

# Klugheit und Vernunft

## Überlegungen zur Begründung der Hobbesschen Vertragstheorie

Von Wolfgang H. SCHRADER (Stuttgart)

Die Bedeutung der Begriffe „Klugheit“ und „Vernunft“ für die Rekonstruktion der Genese des Hobbesschen Denkens ist von der neueren Forschung nachdrücklich aufgezeigt worden: In seiner Frühzeit hatte Hobbes Klugheit (*prudencia*) als das Vermögen handlungsleitender Einsicht postuliert und das Studium der Geschichte als Mittel empfohlen, sie zu bilden (vgl. EW VII, S. VII, XXI)<sup>1</sup>. Geschichtsforschung, nicht Philosophie, sollte die Aufgabe der Einübung in die rechte Praxis politischen Handelns übernehmen<sup>2</sup>. Jedoch schon bald – unter dem Einfluß der Lektüre Euklids und seiner Bekanntschaft mit den Theorien Galileis und Harveys<sup>3</sup> – gab er diese Position auf: an die Stelle der Klugheit trat Vernunft (*reason*) und an die der bloß deskriptiven Historie die Wissenschaft, d. i. das vernünftige Rasonnement der Philosophie, deren in sich geschlossenste Darstellung Hobbes mit dem „Leviathan“ vorlegt<sup>4</sup>.

„Vernünftig“ ist die im „Leviathan“ entwickelte Theorie in doppeltem Sinne: Sie beansprucht einerseits, in methodischer Absicht den Anforderungen zu genügen, die hinsichtlich der korrekten Explikation eines Gedankens oder einer Gedankenfolge an wissenschaftliche Untersuchungen zu stellen sind, und sie ist andererseits konzipiert als eine Theorie, die durch rationale Konstruktion des politischen Körpers (des Leviathan) zu seiner realen Produktion als eines „Artefakts“ (EW III, S. IX ff.) anleiten will. Diese Aufgabenstellung führt jedoch erneut, – nun unter systematischem Gesichtspunkt –, zur Erörterung des Verhältnisses von Klugheit und Vernunft. Dazu einige erläuternde Vorbemerkungen: Menschliches Handeln (Praxis) ist, – wie Hobbes im Anschluß an frühere Überlegungen im „Leviathan“ ausführt –, seiner Natur nach bestimmt durch Klugheit und das Interesse des Handelnden an der Verwirklichung von Handlungszielen, die dem eigenen Wohl zuträglich sind; Vernunft dagegen, als die Fähigkeit richtigen „Rechnens“ mit „allgemeinen Namen“ (EW III, 30), ist als solche unpraktisch. Zwei Fragen sind deshalb zu klären: *wie* Vernunft als handlungsleitende Instanz wirksam werden kann und *warum* überhaupt durch *rationale* Konstruk-

---

<sup>1</sup> Zitatnachweise erfolgen nach der von Molesworth edierten Ausgabe der Werke Hobbes' (1839; Nachdruck Hildesheim 1962); die Abkürzungen EW und OL bezeichnen die englische bzw. lateinische Reihe der Werke.

<sup>2</sup> Vgl. F. O. Wolf, Zum Ursprung der politischen Philosophie des Hobbes, in: Hobbes-Forschungen, hrsg. von Koselleck und Schnur (1969) 119 ff.; L. Strauss, Hobbes politische Wissenschaft (1965) 87 ff.

<sup>3</sup> Dazu im Einzelnen J. W. N. Watkins, Hobbes System of Ideas (London 1965) bes. 50 ff.; ders., Philosophy and Politics in Hobbes, in: Hobbes-Studies, ed. by K. C. Brown (Oxford 1965) bes. 239 ff.

<sup>4</sup> Vgl. F. Tönnies, Thomas Hobbes (<sup>3</sup>1925, Neudruck 1971), 244.

tion der politische Körper hergestellt und damit die natürliche Ordnung aufgehoben und eine neue „künstliche“ Ordnung (EW III, S. IX ff.) begründet werden soll. Die zuletzt gestellte Frage beantwortet Hobbes durch Explikation der Folgen eines allein durch Klugheit und Interesse gelenkten Handelns interagierender Individuen. Aber auch die Auflösung des zuerst genannten Problems erfordert den Rekurs auf Klugheit: Nur wenn aus Klugheit und Interesse getan wird, was auf Grund vernünftiger Erkenntnis für das Rechte gehalten wird, können die durch vernünftiges Raisonement entwickelten Konstruktionsregeln (die „Naturgesetze“, wie Hobbes sie nennt) als Handlungsanweisungen wirksam werden. Die von Hobbes vorgelegte Theorie des Vertrags, durch den der Souverän eingesetzt und der Staat konstituiert wird, ist der Versuch der Konstruktion jenes Punktes, an dem Vernunftkenntnis und das durch Klugheit geleitete Interesse konvergieren. Eine Schlüsselfunktion kommt in diesem Zusammenhang dem am Ende des ersten Buchs des „Leviathan“ eingeführten Begriff des „autorisierten Repräsentanten“ zu.

## I.

Praxis wird nach Hobbes konstituiert durch Handlung, d. i. durch die willentliche Bewegung eines Subjekts (vgl. EW III, 38 ff.). Zwar ist der Wille als das Handlungen prinzipiierende Vermögen nichts anderes als ein Begehren, – jedoch ein Begehren, das als Resultat einer „Überlegung“ (deliberation) entsteht (EW III, 48; OL II, 94 f.). Der Charakter der Überlegung ist bestimmt durch den Wechsel von Begehren und Abscheu, von Hoffnung und Furcht in Bezug auf einen Gegenstand, da die Folgen antizipiert werden, die durch dessen Einwirkung auf das begehrende Individuum oder auf Grund seiner Aneignung oder seines Verlustes für es entstehen. Insofern erscheint der Wille als jenes Begehren, das im Widerstreit differenter Begehrenen obsiegt: „the last appetite or aversion, immediately adhering to the action, or the omission thereof, is that we call the will“ (EW III, 48).

Die Antizipation zukünftigen Geschehens bzw. der Folgen einer Handlung ist möglich nur auf Grund von Imagination und setzt Erfahrung voraus (EW III, 11 ff.). Das Vermögen, auf Grund von Erfahrung zukünftige Ereignisse antizipieren und beurteilen zu können, nennt Hobbes *Klugheit* (EW III, 14 f.). Klugheit erweist sich somit als Bedingung der Möglichkeit von Überlegung. In der dem Wollen vorangehenden Überlegung sind daher die beiden Elemente der menschlichen Natur: Begehren und Klugheit vereinigt. Nur das Zusammenwirken beider Vermögen vermag willentliche, d. i. menschliche Praxis begründende Bewegungen (Handlungen) hervorzubringen.

