BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
ABHANDLUNGEN · NEUE FOLGE, HEFT 70

WOLFGANG RÖD

Geometrischer Geist und Naturrecht

Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert

Vorgelegt von Herrn Wolfgang Stegmüller
am 6. Juni 1969

MÜNCHEN 1970

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
IN KOMMISSION BEI DER C.H.BECK'SCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG MÜNCHEN

INHALT

EINLEITUNG 5

I. KAPITEL: HOBBES ALS BEGRÜNDER DER GEOMETRISCHEN STAATSPHILOSOPHIE 10
1. Geometrischer Geist und resolutiv-kompositive Methode 10
2. Die Stellung der Staatsphilosophie im Hobbesschen System 15
3. Die genetische Methode in der Staatsphilosophie 21
4. Das Verhältnis von Staatslehre und Empirie 26
5. Resolution und Komposition in der Staatsphilosophie 30
a) Der resolutive Aspekt 31
b) Der kompositive Aspekt 38
6. Schwierigkeiten der Vertragstheorie und Vorschläge zu ihrer Überwindung 42
7. Die Lehre vom natürlichen Gesetz 47
a) Die Rolle der natürlichen Gesetze bei der Ableitung des Staatsbegriffs 47
b) Die natürlichen Gesetze als Vernunftgesetze. Ihre deskriptiv-normative Doppeldeutigkeit 50

II. KAPITEL: ZEITGENÖSSISCHE REAKTIONEN AUF DIE NEUE STAATSPHILOSOPHIE 57
1. John Bramhall 57
2. Richard Cumberland 60
3. Edward Clarendon 66

III. KAPITEL: DIE JURISTISCH ORIENTIERTE STAATSPHILOSOPHIE VON GROTIUS BIS PUFENDORF 70
1. Ansätze einer geometrischen Staatslehre bei Grotius 70
2. Erhard Weigels „geometrische" Auffassung von Recht und Gemeinschaft 76
3. Die methodischen Grundlagen von Pufendorfs Lehre von Recht und Staat 81
4. Erkenntnistheoretische Voraussetzungen von Pufendorfs Naturrechtslehre 89
5. Gesetz und Gemeinschaft bei Pufendorf 92

IV. KAPITEL: STAAT UND ALLGEMEINE GERECHTIGKEIT BEI LEIBNIZ 100
1. Die „geometrische" Methode bei Leibniz 100
2. Anwendung der geometrischen Methode auf die Rechtswissenschaft 103
3. Recht, Gesetz und Staat 107

V. KAPITEL: WOLFFS KONSTRUKTION DES STAATSBEGRIFFS NACH WISSENSCHAFTLICHER METHODE 117
1. Wolffs „wissenschaftliche Methode" 117
a) Die Ausbildung der Methode 118
b) Charakteristik der Methode im allgemeinen 122
2. Die Ableitung des natürlichen Gesetzes 128
3. Die Subjekte natürlicher Rechte und Pflichten: Einzelperson und Gemeinschaft 136
4. Wolffs Staatsbegriff 142

VI. KAPITEL: THOMASIUS UND DIE AUFLÖSUNG DER „GEOMETRISCHEN" STAATSPHILOSOPHIE 151
1. Thomasius und die „geometrische Methode" 151
2. Die Prinzipien des Naturrechts in den „Institutiones" und den „Fundamenta" 167
a) Die naturrechtlichen Prinzipien der „Institutiones" 167
b) Die naturrechtlichen Prinzipien der „Fundamenta" 171
3. Recht und Gemeinschaft bei Thomasius 176

SCHLUSSBEMERKUNG 185

ANMERKUNGEN 191

LITERATURVERZEICHNIS 235

REGISTER 243

EINLEITUNG

Die Staatsphilosophie der Epoche, auf die sich die folgenden Untersuchungen beziehen, nämlich des Zeitraums von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, war weder dem Inhalt noch der Form nach einheitlich; ihre verschiedenen Richtungen wichen vielmehr voneinander hinsichtlich ihrer Motive, Voraussetzungen und Methoden vielfach stark ab. Es ist nicht die Aufgabe dieses Buches, ein Panorama dieser diversen Richtungen und ihrer charakteristischen Verfahrensweisen zu entwerfen; sein Gegenstand ist die Darstellung und Analyse einer einzigen jener staatsphilosophischen Strömungen, näherhin ihrer Methode, nämlich der Methode der *more geometrico* konstruierten naturrechtlichen Staatstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts. Während von den Motiven der politischen Philosophien des genannten Zeitraums wie von ihren sozialen, ökonomischen, religiösen usw. Bedingungen weitgehend abgesehen wird, sollen die methodischen Prinzipien, die den „geometrischen" Staatstheorien zugrunde lagen, in den Mittelpunkt der Untersuchung gerückt werden.

Die Beschränkung auf die „geometrischen" Staatslehren bedeutet den Verzicht auf die Berücksichtigung sowohl der primär empirisch bestimmten sozialphilosophischen Anschauungen der Epoche als auch der überwiegend religiös orientierten Gemeinschaftsvorstellungen. Um für jede dieser Richtungen einen charakteristischen Namen zu nennen: Sowohl J. Locke als auch R. Filmer bleiben im folgenden unberücksichtigt. Selbstverständlich lassen sich die empirischen nicht scharf von den apriorisch-konstruktiven Staatslehren des „geometrischen" Jahrhunderts trennen, wie auch in beiden dieser Richtungen stets religiöse Vorstellungen eine nicht unbeträchtliche Rolle spielten. Eine Scheidung der angedeuteten Richtungen fällt dennoch nicht schwer, da das Überwiegen des einen oder des anderen Gesichtspunktes meist hinreichend deutlich ist, wenn auch selbstverständlich für jene Epoche keine präzise methodologische Trennung von empirischer Betrachtungsweise und apriorischer Konstruktion erwartet werden darf. Wegen dieser für die damalige Staatsphilosophie charakteristischen engen Verbindung von empirischen und apriorisch-konstruktiven Elementen wird im folgenden zwar die Konstruktion des naturrechtlichen Staatsbegriffs mit den Mitteln der resolutiv-kompositiven Methode im Vordergrund stehen, ohne daß jedoch von den realistischen Elementen, die sich auch in den „geometrischen" Theorien finden, gänzlich abgesehen werden könnte, da sie vielfach mit dem konstruktiven Gedankengang interferieren und dessen Ergebnisse bzw. deren erkenntnistheoretische Deutung beeinflussen. Insbesondere müssen die bekannten Widersprüche in der Lehre vom Sozialkontrakt darauf zurückgeführt werden, daß Begriffe, die nur innerhalb des Zusammenhangs der Konstruktion des Staatsbegriffs Bedeutung haben, nämlich als begriffliche Bedingungen seiner systematischen Ableitung, historisch-realistisch interpretiert werden. Dem Sprachgebrauch der Epoche zufolge heißen derartige Begriffe „Fiktionen", weshalb z. B. Hobbes den Staat als „persona ficta" bezeichnete und Pufendorf von der „Fiktion" des Naturzustands sprach. Allerdings vermochte sich kein Theoretiker der Epoche der Versuchung zu entziehen, diese als Fiktionen eingeführten Begriffe letzten Endes doch realistisch zu deuten, weshalb die Grundbegriffe der naturrechtlichen Staatslehren im fraglichen Zeitraum (aber auch noch später) durchaus zwiespältigen Charakter haben. Solange die beiden heterogenen Aspekte der naturrechtlichen Grundbegriffe nicht

klar voneinander getrennt werden, sind die Widersprüche in der Ableitung des Staatsbegriffs unüberwindbar. Es wird sich zeigen, daß zwar die Theoretiker des „geometrischen" Jahrhunderts diese Widersprüche nicht überwinden konnten, die Einsicht in die Notwendigkeit präziser Unterscheidung von Erfahrungs- und Rechtsbegriffen aber sukzessive wuchs.

Die „geometrische" Methode muß im Zusammenhang mit ihrer Anwendung auf die Konstruktion des Staatsbegriffs in erster Linie im Sinne der resolutiv-kompositiven Methode, nicht so sehr im Sinne des für die euklidische Geometrie charakteristischen Ableitungsverfahrens verstanden werden. Diese zunächst in der Physik, daneben auch in anderen naturwissenschaftlichen Disziplinen, ja selbst in der Metaphysik angewandte Methode wurde seit Hobbes auch der Staatstheorie zugrunde gelegt, d. h. vom Bereich quantitativer auf den Bereich normativer Beziehungen übertragen. Damit entsteht im Prinzip eine Disziplin, deren Aufgabe in der Analyse von Rechtsbeziehungen bzw. in der synthetischen Konstruktion des Staatsbegriffs mit Hilfe analytisch isolierter Rechtsbegriffe besteht. Die Untersuchung faktischer sozialer Verhältnisse, wie z. B. der Unterwerfung der Angehörigen einer Gruppe unter die Herrschaft eines einzelnen, gehört grundsätzlich nicht mehr zu den Aufgaben dieser Disziplin. Eine solche prinzipielle Unterscheidung, obwohl zunächst nur unvollkommen in ihrer Bedeutung erfaßt, wird schon von den Voraussetzungen der Hobbesschen Staatstheorie impliziert; sie tritt im Verlauf der Entwicklung von Hobbes bis Wolff mit zunehmender Klarheit hervor, obwohl kein Theoretiker der Epoche das Verhältnis von soziologischer und rechtlich-normativer Analyse adäquat begriffen hat. Den konstruktiven Charakter der „geometrischen" Staatslehren und die Entwicklung der Einsicht in deren methodische Eigenart herauszuarbeiten, ist die wichtigste Aufgabe dieses Buches.

Die Methode der „geometrischen" Staatsphilosophie stimmt nicht nur formal mit derjenigen der frühneuzeitlichen Naturwissenschaft überein, sondern sie ist auch eindeutig von ihr abhängig, wie der Bahnbrecher der resolutiv-kompositiven Methode in der Staatslehre, Th. Hobbes, selbst erklärt hat. Zwar war Hobbes nicht der einzige, zweifellos jedoch der überragende, das Denken der Folgezeit maßgeblich bestimmende Vertreter der „geometrischen" Staatstheorie im 17. Jahrhundert. Dagegen muß der Einfluß des geometrischen Methodenideals auf Grotius vergleichsweise unbedeutend genannt werden. Selbst Leibniz, bei dem sich höchst bemerkenswerte Ansätze einer *more geometrico* konstruierten Theorie des Rechts finden, blieb als Staatsphilosoph durchaus im Banne des traditionellen soziokosmischen Denkens, das durch die analytische Rechts- und Staatslehre prinzipiell bereits überwunden war. Pufendorfs Synthese Grotianischer und Hobbesscher Gedanken wurde historisch vor allem deshalb bedeutsam, weil sie die von Hobbes entwickelten Vorstellungen in die juristische Tradition aufnahm, die von Grotius ausging und bis zu Wolff und über ihn hinaus (Vattel, Burlamaqui usw.) reichte. Chr. Wolffs noch umfassendere staatsphilosophische Synthese verband schließlich mit den Ergebnissen der neuzeitlichen Naturrechtstradition auch scholastisch-aristotelisches Gedankengut.

Schon bevor die Wolffsche Philosophie zum Abschluß gelangte, hatte Chr. Thomasius, der in seinen Anfängen ein wenig selbständiger Pufendorfianer gewesen war, mit dem Abbau des rationalistisch-konstruktiven Naturrechts begonnen und einer empirischen Auffassung von Recht und Staat auch in Deutschland zum Durchbruch verholfen, nachdem schon in England zunächst durch die Vertreter der ökonomisch orientierten Sozialphilosophie, sodann vor allem durch Vorläufer der Ideologie des demokratischen Staates wie A. Sidney oder J. Locke eine der „geometrischen" deutlich entgegengesetzte Auffassung von der staatlichen Gemeinschaft und ihrer Verfassung entwickelt worden war. Unter den

Voraussetzungen dieser vorherrschend empirisch orientierten Sozial- und Staatslehren schwand das Bewußtsein der methodischen Eigenart der „geometrischen" Staatstheorie und vor allem des normativen Charakters ihrer Grundbegriffe, ein Bewußtsein, das sich in Ansätzen schon bei Hobbes nachweisen läßt und zu dessen unter den zeitgenössischen Denkbedingungen größtmöglicher Klarheit Wolff wenigstens in Teilbereichen der Staatstheorie gelangt ist.

Was in der „geometrischen" Staatslehre an positiven methodologischen Ansätzen enthalten war, wurde nicht von den Philosophen des deutschen Idealismus, sondern in einer Traditionsreihe weiterentwickelt, die über J. Austin und die sogenannte Analytische Rechtsschule bis zu H. Kelsen reicht, wobei nach und nach jene metaphysischen Elemente ausgeschieden wurden, die die klassische „geometrische" Rechts- und Staatsphilosophie belastet hatten. Die Überwindung der Naturrechtsmetaphysik erfolgte aber im wesentlichen durch die methodologisch eindeutige Unterscheidung von Normen und Fakten, durch die die Fehlerhaftigkeit aller Versuche, Rechtsbegriffe aus Tatsachenaussagen abzuleiten (also der typischen naturrechtlichen Metábasis eis állo génos), deutlich wurde; daher kommt der Analyse der staatsphilosophischen Methode größte Bedeutung zu.

Die Idee einer autonomen, d. h. auf den normativen Bereich beschränkten Rechts- und Staatslehre hängt mit dem das analytische Verfahren beherrschenden Ideal der Methodenreinheit zusammen: Diese These ist einer der Grundgedanken der folgenden Analysen. Jener Tendenz wirkt aber im berücksichtigten Zeitraum eine andere entgegen, die auf umfassende Systematisierung aller möglichen Erkenntnisse auf der Grundlage weniger Prinzipien, letzten Endes eines ersten Prinzips gerichtet war. Sie bewirkt, daß schon Hobbes und am Schluß der darzustellenden Entwicklungsreihe nochmals mit eindrucksvoller synthetischer Kraft Chr. Wolff Natur- und Rechtsphilosophie systematisch zu verbinden suchten. Dieses systematische Ziel konnte aber nicht anders als durch Verwischung des Unterschieds von Normen und theoretischen Sätzen erreicht werden, weshalb die Vertreter der „geometrischen" Naturrechtslehre dem Zwang nicht zu entrinnen vermochten, die Ableitbarkeit von Normen (z. B. der „natürlichen Gesetze") aus theoretischen Aussagen über Seinsverhältnisse behaupten zu müssen.

Die Anerkennung der Autonomie der Staatstheorie, die sich bei Hobbes und seinen Nachfolgern anbahnt, hat eine wichtige Konsequenz hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses von staatlicher Rechtsordnung und Macht. Geht man nämlich davon aus, daß die Konstruktion des Staatsbegriffs mit den Mitteln der auf normative Beziehungen angewandten resolutiv-kompositiven Methode die wesentliche Aufgabe der Hobbesschen Staatsphilosophie war, dann wird man die Vorstellung der Macht nicht mehr als begriffliche Basis der Geltung der staatlichen Rechtsordnung auffassen können, obwohl „Macht" bzw. „Gewalt" wesentlich zum Begriff des Staates gehört: „Staatsgewalt" ist, wie H. Kelsen gelehrt hat, nichts anderes als die Geltung einer effektiven staatlichen Rechtsordnung. Eine entsprechende Auffassung der staatlichen Macht läßt sich bei Hobbes und seinen Nachfolgern wenigstens in Ansätzen nachweisen.

Das bedeutet nicht, daß den Vertretern der „geometrischen" Staatsphilosophie machtpolitische Gesichtspunkte gänzlich fremd gewesen wären. So wie ihre Theorien einerseits durch die bestehenden politischen Verhältnisse bedingt waren, so hatten sie andererseits auch den Zweck, die jeweiligen Herrschaftsverhältnisse bald zu rechtfertigen, bald (freilich seltener) zu kritisieren oder gar ihre Revolutionierung vorzubereiten. Sowohl gegenüber der sozialen und politischen Bedingtheit der einzelnen Theorien als auch gegenüber ihren ideologischen Zielsetzungen behält jedoch die Methode eine gewisse, wenn auch nicht absolute Selbständigkeit; denn so wie die Revolutionierung der modernen Astronomie

und Physik zwar weitreichende weltanschauliche Konsequenzen hatte, aber nicht um dieser Konsequenzen willen unternommen, sondern durch die Anerkennung neuer methodischer Postulate bewirkt wurde, lassen sich auch trotz gewisser politisch-sozialer Konsequenzen der „geometrischen" Methode in der Staatsphilosophie keine ideologischen Motive als Ursachen ihrer Anwendung auf den Bereich von Recht und Staat erkennen. Die Unterwerfung der Staatsphilosophie unter die Postulate der resolutiv-kompositiven Methode durch Hobbes und seine Nachfolger entsprang vielmehr primär dem Wunsch, der Lehre von Recht und Staat einen Gewißheitsgrad zu sichern, den die frühere Staatsmetaphysik ebensowenig besessen hatte wie die spekulative Naturphilosophie vor dem Durchbruch des exakten Erkenntnisideals in den Naturwissenschaften. Sekundär verband sich das Bedürfnis nach formaler Sicherheit der staatsphilosophischen Argumente zweifellos vielfach mit dem Wunsch, bestimmte politische, soziale, religiöse usw. Zielvorstellungen als „vernunft-" oder „naturgemäß" erscheinen zu lassen, und zwar mit der durch die „geometrische" Methode vermeintlich gewährleisteten Gewißheit. Die erhoffte rationale Rechtfertigung konkreter Ziele mag somit wohl ein Motiv ihrer Anwendung gewesen sein, die methodischen Postulate selbst blieben jedoch von den jeweiligen, von Fall zu Fall sehr verschiedenen inhaltlichen Zielen prinzipiell unabhängig. Deshalb ist es auch möglich, die Entwicklung der Methode als relativ selbständigen Gegenstand der Untersuchung gegenüber ihren inhaltlichen Bedingungen zu isolieren, wie es im folgenden geschieht.

Wenn der Durchbruch des modernen wissenschaftlichen Denkens in der Staatstheorie wie in den Naturwissenschaften im wesentlichen als Methodenreform erfolgte, dann ist die methodengeschichtliche Darstellung alles andere als unfruchtbar. Sowohl die Geschichte der Naturwissenschaften als auch die der Moral-, Rechts- und Staatslehre zeigt, daß die Zeitgenossen die methodologischen Probleme mit untrüglichem Gefühl als entscheidend erkannten, weshalb die oft erbitterten Kämpfe zwischen den Vertretern des Alten und den Wegbereitern des Neuen vielfach in Form von Methodenkämpfen ausgetragen wurden. Namentlich die resolutiv-kompositive Methode war für die Wissenschaftsgeschichte vor allem darum wichtig, weil sie alle außerwissenschaftlichen Kriterien – seien es nun solche des Herkommens, seien es solche transzendenter Natur – grundsätzlich außer Kraft setzte: die nach „geometrischer" Methode verfahrenden Disziplinen wurden erkenntnistheoretisch autonom. So galt auch der Kampf gegen die Scholastik, der in der Staatsphilosophie oft nicht weniger scharf als in der Naturwissenschaft der beginnenden Neuzeit geführt wurde, weniger einzelnen ihrer inhaltlichen Annahmen, als vielmehr der von ihr geforderten Unterwerfung der Erkenntnisbemühungen unter außerwissenschaftliche Kriterien, was in schroffem Gegensatz zur charakteristischen Tendenz der „geometrischen" Wissenschaft stand.

Zusätzliches Interesse erhält die Methodengeschichte durch den Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Methodologie und der Auseinandersetzung um die Stellung der Metaphysik im System der Wissenschaften überhaupt. Die ersten Jahrhunderte der Neuzeit waren von der sukzessive stärker werdenden Tendenz bestimmt, der Metaphysik den jahrhundertelang behaupteten Rang der exemplarischen Wissenschaft abzuerkennen, den nunmehr immer unbestrittener die mathematische Naturwissenschaft einnimmt. Daher wird auch die Methode der Naturwissenschaft vorbildlich für alle anderen exakte Resultate erstrebenden Disziplinen, nicht zuletzt für die Staatsphilosophie. Wenn diese auch, wie gar nicht anders zu erwarten, ähnlich wie die Naturwissenschaft der frühen Neuzeit, nicht sogleich alle metaphysisch-spekulativen Voraussetzungen eliminierte, so leitete doch die Anwendung der resolutiv-kompositiven Methode auf die Staatstheorie auch in diesem Bereich die Trennung der wissenschaftlichen Konstruktion von den metaphysischen Ele-

menten ein, die zunächst noch beträchtlichen Einfluß hatten. Wenn sich zeigen läßt, daß die „geometrische" Methode zu den für den sukzessiven Abbau metaphysischer Vorstellungen nicht nur in den Naturwissenschaften, sondern auch in der Staatstheorie maßgeblichen Faktoren gehörte, dann erhalten die Ergebnisse der methodengeschichtlichen Untersuchungen Bedeutung nicht nur für die eigentliche Wissenschafts-, sondern schließlich auch für die Weltanschauungsgeschichte.

Auf die Entstehung der vorliegenden Arbeit haben Herr Prof. Dr. Ernst Topitsch (Heidelberg), der sie durch Rat und Ermutigung förderte, und Herr Prof. Dr. Gregor Sebba (Atlanta), der ihre endgültige Form durch wertvolle Verbesserungsvorschläge beeinflußte, maßgeblich eingewirkt. Beiden möchte ich an dieser Stelle herzlich danken.

Für die als Freundschaftsdienst geleistete wertvolle Hilfe beim Korrekturlesen danke ich herzlich Herrn Gymnasialprofessor Emil Sepp.

Ich bin mir bewußt, daß die Aufnahme meiner Arbeit in die Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften eine besondere Auszeichnung bedeutet, durch die ich mich zu aufrichtiger Dankbarkeit verpflichtet fühle. Namentlich schulde ich Dank den Mitgliedern der Akademie Herrn Prof. Dr. Wolfgang Stegmüller und Herrn Prof. Dr. Wolfgang Kunkel für die große Hilfsbereitschaft, mit der sie sich meiner Arbeit angenommen haben.

W. R.

I. KAPITEL

HOBBES ALS BEGRÜNDER DER GEOMETRISCHEN STAATSPHILOSOPHIE

1. GEOMETRISCHER GEIST UND RESOLUTIV-KOMPOSITIVE METHODE

Der Ausdruck „geometrisch" wurde im 17. und 18. Jahrhundert nicht nur, wie früher üblich, im Sinne der euklidischen Geometrie verstanden, sondern häufig – besonders klar bei B. Pascal[1] – zur Kennzeichnung der Methode der „Mechanik" bzw. der exakten Naturwissenschaften im allgemeinen verwendet. Die Charakterisierung der Methode zunächst der Physik, dann aber auch der übrigen exakten Wissenschaften, als „geometrisch" wurde vor allem durch Descartes' Bestimmung der Materie als extensio und die hierauf gestützte These, daß die Physik im Grunde angewandte Geometrie sei, nahegelegt. Darüber hinaus waren Descartes und die führenden Anatomen und Biologen der Epoche, wie W. Harvey oder J. Swammerdam, überzeugt, daß auch die Organismen nach mechanischen Gesetzen funktionieren, weshalb sie die Übertragung des Attributs „geometrisch" auf die Methode der Physiologie für gerechtfertigt hielten. Ähnliches gilt für die mechanistische Psychologie, wie sie Descartes in den „Passions de l'âme" konzipiert hatte. Die Anwendung der geometrischen Methode im weiten Wortsinn war somit gleichbedeutend mit der Unterwerfung eines Gegenstandsbereichs unter die methodologischen Grundsätze der exakten Naturwissenschaften.

Während die Bedeutung der geometrischen Methode im engeren, euklidischen Sinn, wie sie vor allem in Spinozas „Ethik" Anwendung fand, für die Wissenschaft zunächst gering blieb, da sie allenfalls den Vorzug begrifflicher Klarheit und systematischer Kohärenz der Darstellung bot, sich im übrigen aber in der Explikation des Inhalts der vorausgesetzten Definitionen und Axiome erschöpfte, kann der Einfluß der exakten Naturwissenschaften und ihrer Methode auf das zeitgenössische Denken kaum überschätzt werden. Diese meist als resolutiv-kompositiv bezeichnete Methode wurde als Methode der Naturphilosophie (d. h. abgesehen von ihrer Anwendung in der Mathematik) in der spätmittelalterlichen Anatomenschule der Universität Padua entwickelt,[2] erhielt aber ihre endgültige Form als Methode der Physik durch Galilei. Im Gegensatz zu Bacons Verfahren der sukzessiven Generalisation von Beobachtungsergebnissen ist Galileis Methode konstruktiv, die ihr entsprechende Logik nicht explikativ, sondern inventiv. Durch Analyse (resolutio) der zu erklärenden Phänomene gewinnt man nach dieser Methode (relativ) einfache begriffliche Elemente, aus denen sodann synthetisch (kompositiv) ein gedankliches Modell konstruiert wird. Dieses Modell soll im Idealfall nur mathematisch ausdrückbare Beziehungen enthalten, was die Bezeichnung der analytischen Methode als „geometrisch" begreiflich macht. Die Ergebnisse der begrifflichen Synthese gelten selbstverständlich nur hypothetisch und bedürfen daher der Verifikation durch das Experiment. Diesem Erfordernis genügten die Wissenschaften des 17. Jahrhunderts allerdings nicht immer. Selbst Galilei, der ein genialer Experimentator war, setzte in manchen Fällen an die Stelle der experimentellen Bestätigung von Hypothesen die Kriterien der logischen Einfachheit bzw. des Erklärungswerts von wissenschaftlichen Annahmen. Nun spielen diese Kriterien als Prinzipien der Auswahl aus einer Menge möglicher, d. h. widerspruchsfreier hypothetischer Konstruktionen eine wichtige Rolle, sie können jedoch niemals die Verifikation entbehrlich machen. Wenn daher naturwissenschaftlich weniger bedeutende Denker wie Descartes und Hobbes die Veri-

fikation ihrer Hypothesen vermissen lassen, so wird das angesichts des wenig entwickelten Methodenbewußtseins ihrer Zeit begreiflich erscheinen. Erst recht ist daher der Verzicht der Vertreter der „geometrischen" Staatsphilosophie, d. h. der Staats„physik", auf empirische Bestätigung ihrer mit Hilfe der resolutiv-kompositiven Methode gewonnenen Konstruktionen historisch verständlich. Angesichts der Hindernisse, auf die jeder Verifikationsversuch im Bereich der Lehre vom Staate stoßen mußte, begnügten sie sich mit den genannten Auswahlprinzipien der Einfachheit und des Erklärungswerts, sofern nicht die Entscheidung für oder gegen eine Hypothese auf Grund des praktischen Interesses an den erwarteten Resultaten getroffen wurde. Vielfach wurde als Kriterium im Bereich der politischen Theorie stillschweigend die ideologische Brauchbarkeit anerkannt, womit man allerdings nicht die im 17. Jahrhundert allgemein akzeptierte Forderung verwechseln darf, die Wissenschaft müsse stets den Gesichtspunkt des praktischen Nutzens ihrer Resultate im Auge behalten.

Die Anwendung der resolutiv-kompositiven Methode auf immer weitere Bereiche der wissenschaftlichen Erkenntnis hatte die wichtige Folge, daß durch sie die *qualitates occultae* der mittelalterlichen Naturphilosophie als nicht quantifizierbare Bestimmungen des physikalischen Gegenstands prinzipiell eliminiert wurden, ohne daß jedoch faktisch alle metaphysischen Elemente aus der wissenschaftlichen Theorie ausgeschlossen worden wären. So wirkte z. B. bei Galilei die platonistische Erkenntnismetaphysik stark nach. Sein Glaube an das Vorhandensein angeborener, von Gott, dem Schöpfer aller Dinge, stammender Wahrheiten ist die Grundlage seines erkenntnistheoretischen Dogmatismus, d. h. der Annahme, daß Erkenntnis- und Seinsprinzipien übereinstimmen müssen. Infolgedessen schrieb er den Resultaten der wissenschaftlichen Konstruktion absolute objektive Gültigkeit zu, ja er deutete selbst ein methodologisches Postulat wie das Ökonomieprinzip als Naturprinzip. Ähnlich erlag bekanntlich Descartes, der sich nicht nur in den naturwissenschaftlichen Teilen seines Systems, sondern auch in der Metaphysik weitgehend der resolutiv-kompositiven Methode bediente, der Versuchung des erkenntnistheoretischen Dogmatismus.

Die Übertragung der naturwissenschaftlichen Methode auf die Staatsphilosophie gelang erst Th. Hobbes, dessen Anspruch, als Bahnbrecher der „geometrischen" Staatslehre zu gelten, durchaus anerkannt werden muß. Hobbes, und nicht etwa Grotius, kommt der erste Platz in der Geschichte der neuen Disziplin zu, obwohl er erst als ungefähr Vierzigjähriger die euklidische Geometrie kennengelernt und weder als Mathematiker noch als Physiker besondere Bedeutung erlangt hat. Im naturwissenschaftlichen Bereich verdient er allenfalls infolge seiner Bemühungen um Klärung optischer Probleme Erwähnung; in der Geschichte der Mathematik spielt er dagegen so gut wie keine Rolle – nicht einmal jene bescheidene, die seinem Gegner John Wallis zuzugestehen ist.[3]

Gemäß dem Ziel der im folgenden anzustellenden Untersuchung, das in der Klärung des Einflusses der naturwissenschaftlichen Methode auf die Staatsphilosophie besteht, ist zunächst die Hobbessche Auffassung vom resolutiv-kompositiven Verfahren im allgemeinen darzustellen. Sodann wird die für die Idee einer „geometrischen" Staatsphilosophie entscheidende Frage zu erörtern sein, ob jene Methode die Ableitung der rechts- und staatsphilosophischen Grundsätze aus Sätzen der Naturphilosophie ermögliche. Schließlich wird der Anwendung dieser Methode in einzelnen Bereichen der Staatslehre nachzugehen sein.

Die wissenschaftliche Erkenntnis beginnt nach Hobbes mit der Analyse dieser oder jener Erscheinung bzw. dieses oder jenes Komplexes von Erscheinungen. Die Philosophie dagegen nimmt ihren Anfang nicht bei der Analyse bestimmter Phänomene, sondern

analysiert die Erfahrung als solche (tò phaínesthai), d. h. die Tatsache, daß die Welt dem erfahrenden Subjekt als Erscheinung gegeben ist.[4] Dieses „wunderbarste aller Phänomene" vollkommen zu verstehen, ist unmöglich. Trotzdem bleibt die Aufgabe sinnvoll, eine kausale Theorie der Erfahrung in demselben Sinne aufzustellen, in dem physikalische Theorien sinnvoll aufgestellt werden, nämlich als hypothetische Erklärung von Erscheinungen. Eine so begriffene Theorie der Sinneserfahrung will die Hobbessche Philosophie zunächst sein, wie es der Philosoph etwa in einer 1660 veröffentlichten polemischen Schrift formuliert hat: „Philosophia est accidentium quae apparent, ex cognitis eorum generationibus; et rursus ex cognitis accidentibus generationum quae esse possunt, per rectam ratiocinationem cognitio acquisita."[5] Im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis ist in der Philosophie die Tatsache der Erfahrung selbst Gegenstand der Analyse. Um die Resolution des Phänomens der Erfahrung überhaupt zu veranschaulichen, bediente sich Hobbes einer berühmt gewordenen Fiktion: „Die Philosophie der Natur werden wir am besten (...) mit der Privation beginnen, d. h. mit der Idee einer allgemeinen Weltvernichtung. Gesetzt also, alle Dinge wären vernichtet, so könnte man fragen, was einem Menschen (der allein von dieser Weltvernichtung ausgenommen sein soll) noch als Gegenstand philosophischer Betrachtung und wissenschaftlicher Erkenntnis übrigbliebe oder was er zum Aufbau der Wissenschaft zu benennen dann noch Anlaß hätte. Ich behaupte nun, daß diesem Menschen die Vorstellungen von der Welt und all den Körpern, die er vor ihrer angenommenen Vernichtung mit seinen Augen geschaut oder mit anderen Sinnen wahrgenommen hätte, zurückbleiben werden, d. h. Erinnerungen und Vorstellungen von Größen, Bewegungen, Tönen, Farben, und entsprechend Vorstellungen ihrer Ordnung und ihrer Teile. Alle diese Dinge sind zwar bloß Ideen und Phantasmen, die nur in seiner Einbildung existieren; gleichwohl werden sie ihm als äußerliche erscheinen, als ob sie in keiner Weise von seinem Geiste abhängig wären. Und dies sind die Dinge, die er mit Namen belegen und gedanklich miteinander verbinden und voneinander trennen würde."[6] Die Funktion der resolutiv-kompositiven Methode ist hier klar zu erkennen; womöglich noch deutlicher läßt sie sich einer anderen Äußerung des Philosophen über das Ziel der Erkenntnistheorie entnehmen: „Die Anfänge (principia) alles Wissens sind die Phantasmen der Sinne und der Einbildung. Daß es solche Phantasmen gibt oder woher sie stammen, das ergründen wir allein in wissenschaftlichem Schließen, das (...) in der Scheidung und Trennung in die Elemente und in ihrer Zusammenfassung besteht (in compositione et divisione sive resolutione)."[7] Demgemäß sind in der Naturphilosophie zunächst die „Ursachen" der Universalien, die allen Körpern gemeinsam zukommen, zu ermitteln, und zwar durch Analyse der „Natur" der konkreten Phänomene, in der jene enthalten sind.[8] Hobbes erklärt ausdrücklich, „daß die Methode, die universalen Begriffe der Dinge zu erfassen, rein analytisch ist."[9] Die letzte und universale „Ursache" aller Universalien ist für Hobbes die Bewegung, deren Begriff als oberstes Prinzip zu gelten hat, aus dem die Hauptsätze der „Physik" (d. i. der Naturphilosophie) ableitbar sein sollen.

Die analytisch gewonnenen begrifflichen Elemente lassen sich nur dann exakt vergleichen und gedanklich verbinden, wenn sie entsprechend definiert worden sind. Unter „Definition" versteht Hobbes allgemein die „Erklärung eines Namens",[10] wobei die Erklärung entweder durch Angabe der erzeugenden Bedingungen oder durch Analyse oder durch Anführung von Beispielen erfolgen kann. Daher läßt sich die Definition bestimmen als „propositio, cujus praedicatum est subjecti resolutivum, ubi fieri potest; ubi fieri non potest, exemplificativum".[11]

Die genetische Definition ist offenbar nur dort anwendbar, wo sich erzeugende Prinzipien eines Dinges angeben lassen; andernfalls ist nur die ostensive Definition geeignet, die

mit einem Ausdruck zu verbindende Vorstellung eindeutig festzulegen.[12] Die Bedeutung der Nominaldefinition für das klare und deutliche Denken hat Hobbes richtig gesehen: „Cum autem duarum rerum in sensione perceptarum differentiam imaginamur, illa comparatio est discursus initium: quae fieri nequit cum ea claritate qua ratiocinari solemus, nisi quidam fixi characteres a nobis figantur, quorum ope praesentia cum praeteritis connectamur: quod characteres *nomina* dicimus, quae nos juvant ad causas rerum inspiciendas aut investigandas."[13] Trotzdem drang der Philosoph nicht zur Idee einer Characteristica universalis vor, war er doch nicht einmal bereit, die Berechtigung des mathematischen Symbolismus anzuerkennen. Da er überzeugt war, in der Geometrie keine anderen als die Bezeichnungen der Alltagssprache zu benötigen, gelangte er folgerichtig zur Ablehnung der Algebraisierung der Geometrie.[14] Hier liegt der Grund der Rückständigkeit seiner mathematischen Ansichten, die er jedoch mit einem Eifer verteidigte, der einer besseren Sache würdig gewesen wäre.

Die Summe der Nominaldefinitionen der einfachen begrifflichen Elemente der Erfahrung im allgemeinen (wie Bewegung, Größe, Ordnung usw.) umfaßt jenen Teil des philosophischen Systems, den Hobbes „Philosophia prima" nennt. Man muß sich vergegenwärtigen, daß in ihr nicht Erkenntnisse vorgetragen werden, da Erkenntnis (scientia) im Gegensatz zur bloßen Kenntnis (cognitio) – d. h. dem Wissen, daß eine Tatsache vorliegt – durch das Begreifen der Ursachen bzw. Gründe eines Gegenstandes gekennzeichnet wird, während es sich in der Ersten Philosophie lediglich um Begriffsexplikationen handelt.

Die in der Ersten Philosophie definierten (d. h. sprachlichen Zeichen zugeordneten) Vorstellungen beruhen nach Hobbes auf Empfindungen. In der Denkentwicklung des Philosophen hat das Problem der Erkenntnis bzw. der Versuch, es durch Zurückführung aller Bewußtseinsinhalte auf Empfindungen zu lösen, bekanntlich eine entscheidende Rolle gespielt.[15] Daß es das Kernstück seiner theoretischen Philosophie in systematischer Hinsicht war, läßt sich allen seinen erkenntnistheoretischen Ausführungen, angefangen vom „Short Tract on First Principles",[16] entnehmen. Dieses kleine Werk zeigt einen im engeren, euklidischen Sinn „geometrischen" Aufbau,[17] d.h. es ist der zeitgenössischen Terminologie nach „synthetisch" aufgebaut, während die Resolution zu fehlen scheint. Das ist nicht erstaunlich, da Hobbes überzeugt war, daß die Resolution zwar im Erkenntnisprozeß unentbehrlich sei, daß aber die lehrhafte Darstellung die analytisch isolierten Grundbegriffe als letzte Elemente voraussetzen müsse. Aus der Tatsache, daß sie axiomatisch eingeführt werden, darf also nicht geschlossen werden, daß sie nicht mit Hilfe der resolutiven Methode als Grundbegriffe aufgefunden wurden.

In Section I des „Short Tract" werden aus Prinzipien (d. h. Definitionen und Axiomen) Konklusionen abgeleitet, die nach der Terminologie von „De corpore" zur Ersten Philosophie zu rechnen sind. In Section II wird zwecks Erklärung der Sinnesempfindung eine Theorie des Lichts entwickelt, die auf der Annahme beruht, daß alle sichtbaren Dinge kontinuierlich *species* emittieren. Section III enthält den Versuch einer Erklärung der Entstehung von Empfindungen und Vorstellungen *(phantasmata)* mit Hilfe der Annahme, daß die *species* Bewegungen der *spiritus animales* auslösen, die ihrerseits die Ursache der Bewußtseinsphänomene sind. Hieraus ergibt sich die Konsequenz, daß Licht-, Farb-, Temperaturempfindungen usw. nur als Modifikationen des Subjekts, nicht als Eigenschaften der Objekte selbst angesehen werden können. Diesem mechanistischen Sensualismus entspricht eine mechanistische Theorie des Begehrens, derzufolge es keine objektiven Werte, sondern nur durch Bewegungen der „Lebensgeister" ausgelöste Wertungen gibt. „Gut" und „begehrenswert" bezeichnen dieselbe Tatsache, nämlich daß ein Ding eine Anziehungskraft auf den Willen ausübt. "Whatsoever is good is desirable; and whatsoever

is desirable, is good."[18] Auch später faßte Hobbes „gut" immer nur als gemeinsamen Namen erstrebter Dinge auf.[19]

Die kausale Theorie der Empfindungen und Wertungen gehört der „Physik" im Hobbesschen Sinne, d. h. der Naturphilosophie, an, die dadurch charakterisiert ist, daß in ihr nicht aus erzeugenden Prinzipien auf deren Wirkungen, sondern umgekehrt von gegebenen Phänomenen auf deren mögliche erzeugende Gründe geschlossen wird. Nicht nur spezielle Erscheinungen lassen sich mit Hilfe hypothetisch angenommener kausaler Zusammenhänge erklären, sondern auch das Phänomen der Sinneswahrnehmung, das wunderbarste aller Phänomene, wie es in einer berühmten Stelle der Lehre vom Körper genannt wird: „Phaenomenōn autem omnium, quae prope nos existunt, id ipsum tò phaínesthai est admirabilissimum, nimirum, in corporibus naturalibus alia omnium fere rerum, alia nullarum in seipsis exemplaria habere; adeo ut si phaenomena principia sint cognoscendi caetera, sensionem cognoscendi ipsa principia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari dicendum est, et ad causarum ejus investigationem ab alio phaenomeno, praeter eam ipsam, initium sumi non posse. Sed quo, inquies, sensu contemplabimur *sensionem*? Eodem ipso, scilicet, aliorum sensibilium etsi praetereuntium, ad aliquod tamen tempus manente memoria. Nam *sentire se sensisse, meminisse est.*"[20] Indem Hobbes die Tatsache des Erscheinens von Gegenständen selbst zum Gegenstand der philosophischen Reflexion macht, erweist er sich als kritischer Philosoph, wobei eine Betrachtungsweise „kritisch" heißen soll, deren Objekt nicht das erfahrene Ding, sondern die Erfahrung von Dingen ist.[21]

Der Vergleich zwischen der Hobbesschen und der transzendentalen Methode Kants drängt sich an dieser Stelle geradezu auf: Wie Kant reflektiert Hobbes in De corpore IV, c.XXV, § 1 nicht auf Gegenstände der Erfahrung, sondern auf die Bedingungen der Erfahrung von Gegenständen. Die resolutiv-kompositive Methode, deren er sich hierbei bedient, könnte daher ohne weiteres auch als kritische bezeichnet werden, sofern sie die Ableitung von Erscheinungen aus Bedingungen ihrer Möglichkeit zum Ziel hat. Die von Kant als „transzendental" bezeichnete Methode wäre somit in der kritischen Methode von Hobbes im Ansatz enthalten gewesen.Dennoch sind die Unterschiede zwischen der Hobbesschen und der Kantschen Auffassung nicht zu übersehen. Vor allem versuchte Hobbes in deutlichem Gegensatz zu Kants Theorie der Erfahrung die Vorstellungen mit Hilfe einer mechanistischen Theorie der Reizübermittlung und -rezeption zu erklären, während Kant von einer logischen Analyse des Begriffs der Erfahrung ausging. Dennoch dürfte F. Brandt zu weit gegangen sein, als er Hobbes die kritische Erkenntnishaltung im angedeuteten Sinn schlechtweg absprach. Sicher hat Brandt recht, wenn er meint, Hobbes habe in *De corpore IV, c.XXV* die mechanische Verursachung der Empfindungen ohne weiteres als gegeben angenommen; schwerlich jedoch hat er *tò phaínesthai* nur insofern als das wunderbarste aller Phänomene bezeichnen wollen, als erstaunlicherweise sich die Empfindung als Prinzip der Erkenntnis erweist.[22] Vielmehr erschien dem Philosophen die Tatsache des Erscheinens von Gegenständen selbst als etwas Wunderbares, was in diesem Zusammenhang wohl nur bedeuten kann: als etwas, das sich erschöpfender Erklärung mit kausalwissenschaftlichen Mitteln entzieht.

Hobbes hat nicht nur wie Galilei die resolutiv-kompositive Methode zur Lösung wissenschaftlicher Probleme angewandt, z. B. in seinen optischen Untersuchungen (vgl. „Excerpta de Tractatu optico", veröffentlicht von F. Tönnies als Appendix II der „Elements of Law" (1889, 2. Aufl. 1928), S. 211ff.; ferner „Tractatus opticus", OL V, 215ff., sowie De homine II–IX), sondern er machte, ähnlich wie Descartes, die Methode selbst zum Gegenstand der philosophischen Untersuchung und förderte dadurch wie der Verfasser der

„Regulae ad directionem ingenii" die Entwicklung der modernen Erkenntnistheorie. Wie Descartes blieb aber auch Hobbes in vielfältiger Weise von der metaphysischen Tradition abhängig, wie sich besonders deutlich im Zusammenhang mit seiner Staatslehre zeigen soll, die einerseits „geometrisch" ist, andererseits jedoch als naturrechtliche Spekulation noch im Banne der herkömmlichen Metaphysik bleibt.

2. DIE STELLUNG DER STAATSPHILOSOPHIE IM HOBBESSCHEN SYSTEM

Während noch Descartes der Gedanke fremd war, die Staatsphilosophie zu einem Teil eines *more geometrico* konstruierten philosophischen Systems zu machen, wendete Thomas Hobbes – wie Descartes vom Erkenntnisideal der mathematischen Naturwissenschaften beherrscht – deren methodische Prinzipien erstmals auf den Bereich von Recht und Staat an. Dadurch tat er nicht nur einen wichtigen Schritt über Descartes hinaus, sondern bewirkte vor allem eine entscheidende Zäsur in der Geschichte der Staatsphilosophie überhaupt, die nun mit dem Anspruch auftritt, Wissenschaft im systematischen Sinne zu sein. Obwohl, wie sich zeigen wird, Hobbes noch in vielfältiger Weise von der Tradition der Naturrechtsmetaphysik abhängig blieb, bedeutete doch die für seine Staatstheorie charakteristische Anwendung methodischer Prinzipien, die zunächst für den naturwissenschaftlichen Bereich aufgestellt worden waren, auf normativ-rechtliche Verhältnisse einen ersten Schritt auf dem Wege zur Überwindung der herkömmlichen Staatsmetaphysik.

Die Unterwerfung der Rechts- und Staatslehre unter die Grundsätze der resolutiv-kompositiven Methode reichte zwar zunächst nicht aus, um die metaphysische Basis der naturrechtlichen Staatsphilosophie zu erschüttern; die ihr immanente Tendenz zur Methodenreinheit drängte jedoch nach und nach immer stärker zur Beschränkung der Analyse auf den Bereich normativer Beziehungen, d. h. zum Verzicht auf den (auch noch für Hobbes' Staatsphilosophie charakteristischen) Versuch, die der Theorie zugrunde liegenden fundamentalen Normen aus theoretischen Grundsätzen abzuleiten und somit die Prinzipien des Rechts auf eine Seinsgrundlage zu beziehen.

Dem Postulat der Methodenreinheit wirkte im „geometrischen" Jahrhundert eine andere mächtige Tendenz entgegen, nämlich die Tendenz zur Konstruktion umfassender Systeme, wie sie auch bei Hobbes festzustellen ist. Sie führte zum aussichtslosen Versuch, gemeinsame Prinzipien der Natur- und der Staatsphilosophie zu finden, und muß als einer der Gründe für die Verwischung des Unterschieds von Imperativen und theoretischen Sätzen angesehen werden, die für die naturrechtliche Staatsphilosophie charakteristisch ist.

Die Tendenz zur Systemkonstruktion verbindet Hobbes mit Descartes, von dem er sich allerdings in vielem deutlich unterscheidet. Wie Descartes war Hobbes weniger von der zeitgenössischen Universitätsphilosophie, als vielmehr von den Naturwissenschaften und ihrer Methode beeinflußt, wozu noch die die systematische Tendenz verstärkenden Einflüsse der Mathematik, insbesondere der euklidischen Geometrie, kamen. Verglichen mit den Anstößen, die er von Galilei, Harvey, Gassend, wohl auch von Descartes, dessen Namen er seit der Diskussion um die „Meditationen" beharrlich verschwieg, und von anderen Mitgliedern des Mersenne-Kreises empfing, blieb der Einfluß der von manchen Historikern nachdrücklich betonten humanistischen Studien wie auch derjenige Bacons trotz persönlicher Beziehungen gering. Mit sicherem Blick erkannte Hobbes, daß dem Verfasser des „Novum Organum" die für Galilei und die moderne Naturwissenschaft im

allgemeinen wesentlichen Denkmittel der mathematischen Analyse und des Gesetzesbegriffs im Sinne des Funktionsbegriffs fremd geblieben waren. Zwar muß Hobbes' mathematisch-naturwissenschaftliche Bildung, verglichen mit der wissenschaftlichen Durchdringung des Geistes, die sich bei Descartes zeigt, als oberflächlich bezeichnet werden,[23] was sich deutlich in seinen schwerwiegenden Fehlurteilen über die Grundlagen der Mathematik äußert; aber Bacons Empirismus erkannte er klar als erkenntnistheoretisch ungenügend, und wenn er auch die Bedeutung der empirischen Forschung keineswegs verkannte, so betrachtete er ihre Ergebnisse doch nur als Material für die begriffliche Konstruktion, die seine Philosophie als deren wichtigstes Denkmittel beherrscht.

Descartes hatte, wenn auch als Naturforscher dem Genie Galileis nicht ebenbürtig, durch seine in dieser Form früher nicht für möglich gehaltene Ableitung der Grund- und zum Teil auch der Folgesätze der (in seinem Sinne) rationalen Disziplinen aus einer begrenzten Anzahl von Prinzipien einen wesentlichen Beitrag nicht nur zur Ausbildung der systematischen Philosophie, sondern in gewissem Sinne auch der theoretischen Physik geleistet, die nicht empirisch im Baconschen Sinne, sondern begrifflich-konstruktiv verfährt. Von derselben Tendenz zur begrifflich-konstruktiven Systematik ist auch die Hobbessche Philosophie getragen, wobei, der naturwissenschaftlichen Methode entsprechend, die Einheit des Systems nicht aus einer vermeintlichen Wesenseinheit der Gegenstände, sondern aus der Einheitlichkeit der angewandten methodischen Prinzipien hervorgehen soll. Trotz der Übereinstimmung hinsichtlich der Notwendigkeit, der Philosophie die Form eines Systems zu geben, war aber Hobbes in bezug auf dessen Umfang und inhaltliche Gliederung anderer Meinung als Descartes, von dem er sich vor allem dadurch unterschied, daß er erstmals die Rechts- und Staatslehre zu einem wesentlichen Teil des philosophischen Systems machte und die Ethik nur in Abhängigkeit von der Theorie des politischen Körpers als philosophische Disziplin anerkannte. Hatte Descartes neben der Technik und der Medizin besonders der Moral große praktische Bedeutung beigemessen, so versprach sich Hobbes primär von den Resultaten der Staatslehre nachhaltige Wirkungen im ethisch-politischen bzw. allgemein im praktischen Bereich. Die wissenschaftliche Erkenntnis rechtlicher bzw. sozialer Beziehungen galt ihm nämlich als unerläßliche Voraussetzung einer politischen Ordnung, die dauerhafte Sicherheit und Frieden als Bedingungen jeder Art von Fortschritt gewährleisten könne.[24] Geleitet vom Ideal exakter Erkenntnis „moralischer" Sachverhalte, verwarf er die übliche moralische Rhetorik. Für die Moral als Teil der Rechts- und Staatslehre aber gilt, daß sie genau so weit Wissenschaft ist, als sie aus den allgemeinen Prinzipien des Systems und nach den Regeln der resolutiv-kompositiven Methode konstruiert wird. In diesem Sinne forderte Hobbes, der Staatslehre „die wahren Prinzipien der Lehre",[25] d. h. die allgemeinen Grundsätze des mechanistischen Gesamtsystems, zugrunde zu legen. Die auf dieser Basis errichtete systematische Disziplin verlangt die Anwendung derselben Methode, die auch den Naturwissenschaften zugrunde liegt: „Quod attinet ad methodum, non orationis ordinem, quamquam conspicuus ille sit, solum sufficere, sed a civitatis materia incipiendum, deinde ad generationem et formam ejus, et justitiae originem primam progrediendum esse existimavi."[26]

Die „wahren Prinzipien", auf denen wie das Gesamtsystem so auch die Staatsphilosophie beruhen soll, sind die Grundsätze der Bewegungslehre. Für Hobbes liegt nämlich der Bewegungsbegriff nicht nur den physikalischen Erscheinungen zugrunde, die durch Reduktion der sie charakterisierenden Eigenschaften auf Bewegungsverhältnisse zu erklären sind, sondern auch den psychischen und sozialen Vorgängen, ja selbst der Begriffsbildung im mathematischen Bereich, was zu der Annahme führt, daß selbst die Beziehungen der Logik von Bewegungsverhältnissen abhängig sind. Letzten Endes ist dieser „Monismus

der Bewegung" (Polin) die Voraussetzung für die Einbeziehung der Staatsphilosophie in das wesentlich mechanistische Hobbessche System.

Eine Wissenschaft, die ihr Objekt aus Bewegungsverhältnissen erklärt, hat demonstrativen Charakter und gehört dadurch zur Mathesis, die nach Hobbes „cognitio veritatis per demonstrationem"[27] ist. Wenn es daher gelingt, die Staatslehre aus Aussagen über psychische Tatsachen, diese wiederum aus Sätzen der Bewegungslehre abzuleiten (schon im „Short Tract" deutet der Philosoph psychische Zusammenhänge in mechanistischer Weise), dann würde auch die Staatstheorie unter den so bestimmten Begriff der Mathesis fallen, d. h. eine „geometrische" Disziplin sein. Nun hat aber Hobbes das Prädikat „mathematisch" nicht nur in enger Bedeutung zur Kennzeichnung der Methode der Wissenschaften von Ausdehnungs- bzw. Bewegungsverhältnissen gebraucht, sondern erkannt, daß die Methode grundsätzlich nicht durch die Form des Gegenstands, sondern die Form des Objekts der Wissenschaft durch die Methode bestimmt wird: „Non enim subjectum, sed demonstrationes faciunt mathematicam."[28] Infolgedessen kann auch eine Normdisziplin more geometrico aufgebaut werden, und der Zusammenhang der Staats- mit der Naturphilosophie ist nicht der ersteren als „geometrischer" Wissenschaft wesentlich, sondern durch die Hobbessche Systemkonzeption bedingt, die die Zurückführung der ursprünglich methodisch autonomen Staatsphilosophie auf naturphilosophische Voraussetzungen forderte.

Der resolutiv-kompositiven Methode gemäß analysierte der Philosoph die Vorstellung der Rechtsordnung, um aus den analytisch gewonnenen einfachen Begriffen einen rationalen Begriff des Staates synthetisch konstruieren zu können. Die elementaren Vorstellungen der Theorie sind aber in der Hobbesschen Philosophie nicht eindeutig im Sinne normativer Elemente bestimmt, sondern werden letzten Endes im Sinne von naturphilosophischen Grundbegriffen gedeutet: Die Rechtsbeziehungen, von denen Hobbes ausgeht, werden auf psychische Verhältnisse zurückgeführt und diese wieder aus physiologischen Prozessen erklärt. Auf diese Weise entsteht der Eindruck, als ließen sich die Prinzipien der Staatsphilosophie aus Sätzen der „Physik" ableiten, d. h. als sei auch die Staatsphilosophie im Grunde eine mechanistische Disziplin. So geeignet das angedeutete Verfahren im Falle des Gelingens auch wäre, um die Einheit eines die Natur- und die Staatsphilosophie umfassenden Systems zu begründen, so wenig kann bezweifelt werden, daß einem solchen Versuch, die den Staat konstituierenden Rechtsbeziehungen mechanistisch zu erklären, eine *Metábasis eis állo génos* zugrunde liegt. Das wird später genauer zu zeigen sein; hier war zunächst darauf hinzuweisen, daß die systematische Tendenz der Hobbesschen Philosophie der Tendenz zur Ausbildung einer autonomen Normwissenschaft *more geometrico* entgegenwirkt und sie unter Umständen unwirksam macht. Das Problem der Möglichkeit des Naturrechts läßt sich somit auch in Form der Frage formulieren, ob ein in sich geschlossenes System möglich sei, in dem die Grundsätze der Natur- und der Staatsphilosophie aus denselben allgemeinen Prinzipien ableitbar sind.

Den Begriff des Staates „geometrisch" konstruiert und somit die Staatslehre zum Rang einer Mathesis erhoben zu haben, nahm Hobbes mit Nachdruck als seine originelle Leistung in Anspruch: „Physica ... res novitia est. Sed philosophia civilis multo adhoc magis; ut quae antiquior non sit (...) libro quem *De cive* scripsi."[29] Galilei hat die Physik revolutioniert, indem er durch konsequente Anwendung des resolutiv-kompositiven Verfahrens die *qualitates occultae* der mittelalterlichen Naturphilosophie, d. h. alle nicht exakt ausdrückbaren Bestimmungen der Dinge, aus dem physikalischen Körperbegriff eliminierte. Hobbes folgte ihm nicht nur in der Naturphilosophie, sondern er versuchte, wenn auch ohne vollen Erfolg, die *qualitates occultae* aus dem Staatsbegriff zu eliminieren. In diesem Sinne ist die

Ersetzung des theokratischen Gedankens, daß der Herrscher von Gott autorisiert sei, durch die Vorstellung der Autorisation durch das Staatsvolk zu beurteilen. Allerdings ist auch die kontraktualistische Theorie nicht dazu angetan, alle „dunklen Eigenschaften" aus der Staatslehre auszuschließen, auch nicht in der Form, in der sie von Hobbes vorgetragen wurde.

Trotz ihrer unbestreitbaren Originalität bleibt aber die Idee einer „geometrischen" Staatsphilosophie bei Hobbes zweideutig, weil es ihm nicht gelungen ist und nicht gelingen konnte, identische Prinzipien der Natur- und der Staatsphilosophie anzugeben.

Daher steht isoliert neben der Idee der Staatstheorie als mechanistischer Wissenschaft vom sozialen Körper, sozusagen der Staats„physik", die andersartige Idee einer Staatstheorie als autonomer Normwissenschaft. Hobbes hat angesichts dieser Alternative nicht hinreichend klar für die eine oder die andere Möglichkeit optiert, was seiner Theorie jenen zwiespältigen Charakter gibt, der jede Interpretation vor die unerfüllbare Aufgabe stellt, einerseits die Theorie als konsistentes System rekonstruieren zu sollen, andererseits jedoch stets den Doppelcharakter der Grundbegriffe im Auge behalten zu müssen, der oftmals Konsequenz vortäuscht, wo ein „non sequitur" vorliegt. Prinzipiell ist festzuhalten, daß alle Versuche einer Einbeziehung der Staatslehre in ein mechanistisches System zum Scheitern verurteilt sind; nur die Vermengung normativer und theoretischer Elemente, die für den ambivalenten Charakter der entscheidenden Begriffe der Theorie verantwortlich ist, kann den Schein systematischer Einheit hervorrufen, wo in Wirklichkeit zwei heterogene Bereiche mit irreduziblen Voraussetzungen vorliegen.

Hält man sich das vor Augen, so wird der Umstand begreiflich, daß Hobbes in seinen frühen systematischen Entwürfen auf die Einbeziehung der Staatslehre verzichtete. Das gilt nicht nur für den „Short Tract", sondern auch für jene Skizze des Systems, die F. Tönnies in *De corpore I, c. VI, § 6* erkannte und die sich in manchem vom endgültigen System unterscheidet.[30] Nach dieser Skizze sollen auf die „Erste Philosophie" Bewegungslehre und „Physik" folgen, wobei letztere sowohl die Ursachen der Empfindung als auch die *qualitates sensibiles* zum Gegenstand haben soll. Wie im „Short Tract" schließt sich die mechanistische Theorie der Wertungen an (hier unter dem Titel der „moralia"), die von den Ergebnissen der „Physik", näherhin der Physiologie, ausgeht. Der ganze, die Umrisse des Systems andeutende Paragraph schließt mit einer Bemerkung über die Bedeutung der Geometrie für die Naturphilosophie, ohne daß von der Staatsphilosophie die Rede wäre. Da im Erscheinungsjahr von „De corpore" der dritte Teil der „Elementa philosophiae", nämlich „De cive", schon längst vorlag – der Philosoph hatte ihn mit Rücksicht auf die politischen Zeitereignisse trotz der prinzipiell behaupteten Abhängigkeit der Staats- von der Naturphilosophie vor den beiden anderen Teilen des Systems vollendet und veröffentlicht –, muß die Nichterwähnung der Staatslehre an dieser Stelle als Indiz ihrer frühen Abfassungszeit angesehen werden.

Im folgenden § 7 behandelt Hobbes zwar das Verhältnis von Staatslehre und mechanistischer Psychologie, speziell der Lehre vom Begehren und von den Affekten, bestimmt es jedoch zunächst in negativer Weise, nämlich im Sinne systematischer Unabhängigkeit der Staatsphilosophie gegenüber der Physik. Wenn er auch erklärt, die Notwendigkeit der Errichtung von Staaten lasse sich aus den allgemeinen Voraussetzungen des mechanistischen Systems und insbesondere der Psychologie bzw. der Anthropologie deduzieren, so betont er doch gleichzeitig die Möglichkeit, die Prinzipien der Staatslehre ausschließlich durch Analyse der Begriffe „Recht" und „Gesetz" zu bestimmen.

Daher ist anzunehmen, daß dieses auf Rechtsbegriffe beschränkte analytische Verfahren nicht nur das der „geometrischen" Staatsphilosophie angemessene, sondern das von

Hobbes ursprünglich angewandte ist. Die Verbindung der Ergebnisse der resolutiv-kompositiven Rechts- und Staatslehre mit den Prinzipien des naturphilosophischen Mechanismus ist dagegen sekundär. Wenn es auch nicht möglich ist, den Philosophen vom grundlegenden Fehler der naturrechtlichen Metabasis freizusprechen, so läßt sich doch aus seiner Staatsphilosophie eine analytisch-synthetische Theorie der staatlichen Rechtsordnung herauslösen, deren Elemente ausschließlich Rechtsbegriffe sind.

Obwohl die Idee eines Natur- und Staatsphilosophie umfassenden Systems nicht verwirklichbar ist, kommt dem Versuch, ein solches System zu konstruieren, wissenschaftsgeschichtlich eine gewisse Bedeutung zu, vor allem dadurch, daß Hobbes an die Stelle der für die traditionelle Staatsmetaphysik charakteristischen bio- und soziomorphen Deutungsschemata mechanistische Modelle setzt. Zwar scheint der Philosoph auf den ersten Blick dem herkömmlichen organologischen Modell verpflichtet, wenn er in der Einleitung des „Leviathan" den Staat mit einem Organismus vergleicht; eine genauere Betrachtung läßt aber erkennen, daß er den Organismus in diesem Zusammenhang nicht teleologisch auffaßt, sondern im Sinne der von Harvey und Descartes entwickelten mechanistischen Auffassung des Organismus bzw. der in organischen Lebewesen ablaufenden physiologischen Prozesse. Wenn Hobbes den Vergleich von Staat und Organismus zur Deutung verschiedener Aspekte der staatlichen Ordnung heranzieht, so kommt darin nicht ein teleologisches Erklärungsprinzip, sondern im Gegenteil die mechanistische Betrachtungsweise des Staates zum Ausdruck, die in Hobbes' Staatsphilosophie eine wichtige, freilich nicht die allein beherrschende Rolle spielte. Wie Descartes den Organismus als Automaten zu erklären suchte, um ihn „geometrisch" erfassen zu können, so sieht sich Hobbes durch die systematische Tendenz, die zur möglichst weitgehenden Annäherung von Natur- und Staatsphilosophie drängt, gezwungen, mechanistische Modelle zur Deutung des Funktionierens des Staates heranzuziehen. Tatsächlich enthält die Hobbessche Staatslehre Züge, die es nicht unbegründet erscheinen lassen, vom Staat wie von einer Maschine zu sprechen.[31] Diese Auffassung wird dadurch zusätzlich gestützt, daß der Philosoph vor allem in „De corpore" dazu neigt, die resolutiv-kompositiv gewonnenen Beziehungen kausal zu interpretieren, was sich aus der auch für Hobbes charakteristischen Vermengung von „Ursache" und „Grund" erklären läßt. So hat er bekanntlich die Universalien als „Ursachen" der Ideen von Einzeldingen bezeichnet. Die Deutung des Staates als Maschine entspricht aber nur *einem* Aspekt der Hobbesschen Staatstheorie, und, wie es scheint, nicht dem wesentlichen.

Allerdings hat Hobbes auch durch die äußere Gliederung der „Elementa philosophiae" den Eindruck verstärkt, als bildeten die Teile seiner Philosophie ein kohärentes, auf mechanistischen Prinzipien beruhendes System. Er hat sie nämlich so untereinander verzahnt, daß der jeweils spätere aus dem vorhergehenden Teil sozusagen herauszuwachsen scheint, wodurch die Grenze zwischen Natur- und Staatsphilosophie wirksam verdeckt wird. So erörtert er bereits im letzten Teil von „De corpore" Probleme, die zur Anthropologie gehören, mithin in „De homine" zu behandeln wären. Dort wiederum wird unter dem Titel „De homine fictitio" ein Begriff eingeführt, der seinen systematischen Ort in der Staatsphilosophie hat. Durch die Antizipation des Begriffs der moralischen Person wird aber der Eindruck erweckt, als gehöre dieser rein juristische Begriff der Anthropologie, und somit der Naturphilosophie an.

Die These, daß bei Hobbes Ansätze einer autonomen Staatstheorie als resolutiv-kompositiver Normwissenschaft vorhanden sind, wird also gegen die systematische Tendenz und gegen die systematische Form der Hobbesschen Philosophie zu rechtfertigen sein. Das soll nicht in polemischer Auseinandersetzung mit entgegengesetzten Interpretationen,

sondern durch den Versuch einer Rekonstruktion im angedeuteten Sinne positiv versucht werden. Der notwendigen Abgrenzung wegen sind aber einige Bemerkungen zur Deutung von L. Strauss erforderlich, da diese ebenfalls von der Annahme getragen ist, daß Hobbes' Staatsphilosophie gegenüber seiner Naturphilosophie unabhängig sei.[32] Allerdings weicht die hier vertretene Auffassung von der Strauss'schen in wesentlichen Punkten ab. So bewertet Strauss die resolutiv-kompositive Methode im Zusammenhang mit der Staatsphilosophie gänzlich negativ, da er überzeugt ist, daß ihre konsequente Anwendung zu einem mechanistischen Staatsbegriff führen müsse und die Unterscheidung von Recht und Macht unmöglich mache.[33] Der Behauptung, daß die resolutiv-kompositive Methode notwendig zu einer mechanistischen Staatskonzeption führe, kann aber nicht zugestimmt werden, da die Methode gegenüber den inhaltlichen Bestimmungen des Gegenstandsbereichs, auf den sie angewendet wird, insoweit indifferent ist, als sie mechanistisch interpretierte Ergebnisse liefert, wenn sie auf mechanische Zusammenhänge angewendet wird, und normative Ergebnisse, wenn sie auf normative Zusammenhänge Anwendung findet. Auch der Vorwurf, Hobbes habe durch Anwendung der „geometrischen" Methode die entscheidende Frage nach dem Maßstab des politisch Richtigen verdeckt (daß er sie nicht gänzlich vernachlässigte, ist nach Strauss Folge einer Inkonsequenz), beruht auf irrigen Voraussetzungen. Indem er ihn erhebt, stellt Strauss eine Forderung, der Hobbes nicht entsprechen konnte, wollte er sich nicht widersprechen: die Forderung, eine von der positiven Rechtsordnung unabhängige, ja ihr übergeordnete Wertordnung anzuerkennen. So zutreffend die Feststellung ist: „Hobbes' Politik hat *darum* ein moralisches Fundament, weil sie nicht von der Naturwissenschaft abgeleitet ist, sondern auf der *ursprünglichen* Erfahrung des menschlichen Lebens beruht",[34] so wenig besteht dieses Fundament in einer Tugendlehre, wie sie Strauss vorschwebt. Die zugrunde liegende ursprüngliche Erfahrung ist vielmehr die von normativen Beziehungen, die das soziale Leben überhaupt regeln und deren Analyse die erste Aufgabe der Hobbesschen Staatsphilosophie ist.

Strauss dürfte zu seinem Urteil durch die Verwechslung von resolutiv-kompositiver und euklidischer Methode veranlaßt worden sein, die beide im 17. Jahrhundert als „geometrisch" bezeichnet wurden. So ist für ihn Hobbes' Wendung zu Euklid gleichbedeutend mit der Hinwendung zur resolutiv-kompositiven Methode. Deshalb scheint er zu meinen, die bekanntlich nach Hobbes erst auf Grund der staatlichen Rechtsordnung möglichen Kriterien für gut und böse, gerecht und ungerecht, müßten bereits in den „Axiomen" der Ableitung enthalten sein.[35] Wenn auch Hobbes der euklidisch-geometrischen Darstellung große Bedeutung zuerkannte,[36] so ist doch nicht zu übersehen, daß die Demonstration die vorgängige Analyse voraussetzt, wenn sie auch in der didaktischen Darstellung oft übergangen wird: „Quoniam ... docere aliud non est praeterquam per propriae inventionis vestigia animum illius qui docendus est ad inventorum cognitionem perducere, eadem erit methodus demonstrandi quae fuerat investigandi, *nisi quod pars methodi prior nempe quae procedebat a sensu rerum ad principia universalia omittenda sit* ... Tota igitur demonstrandi methodus synthetica est, consistens in orationis ordine incipientis a propositionibus primis sive universalissimis per se intellectis, et per propositionum in syllogismos perpetuam compositionem procedentis, donec a discente intellecta sit conclusionis quaesitae veritas."[37] Der Vorrang der euklidischen Beweisform besteht also nur im demonstrativen, nicht im inventiven Zusammenhang, wo die resolutive Methode dominiert. Wenn Strauss daher bestreitet, daß die Begegnung mit der euklidischen Geometrie in der Denkentwicklung des Philosophen die entscheidende Zäsur bildete bzw. daß die euklidische Methode für die Bestimmung des Hobbesschen Staatsbegriffs maßgeblich gewesen sei, so kann ihm uneingeschränkt zugestimmt werden. Hiervon bleibt jedoch die Tatsache unberührt, daß sich

Hobbes in der Staatsphilosophie einer am Vorbild der mathematischen Naturwissenschaften orientierten Methode bediente, mag sie auch in der vornehmlich didaktischen Zwecken dienenden Darstellung zurücktreten. Nicht die von Strauss erörterte Wendung des Philosophen zu Euklid, sondern die zu Galilei und Harvey war für das Hobbessche Wissenschaftsideal entscheidend.

3. DIE GENETISCHE METHODE IN DER STAATSPHILOSOPHIE

Gegenstand der Philosophie ist nach Hobbes „jeglicher Körper, dessen Erzeugung wir begrifflich erfassen und den wir mit Rücksicht hierauf mit anderen Körpern vergleichen können; oder auch, bei dem Zusammensetzung statt hat; d. h. jeder Körper, von dessen Erzeugung und Eigenschaften wir Kenntnis haben."[38] Sieht man von der Mathematik ab, so kommen dieser Definition entsprechend als Objekte philosophischer Erkenntnis nur „Körper", d. h. gemäß den Regeln der resolutiv-kompositiven Methode erzeugte Gegenstände, in Betracht. „Körper" im Sinne von Hobbes kann also (im Gegensatz zur Alltagsbedeutung dieses Ausdrucks) nur sein, was sich als entstanden aus einfachen begrifflichen Elementen, d. h. genetisch begreifen läßt. Ein bloßes „Daß" kann zwar durch Empfindung, Einbildung oder Erinnerung zur *Kenntnis* des Subjekts gelangen; *Erkenntnis* aber ist immer auf das „Warum", d. h. auf die erzeugenden Gründe eines Gegenstandes gerichtet. Zur Veranschaulichung bedient sich Hobbes mit Vorliebe des Beispiels eines Kreises, der anschaulich nicht mehr ohne weiteres von einem Vieleck mit sehr großer Seitenzahl unterschieden werden kann; wohl aber erhält man einen deutlich von jenem des Vielecks unterschiedenen Begriff des Kreises, „wenn man die Entstehung der in Frage stehenden Figur kennt",[39] da man auf diese Weise sieht, „wie die Erkenntnis der Wirkung aus der Erkenntnis des erzeugenden Grundes gewonnen werden kann."[40] Allerdings muß schon hier bemerkt werden, daß Hobbes die realistische Deutung der begrifflichen Beziehungen, deren er sich bei der genetischen Definition bedient, nicht konsequent vermieden hat, wie z. B. aus einer Äußerung in „De cive" hervorgeht, wo es heißt: „... die Elemente, aus denen eine Sache sich bildet, dienen auch am besten zu ihrer Erkenntnis."[41] Die unzulässige Vermengung von begrifflicher Konstruktion und faktischer Entstehung von Gegenständen entspricht der bereits erwähnten Verwechslung von „Grund" und „Ursache"; sie ist ein Charakteristikum des erkenntnistheoretischen Dogmatismus, von dem sich der Philosoph nicht zu befreien vermochte. Nun fällt aber die Möglichkeit begrifflicher Konstruktion nicht mit der Wirklichkeit des betreffenden Gegenstandes zusammen. Die Realgeltung eines gedanklichen Modells kann nur durch Verifikation an Hand empirischer Daten sichergestellt werden, und die genetische Konstruktion des Modells bleibt im allgemeinen stets hypothetisch. Die Gegenstände genetischer Erklärung sind also zu betrachten, *als ob* sie in einer der Konstruktion entsprechenden Art entstanden wären. Hobbes stand der hypothetischen Auffassung wissenschaftlicher Sätze zwar nahe, doch schränkte er sie auf den Bereich der „Physik", d. h. der Erklärung gegebener Phänomene aus deren möglichen Ursachen, ein. Wo die Erkenntnis von bekannten Ursachen ausgeht, läßt die genetische Methode seiner Ansicht nach eine realistische Interpretation ihrer Resultate zu, was in Feststellungen zum Ausdruck kommt, die deutlich Vicos Grundsatz „Verum ipsum factum" vorwegnehmen; z. B.: „Eine demonstrative Erkenntnis *a priori* ist uns ... nur von den Dingen möglich, deren Erzeugung von dem Willen der Menschen selbst ab-

hängt."[42] Im Gegensatz zu den durch menschliches Wollen bedingten Gegenständen hängen die Ursachen der Naturdinge nicht von uns, sondern – wie Hobbes sagt – vom Willen Gottes ab und gestatten daher keine apriorische Erkenntnis im Bereich der Natur, zumal sie zum Teil nicht wahrnehmbar sind (wie z. B. der Äther). Die Physik muß daher a posteriori verfahren. Allerdings setzt der Rückschluß von gegebenen Phänomenen auf deren mögliche Ursachen seinerseits die apriorische Erkenntnis des Begriffs der Bewegung und seiner Implikationen voraus, d. h. die geometrische Erkenntnis quantitativer Verhältnisse. Somit enthält auch die Physik apriorische Elemente bzw. ist teilweise demonstrative Wissenschaft.[43] Für die Erkenntnis möglicher Gründe lassen sich nach Hobbes keine sicheren Regeln angeben. Vor allem spielt die divinatorische Antizipation des Resultats bei der Erforschung des Zusammenhangs von Grund und Folge eine entscheidende Rolle: „Nemo ... demonstrare potest id quod nescit, nec scire nisi quae invenerit, nec, nisi rarissime, invenire quod non quaesierit. Ars quidem inveniendi certa nulla est. Sagacitate autem, puta experiendo, supponendo, consequentias a suppositis deducendo, pervenietur saepissime ad causas quaesiti, vel ad aliquod impossibile."[44] Obwohl eine derartige Antizipation des Resultats offenkundig synthetischen Charakter trägt, und somit deutlich wird, daß sich der resolutive vom kompositiven Aspekt der Methode nicht scharf sondern läßt, erklärt der Philosoph, die Anwendung der kompositiven Methode bilde erst den letzten Schritt des Erkenntnisprozesses: „Ultimum in geometria est, inventis rei quaesitae causis efficientibus, ab illis converso itinere demonstrare."[45]

Im vorliegenden Zusammenhang, in dem es um die Anwendung der genetischen Methode auf die Staatsphilosophie geht, ist vor allem zu betonen, daß nach Hobbes auch der Staat als „Körper" im Sinne der Methode gilt, sofern sich sein Begriff aus einfachen Voraussetzungen genetisch konstruieren läßt; d. h. er ist genausoweit Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis, als er im Sinne eines „Körpers" konstruierbar ist. Wie sich zeigen wird, gestattet die Hobbessche Staatslehre ohne weiteres die Anwendung der resolutiv-kompositiven Methode, weshalb der ihr zugrunde liegende Staatsbegriff auch die Verbindung mit dem Begriff des „Körpers" im Sinne dieser Methode zuläßt. Würde unter „Körper" nur das Resultat der begrifflichen Konstruktion verstanden, so ließe sich die Verwendung dieses Terminus mit dem normativen Charakter des Staatsbegriffs widerspruchsfrei vereinbaren. Wenn jedoch „Körper" so verstanden wird, daß eine Auffassung des Staates in Analogie zu physischen Körpern bzw. zu biologischen Organismen nahegelegt erscheint, dann ist die Verwendung dieses Ausdrucks bedenklich, da sie dazu verführt, Rechtssätze wie deskriptive Aussagen aufzufassen und die Lehre von Recht und Staat als Teil der Naturphilosophie zu betrachten, während sie doch wesentlich durch normative Beziehungen bestimmt ist. Die Verwischung der Grenzen zwischen deskriptivem und normativem Bereich mag von Hobbes nicht direkt beabsichtigt gewesen sein; immerhin muß sie als unentbehrliches Mittel zur Erreichung des Zwecks der naturrechtlichen Staatsmetaphysik bezeichnet werden. Abstrahiert man dagegen von dem naturrechtlichen Begründungsversuch, dann zeigen sich bei Hobbes die Umrisse einer analytischen Rechtslehre.

Die Staatslehre bzw. die einen Teil derselben bildende Ethik, d. h. die Wissenschaft von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von Billigkeit und Unbilligkeit – alle diese Termini setzen den Begriff der staatlichen Rechtsordnung voraus – läßt sich nach Hobbes' Überzeugung *a priori* demonstrieren, „weil wir die Prinzipien für die Erkenntnis des Wesens der Gerechtigkeit und der Billigkeit, und umgekehrt der Ungerechtigkeit und Unbilligkeit, d. h. der Ursachen der Gerechtigkeit, nämlich Gesetze und Abmachungen, selbst schaffen".[46] Oder, wie es in den "Six Lessons to the Professors of Mathematics" heißt: "Of arts, some are demonstrable, others indemonstrable; and demonstrable are those the construc-

tion of the subject whereof is in the power of the artist himself, who, in his demonstration, does no more but deduce the consequences of his own operation. The reason thereof is this, that the science of every subject is derived from a precognition of the causes, generation, and construction of the same; and consequently where the causes are known, there is place for demonstration, but not where the causes are to seek for. Geometry therefore is demonstrable, for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves; and civil philosophy is demonstrable, because we make the commonwealth ourselves."[47] Nach Hobbes verdient also die Staatsphilosophie eher das Prädikat einer geometrischen Wissenschaft als die Physik, da sie ähnlich wie die Geometrie von der vorgängigen Kenntnis („precognition") der erzeugenden Prinzipien ausgehend ihren Gegenstand konstruiert. Obwohl aber dieser Parallele eine gewisse Plausibilität zukommt, darf nicht übersehen werden, daß zwischen den Axiomen der Geometrie und den der Synthese des Staatsbegriffs zugrunde liegenden Voraussetzungen, nämlich den Begriffen der *pacta* und *leges*, insofern ein wesentlicher Unterschied besteht, als die letzteren nicht anders als durch Analyse der *vorgegebenen*, wenn auch zunächst nur unbestimmt konzipierten Idee der staatlichen Rechtsordnung im allgemeinen gewonnen bzw. bedeutungsmäßig festgelegt werden können. Auch in der Staatsphilosophie kommt daher der Analyse ein methodischer Vorrang vor der Synthese zu, da Begriffe wie „Vertrag", „Gesetz" u. ä. unabhängig von der positiven Rechtsordnung keinen Sinn haben und somit nicht als vom Individuum als solchem erzeugt zu denken sind (was z. B. hinsichtlich von Begriffen wie „Kreis", „Ellipse" usw. angenommen werden kann). Hobbes hat zwar die Möglichkeit ins Auge gefaßt, die der Konstruktion des Staatsbegriffs zugrunde zu legenden Begriffe der Selbstbeobachtung zu entnehmen, was die Ableitbarkeit der Staatsphilosophie aus psychologisch-anthropologischen Voraussetzungen impliziert; da aber Rechtsbegriffe nicht durch Analyse des „einsamen Bewußtseins" zu gewinnen sind, muß die Berufung des Philosophen auf die Selbstbeobachtung als irreführend bezeichnet werden.

Der Primat des analytischen Aspekts der Methode kommt klar in Hobbes' Kennzeichnung seines Vorgehens zum Ausdruck; er schreibt in der Widmung der „Lehre vom Bürger" an den Grafen von Devonshire: "... when I applied my thoughts to the investigation of natural justice, I was presently advertised from the very word *justice* (which signifies a steady will of giving every one his *own*), that my first inquiry was to be, from whence it proceeded that any man should call anything rather his *own*, than *another man's*. And when I found that this proceeded not from nature, but consent (for what nature at first laid forth in common, men did afterwards distribute into several *impropriations*); I was conducted from thence to another inquiry; namely, to what end and upon what impulsives, when all was equally every man's in common, men did rather think it fitting that every man should have his inclosure. And I found the reason was, that from a community of goods there must needs arise contention, whose enjoyment should be greatest. And from that contention all kind of calamities must unavoidably ensue, which by the instinct of nature every man is taught to shun. Having therefore thus arrived at two maxims of human nature; the one arising from the *concupiscible* part, which desires to appropriate to itself the use of those things in which all others have a joint interest; the other proceeding from the *rational*, which teaches every man to fly a contra-natural dissolution, as the greatest mischief that can arrive to nature: which principles being laid down, I seem from them to have demonstrated by a most evident connexion, in this little work of mine, first, the absolute necessity of leagues and contracts, and thence the rudiments both of moral and of civil prudence."[48] Diese wichtige Stelle, die die Hobbessche Staatslehre *in nuce* enthält, läßt nicht nur den methodischen Vorrang der Analyse vor der Synthese erkennen,

sie zeigt vor allem auch, daß der Philosoph im vorliegenden Zusammenhang von *Rechtsbegriffen*, und nicht – wie mit Rücksicht auf den deduktiven Zusammenhang des Systems in abstracto gefordert – von naturwissenschaftlichen Sätzen ausgeht.

Die Bedeutung der analytischen Methode für die Hobbessche Staatslehre tritt auch in anderen Äußerungen des Philosophen hervor, so in der Analyse der Begriffe „gerecht" und „ungerecht" zum Zweck des Aufweises der Notwendigkeit der absoluten Staatsgewalt im Methoden-Kapitel der „Lehre vom Körper". „Gerecht" – so läßt sich Hobbes' Gedankengang wiedergeben – ist die Negation von „ungerecht", und dieses Prädikat wird Handlungen beigelegt, die gegen ein geltendes Gesetz verstoßen. „Gesetz" bedeutet hierbei „Befehl dessen oder derjenigen, die die Macht und erzwingende Gewalt besitzen", „Macht" aber ist im vorliegenden Zusammenhang als eine durch den Willen vieler, untereinander in bezug auf das Ziel der Sicherung eines möglichst bequemen Daseins übereinstimmender Menschen dieses Zieles wegen eingesetzte Zwangsgewalt zu denken. Um die zwischen den einzelnen natürlicherweise bestehenden Gegensätze zu überbrücken bzw. deren sozialschädliche Folgen auszuschließen, muß die Einheit einer gemeinschaftlichen Ordnung geschaffen werden, was nicht anders möglich ist als durch einen Rechtsvorgang, da eine Willenseinigung im physischen Sinne offensichtlich unmöglich ist. Die Errichtung der staatlichen Rechtsordnung kann daher nach Hobbes nicht anders gedacht werden als in Form eines Vertrags, in dem alle Individuen ihr „natürliches Recht", über die zu ihrer Selbsterhaltung geeigneten Mittel selbst zu befinden, auf eine einzige Instanz übertragen, die folglich als Inhaber des ursprünglich den einzelnen zustehenden Rechts auf alles begriffen werden muß. Um ferner den Frieden innerhalb der Gemeinschaft zu sichern, müssen den Individuen Normen auferlegt werden, die, um wirksam zu sein, allgemein verbindlich zu machen sind: Das ist aber nur möglich, wenn eine hierzu ermächtigte Instanz solche die individuelle Freiheit einschränkende Normen setzt und sanktioniert.[49] Der Begriff der Ungerechtigkeit, der bei der vorliegenden Überlegung den Ausgangspunkt bildet, impliziert also den Begriff des Gesetzes, sofern „Unrecht" als Verletzung eines Gesetzes definiert ist; „Gesetz" impliziert wiederum die Vorstellung einer normsetzenden und -sanktionierenden Instanz, deren Anordnungen allgemeinverbindlich sein müssen; das können sie aber nur sein, wenn die höchste Autorität das ausschließliche Recht auf die Setzung von Normen hat. Gäbe es nämlich mehrere Instanzen mit dieser Befugnis, so könnten sich ihre Anordnungen eventuell widersprechen bzw. gegenseitig aufheben. Aus der Ausschließlichkeit der staatlichen Rechtsordnung läßt sich daher folgern, daß alle Rechte, die unabhängig von ihr vorhanden gewesen sein mögen (wenn man etwa an die historische Entwicklung von Staaten denkt), vollständig und unwiderruflich auf die absolute Staatsgewalt übertragen zu denken sind.

Die von Hobbes behauptete Analogie von geometrischer und staatsphilosophischer Methode soll darauf beruhen, daß in beiden Disziplinen von Prinzipien ausgegangen wird, die vom Menschen selbst erzeugt sind. Nun müssen zwar die Prinzipien der Lehre von Staat und Recht – die *leges* und *pacta* – als vom Menschen erzeugt gelten, doch offensichtlich in einem gegenüber der Erzeugung der geometrischen Prinzipien durchaus verschiedenen Sinn. Die Grundlagen der Rechtsordnung sind nämlich dem individuellen Bewußtsein ähnlich vorgegeben wie z. B. diejenigen der Physik, wie denn Hobbes selbst die Staatsphilosophie einer Methode unterwarf, die der in der „Physik" (das Wort in der von Hobbes zugrunde gelegten Bedeutung verstanden) angewandten nähersteht als dem Verfahren der Geometrie. Wie in der Physik ist nämlich in der Staatslehre von gegebenen Phänomenen auszugehen – hier von der zunächst vage konzipierten Idee von Rechtsbeziehungen, dort von kausal determinierten Ereignisabläufen –, deren Analyse die Möglichkeit des Rück-

schlusses auf mögliche erzeugende Prinzipien des zu erklärenden Phänomens schafft. Und wie die physikalische Erkenntnis nicht rein a posteriori verfährt, sondern dem Rückschluß von den Phänomenen auf deren erzeugende Prinzipien das die „geometrische" Konstruktion ermöglichende Apriori des Bewegungsbegriffs zugrunde legt, so beruht auch die Staatsphilosophie auf dem Apriori des Vertragsprinzips, wie im Zusammenhang mit der später zu erörternden Lehre vom Sozialkontrakt deutlich werden soll. In der Staats- wie in der Naturphilosophie setzt die Analyse der zu erklärenden Phänomene die Synthesis einer Modellvorstellung im Sinne des erkenntnistheoretischen Apriori voraus, weshalb auch hier der analytische vom synthetischen Aspekt nicht scharf getrennt werden kann; beide bedingen sich vielmehr gegenseitig. Sowohl in der Natur- wie in der Staatsphilosophie bewirkt die Anwendung der resolutiv-kompositiven Methode grundsätzlich die Preisgabe des aristotelisch-scholastischen Dogmas, daß wissenschaftliche Erkenntnis in der Erfassung objektiv existierender, unveränderlicher, ewiger Wesenheiten bestehe; nicht nur in der Physik, sondern ebenso auch in der Staatslehre gelten die der Erklärung von Erscheinungen zugrunde liegenden hypothetisch angenommenen erzeugenden Prinzipien nicht mehr als etwas unabhängig vom Erkenntnisprozeß Reales. An die Stelle vermeintlicher Einsicht in das „Wesen" bzw. die „Natur" der Dinge tritt die Einsicht in die Prinzipien der Methode, die Hobbes als die genetische charakterisiert: „Ubi generatio nulla aut nulla proprietas, ibi nulla philosophia intelligitur."[50] „Erkennen" bedeutet nicht mehr Kongruenz von Begriff und Ding an sich, sondern Erklärung von Erscheinungen mit Hilfe genetisch (aus hypothetisch vorausgesetzten erzeugenden Bedingungen) konstruierter Modelle, die durch das Erkenntnisziel bedingt sind und sich mit diesem ändern können. Das begriffliche „Rechnen" bzw. die Addition und Subtraktion von Begriffen, von dem Hobbes spricht, besteht in der Isolation und konstruktiven Verknüpfung begrifflicher Elemente zwecks Erklärung von Erscheinungen, ohne daß der Anspruch erhoben würde, deren „Natur" im Sinne einer an sich existierenden Wesenheit ergründen zu können. Die Erklärung eines Phänomens erfolgt vielmehr durch Zurückführung auf dessen mögliche Ursachen, wobei zunächst das Gesamtphänomen analytisch in seine konstitutiven Teile zu zerlegen und darauf deren Ursachen zu ermitteln sind; aus den derart gefundenen erzeugenden Prinzipien muß der Begriff des in Frage stehenden Phänomens konstruiert werden, womit dieses als erklärt gilt. Hierbei sind die Begriffe des Ganzen und der Teile voneinander abhängig, nämlich so, daß das Ganze früher *bekannt* ist als die Teile, diese jedoch früher *erkannt* werden als das Gesamtphänomen, von dessen zunächst vager Kenntnis der Erkenntnisprozeß seinen Ausgang nimmt.[51] Weder in der Physik noch in der Staatsphilosophie bedeutet der Abschluß des Erkenntnisprozesses – der immer nur ein relativer Abschluß sein kann –, daß die Art und Weise der tatsächlichen Erzeugung der zu erklärenden Erscheinungen mit absoluter Sicherheit erkannt sei; was Hobbes für die Physik feststellt, daß sie prinzipiell nur die Art und Weise erforsche, in der eine Erscheinung erzeugt werden *könnte*,[52] das muß grundsätzlich auch für die Erkenntnis im Bereich der Staatsphilosophie eingeräumt werden, mag auch Hobbes den Als-ob-Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnis, dessen er sich prinzipiell bewußt war,[53] im letztgenannten Bereich allzu leicht dem naturrechtlichen Anspruch auf Erkenntnis des „Wesens" des Staates geopfert haben. Das ändert jedoch nichts an der Bedeutung der Hobbesschen methodologischen Unterscheidung von rationaler, hypothetisch-deduktiver und empirischer Erkenntnis.[54] Die Einteilung der Erkenntnisse in *knowledge of fact* und *knowledge of the consequences of one affirmation to another* findet sich zwar der Sache nach schon bei Descartes, der im übrigen ebenso wie Hobbes dazu neigte, hypothetisch-deduktive Zusammenhänge auf der Grundlage erkenntnismetaphysischer Voraussetzungen realistisch zu deuten. Dennoch ist

Hobbes zuzubilligen, daß er dank seiner Lehre von der genetischen Definition dem Wesen dieser Methode in einem entscheidenden Punkt besser gerecht geworden ist als sein großer Zeitgenosse – ganz zu schweigen davon, daß er die hypothetisch-genetische Betrachtungsweise auf die Staatslehre angewandt und folgerichtig die für den politischen Körper charakteristische Erfassungsweise sowohl von der apriorischen, als auch von der empirischen Erkenntnis abgegrenzt hat. Da diese Abgrenzung nicht völlig scharf war und unter den zeitgenössischen methodologischen Bedingungen wohl auch nicht sein konnte, muß versucht werden, das Verhältnis der Methoden der Staatslehre und der Erfahrungswissenschaften im Hinblick auf die Hobbessche Rechts- und Staatsphilosophie einer über das methodologische Selbstverständnis des Philosophen hinausgehenden Klärung zuzuführen.

4. DAS VERHÄLTNIS VON STAATSLEHRE UND EMPIRIE

Wie die resolutiv-kompositive Methode stets mit der Analyse gegebener Erscheinungen beginnt, so geht auch die Hobbessche Staatslehre von der Beschreibung und Zergliederung eines Phänomens, nämlich des sozialen Lebens überhaupt, aus: „Da die Verbindungen der Menschen schon wirklich bestehen, da niemand außerhalb der Gesellschaft leben mag und jeder die Gesellschaft und die Unterhaltung sucht, so kann es auffallen und als töricht erscheinen, wenn ein Schriftsteller gleich am Anfang seiner Darstellung den Satz aufstellt, daß der Mensch keineswegs von Natur ein zur Gesellschaft geeignetes Wesen sei. Ich sage daher deutlicher, daß allerdings der Mensch von Natur oder soweit er Mensch ist, d. h. von seiner Geburt an, ein Feind fortdauernder Einsamkeit ist; denn die Kinder bedürfen zum bloßen Leben und die Erwachsenen zum Wohlleben der Hilfe anderer. Ich bestreite daher nicht, daß die Menschen durch einen Naturtrieb einander aufsuchen; aber die bürgerlichen Gesellschaften (societates) sind nicht reine Zusammenkünfte (congressus), sondern Bündnisse (foedera), zu deren Abschluß Treue und Verträge nötig sind."[55] Das bloße Faktum menschlichen Gemeinschaftslebens steht mithin außer Frage, ja auch die von Späteren in vermeintlichem Gegensatz zu Hobbes als Grundlage des Naturrechts in Anspruch genommene *socialitas* wird ohne weiteres anerkannt. Da es ihm aber nicht um historische Beschreibung des Zustandekommens von Gemeinschaften als natürlicher Gebilde zu tun war, sondern um begriffliche Ableitung der Einheit der staatlichen Ordnung, konnte in seiner Staatstheorie nur von Bedeutung sein, was als Element der begrifflichen Konstruktion des Staatsbegriffs notwendig vorausgesetzt werden mußte. Das traf aber nur für Rechtsbegriffe zu, insbesondere die *pacta* als Bedingungen der *foedera*. Man erkennt auf Grund einer solchen formalen Überlegung, daß es falsch wäre, die Begründung der staatlichen Rechtsordnung durch die Vertragsidee realistisch zu interpretieren, mag auch Hobbes selbst nicht hinreichend konsequent zwischen der Frage nach der historischen Entstehung des Staates und der Frage nach den Bedingungen seiner begrifflichen Erfassung unterschieden haben.

Wie im naturwissenschaftlichen Bereich die im Sinne der resolutiv-kompositiven Methode aufgestellten Hypothesen prinzipiell empirisch bestätigt werden müssen, um als Bestandteile einer begründeten Theorie zu gelten, so mochte es Hobbes wünschenswert erschienen sein, auch die hypothetische Konstruktion des Begriffs der staatlichen Rechtsordnung letzten Endes auf Beobachtungsdaten zu beziehen und auf diese Weise zu verifizieren. Bei dieser Überlegung wird allerdings übersehen, daß die normativen Verhältnisse

innerhalb der Rechtsordnung des Staates prinzipiell anderer Art sind als die Beziehungen zwischen Tatsachen, die die Physik bzw. die Naturwissenschaft im allgemeinen beschreibt. Während die Forderung der Verifikation im letzteren Bereich sinnvoll ist, erweist sie sich im Bereich der Staatsphilosophie als Ausdruck der naturrechtlichen Metabasis vom Sein zum Sollen.

Die Hobbessche Staatsphilosophie läßt sich prinzipiell in eine Reihe hypothetischer Sätze auflösen, wobei das *conditionatum* des ersten Satzes als *conditio* des zweiten dient usf. Die erste *conditio* ist hierbei das natürliche Recht der Individuen auf Einsatz aller für geeignet gehaltenen Mittel zum Zweck der Selbsterhaltung, während das letzte *conditionatum* der Begriff des Staates in der von Hobbes angenommenen Form sein soll. Beides läßt sich in einen Konditionalsatz zusammenfassen, der als Grundformel der Hobbesschen Staatskonstruktion zu gelten hat: Wenn den Individuen ein natürliches Recht auf den Einsatz beliebiger Mittel zum Zweck der Selbsterhaltung zukommt, dann läßt sich die dauerhafte Sicherung der Existenz aller Individuen nur durch Errichtung einer staatlichen Ordnung gewährleisten, die das volle, ungeteilte und unbeschränkte Recht auf alles dem Souverän gibt, der wiederum den Individuen mit den Mitteln des Rechts ihre Sicherheit garantiert.

Ließe sich nun zeigen, daß das im Wenn-Satz angenommene natürliche Recht faktisch besteht, dann würde folgen, daß auch die Instituierung des absoluten Staates in der von Hobbes vorausgesetzten Form vorgenommen werden muß, wenn das natürliche Recht adäquat realisiert werden soll. Daher bemüht sich der Philosoph, das Naturrecht der Selbsterhaltung empirisch aufzuweisen. Hierbei jedoch übersieht oder verschweigt er, daß die Tatsache des Selbsterhaltungstriebs (die er als allgemeinmenschliche *Tatsache* bzw. als Grundzug der menschlichen „Natur" ansieht) keineswegs mit dem *Recht* identisch ist, alle geeignet erscheinenden Mittel zur Selbsterhaltung einzusetzen. Prinzipiell kann es für die Annahme eines natürlichen Rechts überhaupt keine Verifikation geben. Daher ist für die Rechts- und Staatslehre der Versuch einer Verifikation durch Rückgang auf die Selbstbeobachtung bzw. auf das in ihr feststellbare Faktum des Selbsterhaltungsstrebens wertlos; die Selbstbeobachtung ist eine Methode der Psychologie bzw. der Anthropologie und somit der Naturwissenschaft: sie als Grundlage der Naturrechtslehre benützen zu wollen, bedeutet, Rechtssätze aus Tatsachenaussagen ableiten zu wollen.

Die Ableitung der Prinzipien der Staatsphilosophie aus psychologischen Sätzen ist denn auch nicht überzeugend durchgeführt. Charakteristisch für die Art, in der Hobbes versucht, das Vorhandensein des natürlichen Rechts als Erfahrungstatsache darzustellen, ist ein Passus aus dem Vorwort zu „De cive", wo der Philosoph erklärt: „An erster Stelle setze ich deshalb den allen durch Erfahrung bekannten und von jedermann anerkannten Grundsatz, daß der Sinn der Menschen von Natur so beschaffen ist, daß, wenn die Furcht vor einer über alle bestehenden Macht sie nicht zurückhielte, sie einander mißtrauen und einander fürchten würden, und daß jeder durch seine Kräfte sich mit Recht vor dem einzelnen schützen könne und gewiß auch wolle." Der entscheidende Punkt wird durch die Worte „mit Recht" bezeichnet, denn während die übrigen Feststellungen des angeführten Satzes empirischer Natur sind, läßt sich der Erfahrung prinzipiell nicht entnehmen, daß von Natur aus und unabhängig von jeglicher positiven Rechtsordnung *ein Recht* der Individuen auf Verteidigung gegen Angriffe bestehe.

Im übrigen hat Hobbes das Ausgehen von Daten der Selbstbeobachtung als Verlegenheitslösung bezeichnet und durch äußerliche Gründe, nämlich durch Hinweis auf die Publikation von „De cive" vor Erscheinen der systematisch grundlegenden Teile der „Elemente der Philosophie", zu rechtfertigen gesucht. Er gibt jedoch zu verstehen, daß prinzi-

piell auch die Staatslehre aus den allgemeinsten Sätzen der Naturphilosophie bzw. aus ihren psychologischen Folgesätzen ohne Einschaltung direkter Selbstbeobachtung deduziert werden könnte. Da aber, wie er ausdrücklich erklärt, die Staatsphilosophie nicht so eng mit der Anthropologie bzw. Psychologie und der sie tragenden Physik und Geometrie zusammenhängt, daß sie nicht von ihr getrennt werden könnte, verzichtet er auf ihre synthetische Ableitung aus naturphilosophischen Prämissen und bedient sich der analytischen Methode, um durch Zergliederung des Begriffs der Gerechtigkeit die Grundlagen der Staatslehre aufzufinden. Auf diese Weise wird er zur Anerkennung der Notwendigkeit einer souveränen Zwangsgewalt geführt, durch die allein der Krieg aller gegen alle beendet bzw. die ihn auslösenden Triebe der Individuen in Schranken gehalten werden können. Für diese Annahme beruft er sich auf die Erfahrung eines jeden einzelnen. Von dieser vermeintlichen Erfahrung ausgehend läßt sich seiner Ansicht zufolge durch Synthese der Begriff der Gerechtigkeit bestimmen und im weiteren Verlauf der des Staates als Rechtsordnung.[56]

Psychologische Gesichtspunkte spielen in der Hobbesschen Theorie auch insofern eine Rolle, als die Vorstellung des Vertrags, durch die Hobbes die staatliche Rechtsordnung begründet, von ihm häufig in bedauerlicher Abirrung von dem durch die resolutiv-kompositive Methode vorgezeichneten Weg gedanklicher Konstruktion des Staatsbegriffs in realistischer Weise als historischer Vorgang interpretiert wird, der durch Angabe der entscheidenden Motive erklärt werden soll. Das ist aber eine rein psychologische Aufgabe. Das Motiv der Selbsterhaltung, aus dem der Philosoph im wesentlichen das Zustandekommen des Sozialkontrakts erklärt, beruht auf einem Trieb, den Hobbes als allgemeinmenschlich betrachtet und wie alle Triebe wenigstens in abstrakter Weise auf bestimmte Vorgänge im Organismus, näherhin auf Bewegungen der sogenannten Lebensgeister, zurückführt. Da aber die Hobbessche Anthropologie keine Möglichkeit bietet, bestimmte psychische Erlebnisse aus physiologischen Prozessen, wie es die angenommenen Bewegungen der spiritus animales sind, abzuleiten, muß auch hier die Selbstbeobachtung zum Ausgangspunkt der konkreten Begründung gemacht werden: Die empirische Tatsache der Furcht vor dem gewaltsamen Tode als Reflex des Selbsterhaltungsstrebens gilt dem Philosophen als entscheidendes Motiv für die Beendigung des Kriegs aller gegen alle bzw. der ihn auslösenden unbeschränkten Konkurrenz der Individuen durch Errichtung einer die Sicherheit aller gewährleistenden Gemeinschaftsordnung. Wegen der abstrakt behaupteten Ableitbarkeit der Triebe bzw. der durch sie bedingten Motive aus mechanischen Vorgängen primär des Organismus, sodann der Natur im allgemeinen, nimmt Hobbes im Zusammenhang mit der angedeuteten Gedankenreihe an, daß auch die Gemeinschaftsbildung dem Mechanismus der Triebe und Vorstellungen unterworfen sei und mithin der Staat selbst als Produkt mechanischer Prozesse ein Teil des allumfassenden Mechanismus sei, den das Hobbessche System darzustellen bestimmt ist. Dennoch läßt sich der politische Körper von den Naturdingen insofern unterscheiden, als er durch menschliche Willensakte, näherhin durch Abkommen und Verträge, entstanden zu denken ist, mögen diese auch ebenso streng mechanistisch determiniert sein wie Naturvorgänge im engeren Sinne des Wortes.[57]

Die psychologische Begründung der staatlichen Ordnung stößt aber wiederum auf die Schwierigkeit jeder naturrechtlichen Begründung von Staat und Recht aus Tatsachenaussagen, also auf die naturrechtliche *Metabasis* vom Sein zum *állo génos* des Sollens. Vom Standpunkt der Individualpsychologie aus können nämlich allgemeinverbindliche Normen nicht anerkannt werden, sondern höchstens allen Menschen gemeinsame Wertungen, die aber prinzipiell subjektiv und mithin vom Begehren bzw. den Trieben jedes einzelnen abhängig sind: Es gibt m. e. W. von diesem Standpunkt aus gesehen keine „absoluten" Werte.[58] Wenn auch als allen Menschen gemeinsamer Wert die *conservatio sui* gelten kann,

so folgt doch hieraus keine allgemeinverbindliche Norm im Sinne eines „natürlichen Gesetzes". Überindividuell verbindliche Normen kann es grundsätzlich nur geben, wo eine Rechtsordnung besteht, durch die allgemeine Maßstäbe gesetzt werden, mithin nur im Staat.[59] Da jedoch die überindividuellen Normen der positiven Rechtsordnung auf die staatlichen Legislativorgane, und das heißt letztlich auf den normsetzenden Willen des von Hobbes als Individuum gedachten Souveräns zurückgehen, die Souveränität aber auf dem Sozialkontrakt beruht, der wiederum auf der Motivation durch den zwar subjektiven, jedoch gleichzeitig allen Individuen gemeinsamen Wert der Selbsterhaltung basiert, kann es scheinen, als lasse sich die Geltung von Rechtsnormen aus gewissen beobachtbaren psychischen Fakten ableiten. Es läßt sich nicht verkennen, daß Hobbes selbst der Verführung durch die naturrechtliche Scheinableitung nicht genügend Widerstand entgegensetzte.

Das Problem der Ableitung der objektiven Geltung von Normen aus psychologischen Voraussetzungen bildet somit den Angelpunkt des Hobbesschen Systems. Hobbes glaubte, dieses Problem lösen zu können, während klar ist, daß es infolge der Unmöglichkeit der Deduktion von Normen aus deskriptiven Aussagen grundsätzlich unlösbar ist. Das zeigt sich schon im Zusammenhang mit der Idee des Sozialkontrakts, die nur scheinbar aus der Beschreibung der den Naturzustand charakterisierenden Fakten abgeleitet werden kann, da der Urvertrag wie jeder Vertrag nur unter Voraussetzung einer Rechtsordnung denkbar ist, daher nicht geeignet sein kann, die Idee der Rechtsordnung zu begründen. Um den Hiatus zwischen den Bereichen deskriptiver und normativer Sätze zu überbrücken, gab Hobbes den Begriffen, mit deren Hilfe er den vorstaatlichen Zustand charakterisierte, einen normativen Nebensinn, der in der Ableitung des Staatsbegriffs bzw. der objektiven Gültigkeit rechtlicher Normen aus vorgeblich rein theoretischen Voraussetzungen wirksam wird, ohne jedoch in seiner logischen Funktion hervorgehoben zu werden. Wegen der deskriptiv-normativen Doppelbedeutung der grundlegenden Begriffe, deren sich Hobbes in der Staatsphilosophie bedient, müssen alle Deutungsversuche, die diese Ambivalenz der naturrechtlichen Grundbegriffe eliminieren möchten, zurückgewiesen werden. Die normativ-deskriptive Doppelfunktion dieser Begriffe ist nämlich kein Fehler, der sich ohne Aufhebung des naturrechtlichen Begriffssystems korrigieren ließe, sondern er ist von diesem System prinzipiell nicht zu trennen.

Ein anderer gegen die versuchte psychologische Begründung des Sozialkontrakts gerichteter Einwand ist dagegen nicht stichhaltig: Gelegentlich wurde nämlich bemerkt, die Hobbessche Leugnung objektiver Wertverhältnisse lasse die Forderung nach Ersatz der naturrechtlichen Mittel der Selbsterhaltung durch die Mittel, die die Rechtsordnung des Staates bereitstellt, unbegründet erscheinen. Nun kennt aber Hobbes den Unterschied von wahren und Scheingütern, obwohl er von Scheingütern nur insofern spricht, als die Affekte unter Umständen das richtige Schließen (recta ratiocinatio) beeinträchtigen und daher zur Wahl des nächstliegenden Wertes führen können, ohne daß dieser mit anderen Werten verglichen worden wäre. Falls dabei eventuelle negative Folgen der fraglichen Entscheidung, die den unmittelbar gewählten Wert überwiegen, indirekt mitgewählt werden, richtet sich der Willensakt auf ein Scheingut.[60] Der Unterschied gegenüber dem wahren Gut liegt natürlich nicht in der Differenz von „sinnlichen" und „vernünftigen" Werten, da die Vernunft nach Hobbes kein wertkonstituierendes Vermögen ist. Sie ist vielmehr als Vermögen des „Rechnens" mit Begriffen, d. h. mit sprachlichen Zeichen für Bewußtseinsinhalte, definiert. Die Einführung solcher Zeichen gestattet die Fixierung von Erfahrungsergebnissen bzw. deren Verallgemeinerung, die wiederum Extrapolationen über den Bereich der bisherigen Erfahrung hinaus und somit Voraussagen über in der Zukunft

zu erwartende Erfahrungen möglich macht. Die Grundlage der Wertungen bleibt hierbei stets die gleiche; das rationale, mit sprachlichen Zeichen operierende „Rechnen" schafft lediglich die Möglichkeit umfassenderer Wertvergleichung. Kein Wert kann als solcher „scheinbar" genannt werden, d. h. ein Übel sein, das mit dem Schein des Wertes erfahren wird. „Scheingüter" sind vielmehr an sich Werte, jedoch solche, die sich auf Grund rationalen Wertvergleichs als relative Unwerte erweisen, nämlich bezogen auf den Wert der rational „errechneten" wahrscheinlichen Folgen eines Wahlaktes.

Das erklärt, weshalb Hobbes sowohl ein natürliches Recht jedes einzelnen auf Anwendung beliebiger Mittel im Interesse der Selbsterhaltung, als auch die Notwendigkeit des allgemeinen Verzichts auf dieses Recht, und zwar ebenfalls im Hinblick auf die Existenzsicherung, behaupten konnte. Unter Voraussetzung des soeben über „Scheinwerte" Gesagten löst sich die vermeintliche Paradoxie auf, sobald man einsieht, daß Hobbes für den Sozialkontrakt als Bedingung des *status civilis* zwar keine andere Wertungsgrundlage annimmt als für den *status naturalis*, jedoch einen weiteren Wertungshorizont voraussetzt. Die im Naturzustand zur Daseinssicherung eingesetzten Mittel, die nach Hobbes mit Notwendigkeit zum Krieg aller gegen alle führen, werden auf Grund unmittelbarer Wertungen gewählt; der im Sozialkontrakt ausgesprochene allgemeine Verzicht auf das ursprüngliche natürliche Recht aller einzelnen ist zwar ebenfalls Mittel der Selbsterhaltung, daher auf dieselbe Wertungsgrundlage bezogen. Da aber der Entschluß, den Sozialkontrakt einzugehen, auf Grund rationalen Wertvergleichs zustande kommen soll, ist er unter dem Gesichtspunkt der Zweckrationalität den im Naturzustand eingesetzten Mitteln überlegen. Zweifellos verhalten sich die Individuen auch im Naturzustand zweckrational, doch infolge der unmittelbaren Affektbedingtheit der Werturteile bleibt das Verhalten im vorstaatlichen Zustand mit Rücksicht auf den Zweck der Daseinserhaltung inadäquat, wenn auch nicht schlechthin irrational.

5. RESOLUTION UND KOMPOSITION IN DER STAATSPHILOSOPHIE

Wenn der Versuch einer psychologischen Begründung der Staatstheorie ebenso zum Scheitern verurteilt ist wie derjenige einer Ableitung der Prinzipien der Rechtsordnung aus den allgemeinen Grundsätzen der mechanistischen Naturphilosophie, dann bleibt nur noch zu prüfen, ob nicht die Anwendung der resolutiv-kompositiven Methode auf den Bereich des Rechts geeignet ist, zu haltbaren Ergebnissen zu führen. In der Tat scheint eine Deutung der Hobbesschen Rechts- und Staatsphilosophie, die diese als Anwendungsfall der analytischen (resolutiv-kompositiven) Methode versteht, die relativ befriedigendsten Resultate zu ergeben, d. h. eine historisch gerechtfertigte, prinzipiell widerspruchsfreie Rekonstruktion möglich zu machen. Allerdings ist von vornherein zu bemerken, daß Hobbes in der Anwendung der analytischen Methode nicht hinreichend konsequent gewesen ist. Wo in der Hobbesschen Theorie Schwierigkeiten auftreten, sind sie auf mangelnde Konsequenz in der Anwendung der Methode zurückzuführen.

Wie in der Naturphilosophie mit einer Dekomposition (Hobbes spricht von „Privation") des Erfahrungsbestands, veranschaulicht durch die Fiktion einer allgemeinen Weltvernichtung, begonnen wird, um aus den auf diese Weise isolierten einfachen Begriffen die Grundsätze der Wirklichkeitserkenntnis zusammensetzen zu können, so werden im analytischen Teil der Staatslehre zunächst durch Isolation der Bedingungen beliebiger recht-

licher Verhältnisse jene Elemente der Rechtsordnung bestimmt, aus denen der Staatsbegriff zu konstruieren ist. Während die Analyse in der Physik auf quantitative Allgemeinbegriffe, wie Festigkeit, Sichtbarkeit, Schwere und schließlich auf deren universale Ursache, die Bewegung, führt, kann das Ergebnis der Analyse im Bereich von Rechtsbeziehungen nur wiederum in Rechtsbegriffen bzw. allgemein in normativen Begriffen bestehen. Als derartige begriffliche Elemente werden im folgenden zu untersuchen sein: der Begriff des Individuums als Rechtssubjekt, natürliches Recht bzw. natürliches Gesetz, und das Postulat der Gleichheit aller Individuen. Die Vorstellung des Sozialkontrakts gehört dagegen bereits dem kompositiven Teil der Theorie an.

Im folgenden ist davon auszugehen, daß die Analyse normativer Beziehungen primär niemals deskriptive Sätze zum Ergebnis haben kann, so wie umgekehrt aus deskriptiven Voraussetzungen niemals Normen abgeleitet werden können. Es wird sich jedoch zeigen, daß Hobbes die Grundbegriffe seiner Theorie im Interesse der naturrechtlichen Metabasis vom Sein zum Sollen in einer für die Naturrechtsmetaphysik charakteristischen Weise nicht eindeutig deskriptiv oder normativ verwendet, sondern, wenn auch vermutlich nicht mit Absicht, mit einem theoretisch-normativen Doppelcharakter ausgestattet hat, der für die von ihm intendierte Ableitung unentbehrlich ist. Das muß berücksichtigt werden, wenn man der Hobbesschen Forderung folgt, bei der Bestimmung der Rechte und Pflichten der Bürger den Staat zwar nicht aufzulösen, jedoch zu betrachten, als ob er aufgelöst wäre.[61]

a) Der resolutive Aspekt:

1. Der Begriff des Individuums im Naturzustand. Das Resultat der hypothetischen Auflösung des Staates ist die Vorstellung einer Menge isolierter Individuen, die nicht mehr als zur Einheit des Staates verbunden gedacht werden. Den Zustand derart isolierter einzelner nennt Hobbes „Naturzustand", wobei zunächst nicht an einen empirisch beobachtbaren Zustand, sondern an das Ergebnis der Abstraktion von den die Einheit des Staates konstituierenden Rechtsbeziehungen zu denken ist. Diese Einheit als aufgelöst vorzustellen kann daher nichts anderes bedeuten, als von der alle einzelnen bindenden Rechtsordnung zu abstrahieren.[62] Der Naturzustand hat somit als vollkommen recht- und somit gemeinschaftsloser Zustand zu gelten. Wenn aber auch der Naturzustand durch die Abwesenheit jeglichen (positiven) Rechts gekennzeichnet ist, so folgt doch hieraus nicht, daß sein Begriff kein Rechtsbegriff sei. Tatsächlich wird der Begriff des *status naturalis* durch Attribute bestimmt, die als Negationen positiver Rechtsbegriffe selbst dem Bereich juristischer Begriffe zugehören. So ist z. B. die für den Naturzustand charakteristische Freiheit als Negation der durch Gesetzesnormen bewirkten Verpflichtung aufzufassen, mithin kein psychologischer, sondern ein normativer Begriff. Da das auch für die anderen, den einzelnen im Naturzustand kennzeichnenden Attribute gilt, muß das Individuum des Naturzustands, sofern dessen Idee als Resultat der Analyse der staatlichen Rechtsordnung betrachtet wird, als juristische, nicht als natürlich-biologische Person gelten. Nur in diesem Sinne kann der Begriff des Individuums zum Ausgangspunkt der kontraktualistischen Begründung des Staatsbegriffs gemacht werden.

Die Negation aller positiv-rechtlichen Beziehungen, durch die die Vorstellung des Naturzustandes bestimmt erscheint, muß ausnahmslos gelten, wenn die erstrebte Konstruktion des Staatsbegriffs in zwingender Form möglich sein soll. Daher sind für Hobbes vorstaatlicher und vorrechtlicher Zustand identisch, im Gegensatz zur Auffassung jener

Rechtstheoretiker, die den historischen Tatsachen der Staatsentwicklung Einfluß auf die Theorie gestatteten und das Vorhandensein primitiver Rechtsordnungen unterhalb des Staates – der Familie, Sippe usw. – anerkannten.

