

Rainer Mieke

Jenseits und diesseits der Herrschaft

Rainer Mieke

Jenseits und diesseits der Herrschaft

Thomas Hobbes' politische Philosophie im Urteil Hannah Arendts

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

© Verlag Traugott Bautz GmbH
98734 Nordhausen 2015
ISBN 978-3-95948-085-7

Inhaltsverzeichnis

Einleitung und Kerngedanken der Studie.....(VII)

1. Kapitel. Hobbes - ein Vorläufer des Totalitarismus?

- 1. Kontraktualismus und Totalitarismus.....(1)
- 2. Tyrannis und totale Herrschaft.....(17)

2. Kapitel. Hobbes und die Philosophie des 17. Jahrhunderts

- 1. Wegfall der Transzendenz?.....(33)
- 2. Materie und Bewußtsein.....(49)
- 3. Descartes, Hobbes und die Folgen.....(68)
- 4. Neuere Forschungsansätze zu Hobbes
politischer Wissenschaft.....(77)

3. Kapitel. Leidenschaft und Moral

- 1. Politik - Pluralität – Sittlichkeit.....(92)
- 2. Die Deduktion der natürlichen Gesetz.....(110)
- 3. Die Rolle des Schiedsrichters.....(120)

4. Kapitel. Fiat veritas et pereat mundus?

- 1. Wahrheit und Lüge bei Hobbes und Platon.....(129)
- 2. Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten.....(145)
- 3. Handlung und Unwahrheit.....(161)
- 4. Wahrhaftigkeit und Geschichte.....(171)
- 5. Die Strukturierung des Könnens.....(181)
- 6. 'Wahrheit und Politik' im Spiegel der Kritik.....(184)

5. Kapitel. Macht und Gewalt

- 1. Autoritätskonzepte.....(191)
- 2. Machtbegriff und Gewaltrechtfertigung.....(199)
- 3. Aporien und Systembrüche.....(209)

4. Thukydides und die Grenzen der Macht.....	(219)
5. Der Handlungsrahmen der Souveräne.....	(234)

6. Kapitel. Jenseits der Herrschaft

1. Die Politik und das Politische.....	(244)
2. Die Kontingenz des Politischen: Arendts Konzept der reflektierenden Urteilskraft.....	(255)
3. Arendt und Hobbes: Wege politischen Philosophierens.....	(270)

Resümee.....	(280)
---------------------	--------------

Anhang: a.) Siglen.....	(290)
b.) Internetquellen.....	(292)
c.) Verzeichnis der herangezogenen Literatur.....	(293)

Einleitung und Kerngedanken der Studie

„Zum Politischen gehört die Idee, weil es keine Politik gibt ohne Autorität und keine Autorität ohne ein Ethos der Überzeugung.“¹ Diese Feststellung von Carl Schmitt deutet auf Thomas Hobbes, wenn wir diesen als eingebunden in ein moralisches Überzeugungsgeflecht uns denken. Das ist nicht selbstverständlich. Überwiegend wird Hobbes als Theoretiker der Macht apostrophiert. Die Rezeptionsgeschichte des *Leviathan* zeigt auf, welche unterschiedlichen Traditionslinien sich auf ihn berufen. Sowohl Liberalismus wie Konservatismus argumentieren mit Hobbes.

In der vorliegenden Arbeit soll eine Denkerin behandelt werden, die Hobbes' Herrschaftsdenken kritisiert: Hannah Arendt. Sie will einen neuen Ansatz in der politischen Philosophie formulieren, das Herrschaftsdenken verlassen und die Grundvoraussetzungen gemeinschaftlichen Handelns hervorheben. Dabei stellt sie die Frage, was das genuin Politische ist. Ihre Hauptthese in fast allen Schriften lautet, daß die *Tradition* politischen Denkens aus der Philosophie abgeleitet wird und auf die Richtigkeit der Vernunft zurückzugehen hat. Schon Platon stellt die Richtigkeit über die Unverborgenheit bzw. Wahrheit. Das heißt: Widerspruchslosigkeit innerhalb systematischer Gefüge verbürgen schon zur Genüge die geltungstheoretische Gewißheit, wenn nur genügend Menschen diese Vernunftkalküle lernen und anerkennen, darauf ihr Zusammenleben gründen und andere um Teilhabe konkurrierende Menschen ausschließen, weil die eben nicht dazu gehören. Es sind die Anmaßungen des politischen Denkens in den Parteien und in der politikwissenschaftlichen Disziplin, welche Distanz sowie Nähe schaffen. Arendt will das Politische aus der Teilhabe in einem Miteinander verorten. Die Lebensweise ist etwas Politisches, kann Freude schenken und dem Einzelnen mehr vermitteln als begriffliche Anstrengungen aufgrund vorgegebener Strukturen. Es geht ihr um das vorurteilslose Urteilen, das kein Herrschaftsdenken mehr ist.

Damit schert Arendt aus dem üblichen Denken aus. Zu fragen ist natürlich, ob dieser Ansatz überzeugend ist. Besonders, ob ihre Abgrenzungen vom großen Klassiker herrschaftstheoretischer Reflexionen, Thomas Hobbes, gelingen. In der vorliegenden Arbeit soll dem genau nachgegangen werden.

¹ Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923), Stuttgart 1984, S. 28

VIII

In der Arbeit gehe ich im Werk Hannah Arendts weitgehend chronologisch vor. Zuerst steht die Totalitarismus-Studie im Mittelpunkt, dann folgt *Vita activa* bis zu ihrem Spätwerk *Vom Leben des Geistes* und den *Denktagebüchern*.

1.