Während die Vorstellung zukünftigen Geschehens Imagination erfordert, beruht Erfahrung, das andere für Klugheit konstitutive Moment, auf Erinnerung (EW III, 11 ff.; 71). Voraussetzung allen Erinnerns ist die Sprachfähigkeit des Menschen, d. i. die Fähigkeit, Dinge mit Namen als Merkzeichen zu benennen und die Namen zu Sätzen zu verbinden (EW III, 18 ff.). Die Zuordnung von wahr-

genommenem Objekt und Name ist jedoch prinzipiell nie intersubjektiv verbindlich herstellbar, sobald Gegenstände bezeichnet werden sollen, die von uns begehrt werden; denn: „all men be not alike affected with the same thing, nor the same man at all times“ (EW III, 28). Das Bild, das in den wahrnehmenden Individuen von den zu bezeichnenden Gegenständen entsteht, ist jeweils verschieden, bedingt durch ihre zufällige physische und mentale Disposition (ihre Körperbeschaffenheit, ihre Vorurteile, die Art ihrer Leidenschaften; vgl. EW III, 28, 35, 31). Hobbes spricht daher von der „inconsistent signification“ der Namen (EW III, 28) und erklärt ausdrücklich: „Signs of prudence are all uncertain“ (EW III, 37).

Diese Überlegungen grenzen von vornherein den Gebrauch der Klugheit in praktischer Absicht ein auf den Bereich individueller Praxis. Weder kann durch kluges Raisonement der Begriff des *bonum commune* bestimmt noch können Verhaltensregeln entwickelt werden, denen alle der von ihnen betroffenen Individuen zustimmen können. Ein solches Unternehmen erforderte, daß zwischen den verschiedenen Individuen zunächst ein Konsens darüber zu erzielen wäre, welche Gegenstände oder Handlungen als „gut“ oder „schlecht“ bezeichnet werden sollen. Übereinstimmung ist jedoch hier grundsätzlich nicht zu erwarten, „for these words of good, evil, and contemptible, are ever used with relation to persons that use them“ (EW III, 41). Denn nur Gegenstände, die begehrt werden, heißen „gut“; werden sie dagegen verabscheut „schlecht“ (EW III, 42). Ursachen des Begehrens und Verabscheuens aber sind die (bloß subjektiven) Empfindungen von Lust und Unlust (Schmerz), die unmittelbar mit der Objektwahrnehmung entstehen (EW III, 39; OL I, 322 f.), da der Wahrnehmungsvorgang die „Vitalbewegungen“ (Beispiele sind: Bewegung des Blutes, Atmung, Verdauung; vgl. EW III, 38 f.) fördert oder behindert.

Allerdings sieht Hobbes, daß sich, – auch ohne einen zwischen handelnden Individuen ausdrücklich herbeigeführten Konsens, allein auf Grund der natürlichen Ungleichheit der Menschen im „Naturzustand“ (vgl. EW III, 61)<sup>5</sup> oder durch Eroberung und Gewalt –, naturwüchsig organisierte Gesellschaften und Staaten formieren (vgl. EW III, 158/159). Aber er bestreitet nicht allein deren Stabilität, sondern behauptet zudem, daß jedes Mitglied eines natürlichen Staates grundsätzlich in der Gefahr lebt, durch das Tun der Anderen eines gewaltsamen Todes zu sterben, und die Einzelnen sich deshalb im Zustand beständiger Furcht voreinander befinden (EW III, 113 f.).

Diese Überzeugung hat ihr Fundament in Hobbes Ablehnung des Teleologie-Gedankens und der von ihm strikt durchgeführten mechanistischen Naturerklärung. Sie schließt aus, im Hinblick auf die menschliche Natur von einem „finis

<sup>5</sup> Die Formulierung ‚natürliche Ungleichheit der Menschen im Naturzustand‘ wird hier gebraucht zur Bezeichnung der faktischen Unterschiede, die zwischen Menschen zufolge ihrer verschiedenen konstitutionellen Beschaffenheit und/oder der unterschiedlichen Ausbildung ihrer ‚intellectual virtues‘ (zu denen auch und vor allem die Klugheit zählt) (vgl. EW III, 61) bestehen; sie verursachen differente, Subordinationsverhältnisse begründende Bedürfnisse bei den einzelnen Individuen. An späterer Stelle wird Hobbes zeigen, daß trotz faktischer Unterschiede die Menschen auf Grund ihrer Natur prinzipiell gleich sind.

ultimus“ zu sprechen, in dem das Streben des Menschen zur Ruhe käme. Ruhe ist vielmehr gleichbedeutend mit Tod, die Lebensfähigkeit eines Individuums identisch mit seiner Bewegungsfähigkeit (EW III, 51). Die Applikation dieser Überlegung auf den von Hobbes entwickelten Begriff menschlicher Praxis führt zu dem Nachweis, daß die Pleonexia, das an sich grenzenlose ‚Mehrhabenwollen‘, ein Grundzug der Natur des Menschen ist; allein die Unabschließbarkeit seiner Bedürfnisse und Wünsche garantiert den ununterbrochenen Fortgang der Lebensbewegungen. Da jedoch die Befriedigung des zukünftigen Begehrens nur sichergestellt ist durch den Besitz zureichender Macht (power), der Mittel also, „to obtain some future apparent good“ (EW III, 74), resultiert letztlich aus dem Zusammenwirken von Begehren (desire) und Klugheit (senses and imagination), aus Überlegung (deliberation) also, „the general inclination of all mankind, a perpetual desire of power after power“ (EW III, 85/86). Zweifellos ist der Wunsch nach Macht nicht bei allen Menschen in gleicher Weise ausgeprägt, und nur deshalb ist ja das Entstehen natürlicher Herrschaftsverbände möglich. Aber der Gedanke legitimiert hinreichend den Satz, jeder einzelne strebe, „to assure for ever, the way of his future disire“ (EW III, 85); und begründet damit zugleich die These, daß das Verhältnis der Individuen untereinander als Konkurrenzverhältnis zu denken sei. Denn bereits die bloße Sicherung der schon vorhandenen Möglichkeiten der Bedürfnisbefriedigung erfordert „the acquisition of more“ (EW III, 86)<sup>6</sup>. Konkurrenz zwischen den Individuen impliziert jedoch grundsätzlich die Kriegsbereitschaft der Konkurrenten: „if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies“ (EW III, 111)<sup>7</sup>. Und sofern jedes (bzw. einige) der interagierenden Individuen ein von allen (bzw. mehreren) begehrtes Objekt als unabdingbar für die eigene Lebenssicherung erklärt, kann der Wettstreit zwischen ihnen zum Kampf auf Leben und Tod führen (EW III, 113, vgl. 111 f.)<sup>8</sup>. Die Todesfurcht als Ausdruck

<sup>6</sup> Das ist am unmittelbarsten zu illustrieren am Vorgang der Nahrungsaufnahme: Die Befriedigung des Bedürfnisses nach Nahrung erfordert den *Verzehr* des begehrten Gutes; sie ist daher auf Dauer nur gesichert durch „the acquisition of more“.