2. Das natürliche Recht. Da den Ausgangspunkt der Analyse die Idee der staatlichen Rechtsordnung bildet, können auch die mittels der resolutiven Methode gewonnenen Resultate nur Rechtsbegriffe sein; insbesondere liegt es nahe, als Grundlage der Konstruktion des Staatsbegriffs ein ursprüngliches, dem Menschen von Natur aus zukommendes Recht zu postulieren. Hobbes bestimmte dieses „Recht" inhaltlich mit Hilfe der Selbsterhaltung, die er bereits in seiner Lehre vom Menschen mit einem Wertakzent versieht: Sie gilt ihm als höchstes Gut, dem der Tod, vor allem der gewaltsame Tod, als größtes Übel gegenübersteht. Hierbei verbindet sich der normative so eng mit dem naturalistischen Aspekt, daß der Eindruck entsteht, das Faktum des Selbsterhaltungstriebes begründe das natürliche „Recht" auf Selbsterhaltung mit beliebigen Mitteln. Tatsächlich jedoch muß zwischen dem Selbsterhaltungstrieb als Gegenstand psychologischer Erkenntnis und dem postulierten Recht, über die dem Ziel der Selbsterhaltung angemessen erscheinenden Mittel *frei*, d. h. durch keine objektive Verpflichtung gebunden, zu verfügen, genau unterschieden werden. Der Selbsterhaltungstrieb ist selbst nicht das natürliche Recht, sondern nur die „erste Grundlage" dieses angeblichen Rechts,[63] das von Hobbes unmißverständlich als Freiheit der Entscheidung über den Einsatz individueller Machtmittel zum Zweck der Daseinserhaltung bestimmt wird: „*Das natürliche Recht* . . . ist die Freiheit eines jeden, seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens, einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach eigenem Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignetste Mittel ansieht."[64] Da die Freiheit, mit deren Hilfe das natürliche Recht definiert wird, in der Abwesenheit von Hindernissen besteht, erscheint das natürliche Recht als unmittelbare Konsequenz der grundlegenden Abstraktion von der positiv-rechtlichen Ordnung.

3. Macht als Mittel der Selbsterhaltung. Die individuelle Macht, auf deren freien Einsatz im *status naturalis* jeder nach Hobbes ein natürliches Recht hat, scheint zunächst nichts anderes als ein natürliches Vermögen des einzelnen zu sein. Durch die Beziehung auf die Idee des natürlichen „Rechts" erhält der Machtbegriff jedoch wie diese normativen Charakter. Da nach Hobbes gilt, „daß im Naturzustande der Nutzen der Maßstab des Rechtes ist",[65] die Macht aber im fraglichen Zusammenhang als Mittel der Selbsterhaltung, somit unter dem Gesichtspunkt des Nutzens beurteilt wird, erweist sie sich als identisch mit dem natürlichen Recht. Wenn „Macht" im Sinne eines Rechtsbegriffes verwendet wird, so gehört dieser Ausdruck selbstverständlich nicht der Sphäre des positiven, sondern des natürlichen Rechts an.[66]

4. Die naturrechtliche Freiheit. Die Freiheit des Naturzustandes wird definiert durch Negation aller normativen Beschränkungen bei der Auswahl der zur Sicherung der Existenz geeignet erscheinenden Mittel: „Neque enim *juris* nomine aliud significatur quam libertas, quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi."[67] Die naturrechtliche Freiheit ist somit eindeutig als Rechtsbegriff bestimmt, da sie die Abwesenheit positiv-rechtlicher Verpflichtungen bezeichnet; der einzelne ist im Naturzustand *sui juris*, sofern er allein darüber entscheidet, welche Mittel zur Verwirklichung des Ziels der Selbsterhaltung er einsetzen will; er ist somit niemandem rechtlich unterworfen. Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß die Individuen im Naturzustand schlechthin frei sind; denn die rechtliche Freiheit hebt die natürliche Determination der Entscheidung ebensowenig auf wie diejenige des äußeren Handelns. Die untereinander zusammenhängenden Begriffe des natürlichen Rechts, der Freiheit des Naturzustandes und

der Macht haben, wie gesagt, den Charakter von Rechtsbegriffen, sofern sie das Resultat der Analyse von Rechtsbeziehungen sind. Begreift man sie in diesem Sinne, dann erscheint ihre Verwendung bei Hobbes konsequent, wie z. B. im Zusammenhang mit dem Einwand, die angenommene Freiheit des Naturzustandes lasse etwa den Vatermord als erlaubt erscheinen, deutlich wird. Hobbes entkräftet den Einwand durch den Hinweis auf das Fehlen von Rechtsbeziehungen im Naturzustand, in dem es mithin auch keine *patria potestas*, daher überhaupt keinen Vater als Inhaber spezifischer Rechte gegenüber den Kindern (wie allgemein keine rechtlich begründeten Herrschaftsverhältnisse) gibt. Also kann in bezug auf den *status naturalis* auch nicht von Vatermord gesprochen werden.[68]

5. *Die naturrechtliche Gleichheit.* Die Analyse der staatlichen Rechtsordnung ergibt ferner als Attribut der Individuen im Naturzustande die Gleichheit, die, als Resultat der auf Rechtsbeziehungen gerichteten Analyse, im Sinne eines Rechtsbegriffs, nicht im Sinne der natürlichen Gleichheit als Gegenstand deskriptiver Aussagen zu betrachten ist. Wenn nämlich der Naturzustand durch die Abwesenheit positiver Rechte und Pflichten charakterisiert sein soll, dann kann es, da ja von der natürlichen Ungleichheit abgesehen wird, grundsätzlich kein Kriterium geben, das die Differenzierung der Individuen ermöglicht. Wie der Begriff der Freiheit, ist somit derjenige der Gleichheit ein negativer Begriff, da allgemein die das Individuum im Naturzustand charakterisierenden Prädikate durch Negation aller der Rechtsordnung wesentlichen Beziehungen gewonnen zu denken sind. Die Abstraktion von den physischen Eigenschaften der einzelnen im naturalistischen Sinne muß in diesem Zusammenhang nicht mehr ausdrücklich gefordert werden, da sie bereits durch die Beschränkung der Analyse auf Rechtsbeziehungen vollzogen ist.

Man könnte unter die Voraussetzungen der Konstruktion des Staatsbegriffs auch die Hobbessche Lehre von der *recta ratio* und die mit ihr eng zusammenhängende Theorie der *leges naturales* aufnehmen. Da es sich bei ihnen jedoch um formale Voraussetzungen handelt, die nicht wie die angeführten materialen durch Analyse der Idee der Rechtsordnung gewonnen werden, kann ihre Erörterung zunächst zurückgestellt werden.

Aus den genannten Elementen, die als Resultat der Dekomposition der zunächst vagen Idee einer rechtlich geordneten Gemeinschaft auftreten, wird mit Hilfe des zur Formulierung der sogenannten natürlichen Gesetze führenden „Rechnens" mit Vorstellungen von Zwecken und Mitteln in der kompositiven Phase des Aufbaus der Theorie der kritisch gesicherte Begriff der staatlichen Rechtsordnung konstruiert. Sofern diese Elemente normativen Charakter haben, kann das Ideal der Methodenreinheit als realisiert gelten, wenn sie als reine Rechtsbegriffe festgehalten werden, wie es bei der Rekonstruktion der Hobbesschen Staatslehre im Sinne einer resolutiv-kompositiven Normdisziplin notwendig ist. Diese Rekonstruktion hat, wie deutlich geworden ist, ein reales Fundament in Hobbes' Rechts- und Staatsphilosophie, aber dieses Fundament stellt nur einen ihrer beiden historisch verbundenen Aspekte dar.

Denn obwohl die angeführten begrifflichen Elemente als Rechtsbegriffe zu gelten haben, treten sie in der Hobbesschen Staatsphilosophie nicht rein als solche auf. Hobbes verbindet vielmehr die normative Betrachtungsweise mit der völlig andersartigen psychologisch-anthropologischen, wodurch die Grundbegriffe der Staatsphilosophie jenen Doppelcharakter erhalten, der die naturrechtliche Metabasis vom Sein zum Sollen ermöglicht. In bezug auf den Begriff der Macht hat das R. Polin klar ausgesprochen: „Hobbes traite . . . explicitement la question politique en termes de force, de pouvoir, de puissance; ces mots reviennent à chaque instant dans ses œuvres, où ils prennent aussi bien un sens humain et politique qu'un sens physique et naturel".[69]

Besonders deutlich zeigt sich dieser ambivalente Charakter in der Idee rechtlich nicht gebundener Individuen, d. h. der Individuen im Naturzustand. Einerseits verlangt die Methode, in dieser Vorstellung ein durch Analyse von Rechtsbeziehungen gewonnenes begriffliches Element zu erblicken, dem kein natürlicher, empirisch beobachtbarer Zustand des Menschen entspricht; andererseits gibt Hobbes selbst immer wieder Anlaß zur realistischen Deutung dieses Begriffs, indem er die Bestimmungen, die das Individuum im Naturzustand charakterisieren, nicht nur aus psychologischen Voraussetzungen zu deduzieren, sondern auch empirisch aufzuweisen sucht.[70] Selbstredend widerspricht eine Deduktion der Sätze über den Naturzustand, die naturrechtliche Gleichheit, den Sozialkontrakt usw. dem oben beschriebenen analytischen Verfahren, ohne daß der Philosoph diesen Widerspruch bemerkt zu haben scheint. Außerdem zeigt sich, daß Hobbes bei der Bestimmung des Naturzustandes so auffallend schwankt, daß eine eindeutige Rekonstruktion seiner Auffassung nicht möglich ist. Schon F. Tönnies hat deutlich erkannt, daß bei Hobbes neben der Auffassung des Naturzustandes als Resultat begrifflicher Analyse eine realistische Auffassung wirksam war, die freilich seiner Ansicht nach immer mehr zugunsten der ersteren zurückgedrängt wurde. Demgemäß ist nach Tönnies die Konzeption des Naturzustandes bald „ein Schema, an dem die Kultur durch den vollkommenen Staat gemessen werden soll", d. h. „ein frei erfundener, *rationaler* Begriff"; bald erkennt er in ihr einen Erfahrungsbegriff, den der Philosoph mit empirischem Inhalt zu erfüllen suchte.[71] Obwohl sich diese Unterscheidung mit der oben angedeuteten berührt, wird man die Idee des Naturzustandes der hier vertretenen Ansicht gemäß nicht als „frei erfunden" bezeichnen können. Zweifellos aber besteht zwischen der Funktion des Begriffs, wie sie durch die resolutiv-kompositive Methode bedingt ist, und der realistischen Deutung der von Tönnies gemeinte unüberbrückbare Gegensatz. Da Hobbes infolge seines Festhaltens an der naturrechtlichen Grundlegung der Staatsphilosophie die realistische Auffassung des Naturzustandes nicht völlig überwunden hat, ist begreiflich, daß Tönnies urteilen konnte, die Hobbessche Theorie sei in einer unreifen Phase ihrer Entwicklung steckengeblieben bzw. nicht mit letzter Konsequenz durchgeführt worden.[72] Offensichtlich kann die Ambivalenz der Grundbegriffe der Staatsphilosophie so lange nicht beseitigt werden, als die naturrechtliche Position nicht verlassen wird. Die Entwicklung, die Tönnies feststellen zu können meinte, besteht lediglich in einer Verschiebung der Akzente, nicht in der Überwindung der naturrechtlichen Voraussetzungen als solcher.[73]

Daß sich bei Hobbes Anhaltspunkte für eine realistische Auffassung des Naturzustandes finden, kann also nicht als zufällig gelten, sondern hängt mit der naturrechtlichen Position als solcher zusammen. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß der Philosoph dem Naturzustand angenäherte Verhältnisse bei Primitivvölkern feststellen zu können glaubte, daß er aber auch im Verhalten zivilisierter Individuen Anhaltspunkte für die Annahme fand, daß es einen Naturzustand als historische Entwicklungsphase gegeben habe. Darüber hinaus meinte Hobbes im Verhältnis der Staaten zueinander ein Modell des Naturzustandes erblicken zu dürfen.[74] Der Philosoph anerkannte überhaupt kein vom naturrechtlichen Verhältnis der Staaten verschiedenes Völkerrecht: „ . . . was das Völkerrecht betrifft, so ist es identisch mit dem Naturrecht",[75] wie er ausdrücklich sagt. Wie das Verhältnis der Individuen im Naturzustand ist auch das Verhältnis der Staaten durch beständige Unsicherheit, Kriegsbereitschaft oder offenen Krieg bestimmt, da in der Wahl der den staatlichen Zielen dienlich erscheinenden Mittel grundsätzliche Freiheit besteht.

Auch der Begriff der Macht zeigt deutlich die Züge der realistischen Auffassung, die sich hier wie bei den anderen naturrechtlichen Grundbegriffen mit der durch Anwendung

der resolutiv-kompositiven Methode bedingten Auffassung im Sinne eines Rechtsbegriffs verbindet und der Vorstellung der Macht die bereits charakterisierte Zweideutigkeit verleiht.

Mit der realistischen Auffassung der Macht hängen die realistischen Elemente zusammen, die sich in Hobbes' Deutung der naturrechtlichen Gleichheit der Individuen im vorstaatlichen Zustande finden. So bemüht sich der Philosoph, seine eigenen methodologischen Voraussetzungen mißverstehend, um eine empirische Bestätigung der Annahme naturrechtlicher Gleichheit. Seiner Ansicht nach sind im Naturzustand alle einzelnen einander insofern als gleich zu erachten, als auch der Schwächste die Macht des Stärkeren vollkommen vernichten kann, indem er ihn nämlich tötet.[76] Die Schwäche dieser Argumentation ist nicht zu übersehen. Sofern nämlich die Gleichheit mit Hilfe der realistisch verstandenen Macht gedeutet wird, gewinnt sie den Charakter eines empirischen Begriffs, da Macht in diesem Sinne auf die konkreten Individuen bezogen werden muß, die selbstverständlich vielfältig voneinander verschieden sind. Die Gleichheit als faktische Gleichheit läßt sich unter dieser Voraussetzung daher äußerstenfalls in dem Sinne behaupten, daß sie von einem einzigen Aspekt ausgesagt wird. Wie schwer es aber ist, auch nur eine einzige Eigenschaft zu finden, in der alle Individuen einander gleich sind, zeigt die Tatsache, daß Hobbes auf eine negative Bestimmung zurückgreift, um die faktische Gleichheit der Menschen behaupten zu können: In der völligen Ungesichertheit, die den Naturzustand kennzeichnet, d.h. bzgl. der Gefahr, getötet zu werden, sollen alle einzelnen einander gleichen. Tatsächlich ist aber die Gefährdung der Individuen im Naturzustand keineswegs gleich, auch wenn für alle grundsätzlich die Gefahr besteht, getötet zu werden: für den Mächtigeren ist diese Gefahr geringer als für den Machtlosen, so daß die angebliche Gleichheit auch unter der Voraussetzung der für alle gleicherweise bestehenden Todesgefahr nicht korrekt behauptet werden kann. Mögen auch alle gefährdet sein, so droht ihnen doch nicht gleiche Gefahr.

Im Interesse der eigenen Sicherheit kann jeder einzelne im Naturzustand seine Macht beliebig einsetzen, um seine Konkurrenten, von denen er im Augenblick oder für die Zukunft Beeinträchtigungen seiner Sicherheit befürchten zu müssen glaubt, entweder zu unterwerfen oder zu töten: Im Naturzustand ist unwiderstehliche Macht immer Recht.[77] Als Resultat der auf den Begriff der Macht gestützten Argumentation stellt sich jedoch die Einsicht dar, daß auch die größte Macht nicht ausreicht, um dauernde Sicherheit zu gewähren, da das Sicherheitsstreben durch Anwendung individueller Machtmittel nicht adäquat befriedigt werden kann und daher die Vernunft „gebietet", auf den schrankenlosen Einsatz jener Mittel zu verzichten, das heißt den Naturzustand durch Übergang zum staatlichen Zustand zu beenden.[78]

Nicht nur die naturalistische Auffassung der Macht als physischer Gewalt, sondern der Machtbegriff als solcher tritt in den reiferen Fassungen der Hobbesschen Staatsphilosophie gegenüber der früheren Fassung in den „Elements of Law" zugunsten der Bestimmung des natürlichen Rechts als Freiheit in der Wahl der Mittel der Selbsterhaltung in den Hintergrund. Diese Freiheit kann zwar ebenfalls „Macht" genannt werden, aber da der Ausdruck in dieser Bedeutung lediglich die Abwesenheit rechtlicher Bindungen bezeichnet, mithin Negation von Rechtsbeziehungen ist, erhält er ebenfalls den Charakter eines Rechtsbegriffs. Diese Entwicklung von der Auffassung der Macht als primär physischer Gewalt zu ihrer Auffassung als Rechtsbegriff läßt die Tendenz erkennen, der Konstruktion des Staatsbegriffs solche Vorstellungen zugrundezulegen, die durch Analyse der Idee der Rechtsordnung gewonnen und mithin selbst Rechtsbegriffe sind, obwohl sie Hobbes niemals als reine Rechtsbegriffe zu konzipieren vermochte. Diese Tendenz läßt jedenfalls erkennen, daß das analytische Verfahren der Begriffsbildung dahingehend

wirkte, das Ideal der Methodenreinheit immer deutlicher zur Geltung zu bringen. Die Untersuchung der Funktion, die dem Machtbegriff bei der Konstruktion der Begriffe von Recht und Staat zukommt, ist besonders geeignet, diese Entwicklung sichtbar zu machen. Unter mechanistischem Gesichtspunkt muß zum Beispiel die Instituierung des Souveräns als reale Übertragung der Macht, d. h. als Erzeugung einer aus der Macht aller einzelnen resultierenden einheitlichen Staatsgewalt beschrieben werden.[79] Eine Übertragung physischer Macht ist aber schlechthin unvorstellbar. Erst indem Hobbes den Begriff des natürlichen „Rechts" zur Voraussetzung der Konstruktion machte, ergab sich ihm die Möglichkeit, die Rechts„übertragung" als expliziten Verzicht der Individuen hinsichtlich der Ausübung des natürlichen Rechts zu erklären. Nur innerhalb einer auf normative Beziehungen beschränkten Theorie bestand die Möglichkeit, die Einheit des Staates mit Hilfe des Begriffs der Repräsentation, der sich bezeichnenderweise in den „Elements of Law" kaum angedeutet findet, zu begründen. In der reiferen Gestalt der Hobbesschen Staatslehre, wie sie in „De cive" bzw. im „Leviathan" vorliegt, spricht der Philosoph von der Rechtsübertragung auf den Souverän nur noch als einem Verzicht der Individuen auf ihr ursprüngliches Recht, über den Einsatz ihrer individuellen Machtmittel zu entscheiden. Dieses Recht kann aber ohne einen Widerspruch in Terminis auf den Souverän übertragen werden. Obwohl zwischen (physischer) Macht und Selbsterhaltung ein enger natürlicher Zusammenhang besteht, sofern das bei spontaner Reaktion nächstliegende Mittel der Selbsterhaltung in der Anwendung individueller Macht besteht, die allerdings auch Ursache von Konflikten sein kann, aus denen für die Individuen eine Gefährdung ihrer Sicherheit resultiert, erkannte Hobbes im Verlauf seiner Denkentwicklung immer klarer, daß die Vorstellung physischer Macht nicht Ausgangspunkt der Konstruktion des Staatsbegriffs sein kann. Als solcher kommt vielmehr nur ein Rechtsbegriff in Betracht.

Folgerichtig ordnete der Philosoph in seinen späteren staatstheoretischen Entwürfen die Idee der Macht dem Begriff der Selbsterhaltung, d. h. des natürlichen Rechts, unter, so wenn er z. B. in „De homine" feststellte: „Macht ist, wenn sie bedeutend ist, ein Gut, weil sie uns Mittel zur Lebenssicherung gewährt."[80] Der Gedanke, daß ein Gut ist, was der Daseinssicherung dient, kehrt wie ein Refrain wieder, wenn Reichtum, Weisheit und praktische Kenntnisse als Werte bestimmt werden.[81] „Gut" oder „Wert" ist der gemeinsame Name von Dingen, die Objekt triebbedingten Begehrens sind.[82] Nun ist aber der Selbsterhaltungstrieb, von dem das Streben nach Sicherheit abhängt, der Hobbesschen Auffassung zufolge der Grundtrieb der menschlichen Natur. Also heißt „gut", was unmittelbar oder mittelbar der Selbsterhaltung als dem höchsten Wert dient.[83] Vollends aufgehoben erscheint der ursprüngliche Primat des Machtbegriffs, sobald „Macht" zu einem Synonym für „Freiheit der Entscheidung über den Einsatz von beliebigen Mitteln zum Zweck der Selbsterhaltung" wird. So verstanden ist „Macht" nämlich ein Rechtsbegriff und mithin von der Vorstellung physischer bzw. allgemein natürlicher Machtmittel prinzipiell verschieden.

Der Übergang von der naturalistischen zur normativen Auffassung zeigt sich nicht minder deutlich bei der Vorstellung der naturrechtlichen Gleichheit, die zwischen den Individuen im vorstaatlichen Zustand bestehen soll. Hobbes hat zwar stets Elemente der naturalistischen Auffassung beibehalten, vermutlich weil der Grundsatz „Die einander Gleiches tun können, sind gleich",[84] auf Grund der Übereinstimmung mit dem physikalischen Begriff der Gleichheit als Verbindungsglied zwischen Natur- und Staatsphilosophie besonders geeignet schien. Schon im „Short Tract" hatte der Philosoph nämlich definiert: "Equal agents are such as have equal power."[85] Da sich für „agents" ohne weiteres „handelnde Individuen" einsetzen ließ, schien eine für Sozial- und Naturphilosophie

gemeinsame Definition der Gleichheit gefunden. Dennoch spielte die „physikalische" Auffassung der Gleichheit in Hobbes' späteren Werken eine sukzessive geringere Rolle, und zwar in dem Maße, in dem sich die Autonomie der Staatsphilosophie als analytischer Normdisziplin deutlicher bemerkbar machte.

Die gelegentlich geäußerte Vermutung einer Abhängigkeit der Gleichheitsvoraussetzung vom Nominalismus des Philosophen braucht hier nicht diskutiert zu werden, da J. W. N. Watkins, auf den sie zurückgeht, sie später selbst widerrufen hat.[86] Aber auch die gesicherte Abhängigkeit der sozialen von der physischen Gleichheitsidee ergibt nur historisch, nicht systematisch befriedigende Resultate. „Gleichheit" muß nämlich durch Verbindung mit dem physikalischen Gleichheitsbegriff als natürliche Gegebenheit erscheinen, während die soziale bzw. rechtliche Ungleichheit ihre Wurzel nicht in der Natur, sondern im positiven Recht hat.[87] (Hier ist J. J. Rousseaus berühmte These vom Ursprung der Ungleichheit zwischen den Menschen deutlich vorweggenommen.)

Einer konsequent realistischen Interpretation der Gleichheitsvoraussetzung steht jedoch vor allem deren wesentliche Verbindung mit der kontraktualistischen Konstruktion des Staatsbegriffs im Wege. Im Zusammenhang mit der Lehre vom Sozialkontrakt wird nämlich deutlich, daß die Vorstellung der Gleichheit notwendig im Sinne eines Rechtsbegriffes verwendet wird, was auch durch ihre Verbindung mit dem Begriff des natürlichen „Rechts" bestätigt erscheint: Die Konstruktion des Staatsbegriffs mit Hilfe der Vorstellung des Sozialkontrakts ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß alle Vertragspartner dasselbe Maß an (natürlichem) Recht auf den Souverän übertragen, d. h. ihr *gesamtes* Recht. Deshalb müssen sie als ursprünglich rechtsgleich gedacht werden. In der totalen Rechtsabtretung zugunsten des Souveräns sind alle Individuen gleich, mögen sie auch natürlicherweise und insbesondere in bezug auf ihre natürliche Macht noch so verschieden sein. Sofern die Idee des Sozialkontrakts als Antizipation der staatlichen Rechtsordnung zu verstehen ist und die Rechtsgleichheit als ihre notwendige Voraussetzung erscheint, hat der Begriff der Gleichheit als Resultat der Analyse der in der Vorstellung vom Sozialkontrakt enthaltenen Rechtsbeziehungen zu gelten. In diesem Falle erscheint die naturalistische Interpretation der Gleichheit als methodisch unangemessen. Wie bei der Gleichheitsvoraussetzung, ist aber auch bei den anderen die Konstruktion des Staatsbegriffs tragenden Vorstellungen deutlich zu erkennen, daß Hobbes sie zwei heterogenen Betrachtungsweisen unterwirft: sofern sie Bestandteile einer juristischen Theorie des Staates sind, haben sie als Ergebnisse der Analyse von Rechtsbeziehungen zu gelten; als Resultate einer von naturalistischen Voraussetzungen ausgehenden Konstruktion haben sie dagegen deskriptiven Charakter. Würde man die sich in den Bestimmungen der genannten Begriffe berührenden Aspekte trennen, so erhielte man auf der einen Seite eine analytisch-konstruktive Rechtslehre, deren Inhalt nur Rechtsbeziehungen bilden, auf der anderen Seite eine Staatstheorie als Soziologie bzw. Sozialpsychologie, deren Themen Entstehung, Struktur und Funktion von Herrschaftsverhältnissen wären. Die Hobbessche Staatsphilosophie ist aber weder reine Rechtslehre noch Naturwissenschaft vom Staate; das erstere kann sie nicht sein, weil sie sich mit dem Problem des metarechtlichen Ursprungs der staatlichen Rechtsordnung belastet; das zweite kann sie nicht sein, weil sie Rechtsbegriffe, z. B. die Vorstellung des Sozialkontrakts, nicht entbehren kann. Infolgedessen muß der normativ-deskriptive Doppelcharakter, den die Grundbegriffe der Hobbesschen Staatsphilosophie zeigen, unter den gegebenen Voraussetzungen als unvermeidlich bezeichnet werden. Da aber der normative und der deskriptive Aspekt von heterogenen Betrachtungsweisen abhängen, führt ihre Verbindung in ein und demselben Terminus zu Widersprüchen, die keine Interpretation zu beseitigen vermag.

b) Der kompositive Aspekt:

Im Gegensatz zum resolutiven Aspekt, der in den Darstellungen der Hobbesschen Staatslehre im Hintergrund bleibt, wird die Rekomposition des Staatsbegriffs explizit durchgeführt, so daß sie nicht wie die Resolution rekonstruiert werden muß. Wie die Grundbegriffe, von denen sie ausgeht, zeigt allerdings auch die Konstruktion des Staatsbegriffs das Schwanken des Philosophen zwischen naturalistischer und juristischer Auffassung der fraglichen Zusammenhänge.

Nach Hobbes können Herrschaftsverhältnisse auf dreierlei Art begründet werden: 1. Durch freiwilligen Verzicht mehrerer Individuen auf Ausübung des natürlichen Rechtes zugunsten eines Dritten; 2. durch gewaltsame Unterwerfung und durch erzwungenen Verzicht der Unterworfenen auf ihr natürliches Recht; 3. durch Erzeugung.[88]

Durch Unterwerfung unter einen gefürchteten Mächtigen entsteht die väterliche oder die despotische Herrschaft, die auf der Vorstellung der natürlichen Macht dessen beruht, dem man sich unterwirft; diese Art der Staatsentstehung heißt die natürliche.[89] Ihr steht die Entstehung des Staates durch freiwilligen, im Interesse der Selbsterhaltung der einzelnen vorgenommenen vertraglichen Rechtsverzicht gegenüber; der auf Grund des Kontraktes jedes Vertragspartners mit allen anderen entstandene Staat heißt bei Hobbes „civitas institutiva". Er steht in der vollentwickelten Theorie im Mittelpunkt der Argumentation, während der natürliche Staat offensichtlich eine untergeordnete Rolle spielt, obwohl die historische Wahrscheinlichkeit für die Annahme der natürlichen Staatsentstehung zu sprechen scheint. Die Bevorzugung des institutiven Staates läßt sich auf zwei Gründe zurückführen: Erstens ist der Begriff des natürlichen Staates für die von Hobbes erstrebte Rechtfertigung der absoluten Souveränität weniger geeignet als der des institutiven Staates, auch wenn — wie gleich zu erwähnen ist — der Philosoph den ersteren dem letzteren anzunähern suchte. Dem Zweck der Rechtfertigung mußte eine Theorie angemessener erscheinen, die der Freiheit der vertraglichen Unterwerfung besser Rechnung trägt als die Theorie der „natürlichen" Staatsentstehung, mag auch in dieser die Annahme einer erzwungenen, jedoch grundsätzlich auf freiem Willen beruhenden vertraglichen Zustimmung bzw. eines präsumierten Vertrags eine Rolle spielen. Insbesondere trägt die Vorstellung der Macht als Grundlage des natürlichen Staates vorherrschend naturalistische Züge, wogegen der Vertrag aller mit allen, auf den der institutive Staat zurückgeführt wird, nur als Konstruktion, nicht als realer Vorgang verstanden werden kann. Zweitens muß die Bevorzugung des institutiven Staates auf die in Richtung auf das Ideal der Methodenreinheit wirkende Tendenz zurückgeführt werden. Eine Theorie, die den Begriff des Staates aus analytisch isolierten Voraussetzungen ableiten will, kann nur eine juristische Theorie sein und muß sich daher konsequenterweise auf Rechtsbegriffe stützen. Die Theorie des institutiven Staates entspricht dieser Forderung zweifellos besser als die des natürlichen Staates, da die Vorstellung des Sozialkontrakts als ihr wichtigster Hilfsbegriff eindeutig als Rechtsbegriff charakterisiert ist. Obwohl sich, wie oben festgestellt, die Tendenz zur Methodenreinheit bei Hobbes nur teilweise durchzusetzen vermochte, reichte sie aus, um die einer juristischen Theorie angemessenere „origo ex instituto" als gegenüber der „origo naturalis" des Staates eindeutig bevorzugt erscheinen zu lassen.

Einen wichtigen Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von natürlichem und institutivem Staat hat L. Strauss geleistet, indem er für den letzteren die Theorie der Repräsentation als wesentlich erkannte. Sobald mit Hilfe dieser Theorie der Unterschied von natürlicher und juridischer Person klar bestimmt war, wurde der Begriff des natürlichen Staates

für Hobbes bedeutungslos, da er nun die Monarchie nicht mehr nur in der Form des *regnum patrimoniale*, sondern ebensowohl in der Form der institutiven Monarchie begreifen konnte.[90]

Unbeschadet der Wichtigkeit dieser Differenzierung muß festgestellt werden, daß Hobbes bemüht war, den natürlichen Staat dem institutiven nach Möglichkeit begrifflich anzunähern. Er beschränkte letzten Endes den Unterschied der beiden Staatsbegriffe auf die Art ihrer Entstehung,[91] und behauptete, daß die Verpflichtung der Untertanen gegenüber dem Inhaber der Souveränität in *allen* Fällen auf einem Vertrag beruhe,[92] auch im Falle der aus der unmittelbaren, auf Zeugung und elterlicher Gewalt beruhenden Abhängigkeit[93] zunächst von der Mutter, im weiteren Sinne von beiden Elternteilen entlassenen Kinder.[94] Selbst der sich unterwerfende Besiegte verpflichtet sich durch Annahme des ihm vom Sieger geschenkten Lebens, d. h. er bindet sich ihm gegenüber durch einen Vertrag, wie Hobbes ausdrücklich sagt: „Kraft eines solchen Vertrages schuldet also der Besiegte dem Sieger unbeschränkte Dienste und Gehorsam."[95] Während aber der den institutiven Staat begründende Vertrag als Übereinkunft zwischen den Individuen, die im Vertrag zum Volk werden, nicht zwischen Volk und Souverän aufzufassen ist, kann der Vertrag im Falle der Unterwerfung nur zwischen Sieger und Besiegtem geschlossen werden. Das hat zur Folge, daß nicht nur die Untertanen dem Souverän, sondern auch dieser den Untertanen vertraglich verpflichtet erscheint, was nach Hobbes mit dem Begriff der absoluten Souveränität unvereinbar ist. Außerdem würde durch die Annahme eines Vertrags zwischen Untertanen und Souverän ein wichtiger Grund für die Unauflöslichkeit des Sozialkontrakts fortfallen, da ein jeder das mit dem Souverän getroffene Abkommen widerrufen könnte, während unter Voraussetzung eines Vertrags aller mit allen die Rückgängigmachung des Sozialkontrakts höchstens theoretisch möglich erscheint, denn nach Hobbes „ . . . kann man . . . nicht annehmen, daß alle Bürger gleichzeitig und ohne Ausnahme sich gegen die höchste Staatsgewalt vereinigen werden".[96] Da schließlich das natürliche Gesetz, das die Einhaltung von Verträgen fordert, unabhängig von der staatlichen Rechtsordnung keine wirkliche Verbindlichkeit schafft, beruht das natürliche Herrschaftsverhältnis im Grunde nur auf der überlegenen Macht des Herrschers. Die „natürliche" Begründung des Staatsbegriffs konnte daher in Hobbes' Augen nicht nur keine befriedigende Rechtfertigung der souveränen Gewalt ermöglichen, sondern sie entsprach auch nicht den Anforderungen der analytisch-konstruktiven Methode; in beiden Punkten ist sie also der Konstruktion des institutiven Staates klar unterlegen, da die Lehre vom Sozialkontrakt, wie noch genauer auszuführen sein wird, nicht nur der theoretischen Begründung des Staatsbegriffs, sondern ebenso auch der Rechtfertigung des *summum imperium* dient, das nach Hobbes ein wesentliches Moment des Staatsbegriffs ist,[97] bzw. des unbedingten Gehorsams der Staatsbürger, der als Korrelat der absoluten Souveränität gilt: „Zu dem unbedingten Rechte des höchsten Herrschers gehört ein solcher Gehorsam von seiten der Bürger, wie er zur Staatsleitung erforderlich ist, d. h. ein solcher, der dies gewährte Recht nicht nutzlos macht."[98] Die unbedingte Gehorsamspflicht („obedientia simplex") ist für den auf dem Sozialkontrakt beruhenden Staat wesentlich, da ohne Gehorsam das auf dem Vertrag basierende Recht des Souveräns hinfällig wäre, mithin überhaupt kein Staat bestünde.[99] Die Funktion der Rechtfertigung der absoluten Souveränität bzw. der absoluten Gehorsamspflicht der Untertanen kann in vollkommener Weise nur eine Staatstheorie erfüllen, die die Entstehung des Staates auf freies, zweckrationales Handeln aller Individuen zurückführt. Demgemäß stellt Hobbes den Sozialkontrakt als dasjenige Mittel dar, mit dessen Hilfe das Ziel der Selbsterhaltung in adäquater Weise erreicht werden kann; der Abschluß des Kontrakts ist daher durch die Vernunft

„geboten". Der institutive Staat gilt mithin als konventionelles Gebilde und ist als solches von allen natürlichen Gemeinschaften, so von tierischen (z. B. Insekten-)Staaten, wesentlich verschieden.[100] Der Philosoph ahnte nicht, wie viele zunächst für spezifisch menschlich gehaltene soziale Verhaltensweisen bereits bei höheren Tieren vorgebildet sind; aber selbst wenn er derartige Gemeinsamkeiten zwischen tierischen und menschlichen Gemeinschaften bemerkt hätte, hätten sie für die Staatstheorie keine Bedeutung gewinnen können, da unter den Voraussetzungen des vollentwickelten Systems nur der Begriff des institutiven Staates als Ergebnis der „geometrischen" Konstruktion gelten und zugleich die Grundlage der erstrebten Rechtfertigung der absoluten Herrschergewalt und des unbedingten Untertanengehorsams bieten konnte.

Die Idee des Sozialkontrakts wird hierbei nicht als Hypothese eingeführt, sondern aus den obenangeführten Grundbegriffen, nämlich dem Naturzustand, dem natürlichen Recht, der naturrechtlichen Gleichheit, „abgeleitet", wobei das Ergebnis mit Hilfe des rationalen „Rechnens" zu gewinnen ist. Wenn feststeht, daß die Situation der Individuen im Naturzustand äußerst prekär ist und daß normalerweise die Erhaltung der eigenen Existenz in Sicherheit erstrebt wird, dann soll unter der Voraussetzung, daß die Handlungen der einzelnen keinerlei rechtlichen Bindungen unterliegen, jeder das natürliche „Recht" besitzen, über den Einsatz der zur Erreichung jenes Ziels geeigneten Mittel nach eigenem Gutdünken zu befinden.[101] Welche Mittel diese *in concreto* sind, läßt sich nur mittelbar, und zwar in Analogie zu dem in der Mathematik häufig verwendeten indirekten Beweise (der *reductio ad absurdum*), bestimmen. Dieses Verfahren läßt sich schon in der Argumentation der *Elements of Law* in aller Deutlichkeit erkennen. Wenn nämlich das Natur„recht" auf den Einsatz der zur Selbsterhaltung geeignet scheinenden Mittel zum allgemeinen Kriege führt, durch den die Existenz eines jeden im höchsten Maße gefährdet ist, so bedeutet das nach Hobbes, daß „die Natur sich selbst zerstört".[102] Daher ist dieses „Recht" in der Wirkung nicht mehr wert, als wenn ein Mensch ein Recht auf nichts hätte.[103] Nun erstrebt aber jeder Mensch „von Natur aus das eigene Beste", infolgedessen „widerspricht derjenige, der in einem solchen Stande, wie es der Stand der Freiheit und des Rechtes aller auf alles ist, leben möchte, sich selbst".[104] Folgt nun aus einer Annahme ein Widerspruch, dann ist sie falsch, mithin ihre Negation wahr. Die ursprüngliche Annahme betraf aber das unbeschränkte Recht aller Individuen auf die zur Selbsterhaltung geeignet scheinenden Mittel; also muß dieses Recht aufgehoben werden. Nimmt man mit Hobbes an, daß das Naturrecht ein wirkliches Recht ist, dann folgt, daß es nur durch Rechtsverzicht erlöschen kann, und da ein solcher Rechtsverzicht aller nur auf Grundlage der Gegenseitigkeit wirksam werden kann, kann er nur in Form eines Vertrags aller mit allen vorgestellt werden: Alle Individuen verpflichten sich gegenseitig, auf ihr ursprüngliches Naturrecht ein für allemal zugunsten des Souveräns zu verzichten.[105] Selbstredend wird im Sozialkontrakt nicht auf das „Recht", sich im Dasein zu erhalten, verzichtet (folgerichtig wäre es, nicht von einem Recht auf Selbsterhaltung, sondern nur von einem Recht *zur Bestimmung der auf die Selbsterhaltung gerichteten Mittel* zu sprechen); dieses „Recht" hat vielmehr als Grenze der Gehorsamspflicht im Staate zu gelten. Daher hat M. M. Goldsmith vollkommen recht, wenn er feststellt: "The basic right to preserve oneself cannot be understood to be transferred or abandoned."[106]

Wenn das natürliche Recht aller auf beliebigen Einsatz von individueller Macht zum allgemeinen Krieg führt, dann muß im Interesse der Sicherheit dieses „Recht" von allen gleicherweise, nämlich vollständig, abgetreten werden, und zwar zugunsten einer Institution oder eines Individuums, die das gesamte „Recht" der einzelnen absorbieren.[107] Die Einmütigkeit, d. h. das Zusammenwirken vieler Willen, bietet nämlich keine hinreichende

Gewähr für die Aufrechterhaltung des Friedens, sofern nicht eine Zwangsgewalt geschaffen wird, die die Kräfte aller koordiniert und Gefährdungen der Sicherheit von innen oder außen abzuhalten vermag.[108]

Im Begriff des Sozialkontrakts sind zwei Momente enthalten: Wechselseitiger Verzicht auf das ursprüngliche natürliche Recht und Übertragung dieses Rechts auf den Souverän. Der Rechtsverzicht allein wäre unwirksam, da durch ihn die Gefahr des Rückfalls in den Naturzustand nicht ausgeschlossen würde. Nur wenn alle Individuen ihren Willen in dem des Souveräns aufgehen lassen, so „daß dieser Wille für den Willen aller einzelnen gilt, soweit er etwas über das zum gemeinsamen Frieden Nötige bestimmt",[109] wird aus der bloßen Menschenmenge *(multitudo)* die Einheit des Staatsvolks, und diese Einheit kommt nicht durch die (gar nicht mögliche) Einigung der Willen im natürlichen Sinne zustande, sondern dadurch, daß die Individualwillen vom Willen des Souveräns im juristischen Sinne absorbiert werden. Es handelt sich hier um einen zentralen Begriff der Hobbesschen Staatslehre, nämlich den Begriff der *Repräsentation*, der für die Bestimmung der Staatseinheit wesentlich ist: „Der Staat ist . . . als *eine* Person zu definieren, deren Wille vermöge des Vertrages mehrerer Menschen als der Wille aller gilt, und der daher die Kräfte und Vermögen der einzelnen für den gemeinsamen Frieden und Schutz verwenden kann".[111] Auf Grund der *absorptiven Repräsentation*, d.h. der Aufgabe des natürlichen Rechts aller Individuen zugunsten des Rechts des Souveräns, müssen die Handlungen des Souveräns als Handlungen aller einzelnen gewertet werden.

Durch die Theorie der Repräsentation ist der Gegensatz von Volk- und Herrscherrechten überwunden, denn das Volk (*populus*, im Gegensatz zur *multitudo*) herrscht nach dieser Auffassung in jeder Staatsform, selbst in der Monarchie, wo sich sein Wille im Willen eines einzigen äußert, weshalb Hobbes sagen konnte, daß in der Monarchie der König das Volk ist.[111] Jedoch schon der Begriff der absorptiven Repräsentation enthält die für die Lehre vom Sozialkontrakt charakteristischen Schwierigkeiten,[112] da die Menge *(multitudo)* ja keine Rechte besitzen kann, die durch den Souverän absorbiert werden könnten. Dieselbe Schwierigkeit zeigt der mit der Repräsentationstheorie zusammenhängende Begriff der „fiktiven Person".[113] Eine fiktive im Gegensatz zur natürlichen Person ist ein Individuum oder eine Institution, die im Auftrag anderer auftritt, entscheidet und handelt. „Wenn nämlich mehrere dahin übereinkommen, alles, was einer von ihnen oder ein gewählter Ausschuß tut, als die Handlung jedes einzelnen von ihnen gelten zu lassen, so gilt jeder einzelne als rechtlicher Urheber der Handlungen, die der Betreffende oder der Ausschuß ausführt."[114] Unter dem Gesichtspunkt der Repräsentation ist es somit möglich, eine Menge von Individuen *als Einheit zu betrachten*. Diese Einheit ist keine natürliche, sondern eine künstliche, d. h. Einheit kraft Konvention.

Die Begriffe der Repräsentation und der *persona ficta* lassen erkennen, daß es Hobbes nicht darauf ankam, die Einheit des Staates kausal zu erklären, sondern die juristischen Bedingungen hervorzuheben, unter denen der Staat als Einheit begriffen werden kann. Hierzu ist es nötig, den Staat als Rechtsordnung zu begreifen und analytisch deren „Bedingungen der Möglichkeit" aufzusuchen. Diese Bedingungen sind wegen der Natur des analysierten Objekts nicht Kausalbegriffe, sondern normative Begriffe. Hobbes verknüpfte sie untereinander in der komplexen Vorstellung des Sozialkontrakts, also eines Rechtsbegriffs, wie auf Grund der Tatsache nicht anders zu erwarten, daß die korrekte Analyse der Rechtsordnung nur zu Rechtsbegriffen führen kann. Die Vorstellung des Urvertrags als Komplex einer Reihe grundlegender Voraussetzungen der Konstruktion des Staatsbegriffs hat bei Hobbes die Funktion, die Einheit der staatlichen Rechtsordnung als eines allgemein verbindlichen Normensystems zu begründen.

6. SCHWIERIGKEITEN DER VERTRAGSTHEORIE UND VORSCHLÄGE ZU DEREN ÜBERWINDUNG

Die Hauptschwierigkeit der kontraktualistischen Konstruktion besteht in der Annahme eines Vertrags vor Errichtung der positiven Rechtsordnung, die erst den Abschluß gültiger Verträge ermöglicht, bzw. in der Annahme, daß der Souverän vom Abschluß des Urvertrags an die Individuen repräsentiere, obwohl sie wegen des Fehlens einer positiven Rechtsordnung noch keine Rechtssubjekte sind und nur solche juristisch repräsentiert werden können. Mithin kann es vor der Errichtung der staatlichen Rechtsordnung weder Repräsentation noch eine „fiktive Person" geben, also besteht auch nicht die Möglichkeit, in der von Hobbes angenommenen Art das positive Recht zu erzeugen. Die Lehre vom Sozialkontrakt scheint somit auf einer *petitio principii* zu beruhen.

Diese Schwierigkeit hat Anlaß zu sehr verschiedenartigen Lösungsversuchen gegeben, deren wichtigste kurz ins Auge zu fassen sind:

Der einfachste Vorschlag zur Lösung des erwähnten Problems geht von der Unterscheidung zwischen unmittelbar zu erfüllenden Kontrakten und zukünftige Verpflichtungen festlegenden Pakten aus; er vermag jedoch die angedeutete Schwierigkeit nicht zu beseitigen, denn selbst wenn der Urvertrag als „Kontrakt" im angegebenen Sinne aufgefaßt würde und somit nicht auf den Grundsatz „Pacta sunt servanda" gestützt werden müßte, so bleibt doch auch der Kontrakt ein Rechtsakt, der als solcher eine Rechtsordnung, und sei sie auch noch so primitiv, voraussetzt. Wenn daher M. M. Goldsmith[115] meint, Hobbes erkläre zu Unrecht im Naturzustand geschlossene Kontrakte für wirkungslos, und zugunsten seiner Ansicht die Möglichkeit von Kontrakten, die Tauschgeschäfte betreffen, anführt, so ist dem entgegenzuhalten, daß nach Hobbes der Naturzustand durch die Abwesenheit jeglicher Rechtsbeziehung definiert ist. Mithin sind auch Besitz und Tausch (der Besitz voraussetzt) im *status naturalis* undenkbar.

Das Problem des Verhältnisses von Urvertrag und staatlicher Rechtsordnung läßt sich auch nicht dadurch lösen, daß man das Vorhandensein eines expliziten Vertrags leugnet und die Idee des Sozialkontrakts als Moment der Idee der staatlichen Rechtsordnung als solcher bestimmt, wie es L. Stephen versuchte: "A contract, it always has to be admitted, may be 'implicit' (that is, may really be no contract at all), and there can be no doubt that, in point of fact, the social contract, if it exists, must at the present day be of that kind. Nobody is ever asked whether he will or will not agree to it. Men, as members of a political society, accept a certain relation to the sovereign, and unless they did so the society would be dissolved. That such an understanding exists and is a condition of the existence of the State, would be enough for Hobbes, whatever the origin of the understanding."[116] Die hierbei zugrunde gelegte Deutung des Sozialkontrakts als einer durch Analyse gefundenen notwendigen Voraussetzung des Staatsbegriffs wirkt zunächst durchaus überzeugend, zumal sie der resolutiv-kompositiven Methode des Philosophen entspricht. Nun läßt sich aber die Bestimmung des Verhältnisses auch des in dieser Weise gedeuteten Sozialkontrakts zur positiven Rechtsordnung nicht umgehen, wenn man unter „Sozialkontrakt" nicht eine bedeutungslose Metapher verstehen will; eine solche ist dieser Begriff bei Hobbes aber zweifellos nicht.

Ein anderer bemerkenswerter Lösungsvorschlag stammt von F. Tönnies. Wie er zeigte, hat die Hobbessche Vertragstheorie von ihrer ersten Darstellung in den „Elements of Law" bis zum „Leviathan" eine Entwicklung durchlaufen,[117] an deren Ende die Auffassung stand, daß der Staat als aus einer konstituierenden Urversammlung hervorgegangen

zu denken ist, die kraft des Vertrags aller mit allen das begrenzte Mandat hatte, den Staat zu schaffen, ohne selbst der Staat zu sein. Die Staatsentstehung ist dieser Interpretation zufolge in zwei getrennten Schritten erfolgt, nämlich der Einsetzung der konstituierenden Urversammlung durch den Urvertrag und dem von der Urversammlung in Form eines Mehrheitsbeschlusses vorzunehmenden Akt der eigentlichen Staatsgründung.[118] Weil dieser Auffassung – wie auch Tönnies einräumte – entgegenzuhalten ist, daß Hobbes nicht zwei Verträge angenommen hat, sprach Tönnies dem Mehrheitsbeschluß der konstituierenden Versammlung den Vertragscharakter ab. Folgerichtig mußte er erklären, daß auch der Begriff der Repräsentation aus der Vertragslehre herausfalle, da die Vertretung einer rechtlich nicht organisierten Menge nicht durch Vertrag mit dem Repräsentanten zustande kommen kann, weil die Menge keine rechtlich handlungsfähige Person ist. Die Einsetzung des Repräsentanten läßt sich aber auch nicht als durch Verträge jedes einzelnen mit dem Vertreter bewirkt denken, denn diesen gibt es vor Abschluß des Vertrags aller mit allen ebenfalls nicht. Tönnies fand es daher konsequent, daß im „Leviathan" von einem „Übergang" von Rechten auf den Repräsentanten nicht mehr die Rede ist.[119]

Tönnies hat, um der durch die Vertragstheorie aufgeworfenen Probleme Herr zu werden, zu Extrapolationen gegriffen, die auch unter Berücksichtigung der entwickelten Form der Hobbesschen Theorie im „Leviathan" kaum gerechtfertigt werden können. Die Widerspruchsfreiheit einer Deutung allein genügt nicht; sie muß darüber hinaus aus den interpretierten Texten hinreichend belegt werden können. Nun wird aber in den in Frage kommenden Partien des „Leviathan" (vgl. insb. Kap. XVII) die vertragliche Erzeugung des Staates — hier als einzig möglicher Weg zur Schaffung einer die allgemeine Sicherheit garantierenden Staatsgewalt aufgefaßt – als einheitlicher Vorgang beschrieben. Hobbes spricht zwar zu Beginn von Kap. XVIII von der Übertragung des Rechts, die Gesamtheit zu repräsentieren, auf einen einzelnen oder eine Versammlung „durch die Mehrheit" (by the major part), während er den Staat ausdrücklich durch Vertrag jedes mit jedem erzeugt sein läßt. Wenig später aber erklärt er unmißverständlich, daß das Recht der Repräsentation ("the right of bearing the person of them all") dem Souverän durch wechselseitigen Vertrag aller einzelnen übertragen wird, was mit der Annahme einer Urversammlung, die den Souverän durch Mehrheitsbeschluß einsetzt, nicht vereinbart werden kann. Tatsächlich faßt Hobbes im „Leviathan" nur zwei Möglichkeiten ins Auge: Entweder wird der Souverän durch den Vertrag eines jeden mit allen anderen eingesetzt, oder er müßte mit den Untertanen einen Vertrag schließen. Das letztere läßt sich weder in der Form eines mit dem Volk als Gesamtheit, noch in der Form eines mit jedem einzelnen abgeschlossenen Vertrags vorstellen, so daß die Instituierung des Souveräns nur in der zuerst genannten Weise denkbar ist.[120] Dagegen scheint er in den „Elements of Law" die Einsetzung des Monarchen oder einer aristokratischen Regierung in Form eines vom Urvertrag verschiedenen Mehrheitsbeschlusses angenommen zu haben, da er hier die Auffassung vertritt, die Demokratie müsse allen anderen Regierungsformen notwendig vorangegangen sein, „weil eine Aristokratie und eine Monarchie die Ernennung von Personen erfordern, über die man sich verständigt haben muß; diese Verständigung aber unter einer großen Menge von Menschen muß in der Zustimmung des größeren Teils bestehen, und wo die Stimmen der Majorität die Stimmen der übrigen in sich schließen, da ist tatsächlich eine Demokratie".[121] Für die Demokratie braucht ein derartiger Mehrheitsbeschluß nicht angenommen zu werden: „Denn während die Demokratie sich bildet, gibt es keinen Herrscher, mit dem man verhandeln könnte. Denn man kann sich nicht denken, daß die Menge mit sich selbst oder mit irgendeinem Mann oder einer Anzahl von

Männern, die zu ihr gehören, einen Vertrag schließen sollte, um sich selbst als Herrscher einzusetzen; auch nicht, daß eine Menge, als ein Aggregat betrachtet, sich selbst irgend etwas geben kann, was sie vorher nicht hatte."[122]

Da der Repräsentationstheorie zufolge *alle* Staatsbürger als Urheber der Handlungen des Souveräns gelten, muß auch angenommen werden, daß die Übertragung des natürlichen Rechts auf den Souverän grundsätzlich *von allen* vorgenommen wird; die Frage, ob diese Übertragung direkt oder indirekt erfolgt sei, betrifft gar nicht einen für die begriffliche Konstruktion wesentlichen Punkt, sondern erhebt sich lediglich im Zusammenhang mit dem Versuch, die einzelnen zur Errichtung des Staates führenden Schritte in realistischer Weise darzustellen. Die realistische Deutung der durch die resolutiv-kompositive Methode erzeugten Beziehungen ist aber diesen nicht nur nicht wesenseigentümlich, sondern prinzipiell unangemessen. Auch die realistische Deutung stößt übrigens auf die Schwierigkeit, die Möglichkeit gültiger Verträge vor Errichtung des Staates behaupten zu müssen. Denn entweder muß – wie H. Schreihage argumentiert hat – im Augenblick des Vertragsschlusses der Staat als konstituiert gelten oder nicht. Im ersten Falle gibt es noch keinen Repräsentanten aller einzelnen, sofern dieser erst durch Mehrheitsbeschluß einzusetzen ist; mithin fehlt dem Urvertrag die rechtliche Garantie. Im zweiten Falle entsteht der Staat erst durch die Einsetzung des Souveräns, so daß der Sozialkontrakt bzw. die Beauftragung der konstituierenden Versammlung zur Einsetzung des Souveräns als dem Naturzustand zuzurechnende Vorgänge ohne rechtliche Verbindlichkeit blieben. Als „erträgliche, wenn auch nicht restlos befriedigende Lösung" des Problems schlägt Schreihage die folgende vor: Durch den Vertrag aller mit allen wird der Souverän nur in abstracto instituiert, indem ein Komplex von Rechten geschaffen wird, zu deren Einhaltung sich die Vertragspartner verpflichten, ohne im Augenblick des Vertragsschlusses den künftigen Inhaber dieser Rechte zu kennen. Gleichzeitig erkennen sie einen künftigen Mehrheitsbeschluß als verbindlich an, durch den eine konkrete Person zum Träger der Souveränitätsrechte gemacht werden soll. „Indem auf diese Weise einmal die Macht- und Rechtsfülle des zur Zeit noch abstrakten Souveräns geschaffen, zum anderen aber die Instanz zur Konkretisierung dieser Persönlichkeit instituiert wird, wird aus der Vereinigung dieser beiden Abmachungen die reale Existenz des konkreten Souveräns, und damit des Staates selbst bereits im Augenblicke des Vertragsschlusses *fingiert*. Kraft dieser fiktiven Existenz des Staates ist aber in diesem Augenblick der Naturzustand überwunden. Der Vertrag aller mit allen ist gültig, da bereits eine common power aufgerichtet ist, und auch die Beschlüsse der konstituierenden Versammlung sind demnach wirksam."[123]

Sowohl Tönnies als auch Schreihage nehmen den neuerdings gelegentlich als „herkömmlich" bezeichneten Standpunkt ein, daß es verpflichtende Normen erst innerhalb des Staates geben könne, während der Naturzustand durch die Abwesenheit derartiger Normen charakterisiert sein soll. Dieser Auffassung entspringt das Problem, wie sich die Annahme des Sozialkontrakts mit der prinzipiellen Unmöglichkeit objektiv verpflichtender Normen vor Errichtung des Staates vereinbaren lasse. Während sich die erörterten Lösungsversuche auf die Voraussetzung eines schlechthin rechtlosen Naturzustandes stützten, bietet sich grundsätzlich auch eine andere Möglichkeit zur Beseitigung der angedeuteten Schwierigkeit an. Die Annahme, daß der Sozialkontrakt vor Errichtung des Staates, d. h. unabhängig vom positiven Recht, gültig sei, scheint nämlich ihren problematischen Charakter zu verlieren, wenn die Existenz von „natürlichen" Gesetzen, die die Individuen auch im Naturzustand verpflichten, zugestanden wird. Nun hat Hobbes selbst das Vorhandensein solcher *laws of nature* gelehrt, wenn auch in einer Weise, die ihre Interpretation

im Sinne theoretischer Aussagen über Zweck-Mittel-Beziehungen näherlegt als die im Sinne von objektiv gültigen Normen. Immerhin hat der Philosoph – wie unten gezeigt werden soll – die natürlichen Gesetze nicht eindeutig im Sinne von theoretischen Aussagen definiert, offenbar weil er erkannte, daß die Theorie des Sozialkontrakts die Gültigkeit von Normen, deren Verpflichtungscharakter nicht ausschließlich auf der Setzung durch den Souverän beruht, voraussetzt. Diese für die naturrechtliche Begründung der Hobbesschen Staatsphilosophie charakteristische Zweideutigkeit, die mit der Zweideutigkeit der Termini „Naturrecht", „Macht", „Gleichheit" eng zusammenhängt, bot einer Reihe von Interpretationen ein *fundamentum in re* für die These, daß durch den Sozialkontrakt deshalb eine objektive Verpflichtung erzeugt werden könne, weil er auf der Gültigkeit der natürlichen Gesetze beruhe. Nach dem Vorgang von A. E. Taylor[124] hat vor allem H. Warrender diese Auffassung vertreten. Gestützt auf die Annahme, daß es im Naturzustand gültige natürliche Gesetze, die mit den Geboten Gottes identisch sind, gebe, gelangt er zu der Feststellung: "The covenant is binding, because there is a *law* which commands that all valid covenants are binding, and this law is not made by the individual himself."[125] Dem naheliegenden Einwand, das Vorhandensein objektiv verpflichtender natürlicher Normen lasse die Annahme des Sozialkontrakts überflüssig erscheinen, stellt Warrender die These entgegen, der Urvertrag sei zur Konkretisierung des abstrakten natürlichen Gesetzes unentbehrlich, da dieses zwar gebiete, mit allen verfügbaren Mitteln nach Frieden zu streben bzw. sich einer Gemeinschaftsordnung zu unterwerfen, jedoch unbestimmt lasse, *wer* als Souverän zu gelten habe, dem kraft des natürlichen Gesetzes Gehorsam geschuldet wird.[126] Obwohl diese Erklärung geeignet ist, die Schwierigkeit der Annahme objektiv verpflichtender Verträge vor Bestehen einer Rechtsordnung zu beseitigen, kann sie nicht als befriedigende Lösung akzeptiert werden, da ihre Grundvoraussetzung nicht weniger problematisch ist als die Annahme, deren Erklärung sie dienen soll. Natürliche Gesetze im normativen Sinne lassen sich nämlich weder aus der „Natur" ableiten, noch überzeugt die Vermutung, Hobbes habe die *laws of nature* allen Ernstes als göttliche Gebote verstanden wissen wollen. Sie würde nämlich voraussetzen, daß Hobbes Theist gewesen ist. Ohne hier diese Voraussetzung zu diskutieren, sei lediglich darauf hingewiesen, daß die konsequente Anwendung der resolutiv-kompositiven Methode die Zurückführung irgendwelcher begrifflichen Elemente der Konstruktion des Staatsbegriffs auf den nicht nur meta-rechtlichen, sondern meta-empirischen Willen Gottes ausschließen müßte. Im übrigen steht und fällt Warrenders Interpretation mit der These, daß Hobbes eine rationale Erkenntnis nicht nur der Existenz, sonders des Wesens Gottes angenommen habe.

Keine der erwähnten Deutungen bleibt somit frei von Bedenken. Der Mißerfolg aller bisherigen Interpretationsversuche kann aber schon als solcher, abgesehen von systematischen Erwägungen, als Indiz dafür gelten, daß die durch die naturrechtliche Theorie des Sozialkontrakts aufgeworfenen Probleme unlösbar sind. Im folgenden soll daher keine neue Lösung angestrebt, sondern lediglich versucht werden, die der Vertragslehre zugrunde liegenden begrifflichen Zusammenhänge zu klären. Da Hobbes selbst gefordert hat, die resolutiv-kompositive Methode auf die Staatsphilosophie anzuwenden, liegt es nahe, auch die Lehre vom Sozialkontrakt unter dem Gesichtspunkt dieser Methode zu interpretieren. Im Rahmen einer derartigen Deutung wäre selbstverständlich die realistische Auffassung der Staatsbegründung ausgeschlossen, und das Operieren mit Begriffen ohne realistischen Geltungsanspruch hätte als durchaus legitim zu gelten. Demgemäß dürfte auch nicht, wie es Schreihage tat, die „Leugnung des Realitätscharakters des Sozialen"[127] als schwacher Punkt der Theorie aufgefaßt werden, da die Verwendung „fiktiver" Elemente – d. h.

die Verwendung von Begriffen, deren „Realität" in ihrer Funktion im Rahmen der Konstruktion besteht – für das analytisch-konstruktive Verfahren wesentlich ist und nur mit diesem zugleich abgelehnt werden kann. Der Vorwurf, die Hobbessche Konstruktion werde den geschichtlichen Tatsachen nicht gerecht, ist innerhalb dieses methodischen Rahmens ebenso richtig wie trivial, da die Anwendung der resolutiv-kompositiven Methode notwendig von der historisch-realistischen Betrachtungsweise verschieden ist.

Die „geometrische" Methode geht, wie der Begründer der analytischen Geometrie erklärt hatte, bei der Lösung eines Problems davon aus, es so zu betrachten, als sei es bereits gelöst. Allen Größen, seien sie bekannt oder unbekannt, werden Bezeichnungen zugeordnet, mit deren Hilfe sich Beziehungen formulieren lassen, die die Bewältigung der gestellten Aufgabe mit rechnerischen Mitteln ermöglichen. Ist die Lösung gefunden, werden die Hilfsannahmen, aus denen sie abgeleitet wurde, überflüssig. Da nun Hobbes die Vorbildlichkeit der „geometrischen" Methode für seine Philosophie anerkannt hat, scheint der Versuch gerechtfertigt, die Schwierigkeiten der Vertragstheorie durch Vergleich der ihr zugrunde liegenden Methode mit der „geometrischen" Methode im allgemeinen zu klären. So wie dem früher Gesagten gemäß physikalische Erscheinungen dadurch zu erklären sind, daß ihr Begriff aus mit Hilfe der Resolution gefundenen einfachen Allgemeinbegriffen konstruiert wird, so enthält auch die Idee der Rechtsordnung „Universalien", die sich analytisch bestimmen lassen, nämlich allgemeine Rechtsbeziehungen, deren Rekomposition in der Vorstellung des Sozialkontrakts die Konstruktion des Staatsbegriffs ermöglicht, analog der Erzeugung des Begriffs des Kreises aus gewissen Bewegungsverhältnissen. So wie aber in der Geometrie nicht Kreise als empirische Tatsachen durch Bewegung eines Punktes entstehen, sondern der Begriff des Kreises gedanklich erzeugt wird, so darf auch der Sozialkontrakt nicht als reale, zeitlich frühere Ursache des Staates vorgestellt werden. Er ist vielmehr dessen gedankliches Prinzip, die „Ursache" seiner begrifflichen Erzeugung, wobei die erzeugende Bedingung vom Erzeugten nicht anders als gedanklich unterschieden werden kann, wie ja Hobbes allgemein annahm, daß die Universalien in den partikulären Phänomenen verkörpert sind. Hier gilt, was E. Cassirer im Zusammenhang mit der genetischen oder „kausalen" Definition von der Erzeugung des Staatsbegriffs bei Hobbes feststellt: „Offenkundig ist dieser konstruktive Akt ein geistiger, nicht ein zeitlicher Prozeß. Was wir suchen, ist ein Ursprung in der Vernunft, nicht in der Zeit . . . Dasselbe Prinzip gilt für politische Gegenstände. Wenn Hobbes den Übergang vom natürlichen zum sozialen Staat beschreibt, interessiert er sich nicht für den empirischen Ursprung des Staates. Der Ausgangspunkt ist nicht die Geschichte, sondern die *Gültigkeit* der sozialen und politischen Ordnung. Was allein zählt, ist nicht die historische, sondern die gesetzliche Basis, die durch die Theorie vom sozialen Kontrakt beantwortet wird".[128]

Hobbes führt die Idee des Staatsvertrags als Antizipation der zu begründenden Ordnung ein, weshalb sie nicht anders denn als rechtlich gültiger Akt gedacht werden kann, entsprechend dem von H. Kelsen folgendermaßen formulierten Grundgedanken der kontraktualistischen Naturrechtslehre: „Die Anschauung, daß das Recht eine Voraussetzung des Staates sei, liegt schon jener Naturrechtstheorie zugrunde, die den Staat durch einen *Kontrakt* begründen läßt, ihn somit als Rechtsverhältnis auffaßt. Wenn der Vertrag als Rechtsgeschäft ein Rechtsverhältnis, d. h. gegenseitige Pflichten und Rechte zur Folge haben soll, muß eine Rechtsordnung vorausgesetzt werden, die an einen solchen Tatbestand solche Konsequenzen knüpft, sei es auch, daß diese Rechtsordnung nur aus der einzigen Norm bestünde: pacta sunt servanda."[129] Die in Form der Idee eines Urvertrags vorgenommene Antizipation kann zwar die prinzipiellen Schwierigkeiten der Naturrechts-

lehre nicht überwinden; ihr methodischer Charakter wird aber deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß in der Naturphilosophie, näherhin in der Bewegungslehre, deren zentraler Begriff der des *conatus* ist, ein analoges Vorgehen angewandt wird. So wie der *conatus* eine infinitesimale Bewegungsgröße ist, die nicht einen beobachtbaren Bewegungsvorgang, sondern das gedachte Prinzip der Bewegung bedeutet, so ist der Staatsvertrag das gedankliche Prinzip einer Rechtsordnung überhaupt, nicht ein reales, beobachtbares Ereignis, sondern sozusagen der *conatus* des Staates. Und so wie der *conatus* den infinitesimalen Begriff der Bewegung in einem Raum- und Zeitpunkt bedeutet, so besteht auch die Volkssouveränität für *Hobbes* nur punktuell im Moment des Vertragsschlusses, indem die Souveränität sogleich auf den Herrscher übergeht. Der Gesellschaftsvertrag bildet die logische Grundlage des Begriffs der staatlichen Rechtsordnung, und das heißt: der absoluten rechtlichen Überordnung des Souveräns über den Willen der einzelnen.

Hobbes hat zwar einerseits durch zahlreiche Äußerungen Anlaß zur realistischen Mißdeutung der Vertragstheorie gegeben; andererseits fehlte ihm das Bewußtsein des konstruktiven Charakters dieser Theorie sowie seiner Staatslehre im allgemeinen keineswegs. Das wird z. B. deutlich, wenn er gegen Einwände, die sich auf die Erfahrung faktischer Zustände stützen, argumentiert, daß aus empirischen Kenntnissen, denen keine rationale Erkenntnis der den Tatsachen zugrunde liegenden Zusammenhänge entspricht, keine wirksamen Einwände gegen seine Theorie abgeleitet werden können: „Denn wenn auch an allen Orten der Welt die Menschen das Fundament ihrer Häuser auf Sand legen würden, so könnte daraus nicht geschlossen werden, dies müsse so sein. Die Kunst, Staaten zu schaffen und zu erhalten, besteht, wie die Arithmetik und die Geometrie, aus sicheren Regeln und nicht wie Tennisspielen aus bloßer Übung."[130] Diese „sicheren Regeln" sollen sich aus der „geometrischen", d. h. mit Hilfe der resolutiv-kompositiven Methode konstruierten Staatstheorie ergeben. Sie können nach Ansicht des Philosophen zur Rationalisierung des politischen Verhaltens beitragen, sofern sie der praktischen Orientierung im politischen Bereich wissenschaftliche Erkenntnis, nicht unsystematische Erfahrung zugrunde legen.

7. DIE LEHRE VOM NATÜRLICHEN GESETZ

a) Die Rolle der natürlichen Gesetze bei der Ableitung des Staatsbegriffs

Abschließend ist, soweit das im vorliegenden Zusammenhang erforderlich erscheint, die Funktion der „natürlichen Gesetze" innerhalb der Hobbesschen Staatsphilosophie und der mit der Naturrechtsmetaphysik eng verbundene Begriff der „recta ratio" zu erörtern. Hierbei soll versucht werden, zwischen den extremen Deutungen der natürlichen Gesetze als bloßer Klugheitsregeln („consilia") und als echter moralischer Normen durch die These zu vermitteln, daß beide Interpretationen insofern ein Fundament in der Sache haben, als Hobbes selbst die im Begriff der „laws of nature" verbundenen deskriptiven und normativen Aspekte nicht klar voneinander getrennt hat. Dieser unübersehbare systematische Mangel hat seinen Grund im naturrechtlichen Charakter seiner Theorie, der ihn zum Versuch zwang, Normen aus deskriptiven Sätzen über Seinsverhältnisse abzuleiten, was nur wegen der normativ-deskriptiven Doppeldeutigkeit gewisser Grundbegriffe möglich erscheinen konnte. Zu diesen Begriffen gehört auch der des natürlichen Gesetzes.

Im Zusammenhang mit der Ableitung des Staatsbegriffs aus den Voraussetzungen des „natürlichen Rechts" und der Hobbesschen Psychologie der Wertungen sowie unter Zugrundelegung der „vernünftigen" Fähigkeit des „Rechnens" mit Begriffen (im vorliegenden Fall: mit den Begriffen von Zwecken und Mitteln) läßt sich Hobbes' Lehre von den natürlichen Gesetzen folgendermaßen skizzieren:

Ausgangspunkt der Ableitung ist die Annahme, daß die Selbsterhaltung ein „allgemeiner Wert" (im oben präzisierten Sinne) sei. Gefragt wird nach den geeigneten Mitteln zur Erreichung des Ziels der Daseinssicherung. Aussagen über das Verhältnis der Mittel zum vorausgesetzten Zweck heißen „natürliche Gesetze"; sie haben die Form hypothetischer Imperative. Um den Inhalt dieser Imperative zu bestimmen, ist davon auszugehen, daß die größte Gefahr, die der Verwirklichung des Zwecks der Selbsterhaltung in Sicherheit droht, in der ursprünglichen Freiheit der Individuen, über den Einsatz der Mittel des Daseinskampfes zu entscheiden, und das heißt: im Fehlen verbindlicher Normen des sozialen Verhaltens besteht. Infolgedessen muß als adäquates Mittel der Daseinssicherung die Preisgabe der naturrechtlichen Freiheit auf der Grundlage der Wechselseitigkeit anerkannt werden, was bedeutet, daß alle einzelnen im Interesse ihrer Sicherheit untereinander kontraktieren müssen. Wenn mithin davon ausgegangen wird, daß die Selbsterhaltung bzw. Daseinssicherung allgemeiner Zweck aller in Betracht kommenden Individuen ist, dann muß zur Realisation dieses Zweckes ein Vertrag jedes mit jedem abgeschlossen werden, in dem der Verzicht auf uneingeschränkten Einsatz individueller Machtmittel ausgesprochen wird. Wenn ferner dieser Vertrag alle Vertragspartner wirksam und dauernd binden soll, dann muß eine Institution geschaffen und mit entsprechender Zwangsgewalt ausgestattet werden, die die Einhaltung des Vertrags gewährleistet, indem sie seine Verletzung mit Strafen bedroht und gegebenenfalls die angedrohten Strafen auch vollzieht; denn: "Covenants without swords are but words." Schließlich genügt der abstrakte Gewaltverzicht der einzelnen nicht, sondern es müssen Normen aufgestellt werden, die das soziale Verhalten im konkreten Fall regeln, woraus sich die Konsequenz ergibt, daß der Staatsgewalt auch die Kompetenz der Legislative zu übertragen ist, und zwar so, daß sie selbst den von ihr erlassenen Gesetzen nicht unterworfen wird. Auf diese Weise ergeben sich hypothetische Imperative, die besagen, daß, wenn die Selbsterhaltung als Zweck gewollt wird, auch die in bezug auf sie notwendigen rechtlichen Mittel gewollt werden müssen. Diese als „natürliche Gesetze" bezeichneten hypothetischen Imperative haben, so verstanden, keinerlei Verbindlichkeit im Sinne von Rechtssätzen oder von Moralgesetzen (kategorischen Imperativen), sondern sie sind theoretische Aussagen über das Verhältnis, das zwischen dem Ziel der Daseinssicherung und der positiven Rechtsordnung als des zur Erreichung dieses Ziels notwendigen Mittels besteht. Sie sind, wie es J. W. N. Watkins ausgedrückt hat, von der Art ärztlicher Verordnungen.[131]

Das als Freiheit, seine Macht gemäß der *recta ratio* zu gebrauchen, bestimmte Naturrecht kann nur dadurch in adäquater Weise realisiert werden, daß jeder versucht, aus den ursprünglichen Feinden Genossen zu machen. Gewalt ist kein adäquates Mittel, da sie wegen der „gleichen" Macht eines jeden, auch den Stärksten zu töten, die Sicherheit nicht dauerhaft zu gewährleisten vermag. Hieraus folgert Hobbes als *erstes Gesetz der Natur*, daß mit allen möglichen Mitteln nach Frieden zu streben ist, solange Aussicht auf Frieden besteht.[132] Eine dauerhafte friedliche Ordnung setzt aber voraus, daß das ursprüngliche Recht auf uneingeschränkte Mittelwahl in der interindividuellen Konkurrenz nicht festgehalten wird. Diese Folgerung findet im *zweiten natürlichen Gesetz* ihren Niederschlag, das den vertraglich festzulegenden Verzicht auf die Ausübung des ursprünglichen Naturrechts fordert. Die Annahme eines solchen Vertrags impliziert als *drittes natürliches Gesetz*

den Grundsatz „pacta sunt servanda".[133] Bereits hier zeigt sich die angestrebte Verbindung von natürlichem und positivem Gesetz: Die Verhinderung von Vertragsbrüchen, d. h. die Durchsetzung des dritten natürlichen Gesetzes, macht die Errichtung einer staatlichen Zwangsgewalt erforderlich, deren Notwendigkeit als vom natürlichen Gesetz impliziert gilt und somit als gerechtfertigt im Sinne überpositiven Rechts erscheint. Ohne Einrichtungen, die die Einhaltung von Verträgen und insbesondere des Staatsvertrags sichern, würde die Gleichheit der Vertragspartner verletzt, da alle jene, die die Vertragsbedingungen einhalten, jenen anderen gegenüber benachteiligt wären, die bereit sind, gegen sie zu verstoßen, wenn es ihr Interesse zu gebieten scheint. Die Gleichheitsforderung ist aber anzuerkennen, da alle Vertragspartner gleich viel Recht auf den Souverän übertragen haben, nämlich ihr gesamtes natürliches Recht.

Die weiteren natürlichen Gesetze bilden im Gegensatz zu den grundlegenden nur noch einen losen Zusammenhang, so daß der Eindruck entsteht, Hobbes habe einfach eine Aufzählung von Voraussetzungen einer in seinem Sinne funktionierenden staatlichen Ordnung beabsichtigt. Moralischen Pflichten (Dankbarkeit, Gefälligkeit, Dienstfertigkeit, Versöhnlichkeit) stehen Bedingungen des Rechtsstaates (Rechtsgleichheit, Unzulässigkeit des Richtens in eigener Sache) und Forderungen hinsichtlich der Strafjustiz (Überlegungen über den Strafzweck) gegenüber. Daher hat R. Polin, der fünf Klassen von natürlichen Gesetzen bei Hobbes unterschied, recht, wenn er dem Hobbesschen Anspruch, die natürlichen Gesetze systematisch abgeleitet zu haben, die Beobachtung entgegenstellt, daß die angebliche Ableitung tatsächlich eine inkohärente Aufzählung sei.[134] Merkwürdigerweise entwertete Hobbes seine angebliche Deduktion der natürlichen Gesetze selbst, indem er behauptete, sie seien in dem bekannten Grundsatz enthalten: „Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg auch keinem andern zu!"[135] Dieser Grundsatz wird nicht begründet, sondern als Ausdruck des moralischen Gewissens aufgefaßt. Offensichtlich kam es dem Philosophen darauf an, die Lehre vom natürlichen Gesetz mit der herrschenden Moral in Beziehung zu setzen, ja als identisch zu erweisen (daher z. B. die Aufnahme der Mäßigkeitspflicht in die Reihe der natürlichen Gesetze), wie er andererseits natürliches und göttliches Gesetz zu identifizieren suchte.[136]

Wie alle Vertreter der Naturrechtslehre sah sich auch Hobbes der Notwendigkeit konfrontiert, die natürlichen Gesetze, angeblich vernünftiger Einsicht entsprungen, zu konkretisieren bzw. eine Konkretisierungsinstanz zu benennen.[137] Er erkannte das hier liegende Problem klar, denn er sagte z. B.: „Ich habe dargelegt, welches die heiligen und die weltlichen Gesetze Gottes sind, wo er nur durch die Natur herrscht. Indes ist jedermann in seinen Erwägungen dem Irrtum ausgesetzt, und die Menschen sind hinsichtlich der meisten Handlungen verschiedener Ansicht; deshalb entsteht die Frage, wer nach dem Willen Gottes als der Ausleger der rechten Vernunft, d. h. seiner Gesetze, anzusehen ist."[138] Der Schluß liegt nahe, daß nur der Souverän die Kompetenz der Konkretisierung des natürlichen Gesetzes besitzen kann. Andererseits sind die natürlichen Gesetze nach Beendigung des Naturzustands, d. h. nach Errichtung der staatlichen Rechtsordnung, nur unter der Bedingung ihrer Konkretisierung und Positivierung verbindlich. Das Naturgesetz mag Diebstahl, Mord, Ehebruch und allgemein die Schädigung anderer verbieten; was jedoch unter „Diebstahl", „Ehebruch", „Mord" und „Schädigung" zu verstehen ist, kann niemals unabhängig vom positiven Recht bestimmt werden.[139] Das nicht konkretisierte und positivierte natürliche Gesetz steht m. e. W. beliebigen subjektiven Interpretationen offen. Recht im vollen Sinne muß aber objektiv geltendes, überindividuell verpflichtendes Recht sein. Indem Hobbes für die natürlichen Gesetze die Notwendigkeit der Sanktionierung durch die staatliche Autorität anerkannte, gab er zu erkennen, daß er die *laws of*

nature als solche zur Normierung des Sozialverhaltens für untauglich hielt. Er benötigte die Idee des natürlichen Gesetzes zwar zur Konstruktion des (absolutistischen) Staatsbegriffs; für das Verhalten der Individuen in der staatlichen Gesellschaft ist aber seiner Ansicht nach unmittelbar nicht das natürliche, sondern ausschließlich das positive Gesetz maßgeblich. Das geht z. B. aus folgender Stelle im „Behemoth" deutlich hervor: „Es ist wahr, Gottes Gebote brauchen keinen Beweis durch die Gesetze der Menschen. Aber weil die Menschen nie durch ihre eigene Weisheit zur Kenntnis kommen von dem, was Gott gesprochen und befohlen hat zu befolgen, und auch nicht gezwungen werden können, haben sie sich irgendeiner menschlichen Autorität zu fügen."[140] Wenn die Entscheidung darüber, was als „Gebot der rechten Vernunft" bzw. als „Gebot Gottes" zu gelten hat, dem Souverän vorbehalten ist, dann kann die Idee des natürlichen Gesetzes nur die Funktion haben, den absoluten Herrschaftsanspruch des Souveräns zu begründen resp. zu rechtfertigen.

Geht man mit Hobbes davon aus, daß kein Gesetz, auch nicht das natürliche, unabhängig von der staatlichen Rechtsordnung Verbindlichkeit besitzen kann, dann müssen die *laws of nature* durch die *civil laws* ergänzt werden. Zwischen beiden besteht ein Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit, sofern das natürliche Gesetz den Grund der Gültigkeit der positiven Rechtsordnung im allgemeinen enthält,[141] bestimmte natürliche Gesetze aber nur durch Einbeziehung in die staatliche Rechtsordnung wirksam werden können.[142] Selbst das *divine law*, d. h. das geoffenbarte göttliche Gesetz, hängt insofern von der Positivierung durch den Souverän ab, als es nur Verbindlichkeit erlangt, wenn durch dessen Entscheidung die Offenbarung als seine Quelle anerkannt und seine Respektierung durch Strafandrohung für den Übertretungsfall gesichert wird.[143] Auch hier berief sich Hobbes letzten Endes auf die Erzwingbarkeit des Gehorsams, durch die die im Gewissen gründende Verpflichtung zum Gehorsam erst effektiv wird. M. Oakeshott hat daher den Hobbesschen Begriff der Verpflichtung zutreffend gekennzeichnet, indem er ihn als gemischt aus physischer, rationaler und moralischer Verpflichtung beschrieb.[144]

b) Die natürlichen Gesetze als Vernunftgesetze. Ihre deskriptiv-normative Doppeldeutigkeit

Die Auffassung der natürlichen Gesetze als „dictamina rectae rationis" legt die Frage nahe, was in diesem Zusammenhang unter „Ratio" zu verstehen ist. Hobbes bestimmte, wie schon ausgeführt, den Begriff der Vernunft im Sinne einer Fähigkeit des Rechnens mit Zeichen. Diesem Sinne von „Vernunft" entsprechend sind die „dictamina rationis" theoretische Aussagen über Formen zweckrationalen Handelns. Daneben findet sich aber bei Hobbes auch noch gelegentlich die auf den Intellectus principiorum des scholastischen Aristotelismus zurückverweisende Vorstellung des „natürlichen Lichts" der Vernunft, mit dessen Hilfe die obersten Grundsätze des Erkennens und Handelns eingesehen werden sollen.[145]

Die erste dieser Auffassungen liegt vor, wenn die Vernunft als Fähigkeit, Zweck-Mittel-Zusammenhänge zu erfassen, bestimmt wird. Wenn es sich um Aussagen über die Eignung von Mitteln zur Erreichung des obersten Ziels der Daseinserhaltung und -sicherung handelt, heißen sie „natürliche Gesetze". Sofern sie Ergebnisse der rechnenden Ratio sind, werden sie „vernünftig" genannt. Deshalb konnte Hobbes feststellen: „Das natürliche Gesetz ist also, um es genau zu definieren, das Gebot der rechten Vernunft in betreff dessen, was behufs einer möglichst langen Erhaltung des Lebens und der Glieder zu tun und zu lassen ist.[146] Recht ist daher, „was nicht gegen die rechte Vernunft geschieht",[147] und Unrecht, „was der rechten Vernunft widerstreitet, d. h. was einer Wahrheit widerspricht, die aus

richtigen Grundsätzen in richtiger Schlußweise abgeleitet worden ist. Was aber mit Unrecht geschehen ist, gilt als gegen ein Gesetz geschehen. Das Gesetz ist daher gleichsam die rechte Vernunft . . .".[148] Ähnlich heißt es in den „Elements of Law": „ . . . da die Menschen mit Naturnotwendigkeit . . . das, was für sie gut ist, erstreben, was ihnen schädlich ist, zu vermeiden suchen, jedoch am meisten den schrecklichen Feind der Natur, den Tod, von dem wir sowohl den Verlust unserer Macht, wie auch den größten körperlichen Schmerz während des Verlustes erwarten, so ist es nicht vernunftwidrig, wenn ein Mensch alles tut, was er vermag, um seinen eigenen Körper und seine Glieder vor Tod und Schmerz zu bewahren. Und was nicht gegen die Vernunft ist, nennen die Menschen *Recht* . . .".[149] Aus solchen Äußerungen darf selbstverständlich nicht auf eine Lösung im Sinne des Innatismus geschlossen werden, d. h. weder das natürliche Recht noch das natürliche Gesetz beruhen auf (in irgendeinem Sinne) angeborenen Bewußtseinsinhalten; denn, wie Hobbes sagt: „Unter rechter Vernunft im Naturzustande der Menschen verstehe ich nicht, wie viele, ein untrügliches Vermögen, sondern den Denkakt selbst, d. h. die eigene und wahre Schlußfolgerung eines jeden in betreff derjenigen seiner Handlungen, welche zum Nutzen oder Schaden anderer ausschlagen können".[150] Dementsprechend definierte er die natürlichen Gesetze als „gewisse Folgerungen, welche die Vernunft erkennt, und die sich auf Handlungen und Unterlassungen beziehen".[151]

Dennoch impliziert die Identifikation des Unrechts mit dem Vernunftwidrigen bzw. des Rechts oder der Gerechtigkeit mit dem Vernunftgemäßen in gewissem Sinne die Auffassung der Vernunft als eines wertkonstitutiven Vermögens, die somit nicht völlig zugunsten der Deutung der „leges naturae" als theoretischer Aussagen über Zweck-Mittel-Beziehungen überwunden erscheint. Wenn der Philosoph nämlich erklärt: „*Ein Gesetz der Natur, lex naturalis,* ist eine von der Vernunft ermittelte Vorschrift oder allgemeine Regel, nach der es einem Menschen verboten ist, das zu tun, was sein Leben vernichten oder ihn der Mittel zu seiner Erhaltung berauben kann usw.",[152] so ist zwar zunächst das natürliche Gesetz als hypothetischer Imperativ verstanden; da aber die Mittel, von denen die Rede ist, nur unter der Voraussetzung als „geboten" bezeichnet werden können, daß auch der Zweck *geboten* ist, so folgt, daß die „leges naturales" nur unter Zugrundelegung des natürlichen Rechts im normativen Sinne als Vernunft-„Gebote" aufgefaßt werden können, wie ja nach Hobbes allgemein gilt, daß „Recht" und „Gesetz" Korrelatbegriffe sind, die sich zueinander wie Freiheit und Verpflichtung verhalten.[153] Tatsächlich hat er die angedeutete Konsequenz gezogen und die Selbsterhaltung als Forderung der Vernunft behandelt, so, wenn er von „dem einzigen Gebote der Vernunft, das uns ermahnt, uns zu erhalten",[154] spricht. Die Beschränkung der Vernunft auf die Feststellung der zur Erreichung eines gegebenen Ziels geeigneten Mittel wird offensichtlich fallengelassen, wenn er erklärt: „Die Vernunft bleibt . . . dieselbe und wechselt weder ihr Ziel, welches in dem Frieden und der Verteidigung besteht, noch die Mittel dazu."[155] Die Unveränderlichkeit des durch die Vernunft gesetzten Ziels zieht die Unveränderlichkeit der natürlichen Gesetze nach sich, wie ausdrücklich behauptet wird.[156] Mit R. Polin darf daher gesagt werden: «Le rôle de la raison dans la détermination de la loi naturelle n'est donc pas si simple; tantôt elle apparaît comme une structure de la réalité et de sa révélation, ou même comme un principe divin, tantôt elle se ramène à un pur calcul téléologique.»[157]

Einerseits also sind die natürlichen Gesetze Aussagen über Zweck-Mittel-Beziehungen in Form von Wenn-dann-Sätzen, und es soll hier keineswegs bestritten werden, daß das ihre primäre Bedeutung innerhalb der Hobbesschen Naturrechtslehre ist. In diesem Sinne interpretieren sie R. Polin,[158] J. W. N. Watkins,[159] und die Mehrheit der älteren Historiker. Andererseits kann nicht verkannt werden, daß Hobbes den natürlichen Gesetzen norma-

tiven Charakter zubilligt, wie vor allem von A. E. Taylor, H. Warrender und F. C. Hood hervorgehoben worden ist. Tatsächlich kann die von diesen Autoren vertretene Auffassung, mag sie auch infolge ihrer Einseitigkeit anfechtbar sein, nicht gänzlich abgelehnt werden, wie einleuchtet, wenn man sich Hobbes' Feststellung (und andere ähnliche) vergegenwärtigt, „daß die natürlichen Gesetze immer und überall innerlich oder vor dem Gewissen (in *foro interno* sive *conscientia*) verpflichten".[160] Solange nicht durch eine mit entsprechenden Kompetenzen ausgestattete Autorität ihre *allgemeine* Respektierung gewährleistet erscheint, verpflichten sie zwar nicht *in foro externo*, weil in diesem Falle der ihnen Gehorchende nicht jene Sicherheit zu erwarten hat, die Zweck der Befolgung der natürlichen Gesetze ist; aber sie verpflichten auch nicht *nur* in äußerlicher Weise, so daß bloße Legalität ohne entsprechende Gesinnung nicht als Erfüllung der von ihnen erhobenen Forderung – die in diesem Sinne als „moralisch" gelten darf – zu betrachten ist.[161]

Offensichtlich ist es unmöglich, die beiden angedeuteten Aspekte des Begriffs des natürlichen Gesetzes miteinander widerspruchslos zu verbinden. Denn während der Philosoph die natürlichen Gesetze als Folgerungen über das Verhältnis von Mitteln und Zwecken bezeichnet und ihnen ausdrücklich den Gesetzescharakter abspricht – so wenn er sagt: „Daher sind jene natürlichen Gesetze eigentlich keine Gesetze, denn sie gehen aus der Natur selbst hervor",[112] räumt er doch zugleich ein, daß sie gebieten *(jubent)* bzw. verbieten *(vetunt)*, so daß nicht als erlaubt gelten kann, was sie untersagen, und nicht als unerlaubt, was sie anordnen.[163] Der Begriff des natürlichen Gesetzes erweist sich somit ebenso als ambivalent wie die Begriffe des natürlichen Rechts und der naturrechtlichen Gleichheit oder Macht. Sofern Hobbes in den natürlichen Gesetzen Folgerungen aus deskriptiven Aussagen über psychische Tatsachen, insbesondere aus dem Bereich der Wertpsychologie, erblickt, muß er ihren theoretischen Charakter betonen; sofern er sie aber als Mittel zur Ableitung der staatlichen Rechtsordnung benützt, muß er ihnen normativen Charakter zuschreiben, weil sie sonst zur Begründung des Staatsbegriffs untauglich wären – vom Ziel der naturrechtlichen Rechtfertigung dieses Begriffs und seiner Implikationen ganz zu schweigen. Die Zweideutigkeit aller der naturrechtlichen Konstruktion des Staatsbegriffs dienenden Termini, den Ausdruck „law of nature" inbegriffen, ist daher nicht zufällig, sondern inhäriert der naturrechtlichen Betrachtungsweise. Die Frage, ob Hobbes die natürlichen Gesetze als Normen verstanden wissen wollte oder nicht, d. h. ob er ihnen moralische Verbindlichkeit zuerkannte oder nicht, scheint daher nur dahingehend beantwortet werden zu können, daß er sich angesichts dieser Alternative weder entschieden hat noch unter den spezifischen Voraussetzungen seiner Staatsphilosophie entscheiden konnte. Das Bestreben, die Staatsphilosophie auf Konsequenzen der Naturphilosophie zu begründen, zwingt zur Auffassung der natürlichen Gesetze als bloßer „Folgerungen", d. h. zur Negation ihres Gesetzescharakters; die Notwendigkeit, als Grundlage der staatlichen Rechtsordnung Rechtsbegriffe zu verwenden, macht die normative Deutung der natürlichen Gesetze unausweichlich, wenn auch in dem eingeschränkten Sinn einer Verpflichtung *in foro interno*. Wenn es sich aber bei den natürlichen Gesetzen um hypothetische Imperative handelt, dann können sie nur unter der Voraussetzung den Charakter verpflichtender Normen haben, daß auch die Selbsterhaltung, auf die sie bezogen sind, Gegenstand einer natürlichen Norm ist. Tatsächlich bezeichnet, wie schon gesagt, der Philosoph die Selbsterhaltung gelegentlich als Objekt eines *dictamen rationis*, und das kann nur heißen: als Pflicht. Das ist ebenso typisch wie destruktiv für das von ihm verfolgte Ziel der naturrechtlichen Ableitung von Normen aus Seinsverhältnissen, denn in diesem Falle erweisen sich die natürlichen Gesetze als Folgerungen aus werthaften Prämissen, nicht aus wertfreien Tatsachenaussagen.[164]

Wie weit Hobbes durch diese seiner Naturrechtslehre anhaftenden Schwierigkeiten veranlaßt wurde, das natürliche bzw. moralische Gesetz zugleich als göttliches Gesetz zu bezeichnen, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Seine Begründung für diese Identifikation ist doppelt: sie stützt sich erstens auf die Annahme, daß dem Menschen die Vernunft von Gott gegeben und daher die vernünftig eingesehenen Regeln göttlich sanktioniert seien; zweitens auf die inhaltliche Übereinstimmung der vorgeblich rational abgeleiteten natürlichen Gesetze mit den geoffenbarten Geboten Gottes.[165] Der zweite Teil des Arguments braucht nicht berücksichtigt zu werden, da Hobbes den Inhalt der natürlichen Gesetze offenbar in einer Weise bestimmt hat, daß die behauptete Übereinstimmung zutage treten mußte; der erste Teil beruht auf der Voraussetzung, daß die Vernunft „jedem von Gott als Regel für sein Handeln gegeben worden" ist, und scheint somit „Vernunft" nicht im Sinne des bloßen „Rechnens" mit sprachlichen Zeichen, sondern als konstitutives Vermögen zugrunde zu legen, obwohl die angeführte Stelle ebensowenig eindeutig ist, wie die Lehre vom natürlichen Gesetze im allgemeinen. Aber auch die Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur menschlichen Vernunft bzw. zum menschlichen Willen läßt die erforderliche Klarheit vermissen. Hobbes wollte Gott nicht ohne weiteres als Herrscher über die Menschen aufgefaßt wissen, weshalb er erklärte: „Wenn nun auch Gott alle Menschen durch seine Macht so regiert, daß niemand etwas gegen seinen Willen zu tun vermag, so ist das doch in der eigentlichen und genauen Bedeutung des Wortes kein Regieren."[166] Diese Auffassung entspricht deutlich der Ansicht, daß die „natürlichen Gesetze" nicht Gesetze in der eigentlichen Bedeutung des Wortes sind. Aber wenn auch Hobbes feststellt, vernünftigerweise könne von Gott nur ausgesagt werden, daß er existiert, so legt er ihm doch auch gelegentlich die Prädikate „König", „Herr" und „Vater" bei, wobei er allerdings einräumt, daß diese Prädikate von Gott nur in analoger Bedeutung ausgesagt werden könnten.[167]

Wie weit die theistischen Äußerungen des Philosophen ernst genommen werden können, wie weit somit die These von der Identifikation von natürlichem und göttlichem Gesetz als wesentlicher Bestandteil der Theorie anzusehen ist, läßt sich in Anbetracht der erwähnten Zweideutigkeit der in diesem Zusammenhang verwendeten Begriffe schwer entscheiden. Begreiflicherweise neigen die Vertreter der Ansicht, daß die natürlichen Gesetze echte moralische Normen sind, mehr oder weniger zur theistischen Interpretation der Hobbesschen Lex-naturalis-Lehre. Nachdem schon J. Laird von Hobbes in gewissem Sinne als „a genuine theist"[168] gesprochen hat, fand A. E. Taylor: "A certain kind of theism is absolutely necessary to make the theory work."[169] H. Warrender ist von der Echtheit des Hobbesschen Theismus ebenso überzeugt wie F. C. Hood, der die natürliche als „reale" Verpflichtung auffaßt und in ihr das Modell der „künstlichen" Verpflichtung durch das positive Recht erblickt, die nur auf der Grundlage der ersteren möglich sein soll; denn: "All that is artificial must be grounded on what is natural."[170] Nach Hood beruht die Hobbessche Staatsphilosophie auf religiösen Vorstellungen , die als solche nicht wissenschaftlich erkannt werden können. In diesem Sinne geht er so weit zu sagen: "The submission of a man's will to the will of another is a religious concept of which there can be no natural knowledge." Daß eine solche Auffassung in scharfem Widerspruch zu der in der vorliegenden Untersuchung vertretenen steht, braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden.

Der theistischen Deutung stehen jedoch schwere Bedenken entgegen, die vor allem R. Polin klar ausgesprochen hat, so wenn er in bezug auf Äußerungen des Philosophen, denen zufolge Gott seinen Willen „by the dictates of natural reason" offenbare,[171] konstatiert: «On serait tenté de ne voir dans ces phrases assez stéréotypées que des formules

destinées à couvrir Hobbes contre les attaques des théologiens.»[172] Nach Polin mußte der Philosoph den Gottesbegriff für widerspruchsvoll halten, da Gott per definitionem unverursacht ist und der Philosoph in „De cive", c. XV, § 14 im Zusammenhang mit der am Pantheismus geübten Kritik ein unverursachtes Ding für unmöglich erklärt hat.[173] S. J. Mintz hat allerdings zu bedenken gegeben, daß Äußerungen über die Materialität Gottes kaum geeignet gewesen sein konnten, Schutz vor theologischen Anfeindungen zu gewähren. Zugleich ist es merkwürdig, daß Hobbes vorgibt, den Gottesglauben auf die Bibel zu stützen, deren Autorität im Sinne eines Offenbarungsdokuments er doch mit rationalistischen Argumenten zu erschüttern sucht. Mintz folgert daher, daß über die Ehrlichkeit der Gott betreffenden Äußerungen des Philosophen kein sicheres Urteil gefällt werden könne.[174] Dieser Folgerung kann uneingeschränkt zugestimmt werden. Sie betrifft allerdings nur die historische Frage, ob Hobbes persönlich an Gott geglaubt habe – eine Frage, die unter dem Gesichtspunkt des methodischen Zusammenhangs der Hobbesschen Philosophie als sekundär gelten muß. Weder die Auffassung der natürlichen Gesetze als Folgerungen aus psychologischen Voraussetzungen, noch ihre Deutung als Voraussetzungen der Konstruktion des Begriffs der staatlichen Rechtsordnung, insbesondere als Voraussetzungen der Idee des Sozialkontrakts, gestattet die Zurückführung auf ein transzendentes Prinzip. Vor allem die für die Hobbessche Staatsphilosophie charakteristische analytische Methode, die Rechtsbeziehungen auf ihre die Grundlage der Konstruktion des Staatsbegriffs bildenden begrifflichen Voraussetzungen zurückzuführen, bietet keine Möglichkeit, den fraglichen Bereich zu transzendieren. Das muß für die Transzendenz in Form der Beziehung der natürlichen Gesetze auf Gott ebenso gelten wie für die in Form von Scheinargumenten vorgenommene Zurückführung derselben auf die „Natur". In beiden Fällen steht die *Metabasis eis allo genos* im Gegensatz zum Postulat der Methodenreinheit. Wird allerdings diese *Metabasis* zugelassen, dann ist es in bezug auf die Methode sekundär, ob die in Frage stehenden Rechtsbegriffe auf die „Natur" oder auf den Willen Gottes bezogen werden. Das letztere hätte sogar den Vorzug einer gewissen Konsequenz – vorausgesetzt, die durch die resolutiv-kompositive Methode gezogene Grenze ist bereits überschritten –, sofern den als Imperativen gedeuteten natürlichen Gesetzen die korrelative Vorstellung eines Imperators zugeordnet würde, wie Hobbes selbst erkannte, als er, seine Ausführungen über das natürliche Gesetz zusammenfassend, erklärte: „Daher sind jene natürlichen Gesetze eigentlich keine Gesetze, denn sie gehen aus der Natur selbst hervor; soweit sie indes von Gott in der Heiligen Schrift gegeben worden sind . . . , heißen sie recht eigentlich auch Gesetze; denn die Heilige Schrift ist ein Ausspruch des mit dem höchsten Recht über alles gebietenden Gottes."[175]

Die vorliegende Untersuchung geht von der Voraussetzung aus, daß Normen nicht aus deskriptiven Aussagen deduziert werden können. Obwohl diese Voraussetzung fast allgemein akzeptiert wird, wurde neuerdings von zwei hervorragenden Hobbes-Kennern der Versuch unternommen, die Metabasis vom Sein zum Sollen zu rechtfertigen. Da es sich hierbei um einen zentralen Punkt nicht nur des vorliegenden Kapitels, sondern der gesamten Untersuchung handelt, muß kurz auf diese Versuche eingegangen werden:

M. M. Goldsmith geht davon aus, daß die wissenschaftliche Erfahrung das Vorhandensein von Gleichförmigkeiten des natürlichen Geschehens zeige, die sich in Form von Naturgesetzen ausdrücken lassen. „Gesetz" in diesem Sinne ist eine deskriptive Aussage, die Invarianzen des Ereignisablaufs zum Inhalt hat. Wie aber kann aus Natur-„Gesetzen" in diesem Sinne eine wie immer geartete Verpflichtung abgeleitet werden? Goldsmiths Antwort läuft auf eine Interpretation der Hobbesschen "laws of nature" hinaus, die der spinozanischen Auffassung nahezustehen scheint. Ihr entscheidender Gedanke ist in

folgenden Sätzen enthalten: "In the sense of physical necessity, surely no one has a choice. Nevertheless there is another sense in which these laws oblige only by a man's own act: it is by his own discovery of their existence and their necessity that he realizes that he is bound to respect them in the sense of taking account of them in his deliberations. He is then obliged by his own acceptance of the existence and necessity of these laws, and this can only occur if he knows them."[176] Sobald jemand eine objektive Ordnung anerkennt (wie sie in der Gleichförmigkeit des Naturgeschehens zutage tritt), d. h. sich als durch gewisse Regeln gebunden und somit als ihrem Urheber unterworfen betrachtet, hat er sich in einer Weise den (deskriptiven) Naturgesetzen unterworfen, die vor der Anerkennung der objektiven Ordnung nicht möglich war.[177] "The laws of nature are 'laws' only to men who believe that there is a God who has given these laws and propounded rewards and punishments. God's subjects include the reasoners who have come to this conclusion about the existing world, as well as those who believe in some revealed truth. These men have subjected themselves, and obliged themselves to follow these laws. Although God's right is not derived from their submission, their obligation is."[178]

Gegen diese Auffassung muß vor allem eingewendet werden, daß von der Vorstellung von Naturgesetzen als wertfreier Aussagen über Invarianzen des Ereignisablaufs logisch korrekt nicht auf einen Urheber dieser „Gesetze" geschlossen werden kann. Erst wenn eine Vorstellung des Naturgesetzes zugrunde gelegt wird, derzufolge bestimmte Erscheinungen aufeinander folgen *sollen*, wird die Annahme eines Gesetzgebers legitimiert. In diesem Falle enthält der Begriff des Naturgesetzes jedoch bereits normative Bestimmungen, weshalb die moralische Verpflichtung, die aus der Unterwerfung unter das erkannte Naturgesetz bzw. unter dessen Urheber erwachsen soll, aus krypto-normativen Voraussetzungen abgeleitet erscheint. Der Übergang vom Naturgesetz (im deskriptiven Sinne) zum moralisch verpflichtenden natürlichen Gesetz erhält den Schein der Schlüssigkeit durch die Tatsache, daß die abzuleitenden normativen Beziehungen bereits in den vorgeblich rein theoretischen Voraussetzungen des Arguments enthalten sind.

Auf gänzlich andere Weise versucht C. B. Macpherson den Übergang vom Sein zum Sollen zu bewerkstelligen.[179] Er räumt zwar ein, daß im Rahmen eines formalen Kalküls Tatsachenaussagen nicht Imperative implizieren können; er glaubt jedoch nicht an die Notwendigkeit, alle Formen des Denkens auf formale Beziehungen zurückzuführen.[180] Das gilt vor allem für die historisch-soziologische Betrachtungsweise, die er seiner Interpretation zugrunde legt. Durch die Berücksichtigung der von Hobbes implizit gemachten Voraussetzungen, die soziale Zusammenhänge betreffen und die in der Modellvorstellung der „possessive market society" enthalten sind, gehen zusätzliche Annahmen in die Argumentation ein, die die Ableitung von Normen aus Tatsachenaussagen ermöglichen sollen.

Macpherson argumentiert im wesentlichen so: Das Vorhandensein von Verpflichtungen setzt ihre Anerkennung seitens der Mitglieder jener Gemeinschaft, innerhalb deren sie Gültigkeit beanspruchen, voraus. Die Anerkennung der Normen durch die Normadressaten ist aber nur unter Voraussetzung ihrer prinzipiellen Gleichheit möglich, da das Vorhandensein wesentlicher Rechtsunterschiede die allgemeine Verbindlichkeit des Normensystems aufheben würde. Daher folgert er: "A factual equality, which men can see as overriding all their factual inequalities, is thus a prerequisite of deducing, from the facts alone, morally binding obligation."[181] An dieser Stelle drängt sich der Einwand auf, daß eine derartige faktische Gleichheit kaum bestehen kann; tatsächlich hält auch Macpherson die von Hobbes ins Auge gefaßte „natürliche" Gleichheit der Macht aller Individuen, die auf der Fähigkeit beruht, auch den Stärksten zu töten, für unzureichend im Hinblick auf den in Frage stehenden Ableitungszweck. Die geforderte „faktische" Gleichheit ist seiner

Ansicht nach vielmehr in der für alle prinzipiell gleichen Abhängigkeit von den Bedingungen des Markts zu erblicken. Nun könnte man zunächst geneigt sein, die Gesetze der Marktwirtschaft für Gesetze im (wertfreien) Sinne von Aussagen über Invarianzen des Ereignisablaufs zu halten, und sicherlich gibt es solche ökonomische Gesetze. Im Zusammenhang mit der angenommenen Gleichheit der Individuen in bezug auf wirtschaftliche Verhältnisse ist aber zu bedenken, daß sie wohl kaum ohne Zuhilfenahme von Rechtsbegriffen definiert werden kann, ist doch selbst der relativ einfache Vorgang eines Tauschgeschäftes nicht ohne Heranziehung juristischer Vorstellungen beschreibbar. Die in Frage kommenden „Tatsachen" der Marktgesellschaft involvieren Rechtsbeziehungen, und nur unter dieser Voraussetzung wird verständlich, daß Macpherson sagen kann: "The possessive market society *does* establish rights by facts."[182] Die Feststellung von Rechten durch den Markt ist aber nur möglich, wenn die Gesellschaft, innerhalb deren sich die marktwirtschaftlichen Beziehungen entfalten, rechtlich geordnet ist. Hobbes kann daher nicht – wie Macpherson möchte – das Verdienst zuerkannt werden, erstmals in korrekter Weise Normen aus Seinsbeziehungen deduziert zu haben.[183]

Hobbes wurde durch das Gewicht der naturrechtlichen Tradition veranlaßt, den letzten Konsequenzen seines methodischen Ausgangspunktes in der Staats- und Rechtsphilosophie auszuweichen. Wäre er dem Postulat der Methodenreinheit treu geblieben, so wäre die Preisgabe der Naturrechtsmetaphysik mit ihren Folgebegriffen, wie „natürliches Recht" oder „natürliches Gesetz" die Folge gewesen. Konsequenterweise hätte er nur dort von „Recht" bzw. von „Gesetz" sprechen dürfen, wo positive Normen in Geltung sind, d. h. wo eine staatliche Rechtsordnung existiert. Indem er seinen Rechtsbegriff nicht eindeutig in diesem Sinne definierte, beließ er seine Staatslehre in einer verhängnisvollen Zweideutigkeit, die alle ihre grundlegenden Begriffe erfaßt und in vielen entscheidenden Punkten der Theorie eine eindeutige Interpretation unmöglich macht. Diese Zweideutigkeit inhäriert den naturrechtlichen Voraussetzungen als solchen, so daß sie nur mit diesen gemeinsam beseitigt werden könnte. Das aber ist im Rahmen einer historischen Untersuchung nicht durchführbar, die der Forderung der geschichtlichen Wahrheit unterworfen bleibt.[184]

II. KAPITEL

ZEITGENÖSSISCHE REAKTIONEN AUF DIE NEUE STAATSPHILOSOPHIE

Läßt schon Spinoza, der Klassiker des euklidisch verstandenen *mos geometricus* in der Metaphysik, trotz starker inhaltlicher Abhängigkeit das tiefere Verständnis der von Hobbes angewandten Methode vermissen (weshalb auf seine unter materialem Gesichtspunkt historisch so wichtigen staatstheoretischen Ansichten hier nicht eingegangen wird,[1] so ist das Unvermögen der weniger bedeutendenden zeitgenössischen Vertreter der politischen Philosophie, den Gesichtspunkten der im Sinne des Verfahrens der Naturwissenschaften verstandenen „geometrischen" Methode, die Hobbes erstmals in der Staatslehre zur Geltung gebracht hatte, gerecht zu werden, noch viel augenfälliger, wie im folgenden an Hand einiger besonders charakteristischer Beispiele gezeigt werden soll. Es blieb Pufendorf vorbehalten, die von Hobbes erarbeiteten Erkenntnisse aufzugreifen und systematisch zu verwerten, allerdings primär unter juristischem Gesichtspunkt und in inhaltlicher Abhängigkeit vor allem von Grotius, mit dessen Naturrechtslehre er die Ergebnisse der Hobbesschen Theorie zu verbinden trachtete. Pufendorfs synthetische Geisteshaltung, die ihn zu weitgehenden Kompromissen bereit machte, veranlaßte ihn allerdings zu gewissen Akkomodationen, die nur bei oberflächlicher Auffassung der revolutionären Hobbesschen Methode möglich waren. Das hatte wiederum zur Folge, daß dieser bedeutende Jurist und umfassend denkende Gelehrte zwar für das 18. Jahrhundert zum Vermittler Hobbesscher Gedanken, nicht aber zu einem eigenständigen Fortsetzer der von Hobbes so eindrucksvoll angewandten resolutiv-kompositiven Methode werden konnte. Immerhin steht Pufendorf auch in bezug auf sein Methodenbewußtsein so hoch über den meisten seiner Zeitgenossen, daß er nicht in diesem, der konservativen Reaktion auf Hobbes' wissenschaftliche Neuerungen und insbesondere auf die von ihm angewandte Methode gewidmeten Kapitel, sondern erst im Zusammenhang mit der Darstellung der juristisch geprägten Staatstheorien und ihrer Methode berücksichtigt werden soll.

1. JOHN BRAMHALL

Unter den Kritikern der Hobbesschen Philosophie nimmt J. Bramhall, Bischof von Derry, insofern eine Sonderstellung ein, als Hobbes seine Einwände für gewichtig genug hielt, um auf sie zu erwidern, wobei allerdings die Staatslehre nur eine untergeordnete Rolle spielte.[1a] Nur der Polemik gegen John Wallis widmete der Philosoph, freilich unter anderem Gesichtspunkt, ähnlich breiten Raum wie der Auseinandersetzung mit Bramhall, der überdies unter Hobbes' Kritikern dadurch hervorragt, daß er zu den wenigen gehörte, die mindestens ahnten, daß man die geometrische Methode berücksichtigen müsse, um die Hobbessche Philosophie wirksam angreifen zu können. Von eindringender Analyse kann allerdings in diesem Zusammenhang auch bei Bramhall nicht die Rede sein. Hobbes' bekannter Vergleich zwischen den Regeln der Staatskunst und den Regeln der Mathematik, die der bloßen praktischen Erfahrung gegenübergestellt werden, veranlaßte ihn zu einer kritischen Erörterung der von seinem Gegner in Anspruch genommenen Analogie der in

beiden Bereichen anzuwendenden Methoden. Er bezog sich hierbei freilich nicht auf die Konstruktion des Staatsbegriffs, da sein leitender Gesichtspunkt die Staatsräson war, wenn er feststellte: "State policy, which is wholly involved in matter, and circumstances of time, and place, and persons, is not at all like 'arithmetic and geometry,' which are altogether abstracted from matter, but much more like 'tennis-play'."[2] Es besteht kein Zweifel, daß er mit seinem auf den abstrakten Charakter der Staatslehre *more geometrico* zielenden Einwand durchaus recht hatte, sofern er Maßnahmen konkreter Politik meinte, die in stets sich wandelnden geschichtlichen Situationen unter Berücksichtigung einer Vielzahl von Umständen zu ergreifen sind. Mit Recht hebt er darum die Notwendigkeit hervor, im politischen Handeln der Gelegenheit und dem Zufall Rechnung zu tragen, wobei in deutlicher Ablehnung der Hobbesschen Behauptung das Handeln des Politikers mit dem spontanen Reagieren des Tennisspielers verglichen wird. Das Operieren mit abstrakten Grundsätzen ist im Bereich des Politischen sogar gefährlich: "He who manages a commonwealth by general rules, will quickly ruin both himself and those who are committed to his government."[3] Allgemeine Regeln für das politische Verhalten mögen sich wohl finden lassen; doch ihre Bedeutung für die Praxis ist gering, kommt doch alles auf ihre Konkretisierung im Hinblick auf die durch keine allgemeine Regel zu erfassende jeweilige Situation an.

Auf Grund des im I. Kapitel über den konstruktiven Charakter der Hobbesschen Staatslehre Gesagten wird freilich Bramhalls Kritik als im Grunde verfehlt anzusehen sein, da Hobbes nicht beabsichtigte, eine politische Technik *more geometrico* zu begründen, sondern eine „geometrische" Konstruktion der Begriffe „Staat", „Recht", „Souveränität" usw. bieten wollte. Hierbei spielen die „natürlichen Gesetze" die Rolle von Bedingungen der Konstruktion des Staatsbegriffs, vergleichbar den Bedingungen einer geometrischen Konstruktion; darum bringt sie der Philosoph mit Arithmetik und Geometrie in Verbindung. In der fraglichen Äußerung am Schluß des XX. Kapitels des „Leviathans" lehnte Hobbes daher nicht die Empirie als Grundlage der politischen Technik ab, sondern er wendete sich gegen der praktischen Erfahrung entnommene Einwände gegen die begrifflichen Grundlagen seiner Staatskonzeption. Ganz im Sinne des konstruktiven Denkens stellte er der bloßen politischen Empirie die rationale Untersuchung der begrifflichen Gründe und des Wesens des Staates entgegen. Bramhall hat nicht erkannt, daß der begrifflichen Konstruktion im Hobbesschen Sinne völlig andere methodische Voraussetzungen zugrunde liegen als der politischen Praxis, die er selbst im Auge hatte. Sein Angriff geht also fehl. Immerhin rührte er mit den angedeuteten Überlegungen an das methodische Problem, dessen Wichtigkeit heute zwar klar zu erkennen ist, von den Zeitgenossen jedoch so gut wie gänzlich übersehen wurde. Dagegen fand die Kritik des 17. Jahrhunderts an Hobbes' Philosophie im allgemeinen wie an seiner Staatslehre im besonderen vor allem die theoretischen und praktischen Konsequenzen bemerkenswert, gegen die sie sich daher in erster Linie richtete.

Das läßt sich auch bei Bramhall konstatieren. Selbst im Zusammenhang der soeben angeführten Stelle steht die Argumentation aus den moralischen und politischen Konsequenzen des angegriffenen Gedankens deutlich im Vordergrund, so wenn der um den Bestand religiöser Dogmen besorgte Bischof meint: "There is no place for liberty in 'arithmetic and geometry,' but in policy there is."[4] Da an der Voraussetzung, daß menschliches Handeln grundsätzlich frei ist, nach Bramhall nicht gerüttelt werden darf, muß für ihn eine Theorie, die die Freiheit in Frage zu stellen scheint, falsch sein. Überhaupt ist in seinen Augen die vermeintliche Gefährlichkeit der Hobbesschen Konsequenzen ein entscheidendes Argument gegen die Richtigkeit der Voraussetzungen, aus denen sie abge-

leitet sind. Wenn Hobbes z. B. leugnet, daß durch den Eid eine stärkere Verpflichtung begründet würde als durch gewöhnliche Verträge, so untergräbt er nach Ansicht seines Kritikers das Vertrauen zwischen den Staaten bzw. deren Herrschern; wenn er das Recht der Selbstverteidigung höher stellt als alle Pflichten gegenüber dem Staate bzw. dem Herrscher, so gefährdet er dadurch die innere Ordnung; und wenn dem Untertanen unter gewissen Bedingungen sogar ein Widerstandsrecht gegenüber dem Souverän zugestanden wird, so wird dadurch seiner Ansicht nach der Friede im Staate aufs Spiel gesetzt.

