

Andree Hahmann,
Stefan Klingner (Hg.)

Konsequente Denkungsart

Hahmann/Klingner (Hg.)

Konsequente Denkungsart

Andree Hahmann / Stefan Klingner (Hg.)

Konsequente Denkungsart

Studien zu einer philosophischen Tugend

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4512-0

ISBN eBook 978-3-7873-4513-7

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Tsinghua University Beijing.

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2024. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen,
soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Umschlaggestaltung:
Andrea Pieper, Hamburg. Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg.
Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf
alterungsbeständigem Werkdruckpapier.
Printed in Germany.

Inhalt

Andree Hahmann und Stefan Klingner

Konsequente Denkungsart als philosophische Tugend. Zur Einleitung	7
--	---

I. BEISPIELE FÜR PHILOSOPHISCHE KONSEQUENZ

Gideon Stiening

Von Suárez zu Hobbes. Säkularisierung als konsequente Denkungsart in der frühneuzeitlichen Rechts- und Staatstheorie	19
---	----

Holmer Steinfath

Selbstdenken und die Schwierigkeiten der Aufklärung über letzte Orientierungen. Kant und die sokratische Tradition	39
---	----

Martin Brecher

Konsequenter Kosmopolitismus. Kant über die Notwendigkeit einer globalen Rechtsordnung und die Verwirklichung des Völkerrechts durch Weltrepublik und Völkerbund	62
--	----

Marie Ziegler

Die Konsequenzen der konsequenten Denkungsart. Beispiele angewandter Ethik in der Metaphysik der Sitten	101
--	-----

II. FRAGWÜRDIGE KONSEQUENZ

Stefan Klingner

Ein konsequenter Cartesianer? Spinoza (und Descartes) über Substanz	129
---	-----

Mario Brandhorst

Moralische Verpflichtung, Freiheit und das »Faktum« der Vernunft . .	150
--	-----

Andree Hahmann

Wie kann philosophische Konsequenz rassistische Urteile hervorbringen? Kants Universalismus auf dem Prüfstand 197

Andreas Brandt

Gefährliche Konsequenzen 218

III. KONSEQUENTE INTERPRETATION

Katharina Naumann

Nicht aus Interesse, sondern aus Pflicht. Über Kants ›ersten Satz‹ zur Pflicht 235

Philipp-Alexander Hirsch

»Wer nicht hören will, muss fühlen!« Strafschmerz bei Kant, oder: Die konsequente Denkungsart der Lehre vom höchsten Gut 254

Hendrik Klinge

Konsequente Eschatologie.
Kants philosophische Rekonstruktion der Hölle 276

IV. KONSEQUENTES WEITERDENKEN

Dietmar H. Heidemann

Kantische konsequente Denkungsart und der Anti-Idealismus des 18. Jahrhunderts. Zur Herkunft des Idealismus des Deutschen Idealismus 303

Christian Beyer

Husserl über Existenz und Existenzurteile 324

Felix Mühlhölzer

Rechte und linke Hand bei Kant und anderen 354

Konsequente Denkungsart als philosophische Tugend

Zur Einleitung

Vielleicht, sagte ich, vielleicht aber auch mehr als das, ich weiß es nämlich selbst noch nicht, sondern wohin uns, gleichsam wie ein Wind, das Argument trägt, dahin müssen wir gehen.¹

Auf diese Weise erklärt sich Sokrates seinem Gesprächspartner Adeimantos in Platons *Staat*. Tatsächlich scheint Platon hier wie auch in seinen anderen Dialogen keine Bedenken zu haben, wohin ihn seine Argumentation führt. So ist es nicht verwunderlich, dass die Ergebnisse seiner Überlegungen nicht selten dem widersprechen, was dem ersten Anschein nach der Fall zu sein scheint, was der Common Sense für richtig hält oder was als geläufige Alltagsintuition gilt. Berühmtestes Beispiel ist sicherlich seine Ideenlehre, die trotz der ihr zugestandenen Konsequenz im Hinblick auf ihre Voraussetzungen von vielen als eine merkwürdige Entgleisung der Philosophiegeschichte angesehen wird. Kant hingegen äußert sich eher wohlwollend über diese Schlussfolgerungen seines antiken Vorgängers: »Eben so verließ Platon die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseits derselben, auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes.«² Was Platon in diese andere Welt der Ideen geführt hat, war die Konsequenz seiner Vernunftschlüsse, wie Kant selbst zugeben muss. Die Vernunft hat ihn also aus dem engen Feld der Erfahrung herausgeführt und ist vor den Ergebnissen ihrer Schlüsse nicht zurückgeschreckt. Aber es sind nicht nur diese scheinbar kontraintuitiven und dem Common Sense widerspre-

¹ Platon, Pol. 394d (Übersetzung, angepasst, entnommen aus: Platon: *Der Staat. Politeia. Griechisch-deutsch*, übersetzt von Rüdiger Rufener, Einführung, Erläuterung, Inhaltsübersicht und Literaturhinweise von Thomas Alexander Szlezák, Düsseldorf, Zürich 2000).

² KrV, A 6/B 9. Auf die Texte Kants wird im Folgenden und in den Beiträgen durch Angabe der in den *Kant-Studien* gebräuchlichen Siglen sowie durch Band- und Seitenangabe aus der Akademieausgabe (AA) verwiesen. Wie üblich stellt die *Kritik der reinen Vernunft* insofern eine Ausnahme dar, als auf sie durch Angabe der Originalpaginierung der ersten und zweiten Auflage (A/B) verwiesen wird. In einigen Beiträgen werden andere Ausgaben benutzt. In diesen Fällen wird eigens darauf hingewiesen.

chenden Ergebnisse seines Denkens, sondern auch andere, moralisch skandalöse Einsichten, zu denen ihn die Konsequenz seiner Vernunftschlüsse geführt zu haben scheint. So ist Platons *Staat* voll von solchen Aussagen, etwa zur Eugenik oder zur Tötung von Kleinkindern, die unter modernen Zeitgenossen als besonders problematisch angesehen werden. Andere Aussagen erscheinen den Leserinnen heute zwar nicht mehr in demselben Maße skandalös, waren es aber ganz sicher zur Zeit der Abfassung der Schrift, wie die Erklärung, dass Frauen und Männer prinzipiell über dieselben Vermögen verfügen und daher auch in ähnlicher Weise erzogen werden sollten.

Trotz solcher problematisch anmutenden Schlüsse würde kaum jemand den klassischen Status dieses einmaligen Werkes infrage stellen. Die meisten Aussagen sind durch die historische Distanz oft abgemildert genug, um sie in der heutigen Lehre zu behandeln und sie vor irritierten oder gar empörten Studierenden mit dem Hinweis auf den historischen Kontext zu entschuldigen. Damit tut man jedoch weder dem Text noch der philosophischen Lehre einen Gefallen. Denn auf diese Weise gerät die Möglichkeit aus dem Blick, dass die als problematisch empfundenen Aussagen nichts anderes als konsequente Folgen aus solchen Voraussetzungen sind, die vielleicht auch heute noch als akzeptabel oder erstrebenswert angesehen werden, deren Konsequenzen aber von uns – im Unterschied zu Platon – nicht durchschaut oder gar bewusst ausgeblendet werden.

Im Folgenden geht es allerdings nicht um die Frage, wie genau Platon zu seinen Schlüssen gekommen ist und ob es sich bei ihnen wirklich um konsequente Folgerungen handelt oder nicht. Vielmehr richtet sich der Blick auf die Eigenschaft der argumentativen Konsequenz selbst, die – so unsere Überzeugung – als wesentlich für die meisten der heute als philosophische Klassiker angesehenen Werke verstanden werden darf. Von Interesse ist dabei, ob es sich beim konsequenten Denken um so etwas wie eine philosophische Tugend handelt und – falls ja – ob es für sich alleine stehen kann oder vielleicht noch von anderen Faktoren abhängt. Immerhin ist nicht ohne weiteres auszuschließen, dass ein als philosophische Tugend verstandenes konsequentes Denken auch mit moralischen Tugenden verknüpft werden sollte oder zumindest mit solchen in Einklang stehen muss. Wenn das aber der Fall sein sollte, so wäre zudem zu fragen, welchen Rang man diesen moralischen Vorstellungen einräumen sollte.