<sup>7</sup> Die bisher vorgetragenen Überlegungen lassen sich durchaus als Folgebestimmungen aus der „physiologischen These“ Hobbes' verstehen, Selbsterhaltung sei identisch mit Erhaltung der Bewegungsfähigkeit; sie zu erklären bedarf es nicht der „Hinzunahme sozialer Prämissen“ (C. B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus* [1967] 54). Die einzige von Hobbes nicht ausdrücklich reflektierte Annahme scheint zu sein, daß menschliches Handeln zum Zwecke der Bedürfnisbefriedigung stets unter Knappheitsbedingungen erfolgt. Sie rechtfertigt zureichend die Folgerung, daß die natürliche Macht des einen Menschen prinzipiell eine Bedrohung der des (bzw. der) anderen darstellt (vgl. Macpherson, a. a. O. 56). Dabei ist es gleichgültig, ob alle Individuen nach immer mehr Macht streben oder nur einige (wie Hobbes annimmt). Bereits die Überzeugung, jedes Individuum sei notwendig auf Grund seines durch Klugheit gelenkten Interesses aus auf „the acquisition of more“, und die Tatsache, daß das zukünftige Begehren der Einzelnen nicht mit hinreichender Sicherheit prognostizierbar und folglich grundsätzlich nicht voraussehbar ist, in Bezug auf welche Objekte Konflikte zwischen den Individuen entstehen, begründen die Hobbessche These der Konkurrenz bzw. des latenten Kriegszustandes zwischen natürlichen Individuen.

<sup>8</sup> Wer den Ratschlägen der Klugheit folgt, wird daher – so die Lehre des „Leviathan“ –, das gleiche Schicksal wie Prometheus erleiden, dessen Namen Hobbes mit „the prudent man“ über-

der Negativität der realen Situation und der Wunsch, angenehm zu leben, begründen jedoch zugleich die affektive Disposition, diesem Zustand allgemeiner Kriegsbereitschaft zu entfliehen; „and reason suggesteth convenient articles of peace, upon which men may be drawn to agreement. These articles, are they, which otherwise are called the Laws of Nature“ (EW III, 116).

Der Rekurs auf Vernunft erfolgt in diesem Zusammenhang unvermittelt. Gleichwohl ist er durch vorangegangene Reflexionen Hobbes' hinreichend vorbereitet. Bereits im Kontext der Erörterung der Elemente der menschlichen Natur hatte Hobbes den Begriff der Vernunft definiert und die Fähigkeit vernünftigen Raisonnements als Merkmal der Natur des Menschen ausgewiesen: „Reason . . . is nothing but reckoning (that is adding or subtracting) of the consequences of general names agreed upon“ (EW III, 30)<sup>9</sup>. Mit dieser Bestimmung vollzieht er in doppelter Hinsicht eine Abgrenzung von Vernunftkenntnis und Erfahrungswissen<sup>9a</sup>:

1) Im Unterschied zu dem durch unmittelbare Erfahrung erzeugten Wissen (vgl. EW III, 25) ist das auf Grund richtigen Rechnens mit allgemeinen Namen gewonnene „knowledge of consequence“ wahr, aber nicht gewiß. Denn „the knowledge of consequence . . . which is called science, is not absolute, but conditional“ (EW III, 52): Richtiges Rechnen beruht allein auf der fehlerfreien Herstellung von Wenn-dann-Beziehungen, und „truth consisteth in the right ordering of names“ (EW III, 23); dagegen gilt, daß „no man's reason, nor the reason of any number of men, makes the certainty“ (EW III, 31). Sofern aber „wahr“ und „falsch“ als „attributes of speech, not of things“ (EW III, 31) zu interpretieren sind, kann die Wahrheit von Sätzen bzw. die Richtigkeit oder Falschheit von Rechenoperationen und ihrer Resultate interessefrei eingesehen und damit in Bezug auf diese Einsicht zwischen allen der Vernunft fähigen Individuen Übereinstimmung erzielt werden. Das aber ist die Voraussetzung möglichen Einverständnishandelns, und ausdrücklich wurde der Rekurs auf Vernunft von Hobbes begründet durch den Satz, daß „reason suggesteth convenient articles of peace, upon which men may be drawn to agreement“ (EW III, 116).

2) Gegenüber den in ihrer Bedeutung variierenden „signs of prudence“ sind „general names“ nicht bloße Kennzeichen (marks), die der Erinnerung an

---

setzt (EW III, 95). Raisonnement, das nicht vernünftig wird, vertieft durch Einsicht die Furcht vor dem Tode, ohne daß die Anstrengung, ihm zu entrinnen, erfolgreich sein könnte. – Zugleich impliziert der Gebrauch der Prometheus-Metapher eine grundsätzliche Kritik am Renaissance-Ideal des Weisen, der alle Geheimnisse der Natur kennt, darum autark ist und insofern ein „sterblicher Gott“ zu sein scheint (vgl. dazu E. F. Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom* [Cambridge, Mass. 1958] 93 ff., bes. 107 ff.).

<sup>9</sup> Die historische Frage, wann und unter welchen Voraussetzungen der Mensch im Naturzustand vernünftig werde, schließt Hobbes aus seinen Überlegungen aus; sie zu beantworten wäre eine Aufgabe des bloßen Klugheitswissens (und damit der Geschichtswissenschaft, des „register of fact“; EW III, 71), das sich als untauglich für die Konstruktion des Leviathan erwiesen hat. (Vgl. dagegen C. Schmitt, *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, in: *Archiv für Rechts- und Staatsphilosophie*. Bd. XX [1936/37] 628 f.; L. Strauss, a. a. O. 26 ff.)