Vor allem aber lagen Bramhall die religiösen Konsequenzen, die im „Leviathan" gezogen werden, am Herzen: als Mann der Kirche konnte er sich wohl kaum zu jenem Ideal eines *Christian Commonwealth* bekennen, das Hobbes aufstellte und das die unbedingte Unterordnung der religiösen Institutionen unter den Souverän involvierte. Da er unter dem Eindruck der Hobbesschen Konstruktion glaubte, daß die Begründung der Souveränität durch die Vertragslehre zu jenem Begriff des absoluten Staates führen müsse, der die Existenz konkurrierender Rechtsordnungen, wie etwa der kirchlichen, ausschließt, stellte er der auf egoistischen Trieben und insbesondere auf dem Selbsterhaltungsstreben beruhenden Hobbesschen Konstruktion des Staatsbegriffs eine Konzeption der Gemeinschaft entgegen, die auf einem religiös verankerten Altruismus beruht: "Those rays of heavenly light, those natural seeds of religion, which God himself hath imprinted in the heart of man, are more efficacious towards the preservation of a society, whether we regard the nature of the thing or the blessing of God, than all his 'pacts,' and 'surrenders,' and 'translations of power'."[5] Folgerichtig meinte er, eine Gemeinschaft ohne Religion sei zum Untergang verurteilt: "Without religion, societies are but like soapy bubbles, quickly dissolved."[6] Hobbes unterwirft die Kirche gänzlich der Autorität des Staates und nimmt ihr damit jene Unabhängigkeit, die ihr Bramhall vindizieren möchte. Die konkreten Differenzpunkte, die Bramhall anführt,[7] ergeben sich hieraus ohne weiteres; wichtig sind vor allem die letzten drei der von ihm aufgezählten, nämlich: die Frage des Primats des göttlichen über das menschliche Gesetz, die Unterwerfung der Glaubenswahrheiten unter die staatliche Autorität und das Problem des Maßstabs für Gut und Böse, den Hobbes in den Gesetzen des Staates, Bramhall dagegen im Naturrecht, das seinen Grund in Gott hat, findet. Demgemäß bestreitet Bramhall die These seines Gegners, daß Gesetze nicht unrecht sein können; ein Gesetz z. B., das die Beleidigung Gottes befehlen würde, wäre eindeutig ungerecht, was bedeuten muß, daß es einen jenseits der staatlichen Rechtsordnung verankerten Maßstab für Recht und Unrecht gibt.[8] Begreiflicherweise stimmt Bramhall, abgesehen davon, daß er die verschiedenen Hobbesschen Definitionen des natürlichen Gesetzes untereinander für unverträglich hält,[9] mit der Formulierung der *Laws of Nature* im „Leviathan" nicht überein, da sie sozusagen das Skelett der von ihm abgelehnten Vertragslehre darstellen, während ihn seine Konzeption einer religiös fundierten Gemeinschaft zu einer Auffassung des natürlichen Gesetzes drängt, derzufolge durch dasselbe in erster Linie die Pflichten gegenüber Gott sowie die durch die Erschaffung des Menschen gesetzten Zwecke geboten erscheinen: " . . . in describing the laws of nature, this great clerk forgetteth the God of nature, and the main and principal laws of nature, which contain a man's duty to his God and the principal end of his creation."[10]

In der Tatsache, daß Hobbes keine politische Funktion ausgeübt hat, erblickte Bramhall die Ursache der Wirklichkeitsferne seiner Staatskonstruktion: "His Leviathan is but an 'idol' of his own 'brain'."[11] Der Vorwurf, Hobbes habe die Erfahrung vernachlässigt, beruht zweifellos auf einem fundamentalen Mißverständnis der konstruktiven Methode. Mit ihrer Hilfe werden zwar begriffliche Modelle konstruiert, die in gewissem Sinne aprioriischen Charakter haben; aber wie früher gezeigt wurde, heißt das nicht, daß sie gar keinen

Erfahrungsbezug haben. Bramhall blickte hartnäckig auf die politische Technik, deren Erfahrungsbedingtheit zu beweisen ein leichtes ist; aber gerade auf die konkrete politische Praxis darf die Hobbessche Theorie nicht in dem Sinne bezogen werden, den ihr Kritiker zugrunde legte.

Dennoch gibt es in der Hobbesschen Doktrin einen Punkt, auf den sich die erwähnte Kritik mit Recht beziehen läßt: Wie im I. Kapitel gezeigt worden ist, enthält die Hobbessche Staatslehre eine ideologische Komponente, d. h. gewisse ihrer Sätze treten zwar als Tatsachenaussagen auf, enthalten aber zugleich ein normatives Element, sofern nämlich die Doktrin nicht nur als Analyse der die staatliche Rechtsordnung konstituierenden Beziehungen, sondern als Anweisung zu verstehen ist, diese Ordnung in der Weise zu gestalten oder umzugestalten, wie sie *sein soll*. Diese normative Funktion der Hobbesschen Theorie beruht auf stillschweigenden Voraussetzungen über den Wert oder Unwert bestimmter Verfassungen. Derartige Werturteile können jedoch niemals a priori gefällt werden, sondern die Verfassungsentwürfe, die zur Diskussion stehen, müssen jeweils empirisch auf ihre Brauchbarkeit geprüft werden. Diesen Punkt hatte Bramhall offenbar vor Augen, als er schrieb: "Experience, the mistress of fools, is the best and almost the only proof of the goodness or badness of any form of government. No man knoweth where a shoe wringeth so well as he that weareth it."[12] Wie wenig er aber das Wesen der resolutiv-kompositiven Methode zu verstehen bereit oder imstande war, liegt trotz allem auf der Hand, und es bedürfte nicht des Hinweises auf sein Mißverstehen der Hobbesschen Lehre vom Naturzustand als eines „Traumes" (der noch dazu ein blasphemischer Traum sein soll), um diese Tatsache deutlich zu machen.[13] Zu sagen, daß es keinen Naturzustand, wie ihn Hobbes voraussetzt, *gibt*, und zugleich zu meinen, damit den Gegner widerlegt zu haben, heißt, den hypothetischen Charakter der Theorie verkennen und von einer realistischen Ebene aus argumentieren, die nicht die des Gegners ist.[14] Dieses Mißverstehen läßt erkennen, wie schwer es den Zeitgenossen fiel, die Eigenart der hypothetisch-deduktiven Methode zu erfassen, insbesondere wenn diese auf ein Gebiet anzuwenden war, das ihr erst erschlossen werden mußte.

2. RICHARD CUMBERLAND

Richard Cumberlands Werk „De legibus naturae" ist im selben Jahre erschienen wie Pufendorfs Hauptwerk „De Jure Naturae et Gentium", nämlich 1672; und wenn auch zwischen den beiden Autoren hinsichtlich ihrer Lebensumstände die größten Unterschiede bestehen, so verbindet sie doch mehr als nur die Gleichzeitigkeit des Erscheinens ihrer Hauptwerke. Beide standen unter dem Einfluß von Hobbes, beide aber waren vom Hobbesschen Positivismus unbefriedigt und strebten nach metaphysischer Überwindung der Hobbesschen Einstellung. Pufendorf war sich der Übereinstimmung gewisser seiner eigenen mit Voraussetzungen Cumberlands klar bewußt: „Quantum tamen mihi constat, ipsius (scil. Hobbesii) hypothesin inter Anglos solidissime destruxit *Richardus Cumberlandus*, libro erudito et ingenioso de Legibus Naturae; simulque adversam hypothesin, quod ad *Stoicorum* placita proxime accedit, firmissime adstruxit, quorum utrumque et mihi propositum fuit."[15]

Cumberland entwickelte seine Staatsmetaphysik in bewußter Auseinandersetzung mit den Ansprüchen der „geometrischen" Rechts- und Staatsphilosophie, freilich nicht weil

er glaubte, daß die geometrische Methode die der Staatslehre vor allem angemessene sei, sondern um seiner Polemik gegen Hobbes größere Durchschlagskraft zu verleihen. Sein Entschluß, die Staatsmetaphysik mit den zeitgenössischer Ansicht zufolge exemplarischen Wissenschaften, nämlich Mathematik und Physik, in Verbindung zu bringen, entspringt seinem Wunsch, zu zeigen, daß diese Wissenschaften, weit entfernt, die Grundlagen der Moral und der Religion zu zerstören, sie vielmehr stützen, so daß jene – vor allem Hobbes, gegen den sich Cumberlands Kritik bald ausdrücklich, bald implizit richtet – die mit Hilfe der Resultate der Mechanik und Physiologie die Grundlagen der (traditionellen) Moral zu untergraben suchen, mit ihren eigenen Waffen geschlagen werden können.[16]

Cumberlands Kenntnisse aus dem Bereich der Mathematik gingen über Elementargeometrie bzw. -arithmetik, wie sie einem wissenschaftlichen Laien damals zur Verfügung standen, nicht hinaus. Was die Physik anbelangt, so betonte er, in seinem Werk von keinem bestimmten physikalischen System ausgegangen zu sein, um die Wirkung seiner Thesen nicht auf einen allzu engen Leserkreis zu beschränken; vorausgesetzt wird lediglich, daß das zugrunde liegende wissenschaftliche System auf den Begriff der Ersten Ursache oder Gottes zurückführen müsse. Hinsichtlich seiner eigenen Position erklärte er, in der Physik den cartesianischen Prinzipien zu folgen – ein deutlicher Beweis für die Tatsache, daß zwei Jahrzehnte nach Descartes' Tod der zunächst so heftig bekämpfte Autor der „Principia philosophiae" als Vertreter eines konservativen Denkens empfunden wurde. Das cartesianische System bot in den Augen eines konservativen Eklektikers vor allem den Vorteil, auf möglichst kurzem Wege zur Erkenntnis des Ersten Bewegers, d. h. Gottes zu führen.[17]

Cumberland sah klar, daß die Hobbessche Theorie nur wirksam bekämpft werden kann, wenn man sich auf die von Hobbes gewählte methodische Ebene begibt, das heißt, wenn man sich grundsätzlich zur Wissenschaftlichkeit der Moral- und Staatsphilosophie bekennt. Daher mied er konsequent alle rein theologischen Fragen. Aus demselben Grunde ließ er sich auch in keine Diskussion über die von Hobbes versuchte Deutung von Schriftstellen ein.[18] So wichtig aber der Entschluß ist, die Naturrechtslehre „wissenschaftlich" darzustellen, so läßt sich doch nicht übersehen, daß Cumberland trotz mancher Analogien zwischen seinem Vorgehen und der Methode der Geometrie bzw. der Naturwissenschaften, die er immer wieder hervorhebt, und trotz der Verwendung von Beispielen aus dem Bereich der Wissenschaften im Grunde in den Geist der „geometrischen" Methode nicht eingedrungen ist.

Den Ausgangspunkt von Cumberlands Analysen bildeten die *leges naturales*, die das Fundament der ganzen Moral und „Politik" bilden sollen. Charakteristischerweise betrachtete er sie als *Wahrheiten*, die natürlicherweise erkannt werden können, sei es aus den Wirkungen, die sie haben, sei es aus den Ursachen, aus denen sie hervorgehen.[19] Die Gleichsetzung der Naturgesetze mit theoretischen Sätzen belastet sein gesamtes System; denn wenn er auch gelegentlich auf den Unterschied von theoretischen Aussagen, wie es z. B. die Sätze der Geometrie sind, und Normen, zu denen die natürlichen Gesetze gehören, hinwies,[20] bewirkte der stets aufrechterhaltene Anspruch, die natürlichen Gesetze aus gewissen ontologischen Prinzipien *deduzieren* zu können, daß die naturrechtliche Norm formal als theoretische Aussage begriffen werden mußte, die der Alternative von wahr und falsch unterworfen ist, während es doch ohne Zweifel sinnlos ist, im Hinblick auf Normen von Wahrheit oder Falschheit zu sprechen.

Die Erkenntnis des natürlichen Gesetzes aus seinen Wirkungen erfolgt induktiv und ist nicht logisch stringent. Cumberland bezeichnet als induktiv auch die Begründung der natürlichen Gesetze durch den *consensus omnium* bzw. *gentium*, die vor allem Grotius an-

gewendet hatte. Es steht fest, daß der allgemeine Konsens nicht genügt, um ein Gesetz zu konstituieren; hierzu ist vielmehr stets die Autorität eines Gesetzgebers erforderlich, sei es nun die eines staatlichen Gesetzgebers, sei es die des Schöpfers der Welt.[21] Daher entscheidet sich Cumberland für die Ableitung der natürlichen Gesetze aus ihren Ursachen bzw. Gründen, näherhin aus dem Begriff Gottes als dem der ersten Ursache nicht nur aller Dinge, sondern auch aller vernünftigen Maximen, sowie der natürlichen Sanktion, die mit den natürlicherweise evidenten *leges naturales* verknüpft ist. Aus dem Begriff Gottes sollen ableitbar sein: die „Natur der Dinge", wie sie in der Physik dargestellt wird, das sittliche Ziel des Menschen und vor allem der verpflichtende Charakter der natürlichen Gesetze, die den Menschen gebieten, alle zur Erreichung ihres gottgesetzten Ziels erforderlichen Mittel einzusetzen. Die *leges naturales* müssen daher folgerichtig als Grundlage jeder Gemeinschaftsordnung anerkannt werden, womit die Naturrechtslehre zum Fundament der Staatsphilosophie wird. Der menschliche Geist ist natürlicherweise der Erkenntnis des Willens bzw. der Gesetze Gottes aus der Natur der Dinge fähig, und diese Erkenntnis dient als Maßstab der Beurteilung staatlicher Gesetze unter dem Gesichtspunkt ihrer Gerechtigkeit.

Cumberland begnügte sich aber nicht mit der allgemeinen Behauptung der Ableitbarkeit der naturrechtlichen Maximen aus Aussagen über die Natur, sondern er strebte nach vertiefter Auffassung der zugrunde liegenden Zusammenhänge. Darum hielt er auch die Zurückführung der natürlichen Gesetze auf eingeborene Ideen für ungeeignet zur Lösung des Problems, zumal die metaphysische Annahme der *ideae innatae* von verschiedenen philosophischen Standpunkten aus bestritten wird und daher untauglich ist, einem System als Grundlage zu dienen, das allgemein überzeugen möchte und infolgedessen nicht auf die engen Voraussetzungen einer bestimmten spekulativen Position beschränkt werden darf. An den Anfang der Untersuchung muß vielmehr eine Analyse der Gegenstände der Erfahrung im allgemeinen treten mit dem Ziel, notwendige Aussagen über die „Natur der Dinge" zu machen. Die Betrachtung der Wirklichkeit und ihrer fundamentalen Zusammenhänge führt nun nach Cumberland sowohl zur Erkenntnis der Ursachen, von denen der Mensch abhängt, als auch zur Einsicht in die Wirkungen, die er hervorzubringen vermag, so daß sich eine Reihe von hypothetischen Aussagen formulieren läßt, die den kausalen Zusammenhang des menschlichen Handelns mit seinen Folgen ausdrücken. Diese Kausalbeziehungen liegen der Bestimmung von Zweck-Mittel-Relationen und mithin dem zweckrationalen Handeln zugrunde.

Hier ist der Punkt, an dem die Physik für die moralischen Wissenschaften Bedeutung gewinnt – ein Gedanke, der durch und durch cartesianisch ist.

Da die Bewegungen, die aus menschlichen Willensakten hervorgehen, den allgemeinen Bewegungsgesetzen der Physik nicht weniger unterworfen sind wie Vorgänge im Bereich der außermenschlichen Natur, bedarf es zur sicheren Beurteilung der Folgen menschlicher Handlungen der Einsicht in die Naturgesetze.[22] Wenn aber Handlungen auf Grund der allgemeinen Gültigkeit des Kausalitätsprinzips ebenso eindeutig determiniert sind wie geometrische Folgerungen durch ihre Prämissen, kann zwischen Motiven und Handlungen ein streng notwendiger Zusammenhang angenommen werden. Nun heißen Ursachen, die etwas konstituieren, erhalten oder vervollkommnen, „gut"; wenn daher die Vorstellungen bestimmter Dinge in einer Weise motivieren, daß die entsprechenden Handlungen für die Erhaltung und Vervollkommnung des Menschen positiv sind, können sie als „natürlicherweise gut" bezeichnet werden. Ein natürliches Gut ist mithin von jeder menschlichen Satzung oder Konvention unabhängig. Hobbes' Behauptung der Subjektivität und Relativität der Werte muß unter diesen Voraussetzungen selbstverständlich zurückgewiesen werden.[23]

Wie kaum ein anderer Vertreter der Naturrechtslehre hat Cumberland somit die Identifikation von Faktum und Wert offen ausgesprochen.[24] Folgerichtig glaubte er, durch Analyse der Natur der Dinge die Grundlagen der Naturrechtslehre auffinden zu können. Auf diese Weise läßt sich seiner Ansicht nach vor allem erkennen, daß der Mensch nicht bestimmt ist, als isoliertes Individuum zu existieren, sondern als Teil der menschlichen Gattung wie als Teil des Universums. Daher soll er sich Gott, dem „König aller Dinge", unterworfen fühlen.[25] Nur wenn man den gesamten intelligiblen Kosmos überblickt, ist es möglich, die Grundlagen des Rechts und der Moral aufzufinden.[26]

Die Einsicht in die Zugehörigkeit des Menschen zum Ganzen der Menschheit und des Alls gilt als Voraussetzung der Erkenntnis, daß die Zwecke des Menschen von den Zwekken des Ganzen nicht getrennt werden können, zumal der Satz, daß die Ursachen, die das Ganze erhalten, auch die Ursachen der Erhaltung seiner wesentlichen Teile sind, von Cumberland als eines der allgemeinen Prinzipien der Philosophie aus der Natur der Dinge „gefolgert" wird.[27] Welches jedoch der universale Zweck ist, an dem sich das menschliche Handeln orientieren soll, läßt sich a priori nicht erkennen; seine Bestimmung als das allgemeine Wohl ergibt sich erst mit Hilfe einer Extrapolation, ausgehend vom individuellen Glücksstreben. Da zwischen individuellen Zwecken und Zwecken des Ganzen ein notwendiger Zusammenhang besteht, erfordert die dauerhafte Befriedigung des Glücksstrebens jedes einzelnen die Förderung des Glücks, mithin des Wohls, aller anderen.

Das Gesagte enthält die Voraussetzungen für die Formulierung des allgemeinsten natürlichen Gesetzes, das nach Cumberland alle besonderen *leges naturales* sowie ihre notwendigen Einschränkungen und Ausnahmen impliziert; es lautet: Die Bemühung um das allgemeine Wohl des ganzen Systems der vernünftig handelnden Wesen dient auch zur Erwerbung des Wohls eines jeden seiner Teile, soweit es von uns abhängt, und schließt das Glück eines jeden ein, sofern er einer jener Teile ist. Umgekehrt bewirken die diesem Streben entgegengesetzten Handlungen entgegengesetzte Wirkungen, d. h. sie ziehen für uns und für alle anderen Übel nach sich.[28]

Aus diesem Fundamentalsatz soll sich alles Weitere durch sukzessive Deduktion gewinnen lassen, sofern die drei Momente desselben, nämlich seine Materie, d. h. die aus der Natur der Dinge gewonnenen Begriffe, seine Form, d. h. die Verknüpfung der Termini zu einem praktischen Satz, näherhin zu einem durch Verbindung der geforderten Handlungsweise mit Lohn und der entgegengesetzten mit Strafe sanktionierten Gesetz, und die Beziehung zum *bonum commune*, d. h. zum glücklichsten Zustand des vernünftig Handelnden, die Grundlage der gesamten Naturrechtslehre bilden sollen. Cumberland glaubte die Fülle der Beziehungen, die die Rechts-, Moral- und Staatsphilosophie enthält, aus dem „Fundamentalsatz" ableiten zu können. Die Analyse der *Materie* des Fundamentalsatzes ist im vorliegenden Zusammenhang von untergeordnetem Interesse. Sie soll klarmachen, daß im Subjekt des Fundamentalsatzes (Bemühung um das gemeinsame Wohl aller Vernunftwesen) die Forderung nach Menschen- und Gottesliebe enthalten ist. Hier sieht Cumberland *pietas* und *humanitas* als wesentliche Aspekte des natürlichen Gesetzes begründet. Die inhaltliche Analyse des Prädikats des Satzes ergibt den notwendigen Zusammenhang von allgemeinem und individuellem Wohl, die der Copula schließlich die natürliche Verbindung von Befolgung des natürlichen Gesetzes und Lohn bzw. von Verletzung desselben und Strafe. Die Idee der natürlichen Sanktion verweist zugleich auf den Geltungsgrund des Fundamentalsatzes, d. h. den Willen Gottes.[29]

Wichtiger ist, was Cumberland über die *Form* des Fundamentalsatzes sagt, wobei der für naturrechtliche Grundsätze typische normativ-deskriptive Doppelcharakter deutlich hervortritt. Einerseits nämlich soll der Fundamentalsatz nach Art theoretischer Aussagen

evident eingesehen werden können, andererseits aber muß ihm als Fundament des Systems natürlicher Gesetze der Charakter eines Imperativs zuerkannt werden. Cumberland schwankte offensichtlich zwischen beiden Auffassungen, die sich aus prinzipiellen Gründen nicht auf einen gemeinsamen logischen Nenner bringen lassen. Er erkennt zunächst an, daß der Fundamentalsatz, obwohl er eine Beziehung aller menschlichen Handlungen auf einen letzten Zweck ausdrückt,[30] das Verhalten nur dann motivieren kann, wenn unser eigenes und aller Menschen Glück faktisch gewollt, d. h. als Zweck bejaht wird.[31] Als theoretische Aussage aufgefaßt, muß daher der Fundamentalsatz hypothetische Form haben: Wenn jemand das eigene in Verbindung mit dem allgemeinen Wohl will, dann muß er auch gewisse Mittel wollen. Ob dieser Zweck gewollt wird, geht aus dem so verstandenen Fundamentalsatz nicht hervor. Noch viel weniger kann ihm, sofern er als hypothetisches Urteil aufgefaßt wird, ein Imperativ entnommen werden, das *bonum commune* als letzten Zweck zu wollen.

Der deskriptive Aspekt des Fundamentalsatzes wird besonders deutlich, wenn ihn Cumberland mit geometrischen Aussagen vergleicht. So wie in der Geometrie die Lösung von Problemen als Folge gewisser Operationen erscheint, so soll auch der moralphilosophisch-naturrechtliche Fundamentalsatz als Aussage über den Zusammenhang von Verhalten und letztem Ziel des Menschen verstanden werden.[32] Die spezielleren naturrechtlichen Sätze gelten dementsprechend als Besonderungen des allgemeinen Theorems hinsichtlich konkreter Handlungen. Da die Naturrechtslehre als System theoretischer Aussagen wissenschaftlichen Charakter haben, d. h. aus evidenten oder beweisbaren Sätzen bestehen soll,[33] läßt sich erkennen, wie groß in Cumberlands Augen die praktische Bedeutung der „geometrischen" Form der Moralwissenschaft ist.

Haben die Sätze aller praktischen Disziplinen ebenso wie diejenigen der Geometrie hypothetische Form, dann scheint die Geometrie als Modell aller praktischen Wissenschaften, also auch der Moral bzw. der Naturrechtslehre, dienen zu können.[34] Diese Annahme wird aber schon dadurch hinfällig, daß man im Rahmen der naturrechtlichen Konstruktion nicht umhin kann, dem Fundamentalsatz den Charakter eines kategorischen Imperativs zuzuschreiben: Das *bonum commune* aller vernünftigen Wesen erscheint selbst als geboten.[35] Entsprechend werden auch die spezielleren natürlichen Gesetze als Normen *(dictata)* aufgefaßt.

Die für die naturrechtlichen Konstruktionen im allgemeinen charakteristische Tendenz zur Verwischung des Unterschieds von Tatsachenaussagen und Normen zeigt sich deutlich in der Lehre von der natürlichen Sanktion, die auf der Behauptung beruht, daß die beobachtbaren Folgen von Handlungen den Charakter von Lohn oder Strafe für die Einhaltung oder Verletzung der natürlichen Gesetze hätten. Obwohl selbstverständlich die Beobachtung von Handlungsfolgen allein niemals den Schluß rechtfertigt, daß es sich hierbei um Sanktionen handelt, vergleicht Cumberland die angeblich empirisch begründete Annahme des Zusammenhangs von Befolgung des natürlichen Gesetzes und daraus resultierenden Glücksfolgen mit den Postulaten der Geometrie,[36] wodurch die Auffassung der naturrechtlichen Voraussetzungen als theoretische Aussagen noch unterstrichen wird. Nun impliziert der Begriff der Sanktion aber die Vorstellung eines Gesetzgebers, kraft dessen Anordnung auf Gesetzesverletzungen bestimmte Strafmaßnahmen folgen sollen.[37] Tatsächlich ist die „Natur der Dinge", durch deren Analyse die natürlichen Gesetze mitsamt ihren Sanktionen erkennbar sein sollen, durch die Beziehung auf den Willen Gottes charakterisiert, da die Natur als gottgeschaffene Ordnung gilt. Diese Ordnung begründet auch den Zusammenhang von Handlung und Handlungsfolgen, die als natürliche Sanktion verstanden werden können, wenn sie als Zeichen des göttlichen Willens aufgefaßt werden.

Die „natürlichen" Gesetze sind im Grunde göttliche Gesetze, so wie die „natürliche" Sanktion im Grunde göttliche Sanktion ist.[38]

Folgerichtig erklärte Cumberland die Gottesidee für eine wesentliche Voraussetzung der Naturrechtslehre in dem von ihm vorausgesetzten Sinne, da er den Ausdruck *„lex naturalis"* nicht metaphorisch, sondern zur Bezeichnung echter Gesetze verwendete, d. h. praktischer Sätze, die von einer legitimen Autorität aufgestellt und mit Strafandrohung für den Übertretungsfall verbunden sind.[39] Allerdings wird die Argumentation zirkulär, wenn er umgekehrt aus der vermeintlichen Tatsache, daß das Bewußtsein des Fundamentalsatzes dem menschlichen Geiste natürlicherweise eingeprägt sei, auf den göttlichen Urheber des natürlichen Gesetzes schließt.[40]

Grundlage der Gemeinschaft ist nach Cumberland die ursprünglich altruistische Veranlagung des Menschen. Durch diese Annahme steht Cumberland Pufendorf wesentlich näher als Hobbes, von dem er fand, daß er die Ursachen des Übels mit Luchsaugen gesehen habe, gegenüber den Ursachen des Guten aber blind gewesen sei.[41]

Da die Sorge um das Allgemeinwohl die Sorge um Leben und Besitz der Mitmenschen einschließt, veranlaßt sie zur Errichtung des Staates als des adäquaten Mittels zur Verwirklichung des *bonum commune*. Zu den wesentlichen Aufgaben des Staates rechnete Cumberland die Sicherung des Eigentums, da seiner Ansicht nach zu den grundlegenden natürlichen Gesetzen, die die Voraussetzungen der Staatsentstehung darstellen, jene lex naturae gehört, die das Recht auf Privatbesitz begründet.[42] In c. VII seines Werkes wird der Eigentumsbegriff aus der allgemeinen naturrechtlichen Verpflichtung zur Förderung des Allgemeinwohls abgeleitet und ausgeführt, daß Verträge, Schenkungen u. ä., aber auch gegenseitiges Vertrauen und Dankbarkeit erst nach Einführung des Privateigentums möglich seien. Ohne Privateigentum bzw. ohne die mit diesem zusammenhängenden rechtlichen Beziehungen ist aber die Errichtung einer staatlichen Autorität unmöglich. Darüber hinaus gehören innere Ordnung und äußerer Friede zu den Vorteilen des Staates, die auf keine andere Weise zu erreichen sind.[43] Nur am Rande sei bemerkt, daß Cumberland den Staat nicht als entstanden durch Zusammenschluß isolierter Individuen, sondern durch Vereinigung von Familien denkt. Hierauf stützt er seine Annahme, daß die monarchische Staatsform allen anderen überlegen sei, da innerhalb der Familien der pater familias eine quasi-monarchische Stellung besitzt. Die Verfassung der einfachsten Gemeinschaft muß aber als natürliche Verfassung auch jener übergeordneten Gemeinschaft gelten, die aus den Familien zusammengesetzt zu denken ist. Daneben faßte Cumberland allerdings auch die Möglichkeit aristokratischer oder demokratischer Zusammenschlüsse ins Auge.

Interessanterweise nimmt er für seinen Versuch, die Staatsentstehung zu rekonstruieren, nur hypothetische Geltung in Anspruch, indem er ausdrücklich betont, daß es sich bei seiner Theorie lediglich um eine *mögliche* Erklärung handle, gemäß der wahren philosophischen Methode: „Verum haec est tantum possibilis et legitima Civitatum diversarum Generatio, quaeque universales omnes Civitatum porprietates exhibet, nec alias hypotheses quaerit vera Philosophia. Quaestio de actuali earum genesi tota est de re facta, ab agentibus liberis, ideoque non est e prinicipiis rationis demonstrabilis."[44] Dennoch läßt sich seiner Ansicht nach die Notwendigkeit *des Staates im allgemeinen* demonstrativ begründen, wobei er wiederum auf geometrische Analogien zurückgreift. So wie nämlich in der Cartesianischen Geometrie komplizierte Linien als Wirkungen mehrerer, sich überlagernder Bewegungen erklärt werden, so wie sich ferner Flächen und Körper, ja selbst physiologische Prozesse aus einfachen Bewegungsverhältnissen ableiten lassen, so kann auch der Staat als notwendiges Resultat des Zusammenwirkens von Bewegungsursachen begriffen werden.[44a]

Trotzdem blieb Cumberland von einer konstruktiven Staatslehre, wie sie Hobbes mit Hilfe der resolutiv-kompositiven Methode konzipiert hatte, weit entfernt. Das geht mit aller Deutlichkeit aus seiner Erklärung hervor, er habe seinem Gegner, um ihn widerlegen zu können, „in die imaginären Räume" seiner Theorie folgen müssen.[45] Dasselbe Unverständnis gegenüber der analytischen Methode verrät auch seine Versicherung, keine spezielle Hypothese über den Ursprung der Menschheit vorausgesetzt, mithin offengelassen zu haben, ob die Menschen von jeher in Gemeinschaft oder ursprünglich ohne jede Gemeinschaftsbindung gelebt hätten bzw. ob sie abstammungsgleich oder wie Pilze aus der Erde hervorgewachsen seien (Anspielung auf *De cive* VIII, 1).[46] Cumberlands Theorie ist jedoch nicht so indifferent angesichts dieser Alternative, wie hier behauptet wird, da für sie die Annahme der Soziabilität unentbehrlich ist: „Multorum sane errorum occasionem dedisse videtur, quod aliqui crediderint Ethicam hominem velut solitarium instituere, sine respectu ad alios; cum tamen Justitia universalis, quae omnium virtutum Moralium est summa, sit allótrion agathón totaque fere ad alios feratur. Immo si res penitius introspiciatur patet veram Ethicam homines instituere ad societatem longe amplissimam cum Deo, hominibusque universis ineundam, et conservandam."[46a] Wenn auch Cumberland das Glück der Individuen dem Glück der Gemeinschaft unterordnet, so bedeutet die Proklamation des Primats des Ganzen doch nicht die Überwindung des Individualismus, da das Ganze bloß als die Summe der Teile gilt: „totius Bonum nihil est aliud quam Bonum per omnes partes secundum naturalem earum ad se invicem relationem, diffusum".[46b]

Obwohl somit Cumberland den Versuch unternahm, ähnlich wie sein überlegener Gegner eine am Vorbild der Naturwissenschaften orientierte Naturrechtslehre zu konzipieren, ist die von ihm angewandte Methode doch nicht im modernen Wortsinn wissenschaftlich.[47] Das hängt damit zusammen, daß sein Werk nicht in erster Linie systematische Erkenntnis zum Ziel hat, sondern teils (im Hinblick auf die tradionelle Naturrechtsmetaphysik) apologetisch, teils (im Hinblick vor allem auf Hobbes) polemisch ist und auf alle Fälle konservativen Tendenzen dient. Demgemäß will er sein Ziel im Sinne der Klärung der Voraussetzungen der richtigen Gemeinschaftsordnung verstanden wissen. Indem er zu zeigen versuchte, daß die Hobbessche Staatslehre im Gegensatz zur Religion und zu den Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft stehe,[48] glaubte er eine soziale, politische und weltanschauliche Ordnung zu verteidigen, die er für gefährdet hielt. Hierbei blieb er zwar ganz im Banne des herkömmlichen metaphysischen Denkens, bewies aber zugleich durch den Versuch einer Anpassung der Naturrechtslehre an Methoden und Resultate der Naturwissenschaft, für wie gering er die Aussicht hielt, die herkömmliche Naturrechtsmetaphysik und ihre spekulative Methode aufrechterhalten zu können, und wie sehr er an ihrer Brauchbarkeit als politischer Ideologie zweifelte. Insofern bedeutet auch Cumberlands konservative Naturrechtsmetaphysik eine Phase in dem Auflösungsprozeß des Naturrechts überhaupt.

3. EDWARD CLARENDON

Edward Hyde, Earl of Clarendon, setzte sich in seinem Werk "A Brief View and Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State, in Mr. Hobbes's Book, entitled Leviathan"[49] mit der Hobbesschen Staatslehre primär vom Standpunkt des Juristen und Staatsmanns aus kritisch auseinander, weshalb seine Untersuchung in philosophischer Hinsicht weniger ergiebig ist. Wie auch die anderen zeitgenössischen Kritiker, verschmähte

er es nicht, seinen Gegner weltanschaulich und politisch zu verdächtigen, was um so schwerer wiegen mußte, als Hobbes in der Zeit der Restauration mit beträchtlichen Schwierigkeiten weltanschaulicher und politischer Art zu kämpfen hatte. Wenn Clarendon aber darauf beharrte, daß der *Leviathan* als Niederschlag der Absicht zu verstehen sei, das Regime Cromwells zu stützen,[50] ja wenn er seinem Gegner die Absicht unterstellte, sich dem Lord-Protector durch sein Buch als Ratgeber zu empfehlen,[51] so fällt der Vorwurf politisch tendenziöser Einstellung auf ihn selbst zurück, hat er sein Buch doch nach seinem Sturz in der Emigration geschrieben, offensichtlich mit der Absicht, sich zu rehabilitieren und für eine eventuelle Wiederverwendung zu empfehlen.

Im vorliegenden Zusammenhang muß vor allem Clarendons Einstellung gegenüber der Hobbesschen Methode ins Auge gefaßt werden. Hier versagt der Kritiker gegenüber seinem Objekt so offenkundig, daß er lediglich als Beispiel der Verständnislosigkeit, auf die Hobbes stieß, berücksichtigt werden kann. Seine Auseinandersetzung mit der Form der Hobbesschen Argumentation macht deutlich, wie schwer die methodischen Gesichtspunkte der am Vorgehen der mathematischen Naturwissenschaft orientierten neuen Philosophie für den wissenschaftlich nicht vorgebildeten Leser zugänglich waren. In der begrifflichen Erzeugung des Erkenntnisgegenstandes erblickt Clarendon nur den verfehlten Versuch, Gott, den Schöpfer der Welt, nachzuahmen (ein Vergleich, den Hobbes, wie erinnerlich, selbst zur Charakterisierung seines Vorgehens in Anspruch genommen hatte): "Mr. Hobbes, having taken upon him to imitate God, and created Man after his own likeness, given him all the passions and affections which he finds in himself, and no other, he prescribes him to judge of all things and words, according to the definitions he sets down, with the Authority of a Creator."[52] So kann er auch in Hobbes' Folgerungen nichts anderes als Konsequenzen aus bloßen Vermutungen und Fiktionen erblicken, zumal es kein Erfahrungsbeispiel eines Staates gibt, das der Hobbesschen Konstruktion entspräche.[53] So ist in seinen Augen ein entscheidender Einwand gegen die Staatsvertragslehre, daß noch niemals ein Volk seine Regierung durch Versammlung und Wahl, durch Übereinkunft und Vertrag instituiert hat.[54] "It is of no purpose to examine the Prerogatives he grants to his Sovereign, because he founds them all upon a supposition of a Contract and Covenant that never was in nature, nor ever can reasonably be supposed to be."[55] Folgerichtig leugnet er die Möglichkeit, den Monarchen als durch Rechtsübertragung seitens aller Individuen eingesetzten Repräsentanten des Volkes zu betrachten.[56]

Das realistische Mißverständnis bestimmt auch Clarendons Kritik der begrifflichen Voraussetzungen der Vertragstheorie. So erklärt er die Gleichheitsvoraussetzung für falsch,[57] was ihm auf Grund der Erfahrung, die die Verschiedenheit der Menschen deutlich zeigt (auch abgesehen von den auf Erziehungseinflüssen usw. beruhenden Unterschieden), zweifelsfrei erwiesen scheint.[58] Trotz der Wesensgleichheit der Menschen bleiben die Unterschiede zwischen den Individuen so groß, daß es notwendig stets politische Über- und Unterordnung geben wird.[59] Die Ablehnung der Gleichheitsvoraussetzung auf Grund empirischer Gegebenheiten zeigt in aller Deutlichkeit, daß Clarendon die von Hobbes angewandte konstruktive Methode im Grunde nicht verstanden hat: Was als begriffliches Element gedanklicher Konstruktion, d. h. als Ergebnis eines analytischen Prozesses bzw. als Voraussetzung begrifflicher Synthese zu verstehen ist, faßt er im Sinne eines empirischen Begriffs auf. Auch der „bestialische" Naturzustand der Hobbesschen Konstruktion verfällt unter diesen Bedingungen der Ablehnung, und zwar mit einer sehr charakteristischen Begründung: Die Annahme eines solchen Naturzustandes stehe in Widerspruch mit der Güte und Weisheit Gottes sowie der Gottebenbildlichkeit des Menschen.[60] Unter diesen Voraussetzungen kann es nicht verwundern, wenn der Hobbessche Staatsbegriff

en bloc verworfen wird als "an imaginary Government by his Rules of Arithmetic and Geometry, of which no Nation hath ever yet had the experiment."[61]

Trotz des mangelnden methodischen Verständnisses ist Clarendons Kritik manchmal inhaltlich durchaus treffend, so, wenn er seinem Gegner vorhält, daß er den Begriff des natürlichen Gesetzes auf Regeln ausgedehnt habe, die aus „prudential motives" entsprungen sind, wie z. B. jenes natürliche Gesetz, welches besagt, daß Friedensvermittlern freies Geleit zuzubilligen sei; von der Art solcher Klugheitsregeln ist aber ein beträchtlicher Teil von Hobbes' natürlichen Gesetzen.[62] Der Großteil von Clarendons inhaltlichen Einwänden ist freilich Behauptung, gestützt durch plausible Gründe, denen wohl ebenso plausible Gegengründe entgegengesetzt werden könnten. Hierher gehört etwa die These, daß der Naturzustand nicht als kriegerisch, sondern als friedlich zu denken sei: ". . . we say, that peace is founded in nature; and that when the God of nature gave his Creature, Man, the dominion over the rest of his Creation, he gave him likewise natural strength and power to govern the world with peace and order."[63] Da „die Natur" durch ewige Gesetze für den Frieden „ihrer Kinder" gesorgt hat, muß die Annahme eines allgemeinen Krieges im Naturzustand gerade als Widerspruch zur Annahme des natürlichen Gesetzes bezeichnet werden, das – wie Clarendon hervorhebt – auch nach Hobbes bereits im Naturzustand gültig ist.[64] An die Stelle der Annahme, daß der Staat durch Vertrag entstanden ist, setzte Clarendon die These, daß der Übergang zum zivilen Zustand natürlicherweise, nämlich durch den Naturtrieb nach Privateigentum, bewirkt worden sei: "Nothing but the joy in Propriety reduc'd us from barbarity; and nothing but security in the same, can preserve us from returning into it again."[65] Wenn man wie Hobbes dem Souverän die Verfügungsgewalt über das Privateigentum der Bürger zugesteht, untergräbt man daher mit dem Eigentumsrecht auch den Staat, wie es nach Clarendons Überzeugung allgemein der Fall ist, wenn man das Gesetz der Willkür des Souveräns anheimgibt, der selbst in keiner Weise durch Gesetze gebunden sein soll.[66] Er erkannte richtig, daß die bekämpfte Auffassung von der Stellung des Souveräns gegenüber dem Recht durch die Hobbessche These bedingt ist, daß die Partner des Urvertrages nach Hobbes nur untereinander, nicht mit dem Souverän kontraktieren.[67]

Für ruinös hielt Clarendon auch die Gewährung des Widerstandsrechts, denn obwohl Hobbes die Verträge, durch die alle in den Staat eintretenden Individuen gebunden zu denken sind, so genau formulierte, „als ob er der Sekretär der Natur wäre",[68] habe er doch der Verwirrung Tür und Tor geöffnet, indem er, ungeachtet der absoluten Stellung des Souveräns gegenüber dem Gesetz, einem jeden unter gewissen Bedingungen das unveräußerliche Recht auf Verteidigung gegen den Staat und seine Institutionen zuerkannte.[69] Nur die Einbeziehung des Widerstandsrechts in den ursprünglichen Rechtsverzicht vermag dagegen nach Clarendons Ansicht die innere Sicherheit des Staates zu gewährleisten.[70] Es macht Clarendons idealistische Auffassung von den Grundlagen der Gehorsamspflicht im Staate deutlich, wenn er es ablehnt, diese Pflicht an das Vorhandensein einer funktionierenden, die Untertanen wirksam schützenden Regierungsgewalt zu binden, wie es Hobbes getan hatte, nach dessen Ansicht keine Bindung des früheren Untertanen an die Regierung mehr bestehen soll, wenn diese ihre wesentlichen Funktionen nicht mehr ausüben kann.[71] Werden die fundamentalen Voraussetzungen der Hobbesschen Naturrechtslehre abgelehnt, dann müssen auch solche Konsequenzen fallen wie die, daß zwischen Angehörigen verschiedener Staaten wegen des Fehlens jeglicher vertraglicher Bindungen der Naturzustand weiterbestehe.[72]

Auf die wissenschaftlichen Grundlagen des Hobbesschen Systems geht Clarendon, im Bewußtsein, Laie zu sein, nicht ein, kann sich aber die Bemerkung nicht versagen, sein

Gegner lege offenbar größeren Wert darauf, als guter Philosoph und Mathematiker, denn als guter Christ zu gelten.[73] Zugleich betont er seine eigene überlegene politische und juristische Erfahrung, durch die er sich zur Kritik des Hobbesschen Werkes legitimiert glaubt.[74] Hobbes dagegen sei in keiner Weise kompetent, wo es um die Auslegung des *Common Law* gehe.[75] Clarendon als Mann der Praxis hielt begreiflicherweise die Praxis für die beste Widerlegung der bekämpften Theorie": . . . if he *[Hobbes]* finds that all his speculation is positively contradicted by constant and incontroverted practice, he will believe that his speculation is not, nor ought to be of authority enough to introduce new Laws and Rules of Government into the world."[76]

Der Verfasser der "History of the Rebellion", der Jurist und ehedem leitende Staatsmann, führte den Kampf gegen seinen Gegner auf der ihm gemäßen Ebene, d. h. mit historischen, realpolitischen und aus der englischen Rechtstradition geschöpften Argumenten. Es versteht sich von selbst, daß er mit Argumenten solcher Art den methodisch andersartigen Begründungszusammenhängen seines Gegners nicht gerecht werden konnte, so berechtigt seine Gesichtspunkte als solche unter Umständen gewesen sein mögen. Obwohl er aber der „geometrischen" Methode in keiner Weise gerecht wurde, erkannte er doch, daß die analytische Methode, sofern sie als Vehikel naturrechtlicher Spekulationen gebraucht wird, Gefahr läuft, zu einem ideologischen Instrument zu werden. So stellte er nicht unrichtig in bezug auf die natürlichen Gesetze fest, Hobbes leite aus ihnen Folgerungen ab, "to control opinions he dislikes, and to obtain concessions which are not right, by amusing men by his method."[77]

III. KAPITEL

DIE JURISTISCH ORIENTIERTE STAATSPHILOSOPHIE VON GROTIUS BIS PUFENDORF

1. ANSÄTZE EINER GEOMETRISCHEN STAATSLEHRE BEI GROTIUS

Hugo Grotius ist, ähnlich wie in anderem Zusammenhang Descartes, eine typische Gestalt des Übergangs: Teils vorwärts, teils rückwärts blickend, blieb er einerseits stark von stoischen und aristotelisch-scholastischen Einflüssen abhängig, bereitete aber andererseits schon deutlich das moderne staatsphilosophische Denken vor, wie sich auch in gewissen, freilich relativ unbedeutenden Ansätzen der „geometrischen" Methode in der Naturrechtslehre bzw. in der naturrechtlichen Begründung des Staatsbegriffs zeigt. Bei aller Abhängigkeit von der traditionellen Naturrechtslehre trug er doch wesentlich zur Säkularisation des jus naturae bei, indem er es von den theologischen Einflüssen zu lösen suchte,[1] die es während des vorhergehenden Zeitraums beherrscht hatten.

Im folgenden können die Gedankengänge des gewaltigen Werks „De jure belli ac pacis libri tres"[2] nur zum kleinsten Teil berücksichtigt werden, nämlich nur sofern sie die grundlegenden Zusammenhänge der naturrechtlichen Staatslehre betreffen. Alle spezielleren Überlegungen, wie vor allem das gesamte Privat- und Völkerrecht, müssen hier außer Betracht bleiben.[3] Grotius interessiert im Rahmen der vorliegenden Untersuchung vor allem als Vorläufer Pufendorfs und Wolffs, wobei der erstere infolge des Einflusses, den Hobbes auf ihn ausübte, viel stärker unter dem Eindruck des exakten Wissenschaftsideals stand als der sicher originellere, freilich auch unsystematischere Grotius, dem er inhaltlich weitgehend folgte,[4] während Wolff in einer umfassenden Synthese der naturrechtlichen Tradition die von Grotius aufgeworfenen Probleme mit den Mitteln einer vor allem an der Syllogistik orientierten „wissenschaftlichen" Methode und weitgehend im Rahmen der Leibnizschen Metaphysik zu lösen suchte.

Grotius fühlte sich im Gegensatz zu Hobbes nicht als wissenschaftlicher Neuerer, sondern eher als Eklektiker, der das Wahre, wo er es fand, aufzunehmen und in ein einheitliches *Corpus* zusammenzufassen suchte, hierbei maßgeblich von dem Ziel geleitet, die politischen und konfessionellen Gegensätze, die seiner Epoche das Gepräge gaben, zu überbrücken. Daher schloß er sich auch nicht dem für die Vertreter der Modernität im 17. Jahrhundert typischen Anti-Aristotelismus an, sondern zögerte nicht, den Stagiriten als „Fürsten der Philosophen" anzuerkennen, wenn er auch diesen philosophischen Prinzipat nicht in Tyrannei ausarten sehen wollte.[5] Mit der von Aristoteles selbst in Anspruch genommenen Freiheit gegenüber Lehren von Vorgängern erklärte er Korrekturen der aristotelischen Moralphilosophie für unerläßlich.[6] Ebenso war er zwar grundsätzlich bereit, die Bedeutung der scholastischen Philosophen anzuerkennen, als deren Unglück er es ansah, daß sie in unwissenden Jahrhunderten gelebt hätten; aber er ist weit davon entfernt, ihnen die Rolle maßgeblicher Autoritäten zuzugestehen, wenn sie auch seiner Ansicht nach manchen neueren Autoren dadurch überlegen waren, daß sie mit Vernunftgründen, und nicht nur auf den Buchstaben der Überlieferung gestützt, argumentierten.[7]

Anders als in der Schrift über die Meeresfreiheit von 1609, die ausgesprochen tendenziösen Charakter hatte, weist Grotius in seinem Hauptwerk jeden Bezug auf aktuelle Ziele entschieden zurück. Ihm schwebt eine abstrakte, allgemeingültige, sozusagen „mathematische" Darstellung rechtlicher Beziehungen vor, in der von konkreten Fällen strikt abgesehen wird, so daß ihm sein Vorgehen mit demjenigen der Mathematik hinsichtlich seines abstrakten Charakters vergleichbar erscheint: „Vere enim profiteor, sicut mathematici figuras a corporibus semotas considerant, ita me in iure tractando ab omni singulari facto abduxisse animum."[8] Mag auch diese Äußerung von Bewunderung für die Form der mathematischen Beweisführung und vom Wunsch zeugen, der Jurisprudenz streng logischen Charakter zu verleihen, so kann das noch nicht darüber hinwegtäuschen, daß Grotius in concreto nicht imstande war, der Lehre vom natürlichen Recht und insbesondere der naturrechtlichen Begründung des Staatsbegriffs den Charakter einer „geometrisch" aufgebauten Disziplin zu verleihen; und wenn auch die Tatsache, daß er den Staat als „corpus artificiale" bezeichnete,[9] infolge der Übereinstimmung mit der Hobbesschen Terminologie bemerkenswert ist, so fehlen in seiner Staatslehre doch die Voraussetzungen für die Anwendung jener konstruktiven Methode, die Hobbes' Auffassung des Staates als eines politischen Körpers bestimmte. Die Differenz der methodischen Voraussetzungen ist aber zweifellos wichtiger als die Übereinstimmung in der Terminologie, da „derselbe" Terminus durch Einbeziehung in einen auf andersartigen methodologischen Voraussetzungen beruhenden systematischen Zusammenhang eine andere Bedeutung annimmt. Daher ist auch die Frage, ob Hobbes die grotianische Naturrechtslehre gekannt und diesen Umstand lediglich um des Rufs der Originalität willen verschwiegen habe, sachlich sekundär.[10] Da sich Grotius 1635 bis 1644 in Paris aufgehalten hat, ist die Wahrscheinlichkeit, daß Hobbes ihn kennenlernte, groß; aber während Grotius seine Bewunderung für „De cive" offen aussprach, erwähnte Hobbes den Verfasser des Werkes, von dem das ganze neuere naturrechtliche Völkerrecht ausgegangen ist, niemals. Vom Gesichtspunkt der Methode aus gesehen ist dieses Schweigen gerechtfertigt, da Hobbes das analytische Verfahren keinesfalls von Grotius übernommen haben kann, bei dem er, wie in der früheren Staats- und Rechtsphilosophie, im allgemeinen keine Beispiele einer konsequenten Anwendung der resolutiv-kompositiven Methode finden konnte. Grotius hat zwar gefordert, die naturrechtlichen Deduktionen auf klare Begriffe bzw. auf unbezweifelbar gewisse Grundsätze von der Evidenz der Sinneswahrnehmung, von deren Gewißheit er überzeugt war,[11] zu stützen; aber ihm fehlte nicht nur jenes ausgeprägte kritische Methodenbewußtsein, das Hobbes, hierin alle seine Vorgänger weit hinter sich lassend, entwickelt hat, sondern die Beziehung der in der Naturrechtslehre angestrebten Gewißheit auf die Evidenz der Sinneswahrnehmung widerspricht geradezu den Voraussetzungen der analytischen Methode, deren Eigentümlichkeit darin besteht, Beziehungen zu konstruieren, die als Bedingungen der Erklärung eines bestimmten Phänomens (hypothetisch) notwendig, nicht „augenscheinlich" wahr sind. Hobbes konnte daher hinsichtlich seiner Methode von Grotius bestenfalls angeregt werden, aber von ihm kein entwickeltes Verfahren übernehmen. Daran ändert die von Grotius gelegentlich behauptete Analogie von juristischer und mathematischer Methode nichts, da der allgemeinen Behauptung die konkrete Durchführung nicht entspricht. Das gilt auch für Äußerungen wie die folgende, die sich in der Abhandlung über das Beuterecht findet: „. . . so wie die Mathematiker, bevor sie zu den Beweisen selbst übergehen, bestimmte Allgemeinbegriffe vorausschicken, in bezug auf die alle übereinstimmen und die einen festen Punkt darstellen, auf den in der nachfolgenden Untersuchung zurückgegangen werden kann, so wollen auch wir einige Regeln und sehr allgemeine Gesetze angeben, um ein festes Fundament zu haben, auf dem wir

unsere Beweise sicher aufbauen können".[12] Tatsächlich bleibt die Ähnlichkeit mit der mathematischen Methode so wenig bestimmt, daß in Äußerungen wie der angeführten eher rhetorische Metaphern als ein wirksames methodologisches Programm zu erblicken sind.

Grotius forderte – hierin keineswegs originell – Genauigkeit der Definitionen, Klarheit der gedanklichen Ordnung und Eindeutigkeit der Termini[13] als Bedingungen der wissenschaftlichen Jurisprudenz. Im Sinne dieser Forderungen hielt er vor allem die Trennung von natürlichen und konventionellen Elementen des Rechts für unerläßlich, da nur Naturgegebenes als konstant anzusehen ist, während alles, was aus Konventionen hervorgeht, veränderlich und nicht überall gleich, somit zur Begründung der Jurisprudenz im Sinne einer rationalen, daher allgemeingültigen Disziplin (*ars*, im Sinne von *téchne*) ungeeignet ist.[14] Obwohl Grotius die Unveränderlichkeit der „Natur", insbesondere der menschlichen „Natur", nicht ausdrücklich voraussetzt, teilt er mit der zeitgenössischen realistischen Metaphysik offensichtlich die Überzeugung von der Konstanz der Wesenheiten: Diese Annahme läßt sich deutlich als Bedingung seiner Begründung des natürlichen Rechts erkennen. Wie alle Vertreter der zeitgenössischen Naturrechtslehre war er überzeugt, daß die natürlichen Gesetze durch richtiges Schließen *(recta illatio)* aus der „Natur" *(ex naturae principiis)* abgeleitet werden können; was dagegen nicht aus sicheren, allgemeingültigen (da auf der „Natur" beruhenden) Grundsätzen deduziert werden kann und dennoch allgemein beobachtet wird, muß seinen Ursprung in freien Willensakten haben, d. h. es ist gesetztes Recht.[15] Wenn aber das natürliche Recht aus der menschlichen „Natur" logisch ableitbar sein soll, dann muß es in ihr, wenn auch implizit, enthalten sein, denn so wie z. B. aus partikularen Prämissen keine allgemeine Konklusion gewonnen werden kann, so ist es unmöglich, aus rein faktischen Verhältnissen Normen zu deduzieren. Also muß, um die geforderte Deduktion des natürlichen Rechts aus der „Natur" zu ermöglichen, diese mit normativen Bestimmungen ausgestattet werden. Dieser Konsequenz hat sich auch Grotius nicht entziehen können, wenn er sie auch, wie alle Naturrechtslehrer, nicht ausdrücklich formulierte, ja er hat sie, wiederum in der für die Naturrechtsmetaphysik charakteristischen Weise, mit allen Mitteln zu verschleiern gesucht. Die naturrechtliche Metabasis zeigt sich klar in dem Versuch, das Naturrecht auf den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch zurückzuführen und dadurch zu logisieren. Die Negation naturrechtlicher Sätze würde sonach als Kontradiktion zu gelten haben. Wenn aber Normen Tautologien, ihre Negate somit widerspruchsvoll sind, dann ist es unausweichlich, die *leges naturae* als theoretische Sätze zu deuten, da nur diese, nicht aber Imperative, dem Prinzip des ausgeschlossenen Dritten in bezug auf „wahr" und „falsch" unterstehen.

Die Kennzeichnung der natürlichen Gesetze als *dictata rectae rationis*, als Gebote der rechten Vernunft, ist ungerechtfertigt, wenn sie nur faktische Relationen, nämlich die Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung von Handlungen mit der vernünftigen menschlichen Natur, aussagen sollen.[16] Das normative Moment wird jedoch unübersehbar dadurch eingeführt, daß Grotius erklärt, dem Menschen sei es auf Grund seiner vernünftigen Natur *angemessen*, richtigen Urteilen gemäß zu handeln, wogegen Handlungen gegen das Naturrecht verstoßen, die nach im Widerspruch zur richtigen Einsicht stehenden Maximen erfolgen.[17] Das so interpretierte Naturrecht ist nicht wie später für *Pufendorf* Ausdruck göttlichen Wollens, sondern ebenso „ewig" und unveränderlich wie Wesensbeziehungen im allgemeinen. Grotius erteilt somit dem *Voluntarismus* eine klare Absage. Die naturrechtlichen Sätze entsprechen im wesentlichen den „ewigen Wahrheiten" der Logik oder Mathematik: „Est autem ius naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat. Quanquam enim immensa est Dei potentia, dici tamen quaedam possunt ad quae se illa non extendit, quia quae ita dicuntur,

dicuntur tantum, sensum autem qui rem exprimat nullum habent; sed sibi ipsi repugnant: Sicut ergo ut bis duo non sint quattuor ne a Deo quidem potest effici, ita ne hoc quidem, ut quod intrinseca ratione malum est malum non sit."[18] Die moralischen Qualitäten von Handlungen beruhen auf deren Beziehung zur menschlichen „Natur" und determinieren infolge ihrer Perseität die göttlichen Normsetzungsakte, so daß in den Geboten Gottes geboten wird, was an sich gut, und verboten, was an sich schlecht ist.[19]

Grotius übersieht, daß die Konvenienz einer Handlung mit der menschlichen „Natur" (angenommen, dieser Ausdruck hätte eine hinreichend präzisierte Bedeutung) keineswegs die Pflicht zur Vornahme dieser Handlung konstituiert. Die Wendung „iudicium recte conformatum sequi . . . conveniens esse humanae naturae" dient der Überbrückung des Hiatus zwischen Sein und Sollen und bezeichnet somit genau die crux der Naturrechtslehre. Auch die angenommene Diskrepanz zwischen einer Handlung und der „Natur" des Menschen macht diese Handlung nicht zu einer schlechten bzw. verbotenen, es sei denn, man setzt die Gültigkeit einer übergeordneten Norm voraus, die etwa so zu formulieren wäre: Jeder ist *verpflichtet*, nur solche Handlungen vorzunehmen, die mit der menschlichen „Natur" übereinstimmen. Von dieser Norm müßte aber wieder gefragt werden, welches ihr Geltungsgrund ist, d. h. von wem sie gesetzt wurde, da es ohne Setzungsakt keine wie immer geartete Norm geben kann.

Die Grotianische Auffassung der naturrechtlichen Sätze ist darüber hinaus durch die Schwierigkeit belastet, daß unklar bleibt, was unter der Übereinstimmung zwischen Handlungen und der menschlichen Natur zu verstehen ist, da in gewissem Sinne *alle* Handlungen des Menschen mit seiner Natur „übereinstimmen" müssen, um überhaupt menschliche Handlungen zu sein. Soll also die Übereinstimmung mit der Natur eine bestimmte Klasse von Handlungen gegenüber allen anderen auszeichnen, so muß die Vorstellung der menschlichen „Natur" auf gewisse Bestimmungen beschränkt werden, während alle anderen möglichen Prädikate, die einem Menschen beigelegt werden können, als „zufällige" von den „Wesensbestimmungen" unterschieden werden. Handlungen, die mit „zufälligen" Bestimmungen zusammenhängen, gelten dann ebenfalls als zufällig, d. h. sie „stimmen" nicht mit der menschlichen Natur „überein". Der Auswahl der unter der Bezeichnung „Natur des Menschen" zusammengefaßten Bestimmungen muß aber ein Wertgesichtspunkt zugrunde liegen. Mit anderen Worten: Die Vorstellung der „Natur" enthält normative Elemente bzw. die Aussagen, in denen der Ausdruck „Natur" im vorausgesetzten Sinn verwendet wird, sind, wenn nicht explizit normativ, so doch krypto-normativ.

Nimmt man zum Beispiel an, zu den Bestimmungen der menschlichen „Natur" gehöre – um sogleich den zentralen Begriff von Grotius' naturrechtlicher Idee der Gemeinschaft herauszugreifen – der *appetitus socialis*; dann werden Handlungen als mit der menschlichen Natur übereinstimmend zu beurteilen sein, wenn sie geeignet sind, die sozialen Beziehungen zwischen dem Handelnden und anderen Individuen zu intensivieren, d. h. wenn sie dem *Ziel* des sozialen Zusammenschlusses dienen. Die mit Hilfe des *appetitus socialis* definierte menschliche „Natur" bildet somit die Voraussetzung einer werthaft-teleologischen Betrachtungsweise, die die Aufstellung von Imperativen folgerichtig erscheinen läßt: Es *soll* so gehandelt werden, daß der soziale Zusammenhang der Individuen gefördert bzw. wenigstens nicht gestört wird. Die Bedeutung der Wendung „Übereinstimmung mit der menschlichen Natur" ist hier klar: Eine solche Übereinstimmung liegt im Falle von Handlungen vor, in denen die von den krypto-normativen Bestimmungen der menschlichen Natur implizierten Imperative befolgt werden. Kurz: die *dictata rectae rationis* lassen sich aus der menschlichen „Natur" deduzieren, weil diese stillschweigend als Komplex normativer Bestimmungen gedacht wird.[20]

Vom natürlichen Recht unterscheidet Grotius göttliches und positives Recht, die auf Akten der Normsetzung – sei es Gottes, sei es des staatlichen Gesetzgebers – beruhen.[21] Beide Arten des Rechts sind *ius voluntarium*, quod ex voluntate originem ducit.[22] Da das Naturrecht im Gegensatz zum ius voluntarium jedoch nicht auf willentlicher Setzung beruht, mithin auch vom Willen Gottes unabhängig ist, könnte der Gottesbegriff im Zusammenhang mit der Begründung des natürlichen Rechts entbehrlich scheinen. Tatsächlich hat Grotius die Möglichkeit der Abstraktion vom Gottesbegriff ins Auge gefaßt, wenn auch nur in hypothetischer Form.[23] Obwohl er ausdrücklich erklärt, die Annahme der Nicht-Existenz Gottes könne (ebenso wie die Annahme, Gott stehe dem Verhalten der Menschen indifferent gegenüber) nicht „sine summo scelere" aufgestellt werden, will er die Grundlegung der Naturrechtslehre nicht auf die Gottesvorstellung stützen.[24] Die Bemühung um klare Trennung von Jurisprudenz und Theologie, die hierin zum Ausdruck kommt, ist außerordentlich wichtig: Sie läßt bereits deutlich die Tendenz erkennen, die Rechtslehre methodologisch autonom aufzubauen.

Freilich vermochte Grotius diese Tendenz nicht konsequent festzuhalten und zu realisieren. Wenn er nämlich auch das Naturrecht primär auf die Relationen zwischen Handlungen und menschlicher „Natur" bezieht, so ist sekundär der Zusammenhang zwischen den Sätzen des Naturrechts und der Gottesvorstellung doch insofern anerkannt, als die Natur mit den das natürliche Recht fundierenden Beziehungen als Schöpfung Gottes gilt.[25] Durch diese metaphysische Konstruktion wird das Naturrecht indirekt doch vom göttlichen Willen abhängig gemacht. Gott gilt somit als *causa remota* des natürlichen Rechts und somit auch der staatlichen Autorität, da der Begriff der Souveränität aus Grundsätzen des Naturrechtes folgen soll. Unmittelbar hängen die rational einsichtigen natürlichen Gesetze zwar von Seinsverhältnissen ab; mittelbar aber gehen sie, wie die Schöpfung im allgemeinen, auf den göttlichen Willen zurück. Gott hat die Wirklichkeit so geordnet, daß gewisse reale Beziehungen naturrechtliche Pflichten begründen: „Ius naturale est dictamen rectae rationis indicans, actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac consequenter ab autore Deo talem actum aut vetari aut praecipi."[26]

Die Bestimmung des Verhältnisses von natürlichem und positivem Recht erfordert die Präzisierung des Staatsbegriffs, der dem letzteren zugrunde liegt, wobei im folgenden weder auf die Ausführungen über das väterliche,[27] noch auf die über das Völkerrecht eingegangen werden soll. Das *ius civile*, das hier allein ins Auge zu fassen ist, bestimmte Grotius als dasjenige Recht, das von der Staatsgewalt (a potestate civili) ausgeht.[28] *Potestas civilis* heißt jene Gewalt, die die souveräne Macht besitzt (quae civitati praeest), und *Civitas* wird definiert als Zusammenschluß freier Menschen zum Zweck der Sicherheit und des allgemeinen Nutzens.[29] Während die positiven Gesetze Anordnungen der staatlichen Autorität sind, kann nach Grotius die Staatsgründung nur als Vertrag begriffen werden. Gleichgültig, ob der Sozialkontrakt als Unionsvertrag oder ob der Unterwerfungsvertrag im Vordergrund steht: Auf jeden Fall müssen die Vertragspartner entweder ausdrücklich Gehorsam gegenüber den Inhabern der souveränen Gewalt versprochen haben oder sie sind wenigstens *so zu betrachten, als ob* sie ein solches Versprechen abgegeben hätten. Mit der Annahme eines stillschweigenden Vertrags wird hier schon jene Vorstellung entwickelt, die in Wolffs Begriff des Quasi-Paktes ihren klarsten Ausdruck fand.[30]

Grotius nahm an, daß alle Menschen auf Grund ihrer Naturveranlagung zum sozialen Dasein gemäß einer vernünftigen Wesen angemessenen Ordnung bestimmt sind.[31] Als Mittel zur Befriedigung des *appetitus societatis* besitzt seiner Ansicht nach der Mensch im Unterschied zu allen anderen Lebewesen die Fähigkeiten der Rede, des rationalen Denkens

und des planvollens Handelns nach allgemeinen Maximen. Die volle Befriedigung des Geselligkeitstriebs im Einklang mit dem Vernunftgebot ist nur im Staat möglich, da die staatliche Rechtsordnung über die Erhaltung der Existenz bzw. der Sicherung der *prima naturae* hinaus (wie Grotius mit den Stoikern sagte) die Bedingungen für die adäquate Verwirklichung der durch die „richtige Vernunft" gesetzten Ziele bietet.[32] Das Weiterwirken der (auf die Aristotelische Anthropologie zurückzuführenden) Idee einer natürlichen Sozialität 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 Staate ein wenigstens im Kern natürliches Gebilde erblickt wird, ist es kaum möglich, einen reinen Rechtsbegriff des Staates zu bilden.

Die Selbsterhaltung ist zwar auch für Grotius eine grundlegende naturrechtliche Pflicht. Sie ist aber nicht das Fundament der naturrechtlichen Staatskonstruktion, da neben der Pflicht der Selbsterhaltung natürliche Pflichten höherer Dignität stehen.[33] Folglich ist der die Selbsterhaltung betreffende Teil der Naturrechtslehre dem Rang nach jenem anderen unterzuordnen, dessen Quelle die rationale Einsicht in die Konvenienz von Handlungen mit der vernünftigen menschlichen Natur sein soll.

Bei Beschränkung auf die *prima naturae*, vor allem die Selbsterhaltung, stellt sich der Krieg u. U. als nächstliegendes Mittel zur Erhaltung und Sicherung des Daseins sowie zur Beschaffung oder Konservierung des Nützlichen und Förderlichen dar.[34] Der Naturzustand erscheint unter dieser Voraussetzung folgerichtig als Zustand allgemeinen Krieges. Stellt man dagegen mit Grotius, der in diesem Punkte Cicero folgt, den *prima naturae* deren *consequentia* (Folgebestimmungen) nicht nur an die Seite, sondern ordnet sie ihnen über, dann muß der Krieg als der Idee einer vernünftigen Gemeinschaft widersprechend als adäquates Mittel der Existenzsicherung abgelehnt werden. Diese ist vielmehr mit Hilfe rechtlicher Mittel anzustreben. Bedingung der Geltung von Normen, die gegenseitige Verletzung der Individuen verbieten, ist aber die Existenz der staatlichen Ordnung, die ihrerseits eine wechselseitige vertragliche Bindung aller in den Staat eintretenden Individuen voraussetzt. Die Idee des auf Grund der vernünftigen Natur des Menschen geboten erscheinenden Sozialkontrakts ist daher nicht nur die begriffliche Grundlage der Staatskonzeption, sondern begründet auch die Verbindlichkeit positiver Normen.[35] Obwohl die Vertragsthese hier als Ergebnis der Analyse der Idee einer der vernünftigen menschlichen Natur angemessenen Rechtsordnung, näherhin als deren notwendige Bedingung, erscheint, hat ihr Grotius nur geringe Aufmerksamkeit gewidmet und sie daher nicht konsequent entfaltet. Auch hier äußert sich der Mangel eines entwickelten Methodenbewußtseins, da bei bewußter Anwendung der resolutiv-kompositiven Methode die Funktion der durch Resolution gefundenen begrifflichen Elemente für den Zusammenhang einer Theorie viel deutlicher zutage treten muß.

Die kontraktualistische Staatstheorie in der Form, der Grotius' Auffassung nahekommt, hängt wesentlich mit der Annahme eines vorstaatlichen, überpositiven Rechts zusammen, da die Errichtung der staatlichen Ordnung durch Vertrag nur angenommen werden kann, wenn mindestens die Norm „Pacta sunt servanda" als a priori gültig anerkannt wird.[36] Damit aber wird auch die positive Rechtsordnung, die auf der im Urvertrag festgelegten wechselseitigen Bindung aller einzelnen beruht, von naturrechtlichen Voraussetzungen abhängig, wie Grotius ausdrücklich erklärt: „civilis . . . iuris mater est ipsa ex consensu obligatio, quae cum ex naturali iure vim suam habeat, potest natura huius quoque iuris quasi proavia dici."[37] Weil jedoch die positiven Gesetze in den natürlichen nicht materialiter enthalten sind, erfordert ihre inhaltliche Bestimmung einen zusätzlichen Gesichtspunkt, nämlich den des Nutzens: *naturali iuri utilitas accedit.* Damit ist schon jener Zu-

sammenhang von Recht und Nutzen gegeben, der für Spinozas Rechtsmetaphysik wesentlich werden sollte.[38]

Grotius erklärte nicht nur den staatsbegründenden Vertrag (die *consociatio aut subiectio*), sondern auch speziellere Bestimmungen des positiven Rechts aus der Hoffnung der Kontraktanten auf den aus dem Vertrag zu erwartenden Nutzen.[39] Die Geltung des positiven Rechts im allgemeinen kann nämlich seiner Ansicht nach nur in formaler Weise naturrechtlich begründet werden, während sich der Inhalt bestimmter positiver Normen naturrechtlich nicht ableiten läßt. Allerdings hielt er es für möglich, daß naturrechtliche Normen im positiven Recht wirksam werden. Das setzt jedoch die Positivierung der naturrechtlichen Normen voraus. Wenn z. B. das Naturrecht verbietet, sich etwas anzueignen, was einem anderen gehört, so wird diese Norm (angenommen es handelt sich tatsächlich um ein natürliches Gesetz) nur dadurch positiv-rechtlich wirksam, daß sie auf einen konkreten Eigentumsbegriff bezogen wird; dessen Definition muß aber innerhalb des positiven Rechts vorgenommen werden.[40] Die behauptete Unveränderlichkeit des Naturrechts gilt somit nur für seine abstrakte, weitgehend leere Form, während durch die Positivierung der naturrechtlichen Norm, die die unerläßliche Bedingung ihrer Rechtswirksamkeit ist, Modifikationen in der Anwendung der Norm bewirkt werden. Indem aber Grotius annimmt, daß diese Modifikationen die angeblich unveränderlichen natürlichen Gesetze unberührt lassen, räumt er implizit ein, daß sie weitgehend inhaltslos sind.[41] Da die Konkretisierung und Positivierung des Naturrechts unumgänglich ist, wird dieses materialiter vom gesetzten Recht abhängig und somit die These von der Fundierung des positiven durch das natürliche Recht zwar nicht aufgehoben – die Berufung auf die Natur der Sache ist Grotius durchaus geläufig –, jedoch teilweise bedeutungslos.[42]

Obwohl Grotius manche inhaltliche Voraussetzungen für die von Hobbes, Spinoza und anderen mit größerer systematischer Konsequenz entwickelten Theorien geschaffen hat, kann er, wie aus dem Vorhergegangenen deutlich geworden sein dürfte, nur in sehr beschränktem Sinn als Wegbereiter der „geometrischen" Methode in der Staatsphilosophie gelten. Dennoch darf er auch in einer vor allem Methodenfragen gewidmeten Darstellung der Naturrechtslehren im 17. Jahrhundert nicht fehlen, wären doch die rechts- und staatsphilosophischen Konstruktionen der Folgezeit ohne Berücksichtigung seiner Grundanschauungen historisch nicht adäquat darstellbar.

2. ERHARD WEIGELS „GEOMETRISCHE" AUFFASSUNG VON RECHT UND GEMEINSCHAFT

E. Weigel (1625—1699), ursprünglich Mathematiker, jedoch mit ausgeprägten philosophischen, pädagogischen, juristischen und theologischen Interessen – die Universität Jena verlangte, daß er sich zur Beschränkung auf sein engeres Fachgebiet und vor allem zum Verzicht auf Versuche geometrischer Demonstration der Trinität verpflichte[43] –, trachtete in durchaus eigenartiger Weise, die Rechts- und Staatslehre der mathematischen Methode zu unterwerfen. Eine Darstellung dieser Versuche muß sich insbesondere auf seine „Aretologistica" (Nürnberg 1687), die „Arithmetische Beschreibung der Moralweisheit" (Jena 1674) und die „Synopsis jurisprudentiae" (Frankfurt und Jena 1669), stützen, da zwar moral- und rechtsphilosophische Fragen auch in den meisten seiner

anderen zahlreichen Schriften berührt, jedoch nicht so ausführlich wie in den angeführten erörtert werden.

Weigels Konzeption einer „geometrischen" Ethik und Rechtslehre (dasselbe gilt für die „geometrische" Metaphysik seines größten Werkes „Analysis Aristotelica ex Euclide restituta" von 1658) ist freilich ebenso originell wie teilweise befremdlich, und das nicht etwa nur wegen der Dürftigkeit seiner mathematischen Kenntnisse, sondern vor allem infolge der sachlich völlig unmotivierten Verbindung von mathematischen und moralischen Zusammenhängen, die er auf Schritt und Tritt meist gewaltsam herstellte. In keiner Weise kann jedenfalls von einer durchgreifenden Mathematisierung bzw. Logisierung der Rechtswissenschaft (bzw. der Moral) die Rede sein. Vielmehr erschöpft sich der Einfluß der Mathematik allzuoft in bloßer Zahlenspielerei nach Art der pythagoreischen Zahlensymbolik. So veranlaßt ihn seine Hochschätzung der Tektratys, wo immer es möglich schien, begriffliche Einteilungen der Vierzahl unterzuordnen. Daß er sich von der syllogistischen Logik abwendete, bedeutet für seine Zeit nichts Außergewöhnliches mehr, ja die Verwerfung des schulmäßigen Syllogismus darf für die Mitte des 17. Jahrhunderts geradezu schon als *opinio communis* in Philosophie und Wissenschaft angesehen werden. An die Stelle der syllogistischen möchte Weigel eine „rechnerische" Ableitung neuer aus gegebenen Erkenntnissen gesetzt sehen, wobei die Mathematik das Vorbild liefern soll: „Rechnen" heißt hier: mit Überlegung an Hand vorhandener Gründe nach Anweisung dazu geeigneter Wahrheiten einen verborgenen Zusammenhang aufsuchen oder die Folge aufdecken, welche in den Gründen liegt, und den Zusammenhang beider nachweisen.[44] In bezug auf die Anwendung der allgemein erhobenen Forderung, alle Folgerungen der rechnerischen Methode zu unterstellen, bemerkte schon *F. Bartholomäi* mit Recht, was sich auch hinsichtlich des Postulats, die Jurisprudenz zu geometrisieren, ergeben wird: „Leider ist es uns versagt, diese rechnende Ableitung bei ihm in concreto wiederzufinden, die nach näheren Bestimmungen darauf hinausläuft, daß man aus den Beziehungen des Gegebenen aufeinander ein Resultat hypothetisch annimmt und dasselbe der Prüfung unterwirft und mit dieser Annahme fortfährt, bis man ein Resultat erhält, welches die Probe besteht".[45] Der Verdacht läßt sich nicht von der Hand weisen, daß es Weigel weniger auf konsequente Durchführung seines methodischen Programms, als vielmehr auf dessen metaphysische Begründung angekommen ist, geht er doch so weit, der Behauptung, daß das Rechnen das Wesen des menschlichen Geistes bilde, die ontologische These zur Seite zu stellen, das Wesen der Dinge sei die Zahl, ja die Dinge selbst seien Zahlen, in dieser Weise die dunkle Lehre der Pythagoreer erneuernd.[46]

In Weigels Ethik sind die aristotelischen Einflüsse zunächst noch recht deutlich, zumal auch hier die Idee des *mos geometricus* bloßes Programm bleibt, dem die Durchführung in keiner Weise entspricht. So unterscheidet Weigel beim sittlichen Handeln Vorsatz und Ausführung und erklärt, daß beide des Rechnens bedürfen, sofern man den Willen dem Sittengesetz unterordnen, den rechten Zweck berücksichtigen, die Mittel auf den Zweck abstimmen und sie so wählen muß, daß sie dem Zweck proportional seien.[47] Seinem methodologischen Programm entsprechen auch seine Ausführungen über das soziale Leben, das mit der vernünftigen Natur des Menschen übereinstimmen soll, wobei freilich die „Demonstration" gesellschaftlicher Verhältnisse in nichts anderem als in abstruser Zahlenmystik besteht. So wie nämlich Zahlen als Synthesen von Einsen zu begreifen sind, sollen auch soziale Gruppen als willentlich erzeugte Synthesen von Individuen begriffen werden, so daß, wie durch Verbindung mehrerer Zahlen wiederum eine Zahl, durch Verbindung mehrerer Individuen wiederum eine Person, wenn auch eine solche höherer Ordnung, entsteht. Als charakteristisch für seine Art, mit mathematischen Analogien zu ope-

rieren, darf der folgende Vergleich arithmetischer und sozialer Verhältnisse gelten, der sich in der „Arithmetischen Beschreibung der Moralweisheit" findet: „Gleichwie . . . *Eins* die allerschlechteste, ganz unteilbare, ganz unmultiplizierbare Zahl ist, der äußerste Grund und die erste Wurzel aller Anzahlen oder Vielheiten, und daher das kleinste gewisseste Maß derselben; also ist die *Zwei* unter den Anzahlen die erste gerade Zahl, der Anfang aller Multiplizierung und Ursprung aller gleichen Teilbarkeiten; und *Drei* ist die erste ungerade Anzahl, der Anfang alles Überschusses, und der Ursprung aller ungleichen Teilbarkeiten; daher die *Vier* erst eine rechte vollkommene Zahlengesellschaft macht . . . Ebenermaßen gleichwie der *Mensch*, jeder für sich, der ganz unteilbare Grund und die schlechteste Wurzel der moralischen Versammlungen und Vielheiten ist, so sich selbst weder in sich in mehr andere Menschen zerteilen läßt, noch für sich allein sich multiplizieren kann; also gibt *Mann* und *Weib* den Ursprung nicht allein aller Vergleichungen im gemeinen Wesen, auch unter sonst fremden Familien, weil das Weib dem Manne gleich, ja mit ihm gar Eines, und dadurch eine Familie mit der andern vereinigt wird; sondern auch den Brunnquell aller Fortpflanzung und Multiplizierung des menschlichen Geschlechtes: *Mann*, *Weib* und *Knecht* aber hält in sich den Anfang alles Überschusses und der Ungleichheit, weil der Knecht außer der Familie oder Geschlechtsgesellschaft fällt, und geringer als Herr und Frau zu achten. Wenn aber zu dem *Mann*, *Weib* und *Knecht* auch das *Kind* von Gott beschert wird, so gibt es eine vollkommene häusliche Gesellschaft."[48]

In anderen Werken Weigels, vor allem in der „Analysis Aristotelica ex Euclide restituta", der „Idea Matheseos Universae", der „Aretologistica" oder der im vorliegenden Zusammenhang besonders interessanten Vorrede zur „Synopsis Jurisprudentiae", tritt die pythagoreisierende Zahlenmystik zugunsten des Geistes der aristotelischen Logik zurück; ihr „geometrischer" Anspruch kommt in der rein äußerlichen Anwendung mathematischer Analogien zum Ausdruck. Die interessante Idee einer Logistik, die sich zur Metageometrie (Pantometrie) verhalten soll wie die Logik zur Metaphysik,[49] bleibt dabei weitgehend wirkungslos.

Der Einwand, die Begriffe des Rechts und der Moral seien grundsätzlich nicht quantifiziertbar, läßt sich nach Weigel leicht entkräften, wenn man sich von dem allzu engen Begriff der Quantität, der dem Einwand zugrunde liegt, befreit. „Quantitas" ist nämlich wesentlich weiter zu fassen als die im scholastischen Sinne als *extensio* verstandene Quantität gemäß den drei Dimensionen der Linie, der Oberfläche und des Körpers. Faßt man die Mathematik aber im Sinne der allgemeinen Mathesis, deren Objekt die Quantität überhaupt ist, so erkennt man, daß die Quantität als Ausdehnung nur Gegenstand eines ihrer Teile ist, nämlich der Geometrie; daneben haben auch die Schwere, die in der *doctrina stathmica* behandelt wird, die Kraft *(potentia motrix)*, die in den Bereich der Mechanik fällt, die intensiv nach Geschwindigkeit und *impetus* zu begreifende Bewegung als Gegenstand der Phoronomie sowie Licht, Farben, Töne, also die Begriffe optischer und akustischer Qualitäten, ähnlich aber auch Wärme, Kälte und Feuchtigkeit einen quantitativen Aspekt. So bemerkenswert nun die Ausdehnung des Begriffs der Quantität auf physikalische Zusammenhänge, insbesondere auf den Begriff der Energie auch ist, so muß es doch befremden, daß Weigel die Einteilung der Quantität in Quantität der Energie *(quantitas virtutis)* und Quantität der Masse *(quantitas molis)* nicht nur für erschöpfend hält (wobei die reine Quantität offenbar keinen Platz mehr findet), sondern daß er die Massenquantität zum Gegenstand der Geometrie erklärt,[50] was einer Preisgabe der Idee der Pantometrie gleichkommt. Vom höchsten Teil der Mathesis, nämlich der Arithmetik, aus übersieht man nach Weigel die verschiedensten Arten der Quantität, auch jene, die noch stärker von der extensiven Größe verschieden sind, vor allem die *moralische Quantität*, die seiner Ansicht

nach im öffentlichen Leben eine wichtige Rolle spielt, sei es in bezug auf die wirtschaftlichen Werte, die auf „Schätzung" beruhen, sei es in bezug auf die Grundlage jener Verhältnisse, die die kommutative Gerechtigkeit konstituieren, sei es in bezug auf persönliches Verdienst bzw. auf die Verdienstlichkeit von Handlungen, die der distributiven Gerechtigkeit zugrunde liegen, die es mit der sozialen Schichtung der Gesellschaft zu tun hat. Die moralische Quantität hat aber, wie Weigel bemerkt, bisher noch kein eigenes Feld innerhalb der Mathesis eingenommen. Trotzdem verdient sie nicht weniger Berücksichtigung als deren übrige Teilbereiche, da sie für das praktische Leben unentbehrlich ist, ja bedeutsamer als zum Beispiel die geometrische Quantität.

Beachtung verdient Weigels Bestimmung der Funktion der mathematischen Methode im ganzen der Erkenntnis. Wie er ausführt, lehrt die Mathesis das exakte Vergleichen von Dingen. Da nun das Vergleichen die wichtigste Erkenntnisleistung überhaupt ist, kann durch die Mathesis allen anderen Wissenschaften jene Sicherheit und Genauigkeit *(certitudo et akribeia)* verliehen werden, die die Mathematik auszeichnet. Wie das in der Praxis geschieht, zeigt der Aufbau der „Synopsis jurisprudentiae", in der Weigel von Axiomen und Definitionen ausgeht, um aus ihnen Konklusionen abzuleiten, die auf konkrete Rechtsfälle praktisch anwendbar sein sollen. Wie sein Schüler Pufendorf ist er der Ansicht, daß die Axiome oder *principia communia* dem Menschen von Natur aus bekannt seien. Die Anwendung der aus ihnen abgeleiteten Sätze bedarf aber nicht nur der theoretischen Einsicht *(scientia)*, sondern der *prudentia*, d. i. der praktischen Kenntnis des Erlaubten und Unerlaubten.[51] Gerechtigkeit setzt sonach ebenso wie Tugend sowohl das Wissen dessen, was zu tun ist, als auch die Bereitschaft voraus, dieses Wissen praktisch anzuwenden. Infolge der Voraussetzung, daß die allgemeinen Grundsätze des Guten und Gerechten von Natur aus bekannt *(natura nota)* seien, kann sich das ethische und juristische „Rechnen" nicht auf die Bestimmung dieser Grundsätze, sondern nur des Verhältnisses von Mitteln und (durch die allgemeinen Prinzipien determinierten) Zwecken sowie auf das Abwägen der Umstände beziehen; es handelt sich m. a. W. um das von Weigel so genannte „Zielungsrechnen", für das er das Prädikat „geometrisch" im Sinne von „logisch geordnet" in Anspruch nimmt. „Gut" heißt demnach eine Handlung, die aus richtiger Berechnung bzw. auf richtiger Berechnung beruhendem Entschluß entspringt.[52]

Weigels Unterscheidung von „Axiomata" und „Observationes" kehrte in Pufendorfs erstem Werk, den „Elementa Jurisprudentiae Universalis" wieder, ebenso die forcierte Verwendung mathematischer Analogien in der Rechtsphilosophie. Vor allem ist hier an die „Sphaera moralis" zu erinnern, die die Tendenz zur Geometrisierung ethischer Beziehungen in der Art Weigels deutlich erkennen läßt. Schließlich findet sich schon bei Weigel die Theorie von den *entia impositiva*, die dann in Pufendorfs Rechtsphilosophie eine wichtige Rolle spielte.

Wie Pufendorf war Weigel überzeugt, daß die moralischen Sachverhalte nicht unabhängig von Willensakten bzw. von Setzungen existieren, wodurch sie grundsätzlich von den physischen Dingen unterschieden sind. Während aber Pufendorf den Begriff der Imposition auf die Konstitution der *entia moralia* beschränkte, dehnte ihn Weigel auch auf die Geltung theoretischer Aussagen aus: „*Ex impositione verum, certum, necessarium* dico, quod quasi post naturam jam constitutam in vita communi vel ab eo qui potestate pollet institutum, vel arbitraria conventione receptum, valet."[53] Das kraft moralischer Imposition Notwendige bildet demnach nur eine Unterart des *necessarium impositivum*; zu ihm gehören zum Beispiel auch die Prämissen juristischer Beweise, sofern sie auf ersten, durch Imposition erzeugten Prinzipien beruhen, d. h. auf positiven Normen. Manche dieser Prinzipien können allerdings auch im Sinne naturrechtlicher Sätze gedeutet werden, „ut

quod hic ex imperantis impositione valere jubetur, ibi per naturam etiam necessarium, aequum vel iniquum esse ostendatur".[54]

Der Unterscheidung von natürlichen und moralischen (auf Imposition beruhenden) Sachverhalten entspricht die Unterscheidung von natürlichen und moralischen Quantitäten, wobei die letzteren für die „geometrische" Betrachtungsweise von Rechtsverhältnissen grundlegend sind; Weigel definierte sie folgendermaßen: „Quanta *Moralia* sunt, quae voluntas, impositione vel consensu, seorsim constituit in vita civili."[55]

So vielversprechend dieser Ansatz ist, so wenig entspricht ihm die Durchführung, wie überhaupt die Idee einer Pantometrie oder Metageometrie bzw. einer Logistik – Weigel kennt diesen Ausdruck bereits im Sinne von „Logik der Mathematik" – trotz ihrer Modernität für die konkreten Ergebnisse der Weigelschen Theorie nicht fruchtbar geworden ist. So blieb auch seine Forderung, Moralphilosophie und Jurisprudenz der Pantometrie unterzuordnen, bloßes Postulat. Das Zurückgreifen auf die älteste „geometrische" Analogie im moralischen Bereich, derzufolge kommutative und distributive Gerechtigkeit dem arithmetischen und geometrischen Mittel zuzuordnen sein sollen, kann ja keineswegs als Realisierung des Postulats der Geometrisierung der Rechtslehre angesehen werden. Allgemeine Erklärungen wie die folgende reichen hierzu nicht aus: „Ut adeo et Philosophus moralis et Jurisconsultus in professione sua sibi sit specialis Mathematicus, esto quod uterque generalia suarum aestimationum fundamenta velut aliunde, nim. ex Mathesi separata, petat."[56] Daß diese zunächst so modern anmutende Äußerung aus aristotelischem Geist stammt, ergibt sich aus der Tatsache, daß Weigel unter „geometrisch" hier nichts anderes als die Form der Logik des Stagiriten verstanden wissen wollte.

Klarsichtig wird von Weigel auch der Begriff der Person den *entia moralia* zugerechnet, da auch er nicht unabhängig von impositiver Setzung gedacht werden kann; und auch hier versäumt er nicht, eine „geometrische" Analogie in Anspruch zu nehmen, indem er die „notionalische" Geltung der Zahlen mit der „impositiven" Geltung moralischer Sachverhalte vergleicht: „Im übrigen aber wie die Ziffern in den Rechnungen, wie auch ihre Stellen und Geltungen, nicht so wohl natürliche, als notionalische Dinge (Satzungen, impositiones, entia notionalia) sind; also die Personen im gemeinen Leben, wie dann auch ihr Stand und Geltung, sind nicht natürliche, doch auch nicht bloße notionalische, sondern mächtige moralische Dinge (Ordnungen, imputationes, entia moralia), welche daher besonderer Betrachtung würdig und weder mit den schlechten notionalischen noch mit den bloßen natürlichen Dingen ohne Unterschied zu vermischen."[57]

Gelegentlich kommen auch bei Weigel die bekannten Vorstellungen des von positiven Normen freien Naturzustands isolierter Individuen (des „Chaos morale") und des Sozialkontrakts vor. Hierbei ist nicht der Gedanke, daß der soziale Zusammenschluß auf Grund der Einsicht in die Vorteile der Gemeinschaft gegenüber dem Naturzustand erfolgt, originell, wohl aber die Annahme einer die moralische und die physische Ordnung umfassenden Harmonie.[57a] Die Verwandtschaft dieses Gedankens mit Leibnizens Idee einer Freiheit und Notwendigkeit versöhnenden Universalhormonie verdient ungeachtet des Weigel von Leibniz trennenden denkerischen Rangunterschieds bemerkt zu werden.

Descartes und Spinoza waren Weigel bekannt, doch übten sie keinen erkennbaren Einfluß auf seine Vorstellungen aus, die sowohl dem Inhalt nach – Weigel rechnete noch Sonne und Mond zu den Planeten und schied die superlunarische von der sublunarischen Welt –, als auch hinsichtlich ihrer Form – der Philosoph orientierte sich so gut wie ausschließlich an der Logik des Stagiriten, von der er nachzuweisen suchte, daß sie mit der Logik der euklidischen Geometrie identisch ist – von Aristoteles abhängig blieben. Zwar polemisierte er gelegentlich scharf gegen die Scholastiker, doch zur Methode der neuzeit-

lichen Wissenschaft vermochte er trotz seiner Vorliebe für reine und angewandte Mathematik nicht vorzudringen. Daß Pufendorf, dem der folgende Abschnitt gewidmet ist, den letzten Endes recht beschränkten Bereich des Weigelschen Denkens hinter sich ließ, verdankte er vor allem der Berührung mit der Hobbesschen Philosophie, in der er die weitere, an Mathematik *und* mathematischer Naturwissenschaft orientierte Bedeutung der „geometrischen" Methode finden konnte.

3. DIE METHODISCHEN GRUNDLAGEN VON PUFENDORFS LEHRE VON RECHT UND STAAT

In umfassender Weise hat Samuel Pufendorf die staats- und rechtsphilosophischen Anschauungen des Jahrhunderts zu einem systematischen Ganzen vereinigt und dabei eine synthetische Leistung vollbracht, die den Vergleich mit derjenigen Chr. Wolffs im folgenden Jahrhundert nahelegt. Beide verarbeiteten die Gedanken ihrer Zeit in wenig selbständiger Weise; beide waren aber auch von der „geometrischen" Methode fasziniert, die ihnen geeignet schien, der weitgehend eklektischen Synthese die Form eines kohärenten Systems zu geben. Pufendorf bediente sich der „geometrischen" Methode vor allem in seinem ersten rechtsphilosophischen Entwurf, den „Elementa Jurisprudentiae Universalis" aus dem Jahre 1660, wobei die formale Nähe zu Weigel nicht zu übersehen ist. Sein rechtsphilosophisches Hauptwerk „De Jure Naturae et Gentium" sowie dessen verkürzte Fassung „De Officio Hominis et Civis" lassen dagegen die Methode des Jugendwerkes kaum mehr erkennen. Die äußere Form der späteren Werke unterscheidet sich nicht mehr wesentlich von derjenigen, die Grotius in „De Jure Belli ac Pacis" angewendet hatte. Hobbes' konstruktive Methode hat äußerlich nur geringen Einfluß auf Pufendorf ausgeübt, obwohl dieser wichtige Begriffe der Hobbesschen Staatsphilosophie entlehnt hat. Daneben bleiben scholastische Einflüsse wirksam, mag auch Pufendorf weitgehend der antischolatischen Zeitströmung gefolgt sein, wie vor allem manche seiner unter dem Titel „Eris Scandica" zusammengefaßten polemischen Schriften deutlich zeigen.[58] Schließlich müssen die cartesianischen Einflüsse erwähnt werden, die sowohl gewisse metaphysische Voraussetzungen als auch einige methodische Postulate betreffen. Pufendorf wollte allerdings nicht als Cartesianer gelten, so positiv er auch Descartes im Vergleich mit Aristoteles beurteilte.[59] Angesichts dieser mannigfaltigen Abhängigkeiten drängt sich die Frage auf, wieweit er ein bloßer Eklektiker und wieweit ein origineller Denker war. Ob er hinsichtlich der Probleme im materialen Sinn selbständig war, wie C. J. Friedrich unter Berufung auf die Begriffe der Socialitas und der natürlichen Bedürftigkeit, die nach Pufendorf den Menschen kennzeichnen, annimmt,[60] steht hier nicht zur Diskussion, obwohl man infolge der über Grotius auf die Scholastik und Aristoteles zurückzuführenden Tradition dieser beiden Vorstellungen eine negative Antwort vertreten könnte; sicher ist seine Leistung unter dem Gesichtspunkt der Methode alles andere als originell. Das gilt zunächst für die „geometrische" Methode im Sinne Weigels, wie sie in den „Elementa" angewendet wird, sodann aber auch für die Unterscheidung von physischen und moralischen Sachverhalten, die ebenfalls aller Wahrscheinlichkeit nach von Weigel entlehnt ist. Allerdings muß man sich hüten, diesem Unterschied den Gegensatz von Fakten und Normen zu supponieren, der in seiner prinzipiellen Bedeutung weder Pufendorf noch Weigel bewußt gewesen ist. Die gelegentliche Hervorhebung des hypothetischen Charakters der staatsphilosophischen

Grundbegriffe, insbesondere der Idee des Naturzustands (speziell in der Polemik der „Eris Scandica"), verrät zum Teil Cartesianische und Hobbessche Einflüsse, zum Teil entspringt sie offensichtlich dem Wunsch, gewissen theologischen Gegnern möglichst wenig Angriffsflächen zu bieten: Der Rückzug auf die hypothetische Auffassung theologisch anfechtbarer Theorien war ein seit langem gebräuchliches Mittel der Verteidigung. Im Grunde neigte Pufendorf zur realistischen Interpretation der kontraktualistischen Theorie der Staatsentstehung, was wohl mit seiner ausgeprägt historischen Denkweise zusammenhing. Ein prinzipieller Unterschied zwischen philosophischem und historisch-realistischem Staatsbegriff bestand für ihn nicht, d. h. seine Staatslehre ist ebensowenig konstruktiv im Hobbesschen Sinne, wie seine „geometrische" Methode die resolutiv-kompositive ist.

Man könnte meinen, daß die eigenartige Leistung Pufendorfs in der realistischen Analyse der sozialen Natur des Menschen zu erblicken sei, doch kann nicht übersehen werden, daß vor allem Spinoza, den er nur selten erwähnt,[61] diese Analyse in viel eindrucksvollerer Weise geleistet hat. Es fällt daher sowohl im materialen als auch im formalen Sinne schwer, der Behauptung von Pufendorfs Originalität zuzustimmen. Seine Leistung ist nichtsdestoweniger eindrucksvoll, wenn sie auch nicht in der Konzeption neuer als vielmehr in der Zusammenfassung bereits ausgebildeter Ideen bestand.

Während Pufendorf in Anlehnung an Weigel versucht hat, die Rechtslehre im engeren Sinne des Wortes „geometrisch" zu entwickeln, entfernte er sich durch seine realistische Einstellung grundsätzlich von der konstruktiven Auffassung, die der Hobbesschen Staatstheorie Eigenart und Wert verliehen hatte. Immer wieder entsteht daher der Eindruck, als verfehlten seine häufigen Einwände gegen Hobbessche Lehrgehalte ihr Ziel, weil sie sich auf einer gegenüber den kritisierten Theorien grundsätzlich verschiedenen methodischen Ebene bewegen. Verglichen mit der Hobbesschen ist seine Rechtslehre alles andere als „geometrisch", mag auch ihre erste Redaktion dieses Prädikat im euklidischen Sinne mit Recht in Anspruch nehmen. Auch hier gilt, was im Vorhergehenden bereits festgestellt wurde: die „geometrische" Methode im Sinne des den Naturwissenschaften eigenen Verfahrens ist nicht mit der deduktiven Form der euklidischen Geometrie identisch, wie ja die Bezeichnung „more geometrico" im 17. Jahrhundert durchaus doppelsinnig ist.

Pufendorf dachte insofern metaphysisch-konservativ, als er das natürliche Recht im Gegensatz zu Hobbes und Spinoza, die zwischen dem natürlichen Recht und den natürlichen Gesetzen unterschieden hatten, im Sinne eines Komplexes inhaltlicher, in der Natur (näherhin: der Natur des Menschen) begründeter Normen, d. i. der natürlichen Gesetze, auffaßte, denen einerseits die Normen des positiven, andererseits die Gebote des göttlichen Rechts gegenüberstehen. Wie zu zeigen sein wird, bestimmte er das Verhältnis von natürlichem und positivem Recht so vorsichtig, daß die positive Gesetzgebung durch das Naturrecht nur im negativen Sinne determiniert erscheint. Gleichzeitig elimierte er aus der Staatslehre die theokratischen Elemente weitgehend, wenn auch nicht vollständig. Der Begriff der Souveränität, der sich seit Bodin und Althus im Zusammenhang mit der Vertragslehre herausgebildet hatte, wird bei Pufendorf beibehalten und begrifflich geklärt. An der rationalen Einsichtigkeit des natürlichen Rechts, das die Grundlage der Staatstheorie bildet, hielt er fest, obwohl es ihm nicht im eigentlichen Wortsinn als Vernunftrecht galt, sondern als Komplex von Rechtssätzen, die mit rationalen Mitteln aus der gottgeschaffenen *conditio humana*, die nicht nur durch die rationale Komponente der menschlichen Natur charakterisiert ist, erschlossen werden können. Die das natürliche Recht fundierende menschliche Natur ist der menschlichen Erkenntnis vorgegeben, da sie ihre inhaltliche Bestimmtheit einem göttlichen Willensakt verdankt, der sich unserem Begreifen entzieht. Da aber Gott zwischen menschlicher Vernunft und Natur Überein-

stimmung hergestellt hat und die geschaffene Ordnung nicht ändert, dürfen die naturrechtlichen Gesetze als unveränderlich bezeichnet werden. Man wird kaum umhin können, in diesem Zusammenhang an Descartes' Prinzip der *veracitas Dei* zu denken, das in derselben Weise die Funktion der Harmonisierung von subjektiver und objektiver Ordnung erfüllt wie Pufendorfs Naturbegriff. Das objektive göttliche Recht und das vernünftig aus der Struktur der menschlichen Natur deduzierte natürliche Recht können nicht anders als übereinstimmend sein, weil sowohl das göttliche Recht als auch die *conditio humana* durch den Willen des Schöpfers bestimmt sind.

Für das Verständnis der methodischen Eigenart der Pufendorfschen Staats- und Rechtslehre ist es notwendig, ihre speziellen methodischen Mittel auf das allgemeine Postulat der Wissenschaftlichkeit „moralischer" Theorien zu beziehen, das die Wahl dieser Mittel bestimmt. Für Pufendorf galten die „moralischen Disziplinen" im allgemeinen als Wissenschaften im zeitgenössischen Sinne des Wortes, d. h. als Systeme von Sätzen, die aus evidenten Prinzipien nach einheitlicher Methode abgeleitet werden und die ebenso unzweifelhaft gewiß sind wie die Sätze der Mathematik. In diesem Sinne charakterisierte er die von ihm ins Auge gefaßte Aufgabe: „Demonstrare igitur nobis est, rerum certitudinem necessariam e certis principiis tanquam suis causis indubitato cognoscendam syllogistice deducere. Quod quanquam in se manifestum sit, et ex quotidiana Mathematicorum praxi liquido adpareat."[62] Dieser Auffassung steht die traditionelle These entgegen, daß den Sätzen der moralischen Disziplinen, mithin auch der Rechtslehre, nur der Charakter wahrscheinlicher Meinungen zukomme. Dementsprechend wurde die Möglichkeit, eine *Wissenschaft* vom Recht zu schaffen, nicht genutzt. Pufendorf argumentierte nun, daß die auf die Autorität des Aristoteles[63] gestützte Leugnung der Möglichkeit einer Rechtswissenschaft im strengen Sinne des Wortes auf einem Mißverständnis der Aristotelischen Lehre von der Demonstration beruhe. Das „subjectum demonstrationis", dessen Notwendigkeit der Stagirite als Bedingung für wissenschaftliche Aussagen fordert, ist keineswegs das logische Subjekt im Gegensatz zum Prädikat eines Satzes, sondern selbst eine Aussage bzw. ein Satz („effatum seu propositio"), der bewiesen werden muß, um wissenschaftlich brauchbar zu sein. Der Beweis erfolgt dadurch, daß die notwendige Verbindung des Prädikats mit dem Subjektsbegriff mit Hilfe eines allgemeinen Prinzips, das den Grund („ratio") dieser Verbindung enthält, aufgezeigt wird.[64] Freilich ist es unmöglich, innerhalb einer juridischen Theorie beweisen zu wollen, daß Seius hier und jetzt einen Diebstahl begeht oder Titius einen Raub; aber es ist wohl möglich zu beweisen, daß beide durch einen Diebstahl bzw. den Raub gegen das natürliche Gesetz verstoßen. Obwohl also *a* eine kontingente Aussage sein kann, ist es möglich, daß „Wenn *a*, dann *b*" unter der Voraussetzung geeigneter Axiome notwendig wahr wird.[65] Wie könnte auch — fragt Pufendorf — Gott dem Menschen im praktischen Bereich die Möglichkeit sicherer Erkenntnis verwehrt haben, wo er sie ihm in einem anderen, praktisch wesentlich weniger wichtigen Bereich zugestanden hat?[66] Den moralischen Wissenschaften ist es eigentümlich, sich nicht in bloßer Theorie zu erchöpfen; die praktische Anwendung ihrer Resultate ist ihnen vielmehr wesentlich.[67] Ihr Anspruch auf Wissenschaftlichkeit ist allerdings nicht auf die bloßen Klugheitsregeln zu beziehen, die die Determination von Handlungen einzelner im Hinblick auf die Ziele der Allgemeinheit zum Gegenstand haben. Klugheitsregeln sind nämlich nicht so gewiß, daß aus ihnen strenge Demonstrationen gewonnen werden könnten, da die zu berücksichtigenden konkreten Umstände der Handlungen nie mit jener Vollständigkeit überblickt werden können, die für ihre sichere Beurteilung erforderlich ist. Dagegen hat die Lehre von der sittlichen und rechtlichen Richtigkeit menschlicher Handlungen im Hinblick auf allgemeine Gesetze durchaus Wissenschaftscharakter.[68]

Pufendorf geht in der Abwehr des Einwandes gegen die Möglichkeit einer Rechtslehre als strenger Wissenschaft sogar noch einen Schritt weiter, indem er den grundlegenden moralischen Sachverhalten die von den Gegnern wegen des konventionellen Charakters derselben bestrittene Notwendigkeit mit metaphysischen Mitteln zu vindizieren trachtet. Die moralischen Sachverhalte *(entia moralia)* unterscheiden sich von den physischen Dingen wesentlich dadurch, daß sie durch Willensakte konstituiert werden, durch die physischen Dingen, die ihren Ursprung im göttlichen Schöpfungsakt haben und daher dem Menschen vorgegeben sind, ein moralischer Charakter beigelegt wird, der ihnen als physischen Dingen nicht zukommen kann. Der Akt der Setzung moralischer Eigenschaften *(impositio)* schließt den Begriff der Willensfreiheit ein und scheint die *entia moralia* zu etwas Willkürbedingtem zu machen, das sich als solches wissenschaftlicher Darstellung entziehen zu müssen scheint, da eine Wissenschaft als System notwendiger, nicht zufälliger oder gar willkürlicher Beziehungen zu gelten hat.[69] Obwohl nun die moralischen Sachverhalte in ihrer Gesamtheit durch *impositio* entstehen, sind gewisse *impositiones* doch insofern notwendig, als sie mit Notwendigkeit aus der menschlichen Natur hervorgehen, die von Gott in bestimmter Weise geschaffen und daher vom Menschen aus gesehen keineswegs als willkürlicher Sachverhalt anzusehen ist: „etsi entia moralia suam originem debeant impositioni, eoque ipso non sint absolute necessaria; non tamen adeo dissoluto ac vago modo provenerunt, ut eam ob causam incerta penitus sit circa eadem scientia. Pleraque enim ut inducerentur, postulavit ipsa hominis conditio, ac Creatore Optimo Maximo eidem pro bonitate et sapientia sua assignata; ut isthaec saltem incerta atque instabilia vocari haudquidquam possint."[70]

Bei den als notwendig gekennzeichneten moralischen Sachverhalten ist vor allem an die das Naturrecht konstituierenden Beziehungen zu denken, die unmittelbar durch die menschliche „Natur", mittelbar durch den Willen Gottes als des Schöpfers derselben fundiert sind.[71] Indem aber Pufendorf jene moralischen Sachverhalte, die den Inhalt einer moralischen Grundwissenschaft bilden sollen, dadurch zu notwendigen macht, daß er sie indirekt auf Gottes Schöpferwillen bezieht, löst er das Problem einer Moralwissenschaft im Grunde nicht methodologisch, sondern ontologisch. Im Hintergrund des Gedankengangs steht zwar offensichtlich das Ideal einer strengen Wissenschaft, wie es die Zeitgenossen vor allem in den mathematischen Naturwissenschaften verwirklicht sahen; das Ziel der Begründung einer Moralwissenschaft im strengen Sinn des Wortes konnte Pufendorf jedoch nicht mit wissenschaftlichen Mitteln erreichen, sondern nur durch die Einbeziehung metaphysischer Voraussetzungen, die zwar geeignet scheinen mochten, das Gewißheitspostulat, von dem er ausging, in spekulativer Weise zu befriedigen, die jedoch völlig ungeeignet waren, dem System der Morallehre den Charakter einer Wissenschaft im modernen Sinne des Wortes zu verleihen. Pufendorf wollte den Einwand entkräften, eine Morallehre als Wissenschaft sei wegen des konventionellen Charakters aller moralischen Sachverhalte unmöglich; indem er aber diesem Einwand dadurch zu begegnen trachtete, daß er die Möglichkeit einer Wissenschaft wie seine Gegner von der Beschaffenheit ihres Gegenstandes abhängig machte und den spekulativen Nachweis der Seinsnotwendigkeit moralischer Sachverhalte versuchte, begab er sich auf die von den Gegnern eingenommene ontologische Ebene der Diskussion. Nirgends könnte der Gegensatz zu Hobbes deutlicher zutage treten als hier: Hobbes hatte den Gegenstand der Wissenschaft in ausschließlicher Abhängigkeit von der Methode definiert, indem er den Begriff des „Körpers" im Sinne des Gegenstandes der wissenschaftlichen Methode bestimmte; Pufendorf bestimmt umgekehrt die „wissenschaftliche" Methode in Abhängigkeit vom Gegenstand, d. h. „Wissenschaft" ist seiner Ansicht nach nur möglich, wenn die ihren Gegenstand bildenden Beziehungen als seinsnotwendig charakterisiert sind.

Eine weitere Bedingung, die nach Pufendorf für jedes wissenschaftliche System gilt, bezieht sich auf die axiomatischen Voraussetzungen, aus denen die Sätze der betreffenden Wissenschaft abzuleiten sind. Diese Grundsätze oder Prinzipien (Axiome, „erste Sätze") dürfen nicht als hypothetische Voraussetzungen („non ex sola concessione aut ex hypothesi"),[72] sondern müssen als gesicherte Wahrheiten aufgefaßt werden. Diese Forderung ist für die Konstruktion des Staatsbegriffs von größter Wichtigkeit, schließt sie doch die Möglichkeit strikt aus, von hypothetisch angenommenen, lediglich durch ihre Funktion innerhalb der Theorie gerechtfertigten gedanklichen Elementen, wie es z. B. die Hobbessche Annahme des Naturzustandes war, auszugehen. Folgerichtig hat Pufendorf die bekannten Voraussetzungen der Konstruktion des Staatsbegriffs, die er weitgehend von Hobbes übernimmt, fast nur im realistischen Sinne zu deuten versucht, wie später vor allem in bezug auf die Begriffe des Naturzustands, der naturrechtlichen Gleichheit aller Individuen und des Staatsvertrags zu zeigen sein wird. Er sah zwar die großen Schwierigkeiten, die der realistischen Auffassung der genannten Begriffe entgegenstehen; doch wenn er auch bestrebt war, sie zu verringern, ja wenn er auch gelegentlich seine Zuflucht zu der Erklärung nahm, es handle sich bei ihnen um Hypothesen, so erfaßte er sie im Grunde doch nicht als hypothetische Voraussetzungen der begrifflichen Konstruktion, sondern nannte sie nur in dem Sinne Hypothesen, in dem auch der Historiker diesen Ausdruck verwendet, wenn er die Annahme eines Ereignisses zwar für wahrscheinlich hält, jedoch keine unmittelbaren Zeugnisse für dasselbe aufzufinden vermag.

Mit dem Gesagten steht die folgende Feststellung Pufendorfs, die er aus polemischem Anlaß getroffen hat, nicht in Widerspruch: „Pleraeque disciplinae id habent, ut ad extremum in primariam aliquam propositionem resolvantur; ita ejusmodi propositio vel plane et perspicue demonstrari potest ac pro vera ac demonstrata admittitur; vel nondum sat liquido demonstrari potuit, nec eo minus tantisper pro vera habetur atque supponitur."[73] Im zweiten Falle sind die auf Hypothesen gestützten Sätze nur bedingt wahr, nämlich in Abhängigkeit von der Wahrheit der zugrunde liegenden Hypothesen. So verhält es sich etwa mit der heliozentrischen Theorie der Planetenbewegung: „Ex hac hypothesi, qui eam sequuntur, phaenomena demonstrantur, sed quae demonstrationes inanes sunt, si hypothesis illa falsa sit". Obwohl die Auffassung solcher Äußerungen im Sinne des resolutiv-kompositiven Verfahrens naheliegend scheint, meinte Pufendorf doch etwas anderes als die wissenschaftlich orientierten Vertreter dieser Methode. Seiner Ansicht nach sind nämlich Hypothesen nicht nur unter dem Gesichtspunkt des Erklärungswerts zu beurteilen, sondern sie müssen als wahr im metaphysischen Sinn erwiesen werden. Hypothesen sind mithin für Pufendorf Sätze, die provisorisch die Stelle evidenter Prinzipien einnehmen und nach Möglichkeit durch solche zu ersetzen sind. Infolgedessen muß ihm das tiefere Verständnis des hypothetisch-deduktiven Verfahrens trotz gelegentlicher in Richtung auf dasselbe weisender Äußerungen (vgl. z.B. die Bemerkungen am Schluß dieses Abschnitts) abgesprochen werden. Aber auch die synthetische Methode hat er nicht so korrekt gehandhabt, daß seine Argumente als Realisationen des „geometrischen" Wissenschaftsideals gelten könnten.

Hinsichtlich der Form der Ableitung von Folgesätzen aus den Axiomen folgte Pufendorf der zeitgenössischen Ablehnung des schulmäßigen syllogistischen Schließens;[74] andererseits aber erklärte er die Unterscheidung von analytischer und synthetischer Methode für gegenstandslos.[75] Für selbstverständlich hielt er, daß die Folgerungen kohärent und notwendig aus evidenten Prinzipien erfließen müssen, so wie schon Descartes gefordert hatte, alle Demonstrationen als lückenlose Kette von Gründen darzustellen, so daß jeder einzelne Gedankenschritt mit voller Evidenz erfolgt. Freilich muß mit Leibniz bezweifelt werden, daß Pufendorf dieses Postulat adäquat zur Geltung gebracht hat.

Bei seinen Bemühungen, die Methode der Rechtslehre mit derjenigen der mathematischen Naturwissenschaften in Parallele zu setzen, konnte Pufendorf nicht übersehen, daß die Ergebnisse der letzteren einen Gewißheitsgrad besitzen, der in den moralischen Disziplinen nicht erreichbar ist. Den Grund dieser Differenz findet er in der Verschiedenheit von physischer und moralischer Quantität, die er folgendermaßen bestimmt: „Physicae . . . quantitates inter se exactissime comparari, mensurarique ac in certas partes dividi possunt: idque quia repraesentantur in materia sensibus subjecta. Unde accurate licet determinare, quam rationem aut proportionem istae inter se habeant, accedentibus praesertim numeris, quorum ope ista omnia subitilissime exprimuntur. Ac sunt praeterea Quantitates istae aliquid naturale, eoque immotum et perpetuum. Ast quantitates morales proveniunt ex impositione et aestimatione entium intelligentium et liberorum; quorum judicium atque placitum uti sub mensuram physicam non cadit; ita quod ista tanquam quantitatem sua impositione concipiunt atque determinant, ad similem mensuram revocari nequit, sed velut libertatem ac laxitatem suae originis retinet."[76]

Er fügt allerdings hinzu, daß er eine Quantifizierung nach Art der physikalischen im Bereich der moralischen Disziplinen nicht für erforderlich halte, da hier nur die Rangordnung geschätzter Werte in Betracht komme, ohne daß das Verhältnis der geschätzten Gegenstände exakt bestimmt werden müßte.