Zunächst geht es im 1. Kapitel darum, die These Arendts, daß Hobbes ein Vorläufer des Totalitarismus ist, zu überprüfen. Wir kommen zu dem Ergebnis, daß dies nicht gelingt. Die Tyrannis-Vorstellung von Hobbes sowie sein Kontraktualismus verfolgen vorrangig die Intentionen Schutz, Frieden, Gesetzlichkeit, Gerechtigkeit. Hobbes läßt sich nicht mit dem Tyrannis-Bild von Montesquieu gleichsetzen. Sobald Hannah Arendt im Endabschnitt der Totalitarismus-Studie ihre eigene politische Theorie von der Macht darstellt, wird das Hauptanliegen von Hobbes verstellt und nicht deutlich, daß die Schwächen der Hobbesschen Theorie in der die Vertragslehre begründenden intellektualistischen Dekontextualisierungsstrategie angelegt sind. Dort gibt es für das 'acting in concert' keinen Platz. Hobbes greift aber auf mehr zurück als auf rein rationale Kalküle. Er ist vielgestaltiger, als Arendt dies glaubt.

2.

Die in der Totalitarismus-Studie vorherrschende Kritik, die Hobbes als Vorreiter der totalen Herrschaft, in welcher das grenzenlose Streben des Menschen nach Macht bis zur Selbstvernichtung ausgeübt wird, taucht in dieser Schroffheit in Arendts späteren Schriften nicht mehr auf. Sie argumentiert nun stärker vor dem Hintergrund der philosophischen Hauptströmungen des 17. Jahrhunderts. Der Protagonist jener Zeit ist Descartes. Sein Dualismus und sein Einfluß beschäftigen Arendt in *Vita activa*. Das Verhältnis von Hobbes und Descartes muß demzufolge untersucht werden. Stimmen die Arendtschen Analogisierungen überhaupt? Descartes deduziert seine Theorie aus dem mathematisch ausrichtbaren Bewußtsein, Hobbes aus der deterministischen Gerichtetheit der corpora. Arendt sieht bei beiden Denkern das religiöse Element im Niedergang begriffen. Descartes beginnt jedoch, so lautet meine These im 2. Kapitel dieser Studie, mit seinen rationaltheologischen Rasonnements das

Religiöse aufzulösen, während Hobbes das Recht und die Möglichkeit, einen fideistischen Weg zu Gott zu finden, durchaus einräumt. Wir analysieren das Verhältnis von Hobbes zu Descartes einerseits, den Bezug Martin Heideggers zu Descartes' Weltbezug und Arendts Heidegger-Rezeption andererseits.

Arendt sieht in der 'Welt' einen von Menschen gestifteten Handlungsraum, der anders als der Weltbegriff der Naturwissenschaft nicht die Prozessualität der Dinge, sondern eine Absicherung gegen das Naturhafte im Auge hat. Es gibt ein 'Zurück' im Handeln, es gibt einen Neuanfang zwischen Menschen, ein Verzeihen und Vergeben, ein Vertrauen, das entscheidend ist im Miteinander der Menschen.

Die im politischen Raum jedoch obwaltende Kontingenz verschwindet für Arendt durch das Hineinhandeln in den Naturbereich nicht, sondern bleibt bestehen, sogar bei noch so gründlicher rationaler Analyse, die sich gemeinhin stützt auf der Voraussetzung, daß der Mensch 'souverän' handeln und dabei frei bleiben kann. Freiheit und Souveränität dürfen indes nicht gleichgesetzt werden. „Wären Souveränität und Freiheit wirklich dasselbe, so könnten Menschen tatsächlich nicht frei sein, weil Souveränität, nämlich unbedingte Autonomie und Herrschaft über sich selbst, der menschlichen Bedingtheit der Pluralität widerspricht. Kein Mensch ist souverän, weil Menschen, und nicht der Mensch, die Erde bewohnen, und dieses Faktum der Pluralität hat nichts damit zu tun, daß der Einzelne, auf Grund seiner nur begrenzten Kraft, abhängig ist von Anderen, die ihm gewissermaßen helfen müssen, überhaupt am Leben zu bleiben. Alle Ratschläge, welche die Tradition uns anzubieten hat, uns in souveräner Freiheit von anderen zu halten, laufen darauf hinaus, eine 'Schwäche' der menschlichen Natur zu überwinden und zu kompensieren, und diese Schwäche ist im Grunde nichts anderes als die Pluralität selbst. Folgt man diesen Ratschlägen und versucht im Ernst, die Folgen der Pluralität zu 'überwinden', so wird dabei nicht so sehr eine souveräne Herrschaft über sich selbst als eine willkürliche Herrschaft über andere herauskommen.“^{II} Arendt bringt ihre Überlegungen zur Tradition hier in Verbindung mit dem Existentialismus, der aus der Tatsache, daß Souveränität und Freiheit nicht zusammenbestehen können, wir aber dennoch etwas Neues zu beginnen in der Lage sind, dessen Folgen wir nicht absehen können, auf die Absurdität des menschlichen Daseins insgesamt schließt. Eindeutig ist an dieser Aussage Arendts, wie kritisch sie

^{II} VA, S. 229f.

den Existentialismus sah und wie ernst es ihr war, diesen sowie alle anderen Versuche, das Kontingente des Handelns durch Kalküle, mathematische Konstrukte und 'Herrschaft' auszuschalten, immer wieder zurückzuweisen. Betroffen sind hier alle ideologischen Entwürfe, seien sie zurückzuführen auf einen dialektischen Materialismus oder auf andere absolut gesetzte Denksysteme.

Arendt diskutiert in *Vita activa* die Pluralität als Grundlage des Handelns und des Politischen, sie erkennt bei Hobbes, daß er diese Grundlage auch gesehen, aber zugunsten der Herrschaft und Souveränität aufgegeben hat. Hannah Arendt verfolgt diesen Perspektivenwechsel im Werk von Hobbes nicht konsequent genug. Hinweise finden sich indes in ihrem *Denktagebuch*.

Das bedeutet zusammengefaßt: Die innere Logik des Souveränitätsgedankens ist im *Leviathan* keineswegs streng durchkomponiert. Der Souverän kommt nämlich ohne Konvention und Erfahrung nicht aus. Außer Vernunft spielen Moralwissenschaft und Klugheit (im Sinne von phronesis) eine Rolle. Für Arendt jedenfalls steht sowohl in der *Vita activa* wie in den vorhergehenden Schriften fest: Hobbes' Souverän ist nicht souverän, seine Vertragstheorie deshalb nicht mehr als eine Rechtfertigung zur 'Herrschaft' eines ganzen Weltbildes, das die Wurzeln des Politischen aus den Augen verloren hat.