<sup>9a</sup> Vgl. auch H. Fiebig, *Erkenntnis und technische Erzeugung. Hobbes' operationale Philosophie der Wissenschaft*, Meisenheim a. Glan 1973, S. 8 ff.

das durch individuelle Erfahrung gewonnene „knowledge of fact“<sup>10</sup> (vgl. EW III, 71) dienen, sondern sie sind wohldefinierte Zeichen (signs), die sich als Mittel der Verständigung eignen (EW III, 19/20; vgl. 30)<sup>11</sup>. Der Gedanke impliziert, – da Verständigung Eindeutigkeit der Zeichen erfordert –, daß bei der Definition allgemeiner Namen der affektive Bezug des Bezeichnenden auf das Bezeichnete ausgeschaltet ist. Diese Bedingung ist grundsätzlich nur in eingeschränktem Maße (wenn überhaupt) im Hinblick auf jene Objekte erfüllbar, auf die das Begehren, Hoffen, Wünschen der einzelnen Individuen sich richten kann und zu deren Benennung die „signs of prudence“ gebraucht werden. Das gilt jedoch nicht für das Hoffen, Wünschen, Begehren selbst (vgl. EW III, S. XI). Denn bei der Explikation der Elemente der Natur des Menschen (zu denen Klugheit ebenso wie die Fähigkeit richtigen Rechnens gehören) und der Definition ihrer Namen ist die Blickrichtung verändert: Der Begehrende selbst, der nicht zum Objekt seines eigenen Begehrens werden kann, ist der Gegenstand der Untersuchung<sup>12</sup>. Deshalb die Aufforderung: „Nosce te ipsum, Read thy self“; sie will uns lehren, „that for the similitude of the thoughts, and passions of one man, to the thoughts and passions of another, whosoever looketh into himself, and considereth what he doth, when he does think, opine, reason, hope, fear & c, and upon what grounds; he shall thereby read and know, what are the thoughts, and passions of all other men, upon the like occasions“ (EW III, S. XI). Eine solche, sich von der

<sup>10</sup> Die heftige Polemik Hobbes' im „Leviathan“ gegen die antike Philosophie und vor allem die des Aristoteles (ausgenommen von der Kritik ist allein die Philosophie Platons wegen dessen Wertschätzung der Geometrie) (EW III, 669 ff.) gründet in der Überzeugung, daß jene Philosophen bei der Benennung dessen, was recht oder unrecht sei, lediglich Klugheitsgesichtspunkte berücksichtigten, so daß „their moral philosophy is but a description of their own passions . . . they make the *rules* of good and bad, by their own liking and disliking“ (a. a. O.; Hervorhebung v. Vf.; vgl. Strauss, a. a. O. 135/136).

<sup>11</sup> Hobbes definiert Zeichen (signs) ausdrücklich als Mittel intersubjektiver Verständigung (EW III, 19/20; vgl. M. Oakeshott, Introduction, in: Leviathan, ed. by Oakeshott [Oxford 1960] S. XXXVI). Im Unterschied zu den „signs of prudence“ sind die „signs of science . . . certain and infallible“ (EW III, 37), so daß die Anerkennung wahrer Sätze von allen der Vernunft fähigen Individuen auch im Naturzustand möglich ist. Damit ist der Gedanke ausgeschlossen, Vernunft sei für Hobbes „einzig subjektive Vernunft“ (B. Willms, Die Antwort des Leviathan. Hobbes politische Philosophie [1970] 116), so daß – wenn ein Individuum seine Vernunft für die rechte ausgibt und gegen andere seine Position abstrakt behauptet –, Streit und Bürgerkrieg notwendig folgen (Willms, a. a. O. 110).

<sup>12</sup> Das Begehren entsteht nach Hobbes auf Grund unmittelbarer Objektwahrnehmung und ist zu beschreiben als die unmittelbare, physiologisch determinierte, nicht-kognitive Reaktion des Individuums aufs wahrgenommene Objekt. Diese Aussage gilt grundsätzlich auch im Hinblick auf den Willen; er unterscheidet sich allerdings vom ursprünglichen Begehren, insofern er nicht unvermittelt entsteht, sondern das sich nach der ‚Überlegung‘ durchsetzende, letzte Begehren ist. Im sechsten Einwand gegen Descartes polemisiert Hobbes daher ausdrücklich gegen die Annahme, daß im Wollen und Fürchten nicht nur das Bewußtsein des Gegenstandes gegeben sei, sondern zugleich eine Beziehung des Subjekts auf sich selbst hergestellt werde. Obwohl nach Hobbes ein willentlich intendiertes Objekt ein Gut für das begehrende Subjekt darstellt, wird es nicht erstrebt, weil der „Wille vor allem sein eigenes Dasein, d. h. Selbsterhaltung“ will (K.-H. Ilting, Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit, in: Philos. Jahrb., 72. Jg. [1964/65] 90), sondern weil es im Subjekt die – von einer Lustempfindung begleitete – Bewegung des Begehrens hervorruft.

durch Klugheit gelenkten Lebenspraxis distanzierende Einstellungsänderung eines Individuums bedarf der Motivation; sie wurde von Hobbes hinreichend erklärt durch die oben skizzierten Ausführungen des „Leviathan“ über Todesfurcht und den Wunsch nach einem angenehmen Leben.

Indem Hobbes in der Einleitung zum „Leviathan“ die Forderung, sich selbst zu erkennen, ausspricht und expliziert, bezeichnet er den Standpunkt, den einzunehmen die Voraussetzung einer methodischen Darstellung der Elemente der menschlichen Natur ist. Während jedoch zunächst die Form wissenschaftlicher Darstellung dem dargestellten Gegenstand äußerlich war, kommen bei der Darstellung der „articles of peace“ (der Naturgesetze also) beide zur Deckung: es ist das natürliche Individuum, das fähig sein (bzw. werden) soll, die Naturgesetze auf Grund richtigen „Rechnens“ zu entwickeln. Die Darstellung des vernünftig rasonnierenden Menschen im Naturzustand wird insofern zur Selbstdarstellung des Philosophen, der die Bedingungen rechten Vernunftgebrauchs in praktischer Absicht reflektiert. Allein unter dieser Voraussetzung wird der spezifische Charakter des herzustellenden Werkes, des politischen Körpers, begreiflich: Es unterscheidet sich von anderen Artefakten grundsätzlich, weil die Differenz zwischen Konstrukteur bzw. Produzent und zu bearbeitendem Material aufgehoben ist: „*the matter . . . and the artificer; both is man*“ (EW III, S. X).