Den Unterschied von moralischen Disziplinen und Naturwissenschaften muß man im Auge behalten, wenn man die Bedeutung verstehen will, die Pufendorf der „geometrischen" Methode für die Rechtslehre zuerkannt hat, wie er sie vor allem in seiner frühen Schrift „Elementa Jurisprudentiae Universalis" zur Geltung gebracht hat. Dieses Werk bzw. die ihm zugrunde liegende Methode ist daher im Rahmen einer Geschichte der „geometrischen" Rechts- und Staatslehre in erster Linie zu berücksichtigen. Folgende Gedanken scheinen die wesentlichen zu sein:

Die Prinzipien des Systems naturrechtlicher Normen sind entweder rational oder empirisch, wobei als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß die allgemeinen metaphysischen Grundsätze, als für alle Seienden gültig, auch für die Gegenstände der Rechtslehre Gültigkeit beanspruchen können. Die apriorischen Prinzipien oder *Axiome* sind dadurch charakterisiert, daß sie unabhängig von Erfahrungsdaten mit Evidenz eingesehen werden können.[77] Für den Aufbau der Rechtslehre sollen zwei Axiome hinreichend sein, nämlich der Grundsatz der Zurechenbarkeit freiwilliger, moralischen Normen unterworfener Handlungen (Axiom I: Quaelibet actio ad normam moralem dirigibilis, quam penes aliquem est fieri vel non fieri, potest ipsi imputari), und der Grundsatz des zwangsrechtlichen Charakters positiver Normen in Abhängigkeit von der Macht der normsetzenden Instanz. (Axiom II: Quilibet potest sibi subjecto efficaciter, seu cum obligatione praestandi injungere ea, ad quae sua in ipsum potestas sese extendit.) Den Axiomen stehen „Observationen", d. h. empirisch gewonnene Grundsätze zur Seite. Sie betreffen die moralische Urteilsfähigkeit des menschlichen Verstandes (Obs. I), die Willensfreiheit (Obs. II), die natürliche Soziabilität des Menschen (Obs. III), die vernünftige Vereinbarkeit von Individual- und Allgemeininteresse (Obs. IV) und die Notwendigkeit der Errichtung souveräner Gemeinschaften (Obs. V). Die spezielleren Sätze, die aus den Definitionen und Grundsätzen abzuleiten sind, werden nicht geschlossen nach den Voraussetzungen in der durch das logische Folgeverhältnis bestimmten Reihenfolge eingeführt, sondern jeweils dort, wo ihre Ableitung am leichtesten bzw. inhaltlich am natürlichsten möglich scheint. Das mag die Lesbarkeit der „Elementa" erhöhen, beeinträchtigt jedoch die „geometrische" Form der Darstellung.[78]

Pufendorf hegte die Überzeugung, daß für die sichere Erkenntnis praktischer Sätze wenige, leicht als richtig einzusehende Grundsätze hinreichten, wie er auch glaubte, daß die

aus ihnen abzuleitenden Konsequenzen selbst für einen schwächeren Verstand leicht zu ziehen seien. Als oberstes Prinzip des Gesamtsystems galt ihm der Grundsatz der *socialitas*, der zwar logisch gleichwertig neben den übrigen Observationen angeführt wird, tatsächlich aber die *Praemissa maxima* seiner Rechts- und Staatslehre darstellt, wie sich schon seiner Stellung gegenüber den übrigen Observationen entnehmen läßt. Während nämlich die ersten beiden Observationen allgemeine erkenntnistheoretische bzw. methaphysische Voraussetzungen aussprechen, die für den Inhalt des Rechtssystems unwesentlich sind, hängen der vierte und fünfte der obersten Beobachtungssätze so eng mit dem dritten, der die natürliche Soziabilität des Menschen aussagt, zusammen, daß sie als dessen Scholien gelten können. Das Prinzip der Soziabilität muß mithin als oberster materialer Grundsatz des Rechtssystems angesehen werden.

Die Forderung, das System des natürlichen Rechts in einem obersten Grundsatz zu verankern, weist deutlich auf Descartes zurück, der die Einheit seines philosophischen Systems durch Ableitung aller Sätze desselben aus einem höchsten, somit voraussetzungslosen Prinzip zu begründen suchte.[79] Anders als Descartes dachte aber Pufendorf, indem er nach einem naturrechtlichen Fundamentalsatz suchte, nicht an ein schlechthin voraussetzungsloses Prinzip. Wenn hierdurch auch gewisse Bedenken gegen seine zäh festgehaltene Forderung,[80] alle zum Rechtssystem gehörenden Sätze aus einem obersten Grundsatz abzuleiten, fortfallen, überzeugt deren Durchführung, wie Leibniz hervorgehoben hat,[81] dennoch nicht. Über Leibniz' Kritik hinaus ist vor allem darauf hinzuweisen, daß aus „Observationen", d. i. aus Beobachtungsaussagen, wie es der Grundsatz der Soziabilität sein soll, keine Normen abgeleitet werden können. Indem Pufendorf an eine derartige Ableitbarkeit glaubt, begeht er unverkennbar die naturrechtliche Metabasis vom Sein zum Sollen.

Als Voraussetzungen der Formulierung des Sozialitätsprinzips dienen Aussagen über die menschliche Natur. Unter den hier in Betracht kommenden Wesensbestimmungen steht die menschliche Hinfälligkeit *(imbecillitas)* an erster Stelle, da vor allem sie es ist, die den Menschen als zur isolierten Daseinsweise unfähig, somit auf die Gesellschaft angewiesen, erscheinen läßt.[82] Die Annahme eines von empirischen Voraussetzungen abhängigen ersten Prinzips der Naturrechtslehre schien Pufendorf deshalb nicht anstößig zu sein, weil er die Apriorität eines Beweises mit der Erfahrungsbedingtheit seiner Prämissen für vereinbar hielt, wenn – wie beim Sozialitätsprinzip der Fall – das Objekt der „Erfahrung" die Natur der Sache bzw. die Natur des Menschen ist. So stellt er vom ersten Prinzip fest, es müsse derart sein, „ut non solum caetera praecepta per evidentem consequentiam inde fluerent, sed et ut eiusdem veritas ex solo rationis lumine explendesceret,"[83] um aber sogleich hinzuzufügen: „Neque enim opus erat, ut isthaec propositio esset ex earum numero, quae communiter natura notae vocantur, seu quarum evidentia citra ratiocinationem intellectui sese adprobat. Sed sufficiebat eam ex eiusmodi exstructam observationibus, quas ipsa natura rerum et hominis suppeditat, et quae a nullo sanae rationis compote in dubium vocari possunt."

Das erste Prinzip spielt nach Pufendorfs Ansicht in der Naturrechtslehre dieselbe Rolle wie die grundlegenden Hypothesen der Naturwissenschaft, ohne jedoch im eigentlichen Sinne des Wortes eine Hypothese zu sein. Offenbar war sich Pufendorf bewußt, mit der Behauptung, das erste Prinzip der Naturrechtslehre sei beweisbar, der üblichen Auffassung von einem solchen Prinzip zu widersprechen, denn er bemerkt: „ . . . si quis vocabulo *fundamenti* in alio sensu utatur, faciat id suo lubitu, dummodo non putet, eo ipso se mihi contradicere, aut per ea, quae ipse super caepis declamat, destrui ea, quae ego de aliis commentor." Das in diesem Sinne verstandene erste Prinzip ist von Aussagen über

die menschliche Natur abhängig, mithin kein schlechthin erstes Prinzip, wie Pufendorf nachdrücklich erklärt: „. . . nuspiam haec propositio, *homini colenda est socialitas*, a me pro principio primo et indemonstrabili, ac per se noto, et in quo demum subsistendum sit, venditata fuit."[84]

In den „Elementa" verwendete Pufendorf nicht nur eine Ausdrucksweise, die den „geometrischen" Charakter des Werkes äußerlich hervorhebt, sondern er bediente sich auch eines eigenartigen geometrischen Modells, um moralisch-rechtliche Verhältnisse zu veranschaulichen. Durch dieses Modell werden Relationen ethischer und rechtlicher Art so weitgehend anschaulichen Größenverhältnissen angenähert, daß man sich in Erinnerung rufen muß, daß Pufendorf den Unterschied der Einsicht in Ausdehnungs- und in moralische Verhältnisse keineswegs leugnete,[85] wenn man ihn nicht mißverstehen will. Ausgangspunkt der Konstruktion dieses Modells bildet die geläufige Metapher der „Abweichung" vom Gesetz, wobei die „Distanz" der Handlung gegenüber der Norm bald größer, bald kleiner sein kann, ähnlich wie verschiedene Kurven mit verschiedenem Krümmungsradius mehr oder weniger von der Geraden abweichen. Ähnlich ist das Bild des Winkels zur Veranschaulichung der moralischen bzw. rechtlichen Verhältnisse geeignet, wobei die Größe des Winkels den Grad der Abweichung einer Handlung vom Gesetz angeben soll. In umfassender Weise lassen sich die fraglichen Verhältnisse am Modell einer Kugel darstellen, in deren Mittelpunkt die Schenkel aller moralische Verhältnisse darstellenden Winkel zusammentreffen. Dieses Modell wird bis in Einzelheiten ausgeführt, die hier nicht interessieren, da es sich um nichts anderes als um eine Metapher handelt, an deren Angemessenheit gezweifelt werden muß, da ja auch für Pufendorf feststeht, daß moralische Verhältnisse als solche von anschaulichen Größenverhältnissen prinzipell verschieden sind und daß aus dem Modell keine Konsequenzen für die Theorie moralischer bzw. rechtlicher Sachverhalte abgeleitet werden können.[86] So verfehlt aber auch der dem Bilde der *Sphaera moralis* zugrunde liegende Vergleich zwischen geometrischer und moralischer Quantität sein mag – er beweist, wie stark die Anziehungskraft der Geometrie bzw. der mathematischen Naturwissenschaft auf Pufendorf gewesen sein muß.

Pufendorf orientierte sich jedoch nicht ausschließlich am Modell der euklidischen Geometrie, sondern kannte auch die andere Richtung des „geometrischen" Denkens, deren Vorbild die mathematische Naturwissenschaft in ihrer zeitgenössischen Form war. In deutlicher Anlehnung an Galileis relolutives Verfahren bzw. an Descartes' analytische Methode forderte er als ersten methodischen Schritt die Resolution des politischen „Körpers" in weitgehender Analogie zu derjenigen des physikalischen Körpers als des Objekts der Naturwissenschaft. So wie nämlich bei der Untersuchung natürlicher Körper die Beschreibung ihrer äußeren Verhältnisse nicht genügt, sondern durch die Auflösung des Phänomens in die begrifflichen Elemente, aus denen es zusammengesetzt ist, ergänzt werden muß, so muß auch bei der Betrachtung des vornehmsten moralischen Körpers, nämlich des Staates, verfahren werden: Auch hier genügt die Beschreibung des Phänomens nicht, sondern es muß versucht werden, die Struktur der Staatsidee, die sich auf das Verhältnis zwischen Macht und Recht der Herrschenden einerseits, der Beherrschten andererseits zurückführen läßt, zu erfassen. Pufendorf war wie die meisten seiner Zeitgenossen davon überzeugt, daß politische Körper nur durch Rekonstruktion ihrer Entstehung adäquat begriffen werden könnten. Daher forderte er, die Vorstellung gemeinschaftsloser Individuen zum Ausgangspunkt der Ableitung des Staatsbegriffs zu machen: „Inde enim liquido demum cernere licet, quae necessitas ac ratio fuerit societatum civilium combinandarum, quid potestatis aut obligationis ex earundem natura promanet, quid commoditatis denique ac peculiaris habitudinis inter homines ex iisdem proveniat."[87]

Die Vorstellung des Naturzustandes ist seiner Ansicht nach für die Staatstheorie unentbehrlich.[88] Sie ist unverkennbar Ergebnis gedanklicher Resolution des Gemeinschaftsbegriffs, gemäß der Forderung „omnes societates velut transcendere", und gleichzeitig Voraussetzung für die begriffliche Komposition der wissenschaftlichen Idee des Staates, wie es der resolutiv-kompositiven Methode entspricht.

Pufendorf vermochte jedoch diese Ansätze nicht zu entfalten, vor allem weil seine historisch-realistische Betrachtungsweise die konsequente Anwendung der analytischen Methode verhinderte. So verharrte er letzten Endes unentschieden zwischen den beiden Richtungen der „geometrischen" Staatslehre, mag auch im Verlauf seiner Denkentwicklung die „euklidische" Auffassung, wie sie den „Elementa" zugrunde lag, sukzessive durch den Einfluß der Hobbesschen Staatsphilosophie zurückgedrängt worden sein. Zu einer anylatischen Staats- und Rechtslehre im Sinne von Hobbes ist er aber nicht vorgedrungen.

4. ERKENNTNISTHEORETISCHE VORAUSSETZUNGEN VON PUFENDORFS NATURRECHTSLEHRE

Pufendorf war in erster Linie Jurist, und infolgedessen vor allem durch inhaltliche Probleme der Rechtslehre in Anspruch genommen; erst in zweiter Linie verdient er als Methodologe und Erkenntnistheoretiker der Rechts- und Staatslehre Berücksichtigung. Entsprechend der speziellen Zielsetzung dieser Untersuchung sind hier jedoch vor allem seine methodologischen und erkenntnistheoretischen Ansichten zu behandeln. Nachdem in Abschn. 3 seine methodischen Grundsätze und ihre Auswirkungen auf die Rechtsphilosophie dargestellt wurden, ist im folgenden auf die gnoseologischen Voraussetzungen seiner Naturrechtslehre einzugehen. Wegen ihrer Verflechtung mit metaphysischen Vorstellungen müssen auch diese in die Darstellung einbezogen werden, soweit sie erkenntnistheoretisch relevant sind. Ihre Berücksichtigung ist notwendig, weil sich Pufendorfs Methode erst in Verbindung mit den erkenntnistheoretischen Prinzipien und ihrem metaphysischen Fundament angemessen beschreiben läßt.

Pufendorfs Staatslehre beruht auf dem metaphysischen Unterbau einer Naturrechtslehre, in der zwar einerseits die natürlichen Gesetze noch als echte Normen aufgefaßt werden, andererseits aber zwischen natürlichem und positivem Recht nur mehr eine sozusagen negative Beziehung angenommen wird; d. h. das Naturrecht gilt als Schranke der positiven Gesetzgebung, während die Ableitung positiver aus natürlichen Gesetzen nicht mehr in Betracht gezogen wird. Allerdings besteht insofern eine indirekte Abhängigkeit des positiven vom natürlichen Recht, als die staatliche Autorität, die die positiven Normen setzt, hierzu naturrechtlich autorisiert sein soll, so daß zwar nicht der Inhalt der von ihr erlassenen Gesetze, wohl aber deren Geltung vom Naturrecht abhängig erscheint.

Die Idee der „Natur", von der die Erkenntnis natürlicher Gesetze ausgeht, darf nach Pufendorf nicht in jenem weiten Sinn verstanden werden, in dem sie alle Lebewesen umfaßt.[89] Sie soll aber auch keine teleologischen Elemente enthalten, da ein von Gott gesetzter Zweck der Gesamtnatur – dessen Vorhandensein Pufendorf im übrigen keineswegs bestreitet – für die natürliche Vernunft unerkennbar bliebe und daher nicht als Voraussetzung der rationalen Naturrechtslehre gelten kann. Aber auch wenn der letzte Zweck der Natur bekannt wäre, ließe sich die Verbindung zwischen ihm und irgendwelchen naturrechtlichen Normen nur durch so komplizierte Deduktionen erzeugen, daß eine von ihm

ausgehende Begründung natürlicher Gesetze praktisch kaum brauchbar wäre.[90] Als Fundament des natürlichen Rechts, des *jus* bzw. der *lex naturae*, d. h. der allgemeinsten moralischen Regeln menschlicher Handlungen,[91] kommt daher nur die menschliche Natur in Betracht, die rational erkennbar ist und durch deren Analyse die Vernunft zur Einsicht in die natürlichen Gesetze zu gelangen vermag: Die *lex naturalis* ist in diesem Sinne *dictamen rectae rationis*, sofern die Notwendigkeit, die natürlichen Gesetze zu respektieren, „ex contemplatione conditionis humanae" erkennbar sein soll.[92] Das Naturrecht ist Vernunftrecht, sofern es vernünftig eingesehen wird; es entspringt aber nicht aus der Vernunft als konstitutivem Prinzip, sondern aus der von uns aus gesehen irrationalen *conditio humana*, die vor allem durch die natürliche Schwäche *(imbecillitas)* des Menschen und durch seinen Hang zum geselligen Leben *(socialitas)* gekennzeichnet sein soll. Es gibt kein der Vernunft eingeborenes Naturgesetz, das ohne Hilfe der Erfahrung erkannt werden könnte. Die scheinbar spontane Befolgung des natürlichen Gesetzes schon durch Kinder läßt sich durch Erziehungseinflüsse hinreichend erklären, kann daher nicht zugunsten der innatistischen These ins Treffen geführt werden: Kinder folgen in ihrem Verhalten einem anerzogenen Handlungsschema, zu dem es für sie zunächst gar keine Alternative gibt.[93] Daher entspricht ihr Verhalten besser den naturrechtlichen Normen als dasjenige der Erwachsenen.

Die These der Ableitbarkeit des Naturrechts aus der menschlichen Natur ist nicht so zu verstehen, als besage sie, daß jeder einzelne die Einsicht in jenen Deduktionszusammenhang habe. Hierzu sind vielmehr besondere Fähigkeiten und Kenntnisse erforderlich, so daß vielen, wenn nicht den meisten jene Einsicht verschlossen bleibt. Die große Menge wird daher nicht durch autonome Vernunfteinsicht, sondern durch eine zwangsrechtliche Autorität veranlaßt werden müssen, ihr Verhalten den natürlichen Gesetzen zu unterwerfen. Unterstützend kommt hinzu, daß es keine plausiblen Gründe gegen diese Unterwerfung gibt, deren Vorteile vielmehr täglich in concreto erfahren werden.[94]

Unter der *conditio humana* versteht Pufendorf nicht die Natur des isolierten Individuums, sondern des Individuums innerhalb der Möglichkeiten konkreter Situationen, zu denen wesentlich die Beziehungen sozialer Art gehören. Das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft ist neben dem Selbsterhaltungstrieb bzw. dem egoistischen Glücksstreben die zweite fundamentale Komponente der menschlichen Natur. Die Eigenliebe, die sich im Selbsterhaltungsstreben, im Streben nach Vorteilen bzw. im Widerstreben gegen Nachteile äußert, wird von Pufendorf in ihrer überragenden Bedeutung voll anerkannt;[95] sie steht jedoch unter der Bedingung der natürlichen Hilflosigkeit des Menschen. Ein Mängelwesen wie der Mensch kann sich nur mit Hilfe seiner Artgenossen menschenwürdig im Dasein behaupten; einem Individuum, das in vollkommener Isolation existieren müßte, könnte das Leben nur als drückende Last erscheinen. Das Selbsterhaltungs- und Glücksstreben eines Wesens, das wie der Mensch trotz zum Teil gemeinschaftswidriger Affekte auf die Hilfe von seinesgleichen angewiesen ist, verlangt die Kompensation der egoistischen Triebe durch die Sozialität.[96] Damit erhält die Anthropologie den Charakter einer Grundwissenschaft für die Naturrechtslehre und insbesondere für die naturrechtliche Staatsphilosophie, die bei Pufendorf also nicht nur von Begriffen ausgeht, die durch Analyse der Idee einer Rechtsordnung überhaupt gewonnen sind, sondern außerdem von solchen, die beobachtbare Züge der menschlichen Natur zum Gegenstand haben.

So wie bei Hobbes das Selbsterhaltungsstreben bald als anthropologisches Faktum, bald als natürliches Recht aufgefaßt wird, so schwankte Pufendorf zwischen der Bestimmung der *socialitas* als beobachtbarem Trieb und ihrer Deutung als Inhalt einer naturrechtlichen Norm, die mittelbar auf den Willen Gottes zu beziehen ist, wie er gegen die Einwände von

Zentgravius betonte.[97] Wenn aber die Sozialität selbst Gegenstand eines natürlichen Gesetzes ist, kann sie nicht mehr ohne weiteres als Fundament des Systems der *leges naturae* betrachtet werden, es sei denn, man versteht „Fundament" abgeschwächt dahingehend, daß die naturrechtliche Forderung der *socialitas* gegenüber den übrigen natürlichen Gesetzen den Vorrang größerer Allgemeinheit beanspruchen könne. Tatsächlich scheint das die Ansicht Pufendorfs zu sein, wenn er erklärt: „Per fundamentum ego intelligo primariam propositionem in disciplina iuris naturalis, extructam ex observationibus a natura rerum et hominum petitis, sub qua caetera propositiones facile possunt subsumi et in eandem resolvi."[98] Pufendorf hat zwar energisch gegen die Verwechslung von *socialitas* und *adpetitus socialitatis* durch seinen Gegner Christian Vigil (d. i. Friedrich Gesenius) protestiert, doch läßt die Tatsache, daß er die Sozialität als Gegensatz zum Selbsterhaltungstrieb auffaßte, erkennen, wie schwer es ihm fiel, sich von ihrer Deutung als Geselligkeits*trieb* zu lösen.[99]

Die Frage nach der Art, in der die natürlichen Gesetze erfaßt werden, findet bei Pufendorf keine befriedigende Antwort, da unentschieden bleibt, ob die *leges naturae* den Charakter von Normen oder von theoretischen Aussagen besitzen. Für die zweite Möglichkeit scheint zu sprechen, daß er als Kriterium der Richtigkeit natürlicher Gesetze ihre Konformität mit der menschlichen Natur nennt, Imperative aber der (als gegeben vorausgesetzten) Natur des Menschen nicht konform sein können, da nur zwischen Tatsachenaussagen und gegebenen Sachverhalten Übereinstimmung konstatiert werden kann. Außerdem kann die für die natürlichen Gesetze beanspruchte Evidenz nur dann angenommen werden, wenn jene „Gesetze" als theoretische Aussagen, nämlich als Aussagen über Zweck-Mittel-Beziehungen aufzufassen sind. An der rationalen Einsichtigkeit naturrechtlicher Gesetze glaubte Pufendorf aber unbedingt festhalten zu müssen,[100] da sie seiner Ansicht nach die notwendige Bedingung der Möglichkeit des Vernunftsrechts ist.

Für die erste Auffassung spricht die Beziehung der natürlichen Gesetze auf einen der menschlichen Natur immanenten Zweck, den Pufendorf im Sinne des friedlichen Zusammenlebens in der Gemeinschaft bestimmt[101] und den er folgerichtig – da die Vorstellung eines Zweckes einen zwecksetzenden Willen impliziert – als gottgesetzt annimmt: „Qui [Creator] cum hominis naturam ita formarit ut ad societatem colendam ipsum esse destinatum satis adpareat, eaque de causa eidem animum istarum fecerit notionum capacem, intelligitur sane eundem quoque voluisse, ut homo fini ab ipso praescripto sese attemperet. Adeoque cum per legem naturae iste finis obtineatur, obligasse quoque ad eam servandam, tanquam medium non ex arbitrio hominum inventum ac ex eorum libidine mutabile, sed expresse ab ipso *Deo* huic fini adsequendo constitutum."[102]

Diesen beiden Aspekten des natürlichen Gesetzes, deren Unterschied Pufendorf wie alle Vertreter der Naturrechtsmetaphysik zu verwischen gezwungen war, scheinen die beiden Fähigkeiten *(potentiae)* zugeordnet zu sein, die er dem menschlichen Intellekt zuschreibt: „Una est, per quam velut in speculo objectum voluntati sistitur, et quae in ipso sit ratio convenientiae aut disconvenientiae, bonitatis aut malitiae, simpliciter ostenditur. Altera, per quam rationes bonitatis aut malitiae, quae sese circa multa objecta in utramque partem offerunt, expenduntur, et comparantur, ac demum quid, quando, et quomodo agendum sit, judicatur, simulque de mediis ad finem maxime accomodis consultatur."[103] Der Intellekt gilt mithin sowohl als Fähigkeit unmittelbarer Wertfassung, als auch als Vermögen der Beurteilung von Handlungen unter dem Gesichtspunkt der Zweckrationalität.

Die Begründung der natürlichen Gesetze auf die gottgeschaffene menschliche Natur und somit indirekt auf den Willen Gottes sichert den naturrechtlichen Sätzen den Charakter von echten Gesetzen. Da nun Pufendorf an der normativen Deutung der *leges naturales*

festhielt, mußte er die Ansicht des Grotius zurückweisen, daß bei der Begründung des natürlichen Rechts vom Begriff Gottes abstrahiert werden könne.[104] Gegen Hobbes bestreitet Pufendorf, daß die natürlichen Gesetze erst durch Positivierung Verbindlichkeit im rechtlichen Sinne erlangten. Sein Haupteinwand besagt, daß die staatliche Rechtsordnung selbst bzw. der Sozialkontrakt, durch den sie konstituiert wird, die Geltung naturrechtlicher Prinzipien bereits voraussetzt, insbesondere des Grundsatzes „pacta sunt servanda". Berücksichtigt man außerdem, daß nicht nur der im Sozialkontrakt ausgedrückte Konsens, sondern auch das Nützlichkeitsprinzip unzureichend ist, die Verbindlichkeit naturrechtlicher Normen zu begründen, so folgt, daß ihre Geltung auf einem andersartigen Prinzip beruhen muß: „Igitur omnino statuendum est, obligationem legis naturalis esse ab ipso Deo Creatore, ac summo generis humani moderatore, qui homines creaturas suas ad istam observandam pro imperio adstrinxit."[105] Die Analogie zwischen natürlichen und positiven Gesetzen wird dadurch noch enger, daß Pufendorf für die ersteren eine natürliche Sanktion annimmt, die darin bestehen soll, daß Verletzungen natürlicher Gesetze den Verlust des guten Gewissens, der Geistesruhe, der Gesundheit u. ä. nach sich ziehen.[106]

Werte bestehen nach Pufendorf niemals unabhängig von Akten der Wertsetzung. Das gilt auch für die Werte, an denen sich die Naturrechtslehre orientiert. Wollte man dagegen die Existenz ethischer Werte annehmen, die vom Willen Gottes unabhängig sind, so würde der Gottesbegriff durch Einführung eines ihm gegenüber selbständigen Prinzips der Wirklichkeit aufgehoben.[107] Da ganz allgemein moralische Qualitäten ohne Beziehung auf den Begriff des Gesetzes ebenso unmöglich sind wie Farbwahrnehmungen für den Blinden[108], können auch naturrechtliche Werte nicht absolute Geltung beanspruchen; sie sind vom Willen Gottes abhängig, durch den die menschliche Natur in ihrer gegenwärtigen Weise besteht. Mithin sind sie auch nur in dem Sinne „ewig", in dem der menschlichen Gattung dieses Prädikat zukommt.[109] Hier zeigt sich ein Voluntarismus, der demjenigen analog ist, der sich in Descartes' Lehre von den *vérités éternelles* äußert.

5. GESETZ UND GEMEINSCHAFT BEI PUFENDORF

Pufendorf definierte „Gesetz" in so allgemeiner Weise, daß auch die naturrechtlichen Normen unter diese Definition fallen, wenn man, wie er es tat, auch die Möglichkeit zuläßt, daß gewisse Gesetze auf Gott als Gesetzgeber zurückgehen. So formulierte er in seinem Frühwerk: „Lex est decretum, quo superior sibi subjectum obligat, ut ad istius praescriptum actiones suas dirigat."[110] In den späteren Werken wird diese Bestimmung nur leicht variiert. Im Falle natürlicher Gesetze ist der *superior* Gott, und die motivierende Kraft entspringt der natürlichen Sanktion, die eine Entsprechung zur Strafandrohung im Bereich des positiven Rechts darstellt.

Hinsichtlich ihrer Wirkungsweise bestimmte Pufendorf die Gesetze als *begriffliche* Normen des Handelns, d. h., sie motivieren seiner Ansicht nach den Willen des Handelnden insofern, als sie seinem Verstand *als Begriffe* gegenwärtig sind und den Willen des Gesetzgebers für den Normunterworfenen als verbindlich erkennen lassen.[111] Vorschriften ohne die Möglichkeit von Sanktionen bzw. ohne die Macht des Gesetzgebers zur Gehorsamserzwingung, sind wirkungslos.[112] Die Auffassung, daß Gesetze auf Grund einer Übereinkunft der Normunterworfenen gelten, ist als ungenügend zurückzuweisen. Weder die positiven göttlichen Gesetze, noch die positiven zivilen Gesetze sind *communes conven-*

tiones, obwohl die Geltung der letzteren ein Übereinkommen voraussetzt: Da sie nämlich von der staatlichen Obrigkeit ausgehen, der Staat aber durch den Sozialkontrakt begründet sein soll, liegt der Rechtsordnung als solcher eine Übereinkunft zugrunde; jede konkrete positive Norm bedarf jedoch notwendig der Sanktion durch den Gesetzgeber, um gültig zu sein. Denn wenn auch innerhalb einer Gruppe *(multitudo)* Übereinstimmung hinsichtlich der das Zusammenleben bestimmenden Regeln bestünde, so müßten doch alle Konventionen so lange ohne entsprechende Wirksamkeit bleiben, als es an einer Zwangsgewalt fehlt, die die Einhaltung der Übereinkunft dadurch garantiert, daß sie Verletzungen mit Strafen bedroht.[113] Im zwangsrechtlichen Charakter positiver Normen besteht also nach Pufendorf ihre spezifische Differenz gegenüber anderen, insbesondere den naturrechtlichen Normen, die über keine Sanktion *in foro humano* verfügen. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß er die Erzwingbarkeit nur als notwendige, nicht als hinreichende Bedingung der Gültigkeit positiver Normen auffaßte.

Die positiven Gesetze sind dem Gesichtspunkt der *salus publica* bzw. der Idee der allgemeinen Gerechtigkeit unterzuordnen. Damit erscheint der Gesetzgeber einer überpositiven Norm unterworfen, deren Objekt das Wohl der menschlichen Gattung, nicht wie im Fall der positiven Gesetze ein partikuläres Interesse einzelner oder gewisser Gruppen ist. Da nun das Allgemeine dem Besonderen logisch übergeordnet ist, folgert Pufendorf, daß die natürlichen Gesetze auf Grund ihres allgemeinen Geltungsanspruchs bzw. ihres allgemeineren Zwecks gegenüber den positiven Gesetzen systematisch wie ihrer Geltung nach den Vorrang haben: „Omnia quippe jura civilia saltem praecipua legis naturalis capita, quibus salus generis humani continetur, praesupponunt, aut includunt; quae haudquidquam destruuntur per illa, quae istis superaddi peculiaris singularum civitatum utilitas requisivit."[114]

Hier hat Leibniz einen Widerspruch feststellen zu können geglaubt, da einerseits alle rechtlichen Verpflichtungen auf ein *decretum superioris* zurückgeführt, für den *superior* aber gleichzeitig nicht nur die Macht der Gehorsamserzwingung, sondern auch *gerechte* Gründe ihrer Anwendung gefordert werden: „Ergo justitia causae ipso superiore anterior est, contra quam adseverabatur. Nempe si ad juris originem opus est superiore, et rursus ad superiorem constituendum causis opus est jure subnixis; circulus orietur, quo nullus umquam manifestior fuit."[115] Im Zusammenhang mit derart schwerwiegenden Einwänden wird auch Leibnizens abschätziges Urteil verständlich, Pufendorf sei ein „vir parum Jurisconsultus, et minime Philosophus".[116] Freilich muß im vorliegenden Falle berücksichtigt werden, daß der Kritisierte vom Vorwurf des Zirkelbeweises nicht getroffen wird, weil er die der Konstituierung des Staates und der Obrigkeit übergeordnete Gerechtigkeit auf Gott als transzendenten Grund bezieht, so wie es auch Leibniz getan hat, der sich von Pufendorf nicht hinsichtlich der Idee einer universalen Gerechtigkeit unterschied, sondern – zumal in der späteren Phase seiner Denkentwicklung – durch die Interpretation des Geltungsgrundes der naturrechtlichen Normen.

Objekt des natürlichen Gesetzes ist nach Pufendorf, entsprechend der fundamentalen Stellung des Prinzips der Sozialität, alles das, was für das Bestehen einer geordneten, friedlichen Gemeinschaft wesentlich ist. Spezielle soziale Beziehungen, die nicht unter die *lex naturalis* fallen, können dagegen nur Objekt der positiven Gesetzgebung sein.[117] Während er die Tatsache, daß zwischen der *lex naturalis* und dem positiven göttlichen Gesetz kein Widerspruch bestehen kann, auf Grund der allgemeinen metaphysischen Voraussetzung, derzufolge der Urheber des göttlichen Gesetzes zugleich der Schöpfer der Natur und der aus ihr erfließenden Gesetze ist, für selbstverständlich hielt, ist die Frage, ob ein Widerspruch zwischen dem zivilen und dem natürlichen Gesetze angenommen werden könne, schwieriger

zu beantworten. Zugunsten der Annahme, daß ein solcher Widerspruch grundsätzlich nicht auftreten könne, wird geltend gemacht, daß auf Grund der Vertragstheorie die Staatsangehörigen als zum Gehorsam gegenüber dem Souverän, und folglich auch gegenüber den von ihm erlassenen Gesetzen, vertraglich verpflichtet zu denken sind, dieser Vertrag aber die Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber den natürlichen Gesetzen einschließt. Der Staatsvertrag ist aber auf jeden Fall ursprünglicher als die Promulgation positiver Gesetze; daher besteht auf Grund des natürlichen Gesetzes *de non violando pacto* die Verpflichtung, den zivilen Gesetzen grundsätzlich zu gehorchen. Wenn sich nämlich jemand zum Gehorsam verpflichtet, bevor er weiß, was konkret befohlen werden wird, so ist er allgemein und durchgängig zum Gehorsam verpflichtet.[118] Dennoch ist durch die angebliche naturrechtliche Pflicht des Gehorsams gegenüber den positiven Gesetzen noch nichts über das inhaltliche Verhältnis der positiven zu den naturrechtlichen Normen gesagt. Die Ausschaltung der Möglichkeit von Widersprüchen zwischen beiden Arten von Normen ergibt sich erst durch Berücksichtigung der Notwendigkeit, den abstrakten natürlichen Gesetzen, zu deren Respektierung sich jeder einzelne im Sozialkontrakt verpflichtet hat, innerhalb der positiven Rechtsordnung eine präzise Bedeutung zu geben: Wenn die konkrete Gestalt „natürlicher" Gesetze, in der sie erst volle rechtliche Verbindlichkeit haben, von der Autorität des staatlichen Gesetzgebers abhängt, die zugleich Geltungsgrund der positiven Rechtsnormen ist, dann ist nicht anzunehmen, daß zwischen dem konkretisierten natürlichen Recht und dem positiven Recht prinzipielle Widersprüche auftreten.

Obwohl Pufendorf glaubte, einen ausführlichen Katalog natürlicher Gesetze als Ergebnis rationaler Deduktion aus der menschlichen Natur vorlegen zu können,[119] und in ihn so spezielle Dinge wie das Eigentumsrecht und die Forderung der Monogamie aufnahm, verkannte er nicht, daß diese natürlichen Gesetze der Konkretisierung bzw. Positivierung bedürfen, um rechtswirksam werden zu können. Denn auch wenn zugestanden wird, daß Diebstahl, Mord, Ehebruch usw. durch natürliches Gesetz als verboten zu gelten haben, so bleibt es doch Aufgabe der positiven Gesetzgebung, zu definieren, was unter „Diebstahl", „Mord", „Ehebruch" zu verstehen ist. Wie der Vergleich mit Rechtsauffassungen anderer Völker und anderer Zeiten lehrt, wird nicht immer die Aneignung fremden Eigentums als Diebstahl, der Verkehr mit der Frau eines anderen Mannes als Ehebruch gewertet.[120] Die von Pufendorf herangezogenen Beispiele scheinen dem Gesetzgeber eine gewisse Definitionswillkür zuzubilligen, durch die die Art, in der das natürliche Gesetz konkretisiert wird, weitgehend in seine Hand gelegt würde. Die naturrechtliche Norm als solche würde weitgehend unbestimmt. Trotzdem konnte Pufendorf die Annahme natürlicher Gesetze nicht entbehren, wollte er nicht auf die metaphysische Fundierung seiner Rechts- und Staatslehre verzichten und die Idee der universalen Gerechtigkeit preisgeben, die ihm als überpositive Richtschnur der positiven Gesetzgebung galt. Wie oben angedeutet, findet seiner Ansicht nach die Idee der Gerechtigkeit ihren Niederschlag in den (in der Bibel) geoffenbarten göttlichen Gesetzen, die mithin den Rahmen bilden, innerhalb dessen sich die positive Gesetzgebung bewegen muß. Hierbei entging er nicht dem ewigen Dilemma der Naturrechtslehre, für die göttlichen bzw. natürlichen Gesetze die Konkretisierung und Positivierung durch das *summum imperium civile* fordern zu müssen,[121] dessen Autorität doch auf der Grundlage der natürlichen bzw. göttlichen Gerechtigkeit beruhen soll. Das Problem der Kriterien, an die sich die Interpretation der geoffenbarten göttlichen Gesetze zu halten hat, hat er nicht erörtert.

Wenn die staatliche Obrigkeit nicht nur der naturrechtlichen Forderung unterliegt, ihre Handlungen am Gesichtspunkt der universalen Gerechtigkeit zu orientieren, sondern darüber hinaus auf die ausdrückliche oder wenigstens stillschweigende Zustimmung ihrer

Subjekte angewiesen ist, um als legitim gelten und berechtigterweise Gehorsam fordern zu können, dann liegt es nahe, den legitimierenden Konsens als Vertrag aufzufassen. Tatsächlich bediente sich Pufendorf zum Zweck der Begründung bzw. Rechtfertigung der staatlichen Autorität der Vorstellung des Sozialkontrakts, und zwar nicht in ihrer von den Anhängern der Lehre von der Volkssouveränität bevorzugten demokratischen, sondern in ihrer monarchistischen Variante. Obwohl er die Vertragshypothese primär zur Rechtfertigung des Prinzips der absoluten Herrschaft benützte, berücksichtigte er daneben auch die aus ihr ableitbare Forderung, die Entscheidungsfreiheit des Inhabers der absoluten Gewalt durch den Gesichtspunkt der Vernunft, der *sana ratio*, zu beschränken. Solange allerdings niemand anderer als der Inhaber der Herrschaftsgewalt darüber entscheidet, was vernünftig ist, kann von einer echten Einschränkung des Entscheidungsspielraums im Prinzip nicht die Rede sein. Historisch war die Limitierung absolutistischer Willkür durch vermeintliche Vernunftgebote freilich keineswegs bedeutungslos, hatte sich doch eine allgemeine Überzeugung von dem, was vernünftig heißen sollte, herausgebildet, die als verbindlich akzeptiert wurde.

Für die Herrschaftsverhältnisse innerhalb einer bestehenden staatlichen Ordnung kommt nicht der ausdrückliche, sondern nur der stillschweigende Konsens der Normunterworfenen in Betracht. Die prinzipielle Zustimmung der dem Gesetz Unterworfenen soll aber nur dann angenommen werden dürfen, wenn ein Gesetz „vernünftig" ist, d. h. wenn es dem legitimen Interesse der Gemeinschaft dient. Daher darf sich der Gesetzgeber nicht damit begnügen, den Gehorsam gegenüber den Gesetzen zu erzwingen, sondern er soll bestrebt sein, die Einsicht in die objektiven Gründe der Gesetze zum Motiv des Gesetzesgehorsams werden zu lassen. Den utopischen Gedanken einer nur durch Einsicht in die sozialen Erfordernisse zusammengehaltenen Gemeinschaft konnte Pufendorf übrigens schon bei Spinoza finden, der ihn spekulativ zu begründen versucht hatte.

Die Idee der Legitimierung der Staatsgewalt durch (vertraglichen) Konsens enthält neben dem Prinzip der Vertragstreue als wichtigste Voraussetzung die Annahme der natürlichen Gleichheit aller Individuen. Wo die Rechte aller gleich sind, kann es natürlicherweise keine Vorrechte einzelner oder bestimmter Gruppen geben. Alle Vorrechte, mithin auch die Herrschaftsrechte, sind daher konventionellen Ursprungs, d. h. die staatliche Autorität muß auf Konsens bzw. Vertrag beruhen. Man erkennt in dieser Argumentation unschwer eine Vorwegnahme des entsprechenden Gedankengangs Rousseaus, des aufmerksamen und gelehrigen Lesers der Pufendorfschen Werke.

Aus dem konventionellen Charakter der rechtlichen Ordnung von Gemeinschaften leitete Pufendorf nicht Rechte der einzelnen gegenüber dem Staat, sondern Pflichten ab, insbesondere die Pflicht des unbedingten Gesetzesgehorsams, wie es schon in den „Elementa" klar zum Ausdruck kommt, wo es z. B. heißt: „Enimvero ne quis, dum ad alterius hominis sese arbitrium componere adigitur, de injuria sibi facta queri possit, necesse est, ut ista potestas quoque sit legitima, i. e. voluntate expressa aut probabiliter praesumpta ejus, cui imperatur, quaesita et constituta. Nam ob naturalem hominum inter se aequalitatem . . . non potest uni in alterum potestas oriri, nisi ex alterius consensu, qui vel expresse significatur in pacto, ut in subjectione civili, vel ex pacto velut tacito praesumitur, uti fit in servitute statum belli subsecuta, et subjectione filiali. At vero ubi semel alterius potestas consensu nostro fuit constituta, etsi postea eadem displicere incipiat, detrectari amplius nequit, eo quod alteri jam jus fuit quaesitum, quod ipsi invito auferri lex naturae haudquidquam amiserit."[122]

So deutlich die Übereinstimmung zwischen diesem Gedankengang und der entsprechenden Argumentation bei Hobbes auch ist, so stützt sich Pufendorf doch auf von den

Hobbesschen verschiedene Voraussetzungen, abgesehen von den methodischen Unterschieden, die mit den inhaltlichen Differenzen eng zusammenhängen. Wie Hobbes nimmt er zwar an, daß der Naturzustand durch das Streben jedes einzelnen nach möglichst dauerhafter Selbsterhaltung gekennzeichnet ist, wobei die *recta ratio* darüber entscheidet, welche Mittel zur Erreichung dieses Ziels einzusetzen sind. Die Annahme eines ursprünglichen Rechtes aller auf alles steht aber seiner Ansicht nach mit der Voraussetzung der natürlichen Rechtsgleichheit aller Individuen im Widerspruch, da durch die Ausübung des *jus in omnia* notwendig die Rechtsgleichheit verletzt würde. Wendet man ein, daß diesem vermeintlichen Recht von seiten aller anderen mit gleichem Recht Widerstand entgegengesetzt würde, so daß das Recht auf alles nicht wirksam wird, dann würde dieses Recht schlechthin negiert, da im Bereich der Normen Unwirksamkeit stets Nichtexistenz bedeutet. Infolgedessen kann es kein natürliches Recht auf den Einsatz *beliebiger* Mittel zum Zweck der Selbsterhaltung geben; der Versuch, Ansprüche mit beliebigen Mitteln unter Mißachtung der Rechte anderer durchzusetzen, muß daher auch im Naturzustand als Unrecht gelten.[123] Folgerichtig erklärt Pufendorf alle Mittel der Selbsterhaltung, die notwendig zum Krieg führen, für vernunftwidrig.

Ungeachtet der Gegensätzlichkeit der Auffassungen des Naturzustandes besteht zwischen Hobbes' und Pufendorfs Ansichten insofern Übereinstimmung, als beide einem analogen Paralogismus zum Opfer fallen. Jener hatte geschlossen: Weil es im Naturzustand kein Unrecht geben kann, haben alle ein „Recht" auf alles. Dieser folgert: Weil im Naturzustand niemand das Recht hat, seinen Mitmenschen zu schaden, tut er ihnen durch abträgliche Handlungen Unrecht. Richtig müßte davon ausgegangen werden, daß im Naturzustand wegen des (vorausgesetzten) Fehlens rechtlicher Normen weder Recht noch Unrecht denkbar sind. Dieser Auffassung scheint Hobbes nähergekommen zu sein, da er unter Natur„recht" kein Recht im eigentlichen Wortsinn verstand, sondern die Freiheit der Verfügung über die zur Selbsterhaltung geeignet erscheinenden Mittel, die sich aus der Abwesenheit jeglicher objektiver Verpflichtung ergibt. Pufendorf wich dieser Konsequenz aus, obwohl er sich der Äquivokation des Ausdrucks „Recht", die die Naturrechtslehre des 17. Jahrhunderts belastete, bewußt war. Bald wurde nämlich unter „Recht" ein naturgesetzliches Gebot bzw. Verbot bzw. die Gesamtheit der naturrechtlichen Normen verstanden, bald verstand man „Recht" im Sinne der Abwesenheit (naturgesetzlicher) Gebote oder Verbote. Die zweite Verwendung des Ausdrucks ist aber irreführend, da, was weder durch natürliches noch durch positives Recht geboten oder verboten ist, außerhalb der rechtlichen Sphäre liegt und mithin nicht als „Recht" bezeichnet werden sollte.[124] Obwohl Pufendorf der Konsequenz auszuweichen suchte, den vorstaatlichen Zustand als in jeder Hinsicht – also auch in bezug auf natürliche Gesetze – rechtlosen Zustand aufzufassen, konnte er sich ihr nicht völlig entziehen. Das zeigt sich darin, daß er – wie L. Krieger bemerkt hat – bei der Bestimmung des Begriffs des Naturzustands zu keiner einheitlichen Konzeption gelangt ist.

Je nachdem, ob der Ausdruck in einem systematischen oder einem historischen Kontext auftritt, nimmt er bei Pufendorf eine verschiedene Bedeutung an, nämlich bald die Bedeutung des reinen, bald die des gemäßigten Naturzustands. Der reine Naturzustand ist durch Abwesenheit aller rechtlichen und sozialen Beziehungen gekennzeichnet; der gemäßigte Naturzustand ist dagegen ein Zustand, in dem der Mensch zwar über keine entwickelten sozialen, kulturellen und technischen Einrichtungen verfügt, jedoch nicht in völliger Isolation bzw. in einem Zustand des Kriegs aller gegen alle existiert.

Pufendorf war weit davon entfernt, den Naturzustand als Zustand der gesamten Menschheit „simul et semel" zu begreifen. Höchstens partiell kann ein solcher Zustand geherrscht

haben, sofern zwischen jenen Individuen, die bereits den zivilisierten Zustand erreicht hatten, und den übrigen die für den Naturzustand charakteristischen Beziehungen bestanden. Obwohl der reine Naturzustand niemals realisiert gewesen sein konnte, läßt sich sagen, daß ihm die Menschheit um so näher stand, in je kleinere und zahlreichere Gruppen sie aufgespalten war.[125] Der reine Naturzustand erweist sich als Grenzbegriff, der dann realisiert wäre, wenn jede soziale Beziehung aufgehoben, das heißt, die Menschheit als Summe isolierter Individuen existieren würde. Das aber hielt Pufendorf für unmöglich, und nichts anderes besagt ja der Grundsatz der Sozialität. Zwischen gemäßigtem Naturzustand und sozialem Leben besteht dagegen kein Gegensatz.[126]

Pufendorf erkannte richtig, daß bei Hobbes die Annahme des (reinen) Naturzustands primär als Hypothese, genauer als Ergebnis der Analyse des Begriffs der staatlichen Rechtsordnung, zu verstehen ist; bei ihm selbst jedoch trat diese Auffassung in den Hintergrund. Zwar betonte er, vor allem in der „Eris Scandica", nachdrücklich den fiktiven Charakter der Vorstellung des reinen Naturzustandes, mit deren Hilfe er in Form einer *reductio ad absurdum* die Notwendigkeit der Sozialität beweisen zu können glaubte;[127] aber die resolutiv-kompositive Methode tritt hierdurch nicht so deutlich hervor, daß man mit L. Krieger sagen könnte: "Pufendorf's isolated man in the state of nature was for morality a 'simple truth', and as such this concept was the node marking both the end product of analysis and the origin of synthesis."[128] Eine solche Auffassung des Naturzustandes bzw. der isolierten Individuen auf der Stufe des Naturzustandes wird allein schon durch die realistische Deutung ausgeschlossen, die Pufendorf diesen Begriffen gab. So stellte er in seinem Hauptwerk unmißverständlich fest: „ . . . inquiri heic a nobis de statu naturali, non qualis abstrahendo concipi possit, sed qualis revera existat."[129] Die „Fiktion" des reinen Naturzustandes soll dagegen in erster Linie dazu dienen, die Vorzüge des sozialen Daseins infolge des Kontrasts klarer hervortreten zu lassen und die altruistischen Neigungen zu stärken.[130]

Ähnlich wie in bezug auf den Naturzustand schwankte Pufendorf auch bei der Bestimmung der naturrechtlichen Gleichheit zwischen der hypothetischen Auffassung im Sinne der analytischen Methode und der realistischen Deutung. Einerseits erscheint nämlich die Gleichheit als notwendige Bedingung einer gerechten Sozialordnung, andererseits wird sie realistisch verstanden und bald durch die metaphysische Behauptung, daß allen Individuen die menschliche „Natur" gemeinsam sei, begründet, bald durch die Vorstellung, daß alle Menschen von einem einzigen Urelternpaar abstammen, bald durch die naturalistische Feststellung, daß die materielle Organisation des menschlichen Körpers in allen Individuen dieselbe sei. Die entscheidende essentialistische Begründung aus dem Wesen des Menschen hängt nun offenkundig mit dem Sozialitätsprinzip zusammen, wie sich etwa folgender Äußerung entnehmen läßt: „Humana . . . natura, cum omnibus hominibus aeque competat, neque socialem cum isto homine vitam degere quis possit, abs quo non saltem ut homo aestimatur; inde consequitur, jure naturali praeceptum esse, *Ut quisque alterum hominem aestimet atque tractet, tanquam naturaliter sibi aequalem, seu ut aeque hominem.*"[131] Dem metaphysischen Begründungsversuch steht der andersartige Versuch der Ableitung des Gleichheitsgrundsatzes aus der Annahme der Allgemeinverbindlichkeit der natürlichen Gesetze gegenüber,[132] der im Gegensatz zum essentialistischen als juristischer Begründungsversuch zu kennzeichnen ist. In beiden Fällen ist der entscheidende Gedanke, daß eine rechtlich geordnete Gemeinschaft nur unter Voraussetzung des Prinzips der Wechselseitigkeit der Rechte und Pflichten möglich ist. Dieses Prinzip impliziert aber den Grundsatz der Rechtsgleichheit.[133]

Das analytische Verfahren der Resolution der Idee der staatlichen Rechtsordnung zwecks Isolation der für die Theorie von Recht und Staat wesentlichen Elemente konkur-

riert bei Pufendorf mit einer gänzlich andersartigen Methode. Wie später Thomasius in den „Fundamenta juris naturae", hat schon Pufendorf, wenn auch nicht mit der Konsequenz seines Fortsetzers und Überwinders, das Naturrecht auf die die menschliche Natur bestimmende Triebstruktur zurückzuführen gesucht, auch hier einen – allerdings von der „geometrischen" Tendenz wesentlich verschiedenen – Ansatz der Hobbesschen Rechtsphilosophie aufgreifend und weiterentwickelnd. Auf das Fehlen einer scharfen Abgrenzung der Soziabilität gegenüber dem Geselligkeitstrieb wurde oben ebenso schon hingewiesen wie auf den Zusammenhang von Sozialität und menschlicher Hinfälligkeit bzw. Hilfsbedürftigkeit *(imbecillitas)*. Einen analogen Zusammenhang von Trieb und Naturgesetz behauptete Pufendorf aber auch in bezug auf andere natürliche Normen, insbesondere auf das fundamentale Gesetz, das die Begrenzung des Selbsterhaltungsstrebens durch den Gesichtspunkt der Interessen der Gemeinschaft fordert.[134] Dieses für die Bestimmung der Idee des Staates wesentliche Gesetz soll sich aus dem Zusammenwirken der Grundtriebe *(inclinationes)* der Selbsterhaltung und der Sozialität erklären lassen.

Hierbei ist zu beachten, daß der Geselligkeitstrieb nicht als hinreichende Ursache der Gemeinschaftsbildung gilt; vielmehr ist als entscheidendes Motiv des gesellschaftlichen Zusammenschlusses die Furcht vor Störungen der Ordnung und damit die Sorge um die eigene Sicherheit anzusehen. Diese Furcht entspringt der Einsicht, daß die menschliche Natur nicht nur durch die Soziabilität, sondern auch durch gemeinschaftswidrige Tendenzen bestimmt ist. Die Theorie der Staatsentstehung muß daher als wesentliches Moment die *pravitas humana* berücksichtigen, um dem Umstand Rechnung zu tragen, daß naturrechtliche Normen als solche nicht ausreichen, um den Bestand der Gemeinschaftsordnung, die sie fordern, zu garantieren. Hierzu bedarf es vielmehr einer mit Zwangsgewalt ausgestatteten Autorität, die die Ordnung auch gegen Widerstände aufrechterhält. Indem der Staat als Heilmittel der menschlichen Verderbtheit aufgefaßt wird,[135] erhält die Aufgabe der Friedenssicherung einen religiösen Akzent; wie bei Augustinus und Luther ist auch bei Pufendorf der Staat noch *remedium peccatorum*.

Die Vereinigung der Kräfte vieler zu gegenseitigem Schutz soll – wie gesagt – in Form eines Vertrags erfolgen, der Übereinstimmung hinsichtlich der zur Realisierung des Staatszwecks geeigneten Mittel erzeugt. Die durch den Sozialkontrakt bewirkte *unio voluntatum* läßt sich selbstverständlich nicht als Verschmelzung aller Einzelwillen begreifen, ebensowenig aber dadurch herbeiführen, daß alle, außer einem, zu wollen aufhören; sie kann vielmehr nur durch Unterwerfung aller Einzelwillen unter den Willen sei es eines einzigen, sei es einer Institution zustande kommen, und zwar so, daß der Wille der Inhaber des *summum imperium* als Wille aller gilt, wenn er sich auf Gegenstände von gemeinschaftlichem Interesse richtet.[136] Pufendorf folgt hier der Hobbesschen Theorie der Repräsentation bzw. der *persona moralis*, als die der Staat betrachtet wird.

Pufendorf hat die in der Hobbesschen Theorie des Sozialkontrakts enthaltenen Elemente sorgfältig voneinander getrennt und drei Schritte der Staatsbildung unterschieden: den einstimmig zu fassenden Einigungsvertrag, ein mit Mehrheit zu beschließendes Dekret bezüglich der Regierungsform, und schließlich die Einsetzung der Regierung bzw. Unterwerfung der Kontraktanten unter deren Autorität.[137] Mag er aber auch manchen Einwänden entgehen, denen die Hobbessche Vertragstheorie ausgesetzt war, so ist seine Theorie doch nicht frei von Schwierigkeiten.[138] Die schwerstwiegenden Bedenken gegen Pufendorfs kontraktualistische Staatstheorie erwachsen aus seiner realistischen Deutung der Idee des Vertrags. Da jeder Staat einmal entstanden sein muß, die Vereinigung einer Menge zu einem politischen Körper und ihre Unterwerfung unter die Obrigkeit *(conjunctio et subjectio)* aber nur in Form von (wenigstens stillschweigenden) Verträgen erfolgt sein

kann, folgerte er aus der vermeintlichen Denknotwendigkeit des kontraktualistischen Modells die Historizität des Sozialkontrakts: „Nihil . . . obstat, quo minus alicujus rei origines ratiocinando investigari possint, utut de iisdem nulla litterarum documenta extent."[139] Realistisch verstanden, wird jedoch die Vertragshypothese zu einer bloßen Vermutung ohne Möglichkeit der Verifikation, wenigstens im Normalfall, da die Anfänge der Staaten, auf die sich Pufendorf bezog, entweder nicht rekonstruierbar waren oder keine Anhaltspunkte für die kontraktualistische Deutung boten. Dadurch nahm er aber dem Vertragsgedanken den Erklärungswert, den er innerhalb der Hobbesschen Staatslehre immerhin gehabt hatte. Pufendorf machte aus einer Bedingung der Möglichkeit der Erklärung rechtlicher Verhältnisse ein Faktum in der realen Ordnung und beging damit jenen Denkfehler, den Kant „transzendentale Subreption" genannt hatte. Er ist das denkbar deutlichste Indiz dafür, daß Pufendorf im wesentlichen nicht analytisch verfahren ist. Sein Denken war zwar vom geometrischen Geist beeinflußt, wurde aber nicht von ihm getragen.

IV. KAPITEL

STAAT UND ALLGEMEINE GERECHTIGKEIT BEI LEIBNIZ

1. DIE „GEOMETRISCHE" METHODE BEI LEIBNIZ

Kein Denker des 17. Jahrhunderts dürfte zum Entwurf einer „geometrischen" Staatslehre berufener gewesen sein als Leibniz, der einerseits über das erforderliche logische bzw. mathematisch-wissenschaftliche Rüstzeug verfügte, andererseits zugleich vielfältige praktische Erfahrungen im juristischen und politischen Bereich besaß. Trotzdem kann er nur mit Einschränkungen unter die Vertreter der „geometrischen" Rechts- bzw. Staatslehre gerechnet werden, denn wenn er auch das Ziel verfolgte, Rechtssätze „geometrisch" aus einer beschränkten Zahl von Definitionen und Axiomen abzuleiten, stand er doch der analytischen Methode der Staatslehre fern. Außerdem faßte er die übergeordneten Begriffe „Gerechtigkeit" und „Staat" im wesentlichen metaphysisch-spekulativ auf. In dieser Hinsicht bleibt er weit hinter Hobbes zurück. In Teilbereichen der Jurisprudenz hat er dagegen das Ideal eines nach „geometrischer" Methode konstruierten Systems wirksamer als alle seine Vorgänger zur Geltung gebracht. Die Logisierung der Rechtslehre, wie sie Weigel und dem jungen Pufendorf vage vorschwebte, ist bei Leibniz partiell realisiert. Die Form der staatlichen Rechtsordnung vermochte der Philosoph freilich nicht „geometrisch" zu bestimmen.

An eine eingehende Untersuchung der Leibnizschen „geometrischen" Methode kann im vorliegenden Zusammenhang selbstverständlich nicht gedacht werden.[1] Deshalb muß eine summarische Kennzeichnung der gedanklichen Richtung von Leibnizens Methode genügen. Diese Richtung läßt sich historisch als Resultante von Cartesianischen, auf eine Mathesis universalis abzielenden, und scholastischen Bemühungen um Formalisierung der Logik bestimmen, wie es Leibniz selbst gelegentlich getan hat, wenn er schrieb: „In Philosophia habe ich ein mittel funden, dasjenige was Cartesius und andere per Algebram et Analysin in Arithmetica et Geometria gethan, in allen scientien zu wege zu bringen per Artem Combinatoriam, welche Lullius und P. Kircher zwar excolirt, bey weiten aber in solche deren intima nicht gesehen. Dadurch alle Notiones compositas der ganzen welt in wenig simplices als deren Alphabet reducirt, und aus solches alphabets combination wiederumb alle dinge, samt ihren theorematibus, und was nur von ihnen zu inventieren möglich, ordinata methodo, mit der Zeit zu finden, ein weg gebahnet wird."[2] Der Grundgedanke, durch Analyse eines Phänomens zu einfachen begrifflichen Elementen zu gelangen, mit deren Hilfe ein Modell des fraglichen Phänomens konstruiert wird, das dessen rationale Erklärung ermöglicht, findet sich zwar schon bei den Vertretern der resolutiv-kompositiven Methode vor Leibniz, doch ist dieser nicht nur in der Anwendung, sondern auch in der erkenntnistheoretischen Begründung der methodologischen Grundsätze entscheidend über seine Vorläufer, insbesondere auch über Descartes, von dem er in vielem abhängig war, hinausgegangen.[3] Namentlich hängt seine Konzeption einer *Lingua rationalis*[4] mit der resolutiv-kompositiven Methode zusammen, da sie auf der Idee beruht, einfachen begrifflichen Elementen, die durch Analyse komplexer Erscheinungen gewonnen werden, sprachliche Zeichen als Bestandteile eines Kalküls zuzuordnen, der die logisch-rechnerische Lösung von Problemen gestatten soll. „Einfach" sind diese Elemente allerdings nur in Ab-

hängigkeit vom jeweiligen Erkenntnisziel[5], weshalb auch die Resultate prinzipiell modifizierbar sind, da sich die Analyse fortsetzen läßt und somit auf andere „einfache" Elemente als Voraussetzungen der Problemlösung führt. Der Philosoph erkannte klar, daß er nur das methodische Instrumentarium zur Lösung von Aufgaben schaffen, die Lösungen selbst aber nur zum Teil finden könne: „Nobis suffecerit et omnes veritates utiles notas hoc modo demonstrasse et viam ad innumeras novas stravisse."[6] Die *Lingua rationalis* bzw. die *Characteristica universalis*[7] ermöglicht die Anwendung formaler Kalküle, mit denen sich operieren läßt, ohne daß inhaltlich bestimmte Begriffe ins Spiel kämen. Dadurch wird es möglich, die Struktur von Beweisen zu bestimmen, ohne auf das Kriterium der Evidenz zurückgreifen zu müssen. Durch inhaltliche Deutung des Kalküls lassen sich dessen demonstrative Beziehungen auf inhaltlich bestimmte Erkenntnisbereiche anwenden. Daß Leibniz eine derartige Anwendung auch in Teilbereichen des Rechts für möglich gehalten hat, macht ihn unter dem Gesichtspunkt der „geometrischen" Rechts- und Staatslehre besonders interessant.

Leibniz plante eine umfassende Enzyklopädie, die im Sinne einer „Scientia generalis" die Grundbegriffe aller Wissensbereiche erfassen sollte.[8] Freilich überstieg diese Aufgabe, obwohl sie ihm von seiner Jugend an vor Augen stand,[9] die Kräfte selbst eines Leibniz. Er mußte sich mit dem Entwerfen von Programmen und deren fragmentarischer Durchführung begnügen; die umfassende Ausführung seines Projekts erhoffte er sich von den wissenschaftlichen Sozietäten.

Die Regeln der Leibnizschen Methode stehen mit den von Descartes im „Discours de la Méthode" und den „Regulae ad directionem ingenii" formulierten methodischen Grundsätzen in augenfälliger Übereinstimmung. In dem Entwurf „Initia et Specimina Scientiae novae Generalis", der für den Zweck einer einführenden Orientierung wegen seiner Gedrängtheit besonders geeignet ist, unterschied Leibniz ebenso wie Descartes Analyse (Resolution) und Synthese (im Sinne von „Komposition"). Im einzelnen hob er als Schritte des Erkenntnisprozesses hervor:

1. Die Definition der zu erkennenden Sache, d. h. die Bestimmung dessen, was etwas zu dieser konkreten Sache macht bzw. von anderen Dingen unterscheidet. Hierbei dachte er im Gegensatz etwa zu Hobbes nicht an bis zu einem gewissen Grade willkürliche Nominaldefinitionen, sondern an Realdefinitionen.[10]

2. Die Zurückführung des Inhalts von Definitionen auf elementare Bedingungen *(conditions, requisits)* durch Analyse,[11] d. h. durch Aufspaltung eines Problems in Teilprobleme.[12] Mit deutlicher Anspielung auf Descartes bemerkt Leibniz, daß diese Forderung bereits früher erhoben worden sei, ohne daß jedoch das ihr entsprechende Verfahren genau angegeben worden wäre. Durch vollständige Analyse gelangt man zu letzten begrifflichen Elementen oder „Naturen", d. h. zu Einsichten, die selbstevident und mithin nicht auf andere reduzierbar sind. Ihre Erfassung stellt die vollkommene Erkenntnis dar. Nicht nur die Annahme von „natures simples" ist offenkundig cartesianisch, sondern auch die Feststellung, daß es möglich sei, das diskursive Erkennen ins intuitive überzuführen, wenn ein Beziehungszusammenhang nicht mehr sukzessive, sondern instantan erfaßt wird. Ist das nicht der Fall, muß mit dem Einfachsten begonnen und „par ordre" zum Komplexeren und Schwierigeren aufgestiegen werden, wobei „die Natur" des Sachverhalts die zu befolgende Ordnung determiniert. Immer in Übereinstimmung mit der Cartesianischen Methodologie wird schließlich Vollständigkeit der Einteilung bzw. der Aufzählung der „Naturen" gefordert, um Fehler bei der (Re-)Komposition auszuschließen.

3. Die Zusammensetzung der einfachen begrifflichen Elemente zu Sätzen, aus denen sich die Bestimmungen der zu erklärenden Phänomene ableiten lassen. Auch hier stimmt Leib-

nizens Auffassung mit derjenigen Descartes' überein, wenn er erklärt: «Ayant le catalogue des pensées simples on sera en état de recommencer *a priori* et d'expliquer l'origine des choses, prise de leur source d'un ordre parfait et d'une combinaison ou synthèse absolument achevée. Et c'est tout ce que peut faire notre âme dans l'état elle est présentement.»[13]

Dennoch besteht eine tiefgreifende Differenz zwischen der Cartesianischen und der Leibnizschen Methodologie, die in dem hier herangezogenen Entwurf nicht nur nicht hinreichend klar hervortritt, sondern im Gegenteil verdunkelt wird. Während nach Descartes für jeden Schritt einer logischen Ableitung Evidenz erforderlich ist und deshalb der Deduktion gegenüber der Intuition nur eine untergeordnete Rolle zukommt, war Leibniz, abweichend von dem soeben unter Ziffer 2 Angeführten, überzeugt, daß die Einführung von Ableitungsregeln mechanisches Operieren mit Formeln ohne Rückgriff auf inhaltliche Evidenzen gestattet. Um die Korrektheit einer Deduktion festzustellen, braucht man deshalb nicht auf die Intuition zurückzugehen. Das heißt nicht, daß Leibniz nicht ebenso wie Descartes zur Definition des Begriffs der Wahrheit auf das Merkmal der Evidenz zurückgegriffen hätte, so wenn er etwa erklärt: «il ne faut jamais reconnaître pour vrai que ce qui est si manifeste qu'on ne puisse trouver aucun sujet de doute.»[14] Zur Überprüfung der Richtigkeit einer Ableitung ist seiner Ansicht nach aber keine inhaltliche Intuition erforderlich, sondern nur die Erfassung der logischen Struktur des begrifflichen Zusammenhangs, d. h. dessen Kalkülisierung. Hierin besteht Leibnizens wesentlichster Beitrag zum Ausbau der resolutiv-kompositiven Methode, die er im übrigen durchaus im Sinne der Tradition der „geometrischen" Methode verstanden hat.[15]

Eine wesentliche Aufgabe der Methodenlehre besteht somit im Aufbau logischer Kalküle als Mittel der Synthese. Der Kalkül gestattet es, mit Formeln, die durch Einführung von Symbolen für die analytisch gefundenen Begriffselemente entstehen, *zu rechnen*, indem man an die Stelle einer Formel nach bestimmten Regeln *äquipollente* Formeln setzt.[16] Gegenüber dem herkömmlichen Beweisverfahren ergibt sich hierbei der Vorteil, daß die Richtigkeit einer Argumentation infolge der Ausschaltung der Vagheit alltagssprachlicher Ausdrücke und der Zurückführung der Ableitungsbeziehungen auf einfache Operationen präzis nachprüfbar wird, so daß Paralogismen als *Rechenfehler* zu gelten haben. Disputationen über die Richtigkeit von Demonstrationen, wie sie beim Argumentieren in der Alltagssprache üblich sind, erübrigen sich, da es bei Verwendung eines Kalküls im Zweifelsfall genügt, die Feder zur Hand zu nehmen und zu rechnen.[17] Die Idee des „Rechnens mit Begriffen", bei Hobbes noch undeutlich und eher abstrakte Forderung als praktisch anwendbares Prinzip, ist bei Leibniz in ihrer philosophischen Bedeutung klar erkannt: Die *Ars characteristica* als Organon der *Scientia Generalis* kann daher mit Recht den Titel eines „novum organon" beanspruchen.[18]

Zu den Vorteilen der Verwendung von Kalkülen gehört überdies, daß mit Hilfe formaler Kriterien festgestellt werden kann, welche Sätze aus logischen Gründen wahr oder falsch[19] und welche nur durch Berücksichtigung von Erfahrungsdaten als wahr oder falsch erkannt werden können.[20] Bekanntlich hat Leibniz geglaubt, daß eine vollständige Analyse die Reduktion aller Urteile auf analytische, d. h. auf Vernunftwahrheiten gestatten würde. Das Erkenntnisideal, die *connaissance parfaite*, besteht in einer vollständigen Erklärung von Erscheinungen mit Hilfe der angedeuteten methodischen Mittel, die gleichzeitig die Vorhersagbarkeit aller Wirkungen des erkannten Objekts gewährleisten sollen.[21] Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß er ohne weiteres die resolutive Auffindung von „Gründen" mit der Ermittlung von „Ursachen" indentifizierte. Hier zeigt sich dieselbe Tendenz zur Verwischung des Unterschieds von Erkenntnisprinzipien und Ursachen, die auch die Cartesianische Methodologie beherrschte.

Je nach dem Grad von Vollständigkeit, der in der Analyse erreicht wird, gelangt man durch Anwendung der „art d'inventer", als die Leibniz die Analyse verstand, entweder zur *Science Générale* oder nur zu einer spezielleren, der Universalwissenschaft gegenüber subalternen Disziplin. In jedem Fall müssen die Sätze einer Wissenschaft aus einer beschränkten Anzahl von Grundsätzen ableitbar sein. Als solche kommen entweder Beobachtungsaussagen oder Vernunftwahrheiten in Betracht,[21] gemäß der erschöpfenden Einteilung aller Urteile in *vérités de fait* und *vérités de raison*. So lange die auf dem Prinzip des hinreichenden Grundes beruhenden Sätze nicht auf analytische Sätze zurückgeführt werden können, kann es auch keine apriorische Wirklichkeitswissenschaft geben, sondern die Bezugnahme auf Erfahrungsdaten bleibt unentbehrlich. Die bloße Empirie ist allerdings untauglich zur Begründung wissenschaftlicher Systeme.[23] Wenn man jedoch von der abstrakten These, daß alle physikalischen Prozesse mathematisch beschreibbar sind, zu der konkreten Feststellung übergehen will, um welche Bewegungen, Maße, Zahlen es sich jeweils handelt,[24] dann erweist sich unter den gegebenen Erkenntnisbedingungen, die die Auflösung aller synthetischen in analytische Urteile faktisch nicht zulassen, die Berücksichtigung empirischer Daten als notwendig.

2. DIE ANWENDUNG DER GEOMETRISCHEN METHODE AUF DIE RECHTSWISSENSCHAFT

Leibniz setzte, hierin ganz Aufklärer, in die Geometrisierung der Wissenschaften größte Hoffnungen für den allgemeinen Fortschritt der Menschheit, nicht nur für den Fortschritt der Wissenschaften. Wenn man seiner Ansicht nach von unbestreitbar sicheren Voraussetzungen aus ein System des Wissens *more geometrico* aufbaute, wäre das Ergebnis ähnlich dauerhaft wie das von Euklid in der Geometrie erzielte, jedoch von wesentlich grösserer praktischer Bedeutung als dieses: «Nous aurions un inventaire général de notre trésor public qui serait d'un usage incomparable dans tous les besoins de la vie, nous nous garderions de faire ce qui a été fait, et au lieu de tourner dans un petit champ comme ces bêtes qu'on a attachées par les pieds, nous irions plus loin et ferions reculer nos frontières.»[25]

Die Überzeugung, daß die Systematisierung des Wissens im Sinn einer *Science Générale* nicht auf die theoretische Erschließung von Neuland beschränkt bliebe, sondern von größter praktischer Relevanz wäre, beherrscht das Denken des Philosophen. Selbst die Einsicht, daß der Erkenntnis Grenzen gezogen sind, wäre bedeutsam, um die richtigen Maßnahmen zum Wohle aller ergreifen zu können. Wiederum sind die Anklänge an das Cartesianische praktische Ideal unüberhörbar, wenn er zuversichtlich sagt: «Il y aurait de quoi surmonter quantité de maux et de quoi se procurer une infinité de commodités de la vie, et surtout, on y trouverait assez souvent le moyen de conserver notre santé et d'augmenter nos perfections, qui doit être le principal but de toutes nos études.»[26]

Derart hochgespannte Erwartungen hinsichtlich der praktischen Konsequenzen der „Geometrisierung" von Erkenntnisbereichen machen die unermüdlichen Bemühungen des Philosophen um die Verwirklichung seines methodischen Programms nicht nur in Form der Universalwissenschaft, sondern auch in möglichst vielen und großen speziellen Erkenntnisbereichen, verständlich. Vor allem mußte es ihm naheliegen, die „geometrische" Methode auch auf den ihm besonders vertrauten Bereich der Jurisprudenz zu übertragen. In der Erweiterung des Anwendungsbereiches der „geometrischen" Methode über die mathematischen Disziplinen hinaus erkannte er eine der wichtigsten Aufgaben seiner Zeit.

Allerdings hielt er schon die Versuche Descartes' und Spinozas, die Metaphysik der geometrischen Methode zu unterwerfen, für mißglückt, da sie auf bloß äußerliche Analogien zwischen Metaphysik und Mathematik beschränkt, nicht zu der erstrebten Sicherheit und Eindeutigkeit in der Ableitung der Resultate führten.[27] Leibniz glaubte, die Schwierigkeiten überwinden zu können, an denen seine Vorgänger scheiterten, zumal er Beispiele erfolgreicher „Geometrisierung" nicht-mathematischer Disziplinen zu erkennen meinte. Merkwürdigerweise galt ihm vor allem die Form, in der das römische Recht dargestellt zu werden pflegte, als ein solches Beispiel.[28] Allerdings hat er dieses für einen Mathematiker erstaunliche Urteil in seinen methodologischen Schriften zur Jurisprudenz wesentlich eingeschränkt, indem er auf die schweren formalen Mängel der traditionellen Jurisprudenz hinwies. Die Beseitigung dieser Mängel betrachtete er als die ihm gestellte Aufgabe, so vor allem in der Programmschrift „Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, ex artis didacticae principiis in parte generali praemissis experientiaeque luce". Ähnlich wie die Geometrisierungstendenzen in der Metaphysik stießen aber auch seine Versuche einer Methodenreform in der Jurisprudenz auf heftigen Widerstand. Leibniz reagierte mit der polemischen Unterstellung, seine Gegner seien vor allem darum an der Verhinderung einer Reform interessiert, die die Jurisprudenz zu einer systematischen, logisch kohärenten Wissenschaft zu machen geeignet wäre, weil sie dann die Unklarheit der traditionellen Rechtslehre bzw. die Unübersichtlichkeit der bisherigen Prozeßordnung nicht mehr für ihre persönlichen Zwecke ausnützen könnten.[29]

Leibnizens Bemühungen, eine Logik des Rechts mit den Mitteln der geometrischen Methode zu erarbeiten, gehen bis auf die „Dissertatio de arte combinatoria", die er als Zwanzigjähriger verfaßte, zurück. Ausgehend von der Cartesianischen Analytik, unterschied er schon hier die Analysis als „doctrina de rationibus et proportionibus, seu quantitate non exposita" von der Arithemetik als der Lehre von der „quantitas exposita" d. h. den Zahlen.[30] Die ausschließliche Beziehung der Zahlen auf anschauliche Verhältnisse der Ausdehnung, die noch Descartes gehemmt und Hobbes zum Nachteil seiner Methodologie beherrscht hatte, läßt er entschieden hinter sich: „falso autem Scholastici credidere, numerum ex sola divisione continui oriri nec ad incorporea applicari posse", stellte er schon in dieser frühen Schrift nachdrücklich fest. „Est enim numerus quasi figura quaedam incorporea, orta ex unione entium quorumcunque."[31] Die *Mathesis universalis* hat dementsprechend die Teile aller Wissenschaften zum Gegenstand, die quantitativ im weitesten Sinne des Wortes sind. Auch die Jurisprudenz ist nun der Quantifizierung zugänglich, weshalb sie als Anwendungsgebiet der *ars combinatoria* gelten kann. Wie in der Geometrie die Figuren, so spielen in der Jurisprudenz die „Elementa" die Rolle einfacher Grundbegriffe, z. B. „actus", „promissum", „alienatio" usw. Sowohl in der Geometrie als auch in der Jurisprudenz werden *casus* erörtert, das heißt „complexiones horum, qui utrobique variabiles sunt infinities".[32] Nach Leibniz sind die einfachsten begrifflichen Elemente, auf die sich die Verschiedenheit der Rechtsfälle zurückführen läßt, Person, Sache, Akt und Recht.[33] In genauer Entsprechung zu den im vorigen Abschnitt erörterten Regeln zur Gewinnung der Grundbegriffe einer „geometrisierten" Wissenschaft bemüht sich der Philosoph um möglichst vollständige begriffliche Einteilung; diese Einteilung kann hier jedoch übergangen werden. Wichtig ist, daß Leibniz aus den einfachen Termini, die sich als Resultat der Einteilung ergeben, durch Anwendung der Regeln der Kombinatorik in logisch unanfechtbarer Weise die Fülle möglicher Rechtsfälle ableiten will.[34] Er deutet an, daß er mit Hilfe dieser Methode bereits einige außergewöhnliche Casus gefunden habe, sich aber wegen ihrer unfertigen Form scheue, sie zu veröffentlichen. (Eine ähnliche Anwendung der Kombinatorik auf die Theorie der Verfassungsformen folgt denselben Methodenregeln.)

Wenn es sich hier auch noch nicht um den Leibnizschen Kalkül in seiner späteren allgemeinen Form handelt, so stellt die *ars combinatoria* doch einen speziellen Fall eines Kalküls dar, so daß die später vom Philosophen selbst als unreif bezeichnete Abhandlung von 1666 bereits die Grundidee des „geometrischen" Wissenschaftsaufbaus erkennen läßt.[35] Deshalb konnte Leibniz die in der Jugendarbeit entwickelten methodischen Prinzipien in sein juristisches Reformprogramm übernehmen, indem er für die Jurisprudenz gemäß den Grundregeln der Analyse forderte, 1. daß keine unexplizierten Begriffe ins System der Rechtslehre eingeführt würden, und 2. daß kein unbewiesener Satz in diesem System Anwendung finde.[36]

Aus den „Elementen" der Theorie, nämlich den Definitionen und Prinzipien, die im Falle einer normativen Disziplin Vorschriften *(praecepta)* sind, sollen sich auf Grund der analytischen Methode die *summa capita* der Rechtslehre ableiten lassen. Im wesentlichen verläuft der Gedankengang so: Die Jurisprudenz ist die Wissenschaft von Handlungen, sofern sie „gerecht" oder „ungerecht" genannt werden können. „Gerecht" heißt, was allgemein nützt, „ungerecht", was allgemein schadet, wobei „allgemein" je nach dem Bereich, auf den dieser Ausdruck bezogen wird, verschieden zu interpretieren ist: Als solche Bereiche kommen in Betracht a. die Gesamtwirklichkeit, einschließlich Gottes, b. die Menschheit und c. die Gesamtheit der Staatsangehörigen. Im Konfliktsfall sollen die dem jeweils weiteren Bereich entsprechenden Pflichten Vorrang haben,[37] die Pflichten gegenüber dem Staat sind schwächer als die gegenüber den Menschen, die ihrerseits schwächer sind als die gegenüber Gott.

Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit fallen unter die Kategorie der moralischen Qualität, die unter doppeltem Aspekt zu betrachten ist, nämlich unter dem Aspekt des Vermögens zu handeln und unter dem Aspekt der Notwendigkeit zu handeln *(potentia agendi, necessitas agendi)*; dem ersteren entspricht der Gesichtspunkt des Rechts *(jus)*, dem letzteren derjenige der Pflicht *(obligatio)*.[38] Subjekt moralischer Qualitäten ist entweder eine Person oder eine Sache, welche beiden Begriffe näher zu bestimmen sind, z. B. die Person als natürliche oder als juristische. Als Objekt von Rechten und Pflichten gelten der Körper des Subjekts, Sachen oder Dritte. Dementsprechend ergeben sich die Begriffe *libertas* als Recht auf den eigenen Körper, *facultas* als Recht auf Sachen und *potestas* als Recht auf andere Personen.

„Gerechtigkeit" kennzeichnet hierbei eine Handlung oder ein Verhalten, wenn durch sie der Pflicht genügt wird, das Recht (als *libertas, facultas, potestas*) anderer nicht zu beeinträchtigen.

Obwohl durch die hier umrißhaft wiedergegebene Analyse nur ein erster Schritt in Richtung auf eine umfassende Rechtswissenschaft getan wird, darf doch auf Grund der Kohärenz der Ableitung festgestellt werden, daß Leibniz an logischer Präzision seine Zeitgenossen, auch einen Pufendorf, weit übertraf. Pufendorfs „Elementa" drängen sich zum Vergleich wegen ihres Anspruchs, logisch bzw. „geometrisch" das System des gesamten Rechts aufzubauen, geradezu auf. Während es aber Pufendorf nicht gelang, die logischen Beziehungen zwischen den Teilen seines Werkes deutlich zu machen, ja in vielen Fälle die geforderte bzw. behauptete Konsequenz nicht besteht, ist bei Leibniz der begriffliche Zusammenhang stets gewahrt. Seine abschätzigen Urteile über Pufendorf haben daher wohl ein *fundamentum in re*.[39]

Interessante Einblicke in die Leibnizsche Methode im Bereich praktischer Probleme gewährt die Einleitung der unter dem Pseudonym Georgius Ulicovius Lithuanus veröffentlichten Schrift „Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum, novo scribendi genere ad claram certitudinem exactum"(1669).[40] Wichtig ist vor allem

Leibnizens Versicherung, er habe die Form der Verknüpfung aller für die Demonstration wesentlichen Sätze der Mathematik entlehnt, weil nur die Mathematiker alles, was sie behaupten, auch beweisen.[41] Die für die Mathematik seit jeher charakteristische Gewißheit muß aber auch in anderen Wissenschaften angestrebt werden. An der Verwirklichung dieses Ziels haben, wie Leibniz wußte, in der Neuzeit vor allem Galilei im Bereich der Physik, Descartes im Bereich der Metaphysik und Hobbes im Bereich der Staatsphilosophie gearbeitet.[42] Über das von ihnen Erreichte muß aber in doppelter Richtung hinausgegangen werden: Einmal meinte Leibniz, die Fehler vermeiden zu können, die seinen Vorgängern unterlaufen waren; zum anderen sah er ein Gebiet, das noch nicht der „geometrischen" Methode unterworfen war, nämlich das des Nützlichen. Hobbes hatte zwar den Begriffs des Rechts analysiert, nicht aber den des Nützlichen, der in erster Linie in Betracht kommt, wenn politische Fragen zu entscheiden sind. Bei diesen sind nämlich Gesichtspunkte zu berücksichtigen, die nicht solche von Recht und Unrecht sind, zumal wenn, wie im Falle der polnischen Königswahl, eine Entscheidung zwischen zwei Möglichkeiten zu treffen ist, von denen keine vor der anderen rechtlich ausgezeichnet ist.

Leibniz erweist sich als der klarsichtige Historiker, als der er sich auch in vielen anderen Fällen bewährt hat, wenn er Hobbes' Ziel nicht als politisch, sondern als rechtsphilosophisch versteht; es bestand, wie er offenbar erkannte, in der Analyse der Idee einer Rechtsordnung zum Zweck der Definition des Staatsbegriffs unter Absehung von Fragen der Staatsräson, wie sie Leibniz in der genannten Gelegenheitsschrift vor Augen hatte.

Leibniz erhob den Anspruch, die Strenge des „geometrischen" Beweisverfahrens noch konsequenter als in der Geometrie zur Geltung zu bringen. In der Geometrie bzw. in der Mathematik im allgemeinen werden – wie er im fraglichen Pamphlet noch meinte – Lükken der sprachlichen Darstellung durch Hinweis auf die Evidenz des Objekts überbrückt; Aussicht auf unerschütterliche Gewißheit besteht aber nur, wenn die Folgerungen mit äußerster logischer Strenge rein formal geführt werden. Die Gewißheit der Ableitung muß m. e. W. ausschließlich auf der Beweis*form* beruhen, d. h. auf der Verkettung der „Gründe" bzw. auf den Implikationsbeziehungen zwischen Sätzen.[43] Der an Hand eines bestimmten Satzes – der Proposition XIV der Abhandlung – zur Erläuterung der Differenz von „geometrischer" und syllogistischer Methode angestellte Vergleich beider Verfahrensweisen läßt allerdings nicht ohne weiteres die behauptete wesentliche Verschiedenheit erkennen. Das „geometrische" Verfahren besteht darin, ausgehend von Definitionen, Axiomen und Schlußregeln, Reihen von Bedingungssätzen zu bilden, wobei das Konsequens eines Satzes das Antezedens des folgenden ist, bis sich als Nachsatz des letzten die Aussage ergibt, daß die von Leibniz empfohlene Kandidatur die unter verschiedenen Gesichtspunkten vorteilhafteste ist.[44] Dasselbe Resultat läßt sich aber grundsätzlich, wenn auch in schwerfälligerer Art, in Form einer syllogistischen Schlußkette darstellen.

Unter methodologischem Aspekt handelt es sich somit bei der Gelegenheitsschrift zur polnischen Königswahl um einen Versuch, die Auffindung von im Sinne der Zweckrationalität im Hinblick auf einen vorgegebenen Zweck „richtigen" Mitteln nach „geometrischer" Art zu ermöglichen.

Wie die Anwendung der „geometrischen" Methode im Bereich des Rechts zu denken ist, zeigt in systematischer Weise die Abhandlung „Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure exhibitum in doctrina conditionum", die die Analyse hypothetischer Rechtssätze zum Gegenstand hat. Leibniz klärt zunächst die logischen Voraussetzungen der Untersuchung, insbesondere die Grundbegriffe *illatio* und *suspensio* (d. h. *modus ponens* und *modus tollens*)[45], sowie die Transitivität der Implikationsbeziehung.[46] In Bedingungssätzen wird keine Behauptung über die Existenz von irgend etwas oder über die Wahrheit

bzw. Falschheit der Teilsätze aufgestellt, sondern nur die Beziehung zwischen den Teilsätzen ausgedrückt.[47] Unter den üblichen Voraussetzungen der Logik hypothetischer Sätze kann bekanntlich aus der Negation der Bedingung nicht auf die Negation des Bedingten geschlossen werden. Im Falle moralischer bzw. juristischer Bedingungssätze soll jedoch der *modus tollens* auch in der Form möglich sein, daß aus der Falschheit des Antezedens auf die Falschheit des Konsequens geschlossen wird.[48] Den Grund dieses Unterschiedes erblickt Leibniz in der Tatsache, daß für Sätze, die moralische Bedingungsverhältnisse betreffen, zusätzliche Voraussetzungen materialer Art gelten, d. h. während die Regeln der Logik hypothetischer Sätze von deren Form abhängen, sind die für moralische Konditionalsätze geltenden Regeln durch das positive Recht mitbestimmt.[49] Für den (wie man somit sagen könnte) materialen *modus tollens* gilt nämlich: „Jus . . . existere in alio non potest nisi voluntate personae ejus cujus initio est jus (quia nemini invito jus suum tolli potest) . . . , persona autem aliter voluntatem suam non declaravit, ut jus existere in alio debeat, nisi existat conditio, per hypothesin, non igitur existet jus conditionatum nisi existat conditio, seu conditio moralis suspendit conditionatum . . .“[50]

Das im Wenn-dann-Satz ausgedrückte Bedingungsverhältnis beruht entweder auf der Natur der Sache (conditionalitas externa) oder auf dem Willen dessen, der über eine Sache verfügt (conditionalitas disponentis), in welchem Fall der bedingende Satz „dispositio“ heißt. Aus diesen Voraussetzungen wird z. B. gefolgert (Theorem XVI): „Quicquid in conditione aut conditionato positum est, et impeditur ab eo, cujus interest in ea positum esse, id in morali dispositione habetur quoad ipsum pro non adjecto.“ Der Kalkül, der den Folgerungen zugrunde liegt, ließe sich leicht formal darstellen. Leibniz hat im vorliegenden Zusammenhang jedoch nicht zwischen dem Kalkül und seiner Anwendung auf Rechtsbeziehungen unterschieden, weshalb auch nicht klar zum Ausdruck kommt, daß die inhaltlich bestimmten Grundbegriffe, auf die der Kalkül angewendet wird, als Ergebnisse der Analyse des fraglichen Rechtsbereichs anzusehen sind. Der Philosoph hätte den formalen Kalkül sicher schärfer von seiner Anwendung auf moralisch-rechtliche Verhältnisse trennen können; vermutlich tat er es nicht, um nicht die Lesbarkeit seiner Abhandlung zu beeinträchtigen. Trotzdem zeigt diese Untersuchung deutlich, welche Funktion der Kalkül innerhalb der „geometrischen“ Rechtslehre im Leibnizschen Sinne hat. Um so auffallender ist es, daß Leibniz keinen Versuch unternommen hat, die „geometrische“ Methode auch auf die Staatslehre anzuwenden.

3. RECHT, GESETZ UND STAAT

Die Leibnizsche Staatsphilosophie hat metaphysisch-spekulativen, nicht „geometrischen“ Charakter, es sei denn, man fasse dieses Prädikat im Sinne des „ordo geometricus“ der spinozanischen „Ethik“, d. h. als Form deduktiver Ableitung eines Systems von Sätzen aus Definitionen und Axiomen.[51] Der spekulative Charakter der Leibnizschen Staatslehre unterscheidet sie deutlich von den Theorien des Staates, die Hobbes und Pufendorf (dieser allerdings in Verbindung mit spekulativen Voraussetzungen) entwickelt hatten. Das zeigt sich vor allem bei den zentralen Begriffen des Staates und des Rechtes. Wie nämlich Leibniz „gerecht“ und „ungerecht“ nicht bloß als Prädikate auffaßte, die eine Relation zwischen Handlungen und Normen bezeichnen, sondern eine absolute, universale Gerechtigkeit als Maßstab jeder bestimmten Rechtsordnung annahm, so faßte er auch die

staatliche Rechtsordnung als Sonderfall der Ordnung des Universums auf, die in Gott verankert gedacht wird. Der Gerechtigkeit im universalen Sinn werden die spezielleren Bedeutungen von „gerecht" untergeordnet: „*Jurisprudentia* est scientia actionum, quatenus justae vel injustae dicuntur. *Justum* autem atque *injustum* est, quicquid publice utile vel damnosum est. *Publice*, id est, primum mundo, seu rectori ejus Deo, deinde generi humano, denique reipublicae: Hac subordinatione, ut in casu pugnantiae, voluntas, seu utilitas Dei, si ita loqui licet, praeferatur utilitati generis humani, et haec utilitati reipublicae, et haec propriae. Hinc Jurisprudentia *divina, humana, civilis*."[52] Das Prädikat „gerecht" kommt also Handlungen immer nur in bezug auf ein gesetzlich geordnetes Ganzes zu, wobei der Philosoph weitere und engere Ganze, sozusagen konzentrische Kreise verschiedenen Umfangs, als Horizont des gerechten Handelns in Betracht zieht; dem größeren Umfang des Bereichs, dessen Gesetze der Handelnde befolgen soll, entspricht eine höhere Stufe der Gerechtigkeit. Das gerechte Handeln erwächst somit, allgemein gesprochen und mit Gültigkeit für sämtliche Stufen der Gerechtigkeit, aus zwei Komponenten: der Einsicht in die Gesetze des Bereichs, dessen Vollkommenheit den Zweck des Handelns und somit sein Wertkriterium darstellt, und dem Willen, dieser Einsicht zu folgen. Daher lautet die allgemeine Definition der Gerechtigkeit bei Leibniz: „. . . la *justice*, prise fort généralement, n'est autre chose que la bonté conforme á la sagesse."[53]

Der Begriff des gerechten Handelns im Sinne des positiven Rechts bietet auf der Basis der genannten Definition kaum Schwierigkeiten, wenn man davon ausgeht, daß der Bezugsbereich die staatliche Rechtsordnung, d. h. das System der positiven Gesetze als Normen des Handelns und Verhaltens, ist, so daß die Befolgung der gesetzlichen Norm als gerechtes, ihre Mißachtung als ungerechtes Verhalten bezeichnet werden muß. Problematisch dagegen ist die von Leibniz vertretene Idee einer „natürlichen" Gerechtigkeit, die von jeder positiven Rechtsordnung unabhängig sein soll.

Der Philosoph hat auf zwei verschiedenen Wegen, die zugleich zwei Phasen seiner Denkentwicklung entsprechen, versucht, die Idee einer Gerechtigkeit vor und unabhängig vom positiven Recht zu konzipieren, ohne daß er jedoch der prinzipiellen Schwierigkeiten, die diese metaphysische Idee in sich birgt, Herr geworden wäre. Sein erster Versuch, während der sechziger Jahre entwickelt, darf voluntaristisch genannt werden, sofern er die universale Gerechtigkeit auf den Willen Gottes bezieht, der als *principium juris* anzusehen sein soll. Die Idee des universalen Rechts erweist sich hierbei deutlich als Analogon zum positiven Recht, sofern in beiden Fällen der Wille einer übergeordneten Autorität als Grund der Verbindlichkeit der Rechtsnorm gilt: „Superior . . . est vel natura, Deus: Ejusque voluntas iterum est vel naturalis, hinc *pietas*, vel lex hinc jus divinum positivum; vel superior est pacto, ut homo, hinc jus civile."[54] Folgerichtig leugnete Leibniz die Beweisbarkeit von Normen (Imperativen), da sie im Gegensatz zu theoretischen Aussagen auf einem Willensakt beruhen: „Euclidi non creditur quia dicit, sed quia probat, quod secus est in legibus divinis humanisque, ubi stat pro ratione voluntas."[55] Noch 1669 erklärte er in seiner Gelegenheitsschrift zur polnischen Königswahl: „Quod Deus vult, qui in omnia jus habet, *id justum est*."[56]

Von 1670 an macht sich in Leibnizens Denken eine Verschiebung des Akzentes vom Voluntarismus zum platonistischen Objektivismus der Gerechtigkeitsidee bemerkbar.[57] Der transzendente Charakter der naturrechtlichen Idee einer universalen Gerechtigkeit tritt durch diesen Wechsel des Standpunktes womöglich noch deutlicher hervor, weil nun die Analogie zwischen universalem und positivem Recht, die unter voluntaristischem Gesichtspunkt noch bestanden hatte, wegfällt. In Leibnizens Rechtsphilosophie trat infolgedessen die staatliche Rechtsordnung zugunsten der universalen Harmonie des Alls, in der

der Philosoph das Modell jeder, auch der Gerechtigkeit im staatlichen Bereich, erblickte, noch mehr in den Hintergrund. Charakteristisch für den neuen Standpunkt ist die Forderung, die wahren Grundsätze des Rechts zu suchen, „non tantum in voluntate divina, sed et in intellectu, nec tantum in potentia Dei, sed et in sapientia. Et justitiam constituet, non voluntas, sed[58] benevolentia sapientis."[59] Die Abwendung von der voluntaristischen Deutung der naturrechtlichen Imperative bewirkt eine Annäherung der natürlichen „Gesetze" an theoretische Aussagen, sofern sie nun, ebenso wie die ewigen Wahrheiten, von deren Existenz der Philosoph überzeugt ist, auf die Wesenheit Gottes bezogen erscheinen. Gott gilt Leibniz als Urheber des natürlichen Rechts „non voluntate, sed ipsa essentia sua, qua ratione etiam auctor est veritatis".[60] Ja, die naturrechtliche Norm soll geradezu von den ewigen Wahrheiten, auf die der göttliche Intellekt gerichtet ist, abhängen, durch welche Annahme der Zusammenhang von Naturrecht und Wesenheit Gottes präzisiert wird.[61] Die Ansicht, daß das Naturrecht auf einem *decretum superioris* beruhe, wie Pufendorf geglaubt hatte, bezeichnet Leibniz nun als Widerspruch und erklärt als Wirkursache des *jus naturae* objektiv die Natur der Dinge, subjektiv die aus dieser abgeleiteten Vernunftgebote.[62] Das entscheidende Argument gegen die voluntaristische Ansicht soll sich aus ihren Konsequenzen in bezug auf die Gottesvorstellung gewinnen lassen: Wenn nämlich Gerechtigkeit stets eine Beziehung auf einen übergeordneten Willen einschließt, könnte Gott selber infolge seiner absoluten Unabhängigkeit nicht mehr gerecht genannt werden: „Neque enim justitia essentiale Dei attributum erit, si ipse jus et justitiam arbitrio suo condidit."[63] Diese Konsequenz hielt Leibniz für falsch, weil er von der Voraussetzung ausging, daß Gott als der Quell der universalen Gerechtigkeit selbst im höchsten Grade gerecht sein müsse. Die Gerechtigkeit muß als wesentliches Attribut Gottes gelten, so daß sie die Norm auch des göttlichen Handelns bildet: „ob justitiam ita agit, ut omni satisfaciat sapienti, et, quod summum est, sibi."[64] Der platonische Charakter der Leibnizischen Gerechtigkeitslehre könnte nicht deutlicher zum Ausdruck kommen als durch die Verlegung der vollkommenen Gerechtigkeit in die Transzendenz des göttlichen Wesens; sie erweist sich somit als mit den ewigen Wahrheiten der Mathematik wesensgleich, ja sie wird selbst zu einer ewigen Wahrheit: sie wird Idee im platonischen Sinne des Wortes: „. . . justitia servat quasdam aequalitatis proportionalitatisque leges non minus in natura rerum immutabili divinisque fundatas ideis, quam sunt principia Arithmeticae et Geometriae."[65]

Zu den Argumenten, die Leibniz nach der gedanklichen Wendung von 1670 gegen die voluntaristische Ansicht vom Naturrecht ins Treffen führte, gehörte vor allem das Bedenken, daß die früher von ihm vertretene, nunmehr aber bekämpfte Überzeugung für die Moral ruinös sein könnte, sofern sie zur Gleichung Macht = Recht führen müsse. Hier ist bemerkenswert, daß Leibniz zur These des Thrasymachus, die ihm das Problem am prägnantesten wiederzugeben scheint; zunächst positiv Stellung nahm,[66] um dann später den Grundsatz „justum est, quod potentiori placet" ebenso einschränkungslos zu verwerfen, wie er ihn früher gebilligt hatte.[67] Wäre tatsächlich, wie es dem bekämpften Standpunkt entspricht, die Macht der formale Grund der Gerechtigkeit, so dürften alle Mächtigen als gerecht gelten, und zwar nach dem Maße ihrer Macht, was der Erfahrung widerspricht.[68] Wie schon Spinoza, hielt es aber auch Leibniz für ausgemacht, daß unter metaphysischem Gesichtspunkt der Hiatus zwischen Macht und Recht verschwindet: «Il est vrai que dans l'univers tout entier ou dans le Gouvernement du Monde il se trouve heureusement que celui qui est le plus puissant est juste en même temps . . .»[69] Schließlich bedarf es, wie Leibniz überzeugt ist, zur Errichtung einer gerechten Ordnung prinzipiell keiner Macht, denn so wie das Liebenswerte um seiner selbst willen geliebt, würde auch

das Gerechte um seiner selbst willen getan.[70] Freilich muß einschränkend festgestellt werden, daß das Gesagte nur für denjenigen gelten kann, der das Wesen der Gerechtigkeit einzusehen vermag; der Uneinsichtige muß durch Sanktionen zur Befolgung des Gesetzes, dessen vernünftiger Inhalt sich ihm nicht erschließt, gezwungen werden. Auch in diesem Punkte zeigt sich eine deutliche Parallele zu platonischen Vorstellungen.

Leibniz nahm an, daß das Wesen der Gerechtigkeit durch das *lumen naturale* insofern erkannt werde, als die Idee des natürlichen Rechtes eingeboren ist.[71] Auf Grund der Annahme einer solchen Evidenz erübrigt sich die Angabe des konkreten Inhalts der Gerechtigkeitsidee: Leibniz kann sich ja darauf berufen, daß ein jeder über die Fähigkeit verfügt, das Wesen der Gerechtigkeit zu erfassen. Hinsichtlich des vernunftgemäßen Handelns in Entsprechung zu dieser Evidenz besteht für den Intellektualisten Leibniz ebenfalls kein Problem, da seiner Ansicht nach das Wollen der vernünftigen Einsicht notwendig folgt, definiert er doch „velle" als „cogitare rei bonitatem".[72]

Seiner synthetischen Geisteshaltung entsprach es aber nicht, der rationalistischen Auffassung des Naturrechts jene andere Variante der Naturrechtslehre zu opfern, derzufolge das natürliche Recht auf animalischen Instinkten beruhen und daher allen Lebewesen gemeinsam sein soll. Wie aus den Erörterungen dieses Fragenkomplexes in den „Nouveaux Essais sur l'entendement humain" (I. 2, §§ 1–9; Gerh. V, 81–86) hervorgeht, stützte sich Leibniz bei der Behauptung der Übereinstimmung von moralischen Instinkten (namentlich der sozialen Instinkte, deren Inbegriff der Pufendorfschen *socialitas* weitgehend entspricht) und rational einsichtigen sittlichen Normen auf die metaphysische Annahme, daß, so wie in jedem Gefühl eine „Wahrheit" perzipiert wird, auch in den natürlichen moralischen Gefühlen notwendige und somit eingeborene Wahrheiten erfaßt werden.

Ähnlich wie die Idee der Gerechtigkeit erfährt auch der Begriff des Staates bei Leibniz nicht jene durchgreifende Klärung, die man von dem großen Logiker eigentlich erwartet. Zwar findet sich gelegentlich eine genetische Definition des Staates, so wenn die *civitas* bestimmt wird als „coetus hominum satis magnus ad spem defensionis mutuae contra vim magnam, qualis metui solet, animo cohabitandi, certa quadam rerum communium administratione constituta, initus",[73] aber die durch diese Ursprungsdefinition angedeuteten Beziehungen sind vom Philosophen nicht in Form einer expliziten Theorie, die nur die Staatsvertragstheorie hätte sein können, entwickelt worden. Wenn sich auch in Leibnizens früheren Schriften mehrfach Hinweise auf den Vertragsgedanken finden, so kann doch nicht von einer ausgebauten Theorie die Rede sein. Ohne hier die Frage nach der Stellung des Vertragsgedankens in der Leibnizischen Staatslehre eingehend erörtern zu wollen, muß einerseits daran festgehalten werden, daß die vorliegenden verstreuten Äußerungen zweifellos als Anerkennung des Vertragsgedankens zu werten sind,[74] während andererseits zuzugeben ist, daß sich nirgends eine geschlossene Darstellung der kontraktualistischen Konstruktion des Staatsbegriffs findet.[75]

In Kürze läßt sich der Leibnizische Gedankengang folgendermaßen wiedergeben:[76] Der Staatsentstehung vorausgehend ist ein Naturzustand zu denken, den der Philosoph bald als Zustand gesellschaftlich nicht gebundener Individuen,[77] bald als einen primitiven Gemeinschaftszustand unter dem *jus strictum* beschreibt.[78] Das *jus strictum* kennzeichnet also den Naturzustand als einen nicht völlig rechtlosen und somit auch nicht unmenschlichen Zustand, wie er gegen Hobbes betont, dessen Ansicht nach der Naturzustand nicht einmal durch das rechtliche Minimum des *jus strictum* bestimmt sein soll.[79] Obwohl Leibniz den vorstaatlichen Zustand nicht als völlig gemeinschafts- und rechtlos verstanden hat, scheint er doch anzunehmen, daß der Vereinigungsvertrag, der die erste Voraussetzung der Entstehung eines Staates ist, nicht von den primitiven Gemeinschaften, sondern von den

Individuen geschlossen zu denken ist.[80] Als Grund, der ihn zur Anerkennung des Vertragsgedankens veranlaßte, muß vor allem die vermeintliche Notwendigkeit angesehen werden, den verpflichtenden Charakter des positiven Rechts auf die Zustimmung der Normunterworfenen zu stützen. So erklärte der Philosoph ausdrücklich: „. . . omnes obligationes publicorum judiciorum, sive ad poenam corporalem sive pecuniariam tendant, pertinent ad pectorum fontem: promisit enim quilibet subditus reipublicae, se decreta ejus vel universalia, ut leges; vel singularia, ut sententias, ratas habiturum."[81]

Das positive Recht ist allerdings nach Leibniz „magis facti . . . quam juris". Daher läßt es sich nicht aus der Natur der Sache, sondern nur aus der Geschichte und seiner faktischen Geltung begründen, indem nämlich gezeigt wird, daß ein Gesetz promulgiert und gewohnheitsmäßig akzeptiert wurde, sowie daß der Gesetzgeber zur Gesetzgebung in der betreffenden Materie kompetent war: „Unde patet, legem ex conventione populi valere."[82] Es lag nahe, dieses konventionelle Moment des positiven Rechts in Form der Vertragslehre zu explizieren, da es dem „geometrischen" Verfahren entspricht, durch Analyse des zu untersuchenden Phänomens jene einfachen begrifflichen Elemente zu isolieren, die zur Konstruktion des Begriffs des Gesamtphänomens hinreichen. Da nun in der faktischen Geltung des positiven Rechts nach Leibniz ein konventionelles Moment liegt, muß dieses Moment auf Grund der begrifflichen Analyse als Übereinkunft aller Normunterworfenen erscheinen, wie es in der Vertragstheorie der Fall ist. Durch die Vertragstheorie wird die Staatseinheit, die unter historischem Gesichtspunkt als bloße Tatsache hingenommen werden müßte, rational erklärbar, sofern sie als Einheit einer *persona moralis*, näherhin als Willenseinheit, gilt.[83] Der im Zusammenhang mit Hobbes als „absorptive Repräsentation" bezeichnete Gedanke läßt sich allerdings bei Leibniz nicht feststellen. Nicht nur gibt es in seiner Theorie keinen Unterwerfungsvertrag, er läßt auch die Staatspersönlichkeit nicht in der Herrscherpersönlichkeit aufgehen, was ihn als Antipoden des großen Engländers erscheinen läßt.[84] Allerdings sah er klar, daß der Einheitswille des Staates, um wirksam zu sein, der Organe bedarf; nichts anderes als ein solches Organ ist auch der Herrscher, der also keineswegs über dem Staate steht, sondern innerhalb des Staates eine den Funktionen der Untertanen komplementäre Funktion ausübt.[85]

Das *jus strictum*, dessen oberste Maxime fordert „neminem laedere", ist das fundamentale Eigentumsrecht, das als einziges im *status naturae rudis* wirksames Recht gilt. Es impliziert die Voraussetzung, daß alle Individuen hinsichtlich ihrer Eigentumsansprüche gleich sein müssen, sofern jeder seinen Besitztitel unbedingt zu verteidigen berechtigt ist, ohne daß fremde Ansprüche, die aus dem Gemeinschaftsinteresse hervorgehen, zu berücksichtigen wären. Indem auf einer späteren Stufe der Entwicklung die Einsicht in die Vorteile der Gemeinschaft wirksam wird, erfolgt mit der Gemeinschaftsbildung ein teilweiser Verzicht auf dieses Recht zugunsten der höheren Rechtsstufe der *aequitas*, deren leitende Maxime das „suum cuique tribuere" ist. Was dem einzelnen im Sinne der distributiven Gerechtigkeit zusteht, bestimmt sich aus dem Gemeinschaftsinteresse, d. h. aus dem Gesichtspunkt des *bonum commune*.[86] Wegen der Unzuträglichkeiten, die auch der Naturzustand im Leibnizischen Sinne mit sich bringt, ist der teilweise Verzicht auf das *jus strictum*, den die Individuen beim Eintritt in eine Gemeinschaft höherer Form wechselseitig aussprechen, vernunftgemäß.[87] Auf diese Weise entstehen die sozialen Pflichten, die als Grundlage jeder vernunftgemäßen und sachbedingten staatlichen Ordnung und damit des *jus civile* anzusehen sind, durch das die Verwaltung geregelt und Sanktionen zum Zweck der Erhaltung der Rechtsordnung festgesetzt werden.[88] Auf die Überhöhung auch der *aequitas* durch die dritte und höchste Stufe des natürlichen Rechtes, nämlich die der *pietas*, wird später zurückzukommen sein.

Die Frage, inwieweit Leibniz die Vertragslehre realistisch bzw. inwieweit er sie konstruktiv verstanden wissen wollte, läßt sich aus seinen gelegentlichen Äußerungen nicht eindeutig beantworten; wahrscheinlich hat er angesichts dieser Alternative keine endgültige Entscheidung gefällt. Daher konnte er gegenüber Hobbes den konstruktiven Charakter der Staatslehre anerkennen,[89] zugleich aber im historisch-realistischen Sinne die Existenz vorstaatlicher Gemeinschaften unter einem primitiven Recht behaupten, so daß der Vertrag lediglich den Übergang von der Familien- und Sippengemeinschaft zum Staat, nicht aber die Entstehung rechtlich geordneter Gemeinschaften im allgemeinen erklären würde.[90] Im Gegensatz zu Hobbes, der kein Recht vor der Errichtung des Staates, und zu Pufendorf, der Gesetze im allgemeinen auf den Willen eines *superior* bezog, nahm Leibniz also an, daß es bereits im Naturzustand ein verpflichtendes Recht gegeben haben müsse, das nicht vom Willen einer übergeordneten Autorität abhängig gewesen sei, weil sonst die Vorstellung eines Gesellschaftsvertrages unvollziehbar würde.[91] Das „Naturrecht" der Selbsterhaltung spielt zwar bei der Gemeinschaftsbildung eine wesentliche Rolle, wie z. B. der Extremfall einer Räuberbande zeigt, in der die Gemeinschaftsverpflichtungen aus der Notwendigkeit der Selbsterhaltung hervorgehen; die Auffassung, die das Naturrecht auf das Selbsterhaltungsstreben und die aus diesem erfließenden Pflichten reduziert, wird jedoch als allzu beschränkt zurückgewiesen.[92] Leibniz, stets bemüht, allen Erklärungsmöglichkeiten Rechnung zu tragen und eine synthetische Theorie zu entwickeln, ergänzte den Hobbesschen bzw. spinozanischen Gesichtspunkt des *suum esse conservare* durch den aristotelischen des Geselligkeitstriebs, der ihm als „fondement de la société"[93] galt. Schließlich wies er auch dem Streben nach Vervollkommnung bzw. nach Glück eine bedeutende Rolle in der Erfassung der Staatsgenese zu.

Obwohl Leibniz keinen Versuch unternommen hat, den Begriffszusammenhang der kontraktualistischen Staatstheorie *more geometrico zu explizieren*, läßt sich doch fragen, ob unter seinen Voraussetzungen prinzipiell die Möglichkeit einer solchen Explikation bestand. Eine positive Antwort würde auf den Nachweis hinauslaufen, daß die Einheit der *persona civilis* (des Staates)[94] aus dem Zusammenwirken rechtsgleicher, von einer (wie immer psychologisch zu deutenden) „Inklination" in Richtung auf den sozialen Zusammenschluß gelenkter Individuen erklärt werden kann.[95]

Anhaltspunkte für eine mögliche Rekonstruktion einer solchen Ableitung „more geometrico" bietet vor allem die Abhandlung: „Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure exhibitum in doctrina conditionum", auf deren methodische Bedeutung bereits früher hingewiesen worden ist. Für die Konstruktion des Staatsbegriffs auf der Grundlage der Vertragstheorie würde in erster Linie das Theorem 23 heranzuziehen sein, in dem der Begriff der Repräsentation expliziert wird, freilich nicht im staatsrechtlichen Sinn. Der von Leibniz nicht ins Auge gefaßten Übertragung des hier Gesagten auf die Repräsentation aller den Staat bildenden Individuen durch den Souverän scheint nichts im Wege zu stehen. Das genannte Theorem besagt: „Si plura unum repraesentant unum esse intelliguntur, et contra: Si unum plura repraesentat, plura esse intelligitur". Als weiterer Anknüpfungspunkt käme Theorem 26 in Betracht: „Si unum pluribus applicandum est, in singula ducitur, seu est omnium ab initio"; denn: „Concursu fiunt partes". Dieser Satz, von Leibniz auf die Teilung eines Besitzes angewandt, ließe sich auf die Entstehung des Privatbesitzes aus ursprünglichem Gemeinbesitz übertragen, womit die für das *jus strictum* behauptete Rechtsgleichheit beweisbar würde. Die von Leibniz versuchte Demonstration des genannten Satzes benützt die Analogie der fraglichen Verhältnisse mit physikalischen Vorgängen.[96] So wie nämlich ein Körper, der von zwei anderen Körpern unter einem bestimmten Winkel gleichzeitig und mit derselben Kraft einen Bewegungsimpuls erhält,

weder der Richtung des einen, noch der Richtung des anderen Stoßes folgt, sondern sich entlang einer Geraden bewegt, die den durch die beiden Stoßrichtungen gebildeten Winkel halbiert, so kommt es auch im rechtlichen Bereich beim Zusammentreffen von Rechtsansprüchen zur Teilung der betreffenden Sache.[97] Da also Leibniz eine streng logische Darstellung privatrechtlicher Verhältnisse für durchführbar gehalten hat, kann prinzipiell auch die Konstruktion des Staatsbegriffs mit Hilfe des Vertragsgedankens, der als solcher ja dem Privatrecht entnommen ist, *more geometrico* möglich scheinen. Hinweise auf die exakte Bestimmung von Staatsformen enthält, wie früher angedeutet, schon die Abhandlung über die „Ars combinatoria"; in der Untersuchung der „Nova Methodus" erhob Leibniz die Forderung, ein System des Rechts *plene, breviter, ordinate* zu entwickeln, um Wiederholungen, Dunkelheiten und Widersprüche zu vermeiden;[98] und in der „Méditation sur la notion commune de la justice" stellte er eine Rechtswissenschaft in Aussicht, die sich aus logischen Implikationen des Begriffs „Gerechtigkeit" aufbauen soll: «et c'est justement ce qu'on fait en fabriquant les sciences nécessaires et démonstratives, qui ne dépendent point des faits, mais uniquement de la raison, comme sont la logique, la métaphysique, l'arithmétique, la géométrie, la science des mouvements, et aussi la science de droit; qui ne sont point fondées sur les expériences et faits, et servent plutôt à rendre raison des faits et à les régler par avance; ce qui aurait lieu à l'égard du droit, quand il n'y aurait point de loi au monde.»[99]

Die systematische Anwendung der angeführten Einsichten der *Doctrina conditionum* auf die Staatslehre ist Leibniz schuldig geblieben. Lediglich in beiläufigen Bemerkungen kommen jene Gedanken zur Geltung, so im elften Kapitel des Tractatus de Jure Suprematus, wo es in bezug auf die Konstituierung eines politischen Körpers als persona civilis heißt: „quae in commune aerarium illata sunt, non singulorum sunt, sed corporis ipsius, nec lucra nisi ex omnium vel majoris partis sententia distribuuntur..... Ad unionem opus est, ut certa quaedam administratio constituatur cum aliqua et in membra autoritate, quae ubicunque et de rebus majoris momenti ac salutem publicam spectantibus, ordinario jure obtinet, ibi *Rempublicam* esse ajo".[99a]

Mit der Wendung vom voluntaristischen zum platonistischen Gesetzesbegriff verliert der Vertragsgedanke seine Bedeutung innerhalb der Leibnizschen Staats- und Rechtslehre. Solange nämlich die Idee der Gerechtigkeit im allgemeinen auf den Willen einer übergeordneten Autorität bezogen erschien, konnte zwischen Gott als dem Urheber des überstaatlichen und dem staatlichen Gesetzgeber als Urheber des positiven Rechts eine Analogie angenommen werden, die der begrifflichen Analyse der staatlichen Rechtsordnung, wie sie der Staatsvertragstheorie zugrunde liegt, dadurch eine allgemeine Bedeutung verlieh, daß der Gesetzgeber des Universums nach dem Vorbild des staatlichen Gesetzgebers vorgestellt werden konnte. Mit der Preisgabe des voluntaristischen Gesichtspunktes kehrt sich das Verhältnis zwischen irdischem und Gottesstaat, positiver und universaler Gerechtigkeit, menschlichem Gesetzgeber und Gott um: die *Cité de Dieu* wird zum Modell des irdischen Staates, so wie jede Rechtsordnung der Idee der absoluten Gerechtigkeit unterworfen sein soll. Die Gerechtigkeitsidee erscheint in deutlichem Gegensatz zu früheren Äusserungen nunmehr im Sinne einer platonischen Idee als selbständige Wesenheit.