In Hobbes sieht Arendt wie in Descartes die Auswirkung der Weltentfremdung dergestalt, daß beide die Machbarkeit von fast allem aus dem naturwissenschaftlichen Experiment ableiten, Hobbes diese Tatsache am radikalsten auf den politisch-praktischen Bereich überträgt, aber - so müßte man den Gedanken Arendts limitieren - die Hintertür zur Realität einen Spalt breiter geöffnet läßt als die Bewußtseinsphilosophie Descartes', zumal Hobbes den Bezugsrahmen des mechanistischen Weltbildes sprengt und die Abkehr von einer metaphysischen Weltordnung zugunsten prozeßhafter Veränderungen überall ohne höheren konstitutiven Zweckbezug vollzog, dabei den Rang der ratio nicht übertreibt, weil nicht die Vernunft allein die Triebe und Leidenschaften zügeln soll, sondern die triebgesteuerte Furcht vor dem gewaltsamen Tod die Menschen sehr empirisch und real dazu führt, die Vernunft zu gebrauchen, um zukünftige Gefährdungen zu vermeiden. Hobbes extrapoliert historische Situationen und dekontextualisiert sie zu einem hypothetischen Naturzustand, dessen Überwindung durch einen herrschaftslegitimierenden Vertrag erfolgt.

Hobbes denkt praktischer als Descartes. Descartes hat wohl entscheidend das Weltbild der Moderne geprägt, aber nicht so sehr, wie Arendt es darstellt.

Hobbes bleibt noch in der Sphäre des Handelns in der Welt. Die übliche Interpretation, Hobbes leite seine Politikwissenschaft aus der Naturwissenschaft ab, ist zu einseitig. Noel Malcolms Studien sowie die neueren Forschungsansätze stützen dies.

Arendts emphatisches Politikverständnis von der Teilhabe des Bürgers an den öffentlichen Angelegenheiten ist eine Überlegung, die bei Hobbes nicht ausgeschlossen, sondern bedacht wird. Insbesondere in seinen Analysen des politischen Handelns im englischen Bürgerkrieg oder in seinen frühen Ansichten zu Thukydides. Das Herrschaftsdenken gewinnt schließlich die Oberhand. Daran scheitert auch Arendt (was ihr bewußt war). Mögen die Institutionalisierungen und Urteilsfindungen noch so feinsinnig daherkommen, das Ganze ist immer in Gefahr, zerschlagen zu werden.

Wenn wir heute sehen, daß die Ökonomie in Gestalt der Globalisierung den politischen Gestaltungsspielraum der Einzelstaaten einengt, weil eine unabwiesbare Logik des Wirtschaftslebens den Sinnhorizont der Menschen bestimmt, so sinkt der Mut, überhaupt noch etwas Neues und Andersartiges dagegenzusetzen. Arendt hatte diesen Mut. Sie bedauert die Unfähigkeit der meisten Menschen, etwas Neues zu beginnen. Im Arendtschen Politikbegriff ist der Mensch im Rückgriff auf Augustinus ein *initium*, das sich aus Freiheit Ziele setzt. Das bleibende Anfangenkönnen ist die Natalität, ein Existential oder eine Struktur des Menschseins, die Hannah Arendt auch 'Gebürtlichkeit' nennt. Werden die politischen Verhältnisse auf das Herrschaftsverhältnis reduziert, droht der Mensch zu verkrüppeln. Selbst die in der Geschichte so verheißungsvoll begonnenen Revolutionen sahen zumeist und vor allem die Befreiung, scheiterten dann jedoch, weil der absolute Anspruch der Herrschaft der 'Idee des Guten' nicht zum zwischenmenschlichen Maß des politischen Urteils fand. Alle absolute Setzung, sei sie auch noch so diskursethisch, logisch, legalistisch, demokratisch, menschenfreundlich intendiert, trägt in sich den Keim des Unbarmherzigen und Inhumanen.

3.

Die Freiheitsüberlegungen von Arendt sowie ihre Ideen von Pluralität und Natalität, die biblische Quellen hat, sind nicht neu, sie sind im Denken von Hobbes vorhanden. Das 3. Kapitel meiner Studie macht dies deutlich. In den

Umwälzungen seiner Zeit sah er das Wirken plural konstituierter Staatsgebilde. Dieses Freiheitsstreben wollte Hobbes kanalisieren. Der Rang des Geistes bzw. der Metaphysik, Arendt würde vom *Leben des Geistes* sprechen, wird bei Hobbes indes durch den Bezug zu Gott weniger stark zurückgedrängt, als es aussieht. Sein Mißtrauen war zu groß, um den Menschen die Gestaltung einer gemeinsamen Welt zu überlassen, die ständig in der Gefahr von Bürgerkriegen oder sonstiger Rückfälle schwebt.

Die autoritäre Herrschaftsform des Alten Testaments, die im Titelbild des *Leviathan* zum Ausdruck kommt, soll mit Bezug auf Hiob deutlich machen, daß der Mensch, der sich gegen Gott und seine Repräsentanten auf Erden richtet, kein Widerstandsrecht besitzt. Die 'fides' ist zwar frei, darf aber den Bereich des Privaten nicht überschreiten. Der Souverän hat, ebenso wie die Untertanen, auf die natürlichen Gesetze, deren Ursprung göttlich ist, zu achten. Von hier aus gewinnt Hobbes die schon im Naturzustand geltende Grenze des Machthandelns: Jedermann hat sich um Frieden zu bemühen, solange dazu Hoffnung besteht. Kann er ihn nicht herstellen, so darf er alle Hilfsmittel und Vorteile des Kriegs verschaffen und sie benützen. Hobbes formuliert so das grundlegende erste natürliche Gesetz. Und er folgt der Goldenen Regel der Heiligen Schrift: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, wenn er sagt, daß das Recht auf alles solange Bestand hat, wie nicht andere bereit sind, darauf zu verzichten, um Frieden zu erhalten. Hobbes begründet mit dem Verzicht auf alles und der Übertragung dieser Rechte auf den Souverän den Begünstigungsvertrag.