## II.

Die Darstellung der Naturgesetze, der „articles of peace“, leitet Hobbes ein mit der Exposition des *Naturrechts*: der Freiheit des Menschen, seine Macht zum Zwecke der eigenen Erhaltung vernünftig zu gebrauchen (EW III, 116). Die Formel, durch die Hobbes den Begriff des ursprünglichen Rechts des Menschen (d. i. der Freiheit, etwas zu tun oder zu unterlassen) definiert, impliziert bereits ihre Einschränkung, enthält den Begriff des *Naturgesetzes* in sich, d. i. einer Vorschrift oder allgemeinen Regel „found out by reason, by which a man is forbidden to do, that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same“ (EW III, 116/117). Denn nicht die schrankenlose Freiheit des Menschen „of doing anything“ wird als *Naturrecht* postuliert, sondern „of doing anything which in his own *judgement* and *reason*, he shall conceive to be the aptest means thereunto (i. e.: for the preservation if his own nature)“ (EW III, 116; Hervorhebung v. Vf.)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Da die Naturgesetze die Bedingungen formulieren, unter denen der Gebrauch der eigenen Macht vernünftig ist, sind sie als Resultat der Explikation des *Naturrechts* zu verstehen. *Naturrecht* und *Naturgesetz* sind daher nicht schlechthin entgegengesetzt. Der Eindruck, sie seien entgegengesetzt, entsteht nur, wenn allein das Recht „of doing anything“ akzentuiert wird und der Zusatz, was auf Grund von „*judgement*“ und „*reason*“ als geeignet für Selbsterhaltung erscheint, unberücksichtigt bleibt: Das Recht auf alles („right to every thing; even to one anothers body“, EW III) kann vernünftigerweise nur im Kriegszustand beansprucht werden. Da aber die Naturgesetze die Bedingungen des Friedens explizieren, durch den die Selbsterhaltung gesichert wird, wäre es unvernünftig und damit dem ursprünglichen Recht zuwider,

Das erste und grundlegende Naturgesetz, dessen Befolgung jedes vernünftige Individuum als Voraussetzung der eigenen Lebenssicherung anerkennen wird, lautet nach Hobbes: „every man, ought to endeavour peace, as far as he hath hope of obtaining it; an when he cannot obtain it, . . . he may seek, and use, all helps, and advantages of war“ (EW III, 117). Dieses Gesetz ist an sich selbst noch unzureichend: es erklärt nicht, wie der erstrebte Zustand des Friedens hergestellt werden kann. Diesen Mangel behebt das zweite Naturgesetz. Es fordert, daß Individuen wechselseitig auf ihre Rechte zugunsten des (bzw. der) Anderen verzichten sollen (EW III, 118). Ihr Verzicht wird manifest im Vertrag, der daher definiert ist als „the mutual transferring of right“ (EW III, 120): Jeder der Kontrahenten gibt ein ihm ursprünglich zustehendes Recht an einer Sache auf zugunsten des (der) anderen, so daß sich jeder das von ihm begehrte Objekt kampflos aneignen kann. Voraussetzung für jeden Vertragsschluß ist jedoch die Annahme, „that men performe their covenants made“ (EW III, 130). Dieser Satz spricht daher das dritte, zugleich den Begriff der Gerechtigkeit definierende Naturgesetz aus. Erst mit der Formulierung dieses Gesetzes ist der Stand einer vollständigen, wenn auch noch zu differenzierenden Explikation der anfänglich aufgestellten Naturrechtsformel erreicht: Der Mensch hat die Freiheit, seine Macht zum Zwecke der eigenen Erhaltung vernünftig zu gebrauchen; Selbsterhaltung garantierende Sicherheit schafft allein der Frieden; Frieden setzt wechselseitige Einschränkung des Rechts „of doing anything“ voraus. Die vernünftige Beschränkung jenes Rechts ist daher Verwirklichung des Naturrechts.

Da im Kontext der gegenwärtigen Untersuchung nur die genannten drei Gesetze von unmittelbarer Bedeutung sind, können wir die Ableitung der weiteren von Hobbes im Kapitel XV des „Leviathan“ aufgeführten Naturgesetze (Gebote der Dankbarkeit, Billigkeit, Vergebung etc.) aussparen; ihre Aufzählung kann durchaus im Sinne traditioneller Moral- und Naturrechtsphilosophie als Katalogisierung der (moralischen) Pflichten des Menschen in der Gesellschaft begriffen werden.

Der Gebrauch des Terminus „Pflicht“ in diesem Zusammenhang erfolgte nicht zufällig. Bereits die Verwendung der Ausdrücke „ought“ und „should“ bei der Formulierung der ersten beiden Naturgesetze legt die Annahme nahe, daß Hobbes sie als präskriptive Sätze versteht, durch die Anforderungen ausgesprochen werden, die an das Handeln vernünftiger Subjekte zu stellen sind. Sofern aber Gesetze oder Gebote uns zu einem bestimmten Handeln verpflichten oder veranlassen sollen, Handeln aber nur auf Grund eines Wollens erfolgt und Wollen nichts anderes als ein Begehren ist, müssen sie als Imperative bzw. Befehle interpretiert werden können, d. i. als „forms of speech by which the passions are expressed“ (EW III, 49). Denn: „The language of desire, and aversion, is *impera-*

---

sie ohne zwingenden Grund nicht zu befolgen und das Recht auf alles ungeschmälert erhalten zu wollen. (Ausdrücklich definiert Hobbes auch in den früheren Fassungen seiner Theorie den Begriff des Naturrechts durch Rekurs auf den der Vernunft; vgl. dazu D. P. Gauthier *The Logic of Leviathan* [Oxford 1969] 29 ff., bes. 32.) Nur sofern die Naturgesetze als ‚Teil‘ des Naturrechts begriffen werden, wird die These Hobbes verständlich, das Naturrecht sei das Recht „which writers commonly called *ius naturale*“ (EW III, 116).