Wie das Beispiel Platons eindrucksvoll zeigt, kann konsequentes Philosophieren zu Schlussfolgerungen führen, die im Widerspruch zur Erfahrung stehen. Ein anderes berühmtes historisches Beispiel hierfür ist vermutlich Parmenides, den sein konsequentes Denken zu der Annahme zwingt, dass es gar keine Bewegung gibt. Wie Aristoteles bemerkt, steht diese Ansicht im

Widerspruch zu den Phänomenen und muss daher für den Bereich der Erfahrung als unzutreffend verworfen werden.³ Hier führt ein konsequentes Philosophieren – wenigstens mit Blick auf einen bestimmten und nicht ganz unwesentlichen Gegenstandsbereich – ins Leere, wenn nicht gar ins Absurde. Ähnliches lässt sich mit Blick auf die zweite Art von Platons Schlüssen sagen. Wenn aus einem konsequent geführten Argument zu folgen scheint, dass beeinträchtigte Kinder nach der Geburt getötet werden sollten, um ein rational gebotenes Ziel zu erreichen, kann das insofern als eine inakzeptable Folge konsequenten Denkens angesehen werden, als es mit bestimmten moralischen Vorstellungen kollidiert. Und da diese wiederum auch gut begründet sein können, stellt sich die Frage, ob das konsequente Philosophieren nicht immer schon durch moralische Schranken eingehegt werden sollte.

In Kants Urteil über Platon deutet sich bereits an, dass es mit bloßer Konsequenz im Schließen allein in der Philosophie oft nicht getan ist. Denn es kann nicht ausgeschlossen werden, dass konsequente Schlüsse zu widerstreitenden Ergebnissen führen. Kant geht sogar noch einen Schritt weiter. Seiner Ansicht nach liegen diese widerstreitenden Ergebnisse in der Natur der menschlichen Vernunft selbst begründet, indem sie sie notwendig aus sich selbst heraus hervorbringt. Die Vernunft verfolge als Vermögen der Schlüsse deren Folgerungen über den Bereich möglicher Erfahrung hinaus – ganz konsequent – bis zum Unbedingten. Da sie sich auf diese Weise aber selbst in Widersprüche bringt, muss sie sich laut Kant bekanntlich einer kritischen Prüfung unterziehen. Bei dieser Einsicht handelte es sich um einen Grundgedanken der Philosophie Kants, der ihn nach eigener Auskunft erst zum Gedanken einer *Kritik* des Vernunftvermögens geführt hat.

Das bedeutet allerdings nicht, dass Kant damit das Prinzip der Konsequenz aufgegeben hätte. Ganz im Gegenteil, das konsequente Denken nimmt für ihn eine besondere Rolle ein. Auskunft darüber, was genau Kant unter philosophischer Konsequenz versteht, gibt er an einer Stelle aus der *Kritik der Urteilskraft*, nämlich: »Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken.«⁴ Sie wird dort als letzte von drei »Maximen des gemeinen Menschenverstandes« eingeführt.⁵ Die ausführlichste Erläuterung dieses Gedankens liefert Kant in seinen

³ Siehe ph. 184b25 ff.

⁴ KU, AA 05: 158.

⁵ Ebd., 158–160. Dass es sich dabei nicht um eine nebensächliche Forderung handelt, wird auch in einem Brief Jachmanns an Kant vom 30. Mai 1795 deutlich, der dieselbe Formulierung aufgreift, um seinen eigenen Vorstellungen, diesmal im Kontext einer religiösen Erziehung, gegenüber Kant Gewicht zu verleihen: »Wenn der Mensch in der Jugend schon an eine ungegründete und inconsequente Denkungsart gewöhnt wird, so lernt er nie nach

Vorlesungen über Anthropologie. Kant nennt diese drei Maximen dort die »Prinzipien des Denkens«:

1. Das Selbstdenken 2. Das denken an die Stelle eines andern 3. Das jederzeit mit sich selbst übereinstimmende Denken.⁶

Selbstdenken im Sinne des ersten Prinzips bedeutet dabei, die Vernunft selbst zum obersten Richter über die Wahrheit zu machen. Kant hebt hier aber noch einen anderen Aspekt des Selbstdenkens hervor, nämlich die Vorstellung, dass man das, was man selbst gedacht hat, besser versteht als das, was man von anderen vorgesetzt bekommt.

Bei dem zweiten Grundsatz handelt es sich um eine Erweiterung des ersten. Denn man muss Kant zufolge die Fähigkeit besitzen, sich in die Lage eines anderen zu versetzen, um von den eigenen Absichten und auch vom eigenen begrenzten Standpunkt abstrahieren zu können. Nur so ist es möglich, die Dinge aus einem anderen Blickwinkel neu zu betrachten. Die zweite Maxime zielt also darauf ab, das Denken so zu gebrauchen, dass man sich über die subjektive Sichtweise erhebt und einen erweiterten Vernunftgebrauch macht, das heißt, dass man sich in die Reihe aller anderen Menschen stellt, um sich so von seinem eigenen Urteil zu distanzieren.

Am schwersten fällt es den Menschen jedoch, die dritte Maxime umzusetzen, nämlich die konsequente Denkweise. Dazu muss sie mit den ersten beiden Maximen verbunden sein. Die Umsetzung der ersten beiden Maximen wird also vorausgesetzt:

Man kann sagen: die erste dieser Maximen ist die Maxime des Verstandes, die zweite der Urteilskraft, die dritte der Vernunft.⁷

Kant betont von Anfang an die moralische Dimension dieser Eigenschaften des Denkens. So soll es gut sein, die Position des anderen einzunehmen. Ebenso sollen die vernünftigen Forderungen gut sein, die sich aus den Prinzipien

Prinzipien denken und sein Gedankensystem bleibt ohne Fundament und Zusammenhang.« (Br, AA 12: 20)

⁶ V-Anth/Busolt, (1788/89), AA 25: 1480. An anderer Stelle soll es sich um drei Vernunftmaximen handeln: »Es gibt drei besondere Vernunftmaximen: 1. Selbstdenken, es ist das *Prinzip der Aufklärung*, es ist das Bewußtsein und das erweiterte Vermögen selbst zu denken. 2. An der Stelle jedes andern Denken können, das Vermögen, sich ganz in Denkungsart eines andern versetzen zu können. Man kann es auch die *erweiterte Denkart* nennen. [...] 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken und zu urteilen, dies ist die konsequente Denkungsart.« ([Anthropologie Dohna-Wundlacken] (1791/92; teilw. 1793 u. früheres verw. Ms.: Bentheim, Privatbes. Nach der Erstveröffentl. Kowalewski (1924) II. Von dem Verstande oder dem Obererkenntnisvermögen, Kol. 145)

⁷ KU, AA 05: 295.

ergeben, vor allem dann, wenn die Prinzipien oder Maximen selbst auch gut sind:

Dieser Gebrauch ist zweyerley Theoretisch, das betrifft das Consequente Urtheilen, und Practisch das betrifft das Consequente Verfahren, nach guten Grundsätzen zu Handeln [...].⁸

Entsprechend macht Kant auch in seiner praktischen Philosophie Gebrauch von der Forderung einer konsequenten Denkungsart: erstens, indem seine eigene »ausführliche Kritik der praktischen Vernunft« ein Paradebeispiel einer solchen sei, indem sie sie »in ein helles Licht« setze,⁹ und zweitens, indem sie als »praktische« nichts anderes als den moralischen »Charakter« eines Menschen ausmache.¹⁰

Für Kant kann somit konsequentes Denken als eines der wichtigsten Grundprinzipien menschlicher Rationalität verstanden werden, dem der Mensch sowohl im Denken als auch im Handeln verpflichtet ist. Daraus folgt, dass dieser Anspruch in besonderem Maße auch an die Philosophie zu stellen ist. Denn Philosophie hat es in ausgezeichneter Weise mit der Natur der menschlichen Vernunft zu tun, indem sie diese zum eigenen Gegenstand hat und zum entscheidenden Maßstab des Handelns erklärt. Versteht man Tugend als eine Art Bestform, so liegt es nahe, das Haben und Leben einer konsequenten Denkungsart als eine Tugend zu verstehen. Und insofern es bei ihr – wenn man denn Kant hier folgen will – um die wichtigste und schwierigste Eigenschaft des Denkens geht, darf sie auch als auszeichnende Tugend der Philosophie gelten. Denn wenigstens das erwarten wir vom Philosophieren – dass es die ihm zugrunde gelegten Prinzipien ernst nimmt, deren mitunter unliebsame Folgerungen anerkennt und damit sich selbst und anderen Material für weitere, vielleicht auch als unerhört empfundene Überlegungen zur Verfügung stellt.