Hobbes überläßt es dem Souverän zu entscheiden, wie weit er die Ausgestaltung eines angenehmen Lebens erlaubt. Wenn er den Grundsatz der Billigkeit beachtet und bei der Zuteilung von Rechten und Pflichten alle gleich behandelt, entspricht er dem Friedensgebot des ersten natürlichen Gesetzes, wobei das Funktionieren einer positiven rechtlichen Ordnung natürlich stets mit Problemen und Streitigkeiten verbunden ist. Es bedarf deshalb eines Schiedsrichters.

Der Schiedsrichter kann nur unter Einhaltung von bestimmten Regeln überparteilich arbeiten, denn „niemand ist ein geeigneter Schiedsrichter in eigener Sache.“ Außerdem „darf niemand in einem Streitfalle als Schiedsrichter zugelassen werden, dem offensichtlich aus dem Sieg der einen Partei größere Vor-

teile, Ehren oder Freuden erwachsen als aus dem der anderen.“^{III} Die Leidenschaft würde die Vernunft unterminieren, wenn der Schiedsrichter zu einer streitenden Partei gehören würde. Der Souverän entscheidet entweder selbst als Schiedsrichter, oder er setzt üblicherweise Richter ein, die unabhängig urteilen. Die Ausübung der Macht erfordert nach Hobbes die Einhaltung der natürlichen Gesetze. Stets hat der Souverän die Moralwissenschaft als ihn leitende Instanz zu beachten, aber sie leitet ihn natürlich nur theoretisch. Eine reale politische Instanz über dem Souverän kann sie niemals sein. Niemals darf ein Wahrheitsanspruch virulent werden, der den Frieden im Staat gefährdet. Aber über dem Souverän steht dennoch Gott, der das allerletzte Wort hat. Gott gegenüber muß sich jeder verantworten. Die 'religio' findet dabei öffentlich ihren Ausdruck in der confessio 'Jesus ist der Christus'. Die Furcht vor dem Leviathan enthält unzweifelhaft die Furcht vor einer überirdischen Instanz, auch vor der Hölle: 'Non est potestas super terram quae comparetur ei' (Hiob 12, 42), wobei der sterbliche Gott auf die Allmacht des unsterblichen Gottes gefaßt sein muß, aber andererseits nichts den Souverän davon abhält, die Religion gegebenenfalls zu funktionalisieren, um Sicherheit und Gerechtigkeit zu gewährleisten. Die Furcht vor einer Strafe in der Hölle war für Hobbes ein politisch-öffentliches Element der Religion, das er in die Hände des Souveräns gelegt hatte.

Für Arendt hat „die moderne Geschichte immer wieder gezeigt, daß Allianzen zwischen 'Thron und Altar' nur beide in Mißkredit bringen können“^{IV} also die Staatsauffassung Hobbes' dem Vorwurf der Heuchelei sowohl im Bereich politischen Handelns als auch hinsichtlich des religiösen Glaubens ausgesetzt ist. Als weitaus gefährlicher stellte sich indes heraus, daß als Folge der Säkularisation in der Neuzeit bis zur Gegenwart die Furcht vor der Hölle aus dem öffentlichen Leben beseitigt wurde. Dies wiederum ließ das Problem der Legitimität politischer Herrschaft gemäß der vorhin aufgeworfenen Frage 'Wer entscheidet über gerecht und ungerecht?' neu entstehen, zumal keine ein rationales Naturrecht abstützende unsichtbare Wahrheit, welche Furcht einflößt, mehr vorhanden war. Arendt sieht deshalb in totalitären Staaten den Versuch, „in den Konzentrationslagern und Folterkammern ein Art irdischer Hölle zu installieren, deren Hauptunterschied zu den mittelalterlichen Bildern von der

^{III} Lev., S. 120

^{IV} Arendt, Religion und Politik, in: ZVZ, S. 323

Hölle in den technischen Vervollkommnungen und der bürokratischen Verwaltung liegt - aber auch im Nichtvorhandensein von Ewigkeit. Mehr noch: Hitler-Deutschland zeigte, daß eine Ideologie, die beinahe bewußt das Gebot 'Du sollst nicht töten' umkehrte, bei einem in der Tradition des Westens geschulten Gewissen auf keinen überwältigenden Widerstand zu treffen braucht. Im Gegenteil, die Nazi-Ideologie hat es häufig vermocht, dieses Gewissen in umgekehrter Richtung zum Wirken zu bringen - als ob es nichts weiter wäre als ein mechanisches Instrument, das anzeigt, ob man mit der Gesellschaft und ihren Anschauungen konform geht oder nicht.^V Nun gibt es, Cicero (bzw. Platon) aufgreifend, kaum noch ein Mittel, zu verhindern, daß ein Ungerechter als gerecht angesehen wird. Darüber hinaus steuert Arendts neuerlicher Rückbezug auf Hobbes die ganze aufgezeigte Problematik und natürlich ihr Verhältnis zu diesem Denker in immer komplexer werdende Fragestellungen.

