entstanden oder doch wenigstens ein allgemeiner Wille hervorgebracht ist⁷⁹, kann es daher kein Kriterium für die Unterwerfung unter die Diktate der Vernunft geben, fehlt ihnen also auch jede Realität und damit zugleich auch jede Verbindlichkeit⁸⁰.

3. Selbst wenn eine tatsächliche Unterwerfung unter die Vernunftgesetze aber auch stattfände *und* erkennbar wäre, so wäre die vernünftige naturrechtliche Ordnung in der praktischen Philosophie des Hobbes dennoch nicht mehr als eine bloße Möglichkeit. Denn die Vernunftgesetze enthalten keinerlei Kriterium für ihre Anwendbarkeit⁸¹; ihre *veritas* kann grundsätzlich nicht *regula sui et falsi* sein. Da sie rein formal⁸² sind und der Bereich, in dem sie angewandt werden sollen, nach den metaphysischen Voraussetzungen des Systems an sich keine normative, sondern lediglich eine kausale Ordnung aufweist und ihm folglich auch keine Anweisung für die Verwirklichung des Naturrechts entnommen werden kann⁸³, enthalten die *dictamina rectae rationis*, anders als bei Duns Scotus⁸⁴, prinzipiell keine allgemein verbindliche Regel ihrer Anwendung. Sie gebieten Friedensliebe; aber grundsätzliche Friedensliebe auf beiden Seiten verhindert allein bekanntlich weder Krieg noch Streit⁸⁵. Hobbes sieht hier schärfer als Kant⁸⁶.

fensterlosen Monaden, bei Hobbes und Kant ebenso wie bei Leibniz; dies ist auch die Ausgangssituation des Kampfs um die Anerkennung in Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft.

⁷⁹ Hobbes L 16, p. 85: It is the Unity of the Representer, not the Unity of the Represented, that maketh the Person One. Dagegen Rousseau *Contrat social* I 6: Cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté.

⁸⁰ Mit dem Prinzip der Arbeit hat Locke (*Second Treatise* V 28, p. 130 Carpenter) ein solches Kriterium in die Naturrechtslehre eingeführt.

⁸¹ C VI 16, II 229: Furtum, homicidium, adulterium, atque iniuriae omnes legibus naturae prohibentur: ceterum quid in cive furtum, quid homicidium, quid adulterium, quid denique iniuria appellandum sit, id non naturali, sed civili lege determinandum est.

⁸² In der kantischen Tradition stehend hebt J. Ebbinghaus allein die positiven Konsequenzen dieser Voraussetzungen hervor: „Erst im siebzehnten Jahrhundert bricht die Erkenntnis durch, daß das Rechtsgesetz als das universale Gesetz des Friedens auf Erden in seiner Notwendigkeit ganz unabhängig von den etwaigen Prinzipien menschlicher Zwecke sein muß“ (a. a. O. 41).

⁸³ C XIV 1, II 313: Cum vero legibus oboediatur non propter rem ipsam, sed propter voluntatem praecipientis . . .

C XIV 17, II 324: Non quaerimus an furtum sit peccatum; quaerimus quid furtum dicendum sit, et sic de ceteris similibus.

⁸⁴ Ordin. I d. 17, p. 1, q. 1–2, n. 62, V 164: Principaliter igitur conformitas actus ad rationem rectam plene dictantem de circumstantiis omnibus debitis illius actus est bonitas moralis actus.

⁸⁵ Ganz im Sinne von Hobbes schreibt Hume (gegen Locke): Though the establishment of the rule, concerning the stability of possession, be not only useful, but even absolutely necessary to human society, it can never serve to any purpose, while it remains in such general terms. Some method must be shown, by which we may distinguish what particular goods are to be assigned to each particular person, while the rest of mankind are excluded from the possession and enjoyment. Our next business, then, must be to discover the reasons

Die Frage ist also entschieden: das Naturrecht des Hobbes ist zwar ein assertorisch-hypothetischer Imperativ und zugleich formal; aber die *dictamina rectae rationis* sind keine Imperative im strengen Sinne des Wortes. Ihre Verbindlichkeit bleibt selbst hypothetisch, wie Hobbes selbst zu betonen nicht müde wird; denn die Verknüpfung von Bedingung und Folge ist in ihnen nicht notwendig; sie entsprechen, grammatisch ausgedrückt, den potentialen Bedingungssätzen.