So gesehen ist es nicht verwunderlich, dass sich gerade bei den sogenannten Klassikern der Philosophie besonders viele Beispiele für eine konsequente Denkungsart finden lassen. Vielleicht ist es sogar genau dieser Umstand, der sie zu philosophischen Klassikern gemacht hat. Dass etwa Kant um der Moral willen den unrechtmäßig Verfolgten seinen Häschern auszuliefern bereit ist, stellt eine unerhörte Provokation selbst für ihm wohlgesonnene Interpretinnen dar. Ebenso anstößig erscheinen und erschienen viele der konsequenten Schlüsse eines Hobbes oder Spinoza, die in ihren philosophischen Werken die

⁸ V-Anth/Busolt, AA 25 2/1: 1480.

⁹ KpV, AA 05: 6 f.

¹⁰ Ebd., 152.

aus den eigenen systematischen Voraussetzungen zwingend folgenden Resultate rigoros ausbuchstabieren.

Aus dieser Perspektive erscheint es nur konsequent, wenn sich die konsequente Denkungsart als philosophische Tugend nicht nur am Philosophieren selbst, sondern auch an der Interpretation und Kritik klassischer philosophischer Texte beweist. Nicht selten sind es die Interpretinnen und Interpreten, welche eine nicht sofort erkennbare oder die – vermeintlich oder tatsächlich – mangelnde Konsequenz eines philosophischen Theorieentwurfs aufdecken.

Hierzu lässt sich mit Recht Bernd Ludwig zählen, der in seiner Forschung stets der konsequenten Denkungsart philosophischer Texte nachspürte. Beispielhaft zeigt sich das vor allem am Werk und Denken Kants: So hat Bernd Ludwig gezeigt, dass Kant den ersten Entwurf einer kritischen Moralphilosophie aufgrund der Kritik seiner Interpreten radikal umgebaut hat.¹¹ Durch Pistorius als Rezensent der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* einer Inkonsequenz überführt, überarbeitete Kant nicht nur in großen Teilen seine erste *Kritik*, sondern legte auch noch eine zweite vor. Ein weiteres Beispiel ist Bernd Ludwigs Neuedition der *Metaphysik der Sitten*,¹² deren widersprüchliche Textgestalt zuvor lange interpretatorische Probleme bereitete. Für die Wiedergewinnung dieses so bemerkenswerten Textes hat das konsequente Vorgehen der neueren Herausgeber wertvollste Dienste geleistet – auch wenn das bedeutet hat, in die Textgestaltung direkt einzugreifen, um ein angemessenes Textverständnis zu ermöglichen. Doch hierdurch konnte erst die Konsequenz von Kants rechtsphilosophischem Entwurf herausgestellt und gewürdigt werden.

Unter dem kantischen Stichwort einer konsequenten Denkungsart lassen sich somit sehr gut verschiedene philosophische Anliegen subsumieren. Nicht zuletzt wird aber auch der Wert ersichtlich, den die Beschäftigung mit den Klassikern für die Philosophie insgesamt hat. Denn Konsequenz im Philosophieren, ihre Grenzen und Gefahren können und müssen erlernt werden. Hierbei dienen die Klassiker als Beispiel und nahezu unerschöpfliche Quelle der Inspiration. Hinzu kommt, dass diese gerade durch die teils erschreckenden Konsequenzen, die sich aus ihren Annahmen ergeben, nicht bloß als Bei-

¹¹ Vgl. Bernd Ludwig: »Die ›consequente Denkungsart der speculativen Kritik‹. Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 und die Folgen für die Kritische Philosophie als Ganze«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58/4 (2010), S. 595–628.

¹² Vgl. Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, hrsg. von Bernd Ludwig, Hamburg 1986, ²1998 (Neuausgabe 2009). Vgl. auch Bernd Ludwig: *Kants Rechtslehre*, Hamburg 1988, ²2005.

spiel für eine vermeintlich überwundene philosophische Dogmatik dienen. Ganz im Gegenteil liefert die Beschäftigung mit ihnen die begrifflichen Mittel, das Selbstverständliche der eigenen philosophischen Grundhaltung, die uns nur allzu voreilig als besonders einleuchtend, gesund oder quasi natürlich inspiriert erscheint, konsequent und ohne Denkverbote infrage zu stellen, was allein als eine der Philosophie würdige Denkungsart gelten kann.

Der Frage nach der konsequenten Denkungsart als philosophischer Tugend nachzugehen und dabei die Arbeit Bernd Ludwigs zu würdigen, ist das Ziel des vorliegenden Bandes. In ihm sind Beiträge von Kolleginnen und Kollegen, philosophischen Weggefährtinnen und Weggefährten sowie Schülerinnen und Schülern von Bernd Ludwig versammelt, die sich entweder direkt mit dessen Schriften oder aber mit Problemen und Autoren aus dessen Arbeitsgebiet auseinandersetzen. Entsprechend bilden das neuzeitliche Naturrecht, (meta-)ethische, metaphysische und wissenschaftsphilosophische Überlegungen sowie die Philosophie Kants die thematischen Schwerpunkte. Bei allen Beiträgen liegt der Fokus auf der konsequenten Denkungsart in all ihren skizzierten Aspekten.

Die Beiträge der ersten Sektion geben Beispiele philosophischer Konsequenz aus der Philosophiegeschichte. Gideon Stiening zeigt, dass Hobbes politische Theorie als Erster konsequent säkular verstanden hat, indem er sie von jedem Rückgriff auf politische Theologie entkoppelte. Damit erweist sich Hobbes als der erste tatsächlich konsequent verfahrenende politische Philosoph. Holmer Steinfath greift im Anschluss an Sokrates und Kant die Überlegung auf, dass konsequentes Denken vor allem Selbstdenken verlangt, sodass alle Aspekte des menschlichen Lebens einer kritischen Selbstbefragung unterzogen werden müssen. Dabei sieht er Kant aber auf einem Holzweg, wenn dieser die Beantwortung der »praktischen Grundfrage« (Tugendhat) von der Möglichkeit einer Selbstgesetzgebung abhängig macht. Martin Brecher nimmt die bis heute in der Kant-Rezeption umstrittene Frage, ob das kantische Völkerrecht auf einen Weltstaat oder bloß auf einen Völkerbund abziele, zum Anlass, die Errichtung einer kosmopolitischen Rechtsordnung einschließlich einer rechtsdurchsetzenden Macht als letzte Konsequenz der gesamten Rechtsphilosophie Kants auszuweisen – eine Einsicht, zu der Kant selbst erst in seiner *Rechtlehre* gekommen ist. Ebenfalls mit dem späten Kant beschäftigt sich Marie Ziegler, die Kants angewandt-ethische Fragestellungen in der *Metaphysik der Sitten* in den Kontext des Utilitarismus der Philosophie der Aufklärung stellt. Sie zeigt, dass Kant das in der *Grundlegung* und der zweiten *Kritik* explizierte Moralgesetz auch bei Fragen an den »Grenzen des Lebens« konsequent anwendet und nur bei wenigen Themen, etwa bei der Abtreibungsdebatte, zu Zugeständnissen bereit ist.