Wird eine die religiösen Werte, d.h. die die menschlichen Leidenschaften bändigende Aussicht auf Lohn und Strafe nach dem Tod pervertiert sowie zu einer Ideologie umfunktioniert, dann besteht die Gefahr, „dieser eine eigene Ideologie entgegenzuhalten. Wenn wir ein weiteres Mal 'religiöse Leidenschaft' in das öffentlich-politische Leben hineinzutragen oder Religion als ein Mittel politischer Unterscheidungen zu gebrauchen versuchen, dann könnte dies die Transformation und Perversion der Religion in eine Ideologie sowie die Korrumpierung unseres Kampfes gegen den Totalitarismus durch einen dem eigentlichen Wesen der Freiheit äußerst fremden Fanatismus zum Ergebnis haben.“^{VI}

Das Zurückdrängen der religiösen Leidenschaft war aber gerade das Anliegen von Thomas Hobbes, der die Fanatismen des englischen Bürgerkrieges vor Augen hatte. Wahrheit und Gerechtigkeit zu verteidigen, hatten sich die Kombattanten jeweils aufs Panier geschrieben. Die absolute Gerechtigkeit nützt bekanntlich nichts, wenn die Welt daran zugrundgeht. Arendt erweitert den alten Spruch „Fiat iustitia, et pereat mundus“ zu „Fiat veritas, et pereat mundus“, weil das höchste Prinzip des Naturrechts, die Wahrheit auch dann nichts mehr nützt, sobald die Existenz des Staates oder das eigene Leben gefährdet ist bzw. in dieser Gefahrenabwehr die höhere Wahrheit liegt, um derentwillen gelogen

^V ebd., S. 322f.

^{VI} ebd., S. 323f.

werden darf. Die Lüge kann zugunsten der Wahrheit eingesetzt werden, meint Arendt, und Hobbes habe diese seltsame Logik verfolgt.^{VII}

4.

Im vierten Kapitel meiner Studie steht im Mittelpunkt, wie Wahrheiten in einem Staat wirken können und welches Recht ein Herrscher oder eine Kirche haben könnten, mit Hilfe einer frommen Lüge den Frieden aufrechtzuerhalten. Dazu werden die Schriften Platons herangezogen.

Arendts Analysen sind von großer Tragweite, aber sie bedürfen näherer Erläuterungen. Platon betreibt die Neugründung der Polis aus der Höhle heraus, es ist ein Akt des Herstellens und des Handelns. Die Lüge erhält hierbei die Gestalt der Tradition vom äußeren göttlichen Gesetzgeber und wird dadurch in ein politisches Mittel umgewandelt. Die Idee der Staatsgründung, die von Sokrates und seinen Gesprächspartnern ersonnen wurde, wird mit Hilfe eines Verschleierungsmanövers „im Politischen zum Gesetz, das herrscht und von denen, die die Macht haben, ausgeführt.“^{VIII} Nur die Philosophen haben ja die Wahrheit der Ideen geschaut und sind nun befugt und gehalten, die Ordnung dieser Wahrheit zu etablieren, ohne selbst zum Opfer der Uneinsichtigen und Ungebildeten zu werden.

Blicken wir erneut auf Hobbes, so sehen wir, daß das Erfordernis, falsche Philosophie zu lehren, ebenfalls aus dem Inneren des Staates erwächst, in dem die Gesetze des Souveräns herrschen. Der Unterschied zu Platon liegt darin, daß die göttliche Herkunft der natürlichen Gesetze zwar als Täuschungsmanöver desjenigen Souveräns, der an nichts glaubt, dienen kann, aber in diesen Gesetzen im Grunde die Wahrheit des geoffenbarten Wortes Gottes verbürgt ist. Hieran soll die bürgerliche Gesetzgebung sich orientieren, d.h. im Unterschied zu Platon hat die Lehre vom göttlichen Gesetzgeber zunächst nicht den Rang einer Lüge.

Zu fragen ist jetzt natürlich, welche Wahrheit von Hobbes gemeint ist, deren Weiterverbreitung bestraft wird, wenn sie gegen das Gesetz verstößt. Es handelt sich um Offenbarungen, die den Bereich der 'fides' verlassen haben

^{VII} Vgl. Arendt, Wahrheit und Politik, in: ZVZ, S. 328

^{VIII} DTB, S. 455

und politische Wirksamkeit bis hin zum Hochverrat zu entfalten beanspruchen, vorausgesetzt, eine Offenbarung liegt tatsächlich vor. Allein das ist schon problematisch genug. Hobbes räumt ein, daß „Gott einem Menschen auf übernatürlichem Wege befehlen kann, anderen Menschen Gesetze zu geben.“^{IX} Wie kann jedoch der, der der Offenbarung selbst nicht teilhaftig wurde, wissen, daß einem anderen etwas offenbart wurde, und wie kann diese Offenbarung zur Gehorsamsverpflichtung führen? „Was die erste Frage betrifft (...), so ist dies unmöglich. Denn obwohl jemand dazu gebracht werden kann, an diese Offenbarung wegen der Wunder, die er ihn vollbringen sieht, oder wegen der außerordentlichen Frömmigkeit seines Lebens, seiner außerordentlichen Weisheit oder der außerordentlichen Glückseligkeit seiner Handlungen zu glauben, da dies alles Zeichen von außergewöhnlicher Gnade sind, so sind sie doch keine gesicherten Beweise einer besonderen Offenbarung. Wunder sind wunderbare Werke, aber was dem einen wunderbar vorkommt, braucht einem anderen nicht so vorzukommen. Die Frömmigkeit kann geheuchelt sein, und das sichtbare Glück dieser Welt ist meistens das Werk Gottes mit Hilfe natürlicher und gewöhnlicher Ursachen. Und deshalb kann niemand auf Grund der natürlichen Vernunft unfehlbar wissen, daß einem anderen auf übernatürliche Weise Gottes Wille offenbart worden war, sondern es gibt nur den Glauben daran, der, je nachdem, ob die Anzeichen stärker oder schwächer erscheinen, bei jedem mehr oder weniger stark ist.