Kant scheint also gegen Hobbes recht behalten zu haben: Hypothetische Imperative können nicht formal sein; formal können Imperative, die diesen Namen verdienen, nur sein, wenn sie zugleich kategorisch gebieten, d. h. wenn sie einen im strengsten Sinne unbedingten Rechtfertigungsgrund haben. Aber was sich so wie ein Scheitern des vorkantischen Naturrechts ausnimmt, enthüllt nichts, was dem Verfasser des *Leviathan* unbekannt geblieben wäre, sondern macht erst die Tiefe seiner Politischen Philosophie offenbar. Denn von den soeben aufgeworfenen Fragen her, die die Verbindlichkeit seines Naturrechts zweifelhaft machen, läßt sich erst dartun, warum in seinem und in allen ihm folgenden Systemen auf die Lehre vom Naturrecht noch eine Lehre vom Unterwerfungsvertrag folgen muß, warum sein Naturrecht die Souveränitätsidee aus sich entläßt und damit sich selbst aufhebt⁸⁷.

Die Kategorie der Entscheidung:

Differenz von Form und Materie

Das Naturrecht des Hobbes enthält drei Leerstellen. Der Grund der Verbindlichkeit ist nicht zwingend; diese Lücke ist, wie Kants Bemühungen um einen Beweis des kategorischen Imperativs gezeigt haben, in der von Hobbes begründeten praktischen Philosophie der Neuzeit konstitutiv, und d. h.: das Naturrecht bleibt eine bloße Möglichkeit und also nicht weniger ideal als das in jenen Jahrhunderten so sehr verachtete idealistische Naturrecht der Griechen⁸⁸. Es vermag ferner den subjektiven Willen der vereinzelt Individuen nicht zu vereinigen und bleibt daher darauf angewiesen, daß diese Vereinigung durch einen zusätzlichen Willensakt, den Gesellschaftsvertrag, *de facto* realisiert wird. Die faktische Vereinigung endlich genügt immer noch nicht, sofern nicht ihr unmittelbares Resultat die Feststellung einer Instanz ist, der fortan alle materiellen Entscheidungen, die im Naturrecht prinzipiell ausgeklammert waren, ohne die

which modify this general rule, and fit it to the common use and practice of the world (Essay III 2, 3, p. II 206 Lindsay).

⁸⁶ Kant, *MdS* § 9, sieht sich in dieser Schwierigkeit genötigt, auf die normative Kraft des Faktischen zu rekurrieren, indem er von einem „Prärogativ des Rechts aus dem empirischen Besitzstande nach der Formel: wohl dem, der im Besitz ist (*beati possidentes*)“ spricht (a. a. O. AB 75).

⁸⁷ Vgl. Otto v. Gierke, *Johannes Altusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (1902), Aalen 1958⁵, 300: „So versuchte zuerst Hobbes auf dem Boden und mit dem Rüstzeug des Naturrechts selber das Naturrecht zu sprengen.“ Dagegen Tönnies, *Hobbes* (1912) 164 ff.

⁸⁸ Nach anfänglichen Hoffnungen gesteht Hobbes im *Leviathan* (31, p. 197): I am at the point of believing this my labour, as useless, as the Common-wealth of Plato.

es aber unanwendbar bleibt, zustehen. Das Naturrecht des Hobbes beweist so die Notwendigkeit eines Unterwerfungsvertrages, durch den nunmehr der Souverän als Ursprung *alles* Rechts konstituiert wird.