Die zweite Sektion ist den zwiespältigen, überzogenen und unerwünschten Folgen konsequent verfahrenen philosophischen Denkens gewidmet. Stefan Klingner greift die geläufige Auszeichnung Spinozas als konsequenter Cartesianer auf und zeigt am Beispiel von dessen Suche nach einer Begründung der cartesischen Substanzdefinition, dass Spinozas spekulativer Ansatz in der Ontologie als ganz uncartesianisch beurteilt werden muss. Für die philosophiehistorische Forschung kann somit die Frage nach der konsequenten Denkungsart zwar hilfreich sein, ist aber weiterer systematischer Überlegungen bedürftig, um die jeweils konstatierte Konsequenz auch inhaltlich einschätzen zu können. Mario Brandhorst rekonstruiert die starken metaphysischen Annahmen, die Kants kritische Philosophie ab Mitte der 1780er Jahre tragen. Er stellt sie im Sinne konsequenter Denkungsart zur Debatte, indem er danach fragt, ob Kant mit seiner Lehre vom »Faktum der Vernunft« nicht eine unzumutbare Theorie vorgelegt hat. In der neueren Diskussion um Kants rassistische Äußerungen sieht Andree Hahmann einen blinden Fleck, da in ihr kaum auf den Universalismus der kantischen Philosophie Bezug genommen wird. Er richtet daher weniger den Blick auf Kants »Rassentheorie« als vielmehr auf seine Geschichtsphilosophie, in deren Kontext die Bewertung von Kulturen als mehr oder weniger fortschrittlich nichts weiter als eine konsequente Denkungsart darstellt. Andreas Brandt erinnert in seinem Beitrag daran, dass philosophische Konsequenz auch die Umsetzung philosophischer Lehren im konkreten Handeln bedeuten kann. An den Beispielen Kants und Nelsons macht er deutlich, dass hier alles auf die zugrunde liegenden Prinzipien ankommt: Trotz Nelsons Rigorismus müssen die Konsequenzen, die sich aus Kants abstrakt begründetem Lügenverbot ergeben, als wesentlich schädlicher, sogar als potentiell gefährlich angesehen werden.

Die dritte Sektion gibt Beispiele konsequenter Denkungsart in der Interpretation philosophischer Texte. Konsequenz in der philosophischen Forschung schließt oft ein, dass auch die konsequenteste Interpretation selbst Anlass zu konsequentem Weiterdenken gibt, wie Katharina Naumann am Beispiel einer in der Kant-Forschung kontrovers diskutierten Frage zeigt. Sie nimmt Bernd Ludwigs Antwort auf diese Frage zum Anlass, mit ihm über ihn hinauszugehen, indem sie zeigt, dass im »ersten Satz« von Kants Erläuterung des Pflichtbegriffs aus der *Grundlegung* nicht nur die negative Bestimmung des subjektiven, sondern auch die des objektiven Bestimmungsgrundes des Willens bereits enthalten ist. Philipp-Alexander Hirsch führt vor, wie eine konsequente Auslegung der relevanten Texte Kants den zumeist übersehenen Zusammenhang von kantischer Straftheorie und Lehre vom höchsten Gut zutage fördern kann – der wiederum selbst nichts anderes als eine konsequente Anwendung eines zentralen Prinzips der kantischen Moralphilo-

sophie auf ein spezifisches rechtsphilosophisches Problem ist. An Kants Lehre vom höchsten Gut knüpft auch Hendrik Klinge an, indem er ausgehend von einigen Äußerungen in Vorlesungsnachschriften und in vorbildhafter Konsequenz eine kantische Lehre vom höchsten vollendeten Übel rekonstruiert. Von einer solchen lassen sich in den Druckschriften nur Andeutungen finden, was die Frage aufwirft, ob der Anwalt des konsequenten Denkens hier nicht selbst vor einer Konsequenz zurückgeschreckt ist.

Die Beiträge der vierten Sektion thematisieren schließlich in unterschiedlicher Weise das Fortwirken der konsequenten Denkungsart. Dietmar Heide mann macht darauf aufmerksam, dass Kant mit der Auszeichnung seiner Philosophie als Idealismus unter den Zeitgenossen eine Ausnahme darstellte. Sein konsequentes Festhalten daran bahnte jedoch den Weg für die weitere Entwicklung der philosophischen Diskussion hin zum Deutschen Idealismus. Dass Kants konsequente Analyse eines bestimmten singulären Existenzurteils in Husserls transzendentalen Idealismus eine gewisse Fortführung erfährt, zeigt Christian Beyer. Dessen konsequente Analyse singulärer Existenzaussagen machen ihn Beyer zufolge sogar zu einem analytischen Philosophen *avant la lettre*. Felix Mühlhölzer nimmt Kants Überlegungen zum Problem der inkongruenten Gegenstücke zum Anlass, die seitdem vorgeschlagenen Lösungen nachzuzeichnen, und führt eindringlich vor, wie es im Anschluss an Wittgensteins Überlegungen konsequent aufgelöst werden kann.

I. BEISPIELE FÜR PHILOSOPHISCHE KONSEQUENZ

Von Suárez zu Hobbes

Säkularisierung als konsequente Denkungsart in der frühneuzeitlichen Rechts- und Staatstheorie

1. Einführung: Das Aufscheuchen und Verjagen der »Empusa«

Am 5. Mai des Jahres 1655 beendet Thomas Hobbes ein Buch, an dem er länger als von ihm selbst erwartet gearbeitet hat. Im nunmehr noch zu formulierenden Widmungsschreiben seines gerade vollendeten *De Corpore*, das an den 3. Earl of Devonshire gerichtet ist, hält er gleichwohl mit der ihm eigenen schnörkellosen Präzision fest, dass die Astronomie als Wissenschaft, d. h. als nach- oder beweisende (demonstrata) Argumentationskette, allererst mit Nikolaus Kopernikus das Licht der Welt erblickt habe.¹ Zwar habe es schon in der Antike vergleichbare *Beobachtungen* (beispielsweise der täglichen Erdrotation) gegeben, deren hinreichend gewisse Interpretation sei aber allererst durch Kopernikus gelungen, auch wenn er sich durchaus auf die einzelnen Beobachtungen des Pythagoras, des Aristarch von Samos oder des Philolaos von Tarent als Heliozentriker beziehen konnte. Für Hobbes hat Kopernikus und haben seine Nachfolger mithin die antiken Einsichten erneuert, aber auch dergestalt erweitert, dass sie ihnen einen mehr als empirisch besonderen Status, nämlich einen Status der empirischen Allgemeinheit und damit eines Naturgesetzes zuschreiben konnten. Der Unterschied ist also ein formaler, insofern vielerlei einzelne Beobachtungen verbunden und so konsequent zu einer systematischen Erklärung erweitert werden.

Anders verhält sich diese Korrelation von antikem und neuzeitlichem Wissen im Zusammenhang der durch Galilei inaugurierten allgemeinen Physik der Bewegung sowie der von William Harveys Einsicht in den Blutkreislauf ausgehenden Medizin, die beide – auch gegen erhebliche, berufs- oder gar lebensbedrohliche Anfeindungen – an ihren Erkenntnissen festhielten. Nach Hobbes gehen also die Anfänge der *Wissenschaft* der allgemeinen Physik sowie die der besonderen Physik des menschlichen Körpers allererst auf die

¹ Thomas Hobbes: *De Corpore. Elementorum Philosophiae Sectio Prima*, Édition critique, notes, appendices et index par Karl Schuhmann, Paris 1999, S. 3–6, hier S. 3f.