Die Ansicht das Grotius, vor 1670 zurückgewiesen, wird nun gebilligt: Das natürliche Recht ist begrifflich von der Idee Gottes unabhängig, obwohl die Gerechtigkeit selbst nicht bestünde, wenn Gott nicht existierte. Daher kann ein Gottesleugner zugleich Rechtsgelehrter sein, so wie er auch Geometer sein kann.[100] Mit dem Bezug auf den göttlichen Willensakt, durch den sie Leibniz zunächst konstituiert sein ließ, verliert aber die Idee der Gerechtigkeit auch jene formale Bestimmtheit, die in der Angemessenheit an den die Norm

der Gerechtigkeit setzenden Willen Gottes bestand. Der Terminus „Gerechtigkeit" soll zwar eine intelligible Bedeutung im Sinne des Leibnizischen Begriffsrealismus besitzen;[101] aber diese Bedeutung kann dadurch nicht als bestimmt gelten, daß sie auf Gottes Weisheit und Güte zurückgeführt wird, sind doch diese Vorstellungen um nichts deutlicher als die der absoluten Gerechtigkeit. Und wenn der Philosoph auch die Auffassung des Gesetzes als Zwangsnorm ablehnte,[102] ja so weit ging, zu behaupten, grundsätzlich sei nichts der Sphäre der universalen Gerechtigkeit entzogen, da das gesamte menschliche Verhalten vom Gebot, Gott und den Nächsten zu lieben, betroffen sei,[103] wie ja seiner Ansicht nach das natürliche Recht keineswegs auf äußere Handlungen beschränkt werden darf,[104] so vermochte er doch jenes für die Naturrechtslehre unausweichliche Eingeständnis nicht zu umgehen, daß die behauptete Einsicht in das Wesen der Gerechtigkeit nicht allen gleicherweise erreichbar sei: „fatendum sit, eos, quorum animus eo perfectionis non devenit, non nisi spe metuque obligari; et in divinae maxime vindictae exspectatione, quam nec morte effugere detur, necessitatem plenam et in omnes valituram servandi juris et aequi posse inveniri."[105] Hier scheint die Konsequenz unausweichlich, daß die naturrechtlichen Normen für die Uneinsichtigen – und das ist zweifellos die große Masse – zu interpretieren bzw. zu positivieren sind; sei es durch den Staat, sei es durch die Kirche.

Der Versuch, der allgemeinen Idee der Gerechtigkeit durch Unterscheidung der drei Stufen des *jus strictum*, der *aequitas* und der *pietas* mit den zugehörigen Maximen „neminem laedere", „suum cuique tribuere" und „honeste vivere" Inhalt zu verleihen, kann nicht als geglückt gelten.[106] Der Philosoph hat der Unterscheidung und Bestimmung dieser drei Gerechtigkeitsstufen offenbar große Bedeutung beigemessen, da er sie unermüdlich wiederholt hat.[107] Doch diese zum Teil weitläufig ausgeführte Unterteilung des Naturrechts vermag so wenig über die Inhaltslosigkeit des Terminus „Gerechtigkeit" in dem vorausgesetzten universalen Umfang der Anwendbarkeit hinwegzutäuschen, daß sich der Philosoph zu immer neuen Versuchen genötigt sah, ihm wenigstens den Schein eines Inhalts zu verleihen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß er sich hierbei des alten soziokosmischen Denkschemas bedient hat, d. h. der Methode der Projektion sozialer Zusammenhänge in den Kosmos und der nachträglichen Rückanwendung der vorgeblich kosmisch-universalen Strukturen auf den sozialen Erfahrungsbereich, wobei er vermutlich, wenn auch wohl nicht klar bewußt, die Rechtfertigung gewisser Ordnungsverhältnisse, die mit Hilfe der metaphysischen „Begründung" jeder auf empirische Einwände gestützten Kritik entzogen werden sollen, im Auge hatte.[108] In diesen Zusammenhang gehört sicherlich die von Leibniz strapazierte Analogie von Theologie und Jurisprudenz.[109] Die Parallelisierung dieser beiden Wissenschaften ist nur möglich, wenn zwischen dem Staat mit seinen wesentlichen rechtlichen und sozialen Kategorien und der *Cité de Dieu* gemäß der soziokosmischen Betrachtungsweise weitgehende Analogie besteht. So wie das Recht den Staat als Einheit konstituiert, so beruht der Leibnizische Begriff des Universums auf der Idee einer umfassenden Harmonie; und wie die in Gott begründete Universalharmonie alle scheinbaren Gegensätze der Wirklichkeit zu einer höheren Einheit zusammenschließt, so soll auch im Staat der Gegensatz von Recht und Nutzen, von privatem und allgemeinem Interesse, von Recht und Glück, Unrecht und Unglück überwunden werden: „Nam Deus, quia omniscius et sapiens est, jus merum et aequitatem confirmat; quia omnipotens, exequitur. Hinc coincidit utilitas generis humani, imo decor et harmonia mundi, cum voluntate divina. . . Deus accedens efficit, ut quicquid publice, id est, generi humano et mundo utile est, idem fiat etiam utile singulis; atque ita omne honestum sit utile, et omne turpe damnosum. Quia Deus justis praemia, injustis poenas destinasse, ex ejus sapientia constat: et quae destinavit, perfecturum, omnipotentiae ratio evincit."[110] Demgemäß

soll sich die positive Gesetzgebung zum Nutzen des Staates ebenso verhalten wie die *pietas* zum Gottesreich, zur *respublica universalis*.

Schließlich hat Leibniz auch auf dem Umwege über den metaphysischen Begriff der Vollkommenheit versucht zu einer inhaltlichen Bestimmung der Gerechtigkeit zu gelangen: So wie durch Ungerechtigkeit die Vollkommenheit der Welt vermindert wird,[111] so steht gerechtes Handeln mit der metaphysischen Tendenz der Wirklichkeit nach größerer Vollkommenheit im Einklang. Was „Vollkommenheit" aber ist, bleibt dunkel, weil Definitionen wie die bekannte, derzufolge sie als „essentiae quantitas"[112] bestimmt wird, einen klärungsbedürftigen Terminus durch einen noch weniger klaren ersetzen. Wenn schließlich dem Universum ausdrücklich moralische Qualitäten zugeschrieben werden,[113] wird die für die Naturrechtsmetaphysik charakteristische Identifikation von Fakten und Normen überdeutlich. Die Belege für Leibnizens Tendenz zur Parallelisierung von irdischem und Gottesstaat ließen sich leicht vermehren, doch kommt es hier nicht auf eine Darstellung der Leibnizschen Konzeption des Universums an, in der Natur und Gnade, Kausalität und Finalität, Notwendigkeit und Freiheit verbunden sind, sondern nur auf die Freilegung des metaphysischen Fundaments der Leibnizschen Gerechtigkeitsidee, um den Verzicht des Philosophen auf die Erweiterung seiner Ansätze einer juristischen Logik auf die Staatslehre begreiflich zu machen. Als entscheidendes Motiv dieses Verzichts muß die Überzeugung gelten, daß jede Verwirklichung der Gerechtigkeitsidee „imitation de Dieu"[114] ist. Damit erscheinen alle Bemühungen um eine wissenschaftliche Rechtslehre als überflüssig, muß doch die Erkenntnis Gottes hinreichen, um das Wesen der universalen Gerechtigkeit als des Modells jeder ihrer konkreten Realisationen einsichtig werden zu lassen.[115]

Die „geometrische" Bestimmtheit der Wirklichkeit stellt nach Leibniz einen Wesenszug der Universalharmonie des Seins im allgemeinen dar. Deshalb galt ihm die Zahl als „figura metaphysica", die auf alle Seienden bezogen werden kann.[116] Die idealen Beziehungen aber, in denen die Idee der Gerechtigkeit expliziert wird, beruhen auf der Natur der Dinge, und das heißt im Grunde auf den göttlichen Ideen;[117] sie sind daher grundsätzlich den mathematischen Prinzipien gleichzustellen. Diese Art der Geometrisierung ist jedoch offensichtlich nicht logisch-mathematisch, sondern metaphysisch-spekulativ, ja mystisch. Sie ist „Logisierung" der Wirklichkeit lediglich im Sinne der Beziehung aller Erscheinungen auf den Logos des Seins, weshalb sie auch nach Leibniz als Abschluß des spekulativen Gedankengebäudes einen apriorischen Beweis der Existenz Gottes erfordert, da die Gottesidee das System der ewigen Wahrheiten, d. h. der idealen „geometrischen" Wirklichkeitsstruktur, zu tragen bestimmt ist. Deshalb arbeitete er an der Geometrisierung des ontologischen Arguments,[119] dessen er auch zur Letztbegründung der Naturrechtsmetaphysik zu bedürfen glaubte: „Existentia . . . Entis alicujus sapientissimi et potentissimi, seu Dei, est juris naturae fundamentum ultimum, quae a nobis *mathematica certitudine demonstrata*, cum prodibit in publicum, disjectura est nebulas ab atheis veritati offusas".[119]

Rechts- und Staatsphilosophie bilden somit einen speziellen Aspekt des allgemeinen metaphysischen Systems, dessen Schlußstein die Idee des kosmischen Staates, der *respublica universalis*, unter Gott als absolut vollkommenem Monarchen, bildet. Die göttliche universale Gerechtigkeit galt dem Philosophen als Ursprung jeden Rechts, wie die *Cité de Dieu* das Modell des Staates überhaupt liefern soll. Obwohl Leibniz, worauf hier nicht einzugehen war, bemerkenswerte Untersuchungen zu politischen Fragen unternommen hat, konzentrierte sich sein staatsphilosophisches Interesse vor allem auf die metaphysische Begründung der Staatsidee bzw. der Idee der universalen Gerechtigkeit. Diese vorherrschend metaphysisch-spekulative Richtung seines Denkens hatte allerdings zur Folge,

daß seinem Beitrag zur Entwicklung der Rechts- und Staatslehre vergleichsweise nur geringe Bedeutung zukommt.[120] Unter dem Gesichtspunkt der Methode muß die Tatsache, daß der Philosoph der naturrechtlichen Spekulation auf soziokosmischer Grundlage gegenüber der begrifflichen Konstruktion im Sinne der resolutiv-kompositiven Methode den Vorzug eingeräumt hat, als Ursache dafür angesehen werden, daß gerade der Denker, der wie kein anderer berufen gewesen wäre, eine „geometrische" Staatslehre zu entwickeln, im Banne der herkömmlichen Staatsmetaphysik, ja Staatsmystik verblieb. Der Schöpfer der ersten modernen Logik, der Bahnbrecher der Infinitesimalrechnung, der erfahrene Jurist und Diplomat wird somit zu einem Zeugen, der, ohne es zu beabsichtigen, die Macht der traditionellen Denkschemata in seiner Zeit bekundet. Zweifellos überragte Leibniz seine Vorgänger, auch einen Descartes oder einen Hobbes, in mancher wissenschaftlichen Leistung; im Ganzen seines metaphysischen Systems herrscht aber weniger der Geist der modernen Wissenschaft, als vielmehr der Geist der Mystik, der sich mächtiger zeigt als der *esprit géométrique*.

V. KAPITEL

WOLFFS KONSTRUKTION DES STAATSBEGRIFFS NACH WISSENSCHAFTLICHER METHODE

1. WOLFFS „WISSENSCHAFTLICHE METHODE"

Der enzyklopädische Geist Christian Wolffs (1679—1754) umspannte nicht nur eine Vielzahl von Disziplinen, die er, gestützt auf eine höchst allgemeine Definition von „Philosophie", seinem System einverleibte, sondern er vereinigte auch die aristotelisch-scholastischen Elemente, die in der damaligen Schulphilosophie noch wirksam waren, mit Vorstellungen der modernen Philosophie, wobei vor allem Descartes und Leibniz für die Metaphysik im allgemeinen, Grotius und Pufendorf für die Staatsphilosophie von maßgeblichem Einfluß waren. Mit aller Deutlichkeit tritt die synthetische Tendenz des Wolffschen Denkens in der Rechts- und Staatslehre hervor, und wenn auch Wolff hierbei kaum schöpferische Originalität erkennen läßt, so wurde er doch durch die Bekanntschaft mit den Leistungen sowohl der aristotelisch-scholastischen als auch der modernen staatsphilosophischen Tradition befähigt, manche Lehrgehalte, um deren Klärung das 17. Jahrhundert gerungen hatte, auf einfache Formeln zu bringen und sie in dieser Form dem 18. Jahrhundert, in das seine Tätigkeit bereits fällt, zu übermitteln. Durch die Einbeziehung der Probleme und Lösungsversuche des vorangegangenen Zeitraums in ein System von eindrucksvoller Kohärenz und Weite vermochte er manche Zusammenhänge mit einem Grad von Klarheit darzustellen, den seine Vorgänger häufig nicht erreicht hatten. Insbesondere gestattete es die „wissenschaftliche" Methode (die er auch „geometrisch" oder „mathematisch" nannte), die Prämissen naturrechtlicher Lehren – so vor allem der Theorie des Sozialkontrakts bzw. der Metabasis vom Sein zum Sollen im allgemeinen – in einer Weise zu präzisieren, die ihre impliziten Voraussetzungen mit größtmöglicher Deutlichkeit hervortreten läßt, indem sie so weitgehend expliziert werden, als es mit der Beibehaltung der naturrechtlichen (Schein-)Begründung des Sollens mit Hilfe von Tatsachenaussagen überhaupt vereinbar scheint, da eine vollständige Explikation aller Voraussetzungen der Sein-Sollen-Metabasis deren Widerlegung gleichkommt.

Wenn Wolffs naturrechtliche Staatslehre in der vorliegenden Darstellung im Anschluß an die Leibnizsche behandelt wird, so nicht um die im geläufigen, von den Zeitgenossen[1] geprägten, vom Philosophen selbst aber abgelehnten Terminus „Philosophia Leibnitio-Wolfiana"[2] angedeutete Verbindung der beiden Denker zur Geltung zu bringen. In Wolffs Rechts- und Staatsphilosophie tritt nämlich der Einfluß Leibnizens weniger hervor als derjenige von Grotius und Pufendorf, wobei das Substrat der aristotelisch-scholastischen Anschauungen von Recht und Staat stets erhalten bleibt. Trotzdem besteht unter gewissen Gesichtspunkten ein innerer Zusammenhang zwischen der Wolffschen und der Leibnizschen Staatsphilosophie: In beiden hängt die Lehre von Recht und Staat eng mit der Ethik zusammen; in beiden wird die gesamte normative Sphäre mit Hilfe der metaphysischen Voraussetzungen des philosophischen Systems in seiner ganzen Weite „begründet", wobei sich freilich im einzelnen nicht zu übersehende Differenzen zeigen; beide schließlich beruhen auf der aristotelischen Tradition, während die großen Bahnbrecher des 17. Jahrhunderts

im allgemeinen die Überzeugung vertreten hatten, daß wissenschaftliche Fortschritte nur in Opposition gegen den Aristotelismus der Schulen möglich seien. Thomasius, obwohl älter als Wolff, erscheint dagegen infolge seiner (allerdings nicht zu den letzten Konsequenzen geführten) Tendenz, die normative von der metaphysischen Sphäre zu trennen und vor allem Recht und Moral begrifflich möglichst klar zu sondern, als „moderner" – und zwar nicht so sehr auf Grund seines Antiaristotelismus, als vielmehr wegen der größeren Nähe zum Ideal der Methodenreinheit. Dieser Umstand allein würde allerdings nicht die Preisgabe der chronologischen Ordnung rechtfertigen, so daß der Jüngere früher, der Ältere später behandelt wird; entscheidend ist vielmehr Wolffs innere Zugehörigkeit zum „geometrischen" Jahrhundert, die auch in seiner Selbsteinschätzung zum Ausdruck kommt, während Thomasius infolge seiner Abwendung von der geometrischen Methode bzw. seiner Hinwendung zum *sensus communis* als dem spezifischen Erkenntnisorgan der Rechts- und Staatsphilosophie bereits dem Empirismus der englischen Aufklärung nahesteht. Da die Thomasische Staatsphilosophie gleichsam als Abgesang der „geometrischen" Epoche der Naturrechtslehre anzusehen ist, wird auch ihre Darstellung zweckmäßigerweise den Abschluß dieser Untersuchung bilden. Sofern Thomasius an einem Epocheneinschnitt steht, ist er für das Verständnis der Ära, deren Auflösung sich an seinen Gedanken bereits ablesen läßt, nicht weniger aufschlußreich als ihr letzter großer, im Bereich der Universitätsphilosophie und der Gesetzgebungspraxis so einflußreiche Vertreter Wolff.[3]

a) Die Ausbildung der Methode

Mit größerem Nachdruck als seine Vorgänger hat Wolff den „wissenschaftlichen", „mathematischen" oder „geometrischen" Charakter seiner Philosophie im allgemeinen und seiner Staatslehre im besonderen betont. Die Bedeutung des Ausdrucks „wissenschaftlich" (und dasselbe gilt für die anderen mit diesem bedeutungsgleichen Ausdrücke) blieb aber bei ihm, der als Lehrer nicht nur der Mathematik, sondern auch der Physik mit der Methode der mathematischen Naturwissenschaften vertraut sein mußte, auf das subsumtionslogische Folgern aus klaren und deutlichen Grundsätzen beschränkt, wobei ihn zunächst vor allem der Kommentar des Christoph Clavius[4] zu Euklids „Elementen" leitete. Bald setzt sich in seinem Denken die Tendenz zur Identifikation von euklidisch-geometrischer und aristotelisch-syllogistischer Methode völlig durch, worin er sich durch Leibnizens Verteidigung der Syllogistik bestärkt fühlte. Jedenfalls stellte er bald seine anfänglichen Bedenken gegen die scholastische Methode zurück.[5] Die Cartesianischen Einflüsse blieben dagegen oberflächlich, obwohl sie von Wolff selbst bezeugt sind. Nach seinen Angaben in der als intellektuelles Itinerarium zu verstehenden „Eigenen Lebensbeschreibung" sowie gelegentlichen Hinweisen an anderer Stelle war in erster Linie die zeitgenössische Schulphilosophie, insbesondere die Schulphysik, für seine Denkentwicklung maßgeblich. In der Mathematik, aber auch in der Physik orientierte er sich zunächst vor allem an den Gedanken von Männern wie Sturm[6] oder Hamberger, dessen Vorlesungen er in Jena hörte.

Welche Vorstellungen Wolff anfänglich vom Charakter der „geometrischen" Methode bzw. der Möglichkeit ihrer Anwendung auf philosophische Probleme hegte, kann man der Tatsache entnehmen, daß es zunächst die Ansichten Weigels waren, durch die er auf die Bedeutung der mathematischen Methode aufmerksam wurde. Als Vermittler wirkte hierbei der Jenenser Weigel-Schüler Hebenstreit. Bei dieser Art von „mathematischer" Methode bemängelte Wolff freilich bald das Fehlen der erforderlichen Klarheit.[7]

Nicht unerheblich war der von Tschirnhausens „Medicina Mentis" auf seine Konzeption der „mathematischen Methode" ausgehende Einfluß, obwohl Wolff bekundete, ihm sei manches in dem genannten Werk unklar geblieben, auch nachdem er im persönlichen Gespräch mit dem Autor Aufklärung gesucht hatte.[8] Das gilt namentlich für den Begriff „Element", woraus sich entnehmen läßt, daß Wolff die Bedeutung einer den Erkenntnisgegenstand in mathematisch ausdrückbare einfache Beziehungen („Elemente") auflösenden Methode – eben das resolutiv-kompositive Verfahren – nicht erfaßt hat.[9]

Verhältnismäßig spät wurde Wolff mit der Infinitesimalrechnung bekannt. Die Namen der Bahnbrecher der exakten Naturwissenschaften erwähnte er kaum, so wie auch seine Methode keine Einflüsse des Verfahrens der mathematischen Naturwissenschaften erkennen läßt, sondern einerseits an der Mathematik orientiert ist, andererseits durch die Verbindung mit der Syllogistik unverkennbar peripatetische Züge behielt, wobei man allerdings mit M. Wundt den Wolffschen Aristotelismus im Gegensatz zum scholastischen, der deutliche Züge empiristischer Art aufweist, als „rationalistisch" bezeichnen kann.[10]

In der Anwendung der (im euklidischen Sinne) „geometrischen" Methode zeigt sich bei Wolff, trotz gewisser äußerlicher Verschiedenheiten in ihrer Handhabung zu verschiedenen Zeiten – man vergleiche etwa die Habilitationsschrift von 1703 mit den Schriften der Reifezeit – keine Entwicklung, die als eine solche von bloß äußerlicher Nachahmung zu innerlicher Durchdringung zu verstehen wäre, wie M. Wundt es sehen wollte.[11] Wenn Wolff beanspruchte, die äußere Form der mathematischen Methode abgestreift und dafür ihren Kern um so sicherer ergriffen zu haben, so gilt ihm als „Form", von der zu abstrahieren ist, einfach die Verwendung mathematischer Symbole bzw. die Zugrundelegung von Größenverhältnissen als Objektbereich, während der festzuhaltende „Kern" das formale Ableitungsverfahren sein soll, dessen Anwendung den Erkenntnisgegenstand jedoch nicht wesentlich verändert. Nicht nur für seine Staatslehre, sondern für seine Philosophie im allgemeinen gilt daher Frauendiensts zunächst nur auf die mathematische Methode der „Politik" bezogenes negatives Urteil.[12]

Wolffs Auffassung vom Wesen der „geometrischen", „wissenschaftlichen" oder „mathematischen" Methode erklärt sich aus den Erwartungen, die er in ihre Anwendung setzte. Schon als Gymnasiast – so berichtet er – habe er sich zur Algebra hingezogen gefühlt, „weil ich gehört, es sollte eine Kunst sein, verborgene Wahrheiten zu erfinden, und daher vermeint, ich würde von dieser arte inveniendi speciali regulas generales abstrahieren können, als worauf ich schon in meinen Schuljahren verfiel, daß ich mich gewöhnte, generalia specialibus zu abstrahieren vermöge dessen, was ich in der Logik de generibus et speciebus erlernet hatte".[13] Bald erprobte er seine logische Fertigkeit an der „geometrischen" Demonstration jener Sätze Sturms, die dieser als Corollarien ohne euklidische Ableitung seinen Propositionen angefügt hatte.[14] Sodann verwendete er die wissenschaftliche Methode in seiner Habilitationsschrift „De Philosophia practica universali" (1703), um schließlich auch seine Vorlesungen *more geometrico* aufzubauen, wie z. B. ein Kolleg über die „Mathesis pura", in dem er zu zeigen suchte, „wie alles nach den vorgeschriebenen Regeln, wo nicht erfunden worden, doch erfunden hätte werden können, indem ich erstlich zeigte, wie die definitiones hätten können gefunden werden, nachdem die axiomata und sodann das übrige alles als problemata traktiert, die zu solvieren aufgegeben".[15] Hier zeigt sich, was auch M. Wundt bemerkt hat,[16] daß zwischen Wolffs mathematischer Lehrtätigkeit und der Ausbildung seiner Logik ein enger Zusammenhang besteht.

Ziel seiner Beschäftigung mit Fragen der Methode war nicht der Ausbau der Methodologie, auch nicht nur die Anwendung der methodischen Prinzipien auf die Mathematik, sondern die Unterwerfung aller zum Bereich der Philosophie und Theologie gehörigen

Disziplinen unter Regeln, die geeignet scheinen konnten, die Einheit eines umfassenden rationalen Systems zu gewährleisten. Der Anstoß zur Ausbildung der „mathematischen" Methode kam charakteristischerweise nicht primär von der Mathematik, wie vermutet werden könnte, sondern von der Theologie, der er sich zunächst widmen wollte. Die theologischen Kontroversen, wie sie insbesondere zwischen Katholiken und Protestanten ausgetragen wurden, weckten in ihm den Wunsch nach gesicherter theologischer Erkenntnis, die allgemeine Zustimmung hätte finden können. „Wie ich nun nach diesem hörte, daß die Mathematici ihre Sachen so gewiß erwiesen, daß ein jeder dieselben für wahr erkennen müsse, so war ich begierig, die Mathematik methodi gratia zu erlernen, um mich zu befleißigen, die Theologie auf unwidersprechliche Gewißheit zu bringen."[17] Die Unterordnung der mathematischen Studien unter die methodologischen Interessen, die ihrerseits praktischen (zunächst theologischen) Bedürfnissen entsprangen, wurde von Wolff immer wieder ausdrücklich gefordert. Wenn auch seine praktischen Zielsetzungen bald weit über das theologische Gebiet hinausgingen, so gilt mit dieser Einschränkung doch auch für die Folgezeit, was er mit Bezug auf seine Einstellung zur Mathematik in seiner Frühzeit erklärte: „Weil . . . meine Hauptabsicht immer auf die Theologie gerichtet war, so konnte [ich] die Mathematik nicht anders als ein Nebenwerk traktieren, wie ich denn auch dabei keine andere Absicht hatte, als meinen Verstand dadurch zu schärfen und davon Regeln zur Leitung desselben in richtiger Erkenntnis der Wahrheit zu abstrahieren."[18] Selbst seine Predigten hat der junge Wolff *more geometrico* aufgebaut.[19]

Obwohl er in der ersten Phase seiner Lehrtätigkeit vor allem mathematische Vorlesungen hielt, scheint sein Interesse an mathematischen Erkenntnissen inhaltlicher Art gering gewesen zu sein, erklärte er doch in seiner deutschen Logik, „daß es nicht auf die mathematischen Wahrheiten ankommt, wenn man durch die Mathematik eine Fertigkeit in [der] Ausübung der Logik erreichen will, sondern auf die Art des Vortrages, wenn man nämlich in allem nach den Regeln einer wahren Logik achtet. Derowegen, wenn man in andern Wissenschaften auf gleiche Weise verfährt; so kann man durch Überlegung auch mit ihrer Beihilfe die verlangte Fertigkeit erlangen. Und in dieser Absicht habe ich mich angelegen sein lassen, alle Teile der Weltweisheit in einer beständigen Verknüpfung miteinander abzuhandeln. Wer demnach dieselben mit Bedacht durchgeht, die Erklärungen und Beweise nach den Regeln der Logik, die ich gegeben, untersucht, der wird eben dadurch erlangen, was man sich von den mathematischen Schriften zu versprechen hat."[20] Der Mathematik wird also vor allem didaktischer Wert zuerkannt; denn: „Wer die Regeln von deutlichen Begriffen und ordentlichen Beweisen ohne Anstoß brauchen will, der muß, wie ich schon öfters erinnert, die Mathematik dabei studieren."[21]

Die Mathematik dient jedoch der Logik nicht nur als Vorbereitung, sondern die „mathematische Lehrart" ist mit der Methode der Logik überhaupt identisch, wie der Philosoph nicht müde wird zu betonen: „Wer . . . die mathematische Lehrart . . . mit meiner Logik vergleicht . . ., der wird finden, daß die mathematische Lehrart in einer sorgfältigen Ausübung der Vernunftlehre bestehe. Und demnach ist es gleichviel, ob man nach der mathematischen Lehrart etwas ausführt, oder nach den Regeln der Vernunftlehre, wenn nur diese ihre Richtigkeit haben".[22] Ähnlich äußerte er sich in der im vorliegenden Zusammenhang besonders wichtigen Programmschrift über die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Methode im Natur- und Völkerrecht: „Methodus scientifica regulis Logicae continetur, quippe quae nomen suum non tuetur, nisi doceat rectum facultatum mentis humanae in cognoscenda veritate usum."[23] Und noch kürzer formuliert der Philosoph im „Discursus praeliminaris" seiner lateinischen Logik: „Methodi philosophicae eaedem sunt regulae, quam methodi mathematicae",[24] wie denn der Gebrauch von Ausdrücken wie

„wissenschaftliche Methode" oder (gelegentlich) „methodus demonstrativa"[25] die den Unterschied von Mathematik und Logik überbrückende Allgemeingültigkeit des Erkenntnisverfahrens andeutet. Diese Identifikation ergibt sich für Wolff freilich nicht als Folge der Kalkülisierung der Logik, wie es Leibnizens Intention entsprochen hätte, sondern durch Reduktion der mathematischen auf die syllogistischen Methode. Zwar hatte der Philosoph unter dem Einfluß von Descartes, Tschirnhaus, Weigel und Hamberger die Syllogistik zunächst im Hinblick auf das Ziel der Wahrheitsfindung als unfruchtbar betrachtet;[26] bald jedoch änderte er seine Ansicht[27] und fand nunmehr in der Syllogistik nicht nur die richtige Form wissenschaftlicher Demonstration im allgemeinen,[28] sondern das geeignete Mittel sowohl zur Erklärung der natürlichen Gedankenfolge im Erkenntnisprozeß, als auch zur Bewältigung moralischer Aufgaben.[29] Wie sehr gerade die Überzeugung, im Syllogismus das adäquate Instrument der moralischen Praxis gefunden zu haben, für die Wolffsche Ethik und Naturrechtslehre charakteristisch ist, wird später zu erläutern sein. Der Philosoph konnte sich ein „geometrisches" System nicht anders als in Form syllogistischer Deduktionen denken (wobei wegen der leichteren Lesbarkeit an die Stelle vollständiger Schlüsse allerdings meist Enthymeme treten), ja er nimmt selbst für die Anwendung allgemeiner Normen auf Einzelfälle nur die syllogistisch formulierte Subsumption des Partikulären unter ein Genus in Anspruch.

Stets blieb hierbei sein Interesse auf die Praxis gerichtet, wie deutlich aus seiner Ablehnung des Leibnizschen Vorschlags, sich ganz der Mathematik, insbesondere der Ausbildung des Differentialkalküls, zu widmen, hervorgeht: Wolff wollte sich nicht auf einen engen Bereich theoretischer Forschung festlegen, um nicht den Kontakt zu religiösen, ethischen und politischen Fragen zu verlieren. Daher nahm er die Anregung des Helmstädter Abtes Schmidt, die Theologie nach „wissenschaftlicher" Methode systematisch darzustellen, wesentlich positiver auf als Leibnizens Ratschlag. Seit seiner Gymnasialzeit von der Idee erfüllt, die Theologie „wissenschaftlich" darzustellen, bedeutete die erwähnte Anregung für ihn nur eine Bestätigung der Richtigkeit seines Projekts. Wie er sich nur darum mit Mathematik beschäftigte, um sich die demonstrative Methode und die *ars inveniendi* anzueignen, und wie er ganz allgemein überzeugt war, daß alle Bemühungen um Emendation der philosophischen Methode den Interessen der „oberen Fakultäten" dienstbar zu machen seien, so erkennt er nun, daß die Emendation der Theologie nicht nur die Ausbildung der methodischen Mittel, sondern eine demonstrativ aufgebaute Philosophie im allgemeinen zur Bedingung habe. Insbesondere ist er überzeugt, daß eine wissenschaftliche Theologie die Verbindung der emendierten Metaphysik mit der Moral- und politischen Philosophie voraussetze.[30]

Der Leibnizsche Vorschlag gab Wolff Anlaß, in der Rückschau nachdrücklich, ja allzu nachdrücklich, seine wissenschaftliche Unabhängigkeit gegenüber Leibniz zu betonen. Ursprünglich kannte er, wie er versichert, nur einen Teil der Leibnizschen Philosophie direkt (namentlich durch die Abhandlungen „De notione substantiae" und „De veritatis cognitione et notionibus"(!) sowie später durch die „Theodizee"), während ihm ein anderer Teil nur durch Vermittlung Bayles zugänglich gewesen sei. Aufschlüsse verdankte er schließlich der Polemik gegen Clarke. Der persönliche Kontakt zu Leibniz ging bald verloren, so daß eine Orientierung über Leibnizens philosophische Anschauungen nur an Hand von dessen wenig zahlreichen publizierten Schriften möglich war.[31] Die Tendenz, die Leibnizschen Einflüsse als minimal erscheinen zu lassen, ist offenkundig und dient der Hervorhebung von Wolffs Anspruch auf philosophische Originalität. In anderem Zusammenhang machte er übrigens in bezug auf die Abhängigkeit von Leibniz etwas weiter reichende Zugeständnisse.[32] Jedenfalls aber muß anerkannt werden, daß sein Bestreben, die eigene

gegenüber der Leibnizschen Position abzugrenzen, nicht völlig ungerechtfertigt war, da namentlich seine Abhängigkeit von der Scholastik nicht weniger entscheidend war als die von Leibniz.[33] Unabhängigkeit von Leibniz bedeutet deshalb auch nicht, wie Wolff nahelegen möchte, ohne weiteres Originalität.

b) Charakteristik der Methode im allgemeinen

Der von Wolff vorausgesetzte Begriff der mathematischen Methode ist denkbar allgemein. So bestimmte er ihn in der methodologischen Einleitung des „Auszugs aus den Anfangsgründen aller mathematischen Wissenschaften" folgendermaßen: „Die Lehrart der Mathematicorum, das ist die Ordnung, deren sie sich in ihrem Vortrage bedienen, fängt an von den Erklärungen, geht fort zu den Grundsätzen und hiervon weiter zu den Lehrsätzen und Aufgaben: überall aber werden Zusätze und Anmerkungen nach Gelegenheit angehängt."[34] Wolff verlangte nicht nur – was selbstverständlich ist – vollständige Beweise für alle abgeleiteten Sätze, sondern er forderte für die Prinzipien den Nachweis ihrer „Möglichkeit", der aus den zugrunde liegenden Definitionen zu erbringen sein soll: „Man kann demnach nicht eher versichert sein, ob der Grundsatz wahr sei oder nicht, bis man die Möglichkeit der Erklärungen untersucht hat. Sonst weiß man nichts mehr, als daß die Grundsätze richtig sind, wofern die Erklärungen möglich sind."[35] Der herrschenden Meinung folgend, teilte er die Begriffsbestimmungen in Real- und Nominaldefinitionen ein, was ebensowenig wie die Einteilung der Vorstellungen in klare, deutliche und vollständige als originell gelten kann.[36] Eine Realdefinition liegt dann vor, wenn nicht nur die Bedeutung eines Ausdrucks bestimmt, sondern zugleich die Möglichkeit der definierten Sache aufgezeigt wird.[37] Eine Erklärung dagegen liegt vor, wenn der Gebrauch eines Terminus eindeutig bestimmt ist: „Wenn ein deutlicher Begriff ausführlich ist, das ist (. . .) so beschaffen ist, daß er nicht mehreren Dingen als von einer Art zukommt, und sie daher durch ihn von allen anderen ihresgleichen zu allen Zeiten können unterschieden werden; so nenne ich ihn eine *Erklärung*."[38] Grundsätze sind solche Sätze, die unmittelbar aus den zugrunde liegenden Definitionen einsichtig sind.[39] Zwischen Definitionen und Grundsätzen besteht also ein unmittelbares Folgeverhältnis. Grundsätze dürfen daher nicht schlechthin als keines Beweises bedürftig gelten, sondern nur insofern, als der zwischen ihnen und den entsprechenden Definitionen bestehende Folgezusammenhang so evident ist, daß er ohne Explikation eingesehen wird. Prinzipiell läßt er sich jedoch in Form eines expliziten Beweises darstellen, wie Wolff einräumt, wenn er feststellt, „daß, wenn man ganz genau verfahren wollte, auch ein, obzwar nicht weitläufiger Beweis beigefügt werden könnte. Allein wenn man es gar zu genau nehmen will, fällt man denen beschwerlich, welche in genauen Beweisen nicht sonderlich, oder auch wohl gar nicht geübt sind."[40] Wenn *Wolff* die Möglichkeit der Folgerung von Grundsätzen aus Begriffsbestimmungen behauptet, so stützt er sichauf die Annahme, daß die zugrunde liegenden Definitionen Realdefinitionen sind. Diese haben aber bereits den Charakter von Grundsätzen und stellen mithin nicht nur Vereinbarungen über den Sprachgebrauch betr. eines bestimmten Ausdrucks dar, sondern enthalten zugleich Behauptungen, sind also nicht Definitionen im modernen Sinne des Wortes.

Wolff teilte die Grundsätze ein in Axiome und Postulate und trennte sie scharf von den Erfahrungsaussagen, denen letzten Endes immer Empfindungen zugrunde liegen. Hieraus folgerte er, daß Erfahrungsaussagen immer nur Einzeldinge zum Gegenstand haben können.[41] Konsequenterweise unternahm er den Versuch, allgemeine Sätze als Konjunktionen singulärer Aussagen zu deuten.[42] Man muß diese Auffassung berücksichtigen, um zu verstehen, was die von ihm versuchte Ableitung des Widerspruchsprinzips aus der „Natur"

des Verstandes sein soll: nämlich die Konjunktion aller singulären Sätze, die in evidenter Weise von bestimmten Erfahrungsinhalten die Unmöglichkeit einander ausschließender Bestimmungen *A* und *non-A* behaupten. Bereits hier liegt der Fall eines Grundsatzes vor, der nicht aus Definitionen gefolgert wird, sondern auf Erfahrung beruhen soll. Die Erfahrung, auf die der Satz vom Widerspruch gestützt wird, stellt sich immer ein, wenn sich der Geist seiner selbst bewußt wird.[43] Die „Ableitung" des Widerspruchsprinzips aus der „Natur" des Verstandes besteht mithin in der Berufung auf eine behauptete innere Erfahrung, deren Alltäglichkeit freilich nicht den Anspruch strenger Allgemeingültigkeit des fraglichen Grundsatzes zu rechtfertigen imstande ist. Hinter der Forderung einer logischen Ableitung des allgemeinsten theoretischen Grundsatzes aus der „Natur" des Verstandes verbirgt sich somit eine psychologistische Einstellung, die man zunächst beim „Rationalisten" Wolff nicht erwartet;[44] hieran wird man sich zu erinnern haben, wenn die (Schein-) Ableitung der obersten praktischen Prinzipien aus der „Natur" des Menschen zu erörtern ist.

Die höchst allgemein gehaltene Definition der „mathematischen" Methode erlaubt nicht nur ihre Identifikation mit den Regeln der aristotelischen Schlußlogik, sondern liegt auch der Annahme ihrer universalen Geltung für alle Bereiche des Erkennens zugrunde, von der Ersten Philosophie (Ontologie)[45] bis zu den praktischen Disziplinen, von denen Moral und Naturrechtslehre später eingehend zu erörtern sein werden. Formuliert man nämlich die Regeln der „wissenschaftlichen" oder „mathematischen" Methode so allgemein, wie Wolff es tut, dann läßt sich tatsächlich keine Wissenschaft denken, die ihnen nicht unterworfen wäre. Diese Regeln lassen sich auf die folgenden reduzieren: 1. Undefinierte Ausdrücke dürfen nicht verwendet werden, da zweideutige Termini zum Zweck der Demonstration ungeeignet sind; 2. Kein Satz darf akzeptiert und zur Prämisse eines Arguments gemacht werden, wenn er nicht als wahr erwiesen wurde. 3. Alle in systematischen Kontexten vorkommenden Sätze müssen untereinander logisch verknüpft sein.[46]

Die Allgemeingültigkeit dieser Methode läßt sich „ohne Mühe" einsehen, und tatsächlich sind die angeführten Regeln so formuliert, daß ihre Anwendung keineswegs auf den mathematischen Bereich beschränkt erscheint. Wenn man sie als „geometrische" oder „mathematische" Methode bezeichnet, so lediglich aus historischen Gründen: sie wurde nämlich zunächst vor allem in der Mathematik verwendet, ohne jedoch wesentlich an die mathematische Betrachtungsweise gebunden zu sein.[47] Auch die technische Einkleidung dieser Methode in der Mathematik, d. h. die Gliederung der Argumente in Definitionen, Grundsätze und aus diesen abgeleitete Lehrsätze, muß als äußerlich gelten; wesentlich sind nur die Postulate der Eindeutigkeit bzw. Deutlichkeit des Zeichengebrauchs, der Richtigkeit der Folgerung im Beweis und der Vollständigkeit der systematischen Beziehungen der abgeleiteten Sätze, die für alle *more geometrico* verfahrenden Wissenschaften gültig sind.[48] Hieran ist gedacht, wenn Wolff erklärt, er behalte „das Innere von der mathematischen Lehrart" bei, lasse aber „das Äußere, . . . davon die Gewißheit nicht dependiert",[49] vor allem in der Philosophie und den praktischen Disziplinen, beiseite. Die von M. Wundt[50] behauptete Überwindung der bei Wolff seiner Ansicht nach ursprünglich rein äußerlichen Nachahmung der mathematischen Methode besteht in nichts anderem als in dem Verzicht auf den vielfach für ein Proprium der (euklidisch-)„geometrischen" Methode gehaltenen formalen Apparat; hierin einen entscheidenden methodischen Fortschritt zu finden, ist kaum möglich, da die Preisgabe der euklidischen Darstellungsform bestenfalls stilistische Vorteile nach sich zieht. Die von Wolff geforderte Eindeutigkeit des Gebrauchs der Termini und die Richtigkeit der Ableitungen nach vorausgesetzten Ableitungsregeln stellen die notwendigen Bedingungen deduktiver Erkenntnis dar und sind aus die-

sem Grunde tatsächlich allgemeingültig; sie zeichnen seine Philosophie aber nicht gegenüber anderen philosophischen Systemen aus, so daß die starke Betonung ihres „wissenschaftlichen" Charakters nicht gerechtfertigt erscheint. An diesem Urteil ändert die Berufung auf die „Natur des Verstandes" nichts, aus der (und nicht aus dem Begriff der Größe) die Postulate der „wissenschaftlichen" Methode abgeleitet sein sollen.[51] Faktisch räumte Wolff selbst ein, daß es sich bei ihnen um notwendige Bedingungen deduktiver Erkenntnis handelt, da seiner ausdrücklichen Versicherung zufolge die eindeutige Zuordnung von sprachlichen Zeichen und Gedanken ebenso Bedingung der Erkenntnis weiterer Eigenschaften der definierten Gegenstände ist wie die Begründung aller in einem Argument verwendeten Prämissen eine Bedingung der Gewißheit des Beweisergebnisses darstellt. Da diese methodischen Postulate notwendige Bedingungen systematischen Erkennens sind, müssen sie in allen Wissenschaften realisiert sein: „Es sind demnach die Regeln, nach welchen man sich in der mathematischen Lehrart richtet, allgemeine Regeln, die man in acht nehmen muß, wenn man etwas gründlich erkennen will, und in dieser Absicht braucht man sie auch in der Mathematik. Warum sollte man sie nun nicht außer der Mathematik brauchen können, wenn man eine Sache gründlich zu erkennen bemüht ist?"[52] Den Grund ihrer universalen Anwendbarkeit nennt Wolff, indem er feststellt: „Wenn man sich nach diesen Regeln nicht achtet [sic], so kann man in keiner Sache die Wahrheit als Wahrheit erkennen, noch denen, welchen bekannt ist, was zu gründlicher Erkenntnis erfordert wird, ein Genügen tun."[53] „Wissenschaft" ist dementsprechend zu definieren als „eine Fertigkeit des Verstandes, alles, was man behauptet, aus unwidersprechlichen Gründen unumstößlich darzutun."[54] Kurz: Die als „wissenschaftlich" bezeichnete Methode hat die Funktion, die Eindeutigkeit des Zeichengebrauchs bzw. die Klarheit und Deutlichkeit aller Termini sowie die Korrektheit und Vollständigkeit der Ableitung von Folgesätzen aus den grundlegenden Definitionen und Axiomen zu gewährleisten, was nicht ein ausschließliches Charakteristikum der Mathematik, sondern der Wissenschaften im allgemeinen ist.

Daß sich Wolff an der traditionellen Logik, und nicht an der ihm bekannten Idee eines Logikkalküls orientierte, wird aus seinen häufigen Hinweisen auf Euklid, Archimedes, Apollonius und Aristoteles deutlich, mit deren Logik sich die seine decken soll. Euklid hat seiner Ansicht nach das Muster einer Wissenschaft geschaffen: „Quotquot igitur veritatem liquidam attingere voluerint sive Theologi, sive ICti, sive Medici, sive Philosophi, eundem facere tenentur facultatum mentis usum, adeoque quae docent, eadem methodo dirigere debent, quam adhibuit *Euclides* in Elementis suis conscribendis. Methodus *Euclidis* ea est, quae vulgo mathematica appellatur, et quae a me scientifica vocatur . . . Scientifica igitur methodus ea est, qua omnis cognitio humana ad certitudinem reducitur."[55] Unmißverständlich erklärte er: „logicam nostram esse praxi veterum Geometrarum, veluti *Euclidis*, conformem."[56] Seine starke Abhängigkeit von *Aristoteles* zeigt sich unverkennbar in der Auffassung, daß die Logik des Schließens, außer auf der Einsetzungsregel, derzufolge in einem gegebenen Kontext stets das *definiendum* durch das *definiens* ersetzt werden kann, nur noch auf dem „Dictum de omni" beruhe, d. h. dem Grundsatz, daß alles von einer Gattung Geltende auch für die unter ihr stehenden Arten bzw. den diesen zugehörigen Individuen gelten müsse.[57] *Fr. Barone* hat zutreffend auf die Einseitigkeit dieser Auffassung aufmerksam gemacht.[58] So ist z. B. die Zurückführung des Satzes „Wenn A größer als B, dann B kleiner als A" auf einen Syllogismus unmöglich, wenn man wie Wolff die Relationslogik unberücksichtigt läßt. Die ihm durch Tschirnhaus vermittelte Lehre von der genetischen Definition ließ er zugunsten der herkömmlichen Begriffsbestimmung durch *genus proximum* und *differentia specifica* fallen, wie er auch die Kombinatorik, mit

deren Umrissen er vertraut sein mußte, nicht in ihrer logischen Bedeutung erfaßte.[59]

Wolff glaubte nicht nur an die Übereinstimmung seiner Logik mit der traditionellen – sei es euklidischen, sei es aristotelischen – Logik, sondern er nahm für sie, trotz ihrer oft getadelten Umständlichkeit und Weitläufigkeit, volle Kongruenz mit der Form des natürlichen Denkens bzw. Erkennens in Anspruch. So versicherte er: „. . . ich habe wahrgenommen, daß sogar die natürliche Art der Gedanken nach diesen Regeln eingerichtet, und es eben daher kommt, daß dergleichen Beweise, wenn sie recht erwogen werden, so überzeugend sind und die Sache so vorstellen, als wenn man alles gleichsam mit Augen sähe.“[60] Ja er erblickte in seiner Logik den ersten geglückten Versuch einer Ableitung der Logik aus der Natur des menschlichen Geistes und dem Begriff des Seienden als solchen.[61]

Wenn derart weitreichende Ansprüche auch nicht anerkannt werden können, so erweisen sie doch den, der sie erhebt, als Erben des „geometrischen“ Jahrhunderts. Vom Empirismus der englischen Aufklärer trennte Wolff sein Mißtrauen gegenüber dem *sensus communis*, auf den sich doch schon Chr. Thomasius ausdrücklich berufen hatte. Wolff hielt es für gefährlich, die Wahrheit ohne Hilfe methodischer Regeln bloß durch besonderen Scharfsinn gleichsam mit einem Netz einfangen zu wollen, da nur das methodisch geregelte Denken zu gesicherten Ergebnissen führt. Nur der richtige Gebrauch der Verstandeskräfte verhilft zur Erkenntnis; ihr Nicht-Gebrauch bedeutet Unwissenheit, ihr Mißbrauch Irrtum. Da nun der Gebrauch der Verstandesfähigkeiten nur dann ein „rechter“ heißen kann, wenn er den Regeln gemäß erfolgt, denen er notwendig unterworfen ist, setzt gesicherte Erkenntnis die Anwendung der „geometrischen“ oder „wissenschaftlichen“ Methode voraus[62]: „Sive igitur Theologiae, sive Jurisprudentiae, sive Medicinae, sive Philosophiae operam navare volueris, ubi certum ab incerto, verum a falso separare, nec assensum nisi veritati liquidae dare constitueris, eadem omnino methodo utendum, ea scilicet, quae ad rectum facultatum usum redit, non-usui et abusui nullum relinquit locum“.[63]

Neben der interobjektiven besteht auch intersubjektive Allgemeingültigkeit der „wissenschaftlichen“ Methode, da infolge der Gleichheit der geistigen Fähigkeiten aller Menschen bzw. infolge der Konstanz der menschlichen „Natur“ für alle Erkenntnissubjekte dieselben methodischen Regeln gelten sollen. Ähnlich wie Descartes, der die Fähigkeit der Unterscheidung von wahr und falsch allen Menschen gleicherweise zuerkannte, behauptete auch Wolff – hierin ein typischer Vertreter der rationalistischen, von cartesianischen Einflüssen geprägten Aufklärung – die Wesensübereinstimmung aller vernünftigen Geschöpfe und, auf diese gestützt, die intersubjektive Allgemeingültigkeit der wissenschaftlichen Methode. Hieraus ergibt sich eine praktisch wichtige Konsequenz: Wenn nämlich der richtige Verstandesgebrauch überall denselben Kriterien unterworfen ist, dann muß er auch unter gleichen Voraussetzungen zu den gleichen Ergebnissen führen. Wo also abweichende Ansichten über dieselbe Sache auftreten, liegt notwendig unrichtiger Verstandesgebrauch oder wenigstens Nicht-Gebrauch der intellektuellen Fähigkeiten vor. Wie bereits erwähnt, bildete der Wunsch, die theologischen Kontroversen einer eindeutigen Entscheidung zuzuführen, das ursprüngliche praktische Motiv für Wolffs Beschäftigung mit methodologischen Problemen. Das soeben erwähnte Ergebnis bedeutet die formale Lösung der gestellten Aufgabe. Mochte auch der Philosoph durch seine Bemühungen, die Theologie mit den Mitteln wissenschaftlicher Erkenntnis darzustellen, den Ruf eines weißen Raben erworben haben,[64] so zeigt doch die Tatsache des Fortdauerns der inhaltlichen Divergenzen zwischen den theologischen Standpunkten, wie wenig die „mathematische“ Methode zu deren Überwindung beizutragen vermochte – ganz zu schweigen davon, wie wenig mit der These der Wesensgleichheit aller vernünftigen Ge-

schöpfe und der „Ableitung" der logischen Gesetze aus der „Natur" der Vernunft an inhaltlicher Erkenntnis zu gewinnen war.

Wie wenig überzeugend die Anwendung der „wissenschaftlichen" Methode ist und wie wesentlich sie sich von der Methode der exakten Naturwissenschaften unterscheidet, zeigt z. B. Wolffs „Beweis", daß es eine durch den ganzen Raum ausgebreitete „schwermachende Materie" als Ursache der Schwere ausgedehnter Körper geben müsse, wobei die Anlehnung an die cartesianische Ätherwirbeltheorie unübersehbar ist.[65] Wohl aber beeinflußte die Überzeugung, über eine auf der „Natur" der Vernunft beruhende Methode zu verfügen, das subjektive Gewißheitsgefühl des Philosophen nachhaltig: Im Bewußtsein, die absolute Wahrheit zu erkennen, hielt er sogar die Widerlegung entgegengesetzter Ansichten für unnötig; denn: „Si quis methodo philosophica philosophatur, is oppositas sententias refellere non habet opus."[66] Durch den Beweis eines affirmativen Satzes ist der entsprechende negative *eo ipso* widerlegt: „Superfluum itaque foret, sententiae negativae refutandae peculiarem operam impendere."[67]

Wichtiger sind die Konsequenzen der Wolffschen Einstellung für die Idee der freien, d. h. ausschließlich durch logische Gründe determinierten Wissenschaft, da sie zur Elimination aller nicht durch die „wissenschaftliche" Methode sanktionierten Gründe philosophischer Urteile zwingt: *„Si quis philosophiam methodo philosophica tradere debet, is in eligendis sententiis solius veritatis rationem habere debet."*[68] Kants „sapere aude" erscheint deutlich vorweggenommen, wenn Wolff fordert, das Urteil von allen außerlogischen Motiven zu befreien und nur die eigene Einsicht als maßgeblich anzuerkennen: „Si quis philosophiam methodo philosophica tradere debet, is suo, non aliorum stare debet judicio."[69] So sehr er die philosophische Tradition respektiert hat, so wußte er doch, daß traditionelle Autorität allein kein hinreichender Wahrheitsgrund sein kann; alle herkömmlichen Lehren sind daher den Kriterien der demonstrativen Methode zu unterwerfen. Wolff gehörte zwar nicht zu den grundsätzlichen Kritikern der philosophischen Tradition, wie z. B. Descartes; aber auch er war überzeugt, daß die bisher in Philosophie und Theologie unmethodisch gewonnenen Erkenntnisse nicht jene Sicherheit besitzen können, die den Ergebnissen konsequenter Anwendung der wissenschaftlichen Methode eignet. Ohne Berücksichtigung der angeführten methodischen Regeln läßt sich seiner Ansicht nach die Wahrheit nicht vollkommen klar einsehen, da es ohne ihre Hilfe unmöglich ist, wahr und falsch exakt zu unterscheiden und die Verbindungen aller Wahrheiten untereinander so zu erkennen, daß *jeder Irrtum als Widerspruch begriffen* wird.[70]

Im folgenden wird die Anwendung der „wissenschaftlichen" („mathematischen", „geometrischen", „demonstrativen" oder „philosophischen") Methode auf den Bereich von Recht und Staat darzustellen sein. Hierbei ist der Begriff des Naturrechts von entscheidender Bedeutung, da Wolff nicht nur Rechte und Pflichten innerhalb der Gemeinschaft und insbesondere des Staates, sondern auch die völkerrechtlichen Normen, durch die die Beziehungen der Staaten in Krieg und Frieden geregelt werden sollen, auf das *Jus naturae* stützte, ja dieses so weit faßte, daß es mit dem Moralgesetz identisch wird. Das natürliche Recht ermöglich nach Ansicht des Philosophen sowohl die richtige Interpretation positiver Gesetze, als auch die Auslegung von Sätzen der Hl. Schrift. Die Praxis der Regierungen im allgemeinen und insbesondere die Aufgabe der Versittlichung der Menschen mit rechtlichen und pädagogischen Mitteln setzt das natürliche Recht als Grundlage voraus. Das *Jus naturae* erlaubt die klare Bestimmung des positiven Rechtsbegriffs, fundiert die Erkenntnis der gesamten Rechtssphäre und bereitet die Überbrückung des Gegensatzes von positivem und natürlichem Recht vor,[71] da dem Naturrecht im weiten Sinne des Wortes die Funktion einer den normativen Bereich im allgemeinen, also auch die Ethik

im engeren Sinne fundierenden Theorie zukommen soll: „In Jure naturae bonum et malum intrinseca ratione discernitur atque adeo sine eo virtus non agnoscitur, nec sine eo virtus infucata a fucata separatur. Jus adeo Naturae omnem lucem affundit Philosophiae morali."[7]

Infolge der überragenden Bedeutung der Naturrechtslehre innerhalb des Wolffschen Systems kommt der Methode, mit deren Hilfe das natürliche Recht abgeleitet werden soll, ebenfalls größte Bedeutung zu. Im Bewußtsein, weiterzubilden oder gar zu vollenden, was er in den Naturrechtslehren von Locke oder Leibniz in Ansätzen zu erkennen glaubte, wollte Wolff den Begriff des *Jus naturae*, wie auf Grund des bisher Gesagten nicht anders zu erwarten, nach den Regeln der „wissenschaftlichen" Methode deduzieren, wie es auch der Titel seines größten Werkes andeutet: „Jus naturae methodo scientifica pertractatum." Schon inder Vorrede zum I. Teil der „Philosophia practica universalis" von 1738/39 (nicht zu verwechseln mit der kleinen Schrift gleichen Titels von 1703) erklärte er bzgl. der Rechte, die dem Menschen auf Grund seiner Freiheit zukommen bzw. bzgl. der ihnen entsprechenden Verpflichtungen, daß ihre ewige und unveränderliche Wahrheit auf der Strenge des Beweises beruhe, die derjenigen entsprechen soll, die die Mathematik für ihre Ableitungen in Anspruch nimmt.[73] In den „Institutiones Juris naturae et gentium" versicherte er, er habe das Ziel der naturrechtlichen Begründung des gesamten Rechts nicht anders als durch Anwendung der euklidischen Methode erreichen können: „Ea [scil. die Grundbeziehungen des Naturrechts] igitur alio modo in lucem proferri non potuerunt, nisi vestigiis *Euclidis*, legum verioris Logicae rigidi observatoris, insistendo singuli termini exacta definitione explicarentur, propositiones singulae sufficienter determinarentur, et non minus definitiones ita ordinarentur, ut sequentes per antecedentes penitus intelligantur, sed propositiones quoque ita, ut sequentium veritas per antecedentes pateat."[74]

Wegen der offensichtlichen Anlehnung an die euklidische Darstellungsweise verdient in diesem Zusammenhang Wolffs Habilitationsschrift Erwähnung, obwohl sich die folgenden Ausführungen auf die entwickelte Form des Wolffschen Systems stützen werden, dessen Gestalt sich auf Grund des Inhalts der kleinen Schrift von 1703 noch kaum ahnen läßt. Inhaltlich sind die Gedanken der Habilitationsschrift „Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta" in der zweibändigen „Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata" (1738—39) mit geringen Modifikationen enthalten, mögen auch die beiden Werke außer dem Titel und dem gedanklichen Kern äußerlich wenig gemeinsam haben. Die Frühschrift ist formal pedantisch an Euklids „Elementen" orientiert, während das Werk der Reifezeit eine weniger umständliche, nichtsdestoweniger aber nach wie vor rein subsumtionslogische Form der Darstellung zeigt. Deshalb ist es ungerechtfertigt, von einer Verinnerlichung der „geometrischen" Methode, die angeblich in der Habilitationsschrift in bloß äußerlicher Weise angewendet wurde, in dem Werk von 1738—39 zu sprechen.

Die Frühschrift ist historisch nicht nur deshalb von Interesse, weil sie Wolffs ursprüngliche Auffassung von der „geometrischen" Methode erkennen läßt, sondern auch weil sie, vor allem im „Praelogium", deutlich den Enthusiasmus zum Ausdruck bringt, mit dem der Philosoph die durch die Anwendung der mathematischen Methode bewirkten wissenschaftlichen Fortschritte des 17. Jahrhunderts beurteilte. Tief beeindruckt von den in seinen Augen positiven Auswirkungen des „geometrischen Geistes" in einer Reihe von Disziplinen, sieht er die praktische Philosophie unter methodologischem Gesichtspunkt im Rückstand. Die Absicht, diesen Rückstand auszugleichen, leitete ihn bei seinem Versuch, eine „mathematische" Theorie des vernünftigen Handelns aufzubauen.

In diesem Sinne stellte er programmatisch fest: „Philosophiam practicam Universalem dicimus scientiam quae tradit principia Ethicae ac Politicae communia, ad imitationem

Mathematicorum, quibus Mathesis Universalis dicitur scientia principia Arithmeticae ac Geometriae communia demonstrans."[75]

In vier kurzen Kapiteln suchte er der in dieser Begriffsbestimmung enthaltenen Forderung gerecht zu werden, indem er aus Definitionen, Axiomen und fundamentalen Beobachtungssätzen *(Observationes)* Propositionen ableitete, die er, wie in der Geometrie üblich, in Theoreme und Probleme einteilte. Hierbei kommt deutlich die resolutiv-kompositive Methode in ihrer mathematischen Bedeutung zur Geltung. Zum Beispiel enthält *Problema I* („Actiones suas per omnem vitam sapienter dirigere") zunächst die Resolution der Vorstellung des vernünftig determinierten Handelns in die Vorstellungen eines letzten Zwecks und der zu dessen Erreichung geeigneten Mittel. Vernünftiges Handeln ist sonach zweckrationales Handeln im Hinblick auf den letzten Zweck, der dem Menschen gesetzt ist. Hierauf folgt die zum kompositiven Aspekt der analytischen Methode gehörige Demonstration mit Hilfe der vorausgesetzten Definitionen, in anderen Fällen auch der Axiome und Beobachtungsprinzipien, was hier nicht im einzelnen darzustellen ist.

Hier ist vor allem darauf hinzuweisen, daß der Lehre von den Prinzipien des vernünftigen Handelns, als die die Habilitationsschrift von 1703 zu verstehen ist, der Grundgedanke der Naturrechtslehre zugrunde liegt, daß die Verbindlichkeit des Handelns und Verhaltens durch die Konformität der Handlungsmaximen mit der menschlichen Natur begründet ist, weshalb in der letzten Proposition des Werkchens als allgemeinstes Ziel der praktischen Philosophie formuliert wird: „Eo adducere hominem, ut naturae suae convenienter vivat."

Wenn der (menschlichen) Natur konformes Handeln als sittlich gut und mithin moralisch bzw. naturrechtlich geboten gilt, dann muß im Sinne der Naturrechtslehre versucht werden, die Forderung „Handle naturkonform!" aus der Idee der Natur, genauer: aus Aussagen über die Natur abzuleiten, da es sich ja nicht um eine konventionelle Norm handeln soll. Hier zeigt sich also wieder das unentrinnbare Dilemma der Naturrechtslehre: Entweder muß die Ableitbarkeit von Normen aus Tatsachenaussagen, also die Sein-Sollen-Metabasis, als korrekt verteidigt werden, was sicher nicht möglich ist, oder bestimmte normative Aussagen müssen als Bestimmungen des Naturbegriffs eingeführt werden, womit die Ableitung naturrechtlicher Normen zirkulär wird. Dieses Dilemma wird durch die „wissenschaftliche" Form der Wolffschen Versuche, naturrechtliche Normen abzuleiten und zur Begründung der der Staatslehre zugrunde liegenden Prinzpien zu verwenden, nur notdürftig verschleiert.

2. DIE ABLEITUNG DES NATÜRLICHEN GESETZES

Wolffs Anspruch, eine (in bewußtem Gegensatz z. B. zur Pufendorfschen) „wissenschaftliche" Naturrechtslehre aufgebaut zu haben,[76] fand seinen Niederschlag im Versuch, naturrechtliche Normen dadurch zu begründen, daß sie unmittelbar oder mittelbar aus der „Natur" des Menschen als eines Vernunftwesens abgeleitet werden.[77] Die vorgebliche Ableitung natürlicher Pflichten und, zugleich mit diesen, ihnen zugeordneter natürlicher Rechte – „Jus connatum cum obligatione connata simul ponitur" [78] – steht im Mittelpunkt der Wolffschen Rechts- und Sozialphilosophie, die vor allem in folgenden Werken entwickelt wird: In den „Vernünftigen Gedanken von der Menschen Tun und Lassen"; den „Vernünftigen Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonder-

heit dem gemeinen Wesen"; in der „Philosophia practica universalis"; der „Philosophia moralis sive Ethica" und im achtbändigen „Jus naturae", dessen Kurzfassung die „Institutiones juris naturae et gentium" sind. Im folgenden wird auf diese Werke ohne Berücksichtigung chronologischer Verhältnisse zurückgegriffen werden, da es hier nicht – wie in dem eindrucksvollen Werk von *M. Campo* – um eine genetische Darstellung der Wolffschen Philosophie geht, sondern um die Verdeutlichung des Zusammenhangs der rechts- und staatsphilosophischen Anschauungen des Philosophen.

Wolff hat ausdrücklich der „Philosophia practica universalis" die Rolle der Begründung des Naturrechts zugewiesen.[79] Das bedeutet nicht, daß die Grundsätze der Naturrechtslehre einer anderen, fundamentaleren Disziplin zu entlehnen wären, sondern zwischen der universalen Philosophie der Praxis und der Naturrechtslehre besteht dasselbe Verhältnis wie zwischen der Ersten Philosophie oder Ontologie und den übrigen Teilen der Metaphysik. So wie die Erste Philosophie die Lehre von den metaphysischen Prinzipien, so ist die universale praktische Philosophie die Lehre von den naturrechtlichen Prinzipien. Generell gilt, daß jeder spezielle Teil der Philosophie eine Disziplin zur Voraussetzung hat, in der ihre allgemeinen Grundsätze entwickelt werden.[80]

In Wolffs naturrechtlichem Begründungsversuch kommt der Ableitung des natürlichen Gesetzes bzw. der naturrechtlichen Pflichten vor der Ableitung der natürlichen Rechte ein Vorrang zu, da allgemein „Recht" (im Sinne des subjektiven Rechts) ein Korrelat zu „Gesetz" bzw. „Verpflichtung" ist und zwischen „Recht" und „Gesetz" im allgemeinen dasselbe Verhältnis besteht wie zwischen *jus connatum* und *obligatio connata*. „Natürliches Gesetz" im allgemeinen heißt ein Gebot, den Zustand von Individuen oder Kollektivpersonen zu vervollkommnen (bzw. ein Verbot aller die Vervollkommnung behindernden Handlungen). Dieses nach Wolff auf der „Natur" des Menschen beruhende, vernünftig erkennbare Gesetz soll sich zwar je nach der Beziehung auf den individuellen, gemeinschaftlichen (insbesondere staatlichen) oder zwischenstaatlichen Bereich zur Ethik, zum natürlichen oder positiven Privat- und öffentlichen Recht und zum Völkerrecht differenzieren, ohne hierdurch aber seinen formalen Charakter zu ändern. Die normativen Beziehungen innerhalb der ethischen, rechtlichen und völkerrechtlichen Sphäre gelten sozusagen als isomorph, wobei die zwischen natürlichen Individuen bestehenden Beziehungen das Modell für die Relationen innerhalb der übrigen Bereiche darstellen, so daß die gesamte Rechts-, Staats- und Völkerrechtslehre auf dem im „Wesen" der vernünftigen Individuen begründeten „Gesetz der Natur" zu beruhen scheint. Sofern das natürliche Gesetz und das ihm entsprechende Recht auf der menschlichen „Natur" basiert, gilt es als „angeboren": „. . . connascuntur homini certae obligationes certaque jura, quatenus cum essentia atque natura ipsius immutabili indivulso nexu cohaerent, ut, quamdiu is in mortalium numero est, tamdiu etiam ad haec facienda vel non facienda obligetur, et hoc jure fruatur."[81] Hieraus ergibt sich unmittelbar die Definition der naturrechtlichen Pflicht: „Actiones juxta legem naturalem determinatae officiorum nomine veniunt".[82] (Die Einteilung der natürlichen Pflichten in Pflichten gegen sich selbst, gegen andere und gegen Gott, die der Pufendorfschen Pflichtenlehre folgt, braucht hier nicht berücksichtigt zu werden.)

Die Überzeugung von der Ableitbarkeit der Naturrechtslehre aus der menschlichen „Natur" scheint einerseits geeignet, den systematischen Zusammenhang des gesamten moralisch-normativen Bereichs zu gewährleisten, da er von einem einheitlichen Ausgangspunkt aus entwickelt wird; andererseits aber läuft sie auf eine Verwischung der von Thomasius erstrebten und wenigstens teilweise auch vollzogenen begrifflichen Trennung von Moral und Recht hinaus, da diese beiden Gebiete nunmehr bestenfalls nach dem Gegenstandsbereich, auf den sich die Normen beziehen, differenziert werden können, nicht mehr

auf Grund innerer Merkmale. Das hängt mit Wolffs schroffer Ablehnung des Pufendorfschen Voluntarismus zusammen, der auch Chr. Thomasius' „Fundamenta juris naturae" geprägt hat. Der Wolffsche Intellektualismus – im Widmungsschreiben der „Institutiones juris naturae et gentium" (1763) formuliert der Philosoph: „Veritas a justitia separari nequit"[83]- erweist sich zwar als nützlich hinsichtlich der (Schein-)Ableitung des natürlichen und im weiteren Sinne auch des positiven Rechts aus dem „Wesen" bzw. der „Natur" des Menschen und der Dinge, führt aber gleichzeitig durch Beseitigung der Beziehung auf einen (wie immer näher zu bestimmenden) Willen des Gesetzgebers zu einer solchen Umdeutung des Gesetzesbegriffs, daß geradezu von einer Aushöhlung gesprochen werden muß. Da nämlich Normen ohne normsetzenden Willen unvorstellbar sind, erscheinen die von Wolff angenommenen, angeblich ohne Imperator geltenden Naturgesetze so weitgehend ihres normativen Charakters entkleidet, daß sie sich Seinsverhältnissen annähern, was selbstverständlich der Intention der Naturrechtslehre, den Übergang vom Sein zum Sollen zu ermöglichen, entspricht. Wolff hat diesen klassischen Anspruch der Naturrechtsmetaphysik in aller Deutlichkeit erhoben und im Interesse der Sein-Sollen-Metabasis die intellektualistische These vom Ansichsein der Werte wieder aufgenommen, um ein *fundamentum in re* der naturrechtlichen Normen aufweisen zu können. Folgerichtig griff er die intellektualistische Bestimmung des Verhältnisses von Wert und göttlichem Wollen auf, d.h. Werte im allgemeinen sind für ihn nicht durch göttliches Wollen konstituiert, sondern das Gute, fundiert in den von Gott erkannten (allerdings auch geschaffenen) Wesensbeziehungen der Dinge, ist Bestimmungsgrund des göttlichen Willens.

Der vorgeblichen Ableitung des Sollens aus dem Sein, d. h. vor allem des natürlichen Gesetzes aus der „Natur" des Menschen und der Dinge, kommt nicht nur aus inhaltlichen Gründen Bedeutung zu, sondern sie zeigt auch deutlich, wie sich der Philosoph die Anwendung der oben angeführten Regeln der „wissenschaftlichen" Methode vorstellte. Der zentrale Begriff dieser Ableitung ist „Vollkommenheit". Wolff definiert ihn als „Harmonie eines differenzierten Ganzen": „*Perfectio* est consensus in varietate, seu plurium a se invicem differentium in uno. *Consensum* vero appello tendentiam ad idem aliquod obtinendum. Dicitur perfectio a Scholasticis *bonitas transcendentalis*".[84] Schon die Verwendung des Ausdrucks „tendentia" legt die Vermutung nahe, daß diese Definition normative Elemente enthält, wie später nachgewiesen werden soll. Wolff selbst hat den teleologischen Charakter des Begriffs der Vollkommenheit stark betont, hängt doch von ihm die erstrebte Ableitung wesentlich ab. Für jede Vollkommenheit soll es nämlich auf Grund des *Principium rationis sufficientis* einen hinreichenden Grund geben, demgemäß die das Vollkommene konstituierenden Verhältnisse gerade so und nicht anders geartet sind;[85] d. h. demgemäß das Vollkommene gewissen spezifischen Regeln unterworfen ist.[86] Das gilt auch für die „Natur" des Menschen, deren Vollkommenheit ebenfalls mit Hilfe des Harmonieprinzips bestimmt wird.

Der Zustand des Menschen gilt als vollkommen, wenn der gegenwärtige mit dem vorhergehenden wie mit dem folgenden Zustand und alle diese Zustände mit dem „Wesen" des Menschen in Übereinstimmung stehen, und zwar als um so vollkommener, je größer die Übereinstimmung ist.[87] Da nun die Handlungen (im Zusammenhang mit der Begründung normativer Beziehungen: die freien Handlungen) des Menschen eine Veränderung seines Zustandes zur Folge haben, fördern sie entweder seine Vollkommenheit oder nicht, woraus sich als grundlegendes Wertprinzip ergibt: „Was unseren sowohl innerlichen als äußerlichen Zustand vollkommen macht, das ist gut."[88] Entsprechend bestimmt Wolff das höchste Gut des Menschen (das *summum bonum* bzw. die *beatitudo philosophica*) als ungehinderten Fortschritt zu immer größerer Vollkommenheit.[89] Zugleich ist bereits zu

erkennen, daß das höchste Gut mit der Befolgung des natürlichen Gesetzes, das die Vervollkommnung gebietet, identisch sein muß.[90]

„Gut" und „böse" sind sonach als Prädikate bestimmt, die das Verhältnis zwischen den Folgen freier Handlungen und der Vollkommenheit des handelnden Menschen ausdrücken; und da jene Folgen nach Wolff, der hier einen konsequenten Determinismus vertritt, mit Notwendigkeit eintreten, sind sie unmittelbar vom Willen Gottes unabhängig, mithin gelten die durch sie bestimmten Werte *an sich*. Auf Grund der behaupteten Perseität der Werte läßt sich die Naturrechtslehre ohne Heranziehung des Gottesbegriffs begründen, obwohl sie indirekt mit ihm zusammenhängt, da Gott als hinreichender Grund der kontingenten Wirklichkeit, der die Handlungen wie ihre Folgen angehören, anzusehen ist. Die Gottesvorstellung ist daher letzten Endes doch für die Begründung der Naturrechtslehre, trotz der ausdrücklich behaupteten Perseität der Werte, unentbehrlich, sofern nicht nur der angenommene notwendige Zusammenhang der Wirklichkeit, sondern auch die teleologische Deutung der „Natur" des Menschen wie der Dinge im allgemeinen ohne Beziehung derselben auf göttliches Wollen unmöglich wäre.[91]

Wie die Natur im Sinne der Gesamtwirklichkeit, so ist nach Wolff auch die menschliche Natur teleologisch bestimmt, sofern der Gebrauch der psychischen und physischen Fähigkeiten, insbesondere die Erkenntnis dessen, was im Universum existiert und geschieht, sowie die Erhaltung des körperlichen Daseins von Gott bei der Erschaffung des Menschen intendierte Zwecke sind, mit denen die dem freien Handeln zugrunde liegenden subjektiven Zweckvorstellungen entweder übereinstimmen oder denen sie entgegengesetzt sein können.[92] Von einer solchen teleologischen bzw. normativen Konzeption der Wirklichkeit kann leicht zur normativen Idee der Vollkommenheit übergegangen werden, die sich somit klar als werthafte Vorstellung erweist, obwohl es zunächst scheinen könnte, als handele es sich um einen deskriptiven Begriff, wie durch seine Definition als „Einheit in der Mannigfaltigkeit" nahegelegt wird. Wenn der Philosoph die Vollkommenheit als Übereinstimmung der Motive freien Handelns mit dem Naturzweck bestimmt,[93] erhält die Formel „Übereinstimmung mit der Natur" insofern einen normativen Inhalt, als eine Handlung als „vollkommen" gilt, wenn sie ist, *wie sie sein soll*, d. h. wie sie von Gott gewollt wird, mag sich dieses Wollen zunächst auch nicht in einem die Handlung als solche normierenden Gebot ausdrücken, sondern durch die rational erkennbare Naturteleologie bzw. die Idee des mit dieser zusammenhängenden „Gesetzes der Natur", das Vervollkommnung gebietet, vermittelt sein. Das ist der im Grund einfache und keineswegs neuartige Inhalt der umständlich vorgetragenen ontologischen Lehre von der „Vollkommenheit": Es handelt sich um ein mittels scheinbar deskriptiver ontologischer Begriffe formuliertes Theologem. Darüber wird man sich nun nicht mehr durch die Behauptung der Perseität der Werte täuschen lassen, denn „an sich gut" heißen solche Handlungen, die nicht nur zufällig, sondern ihrer Natur (ihrem Begriff) nach mit dem Wesen des Menschen übereinstimmen;[94] im „Wesen" sind aber normative Bestimmungen mitgedacht, die die Vorstellung göttlichen Wollens implizieren. Das gilt auch für die scheinbar deskriptive Definition der Richtigkeit von Handlungen, die nach Wolff lautet: „*Rectitudo* igitur *actionis humanae* est convenientia cum omnibus determinationibus hominis essentialibus."[95] Da die Richtigkeit, d. h. die Beziehung der Handlung auf die Wesensbestimmungen des Menschen – genauer: die Beziehung des subjektiven Handlungszwecks auf den angenommenen von Gott gesetzten Zweck des Menschen – rational einsichtig sein soll, die Einsicht aber als Motiv des Wollens gilt, gelten richtige Handlungen als an sich erstrebenswert, da sie zur Vervollkommnung unser selbst und unseres Zustandes beitragen.[96] Das an sich Gute impliziert aber eine Verpflichtung, von der der Philosoph erklärt, sie entspringe der

Natur des Menschen und der Dinge: „Homo per ipsam hominis rerumque essentiam atque naturam obligatur ad committendas actiones, quae per se ad perfectionem suam statusque sui tendunt, et ad omittendas actiones, quae per se ad imperfectionem suam statusque sui tendunt."[97] Derartige Verpflichtungen heißen „natürlich" und sind als solche unveränderlich und ewig.[98] Die *lex naturalis* begründet schließlich das *jus naturale*, d. h. das Recht auf alles, dessen wir zur Erfüllung des natürlichen Gesetzes bedürfen.[99] Das natürliche Recht ist somit von empirischen Tatsachen unabhängig, d. h. es beruht auf keiner „ratio historica",[100] sondern wird *a priori* erkannt.[101] Es erstreckt sich auf das Gute, Erlaubte, Rechte, Sittliche und auf die Sitte,[102] wobei das Gerechte, das in der Aufzählung fehlt, als Unterart des „debitum" im allgemeinen betrachtet wird. „Gerecht" („justum") heißt eine Handlung, die dem *jus perfectum* eines anderen entspricht, während die Billigkeit („aequitas") Korrelatbegriff des „jus imperfectum" ist.[103] Beide Begriffe sowie ihre Negation beziehen sich ausschließlich auf interindividuelle Beziehungen.

Die Behauptung des Ansichseins der Werte wirft ein Problem auf, das die Schwäche der von Wolff eingenommenen Position deutlich zutage treten läßt: das Problem der Motivation des Wollens durch die angeblich rein rational erkennbaren objektiven Werte. Dieses Problem stellt sich in dieser Form für eine subjektivistische Wertlehre, wie sie z. B. von Hobbes vertreten wurde, nicht, da unter der Voraussetzung, daß „Wert" lediglich eine abkürzende Bezeichnung für Gegenstände des Wollens, Begehrens bzw. Strebens im allgemeinen ist, der Zusammenhang zwischen Wert und Wollen keiner besonderen Erklärung bedarf, sondern in der Definition von „Wert" bereits enthalten ist. Anders verhält es sich, wenn von der Annahme der Perseität von Werten ausgegangen wird, da auch unter der Voraussetzung, daß „gut" (bzw. „böse") rational erkennbar sind, keineswegs folgt, daß das erkannte Gute (bzw. Böse) notwendig zum Motiv des Wollens wird, wie Wolff glaubte. Wenn er daher erklärt: „Wer die freien Handlungen der Menschen, die für und an sich gut sind (. . .), deutlich begreift, der erkennt, daß sie gut sind (. . .). Und daher ist das Gute, das wir an ihnen wahrnehmen, ein Beweggrund, daß wir sie wollen;"[104] so setzt er voraus, was zu beweisen wäre. Die Metabasis vom Sein zum Sollen, die durch diesen Gedankensprung vorbereitet wird, erscheint durch das „daher" verdeckt, das einen Begründungszusammenhang vortäuscht, wo faktisch ein „non sequitur" vorliegt. Der von Wolff versuchte Beweis der Behauptung, daß das erkannte objektive Gute notwendig den Willen determiniere, besteht in ihrer Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip – ein zum Scheitern verurteilter Versuch, da Tatsachenaussagen nicht aus Tautologien folgen. Der entscheidende Satz der Argumentation lautet: „Da . . . nicht möglich ist, daß etwas zugleich ein Bewegungsgrund des Wollens und Nicht-Wollens sein kann (. . .); so geht es auch nicht an, daß man eine an sich gute Handlung nicht wollen sollte, wenn man sie deutlich begreift. Und daher sind sie so beschaffen, daß sie nur können gewollt, aber nicht zugleich nicht gewollt werden, wenn man sie deutlich begreift."[105] Läge hier wirklich ein Anwendungsfall des Widerspruchsprinzips vor, müßte ebensowohl gesagt werden können: „. . . daß sie nur können nicht gewollt, aber nicht zugleich gewollt werden, wenn man sie deutlich begreift." Tatsächlich führt Wolff mit der unhaltbaren Berufung auf das Kontradiktionsprinzip die Annahme der Notwendigkeit des Wollens an sich guter Handlungen ein, die mit logischen Prinzipien nicht das geringste zu tun hat.

Die Behauptung der Einsichtigkeit normativer Sachverhalte genügt somit nicht zur Begründung natürlicher Pflichten, weshalb Wolff darüber hinaus die Verbindlichkeit naturrechtlicher Normen mit Hilfe der Vorstellung einer natürlichen Sanktion zu begründen suchte. „Verbindlichkeit" definierte er hierbei in einer Weise, die für positive Normen durchaus zutreffend ist, nämlich so: „Einen verbinden, etwas zu tun oder zu

lassen, ist nichts anderes als einen Beweggrund des Wollens oder Nicht-Wollens damit verknüpfen."[106] Die zur Erläuterung herangezogenen Beispiele sind in aufschlußreicher Weise sämtlich dem Bereich der positiven Verpflichtung entnommen. Problematisch ist dagegen die angeführte Definition, sobald sie auf die naturrechtliche Verbindlichkeit bezogen wird. Wenn man nämlich annimmt, „die Natur *verpflichte* die Menschen, gewisse Dinge zu tun und andere zu unterlassen, indem sie die fraglichen Handlungen durch als Sanktion zu verstehende Handlungsfolgen verbindlich mache,[107] dann wird hierbei vorausgesetzt, daß die Handlungsfolgen als natürliche Sanktion *erkannt werden*, da nur unter dieser Voraussetzung Verbindlichkeit, und nicht nur zweckrationales Verhalten im Hinblick auf die Herbeiführung oder Vermeidung von erfahrungsmäßig eintretenden Handlungsfolgen, erzeugt werden kann. Es genügt auch nicht, daß Handlungsfolgen als Wert oder Unwert erfahren werden, um das natürliche Gesetz (bei dem die Verbindung von Handlung und Handlungsfolgen naturgegeben ist) zum positiven (bei dem diese Verbindung auf Konvention oder Befehl beruht) in Parallele zu setzen.[108] Die auf Grund der gottgeschaffenen Naturordnung mit bestimmten Handlungen notwendig verknüpften Handlungsfolgen können vielmehr nur dann als Sanktionen gelten, wenn auf die Vorstellung Gottes als des Urhebers des natürlichen Gesetzes zurückgegangen wird,[109] es sei denn man trägt den Implikationen des Begriffs „lex naturalis" dadurch Rechnung, daß man – wie es Wolff häufig tat – die Natur selbst als willensartiges Prinzip deutet.[110] Eine solche Auffassung konnte aber nicht das letzte Wort des Theisten Wolff sein, der die Begründung der natürlichen Verbindlichkeit erst für vollendet halten durfte, wenn sie bis zum Begriff Gottes als des Schöpfers der unmittelbar die natürliche Verbindlichkeit erzeugenden Naturordnung zurückgeführt war. So sehr er sich auch dagegen sträubte, die Definition von „Gesetz" im Sinne von „jussum imperantis" als allgemeingültig anzuerkennen, so wenig kann bezweifelt werden, daß seine Naturrechtsmetaphysik nur unter Voraussetzung dieser Definition auch für „Gesetz" in der Bedeutung von „Gesetz der Natur" widerspruchsfrei ist.

Gegen die Annahme einer willensunabhängigen natürlichen Verbindlichkeit muß geltend gemacht werden, daß der regelmäßige Zusammenhang von Handlungen und lust- oder unlustbetonten, daher motivierenden Handlungsfolgen in jedem Falle (auch unter der Voraussetzung, daß er gottgewollt ist) zur Begründung einer Verbindlichkeit unzureichend ist, wenn nicht durch eine Normsetzung gewisse Handlungsfolgen als Strafen, mit denen die Vornahme verbotener, andere als Belohnungen, mit denen die Vornahme gebotener Handlungen verbunden ist, charakterisiert werden. Ohne Rekurs auf Normen kann von Lohn und Strafe, daher auch von natürlicher Sanktion, nicht die Rede sein, somit Verbindlichkeit im Unterschied zu bloßen durch Erwartung erfahrungsgemäß eintretender Handlungsfolgen erzeugten Gewohnheiten nicht entstehen. Es ist daher irreführend zu sagen: „Was . . . den Beweggrund gibt, daß wir eine Handlung wollen oder nicht wollen, dasselbe verbindet uns, sie zu vollbringen oder zu unterlassen."[111] Die Ausdrucksweise, „die Natur" schaffe Beweggründe, ist hier mehr als eine rhetorische Metapher: sie bezeichnet vielmehr den Punkt, an dem die naturrechtliche Sein-Sollen-Metabasis, das *proton pseudos* auch der Wolffschen Rechtsmetaphysik, erfolgt. Wie Cumberland oder Pufendorf verfuhr aber Wolff in der Durchführung des naturrechtlichen Grundgedankens insofern nicht konsequent, als er, vermutlich geleitet von einem dunklen Bewußtsein der ihm anhaftenden unüberwindbaren Schwierigkeiten, die natürlichen Gesetze als vorgeblich verbindliche Normen auf einen Naturbegriff bezog, der als Begriff einer gottgeschaffenen Natur die Vorstellung des göttlichen Urhebers der Naturordnung und mithin der natürlichen Gesetze enthielt.

Mit Hilfe der angedeuteten Voraussetzungen und insbesondere der Annahme einer in der Natur des Menschen und der Dinge begründeten Verpflichtung, das an sich Gute zu tun und das an sich Böse zu unterlassen,[112] läßt sich die grundlegende Norm formulieren: „*Tue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener macht; unterlaß, was ihn unvollkommener macht*".[113] So wie diese Norm als Konklusion, deren Prämissen metaphysische Sätze sind, verstanden werden soll, so glaubte Wolff auch, speziellere naturrechtliche Normen in Form von Syllogismen ableiten zu können, deren Obersatz die allgemeine *lex naturalis* ist:

Was unseren Zustand oder den anderer vollkommener macht, das sollen wir tun;
A macht unsern Zustand oder den anderer vollkommener;
Also soll A getan werden.[114]

Hierbei entsteht der Eindruck, als beruhe sowohl das natürliche Gesetz in seiner allgemeinen Form als auch die spezielleren naturgesetzlichen Normen ausschließlich auf vernünftiger Einsicht, wobei sich die Vorstellung der „Vollkommenheit" als Schlüsselbegriff erweist. Obwohl Wolff den Anspruch erhob, als erster die der „Vollkommenheit" zugrunde liegende Übereinstimmung von Handlungen und menschlicher Natur eindeutig formuliert und dadurch zu einem brauchbaren Maßstab der Beurteilung von Verhaltensweisen gemacht zu haben,[115] kann dieser Anspruch auf Grund des Gesagten nicht anerkannt werden. Zwar glaubte er, ein vernünftiger Mensch bedürfe keiner Gesetze außer dem Gesetz der Natur, denn „vermittels seiner Vernunft ist er ihm (d. h.: sich) selbst ein Gesetz."[116] Aber nicht die Vernunft als formales Vermögen konstituiert die naturrechtlichen Normen, sondern sie entnimmt sie der teleologischen Ordnung der „Natur", die ihrerseits auf dem Willen Gottes beruht, so daß schließlich jene Handlungen „vernünftig" zu nennen sind, die mit dem Willen Gottes übereinstimmen. „Qui secundum rationem vivit, is actiones suas ad voluntatem Dei componit";[117] oder: „Qui naturae suae convenienter vivit, seu quemadmodum decet hominem, is secundum voluntatem Dei vitam suam componit."[118]

Das aus dem obersten natürlichen Gesetz entwickelte System von Pflichten teilte Wolff ein in die Lehre von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst,[119] gegen andere[120] und gegen Gott,[121] wobei er vor allem in der Festsetzung naturrechtlicher Gemeinschaftspflichten oft weit in jenen Bereich vorstieß, der gewöhnlich als Geltungsbereich positiver Normen betrachtet wird.

Hierbei bereitet die Ableitung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst unter Wolffs Voraussetzungen weniger Schwierigkeiten als die der Pflichten gegen andere (von den Pflichten gegen Gott braucht hier nicht gesprochen zu werden). Wenn nämlich angenommen wird, daß die *lex naturalis* jene Handlungen zur Pflicht macht, die an sich zur Vervollkommnung unser und unseres Zustandes beitragen,[122] so sind die Pflichten des Menschen gegen sich selbst unmittelbar durch das natürliche Gesetz bestimmt. Um aus dem zunächst nur die individuelle Vervollkommnung fordernden natürlichen Gesetz Gemeinschaftspflichten ableiten zu können, d. h. eine natürliche Verpflichtung zur Vervollkommnung anderer und ihres Zustandes,[123] muß auf ein Prinzip zurückgegriffen werden, das die *lex naturalis* in der Wolffschen Fassung nicht impliziert: nämlich auf den Grundsatz der Wechselseitigkeit von Pflichten und Rechten, der auf der Tatsache beruhen soll, daß die begrifflichen Voraussetzungen des Naturrechtssystems keinen hinreichenden Grund für einen einseitigen Rechtsverzicht enthalten, das natürliche Recht aber infolge der Wesensgleichheit aller Menschen für alle einzelnen gleich ist: „Nulla sane ratio est, cur alter in gratiam tui jure cedere, et tibi liberum esse debeat, utrum obligationi tuae satisfacere velis, nec ne, alius vero suae in te obligationi satisfacere teneatur, et tu jure hoc ab eo poscendi in ejus gratiam cedere non tenearis."[124] Mit einem Wort: die ursprüngliche Rechtsgleich-

heit schließt jede Prärogative aus. Daher gilt der Imperativ: „Quod jure tuo tibi non vis fieri ab eo, qui tibi obligatus est, id alteri non feceris, cui eadem obligatione teneris."[125] Dieser traditionellerweise kategorisch formulierte Grundsatz tritt bei Wolff somit in hypothetischer Form auf, d. h. er besagt: *Wenn* zwischen zwei Personen gleiche Pflichten bestehen, *dann* gilt für ihre rechtlichen Verhältnisse das Prinzip der Wechselseitigkeit, d. h. die Sphäre des Erlaubten und des Verbotenen ist für beide gleich weit. *Daß* gleiche natürliche Pflichten für alle einzelnen bestehen, bedarf eines eigenen Beweises, der wie die angeführte Ableitung der *lex naturalis* vom Begriff der „Natur" des Menschen ausgeht und später zu erörtern sein wird.

Den „officia erga seipsum" sollen „officia erga alios" entsprechen, die zum Teil erzwingbare vollkommene Verpflichtungen, zum Teil aber nicht-erzwingbare unvollkommene Verpflichtungen darstellen, wie z. B. die *officia humanitatis*[126] und speziell die Wohltätigkeitspflicht: „Naturaliter homines sibi invicem obligantur ad beneficia mutua, quantum in potestate est."[127] Der Zusammenhang zwischen der allgemeinen Vervollkommnungspflicht und den *officia erga alios* wird mittels des Hilfssatzes hergestellt, daß kein Mensch sich und seinen Zustand dem natürlichen Gesetz gemäß vervollkommnen kann, solange er isoliert lebt: nur in Gemeinschaft mit anderen kann der einzelne die geforderte – an sich als individuelles Ziel postulierte – Vollkommenheit erreichen: „Nemo hominum solus se statumque suum perficere potest; sed unusquisque aliorum indiget auxilio, nec nisi conjunctis viribus perfectio ista obtineri potest."[128] Dieser entscheidende Satz, auf dem die gesamte Lehre von den Pflichten des Menschen gegen andere beruht, wird nun nicht, wie es der „wissenschaftlichen" Methode entspräche, a priori demonstriert, sondern empirisch begründet, indem der Philosoph in bezug auf die in ihm enthaltene Behauptung erklärt: „Patet hoc a posteriori, modo ad ea, quae experientia suggerit, animum advertere velis, et in rebus facti ad experientiam provocare sufficit . . ."[129] (So erwähnt Wolff den Bericht eines englischen Arztes über einen unter Bären aufgewachsenen Jungen, der außer der körperlichen Erscheinung nichts Menschliches an sich gehabt habe.)

Dadurch, daß Wolff zur Begründung der Gemeinschaftspflichten auf Erfahrungstatsachen zurückgreift, gesteht er implicite ein, daß die *officia erga alios* nicht nach „mathematischer" Methode aus der „Natur" des Menschen und der Dinge abgeleitet werden können, worauf doch die Absicht seiner demonstrativen Naturrechtslehre gerichtet ist. Daß der Rekurs auf Fakten, die die Unentbehrlichkeit der Gemeinschaft für die geistig-kulturelle Entwicklung des Menschen beweisen, nicht der „wissenschaftlichen" Methode entspricht, scheint er selbst gesehen zu haben, denn er sucht möglichen Einwänden vorzubeugen: „Nemo sibi persuadeat, argumentum a singulari ad universale peti."[130] Daß es sich nicht um diesen logisch nicht schlüssigen Beweis handle, glaubte er darum annehmen zu können, weil allgemeine Gründe für die partikulären Tatsachen bestimmend sind, aus denen argumentiert wird. Trotzdem läßt sich nicht übersehen, daß Wolff die Gemeinschaftspflichten und mithin den Gemeinschaftsbegriff nicht aus der Definition der menschlichen „Natur" ableitete und auch nicht ableiten konnte, da in diese Definition soziale Relationen nicht eingehen. Das auf den Begriff der menschlichen „Natur" bezogene „natürliche Gesetz" der Selbstvervollkommnung gestattet daher grundsätzlich nicht die Deduktion sozialer Beziehungen bzw. speziell sozialer Pflichten. Die dem Gemeinschaftsbegriff im allgemeinen bzw. dem Staatsbegriff im besonderen zugrunde liegenden naturrechtlichen Grundsätze ruhen daher auf unsicherem Fundament. Sätze wie der folgende stellen innerhalb des Wolffschen Systems unbegründete Forderungen dar: „Quilibet homo alteri cuicunque homini debet, quod sibi, quatenus alter id non habet in potestate sua, ipse autem citra neglectum officii erga seipsum hoc alteri praestare potest."[131] Somit ist aber

auch die auf die Gemeinschaftsbildung gerichtete Forderung unbegründet, die der Philosoph in bezug auf Gemeinschaften im allgemeinen formuliert hat: *Si unius vires non sufficiunt ad finem aliquem consequendum, societates contrahendae*",[132] um sie sodann zur naturrechtlichen Forderung der Errichtung von Staaten im besonderen zu spezifizieren.[133] Das gemeinschaftslose Dasein erscheint geradezu als Verstoß gegen das natürliche Gesetz, wie der Philosoph ausdrücklich erklärt: „*nemini licet vitam solitariam agere, ut sibi soli vivat, non aliis.*"[134]

3. DIE SUBJEKTE NATÜRLICHER RECHTE UND PFLICHTEN: EINZELPERSON UND GEMEINSCHAFT

Wolff hat in aller Klarheit die wichtige Erkenntnis ausgesprochen, daß nur Personen im rechtlichen Sinne als Subjekte von Pflichten und Rechten in Betracht kommen. Der einzelne ist, sofern er als Träger von Rechtsbeziehungen gedacht wird, nicht mit dem Individuum im biologischen Sinne zu verwechseln, weshalb ihn Wolff zum Unterschied vom natürlichen Menschen als „homo moralis" bezeichnet: „*Homo moralis* est subjectum obligationum atque jurium."[135] Der Unterschied gegenüber dem naturalistischen Begriff des Menschen wird hierbei klar gesehen: „Nimirum quatenus homo spectatur quoad obligationes et jura, quae in ipsum cadunt; eatenus distinguitur a seipso, et fingitur subjectum quoddam, cui non insunt nisi obligationes et jura: unde deinceps emanat discrimen actionum liberarum, quatenus istis juribus et obligationibus vel conveniunt, vel iisdem contrariantur. Fictio haec non inutilis, cum in Jure Naturae nobis non sit negotium cum homine, nisi quatenus obligationum atque jurium capax est, consequenter non nisi cum homine morali."[136] Die Unterscheidung des naturalistischen und des juristischen Begriffs des Individuums findet sich zwar schon vor Wolff vorbereitet – auch Hobbes war sie nicht fremd –, aber erst Wolff hat sie mit der erforderlichen begrifflichen Klarheit ausgesprochen. In der Präzisierung des Begriffs der moralischen Person, d. h. in der Erkenntnis, daß das Subjekt von Rechten und Pflichten *immer* ein *ens morale* ist (welcher Begriff also nicht auf die *persona ficta* von Gemeinschaften, speziell des Staates, beschränkt bleibt, da auch der „homo moralis" eine solche *persona ficta* darstellt), muß eine der bedeutendsten Leistungen des Philosophen erblickt werden, vergleichbar der Konzeption der *civitas maxima*. Beide gedanklichen Leistungen sind von der Naturrechtsmetaphysik unabhängig, obwohl sie in enger Verbindung mit ihr entstanden sind.

Das Wesen *(essentia)* des „homo moralis" besteht in den *ursprünglichen* natürlichen Pflichten, während seine Attribute natürliche Verpflichtungen und Rechte im allgemeinen bilden. Als Modi gelten schließlich die *erworbenen* Pflichten und Rechte.[137] Der Begriff des Individuums ist im Zusammenhang der Naturrechtslehre klar als Rechtsbegriff gekennzeichnet, und somit sind alle naturalistischen Elemente aus der Theorie grundsätzlich ausgeschlossen. Hätte der Philosoph diese Konsequenz mit der erforderlichen Rigorosität auch hinsichtlich der vorgeblichen Ableitung des natürlichen Gesetzes aus dem Sein der menschlichen „Natur"gezogen, dann hätte er niemals den Versuch der Begründung der Naturrechtslehre auf Grundsätze der Ontologie anstellen können.

Bezieht man die als Voraussetzung der Theorie des Sozialkontrakts unentbehrliche Gleichheitsannahme auf die Idee des „homo moralis", so wird deutlich, daß es sich um Rechtsgleichheit, nicht um Gleichheit im naturalistischen Sinne handelt: „In sensu

morali *homines* dicuntur *aequales*, quorum eadem sunt jura et obligationes eaedem."[138] Nach Wolff ist es dagegen ungenügend, in diesem Zusammenhang direkt auf die Gleichheit des „Wesens" bzw. der „Natur" aller Menschen zu rekurrieren, obwohl die Rechtsgleichheit letzten Endes auf dieser beruht. Aus der Wesensgleichheit würde nämlich nicht unmittelbar folgen, wie weit sich die Gleichheit erstreckt, d. h. sie bliebe ungenügend determiniert. Wolff kommt hier zweifellos das Verdienst einer prinzipiellen Klärung zu, die von seinen Vorgängern nicht erreicht wurde. Allerdings hat er seine eigene Erkenntnis durch die Verbindung mit dem vagen Terminus „Wesenheit" oder „Natur" beeinträchtigt: Einerseits definierte er zwar die natürliche Gleichheit als Gleichheit der Pflichten und Rechte; andererseits aber leitete er sie letztlich doch aus der Wesensgleichheit aller Menschen ab, so daß auch für ihn gilt, was er von jenen Theoretikern sagt, die sich mit der Gleichheit der menschlichen „Natur" in allen Individuen begnügen, wenn der Inhalt der Gleichheitsvoraussetzung zu präzisieren ist: „Qui aequalitatem hominum aequalem per identitatem essentiae atque naturae probant, ad rationem remotam provocant. Et ubi nonnisi per hanc identitatem explicant aequalitatem, idem per idem probant."[139] Die Bestimmung des Begriffs der Gleichheit wird zirkulär, wenn man sie zunächst mit Hilfe der Gleichheit der *jura connata* bzw. der *obligationes connatae* vornimmt,[140] diese jedoch ihrerseits aus dem „Wesen" des Menschen zu deduzieren sucht, das durch die natürlichen Rechte und Pflichten definiert sein soll. Wenn auch anfechtbar, hat aber Wolffs These die wichtige praktische Konsequenz, daß jede Ungleichheit der einzelnen folgerichtig nur auf dem Unterschied *erworbener* Rechte und Pflichten beruhen kann;[141] *von Natur aus* sind alle Menschen gleich, sofern sie gleiche natürliche Pflichten und Rechte haben,[142] nicht sofern sie in physischen oder psychischen Merkmalen übereinstimmen.

Mit der gesamten in der vorliegenden Abhandlung untersuchten Naturrechtstradition war Wolff überzeugt, daß Gemeinschaften und insbesondere Staaten „wie eine Person" zu betrachten sind, so daß sie ebenso wie Einzelpersonen dem natürlichen Gesetz unterworfen erscheinen. Diese Ausdehnung der Geltung der *lex naturalis* auf die juristische Person des Staates setzt einen Isomorphismus zwischen Einzelperson und Staat voraus, der insofern angenommen werden darf, als auch der einzelne im Zusammenhang der Naturrechtslehre als „homo moralis" betrachtet wird, d. h. nicht weniger den Charakter der juristischen Person trägt als der Staat. Beide erweisen sich unter dem beherrschenden teleologischen Gesichtspunkt der Naturrechtslehre als isomorphe Gebilde: So wie die Hauptabsicht der individuellen Handlungen in der Vervollkommnung der Natur des Handelnden besteht, die freien Handlungen also Mittel des Fortschritts zu immer größerer Vollkommenheit (d. h. des höchsten Guts) sein sollen,[143] so erfolgt auch die Vereinigung vieler Individuen zur Gemeinschaft im Hinblick auf den beherrschenden Zweck der Vervollkommnung, dem auch alle späteren Handlungen der Gemeinschaftsangehörigen unter sozialem Aspekt unterzuordnen sind.[144] So wie dem Streben nach Selbstvervollkommnung insofern kein egoistischer Charakter anhaften soll, als zwischen der Vervollkommnung des einzelnen und derjenigen aller anderen nicht nur kein Widerspruch, sondern wechselseitige Abhängigkeit angenommen wird,[145] so forderte Wolff auch für die Gemeinschaft vollkommene Harmonie aller Einzelhandlungen als Bedingung der Verwirklichung des beherrschenden Zwecks der Gemeinschaft, d. h. ihrer Vervollkommnung.[146] Da das „Gesetz der Natur" nichts anderes als die Unterordnung aller Handlungen unter das höchste Gut der sukzessiven Vervollkommnung gebietet, und zwar nach dem Grundsatz: „Damit er (der Mensch) . . . nichts vornimmt, als was ihm entweder unmittelbar oder mittelbar zu seiner letzten Absicht führt, so muß er nicht allein bei allen seinen freien Handlungen eine gewisse Absicht haben, sondern auch alle besonderen Absichten dergestalt miteinander verbinden, daß immer eine

ein Mittel zur andern und endlich alle insgesamt ein Mittel zur Hauptabsicht sind",[147] gilt die *lex naturalis* auch für die Gemeinschaft, da für diese nicht weniger als für Individuen die Beziehung aller Einzelhandlungen auf den leitenden Zweck der Vervollkommnung wesentlich ist: „Nämlich da die Wohlfahrt der Gesellschaft die einzige Absicht ist, warum man sich darin begibt (. . .), alle besonderen Absichten aber dergestalt einzurichten sind, daß sie endlich ein Mittel zur Hauptabsicht werden (. . .); so ist dieses die Regel, danach diejenigen ihre Handlungen einzurichten haben, die in einer Gesellschaft miteinander leben, insoweit sie nämlich in derselben leben: *Tue, was die Wohlfahrt der Gesellschaft befördert, unterlaß, was ihr hinderlich oder sonst nachteilig ist.*"[148] Auch im Falle der Gemeinschaft „folgt" das „Gesetz der Natur" (in der durch den spezifischen Zweck der Gemeinschaft bestimmten Form) aus der „Natur" des Subjekts der natürlichen Pflichten und Rechte, d. h. der durch Vertrag begründeten Gemeinschaft.

Die „Wohlfahrt der Gesellschaft" ist aber nicht Selbstzweck, da die Gesellschaft nur ein Mittel zur „Wohlfahrt", d. h. der Vervollkommnung aller einzelnen Gemeinschaftsangehörigen ist.[149] Somit wird unter Wolffs Voraussetzungen der leitende Zweck der Gemeinschaft aus dem leitenden Zweck des Individuums bestimmt, wodurch sich die moralische Grundlegung der Staatslehre klar als Mittel einer Konzeption des Staats- bzw. Gemeinschaftsbegriffs mit Hilfe inividualistischer Kategorien erweist. Daran ändert die ausdrückliche Überordnung des Gemeinwohls über die Interessen der Individuen nichts, da das Gemeinwohl auf Grund der prinzipiellen Voraussetzungen der Wolffschen Theorie mit dem wahren Wohl der Individuen zusammenfällt.[150] Daß der von Wolff vorausgesetzte Gemeinschaftszweck auch zur Begründung der Forderung dient, eine individuelle Freiheitssphäre anzuerkennen, d. h. die Regierungsgewalt auf den Bereich des für die Realisation des Gemeinschaftszwecks relevanten Verhaltens zu beschränken, sei hier lediglich angedeutet.[151]

Was für Gemeinschaften im allgemeinen gilt, muß auch für den Staat (das „gemeine Wesen") gelten, da zwischen diesem und den ihm untergeordneten Gemeinschaften der Familie und des Hauswesens nur ein gradueller Unterschied besteht. Durch Substitution von „Gemeinwesen" (d. h. Staat) an Stelle von „Gesellschaft" ergibt sich daher die speziell für den Staat geltende Form der *lex naturalis*: „Die allgemeine Wohlfahrt . . . und Sicherheit ist das höchste und letzte Gesetz im Gemeinwesen, und demnach die Regel, danach man alles im Gemeinwesen zu entscheiden hat, diese: *Tue, was die allgemeine Wohlfahrt befördert und die allgemeine Sicherheit erhält. Hingegen unterlaß, was die allgemeine Wohlfahrt hindert und der allgemeinen Sicherheit zuwider ist.*"[152]

Wenn Gemeinschaften und vor allem Staaten unter Rechtsgesichtspunkten wie Personen zu betrachten sind, dann darf das naturrechtlichen Normen unterworfene Verhältnis zwischen den Individuen als Modell des Verhältnisses zwischen Gemeinschaften bzw. Staaten gelten, d. h. die Gemeinschaft zwischen Individuen und die Völkergemeinschaft sind rechtlich isomorphe Gebilde: „Was demnach eine Person einer anderen schuldig ist, das ist auch eine Gesellschaft der anderen schuldig."[153] Durch Ausdehnung des Geltungsbereichs der *lex naturalis* auf Staaten und ihre gegenseitigen Beziehungen wird das Völkerrecht zu einem Teil der allgemeinen Naturrechtslehre und hängt wie diese engstens mit der Moral zusammen. Den Pflichten des Menschen gegen sich selbst und gegen andere entsprechen völkerrechtlich Pflichten der Staaten gegen sich selbst und gegenüber anderen Staaten,[154] da dem *Jus naturae* im Bereich der internationalen Beziehungen das *Jus gentium necessarium* genau entspricht. Beide sind nach Wolff aus der „Natur" des Menschen ableitbar: „Immutabilitas Juris Gentium neccessarii ab ipsa immutabilitate legis naturalis est, ac tandem ab essentia atque natura hominum tanquam fonte derivatur, unde ipsa

Juris naturae immutabilitas fluit."[155] Durch den Eintritt in die (staatliche) Gemeinschaft geben die Individuen ihre „Natur" nicht preis, und daher gelten nach wie vor die angenommenen normativen Beziehungen des menschlichen Wesens, die im „natürlichen Gesetz" ihren Ausdruck finden: „. . . cum homines in civitates coeuntes sese liberare non potuerunt ab immutabili obligatione, qua obstringuntur cuilibet promiscue homini, nec tollere jura singulis in statu naturali competentia; ideo gentes in universum omnes constituunt civitatem quandam maximam ex ceteris compositam eo fere modo, quo ex societatibus simplicibus coalescit composita, quam domum vulgo sive familiam appellamus."[156] Wie dem natürlichen das positive Recht, so steht dem notwendigen das positive Völkerrecht gegenüber; auf die Einteilung in *Jus gentium voluntarium, pactitium* und *consuetudinarium* ist hier nicht näher einzugehen; es genügt der Hinweis, daß dem ersteren ein präsumierter Konsens der Völker zugrunde gelegt wird, der die Fiktion eines (faktisch nicht vorhandenen) Souveräns *(Rector)* des Menschheitsstaates *(civitas maxima)* gestattet, während das *Jus gentium pacitium* auf dem realen Konsens von Staaten beruht. Die Unterscheidung von *Jus gentium necessarium* und *voluntarium* ist übrigens nicht durchweg klar.

Zwischen den Pflichten, die aus dem Begriff des Staates, und jenen, die aus der Idee der Völkergemeinschaft *(societas magna)* hervorgehen, besteht für Wolff deshalb kein Widerspruch, weil die einen wie die anderen auf dem natürlichen Gesetz beruhen, das für die Völkergemeinschaft wie für Gemeinschaften überhaupt gilt, sofern ihr Zweck die Vervollkommnung aller Individuen auf der Grundlage wechselseitiger Beziehungen ist. „Finis est mutuum adjutorium in se statuque suo perficiendo, consequenter commune bonum conjunctis viribus promovendum."[158] Die Zugehörigkeit der Individuen zu partikulären Gemeinschaften, insbesondere auch zu Staaten, schließt ihre Zugehörigkeit zu der die ganze Menschheit umfassenden Gemeinschaft nicht aus, wie ja auch Teile eines Körperorgans zugleich Teile des Körpers als Ganzheit der Organe sind.[159] Staat und Völkergemeinschaft sind einander ergänzende, nicht ausschließende Mittel zum Zweck der naturgesetzlich gebotenen Vervollkommnung.

Vom Begriff der Völkergemeinschaft ist die Idee eines die gesamte Menschheit umfassenden Staates *(civitas maxima)* zu unterscheiden. Der Menschheitsstaat existiert im Gegensatz zur Völkergemeinschaft faktisch noch nicht, er ist somit eine (regulative) Idee, mit deren Hilfe die völkerrechtlichen Normen zu formulieren sind. Diese Idee ist insofern eine Konsequenz der Grundsätze des Naturrechts, als sie durch das Prinzip der höchstmöglichen Vervollkommnung gefordert ist, die nur innerhalb einer umfassenden staatlichen Gemeinschaft sinnvoll angestrebt werden kann, während der Rahmen des mit anderen Staaten konkurrierenden Staates nicht die optimalen Bedingungen für die Erfüllung der Vervollkommnungspflicht bietet. Als einen Vertrag voraussetzende Vereinigung zum Zweck der Realisation des naturrechtlichen Zwecks der Vollkommenheit ist der Menschheitsstaat als „civitas" zu bezeichnen,[160] was die wichtige Konsequenz nach sich zieht, daß die in ihn eingehenden partikulären Staaten nicht mehr uneingeschränkt souverän sein können. Man wird nicht umhinkönnen, in dieser Idee eine kühne Vorwegnahme von Auffassungen der einzelstaatlichen Souveränität zu erblicken, die erst in unserem Jahrhundert realisiert zu werden beginnen.

Die Analyse der Idee der *civitas maxima* ist für das Verständnis der Wolffschen Methode von größter Bedeutung, weil sie noch besser als die Analyse des Staatsbegriffs und seiner Implikationen den konstruktiven Charakter von Wolffs Rechts- und Staatsphilosophie erkennen läßt. Vor allem verhindert sie das realistische Mißverständnis der elementaren Begriffe der Staatskonstruktion, namentlich des vertraglichen Konsens, der als Form des gesellschaftlichen Zusammenschlusses angenommen wird. Da der Menschheitsstaat nicht

existiert, sondern nur existieren soll, kann der von seiner Idee implizierte Konsens ebensowenig real zustandegekommen sein, wie sein *Rector* eine reale Person oder Institution ist.

Der Zusammenschluß der Staaten zum Menschheitsstaat, der *civita maxima*, soll nichtsdestoweniger „natürlich" sein, d. h. auf der Einsicht in die Vorteile beruhen, die ein solcher Zusammenschluß für die Verwirklichung des Zwecks der Vervollkommnung bietet. Da faktisch ein solcher Zusammenschluß nicht erfolgt, muß nach Wolff angenommen werden, daß es den Staaten bzw. ihren Lenkern an der erforderlichen Einsicht in den naturgesetzlich determinierten Zweck der menschlichen „Natur" fehlt. Daher ist ihr Konsens zu präsumieren. Er würde nämlich notwendig erfolgen, wenn die entsprechende Einsicht vorläge. Die Annahme eines solchen Quasi-Paktes als Grundlage der „civitas maxima" hielt der Philosoph für unbedenklich, da sie weder vernunftwidrig ist, noch dem zivilrechtlichen Begriff des Quasi-Paktes widerspricht. So wie daher z. B. die natürliche Pflicht zur Übernahme der Vormundschaft durch die hierfür gesetzlich vorgesehenen Personen auch ohne deren ausdrückliche Zustimmung besteht und erzwungen werden kann, so faßte Wolff nicht nur die Möglichkeit ins Auge, die Zustimmung der Einzelstaaten zur *civitas maxima* zu präsumieren, sondern ihren Eintritt auch zu erzwingen, wenn er trotz der bestehenden natürlichen Verpflichtung verweigert werden sollte. Allerdings insistiert der Philosoph nicht auf dieser Folgerung, da seiner Ansicht nach für die Theorie des Menschheitsstaates das Zugeständnis genügt, daß der Konsens aller Staaten zum Eintritt in die *civitas maxima* naturgesetzlich gefordert sei.[161] Folgerichtig nahm er für den Menschheitsstaat die Geltung naturrechtlicher Normen an, die aus dessen Zweck ebenso folgen, wie die den Einzelstaat betreffenden natürlichen Gesetze aus dem Staatszweck. Vor allem besteht für alle Völker innerhalb des Menschheitsstaates Rechtsgleichheit,[162] mithin auch Gleichheit der Pflichten. Die in ihm vereinigten Völker können im Hinblick auf den Zweck ihrer Vereinigung gegen widerstrebende Einzelstaaten Gewalt anwenden,[163] ja der *civitas maxima* soll auch die souveräne Gewalt *(imperium)*, vergleichbar derjenigen der Einzelstaaten, eignen, allerdings mit dem wichtigen Unterschied, daß der Einzelstaat entweder monarchisch, aristokratisch oder demokratisch regiert werden kann, während der Menschheitsstaat notwendig als Demokratie („Status popularis" bzw. „Politie") zu denken ist. Auf Grund seines „naturgemäßen Ursprungs" kommt dem Menschheitsstaat gegenüber den Einzelstaaten ein gewisser, freilich hypothetischer, Vorrang zu. Dem entspricht es, daß Wolff (in Anlehnung an die verbreitete Lehre vom natürlichen Primat der Demokratie) aus dem über die Staatsform des Menschheitsstaates Gesagten die Ursprünglichkeit der Demokratie auch für die Einzelstaaten folgert.[164] Mit der Demokratie hat die *civitas maxima* die Form der Beschlußfassung gemein, d. h. Beschlüsse kommen auf Grund des Mehrheitsprinzips zustande. Da sich Wolff jedoch kein konkretes Gesetzgebungsorgan des Menschheitsstaates, etwa ein Völkerparlament, vorzustellen vermag, behilft er sich wiederum mit einer Fiktion: „pro voluntate omnium gentium habendum, in quo consentire debent, si ductum naturae secutae ratione recte utantur."[165] In Ermangelung einer konkreten Instanz, die befugt wäre, zu entscheiden, welche Maßnahmen „vernünftig" und daher von allen Staaten zu akzeptieren sind, sieht er schließlich keinen anderen Ausweg, als die Überzeugung der zivilisierten Völker zum Maßstab der Vernünftigkeit und somit der völkerrechtlichen Verbindlichkeit von Maßnahmen zu erklären. Diese Ausflucht ist darum so bedenklich, weil sie die zunächst angenommene Rechtsgleichheit aller Staaten, die die Anmaßung von Rechten durch die großen zuungunsten der kleinen Staaten ausschließen soll,[166] wenn nicht hinfällig macht, so doch beträchtlich einschränkt.