Die Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie, Erbe des Skotismus und durch Hobbes Grundlage der praktischen Philosophie der Neuzeit, erzwingt den konsequenten Verzicht auf jegliche Naturteleologie in der Begründung des Naturrechts. Der Verzicht auf materiale Prinzipien führt zu einem rein formalen „natürlichen“ Vernunftrecht. Die Formalität dieses Vernunftrechts verlangt eine Ergänzung aus dem Bereich faktischer Realität, durch die, in der Gestalt des Souveräns, das fehlende materiale Prinzip beigebracht wird. Die Leistung des Souveräns ist Rechtssetzung und Politik, deren zureichender Grund⁸⁹ prinzipiell nicht mehr im Naturrecht liegt. Aus der Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie folgt so die für die Neuzeit charakteristische Trennung von Naturrecht und Politik⁹⁰.

Die Formalität dieses Naturrechts zieht jedoch weitere charakteristische Trennungen nach sich. Seine Gesetze erstrecken sich immer nur auf das, was der Subjektivität äußerlich bleibt⁹¹; so definieren sie bereits innerhalb des Naturrechts eine Grenze zwischen einer grundsätzlich zum subjektiven Recht gehörenden Innerlichkeit und einer den Gesetzen allein zugänglichen Äußerlichkeit⁹². Dieser Unterschied von Innen und Außen wird im Bereich des Politischen nur noch vertieft: Der Staat als Bereich der Äußerlichkeit und die Innerlichkeit der Untertanen sind klar voneinander getrennt⁹³; der Leviathan auf dem Titelblatt der Ausgabe von 1651 ist ein aus zahlreichen Köpfen gebildeter Riese⁹⁴. Naturrecht und Moral, *forum externum* und *forum internum*⁹⁵, obzwar seit Platon⁹⁶ unterschieden, trennen sich jetzt grundsätzlich; bei Pufendorf⁹⁷ ist die Trennung von Legalität und Moralität bereits vollzogen. Die Trennung von Politik und Moral, in der klassischen Politischen Philosophie der Griechen undenkbar, ist darin

⁸⁹ So grundsätzlich schon Ockham: *Illa voluntas quae potest, quantum est de se, bene agere et male, quia de se non est recta necessario ad hoc, quod recte agat, indiget aliqua regula dirigente alia a se* (in *Sent.* III q. 13 B). Wiederum verschärfend Hobbes: Da der Mensch kein festgestelltes Tier ist, wie die sog. *animalia socialia*, muß diese zerstörerische Freiheit der menschlichen Natur im Staat aufgehoben werden (E I 19, 5, p. 79 f.; C V 5, II 211 sq.; L 17, p. 88 f.; in Auseinandersetzung mit Arist. *Pol.* A 2, 1253 a7–18: *homo est animal rationale et sociale*). – Zum Prinzip des zureichenden Grundes s. o. Anm. 47.

⁹⁰ Vgl. M. Riedel, *Zeitschr. f. philos. Forschung* 16, 1962, 206 ff., 212 f.

⁹¹ Das Subjekt des Naturrechts bleibt grundsätzlich, auch in der inneren Bereitschaft zur Befolgung der Naturgesetze (E I 17, 13 u. 14, p. 72 f.; C III 28 u. 29, II 195 sq.; L 15, p. 82), bei sich; alle Akte, durch die es Verbindungen mit anderen Subjekten eingeht, sind für es etwas Äußerliches.

⁹² Vgl. Hegel, *Rechtsphilosophie* § 81.

⁹³ Vgl. Carl Schmitt, *Leviathan* 79 ff.; R. Kosellek, *Kritik und Krise*, Freiburg/München 1959, 162–164.

⁹⁴ Reproduziert bei M. Oakeshott (*Leviathan*-Ausgabe) und Carl Schmitt, *Leviathan*, 27.

⁹⁵ Die alte, im Hinblick auf die Erbsünde und die Trennung von Staat und Kirche getroffene Unterscheidung wird hier aufgenommen.

⁹⁶ *Resp.* IX 589 a7; *Phaidr.* 279 b9.