Leistungen »dieser Männer«,² und damit der Neuzeit, zurück. Dabei sind im Falle der Erkenntnisse Galileis und Harveys Form und Inhalt neu, weil die Antike und das Mittelalter beispielsweise vom Blutkreislauf weder überhaupt noch als nachgewiesene und damit gewisse Gesetzmäßigkeit wussten. Zusammenfassend heißt es: »Physica ergo res novita est.«³

Aber um all das geht es Hobbes nicht wirklich. Zwar schreibt er seine allgemeine Körper- und Bewegungslehre in der intendierten – und in bestimmten Bereichen auch erfolgreichen – Fortsetzung dieser *Physica nova*.⁴ Doch erst im Vergleich mit dem *Innovationspotential* dieser Leistungen der allgemeinen Physik und speziellen Medizin wird der Grad an Neuheit in einem weiteren Bereich tatsächlich erkenntlich; in der unmittelbaren Fortsetzung des Satzes zur *Novitia physicae* heißt es nämlich:

Sed Philosophia Civilis multo adhuc magis; ut quae antiquior non sit (dico lacesitus, utque sciant se parum profecisse obtretractores mei) libro, quem *De Cive* ipse scribit.⁵

Diesen nicht nur selbstreflektierten, sondern auch selbstbewussten und selbstgewissen Ausführungen ist das Folgende vorläufig zu entnehmen:

- Für Hobbes gibt es offensichtlich Grade der Novität, Galilei und Harvey sind schon neu, aber neuer noch oder gar eigentlich neu ist seine 1642 der Öffentlichkeit erstmals präsentierte Staatsphilosophie.
- Das Neue ist nicht nur irgendwie anders gegenüber einem älteren, es ist gleichsam unerhört und damit historisch abgrenzbar, vor allem aber ist es einzig wahr; das Alte ist nicht nur zeitlich abgesunken, weil ggf. die historischen Bedingungsfaktoren andere sind und damit eine neue Politik erfordern; vielmehr war es immer schon falsch, denn nur die Überlegungen aus *De Cive* können begründet den Anspruch auf den Status der Wissenschaftlichkeit überhaupt erheben, deren Gewissheitsanspruch historisch indifferent ist.
- Nach Hobbes gibt es zwischen der *scientia physica* und der *scientia civilis* nicht nur einen graduellen Unterschied im Hinblick auf die Neuheit der

² Ebd., S. 4.

³ Ebd.

⁴ Siehe hierzu u. a. Hermann Weinreich: *Über die Bedeutung des Hobbes für das naturwissenschaftliche und mathematische Denken*, Leipzig 1911.

⁵ Hobbes: *De Corpore*, S. 4; Übersetzung nach Thomas Hobbes: *Elemente der Philosophie. Erste Abteilung. Der Körper*, hrsg. von Karl Schumann. Hamburg 1997, S. 5: »Aber die Staatsphilosophie ist es noch weit mehr (nämlich neu), ist sie doch nicht neuer (ich sage dies als angegriffener, damit diejenigen, die mich anfeinden, wissen, wie wenig sie erreicht haben), als das Buch, das ich selber über den Bürger (also *de cive*) verfasst habe.«

Erkenntnisse; es gibt auch einen substanziellen Unterschied zwischen diesen wissenschaftlichen Wissensfeldern der theoretischen und der praktischen Vernunft.⁶

- Es gibt also schon im Selbstverständnis des mittleren 17. Jahrhunderts nicht nur den Anspruch auf substanziell neue Erkenntnisse, auch wird dieses Neue durch den Nachweis der wissenschaftlichen Dignität enthistorisiert, weil das Alte nicht nur vergangen ist, sondern je schon falsch war. Es wird mit allem Nachdruck zwischen dem Neuen und dem Alten sowie deren je spezifischer Relation in den Natur- und den Politikwissenschaften unterschieden.
- Die Verknüpfung der Unterscheidung zwischen neu und alt mit der Differenz zwischen wahr und falsch und damit zwischen begründetem Wissen und angenommener Meinung wird von Hobbes aber noch durch eine weitere Korrelation zwischen den Vergleichsmomenten ausgeführt, die man als Anwendung konsequenter Denkungsart bezeichnen kann und der sowohl für die Natur- als auch für die Politikwissenschaften Geltung zugesprochen wird. Für das Beispiel des Kopernikus stellt Hobbes nämlich fest, dass der frühneuzeitliche Astronom einige schon in der Antike gemachte Beobachtungen nicht nur wiederholt, sondern sie vor allem zur Formulierung eines allgemeinen Naturgesetzes verknüpft, die aus jenen Beobachtungen gewonnen werden müssen, um ihnen Gewissheit zu verschaffen. Diese Konsequenzialisierung gilt auch für die Staatsphilosophie, weil es allererst in *De Cive* gelungen sei, »jene Empusa, die Metaphysik, aufzuscheuchen und zu verjagen«,⁷ d. h. die politische Theorie von ihrer Grundlegung in der politischen Theologie bzw. Metaphysik zu befreien.⁸ Hobbes Bezug auf »Empusa«, einem Schreckgespenst der griechischen Mythologie, hat vor allem mit dessen Vielgestaltig- und Wandelbarkeit zu tun; so heißt es in der für Hobbes entscheidenden Referenzstelle bei Aristophanes:

⁶ Siehe hierzu u. a. Gideon Stiening: »Psychologie und Handlungstheorie im *Leviathan*«, in: Dieter Hüning (Hg.): *Der Lange Schatten des Leviathan. Hobbes politische Philosophie nach 350 Jahren. Vorträge des internationalen Arbeitsgesprächs am 11. und 12. Oktober 2001 an der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel*, Berlin 2005, S. 55–105.

⁷ Hobbes: *De Corpore*, S. 5.

⁸ Siehe hierzu auch Bernd Ludwig: *Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts. Zu Thomas Hobbes' philosophischer Entwicklung von De Cive zum Leviathan im Pariser Exil 1640–1650*, Frankfurt a.M. 1998, S. 163 ff. sowie Dietrich Schotte: *Die Entmachtung Gottes durch den LEVIATHAN. Thomas Hobbes über Religion*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, S. 296 ff.

Xanthias: Zeus, steh mit bei, ich seh ein Ungeheuer!

Dionysos: Wie sieht's denn aus?

Xanthias: O Graus, bald so, bald so!

Ein Ochse, jetzt ein Maultier, jetzt ein Weib:

Wie reizend –

Dionysos: Wo? Da geht ich gleich drauf los!

Xanthias: Verschwunden ist das Weib, jetzt ist's ein Hund!

Dionysos: Ha, die Empusa?⁹

An der Zusammenführung von politischer Metaphysik bzw. Theologie und dem Schreckgespenst der Empusa wird nicht nur Hobbes' rhetorisches und polemisches Geschick deutlich, weil die Vielgestaltigkeit des Gespenstes sowohl anziehend als auch abstoßend sein kann, in beiden Fällen aber ein Faszinosum darstellt, sondern vor allem die Tatsache, dass er seine eigene politische Theorie als eine Gespenster verscheuchende und so Aberglaube und Vorurteile überwindende *Aufklärung* begreift. Schon für Hobbes' konsequente Denkungsart im Rahmen seiner politischen Philosophie gilt folglich, dass sie auf der Grundlage bzw. als Folge einer Kritik von Vorteil und Aberglaube, mithin von Aufklärung erfolgt.¹⁰

Weil aber, wie sich gleich zeigen wird, das hobbessche Selbstverständnis sachlich durchaus angemessen ist, wird es sich als erforderlich erweisen, auch für unsere Analysekategorien des mit jenem Selbstverständnis belegten Sachproblems nicht nur an der von Hobbes selbst gebrauchten Unterscheidung zwischen alt und neu festzuhalten. Denn für den hobbesschen Beweisgang ist es essentiell, die alten Überzeugungen durch den Nachweis immanenter Widersprüche oder empirischer Belegfehler zu widerlegen, sodass das Alte *als Altes* substanzielle Funktion für den Beweis der Wahrheit des Neuen hat. Weil es darüber hinaus schon zeitgenössisch erheblichen Einspruch gegen seine ›Politica‹ gab¹¹ und auch weiterhin geben sollte,¹² ist an jener Unter-

⁹ Aristophanes: *Die Frösche*, in: ders.: *Komödien*. Nach einer Übersetzung von Ludwig Seeger hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Hans-Joachim Newiger, München 1990, S. 479.

¹⁰ Siehe hierzu die systematischen Zusammenhänge von vorurteilsfreier, mithin aufgeklärter, erweiterter und konsequenter Denkungsart: Immanuel Kant, KU, AA 06: 294 f.

¹¹ Siehe hierzu u. a. Thomas Lau, Volker Reinhardt, Rüdiger Voigt (Hgg.): *Der sterbende Gott. Thomas Hobbes' Lehre von der Allmacht des Leviathan im Spiegel der Zeit*, Baden-Baden 2017.