Die Konstruktion der Idee der *civitas maxima*, die aus der Voraussetzung eines natürlicherweise gesetzten und allgemein verbindlichen Menschheitszwecks eine völkerrecht-

liche Ordnung im Grundriß ableitet, beruht nicht nur auf der Fiktion von Quasi-Verträgen zwischen Staaten, d. h. der präsumierten vernunftgemäßen Zustimmung aller Einzelstaaten zum vorausgesetzten Zweck, und der Annahme des Mehrheitsprinzips ohne faktisch gefaßte Beschlüsse, sondern kulminiert schließlich in der Fiktion einer Obrigkeit, in deren Vorstellung die angenommene völkerrechtliche Ordnung auf naturgesetzlicher Grundlage verankert erscheint, wenn auch nur, wie die Konstruktion des Menschheitsstaates selbst, in Form einer Idee. Während die natürlichen Gesetze unabhängig von der Vorstellung einer normsetzenden Instanz gelten sollen, setzt sich im Zusammenhang mit der Konstruktion der *civitas maxima* das Bedürfnis durch, die naturgesetzliche Völkerrechtsordnung wenigstens in einem fingierten Willen zu verankern.[167]

Der hypothetische Charakter dieser Konstruktion ist nicht zu übersehen, da die Annahme von Quasi-Verträgen, eines „Rectors" des Menschheitsstaates und schließlich die Idee der *civitas maxima* selbst „fiktive" Begriffe sind. Dasselbe gilt für den „Willen" der Völker, auf den sich Wolff beruft, um das *Jus gentium voluntarium* zu begründen. Dieser „Wille" kann im vorliegenden Zusammenhang nur als Ausdruck für die Einheit der völkerrechtlichen Ordnung verstanden werden, die selbst nicht existent ist, sondern gedacht werden soll, *als ob* sie vom fiktiven „Rector" der *civitas maxima* gesetzt wäre.

Wolff betonte nachdrücklich die Bedeutung des Operierens mit Fiktionen für die wissenschaftliche Erkenntnis im allgemeinen, so wenn er erklärte: „Fictiones non inutiliter admittuntur in omni scientiarum genere cum ad veritates eruendas, tum demonstrandas."[168] Wer die Verwendung fiktiver Begriffe ablehnt, erweist sich seiner Ansicht nach als unerfahren in der „wissenschaftlichen" Methode.[169] Freilich vermißt man gerade in Wolffs Naturphilosophie das hypothetisch-deduktive Verfahren so gut wie völlig. So meinte er im Zusammenhang mit der Erörterung des physikalischen Körperbegriffs die Geometrisierung des Begriffs der Materie und infolgedessen auch die Anwendung der „geometrischen" Methode in der Physik mit der Begründung ablehnen zu können, daß kein dergleichen Wesen, als wie die Größen sind, welche man in der Geometrie hat, in der Natur vorhanden, noch auch in derselben sein kann",[170] was ausdrücklich gegen Descartes gerichtet ist.[171] Die Materie kann nach seiner Ansicht nicht aus einander gleichartigen, nur räumlich verschiedenen Partikeln zusammengesetzt gedacht werden, weil eine solche Annahme mit dem *Principium identitatis indiscernibilium* in Widerspruch stünde. Wolff führt den von ihm bekämpften vermeintlichen Irrtum auf die Verwechslung *möglicher* Teile des Körpers mit *wirklichen* Teilen zurück; die ersteren entsprechen Elementen der begrifflichen Konstruktion des Materiebegriffs, die letzteren der Wirklichkeit an sich, wobei Wolff die Übereinstimmung von gedanklichem Modell und Wirklichkeit ausdrücklich leugnet: „Es lassen sich demnach die mathematischen Beweise keineswegs auf die Materie, wie sie in der Natur angetroffen wird, deuten".[172] Dennoch wird der geometrische Körperbegriff nicht schlechthin abgelehnt, da er die rationale Ordnung der Empfindungsmannigfaltigkeit ermöglicht.[173] Daher „ist das erdichtete Bild des Körpers, welches von ihm nichts weiter als seine Größe vorstellt, nicht ganz unnütz..., indem es dienlich ist, die Größe des Körpers, und was von ihr abhängig, daraus zu determinieren".[174] Der Wert der hypothetisch-deduktiven Methode ist somit für Wolff wegen seines Festhaltens am Dualismus von empirischer Erscheinung und rational erkennbarer Wirklichkeit an sich sehr beschränkt: die Funktion hypothetisch konstruierter Modelle erschöpft sich in der Ordnung der Empfindungsmannigfaltigkeit; die Erkenntnis der Dinge an sich ist mit ihrer Hilfe nicht möglich.

Dagegen kommt der Verwendung hypothetischer Voraussetzungen im Bereich der Rechts- und Staatsphilosophie wesentliche Bedeutung zu. So bezeichnete Wolff den grund-

legenden Begriff der „moralischen Person" ausdrücklich als Fiktion.[175] „Fiktionen" im hier vorausgesetzten Sinn sind Begriffe, deren Bedeutung ausschließlich durch den Zusammenhang der logischen Konstruktion bestimmt wird, d. h. die abgesehen von ihrer Funktion innerhalb des konstruktiven Zusammenhangs bedeutungslos wären; sie lassen sich daher nicht adäquat im realistischen Sinne interpretieren. Wenn z. B. die Annahme einer der *civitas maxima* durch den präsumierten Konsens aller Staaten hinsichtlich des allgemeinen Wohls zukommenden Zwangsgewalt gegenüber widerstrebenden Einzelstaaten als paradox erscheint, so ist das ein Zeichen mangelnder Klarheit in der Beurteilung des Verhältnisses von a priori konstruierten Rechtsbeziehungen und Fakten der Naturwirklichkeit.[176] Die Bedeutung der genannten Annahme läßt sich nur aus ihrer Funktion als Voraussetzung der Konstruktion einer Völkerrechtsordnung bestimmen; sie impliziert keine Tatsachenaussagen, kann aber auch durch solche nicht widerlegt werden.[177]

Somit scheint das Urteil gerechtfertigt, daß sich innerhalb der Wolffschen Naturrechtsmetaphysik allmählich die Einsicht in die Eigenart der Rechts- und Staatsphilosophie im Gegensatz zu den Realwissenschaften durchsetzte. So betonte der Philosoph im Zusammenhang mit der Erörterung des Verhältnisses von natürlichen und positiven Gesetzen, die tatsächlich den *leges naturae* oft widersprechen: „Wir reden hier nicht von dem, was geschieht, sondern vielmehr davon, was geschehen soll".[178] Denn seiner Ansicht nach steht fest, „daß man in Wissenschaften nicht fragt, wie dieses oder jenes Gemeinwesen beschaffen ist, sondern wie es beschaffen sein muß, wenn man den vorgesetzten Zweck erhalten soll, wenn die Untertanen darinnen diejenige Wohlfahrt ungehindert finden sollen, die durch ihre vereinigten Kräfte zu erhalten möglich ist . . .".[179] Insbesondere erlaubt der von Wolff angenommene Isomorphismus von Einzelstaat und *civitas maxima*, aus dem Charakter der Idee des Menschheitsstaates auf den Charakter des Staatsbegriffs zu schließen, dessen Einheit nicht die eines kausalgesetzlich determinierten Naturdings ist, sondern nur mit Hilfe von Rechtsbegriffen bestimmt werden kann, da der Staat als „moralische Person" wesentlich durch Attribute gekennzeichnet ist, die Rechte und Pflichten bezeichnen; und dasselbe gilt für die Idee der *civitas maxima* wie für die des *homo moralis*. Indem Wolff allen moralischen Personen „fiktiven" Charakter zuschrieb, brachte er, wenn auch nicht in völlig befriedigender Weise, den Unterschied von Sein und Sollen bzw. von auf diese beiden prinzipiell heterogenen Bereiche bezüglichen deskriptiven und normativen Aussagen zum Ausdruck. Eine konsequente Trennung von kausaler und normativer Sphäre ist allerdings von Wolff ebensowenig zu erwarten wie von den anderen bisher berücksichtigten Vertretern der Naturrechtsmetaphysik, da er wie diese bestrebt sein mußte, wenigstens an einem Punkt des Ableitungszusammenhanges den Unterschied von Sein und Sollen aufzuheben und in der typischen naturrechtlichen Metabasis Normen aus deskriptiven Aussagen zu deduzieren. Mit der gesamten Naturrechtstradition des 17. und 18. Jahrhunderts ist er somit dafür verantwortlich, daß die Bedeutung der analytischen Methode für die Rechts- und Staatsphilosophie auch zu seiner Zeit noch nicht in adäquater Weise erkennbar wurde.

4. WOLFFS STAATSBEGRIFF

Wolff hat der Definition des Staatsbegriffs größtes Gewicht beigelegt, da alle übrigen Aussagen über den Staat gemäß den Regeln der „mathematischen" Methode aus ihr folgen sollen.[180] Historisch ist dagegen die Bedeutung dieses Begriffs bei Wolff gering, da er

keinen Fortschritt gegenüber den von seinen Vorgängern erreichten Einsichten darstellt, sondern deutlich die eklektische Grundhaltung des Philosophen verrät, der die herkömmlichen Vorstellungen der naturrechtlichen Staatsmetaphysik zum Teil recht unkritisch übernahm, wenn sie nur mit seinen intellektualistischen, anti-volunataristischen Voraussetzungen übereinstimmten.

Bei der Ableitung des Staatsbegriffs geht Wolff von der „moralischen" Natur des Menschen, nicht von einem wie immer gearteten Naturtrieb im Sinne der Biologie aus. Dementsprechend wird auch der Unterschied von Natur- und bürgerlichem Zustand *(status naturalis* und *status civilis)* ausschließlich mit Hilfe von Rechtsbegriffen bestimmt, da er den *status hominum moralis* betrifft und dieser nur durch Rechte und Pflichten charakterisiert ist.[181] Der Begriff des Naturzustands wird folgerichtig als reiner Rechtsbegriff definiert: „*Status naturalis* est, qui determinatur per jura mere naturalia eaque singulorum, et obligationes mere naturales."[182] Einen schlechthin rechtlosen Zustand kann es unter den Voraussetzungen der Wolffschen Naturrechtslehre nicht geben, da die *officia et jura connata* aus dem „Wesen" des Menschen folgen und daher bereits im reinen Naturzustand Geltung besitzen sollen. Zu den angeborenen Rechten zählt der Philosoph die Freiheits- und Gleichheitsrechte, das Recht auf Gebrauch der dem Menschen unentbehrlichen Dinge, das Recht auf Sicherheit sowie auf ungehinderte Ausübung des Gottesdienstes nebst den aus den genannten abgeleiteten Rechten.[183] Der *status civilis* unterscheidet sich vom Naturzustand durch die Geltung positiver Gesetze, ohne daß die Geltung des natürlichen Gesetzes erlischt. Gewisse natürliche Gesetze gelten sogar ausschließlich für den bürgerlichen Zustand,[184] andere nur für den Staat als moralische Person.[185]

Innerhalb der Vorstellung des Naturzustands läßt sich nach Wolff ein *status naturalis adventitius* vom *status naturalis originarius*, d. h. vom reinen Naturzustand, unterscheiden, sofern in ihm außer den angeborenen Rechten und Pflichten auch erworbene bestehen.[186] Hieraus folgt, daß es schon vor Errichtung von Gemeinschaften Rechte geben muß, die nicht natürliche Rechte sind. Eine wichtige Konsequenz dieser Annahme besteht darin, daß der Sozialkontrakt unter der Voraussetzung geltender Pflichten und Rechte geschlossen zu denken ist, wodurch eine wesentliche Schwierigkeit der Vertragstheorie verschwindet, allerdings um den Preis einer womöglich noch offenkundigeren Schwierigkeit: nämlich der Anerkennung von Rechten bzw. Pflichten, die weder natürliche, noch positive im engeren Sinne sein sollen; was aber sollen sie dann sein? Am befriedigendsten dürfte die Annahme sein, daß Wolff hier an Normen der Sitte dachte, die sich nach und nach zu einem Gewohnheitsrecht verfestigten.

Der reine Naturzustand ist ein Zustand der Freiheit, in dem niemand der Macht *(potestas)* eines anderen unterworfen *(subjectus)* sein soll. Diese naturrechtliche Freiheit ist selbstverständlich mit dem von Wolff behaupteten Determinismus ohne weiteres verträglich, da sie nicht in der Behauptung der Willensfreiheit besteht, sondern in der Behauptung der rechtlichen Unabhängigkeit.[187] Mit dieser ursprünglichen Freiheit steht, wie Wolff überzeugt ist, die Einführung des Privateigentums nicht in Widerspruch, da durch das Recht auf Nutzung von Sachen (= Eigentum) niemand ein Recht auf Bestimmung des Verhaltens, also auf Einschränkung der natürlichen Freiheit anderer erhält. Auch die Freiheit des *status originarius* ist aber nicht schlechthin uneingeschränkte Freiheit, sondern frei ist im Naturzustand derjenige, demgegenüber niemand ein *jus perfectum* geltend machen kann.[188] Hinsichtlich der notwendigerweise bestehenden natürlichen Verpflichtung konnte Wolff daher sagen: „Nemo hominum exlex est",[189] da nicht einmal Gott vollkommene Freiheit von *jedem* Gesetz *(licentia)* gewähren kann.[190] Hier wird Wolffs Distanz gegenüber dem von Hobbes eingenommenen Standpunkt deutlich, an den er sicher dachte,

wenn er den Gegensatz zwischen seiner Auffassung und derjenigen der Atheisten und Deisten hervorzuheben bestrebt war.[191]

Wie bereits erwähnt, steht die Lehre von der Gemeinschaft im allgemeinen und vom Staat im besonderen bei Wolff in engem Zusammenhang mit der Moralphilosophie, da sich die Ableitung des Gemeinschaftsbegriffs aus den (im engeren Sinne des Wortes) moralischen Pflichten des Menschen gegen andere ergibt. Ein isoliertes Individuum könnte nämlich weder die Pflichten gegen sich selbst, noch diejenigen gegen andere adäquat erfüllen, d. h. nicht nach seiner und anderer Vervollkommnung streben. Hieraus folgt die Verpflichtung zum gesellschaftlichen Zusammenschluß.[192] Der Philosoph zählte eine Reihe von Gemeinschaften auf, die ursprünglicher als der Staat sind, nämlich: Ehegemeinschaft, väterliche, herrschaftliche und Hausgemeinschaft,[193] wobei die letztgenannte durch Verbindung der drei ersten Gemeinschaftsformen entsteht. Wie nun nach Ansicht des Philosophen aus dem „natürlichen Gesetz", das den Menschen zu größtmöglicher Vervollkommnung verpflichtet, die Verpflichtung zum Eintritt in die Gemeinschaft folgt, die die Erfüllung der natürlichen Pflichten ermöglicht, so soll aus ihm auch folgen, daß die Gemeinschaft so beschaffen sein muß, daß sie die adäquate Erfüllung jener Pflichten gestattet. Das ist bei allen unterhalb des Staates stehenden Gemeinschaften nicht der Fall, da sie Wohlfahrt und Sicherheit nur unvollkommen zu gewährleisten vermögen.[194] Daher sind die einzelnen Hauswesen verpflichtet, sich im Interesse aller zu einer übergeordneten, Schutz und Wohlfahrt vollkommen gewährleistenden, autarken Gemeinschaft, nämlich dem Staat (Gemeinwesen) zusammenzuschließen. Wolff begründete die Notwendigkeit des Zusammenschlusses so: „Da nun einzelne Häuser nicht alle Bequemlichkeiten des Lebens ihnen selbst verschaffen können, deren sie fähig sind (...), noch auch des Ihrigen, ja ihres Leibes und Lebens gesichert sein (...), folglich das höchste Gut, danach sie zu streben verbunden sind (...), nicht zu erlangen vermögen (...); so ist nötig, daß so viele sich zusammen begeben und mit vereinigten Kräften ihr Bestes fördern, bis sie imstande sind, sich alle Bequemlichkeiten des Lebens zu verschaffen, der natürlichen Verbindlichkeit gemäß von einer Vollkommenheit zu der anderen ungehindert fortzuschreiten und sich wider alle Beleidigungen sattsam zu verteidigen. Wenn dieses geschieht, so begeben sie sich in eine Gesellschaft (...), und der ungehinderte Fortgang in Beförderung des allgemeinen Besten, das sie durch vereinigte Kräfte erhalten können, ist die Wohlfahrt dieser Gesellschaft (...). Diese Gesellschaft pflegt man das Gemeinwesen zu nennen".[195] Demgemäß lautet die Definition des Staates in der ausführlichen Formulierung des „Jus naturae": „Societas inter plures domus contracta eo fine, ut conjunctim sibi parent ad vitae necessitatem, commoditatem ac jucunditatem, immo felicitatem requisita, et curent, ut unusquisque jure suo quiete fruatur et tuto ab alio id consequatur, atque se suaque adversus vim quamlibet externam defendant, *civitas* dicitur ..."[196]

Wolff griff somit auf die ältere Vorstellung der Staatsentstehung durch Zusammenschluß nicht der Individuen als solcher, sondern untergeordneter Gemeinschaften, hier: der Hausgemeinschaften, zurück – auf eine Vorstellung also, wie sie z. B. von Bodin vertreten worden war. Die Staatsentstehung stellt sich ihm daher als sukzessiver Vergesellschaftungsprozeß dar, ausgehend von der Familiengemeinschaft und im Staate einen vorläufigen Abschluß findend (da über den Einzelstaaten die Völkergemeinschaft bzw. die *civitas maxima* steht), so daß zwischen den primitiven Gemeinschaften und dem Staate nur ein gradueller Unterschied besteht. Dennoch ging es ihm nicht um eine geschichtliche Theorie der Gemeinschafts- bzw. Staatsentwicklung, sondern er will den Begriff des Staates der „wissenschaftlichen" Methode gemäß konstruieren. Wie alle Vertreter naturrechtlichen Staatsdenkens im 17. und beginnenden 18. Jahrhundert bediente er sich zu

diesem Zweck der Hypothese des Sozialkontrakts, die für ihn ein gesicherter Lehrgehalt der Staatsphilosophie und daher keiner besonderen systematischen Fundierung bedürftig ist. Die Begründung des „natürlichen Gesetzes" genügt als begriffliche Grundlage der Vertragslehre, in der die *lex naturalis* mit Rücksicht auf den Zweck von Gemeinschaften im allgemeinen Anwendung findet. Demgemäß wird der Eintritt in eine Gesellschaft als Einigung mehrerer Individuen im Hinblick auf die Bedingungen der Verwirklichung des allgemeinen Besten, d. h. als Vertrag bestimmt,[197] der die allgemeine Wohlfahrt zum Inhalt hat. Die Gesellschaftsordnung gilt als Mittel zur Verwirklichung dieses Zwecks.[198] Genauer bestimmte Wolff den Zweck des Staates, der die Vereinigung durch den Sozialkontrakt bedingt, durch die Aufgabe, Hindernisse zu beseitigen oder hintanzuhalten, die die ausreichende Versorgung, die Ruhe und die Sicherheit der einzelnen in Frage stellen können.[199] Das Zusammenwirken aller zum gemeinsamen Zweck soll nach den Grundsätzen der Arbeitsteilung erfolgen, weshalb eine Differenzierung der Funktionen der Individuen innerhalb des Ganzen der Gesellschaft eintreten muß, die die Deutung der Gemeinschaft mit Hilfe der Analogie zwischen sozialen und physiologischen Funktionen nahelegt.[200] Die organologische Interpretation der Funktionendifferenzierung und insbesondere der Arbeitsteilung gehört bekanntlich nicht Wolff allein, sondern ist Teil des Grundbestands der klassischen Sozialphilosophie.

Die naturrechtliche Basis des Sozialkontrakts schränkt dessen Gültigkeit durch die Bedingung der Übereinstimmung mit dem natürlichen Gesetz ein,[201] das durch die Errichtung der positiven Rechtsordnung nicht aufgehoben wird. Namentlich bleibt stets die naturrechtliche Freiheit und Gleichheit aller Individuen erhalten, d. h. die Staatsgewalt wird durch die angeborenen natürlichen Rechte beschränkt. Man erkennt diese Auffassung leicht als Voraussetzung der Formulierung unverzichtbarer und unaufhebbarer Menschenrechte,[202] die bekanntlich aus Wolffschem Geist erfolgte. Da eine Differenzierung natürlicherweise gleichwertiger Interessen in höher- und minderrangige dem Gemeinschaftsinteresse zuwiderliefe,[203] sofern sie zur Zerstörung des der Gesellschaft im Hinblick auf ihren leitenden Zweck zukommenden Einheitswillens führte,[204] folgt im Falle der Benachteiligung von Gemeinschaftsangehörigen hinsichtlich wesentlicher Rechte, daß sie durch die aus dem Sozialkontrakt an sich erfließenden Pflichten nicht mehr gebunden sind.[205] Wolff nimmt außerdem im Unterschied vor allem zu Hobbes ein Erlöschen der Wirksamkeit des Sozialkontrakts auch für den Fall an, daß die Gemeinschaftsangehörigen den Vertrag auflösen. Schließlich soll er erlöschen, wenn der bei der Vergesellschaftung maßgebliche Zweck endgültig realisiert wird.[206]

Wolff unterschied ähnlich wie Pufendorf mehrere Schritte des Prozesses der Staatsbildung, insbesondere einen Vereinigungsvertrag, einen Beschluß über die Staatsform und einen Vertrag zwischen den Gemeinschaftsangehörigen und der Obrigkeit auf der Grundlage der Wechselseitigkeit. Die Staatsform heißt in seiner Terminologie abweichend vom gewöhnlichen Sprachgebrauch, aber in bemerkenswerter Übereinstimmung mit Kelsens Auffassung des Staates als rechtlicher Ordnung „Respublica" oder „das gemeine Wesen".[207] Dem Beschluß über die Staatsform liegt eine Übereinkunft über die Mittel zugrunde, die zur Realisation des durch den Vereinigungsvertrag festgelegten Staatszwecks geeignet sind. Die Errichtung einer Gemeinschaft ist mithin etwas anderes als die Festsetzung ihrer verfassungsmäßigen Ordnung – nebenbei bemerkt eine unmögliche Unterscheidung, da ein Staat ohne verfassungsmäßige Ordnung ein Unding ist.

Da für die kontraktualistische Staatslehre der Begriff des Vertrags wesentlich ist, verdient dessen Definition besondere Berücksichtigung. Wolff bestimmte „Vertrag" im allgemeinen als „conventio, qua duo vel plures in eandem vel easdem promissiones consen-

tiunt",[208] d. h. als eine Art von Versprechen. Bei einem Versprechen wird von einer Seite eine Zusicherung gegeben, von der anderen angenommen und erst dadurch das Versprechen gültig,[209] d. h. es entsteht auf seiten des Annehmenden ein vollkommenes Recht.[210] Ein Vertrag liegt vor, wenn das Versprechen durch ein Gegenversprechen ergänzt wird und mithin eine wechselseitige Verpflichtung geschaffen wird. Nach Wolff besitzen Verträge naturgesetzliche Verbindlichkeit gemäß dem Grundsatz „Pacta sunt servanda",[211] der als naturrechtliches Prinzip von jeglicher positiven Rechtsordnung unabhängig sein soll. Infolgedessen lassen sich widerspruchsfrei gültige Verträge vor Errichtung rechtlich geordneter Gemeinschaften annehmen, insbesondere auch der Sozialvertrag. Die natürliche Verbindlichkeit von Verträgen ist nur durch die Bedingung der Konformität mit dem natürlichen Gesetz eingeschränkt.[212]

Deutlicher als bei allen seinen Vorgängern tritt in Wolffs Staatslehre der ahistorische Charakter der Vertragsvorstellung hervor. Wolff nahm nicht nur für die *civitas maxima*, sondern für partikuläre Staaten den Begriff des präsumierten Konsens bzw. des Quasi-Kontrakts in Anspruch. Hierdurch wollte er vermutlich nicht nur dem Charakter der Ergebnisse der analytischen Methode Rechnung tragen, sondern vor allem die Möglichkeit schaffen, zwei heterogene Auffassungen der Gemeinschaft miteinander zu verbinden: Die Annahme der Vertragsgrundlage von Gemeinschaften im allgemeinen und die Annahme ihrer „Natürlichkeit". Er wollte mit einem Wort den konventionalistischen Gesichtspunkt der Vertragslehre mit dem sozusagen naturalistischen der naturgesetzlich fundierten Staatskonzeption versöhnen. Dazu bot sich ihm der Begriff des Quasi-Paktes an. Da nämlich die Gemeinschaft als Mittel der Vervollkommnung auf Grund des natürlichen Gesetzes bestehen soll, ohne die Zustimmung der Individuen aber nicht bestehen kann, muß wegen der naturgesetzlichen, mithin vernünftigen Vervollkommnungspflicht die Errichtung von Gemeinschaften und insbesondere des Staates vernünftigerweise allgemein gewollt werden. Selbst wenn sie faktisch nicht gewollt würde, muß aber ein Wille vorausgesetzt werden, der ein notwendiges Mittel zur Erreichung eines notwendigen Ziels betrifft. Es ist also anzunehmen, daß natürliche Gemeinschaften unbeschadet ihrer Natürlichkeit auf Quasi-Pakten, d. h. auf einem zu präsumierenden Konsens ihrer Angehörigen, beruhen.[213]

Die realistische Auffassung des Sozialkontrakts ist hier wenigstens im Prinzip überwunden, da die Vorstellung des Quasi-Paktes deutlich als „fiktive" Voraussetzung der Konstruktion des Staatsbegriffs zu erkennen ist, mithin nicht als historisches Ereignis verstanden werden darf, wie schon im Zusammenhang mit Wolffs Ausführungen über die „väterliche Gesellschaft" klar zutage tritt. Dieser natürlichsten aller Gemeinschaften, der Gemeinschaft von Eltern und Kindern, soll ebenso wie im Fall des Staates ein Vertrag zugrunde liegen, der die Pflicht der Eltern, den Kindern alle zur Erfüllung der naturgesetzlichen Pflicht notwendigen Mittel materieller und ideeller Art zur Verfügung zu stellen, und die Verpflichtung der Kinder zu Gehorsam und Dankbarkeit zum Inhalt hat.[214] Aber auch der die Staatsentstehung betreffende Vertrag läßt sich kaum realistisch deuten. Wolff läßt nämlich einerseits den Sozialkontrakt durch die einzelnen Hausgemeinschaften bzw. deren Häupter, die in den Staat eintreten, abgeschlossen sein, behauptet aber andererseits die Notwendigkeit eines wechselseitigen Abkommens zwischen den Untertanen als „Personen, welche sich verbindlich gemacht, den Willen der Obrigkeit ihren Willen sein zu lassen",[215] und der Obrigkeit: „Die Obrigkeit verspricht, alle ihre Kräfte und ihren Fleiß dahin anzuwenden, daß sie zur Beförderung der allgemeinen Wohlfahrt und Sicherheit dienliche Mittel erdenke, und zu deren Ausführung nötige Anstalten mache; hingegen die Untertanen versprechen..., daß sie willig sein wollen, alles dasjenige zu tun, was sie

für gut befinden wird".[216] Darüber hinaus kann die Stellung des Herrschers durch spezielle vertragliche Abmachungen festgelegt werden, die ebenso legitim sind wie der durch sie präzisierte Herrschaftsvertrag.[217]

Wolff hat hier offenbar versucht, mehrere Theorien zu einer einzigen zu verbinden, was nicht ohne Widerspruch gelingen konnte: Der Vereinigungsvertrag soll von den Vorständen der „Häuser" geschlossen werden, da der Staat als Zusammenschluß von solchen definiert ist. Beim Unterwerfungsvertrag sind dagegen die Partner die Obrigkeit auf der einen, die sämtlichen Untertanen auf der anderen Seite, wobei (wieder im Gegensatz zu Hobbes) eine vertragliche Bindung auch der Obrigkeit bzw. des Herrschers angenommen wird. Wenn aber je nach dem Erklärungszweck verschiedene Vertragspartner ins Auge gefaßt werden, liegt die Annahme nahe, daß Wolff keinen der angedeuteten Verträge als historischen Vorgang verstanden wissen wollte.

Die Einteilung der Regierungsformen folgt dem bekannten aristotelischen Schema von Monarchie, Aristokratie und Politie mit den entsprechenden Entartungsformen Tyrannis, Oligarchie und Demokratie.[218] Die Definition der Regierungsformen läßt sich durch Angabe der Art vornehmen, in der das „Imperium" den Inhabern der Souveränität zukommt: Kommt die obrigkeitliche Gewalt ungeteilt einem einzigen Inhaber zu, ist die Staatsform monarchisch; ist sie unter mehreren Inhabern geteilt, aristokratisch; kommt sie allen Staatsangehörigen zu, liegt ein Volksstaat *(status popularis)* vor. In jedem Fall ist die souveräne Gewalt „die Freiheit zu befehlen oder überhaupt etwas zu wollen",[219] also das Recht, anderen Befehle zu erteilen bzw. seinen Willen aufzuzwingen. Da alle Menschen von Natur aus frei sind, kann ein solches Recht niemandem natürlicherweise zukommen, noch kann es ohne Verletzung der naturrechtlichen Freiheit arrogiert werden.[220] Infolgedessen ist nach Wolff wegen des faktischen Vorliegens souveräner Gewalt die Annahme unausweichlich, daß diese als durch Zustimmung der ihr Unterworfenen begründet gedacht werden muß.[221] Hieraus ergibt sich, daß sich das *imperium* genausoweit erstreckt, als durch einen Akt der Unterwerfung die ursprüngliche Freiheit aufgegeben wurde.[222]

Da Wolff mit der kontraktualistischen Tradition den vertraglichen Ursprung der souveränen Gewalt annahm, jedoch nicht wie Hobbes den Verzicht auf die naturrechtliche Freiheit zugleich als Unterwerfung unter ein Individuum oder eine Institution als Inhaber der Souveränität auffaßte, kam er zu dem Ergebnis, daß das *imperium* infolge seines Ursprungs aus dem Sozialkontrakt primär dem Volk in seiner Gesamtheit zukomme.[223] Es lag ihm jedoch fern, hieraus demokratische Konsequenzen ableiten zu wollen, sondern er scheint die Volkssouveränität nur als eine aus logischen Gründen geforderte Phase im Prozeß der Instituierung des monarchischen oder aristokratischen Staates aufgefaßt zu haben. Die zunächst beim Volke liegende souveräne Gewalt wird dem Herrscher entweder absolut oder mit gewissen Einschränkungen übertragen, wodurch zwei Regierungsformen entstehen, die Wolff für prinzipiell gleichwertig hielt. Auch hier zeigt sich seine im Vergleich vor allem mit Hobbes ausgleichende, den Möglichkeiten der historischen Entwicklung Rechnung tragende Denkhaltung. Auch die absolute Souveränität ist aber nur hinsichtlich positiver Gesetze, nicht hinsichtlich der *lex naturalis* absolut: Die Herrschaftsgewalt unterliegt als höchster Norm der Forderung, die *salus publica* zu gewährleisten.[224]

Wolff nahm an, daß die Gemeinschaftspflichten in jeder Gesellschaft erzwingbar sind, da sie aus dem Gemeinschaftszweck folgen, dessetwegen die Gemeinschaft von ihren Mitgliedern eingegangen wird; im „Vertrag", der die Gemeinschaft begründet, erkennen sie die Verbindlichkeit des Gemeinschaftszwecks an und unterwerfen sich daher eventuellen Zwangsmaßnahmen der Gesamtheit.[225] Auch für den Staat als durch einen spezifischen Zweck ausgezeichnete Gemeinschaft muß daher der Grundsatz der Erzwingbarkeit der

besonderen Gemeinschaftspflichten der Staatsangehörigen gelten.[226] Wenn auch die Gemeinschaftspflichten durch das natürliche Gesetz bestimmt sind, reicht doch die natürliche Verbindlichkeit für sich allein nicht aus, um die Erfüllung jener Pflichten allgemein zu garantieren; daher „muß noch eine neue Verbindlichkeit im Gemeinwesen dazu kommen, die da durchdringt, wo die natürliche unkräftig erfunden wird",[227] d. h. der Staat droht bei Nichtbefolgung der Gesetze Sanktionen an. Zwar hielt Wolff an der Vorstellung einer natürlichen Sanktion fest, die mit dem natürlichen Gesetz und seinen Folgebestimmungen verbunden sein soll; sie kann aber seiner Ansicht nach nur für Menschen wirksam werden, die den Zusammenhang von Handlung und Handlungsfolgen mit hinreichender Klarheit vernünftig einsehen. Da dieser Zusammenhang jedoch nicht von allen Menschen eingesehen wird und überdies oft nur ein mittelbarer und undeutlicher ist, muß die Befolgung des natürlichen Gesetzes durch eine von der natürlichen verschiedene, d. h. positive Verbindlichkeit sichergestellt werden, da nur durch positive Sanktionen auch der Uneinsichtige zur Beachtung der *lex naturae* veranlaßt werden kann. Wie alle Vertreter der Naturrechtslehre forderte mithin Wolff die Positivierung der natürlichen Normen: „Wenn man nun im Gemeinwesen durch eine besondere Art die Untertanen zu dem verbindet, was das Gesetz der Natur erfordert, so wird das natürliche Gesetz zu einem bürgerlichen Gesetz".[228] Der Philosoph vertritt in bezug auf den Geltungsbereich des natürlichen Gesetzes insofern eine extreme Position, als er annahm, das Naturrecht sei prinzipiell eine vollständige Rechtsordnung, die alle wesentlichen Normen des individuellen und sozialen Verhaltens wenigstens implizit enthalte. Konsequenterweise wäre danach die Aufgabe des staatlichen Gesetzgebers darauf zu beschränken, die natürlichen Normen zu positivieren und damit auch für die Unvernünftigen wirksam zu machen, ohne daß er sie konkretisieren müßte, d. h. inhaltlich neue Normen zu ihrer inhaltlichen Erfüllung zu setzen hätte. Wolff hielt jedoch die Behauptung inhaltlicher Koinzidenz von natürlichem und bürgerlichem Gesetz nicht konsequent aufrecht, sondern sah sich zu dem Zugeständnis gezwungen, daß die strikte Befolgung des natürlichen Gesetzes nicht in allen Fällen möglich ist, da sich unter Umständen Abänderungen des natürlichen Gesetzes als unerläßlich erweisen.[229] Allerdings sind der Modifizierung des natürlichen Gesetzes seiner Ansicht nach naturrechtliche Schranken gezogen. So muß, wenn positive Gesetze vom natürlichen Recht abweichen, zwar in Kauf genommen werden, daß „einiges Unrecht erduldet, jedoch aber dadurch zugleich mehrerem Unheile vorgebeugt wird";[230] aber: „Wenn die bürgerlichen Gesetze von dem Gesetze der Natur abweichen, soll diese Abweichung nur verstattet, keineswegs aber befohlen werden".[231]

Infolge der Unbestimmtheit der Idee der „Vollkommenheit", die der Ableitung der *lex naturalis* zugrunde liegt, konnte Wolffs Formulierung des allgemeinen Gesetzes der Natur sowie auch der aus ihm deduzierten spezielleren Normen nur sehr vage sein. Anwendbare Normen lassen sich auf diese Weise nicht gewinnen, wie Wolff selbst zu sehen schien, als er der Legislative die Aufgabe zuwies, präzise Definitionen der bei der Formulierung von Gesetzen verwendeten Begriffe vorzunehmen und Kriterien für die Strafzumessung festzulegen. Trotz der übermäßigen Ausdehnung des Geltungsbereichs des Naturrechts, die Wolffs Rechtsphilosophie kennzeichnet, macht das Zugeständnis, daß nur konkretisierte und positivierte naturrechtliche Normen wirksam werden können, die ganze Schwäche der Wolffschen Position deutlich. Selbst Fr. Wieacker, der Wolffs Bemühungen um Verwirklichung der natürlichen Ethik in der staatlichen Gesetzgebung durchaus positiv bewertet und meint, Wolff gelange bei seinen Konkretisierungsbestrebungen weit über die sozialethische Kasuistik Pufendorfs hinaus, räumt ein, „daß er weit mehr als dieser und vollends als Grotius Sätze des positiven Gemeinen Rechts als Naturrecht deklariert, um das System bis in die Einzelheiten zu füllen".[232]

Die Gewalt, die für die positive Gesetzgebung wesentlich ist, geht nicht notwendig mit der Einsicht in den Zusammenhang von Handlung und Handlungsfolgen – unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen Wohlfahrt – Hand in Hand, wie der Philosoph wohl wußte. Daher möchte er, daß die Ausarbeitung von Gesetzesentwürfen Fachleuten übertragen werde, während die Obrigkeit kraft ihrer Gewalt den Entwürfen Verbindlichkeit verleiht.[233] Die Forderung, die Ausübung der Herrschaftsgewalt an den Rat des „Weisen" zu binden, weist Wolffs Staatslehre als Ideologie des aufgeklärten Absolutismus aus.[234] Diese Feststellung darf getroffen werden, obwohl der Philosoph die ausdrückliche Stellungnahme zugunsten einer bestimmten Regierungsform vermied, vielmehr in eindringlichen Analysen die Vor- und Nachteile von Monarchie, Aristokratie und Politie einander gegenüberstellte und gegeneinander abwog.

Wolffs am jeweiligen Gemeinschaftszweck orientierte Konstruktion des Staatsbegriffs mit Hilfe des „Gesetzes der Natur" dient nicht nur der Bestimmung, sondern vor allem auch der Rechtfertigung des Verhältnisses von naturrechtlich zur Normsetzung und Normdurchsetzung im Interesse des Gemeinwohls autorisierter Obrigkeit und ihren ebenfalls naturrechtlich zum Gehorsam in allen den Gemeinschaftszweck betreffenden Angelegenheiten verpflichteten Untertanen.[235] Eine solche Rechtfertigung der obrigkeitlichen Gewalt mit den Mitteln der Naturrechtsmetaphysik ist unter den von Wolff anerkannten Voraussetzungen nicht weniger bedenklich als bei anderen Formen der naturrechtlichen Rechtfertigungsideologie. Das hat bereits J. K. Bluntschli deutlich erkannt. Die Wolffsche Naturrechtsmetaphysik gestattet, wie er richtig sieht, fast beliebige Maßnahmen als sittlich gefordert zu deklarieren. Mit Rücksicht auf die Unterscheidung von Recht und Moral, die Chr. Thomasius zu präzisieren suchte, während sie Wolff wieder preisgab, urteilte Bluntschli: „In dieser wichtigen Beziehung muß die Lehre Wolffs, obwohl sie dem Fortschritte huldigt, als ein arger Rückschritt bezeichnet werden ..."[236] Im Gegensatz etwa zu O. Nippold, der im Philosophen einen Vorkämpfer für Gedankenfreiheit, Rechtsgleichheit und Fortschritt erblickt,[237] meinte Bluntschli: „Die Staatslehre Wolffs ist denn auch entfernt nicht so freisinnig, als seine Darstellung der angeborenen Menschenrechte erwarten läßt".[238] – Tatsächlich zeigt Wolffs Naturrechtslehre einen Doppelaspekt: sie dient sowohl der ideologischen Begründung des Untertanengehorsams, als auch der Rechtfertigung einer gewissen individuellen Freiheit durch Beschränkung der obrigkeitlichen Gewalt auf die Verwirklichung des Staatszwecks.

Die äußere Form der Ableitung, die Wolff „mathematisch" oder „wissenschaftlich" nannte, die jedoch rein syllogistisch ist, ist in bezug auf die innere Struktur seiner Staatslehre sekundär; ihre starke Betonung läßt übersehen, daß auch *Wolffs* Staatslehre im Grunde analytisch konstruiert ist, d. h. der Philosoph bestimmte den Begriff der Gemeinschaft im allgemeinen und den des Staates im besonderen mit Hilfe von Vorstellungen, die als Resultate der Analyse einer vorausgesetzten vagen Idee der Gemeinschaft zu betrachten sind: Unter Voraussetzung ursprünglicher Freiheit und Gleichheit der von der Tendenz zur Vervollkommnung ihres Zustandes erfüllten Individuen wird die Theorie des Sozialkontrakts konzipiert, die die Konstruktion des Gemeinschaftsbegriffs gestattet, wobei die gesellschaftliche Vereinigung als Mittel zur Verwirklichung des Gemeinschaftszweckes, d. h. der allgemeinen Wohlfahrt und Sicherheit, gilt. Das „Gesetz der Natur" bezeichnet die Vollkommenheit als gesollten Zweck, der sich aus der menschlichen „Natur" ergibt. Mit Hilfe des Grundsatzes, daß die zur Erreichung eines gebotenen Zwecks notwendigen Mittel ebenfalls geboten sind, erscheint der soziale Zusammenschluß als geboten, mithin auch alle spezielleren Bestimmungen, die der Philosoph aus dem Begriff der Gesellschaft ableitete. Damit erhält der Staatsbegriff eine Grundlage, die sowohl gegenüber

der von Hobbes als auch gegenüber der von Pufendorf angenommenen verschieden ist. Die Hobbessche Vorstellung eines natürlichen Rechts, sich mit allen Mitteln, die hierzu geeignet erscheinen, im Dasein zu erhalten, kommt unter den Voraussetzungen von Wolffs Staatslehre überhaupt nicht vor, sondern ergibt sich als Folgerung aus den Prinzipien der Moral, und zwar im Zusammenhang mit den Pflichten des Menschen gegen sich selbst, näherhin gegen seinen Leib. Da nämlich ein jeder verpflichtet ist, seine Vollkommenheit auch im Sinne des leiblichen Wohls zu fördern, die Erfüllung dieser Pflicht aber die Pflicht impliziert, das Leben nach Möglichkeit zu erhalten, erweist sich die natürliche Selbsterhaltungspflicht als Folgerung aus der allgemeinen Vervollkommnungspflicht, auf der Wolffs gesamte praktische Philosophie beruht.[239] Auch von Pufendorfs Grundlegung der Naturrechtslehre weicht Wolffs Konzeption ab. Er erkannte zwar an, daß die Menschen von Natur aus zur Geselligkeit bestimmt sind,[240] leitete aber das natürliche Gesetz nicht aus der „socialitas" ab, sondern folgerte umgekehrt die Pflicht, gesellig zu leben, aus dem natürlichen Gesetz, das die Vervollkommnung des Zustands aller Individuen gebietet.

Trotzdem fehlt das empirische Moment in Wolffs Theorie nicht ganz. Die bestimmte Form des natürlichen Gesetzes, dem das soziale Verhalten der Individuen unterworfen sein soll, sofern sie Angehörige einer bestimmten Gemeinschaft sind, ergibt sich aus deren leitendem Zweck, der empirisch erkannt wird. Die Anerkennung empirischer Momente, mit deren Hilfe die abstrakte *lex naturae* differenziert wird, verstößt keineswegs gegen die methodischen Prinzipien des Philosophen, der ausdrücklich die Möglichkeit eingeräumt hat, philosophische Erkenntnisse auf „historische", d. h. empirische zu stützen.[241] Das Schwergewicht liegt freilich auf der apriorischen Deduktion des natürlichen Gesetzes, dessen abstrakte Formulierung nicht nur die formale Einheitlichkeit der Wolffschen Rechts- und Staatsphilosophie gewährleistet, sondern auch die Möglichkeit von Widersprüchen zwischen „wissenschaftlich" gewonnenen Resultaten der Staatslehre und der politischen Wirklichkeit (dem *status publicus*) ausschließt. Eine reguläre, d. h. wenigstens nicht allzusehr entartete Gesellschaftsform, beruht nämlich nach Wolff auf Voraussetzungen, die aus denselben Prinzipien folgen wie die nach „wissenschaftlicher" Methode konzipierte Idee des Staates; zwischen dem Zustand einer verderbten Gesellschaft und den Ergebnissen der philosophischen Theorie kann aber ebenfalls kein Widerspruch bestehen, da die Philosophie nur die genuine Form der Gesellschaft im allgemeinen, d. h. ohne Bezug auf spezielle Tatsachen (wie es krasse Abweichungen von der Norm sind), behandelt: „nulla applicatione in singulari facta".[242]

Wolff hat, wie zusammenfassend festgestellt werden kann, der resolutiv-kompositiven Methode als Mittel der Konstruktion kaum Beachtung geschenkt, da er durch Anwendung der „geometrischen" oder „mathematischen" Methode in seinem Sinne die Wissenschaftlichkeit einer Disziplin für ausreichend gesichert hielt. Das gilt speziell für die Konstruktion von Rechtsbegriffen und namentlich des Staatsbegriffs, obwohl sich gerade in diesem Bereich – am deutlichsten im Zusammenhang mit der Idee der *civitas maxima* – zeigt, daß Wolff ähnlich wie seine naturrechtlich orientierten Vorgänger mit den Mitteln der begrifflichen Analyse und Synthese arbeitete, ohne jedoch ihrer Bedeutung durch vertiefte methodologische Reflexion gerecht zu werden.

VI. KAPITEL

CHRISTIAN THOMASIUS UND DIE AUFLÖSUNG DER „GEOMETRISCHEN" RECHTS- UND STAATSPHILOSOPHIE

1. THOMASIUS UND DIE „GEOMETRISCHE" METHODE

Ebenso wie das Wirken Wolffs reicht auch dasjenige des Chr. Thomasius (1665–1728) weit ins 18. Jahrhundert hinein. Anders aber als Wolff, der sich der Tradition des „geometrischen" Jahrhunderts so eng anschloß, daß er als der „geometrischste" Vertreter der Staatsphilosophie überhaupt gelten kann, beginnt mit Thomasius schon die Distanzierung gegenüber der geometrischen Methode, deren Rationalismus dem Empirismus der Common-sense-Philosophie auch in der Rechts- und Staatslehre weicht. Ursprünglich unter Pufendorfs Einfluß ein Verfechter der „geometrischen" Staatsmetaphysik, trat Thomasius etwa seit der Jahrhundertwende den von ihm selbst anfänglich vertretenen Anschauungen so deutlich entgegen, daß er, obwohl älter als Wolff, als Gestalt des Übergangs seinen Platz angemessenerweise am Schluß einer Darstellung findet, die der Entwicklung der „geometrischen" Naturrechtslehre bzw. der naturrechtlich fundierten Staatsmetaphysik gewidmet ist. Während nämlich die erste Phase der Thomasischen Denkentwicklung, als deren Höhepunkt die „Institutiones Jurisprudentia Divinae"[1] anzusehen sind, unter dem Einfluß der „geometrischen" Methode im Sinne Pufendorfs steht – die „Institutiones" sind als Verteidigungsschrift der Pufendorfschen Rechts- und Staatslehre konzipiert –, distanziert sich Thomasius in seiner zweiten, selbständigeren Entwicklungsphase, als deren Höhepunkt die „Fundamenta Juris Naturae et Gentium ex sensu communi deducta"[2] zu betrachten sind, nicht nur inhaltlich von wesentlichen Voraussetzungen Pufendorfs, sondern er verzichtet auch weitgehend (jedoch keineswegs vollständig) auf die „geometrische" Entwicklung seiner Gedanken. Die Vorstellung, daß jede Theorie, mithin auch die Rechts- und Staatstheorie, von metaphysisch begründeten „ersten Prinzipien" auszugehen habe, war so tief verwurzelt, daß sich der Philosoph trotz seiner ausdrücklichen, selbst in den Titel seines zweiten großen Werkes aufgenommenen Berufung auf den *sensus communis* nicht gänzlich von ihr zu lösen vermochte. Dennoch setzte er eine Zäsur in der Entwicklung der Naturrechtslehre, sofern er das „geometrische" Naturrecht bzw. die „geometrische" Staatsmetaphysik auf naturrechtlicher Grundlage prinzipiell zugunsten einer Staatsphilosophie aufgab, die erkenntnistheoretisch auf der Anerkennung des *common sense* als Erkenntnisquelle, materiell auf einer naturalistischen bzw. empiristischen Psychologie und Anthropologie beruhte, die viel mehr auf die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts vorausweist, als vom Denken des 17. Jahrhunderts abhängig ist. Durchaus zutreffend konnte daher M. Wundt von Thomasius feststellen, „daß er seiner geistigen Haltung nach eigentlich zwei Menschenalter zu früh geboren ist".[3] Von einer „Überwindung" der Naturrechtsmetaphysik *überhaupt* kann freilich bei Thomasius nicht die Rede sein. Im folgenden wird sich vielmehr zeigen, daß der Philosoph die Idee des Naturrechts in den „Fundamenta" und anderen Abhandlungen seiner späteren Zeit zwar umgedeutet, jedoch keineswegs preisgegeben hat. Wenn also auch die zum Teil tiefgreifenden Unterschiede zwischen den vor allem durch die „Institutiones" und die „Fundamenta" gekennzeichneten Phasen der

Thomasischen Denkentwicklung anzuerkennen sind, so muß doch der Ansicht entgegengetreten werden, daß sie durch den Gegensatz von naturrechtlich-metaphysischer und positivistischer Auffassung von Recht und Staat charakterisiert seien. Viel eher ist das Begriffspaar „mos geometricus" und „common sense" zur Charakterisierung dieser Unterschiede geeignet.

Nur mit starken Vorbehalten kann daher Thomasius als Vorläufer des Rechtspositivismus bezeichnet werden, da seine angeblich positivistische Fassung des Gesetzesbegriffs nur auf einer relativen, keineswegs absoluten Unabhängigkeit des positiven vom natürlichen Recht beruht, mag er auch, das Fazit einer mit Hobbes' Lehre vom *law of nature* beginnenden Entwicklung ziehend, den natur„rechtlichen" Imperativen den Charakter von Rechtsnormen entschiedener abgesprochen haben als seine Vorgänger. An ihrem Normcharakter als solchem hat er aber nicht gezweifelt, und trotz seinen Bemühungen, den Unterschied zwischen den (naturrechtlichen) Normen im Bereich des *honestum* und *decorum* einerseits, des *justum* andererseits herauszuarbeiten, hat er stets auch das beiden Normarten Gemeinsame betont, sind doch seiner Ansicht nach die naturrechtlichen „consilia" den zwangsrechtlichen Normen des positiven Rechts (des *justum*) als Fundament der „Gerechtigkeit" im universalen Sinn notwendig übergeordnet. Seine Rechts- und Staatsphilosophie bleibt somit metaphysisch verankert; und mag auch Thomasius auf dem Wege von den „Institutiones" zu den „Fundamenta" die Verbindung zwischen der *lex naturalis* und theologischen Vorstellungen, insbesondere der des positiven göttlichen Gesetzes, weitgehend gelockert haben: das natürliche Gesetz als „Ratschlag" der Vernunft, abgeleitet aus dem Begriff der menschlichen Natur, bleibt, wenn auch nur mittelbar, von transzendenten Voraussetzungen abhängig, sofern auch Thomasius Gott als Schöpfer jener „Natur" anerkannte, aus der die naturrechtlichen „consilia" ableitbar sein sollen.

Die metaphysischen Elemente der Thomasischen Naturrechtslehre herauszuarbeiten, kann aber nur ein Teil der im folgenden anzustellenden Untersuchung sein; der andere und entsprechend dem leitenden Gesichtspunkt derselben wichtigere Teil hat die Bedeutung der „geometrischen" Methode für die Entwicklung der Thomasischen Rechts- und Staatslehre zum Gegenstand, vor allem sofern sie Mittel nicht nur der Darstellung, sondern auch der Rechtfertigung metaphysischer Zusammenhänge ist. Unter dem Gesichtspunkt der Methode erweist sich Thomasius noch deutlicher als unter inhaltlichem Aspekt als Denker des Übergangs: Denn wenn seine Rechtsphilosophie ihren materialen Voraussetzungen zufolge auch noch unverkennbar der metaphysischen Tradition des Naturrechts verbunden bleibt, so bedeutet doch die Abwendung von der „geometrischen" Methode, die den Nachfolger Pufendorfs zunächst fasziniert hatte, bzw. die Hinwendung zum *sensus communis*, d. h. zur Einsichtigkeit des allgemein Anerkannten als Kriterium der Wahrheit, den Verzicht auf das wesentliche Mittel rationaler Konstruktion im Bereich der naturrechtlichen Rechts- und Staatsphilosophie, die nunmehr weniger dem Anspruch spekulativ begründeter Unbedingtheit, als vielmehr dem der praktischen Brauchbarkeit unterstellt erscheint: An die Stelle des erkenntnistheoretischen „Absolutismus" treten Utilitarismus und Pragmatismus. Auch nach dieser Wendung gebraucht Thomasius zwar noch die bekannten Termini der Naturrechtslehre, so wie er auch an den traditionellen Vorstellungen der Theologie festhält; aber indem er sie von den methodischen Voraussetzungen der „geometrischen" Konstruktion löst, ändert sich ihre Funktion innerhalb der Rechts- und Staatsphilosophie, wie im folgenden deutlich gemacht werden soll.

Wichtige Hinweise auf die Entwicklung seines Methodenbewußtseins gibt Thomasius selbst,[4] vor allem in der „Dissertatio prooemialis" der „Institutiones", wo er berichtet, wie er aus einem Gegner der modernen (Pufendorfschen) Naturrechtslehre zu einem ihrer

energischsten Vertreter wurde. Diese Wandlung vollzog sich im Zusammenhang mit der Einsicht in die Verschiedenartigkeit der juristischen und der theologischen bzw. scholastisch-philosophischen Prinzipien[5] sowie der Erfahrung der praktischen Brauchbarkeit naturrechtlicher Argumente,[6] wie ja die Anwendbarkeit von Theorien nach Thomasius als deren entscheidendes Kriterium zu gelten hat, so daß er in gewissem Sinne geradezu als Pragmatist bezeichnet werden kann. Die Anerkennung der methodischen Einheitlichkeit der naturrechtlichen Konstruktion bei Grotius, Hobbes und Pufendorf veranlaßt ihn zur Preisgabe des juristisch-theologischen Synkretismus, der sein früheres Denken charakterisiert hatte[7]: Ethik und Naturrecht, positives göttliches und natürliches Gesetz werden nun begrifflich mit zunehmender Präzision unterschieden,[8] so wie die scholastische Doktrin von der Perseität der moralischen Qualitäten aufgegeben wird.[9] Hierbei ging er bald über Pufendorf, als dessen Interpret und Apologet er sich ursprünglich betrachtet hatte,[10] hinaus, wobei der entscheidende Einfluß vom anfänglich abgelehnten[11] Hobbes stammte, dessen Grundsätze der klareren Trennung von menschlichem und göttlichem, positivem und natürlichem Recht zugrunde liegen, die in den „Fundamenta Juris Naturae" zum Ausdruck kommt.[12]

Das Verhältnis des Philosophen zum Cartesianismus war zwiespältig, da ihm, der kein Rationalist in der metaphysischen Bedeutung des Wortes war,[13] wesentliche Züge der Cartesianischen Philosophie fremd bleiben mußten. So kannte er den methodischen Zweifel bestenfalls als Mittel zur Überwindung von Vorurteilen, keineswegs aber als Methode der systematischen Grundlegung,[14] da er im Gegensatz zu Descartes gewisse, wenn auch wenige, unbezweifelbare Wahrheiten anerkannte, an deren Evidenz, wie er glaubte, jede noch so radikale Skepsis scheitern muß.[15] Differenzen in spezielleren Punkten können als Folge dieser unterschiedlichen Grundeinstellung angesehen werden. So verwarf Thomasius das Cartesianische „Cogito", den ontologischen Gottesbeweis und die Trennung von Körper und Geist in der von Descartes vorausgesetzten Art. Da er das „ego" für dunkel hielt, meinte er, Descartes hätte ebensogut sagen können: Ich habe Hände und Füße, also bin ich. Zur Begründung des „sum" hätte es daher nicht so großen Aufwandes bedurft. Angesichts solch krassen Mißverstehens erstaunt es nicht, daß er dem „Cogito ergo sum" nicht die Rolle eines ersten Prinzips zuzubilligen bereit war.[16] Gegen die Cartesianische Methode äußerte er schwere Bedenken,[17] was offenbar auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß er der in den mathematischen Naturwissenschaften ausgebildeten Methode im Grund verständnislos gegenüberstand. Zwar bestach ihn die Geschlossenheit eines Systems von Sätzen, die aus wenigen Axiomen nach Art der euklidischen Geometrie deduziert werden; aber die hypothetisch-deduktive Methode blieb ihm im wesentlichen verschlossen, wie er auch den Wert der Naturwissenschaften vom Standpunkt seiner Disziplin aus für gering hielt.[18]

Von der Leibnizschen Philosophie blieb Thomasius allem Anschein nach gänzlich unberührt, und seine Einstellung gegenüber Spinoza ist womöglich noch negativer als die gegenüber Descartes, bedenkt er ihn doch fast stets mit abwertenden Zensuren.[19] Dennoch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als habe er in Einzelproblemen Anleihen beim Verfasser der „Ethik" gemacht, so, wenn er in der Anthropologie der „Fundamenta" von der Interdependenz aller Kräfte außerhalb und innerhalb des Menschen ausgehend, die Selbsterhaltungstendenz mit der Begründung zur Basis der Naturrechtslehre erklärt, daß sie im Unterschied zu anderen angeblichen Grundlagen des Naturrechts Weisen und Toren gemeinsam sei,[20] und betont, daß die Richtung des Wollens mehrerer Individuen auf denselben Gegenstand keineswegs Einheit, sondern meist Diskrepanz zwischen ihnen erzeuge.[21] Wie Spinoza (und Hobbes) verbindet auch Thomasius die Ideen des Nützlichen und des

moralisch Guten,[22] indem er speziell „gut" und „böse" mit Bezug auf die Erhaltung eines Dinges definiert: „Gut" heißt nämlich etwas für ein anderes Ding, wenn es mit ihm übereinstimmt, „schlecht", wenn es zu ihm in Gegensatz steht; Übereinstimmung liegt aber vor „Wenn ein Ding das andere in seiner Dauerung erhält, und dessen Wesen und Beschaffenheiten vermehrt", während von Gegensatz gesprochen wird, „wenn ein Ding des anderen seine Dauerung verkürzt, oder dessen Wesen und Beschaffenheiten verringert".[23] Wie Spinoza ist Thomasius überzeugt, daß der Weise nicht durch Sanktionen zur Pflichterfüllung gezwungen werden müsse, da ihn seine Einsicht in die Gründe der Verpflichtung ausreichend zum Handeln determiniere.[24] In einer Gemeinschaft, die Weise und Toren umfaßt, sind Zwangsnormen *(imperia)* zwar unentbehrlich; da jedoch eine Rechtsordnung um so besser funktioniert, je weitgehender die Motivation mittels Zwangsandrohung durch eine Motivation aus Einsicht ersetzt wird, soll die Determination des Verhaltens so weit als möglich durch *consilia*, d. h. durch zweckrationale hypothetische Imperative, erfolgen, die auf der Einsicht in den Zweck-Mittel-Zusammenhang beruhen.[25] Schließlich ist Thomasius wie Spinoza davon überzeugt, daß Religion und individuelle Moral darum staatlichem Einfluß entzogen sind, weil sie ihrer Natur zufolge nicht mit den dem Staat zur Verfügung stehenden Mitteln erzwungen werden können.

Obwohl also ein direkter Einfluß Spinozas auf das Thomasische Denken vermutet werden darf, soll der Gegensatz zwischen den Grundanschauungen beider Philosophen nicht relativiert werden: Zu heterogen sind vor allem die metaphysischen Voraussetzungen, als daß es sich bei den angeführten Übereinstimmungen um mehr als Abhängigkeiten in Details handeln könnte. Aber auch in ihren politischen Konzeptionen unterscheiden sich die beiden Denker stark, wie nirgends deutlicher wird als bei der Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche, die Thomasius Anlaß zur Abgrenzung seines Standpunktes gegenüber dem von Spinoza eingenommenen gibt.[21]

Der ausgeprägte Eklektizismus, zu dem sich Thomasius offen bekannt hat,[27] veranlaßte ihn zu einer größeren Offenheit in bezug auf die Quellen, aus denen er schöpfte, als unter seinen Vorgängern und Zeitgenossen üblich, und das unbeschadet der ausdrücklichen Forderung, die Aufmerksamkeit nicht so sehr auf Autoritäten, als vielmehr auf die Sachen zu richten.[28] So erwähnte er in seiner „Vorrede" zur fünften Auflage der „Einleitung zu der Vernunftlehre" den Eklektiker Cicero, wies auf die Stoa hin, wobei er Seneca, aber auch Lipsius und Scioppius nennt, und berief sich für den von ihm geschätzten Epikureismus auf Laertius und Gassendi. An platonisierenden Philosophen will er sich nicht orientieren, sondern nur Platon selbst berücksichtigen. Ramus und die ramistische Richtung finden Erwähnung, Descartes' „Discours de la Méthode" und die „Meditationen" mit den Objektionen und Responsionen, die Logik von Port-Royal und Clauberg. Daneben versäumt er es aber nicht, auch eine Reihe von Vertretern der peripatetischen Schulphilosophie seiner Zeit anzuführen. Mit der durch das Bekenntnis zum Eklektizismus gegebenen Einschränkung nahm Thomasius aber doch eine gewisse Originalität für sich in Anspruch. Namentlich behauptete er von seiner philosophischen Anschauung, „daß dieselbige sonderlich die Mittelstraße zwischen der gemeinen und cartesianischen *Logik* gehe, oder, nach den alten Sekten, daß sie zwischen den platonischen Principiis ratiocinandi und den Fundamenten der Stoiker, des Epicuri und Aristotelis ... den Mittelweg beobachte".[29] Auch für die Rechtslehre bietet der Eklektizismus nach seiner Überzeugung die geeignete Grundlage, weshalb er forderte, „daß ein *Juriste* weder *Scholasticus*, noch *Gassendiste*, noch *Cartesianer* sein solle",[30] letzteres nicht, weil Descartes zwar kein Atheist war, ja wie Thomasius selbst fälschlich der Gottlosigkeit beschuldigt wurde, jedoch keine zur wirksamen Bekämpfung des Atheismus geeignete Metaphysik geschaffen habe. Mehr noch:

die Cartesianische Metaphysik soll die Gefahr des Abgleitens in den Spinozismus heraufbeschwören.[31]

Der Thomasische Eklektizismus darf als Voraussetzung für den Einfluß gelten, den ein anderer Eklektiker, Richard Cumberland (vgl. Kap. II, 2), auf den Philosophen ausgeübt hat – übrigens nicht nur auf ihn, denn wie schon oben festgestellt, war die unmittelbare Wirkung Cumberlands viel größer, als man auf Grund der Vergessenheit, in die er später geriet, ahnen würde.

Der Thomasische Eklektizismus hat seine Wurzel in einer ausgesprochen pragmatistischen Einstellung, derzufolge die letzten Maßstäbe, nach denen einzelne Aussagen wie ganze Theorien zu beurteilen sind, nicht mehr theoretischer, sondern praktischer Natur sein sollen.[32] Allgemein kann festgestellt werden, daß Thomasius die Theorie den Bedürfnissen der Praxis, vor allem der Moral und des Rechts, unterordnet; die Auswahl der gedanklichen Elemente, die er seiner Philosophie einfügt, erfolgt deshalb vor allem auf Grund praktischer Kriterien.[33] So hat auch Descartes für Thomasius nicht so sehr als Vermittler wissenschaftlicher Einsichten Bedeutung, als vielmehr durch die von ihm praktizierte geistige Unabhängigkeit.[34] Denn auch Thomasius fühlte sich als Vorkämpfer der Geistesfreiheit in einer Zeit, da deren Feinde, nach dem Fall des aristotelischen Bollwerks ihrer wichtigsten Gründe beraubt, die Religion zu ihren Zwecken zu mißbrauchen suchen, indem sie ihre Gegner als Atheisten, Ketzer und Neuerer verleumden.[35] Das heißt nicht, daß er Probleme der speziellen Metaphysik aus der Philosophie ausschließen wollte; im Gegenteil: aber sie sind für ihn nur insofern Gegenstände philosophischen Nachdenkens, als sie rational erkannt werden können. Demgemäß definierte er „Philosophie" als „habitus intellectualis instrumentalis ex lumine rationis Deum, creaturas et actiones hominum naturales et morales considerans, et in earum causas inquirens, in utilitatem generis humani".[36] Zwei Momente fallen hierbei in die Augen: das pragmatische und das in gewissem Sinne rationalistische, das in der Hervorhebung des *lumen rationis* zum Ausdruck kommt. Damit ist auch der Unterschied gegenüber der Theologie bestimmt, der nach Thomasius ein solcher des *principium cognoscendi* sein soll,[37] wodurch die Autonomie der Philosophie gegenüber der auf Offenbarung und Hl. Schrift beruhenden Theologie hinreichend gesichert erscheint: Der Übergang vom einen zum anderen Bereich ist erkenntnistheoretisch eine unstatthafte *Metábasis eis állo génos*.[38] Kurz: der Philosoph (als solcher) *glaubt* nicht, er *weiß*; und diese Unabhängigkeit der Philosophie gilt für alle ihre Teile, d. h. nicht nur für die theoretischen Disziplinen, sondern ebenso auch für die praktische Philosophie, mithin auch für die Naturrechtsmetaphysik.[39]

Thomasius' Auffassung der „geometrischen" Methode im allgemeinen geht klar aus der „Einleitung zu der Vernunftlehre"[40] hervor. Wie in der „Vorrede" festgestellt, besteht dieses Werk aus Hypothesen, Definitionen und Axiomen, Propositionen und Observationen, kann also selbst als Beispiel des *mos geometricus* in der Anwendung auf die Philosophie gelten. Wie schon Pufendorf läßt Thomasius die *Definitionen* und *Axiome* den abgeleiteten Sätzen nicht vorhergehen, sondern fügt sie zum Zweck der leichteren Lesbarkeit und in Übereinstimmung mit der „natürlichen" Denkweise dem Ableitungszusammenhang jeweils an der Stelle ein, wo sie zur Deduktion benötigt werden.[41] Ziel der Methode ist die „Gelehrtheit", d. h. „eine Erkenntnis, durch welche ein Mensch geschickt gemacht wird, das Wahre von dem Falschen, das Gute von dem Bösen wohl zu unterscheiden, und dessen gegründete wahre, oder nach Gelegenheit wahrscheinliche Ursachen zu geben, um dadurch seine eigene, als auch anderer Menschen im gemeinen Leben und Wandel zeitliche und ewige Wohlfahrt zu befördern".[42] In der für seine erste Phase charakteristischen Weise wird in dem angeführten Werk die Rolle des Verstandes für die „Gelehrtheit", die gemäß

der angeführten Definition auch eine praktische Funktion hat, stark betont; er gilt als allen Menschen eigentümliches Vermögen, weshalb auch grundsätzlich alle fähig sein sollen, die Gelehrtheit zu erlangen; fehlt sie, so sind sekundäre Gründe hierfür verantwortlich.[43] Die Verdunkelung des natürlichen Lichtes durch den Sündenfall ist für Thomasius eine ebenso sichere Tatsache, wie das Angewiesensein des Menschen auf die göttliche Gnade. Mit dieser Einschränkung ist jedoch die Gelehrtheit prinzipiell allgemein zugänglich. Die formale Anleitung zu ihrer Erwerbung durch rechten Verstandesgebrauch ist die Vernunftlehre (d. h. Logik),[44] die der Vernunft des Menschen, d. h. seiner gottgeschaffenen „Natur", zu entnehmen sein soll.[45]

Thomasius vertrat einen ausgesprochenen Sensualismus, demgemäß alle Vorstellungen auf Empfindungen, diese wiederum auf Eindrücken im Großhirn beruhen. „Klar" heißt daher eine Vorstellung dann, wenn sie durch starke äußere Reize hervorgerufen wird (andernfalls „dunkel"). „Distinkt" ist die Vorstellung eines Dinges, wenn in ihr die Teile eines Ganzen betrachtet werden; konfus, wenn sie das ungegliederte Ganze zum Gegenstand hat. Darüber hinaus nannte Thomasius als Vorstellungsmerkmale die „Handgreiflichkeit" bzw. als deren Gegensatz die „Subtilität", wobei eine Idee „handgreiflich" sein soll, wenn sie anderen so deutlich beigebracht werden kann, als wenn sie ihnen vor Augen läge.[46] Diese Bestimmung der Klarheit und Deutlichkeit von Vorstellungen muß man berücksichtigen, um seine Definition der Wahrheit als „Übereinstimmung der menschlichen Gedanken und der Beschaffenheit der Dinge außer den Gedanken"[47] richtig deuten zu können. Ausdrücklich behauptete er eine Harmonie zwischen erkannten Dingen und erkennendem Subjekt, die, obwohl der Anstoß von den äußeren Dingen ausgeht, so geartet sein soll, daß weder die Dinge den Maßstab der Vorstellungen, noch die Vorstellungen den Maßstab der Dinge bilden.[48] Wahrheiten werden entweder unmittelbar erfaßt und sind dann keines Beweises bedürftig, oder demonstriert; in jedem Fall muß sich das Urteil auf Dinge beziehen, wenn es wahr oder falsch sein soll. Bejaht oder verneint man etwas in bezug auf ein *non-ens*, so ist die betreffende Aussage weder wahr noch falsch, da ihr „ein bloßes, gar nichts bedeutendes Wort" zugrunde liegt.[49]

Obwohl der Philosoph überzeugt war, daß die Bedeutung von Wörtern *ex arbitrio hominum*, nicht *ex natura* stamme,[50] hält er es für möglich, ein Erstes Prinzip aufzustellen, das nichts anderes als Definitionen voraussetzt[51] – so wie die mathematischen Axiome auf Definitionen beruhen[52] – und das dennoch „ein Begriff aller Wahrheit"[53] sein soll. Die Einzigkeit des ersten Prinzips folgt aus der Einheit des Verstandes: Gäbe es nämlich zwei Prinzipien, so bestünde zwischen ihnen entweder eine Beziehung, deren sprachliche Formulierung als erstes Prinzip zu gelten hätte, oder sie wären beziehungslos, in welchem Falle der Verstand keine Einheit mehr hätte, was unmöglich ist.[54] Als erstes Prinzip hat nun nach Thomasius der Satz zu gelten: „Was mit des Menschen Vernunft übereinstimmt, das ist wahr, und was des Menschen Vernunft zuwider ist, das ist falsch."[55] Es spezifiziert sich durch Anwendung auf Sinneserfahrung und Ideen zu den Sätzen: „(1) Was der menschliche Verstand durch die Sinne erkennt, das ist wahr, und was den Sinnen zuwider ist, das ist falsch";[56] und: „(2) Was mit den *ideis*, die der menschliche Verstand von den in die Sinne imprimierten Dingen macht, übereinkommt, das ist wahr, und was ihnen zuwider ist, das ist falsch".[57] Dieser Satz ist unleugbar, da die Ideen nichts anderes als die Definitionen der Dinge sind.[58] – Hierbei gelten die Ideen der Quantität, die sich in Ideen von Zahl, Maß und Zeit einteilen lassen, als die klarsten; die Ideen von Substanzen, Qualitäten und Bewegungen sind von geringerer Deutlichkeit.[59] Wie nun das Erste Prinzip unmittelbar verstanden werden und keines Beweises bedürfen soll,[60] so hängen alle anderen Wahrheiten von ihm ab: „Und also ist kein Zweifel, daß, wenn ich *die anderen Wahrheiten* begreifen will, ich

zugleich derselben *Verknüpfung*, die sie mit dem *primo principio* haben, begreifen müsse".[61] Ein Beweis besteht also in der „Dartuung, wie eine Wahrheit mit dem primo principio verknüpft sei".[62] Allerdings dienen Beweise nur der Überzeugung anderer;[63] „Denn wenn ich die Connexion nicht begreife, soll ich die Sache nicht für wahr halten, begreife ich sie aber, so braucht es in Ansehen meiner keines Beweises."[64] Was nun die Methode im eigentlichen Sinne des Wortes anbelangt, so hielt Thomasius nicht viel von der Syllogistik, da die Konklusion bekannt sein muß, bevor die Prämissen formuliert werden können.[65] Ebenso verwarf er „die eitlen Grillen de methodo synthetica und analytica".[66] Die Sorge wegen der richtigen Methode ist überflüssig, weshalb er fordern zu können glaubte: „Nachdem du in deinem Verstand die prima principia einmal festgesetzt, so laß dieselben nur wirken, und habe Geduld dabei, so wirst du neue Wahrheiten genug haben."[67] Denn: „Es ist eine einzige Regel de methodo: *Ordne eine Erweisung oder Erfindung der Wahrheit wie du willst, mache es nur nicht ungeschickt und lächerlich.*" „Das ist, *fange allezeit vom Leichtesten und Bekanntesten an ...*"[68] Näherhin forderte Thomasius (1) Unabhängigkeit des Urteils von Autoritäten; (2) Wahrheitsfindung durch Erfahrung; (3) Formulierung der Ergebnisse der Erfahrung in Sätzen, deren Subjekt und Prädikat Definitionen und Begriffe (ideae) zuzuordnen sind; (4) Zerlegung der Definitionen bzw. Ideen in ihre Teile und die Teile der Teile usw., soweit möglich bzw. erforderlich.[69] Mit einem Wort: „Experire, Defini, Divide!"[70]

Das in der Vernunftlehre behandelte erste Prinzip ist *principium primo primum*; daneben haben die einzelnen Wissenschaften ebenfalls ihre ersten Prinzipien, die jedoch infolge ihrer Abhängigkeit vom schlechthin ersten Prinzip diese Bezeichnung nur relativ auf die betreffende Wissenschaft beanspruchen können. Thomasius nennt sie *principia secundo prima*.[71] Als solches hat z. B. das erste praktische Prinzip „Imperanti pare" zu gelten, auf das im Zusammenhang mit der Ableitung des natürlichen Gesetzes in den „Institutiones" näher einzugehen sein wird. Hier soll zunächst nur die Methode, deren sich Thomasius bei dieser Ableitung bedient hat, untersucht werden, wobei vom Inhalt der Naturrechtslehre soweit als möglich abzusehen ist. Völlig kann von ihm allerdings nicht abstrahiert werden.

Der Naturrechtslehre der „Institutiones" liegt der Glaube an die Möglichkeit eines Theorie und Praxis umfassenden einheitlichen Systems zugrunde, dessen Sätze insgesamt aus einem obersten Grundsatz ableitbar sein sollen. Da nach Thomasius aus der Endlichkeit des menschlichen Geistes die Unmöglichkeit eines Begründungsverfahrens, das zu einem unendlichen Regreß führt, notwendig folgt, ist die Annahme letzter Prinzipien, die weiterer Begründung weder fähig noch bedürftig sind, zwingend.[72] Hierbei behauptete der Philosoph die Abhängigkeit aller praktischen von theoretischen Prinzipien, die seiner Ansicht nach durch Vergleich der Wesenheiten von Dingen eingesehen werden. Die allgemeinsten Beziehungen zwischen Wesenheiten sind aber die der Gleichheit und des Unterschiedes, mit deren Hilfe sich als erstes, unmittelbar einleuchtendes, nicht auf andere Sätze zurückführbares Prinzip formulieren läßt: „Impossibile est idem simul esse et non esse" bzw. „Quodlibet est, vel non est" bzw. „Contradictoria non possunt esse simul vera."[73] Diese Formulierung des Ersten Prinzips weicht von derjenigen der „Vernunftlehre" ab, sofern das Widerspruchsprinzip ein formaler logischer bzw. ontologischer Grundsatz ist, während die in der „Vernunftlehre" zum Ersten Prinzip erhobene Wahrheitsbedingung der Übereinstimmung von Urteilen mit der menschlichen Vernunft eine inhaltliche Deutung zuläßt und insbesondere die Möglichkeit eröffnet, durch Aufnahme inhaltlicher Bestimmungen in den Begriff „Vernunft" den Ausdruck „Übereinstimmung" in einer dem jeweiligen Ableitungszweck entsprechenden Weise zu konkretisieren, und zwar so, daß

auch in bezug auf Imperative die „Übereinstimmung mit der Vernunft" (bzw. der menschlichen Natur) wenigstens scheinbar sinnvoll gefordert werden kann. Vermutlich hat Thomasius bald nach Abfassung der „Institutiones" erkannt, daß der Übergang vom inhaltlich leeren Widerspruchsprinzip zu inhaltlich bestimmten theoretischen oder praktischen Grundsätzen unmöglich ist. In den „Institutiones" hielt er diesen die naturrechtliche Sein-Sollen-Metabasis mit der Scheinableitung von Tatsachenaussagen aus logisch-wahren Sätzen verbindenden Anspruch noch aufrecht, wenn auch im weiteren Verlauf der Deduktion speziellerer Sätze nicht mit jener Konsequenz, die das methodische Programm erwarten ließ. Mit dem Anspruch, auch die praktischen Prinzipien, die den Charakter von Imperativen haben, aus dem Satz vom Widerspruch ableiten zu können, interferiert nämlich die Thomasische Voraussetzung, daß jeder Imperativ notwendig die Existenz eines Imperators impliziere.[74] Auch die Annahme einer dem Willen Gottes übergeordneten *lex aeterna*, von Thomasius ausdrücklich abgelehnt, scheint unvermeidlich, wenn die Ableitbarkeit des natürlichen Gesetzes aus dem Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs (als dem göttlichen Willen nicht unterworfen) behauptet wird.[75] Offensichtlich hat der Philosoph den Widerspruch, mit dem er die Begründung der *lex naturalis* in den „Institutiones" belastete, nicht eliminieren können, ja es muß bezweifelt werden, daß er ihn überhaupt erfaßt hat, da er eine Theorie nicht vorgetragen hätte, deren Inkonsistenz ihm bewußt gewesen wäre. Wahrscheinlich akzeptierte er auf der einen Seite den Begriff des Gesetzes als „jussum imperantis", ohne sich seiner voluntaristischen Implikationen deutlich bewußt zu werden, auf der anderen Seite hielt er das Postulat der Ableitbarkeit *more geometrico* aller, auch der praktischen Grundsätze aus einem logischen (bzw. ontologischen) Formalprinzip aufrecht, ohne aus diesem Postulat die rationalistischen Konsequenzen zu ziehen. Erst nach und nach trug er dem voluntaristischen Charakter des von ihm vorausgesetzten Begriffs des Gesetzes Rechnung, was die Umformulierung des Ersten Prinzips notwendig machte.

In den „Institutiones" erfolgt jedoch die Ableitung naturrechtlicher Normen faktisch gar nicht aus dem Widerspruchsprinzip, sondern aus der menschlichen „Natur" oder „Wesenheit", jenem Passepartout der Naturrechtslehre. Daß auch die „Natur" des Menschen dem Satz vom Widerspruch unterworfen ist, versteht sich freilich von selbst; doch wenn gesagt wird, die menschliche „Natur" schließe die völlige Normunabhängigkeit des menschlichen Handelns aus, so hat das mit dem Widerspruchsprinzip direkt nichts zu tun.[76] Auch wenn man argumentiert, daß aus der „Natur", dem „Wesen", der „Definition" des Menschen der Begriff des gesetzmäßigen Handelns bzw. der von diesem implizierte Begriff eines Gesetzgebers folge und die Negation des Resultats der Folgerung zur vorausgesetzten Definition des Menschen im Widerspruch stehe, liegt keine Zurückführung irgendwelcher Sätze über das Verhältnis von Norm und normsetzender Instanz oder normunterworfenen Subjekten auf das Widerspruchsprinzip vor, wie Thomasius meinte, sondern es handelt sich um die triviale Tatsache, daß Folgerungen aus einer gegebenen Definition mit dieser nicht im Widerspruch stehen können, wenn sie korrekt sein sollen. Der Inhalt der abgeleiteten Sätze kann nur der Definition der menschlichen „Natur" entnommen sein, auf die es daher ausschließlich ankommt. Auf die (Schein-)Ableitung naturrechtlicher Normen aus dem Widerspruchsprinzip wird später zurückzukommen sein; hier geht es zunächst nur um das formale Verhältnis von Erstem Prinzip schlechthin und praktischen Grundsätzen, deren Unterordnung unter das Widerspruchsprinzip Thomasius aus der Allgemeingültigkeit des letzteren im Gegensatz zu der auf das Handeln nach Gesetzen beschränkten Geltung der praktischen Grundsätze folgert.[77] Unmißverständlich erklärte er hierzu: „Igitur primum principium practicum ex theoretico debet immediate demonstrari."[78]

Das erste praktische Prinzip, das Thomasius „Imperanti pare!" formuliert,[79] begründet seinerseits das erste Prinzip des Naturrechts, das durch Einsetzung von „Gott" an Stelle des unbestimmten *Imperans* des ersten praktischen Prinzips gewonnen wird. Gott wird hierbei als Schöpfer der Natur im allgemeinen, folglich auch der menschlichen „Natur" vorgestellt, die er nicht nur so eingerichtet hat, daß dem Menschen ein geselliges Verhalten naturgemäß ist, sondern die auch die Grundlage einer Norm bildet, die ein der sozialen Natur konformes Verhalten gebietet: „Fac ea, quae necessario conveniunt cum vita hominis sociali, et, quae eidem repugnant, omitte!"[80] Obwohl bei der Ableitung dieses Ersten Prinzips des Naturrechts mehrere inhaltliche, rational unbeweisbare Voraussetzungen wirksam werden – die *socialitas* der menschlichen „Natur", die Idee eines Schöpfergottes, der zugleich Gesetzgeber der Kreatur ist –, hielt der Philosoph an der Vernünftigkeit der genannten Prinzipien fest, da er in den „Institutiones" noch überzeugt war, daß nicht nur die Existenz Gottes, sondern auch seine Gesetzgebereigenschaft rational eingesehen werden könne.[81] Wie wenig sich Thomasius in diesem Punkte von seinen rationalistischen Vorgängern unterscheidet, wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß er überzeugt war, der (in den „Institutiones" als primär vernünftig definierten) „Natur" des Menschen allgemeine Normen der Sittlichkeit und Gerechtigkeit entnehmen zu können, weshalb er sagen konnte: „... putamus, ipsam humani generis conditionem, seu *statum totius humani generis esse normam legis naturalis.*"[82]

Thomasius folgte sonach in der „geometrischen" Ableitung der naturrechtlichen Prinzipien aus obersten Grundsätzen der von Pufendorf angewandten Methode, d. h. er behauptete die Demonstrabilität der naturrechtlichen Normen, die zwar mit der Beweisbarkeit mathematischer Sätze nicht identifiziert, jedoch mit ihnen immerhin verglichen werden kann.[83] Während er an der Ableitbarkeit der naturrechtlichen Grundsätze aus ersten Prinzipien stets festgehalten hat, hat er sich im Verlauf seiner Denkentwicklung nach und nach von seinem ursprünglichen Rationalismus doch insofern distanziert, als er die These der Ableitbarkeit des Naturrechts aus der „Vernunft" preisgab. Infolgedessen mußten auch die Prinzipien der naturrechtlichen Deduktionen neu formuliert werden. Wenn er nicht den letzten konsequenten Schritt tat und auf die Ableitung der *lex naturalis* aus einem ersten Prinzip überhaupt verzichtete, so zeigt das nur, wie nachhaltig die Tradition der „geometrischen" Naturrechtslehre selbst dann noch wirkte, als bereits manche ihrer entscheidenden Voraussetzungen als unhaltbar erkannt waren.

Während in den „Institutiones" rationalistische und voluntaristische Voraussetzungen nebeneinander verwendet werden, obwohl sie sich gegenseitig prinzipiell ausschließen, hat sich Thomasius später immer deutlicher für eine voluntaristische Auffassung sowohl der menschlichen „Natur" als auch der aus ihr abzuleitenden rechtsphilosophischen Grundsätze entschieden. Zugleich wurden für ihn eine Reihe seiner rationalistischen Voraussetzungen hinfällig, so wie bereits oben angedeutet wurde, daß er die für den *mos geometricus* entscheidenden Methodenprobleme bagatellisierte, um an die Stelle „geometrischer" Konstruktion Einsichten des *sensus communis* treten zu lassen. Diese Abwendung vom Rationalismus im metaphysisch-materialen wie im methodologisch-formalen Sinne kommt am deutlichsten in einer Phase der Thomasischen Denkentwicklung zum Ausdruck, die ins letzte Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts fällt. Vermutlich unter Franckes Einfluß wendete sich der Philosoph nämlich in einer von seiner früheren wie auch späteren Einstellung wesentlich verschiedenen Weise dem Pietismus zu,[84] was sich nicht nur in seinen psychologischen, anthropologischen und moralischen Überzeugungen widerspiegelte, sondern auch in seiner Bewertung der Wissenschaft und ihrer Methode im allgemeinen.

Von der geometrischen Methode, wie sie Pufendorf in den „Elementa" angewendet hatte, bleibt bei Thomasius zunächst die Forderung wirksam, aus gewissen obersten Prinzipien, welche die Bedingungen der Evidenz, Wahrheit und Adäquatheit erfüllen sollen, nach Folgeregeln, die wegen ihrer vermeintlichen Selbstverständlichkeit nicht diskutiert werden, die Grundsätze spezieller Erkenntnisbereiche, unter anderem der Rechts- und Staatsphilosophie, zu deduzieren. Die Auffindung dieser Prinzipien scheint für Thomasius kein Problem bedeutet zu haben. Er begnügte sich mit den Bedingungen der Widerspruchsfreiheit („Wahrheit") und Adäquatheit; adäquat heißen die Prinzipien eines Wissensbereichs, wenn sie ein vollständiges Axiomensystem bilden, aus dem mithin alle Sätze des fraglichen Bereichs abgeleitet werden können. Verglichen mit Pufendorfs „Elementa" sind Thomasius' „Institutiones" methodisch weniger klar, was unmittelbar mit dem geringeren Interesse des Philosophen an methodologischen Problemen, die das Ideal einer *more geometrico* konstruierten Wissenschaft aufwirft, zusammenhängt. Zwar hielt er noch in der „Dissertatio prooemialis" der „Institutiones" an der Ansicht fest, daß die „geometrische" Methode auch in der Rechts- und Staatsphilosophie als „natürlich" zu gelten habe,[85] aber zugleich erklärte er doch z. B. die bisher für zentral gehaltene Frage nach dem Verhältnis von analytischer und synthetischer Methode für unfruchtbar und müßig. Noch weiter ging er in den „Grundlehren" (1699), indem er etwa erklärte: „Daß diejenigen, die sehr sorgfältig sind, nach einer rechten *Methode* zu arbeiten oder zu *studieren*, gemeiniglich keine Lust zum Arbeiten haben."[86] Zwar konnte er angesichts der Eigenart der Jurisprudenz nicht umhin, der Logik eine gewisse Bedeutung für diese Disziplin zuzugestehen, doch hielt er ihren Nutzen für gering. Überhaupt ist die „gemeine" Logik seiner Ansicht nach nicht nur ungeeignet zur Erforschung der Wahrheit, sondern sie ist geradezu eine mögliche Ursache der Skepsis.[87] Trotz der Anerkennung der von Descartes, den Ramisten und anderen erzielten Verbesserungen der herkömmlichen Logik hielt Thomasius die Anwendung einer differenzierten Logik in der Rechtswissenschaft für überflüssig, weshalb er versicherte, daß ein Jurist nicht besorgt zu sein brauche „um subtile regulas Methodi, oder intentionem medii termini, sondern daß sich dieses von sich selbst gebe".[88]

Die „Grundlehren", 12 Jahre nach den „Institutiones" verfaßt, spiegeln deutlich den Einfluß des Pietismus auf das Verhältnis des Philosophen zur Vernunfterkenntnis im allgemeinen und zu den einzelnen Wissenschaften im besonderen wider. Mit der Abwertung methodologischer Probleme geht hier nämlich die Geringschätzung von Mathematik und Physik Hand in Hand, wodurch die sukzessive Distanzierung gegenüber dem „geometrischen" Geist noch deutlicher wird. Die Mathematik stellt in den Augen des Philosophen keineswegs mehr das Modell einer strengen Wissenschaft dar, wie sie auch keinen selbständigen Erkenntniswert haben, sondern sich auf die Aufgaben einer angewandten Disziplin beschränken soll. In diesem Sinne forderte Thomasius: „Daß die Mathesis nicht weiter gelernt werden solle, als man sie im allgemeinen Leben brauchen könne."[89] Hieraus folgt: „Daß die subtilsten mathematischen speculationes nicht zur Weisheit gehören, wenn man sie im gemeinen Leben nicht nutzen könne."[90] Schließlich treibt er seine Skepsis so weit, daß er selbst die unbedingte Richtigkeit mathematischer Sätze bezweifelt, weil er zwischen ihnen und empirischen Tatsachen gelegentliche Widersprüche feststellen zu können glaubt. Er hält darüber hinaus nicht nur die Seinsweise der mathematischen Objekte für theoretisch ungeklärt, sondern er bezweifelt auch den praktischen Wert der Mathematik als Mittel der Geistesbildung, da es seiner Ansicht nach möglich ist, daß sie zum Hochmut verleite und damit mehr schade, als sie durch ihre Anwendung im technischen Bereich zu nützen vermöge.[91]

Freilich handelt es sich bei diesen Äußerungen um den Ausdruck einer extremen, wohl durch den pietistischen Irrationalismus bedingten Position, die Thomasius nicht lange beibehalten hat. Man muß sich jedoch den Abstand der hier vertretenen Ansichten zu der in der „Vernunftlehre" bekundeten Überzeugung, daß die Ideen der Quantität alle anderen an Klarheit übertreffen, vergegenwärtigen, um die Tiefe der durch den Einbruch pietistischer Ideen bewirkten Zäsur zu ermessen. Noch in der „Introductio ad philosophiam aulicam" (1. Aufl. 1688; hier zit. nach der Auflage von 1702) hatte Thomasius das *Ens mathematicum* wegen der ihm eigenen Evidenz (es ist „evidentissimum") allen anderen wissenschaftlich erkennbaren *Entia* übergeordnet und erklärt: „Hoc ... Ens *Mathematicum* prae reliquis Entium speciebus demonstrari potest, quia *extensio* tanquam *consistens* quam maxime ad evidentiam sensuum deduci potest ..."[92]

Noch negativer urteilte Thomasius über den Wert der Physik, und zwar nicht nur hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Jurisprudenz, sondern in bezug auf ihren wissenschaftlichen Charakter als solchen. Völlig unmißverständlich sagte er: „Daß die Physik keine Wissenschaft sei, noch sein könne",[93] vor allem weil kein hypothetischer Satz gewiß sei,[94] die physikalischen Sätze aber hypothetischen Charakter haben, wie er durchaus zutreffend durch den Hinweis auf die Cartesianische und Gassendische Physik erläutert. Dieser Standpunkt kennzeichnet auch die „Introductio ad philosophiam aulicam", wo ebenfalls die hypothetischen Sätze hinsichtlich ihres Erkenntniswertes den kategorischen untergeordnet[95] und der Physik der Wissenschaftscharakter abgesprochen wird, da physikalische Phänomene zwar beobachtbar sind, ihre Ursachen aber von der Natur der Bewegung, die ein „ens fluctuans" ist, abhängen und daher nicht Erkenntnis, sondern nur „Meinungen" zulassen.[96]

Thomasius' Kritik an den Vertretern der Physik bzw. Naturphilosophie des 17. Jahrhunderts ist nicht völlig unberechtigt. Als Hauptmängel erwähnte er nämlich: „(1) Daß sie dem menschlichen Verstande zuviel zugeschrieben und gemeint, er könne für sich alle natürlichen Dinge erforschen, und wie er eine Sache begreife, so sei sie auch. (2) Daß sie bei der Reformation der alten Physiken den Grundirrtum unreformiert gelassen, daß das Wesen des Körpers in der Ausdehnung bestehe. (3) Daß sie die Sinnlichkeit mit einer Hand ganz ausgereutet, und vom puren Verstand und *demonstrationibus mathematicis vel quasi* viel Wesen gemacht, (4) mit der andern aber auf eine widersprechende Weise lauter Sinnlichkeiten zum Grunde ihrer Demonstrationen eingeführt."[97]

Dieser durchaus berechtigten Kritik des erkenntnistheoretischen Dogmatismus der rationalistischen Naturphilosophie des 17. Jahrhunderts entspricht eine auf der Einsicht in den Wahrscheinlichkeitscharakter von Erfahrungserkenntnissen beruhende Kritik des Empirismus.[98] Vollkommen richtig bemerkte Thomasius, daß Allsätze, wie die Gesetze der Physik es sind, niemals abschließend verifiziert werden können, und sollte auch die ganze Menschheit an dieser Aufgabe arbeiten.[99] Während aber der Philosoph die Schwächen einer einseitig rationalistisch wie diejenigen einer einseitig empiristisch verfahrenden Physik scharfsinnig erfaßte, zog er die Möglichkeit, daß rationale und empirische Elemente zusammenwirken könnten, nicht in Betracht und vermochte daher der Methode der modernen mathematischen Naturwissenschaften nicht gerecht zu werden. Der Methode Keplers oder Galileis stand er offensichtlich verständnislos gegenüber, weshalb er auch niemals „geometrisch" im weiteren Sinne dieses Ausdrucks, d. h. im Sinne der exakten Naturwissenschaften, verfahren ist, auch nicht in seiner Frühzeit. Seine Auffassung des *mos geometricus* erhob sich nicht über die auf Euklid zurückgeführte Methode der Deduktion von Folgesätzen aus Definitionen und Axiomen.

Der zeitgenössischen stellte Thomasius die „wahre" Physik gegenüber, die er nicht nur als Wissenschaft von teleologischen Zusammenhängen,[100] sondern als Lehre von der

Schöpfung und den Beziehungen zwischen Kreatur und Schöpfer verstanden wissen wollte.[101] Die so aufgefaßte Physik konnte er dann auch im wesentlichen mit dem Inhalt der ersten Kapitel der biblischen Genesis identifizieren.[102] Die Prinzipien dieser „wahren" Physik soll ein Jurist kennen und beherzigen, weil sie die Grundlage der Sitten- und Rechtslehre bilden.

Die Philosophie ist für den Juristen vor allem unter dem Gesichtspunkt ihrer praktischen Anwendbarkeit bedeutsam,[103] wie Thomasius ganz allgemein überzeugt war, „daß bei Erkenntnis der Wahrheit hauptsächlich auf den Nutzen der Menschen und deren Schaden, jenen zu befördern, diesen zu wehren, gesehen werden müsse",[104] wobei der Nutzen nicht auf die Ermöglichung neuer Erkenntnisse oder auf ihre praktische Anwendung beschränkt zu denken ist,[105] sondern vor allem darin besteht, „daß man sich und andere Menschen dadurch glücklich machen oder das Unglück vermeiden könne".[106] Gott hat den Menschen nicht nur mit dem Ziel erschaffen, glücklich zu werden, sondern ihm auch die intellektuellen Mittel verliehen, die die Erreichung dieses Ziels ermöglichen. Nicht nur der *sensus communis*, sondern das der Logik zugrunde liegende Widerspruchsprinzip ist – ebenso wie die Prinzipien des Naturrechts – dem Menschen „ins Herz geschrieben" und sichert bei richtiger Anwendung ein glückliches Leben nach der Intention Gottes. Dagegen ist nach Thomasius „alles, was allzu subtil ist, absonderlich aber alle allzu subtile Erkenntnis mehr schädlich als nützlich, oder doch unbrauchbar und unnützlich".[107] Die Erkenntnis kann immer nur Instrument zur Verwirklichung des Ideals der Glückseligkeit sein, niemals selbst glücklich machen, wie der „Narr" glaubt. Narrheit wie Weisheit haben ihren Ursprung nach Thomasius nicht im Intellekt, sondern „im Herzen",[108] was schon klar die voluntaristischen Voraussetzungen der Thomasischen Anthropologie erkennen läßt, die außerdem, wie noch gezeigt werden wird, durch pessimistische und deterministische Züge gekennzeichnet ist. Dennoch hält es Thomasius für sinnvoll, eine „Reinigung des Herzens" zu fordern, die wichtiger ist als die Emendation des Intellekts. Infolge seines deterministischen Standpunktes sah er sich jedoch zu dem Eingeständnis gezwungen, daß Versittlichung nur mit Hilfe der göttlichen Gnade möglich sei, weshalb das adäquate Mittel zur Erwerbung der Weisheit nicht Erkenntnis, sondern Gebet sein soll.[109]

Die Abkehr vom „geometrischen" Geist im allerweitesten Sinne findet schließlich so eindeutigen Ausdruck wie in der Feststellung: „Daß die Spekulierung der Geschöpfe unnützlich sei und zur Torheit gereiche, wenn man nicht Gottes unendliche Weisheit darinnen bewundert, sondern bloß in den Wesen der Natur grübelt und diese auslernen will."[110] Und metaphysische Skepsis, verbunden mit grundsätzlichem Mißtrauen gegenüber der analytischen Methode der Naturwissenschaften, spricht aus folgender Äußerung, deren Agnostizismus bei einem Philosophen, der zur Aufklärung gerechnet wird, verblüffen muß: „Daß man nach langer Spekulierung, Abstrahierung, Anatomierung, Destillierung und Nachforschung endlich nichts mehr erhält, als daß man gestehen muß, man wisse nicht, worinnen das Wesen der Geschöpfe bestehe."[111] Während Thomasius noch in der „Einleitung zur Sittenlehre"[112] den kosmologischen Gottesbeweis für unentbehrlich gehalten und der Meinung, daß die Schöpfung natürlicherweise unbegreiflich sei, die vernünftige Einsicht in die Notwendigkeit der Annahme einer creatio ex nihilo entgegengestellt hatte,[113] distanzierte er sich in den „Grundlehren" deutlich vom Erkenntnisanspruch der natürlichen Theologie. Der hier eingenommenen Position zufolge soll die Gewißheit der Existenz Gottes dem „Buch" der Natur, dem „Buch" des Gewissens, vor allem aber dem Buch der Bücher, dessen göttlicher Charakter mehr mit dem Herzen als mit dem Verstand erfaßt wird, zu entnehmen sein, wogegen „die *demonstrationes* der Weltgelehrten das wenigste dabei tun, sondern diese Wahrheit mehr verdunkeln."[114] Selbst wenn man den hier spür-

baren pietistischen Einfluß in Rechnung stellt, wird man es erstaunlich finden, daß ein Rechtsphilosoph vom Format eines Thomasius zum Ergebnis gelangt, „daß alle Cicerones, Grotii, ingleichen Taciti, Machiavelli, sogenannte politische Memoires, Hommes de Cour usw. auch sofern sie auf die Ehrbarkeit oder den Nutzen des gemeinen Besten weisen, nur Affenwerk gegen die Lehren Heiliger Schrift seien",[115] und hinzufügt, alle großen Gesetzgebungswerke der Menschheit könnten den Vergleich mit dem Mosaischen Gesetz in keiner Weise bestehen.[116]

Daß Thomasius durch den Pietismus von einer Weltanschauung, die auf der Annahme rationaler Erkennbarkeit Gottes beruhte, zu einer Religiosität praktischer Frömmigkeit und unkritischer Gläubigkeit ohne vertiefte metaphysische Spekulation und ohne differenzierte Dogmatik geführt wurde, hatte einen tiefgreifenden Einfluß auf seine methodologische Einstellung, die im Gegensatz zum *esprit géométrique* durch die Betonung des *common sense* gekennzeichnet ist. Der sogenannte gesunde Sinn soll nun ausreichen, um die Grundsätze von Moral, Rechts- und Staatslehre aufzufinden, wobei nicht zu übersehen ist, daß der *sensus communis* für Thomasius nicht nur die Fähigkeit theoretischer Einsicht, sondern zugleich der Beurteilung praktischer Erfordernisse bezeichnet und in diesem doppelten Sinne die Auswahl der Prinzipien nicht nur der Wissenschaft im allgemeinen, sondern vor allem auch der Rechts- und Staatslehre bestimmt. So wie die einfachen Glaubenssätze, von denen die pietistische Frömmigkeit ausgeht, hinreichen sollen, um das ewige Heil zu sichern, so sollen mit Hilfe des *common sense* erfaßte Grundsätze zur Realisation der wesentlichen Gemeinschaftszwecke genügen, d. h. Glück und Sicherheit aller Menschen ermöglichen. Die Frage, inwiefern Thomasius durch seine Wendung zum Pietismus in Gegensatz zur Aufklärung trat, läßt sich nur schwer eindeutig beantworten. W. Bienert hat den Versuch unternommen, die These des Ineinandergreifens von Pietismus und Aufklärung zu erhärten.[117] Zweifellos aber zwingt diese Auffassung zu einer stärkeren Differenzierung des Begriffs „Aufklärung" als im allgemeinen üblich. Vergleicht man den voluntaristischen, vom Bewußtsein der Begrenztheit des rationalen Erkennens und der Notwendigkeit göttlicher Gnadenhilfe geprägten Thomasischen Standpunkt mit der rationalistischen, von Vernunftoptimismus und dem Glauben an die Möglichkeit eines umfassenden, auch die natürliche Religion einschließenden metaphysischen Systems gekennzeichneten Einstellung Wolffs, so heben sich zwei deutlich voneinander unterschiedene Richtungen der deutschen Aufklärungsphilosophie ab, deren eine den Einfluß der evangelischen Gläubigkeit, die als Fideismus auf voluntaristischer Grundlage zu charakterisieren ist, verrät, während die andere weitgehend von der aristotelischen Scholastik abhängig bleibt. Der Unterschied dieser beiden Richtungen wird nicht zuletzt durch die gegensätzliche Bewertung der Empirie für das wissenschaftliche Erkennen deutlich.

Die durch das vertiefte Erlebnis des Pietismus bewirkte Modifikation der allgemeinphilosophischen Voraussetzungen erklärt die immer wieder hervorgehobenen Unterschiede der rechtsphilosophischen Grundlagen der „Fundamenta" gegenüber den „Institutiones" – Unterschiede nicht nur inhaltlicher, sondern auch methodologischer Art. Freilich darf über den Differenzen nicht das Verbindende außer acht gelassen werden, was allzu leicht geschieht, wenn man sich einseitig auf die Präzisierung der Gegensätze, die den Standpunkt der „Fundamenta" von dem der „Institutiones" trennen, konzentriert. Nicht nur die Naturrechtsmetaphysik bleibt als Grundlage der Lehre von Recht und Staat in allen Phasen der Thomasischen Denkentwicklung erhalten, sondern auch ein gewisser Bestand an methodologischen Voraussetzungen. Nicht anders als in seinem ersten großen Werk geht Thomasius auch in den „Fundamenta" von einem ersten Prinzip aus, das, wenn auch inhaltlich anders als in den „Institutiones" bestimmt, der Ableitung der spezielleren Sätze

der naturrechtlichen Staatslehre zugrunde gelegt wird. Wie in dem älteren Werke unterwirft er die naturrechtlichen Prinzipien den Kriterien der Wahrheit, Einsichtigkeit und Adäquatheit, d. h. der Übereinstimmung mit der menschlichen „Natur", der unmittelbaren Evidenz und der vollständigen Ableitbarkeit aller moralischen und naturrechtlichen Sätze aus den Prinzipien. In beiden Werken sind somit die obersten Prinzipien theoretische Sätze, aus denen Normen deduziert werden sollen. So heißt auch in den „Fundamenta" das erste Prinzip des Naturrechts „propositio prima et generalissima", und Thomasius erklärt ausdrücklich, daß es, obwohl der Ableitung von Rechtssätzen zugrunde liegend, selbst kein *principium obligandi* sei.[118] Ebenso wie in den „Institutiones" wird auch in den „Fundamenta" die „Natur" des Menschen als (implizit) normatives Prinzip behandelt, wenn auch die *lex naturalis* nicht mehr vermittels der Vorstellung der gottgeschaffenen menschlichen „Natur" auf den Willen des Schöpfers als des die naturrechtlichen Normen letzten Endes setzenden „imperans" bezogen wird, da Thomasius zur Überzeugung gelangt ist, daß der Wille Gottes natürlicherweise unerkennbar sei,[119] so wie seiner Ansicht nach auch niemals evident erkannt werden kann, ob Handlungen mit dem göttlichen Willen übereinstimmen. Vor allem aber steht der Formulierung des natürlichen Gesetzes vermittels des Willens Gottes in den „Fundamenta" ein methodisches Hindernis entgegen: Da nämlich die Adäquatheit eines Prinzips darin besteht, daß es alle Sätze eines bestimmten Bereichs *und nur sie* zu deduzieren gestattet, die Vorstellung des göttlichen Willens aber auch die Normen des positiven göttlichen Gesetzes fundieren soll, wäre die mit Bezug auf den Willen Gottes definierte *lex naturalis* kein adäquates Prinzip der Naturrechtslehre. Gegen die Annahme, daß die Heiligkeit Gottes als Prinzip des Naturrechts anzusehen sei, hatte Thomasius schon in seinem früheren Werke polemisiert; nun fügt er noch das Argument hinzu, daß, da jedes Ding der Norm seiner eigenen Natur unterworfen sei, die „Natur" anderer Dinge, mithin auch die göttliche „Natur", nicht Norm des menschlichen Handelns sein könne.[120] „Natur" und „Norm" sind nach Ansicht des Philosophen so aufeinander bezogene Termini, daß er formulieren kann: „quaelibet creatura agit secundum normam vel naturam propriam." In der Identifikation von Wesenheit und Norm muß der Schlüssel zum Verständnis der naturrechtlichen Argumentation nicht nur der „Institutiones" sondern ebenso auch der „Fundamenta" erblickt werden, denn nur unter der Voraussetzung der Normativität des mit dem Ausdruck „Natur" bezeichneten Wesensbegriffes, in dem somit Sollen und Sein zusammenfallen, lassen sich die Versuche des Philosophen verstehen, das natürliche Gesetz aus der „Natur" des Menschen abzuleiten – mag nun diese Natur, wie es in dem älteren Werke geschah, mittels der „socialitas", mag sie, wie in dem jüngeren, mittels des Selbsterhaltungs- und Glücksstrebens bestimmt werden. Auf dieser Grundlage konnte Thomasius in den „Institutiones" aus der Definition des Menschen als „animal rationale" das Prinzip der Sozialität und aus dieser gewisse Normen des sozialen Verhaltens wenigstens mit dem Schein der Schlüssigkeit ableiten. Und nur unter dieser Voraussetzung konnte er in den „Fundamenta" aus dem allen Individuen „wesentlichen" Selbsterhaltungs- und Glücksstreben die naturrechtliche Verpflichtung zum Einsatz aller der Befriedigung dieses Strebens dienenden Mittel zu deduzieren suchen.

Die Annahme, daß die „Wesenheit" des Menschen Normen impliziere, erschließt auch den Sinn der metaphorischen Ausdrucksweise, das Naturrecht sei dem Menschen ins Herz geschrieben bzw. eingeboren. Die Annahme der immanenten Normativität der menschlichen „Natur" hat die Konsequenz, daß in den „Fundamenta" die Unabhängigkeit des ersten Prinzips des Naturrechts vom Gottesbegriff behauptet werden konnte.[121] Als Erkenntnisgrund des natürlichen Gesetzes ist der Begriff Gottes entbehrlich, was allerdings nicht – wie infolge der Verwechslung von Erkenntnis- und Geltungsgrund gelegent-

lich gefolgert wurde – bedeutet, daß es naturrechtliche Verpflichtungen gäbe, wenn Gott nicht existierte: Die der menschlichen „Natur" immanenten Normen haben ihren Seinsgrund in der Abhängigkeit dieser „Natur" von Gott.

Für die Beurteilung der Methode, deren sich Thomasius bei der Grundlegung der Naturrechtslehre bedient hat, muß die Bedeutung, die er dem Ausdruck „Vernunft" beilegte, geklärt werden, d. h. es ist zu fragen, inwieweit bzw. in welchem Sinne das Thomasische Naturrecht als Vernunftrecht bestimmt werden kann. Um die Gefahr von Mißverständnissen auszuschließen, muß hierbei zwischen „Vernunft" als Wesensmerkmal der menschlichen „Natur" und „Vernunft" als Erkenntnisvermögen unterschieden werden.

Im ersten Sinne ist das Naturrecht der „Institutiones" insofern Vernunftrecht, als es auf der Annahme der wesentlichen Vernünftigkeit des Menschen, d. h. der Unterordnung aller anderen psychischen Vermögen unter die Vernunft, beruht. Als Vernunftwesen in diesem Sinn soll der Mensch auch notwendig sozial sein, woraus sich gewisse allgemeine Verhaltensnormen ergeben. In den „Fundamenta" ging Thomasius dagegen nicht mehr von der Annahme der wesentlichen Rationalität der menschlichen „Natur" aus, sondern vertrat die Ansicht, daß das „Wesen" des Menschen primär durch den Willen konstituiert sei.

Anders stellt sich das Problem dar, wenn von der „Vernunft" als Erkenntnisvermögen die Rede ist. Unter Zugrundelegung dieser Bedeutung des Terminus „Vernunft" erweist sich das Naturrecht der „Fundamenta" nicht weniger als „vernünftig" als das in den „Institutiones" entwickelte. In den „Institutiones" unterschied Thomasius *lex naturalis* und *lex divina positiva*, die materialiter (nämlich im Hinblick auf ihren transzendenten Urheber) eng zusammenhängende Sphären des universalen Rechts kennzeichnen, mit Hilfe des *principium cognitionis*, das im Falle des natürlichen Gesetzes die Vernunft, im Falle des positiven göttlichen Gesetzes die Offenbarung sein soll. Ansätze einer solchen Unterscheidung bei Pufendorf wollte Thomasius folgerichtiger als sein Vorgänger bis zu ihren äußersten Konsequenzen verfolgen.[122] Die als Erkenntnisprinzip des natürlichen Gesetzes geltende *recta ratio* wird als natürliches Vermögen des Schließens bestimmt, das potentiell angeboren sein soll.[123] Da der Philosoph aber den Innatismus im allgemeinen wie speziell die Annahme des Angeborenseins praktischer Prinzipien strikt ablehnte,[124] darf auch das potentielle Angeborensein keineswegs im platonistischen Sinne verstanden werden.[125] Die Vernunft erscheint sonach nicht als konstitutives Vermögen der Wertsetzung. Im Gegensatz hierzu wird in der „Einleitung zur Sittenlehre" (1692) die „vernünftige Liebe" noch ganz rationalistisch als „ein Verlangen des menschlichen Willens, sich mit demjenigen, das der menschliche Verstand für gut erkannt hat, zu vereinigen oder in dieser Vereinigung zu bleiben", bestimmt.[126] Thomasius schwankte also offensichtlich wie alle bisher genannten Vertreter der Naturrechtslehre zwischen der Auffassung der Vernunft als eines logischen und eines wertkonstitutiven Vermögens.[127]

In den „Fundamenta" distanzierte er sich noch deutlicher von der letztgenannten Auffassung der Vernunft. Als Prinzip moralischer Wertungen muß seiner Ansicht nach die Vernunft schon deshalb ausscheiden, weil diese Rolle entsprechend dem nunmehr vertretenen voluntaristischen Standpunkt dem Willen zukommt: „Non enim quia aliquid bonum videtur intellectui, voluntas id appetit, sed ideo quia voluntas quid appetit, id bonum videtur esse intellectui."[128] In der Beurteilung von Seinsverhältnissen soll jedoch die Vernunft, trotz häufiger Beeinflussung des Urteils durch das praktische Interesse des Urteilenden, grundsätzlich vom Willen unabhängig sein;[129] d. h. der Intellekt kann zwar das Wollen nicht determinieren, sondern wird selbst in vielfältiger Weise von Trieben, Strebungen, Gefühlen usw. bestimmt, doch verbleibt ihm grundsätzlich eine Sphäre

autonomer Aktivität. Von „Vernünftigkeit" kann also grundsätzlich nur im Hinblick auf den Intellekt, nicht im Hinblick auf den Willen gesprochen werden.[130] Dennoch sollen in gewissem Sinne auch moralische Sachverhalte, d. h. willkürlich determinierte Handlungen „vernünftig" genannt werden können, wenn sie nämlich mit der willensunabhängigen Vernunft „übereinstimmen".[131]

Der Verdacht, daß hierbei der Vernunft die Fähigkeit der Wertsetzung in offensichtlichem Widerspruch zu den ausdrücklichen Bestimmungen des Philosophen zugeschrieben wird, bestätigt sich, wenn Thomasius der Vernunft die Funktion der Unterscheidung von wahren und Scheinwerten zuweist: „Ratio vero ipsa, seu intellectus hominis, quando libera est, i. e. a voluntate non movetur, et ita cognoscit differentiam inter bonum verum et apparens, recta dicitur: at ubi a voluntate impulsa bonum apparens pro vero habet, dicitur ratio corrupta."[132] Bereits durch die Unterscheidung von wahrem und scheinbarem Wert wird die voluntaristische Wertauffassung durchbrochen, da dem Wollen als solchem kein Kriterium der Wertdifferenzierung zu entnehmen ist. Freilich erweist sich die Vernunft nach Thomasius häufig als unfähig, wahre und scheinbare Werte klar zu unterscheiden, da die Unmöglichkeit, alle affektiven Beeinflussungen des Urteils zu durchschauen, die Unterscheidung von „richtiger" und „verderbter" Vernunft im konkreten Fall oft als undurchführbar erscheinen läßt.[133] Thomasius begeht hier grundsätzlich denselben Fehler, den er anderen Philosophen anlastet: Er ordnet den Willen dem Intellekt unter, da im Grunde die *recta ratio* doch, indem sie wahre von scheinbaren Werten unterscheidet, den Willen determiniert. Auch in den „Fundamenta" ist diese Auffassung nicht völlig überwunden. Damit hängt zusammen, daß er auch an der These der Demonstrabilität naturrechtlicher Normen aus theoretischen Prinzipien festhielt, wenn auch in anderem Sinne als Pufendorf, dessen Theorie der *entia moralia* er ebenso verwarf wie die mit ihr zusammenhängende Unterscheidung von moralischen und physischen Sachverhalten. Thomasius behauptete dagegen eine so enge Verbindung beider, daß die als „moralisch" bezeichneten Sachverhalte aus den natürlichen ableitbar erscheinen.[134]

Diese Auffassung entspricht einerseits der naturalistischen Betrachtungsweise, die in den „Fundamenta" vorherrscht: ihr zufolge gelten moralische bzw. rechtliche Sachverhalte als durch Willen, Trieb, Streben bestimmt, diese aber sind als psychische Fakten so vielfältig mit physiologischen und Umwelttatsachen verknüpft, daß der Gegensatz von moralischem und physischem Wesen des Menschen nicht anders als in relativem Sinne behauptet werden kann. Andererseits geht die genannte Auffassung aber auf die eigentümliche Tendenz der Naturrechtslehre zur Identifikation von Sein und Sollen zurück oder kommt ihr mindestens sehr entgegen. Ausdrücklich stellte Thomasius das Programm einer naturalistischen Anthropologie auf der Grundlage von Cumberlands Naturphilosophie auf, die den Gegensatz von moralischen und physischen Sachverhalten überbrücken und die ersteren in derselben Weise demonstrabel machen soll wie die letzteren.[135] Zwar können selbstverständlich nur willkürliche Handlungen moralisch gewertet werden,[136] aber das Wollen selbst ist als psychisches Phänomen ein natürliches Faktum und heißt nur insofern eine moralische Potenz, als es Bedingung moralisch zu wertender Handlungen ist.[137] Folgerichtig negierte der Philosoph die Eigenständigkeit der Moral: „Nam et natura moralis ad Physicam suo modo pertinet, quia dependet et impellitur a voluntate, cujus tractatio ad Physicam pertinet."[138] Die grundsätzliche Reduktion der moralisch-normativen auf die physikalisch-deskriptive Betrachtungsweise, d.h. des Sollens auf das Sein, konnte freilich nicht gelingen – nicht nur aus dem äußerlichen Grund, daß es der moralischen und juristischen Betrachtungsweise angemessener ist, von moralischen Sachverhalten wie von eigenständigen Objekten zu sprechen, als in jedem Falle die schwerfällige Übersetzung in

psychologische bzw. physiologische Termini vorzunehmen, sondern wegen der prinzipiellen Unmöglichkeit der Reduktion von Normen auf Tatsachenaussagen. Daher bleibt zwar die Forderung berechtigt, bei der Analyse sittlicher oder rechtlicher Sachverhalte die kausal determinierte Wirklichkeit, die sie voraussetzen oder auf die sie sich beziehen, nicht außer acht zu lassen; unannehmbar ist jedoch die Behauptung, moralische Sachverhalte ließen sich adäquat als Konklusionen physischer Sachverhalte verstehen.[139] Wenn das Thomasische Argument, daß moralische Verhältnisse auf dem Willen beruhten, dieser aber ein beobachtbarer Vorgang sei, der sich ebenso mittels deskriptiver Termini beschreiben lasse wie andere Erscheinungen der Naturwirklichkeit, weshalb die Moral als Teil der Physik zu gelten habe, eine gewisse Plausibilität besitzt, so nur infolge einer leicht zu übersehenden Äquivokation, die im Grunde die typische Äquivokation der Naturrechtslehre im allgemeinen ist: „Wille" bezeichnet nämlich einerseits eine psychische „Fähigkeit" bzw. eine Klasse psychischer Phänomene, und in diesem Sinne ist der Wille Objekt einer deskriptiv verfahrenden Wissenschaft, nämlich der empirischen Psychologie; andererseits aber ist „Wille" der gedachte Ursprung des Sollens, d. h. der moralischen und rechtlichen Imperative, und in diesem Sinne ausschließlich Gegenstand der Normwissenschaften. Die Homonymie des Ausdrucks verleitet dazu, den „Willen" als Bedingung sittlicher und rechtlicher Verpflichtung dem „Willen" im psychologischen Sinne zu substituieren oder umgekehrt, d. h. unvermerkt von der deskriptiven zur normativen Sphäre überzugehen.