⁹⁷ Vgl. H. Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlin 1958, 55.

ebenso eingeschlossen wie die Trennung von Staat und Gesellschaft, Politik und Ökonomie⁹⁸.

Dieses System der praktischen Philosophie erweist sich so als ein System der Trennungen und der Differenzen, wogegen die klassische Philosophie Platons und des Aristoteles ein System der Analogien gewesen war. Der Begriff der *analogia attributionis* wurde durch den Begriff der *univocitas* ersetzt; die Auflösung der aristotelischen Prinzipienlehre ist die Folge: Form und Materie, Kausalität und Finalität treten auseinander. Während bei Aristoteles je zwei Prinzipien einander wechselseitig ergänzten und beide Prinzipienpaare zusammen erst ein Begreifen ermöglichten, geht jetzt die Einheit der Prinzipien verloren. Die Differenz von Form und Materie, Kausalität und Finalität wird das Beherrschende. Seitdem Duns Scotus, ausgehend von der Differenz von Theologie und Physik (Gott und Natur), die Frage nach der Einheit im Unterschiedenen durch die Lehre von der Univocität des Seins durch eine Metaphysik des *ens ut sic* zu beantworten unternahm, hat sich die Frage nach der Einheit des Unterschiedenen immer wieder als das charakteristische Problem der Philosophie gestellt: in der rationalistischen Metaphysik des 17. Jahrhunderts ebenso wie bei Kant⁹⁹ und den Philosophen des Deutschen Idealismus¹⁰⁰, und noch Heidegger¹⁰¹ ist in unseren Tagen von der Lehre der ontologischen Differenz zum Problem von Identität und Differenz weitergegangen.

In der Politischen Philosophie des Thomas Hobbes erweist sich die Differenz von Form und Materie und die verwandte Differenz des Allgemeinen und des Besonderen als die grundlegende Unterscheidung: Die generellen und formalen Gesetze des Naturrechts und die Besonderheit der materiellen Verhältnisse, allgemeine Norm und partikulärer Wille stehen einander unvermittelt gegenüber. Die Differenz muß daher durch einen partikulären und materiellen Faktor, den Willen des Souveräns, geschlossen werden. Es gibt in diesem System der Trennungen und Differenzen nichts, woran der Wille bei der Ausfüllung der Leerstellen, der Vereinigung des Unterschiedenen, sich halten könnte. Der Wille des Souveräns ist, in dieser Hinsicht, notwendig frei und seine Tat daher notwendig Entscheidung. Normativ gesehen, entspringt die Entscheidung einem Nichts: Das ist in diesem System ein analytischer Satz¹⁰². Dies ist der Grund, warum die Kernfrage¹⁰³ der Politischen Philosophie des Thomas Hobbes lauten

⁹⁸ Vgl. W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied 1963, 29 ff.

⁹⁹ Kritik der Urteilskraft, Einleitung: III. Von der Kritik der Urteilskraft als einem Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen.

¹⁰⁰ Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*: „Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität“ (WW I 252).

¹⁰¹ Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 51: „Der onto-theologische Charakter der Metaphysik ist für das Denken fragwürdig geworden, nicht auf Grund irgendeines Atheismus, sondern aus der Erfahrung eines Denkens, dem sich in der Onto-Theologie die noch ungedachte Einheit des Wesens der Metaphysik gezeigt hat.“ Heideggers Habilitationsschrift handelte bekanntlich von Duns Scotus.

¹⁰² Das ist bei der Kritik dieses Satzes gewöhnlich übersehen worden.

¹⁰³ Carl Schmitt, *Begr. d. Polit.* 122.

muß: *Quis interpretabitur?*¹⁰⁴; und die Antwort, die Hobbes auf diese Kernfrage zu geben hat, kann daher nur lauten: *Auctoritas non veritas facit legem*¹⁰⁵.