Die zweite Frage jedoch, wie man ihnen gegenüber zum Gehorsam verpflichtet sein kann, ist nicht so schwierig. Denn wenn das verkündete Gesetz dem Gesetz der Natur - das unzweifelhaft göttliche Gesetz ist - nicht widerspricht, und man gehorcht ihm, so ist man durch die eigene Handlung dazu verpflichtet - ich meine, zum Gehorsam verpflichtet, aber nicht, daran zu glauben. Der Glaube der Menschen und ihr inneres Denken sind nämlich Befehlen nicht unterworfen, sondern nur dem gewöhnlichen oder außergewöhnlichen Wirken Gottes.“^X

Hobbes bezweifelt die göttliche Autorität nicht, nur wie sie auf den Menschen einwirkt, läßt Rückschlüsse auf übernatürliche Kräfte niemals sicher zu, und zwar nicht bloß, können wir Hobbes ergänzen, bei den Offenbarungserlebnissen anderer, sondern sogar bei den eigenen. Das religiöse Erlebnis kann

^{IX} Lev., S. 218

^X ebd., S. 219

ebenso das Produkt der eigenen Einbildungskraft sein. Da der Einbruch des Ewigen in das Zeitliche sich nur zeitlich zeigen kann, ist die natürliche Vernunft nicht in der Lage, ihre Grenze zu überschreiten und aus dem Absoluten die Rechtfertigung zum Gehorsam abzuleiten. Eine wahre Offenbarung, die die natürlichen Gesetze suspendiert und den Staat zerstört, ist möglich, wird von Hobbes aber zurückgewiesen. Bewußt läßt er zu, daß diese Offenbarung zugunsten der natürlichen Gesetze als Unwahrheit angeprangert und der Bestand des Staates mit Hilfe der nunmehr zur Lüge gewordenen Moralphilosophie verteidigt wird. Anders als bei Platon kann das Absolute nicht geschaut werden, woraus bei der Errichtung der 'Politeia' die vorsätzliche Lüge abgeleitet wurde, sondern es zeigt sich allenfalls im 'Glauben', gegen den die Lehre von den natürlichen Gesetzen aufrechterhalten wird, deren immerhin mögliche Unwahrheit billigend in Kauf genommen wird.

Ist der Souverän überzeugt, eine Offenbarung erfahren zu haben, kann er diese Verkündigung als Gesetz betrachten und von allen Untertanen Gehorsam verlangen auch auf die Gefahr hin, daß der Staat in einen Bürgerkrieg gerät, was der Preis für diese 'höhere' Wahrheit wäre. Demgegenüber dürften einzelne Untertanen, die sich auf Offenbarungen berufen und bereits mehrere Anhänger gefunden haben, diese 'höhere' Wahrheit niemals durchsetzen, wenn der Staat gefährdet würde. Es kommt offensichtlich darauf an, wem etwas offenbart wird. Absurderweise erlaubt Hobbes die Umsetzung der vom Souverän erlebten Offenbarung in Gesetze aufgrund des aus der heiligen Schrift entlehnten Gebots, dem Staat in allem Gehorsam zu leisten, d.h. dieser Gehorsam riskiert den Untergang des Staates. Hobbes erkennt die Brisanz dieser Abwägungen, er weiß nur zu gut, welche Sprengkraft das religiöse Erlebnis besitzt. Darum versucht er quasi im gleichen Atemzug, Offenbarungen bzw. Wunder wieder herunterzuspielen: „Seitdem uns Christen Gesetze bekanntgemacht worden sind, haben die Wunder aufgehört; und Wunder jemandem auf sein Wort zu glauben, sind wir nicht verpflichtet.“^{XI} Das Problem, das aus der Trennung von Glaube und Vernunft entsteht, umgeht Hobbes schnell wieder, weil er um die Nichtlimitierbarkeit eines 'credo quia absurdum' weiß und deshalb die Verbindung von Glaube und Vernunft aus der Perspektive der Vernunft wiederherstellt: „Denn was nicht dem Gesetz der Natur widerspricht, kann im Namen des Inhabers der souveränen Gewalt

^{XI} Lev, S. 219 Anm. 50

zum Gesetz gemacht werden, und es gibt keinen Grund, warum es die Menschen weniger verpflichten soll, wenn es im Namen Gottes verkündet wird.“^{XII} Diese negative Perspektive suspendiert allerdings nicht die Überzeugung von Hobbes, daß die natürlichen Gesetze bzw. die natürliche Vernunft aus der Offenbarung resultieren. In den Gegensätzen, die diesen ganzen Argumentationskomplex im *Leviathan* kennzeichnen, tritt deshalb kein verborgener Atheismus hervor, sondern das Bemühen um eine Grenzziehung von Politik und Religion, wobei der Denker sich des Offenbarungsproblems bewußt ist.

Arendts Hinweise auf die Absurditäten der Hobbesschen 'Lüge' sind durchaus berechtigt, sie verweisen nur nicht auf die verwickelten Intentionen seiner Gedankenführung. Hobbes ist sich der Widersprüchlichkeit, das Streben nach Wahrheit von Voraussetzungen abhängig zu machen, die nur durch die Verbreitung von Unwahrheit gewährleistet werden können, bewußt. Die Rückbindung der Offenbarung an die Vernunft erfaßt gewissermaßen die mögliche neue, alles Ethische zu sprengen drohende Offenbarungswahrheit und sichert die Vernunft dadurch, *daß diese Vernunft selbst auf Offenbarung beruht*, eine Offenbarung, die öffentlich wahr bleibt, auch wenn ein absurd religiöser, absoluter Anspruch sie für obsolet erklärt. Hierin liegt der tiefere Sinn der Überlegungen von Hobbes.

Bewußtes und organisiertes Lügen gehört in den Bereich des Handelns. Das einfache Aussprechen von Tatsachen führt unter geregelten Umständen noch nicht zum Handeln. Die meisten Menschen nehmen die Dinge so hin, wie sie sich darbieten. Anders wird das erst, wenn ein Staat sich der Lüge bedient als eine politische Waffe. Dann kann Wahrhaftigkeit zu einem wichtigen politischen Faktor werden.

Konflikte zwischen Politik und Wahrheit sollten deshalb schon rechtzeitig vermieden werden. Das kann dann gelingen, wenn die oberen staatlichen Instanzen den Bereich, der sie kritisieren könnte, beherrscht. Arendt denkt an die Universitäten, wo Wahrhaftigkeit (wahrhaft sind Personen, die integer für eine Wahrheit eintreten) noch etwas zu zählen scheint. Dabei ist zu bedenken, meint sie, daß die Universität ihre Existenz den Gegnern des politischen Bereichs verdankt.^{XIII} Platon wollte in der Akademie eine Art Gegengesellschaft

^{XII} ebd., S. 220f.