*tive; as Do this, forbear that; which when the party is obliged to do or forbear, is command*“ (EW III, 50). Die sprachliche Form („tu dies, unterlaß jenes!“), in der Imperative auftreten, indiziert nach Hobbes bereits ihre Eigenart: Sie bezeichnen durch „particulars“ (d. i.: particular words) einen Gegenstand oder eine Handlung, in Bezug auf die durch einen Befehlssatz ein Tun oder Unterlassen gefordert wird (EW III, 49/50). Das aber ist nicht der Fall im Hinblick auf die Naturgesetze, die ja das Resultat eines „reasoning . . . in general words“ sind; sie sind vernünftige Folgerungen aus Annahmen über die Beschaffenheit der Natur des Menschen und das Recht der Individuen auf Selbsterhaltung und explizieren insofern die Bedingungen (den Zustand des Friedens herzustellen, Verträge zu schließen und sie einzuhalten), die erfüllt sein müssen, wenn für jedes Individuum Selbsterhaltung gewährleistet sein soll. Hobbes selbst erklärt, daß die „dictates of reason, men use to call by the name of laws“ nur in einem uneigentlichen Sinne „Gesetze“ genannt werden können: „for they are but conclusions, or theoremes concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves (i. e.: of men)“ (EW III, 147; vgl. OL II, 189). Sind aber Gesetze nichts anderes als „conclusions or theorems“ (Hypothesen), entsteht die Frage, inwiefern wir – und ob überhaupt – verpflichtet sind, sie im Naturzustand als präskriptive Sätze anzuerkennen, – inwiefern also hypothetische Aussagen als „commands“ für die verbindliche Regelung von Interaktionsprozessen im vorstaatlichen Bereich tauglich sind.

In diesem Zusammenhang könnte sich der Gedanke nahelegen, die Naturgesetze im Sinne Kants als hypothetische Imperative zu interpretieren, die als analytisch-praktische Sätze insofern gerechtfertigt sind, als mit dem Wollen des Zwecks hier: Selbsterhaltung) auch das Wollen der Mittel (hier: Verträge zu schließen etc.) geboten ist (vgl. Kant, Grundlegung z. Metaphysik d. Sitten, A 45). Eine solche Deutung ist jedoch zufolge der nominalistischen Voraussetzungen Hobbes' nicht möglich: Während Imperative bzw. „commands“, die bestimmte Handlungen verbindlich vorschreiben, sich an die Leidenschaften und das Begehren wenden, sind die Naturgesetze als wahre Sätze das Resultat richtigen Rechnens mit allgemeinen Namen, d. h. mit Zeichen, die unter Ausschaltung der Affekte des Bezeichnenden definiert wurden; daher kann durch *vernünftiges* Raisonement keineswegs das *Wollen* eines Zwecks begründet werden, aus dem analytisch das Wollen der Mittel (d. i. der Imperativ) folgte. Zudem bleibt, selbst wenn in Bezug auf die *Wahrheit* der die Naturgesetze formulierenden Sätze zwischen Individuen Übereinstimmung besteht, für jedes von ihnen *ungerwiß*, ob sie durch die Befolgung der Naturgesetze deren Ziel, „natures preservation“ (EW III, 145), erreichen. Die Kenntnis des wahren Satzes, daß Verträge einzuhalten sind, garantiert nicht, daß jede der kontrahierenden Parteien ihn verbindlich (und nicht nur zum Schein) als Handlungsanweisung anerkennt und sich der durch ihn ausgesprochenen Forderung unterwirft. Jedoch nur wenn Gewißheit (knowledge of fact) darüber besteht, daß der Vertrag eingehalten wird, kann klugerweise die intendierte Handlung (die Übereignung von Rechten) erfolgen; denn Handeln als Resultat eines Wollens setzt Überlegung voraus und damit zugleich auch „knowledge of fact“.

Um trotz mangelnder Gewißheit den verpflichtenden Charakter der „laws of nature“ zu legitimieren, erklärt Hobbes, daß wir sie zu betrachten haben „as delivered in the word of God, that by right commandeth all things“ (EW III, 147). Dieser Gedanke begründet die moralische Verpflichtung des Menschen (d. i. die Verpflichtung „in foro interno“), ihnen gemäß zu handeln: „The laws of nature oblige in foro interno; that is to say, they bind to a desire they should take place: but in foro externo; that is the putting them in act, not always“ (EW III, 145). Das bedeutet aber zugleich, daß sie nicht als verpflichtende Handlungsanweisungen, sondern allein in ihrer Eigenschaft als wahre Sätze bei der Konstruktion des Leviathan beansprucht werden dürfen.

### III.

Die durch Klugheit gelenkten natürlichen Leidenschaften führen zum Krieg bzw. zur Kriegsbereitschaft; die Gesetze der Natur, deren Kenntnis anleiten soll, diesem Zustand zu entfliehen, können jedoch dieser Aufgabe nicht genügen, da sie nur in foro interno verpflichten. Damit sie auch als in foro externo verbindlich verpflichtende Handlungsanweisungen anerkannt werden können, muß sichergestellt sein, daß sie als „commands“ zu interpretieren sind und jeder sie befolgen wird. Die Voraussetzung dafür ist, daß die Macht der Einzelnen aufgehoben und übereignet wird „upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce alltheir wills, by plurality of voices, unto one will“ (EW III, 157). Der Träger der dadurch entstehenden zwingenden Gewalt wird Souverän genannt. Er ist Gesetzgeber und kann zugleich garantieren, daß gesetzmäßiges Handeln nicht dem Verlangen der Individuen nach Selbsterhaltung zuwiderläuft.

Die Übereignung von Rechten (Macht) hatte Hobbes als den Inhalt eines Vertrags ausgewiesen. Insofern muß auch die Errichtung souveräner Gewalt auf Vertragsschluß beruhen. Inwiefern aber kann ein solcher Vertrag zur Etablierung souveräner Macht im Naturzustand geschlossen werden? Gilt nicht auch für diesen Vertrag die Einsicht, daß die Naturgesetze, die die Einhaltung von Verträgen fordern, nur in foro interno, nicht aber in foro externo verpflichten? Sofern die Überlegungen zur Differenz von partikularem Begehren des Einzelnen und Naturgesetz zutreffend sind, kann die von den Naturgesetzen ausgehende moralische Verpflichtung nicht das Motiv zur Einhaltung des Vertrags sein, durch den der Souverän eingesetzt wird. Da andererseits der Souverän, der die Einhaltung der Verträge garantieren soll, erst durch jenen Vertrag geschaffen wird, gewinnt die vertragstheoretische Begründung der Souveränität den Anschein der Zirkularität<sup>14</sup>. Zweifellos sieht Hobbes dieses Problem. Er löst es auf durch die Explikation der Bedingungen, unter denen der souveräne Macht konstituierende Vertragsschluß (im Unterschied zu allen anderen Verträgen) von den Individuen als natürlichen Personen gewollt und durchgeführt werden kann. Hobbes hat diesen Nachweis bereits im letzten Kapitel des ersten Buchs des „Leviathan“

<sup>14</sup> Vgl. J. W. Gough, *The Social Contract* (Oxford 1957) 108 ff.