Aufgabe der Interpretation ist Vermittlung; aber im System des Hobbes fehlt, auf dem Boden der skotistischen und ockhamistischen Tradition, das vermittelnde Prinzip, ähnlich wie es Platon in seiner eleatischen Frühzeit gefehlt hatte. Aber während Platon dem Allgemeinen zunächst die unvermittelte Herrschaft über das Besondere zugemutet hatte¹⁰⁶, überträgt Hobbes dem partikulären Willen des Souveräns unmittelbar die Interpretation und Anwendung des allgemeinen Naturrechts. Praktische Klugheit (*φρόνησις*), in der aristotelischen Ethik zur Vermittlung des Allgemeinen mit dem Besonderen ausersehen, wird im System des Hobbes daher buchstäblich gegenstandslos¹⁰⁷; das Prädikat der Wahrheit oder Richtigkeit kann auf Entscheidungen daher sinnvoll nicht mehr angewandt werden.

Der Unterschied von Praxis und Technik, der für die praktische Philosophie Platons und des Aristoteles konstitutiv ist, wird daher von Hobbes nicht aufgehoben oder gar übersehen¹⁰⁸; aufgehoben wird vielmehr die Analogie von Handeln und Herstellen, Politik und Technik. Die politische Entscheidung und die Technik ihrer Durchsetzung verlieren jeden inneren Zusammenhang; die Irrationalität der Entscheidung schließt die Rationalität der Machtdurchsetzung nicht aus, sondern ein. Erst nachdem die freie Setzung von Zwecken des Handelns durch den Willen und die freie, weil von der Materie des Handelns nicht präjudizierte Auswahl der für die Realisierung der Zwecke geeigneten Mittel prinzipiell voneinander getrennt sind, kann es Technik im spezifisch modernen Sinne geben.

Dieses System der Trennungen und Differenzen, in dem alles Wesentliche und Entscheidende kontingent geworden ist, erweist sich so als ein höchst spannungsreicher Komplex, der allein durch das Prinzip des subjektiven Willens zusammengehalten wird und darum das Prädikat des „Existentiellen“ wohl verdient¹⁰⁹. Aber da Hobbes das Wesen der Subjektivität in die Freiheit setzt, erscheint es immer wieder fraglich, ob sich die Einheit dieses Komplexes überhaupt realisieren läßt. Nicht zufällig bedroht der Naturzustand des Bürger- und Völker-

¹⁰⁴ L 26, p. 146: All Lawes, witten, and unwritten, have need of Interpretation.

¹⁰⁵ Dieser seit Carl Schmitt (*Die Diktatur* 22) immer wieder zitierte Satz befindet sich in der lateinischen Fassung des *Leviathan* (III 202): *In civitate constituta legum naturae interpretatio non a doctoribus et scriptoribus moralis philosophiae dependet, sed ab auctoritate civitatis. Doctrinae quidem verae esse possunt; sed auctoritas, non veritas, facit legem.*

¹⁰⁶ Vgl. Plat. *Lach.* 198 d1 – 199 a3.

¹⁰⁷ Für den Bruch mit der aristotelischen Tradition ist bezeichnend Ockham in *Sent.* III q. 12 XX: *Actus prudentiae secundum (Johannem, sc. Duns Scotum) et secundum veritatem est solus actus naturalis et nullo modo in potestate nostra plus quam actus videndi.* (Zum angeblich aristotelischen Begriff der prudentia *ibid.* III q. 12 H.) Dem schließt sich Hobbes (*L* 3, p. 10; 8, p. 35) an. Bei Hume (*Treatise* III 2, 3, II 208 Anm.) treten Geschmack und Einbildungskraft an die Stelle der praktischen Klugheit. Zum Problem grundlegend H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 7–39.

¹⁰⁸ H. Arendt, a. a. O. 293, W. Hennis, a. a. O. 47, J. Habermas, a. a. O. 46.