¹² Siehe hierzu u. a. Horst Dreitzel: »Hobbes-Rezeptionen. Zur politischen Philosophie der frühen Aufklärung in Deutschland«, in: *Politisches Denken* 2001, S. 134–174 sowie Merio Scattola: »Ein Stein des Anstosens«: Thomas Hobbes und die deutsche Naturrechtslehre des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts«, in: Dieter Hüning (Hg.): *Der Lange Schatten des Leviathan. Hobbes politische Philosophie nach 350 Jahren. Vorträge des internationalen Ar-*

scheidung zwischen alt und neu auch deshalb festzuhalten, weil teilweise bewusst gegen das Neue der hobbesschen Politik am Alten – sei es aristotelisch, sei es ciceronianisch oder gar thomasisch – festgehalten wurde. Darüber hinaus wird sich zeigen, dass sich – wie es Hobbes behauptete – nicht nur das Neue am Alten dokumentieren lässt, sondern dass die politische Theorie des *De Cive* zum ersten Mal die schon von Aristoteles, Cicero oder Thomas intendierte Konzeption des Politischen tatsächlich konsequent begründete – ohne Referenz auf metaphysische oder theologische Prämissen oder Beweisgänge.¹³ Hobbes' politische Theorie ist nicht nur neu bzw. neuzeitlich – wie beispielsweise auch der Gesetzestraktat des Francisco Suárez, der alle drei genannten antiken und mittelalterlichen Theorien u. v. m. zu synthetisieren beanspruchte¹⁴ und doch im Kern eine politische Theologie durchführte¹⁵ –, sie ist einzig konsequent, weil sie von deutlich weniger Prämissen ausgeht als ihre ›Vorläufer‹ (insbesondere Suárez und Grotius),¹⁶ vor allem aber – zumindest begründungstheoretisch – ohne Bezug auf theologische Begriffe, Kategorien und Grundsätze auskommt und *deshalb* Widersprüche vermeidet.¹⁷

Hobbes politische Theorie in *De Cive* ist nicht nur grundstürzend neu, sie ist als Zurückweisung theonomer Vorurteile und theologischen Aberglaubens Aufklärung von selbstverschuldeter Unmündigkeit und auf dieser Grundlage auch eine erweiterte Denkungsart, weil sich diese *Politica* – wie schon die Physik Galileis – über die subjektive Privatbedingung der Gefährdung von Leib und Leben durch kirchliche oder auch staatliche Institutionen hinwegsetzt. Als Verscheuchung der Empusa, also der Überwindung von Vorurteilen und Aberglauben sowie als Überwindung der Ängste vor politischer Verfol-

beitgesprächs am 11. und 12. Oktober 2001 an der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel, Berlin 2005, S. 331–354.

¹³ Siehe hierzu auch Schotte: Die Entmachtung Gottes, S. 269 ff.

¹⁴ Siehe hierzu Norbert Brieskorn: »Francisco Suárez und sein Gesetzesbegriff im Kontext«, in: Manfred Walther, Norbert Brieskorn u. Kay Waechter (Hgg.): *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne? Von Thomas von Aquin zu Francisco Suárez*, Stuttgart 2008, 105–123.

¹⁵ Vgl. hierzu Gideon Stiening: »«Omnium legum discussio est theologicae facultas». Zum Verhältnis von Theologie, Philosophie und Jurisprudenz in Francisco Suárez' *De legibus ac Deo legislatore*«, in: Cornelius Zehetner (Hg.): *Menschenrechte und Metaphysik. Beiträge zu Francisco Suárez*, Göttingen 2020, S. 129–145.

¹⁶ Siehe hierzu Ludwig: Epikureisches Naturrecht, S. 430 ff.

¹⁷ Zu einer methodisch abgefederten, daher von normativen Vorannahmen freien Verwendung der Begriffe ›Fortschritt und Rückschritt‹ als historiographischer Kategorien der Philosophiegeschichtsschreibung vgl. Wolfgang Röd: »Fortschritt und Rückschritt in der Philosophiegeschichte«, in: Rolf W. Puster (Hg.): *Veritas filia Temporis? Philosophiegeschichte zwischen Wahrheit und Geschichte. FS für Rainer Specht zum 65. Geburtstag*, Berlin, New York 1995, S. 31–43.

gung ist sie in der Lage, eine politische Theorie zu entwerfen, die als säkulare eine tatsächlich konsequente Denkungsart realisiert.¹⁸

Die hier nur vorläufig skizzierte These, dass der Übergang von der politischen Theologie des Francisco Suárez zur politischen Philosophie des Thomas Hobbes als anschauliches Beispiel für eine konsequente Denkungsart im Sinne Kants¹⁹ dienen kann, lässt sich konkreter aufzeigen, und zwar an einem Theoriestück, dessen Geltung Hobbes grundlegend, und d. h. in anthropologischer und polittheoretischer Hinsicht, in Frage stellt, von Suárez jedoch vor seiner neuzeitlich-säkularen Abschaffung bewahrt wird: der *appetitus societatis*.²⁰ Aus darstellungstechnischen Gründen ist mit der hobbesschen Kritik am Geselligkeitstrieb zu beginnen.

2. Hobbes: Freiheit statt Geselligkeit

Die Beantwortung der Frage, ob der Mensch *von Natur aus* zur Gemeinschaft oder Gesellschaft mit seinesgleichen tendiere bzw. strebe oder eben nicht, gehört zu den prägenden und kontrovers geführten Debatten der politischen Gelehrsamkeit der Frühen Neuzeit. Weil nicht nur Aristoteles den Menschen zum ζῶον πολιτικόν (*zōon politikon*) erklärt,²¹ sondern auch Marc Aurel festgehalten hatte, dass »in der Natur des Menschen [...] der erste sein Trieb zur Geselligkeit« sei,²² und noch Thomas von Aquin in der Vermittlung dieses Geselligkeitstheorems mit dem christlichen Schöpfungsgedanken ausgeführt hatte, dass »die natürliche Beschaffenheit des Menschen« darin bestünde, »das für gemeinschaftliches und staatliches Leben erschaffene Geschöpf zu sein, das gesellig lebt«,²³ wirkte die hobbessche Infragestellung dieses Dogmas aller politischen Theorie des antiken und mittelalterlichen Westens, die seit dem frühen 17. Jahrhundert auftrat, so verstörend. Nimmt man die drei

¹⁸ Damit erfüllt Hobbes' politische Theorie in *De Cive* alle drei oben (s. Anm. 10) schon benannten Momente der konsequenten Denkungsart.

¹⁹ Kant, KU, AA 05: 294–296.

²⁰ Vgl. hierzu Gideon Stiening: »Appetitus societatis seu libertas. Zu einem Dogma politischer Anthropologie zwischen Suárez, Grotius und Hobbes«, in: Herbert Jaumann u. Gideon Stiening (Hgg.): *Neue Diskurse der Gelehrtenkultur. Ein Handbuch*, Berlin, Boston, 2016, S. 389–436.

²¹ Aristoteles: *Politik*, übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolf. Mit einer Einleitung von Günther Bien, Hamburg 1980, S. 4 u. S. 88 (Pol. 1253 a7–8).

²² Marc Aurel: *Selbstbetrachtungen*, Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Albert Wittstock, Stuttgart 1995, S. 104.

²³ Thomas von Aquin: *Über die Herrschaft der Fürsten*, Übersetzung von Friedrich Schreyvogel. Nachwort von Ulrich Matz, Stuttgart 2004, S. 5f.

historisch bedeutendsten und systematisch ergiebigsten Entwürfe politischer Theorie im frühen 17. Jahrhundert, nämlich Francisco Suárez' *De Legibus ac Deo legislatore* (1612), Hugo Grotius' *De Iure Belli ac Pacis* (1625) und Thomas Hobbes' *De Cive* (1641), dann lässt sich an der unterschiedlichen Stellung der drei Theorien zum Geselligkeitstrieb und ihrer Bedeutung für eine Theorie des Rechts und des Staates diese Kontroverse, die auch und in paradigmatischer Weise eine Auseinandersetzung zwischen politischer Theologie und politischer Philosophie in systematischer Hinsicht ist, anschaulich dokumentieren. Dabei ist allerdings zunächst zu berücksichtigen, dass es zwischen den theologischen Formen des Politischen und dessen philosophischen Begründungen keinerlei Vermittlung geben kann; zu Recht schreibt Heinrich Meier in einem analytischen Teil seiner Überlegungen:

Autorität, *Offenbarung* und *Gehorsam* sind aber [...] die entscheidenden Bestimmungen *der Sache* der Politischen Theologie. [...] Während die Politische Theologie rückhaltlos auf das *unum est necessarium* des Glaubens baut und in der Wahrheit der Offenbarung ihre Sicherheit findet, stellt die Politische Philosophie die Frage nach dem Richtigen ganz und gar auf den Boden menschlicher Weisheit, um sie hier in der grundsätzlichen und umfassendsten Art und Weise zu entfalten, die dem Menschen aus eigenen Kräften zu Gebote steht.²⁴

Mit Empusa lassen sich also keine Kompromisse schließen, man muss sie, wie Hobbes festhielt, ›aufscheuchen‹ und ›verjagen‹. Dabei wird sich zeigen, dass die Kritik eines appetitus societatis mit der Säkularität dieser politischen Theorie unmittelbar zusammenhängt und daher nur Hobbes – und eben nicht Grotius oder Suárez – eine tatsächlich philosophische Theorie des Politischen vorlegt, die als solche, weil säkular, einzig konsequent ist.²⁵

Es ist mithin die Infragestellung der Geltung dieses jahrtausendealten Dogmas, die dessen Bedeutung und die Brisanz der Kontroverse allererst eröffnet. Es heißt aber eben in *De Cive* (1.2):

Eorum qui de Rebus publicis aliquid conscripserunt, maxima pars, vel supponunt, vel petunt, vel postulant, Hominem esse animal aptum natum ad Societatem, Græci dicunt ζῷον πολιτικόν, eoque fundamento ita superædificant doctrinam civilem, tanquam ad conseruationem pacis, & totius generis humani regimen, nihil aliud opus esset, quam vt homines in pacta & conditiones quas

²⁴ Vgl. hierzu Heinrich Meier: »Was ist politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff«, in: Jan Assmann (Hg.): *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*. München 32006, S. 7–22.

²⁵ Siehe hierzu Bernd Ludwig: »Auf dem Wege zu einer säkularen Moralwissenschaft: Von Hugo Grotius' *De iure belli ac pacis* zu Thomas Hobbes' *Leviathan*«, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 8 (2000), S. 3–32.

dam, quas ipsi iam tum leges appellant, consentirent. Quod Axioma, quamquam à plurimis receptum, falsum tamen errorque à nimis leui naturæ humanæ contemplatione profectus est.²⁶

Dreierlei ist dieser grundlegenden, in der Forschung gleichwohl umstrittenen Passage²⁷ für die nachfolgenden Überlegungen zu entnehmen:

1. Hobbes wirft jener staatsphilosophischen Position, die eine natürliche Geneigtheit des Menschen zur Gesellschaft annimmt, vor, sie setze axiomatisch voraus, sie verlange bzw. sie postuliere, dass eine anthropologische Grundlegung des Staates angenommen werden müsse; Hobbes wird dagegen für seine Ableitungen einen Beweischarakter beanspruchen²⁸ und so die Thesen von einer natürlichen Vergesellschaftung des Menschen begründet zurückweisen.

2. Den Grund für die Annahme dieses fehlerhaften anthropologischen Axioms bzw. Postulats sieht Hobbes dabei nicht in einer mangelhaften Staatstheorie, sondern vor allem in einer »oberflächlichen Betrachtung der menschlichen Natur«. Die Theoretiker einer anthropologischen Grundlegung des Staates sind nach Hobbes also nicht nur mangelhafte Staatstheoretiker, sondern auch und vor allem ungenügende Anthropologen.

3. Ein drittes Moment ist für die folgenden Ausführungen zu den unterschiedlichen Begründungen und Anwendungen eines appetitus societatis von grundlegender Bedeutung: Hobbes bezieht sich kritisch auf die aristotelische Konzeption einer anthropologischen Grundlegung des Staates, nach der »der Mensch von Natur ein staatliches Wesen ist«.²⁹ Die Autoren des

²⁶ Thomas Hobbes: *De Cive. Vom Bürger*. Deutsch/Latein, übersetzt von Andree Hahmann. Unter Mitwirkung von Isabelle Zühlke hrsg. von Andree Hahmann und Dieter Hüning. Stuttgart 2017, S. 46/47: »Der größte Teil derer, die über den Staat geschrieben haben, setzt voraus oder verlangt bzw. fordert, dass der Mensch von Natur ein zur Gesellschaft geeignet ist, weshalb die Griechen ihn als ζῷον πολιτικόν bezeichnen. Auf diesem Fundament errichten sie die Lehre vom Staat, als ob zur Erhaltung des Friedens und zur Regierung des menschlichen Geschlechts nichts weiter nötig wäre, als dass die Menschen sich auf bestimmte Verträge und Bedingungen einigten, die sie selber sodann Gesetze nennen. Dieses Axiom ist, obwohl es von viele akzeptiert worden ist, falsch, und der Fehler geht aus einer zu oberflächlichen Betrachtung der menschlichen Natur hervor.« Siehe hierzu auch Ludwig: *Epikureisches Naturrecht*, S. 333 ff.

²⁷ Vgl. hierzu u. a. Otfried Höffe: »3. Naturzustand (Kapitel 1)«, in: ders. (Hg.): *Thomas Hobbes: De Cive*, Berlin, Boston 2018, S. 1–16.

²⁸ Zu diesem Anspruch vgl. auch Georg Geismann u. Karlfriedrich Herb: »Scholion 116 u. 148«, in: *Hobbes über die Freiheit. Widmungsschreiben, Vorwort an die Leser und Kapitel I–III aus »De Cive«* (lateinisch-deutsch), eingeleitet und mit Scholien hrsg. von Georg Geismann und Karlfriedrich Herb, Würzburg 1988, S. 80 f. u. S. 97.

²⁹ Aristoteles: *Politik*, S. 88.

neuzeitlichen Naturrechts von Hugo Grotius³⁰ über Samuel Pufendorf³¹ und Christian Thomasius³² bis Johann Gottfried Herder,³³ Ernst Platner³⁴ oder noch der Kant-Gegner Johann Georg Heinrich Feder³⁵ beziehen sich allerdings zumeist auf die christlich modifizierte, stoische Variante eines appetitus societatis.³⁶ Der entscheidende Unterschied dieser Varianten besteht darin, dass für Aristoteles das Streben zur Gesellschaft in der metaphysisch interpretierten Teleologie der menschlichen Natur angelegt ist, während der neuzeitliche Trieb zur Geselligkeit zwar prima vista in der physischen Natur des Menschen, die ihn – so beispielsweise für Grotius – mit Tieren verbindet, enthalten sei, diese aber stets als Schöpfung Gottes interpretiert wird, weshalb sie als theoretische Natur zugleich unmittelbar normative Kraft entfalten kann. Hobbes nun lehnt beide Varianten ab.³⁷

Es sei noch einmal die entscheidende Differenz betont, die Hobbes herausarbeitet: Nicht etwa wird eingeklagt, das weit verbreitete Axiom bzw. Postulat einer durch die menschliche Natur verbürgten Sozialität setze eine optimisti-

³⁰ Hugo Grotius: *De Iure Belli ac pacis. Libri Tres, in quibus ius naturae et gentium item iuris publici praecipua explicvatur*, curavit B. J. A. De Kanter, Van Hettinga Tromp. Annotationes novas addiderunt R. Feenstra et C. E. Persenaire, Aalen 1993, Prolog. § 6.

³¹ Samuel Pufendorf: *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur*, hrsg. und übersetzt von Klaus Luig, Frankfurt a. M. 1994, S. 47 f. (I. 3. 7)

³² Christian Thomasius: *Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrheit*, Halle 1709, S. 469.

³³ Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: ders.: *Werke in drei Bänden*, hrsg. von Wolfgang Proß, Darmstadt 1984–2002, Bd. 3.1, S. 147.

³⁴ Vgl. Ernst Platner: *Philosophische Aphorismen, nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Anderer Theil*, Leipzig 1784, S. 115 ff. (§§ 293–303, spez. § 299). Platner argumentiert hierbei streng naturgeschichtlich, d. h., er betrachtet den Menschen als Moment der ihren eigenen Gesetzen unterworfenen Natur: »Das Beyspiel der geselligen Thierarten beweist unwidersprechlich, daß das Leben eines Wesens mit andern seiner Gattung, ohne zufällige Ereignisse gegründet seyn können in Anlagen und Trieben der Natur.« Platner wendet sich mit dieser Argumentation ausdrücklich gegen Rousseau. Er wiederholt dieses Argument noch in der zweiten Auflage dieses Kompendiums. Vgl. Ernst Platner: *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Anderer Theil*, Leipzig 1800, S. 320 (§ 540).