(also im Zusammenhang mit der Explikation der Natur des Menschen) durch die Überlegung vorbereitet, daß jede natürliche Person, d. i. der „on stage and common conversation“ Handelnde und damit sich selbst Repräsentierende, sich als Handelnden durch einen Anderen vertreten lassen kann (der insofern zur „artificial person“ wird), ohne dabei die Urheberschaft (seine Eigenschaft als „author“) an den durch die vertretende Person vollzogenen Handlungen zu verlieren (EW III, 147f.). Die vertretende Person (der Repräsentant) wird ernannt; ihr wird vom ursprünglichen Rechtsinhaber („author“, vgl. EW III, 158) die *Autorität* verliehen, in seinem Namen zu handeln: „So that by authority, is always understood a right of doing any act: and done by authority, done by commission, or licence from him whose right it is“ (EW III, 148)<sup>15</sup>.

Auf diesen Gedanken, daß jedes einzelne Individuum einen Stellvertreter seiner Person einsetzen kann, der seine Rechte, als Person zu handeln, wahrnimmt, rekurriert Hobbes bei der Explikation des Begriffs „Souverän“. Im Hinblick auf den Souverän fungieren die einzelnen Individuen als Urheber (authors) seiner Handlungen, so daß der Souverän als der von ihnen eingesetzte Repräsentant zu begreifen ist (vgl. EW III, 158). D. h. aber zugleich: das durch die Übertragung der Macht der Einzelnen „upon one man or an assembly of men“ (EW III, 157) begründete Verhältnis zwischen dem Souverän und den ihn einsetzenden Individuen ist nicht durch einen Vertrag gestiftet (EW III, 161f.). Der den Staat konstituierende Vertrag wird vielmehr zwischen den einzelnen Individuen als natürlichen Personen geschlossen und hat zum Inhalt, daß a) jeder der Kontrahenten einen Stellvertreter seiner Person einsetzen soll, auf den er seine Rechte überträgt, und daß b) nicht verschiedene Repräsentanten eingesetzt werden, sondern sich alle Kontrahenten auf nur eine Person als ihren Stellvertreter (sei es „one man or an assembly of men“) einigen (EW III, 157/158). (Solcher Konsens ist bereits gegeben, sobald die Mehrheit der Kontrahenten sich für eine bestimmte Person entscheidet; EW III, 159.) Jeder der Vertragspartner sieht in dem von den untereinander kontrahierenden Individuen autorisierten Repräsentanten (dem Souverän) den Stellvertreter seiner Rechte, kann also dem Vertrag zustimmen in Erwartung zukünftiger Handlungen des Repräsentanten, die seinem (des ursprünglichen Rechtsinhabers) Wohl dienlich sein werden; die Investitur des Souveräns entspricht daher grundsätzlich den Ratschlägen der Klugheit, die im Naturzustand das Handeln des Einzelnen leiten. Und insofern jedes der in den Vertrag eintretenden Individuen weiß, daß diese Erwartung von allen geteilt werden kann, darf es annehmen, daß nicht nur es selbst, sondern jeder Kontrahent den einmal geschlossenen Vertrag einhalten wird. Weil zudem der Vertrag eines jeden mit allen anderen nicht als Tauschvertrag konzipiert ist, bei dem sich der Transfer der Rechte wechselseitig zwischen den Vertragspartnern vollzieht, sondern die Kontrahenten übereinkommen, ihre Rechte einem Dritten zu übertragen (dem dadurch konstituierten Souverän als autorisiertem Repräsentanten), kann die Vertragserfüllung sich prinzipiell nicht nachteilig

<sup>15</sup> Eine ausführliche Diskussion von Hobbes „Theory of Authorization“ findet sich bei Gauthier, a. a. O. 120 ff.

für die erfüllende Partei auswirken: es wird dadurch keine der anderen kontrahierenden Parteien gestärkt, sondern allein die Macht der Person, die als Repräsentant die Interessen der vertragskonform Handelnden (auch und vor allem gegenüber einem Vertragsverletzer) vertritt.

Der Rekurs auf den Begriff des autorisierten Repräsentanten erlaubt also die Konstruktion jenes Punktes, der dadurch gekennzeichnet ist, daß in foro externo aus *Überlegung* genau das getan werden kann (bzw. wird), was auf Grund der Naturgesetze moralisch gefordert ist. Das Resultat der „Addition“ der beiden Elemente, der Lehre vom Vertrag und der Theorie der Repräsentation, kann deshalb beanspruchen, eine Theorie zu sein, die zur Herstellung vernünftiger Praxis anleitet. Obwohl sie ihr Entstehen einem „reasoning . . . with general names“ (EW III, 49/50) verdankt und selbst mittels eindeutig definierter Zeichen formuliert ist, kann und muß die reale Erzeugung der durch vernünftiges Rasonnement konstruierten künstlichen Person, die Konstitution souveräner Macht, von jedem Individuum gewollt werden. Da Einwendungen von seiten der Klugheit gegen den Eintritt in den die Herrschaft des Souveräns begründenden Vertrag nicht gemacht werden können und Furcht zum Vertragsabschluß treibt, können die Gebote der Vernunft, Verträge zu schließen und sie einzuhalten, in diesem Falle als handlungsleitende Anweisungen wirksam werden: partikulares Interesse und Vernunftgebot konvergieren, der politische Körper ist herstellbar geworden.

Damit ist die eingangs formulierte Aufgabe grundsätzlich gelöst. Es bleibt abschließend die Frage zu klären, inwiefern durch die Herstellung des Leviathan die natürliche Ordnung aufgehoben und durch eine künstliche, der – wie Hobbes erklärt – Natur „nachgeahmte“ Ordnung (EW III, S. IX) ersetzt wird.