¹⁰⁹ Vgl. Welzel, *Naturrecht* 114; Carl Schmitt, *Begr. d. Polit.* 27.

krieges in der Politischen Philosophie des Hobbes ständig jede gesicherte Existenz: Aus seinen systematischen Voraussetzungen folgt nicht beruhigtes Sein, sondern der Konflikt. Das System des Hobbes würde sich, methodologisch ausgedrückt, selbst aufheben, wenn es in ihm nicht ein bisher noch unberücksichtigt gebliebenes Prinzip gäbe, durch das sich der Bestand dieses spannungsreichen Komplexes sichern ließe. Dieses Prinzip ist die Endlichkeit und Diesseitigkeit des menschlichen Daseins.

Die metaphysische Basis:

Der Tod als der absolute Herr

Die Bestimmung des Willens scheint bei Hobbes unklar zu bleiben. Denn bald setzt er das Ziel des Willens in die bloße Selbsterhaltung, bald setzt er es wieder in die Machtsteigerung. Tatsächlich ist seine Lehre, daß das eine nicht von dem anderen unterschieden werden kann und also nicht verschieden ist. Da es keine objektive (natürliche) Grenze zwischen Selbsterhaltung und Machtsteigerung gibt, wird eine Unterscheidung erst aufgrund staatlicher Setzung möglich: Erst im Staate gibt es Eigentum. Das natürliche Recht auf Selbsterhaltung ist daher mit dem Recht auf alles identisch.

Allein in der Reduktion gelangt der Wille zur Selbstbehauptung an eine absolute Grenze: Der Tod beendet nicht, wie bei Platon¹¹⁰, das Vorstellen und Wollen des Menschen, sondern seine Existenz; er ist das Ende an sich und, da das Wesen des Willens in die unbedingte Selbsterhaltung gesetzt wurde, der Widerspruch schlechthin. Aber anders als Pascal und dann wieder Heidegger und Camus schreibt Hobbes nicht dem Tode überhaupt, sondern nur dem gewaltsamen Tode eine wesentliche Bedeutung für seine praktische Philosophie zu¹¹¹. Nicht die Vergeblichkeit endlichen Daseins gilt als beunruhigend; zu fürchten ist allein die unmittelbare tödliche Bedrohung, die den Lebenswillen mit der Möglichkeit seiner Nichtexistenz konfrontiert und so vor sich selbst bringt. Ihr erkennt Hobbes in der Tat eine unwiderstehliche Gewalt zu.

Die Vernunft hat in der von Hobbes begründeten Tradition der praktischen Philosophie, die erst von Kant gebrochen wurde, keine eigene Kraft, irgendeine Wirkung in der Realität hervorzubringen. Ursprung und Bestand des Staates sind bei Hobbes auf die unwiderstehliche Gewalt der Furcht vor einem unnatürlichen Tode gegründet. So wie Hobbes die Bereitschaft zur Unterwerfung unter einen souveränen Befehl nur als Flucht vor einem gewaltsamen Tode zu begreifen vermag, so hängt für ihn die Existenz des Staates letztlich allein an der extremen Gewalterzwingungschance, der Todesstrafe. Aber auch die große Widersacherin des säkularen Staates, die Religion, ist in seiner Lehre letztlich auf die Furcht vor dem Dunkel und dem Unbekannten und also vor dem Tode gegründet. Der Staat, ursprünglich allein auf die *dictamina rectae rationis* gebaut¹¹²,

¹¹⁰ Vgl. Apol. 40 c6.

¹¹¹ Vgl. L. Strauß, *Pol. Philos. of H.* 15 ff.

¹¹² E I 15, 1, p. 57; C II 1, II 169; L 13, p. 66.

erweist sich damit am Ende als der vermessene Versuch, ein Bollwerk gegen die Furcht und den Tod zu errichten; nur innerhalb dieses Mauerringes, wenn überhaupt, kann friedliche Arbeit und beruhigtes Dasein gelingen. Der unbedingte Selbstbehauptungswille ist grenzenlos; was ihm jedoch eine Grenze setzt, ist der Tod, der absolute Herr.