Wie läßt sich die Vorstellung der *recta ratio* mit der naturalistischen Anthropologie der „Fundamenta" vereinbaren? – Wenn mit Thomasius angenommen wird, daß die Vernunft nicht Normen des Wollens setzt, d. h. daß der Wille nicht der Vorschrift *(dictatum)* der Vernunft *(ratio)* folge,[140] da Wertungen immer von Willen und Trieb – insbesondere dem Selbsterhaltungstrieb – abhängen,[141] dann muß die Funktion der Vernunft auf die Erkenntnis von Zweck-Mittel-Beziehungen beschränkt erscheinen. „Richtige" Vernunft heißt sie, wenn sie frei von interessebedingten Vorurteilen lediglich auf Grund theoretischer Einsichten in Kausalzusammenhänge, insbesondere diejenigen zwischen Handlungen und Handlungsfolgen, urteilt. Aussagen über Zweck-Mittel-Zusammenhänge im angedeuteten Sinne heißen in der Terminologie der „Fundamenta" *consilia*, „Ratschläge" der rechten Vernunft; und als solche werden nunmehr die natürlichen „Gesetze" interpretiert. Allerdings hat Thomasius den Normcharakter der *leges naturales* ebensowenig konsequent eliminiert wie die Auffassung der Vernunft als einer wertkonstitutiven Fähigkeit, mögen diese innerhalb seiner naturalistischen Theorie als Fremdkörper erscheinenden Elemente auch nur Relikte einer im Grundsätzlichen bereits überwundenen Einstellung gewesen sein.

2. DIE PRINZIPIEN DES NATURRECHTS IN DEN „INSTITUTIONES" UND DEN „FUNDAMENTA"

a) *Die naturrechtlichen Prinzipien der „Institutiones"*

Wenn Thomasius glaubte, aus dem Widerspruchsprinzip nicht nur inhaltliche Aussagen theoretischer Art, sondern Normen ableiten zu können, so konnte er nur dadurch den Schein der Plausibilität erzeugen, daß er in die Vorstellung der menschlichen „Natur" stillschweigend materiale Bestimmungen aufnahm und auf das Widerspruchsprinzip nur insofern rekurrierte, als er zeigte, daß gewisse Grundsätze darum akzeptiert werden müß-

ten, weil ihre Negation mit der vorausgesetzten Definition des Menschen (seiner „Natur") im Widerspruch stehe. Um Widersprüche zu vermeiden – „ob fugam contradictionis" – gelten dann gewisse Folgerungen aus der angenommenen Definition des Menschen als notwendig. Wenn nun angenommen wird, daß die „Natur" des Menschen die eines *animal rationale* sei, das bestimmt ist, glücklich zu werden und in Frieden zu leben, dann kann man sich versucht fühlen, die „Wahrheit" gewisser praktischer Prinzipien auf die Übereinstimmung von Subjekt- und Prädikatbegriff im Satze zurückzuführen, wie Thomasius forderte,[142] wobei es sich im Falle naturrechtlicher Normen um die Übereinstimmung zwischen dem Verhalten und den im „Wesen" des Menschen stillschweigend mitgedachten Normvorstellungen handelt. In diesem Sinne sagte er z. B. „Voco ... *necessariam* actionis cum ratione *convenientiam*, quoties actio promovet per se pacem humani generis et tranquillitatem; *repugnantiam* vero, quoties actio ista tranquillitatem et pacem turbat."[143]

Auf Grund der angeblich rational beweisbaren Annahme, daß Gott existiert und über die Menschen herrscht,[144] folgerte Thomasius, daß Gott, der den Menschen als *animal rationale* geschaffen habe, auch wolle, daß er sich seiner rationalen Natur gemäß verhalte, woraus er weiter schloß: „Eo *ipso vero Deus voluit, ut homo vivat secundum normam quandam*, seu *legem*. Fluit hoc iterum ex definitione hominis, hoc est: essentiae animalis rationalis non convenit, ut vivat exlex."[145] Zur Begründung dieser Behauptung muß angenommen werden, daß der menschliche Wille frei[146] und der Mensch auf Grund seiner „Natur" auf die Hilfe der Artgenossen angewiesen sei, weshalb diese *verpflichtet* sein sollen, ihm die lebenswichtige Hilfe angedeihen zu lassen, d. h. daß die Pflicht gegenseitiger Hilfeleistung aus der „Natur" des Menschen folgt; ferner daß die als Folge des Sündenfalls anzusehenden gemeinschaftsgefährdenden Affekte nur durch Androhung von Sanktionen unterdrückt werden können,[147] so daß infolge der Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit der die Individuen beherrschenden Triebe Selbsterhaltung, friedliches Gemeinschaftsleben und Erfüllung der religiösen Pflichten nur durch das Vorhandensein von Gesetzen gesichert werden können.[148] Da nun die in der menschlichen „Natur" liegenden Tendenzen der Selbsterhaltung, des sozialen Lebens und der Religiosität nicht betätigt werden könnten, wenn nicht ihre notwendige Bedingung, d. h. die Rechtsordnung, realisiert wäre, läge ein Widerspruch zu dieser „Natur" vor, wenn die Menschen gesetzlos leben wollten.[149]

Durch die Explikation der in der Definition des Menschen enthaltenen Merkmale wird Thomasius zu einer Annäherung von „rational" und „nützlich" geführt, die sich bereits abzeichnet, wenn er die „Übereinstimmung" einer Handlung mit der „vernünftigen" Natur des Menschen als „Förderlichkeit im Hinblick auf den Frieden und die Ruhe der menschlichen Gattung" erklärt.[150] Während aber moralische Qualitäten nicht an sich existieren, sondern stets relativ auf eine Norm bzw. einen normsetzenden Willen zu denken sein sollen,[151] behauptet der Philosoph die Perseität des Attributs der Nützlichkeit von Handlungen, wobei er die Notwendigkeit betont, die naturalistische von der moralischen Betrachtungsweise scharf zu trennen.[152] Handlungen können demgemäß zwar von Natur aus nützlich oder schädlich (Thomasius sagt mißverständlich: „esse bonos vel malos"), nicht aber sittlich gut oder schlecht sein („honestos esse et turpes"). Daher kann der Philosoph von den unter dem Gesichtspunkt des Nutzens oder Schadens betrachteten Handlungen feststellen: „Damnum promovent, aut utilitatem humani generis actus isti, etiamsi a voluntate divina abstrahas, at quamdiu in abstractione illa manes, non sunt lege praecepti aut prohibiti, non, inquam, humanum genus ad quicquam obligant."[153] Sieht man von der Idee eines Gesetzgebers, d. h. von jeder Norm, ab, so hat zu gelten, daß ein jeder völlig frei über das ihm Nützliche entscheiden kann.[154] Dieser Standpunkt könnte mit dem eines Karneades, Epikur oder Hobbes identisch erscheinen, doch glaubte sich Thomasius

von den genannten Philosophen hinreichend dadurch unterschieden, daß er nicht den Nutzen der Individuen, sondern den *der menschlichen Gattung* zur Norm des Handelns erklärte.[155]

Dem Versuch, die naturrechtlichen Normen als analytische Sätze erscheinen zu lassen, indem die Übereinstimmung von Subjekts- und Prädikatsbegriff zur Bedingung ihrer Wahrheit erklärt wird, liegt die Absicht zugrunde, sie als Folgerungen aus dem Widerspruchsprinzip zu erweisen. So argumentierte Thomasius in bezug auf das Erste praktische Prinzip „Imperanti pare": „Imperans est, qui habet facultatem alterum obligandi. Quod si vero ei non sit parendum, hanc facultatem non haberet. Impossibile autem est simul esse, et non esse."[156] Die *Petitio principii*, deren er sich schuldig macht, wenn er aus der Definition (also einer terminologischen Festsetzung) von „imperans" als eines zur Normsetzung Befugten bzw. Befähigten die Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber dem „imperans" folgert, ist offenkundig. So wie aus einer Definition nicht die Existenz des Definierten erschlossen werden kann, so kann auch nicht aus der Definition einer Autorität deren Wirksamkeit bzw. die Geltung der durch sie erzeugten Verpflichtungen gefolgert werden. Analog argumentierte Thomasius in bezug auf die Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber dem „imperans" mit Hilfe des Begriffs des Gesetzes: „Lex est jussum imperantis obligans subjectos etc. Igitur si imperanti non esset parendum, lex non esset lex."[157] Gleicherweise wäre nach Ansicht des Philosophen eine Verpflichtung keine Verpflichtung, wenn sie nicht den Gehorsam gegenüber der normsetzenden Autorität implizierte.[158]

Der Fehler dieser Paralogismen entspricht in auffallender Weise demjenigen, der im ontologischen Gottesbeweis begangen wird, wo aus der Definition eines Begriffes, also einer rein terminologischen Festsetzung, auf die Existenz eines dem definierten Ausdruck entsprechenden Dinges „geschlossen" wird. Die Thomasischen Argumente zugunsten der Gehorsamspflicht gegenüber dem *imperans* laufen zwar nicht auf den Nachweis der Existenz eines Dinges hinaus, versuchen aber etwas dem ontologischen Argument Analoges im Bereich der Geltung von Normen: nämlich sie aus rein terminologischen Festsetzungen zu deduzieren, d. h. aus den Begriffen „imperans", „lex", „obligatio" die faktische *Geltung* von Verpflichtungen, wenn auch nur *in abstracto*, abzuleiten. Der Schein der Richtigkeit entsteht hierbei dadurch, daß die genannten Begriffe normativen Charakter haben, d. h. nur innerhalb eines Systems geltender Normen realisiert sein können, was aber nicht heißt, daß sie deshalb auch realisiert sind. Die Metabasis von der Definition der ihrer Bedeutung nach normativen Begriffe zur Geltung des Definierten wird in der angedeuteten Argumentation in ähnlicher Weise verschleiert wie die Metabasis des ontologischen Gottesbeweises, die darum nicht sogleich in die Augen fällt, weil das „Merkmal" der Existenz, auf die geschlossen wird, bereits in der Definition Gottes enthalten sein soll.

Zur Begründung des natürlichen Gesetzes muß Gott als „imperans" erwiesen werden, gemäß dem obersten Grundsatz der *Jurisprudentia divina*: „*Deo pare*!"[159] Thomasius begnügte sich nicht mit dem unmittelbaren Beweis, daß Gott das Attribut eines höchsten Gesetzgebers zukomme,[160] sondern er argumentierte wiederum auch indirekt durch Reduktion auf das Widerspruchsprinzip: „quia alias Deus non esset Deus."[161] Unter Voraussetzung des Imperativs „Deo et imperanti pare"[162] glaubte er als naturrechtliche Verpflichtung erweisen zu können, was notwendig mit der vernünftigen Natur des Menschen übereinstimmt. Als materiale Grundlage diente ihm hierbei die Idee der *socialitas* im Sinne Pufendorfs, so daß das Erste Prinzip des Naturrechts lautet: „Fac ea, quae necessario conveniunt cum vita hominis sociali, et, quae eidem repugnant, omitte!"[163] Im Gegensatz zu anderen möglichen naturrechtlichen Prinzipien – wie „Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris", „Honeste vivendum, neminem laedendum, suum cuique tribuendem", oder dem

Hobbesschen „Quaerendam esse pacem, ubi haberi potest, ubi non potest, quaerenda esse belli auxilia" – die sämtlich eine der drei Bedingungen der Wahrheit, Einsichtigkeit und Adäquatheit nicht erfüllen, genügt das von ihm formulierte Prinzip seiner Ansicht nach den genannten Bedingungen, da an seiner Wahrheit infolge des Zusammenhangs mit der menschlichen „Natur" nicht zu zweifeln ist, die Adäquatheit durch De-facto-Ableitung aller wesentlichen Naturrechtssätze aus dem genannten Prinzip a posteriori bestätigt wird und die Einsichtigkeit durch seine Reduktion auf das Widerspruchsprinzip indirekt unterstützt werden kann.[164]

Für den systematischen Zusammenhang der Thomasischen Naturrechtslehre ist die Ableitung des ersten Prinzips des Naturrechts aus der menschlichen „Natur"[165] entscheidend, da die Naturverfassung der menschlichen Gattung die Grundlage aller naturrechtlichen Normen bilden soll: „*Status norma legis est, lex vero est norma actionum*, quas homines in isto statu viventes debent edere."[166] Die menschliche „Natur" ist wesentlich vernünftig, die Fähigkeit des vernünftigen Denkens kann aber nur in der Gemeinschaft entwickelt werden.[167] Die Rationalität impliziert sonach die Sozialität, und da Thomasius an der Vernünftigkeit der menschlichen Natur in der Zeit der „Institutiones" nicht zweifelte, gilt ihm auch die Sozialität als erwiesen,[168] zumal ohne Geselligkeit nicht nur ein friedliches und glückliches Leben, sondern auch die Betätigung der Vernunft unmöglich wäre.[169] Da die gottgeschaffene „Natur" unter den Thomasischen Voraussetzungen normative Elemente enthält, die das Fundament des natürlichen Gesetzes bilden, betrachtete er die Aktualisierung des sozialen Triebes, also die Errichtung einer Gemeinschaft, als naturrechtlich geboten.[170]

Die Lehre von den Pflichten des Menschen gegenüber Gott, gegen sich selbst und gegen andere braucht hier nicht im einzelnen dargestellt zu werden. Hinsichtlich der zweiten Gruppe von Verpflichtungen ist die Auffassung des Selbsterhaltungsstrebens als eines Menschen und Tieren gemeinsamen Instinktes bemerkenswert, da Thomasius klar erkannte, daß ein solcher, nach Art der *prima naturae* der Stoiker aufgefaßter Instinkt keine Verpflichtung begründet. Erst durch Beziehung des Selbsterhaltungstriebes auf die *socialitas* ergibt sich ein normatives Prinzip, das nicht die Selbsterhaltung, sondern eine bestimmte Art vorschreibt, in der nach Erhaltung der eigenen Existenz zu streben ist: „Ita te conservare stude, ut vitam cum aliis tranquillam promoveas."[171] Im Zusammenhang mit den Pflichten des Menschen gegen andere verdient das naturrechtliche Gleichheitsprinzip Berücksichtigung, da Thomasius deutlich sah, daß die natürliche Gleichheit,[172] die der Bildung von Artbegriffen zugrunde liegt, als Grundlage von Rechten und Pflichten ungeeignet ist. Nur die Rechtsgleichheit ist für die Begründung der Theorie von Recht und Staat relevant. Sie ist gemeint, wenn er die Norm formuliert: „Alium hominem tanquam aeque hominem tracta."[173] Thomasius war bemüht, seine Auffassung in diesem Punkte scharf von der vermeintlichen Hobbesschen abzugrenzen, wobei er übersah, daß auch Hobbes die naturrechtliche Gleichheit nicht als reinen Naturbegriff, sondern wenigstens ansatzweise bereits als Rechtsbegriff konzipiert hatte. Ähnlich wie Wolff unterschied er die Rechtsgleichheit von der „aequalitas potestatis seu libertatis" des Naturzustandes, die seiner Ansicht nach darin besteht, daß die Individuen keiner fremden Macht unterworfen sind und daher ungehindert über die Art ihres Handelns entscheiden können.[174] Das Gleichheitsprinzip läßt sich wiederum in eine Reihe untergeordneter Sätze auflösen, durch die das Prinzip der Gleichheit als wesentliche Bedingung der *socialitas* expliziert und zur Grundlage von vier Klassen naturrechtlicher Pflichten gemacht wird. Es handelt sich um folgende Normen: 1. *Vita superbiam*, d. h. niemand darf sich mehr anmaßen, als er anderen zuzugestehen bereit ist; 2. *neminem laede*, d. h. niemand soll andere im Ver-

gleich zu sich selbst hinsichtlich natürlicher Rechte verkürzen; 3. *alterius hominis utilitatem, quantum commode potes, promove*, d.h. jeder soll die Interessen anderer so fördern, wie es die naturrechtliche Gleichheit aller erfordert, d. h. er soll die *officia humanitatis* erfüllen; 4. *fidem in promissione datam serva* d. h. jeder soll dem Vertragspartner gegenüber die Vertragspflichten in der Weise erfüllen, wie er sie von ihm erfüllt haben will *(pacta sunt servanda)*.

Die Ableitung der Prinzipien der Staatslehre aus dem Grundsatz der *socialitas* bleibt hier noch außer Betracht, da es zunächst nur darum ging, durch Nachvollzug der fundamentalen Ableitungsschritte deutlich zu machen, was Thomasius unter der Adäquatheit der systematischen Deduktion verstand. Die Ableitung des Staatsbegriffs selbst soll im Abschnitt 3 skizziert werden.

b) *Die naturrechtlichen Prinzipien der „Fundamenta"*

Das zweite große rechtsphilosophische Werk, in dem Thomasius im Unterschied zu den „Institutiones" nicht mehr als Fortsetzer Pufendorfs, sondern als origineller Rechtsphilosoph auftritt, unterscheidet sich vom Frühwerk nicht nur hinsichtlich inhaltlicher Voraussetzungen, die immer wieder als empiristisch, naturalistisch oder positivistisch gekennzeichnet wurden, sondern auch in formaler Hinsicht. Namentlich läßt es eine wesentlich weitergehende Differenzierung des Rechtsbegriffs erkennen, indem zunächst dem natürlichen das positive Recht gegenübergestellt und dieses in menschliches oder göttliches Recht eingeteilt wird, während in den „Institutiones" die *lex naturalis* unter den Begriff des göttlichen Gesetzes subsumiert worden war. Die Unterscheidung der Rechtssphären erfolgt in den „Fundamenta" unter dem Gesichtspunkt der Geltungsgrundlage,[175] sofern menschliches Recht auf Grund der Zwangsandrohung durch die kompetente Autorität, d. h. als Zwangsrecht,[176] das natürliche Recht dagegen auf Grund der Einsicht in seinen normativen Gehalt gilt. Beide Rechtsbereiche sind mithin nicht graduell, sondern generisch verschieden.[177] Der Ausdruck „Naturrecht" hat nach Thomasius eine engere und eine weitere Bedeutung. In der strikten Bedeutung umfaßt er ausschließlich die rational einsichtigen Gerechtigkeitsgebote, während er in der weiteren Bedeutung neben den Normen der Gerechtigkeit auch diejenigen der Moral (des *honestum*) und der Sitte *(decorum)* einschließt.[178]

Der Erkenntnisgrund des Naturrechts im engeren Sinne ist demjenigen des Naturrechts im weiteren Sinne untergeordnet, das als erstes Prinzip „unum, commune, primum et plane universale"[179] sein muß, während das Prinzip des Naturrechts *sensu strictiori* nur ein relativ erstes praktisches Prinzip *(principium secundo primum)* heißen kann. Die Einheit des übergeordneten ersten Prinzips gewährleistet die Einheitlichkeit des gesamten naturrechtlichen Bereichs im weiteren Sinne, d. h. des *justum, honestum* und *decorum* (der Rechts-, Sittlichkeits- und Sittensphäre).

Neben der Tendenz zur klaren begrifflichen Trennung der verschiedenen Bereiche der Normativität ist bei Thomasius somit eine Tendenz zur Harmonisierung von Recht, Sitte und Sittlichkeit, ja – wie noch zu zeigen sein wird – auch von natürlichem und göttlichem Recht wirksam.[180] In dem Verhältnis dieser beiden Tendenzen darf kein Widerspruch erblickt werden, da die Tendenz zur Differenzierung auf der Einsicht in die Verschiedenartigkeit der *principia cognoscendi*, die Harmonisierungstendenz auf der Einsicht in die Einheit des *principium essendi* beruht.

Bei der Formulierung des ersten Prinzips ist zunächst nicht der Seinsgrund, sondern lediglich der Erkenntnisgrund der naturrechtlichen Verpflichtung zu berücksichtigen.

Um die der *lex naturlalis* zugrunde liegende „propositio prima et generalissima, unde omnia deduci possunt",[181] formulieren zu können, muß nach Thomasius auf die Resultate der Anthropologie zurückgegriffen werden. Hiermit hängt zusammen, daß die ersten Kapitel des ersten Buchs der „Fundamenta" jene anthropologisch-psychologischen Resultate begründen, von denen, wie oben erwähnt, nach Ansicht des Philosophen die „moralische" Sphäre abhängt. Hierbei fällt sogleich der prononcierte Voluntarismus in die Augen, der die „Fundamenta" von den „Institutiones" unterscheidet.[182] Die vom Willen getragenen und von ihm beeinflußten anderen psychischen Potenzen *(potentiae)* der menschlichen Natur hängen voneinander ab, wie auch der Wille selbst gewöhnlich nicht unabhängig vom Intellekt wirkt. Die Erhaltung dieser Potenzen ist gleichbedeutend mit der Erhaltung des Gesamtorganismus, woraus sich als beherrschende Tendenz des lebenden Organismus das Selbsterhaltungsstreben ergibt,[183] das auch die Grundlage der Wertungen bildet, so daß „gut" heißt, was dem Selbsterhaltungstrieb entgegenkommt, „schlecht", was ihn hemmt. Die Erhaltung des Lebens bildet nämlich die Voraussetzung von Werten überhaupt (im Sinne des die psychophysischen Potenzen Fördernden). Damit gelangt Thomasius zu einer relativistischen Wertlehre auf naturalistischer Basis, die die Perseität von Werten grundsätzlich ausschließt.[184]

Als ursprüngliche Affektionen des Willens, der wesentlich als *potentia activa* verstanden wird, gelten Wollust *(voluptas)*, Ehrgeiz *(ambitio)* und Habsucht *(avaritia)*,[185] von denen die Leidenschaften *(passiones)* der Furcht und Hoffnung, Freude und Trauer abhängen; sie entstehen durch das Gefühl einer die ursprünglichen Affekte fördernden oder hemmenden Macht.[186] Die ursprünglichen Affekte bedürfen als *conatus agendi* im Gegensatz zu den von ihnen abhängigen Leidenschaften keines äußeren Anstoßes, sondern sind als Affektionen des Willens selbst dynamische Potenzen. So kann es keine Hoffnung geben, wo kein Begehren vorhanden ist, so wie es keine Furcht ohne Hoffnung gibt; wohl aber gibt es Affekte ohne Hoffnung, und Hoffnung ohne Furcht.[187] Hoffnung und Furcht können vernünftig oder unvernünftig sein, je nachdem sie auf richtiger oder falscher Beurteilung der ihnen zugrunde liegenden Kräfte beruhen; d. h. die Hoffnung ist vernünftig, wenn wirklich etwas zu erhoffen ist, unvernünftig, wo es nichts zu erhoffen bzw. lediglich etwas zu befürchten gibt. Wegen der Abhängigkeit der psychophysischen Potenzen von förderlichen oder hemmenden außermenschlichen Kräften müssen entweder diese dem Willen unterworfen oder der Wille ihnen angepaßt werden.[188] Vor allem jedoch muß ein jeder das richtige Verhältnis zu seinen Mitmenschen finden, denn: „Omnium vero maxime homo hominem adjuvare eique nocere potest",[189] wie Thomasius mit einer seit Hobbes oft wiederholten Wendung sagt.

Die Thomasische Anthropologie tritt mit dem Anspruch auf, wertfreie Wissenschaft zu sein. Trotzdem soll sie die Grundlage des Systems der naturrechtlichen Normen bilden, indem aus ihr das Erste Prinzip des Naturrechts deduziert werden soll. Das ist selbstredend nur in Form der naturrechtlichen Sein-Sollen-Metabasis möglich, die sich bereits in der Anthropologie vorbereitet findet. Zum Beispiel formulierte Thomasius im Zusammenhang mit der begrifflichen Unterscheidung von Gesamtwohl und Wohl der Teile die Forderung, das erstere dem letzteren vorzuziehen, was prinzipiell über den Rahmen einer deskriptiven Werttheorie hinausgeht.[190] Denn selbst wenn zugestanden wird, daß im Konfliktsfall die Erhaltung eines Ganzen, von dessen Bestand die Existenz der Teile abhängt, gegenüber der Erhaltung eines Teils oder mehrerer Teile auf Kosten dieses Ganzen vorrangig ist, kann die Norm „Ziehe das Wohl des Ganzen dem Wohl der Teile vor!" nur auf Grund einer undiskutierten Wertvoraussetzung in bezug auf das Verhältnis von Ganzem und Teil aufgestellt werden. Daß die hierbei maßgebliche Wertvoraussetzung nicht not-

wendig ist, zeigt die Tatsache, daß es auch die konträre gibt, wie sie z. B. in der Maxime „Nach uns die Sündflut!" zum Ausdruck kommt. Nur mit Hilfe der *wertenden* Betrachtungsweis von Gemein- und partikularem Wohl läßt sich die Unterscheidung von *verum bonum* und *bonum apparens* als Differenz zwischen dem für das Ganze und dem für Teile Förderlichen einführen,[191] d. h. diese Unterscheidung ist keine rein deskriptive.

Die Aufklärung dieses Zusammenhanges ist vor allem im Hinblick auf die Formulierung des natürlichen Gesetzes, das aus Sätzen der Anthropologie ableitbar sein soll, wichtig. Namentlich ist der Übergang von der Feststellung, daß jeder Mensch auf Grund seiner Triebveranlagung lang und glücklich zu leben wünscht, zum Imperativ „Facienda esse, quae vitam hominum reddunt et maxime diuturnam et felicissimam; et evitanda, quae vitam reddunt infelicem et mortem accelerant",[192] nur auf Grund eines unausgesprochenen normativen Prinzips möglich.

Der soeben angeführte Imperativ bildet in den „Fundamenta" die Grundlage des Naturrechts, während die *custodia socialitatis*, auf der das naturrechtliche Normensystem der „Institutiones" beruhte, nunmehr als ein vieldeutiges, inadäquates und zur Unterscheidung der Bereiche von Recht, Moral und Sitte ungeeignetes Prinzip gilt.[193] Selbst vom Standpunkt des Frühwerks aus kann die *socialitas* nicht als adäquates Prinzip des Naturrechts gelten, da die Ableitung der – in den „Fundamenta" geleugneten[194] – Pflichten des Menschen gegen sich selbst auf der Grundlage der Sozialität nicht möglich ist.[195] Auch die theologische Fundierung des Naturrechts kommt unter den Bedingungen der „Fundamenta" nicht mehr in Betracht. Wollte man nämlich die natürlichen Gesetze auf das Prinzip der Übereinstimmung der Handlungen mit dem Willen Gottes stützen, so wären sie nicht mehr allgemeinverbindlich, da der Atheist die Existenz Gottes nicht anerkennt.[196] Gegen die Wahl göttlicher Wesensbestimmungen als Basis der Argumentation ist einzuwenden, daß die Wesenheit eines Seienden (Gottes) nicht Norm für andere Seiende (die Menschen) sein kann,[197] ganz abgesehen von der fehlenden Einsichtigkeit und Adäquatheit eines derartigen Ausgangspunktes.[198] Abzulehnen ist auch der Versuch, das natürliche Gesetz ausgehend von den Eigenschaften des Menschen im Zustand vor dem ersten Sündenfall abzuleiten, da Thomasius davon ausging, daß die Begründung des Naturrechts von jeder Hypothese über den Ursprung der Menschheit unabhängig sein muß.[199] Schließlich kann auch der Grundsatz „Pacta sunt servanda" nicht als Basis des natürlichen Rechts anerkannt werden, da er nicht unabhängig von einer entsprechende Normen enthaltenden Rechtsordnung Gültigkeit besitzen kann.[200]

Mit Hobbes legte Thomasius daher in den „Fundamenta" dem Aufbau des naturrechtlichen Normensystems den Gesichtspunkt der Selbsterhaltung zugrunde. In Übereinstimmung mit seinen Sympathien für den Epikureismus[201] deutete er die Hobbessche Naturrechtslehre utilitaristisch und suchte sie gegen Mißverständnisse zu verteidigen.[202]

Die Forderung, daß das erste Prinzip des Naturrechts *wahr, einsichtig* und *adäquat* sein müsse, findet sich in den „Fundamenta" ebenso wie in den „Institutiones". Der Grundsatz „Man soll tun, was das Leben möglichst lang und glücklich macht, und das Gegenteil unterlassen" ist nach Thomasius *wahr*, da die Anthropologie zeigt, daß die Menschen faktisch immer nach einem langen und glücklichen Leben streben.[203] Er ist *einsichtig*, da er von niemand, auch vom Toren nicht, bestritten wird.[204] Er ist schließlich *adäquat*, weil sich aus ihm alle wichtigen naturrechtlichen Sätze deduzieren lassen. Die Adäquatheit wird also nicht a priori bewiesen.

Das Kriterium der Wahrheit besteht offensichtlich darin, daß das erste Prinzip vorschreibt, was faktisch von allen gewollt wird (hierin besteht seine „Übereinstimmung mit der menschlichen Natur"). Da aber das naturrechtliche Fundamentalprinzip nicht eine

Aussage über die Allgemeinheit von Wertungen, sondern eine allgemeingültige Norm sein soll, kann sie nicht auf die „Übereinstimmung mit der menschlichen Natur" im angegebenen Sinne gestützt werden. Thomasius erlag der Illusion, den als Übereinstimmung mit dem Sachverhalt definierten Wahrheitsbegriff auf Normen, insbesondere auf die grundlegende Norm der Naturrechtslehre, anwenden zu können.

Die behauptete Evidenz des ersten Prinzips soll in der Einsichtigkeit der Beziehung von Subjekt- und Prädikatbegriff bestehen. Während aber bei einfachen Tatsachenaussagen *(propositiones)*, die Thomasius als Modell dienen, von einer Relation von Subjekt- und Prädikatbegriff ohne weiteres gesprochen werden kann, bleibt unklar, was bei Imperativen der Form „Tu das und das!" unter Subjekt und Prädikat zu verstehen ist.

Da das erste Prinzip die möglichst lange Erhaltung eines möglichst glücklichen Lebens fordert, muß der Begriff „glückliches Leben" expliziert werden. Als *glücklich* gilt nach Thomasius ein Leben, wenn es des Lobes würdig, angenehm und komfortabel (infolge des Vorhandenseins nützlicher Dinge) verläuft. Ordnet man mit Thomasius diese Bestimmungen den Grundaffekten des Ehrgeizes, der Wollust und der Habsucht zu,[205] ergibt sich eine systematisch erschöpfende Einteilung der Bedingungen des glücklichen Lebens, die auf der Thomasischen Anthropologie beruht. Glücklich erscheint das Leben den Ehrgeizigen wegen des Lobes, das sie für ihr Verhalten ernten, den Genußsüchtigen wegen der Annehmlichkeiten, den Geizigen wegen der Fülle der Dinge, die ihnen zur Verfügung stehen.[206] Diese Ziele hielt Thomassius nur durch eine mit den *leges naturales* übereinstimmenden Lebensführung für erreichbar, d. h. durch ein den Normen des Rechts i. e. S., der Sitte und der Sittlichkeit entsprechendes Leben. In diesem Sinne war er überzeugt, „nullam esse veram suavitatem et jucunditatem vitae, nisi honestam, nullam vitam laudem mereri, nisi decoram, nullam sufficientia vera frui, nisi justam".[207] Recht, Moral und Sitte sind gleicherweise als Bedingungen eines friedlichen Lebens aufzufassen, wenn auch in jeweils besonderer Weise, die durch den obersten Grundsatz der Moral: „Quod vis, ut alii sibi faciant, tute tibi facies"[208], den der Sitte: „Quod vis ut alii tibi faciant, tu ipsis facies"[209] und des Rechts: „Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris"[210] ausgedrückt wird. Unter der Voraussetzung, daß die Bereiche des *justum, honestum* und *decorum* die Sphäre naturrechtlicher Normen im weiten Sinne des Wortes erschöpfen, ist mit der Ableitung der obersten Grundsätze dieser Bereiche der Beweis der Adäquatheit des Ersten Prinzips des Naturrechts erbracht.

Wenn das erste Prinzip des Naturrechts auch die Normen von Moral und Sitte umfassen soll, dann kann es nicht den Charakter eines Gesetzes im eigentlichen Wortsinne haben. Tatsächlich zog Thomasius in den „Fundamenta" diese Konsequenz ausdrücklich, die ja nicht nur durch die metaphorische Auffassung des Terminus „Gesetz" im Zusammenhang mit den „göttlichen Gesetzen" der „Institutiones", sondern auch durch die entsprechenden Überlegungen bei Hobbes und Spinoza vorbereitet war. Wenn er aber in den „Fundamenta" jedes positive Gesetz als *menschliches* Gesetz bestimmt und selbst das positive göttliche Recht nur durch die für das gesetzte Recht wesentliche Publikation durch den Gesetzgeber wirksam werden läßt,[211] dann können die naturrechtlichen Normen prinzipiell nicht als Gesetze *(imperia)* – jedes Gesetz ist „jussum imperantis" –, sondern nur mehr als „consilia" interpretiert werden.[212] Die naturrechtlichen „consilia" stellen auf rational erfaßten Kausalzusammenhängen beruhende Zweck-Mittel-Aussagen dar, die dem an vorgegebenen Zielen orientierten zweckrationalen Handeln zugrunde liegen.[213] In diesem Sinne sind sie von der Vorstellung einer normsetzenden Instanz, insbesondere von der Gottesvorstellung, grundsätzlich unabhängig, sofern ihr Erkenntnisgrund *(principium cognoscendi)* in Betracht kommt; mit Rücksicht auf ihr *principium essendi* muß

aber Gott insofern als Urheber der naturrechtlichen *consilia* gelten, als die Natur im allgemeinen und die menschliche Natur im besonderen, deren Struktur der Formulierung der naturrechtlichen „Ratschläge" zugrunde liegt, von ihm erschaffen wurde.[214] Wenn das natürliche Gesetz auch nicht auf der Setzung eines göttlichen Gesetzgebers beruht, so geht es nach Thomasius doch auf einen göttlichen Ratgeber zurück,[215] der durch die Form, in der er die Natur erschuf, den Geschöpfen eine bestimmte Weise des Verhaltens nahelegte.

Trotzdem bezeichnete Thomasius gelegentlich auch naturrechtliche *consilia* als Gesetze, d. h. er gebrauchte „Gesetz" außer in der engeren auch in einer weiteren Bedeutung – keineswegs zum Vorteil der Darstellung. In der weiteren Bedeutung subsumierte er unter „Gesetz" nicht nur Befehle *(imperia)* einer zur Normsetzung befugten Autorität, sondern auch Verträge, Ermahnungen und Ratschläge.[216] In der engeren Bedeutung heißt „Gesetz" aber immer das *jussum imperantis*, das als Zwangsnorm von den durch Überzeugung oder Einsicht wirkenden *consilia* unterschieden ist.[217] In beiden Bedeutungen entspricht dem Gesetz eine Verpflichtung, die im Falle des positiven Gesetzes eine äußere, im Falle der naturrechtlichen „Ratschläge" eine innere ist. Die hierdurch herbeigeführte Unterscheidung zweier Obligationsebenen ist offensichtlich wichtig: Während der staatliche Gesetzgeber für seine Vorschriften keine innere Verpflichtung beanspruchen kann, lassen sich naturrechtliche Pflichten als solche (d. h. abgesehen von ihrer eventuellen Positivierung durch die staatliche Autorität) nicht erzwingen. Hier tritt deutlich die von C. Schmitt auf Hobbessche Ansätze zurückgeführte Trennung einer angeblich rein äußerlichen Sphäre des staatlichen Rechts von einer staatlicher Einflußnahme grundsätzlich entzogenen Sphäre der Innerlichkeit zutage.

Im Anschluß an Grotius unterschied auch Thomasius subjektive und objektive Rechte, wobei die letzteren primär sind, da „Recht" im subjektiven Sinn das Handeln in Übereinstimmung mit geltenden objektiven Normen bezeichnet. Folgerichtig nahm er beim subjektiven ebenso wie beim objektiven Recht die Unterscheidung in natürliches und positives Recht vor.[218]

Wie im Falle der Rechte muß auch im Falle der Pflichten zwischen solchen unterschieden werden, die angeboren, und anderen, die erworben sind. Die den naturrechtlichen Normen entsprechenden angeborenen Obligationen[219] sind ebenso unveränderlich wie die menschliche „Natur", da die ihnen zugeordneten angeborenen Rechte auf Einsicht in den Naturzusammenhang beruhen und mithin nur innerlich, nicht durch Androhung äußerer Sanktionen, binden. Die positiven Gesetze sind dagegen, da auf willkürlicher Satzung beruhend, veränderlich und von äußeren Sanktionen abhängig; sie verpflichten unabhängig von der Einsicht der Normunterworfenen in den Gesetzeszweck, dessen Vorstellung den Gesetzgeber geleitet hat.

Consilia wie *imperia* haben motivierende Kraft, da auch bei Mißachtung der naturrechtlichen „Ratschläge" der Vernunft negative Folgen zu erwarten sind, deren Vorstellung die Willensentscheidung nicht weniger eindeutig motiviert wie die Vorstellung der zu erwartenden Zwangsmaßnahmen, durch deren Androhung die Einhaltung positiver Normen herbeigeführt werden soll.[220] Allerdings kann der Ausdruck „Verpflichtung" durch terminologische Festsetzung auf zwangsrechtliche Verpflichtungen eingeschränkt werden; dann kann zwar den „consilia" der Verpflichtungscharakter abgesprochen werden, ohne daß aber hierdurch deren Normativität negiert würde.[221] Thomasius war kein Positivist, der die Geltung naturrechtlicher Normen schlechthin geleugnet hätte, sondern er präzisierte lediglich den ihnen eigentümlichen Normcharakter im Gegensatz zum Gesetz im strengen Wortsinn. Indem er den naturrechtlichen Normen den Gesetzescharakter absprach, um ihnen einen Verpflichtungscharakter sui generis zu vindizieren, zog er das

Fazit einer langen Diskussion um die Bedeutung der „lex naturalis". Er ordnete die naturrechtliche Normativität auch nicht der positiven als eine sekundäre unter, da bald diese, bald jene Art von Normen stärker motiviert, je nach den individuellen Voraussetzungen auf seiten der Normadressaten: Der Weise gehorcht vornehmlich den „consilia", der Tor wird durch zwangsandrohende Normen gelenkt. Ausgehend von der Höherbewertung des Weisen konnte Thomasius sogar dem naturrechtlichen „Rat" der richtigen Vernunft einen Vorrang gegenüber dem positiven Gesetz einräumen: „... sapiens obligationem internam habet pro nobilissima specie, quia timet malum necessarium et sperat bonum necessarium. Unde et obligatio sapientis magis interna est, quam externa."[222] Da die naturrechtlichen *consilia* notwendige Beziehungen von Handlungen und Handlungsfolgen voraussetzen, der Weise aber diese Notwendigkeit durchschaut, ist die motivierende Kraft der rationalen „Ratschläge" für den Einsichtigen keineswegs schwächer als die der zwangsandrohenden Normen, sondern umgekehrt, da ja die Verbindung von Handlungen und äußeren Sanktionen nicht im naturgesetzlichen Sinne notwendig ist.

Trotz der scharfen begrifflichen Unterscheidung von positivem und natürlichem Recht handelt es sich nicht um einander schlechthin ausschließende Rechtssphären. Die *consilia* des Naturrechts im engeren Sinne müssen nach *Thomasius* durch das positive Recht bekräftigt werden, um allgemeingültig zu sein, d.h. nicht nur den Einsichtigen zu verpflichten. Die Positivierung naturrechtlicher Normen ist mithin die notwendige Bedingung der Allgemeingültigkeit der *lex naturalis*.[223]

Weder kann also bei Thomasius von einer positivistischen Aufhebung des Naturrechts überhaupt die Rede sein, noch entging der Philosoph den typischen Schwierigkeiten der Naturrechtsmetaphysik, die im Zusammenhang mit der Ableitung von Imperativen aus deskriptiven Sätzen oder der Aufgabe der Konkretisierung und Positivierung der abstrakten Naturrechtsnormen auftreten.

3. RECHT UND GEMEINSCHAFT

Die Identifikation von „Staat" und „Rechtsordnung" zeichnet sich schon in den „Institutiones" ab, wenn Thomasius aus dem Begriff des Rechts im objektiven Sinne die beiden Axiome ableitet: „Extra societatem jus non est"; und: „In societate jus est."[224] Die Trennung der Rechts- von der Staatsphilosophie ist also in prinzipieller Weise nicht möglich, da Rechtsbegriffe immer auf die *societas* bezogen sind und die Vorstellung eines *superior* implizieren, d. h. einer normsetzenden Autorität, der die Normadressaten als *subditi* bzw. *cives* gegenüberstehen.[225] Die Identifikation von Rechtsordnung und Staat hat einschneidende Konsequenzen; unter anderem macht sie die Ursprungshypothesen, die von den Vertretern des Naturrechts im 17. Jahrhundert für unentbehrlich gehalten worden waren, überflüssig: Da Staat und Rechtsordnung koinzidieren, kann die Rechtsordnung nicht durch eine Theorie über den Ursprung des Staates begründet werden. Allerdings hat Thomasius diese Konsequenz nicht gezogen. In den „Institutiones" übernahm er die Vertragstheorie Pufendorfs, was sich aus dem Charakter dieses Werks als eines Kommentars zu Pufendorfs Hauptwerk erklärt. Aber auch in den „Fundamenta" konnte sich der Philosoph nicht entschließen, die Lehre vom Sozialkontrakt gänzlich aufzugeben, obwohl sie unter den Voraussetzungen dieses Werkes entbehrlich ist und bei der Ableitung des Staatsbegriffs auch keine Rolle mehr spielt. Das Beharrungsvermögen

der traditionellen Vertragstheorie war offenbar so groß, daß Thomasius an ihr festhielt, ohne ihrer systematisch zu bedürfen.

„Societas" läßt sich in erster Annäherung als „unio plurium personarum ad certum finem"[226] definieren. Der Zwecksgesichtspunkt erscheint hierbei wesentlich: Er hängt mit der kontraktualistischen Staatstheorie zusammen und gestattet die Spezifikation des allgemeinen Gemeinschaftsbegriffs, von der auch die Spezifikation der allgemeinen Gemeinschaftspflichten abhängt, da sich soziale Pflichten spezieller Art erst formulieren lassen, wenn der konkrete Status der Individuen innerhalb von Gemeinschaften in Betracht gezogen wird. Unter dem Gesichtspunkt des Zwecks teilt Thomasius die Gemeinschaften zunächst in natürliche und willkürlich gebildete ein, wobei eine Gemeinschaft „natürlich" heißt, wenn sie entweder *jussu divino* oder infolge eines Gemeinschaftsinstinkts entsteht. Im engeren Sinne sind Gemeinschaften natürlich, wenn sie ohne Zustimmung ihrer Mitglieder bestehen; im weiteren Sinne natürliche Gemeinschaften sind solche, die zwar willkürlich errichtet werden, jedoch unter der Leitung eines natürlichen Instinkts, wie es beim Staat oder der *civitas gentium* der Fall sein soll. Deshalb kann auch der Staat als *civitas naturalis* bezeichnet werden,[227] wenn auch nur in dem Sinne, daß es für alle natürlich ist, eine Staatsgemeinschaft zu bilden, nicht in dem Sinne, daß der Staat von Natur aus angestrebt wird, wie z. B. die Ehegemeinschaft. Der Staatsentstehung liegen nach Thomasius äußere Motive, vor allem Furcht und Bedürftigkeit, zugrunde.[228] Den willkürlich gebildeten Gemeinschaften liegt jeweils ein spezieller Zweck zugrunde, so daß ihre Zahl ebenso unübersehbar ist wie diejenige möglicher Zwecke.[229]

Neben dieser Einteilung steht als ähnlich wichtige die der Gemeinschaften in *societates aequales* und *inaequales*[230], d. h. in Gemeinschaften gleichgeordneter Mitglieder – wie es z. B. die natürliche *societas gentium* ist – und in Gemeinschaften, in denen ein Verhältnis der Über- und Unterordnung besteht, wie z. B. in der Familie oder im Staat. Zum Begriff der *societas inaequalis* gehört also die Vorstellung einer mit Befehlsgewalt ausgestatteten Autorität, der gegenüber die anderen Gemeinschaftsmitglieder zum Gehorsam verpflichtet sind.

Mit Hilfe des Zweckgesichtspunktes läßt sich der Begriff des Staates von den Begriffen anderer „ungleicher" Gemeinschaften – wie der ehelichen, der väterlichen oder herrschaftlichen Gemeinschaft, der Stadt oder dem Gau – unterscheiden. Der Gemeinschaftszweck des Wohls aller einzelnen in wechselseitiger Verbindung mit dem Wohl der Gesamtheit, der den Schutz der Gemeinschaftsmitglieder und die wirtschaftliche Unabhängigkeit des sozialen Ganzen einschließt, läßt sich nämlich nur im Staate adäquat verwirklichen.[231] Allerdings gilt der Staat unter dem Zweckgesichtspunkt der Wohlfahrt und Unabhängigkeit nicht als schlechthin höchste Gemeinschaft, da beide Ziele unter Umständen besser durch eine Konföderation mehrerer Staaten erreicht werden.[232] Konföderationen sind zwar keine natürlichen Gemeinschaften; aber als Zwischenstufe zwischen dem Staat und der Völkergemeinschaft *(societas inter gentes*[s]), in der die gesamte Menschheit *von Natur aus* unter einem höchsten Zweck – der Sicherung des allgemeinen Friedens und der Ruhe *(pax communis et tranquillitas)* – vereinigt gedacht wird, stehen sie den natürlichen Gemeinschaften unter allen willkürlich gebildeten am nächsten. Die Völkergemeinschaft besteht auf Grund des soeben genannten allgemeinen Menschheitszwecks, aus dem das alle Staaten naturrechtlich verpflichtende Völkerrecht erfließt.[233] Die Einheit der Völkergemeinschaft ist mithin die Einheit einer natürlichen Rechtsordnung, da sie durch das auf der menschlichen Natur beruhende *jus gentium* konstituiert wird. Ein Völkerrecht auf der Grundlage internationaler Verträge schloß Thomasius als unrealisierbar aus, da es kein internationales Recht gibt, gültige Verträge aber nicht ohne Rechtsgrundlage zu-

stande kommen können. Die Annahme stillschweigender Verträge lehnte er ausdrücklich ab.[234]

Diese von der Wolffschen scharf unterschiedene Auffassung läßt den Staat als umfassendste souveräne *societas* erscheinen, d. h. während die Souveränität wesentlich zum Begriff des Staates gehört,[235] kann es keine überstaatliche Rechtsordnung, insbesondere keinen Menschheitsstaat geben.[236] Die *societas inter gentes* hat als *societas aequalis* nicht den Charakter eines Staates, da keine überstaatliche Obrigkeit (kein *superior*) vorhanden ist. Wegen des Fehlens des *summum imperium* erweist sie sich dem Staate auch hinsichtlich der Realisation der Gemeinschaftszwecke der *Eudaimonia* und der *Autarkeia* als unterlegen.[237]

Für die Thomasische nicht weniger als für die vor ihm entwickelte Staatslehre ist der Versuch charakteristisch, mit den Mitteln naturrechtlicher Konstruktion die Gehorsamspflicht der Angehörigen von *societates inaequales* gegenüber dem *superior*, speziell den Gehorsam gegenüber den positiven Gesetzen der staatlichen Obrigkeit, zu rechtfertigen. In bezug auf diesen Punkt verfuhr Thomasius unverkennbar „geometrisch", da er zwar in den „geometrischen" Staatsphilosophien des 17. Jahrhunderts, nicht aber der Commonsense-Philosophie Modelle von Rechtfertigungstheorien finden konnte. Nachdem er, wie oben ausgeführt, a priori den Grundsatz „Imperanti pare!" abgeleitet zu haben glaubte, schien es nur nötig, an Stelle von „Imperans" zu substituieren: „Inhaber der souveränen Gewalt", um sofort den den Untertanengehorsam gegenüber der kompetenten staatlichen Autorität fordernden naturrechtlichen Grundsatz formulieren zu können: „Homini, cui in ... societate competit imperium, pare!"[238]

Daneben berief sich Thomasius zum Zweck der Rechtfertigung der für den Staat wesentlichen rechtlichen Über- und Unterordnung auch darauf, daß der wesentliche Staatszweck, namentlich Friede und Ruhe, ohne Gesetzesgehorsam nicht zuverlässig erreicht werden könne. Auch auf den Satz „Pacta servanda sunt" kommt er in diesem Zusammenhang zurück,[239] doch muß betont werden, daß er selbst unter Berücksichtigung des Standpunktes der „Institutiones" nicht uneingeschränkt als Vertreter der kontraktualistischen Staatslehre gelten kann, da er die apriorische Begründung *(ratiocinatione)* des Gesetzesgehorsams für die wesentliche, die auf Hypothesen über die Staatsentstehung gestützten und mithin auf historischen oder vermeintlichen Tatsachen beruhenden Begründungsversuche dagegen für sekundär hielt.[240]

Daß die Frage nach dem Ursprung des Staates und die mit ihr herkömmlicherweise verbundenen Vorstellungen der Vertragstheorie, wie die Idee des Naturzustandes, bei Thomasius dennoch eine gewisse Rolle spielen, erklärt sich aus dem Einfluß der Tradition, der er entstammte. Für die beginnende Auflösung der kontraktualistischen Staatslehre – die nichtsdestoweniger im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert noch zahlreiche Vertreter fand, die der von Thomasius eingeschlagenen Richtung nicht folgten und die Humes Kritik nicht zur Kenntnis nahmen – ist es aber sehr aufschlußreich, daß die kontraktualistischen Thesen bei Thomasius nicht mehr die Elemente einer „geometrischen" Konstruktion bilden, sondern – besonders in seiner zweiten Phase – als gedankenlos mitgeführte Relikte einer überlebten Tradition erscheinen.

In diesem Sinne müssen die Thomasischen Ausführungen über den vertraglich festzulegenden Verzicht auf die naturrechtliche Freiheit, die Unterwerfung unter einen Souverän, die Abtretung der Entscheidungsfreiheit über alle wichtigen Fragen und die Ermächtigung zur Ergreifung von Zwangsmaßnahmen im Interesse des „wahren Wohls" des Staates – das auch das wahre Wohl der Individuen ist – verstanden werden.[241] Da sich a priori zwar die Notwendigkeit der Unterwerfung unter eine souveräne Gewalt begründen

läßt, diese aber nur durch faktische Unterwerfung instituiert werden kann, ist für das Moment der Erzwingbarkeit von Normen, das die staatliche Rechtsordnung im Unterschied vom natürlichen Recht kennzeichnet, die Errichtung eines sozialen Körpers durch faktische Willenseinigung und Unterwerfung unter eine Zwangsgewalt wesentlich.[242] Diesen Vorgang konnte sich Thomasius aber nicht anders als unter dem Bild eines Vertrags denken.

Die staatliche Rechtsordnung ist sonach als Zwangsordnung zu denken, d. h. positive Gesetze verdanken ihre Geltung der Furcht vor dem Gesetzgeber bzw. der ihm entgegengebrachten Achtung.[243] Der Staat (wie die anderen natürlichen „ungleichen" Gemeinschaften) beruht demnach eher auf dem Prinzip der Gerechtigkeit als auf dem der Liebe, denn „wo ... Befehl ist, da ist auch Zwang. Wo Zwang ist, da ist keine Liebe".[244] Allerdings erfährt die Anwendung dieser Feststellung auf die Gemeinschaft dadurch eine Einschränkung, daß Thomasius aus der Voraussetzung, „daß alle *menschliche Gesellschaft in der Vereinigung zweier* (d. h. offenbar: mindestens zweier) *Gemüter* zu einem gewissen Endzweck bestehe", folgerte „daß auch *alle Gesellschaften* ihrem Wesen nach *die Liebe*, als welche die Vereinigung der Gemüter ist, intendieren."[245] Hieraus zog er die Konsequenz, „daß keine Gesellschaft ohne Liebe, wohl aber ohne Befehl und Zwang sein könne; und daß der Befehl und Zwang zufälligerweise in die menschlichen Gesellschaften gekommen sei, sofern nämlich etliche Personen in denselben entweder aus Unvollkommenheit oder aus Bosheit dasjenige, was zu dem Zweck einer jeden Gesellschaft zu erreichen dient, nicht freiwillig tun wollen, oder auch wohl dawider streben."[246] Der Zwangscharakter der Gemeinschaftsordnung folgt daher nicht aus dem Zweck der Gemeinschaft überhaupt, doch tritt er in manchen Gemeinschaftsformen deutlicher hervor als in anderen, ja in gewissen Gesellschaften bildet er „gleichsam einen Teil des Wesens derselben."[247] Das gilt (außer für die Gesellschaft zwischen Herr und Knecht) vor allem für die bürgerliche Gesellschaft, denn diese „wäre nicht entstanden, wenn man sich vor lieblosen Leuten nicht zu fürchten angefangen und vor deren Haß zu beschützen gesucht hätte."[248] Auch Thomasius hielt also, ähnlich wie Spinoza, Leibniz oder Wolff eine auf Einsicht und Liebe beruhende Gemeinschaft für möglich, die nur als Gemeinschaft vollkommen Weiser gedacht werden kann. Die Verwirklichung eines solchen Gemeinschaftsideals käme der „Überwindung des Staates", d. h. aber: der Überwindung der Torheit und Bosheit, gleich und muß somit als utopisch gelten.

Die detaillierte Durchführung der Vertragstheorie der „Institutiones" ist im übrigen unoriginell und wiederholt lediglich Gedanken Pufendorfs. Wie dieser läßt auch Thomasius auf den Vereinigungsvertrag ein Dekret folgen, durch das die Regierungsform festgelegt wird, worauf im Einsetzungsvertrag der Souverän unter den durch das Dekret formulierten Bedingungen eingesetzt wird.[249] Bereits in den „Institutiones" läßt sich aber die Lehre vom Sozialkontrakt nicht ohne weiteres mit den Voraussetzungen der Thomasischen Theorie vereinbaren; namentlich widerspricht sie dem Grundsatz, daß kein Vertrag unabhängig von entsprechenden, die Vertragspflichten begründenden Gesetzen Geltung haben könne. F. Battaglia hat darüber hinaus zutreffend bemerkt, daß bereits die Definition des Gesetzes als „jussum imperantis" den Rahmen der kontraktualistischen Staatsauffassung sprengt.[250] Tatsächlich muß nach der Lehre vom Sozialkontrakt als Grund der Gehorsamspflicht der Untertanen gegenüber dem Inhaber der Souveränität deren vertragliche Unterwerfung unter das *imperium* des Herrschers angesehen werden, während der Definition des Gesetzes als *„jussum imperantis"* zufolge der Wille des Gesetzgebers die Gehorsamspflicht der Normunterworfenen begründet. Mit der Lehre vom Sozialkontrakt wird nun offensichtlich die *majestas* im Sinne der *potestas imperantis in civitate*[251] vom vertraglichen Zusammenschluß der Individuen abhängig gemacht, was deutlich in die Richtung der Volks-

souveränität weist. Thomasius fand aber in der bekannten These von Gott als *causa remota* der Souveränität einen Weg, um dieser Konsequenz ausweichen zu können. Der Kompromiß zwischen transzendenter und kontraktualistischer Begründung der „majestas" kommt in folgenden Sätzen zum Ausdruck: „*Deum antecedenter* praecepisse hominibus, ut societates civiles instituantur, quoniam sine iis pax et tranquillitas humani generis subsistere non potuit, adeoque *Deum* recte dici *autorem* imperii in civitate seu Majestatis, non demum ex pacto illud probasse, et ita *originem* Majestatis ad *Deum* utique pertinere, tanquam ad autorem legis naturalis."[252] „Sed ut imperium *immediate* in civitate producatur, *proxime ex pactis*, per quae civitas coalescit, et quae hactenus exposuimus, promanat, dum nempe populus vires suas et voluntatem principi submittit, princeps vero istam subjectionem acceptat."[253] Da die Souveränität unmittelbar auf Verträgen beruht, die Gültigkeit von Verträgen aber die Geltung mindestens des naturrechtlichen Satzes, daß Verträge zu halten sind, voraussetzt, muß Gott als letzter Grund des Verpflichtungscharakters der Gesetze wie des Souveränitätsanspruchs angesehen werden, denn: „Lex ... est voluntas legislatoris et legum omnium fons est voluntas divina."[254]

Die in den „Fundamenta" entwickelte Staatsidee weicht zwar in wichtigen Punkten von der in den „Institutiones" zugrunde gelegten ab, ohne jedoch deren sämtliche Voraussetzungen zu negieren. Vor allem muß betont werden, daß auch die Staatslehre der „Fundamenta" noch ausgesprochen naturrechtlichen Charakter trägt,[255] mögen auch die naturrechtlichen Normen in dem jüngeren Werk wesentlich anders als in dem älteren definiert werden. So finden sich auch noch in den „Fundamenta" trotz der Distanzierung von der „geometrischen" Methode staatsmetaphysischer Konstruktion zentrale Begriffe der *more geometrico* verfahrenden Staatsphilosophie des 17. Jahrhunderts, namentlich die Idee des Sozialkontrakts,[256] obwohl Thomasius ihre Schwäche nunmehr klar sieht, denn er stellt im Hinblick auf Hobbes fest: „Cadit ... doctrina, jus omne ultimo esse ex pacto." Denn *an sich* – d. h. abgesehen von allen rechtlichen Voraussetzungen – kann kein Vertrag verpflichten, mithin auch weder Recht erzeugen noch bekräftigen.[257]

Trotzdem hielt Thomasius auch jetzt noch daran fest, daß die Staatsentstehung nicht anders als mit Hilfe der Vorstellung eines Urvertrags begriffen werden könne. Er scheint jedoch nicht behaupten zu wollen (und konnte für eine solche Auffassung genügend viele Ansätze bei seinen Vorgängern finden), daß Staaten geschichtlich durch Vereinigungs- und Unterwerfungsvertrag entstehen müssen. Diese vorsichtige Anwendung des Vertragsgedankens kommt etwa in folgender Äußerung zum Ausdruck: „Verum quidem est, si innocentes deliberato animo continuo actu primam civitatem constituissent, aut, si vel hodie etiam secundum illa praesupposita civitas constituenda sit, nos modum constituendi vix nobis aliter imaginari posse ..."[258] Selbst wenn aber die kontraktualistische Theorie als „Denkmodell" aufgefaßt wird, bleibt ihre prinzipielle Schwierigkeit bestehen, da jeder Versuch, den Ursprung der staatlichen Rechtsordnung aus Rechtsbegriffen abzuleiten – mögen diese nun in Form einer „Fiktion" eingeführt werden oder nicht – zum Scheitern verurteilt ist.

Als eine Akkomodation der Theorie an die Anthropologie der „Fundamenta" erscheint die gegenüber dem stark theologisch gefärbten Begriff des Naturzustandes im Frühwerk nunmehr sozusagen pessimistische Bestimmung desselben als eines aus Krieg und Frieden, jedoch mit Überwiegen der kriegerischen Phasen, gemischten Zustands.[259] Obwohl Thomasius meinte, auf diese Weise eine mittlere Linie zwischen der scholastisch-aristotelischen Tradition und Hobbes gefunden zu haben, liegt der Hobbessche Einfluß als der entscheidende klar zutage. Die Annahme, daß die menschliche Natur eine Neigung zum Frieden *(semina quaedam pacis)* in sich habe, und deshalb trotz überwiegender kriegerischer Ten-

denzen die Möglichkeit zur Herstellung geordneter, sicherer Verhältnisse bestehe,[260] widerspricht ja nicht den Voraussetzungen der Hobbesschen Naturrechtslehre. Auch in anderen Punkten überwiegen trotz energisch vorgetragenen Einwänden gegen bestimmte Lehrgehalte der Hobbesschen Staatsphilosophie klar die Gemeinsamkeiten, die Thomasius in den „Fundamenta" als geistigen Schuldner des großen Engländers erscheinen lassen, freilich mit dem tiefgreifenden Unterschied, daß er lediglich die Resultate der mechanistischen Naturphilosophie und der konstruktiven Staatslehre, nicht jedoch deren Methode übernahm.[261]

Wie bei Hobbes hat die auf einer pessimistischen Anthropologie beruhende Vorstellung des Naturzustandes in den „Fundamenta" die Funktion, die Notwendigkeit verhaltensregelnder Zwangsnormen, d. h. der staatlichen Rechtsordnung überhaupt, zu begründen, wobei der für Thomasius charakteristische Pessimismus ausgesprochen religiöse Züge trägt.[262] Nicht *trotz* der Tatsache, daß der Wille des Menschen im Grunde böse ist, soll sich eine friedliche Gemeinschaftsordnung als möglich erweisen lassen, sondern umgekehrt: der durch den bösen Willen als Zustand der Unsicherheit gekennzeichnete Naturzustand macht die Annahme der staatlichen Rechtsordnung mit allen ihren Implikationen, vor allem der Aufgabe der ursprünglichen Freiheit der einzelnen bzw. ihrer Unterwerfung unter die staatliche Zwangsgewalt, notwendig.[263] Damit ist allerdings die Frage nicht beantwortet, wem die Kompetenz zur Setzung zwangsrechtlicher Normen zukommen soll, da die naturrechtlichen „consilia" nur die Gehorsamspflicht *in abstracto* festlegen, jedoch offen lassen, wem *in concreto* zu gehorchen sei. Daher kann die Frage nach der Befähigung zur Normsetzung und Normdurchsetzung nicht mit naturrechtlichen Argumenten, d. h. *a priori*, sondern nur empirisch mit Hilfe des *sensus communis* beantwortet werden. Thomasius war überzeugt, daß die Befugnis zur Normsetzung dem Einsichtigen, d. h. *dem Weisen*, zustehe. Wer aber ist weise? Trotz den Schwierigkeiten, einen objektiven Maßstab der Weisheit zu finden – subjektiv halten sich die meisten für weise –, glaubte der Philosoph, einen solchen Maßstab durch die Merkmale der Intelligenz, der Erfahrung, des Alters und des Temperaments im objektiven Sinne festlegen zu können: Weisheit besteht seiner Ansicht nach im wesentlichen im Zusammenwirken von vernünftiger Einsicht *(meditatio)* und Erfahrung *(experientia)*, die sich gegenseitig derart ergänzen sollen, daß die Erfahrung das Material der vernünftigen Einsicht, diese aber die Form der empirischen Kenntnisse zu bieten vermag: „Meditatio sine experientia boni vel mali est vana eruditio, quae stultitiam auget, non minuit. Experientia sine meditatione prodesse quidem potest ad depositionem propriae stultitiae, nam et sic bestiae et infantes emendantur, at hoc non sufficit ad prudentiam aliis normam praescribendi."[264]

Mag auch auf diese Weise eine dem allgemeinen Sprachgebrauch weitgehend entsprechende Definition von „Weisheit" geboten werden, so bleibt sie doch so abstrakt, daß es schwerfallen dürfte, in allen Fällen zu entscheiden, ob jemand als weise gelten darf. Außerdem ist sie nicht präzis genug, um die Relativität der Unterscheidung von Weisheit und Torheit zu überwinden. Daher wird sich letzten Endes die gesetzgeberische und staatsmännische Weisheit nur an ihren praktischen Auswirkungen erkennen lassen: Nicht abstrakte, mehr oder minder relative Kriterien für das Vorliegen der „Weisheit", sondern die Bewährung in der Praxis müssen als entscheidender Maßstab für die Bewertung der höchsten Autorität im Staate gelten.

Die Berufung auf die Einsicht des Weisen soll die Berufung auf das Gewissen (die *recta conscientia*) überflüssig, ja unmöglich machen, da der Philosoph erkannte, daß das individuelle Gewissen als Norm des sozialen Verhaltens ein inadäquates Prinzip darstellt. Er hielt daher den Vertretern des Gewissensprinzips nicht nur dessen Relativität entge-

gen,[265] sondern zeigte auch dessen praktische Wertlosigkeit auf.[266] Da mithin niemand sicher sein kann, nach „richtigem" Gewissensentscheid zu handeln, und da allgemein zugegeben wird, daß im Falle des irrenden Gewissens die Orientierung an objektiven, nicht dem Gewissen zu entnehmenden Normen gefordert werden muß, ist allgemein die Unterwerfung des Verhaltens unter objektive, vom Gesetzgeber aufgestellte Normen zu fordern; nicht das Urteil des subjektiven Gewissens, sondern das Urteil des „Weisen" entscheidet in der Gemeinschaft über Richtig und Falsch. Freilich wäre es unklug, die Respektierung der positiven Gesetze in allen Fällen nur auf die Androhung von Zwangsmaßnahmen zu stützen; vielmehr wird der Weise gut tun, nach Art eines Arztes, der dem Kranken Heilmittel, die an sich bitter sind, durch Überzeugung von ihrer Wirksamkeit annehmbar macht, die Gesetze dadurch weniger drückend erscheinen zu lassen, daß er sie durch Hervorhebung ihrer Verbindung mit den Grundaffekten der menschlichen Natur als Mittel zum glücklichen Leben, nach dem auch der Törichtste strebt, nicht so sehr vorschreibt, als vielmehr anrät. Damit wird dem Weisen als Gesetzgeber eine sozialpädagogische Aufgabe gestellt, die freilich nur näherungsweise bewältigt werden kann.[267] Stets wird es neben Weisen auch Toren geben: Die einen wollen beraten, die anderen beherrscht werden. Da es nicht leicht ist, die Funktionen des Weisen mit denen des Machthabers, die des Lehrers mit denen des Herrschers zu vereinigen,[268] während sich doch Weisheit und Macht gegenseitig ergänzen und korrigieren sollen, bietet sich als vorteilhafteste Lösung eine Arbeitsteilung an, bei der der Weise, d. h. der Gelehrte bzw. der Fachmann, sich dem Herrscher unterordnet. der seinerseits seine Entscheidungen an der Einsicht des ersteren orientiert.[269] Das Modell einer aufgeklärten Monarchie, als deren Anhänger Thomasius zu gelten hat,[270] zeichnet sich klar ab. Gehen Einsicht und Macht nicht Hand in Hand, dann droht die unberatene Gewalt in Tyrannei auszuarten, während der machtlose Weise, auf sich allein gestellt, unfähig ist zur Erfüllung seiner sozialpädagogischen Aufgabe.[271]

Trotz der grundsätzlichen Überzeugung, daß dem Weisen die Kompetenz zur Konkretisierung naturrechtlicher Normen zukomme, hat Thomasius die Untiefen gekannt, die unter der Oberfläche des Problems der Konkretisierung des Naturrechts lauern. Würde nämlich die These von der Überlegenheit des „Weisen" über die große Menge der „Toren" zu der einseitigen Auffassung verengt, daß die Wahrheit grundsätzlich nur wenigen Auserwählten zugänglich sei, so ließen sich hieraus verhängnisvolle praktische Konsequenzen im Sinne einer totalitaristischen Herrschaftsideologie ableiten, ja sie wurden abgeleitet, wie die Geschichte zeigt: Vor allem die Priesterschaft hat zur Rechtfertigung ihrer Herrschaftsansprüche mit der Behauptung operiert, daß die Wahrheit nur wenigen Auserwählten, vor allem den Angehörigen des geistlichen Standes, einsichtig sei.[272] Dagegen verteidigte Thomasius die Ansicht, daß die Wahrheit infolge ihrer Einfachheit grundsätzlich allgemein erfaßt werden könne, allerdings faktisch nicht allgemein erfaßt werde.[273] Daher bleibt die Überlegenheit des Einsichtigen über den Uneinsichtigen *als faktische* gewahrt, ohne daß eine Klasse von Menschen prinzipiell von der Einsicht in die Wahrheit ausgeschlossen würde, obwohl nicht verschwiegen werden darf, daß Thomasius selbst gelegentlich erklärte, es gebe von Natur aus törichte und moralisch unverbesserliche Menschen.[274] Die faktische Überlegenheit des Weisen über den Toren beruht, wie aus dem Bisherigen klargeworden sein dürfte, auf dem Umstand, daß er als zweckrationales Handeln im Hinblick auf das wahre Gut bejaht, was für den Toren nur zwangsvermeidendes Verhalten sein kann, da er im Gegensatz zum Uneinsichtigen den objektiven Zusammenhang von richtigem Handeln und wahrem Gut erkennt.

Probleme politischer Natur, zu denen das Verhältnis von Weisen und Toren teilweise schon zählt, gehören nicht mehr in den Bereich der Rechts- und Staatsphilosophie, sondern

n den der politischen Praxis, d. h. sie sind primär mit dem Maßstab des Erfolgs zu messen. Das wußte Thomasius; dennoch war er nicht bereit, den Erfolg als einziges Kriterium des politischen Handelns anzuerkennen, da dieses seiner Ansicht nach zugleich den Normen des Naturrechts im weiten Wortsinne unterworfen bleibt. Deshalb gilt für ihn: „Daß keiner ein wahrer *Politicus* sei, der nicht ein guter *Ethicus* in der Tat ist."[275] Obwohl im vorliegenden Zusammenhang auf die Fragen der Politik nicht einzugehen ist, bedeutet das nicht, daß sie für Thomasius sekundär gewesen seien; im Gegenteil: die politische Wirksamkeit seiner theoretischen Bemühungen galt ihm stets als wesentlicher Aspekt seiner Tätigkeit.[276]

Zusammenfassend darf festgestellt werden, daß Thomasius zwar von der „geometrischen" Auffassung des Naturrechts, wie sie im 17. Jahrhundert entwickelt worden war, abgerückt ist, die Naturrechtslehre als solche jedoch keineswegs überwunden hat. Seine Leistung muß vor allem darin erblickt werden, daß er den Begriff der naturrechtlichen Norm präzisiert und als wesentlichen Gehalt derselben die Idee eines seinsfundierten, keiner Sanktion bedürftigen, sondern auf Einsicht in die Zusammenhänge der menschlichen und außermenschlichen Natur beruhenden Sollens hervorgehoben hat. Schränkt man mit Thomasius, der in diesem Punkte an den Leistungen seiner Vorgänger seit Hobbes und Grotius anknüpfen konnte, den Begriff des Gesetzes auf zwangsrechtliche Normen ein, so folgt notwendig, daß der Ausdruck „lex naturalis" (im Sinne einer überpositiven Norm) einen Widerspruch enthält. Das zu klären, ist dem Philosophen gelungen, und in diesem – *nur* in diesem – Sinne hat er die Idee eines natürlichen „Gesetzes" bzw. „Rechtes" überwunden. Blickt man aber auf das Grundproblem der Naturrechtslehre, nämlich den Anspruch, aus der „Natur", sei es des Menschen, sei es der Dinge im allgemeinen, irgendwelche Normen logisch korrekt abzuleiten, so zeigt sich, daß es von Thomasius keineswegs negiert, allerdings – was ja unmöglich ist – auch nicht gelöst, wohl aber in größtmöglicher Klarheit formuliert und in seinen logischen Beziehungen untersucht worden ist. In diesem Sinne gelangt in der Thomasischen Rechtslehre eine Epoche der Entwicklung der Naturrechtsmetaphysik zu ihrem Abschluß.[277]

Von der Bedeutung des Philosophen für die forensische Praxis war hier nicht zu sprechen; seine Bedeutung für den Kampf gegen Hexenwahn und Folter ist hinlänglich bekannt. Auch auf seine Rolle als Vorkämpfer geistiger Freiheit, der eine von staatlicher Beeinflussung unabhängige Sphäre individueller Freiheitsrechte zu begründen suchte, indem er ihr nicht erzwingbare, sondern nur innerlich bindende natürliche Normen zuordnete, ist hier nicht einzugehen, ebensowenig auf die Funktion seiner den Absolutismus teils rechfertigenden, teils naturrechtlichen Beschränkungen unterwerfenden Staatslehre als Ideologie des deutschen Bürgertums im 18. Jahrhundert.[278] Das Ideal des im individuellen Bereich frei verantwortlichen, d. h. lediglich durch die vom positiven Gesetz wie von der natürlichen Gerechtigkeit deutlich unterschiedenen Normen der Sitte und der Sittlichkeit innerlich verpflichteten Bürgers in einem Staate, dessen Aufgabe die Verwirklichung des Glücks und der wirtschaftlichen sowie rechtlichen Sicherheit seiner Bürger ist, nimmt bereits unverkennbar wesentliche Züge des politischen Liberalismus vorweg.[279] Es zeigt nicht nur, wie weit sich Thomasius inhaltlich von den Voraussetzungen der Hobbesschen Staatsphilosophie entfernt hat, sondern es macht indirekt auch die Diskrepanz von Thomasischer und Hobbesscher Methode sichtbar, sofern eine Gesellschaftslehre nach Art der in den „Fundamenta" entwickelten, mit ihrer charakteristischen Berücksichtigung verschiedener Ebenen der sozial relevanten Normativität im Gegensatz zum Normen-Monismus des nach „geometrischer" Methode zu begreifenden „politischen Körpers", wie er im „Leviathan" konstruiert wurde, deutlich die Wirksamkeit der „a-geometrischen" Common-sense-Haltung

verrät, zu der sich Thomasius in seiner späteren Phase bekannt hat: In ihr kündigt sich der Geist einer Zeit an, deren Ideal nicht mehr in der Mathematisierung der politischen Wissenschaft bestand, sondern die mit den Mitteln historischer, psychologischer und soziologischer Deutung den ethischen und politischen Problemen der Gesellschaft gerecht zu werden suchte.

SCHLUSSBEMERKUNG

Die Entwicklung der „geometrischen" naturrechtlichen Staatslehre zeigt einen, wie es scheint, für philosophische Bewegungen im allgemeinen charakteristischen Verlauf. Sie setzte mit der schöpferischen Leistung eines durch keine Schultradition auf bestimmte Probleme und Denkweisen festgelegten und deshalb gegenüber neuen Impulsen unbefangenen Denkers ein, wurde von den späteren Vertretern des neuen Standpunktes ihrer radikalsten Züge entkleidet, mit Elementen der herkömmlichen Staatslehre verbunden und in dieser Form schließlich zum Inhalt einer Schultradition gemacht. Obwohl im Formalismus erstarrt, entfaltete sie erst in dieser „scholastischen" Phase eine über die Rechtsphilosophie hinausreichende Breitenwirkung, während ihr in ihrer ursprünglichen, originelleren und radikaleren Form unmittelbare Auswirkungen im politischen und sozialen Bereich versagt geblieben waren.

Wie neue philosophische Strömungen im allgemeinen ist die „geometrische" Staatsphilosophie durch die Berührung zweier Erkenntnisbereiche entstanden. Um einen solchen Kontakt herstellen zu können, ist es nötig, die Grenzen zu überschreiten, die der institutionalisierte Wissenschaftsbetrieb zwischen den Disziplinen zieht. Hier wirkt sich die Unbefangenheit der durch keine Schultradition eingeengten Bahnbrecher positiv aus, wie nicht nur im Fall des Begründers der „geometrischen" Staatsphilosophie zu sehen ist. Diesem Vorteil stehen jedoch Nachteile gegenüber, die zu verschweigen ungerechtfertigt wäre: Die großen Außenseiter erkauften ihre Unbefangenheit angesichts unorthodoxer Gedanken und ihre Unabhängigkeit von „scholastischen" Denkschemata oft mit dem Mangel an wissenschaftlicher Akribie und terminologischer Präzision, was es möglich macht, z. B. in bezug auf Hobbes von „confusing clarity" zu sprechen.

Die Geschichte der neueren Philosophie zeigt zahlreiche Beispiele der Ausbildung von „Scholastiken" auf der Grundlage origineller Leistungen unorthodoxer Geister, Beispiele, die fast stets die angedeuteten Charakteristika klar erkennen lassen. Das gilt bereits für den Beginn der modernen systematischen Philosophie. Descartes, der nie im Banne einer philosophischen Tradition stand und der selbst jene Einflüsse, die die Spätscholastik auf ihn ausgeübt hatte, weitgehend überwand, besaß jene geistige Unbefangenheit, die ihn für unorthodoxe Anregungen empfänglich machte. Seine die Epoche der modernen systematischen Metaphysik eröffnende Leistung, nämlich die Übertragung der methodischen Prinzipien der mathematischen Physik auf die Erste Philosophie, erwuchs aus dieser „unscholastischen" Geisteshaltung. Die Fruchtbarkeit des durch die Anwendung der „geometrischen" Methode auf die Philosophie gewonnenen Ansatzes vermag nur zu ermessen, wer sich vergegenwärtigt, daß die entscheidenden Gedanken der neuzeitlichen Metaphysik bis ins 19. Jahrhundert implizit in ihm enthalten waren. Zugleich muß aber festgestellt werden, daß die Cartesianische Terminologie durch eine Nachlässigkeit gekennzeichnet ist, die zur sprachlichen Präzision der Spätscholastik in augenfälligem Kontrast steht. Dort gingen terminologische Übergenauigkeit und Mangel an originellen Ideen Hand in Hand; bei Descartes führte dagegen die Unbekümmertheit gegenüber der Gefahr von Äquivokationen zu Vieldeutigkeiten selbst in zentralen philosophischen Thesen, die durch keine noch so kunstvolle Interpretation zu eliminieren sind. Die Abflachung und Scholastisierung des Cartesianismus setzten bekanntlich rasch ein, verbunden mit Versuchen, Descartes' Ideen mit traditionellen Gedankengängen zu verbinden.

Eine parallele Entwicklung zeigt die von Leibniz eingeleitete philosophische Bewegung. Auch hier steht am Anfang die Leistung eines Außenseiters, der sich nicht auf die herrschende Schultradition festlegen ließ, obwohl er gegenüber philosophischen Traditionen im höchsten Grade aufgeschlossen war. Auch bei Leibniz beeindruckt die Fähigkeit, verschiedene Disziplinen geistig zu umspannen und ihre Ergebnisse miteinander in fruchtbare Berührung zu bringen. Wie im Fall des Cartesianismus kam es auch im Fall der Leibnizschen Philosophie rasch zur Entradikalisierung in wichtigen Punkten, zur Re-Traditionalisierung und zur enzyklädischen Ordnung des vermeintlich gesicherten Wissensbestandes. Charakteristischerweise war es die derart „scholastisierte" sogenannte Leibniz-Wolffsche Philosophie, der eine Breitenwirkung weit über den Bereich der Schulen hinaus beschieden war. Jene von Leibnizens Ideen, die nicht in den Schulbestand eingingen, gerieten dagegen für lange Zeit in Vergessenheit.

Kant ist unter dem hier eingenommenen historischen Gesichtspunkt insofern eine singuläre Erscheinung, als es ihm gelang, aus einem scholastisierten Gedankengebäude auszubrechen, nachdem er jahrzehntelang in ihm zu Hause gewesen war. Kant selbst war sich indessen bewußt, daß sein Ausbrechen aus dem Gehäuse der Leibniz-Wolffschen Philosophie unter dem Eindruck der Ideen des unorthodoxen Denkers Hume erfolgte, eines jener weniger großen Außenseiter, deren Gedanken nicht scholastisiert wurden. Die nachkantische idealistische Philosophie weist deutlich die Merkmale einer sich zusehends stärker scholastisierenden philosophischen Strömung auf. Unübersehbar ist die Aufnahme traditioneller Vorstellungen in den Problemhorizont der Transzendentalphilosophie und die hierdurch bewirkte Verfälschung der ursprünglichen Kantischen Ideen. Namentlich verdrängten mystische und religiöse Elemente, vor allem bei Schelling und Hegel, den naturwissenschaftlichen Geist der Kantschen Philosophie, den man auf Grund seiner geistesgeschichtlichen Herkunft auch als „geometrischen Geist" bezeichnen kann. Ähnlich war im Neuplatonismus der mathematische Geist der Platonischen Philosophie mystischen Vorstellungen geopfert worden. Zwar kam es im Neukantianismus zu einer zweiten Scholastisierung der Kantschen Ideen, aber auch über ihr lag der Schatten Hegels.

Um ein weiteres Beispiel für die Wirksamkeit der Scholastisierungstendenz anzuführen, sei auf die Entwicklung von Fr. Brentanos philosophischen Ansätzen hingewiesen. Hier ist weniger der engere Brentano-Kreis interessant, der seine Aufgabe in enger Anlehnung an die Ideen des Schulgründers vor allem im Bewahren, nicht im Weiterbilden erblickte, als vielmehr die phänomenologische Richtung Husserls und seiner Nachfolger, die Brentanos Ansätze unter Einbeziehung Platonischer, Cartesianischer und schließlich auch neukantianischer Gedanken modifizierten und einem umfassenden philosophischen Gedankengebäude einfügten. Am deutlichsten zeigt die von N. Hartmann vertretene Form der Phänomenologie die Merkmale der eklektischen Entradikalisierung und Re-Traditionalisierung (von der Tendenz zur Darlegung des Lehrbestandes in Summenform zu schweigen), bei deren Vorliegen von einer „Scholastik" gesprochen werden darf.

Es bedarf kaum der Hervorhebung, daß das hier zugrunde gelegte Schema auch auf den Marxismus anwendbar ist: Auf seiten seines Schöpfers ist die Unabhängigkeit von der Tradition trotz seinem Hervorgang aus der Hegelschen Schule ebenso gegeben wie die Fähigkeit, mehrere Disziplinen zu überschauen und ihre Ergebnisse untereinander in Beziehung zu setzen. Im Hinblick auf die Entwicklung nach Marx fällt die starke Tendenz zur Ausbildung einer Marx-Scholastik in die Augen, die sich allerdings nicht unabhängig von politischen Umständen entfaltet hat.

Wenn die Anwendung des Schemas auf „den Positivismus" Schwierigkeiten zu machen scheint, so deshalb, weil es „den Positivismus" als eine von Comte bis auf den heutigen

Tag sich kontinuierlich entwickelnde philosophische Richtung nicht gibt. Comte muß philosophiegeschichtlich mit Saint-Simon und Condorcet, nicht mit Mach und seinen Wiener Nachfolgern in Zusammenhang gebracht werden.

Obwohl somit die Geschichte der neueren Philosophie zeigt, daß in der Entwicklung philosophischer Strömungen das Neue stets die Frucht unorthodoxen Schöpfertums war, um später mit Regelmäßigkeit der Scholastisierung zu verfallen, wäre nichts irriger, als hinter dieser Regelmäßigkeit ein inneres Entwicklungsprinzip zu vermuten. „Regelmäßigkeit" bedeutet nicht „Notwendigkeit" oder „Ausnahmslosigkeit". Tatsächlich ließen sich mit Leichtigkeit eine Reihe von Ausnahmen anführen, d. h. Beispiele höchst origineller Ansätze, die dennoch nicht Ausgangspunkt der Bildung von Scholastiken wurden. Die fragliche Regelmäßigkeit läßt sich ohne weiteres teils psychologisch, teils soziologisch erklären. Originelle Kombinationen gegebener Elemente oder kühne Extrapolationen über bisher hingenommene Erkenntnisgrenzen hinaus sind am ehesten möglich, wenn man sich nicht in herkömmlichen Denkbahnen bewegt und nicht durch eine pedantische Terminologie eingeengt, sondern in der Lage ist, sich über alle äußerlichen Beschränkungen des Denkens hinwegzusetzen. Das aber ist die Lage des Außenseiters. Manchmal produziert zwar der Außenseiter mehr Skurrilitäten als fruchtbare Problemlösungen, wie es etwa bei E. Weigel der Fall war; aber der geniale Außenseiter vermag in schöpferischer Weise über als sakrosankt geltende Grenzen hinwegzugehen und geistiges Neuland zu erschließen. Greifen dann irgendwelche Schulen seine Ideen auf, dann unterliegen sie dem Zwang, manche radikalen Thesen abzubauen, eingebürgerte Vorstellungen ausreichend zu berücksichtigen und einen überschaubaren Bestand systematisch geordneten Wissens für die Adepten bereitzustellen, um eine dem Begriff einer philosophischen Schule entsprechende Größenordnung zu erreichen und einen entsprechend weitreichenden Einfluß ausüben zu können. Die hierbei unvermeidliche dogmatische Fixierung wirkt zwar immer wieder auf einzelne als Anreiz, aus der mit der Scholastisierung verbundenen geistigen Fesselung auszubrechen; sie ist aber zugleich, ebenso wie die Einseitigkeit scholastisierter Gedankensysteme, die Ursache, daß alle neuzeitlichen Scholastiken nach relativ wenigen Generationen zusammengebrochen sind, indem sie die Unfähigkeit zur Anpassung des philosophischen Systems an in ständiger Änderung befindliche Bedingungen zur Folge hat. Die Unfähigkeit, auf Fragen zu antworten, die die fortschreitenden Wissenschaften, die sich wandelnden religiösen Überzeugungen, die sich ändernden ökonomischen und politischen Verhältnisse, der Wandel der Maßstäbe in der Kunst und in der Moral den Menschen aufdrängen, macht dann sichtbar, daß eine Scholastik obsolet geworden ist.

Als Entstehung und Auflösung einer Scholastik kann auch die Entwicklung der „geometrischen" Naturrechtslehre beschrieben werden. Allerdings zeigt eine detaillierte Analyse, daß sie von der idealtypischen Entwicklung philosophischer Strömungen in Einzelheiten abweicht, wie ja Idealtypen als solche niemals realisiert sind. So wurde die geometrisch-naturrechtliche Strömung nicht aus einer einzigen Quelle gespeist. Neben der bahnbrechenden Hobbesschen Konzeption einer analytischen Theorie des politischen „Körpers" stehen die andersartigen Vorstellungen von Philosophen, die primär an der mathematischen Methode orientiert waren, was zur Folge hatte, daß „geometrisch" eine meist nicht deutlich gesehene Doppelbedeutung erhielt. „More geometrico" hieß bald „nach dem Vorbild des Verfahrens der mathematischen Naturwissenschaften", bald „nach dem Muster der Euklidischen ‚Elemente'". Schritte in Richtung auf die „geometrische" Darstellung der Rechts- und Staatsphilosophie wurden außerdem auch von Juristen unternommen, vor allem von H. Grotius. Die von Hobbes und Weigel ausgehenden „geometrischen" Tendenzen verbinden sich schon bei Pufendorf mit dem Grundbestand der Grotianischen

Staats- und Rechtslehre zu einem „scholastischen" System, das Thomasius in seiner ersten Entwicklungsphase noch auszubauen und abzusichern trachtete. Auf diese erste Stufe der Scholastisierung folgte eine zweite, äußerlich imposantere, als Wolff teils Leibnizsche, teils aristotelisch-scholastische Gedanken in die „geometrische" Naturrechtslehre aufnahm. Im Verlauf dieser Scholastisierung kam es zur Nivellierung und Entradikalisierung der ursprünglichen Ansätze, vor allem dadurch, daß einerseits „geometrisch" immer ausschließlicher im Sinne einer an Euklids „Elementen" orientierten deduktiven Methode (ja teilweise sogar im Sinne der Syllogistik) aufgefaßt, andererseits der Charakter der analytischen (resolutiv-kompositiven) Methode realistisch mißverstanden wurde. Mochte die „geometrische" Staatslehre auch noch eine Zeitlang fortbestehen und ihren Niederschlag in Verfassungstheorie und -praxis finden, der „geometrische Geist", der mit der (aus anderen Wurzeln erwachsenen) kontraktualistischen Auffassung der Staatsentstehung im 17.–18. Jahrhundert untrennbar verschmolzen worden war, muß mit dem Durchbruch der vom anti-geometrischen empiristischen Geist getragenen Kritik als überwunden gelten. Das zeigt innerhalb der „geometrischen" Tradition deutlich das Beispiel von Thomasius' Denkentwicklung. Hierbei ist zu bemerken, daß für den Zusammenbruch der „geometrischen" Staatslehre nicht die Kritik an diesem oder jenem Lehrgehalt entscheidend war, z. B. an der Idee des Sozialkontrakts, die in besonders klarer Weise von Hume vorgetragen wurde, sondern das Vordringen der empiristisch-realistischen Einstellung als solcher in der Staatslehre. Den Vertretern dieser Einstellung kam es nicht auf die Konstruktion eines juristischen Staatsbegriffs, sondern auf den Entwurf einer Gesellschaftskonzeption auf der Grundlage einer neuen Psychologie des Vorstellungsablaufs und des Wollens und mit besonderer Beachtung ökonomischer, sozialer und politischer Zusammenhänge an. Es wäre aber verfehlt, aus dem Sieg der empiristischen über die „geometrische" Einstellung zu folgern, daß hierdurch die analytische Methode als solche „überwunden" worden wäre: Lediglich die bestimmte Gestalt der analytischen Rechts- und Staatslehre, die auf den für das 17.–18. Jahrhundert charakteristischen, zeitbedingten Voraussetzungen beruhte, gegen die sich die Kritik mit Recht wendete, schien unter den durch die empiristische Aufklärung geschaffenen Bedingungen nicht mehr akzeptabel.

Hinter den Veränderungen der geistesgeschichtlichen Situation im 18. Jahrhundert, die zur Auflösung der „geometrischen" Staatsphilosophie führten, standen selbstverständlich mannigfaltige Motive, deren Würdigung die Berücksichtigung politischer, wirtschaftlicher, rechtlicher, sozialer Faktoren ebenso erfordern würde wie die Beachtung des Einflusses ethischer, religiöser, weltanschaulicher Maßstäbe. Obwohl das volle Verständnis der Entwicklung der geometrischen Staatsphilosophie unter Einbeziehung möglichst vieler Fakten innerhalb eines möglichst weiten Horizonts sicherlich als ideales Ziel der Erforschung der für die geometrisch-naturrechtliche Strömung charakteristischen Zusammenhänge gelten muß, wird doch auch der einseitigen Heraushebung jenes speziellen Aspektes, unter dem sie in dieser Abhandlung betrachtet wurde, ihre Berechtigung nicht abgesprochen werden können. Da sich nämlich die analytische Methode im wesentlichen als invariant gegenüber den Änderungen der inhaltlichen Voraussetzungen, auf denen die „geometrischen" Staatslehren jeweils beruhten, erweist, wird in ihr, d. h. im „geometrischen Geist", aus dem die maßgeblichen Staatsphilosophien der Epoche lebten, das die Einheit dieser Epoche der Rechts- bzw. Philosophiegeschichte konstituierende Moment ergriffen. Kurz: Um den geometrisch-naturrechtlichen Staatslehren allseitig gerecht zu werden, müßten sie unter zahlreichen Gesichtspunkten betrachtet werden; um ihr Wesen zu erfassen, genügt es, sich auf ihre Methode zu konzentrieren.

Die Metapher „geometrischer Geist" bezeichnet somit nicht eine geistige Tendenz des 17.–18. Jahrhunderts neben anderen gleichrangigen, sondern die für die Verselbständigung der modernen Philosophie gegenüber der philosophischen Tradition entscheidende, wie sich nicht nur an Hand der Entwicklung der Staatsphilosophie zeigen läßt. Wie in der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie im allgemeinen, bedeutete der Sieg des geometrischen Geistes in der Staatsphilosophie nicht ohne weiteres das Ende der klassischen staatsmetaphysischen Einstellung, sondern bewirkte nur deren (freilich tiefgreifende) Modifikation. Unter der „geometrischen" Schicht des modernen Geistes zeigen sich dem tiefer Blickenden ältere, ursprünglichere Schichten, die von den formalen Veränderungen zunächst nur wenig berührt wurden. Wie in der Geistesgeschichte das Neue nie mit einem Schlage hervortritt, sondern als Ergebnis langer, oft unmerklich verlaufender Entwicklungen zum Vorschein kommt, so verschwindet auch das Alte nicht plötzlich, sondern sinkt allmählich in tiefere Schichten des Bewußtseins ab, ohne sogleich unwirksam zu werden. So verhielt es sich auch im Falle der „geometrischen" Staatsphilosophie, die durch Umformung eines vorhandenen Substrats entstand, das zunächst wirksam blieb, obwohl es durch die Anwendung der analytischen Methode auf den Bereich von Recht und Staat in der herkömmlichen Gestalt prinzipiell entbehrlich geworden war, ja mit dem „Geist" der naturwissenschaftlichen Methode im Widerspruch stand.

Auf diesen Widerspruch wurde in der Abhandlung immer wieder hingewiesen. Wenn es gelungen ist, nicht nur die Eigenart der analytischen Methode und ihre prinzipiellen Konsequenzen für die Staatsphilosophie, sondern auch die durch die Heterogenität von Inhalt und Form bedingten Spannungen im Bereich der „geometrischen" Rechts- und Staatslehre an Hand des methodengeschichtlichen Materials und im Zusammenhang der Darstellung der Entwicklung, die die „geometrische" Staatsphilosophie von ihren geistesgeschichtlich revolutionären Anfängen bis zu ihrer scholastischen Erstarrung durchlaufen hat, deutlich werden zu lassen, dann hat diese Untersuchung die wichtigsten der ihr gestellten Aufgaben erfüllt.

ANMERKUNGEN

In den Zitaten wurden Orthographie und Interpunktion im Interesse der leichteren Lesbarkeit weitgehend den heute gültigen Regeln entsprechend gehandhabt, doch wurde in englischen Texten die alte Endung der 3. Pers. Sing. beibehalten. Darüber hinaus wurden in deutschen Zitaten veraltete Wortformen durch die entsprechenden modernen ersetzt, wo es zum Verständnis einer Stelle erforderlich schien (z. B. „einzig" statt „einig"). Soweit deutsche Übersetzungen vorhanden sind, wurde im Text der Abhandlung nach ihnen zitiert, während in den Anmerkungen die Originalfassung angeführt wird.

Folgende Ausgaben und Werke werden abgekürzt zitiert:

Descartes:
AT: Œuvres, ed. Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1897 ff.
Grotius:
J BacP: De jure belli ac pacis, ed. B. J. A. de Kanter – van Hettinga-Tromp, Löwen 1939
Hobbes:
EW: The English Works, ed. W. Molesworth, London 1839 ff.
OL: Opera philosophica quae latine scripsit, ed. W. Molesworth, London 1839 ff.
Leibniz:
Ak.: G. W. Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe, hrsg. von der Preußischen (bzw. Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Darmstadt (bzw. Berlin) 1923 ff.
Dutens: Opera omnia, ed. Lud. Dutens, Genf 1789
Gerh.: Die philosophischen Schriften, ed. C. J. Gerhardt, Berlin 1875 ff.
Grua: G. W. Leibniz, Textes inédits d'après les manuscripts de la bibliotèque de Hanovre, 2 Bde. Paris 1948.
Klopp: Werke, ed. O. Klopp, I. Reihe, Hannover 1864 ff.
Mollat: Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften, ed. G. Mollat, Leipzig 1885
Pufendorf:
Elem: Elementorum jurisprudentiae universalis libri duo; Photogr. Reproduction of the edition of 1762; Oxford and London 1931 (The Classics of International Law, 15)
JNG: De jure naturae et gentium libri octo; Photogr. Reproduction of the edition of 1788; London 1934 (The Classics of International Law, 17)
Thomasius:
Inst: Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, 7. Auflage, Halle 1730.
F: Fundamenta juris naturae et gentium, 4. Auflage, Halle und Leipzig 1718
Wolff:
PPU: Philosophia practica universalis, ed. nova, Halle 1744–45.
Mor: Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen, neue Auflage, Halle 1752.
Pol: Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen, 4. Auflage, Frankfurt und Leipzig 1736.
JN: Jus naturae methodo scientifica pertractatum, Frankfurt und Leipzig 1740–1748.
JG: Jus gentium methodo scientifica pertractatum; Photogr. Reproduction of the edition of 1762; London 1934 (The Classics of International Law, 13).
Inst: Institutiones juris naturae et gentium, ed. nova, 1763.

I. *Kapitel*

[1] B. Pascal, Œuvres complètes, éd. Lahure, Paris 1858, vol. II, S. 340: Die Geometrie hat es mit Bewegungs-, Zahlen und Ausdehnungsverhältnissen zu tun, „selon la recherche desquelles elle prend ces trois différents noms de mécanique, d'arithmétique, de géométrie, ce dernier mot appartenant au genre et à l'espéce".

[2] J. H. Randall, Jr., The School of Padua and the Emergence of Modern Science, Padova 1961.

[3] Vgl. M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, Bd. III, 2. Aufl., Leipzig 1899, passim.

[4] De corpore IV, c. XXV, § 1; OL I, 316.

[5] Examinatio et emendatio Mathematicae hodiernae; OL IV, 26.

[6] De corpore II, c. VII, § 1; OL I, 81 f.

[7] De corpore I, c. VI, § 1; OL I, 29.

[8] ebda, § 4; OL I, 61: „Universalia autem cum contineantur in natura singularium, ratione eruenda sunt, id est, per resolutionem."

[9] ebda; OL I, 61 f.

[10] De corpore I, c. VI, § 14; OL I, 73.

[11] Examinatio et emendatio Mathematicae hodiernae; OL IV, 38.

[12] De corpore I, c. VI, § 13; OL I, 71 f.; die hier zitierte Übersetzung von Frischeisen-Köhler, PhB. 68, korrigiert durch Umstellung von „prioris generis" – „secundi generis" einen offensichtlichen Irrtum.

[13] Praefatio in Mersenni Ballisticam; OL V, 314.

[14] Examinatio et emendatio Mathematicae hodiernae; OL IV, 4: „Falsum ... est, quod ille Wallis innuit, algebram et analyticam eandem esse rem. Falsum item, algebram methodum esse inveniendi."

[15] Vgl. „Vita Th. Hobbes, autore seipso"; OL I, S. LXXXIX; ferner die Prosa-Biographie, OL I, S. XIV: „Dum moraretur Parisiis, principia scientiae naturalis investigare coepit. Quae cum in natura et varietate motuum contineri sciret, quaesivit imprimis, qualis motus is esse posset, qui efficit sensionem, intellectum, phantasmata, aliasque proprietates animalium."

[16] Erstmal veröffentlicht von F. Tönnies als Appendix I seiner Ausgabe der „Elements of Law", London 1889 (Neuausg. Cambridge 1928), S. 193 ff.

[17] Vgl. Frithiof Brandt, Den mekaniska naturopfattelse hos Thomas Hobbes, København 1921, S. 1 ff. (Dort S. 395 weitere Literatur). Brandt glaubte, daß die unvermittelt aufgestellten Prinzipien des „Tract" ursprünglich analytisch erkannt würden. – Zur Datierung des „Tract" vgl. außer Tönnies vor allem Brandt, a. a. O., S. 41 ff.

[18] Short Tract, sect. III, concl. 7 (Tönnies, S. 208); vgl. ebda: "Good is to every thing, that which hath active power to attract it locally"; ferner: Praef. in Mersenni Ballisticam; OL V, 316 f.

[19] So De homine, c. XI, § 4; OL II, 96: „Omnibus rebus, quae appetuntur, quatenus appetuntur, nomen commune est *bonum*."

[20] De corpore IV, c. XXV, § 1; OL I, 316 f.

[21] Vgl. J. W. N. Watkins, Philosophy and Politics in Hobbes; in: Hobbes-Studies, ed. K. C. Brown, Oxford 1965 (zuerst in: The Philosophical Quarterly, 1955), S. 238 Note, wo Hobbes' Philosophie als „second-order philosophical theory" gekennzeichnet wird; ferner M. Oakeshott, Introduction zum „Leviathan", Oxford 1946 (Blackwell's Political Texts), S. XXII f. und S. XXVII.

[22] Das ist die Ansicht F. Brandts, a.a. O., S. 372: "Netop for en rationalist som Hobbes maa det have forekommet højst mærkeligt, at erkendelsen af naturfaenomenerne til syvende og sidst beror paa sansing."

[23] Dennoch geht Descartes mit seinem negativen Urteil über Hobbes' Fähigkeiten als Physiker und Metaphysiker zu weit; vgl. AT IV, 66.

[24] De cive, Ep. dedic.; OL II, 137 f.

[25] ebda; OL II, 138.

[26] De cive praef.; OL II, 145.

[27] Examinatio et emendatio Mathematicae hodiernae; OL IV, 23.

[28] ebda; OL IV, 23.

[29] De corpore, Ep. dedic.; OL I, S. CXV; vgl. den Schluß von "A Minute or First Draught of the Optiques" (1946), auszugsweise abgedruckt EW VII, 467 ff.: "... I shall deserve the reputation of having been the first to lay the grounds of two sciences: this of the *Optiques*, the most curious, and the other of *Natural Justice*, which I have done in my book DE CIVE, the most profitable of all other." (EW VII, 471).

[30] F. Tönnies, Thomas Hobbes. Leben und Lehre, 3. Aufl. 1925, S. 114 f. Anhaltspunkte für die Rekonstruktion der Entwicklung der Hobbesschen Naturphilosophie liegen außerdem vor im Vorwort zu Mersennes' „Ballistica" (OL V, 309 ff.) sowie in zwei 1940 und 1952 entdeckten Manuskripten: Vgl. J. Jacquot, Notes on an Unpublished Work of Thomas Hobbes; in: Notes and Records of the Royal Society of London, vol. IX (1952), S. 188–195; sowie R. I. Aaron, A Possible Early Draft of Hobbes' *De corpore*; in: Mind, vol. LIV (1945), N. S., S. 342–356.

[31] So C. Schmitt, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Hamburg 1938, insb. S. 48; ähnlich L. Stephen, Hobbes, London 1904, S. 212.

[32] L. Strauss, Hobbes' politische Wissenschaft, Neuwied und Berlin 1965 (Politica, 21) (ursprünglich: „The Political Philosophy of Hobbes", Oxford 1936). Vgl. ders., On the Basis of Hobbes' Political Philosophy; in: ‚What is Political Philosophy' and other Studies; Glencoe (Ill.) 1959.

[33] L. Strauss, Hobbes' politische Wissenschaft, S. 159.

[34] ebda, S. 36

[35] ebda, S. 147: „Von der schlechthinnigen Vorbildlichkeit der mathematischen Methode überzeugt, der gemäß von evidenten Axiomen aus zu evidenten Schlüssen, ‚auf das Ende' zu geschritten wird, verkennt Hobbes, daß in dem ‚Anfang', in den ‚evidenten' Voraussetzungen, sei es der Mathematik sei es der Politik, das eigentliche Problem, die Aufgabe der ‚Dialektik' verborgen ist".

[36] Zum Vorherrschen der euklidischen Demonstration bei Hobbes vgl. J. W. N. Watkins, Hobbes' System of Ideas, London 1965, S. 69, und M. M. Goldsmith, Hobbes' Science of Politics, New York and London 1966, S. 10.

[37] De corpore I, c. VI, § 12; OL I, 71 (Hervorhebung vom Verf.).

[38] ebda, c. I, § 8; OL I, 9. Die Identifikation des Erkenntnisgegenstandes mit dem „Körper" ist die Grundlage des vieldiskutierten Hobbesschen Materialismus. Hierzu ist außer F. Tönnies, Th. Hobbes, insb. S. 127 und 295, Note 97, S. J. Mintz, The Hunting of Leviathan, Cambridge 1962, S. 63–67, zu vergleichen.

[39] De corp. I, c. I, § 5; OL I, 5.

[40] ebda.

[41] De cive, praef.; OL II, 145. Zur Bedeutung der genetischen Definition vgl. J. W. N. Watkins, Hobbes' System of Ideas, S. 68 ff., und M. M. Goldsmith, a. a. O., S. 6 ff., vor allem aber E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. II, Berlin 1906, und ders., Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1932, S. 340 f. R. Hönigswald, Hobbes und die Staatsphilosophie (Gesch. d. Phil. in Einzeldarstellungen), München 1924, S. 31, geht zu weit, wenn er im Zusammenhang mit der genetischen Definition Hobbes das Bewußtsein eines neuen Begriffs von Wirklichkeit im Sinne des Primats der Erkenntnis vor dem Sein zuschreibt, obwohl nicht geleugnet werden kann, daß eine in Richtung auf einen solchen Realitätsbegriff wirkende Tendenz bei ihm vorhanden war.

[42] De homine, c. X, § 4; OL II, 92.

[43] ebda, § 5; OL II, 93. Zur Bedeutung der konstruktiven Methode vgl. auch L. Strauss, Naturrecht und Geschichte, Stuttgart 1956, S. 179 ff.

[44] Principia et Problemata aliqot geometrica; OL V, 158.

[45] ebda; OL V, 159.

[46] De homine, c. X, § 5; OL II, 94.

[47] Six Lessons to the Professors of Mathematics, Ep. dedic.; EW VII, 183 f.

[48] De cive, Ep. dedic.; EW II, S. VI (bzw. OL II, 138 f.).

[49] Vgl. De corp. I, c. VI, § 7; OL I, 66.

[50] ebda, c. I, § 8; OL I, 9.

[51] ebda, c. VI, § 2; OL I, 59 f.: „In cognitione sensuum, totum Phaenomenon notius est quam quaelibet pars ejus ... Itaque in cognitione τοῦ ὅτι sive *quod est*, initium quaerendi est a tota idea. Contra in cognitione τοῦ διότι sive in cognitione causarum, id est, in scientiis, notiores sunt partium causae quam totius. Componitur enim causa totius ex causis partium, componenda autem prius cognosci necesse est quam compositum. Per partes autem hoc loco intelligo non partes ipsius rei, sed partes naturae ejus".

[52] ebda. IV, c. XXV, § 1; OL I, 316.

[53] Lev. I, c. VII; EW III, 52: "No discourse whatsoever can end in absolute knowledge of fact, past, or to come. For, as for the knowledge of fact, it is originally, sense; and ever after, memory. And for the knowledge of consequence, which I have said before is called science, it is not absolute, but conditional".

[54] ebda, c. IX; EW III, 71; (Bzgl. des Gegensatzes von *knowledge of fact* und *knowledge of consequence*) "The former is nothing else, but sense and memory, and is *absolute knowledge*; as when we see a fact doing, or remember it done; and this is the knowledge required in a witness. The latter is called *science*; and is *conditional*; as when we know, that, *if the figure shown be a circle, then any straight line through the centre shall divide it into two equal parts*. And this is the knowledge required in a philosopher".

[55] De cive, c. I, § 2, Note; OL II, 158.

[56] De corp. I, c. VI, § 7; OL I, 66.

[57] ebda, c. I, § 9; OL I, 10.

[58] De homine, c. XI, § 4; OL II, 96: „... *simpliciter bonum* dici non potest; cum aliquid bonum est, bonum sit aliquibus vel alicui."

[59] ebda, c. XIII, § 9; OL II, 116.

[60] ebda, c. XII, § 1; OL II, 104.

[61] De cive, praef.; OL II, 146.

[62] Vgl. J. W. N. Watkins, Philosophy and Politics in Hobbes, S. 247; sowie ders., Hobbes' System, S. 73 f.; ferner F. C. Hood, The Divine Politics of Thomas Hobbes; An Interpretation of Leviathan, Oxford 1964, S. 74 f.

[63] De cive, c. I, § 7; OL II, 163.

[64] Lev. I, c. XIV; ed. Fetscher, S. 99; EW III, 116.

[65] De cive, c. I, § 11; OL II, 165.

[66] El. II, c. II, § 4; „... da ein politischer Körper ein fingierter Körper ist, so sind auch dessen Macht und Willen fingiert".

[67] De cive, c. I, § 7; OL II, 163.

[68] ebda, § 10, Note; OL II, 165: „filium in statu naturali intelligi non posse." Durch die Erhaltung des Kindes erwerben die Eltern gewisse Rechte gegenüber den Kindern, da jemand demjenigen unterworfen sein soll („in potestate et sub imperio est"), dem er seine Erhaltung verdankt. Da hiermit ein Rechtsverhältnis entstanden ist, müßte Hobbes folgerichtig den Naturzustand für beendet erklären. Gelegentlich bezeichnet er auch die Familie als einen Staat im kleinen, so De cive, c. VI, § 15, Note; OL II, 227 f. und ebda, c. VIII, § 1; OL II, 249.

[69] R. Polin, Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes, Paris 1953, S. 53.

[70] Diesen Aspekt allein berücksichtigt S. J. Mintz, a. a. O., S. 33, wenn er den Naturzustand als Generalisation aus Ergebnissen der Lehre von den Affekten auffaßt. Nach Mintz dienen die empirischen Momente nicht der Konstruktion der Theorie, sondern lediglich ihrer Bestätigung.

[71] F. Tönnies, Thomas Hobbes, S. 216.

[72] ebda, S. 217. Gegen die realistische Auffassung des Naturzustandes wenden sich u. a. J. Laird, Hobbes, London 1934, S. 176, und G. Lyon, Le Léviathan et la paix perpétuelle; in: Revue de Métaphysique et de Morale, 1902, S. 144; dagegen akzeptieren sie R. Polin, a. a. O., S. 88 f. (nämlich im Sinne einer idealtypischen Deutung), und L. Strauss, Naturrecht und Geschichte, S. 105. Zu den allgemein akzeptierten Punkten der Hobbes-Interpretation, wird die hypothetische Deutung des Naturzustandes von B. Willms, Von der Vermessung des Leviathan. Aspekte neuerer Hobbes-Literatur; in: Der Staat. Ztschr. f. Staatslehre, öffentl. Recht und Verfassungsgeschichte, Bd. VI (1967), S. 223, gezählt.

[73] Außer den bei Hobbes ausdrücklich genannten Merkmalen des Naturzustandes glaubt C. B. Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke, Oxford 1962 (Neuausg. 1964) auch gewisse soziale Voraussetzungen als notwendige Bedingungen der Hobbesschen Theorie der Staatsentstehung konstatieren zu können: "To get the state of nature, Hobbes has set aside law, but not the socially acquired behaviour and desires of men" (S. 22; vgl. S. 69). Nur wenn die für die Hobbessche Theorie wesentlichen sozialen Bedingungen berücksichtigt würden, ließen sich, wie Macpherson meint, die entscheidenden Folgerungen der Hobbesschen Staatslehre ableiten. – Hierzu ist zu bemerken, daß diese Auffassung nicht mit der hier vertretenen in Widerspruch stehen muß, wenn nämlich die von M. erwähnten zusätzlichen Annahmen normativer, bzw. kryptonormativer Art sind.

[74] Vgl. Lev. I, c. XIII; EW III, 115: "... in all times, kings, and persons of sovereign authority, because of their independency, are in continual jealousies, and in the state and posture of gladiators ... which is a posture of war." Aus diesem Verhältnis der Staaten untereinander läßt sich nach Hobbes auf das Verhältnis zwischen isolierten Individuen schließen, auch wenn es niemals eine Zeit gegeben hat, in der der Krieg aller gegen alle allgemein geherrscht hat.

[75] Elem. II, c. X, § 10; eine gewisse Einschränkung dieser Ablehnung scheint vorzuliegen De cive, c. V, § 2; OL II, 210: „... in bello nationis contra nationem modus quidem custodiri solebat." Vgl. Elem. I, c. XIX, § 2, wo von Kriegshandlungen festgestellt wird, daß sie dem Gesetz der Ehre unterworfen seien.

[76] Elem. I, c. XIV, § 2.

[77] ebda, § 13.

[78] ebda, § 14.

[79] R. Polin, a. a. O., S. 66 ff.

[80] De homine, c. XI, § 6; OL II, 98. Die berühmte Äußerung: "I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death" (Lev. I, c. XI; EW III, 85 f.), enthält nicht die Behauptung, der Machttrieb sei der fundamentale Trieb der

menschlichen Natur; dem unaufhörlichen Streben nach Macht liegt das Streben nach Selbsterhaltung zugrunde.

[81] De homine, c. XI, § 7 ff.; OL II, 98 ff.

[82] ebda, § 4; OL II, 96. Vgl. Z. Lubienski, Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes, München 1932, S. 48 ff.

[83] De homine, c. XI, § 6; OL II, 98.

[84] De cive, c. I, § 3; OL II, 162; vgl. El. I, c. XIV, § 2, und Lev. I, c. XIII; EW III, 110.

[85] A Short Tract on First Principles, sect. I, princ. 5 (ed. Tönnies, S. 193).

[86] J. W. N. Watkins, Hobbes' System of Ideas, S. 147 f.

[87] De cive, c. I, § 3; OL II, 162.

[88] ebda, c. VIII, § 1; OL II, 249 f.

[89] ebda, c. V, § 12; OL II, 215: „... initium habet a *potentia naturali*, et dici potest civitatis *origo naturalis*."

[90] L. Strauss, Hobbes' politische Wissenschaft, S. 67.

[91] Vgl. De cive, c. IX, § 10; OL II, 260 (bzgl. des regnum partimoniale): „Quod quamquam vi acquisitum differat a *monarchia institutiva* origine et modo constituendi, constitutum tamen omnes easdem habet proprietates, et idem est utrobique imperii jus, ut non sit opus quidlibet de iis dicere."

[92] De cive, c. VIII, § 3; OL II, 250: „Obligatio ... ex pacto oritur."

[93] ebda, c. IX, § 2; OL II, 255: „*jure ... naturae* dominium *infantis* ad eum primum pertinet, qui primus in potestate sua ipsum habet."

[94] ebda, § 8; OL II, 258: „Intelligendum igitur semper est, eum, qui liberatur subjectione, sive sit *servus*, sive *filius*, sive *colonia* aliqua, promittere saltem externa signa omnia, quibus superiores ab inferioribus solent honorari. Ex quo sequitur, praeceptum illud de *parentibus honorandis* esse *legis naturalis*, non modo sub titulo *gratitudinis*, sed etiam *pactionis*."

[95] De cive, c. VIII, § 1; OL II, 250; vgl. ebda, § 2 f.; OL II, 250 f.

[96] De cive, c. VI, § 20; OL II, 233.

[97] ebda, §13; OL II, 224.

[98] ebda; OL II, 225 f.

[99] ebda; OL II, 226; der Rechtfertigungscharakter der Vertragslehre wurde öfter durchschaut, so schon von Stephen, Hobbes, London 1904, S. 176, oder von Z. Lubienski, a. a. O., S. 148, der als Hauptzweck der (keineswegs historisch gemeinten) Theorie des Sozialkontrakts die „*Begründung* der bürgerlichen Pflichten" erkannte.