^{XIII} Vgl. Arendt, Wahrheit und Politik, in: ZVZ, S. 365

errichten, die von jener dann beherrscht werden sollte. Arendt bemerkt, daß die politischen Mächte, wovon Platon nur träumen konnte, längst verstanden haben, eine außerhalb des eigenen Machtumfelds liegende Instanz nicht als unbedingt nachteilig anzusehen. Arendt sagt jedoch nicht deutlich, daß die Universitäten für den Nachwuchs in der Politik und die Grundausbildung künftiger Parlamentarier und Parteiführer eine wichtige Rolle spielen, wobei die Elitenrekrutierung selbst weitgehend in den Parteien stattfindet, die ihrerseits in den Hochschulen tätig sind und dort vornehmlich die geistes- bzw. sozialwissenschaftlichen Lehrstühle prägen mit jeweils unterschiedlichen gesellschaftstheoretischen Vorstellungen. Denkt man an die Entwicklungen in den 60er und 70er Jahren, dann ist die Wahrheit an den Universitäten kaum zu einer besonderen Ehre gekommen, sondern eher der platonische Gedanke, von der Akademie aus den Grundstein zur Herrschaft und gesellschaftlichen Umgestaltung zu legen. Natürlich konnte Arendt bei der Abfassung ihres Aufsatzes *Wahrheit und Politik* noch nicht wissen, welche Entwicklung die Studentenproteste und die 68er-Bewegung nehmen würde. Das Vorrücken dieser Bewegung bis zur Regierungsübernahme in einer rot-grünen Koalition im Jahre 1998 markiert den Höhepunkt linkstheoretischer Anstrengungen, die sich nach dem weltweiten Niedergang des Sozialismus als nicht mehr ausführbar herausstellten und zu einem Pragmatismus führten, der die völlige Desillusionierung der 68er-Bewegung zur Folge hatte. Mehr noch: die Linke hat sich mit den Reformprojekten liberalen Zuschnitts (Agenda 2010) selbst diszipliniert und so den Weg zu einer bürgerlich dominierten Bundesregierung geebnet. Diszipliniert wurden die über Jahrzehnte hochgehaltenen, in den Universitäten konservierten Ansprüche linksintellektueller Gelehrter, die sich wohl von der Tradition befreit wähnten, aber in der Statuierung dogmatischer Prozeduren und dem auf reines Schubladendenken hin orientierten Erfassen der politischen Ideengeschichte letztlich nur zeigten, daß sie aus einer Befreiungsbewegung heraus nichts Wesentliches zur 'Gestaltung der Freiheit' hervorzubringen wußten. Der Marsch durch die Institutionen fand zwar statt, aber die Idee der Emanzipation von Macht und Herrschaft, die Befreiung von Ausbeutung mit dem Ziel einer gerechten Gesellschaft, alles Dinge, wofür genügend Theorien, hochkarätige Gelehrte und Kanzlerberater vorhanden waren, erwiesen sich als ebenso unrealistisch wie freiheitsfeindlich. Man muß nicht so weit gehen wie Günter Rohrmoser, der meinte, „die radikale Autoritätskritik der 68er Revolte könnte (...) einst als der Anfang vom Ende der Bundesrepublik interpretiert

werden,^{“XIV} da das Versagen dieser sogenannten Reformkräfte derart offenkundig geworden ist, daß eine Rückkehr zu deren Idealen völlig aussichtslos erscheint. Der mehr oder weniger freiwillige Rückzug des rot-grünen Reformprojekts macht nämlich deutlich, daß die Disziplinierung politischer Ideen aus eigener Einsicht nur das nachholt, was der ehemals als rechtslastig empfundene Rechtsstaat in seiner Kritik (die zum Teil im Rahmen wissenschaftlicher Diskussionen an den Universitäten stattfand) *gegen* die 68er-Bewegung schon begonnen hatte: den Versuch des Zurückdrängens soziologischer Erneuerungsbestrebungen, die aus den Universitäten stammten und Herrschaftsansprüche geltend machen wollten. Gerade diese Ansprüche stellen aus gegenwärtiger Sicht Hobbes’ Auffassung von der Notwendigkeit einer (freilich autoritären) Disziplinierung der Universitäten in ein milderes Licht, wenn er sagen läßt: „Ich stimme daher mit dir in beidem überein, daß die Menschen zu einer Liebe des Gehorsams gebracht werden müssen durch Prediger und Edelleute, die in ihrer Jugend in den Universitäten gute Grundsätze einsaugen, daß wir niemals einen dauernden Frieden haben werden, bis die Universitäten selbst - wie du gesagt hast - in der Weise reformiert sind und die Geistlichen wissen, daß sie keine Autorität außer der haben, die ihnen die oberste zivile Gewalt gibt.“^{XV}

Hobbes dachte in erster Linie an die Autorität des Souveräns, der allein entscheidet. Aber strukturell ist der Gedanke dieser Disziplinierung durchaus mit einer der parlamentarischen Kontrolle unterliegenden obersten zivilen Gewalt vergleichbar, welche nach demokratischen Spielregeln vorgeht. In anderen Worten: Die Personen, die in der Bundesrepublik Deutschland Regierungsverantwortung tragen, waren und sind in der Lage, ihre an der Universität eingesaugten Grundsätze z.B. einer - *pars pro toto* - antiautoritären *rationalen* Soziologie aufzugeben, freilich erst nach langer Zeit und ohne die Möglichkeit, diese Personen für die angerichteten Schäden haftbar zu machen.