Hobbes hat, nicht weniger scharf als Pascal, die Konsequenzen erkannt, die sich durch die Zerstörung des teleologischen Weltbildes für das menschliche Dasein zu ergeben schienen: Die Lebenswelt des Menschen hatte ihren Ort im Universum verloren¹¹³. Aber Hobbes hat die neue Heimat des Menschen nicht, wie Pascal, in einem unerkennbaren Jenseits des Glaubens zu finden gehofft, sondern sie im Staat neu zu gründen gesucht. Daß er bis zu dieser Tiefe der Begründung einer Politischen Philosophie vorgestoßen ist, kennzeichnet, im Vergleich mit seinen optimistischen Nachfolgern in der Aufklärungsphilosophie, seinen Rang. Daß er gleichwohl glauben konnte, den Verlust mit einem Hinweis auf Arbeit und Genuß einer bürgerlichen Gesellschaft kompensieren zu können, läßt seine Grenzen erkennen. Daß er jedoch, um die politische Einheit und die bürgerliche Gesellschaft in ihrem Bestand sichern zu können, schließlich bereit war, mit Religion und Philosophie, die er als „Reich der Finsternis“ denunzierte, die geistige Existenz des Menschen dem großen Leviathan zu opfern¹¹⁴, enthüllt die Voraussetzungen seines Systems.

Die Endlichkeit und Diesseitigkeit menschlichen Daseins, derer der unbedingte Selbstbehauptungswille in der Bedrohung eines gewaltsamen Todes ansichtig wird, stellt sich ihm nämlich keineswegs mehr als eine Konfrontation dar, auf die menschliche Freiheit allererst eine Antwort zu finden habe, sondern als ein Faktum, in dem alle Konsequenzen schon beschlossen liegen. Er hat nicht wie Kant¹¹⁵, der auch hier im Horizont derselben Fragestellung Antwort zu geben versucht, mit der Möglichkeit einer freien Bereitschaft zum Tode zu rechnen vermocht. Daher verläßt er sich in seinem System der praktischen Philosophie letztlich darauf, daß die Unfreiheit das absolute Faktum menschlichen Daseins ist. Allein diese Meinung macht den kaum verhüllten Zynismus und die mühsam versteckte Unaufrichtigkeit seiner Darlegungen verständlich und erträglich¹¹⁶. Aber man muß ihm die Ehre lassen, daß er in der Ausarbeitung der Konsequenzen, die sich aus der metaphysischen Basis seines Systems ergaben, aufrichtig und unerschrocken ans Werk ging.

Insofern Hobbes für die metaphysische Basis seines Systems die Richtigkeit eines Faktums in Anspruch nimmt, betreibt er in Wahrheit dogmatische Meta-

¹¹³ Vgl. Pascal *Pensées*, fr. 70 Br.

¹¹⁴ Vgl. C VI 11, II 222 f.; L 18, p. 93.

¹¹⁵ KpV § 6 Anm. A 54.

¹¹⁶ Sie ist soeben von Dietrich Braun als „Technik des indirekten Kampfes und der konstruktiven Unterwanderung“ beschrieben worden (*Der sterbliche Gott*, Zürich 1964, bes. S. 250 ff.). Zum entgegengesetzten Resultat, that Hobbes was essentially a sincere writer, kommt F. C. Hood in seinem gleichzeitig erschienenen Buch *The divine politics of Thomas Hobbes*, Oxford 1964. Zur weiteren Diskussion darf auf einen demnächst erscheinenden Aufsatz von P. G. Buchloh verwiesen werden.

physik, ebenso – nur weitaus uneinsichtiger – wie seine meist anonym bleibenden Gegner. Die ursprüngliche Evidenz seiner eigenen metaphysischen Voraussetzungen ist ihm, ebenso wie seinen zahlreichen Nachfolgern, Kant selbst nicht ausgenommen, verborgen geblieben. Diesen Dogmatismus, der viel tiefer reicht als selbst Kant zu ahnen vermochte, wird am Ende nur eine kritische Philosophie aufheben können, die sich der Auseinandersetzung um die Analogie und Univozität des Seins gestellt hat.