³⁵ Johann Georg Heinrich Feder: *Untersuchungen über den menschlichen Willen, dessen Naturtriebe, Veränderlichkeit, Verhältnis zur Tugend und Glückseligkeit*, 4 Teile, Göttingen und Lemgo 1779–1792, hier T. 1, S. 349–351.

³⁶ Vgl. hierzu u. a. Sebastian Kaufmann: »Die stoisch-ciceronianische Naturrechtslehre und ihre Rezeption bis Rousseau«, in: Barbara Neymeyr, Jochen Schmidt u. Bernhard Zimmermann (Hgg.): *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, 2 Bde., Berlin, New York 2008, Bd. 1, S. 229–292.

³⁷ Siehe hierzu auch Ludwig: Epikureisches Naturrecht, S. 401 ff. sowie Schotte: Die Entmachtung Gottes, S. 296 ff.

sche Anthropologie fälschlicherweise voraus, wo doch der Mensch recht eigentlich jenes Raubtier sei, das eine pessimistische Anthropologie als Voraussetzung jeder Rechts-, Vertrags- und Staatstheorie unabdingbar mache.³⁸ Vielmehr enthält die Passage aus *De Cive* die These, theoretische Anthropologie überhaupt sei für die Grundlegung einer jeden Staatstheorie überflüssig, weil der Ausgangspunkt jeder Theorie legitimer Herrschaft bei der äußeren *Freiheit* des Individuums – und nicht seiner empirischen Natur – anzusetzen habe.³⁹ Diese Prämisse führt in einem staatsfreien Naturzustand notwendig zu jenem *ius in omnia*, dessen gewaltsamen Konsequenzen nur durch das Verlassen dieses Zustandes und das Errichten einer mit Zwangsgewalt ausgestatteten staatlichen Institution zu entgehen ist. Ausdrücklich hält Hobbes in *De Cive* 1,13 fest, dass es für den mit äußerer Freiheit begabten Menschen ein Widerspruch sei, im Naturstand verbleiben zu wollen:

Quicumque igitur manendum in eo statu censuerit, in quo omnia liceant omnibus, contradicit sibimet ipsi.⁴⁰

Widersprüche aber sind unbedingt zu vermeiden – nur Luther und der Poststrukturalismus sehen das anders –, weshalb es auch schon bei Hobbes ein unbedingtes praktisches Postulat gibt, den *status civilis* zu verlassen. Das ist in sehr groben Zügen, was man in der Forschung die ›geltungstheoretische Revolution des Thomas Hobbes‹ nennt.⁴¹ Georg Geismann fasst die argumentationslogische und systematische Substanz der hobbesschen Position mit Bezug auf *De Cive* 1,13 ff. wie folgt zusammen:

Die rein rationale Deduktion der Notwendigkeit des Staates ist die Hobbessche Revolution im rechtsphilosophischen Denken. Zum ersten Mal ist ohne jeden Rekurs auf Erfahrung, vor allem ohne jeden Rekurs auf irgendeine empirische Natur des Menschen, *folglich ohne jede anthropologische Voraussetzung*, rein apriori, nämlich aus der juridischen Widersprüchlichkeit des natürlichen Zustan-

³⁸ So aber u. a. Panajotis Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981, S. 147 ff.; Christoph Link: *Hugo Grotius als Staatsdenker*, Tübingen 1983, S. 16 und Frank Grunert: *Normbegründung und politische Legitimität. Zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung*, Tübingen 2000, S. 109 f.; vgl. dagegen Dieter Hüning: »Nonne puniendi potestas propria est«. Die naturrechtliche Begründung der Strafgewalt bei Hugo Grotius«, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 8 (2000), S. 93–124, spez. S. 120.

³⁹ Dieses Argument hat dann Kant ausdrücklich gemacht, wenn er in der *Metaphysik der Sitten* festhält: »[E]ine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden.« AA VI, 217.

⁴⁰ Hobbes: *De Cive*, S. 69/69–70/71: »Wer immer also glaubt, man müsse in diesem Zustand verbleiben, in dem allen alles erlaubt ist, widerspricht sich selbst.«

⁴¹ Siehe hierzu u. a. Dieter Hüning: *Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes*, Berlin 1998, S. 53.

des der Menschheit staatliche Herrschaft durch ihre Notwendigkeit mit Bezug auf die Idee des Rechts legitimiert worden.⁴²

Die Zurückweisung eines appetitus societatis als anthropologisches Faktum ist also zugleich und vor allem eine Zurückweisung der Annahme, es gebe, ja es müsse gar anthropologische Voraussetzungen rechts- und staatsphilosophischer Theoriebildungen geben. Und dieser Schritt der Zurückweisung des appetitus societatis als anthropologischem Fundament der Rechts- und Staatstheorie überhaupt bei der durch sie ermöglichten Purifizierung des Voraussetzungsapparates auf die äußere Freiheit ist zugleich der Schritt in eine säkulare politische Theorie, die nicht auf kontingenten Vorentscheidungen – Theologie oder Philosophie des Politischen – basiert, sondern sich als konsequente Denkungsart erweist.

Es ist nämlich neben vielen anderen Rechts- und Staatstheoretikern Francisco Suárez,⁴³ der sich für seine Formen einer Grundlegung der Naturrechtstheorie⁴⁴ einerseits auf einen Begriff der äußeren Freiheit des Menschen be ruft, andererseits und zugleich das Axiom eines appetitus societatis⁴⁵ bedient und dafür auf beide methodischen und epistemologischen Instrumente rekurriert: auf Erfahrung und auf die empirische Natur des Menschen.⁴⁶ Dabei lässt

⁴² Georg Geismann: »Die Grundlegung des Vernunftstaates der Freiheit durch Hobbes«, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997), S. 229–266, hier S. 263.

⁴³ Zur grundlegenden Differenz zwischen Grotius und Hobbes vgl. auch Wolfgang Röd: *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, München 1970, S. 75: »Das Weiterwirken der (auf die Aristotelische Anthropologie zurückzuführenden) Idee einer natürlichen Sozialität [bei Grotius] hatte bei Pufendorf und Thomasius zur Folge, dass die Hobbessche Konzeption des Staates als eines von Menschen gemachten politischen Körpers nicht voll zur Geltung kam. Solange aber im Staat ein wenigstens im Kern natürliches Gebilde erblickt wird, ist es kaum möglich, einen reinen Rechtsbegriff des Staates zu bilden.«

⁴⁴ Vgl. hierzu auch Kondylis: Aufklärung, S. 151: »Die Anthropologie bildet eben die wichtigste Konstante der neuen Gesellschaftslehre. Bei Grotius bleibt sie optimistisch, d. h. sie beseitigt die Erbsündenlehre und nimmt die natürliche Vernünftigkeit und Soziabilität des Menschen an (appetitus societatis).«

⁴⁵ Zum axiomatischen Charakter des Appetitus-societatis-Arguments bei Grotius vgl. auch Hendrik van Eikmar Hommes: »Hugo Grotius. Einige Betrachtungen über die Grund motive seines Rechtsdenkens. Der Unterschied zu dem Rechtsdenken des Johannes Althusius«, in: *Theologische, juristische und philologische Beiträge zur frühen Neuzeit. Schriftenreihe der Westphälischen Wilhelms-Universität Münster, Heft 9*, Münster 1986, S. 56–70; S. 61; Merio Scattola: *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des ›ius naturae‹ im 16. Jahrhundert*. Tübingen 1999, S. 215f. sowie Benjamin Straumann: »Appetitus societatis and Oikeiosis: Hugo Grotius' Ciceronian Argument for Natural Law and Just War«, in: *Grotiana* 24/25 (2003/2004), S. 41–66.

⁴⁶ Vgl. hierzu auch Hüning: Die naturrechtliche Begründung, S. 117ff.