Es spricht nicht gerade für die heutigen Universitäten, aber umso mehr für Hobbes’ Skepsis ihnen gegenüber, daß die dortigen Schulbildungen im Bereich der Geistes- und Sozialwissenschaften (und wahrscheinlich darüber hinaus) in Gestalt imposant wirkender Lehrstuhlinhaber oft ein großes Beharrungsvermögen besitzen, das völlig ausreicht, um Studierende zu beeinflussen und von der Vortrefflichkeit der selbstverständlich einer Wahrheit verpflichte-

XIV Günter Rohrmoser, *Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart*, hg. von Michael Grimminger, München 2000, S. 252

XV Beh, S. 65

ten akademischen Lehre zu überzeugen, selbst dann noch, wenn, wie im Fall der 68er-Bewegung, diese Lehren längst obsolet geworden sind. Bei Hobbes lesen wir: „Junge Leute und alle anderen, die mit dem Gegengift einer gesunden Vernunft nicht ausgestattet sind, werden von den großen Kriegstaten ihrer Heerführer stark und angenehm beeindruckt und gelangen deshalb zugleich zu einer hohen Meinung von allem, was diese außerdem noch getan haben. Und so bilden sie sich ein, deren großes Wohlergehen sei nicht aus dem Wetteifer einzelner Personen, sondern aus der Güte der demokratischen Regierungsform entstanden: die häufigsten Aufstände, die ihre mangelhafte Politik verursachte, lassen sie dabei außer acht.“^{XVI} Der Wetteifer prägt somit für Hobbes die Lehrmeinungen der Universitäten, die für wahr ausgegeben werden. Hobbes sieht in der autoritären Dezision des Souveräns den wirksamsten Weg, diesen Eifer zu kontrollieren, er löst sich jedoch niemals völlig aus der Anbindung an die natürlichen Gesetze. Arendt stellt die Tatsachenwahrheit als Voraussetzung für die politische Meinung heraus, auf der die Gestaltung der gemeinsamen Welt aufgebaut wird. Oder besser gesagt: aufgebaut werden *kann*, denn der Erfolg einer Theorie bemißt sich doch weitgehend danach, wie angemessen diese der menschlichen Konstitution ist. Ein hoher moralischer Anspruch, der den Menschen danach beurteilt, wie er sein *soll*, mag wohl als Vernunftwahrheit Geltung haben, scheitert jedoch oft im Empirischen, besonders in dem Moment, wo er den Menschen aufgezwungen werden soll.

Geht man von der Anpassung der politischen Entwürfe an den Menschen aus, dann bilden sich nach Arendt im freien Austausch der Meinungen die Kriterien für ein gemeinsames Zusammenleben. Zu diesen Kriterien kann ein Staatsvertrag gehören, er entsteht nur dann aufgrund echter Übereinkünfte, nicht aufgrund hypothetischer Konstruktionen. Axiomatische Wahrheiten entscheiden nicht über die politische Verfassung, sondern (was auch Hobbes wußte, obgleich seine Theorie anders ausgerichtet war) die Praxis des Zusammenlebens. Hierin sind die Universitäten eingebunden mit allen Unzulänglichkeiten wie in anderen Lebensbereichen auch. Das Streben nach Erkenntnis und einer tragfähigen Perspektive für die Zukunft ist unabschließbar, ein im Kantischen Sinne *indefinitus progressus*, der Kritik initiiert und auf sich zieht. Gemeint sind damit Kants regulative Ideen. Sie erstrecken sich nicht auf die Freiheitsidee, die den Rahmen des Regulativs durchbricht und mit dem

^{XVI} Lev, S. 249

Sittengesetz den normativen Maßstab für Recht und Politik im Sinne einer reflexiven Selbstbestimmungsmoral setzt. Regulative Ideen können Prozesse abschließen oder öffnen, unabhängig davon, aus welcher politischen Richtung sie ihren Anfang nahmen.

Hannah Arendt hat allerdings noch etwas anderes im Sinn als den Wirkungskreis von Ideen, der aus dem Wahrheitsanspruch kommt. Das ist für sie ein ausgetretener Pfad. Mit Verve und Leidenschaft wirft sie sich dagegen. Arendt verweist auf die Marxsche Hoffnung des 'Absterbens' des Staates. Politik unter dem Aspekt der Wahrheit scheitert nämlich, „vor allem, wenn man die Problematik der Tatsachenwahrheit in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt, da diese mit dem Politischen gerade auf diesem niedrigsten Niveau der menschlichen Angelegenheiten in Konflikt gerät. Dabei konnte uns das, was das politische Leben eigentlich ausmacht, gar nicht in den Blick kommen - nicht die hohe Freude, die dem schieren Zusammenkommen mit seinesgleichen innewohnt, nicht die Befriedigung des Zusammenhandelns und die Genugtuung, öffentlich in Erscheinung zu treten, nicht die für alle menschliche Existenz so entscheidende Möglichkeit, sich sprechend und handelnd in die Welt einzuschalten und einen neuen Anfang zu stiften.“^{XVII} Arendt faßt in diesen wenigen Worten die Kernaussage ihres Verständnisses vom Politischen zusammen. Völlig auf der Hand liegt dabei der Unterschied zu der Theorie von Thomas Hobbes, der die Notwendigkeit der staatlichen Organisation aus der Pleonexie und vor allem aus der Angst vor dem gewaltsamen Tod erklärt. Im Naturzustand gibt es keine Freude am Zusammenleben. Der Staat strahlt Furcht aus, er ermöglicht aber ein sorgenfreieres Leben, das Freude entstehen lassen kann, freilich nicht im politischen Geschäft, sondern im abgesicherten Raum des Erwerbstrebens der Individuen. Die Herrschaft des Souveräns ist für Hobbes eine notwendige Folge der Tatsachenwahrheit 'Bürgerkrieg', wie er sie in England erlebt hat. Die Anerkennung der Notwendigkeit, den Naturzustand zu verlassen, öffnet keinen emphatischen (gleichsam Augustinischen) Freiheitsraum, in welchem politisches Handeln gedeihen kann, sondern strukturiert eine Art *Strebensfreiheit*, welche durch die Existenz des Willens sich auszeichnet, der eigentlich nicht frei ist, sondern nur besagt, daß man handeln kann, wenn man will. Bei Hobbes erstreckt sich Freiheit bekanntlich (aber nicht nur) auf das Fehlen äußerer Bewegungsbarrieren.

^{XVII} Arendt, Wahrheit und Politik, in: ZVZ, S. 369