Der Souverän repräsentiert den Willen derer, die ihn eingesetzt haben, er vertritt als „künstliche Person“ die Rechte der natürlichen Personen und handelt statt ihrer (EW III, 147f.). Handeln aber ist nur auf Grund eines Wollens, d. i. auf Grund eines natürlichen Begehrens möglich, so daß „whosoever beareth the person of the people, or is one of that assembly, that bears it, beareth also his own natural person“ (EW III, 178)<sup>16</sup>. Deshalb hat der Souverän von Natur aus das Recht „of doing anything, which in his own judgement, and reason he shall conceive to be the aptest means thereunto (i. e.: for the preservation of his own nature)“ (EW III, 196). Zugleich wird er jedoch, – seine natürliche Person ist ja definiert als Träger der künstlichen –, mit der Erhaltung der eigenen Natur das Wohl der Individuen befördern, die ihn als ihren Stellvertreter eingesetzt haben. Obwohl künstliche Person, handelt der Souverän dennoch wie der Mensch im Naturzustand: auf Grund seines natürlichen Begehrens und Wollens, allein die

<sup>16</sup> Deshalb kann Hobbes *nach* der Einsetzung des Souveräns und der damit vollzogenen Konstitution des Staates das Verhältnis des Souveräns zu den durch ihn geschaffenen öffentlichen Institutionen (Gerichtbarkeit etc.) wiederum als ein Verhältnis der Repräsentation bezeichnen: Der Souverän autorisiert die Diener des Staates (Richter, Heerführer, Lehrer etc.) statt seiner zu handeln, so daß sie zu Repräsentanten der Person des Staates werden; allerdings ist das dadurch geschaffene Verhältnis der Repräsentation nicht irreversibel, sondern (wie im Naturzustand) aufhebbar (vgl. Kap. XXIII des „Leviathan“).

Erhaltung der eigenen Natur erstrebend und nur seinem Gewissen (d. i. in letzter Instanz: Gott) gegenüber verantwortlich<sup>17</sup>.

Für die Individuen dagegen, die durch Eintritt in den Vertrag zu Bürgern geworden sind, treten an die Stelle des abstrakten, nur in foro interno verpflichtenden Sollens der Naturgesetze im Naturzustand die in den positiven Gesetzen („civil law“) manifest werdenden Befehle des Souveräns („commands of commonwealth“) (EW III, 251 ff.). Der Satz, was immer jemand gegen sein Gewissen tue, sei Sünde, hat für den Bürger seine Geltung verloren; nicht die innere Stimme seines Gewissens ist für ihn die Richtschnur seines Handelns, sondern das bürgerliche Gesetz, „because the law is the public conscience“ (EW III, 311). Der Befehl des Souveräns ist für die Bürger zum Naturgesetz geworden<sup>18</sup>: „The law of nature and the civil law, contain each other, and are of equal extent“ (EW III, 253). Sie anerkennen ihn als eine Handlungsanweisung, die nichts anderes als die Erhaltung der künstlichen Person (des Souveräns) und folglich auch der durch sie repräsentierten Individuen intendiert<sup>19</sup>. Im Gehorsam gegen das vom Souverän erlassene Gesetz besteht deshalb die Moralität des Bürgers.

Hobbes Versuch einer Begründung und Rechtfertigung des Anspruchs bürgerlicher Gesetze, den Rahmen für das Leben der Bürger im Staat verbindlich zu fixieren, beruht daher auf der Verknüpfung zweier Bestimmungen: des Gedankens, daß jeder Bürger geltenden Rechtsregeln auf Grund der *Einsicht* in die *Funktion* gesetzten Rechts prinzipiell wird zustimmen müssen, und der Überlegung, daß Gesetze ihren Charakter als schlechthin verpflichtende Ge- oder Verbote allein der *Autorität* des Souveräns verdanken (deshalb der Satz: auctoritas non veritas facit legem) und folglich hinsichtlich ihres materialen Gehalts der Kontrolle durch die Bürger entzogen sind. Der Nachdruck, mit dem Hobbes seine

<sup>17</sup> C. Schmitt, Die vollendete Reformation, in: Der Staat, Bd. 4 (1965) 51 ff., begründet überzeugend die These, nach Hobbes müsse der Herrscher Christ sein. Denn nur wenn für den Souverän die Gebote christlicher Moral, d. h. die Naturgesetze, zu Handlungsprinzipien werden, wird der auf Grund vernünftiger Konstruktion geschaffene Staat davor bewahrt, in regellose (und darum schließlich sich selbst vernichtende) Despotie abzusinken.

<sup>18</sup> Nur dort, „where the sovereign has prescribed no rule, there the subject has the liberty to do, or forbear, according to his own discretion“ (EW III, 208). Allein in diesem von der positiven Gesetzgebung freigelassenen Bereich ist der Bürger ausschließlich dem in foro interno geltenden natürlichen Gesetz unterworfen.

<sup>19</sup> Jetzt erst lassen sich die vier Gestalten, in denen nach Hobbes der Leviathan erscheint: als sterblicher Gott, großer Mensch, großes Tier und perfekte Maschine, zureichend erklären (vgl. die ausführliche Diskussion dieses Themas bei C. Schmitt, Der Leviathan in der Staatslehre des Th. Hobbes [1938]; ders., Die vollendete Reformation, a. a. O.): Der Leviathan ist ein Gott, insofern für die Bürger die „civil laws“ auf Grund des Befehls des Souveräns zu Naturgesetzen geworden sind; sterblich ist er, weil seine Existenz durch auswärtige oder (durch ökonomische Krisen, theologische Streitigkeiten etc. hervorgerufene) innere Kriege bedroht oder vernichtet werden kann (vgl. „Leviathan“, Kap. XXIX). Weil die künstliche Person des Souveräns identisch ist mit dem Staat, ist der Leviathan ein „großer Mensch“; da jedoch der Herrscher in seiner Eigenschaft als natürliche Person (nicht, wie bei Rousseau, als „geistiger Gesamtkörper“) Souverän ist, kann der Leviathan auch „großes Tier“ genannt werden. Daß er zudem „perfekte Maschine“ heißt, resultiert aus dem Wesen des herzustellenden Artefakts: es erhält sich – ähnlich einem perpetuum mobile – durch eigene Kraft, ohne Einwirkung von außen, in Bewegung.

Überzeugung von der Dezision des Souveräns als Recht setzender Instanz vertrat, forderte zur Kritik geradezu heraus. Die Bedeutung des „Leviathan“ zeigt sich jedoch nicht zuletzt darin, daß auch die im Gegenzug gegen Hobbes entwickelten Theorien in ihren grundlegenden Aussagen durch die Auseinandersetzung mit jenem Werk strukturiert sind: Während Locke gegen Hobbes darauf abhebt, daß den (material eindeutig bestimmten) *Naturgesetzen* bereits im vorstaatlichen Bereich verpflichtende Kraft in foro externo zukommt und ihnen folglich auch der bei der Konstitution des Staats eingesetzte Souverän unterworfen ist, definiert Rousseau, – in kritischer Abgrenzung gegen die Lehre des „Leviathan“ –, den Begriff der *Souveränität* neu, indem er ihn durch den des allgemeinen Willens bestimmt.