[100] Vgl. Elem. I, c. XIX, § 5; De cive, c. V, § 5; OL II, 211 ff.; Lev. II, c. XVII. – Der Einwand, den W. Sombart, Die Anfänge der Soziologie; in: Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für M. Weber, Bd. I, München und Leipzig 1923, S. 8 ff., gegen Hobbes' scharfe Trennung der auf Vertrag beruhenden menschlichen Gesellschaft von den tierischen „Gesellschaften" richtet, ist vom soziologischen Standpunkt aus zutreffend, übersieht jedoch, daß der Philosoph keine soziologische Theorie des Staates aufstellen wollte. H. Schreihage, Thomas Hobbes' Sozialtheorie; in: Abhandlungen des Instituts für Politik usw., Heft 33, Leipzig 1933, S. 7, hat zutreffend geurteilt: „Alles Soziale ist für ihn [scil. *Hobbes*] von dem realen Sein ausgeschlossen und auf das bloße Sollen als abstrakte Norm verwiesen. Wirklich ist nur das reine partikuläre Natursein der Individuen, in dem diese ihre naturalistischen Vermögen ungeordnet und chaotisch zu verwirklichen suchen."

[101] De cive, c. I, § 8; OL II, 164.

[102] Elem. I, c. XIV, § 12.

[103] ebda, § 10: "But that right of all men to all things, is in effect no better than if no man had right to any thing. For there is little use and benefit of the right a man hath, when another as strong, or stronger than himself, hath right to the same." – Das von Späteren so energisch bestrittene und als gefährlich bekämpfte „ius in omnia" des Naturzustandes ist also gerade *als Recht* hinfällig, ja es muß als Ausdruck der vorstaatlichen Rechtlosigkeit aufgefaßt werden. Kritiker wie z. B. Chr. Thomasius vermochten den konstruktiven Charakter des Begriffs „Naturzustand" und seiner Implikationen nicht zu erkennen, weshalb sie aus einem durch Resolution isolierten begrifflichen Element ein allgemeines erstes Prinzip der Ableitung konkreter Rechtssätze machen wollten.

[104] Elem. I, c. XIV, § 12.

[105] Elem. I, c. XV, § 3; neben der Rechtsübertragung faßt Hobbes hier auch die Möglichkeit ins Auge, Rechte ohne Übertragung aufzugeben: "When a man divesteth and putteth from himself his right, he either simply relinquishes it, or transferreth the same to another man. To *relinquish* it, is by sufficient signs to declare, that it is his will no more to do that action, which of right he might have

done before. To *transfer* right to another, is by sufficient signs to declare to that other accepting thereof, that it is his will not to resist, or hinder him, according to that right he had thereto before he transferred it". In beiden Fällen entsteht durch den Rechtsverzicht eine Verpflichtung: "Right is laid aside, either by simply renouncing it; or by transferring to another ... And when a man hath in either manner abandoned, or granted away his right; then is he said to be *obliged*, or *bound*, not to hinder those, to whom such right is granted, or abandoned, from the benefit of it: and that he *ought*, and it is his *duty*, *not to make void that voluntary act of his own*" (Lev. I, c. XIV; EW III, 118 f.); vgl. auch De cive, c. II, § 4: Dem Souverän erwächst durch den Rechtsverzicht kein Recht, das er nicht schon besessen hätte. Die sogenannte Rechtsübertragung besteht im Verzicht auf Widerstand.

[106] M. M. Goldsmith, a. a. O., S. 96.

[107] Vgl. M. Oakeshott, a. a. O., S. LVII: der Rechtsverzicht muß „absolut" sein, da das aufgegebene bzw. übertragene natürliche Recht selbst „absolut" ist, und daher nur entweder vollkommen oder gar nicht aufgegeben werden kann; jedes Kompromiß wäre hier ein Zeichen schlechter Logik.

[108] Elem. I, c. XIX, § 6.

[109] De cive, c. V, § 6; OL II, 213.

[110] ebda, § 9; OL II, 214. – Der Gedanke der durch absorptive Repräsentation erzeugten staatlichen Einheit ist in den „Elements of Law" nur in Ansätzen festzustellen, doch fehlt er nicht völlig. So heißt es Elem. II, c. I, § 3 von den Vertragspartnern, "that they allow the wills of the major part of their whole number, or the wills of the major part of some certain number of men by them determined and named; or lastly the will of some one man, to involve and be taken for the wills of every man." Ohne Zuhilfenahme des Begriffs der Repräsentation wird die Einigung vieler Willen zu einem einzigen beschrieben: Elem. I, c. XII, § 8: "When many wills are involved in the will of one or more consenting, (...) then is that involving of many wills in one or more called *union*".

[111] De cive, c. XII, § 8; OL II, 291.

[112] Zur Problematik dieses Begriffs vgl. auch H. Schreihage, a. a. O., S. 36 f., sowie die von C. Schmitt, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, S. 53, erhobenen Einwände.

[113] Vgl. vor allem De homine, c. XV, und Lev. I, c. XVI.

[114] De homine, c. XV, § 3; OL II, 131; vgl. Lev. I, c. XVI; EW III, 147. Zur Theorie der Repräsentation ist insbesondere auf R. Polin, a. a. O., Kapitel X («Théorie de la personne publique») zu verweisen.

[115] M. M. Goldsmith, a. a. O., S. 99; bzgl. des Unterschieds von „contractus" und „pactum" vgl. De cive, c. II, § 9 ff.

[116] L. Stephen, a. a. O., S. 193.

[117] F. Tönnies, Thomas Hobbes, S. 240–244, und „Einführung" zu „Thomas Hobbes. Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen", Berlin 1926, S. 10 ff.

[118] F. Tönnies, Thomas Hobbes, S. 302, Note 121.

[119] ebda, S. 303.

[120] Lev. II, c. XVIII; EW III, 161.

[121] Elem. II, c. II, § 1.

[122] ebda, § 2.

[123] H. Schreihage, a. a. O., S. 29. J. W.Gough, The Social Contract, Oxford 1963, S. 109, weist darauf hin, daß die Unterscheidung von *pactum unionis* und *pactum subjectionis* zwar in der deutschen Staatslehre, nicht jedoch bei Hobbes zu finden sei.

[124] A. E. Taylor, The Ethical Doctrine of Hobbes; in: Philosophy, vol. VIII (1938); neuerdings in: Hobbes Studies, ed. *K. C. Brown*, Oxford 1965, S. 35 ff.

[125] H. Warrender, The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation, Oxford 1957 (Neuausg. 1961), S. 108. Noch einseitiger vertritt diesen Standpunkt F. C. Hood, The Divine Politics of Hobbes, Oxford 1964. Auf die Spitze getrieben erscheint er bei D. Braun, Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth. Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes' „Leviathan', Bd. I, Zürich 1963.

[126] a. a. O., S. 244.

[127] H. Schreihage, a. a. O., S. 30.

[128] E. Cassirer, Vom Mythus des Staates, Zürich 1949, S. 229.

[129] H. Kelsen, Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, Tübingen 1922, S. 140. Man beachte, daß Hobbes das dritte natürliche Gesetz „the fountain and original of justice" nennt! (Lev. XV; EW III, 130).

[130] Lev. II, c. XX, ed. Fetscher, S. 162 (EW III, 195 f.).

[131] J. W. N. Watkins, Hobbes' System of Ideas etc., S. 76.

[132] Lev. I, c. XIV; EW III, 117; De cive, c. II, § 2; OL II, 170; Elem. I, c. XV, § 2.

[133] Lev. I, c. XIV; EW III, 118 (2. nat. Ges.) bzw. c. XV, EW III, 130 (3. nat. Ges.).

[134] R. Polin, a. a. O., S. 191.

[135] R. Polin, a. a. O., S. 193, macht darauf aufmerksam, daß sich in dieser bereits in den „Elements of Law" verwendeten Summenformel des natürlichen Gesetzes Hobbes' Abhängigkeit von der naturrechtlichen Tradition zu erkennen gibt, da sie bereits Thomas von Aquin, Hooker, Grotius usw. geläufig war.

[136] Vgl. De cive, c. III, § 31; OL II, 196, und c. IV, sowie Lev. I, c. XI; ferner H. C. W. Sigwart, Vergleichung der Rechts- und Staatstheorien des B. Spinoza und des Th. Hobbes, Tübingen 1842, S. 55 ff.

[137] Zur Positivierung des Naturrechts vgl. vor allem H. Kelsen, Die Idee des Naturrechts; in: Aufsätze zur Ideologiekritik, hrsg. von E. Topitsch, Neuwied und Berlin 1964 (Soziologische Texte 16), S. 73 ff.

[138] De cive, c. XV, § 17; OL II, 346.

[139] Vgl. De cive, c. VI, § 16: „*Furtum, homicidium, adulterium* atque injuriae omnes legibus naturae prohibentur: caeterum quid in cive *furtum*, quid *homicidium*, quid *adulterium*, quid denique *injuria* appellandum sit, id non *naturali*, sed *civili lege* determinandum est" (OL II, 229).

[140] Behemoth, Erster Dialog, übers. v. J. Lips (1927), S. 143.

[141] Lev. II, c. XXVI; EW II, 253: "... the civil law is a part of the dictates of nature"; bzw. EW III, 254: „... obedience to the civil law is also a part of the law of nature"; vgl. De cive, c. XIV, § 10; OL II, 319: "Cum ergo obligatio ad leges illas observandas antiquior sit, quam ipsarum legum promulgatio, utpote contenta in ipsa civitatis constitutione, virtute legis naturalis quae prohibet violari pacta, lex naturalis omnes leges civiles jubet observari."

[142] Lev. II, c. XXVI; EW III, 253: "The law of nature therefore is a part of civil law in all commonwealthes in the world".

[143] Das positive Recht entspringt als solches nicht vernünftiger Einsicht, sondern seine Gültigkeit beruht auf der staatlichen Autorität; so z. B. "A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England", EW VI, 5: "It is not wisdom, but authority that makes a law"; und: "none can make a law but he that hath the legislative power."

[144] M. Oakeshott, a. a. O., S. LXI.

[145] So z. B. Principia et Problemata aliquot geometrica, ante desperata, nunc breviter explicata et demonstrata, c. I; OL V, 155: „Principia ... mathematicae sunt *veritates primae*, quas non docemur, sed lumine naturali simul agnoscimus ac proferuntur."

[146] De cive, c. II, § 1; OL II, 169 f.

[147] ebda; OL II, 169; vgl. die beigefügte Note, OL II, 170, wo Verstöße gegen natürliche Gesetze auf „ratiocinatio falsa" zurückgeführt werden.

[148] De cive, c. II, § 1; OL II, 169.

[149] Elem. I, c. XIV, § 6.

[150] De cive, c. II, § 1 Note; OL II, 169.

[151] De cive, c. III, § 33; OL II, 198; vgl. Lev. I, c. XV; EW III, 147, sowie EW IV, 285, wo die natürlichen Gesetze als „theorems" bezeichnet werden.

[152] Lev. I, c. XIV, ed. Fetscher, S. 99 (EW III, 116 f.).

[153] ebda (EW III, 117).

[154] De cive, c. III, § 26; OL II, 194.

[155] ebda, § 29; OL II, 196.

[156] ebda; OL II, 195.

[157] R. Polin, a. a. O., S. 46; J. Habermas, Theorie und Praxis, Neuwied 1963, S. 37, stellt sogar „eine fast methodische Äquivokation im Gebrauch des Terminus ‚Naturgesetze'" fest; vgl. über die Zweideutigkeit der Ausdrücke „Vernunft" und „Naturgesetz" auch R. Hönigswald, a. a. O., S. 155. Bereits H. Nüscheler, Die Staatstheorie des Thomas Hobbes, Zürich 1865, S. 6 f., hat versucht, die Doppelbedeutung des Ausdrucks „Vernunft" aus den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Hobbesschen Systems zu erklären. – Zur Vieldeutigkeit des Terminus „(richtige) Vernunft" im Zusammenhang mit dem Naturrecht im allgemeinen vgl. V. Pareto, Trattato di Sociologia generale, 2 a. ediz., vol. I, Firenze 1923 (1 a. ediz. 1916), No. 422, S. 215.

[158] R. Polin, a. a. O., S. 188.

[159] J. W. N. Watkins, Hobbes' System of Ideas, S. 82 ff.; von älteren Autoren verdient in diesem Zusammenhang vor allem Z. Lubienski erwähnt zu werden, demzufolge die natürlichen Gesetze „nichts

anderes sind als der Ausdruck der (objektiv gültigen) Voraussetzungen, unter denen die Erhaltung des Lebens und der zum Leben nötigen Mittel möglich ist" (S. 83); das Naturgesetz im allgemeinen läßt sich nach Lubienski definieren „als eine ... durch den menschlichen Verstand diktierte Regel ..., die den Menschen von der Ausführung irgendeiner für das Leben verderblichen Tat abhält" (S. 84).

[160] De cive, c. III, § 27; OL II, 195.

[161] ebda, § 28; OL II, 195.

[162] ebda, § 33; OL II, 198.

[163] ebda, § 29; OL II, 195.

[164] Den deskriptiv-normativen Doppelcharakter des natürlichen Gesetzes hat schon L. Stephen, a. a. O., S. 189, konstatiert: "The Law of Nature, we see, is simply an application of the purely egoistic law of self-preservation. It represents the actual forces which (in Hobbes' view) mould and regulate all human institutions. But in sanctioning so respectable a virtue as ‚justice', it takes a certain moral colouring, and may stand for the ideal Law of Nature or Reason to which the actual order ought to conform."

[165] De cive, c. IV, § 1; OL II, 199.

[166] De cive, c. XV, § 2; OL II, 332.

[167] ebda, § 14; OL II, 342.

[168] J. Laird, a. a. O., S. 225.

[169] A. E. Taylor, The Ethical Doctrine of Hobbes; in: Hobbes Studies, ed. by K. C. Brown. Oxford 1965, S. 50; ähnlich, doch mit Berücksichtigung der durch diese Position aufgeworfenen schwierigen Probleme, Willis G. Glover, God and Thomas Hobbes; in: Hobbes Studies etc., S. 160

[170] F. C. Hood, a. a. O., S. 116.

[171] Lev. II, c. XXXI; EW III, 345.

[172] *R. Polin*, a. a. O., S. 45; auch L. Strauss, Naturrecht und Geschichte, S. 206 Note, vermutet, daß der Philosoph bestrebt war, seine atheistischen Überzeugungen zu verschleiern; vgl. ders., Hobbes' politische Wissenschaft, S. 78 ff., sowie ders. On the Basis of Hobbes' Political Philosophy; in: "What is Political Philosophy ?" and other Studies, Glencoe (Ill.), 1959, S. 183 ff., wo Polins Behauptung, betreffend den Hobbesschen Atheismus, spezifiziert wird; zum Verhältnis des Philosophen zum Gottesglauben vgl. auch Søren Holm, L'attitude de Hobbes á l'égard de la religion; in: Archives de Philosophie, vol. XII, cahier II (1936) (La Pensée et l'influence de Th. Hobbes), S. 41–62, ebenfalls mit dem Ergebnis, daß der Philosoph ungläubig aber aus politischen Motiven zum sacrificio dell'intelletto bereit war.

[173] Vgl. auch R. Polin, a. a. O., „Introduction", S. XV f.

[174] S. J. Mintz, a. a. O., S. 41–44.

[175] De cive, c. III, § 33; OL II, 198.

[176] M. M. Goldsmith, a. a. O., S. 132 f.

[177] ebda, S. 133.

[178] ebda, S. 133 f.

[179] C. B. Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke, Oxford 1962 (2. ident. Ausg. 1964), S. 13–15 und S. 75–87; zur Kritik der in Frage stehenden Argumentation vgl. I. Berlin, Hobbes, Locke and Professor Macpherson; in: The Political Quarterly, vol. 35 (1964), S. 455 ff., wo – wie es scheint mit Recht – die Dunkelheit von Macphersons Gedankengang hervorgehoben wird.

[180] C. B. Macpherson, a. a. O., S. 82.

[181] ebda; S. 83.

[182] ebda; S. 86.

[183] Zur Sein-Sollen-Metabasis vgl. (neben den Arbeiten H. Kelsens selbst) U. Klug, Die Reine Rechtslehre von Hans Kelsen und die formallogische Rechtfertigung der Kritik an dem Pseudoschluß vom Sein auf das Sollen; in: Law, State, and International Legal Order. Essays in honor of H. Kelsen, ed. by S. Engel and R. A. Metall; The University of Tennessee Press. Knoxville 1964, S. 153–169.

[184] Erst nach Abschluß dieser Untersuchung sind die von R. Kosellek und R. Schnur herausgegebenen „Hobbes-Forschungen", Berlin 1969, erschienen, die die Referate des Hobbes-Kolloquiums des Instituts für Politische Wissenschaft der Ruhr-Universität Bochum vom Herbst 1967 enthalten; sie konnten mithin leider nicht mehr berücksichtigt werden. Dasselbe gilt für die Arbeit von W. Förster, Thomas Hobbes und der Puritanismus. Grundlagen und Grundfragen seiner Staatslehre, Berlin 1969 (Beiträge zur Politischen Wissenschaft, Bd. 8). Eine sehr klare Darstellung von Hobbes' politischer Philosophie enthält der dem Denker von H. Maier gewidmete Beitrag in „Klassiker des politischen Denkens",

I, München 1968, hrsg. von H. Maier, H. Rausch, H. Denzer. Eine eindringliche Analyse der neueren Arbeiten über Hobbes bietet B. Willms, Von der Vermessung des Leviathan. Aspekte neuerer Hobbes-Literatur; in: Der Staat 6 (1967), S. 75–100 und S. 220–236.

II. Kapitel

[1] Vgl. hierzu W. Röd, Spinozas Lehre von der Societas. Turin 1969.

[1a] An Answer to Bishop Bramhall; EW IV. – Für die gegen Hobbes gerichtete Polemik, auf die hier nur unter dem Gesichtspunkt der Methode einzugehen ist, sei verwiesen auf J. Bowle, Hobbes and His Critics. A Study in Seventeenth Century Constitutionalism, London 1951; ferner auf Samuel I. Mintz, The Hunting of Leviathan, Cambridge 1962 (dieses Werk behandelt vor allem die Auseinandersetzung mit dem angeblichen oder tatsächlichen Atheismus des Philosophen, seinem Materialismus und Libertinismus): einen knappen Überblick bietet auch G. C. Robertson, Hobbes, Edinburgh und London 1886, c. IX („Anti-Hobbes"), S. 207 ff.

[2] J. Bramhall, The Catching of the Leviathan or the Great Whale; Works, vol IV, Oxford 1844, S. 550.

[3] ebda.

[4] ebda.

[5] ebda, S. 520.

[6] ebda.

[7] ebda, S. 539–541.

[8] Castigations of Mr. Hobbes his last animadversions in the case concerning liberty and universal necessity, wherein all his exceptions about the controversy are fully satisfied; Works, vol. IV, S. 321; wenn Hobbes die Möglichkeit leugnet, daß Gesetze ungerecht sein könnten, da sie prinzipiell als nicht nur von allen Normunterworfenen akzeptiert, sondern als von ihnen gemacht anzusehen seien, so erwidert Bramhall, daß die Ursache der Ursache zwar die Ursache der Wirkung sei (also der Akt der Einsetzung der gesetzgebenden Institution auch die Ursache der Rechtsordnung wäre), wenn es sich um natürliche Ursachen handelt, die einander notwendig zugeordnet sind, nicht jedoch im Falle von Ursachen, die einander nur akzidentell zugeordnet sind (was beim Verhältnis von besonderen legislativen Akten und dem Akt der Einsetzung der zur Normsetzung befugten Instanz der Fall ist).

[9] The Catching of the Leviathan, a. a. O., S. 577 f.

[10] ebda, S. 520.

[11] ebda, S. 548; vgl. J. Bowle, a. a. O., S. 121: "This evident truth that Hobbes is fundamentally unpractical is still too often ignored, for his apparently hard-boiled realism, and power of exact phrase, obscure his basically academic and abstract reasoning." – Vgl. auch die Charakteristik Bramhalls, a. a. O., S. 131 f. Bramhall war nach Bowle der wirksamste zeitgenössische Kritiker der Hobbesschen Staatslehre. (a. a. O., S. 133).

[12] The Catching of the Leviathan, a. a. O., S. 548.

[13] ebda, S. 566.

[14] ebda, S. 593 f.

[15] *Samuelis Pufendorfii* Specimen Controversiarum circa ius naturale ipsi nuper motarum. Eris scandica (1743) (erschienen als Anhang zu „De Jure naturae et gentium", Bd. II, ed. Mascovius, 1744), S. 168. (Die genannte Streitschrift ist zuerst 1677 erschienen.)

[16] Ricardus Cumberlandus, De Legibus Naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa capita, ordo, quin etiam Elementa philosophiae Hobbianae, cum moralis tum civilis, considerantur et refutantur. London 1672; Prolegomena, § XXIX: „Illustravimus rem nostram comparationibus subinde a Mathesi desumtis; quippe alias fere omnes disciplinas rejiciunt illi contra quos disputamus. Praeterea vero visum est operae pretium ostendere Pietatis et Moralis Philosophiae fundamenta a Mathesi et Physiologia quae illi innititur non convelli (uti nonnulli mussitant) sed confirmari; adeoque Physiologos illos qui Mechanices armis praecepta Morum evertere conantur, suis armis oppugnari et debellari." – Besonders für Cumberland trifft zu, was S. I. Mintz, a. a. O., S. VIII (Preface) in bezug auf Hobbes' Kritiker im allgemeinen sagt: "Hobbes' impact ... provoked intense hostility, but he also obliged his critics to employ his own method of rational argument. Their absorption of his method while they resisted his ideas is an extremely interesting feature of seventeenth-century rationalism."

[17] Prol., § XXIX.

[18] ebda, § XVII.

[19] ebda, § I; nach c. II, § V ff. bilden die *Dictata Rationis Practicae*, in denen entweder ein Zweck oder die Mittel zur Erreichung eines Zwecks angezeigt werden, eine Teilklasse der *Dictata Rationis* überhaupt, die auch schlechthin *propositiones* heißen. Als Kriterium ihrer Wahrheit gilt die Übereinstimmung mit dem Sachverhalt. Da dieses Kriterium auch für praktische Urteile in Anspruch genommen wird, können auch diese in objektiver Weise wahr sein.

[20] Prol., § XV.

[21] Prol., §§ II–III.

[22] c. I, insb. § XVII.

[23] c. I, § XX; vgl. c. III, § I: „Bonum est quod rei cujuslibet, vel plurium facultates conservat, vel insuper adauget et perficit." In weitgehender Entsprechung mit Pufendorfs Ansicht unterscheidet Cumberland zwischen *bonum naturale* und *bonum morale*. Während das erstere unabhängig von jeder Norm bestehen soll, gilt von letzterem, „quod actionibus tantum et habitibus entium Rationalium attribuitur, et immediate connotat convenientiam actionum v. g. cum Legibus, sive Naturae, sive Civitatis alicujus" (c. III, § I). Die von Hobbes vertretene These von der Relativität aller Werte lehnt Cumberland infolgedessen ab.

[24] c. I, § XXI.

[25] c. I, § II u. ö.

[26] Prol., § XXIV.

[27] Prol., § VII; dieser Gedanke durchzieht Cumberlands ganzes Werk; vgl. z. B. c. V, insb. § VIII.

[28] Prol., § IX.

[29] Prol., § XV; die Frage der natürlichen Sanktion wird ausführlich erörtert c. V, § X ff.

[30] Prol., § XII.

[31] c. I, § VII: „Agnosco interim hanc propositionem non prius efficacem esse ad cujusvis mores formandos, quam ille Effectum, de quo hic pronuntiatur, nempe Foelicitatem suam cum aliorum foelicitate conjunctum in finem sibi proposuerit, et varios, quos Benevolentia in se continet, actus pro mediis sumpserit."

[32] Cumberland glaubt die analytische Methode der Auflösung der Problemata in Theoremata bis Archimedes zurückverfolgen zu können. In neuerer Zeit wurde die Analysis von Ramus, Cartesius, Vieta, Wallis in der Mathematik, von anderen in der Astronomie, Mechanik und einem Teil der Physiologie zur Geltung gebracht. „Quin et Analyticam (...) velut praestantissimam Scientiae exemplar aliquatenus imitari potest, et debet Disciplina moralis et civilis" (c. IV, § IV).

[33] Prol., § XII.

[34] c. I, § VII: „Ad hoc Exemplar conformandae sunt aliae disciplinae practicae."

[35] Vgl. c. IV, § I: „... intellectus (qui hoc agens dicitur conscientia) obligationem satis innuit naturalem, dum dicit hoc factu optimum erit tibi iuxta et aliis." Wenn die *leges naturae* in der Philosophie auch formal als theoretische Sätze ausgedrückt werden, sollen sie doch ihrer „Kraft" (vis) nach praktisch sein.

[36] c. I, § XV.

[37] Cumberland faßt den Begriff der natürlichen Sanktion so weit, daß er nicht nur Strafen für den Übertretungsfall, sondern auch Belohnungen des Gesetzesgehorsams umfaßt; vgl. Prol., § XIV.

[38] Prol., § XV; vgl. c. I, § XII und insb. c. V, § XLIV: „Rector, seu Causa prima Rationalis, cujus voluntate res ita disponuntur, ut hominibus satis evidenter indicetur Actus quosdam illorum esse media necessaria ad finem ipsius necessarium, vult homines ad hos actus obligari, vel hos actus imperat. Dei autem voluntate res ita disponuntur, ut indicetur sufficienter hominibus studium boni Communis medium esse hujusmodi ad finem ipsis plane necessarium, ipsorum nempe foelicitatem in Communi bono contentam, et exinde solum cum Ratione sperandam. Ergo voluit eos ad hoc studium, seu actus inde promanantes obligari: hoc est, imperat mandatque Universalem Benevolentiam Legum naturalium summam."

[39] c. V, § I.

[40] Prol., § XIII.

[41] Prol., § XVI.

[42] Prol., § XXVI.

[43] Prol., § XIX.

[44] Prol., § XXVI.

[44a] c. IX, § V.

[45] Prol., § XVII.

[46] Prol., § XI.

[46a] c. VI, § II.
[46b] c. VI, § III.
[47] Hierauf muß gegen J. Dewey, The Motivation of Hobbes' Political Philosophy; in: Studies in the History of Ideas, vol. I, New York 1918, S. 108, insistiert werden, der Übereinstimmung zwischen Hobbes und Cumberland „to the form of morals as a science" zu finden meinte.
[48] Prol., § XXX; vgl. insb. c. IX, §§ VIII–XXIII.
[49] Im folgenden zitiert nach der 2. Auflage, Oxford 1676 (posthum).
[50] A Brief View and Survey etc., c. 19, S. 60 f.
[51] c. 25.
[52] cc. 17–18, S. 42.
[53] ebda, S. 44.
[54] ebda.
[55] ebda, S. 52.
[56] c. 19, S. 59.
[57] cc. 13–16, S. 26.
[58] ebda, S. 33.
[59] ebda, S. 31 f.: „Insipiens erit servus sapientis" (Prov. 11, 29).
[60] ebda, S. 27 f.
[61] c. 20, S. 79.
[62] cc. 13–16, S. 36.
[63] c. 20, S. 67.
[64] cc. 13–16, S. 37 f.
[65] c. 24, S. 111.
[65a] c. 21.
[66] c. 26; vgl. c. 27, S. 133.
[67] cc. 17–18, S. 49.
[68] cc. 13–16, S. 39.
[69] ebda.
[70] c. 28.
[71] c. 29.
[72] c. 28.
[73] Introduction, S. 4.
[74] ebda, S. 5.
[75] c. 26, S. 121.
[76] c. 20, S. 63.
[77] cc. 13–16, S. 37.

III. Kapitel

[1] Vgl. C. J. Friedrich, Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive; Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft, Bd. III, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1955, S. 40–41.
[2] Im folgenden zitiert nach der Ausgabe von 1625 mit den Zusätzen von 1631, neu hrsg. von B. J. A. de Kanter-van Hettinga Tromp, Löwen 1939 (JBacP).
[3] Grotius' Bedeutung für das Privatrecht untersucht Fr. Wieacker, Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung, Göttingen 1952, S. 165 ff. Eine gedrängte Darstellung seines Völkerrechts gibt P. Ottenwälder, Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius, Tübingen 1950. Zu vgl. ist auch der Grotius gewidmete Beitrag von G. Hoffmann-Loerzer in „Klassiker des politischen Denkens", I, hrsg. von H. Maier, H. Rausch, H. Denzer, München 1968, S. 293 ff.
[4] Zum Verhältnis Pufendorfs zu Grotius vgl. E. Wolf, Grotius, Pufendorf, Thomasius. Drei Kapitel zur Gestaltgeschichte der Rechtswissenschaft; Tübingen 1927 (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 11). Durch Wolfs Interpretation erscheint die undifferenzierte Auffassung von der historischen Rolle des Grotius korrigiert, wie sie von Pufendorf, Specimen Controversiarum, c. I, §§ 1 ff. (in: Eris Scandica, Frankfurt und Leipzig 1743) bis Fr. J. Stahl, Die Philosophie des Rechts, 4. Aufl., Heidelberg 1870, S. 163, und G. Hartenstein, Darstellung der Rechtsphilosophie des Hugo Grotius (Abh. d. phil.-hist. Classe d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Bd. I), Leipzig 1850, S. 485 ff., festgehalten worden war.
[5] JBacP, Prol. § 42. – Die Bedeutung der stoischen Tradition für Grotius' Naturrechtslehre ist umstritten. W. Dilthey, Die Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert (Ges. Schr. II, 7. Aufl., 1964,

S. 277) gesteht ihr entscheidenden Einfluß zu, wogegen H. Welzel, Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs, Berlin 1958, S. 9 f., hinsichtlich der Fundierung des Naturrechts den Einfluß der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode über den der Stoa stellt. Vgl. auch H. Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, 4. Aufl., Göttingen 1962, S. 128 f., und H. Fortuin, De natuurrechtelijke Grondslagen van de Groot's Volkenrecht, 's-Gravenhage 1946, insb. S. 17, sowie E. Troeltsch, Das stoisch-christliche Naturrecht; in: Historische Zeitschrift, Bd. 106 (Bd. 10 der 3. Folge), München und Berlin 1911.

[6] JBacP, Prol. §§ 43–45.

[7] H. Welzel, Naturrecht S. 108, leugnet, daß Grotius eine einschneidende Zäsur in der Entwicklung der naturrechtlichen Ideen bewirkt hat. Das trifft insofern sicherlich zu, als trotz Ansätzen einer „geometrischen" Darstellungsweise die Substanz der naturrechtlichen Tradition im wesentlichen erhalten bleibt.

[8] JBacP, Prol. § 58.

[9] JBacP, lib. II, c. IX, § 3.1.

[10] Vgl. R. Polin, Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes, Paris 1953, S. 183 f., Note 5.

[11] JBacP, Prol. § 39: „Primum mihi cura fuit, ut eorum quae ad ius naturae pertinent probationes referrem ad notiones quasdam tam certas ut eas nemo negare possit, nisi sibi vim inferat. Principia enim eius iuris, [si modo animum recte advertas,] per se patent atque evidentia sunt, ferme ad modum eorum quae sensibus externis percipimus; qui et ipsi bene conformatis sentiendi instrumentis, et si caetera necessaria adsint, non fallunt."

[12] De Jure Praedae, hier zitiert nach der holl. Übersetzung von O. Damsté, Leiden 1934, S. 7. – W. Dilthey, Ges. Schr. II, S. 278, hält das deduktive Verfahren des Grotius immerhin für eine vorbereitende Stufe in der Entwicklung der „geometrischen" Methode.

[13] JBacP, Prol. § 56.

[14] ebda, § 30: „Artis formam ei imponere multi antehac destinarunt, perfecti nemo: neque vero fieri potest, nisi, quod non satis curatum est hactenus, ea quae ex constituto veniunt a naturalibus recte separantur. Nam naturalia cum semper eadem sint facile possunt in artem colligi: illa autem quae ex constituto veniunt, cum et mutentur et alibi alia sunt extra artem posita sunt, ut aliae rerum singularium perceptiones."

[15] ebda, § 40.

[16] JBacP, lib. I, c. I, § 10.1.

[17] JBacP, Prol. § 9: „pro humani intellectus modo etiam in his iudicium recte conformatum sequi ... conveniens esse humanae naturae; et quod tali iudicio plane repugnat, etiam contra ius naturae, humanae scilicet, esse intelligitur."

[18] JBacP, lib. I, c. I, § 10.5.

[19] JBacP, lib. I, c. I, § 10.1.

[20] Zur naturrechtlichen Scheinableitung von Normen aus der menschlichen Natur vgl. auch die Kritik V. Paretos, Trattato di Sociologia Generale, 2a. ediz., vol. I, Firenze 1923, No. 425 ff. (S. 216 ff.).

[21] JBacP, lib. I, c. I, § 10.2 wird der Unterschied des *ius divinum voluntarium* gegenüber dem *ius naturae* dahingehend bestimmt, „quod non ea praecipit aut vetat quae per se ac suapte natura aut debita sunt aut illicita, sed vetando illicita, praecipiendo debita facit". Ein Widerspruch zwischen beiden Arten des Rechts kann nach Grotius nicht bestehen, da das Naturrecht unveränderlich und Gott höchst gerecht ist: vgl. JBacP, lib. I, c. I, § 17.2.

[22] JBacP, lib. I, c. I, § 13.

[23] H. Welzel, Naturrecht, S. 130, weist auf Grotius' Abhängigkeit hinsichtlich dieses Punktes von der spätscholastischen Tradition der Suarez und Vasquez hin. Vgl. auch E. Wolf, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte, 3. Aufl., Tübingen 1951, S. 256, sowie A. Droetto, Introduzione zu Spinozas Trattato Politico, Torino 1958 (Pubblicazioni dell' Istituto di Science Politiche dell'Università di Torino, 5), S. 76.

[24] JBacP, Prol. § 11.

[25] JBacP, Prol. § 12: „naturale ius ..., quanquam ex principiis homini internis profluit, Deo tamen asscribi merito potest, quia ut talia principia in nobis existerent ipse voluit." – Vgl. die Zueignung der Schrift über die Meeresfreiheit „An die Fürsten und freien Völker der Christenheit", wo von göttlichen Gesetzen die Rede ist, die den Menschen in Herz und Sinn gelegt und daher allgemeinverbindlich seien. Hier finden sich Gedanken, die geradezu als klassische Beispiele der soziokosmischen Grundlegung des Naturrechts anzusehen sind.

[26] JBacP, lib. I, c. I, § 10.1.

[27] ebda, § 14.1: „Ius arctius et ab ipsa potestate civili non veniens, quanquam ei subditum, varium est, praecepta patria, dominica; et si qua sunt similia in se continens."

[28] „Ius civile" entspricht bei Grotius nicht dem „droit civil", das bei ihm vielmehr „ius privatum" heißt; es bezeichnet das Recht des einzelnen Staates im Gegensatz zum Völkerrecht: vgl. H. Fortuin, a. a. O., S. 22.

[29] JBacP, lib. I, c. I, § 14.1: „Est autem civitas coetus perfectus liberorum hominum, iuris fruendi et communis utilitatis causa sociatus."

[30] JBacP, Prol. § 15: „... qui se coetui alicui aggregaverant aut homini hominibusve subiecerant, hi aut expresse promiserant, aut ex negotii natura tacite promisisse debebant intelligi, secuturos se id quod aut coetus pars maior, aut hi quibus delata potestas erat constituissent." – Bzgl. des ius voluntarium verlangt Grotius allerdings, daß nicht nur gegenseitige Willensübereinkunft vorliege, sondern daß sie auch in irgendeiner Form zum Ausdruck komme: „Iuris effectus, qui ab animo pendent, non possunt ad solum animi actum consequi, nisi is actus signis quibusdam indicatus sit; quia nudis animi actibus efficientiam iuris tribuere non fuit congruum naturae humanae, quae nisi ex signis actus cognoscere non potest" (JBacP, lib. II, c. IV, § 3).

[31] JBacP, Prol. § 6.

[32] JBacP, lib. I, c. II, § 1.1 f.

[33] ebda, § 1.2: „sequitur in examinando iure naturae primum videndum quid illis naturae initiis congruat, deinde veniendum ad illud quod quanquam post oritur, dignius tamen est." – Zu den weiteren naturrechtlichen Bestimmungen, die aus der Natur des Menschen bzw. der Gemeinschaft ableitbar sein sollen, gehören Freiheit und Eigentum: vgl. JBacP, lib. I, c. II, § 1.5.

[34] ebda, § 1.4.

[35] JBacP, Prol. § 15: „Deinde vero cum iuris naturae sit stare pactis (necessarius enim erat inter homines aliquis se obligandi modus, neque vero alius modus naturalis fingi potest), ab hoc ipso fonte iura civilia fluxerunt".

[36] JBacP, Prol. § 15 wird das "stare pactis" als Voraussetzung der positiven Rechtsordnung bezeichnet. Die Norm "pacta sunt servanda" stellt bei anderen Vertretern der Naturrechtslehre, die staatliche Rechtsordnung in nuce dar.

[37] ebda, § 16.

[38] Vgl. A. Droetto, a. a. O., S. 71 f.

[39] JBacP, Prol. § 16.

[40] JBacP, lib. I, c. I, § 10.4.

[41] ebda, § 10.6: "... cum revera non ius naturae mutetur quod immutabile est, sed res de qua ius naturae constituit, quaeque mutationem recepit."

[42] Das Verhältnis von natürlichem und positivem Recht wird von *Grotius* nicht hinreichend geklärt, wie schon G. Hartenstein, a. a. O., S. 503 ff., gezeigt hat. Vgl. H. Welzel, Naturrecht, S. 132.

[43] F. Bartholomäi, Erhard Weigel. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie auf den protestantischen Universitäten im 17. Jahrhundert; in: Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neuern philosophischen Realismus, hrsg. von Allihn und Ziller, Bd. IX (1871), S. 275; vgl. auch G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, II, Leipzig 1865, S. 64; Zu Weigel i. a. M. Wundt, Die Philosophie an der Universität Jena, Jena 1932, H. Schöffler, Deutscher Osten im deutschen Geist, Frankfurt 1940, und W. Röd, E. Weigels Lehre von den Entia moralia. In: Archiv f. Gesch. d. Philos. 51 (1969), S. 58–84.

[44] Von der Wirkung des Gemüts, die man das Rechnen heißt. Auf Veranlassung des neuen Cometen usw., Jena 1684, c. I, § 6, S. 8: „Die verlangte Maß und Weis erlangt man aber durch das Rechnen, nicht unmittelbar und ohne Grund nach bloßem Wahn und Dünkel, wie die Quaker ihre Träume; sondern mittelbar und durch gewisse Gründe, welche sind Erkenn-Ursachen, causae cognoscendi, die bisweilen auch reales causae, Werk-Ursachen, des Erlangten sind; bisweilen ist selbst das Erlangte die Real-Ursach der Gründe. Dorten heißt die Rechnung Synthesis, und hier Analysis."

[45] F. Bartholomäi, a. a. O., S. 254.

[46] Aretologistica, die Tugend-übende Rechenkunst, Teil I, c. II, § 4: „... die Dinge selbst sind Zahlen, und die Zahlen gründlich sind nichts anders als die zählbaren Dinge selbst" (S. 13). Für Weigels metaphysische Begründung von Moral und Recht wie auch der geometrischen Form der Darstellung ist die Hypostasierung mathematischer Verhältnisse charakteristisch: vgl. Arithmetische Beschreibung der Moralweisheit von Personen und Sachen, Jena 1674, c. I, § 3, S. 3.

[47] Aretologistica, S. 7 ff. und S. 132 ff.; vgl. Arithmetische Beschreibung der Moralweisheit, c. I, § 11.

[48] ebda, c. II, § 10 f., S. 13 f. Der von Weigel gebrauchten Analogie liegt der Gedanke zugrunde, daß sowohl Zahlen als auch Gemeinschaften durch Zusammenfassung von Einheiten entstehen. „Denn gleichwie die Zahlen von Natur nichts anderes sind als *eins* und *eins* und *eins* und *eins* und so fortan; durch den absondernden Verstand aber werden etliche zusammengenommen und in Gesellschaft auf einmal ausgesprochen, als zum Exempel *zwei*, das ist eins und eins; ... also sind die Menschen von Natur ein jeder nur eine Person, durch den verbindlichen Willen aber halten sich etliche zusammen, machen eine Gesellschaft und stehen alle vor eine Person" (Arithmetische Beschreibung der Moralweisheit, c. II, § 8, S. 12 f.). Ähnlich Aretologistica, II, sect. III, c. 11, §§ 1–2, S. 328–333. Die Einteilung der natürlichen Gesellschaften, die auch Leibniz aufgriff, konnte Weigel bei J. von Felden, „Elementa juris universi" (1664) finden.

[49] Idea Matheseos Universae, Jena 1669; c. VII, § 4, S. 35. Vgl. Compendium Logisticae. Jena 1708.

[50] Synopsis Jurisprudentiae, Frankfurt und Jena 1669, *Praefatio*: „Paucis: Quantitatem molis quidem in *Geometria*; sed *Quantitatem virtutis* saltem quoad praecipuas qualitatum patibilium species, in caeteris, quas recensuimus, Matheseos disciplinis scientifice traditam invenies". – Zum Begriff der Quantität vgl. Idea Matheseos Univ., c. IV (De modo quantitatem exercite definiendi) und insb. c. VIII (De Geometria), wo sich Weigel zutreffender als in der „Synopsis" über das Objekt der Geometrie äußert. Vgl. Pantognosia (1672), sect. II, c. 4–7.

[51] Synopsis Jurisprudentiae, lib. I, tit. I, § 1, S. 1: „liciti et illiciti, boni malive scientiam ad agendum seu licita directam".

[52] Vgl. Aretologistica, Teil I, c. I, § 3, S. 4, wo ein so allgemeiner Begriff von „Rechnen" entwickelt wird, daß er auch die „Zielungs-Rechnung", d. h. den Zweck-Mittel-Kalkül, einschließt.

[53] Analysis Aristotelica ex Euclide restituta, Jena 1658; sect. I, c. III, § 8, S. 22. – „Impositio" oder „positio" (griech. „thesis") bezeichnete in der antiken Philosophie und Sprachlehre eine konventionelle Festsetzung; vgl. „Positionslänge". Tatsächlich bediente sich auch Weigel grammatikalischer Beispiele zur Veranschaulichung der Bedeutung von „Imposition".

[54] ebda, § 9.

[55] Idea Matheseos Univ., c. II, § 4, S. 8. Vgl. Pantologia (1673), Def. VI, p. 20.

[56] ebda, c. V, § 16, S. 26.

[57] Arithm. Beschreibung der Moralweisheit, c. III, § 21, S. 20.

[57a] „... postquam ad vitam humanam eo commodius ducendam alius quidam vivendi modus a naturali distinctus hominibus esset ineundus, nullum humanis necessitatibus commodiorem invenit intellectus, quam *Socialem*, certis legibus ita constrictum, ut cum homines alioquin seorsim et quasi discreta ratione, quisque pro se, viverent, nec ullus ad alius jussum, et velut impulsum,quicquam quod agat necessum haberet (*Chaos morale* quispiam dixerit), illis legum vinculis plures, et si fieri possit omnes, ut ad commune societatis bonum subordinatas actiones instituant, invicem adstringerentur, et ita Chaos illud hominum in certos ordines concinna dispositione digestum, motusque voluntarii h. e. arbitrii communis, ad tales actiones exercendas consensuali quadam impressione velut animatum, in pulcherrimum opus morale efformaretur, quod mundo naturali, membrorum suorum ordine et motu pulcritudinem omnem in se complectenti, proportione responderet" (Pantologia, Def. VI, Schol. § 1, p. 21).

[58] Eris Scandica, 1743, erschienen in JNG, Bd. II der Ausgabe von Mascovius, Frankfurt und Leipzig 1744; z. B. S. 344; vgl. S. 172.

[59] ebda, S. 371.

[60] C. J. Friedrich, Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1955 (Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft, Abt. Rechtswissenschaft, 3), S. 66; vgl. E. Wolf, Grotius, Pufendorf, Thomasius, S. 75.

[61] De Jure Naturae et Gentium (JNG) II, c. II, § 3 und III, c. IV, § 4.

[62] JNG I, c. II, § 2; vgl. § 3.

[63] Mit Bezug auf Eth. Nic. I, c. 1, 1094 b 11–14: „Wir werden uns ... mit demjenigen Grade von Bestimmtheit begnügen müssen, der dem gegebenen Stoffe entspricht. Denn es ist nicht bei allen Fragen die gleiche Präzision zu verlangen, wie man es ja auch nicht im Handwerklichen tut" (Übers. O. Gigon, Zürich 1951, S. 56).

[64] Elementorum Jurisprudentiae Universalis libri duo (Elem.), The Classics of International Law, 15, Oxford 1931 (The photogr. reproduction of the edition of 1672); lib. I, praef., S. VII f.

[65] Elem. I, praef., S. VIII; in diesem Zusammenhang verweist Pufendorf auf Weigels „Analysis Aristotelica"; vgl. JNG I, c. II, § 3. Aufschlußreich ist der Vergleich mit Leibnizens Zurückweisung des Einwands, eine Disziplin, deren Objekt nicht den Charakter der Notwendigkeit besitze, sei keine Wissenschaft: Auch die exakte Feststellung der Wahrscheinlichkeit ist wissenschaftlich. Vgl. Grua 638.

[66] Elem. I, praef., S. VII.

[67] JNG I, c. II, § 4: "ut non intra nudam theoriam subsistant, sed in usum transferri debeant."

[68] ebda: „Ast illa disciplina, quae considerat, quid in actionibus humanis sit rectum et pravum, et cujus praecipuam partem nos jam tradere instituimus, omnino ejusmodi fundamentis nititur, ut exinde genuinae demonstrationes, quae solidam scientiam parere sint aptae, deduci queant. Adeoque ejusdem decreta ex certis principiis ita derivari possunt, ut dubitationi locus non amplius supersit."

[69] Zur Theorie der *entia moralia* vgl. H. Welzel, Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs, Kap. II, sowie *ders.*, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, S. 146 ff. Über der Unterscheidung von *entia moralia* und *physica* darf man jedoch nicht Pufendorfs Bemühungen um methodische Vereinheitlichung der beiden Seinsbereiche vergessen, wie L. Krieger, The Politics of Discretion. Pufendorf and the Acceptance of Natural Law; Chicago 1965, S. 63, bemerkt.

[70] JNG I, c. II, § 5.

[71] Nach H. Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, S. 152 f., ist bei Pufendorf kein rationaler Begriff der menschlichen „Natur" vorhanden; deshalb habe er auch die Perseität des Guten und Bösen leugnen müssen.

[72] JNG I, c. II, § 3.

[73] Eris Scandica, Commentatio super invenusto Veneris Lips. pullo, S. 356. Die Anwendung des hier über Hypothesen im allgemeinen Gesagten auf die Naturrechtslehre läßt an Pufendorfs realistischer Grundeinstellung keinen Zweifel: „His praemissis dico, a me nullam hypothesin in tradenda disciplina iuris universalis adhiberi, neque id necessarium esse; cum fundamentalis et primaria propositio non solum vera sit, sed et manifeste demonstrari possit, ut eius veritas velut manibus palpari queat. Igitur immanis calumnia iuxta ac despuenda ruditas est affingere mihi, quasi hanc hypothesin assumam, hominem undecunque in mundum proiectum" (ebda).

[74] JNG I, c. II, § 3.

[75] Elem. I, praef., S. IX f.

[76] JNG I, c. II, § 10.

[77] Elem. II, Ax. I, § 1: „illorum veritas, certitudo atque necessitas ex ipsa ratione fluit absque singularium perceptione aut instituto discursu, nudo duntaxat mentis intuitu."

[78] L. Krieger, a. a. O., S. 53 führt das Nebeneinander von Axiomen und erfahrungsbedingten Observationen unter dem Titel der Prinzipien auf Pufendorfs Bestreben zurück, Descartes' Intuition mit den erfahrungsgebundenen Grundsätzen des Aristoteles zu verbinden.

[79] Eris scandica, Specimen Controversiarum, c. IV, § 1, S. 187: „Postquam constitutum mihi fuerat, Ius naturale in iustae formam disciplinae redigere, cuius partes inter se bene cohaererent, et ex se evidenter fluerent; prima cura fuit circa constituendum idoneum fundamentum, seu propositionem fundamentalem, quae videlicet omnia eiusdem praecepta compendio complecteretur, et ex qua ista facili et perspicua subsumptione deduci, in eamque resolvi possent."

[80] Vgl. Eris scandica, S. 344, wo es von der neuen Philosophie heißt, sie lehre „e certis principiis certas propositiones per iustas demonstrationes formare". Ferner ebda, S. 237: „... vocavi eam propositionem fundamentalem, seu, ad quam omnia praecepta legis naturalis ... reduci et in eam resolvi queant." Sowie ebda, S. 356: „Enimvero propositio mea fundamentalis, et in quam reliquas fere omnes resolvuntur est haec: Homo est animal sociabile".

[81] Monita quaedam ad S. Pufendorfii Principia; Dutens IV. 3.275.

[82] Nach Eris scandica, S. 356 ist der Fundamentalsatz keine Hypothese, da er demonstrabel ist; vgl. ebda, S. 237.

[83] Eris scandica, Specimen controversiarum etc., c. IV, § 1, S. 187.

[84] Eris scandica, De origine moralitatis, S. 237. Zum scheinbar empirischen Charakter des Grundsatzes der Sozialität vgl. auch V. Pareto, Trattato di Sociologia Generale, 2a ed., vol. I, Firenze 1923, No. 428 f.; S. 218 f.

[85] Elem. I, Def. XVIII, § 1: „Aestimatione absoluta moralis actionis et quidem bonae praecise loquendo et quasi geometrice nulla est quantitas; sed ipsa bonitas velut in puncto consistit, et est quaedam quasi coincidentia cum lege et congruentia, cujus nulla est mensura."

[86] Zur Spharea moralis vgl. Elem. I, Def. XVIII und Appendix ad Def. XVIII. Leibniz, der die Abhängigkeit der Puferdorfschen „Elementa" von Weigels „Analysis Aristotelica" stark betonte (vgl. an J. Thomasius, 2./12.1663. Ak. I. 1.3), hielt die Sphaera moralis für eine Idee Weigels.

[87] Dissertationes acad. select., Lund 1675; Diss. de statu hominum naturali, § 1, S. 583 f.

[88] ebda, S. 584.

[89] JNG II, c. III, §§ 2 und 3.

[90] ebda, § 12.

[91] ebda, § 1: „Communissima actionum humanarum regula."

[92] ebda, § 13; vgl. Elem. I, Def. XIII, § 14, sowie Elem. II, Obs. IV, § 1.

[93] JNG II, c. III, § 13.

[94] ebda.

[95] ebda, § 14: „ut seipsum quam maxime amet, seipsum studeat omnibus modis conservare, quae bona sibi videntur nitatur adquirere, mala repellere."

[96] ebda, § 15: „Ex hisce positis facile est fundamentum legis naturalis invenire. Scilicet manifesto adparet, hominem esse animal sui conservandi studiosissimum, per se egenum, sine sui similium auxilio servari ineptum, ad mutua commoda promovenda maxime idoneum; idem tamen saepe malitiosum, petulans, et facile irritabile, ac ad noxam inferendam promtum, ac validum. Ejusmodi animali, ut salvum sit, bonisque fruatur, quae in ipsius conditionem heic cadunt, necessarium est, ut sit sociabile, id est, ut conjungi cum sui similibus velit, et adversus illos ita se gerat, ut ne isti ansam accipiant eum laedendi, sed potius rationem habeant ejusdem commoda servandi, aut promovendi."

[97] Eris scandica, Spicilegium juris naturae, c. I, § 15, S. 276 f.

[98] Eris scandica, Epistola ad Scherzerum, S. 74.

[99] ebda.

[100] JNG I, c. III, § 3: „... cum intellectus velut facem praeferat nostris actionibus, eoque non recte praelucente non possimus non in devia aberrare; pro certo statuendum est, et in ipsa facultate adprehensiva, et in judicio naturalem inesse rectitudinem, quae, debita adhibita attentione nos decipi circa res morales non patiatur; nec utrumque ita depravari, ut circa easdem non possimus non decipi." Vgl. auch ebda, § 13: „... quod intellectui humano ea sit facultas, ut ex contemplatione conditionis humanae liquido perspicere possit, ad norman ejus legis sibi necessario vivendum."

[101] JNG II, c. III, § 15: „cuilibet homini, quantum in se, colendam et conservandam esse pacificam adversus alios socialitatem, indoli et scopo generis humani in universum congruentem."

[102] Elem. II, Obs. IV, § 3.

[103] JNG I, c. III, § 1.

[104] JNG II, c. III, § 19.

[105] ebda, § 20.

[106] ebda, §§ 20 und 21.

[107] JNG I, c. II, § 6; gegen den Vorwurf, die Sittlichkeit vom Wesen des Menschen losgelöst zu haben, wendet sich Eris scandica, Specimen controversiarum etc., c. III, § 10, S. 185.

[108] JNG I, c. II, § 8.

[109] ebda, § 6: „dictum illud, quod multis in ore est: praecepta juris naturae esse aeternae veritatis, ita limitandum, ut ne ista aeternitas ultra impositionem divinam, aut originem generis humani protrahatur."

[110] Elem. I, Def. XIII; vgl. JNG I, c. VI, § 4.

[111] ebda, § 9.

[112] ebda, § 4: „In eo ..., qui legem alteri laturus est, praeprimis requiritur, ut in illum, cui injungenda lex, habeat potestatem talem, qua possit poena proposita ad observantiam legis illum adigere. Nam frustra est aliquid praecipere, quod impune potest negligi."

[113] ebda, § 2.

[114] JNG II, c. III, § 11.

[115] Monita quaedam ad Samuelis Pufendorfii Principia, Dutens IV. 3.281.

[116] Dutens IV. 3.261.

[117] Elem. I, Def. XIII, § 5.

[118] ebda, § 6.

[119] Elem. II, Obs. IV, §§ 4–34.

[120] Elem. I, Def. XIII, § 6.

[121] ebda, § 19.

[122] Elem. II, Ax. II, § 3.

[123] JNG I, c. VII, § 13; vgl. De statu hominis naturali; § 8, S. 600 f., und § 10, S. 604 f.

[124] Elem. I, Def. XIII, § 15.

[125] JNG II, c. II, § 4.

[126] JNG II, c. II, § 5: „status naturalis et vita socialis sibi proprie non opponuntur; cum etiam illi, qui in statu naturali vivunt, socialem invicem vitam agere possint, debeantque, et saepe numero soleant."

[127] Eris scandica, Commentatio super inven. Veneris Lips. pullo; S. 357.
[128] L. Krieger, a. a. O., S. 91.
[129] JNG II, c. II, § 7.
[130] Diss. de statu hom. naturali; § 5, S. 592.
[131] JNG III, c. II, § 1.
[132] Diss. de statu hom. naturali; 13, S. 611.
[133] Elem. I, Def. XII, § 5.
[134] Elem. II, Obs. IV, § 4.
[135] JNG VII, c. I, § 7: „contra illa mala, quae pravitas humanae indolis sibi invicem gaudet intentare, efficacissima ex homine ipso medicina petenda fuit, conjunctis in civitates hominibus summoque imperio constituto."
[136] JNG VII, c. II, § 5: „multae voluntates unitae intelliguntur, si unusquisque voluntatem suam voluntati unius hominis, aut unius concilii subjiciat, ut pro voluntate omnium et singulorum habendum sit, quicquid de rebus ad securitatem communem necessariis ille voluerit."
[137] ebda, §§ 7 und 8.
[138] Vgl. L. Kriegers Erörterung der durch Pufendorfs Vertragslehre aufgeworfenen Schwierigkeiten (a. a. O., S. 123 ff.) sowie seinen Versuch einer diese Schwierigkeiten vermeidenden Rekonstruktion (a. a. O., S. 127 ff.).
[139] JNG VII, c. II, § 8; vgl. Elem. II, Def. XII, § 27.

IV. Kapitel

[1] Zur Leibnizschen Logik ist vor allem zu vergleichen L. Couturat, La Logique de Leibniz, Paris 1901 (Neudruck Hildesheim 1961); B. Russell, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, 4. Aufl., London 1951; G. Martin, Leibniz. Logik und Metaphysik, Köln 1960; G. H. R. Parkinson, Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics, Oxford 1965; E. Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg 1902 (Neudruck Darmstadt 1962); R. Kauppi, Über die Leibnizsche Logik mit bes. Berücks. des Problems der Intension und der Extension; Acta philosophica Fennica, Fasc. 12; Helsinki 1960.
[2] An Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg; Gerh. I, 57.
[3] Vgl. Y. Belaval, Leibniz critique de Descartes, Paris 1960.
[4] Vgl. den Entwurf „Lingua rationalis", Gerh. VII, 28 ff., der nach Ansicht des Hgs. zwischen 1680 und 1685 entstanden ist.
[5] ebda, S. 29: „... primum analysin eousque tantum producemus, quousque necesse est ad demonstrandas plerasque veritates etc." – In „De arte combinatoria" Gerh. IV, 65, spricht Leibniz von der Auflösung beliebiger Termini in einfache, undefinierbare Elemente, die er sonach für möglich hielt. Auch in den „Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis", Gerh. IV, 422 ff., erscheint die vollständige Analyse als Bedingung der adäquaten Erkenntnis, obwohl gleichzeitig Zweifel an der Realisierbarkeit dieser Bedingung geäußert werden: „Cum vero id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu cum analysis ad finem usque producta habetur, cognitio est *adaequata*, hujus exemplum perfectum nescio an homines dare possint; valde tamen ad eam accedit notitia numerorum". – Daher kann G. Martin, a. a. O., S. 41, zum Ergebnis kommen, daß Leibniz kein Kriterium für das Vorliegen adäquater intuitiver Erkenntnis besessen habe, weshalb er auch stets der Frage nach Zahl und Art der Grundbegriffe ausgewichen sei. – Vgl. hierzu auch „De Synthesi et Analysi universali seu Arte inveniendi et judicandi", Gerh. VII, 292 ff.
[6] Gerh. VII, 29 f.
[7] Omnis ratiocinatio nostra nihil aliud est quam characterum connexio et substitutio, sive illi characteres sint verba sive notae, sive denique imagines" (Gerh. VII, 31). Vgl. Gerh. VII, 206: „*Calculus* vel *operatio* consistit in relationum productione facta per transmutationes formularum, secundum leges quasdam praescriptas factas."
[8] Vgl. Gerh. VII, 40: „La Caractéristique que je me propose ne demande qu'un espèce d'Encyclopédie nouvelle. L'Encyclopédie est un corps, où les connaissances humaines les plus importantes sont rangées par ordre. Cette Encyclopédie étant faite selon l'ordre que je me propose, la caractéristique serait quasi toute faite, cependant ceux qui travailleraient n'en sauraient pas le dessein, croyant de travailler seulement à une Encyclopédie. L'Encyclopédie cependant toute seule serait très plausible et d'un grand usage." – Daß Leibniz in der Praxis die gängigen Enzyklopädien bzw. Lexica als seinem

Zweck angemessen erachten konnte, scheint zu seinem hochgesteckten Ziel nicht recht zu passen; so fordert er: „Sumamus ergo autores, qui demonstrationes dare in re susceperunt, omnesque propositiones alicujus momenti (...) accurate demonstremus" (Gerh. VII, 29). Wie sich Leibniz eine solche enzyklopädische Übersicht grundlegender Begriffe vorgestellt hat, kann man der von Trendelenburg so genannten und in den Monatsberichten der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1861, S. 171 ff., veröffentlichte „Tabula definitionum" entnehmen. Sie lehnt sich an Dalgarns „Ars signorum, vulgo characteristica et lingua philosophica" (London 1661) an und berücksichtigt auch andere zeitgenössische Lexica.

[9] Gerh. VII, 185.

[10] Vgl. auch Gerh. VII, 190 ff., „Dialogus".

[11] Gerh. VII, 83: „considérer tous les requisits de chaque requisit".

[12] ebda.

[13] Gerh. VII, 84.

[14] Gerh. VII, 83.

[15] Vgl. an Conring, 3. I. 1678, Gerh. I, 185 f.: „Ego semper putavi, demonstrationem nihil aliud esse quam catenam definitionum vel pro definitionibus, propositionum jam ante ex definitionibus demonstratarum aut certe assumptarum. Analysis autem nihil aliud est quam resolutio definiti in definitionem, aut propositionis in suam demonstrationem, aut problematis in suam effectionem." Lassen sich mehrere Entstehungsarten denken, dann ergibt sich die Entscheidung zugunsten der einen oder anderen aus den Daten der Erfahrung; stehen empirische Daten nicht zur Verfügung, dann läßt sich nichts über die wahre Ursache einer Erscheinung aussagen, sondern wir sind auf Hypothesen angewiesen, deren Einfachheit und Kohärenz als Maßstab ihrer Wahrscheinlichkeit gelten. In diesem Zusammenhang erinnert Leibniz an Kopernikus, Galilei, Descartes und Hobbes (ebda, 186), in denen die Wegbereiter der „geometrischen" Methode zu erblicken sind. (Vgl. auch Gerh. I, 193 ff., an Conring) Über Hobbes urteilt Leibniz Gerh. IV, 64 (De arte combinatoria): „Profundissimus principiorum in omnibus rebus scrutator Th. Hobbes merito posuit omne opus mentis nostrae esse *computationem*, sed hac vel summam *addendo vel subtrahendo* differentiam colligi .... Quemadmodum igitur duo sunt algebraistarum et Analyticorum primaria signa + et —, ita duae quasi copulae *est* et *non-est*: illic componit mens, hic dividit."

[16] Gerh. VII, 206.

[17] Gerh. VII, 200.

[18] Gerh. VII, 202.

[19] Gerh. VII, 200: „... ex ipsis grammatices hujus philosophicae legibus." Vgl. auch Gerh. VII, 205.

[20] ebda: „Sicubi data ad inveniendum quaesitum non essent sufficientia, videret quibusnam adhuc experimentis vel notitiis esset opus quin saltem accedere posset veritati ..."

[21] Gerh. VII, 82.

[22] Gerh. VII, 169: „qui sont ou des observations d'expérience ou des vues d'esprit".

[23] Gerh. VII, 133: „vellem viros egregios cogitare quam parum sola methodo empirica hactenus profectum sit imposterumque profici possit, si sic pergunt accumulanda strue observationum, unde nullae conclusiones ducuntur."

[24] Gerh. VII, 133 f. Bzgl. der Auffassung, daß die Physik angewandte Mathematik sei, vgl. an Conring, 3. I. 1678, Gerh. I, 186 f.: „Physica vero [d. h. im Unterschied zur Psychologie, deren Objekt nicht Ausdehnungs- und Bewegungsverhältnisse sind] in tantum intelligibilis redditur, in quantum reducitur ad Geometriam: atque utinam exemplo eorum qui de motu musculorum scripsere, Medici ac Philosophi vellint γεωμετρεῖν. Est enim philosophia naturalis nihil aliud quam mathematica ut ita dicam concreta seu in materia exercita, prorsus ut optica et musica."

[25] Gerh. VII, 158.

[26] Gerh. VII, 159.

[27] Gerh. VII, 166: „Mais souvent quand on y regarde de près, on ne trouve cette ressemblance que dans l'habillement, et on est bien loin de cette certitude qu'on demande, soit à cause des équivocations, ou à cause de ces méchantes suppositions expresses ou tacites qu'on s'accorde, sans en faire des demandes en forme."

[28] Gerh. VII, 167. Aristoteles war nach Leibniz der erste, der außerhalb der Mathematik nach mathematischer Methode verfuhr, u. zw. im Bereich der Logik. Leibniz hat bekanntlich der aristotelischen Syllogistik zeitlebens großen Respekt entgegengebracht, wie vor allem Couturat gezeigt hat. Insbesondere hielt er Kettenschlüsse für das geeignete Mittel zur Klärung demonstrativer Zusammenhänge im Bereich des Naturrechts i. e. S.: Vgl. an Conring (1670?), Gerh. I, 161: „... demonstrare Juris

naturalis stricti propositiones per omne possessionum, conventionum, successionum etc. genus, et quidem adhibendo perpetuos Soritas quae ratio mihi ex multis visa est aptissima rei in clara luce ponendae, quando nihil aliud est *demonstrare* quam certitudinem alicujus rei claram ac velut ocularem reddere." Die derart ermittelten Regeln des *Jus nat. strictum* stimmen nach Leibniz in überraschender Weise mit den Grundsätzen der „Digesten" überein. – Von Wolffs Ansicht, daß der Syllogismus das schlechthin einzige Mittel wissenschaftlicher Begründung sei, war Leibniz allerdings weit entfernt.

[29] Epist. I ad H. E. Kestnerum (Kästner), Hannover, 5. IX. 1708; Dutens IV. 3. 254.

[30] De arte comb., Vorwort; Gerh. IV, 35. AK. VI. 1. 171.

[31] ebda.

[32] De arte comb.; Gerh. IV, 58. Ak. VI. 1. 189.

[33] Gerh. IV, 59. Ak. VI. 1. 189.

[34] Gerh. IV, 60: „Ex horum terminorum simplicium, tum cum se ipsis aliquoties repetitis, tum cum aliis com2natione, con3natione etc. et in eadem complexione, variatione situs prodire casus prope infinitos quis non videt?"

[35] Bzgl. der bedeutenden Rolle der „Ars combinatoria" für Leibnizens Logik vgl. L. Couturat, a. a. O., S. 49 f.; zur Kombinatorik im Zusammenhang mit der Mathematik vgl. auch M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, Bd. II, 2. Aufl., Leipzig 1901, S. 40 ff.

[36] Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae. Ex artis didacticae principiis in parte generali praemissis, experientiaeque luce; I, § 25; Dutens IV. 3. 174. Ak. VI. 1. 279.

[37] Nova Methodus II, § 14; Dutens IV. 3. 185. Ak. VI. 1. 300—301.

[38] ebda, § 15; Dutens IV. 3. 185. Vgl. außerdem Ak. VI. 1. 465–466 und 480–481.

[39] Vgl. Monita quaedam ad Samuelis Pufendorfii Principia; Dutens IV. 3. 275 f., wo Leibniz nicht nur Pufendorfs Grundsätze kritisiert, sondern zugleich feststellt, daß manche der Pufendorfschen Sätze nicht, wie behauptet, aus den Grundsätzen folgen, sondern von anderen Autoren entlehnt sind. Leibniz fordert dagegen kohärente Ableitung aller wesentlichen Sätze der Rechtswissenschaft aus den Prinzipien: „Haec enim a scientia absoluta et rite tradita exspectari debent. Et tale aliquid potuisset ab incomparabilis *Grotii* judicio et doctrina, aut a profundo *Hobbii* ingenio praestari" etc. (a. a. O.; Dutens IV. 3. 276).

[40] In anderen politischen Denkschriften, wie dem Bedenken betreffend die Securitas publica von 1670 oder im Ägyptischen Plan hat Leibniz nicht mehr die „geometrische" Ordnung der Gedanken gewählt.

[41] Ak. IV. 1. 3.

[42] ebda, S. 3 f.

[43] ebda, S. 4: „Id vero filum mihi ipsa demonstrandi forma est, perpetua rationum catena constans et implicantibus sese propositionum annulis innexa."

[44] Eine merkwürdige Analogie zwischen mathematischen und Machtverhältnissen findet sich im Beweis zu Prop. LIII, wo gezeigt werden soll, um wieviel gefährlicher ein benachbarter als ein ferner Machthaber ist: „vicinitas autem et ipsa potentiae genus est, et quaelibet pars *potentiae per se* multiplicatur per vicinitatem, et per consequens, potentia integra vicini potentis est velut factus ex ductu vicinitatis in potentiam per se, et ita erit velut factus ex ductu potentiae in potentiam. *Ergo potentia simplex ad potentiam integram vicini et potentis simul erit, ut radix ad quadratum, vel latus ad rectangulum*". – Vgl. auch die mathematischen Analogien im Beweis zu Prop. LX.

[45] Dutens IV. 3.95 f., Theor. I: „Conditio infert Conditionatum." Theor. II: „Conditionatum suspendit conditionem." Diese Abhandlung auch Ak. VI. 1. 369–430.

[46] Theor. III: „Conditio conditionis est conditio conditionati".

[47] Theor. IV: „Conditio nihil ponit. – Nam propositio conditionalis abstracta est, nihil aliud dicens quam terminorum, seu propositionum partialium connexionem ..., abstractae autem propositiones verae esse possunt, imo sunt, non existentibus terminis" (Dutens IV. 3.97).

[48] Theor. IV: „Conditio moralis suspendit conditionatum" (Dutens IV. 3.98). Es handelt sich mithin um die sog. intensive Implikation; vgl. U. Klug, Juristische Logik, 2. Aufl., Berlin, Göttingen, Heidelberg 1958, S. 45–48.

[49] Theor. V; Dutens IV. 3.98.

[50] Dutens IV. 3.99.

[51] Dieser Form kommt am nächsten ein Entwurf ohne Überschrift in: L. Couturat, Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre, Paris 1903, S. 516–518. Leibniz geht aus von der Def.: „*Justitia* est charitas sapientis seu charitas quae prudentiae congruit" (516), bestimmt „Liebe" als „Freude am Glück anderer" (516) und „Weisheit" als „scientia felicitatis" (516), um über die Definition der Freude als „opinio voluptatum" (517) und der

„voluptas" als „sensus perfectionis" (517) zum Schluß zu gelangen, daß „Vollkommenheit" bedeute „Potentiae incrementum" (517). Außer den Bestimmungen der Ausdrücke „Pflicht", „Erlaubtes", „Sünde" und den Implikationen des Begriffs „Officium" gelangt Leibniz schließlich zu folgenden Grundsätzen: „A. prodesse omnibus quod licet" (517) und „B. conservare unumquemque in iis quae habet in potestate" (517). Dem ersteren ordnet er die Justitia distributiva bzw. die Lehre vom besten Staate, dem letzteren die Justitia commutativa zu (517). – Hier sei erwähnt, daß M. G. Hanschius (Hansch) den Versuch angestellt hat, die Leibnizsche „Monadologie" *more geometrico* darzustellen. Im Vorwort seines Werkes, das den Titel trägt „Godefredi Guilielmi Leibnitii Principia Philosophiae more geometrico demonstrata" (Frankfurt und Leipzig 1728), versichert der Verfasser: „*Leibnitius* saepe mihi fassus est, in sua potestate esse geometricam veritatum metaphysicarum demonstrationem." Es muß allerdings bezweifelt werden, daß Leibniz hierbei an die von Hansch gewählte Form gedacht hat, benötigt dieser doch nicht weniger als 275 Definitionen, um 144 Theoreme abzuleiten. Formal mit Hanschs Versuch vergleichbar ist das Unternehmen J. G. Wachters in dessen Werk „Origines juris naturalis" (1704), eine am Vorbild Euklids orientierte Darstellung der Naturrechtslehre zu geben, der Spinozanische Ideen zugrunde liegen.

[52] Nova Methodus II, § 14; Dutens IV. 3.185. – Bzgl. der Identifikation von Gerechtigkeit und allgemeinem Nutzen vgl. an Conring (1670?), Gerh. I, 160: „Ego suppono cum Carneade (et Hobbius consentit) Justitiam sine utilitate propria (sive praesente sive futura) summam esse stultitiam. longe enim absunt ab humana natura Stoicorum et Sadducaeorum de virtute propter se colenda superbae jactationes. Ergo omne justum debet esse privatim utile, sed cum Justitiae forma consistat in publica utilitate, sequitur quod non possit accurate demonstrari haec propositio: *homo prudens debet semper agere quod justum est*, nisi demonstretur esse quendam perpetuum vindicem publicae utilitatis (nam aliorum oculi metusque non ultra ligabunt prudentem, quam quousque juvare aut nocere possunt), id est Deum, cumque sensu manifestum sit, eum non esse semper vindicem in hac vita, superesse aliam, id est *esse aliquem Deum, et humanam animam esse immortalem*". Wenigstens die Möglichkeit der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit müssen nach Leibniz als Voraussetzungen der Morallehre bewiesen sein. „Regulae autem Justitiae fundamentales seu utilitatis publicae sunt duae: 1. ut ne cuiquam auferatur res (sine vitio) possessa (...), et 2. ut cuique tribuatur quantum ipsi opus est ad publicam utilitatem juvandam" (ebda). Vgl. auch Nova Meth. I, § 35; Ak. VI. 1. 287: Gerecht ist „quod communiter utile est". Die Auffassung der Gerechtigkeit als umediocritas circa affectus hominis erga hominem, juvandi et nocendi, seu *favorem* et *odium*" (Ak. VI. 1. 229) hat bei Leibniz später keine Rolle mehr gespielt.

[53] Principes de la Nature et de la Grace, § 9; vgl. „Von dem höchsten Gute", Deutsche Schriften (ed. Guhrauer), Bd. II, Berlin 1840, S. 39: „... die *Gerechtigkeit* ist eine allgemeine Gutwilligkeit der Weisheit gemäß...". Dies ist die nach Leibnizens Abkehr vom Voluntarismus gültige Definition der Gerechtigkeit. Bzgl. ihrer Herkunft vgl. H.-P. Schneider, Justitia universalis, 1967.

[54] Nova Methodus II, § 76; Dutens IV. 3.214. Ak. VI. 1.344.

[55] Nova Methodus II, § 4; Dutens IV. 3.181. Ak. VI. 1.294.

[56] Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum, prop. VIII. Ak. IV. 1.10.

[57] Vgl. vor allem E. Ruck, Die Leibnizsche Staatsidee, aus den Quellen dargestellt, Tübingen 1909, S. 21 ff. Ruck hat klar auf den seiner Ansicht nach unaufhebbaren Widerspruch hingewiesen, der zwischen den vor und den nach 1670 getroffenen Feststellungen des Philosophen über das Verhältnis der naturrechtlichen Normen zum Willen bzw. zum Intellekt besteht. Vgl. H. Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, 3. Aufl. Göttingen 1960, S. 134, der hier Rucks Ansicht teilt. – K. Larenz, Sittlichkeit und Recht; in: Reich und Recht in der deutschen Philosophie, Bd. I, Stuttg. und Berlin 1943 (hrsg. von K. Larenz), S. 235 f., betrachtet den Voluntarismus der ersten Entwicklungsphase des Philosophen als scheinbar und leugnet daher – gegen Ruck und G. Stammler – das Vorhandensein einer Zäsur: sicher zu Unrecht, da Leibniz nach 1670 den Gegensatz seiner Auffassung gegenüber dem Voluntarismus nicht so stark betont hätte, wenn er sich nicht von seinem früheren Standpunkt hätte distanzieren wollen.

[58] statt, wie im Text, „seu".

[59] De principio Juris, § 9; Dutens IV. 3.272; vgl. Gerh. III, 28 ff., insb. S. 34: „Ita *Justitiam* Dei (cujus summus gradus est *sanctitas*) asseruimus in antecessum, etsi non ex sola bonitate, sed ex bonitate et sapientia combinatis, nascatur, cum scilicet bonitas ad substantias alias intelligentes refertur ... Justitia ergo Dei res arbitraria non est, sed ex aeternis sapientiae regulis fluit, nec Deus omni jure solutus est, ut possit punire innocentem. Licet enim superiorem non habeat, ipse tamen satisfacit sibi." Der neue Standpunkt zeichnet sich um 1670 ab, wenn Leibniz zwar „gerecht" nennt, was Gott gefällt, das Gott Gefallende aber als Harmonie der Wirklichkeit bestimmt. Vgl. Ak. VI. 1. 444–445. Ähnlich

„Confessio philosophi" (ca. 1673), ed. Saame, Frankfurt 1967 (Quellen der Philosophie, 4), S. 32–36. Ferner „De jure et justitia" (1677–1678 ?), Grua 618. Die Identifikation von Gerechtigkeit, universaler Harmonie und größtmöglicher Vollkommenhait der Gesamtwirklichkeit ist die beherrschende Idee der zweiten Phase von Leibnizens rechtsphilosophischer Denkentwicklung.

[60] De princ. jur., § 13; Dutens IV. 3.273.

[61] Monita quaedam ad Samuelis Pufendorfii Principia, § 4; Dutens IV. 3.280: „Neque ipsa norma actionum aut natura justi, a libero ejus decreto, sed ab aeternis veritatibus divino intellectui objectis pendet; quae ipsa, ut sic dicam, divina essentia constituuntur."

[62] ebda; Dutens IV, 3.279: Das Naturrecht sei begründet „in rerum natura, rectaeque secundum hanc rationis praeceptis, a divina mente emanantibus".

[63] ebda; Dutens IV. 3.280; vgl. auch De princ. jur., § 8; Dutens IV. 3.272: „nam si jus est nihil aliud quam jussum Creatoris, vel ejus, qui potentia sua cogere potest, manifestum est, in ipso Deo justitiae rationes cessare." Ähnlich Gerh. IV, 428, sowie Bruchstücke zum Naturrecht. In: Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, II. Berlin 1855, S. 262–263.

[64] Monita etc., § 4; Dutens IV. 3.280.

[65] ebda; vgl. G. Mollat, Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften, Leipzig 1885, S. 56 ff. sowie S. 24 f.: „Doctrina juris ex earum numero est, quae non ab experimentis, sed definitionibus nec a sensuum, sed rationis demonstrationibus pendent et sunt ut ita dicam juris, non facti. Cum enim consistat justitia in congruitate ac proportionalitate quaedam, potest intelligi justum aliquid esse, etsi nec sit qui justitiam exerceat nec in quem exerceatur, prorsus ut numerorum rationes verae sunt, etsi non sit nec qui numeret nec quod numeretur, et de domo, de machina, de republica praedici potest pulchram, efficacem, felicem fore, si futura sit, etsi nunquam futura sit. Quare mirum non est harum scientiarum decreta aeternae veritatis esse, omnia enim conditionalia sunt nec tradunt, quid existat, sed quid suppositam existentiam consequatur: nec a sensu descendunt, sed clara distinctaque imaginatione, quam Plato ideam vocabat quaeque verbis expressa idem quod definitio est."

[66] De arte comb., Gerh. IV, 43 (Anm.), Corollaria; vgl. Nova Methodus II, § 76; Dutens IV. 3.214.

[67] De princ. jur., § 7; Dutens IV. 3.271. Eine wichtige Konsequenz dieser Wendung ist die Verwischung der Grenzen von Moral und Recht, deren Präzisierung sich bereits bei Pufendorf angebahnt hatte und die zum Hauptanliegen des Thomasius – vor allem in den „Fundamenta Juris Naturae" – werden sollte. Wolff hat in der Nachfolge von Leibniz die Identifikation von Naturrecht und Moral explizit vorgenommen.

[68] Mollat, S. 59.

[69] ebda.

[70] De princ. jur., § 11; Dutens IV. 3.273.

[71] Monita etc.; Dutens IV. 3.282: „. . . caussam (!) denique efficientem in nobis esse rationis aeternae lumen divinitus in mentibus accensum." – Vgl. Gerh. III, 36. wo nicht nur die Wahrheit, sondern auch die *Lex Dei aeterna* als eingeborene Idee bezeichnet wird.

[72] Nova Meth. I, § 31; Dutens IV. 3.175.

[73] Caesarini Furstenerii Tractatus de Jure suprematus, c. X; Klopp IV, 52. Vgl. Dutens IV. 3. 357. Zur Charakterisierung der Einheit eines politischen Körpers oder Collegium i. a. (mithin nicht nur des Staates) verwendet Leibniz den Begriff der persona civilis. Vgl. op. cit., cap. XI; Dutens IV. 3. 359.

[74] Vgl. E. Ruck, a. a. O., S. 56 ff.; vgl. auch K. Larenz, a. a. O., S. 242, der im Leibnizschen Sozialkontrakt aber keinen Ausdruck des Individualismus erblicken möchte, da die Pflicht zum Abschluß des Vertrags aus dem Gemeinschaftsgedanken abgeleitet werde.

[75] K. Herrmann, Das Staatsdenken bei Leibniz, Bonn 1958 (Schriften zur Rechtslehre und Politik, hrsg. von E. v. Hippel; 10), S. 34 und 42, konstatiert mit Recht das Fehlen einer präzisen Fassung des Staatsbegriffs bei Leibniz; um eine solche hatten sich die zeitgenössischen Staatsphilosophen im Unterschied zu Leibniz in erster Linie bemüht. Bzgl. des Staatsvertrags geht Herrmann, a. a. O., S. 39, jedoch zu weit, wenn er meint, Leibniz habe die Vertragslehre nur als gängige Wendung der Staatsphilosophie wiederholt, ohne sich ihr anschließen zu wollen. Ohne Zweifel ist aber die Begründung von Staat und Recht mit Hilfe der Vorstellung des Sozialkontrakts nicht die einzige, die Leibniz kannte, ja es scheint, daß er sich nach 1670 von der Vertragstheorie ebenso wie von seinem früheren Voluntarismus abgewandt hat. In diesem Zusammenhang erscheint es bemerkenswert, daß er in der jüngeren revidierten Fassung der „Nova Methodus" (1678 ?) den Vertragsgedanken eliminiert hat, wie G. Grua, La Justice Humaine selon Leibniz, Paris 1956, S. 359, feststellt. Für diese spätere Auffassung gilt nach Grua, a. a. O., S. 359: «Lois et sentences ne découlent plus des pactes, mais du pouvoir de l'Etat, *potestas*, partie du premier genre de droit, le droit personalissime sur les hommes. Ce pouvoir

se justifie directement par le salut des citoyens, et donne effets aux autres genres, les obligations comprenant les conventions, et les droits réels ... Bref, le droit civil tient sa force du détenteur du pouvoir suprême, sans source ultérieure.» Trotzdem kann der Vertragsgedanke als unterstützendes Argument herangezogen werden, z. B. zur Rechtfertigung von Einschränkungen der Rechte des Herrschers: Vgl. Caes. Furst., c. XIX.

[76] Vgl. E. Ruck, a. a. O., S. 62 ff.

[77] De princ. jur., § 4; Dutens IV. 3.270 f.: „Quemadmodum tunc, quum constituitur respublica ex hominibus antea solutis, quisque sese obligat communi vinculo; ita plures summae potestates, tamquam totidem personae liberae, commune vinculum recipere possunt."

[78] Nova Meth. II, § 20; Dutens IV. 3.187: „*Injuria*, velut ruptio societatis humanae in statu mere naturali omne jus mutuo tollens, imo alteri in alterum resque ejus jus absolutum tribuens, quod tamen in republica legibus est restrictum." Vgl. ebda, § 18; Dutens IV. 3.186: „Injuria in statu mere naturali dat laeso jus libertatis, facultatis, potestatisque omnimode, seu jus belli in laedentem societatis ruptorem."

[79] Mollat, S. 77 f. Vgl. Gerh. I, 83.

[80] Darin erblickt E. Ruck, a. a. O., S. 63 einen Vorzug der Leibnizschen Theorie: „In der Setzung der einzelnen als Vertragsparteien vermeidet Leibniz mit feinem juristischem Verständnis den üblichen Fehler, die Gemeinschaften als Kontrahenten aufzufassen: Da sie nicht rechtlich organisiert sind, können sie auch nicht handelnd als Einheiten auftreten, sondern es kommen als Subjekte nur die einzelnen Gemeinschaftsgenossen in Betracht."

[81] Nova Meth. II, § 19; Dutens IV. 3.186; vgl. ebda, § 19: „quia populus in legislatorem promisit"; ferner „De casibus perplexis", XI; Dutens IV. 3.50: „... etiam quod Princeps leges ferre possit, ex populi in eum consensu descendit." (Ak. VI. 1. 240).

[82] Nova Meth. II, § 71; Dutens IV. 3.211.

[83] Nova Meth. II, § 16; Dutens IV. 3.185: „... habet unam voluntatem ..."

[84] Vgl. E. Rucks Widerlegung der von O. Gierke, Althusius, S. 196 f., vertretenen entgegengesetzten Auffassung: a. a. O., S. 43 ff.

[85] *E. Ruck*, a.a.O., S. 48, beschreibt die den Regierungsorganen nach *Leibniz* zukommende Funktion folgendermaßen: „Der Staat ist Person, weil er einen einheitlichen Willen hat. Dieser Wille ist freilich kein natürlicher im psychologischen Sinne, und deshalb muß der Staat notwendig Menschen als Willensbildner, Organe, in seinen Dienst ziehen. Der physische Wille, den ein solches Organ verfassungsmäßig innerhalb der ihm zustehenden Kompetenz bildet, ist der Wille des Staates. Erst durch das Organ wird also der Staat zur Persönlichkeit und diese tritt wiederum nur durch das Organ in Erscheinung."

[86] Mollat, S. 17: „Sed ubi alter alterius virtutem fidemque agnoscat, fieri potest, ut judicet sua interesse societatem quandam iniri, in qua jure suo quisque aliquatenus discedat, ut cuique tribuatur, quod ipsi convenit respectu communis boni." Hiermit hängt die gegen Hobbes gerichtete Bemerkung zusammen, die Staatsentstehung sei nicht allein aus der Furcht, sondern ebensosehr aus der Hoffnung der Individuen auf ein nur in der Gemeinschaft realisierbares Glück zu begreifen: Grua 653.

[87] Mollat, S. 18: „... *congruum* est rationi, ut omnia ordinentur secundum maximum bonum commune et ut quisque *aequum* sese praebeat in abdicando jure suo stricto, cum id ex societate cum foenore sit recepturus"

[88] ebda; K. Larenz, a.a.O., S. 246f., urteilt zutreffend, daß die *aequitas* bzw. die *justitia distributiva* als „Sozialrecht" dem *jus strictum* als „Individualrecht" gegenüberstehe, bzw. es im positiven Sinne ergänze.

[89] Vgl. Gerh. I, 82 ff.; E. Ruck, a.a.O., S. 67, hält die Leibnizsche Vertragstheorie für eine begriffliche Konstruktion und daher für der historischen Auffassung des Staates entgegengesetzt; seiner Ansicht nach wollte der Philosoph „durch das Mittel des Vertrages ohne Rücksicht auf die geschichtliche Entwicklung die Staatsentstehung rationalisieren, und damit den vorhandenen, irgendwie gewordenen Staat begreiflich machen und für Gegenwart und Zukunft rechtfertigen".

[90] E. Ruck, a.a.O., S. 83, kommt ebenfalls zu dem Schluß: „Im Endergebnis ist aber für Leibniz nicht die juristische Rechtfertigung des Staates das Wesentliche, sondern die ethisch-psychologische auf historischer Grundlage." – Auch im Zusammenhang mit dem Begriff der Souveränität argumentiert Leibniz historisch, nicht „geometrisch": „*Personam juris Gentium* habet, cui libertas publica competit, ita ut in alterius manu ac potestate non sit, sed per se jus armorum, foederumque habeat; quanquam forte obligationum vinculis superiori sit adstrictus, et homagium, fidem, obedientiam profiteatur. Quod si magna satis ejus sit autoritas, *Potentatus* nomine venit, vocaturque *Souverain* et *potentat*; unde jus nascitur, Gallis dictum la *souveraineté* ..." (Diss. I De actorum publicorum usu, atque de principiis

Juris Naturae et Gentium etc., § 20; Dutens IV. 3.360); ferner: „Caes. Furst. Tractatus de Jure Suprematus", wo Leibniz die angesichts der faktischen Situation des Reichs notwendige Differenzierung bzw. Relativierung des Begriffs der Souveränität dadurch erreicht, daß er zwischen *majestas*, *superioritas* und *suprematus* unterscheidet und folgerichtig *Pufendorfs* Lehre von den irregulären Staatsformen als Entartungen des regulären Staats zurückweist. Vgl. Bluntschli, a.a.O., S. 182, und *Gierke*, a.a.O., S. 179.

[91] Monita etc., § 4; Dutens IV. 3.279.

[92] ebda, 279f.

[93] Nouveaux Essais III, c. I. § 1; Gerh. V. 253.

[94] Vgl. Specimen demonstr. polit. etc., prop. XII: „Una voluntas, unitasque personae civilis, qua Respublica constat." (Ak. IV. 1. 12).

[95] Vgl. etwa Deutsche Schriften (ed. Guhrauer) I, 414 („Vom Naturrecht": nach Guhrauer, a.a.O., S. 409, in den letzten 10 bis 15 Jahren des 17. Jhs. abgefaßt): „Die *Gemeinschaft* ist eine Vereinigung verschiedener Menschen zu einem gemeinen Absehen. Eine *natürliche* Gemeinschaft ist, so die Natur haben will. Die Zeichen, daraus man schließen kann, daß die Natur etwas will, sind, wenn uns die Natur eine Begierde gegeben und Kräfte oder Wirkung, solche zu erfüllen; denn die Natur tut nichts vergebens. Vors andere, wenn die Sache eine Notwendigkeit oder beständigen Nutzen hat: denn die Natur fügt überall das Beste." – Natürliche Gemeinschaften in diesem Sinne sind nach Leibniz, a.a.O., S. 414ff., die Gemeinschaften zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Herr und Knecht, die „Haushaltung", die bürgerliche Gesellschaft (Stadt, Provinz, Staat) und die Kirche Gottes.

[96] Dutens IV. 3. 117 f.: „Habet enim ea res principium quoddam physicum ex natura motus." (Ak. VI. 1. 392).

[97] Dutens IV. 3. 118. Ak. VI. 1. 393.

[98] Nova Meth. II, § 22; Dutens IV. 3. 187. – Bereits De arte comb., Corollaria; Gerh. IV, 43 (Anm.) erhob Leibniz den Anspruch der Originalität in bezug auf die wissenschaftliche Darstellung der Rechtslehre: „Constituto ... certo Principio, doctrina de justo scientifice conscribi poterit. Quod hactenus factum non est."

[99] Mollat, S. 61.

[99a] Dutens IV. 3. 359–360.

[100] De princ. jur., § 13; Dutens IV. 3. 273: „... uti atheus potest esse geometra, ita atheus jureconsultus esse posset, nec absurde statuit *Grotius*, intelligi jus naturae, etsi fingatur Deus non esse." – Vgl. Monita etc., § 4; Dutens IV. 3. 279: „... *Grotius* bene notavit, fore aliquam naturalem obligationem, etsi daretur, quod dari non potest, Deum nullum esse ..."

[101] Mollat, S. 61: „ce terme ou ce mot, *justice*, aura quelque définition ou notion intelligible."

[102] De princ. jur., § 10; Dutens IV. 3. 272: „Quod si tamen aliter aliquis jus et obligationem accipiat, pro eo scilicet, solo, quod praemiis poenisque extorqueri potest, fateor jus fore, quod potentiori placet, et feliciter tamen in Deo evenire, quod, qui potentissimus est, idem sapientissimus reperitur. Sed ita nulla erit per se justitiae norma ex natura rerum veritatibusque aeternis."

[103] ebda, § 15; Dutens IV. 3. 274.

[104] Monita etc., § 3; Dutens IV. 3. 278.

[105] ebda, § 4; Dutens IV. 3. 280f.

[106] Vgl. C. J. Friedrich, Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive (Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft, 3), Berlin, Göttingen, Heidelberg 1955, S. 69. Ferner H. Welzel, Naturrecht usw., Göttingen 1960, S. 143.

[107] Nova Meth. II, §§ 74–76; Dutens IV. 3. 213f.; ferner G. G. Leibnitii de suo codice Juris Gentium diplomatico Monitum, Diss. I, §§ 12–14; Dutens IV. 3. 295–297; sowie De notionibus juris et justitiae (1693), Erdmann 118f.; außerdem Mollat, insb. S. 17ff. und S. 70ff.; schließlich an Conring; Gerh. I, 160f. und Grua 606–612.

[108] E. Ruck, a.a.O., S. 33, hat die zugrunde liegenden Zusammenhänge klar durchschaut: „Dank dieser Beziehung zum irdischen Staate ist auch das Gottesreich nicht ein von aller Wirklichkeit abstrahierendes Gebilde der Spekulation, sondern trägt die Züge des empirischen Staates in verklärtem Bilde in sich; die Staatstheorie wird in aprioristischem Gewande in den Gottesstaat hineinkonstruiert, um hinterher als göttlich, d. h. als vernunftnotwendig für den weltlichen Staat abgeleitet zu werden." – Eine umfassende Zusammenstellung der Leibnizschen Äußerungen zu diesem Punkte findet man bei G. Grua, Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz, Paris 1931, S. 371. – Auf die Parallelität von hierarchischem Prinzip in dem System der Monaden und politisch-sozialer Über- und Unter-

ordnung (Ablehnung des Gleichheitsgrundsatzes) hat hingewiesen G. Solari, Metafisica e diritto in Leibniz; in: Studi storici di filosofia del diritto etc., Torino 1949, S. 203.

[109] De arte comb.; Gerh. IV, 60; Nova Meth. II, § 4; Dutens IV. 3. 180; ferner an Kästner (1709); Dutens IV. 3. 261: "Theologiae naturalis, quae existentiam Dei et immortalitatem animae tradit, pars practica (...) revera Jurisprudentia est quaedam divina"; sowie an Placcius, 29. 9. 1697; Dutens VI. 1. 84: „Theologia practica nihil aliud est quam jurisprudentia pro republica universali, cujus rector est Deus, quatenus nostra in ea officia comprehendit."

[110] Nova Meth. II, § 75; Dutens IV. 3. 214.

[111] Mollat, S. 76: «Car lorsque nous sommes vitieux, nous ne nuisons pas seulement à nous, mais nous diminuous aussi autant qu'il dépend de nous la perfection du grand état, dont Dieu est le monarque.»

[112] Gerh. VII, 303 („De rerum originatione radicali").

[113] Gerh. 306: „... sciendum est, sequi ex dictis non tantum quod mundus sit perfectissimus physice, vel si mavis metaphysice, seu quod ea series rerum prodierit, in qua quam plurimum realitatis actu praestatur, sed etiam quod sit perfectissimus moraliter, quia revera moralis perfectio ipsis mentibus physica est."

[114] Mollat, S. 76; das allgemeine metaphysische Prinzip dieser „imitation de Dieu" im Bereich der Gerechtigkeit ist in kürzester Form ausgedrückt „Monadologie", § 83: «... les Esprits sont ... des images de la Divinité même, ou de l'Auteur de la Nature, capables de connaître le système de l'Univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département.»

[115] Vgl. Deutsche Schriften II (ed. Guhrauer), Berlin 1840, S. 38f.: Der Mensch ist „ein Spiegel der Schönheit Gottes, breitet seine Ehre aus und nähert sich zu (!) dessen Vollkommenheit, so viel immer möglich. Er lebet deswegen, hat auch Leib und Sinne, damit er die Erkenntnis Gottes und daraus entstehende *Liebe* haben und mehren solle; immaßen die Liebe nichts anders ist als eine Lust an der Vollkommenheit oder Glückseligkeit, zumal dessen, so sie überschwänglich besitzet. Und weil alle Lust einen Trieb in sich hat, so folgt aus solcher Liebe durch eine herrliche Zirkulation ein Trieb zu neuer Erkenntnis und folglich zu neuer Liebe. Und weilen auch die Erkenntnis nicht besser vermehret werden kann als durch Mithilfe anderer Menschen, die *Tugend* auch nichts anderes ist als eine Fertigkeit, mit Verstand zu handeln, gleichwie die *Gerechtigkeit* ist eine allgemeine Gutwilligkeit, der Weisheit gemäß, so erscheinet daraus klärlich, daß aller Ethik und Politik Zweck dies sein sollte, so am wenigsten geachtet zu werden pflegt: wie andere dahin zu bringen, daß sie zu unser und auch ihrer Erkenntnis, Liebe und also auch Glückseligkeit bestens arbeiten, mithin die Ehre Gottes vergrößern mögen."

[116] Gerh. VII, 184.

[117] De princ. jur., § 4; Dutens IV. 3. 280.

[118] Vgl. Gerh. VII, 261f. („Quod Ens Perfectissimum existit"). – Der Anspruch auf systematischen Zusammenhang aller Teile der Leibnizschen Philosophie kommt deutlich zum Ausdruck, wenn Leibniz an Des Bosses, Gerh. II, 361f., schreibt: „Meae [scil. sententiae] ita cohaerent inter se, ut nullus certe annulus salva catena avelli possit" usw.

[119] Nova Meth. II, § 76; Dutens IV. 3. 214.

[120] C. J. Friedrich, a.a.O., S. 69.

V. Kapitel

[1] Nicht von dem im vorliegenden Zusammenhang von Wolff selbst genannten Georg Bernhard Bilfinger (Bülffinger): Vgl. M. Wundt, Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung. Hildesheim 1964, S. 150 N.

[2] Vgl. „Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung", hrsg. mit einer Abhandlung über Wolff von H. Wuttke, Leipzig 1841, S. 142; sowie den bei Wuttke, a.a.O., S. 82 zitierten Brief Wolffs an Manteuffel vom 11. V. 1746.

[3] Zu der von Wolff im Vergleich zu Chr. Thomasius ausgeübten Wirkung auf das Denken der Zeit siehe M. Wundt, a.a.O., S. 122ff.; wichtig auch H. Thieme, Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte, 2. Auflage, Basel 1954 (Juristische Fakultät Basel; Institut für Internationales Recht; Schriftenreihe 6); zu vergleichen ist auch C. J. Friedrich, Zur Theorie und Politik der Verfassungsordnung, Heidelberg 1963, S. 67.

[4] Chr. Clavius, S. J., Commentatio in Euclidis Elementa geometrica; vgl. Wolffs eigene Lebensbeschreibung, a.a.O., S. 118f.

[5] ebda, S. 116.

[6] Joh. Christoph Sturm (Sturmius), Physicae conciliatrices conamina, Nürnberg 1687; ferner erwähnt Wolff die „Mathesis enucleata", Nürnberg 1705, und die „Mathesis Compendiaria in Tabulis" (1707) desselben Autors.

[7] Wolffs eigene Lebensbeschreibung, S. 130f.

[8] ebda, S. 123ff.

[9] Vgl. Fr. Barone, Logica formale e logica trascendentale, vol. I: Da Leibniz a Kant. (Ediz. di „Filosofia"), Torino 1957, S. 118, Note 6.

[10] M. Wundt, a.a.O., S. 151.

[11] Vgl. ebda, S. 134f.

[12] W. Frauendienst, Christian Wolff als Staatsdenker, Berlin 1927 (Historische Studien, Heft 171), S. 84; Frauendiensts Interesse gilt Wolffs Verhältnis zum konkreten Staat seiner Zeit; die Untersuchung der abstrakten Staatslehre dient ihm nur als Mittel hierzu, da sich in ihr gewisse Züge des konkreten Staatsbewußtseins spiegeln.

[13] Wolffs eigene Lebensbeschreibung, S. 114.

[14] ebda, S. 123.

[15] ebda, S. 139.

[16] M. Wundt, a. a. O., S. 132ff.

[17] Wolffs eigene Lebensbeschreibung, S. 121.

[18] ebda, S. 127f.

[19] ebda, S. 128.

[20] Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in Erkenntnis der Wahrheit; 12. Aufl., Halle 1744 (1. Aufl., 1713), S. 224f.

[21] ebda, „Erinnerung wegen der andern Auflage" (ohne Seite): „Wer die Regeln von deutlichen Begriffen und ordentlichen Beweisen ohne Anstoß brauchen will, der muß, wie ich schon öfters erinnert, die Mathematik dabei studieren."

[22] Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Teilen der Weltweisheit herausgegeben, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1733 (1. Aufl. 1726), c. III, § 22, S. 53f.

[23] Programma de necessitate methodi scientificae et genuino usu Juris Naturae ac Gentium, quo lectiones suas in Fridericiana in posterum habendas intimat; Halle 1741, S. 16f.

[24] Philosophia rationalis sive Logica, ed. III, Frankfurt u. Leipzig 1740 (1. Aufl. 1728); Discursus praeliminaris, c. IV, § 139; S. 69; vgl. Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes, c. IV, § 22; S. 97, wo Wolff zu zeigen verspricht, „1. daß man in den geometrischen Demonstrationen sich wirklich in richtige Form gefaßte Schlüsse denkt; 2. daß nichts in der Mathematik selbst als durch dergleichen Schlüsse gefunden werde; 3. daß, wenn man in anderen Disziplinen nach mathematischer Art etwas demonstrieren und vortragen will, die in richtiger Form verfaßten Schlüsse uns dazu bringen müssen; 4. daß man durch Hilfe dieser Schlüsse den subtilsten Irrtümern widerstehen kann".

[25] So „Jus naturae methodo scientifica pertractatum" (JN), 8 Teile, Frankfurt und Leipzig 1740ff.; pars VIII, Praef.

[26] Wolffs eigene Lebensbeschreibung, S. 134ff.

[27] Nach Fr. Barone, a.a.O., S. 88f., ging der Anstoß zu dieser Meinungsänderung von Leibniz aus; tatsächlich hat dieser in einem Brief an Wolff (Berlin, 21. Februar 1705; s. Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff. Leibnizens Gesammelte Werke, hrsg. von G. H. Pertz, Supplement-Band, Halle 1860, S. 18) den sogenannten ontologischen Gottesbeweis in der anselmischen und cartesianischen Form als „geometrisch" bezeichnet. Vgl. auch M. Campo, Cr. Wolff e il razionalisme precritico, Milano 1939 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica, ser. I, vol. 30), Bd. I, S. 42ff.

[28] Vgl. z. B. Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes, c. IV, § 22, sowie ebda. § 24, wo Wolff auf den bekannten Einwand, daß bei Aufstellung eines Syllogismus die Konklusion bereits eingesehen sein müsse, erwidert, daß auch die Mathematik syllogistisch verfahre und dennoch neue Erkenntnisse erbringe.

[29] Wolffs eigene Lebensbeschreibung, S. 137.

[30] ebda, S. 143.

[31] ebda, S. 141f.

[32] Leibnizsche Einflüsse erwähnt Wolff in der Vorrede der „Vernünftigen Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes", wo er sich auf Leibnizens Abhandlung „De cognitione, veritate et ideis" (1684) bezieht; vgl. „Ausführliche Nachricht usw.", c. VII, § 75ff., insbesondere die Äußerungen zum Begriff des Einfachen: „Weil der Herr von Leibniz die Lehre von dem Einfachen sich sonderlich hat angelegen sein lassen, so habe ich auch die meisten Sätze bei ihm gefunden, die hierher gehören, jedoch auf meine Art aus den vorher bestätigten Gründen erwiesen und miteinander selbst verknüpft, daß sie natürliche Glieder von meiner Kette geworden, und ich den Leser urteilen lasse, ob er sie lieber bei mir als bei dem Herrn von Leibniz lesen will" (§ 75, S. 225f.). Uneingeschränkt erkannte Wolff den Leibnizschen Einfluß hinsichtlich des Satzes vom hinreichenden Grunde an. Deutlicher als an den angeführten Stellen zeigt sich das in Frage stehende Abhängigkeitsverhältnis in der Korrespondenz.

[33] Zur Frage der Abhängigkeit Wolffs von Leibniz und der Scholastik vgl. Clara Joesten, Chr. Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und Pädagogik, Bd. V, H. 1), Leipzig 1931, S. 88, wo dem ersteren Bedeutung vor allem für Wolffs theoretische, der letzteren speziell für die praktische Philosophie zugeschrieben wird. Zum Verhältnis Wolffs zur Scholastik im allgemeinen vgl. M. Campo, a.a.O., Bd. I, S. 124ff.

[34] Kurzer Unterricht von der mathematischen Lehrart, § 1. In: „Auszug aus den Anfangsgründen aller mathematischen Wissenschaften", neue Aufl., Frankfurt und Leipzig 1755.

[35] ebda, § 18. Hinsichtlich des Nachweises der „Möglichkeit" von Begriffen vgl.: „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes", c. I, § 35, S. 43. Dieser Nachweis erfolgt durch Angabe der Entstehung einer Sache oder durch die Feststellung, daß notwendige Folgebestimmungen des fraglichen Begriffs schon als möglich erwiesen sind.

[36] Vgl. Vern. Ged. von den Kräften des menschlichen Verstandes usw., c. I, § 9ff.

[37] Kurzer Unterricht von der mathematischen Lehrart usw., § 15; vgl. Vern. Ged. von den Kräften des menschlichen Verstandes, c. I, § 41, S. 48.

[38] Vern. Ged. von den Kräften des menschlichen Verstandes, c. I, § 36, S. 44.

[39] Kurzer Unterricht von der mathematischen Lehrart usw., § 18.

[40] Vern. Ged. von den Kräften des menschlichen Verstandes usw., c. VI, § 2, S. 127.

[41] Vgl. Vern. Ged. von den Kräften des menschlichen Verstandes usw., c. V, § 1ff.

[42] Philosophia prima sive Ontologia, ed. Joannes Ecole; Nachdruck der 2. Aufl., Frankfurt und Leipzig 1736 (Darmstadt 1962) (1. Aufl. 1730), pars I, sect. 1, c. I, § 33ff., S. 19ff.

[43] ebda, § 27.

[44] Wolff vertrat eine Theorie der Begriffsbildung, die die Annahme angeborener Ideen als überflüssig erscheinen läßt; vgl. Vern. Ged. von den Kräften des menschlichen Verstandes usw., c. I, § 1ff., wo mit der Definition der Empfindung begonnen wird, „Gedanken" als Bewußtsein von Wirkungen der Seele, und „Begriff" als „eine jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedanken" definiert werden. Die Begriffsbildung besteht somit in der Abstraktion von den singulären Bestimmungen der empischen Erfahrungsgegebenheiten.

[45] Vgl. Philosophia prima etc., Prolegomena § 4; S. 2: „*In philosophia prima utendum est methodo demonstrativa.* Si in Logica, Philosophia practica et Physica, Theologia naturali, Cosmologia generali et Psychologia omnia rigorose demonstranda sunt; saepius utendum est principiis ontologicis (...), consequenter in Ontologia admittendum non est, nisi quod sufficienter explicatum atque experientia indubitata et demonstratione nititur."

[46] Ausführliche Nachricht usw., c. III, § 22, S. 53.

[47] Kurzer Unterricht von der mathematischen Lehrart usw., § 27.

[48] Ausführliche Nachricht usw., c. III, § 23, S. 54f.

[49] ebda, § 24, S. 58.

[50] M. Wundt, a.a.O., S. 134f.

[51] Ausführliche Nachricht usw., c. III, § 25, S. 63. – Vgl. zum universalen Geltungsanspruch der Wolffschen Methode: M. Campo, a.a.O., Bd. I, S. 100ff., insbesondere die kritischen Bemerkungen S. 107ff.

[52] ebda, S. 64.

[53] ebda, S. 65.

[54] Vern. Ged. von den Kräften des menschlichen Verstandes usw.; Vorbericht von der Weltweisheit, § 2, S. 1.

[55] Progr. de necessitate methodi scientificae etc., S. 15; vgl. Ausführliche Nachricht usw., c. III, § 25, S. 62f.

[56] Progr. de necessitate methodi scientificae etc., S. 16.

[57] Ausführliche Nachricht usw., c. III, § 29, S. 85; bezüglich der Maxime „Dictum de omni, dictum de nullo" als Grundlage aller Syllogismen vgl. Philosophia rationalis sive Logica, pars I, sect. 4, c. I, § 353; sowie Vern. Ged. von den Kräften des menschlichen Verstandes, c. IV, § 2ff.; S. 80ff.

[58] Fr. Barone, a.a.O., S. 90f.

[59] Barones Urteil, der bei Wolff „la tendenza metodologica a procurare uno strumento di argomentazione esteriormente perfetto, per la cui generica utilità didattica vengono semplicisticamente appianate o trascurate le differenze effettive dei singoli campi di ricerca" (a.a.O., S. 89), feststellt, erscheint daher vollkommen gerechtfertigt.

[60] Ausführliche Nachricht usw., c. III, § 25, S. 87.

[61] Progr. de necessitate methodi scientificae etc., S. 18.

[62] ebda, S. 8.

[63] ebda, S. 9.

[64] Wolffs Lehrer Neumann äußerte zu seinem Schüler: „Rara avis, Theologus Physicus et Mathematicus": Progr. de necessitate methodi scientificae etc., S. 10; vgl. Wolffs eigene Lebensbeschreibung, S. 122; über Neumanns an Wolff gerichtete Aufforderung, die Wahrheit in zeitgemäßer, d. h. für die damalige Epoche: in demonstrativer Form vorzutragen, siehe Ausführliche Nachricht usw., c. III, § 36.

[65] Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur, 4. Aufl., Halle 1739 (1. Aufl. 1723), c. III, § 83ff.

[66] Philosophia rationalis sive Logica, Disc. praelim., c. VI, § 162, S. 90 (gesperrt).

[67] ebda, S. 91.

[68] ebda, § 154, S. 81f.

[69] ebda, § 156, S. 83 (gesperrt).

[70] Progr. de necessitate methodi scientificae etc., S. 16.

[71] ebda, S. 23.

[72] ebda, S. 24f.

[73] Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata, Pars prior (= PPU I), qua omnis actionum humanarum differentia, omnisque juris ac obligationum omnium principia a priori demonstrantur; ed. nova, Halle 1744; Praefatio.

[74] Institutiones juris naturae et gentium (= Inst.), ed. nova, 1763 (1. Aufl. 1750), Praef.

[75] c. I, def. I, Scholion.

[76] JN I, Proleg., § 1, S. 1; bezüglich der praktischen Philosophie im allgemeinen: PPU I, Proleg., § 3f.

[77] JN I, Proleg., § 2, S. 2.

[78] ebda, § 1, S. 1; vgl. JN I, c. I, §§ 26–27.

[79] JN I, Proleg., § 4, S. 4f.

[80] JN I, Proleg., § 4, S. 5; vgl. PPU I, Proleg., § 6: „*In Philosophia practica universali tradenda sunt principia Juris naturalis.* Etenim ex philosophia practica universali addiscere debemus principia generalia dirigendarum actionum liberarum (...). Quamobrem cum Jus naturae actiones bonas atque malas a se invicem separet (...), adeoque actionum liberarum discrimen exponat; quin in philosophia practica universali tradenda sunt Juris naturalis principia dubitari nequit." – Zum Verhältnis von Naturrecht und Ethik bei Wolff vgl. M. Campo, a.a.O., Bd. II, S. 550ff. Campo erblickt vor allem in der Hypostasierung der Ratio und der Subjektivierung des Begriffs „Liebe" bei Wolff dynamische Gedankenelemente (S. 568ff.).

[81] JN I, Praef.

[82] ebda.

[83] Vgl. PPU I, c. I, § 88, S. 80f.: „*Determinatio voluntatis et noluntatis ab intellectu dependet.* Voluntas enim oritur ex distincta boni repraesentatione (...), adeoque ideo quid volumus, quia idem nobis distincte repraesentamus tanquam bonum, consequenter per distinctam boni repraesentationem actus voluntatis determinatur." Dagegen erfüllt der *appetitus sensitivus* beim Zustandekommen des grundsätzlich rationalen Werturteils nach Wolff nur eine untergeordnete Funktion, sofern er das vernünftige Wollen im Falle der Übereinstimmung von rationalem und sinnlichem Begehren unterstützen kann (ebda, § 92).

[84] Philosophia prima sive Ontologia I, sect. 3, c. VI, § 504; vgl. Inst. I, c. I, § 9. – Die *bonitas transcendentalis* der Scholastiker ist nach Wolff ein konfuser Begriff, durch den ausgedrückt werden soll, daß ein Ding alles zu seiner Wesenheit Gehörende besitzt; er fällt mit dem Begriff der Vollkommenheit zusammen, wenn er klar und deutlich expliziert wird. (Vgl. Phil. prima etc., I, sect. 3, c. VI, § 527). Die Idee der Vollkommenheit als letzten Grund des Sittlichen im Sinne Wolffs erörtert C. Joesten, a.a.O., S. 10.

[85] Phil prima etc., § 505: „Omnis perfectio habet rationem quandam generalem, per quam intelligitur cur ea, quae perfecto insunt, ita se potius habeant quam aliter, seu talia potius sint ac tanta, quam alia."

[86] ebda, § 509: „Omnis perfectio suas habet regulas, per quas explicari potest, hoc est, intelligi, cur determinationes intrinsecae tales potius sint, quam aliae."

[87] Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseligkeit den Liebhabern der Wahrheit mitgeteilt (= Mor.), neue Aufl., Halle 1752 (1. Aufl. 1720), Teil I, c. I, § 2, S. 5.

[88] Mor. I, c. I, § 3.

[89] PPU I, c. IV, § 374.

[90] ebda, § 376.

[91] Nach Wolffs Versicherung würde das natürliche Gesetz auch gelten, wenn Gott nicht existierte: vgl. Mor. I, c. I, § 20, sowie PPU I, c. II, § 245ff. Allerdings vermag der Atheist nicht den gesamten Geltungsbereich des Gesetzes der Natur zu erfassen, da er die Pflichten gegen Gott nicht anerkennen kann (ebda, § 255). Bei folgerichtig zu Ende gedachter Analyse aller begrifflichen Zusammenhänge wird aber Gott als Urheber der Gesamtwirklichkeit auch als Urheber des natürlichen Gesetzes erkannt: Vgl. PPU I, c. III, § 271f.; sowie Mor. I, c. I, § 29: „Auf eine solche Weise ist die natürliche Verbindlichkeit zugleich eine göttliche Verbindlichkeit und das Gesetz der Natur zugleich ein göttliches Gesetz." Anders als für Thomasius ist für Wolff die Unabhängigkeit des natürlichen Gesetzes von Gott nicht eine Folge der Unterscheidung von *principium cognoscendi* und *principium essendi*, sondern sie soll an sich bestehen. Vgl. auch die nach Wolff notwendige Übereinstimmung von rationaler Erkenntnis und geoffenbarter Wahrheit: Phil. rat. sive Logica, Disc. praelim., c. VI, § 163, S. 91f. – Bezüglich der unkritisch angenommenen Korrespondenz von evidentem Urteil und Wirklichkeit vgl. Fr. Barone, a.a.O., S. 98; zur Harmonie von Glauben und Wissen E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1932, S. 234f. – Für Wolff ist die *lex naturalis* als Vernunftgesetz aufzufassen (Mor. I, c. I, § 23; PPU I, c. II, § 259: „*Lex naturae nobis innotescit per rationem*"). Zur Identität desselben mit dem Gewissen vgl. Mor. I, c. II, § 90 und § 137; PPU I, c. V, § 417ff. Bezüglich seiner Allgemeingültigkeit vgl. vor allem Mor. I, c. I, § 27 und JN III, Praef.: „Cum Jus naturae omnes regat actus humanos, nihil quoque occurrit in omni Jure positivo, de quo non disponat Jus naturae, utut non semper eodem modo." Siehe auch JN I, c. I, §§ 11 und 13, wo die *Obligatio universalis* bzw. das *jus universale* darum für allgemein erklärt werden, da sie aus dem allen Menschen gemeinsamen „Wesen" des Menschen hervorgehen (vgl. JN I, c. I, § 31). – Bezüglich der Entwicklung der teleologischen Betrachtungsweise des „Wesens" bei Wolff, insbesondere im Zusammenhang mit seiner Korrespondenz mit Leibniz, vgl. M. Campo, a.a.O., Bd. II, S. 443ff.

[92] PPU I, c. I, § 46ff.

[93] ebda, § 49.

[94] ebda, § 56f.

[95] ebda, § 65.

[96] Vgl. ebda, § 104: „Quoniam actiones ad perfectionem nostram statusque nostri tendentes bonitatem intrinsecam habent (...), quae autem bonitatem intrinsecam habent, per se appetibiles sunt (...); *actiones ad perfectionem nostram statusque nostri tendentes per se appetibiles sunt.*"

[97] ebda, c. II, § 128 (kursiv).

[98] ebda, § 129f.

[99] ebda, § 159f.

[100] ebda, § 181.

[101] ebda, § 269.

[102] ebda, § 205: "*Lex naturae praescribit facienda, quae bona, honesta, licita, recta et decora sunt.*"

[103] ebda, § 240.

[104] Mor. I, c. I, § 6.

[105] ebda. – Wolffs Determinismus, durch den die *libertas indifferentiae* ausgeschlossen erscheint, löste heftige Angriffe aus, denen er u. a. in der Schrift „Monitum ad commentationem luculentam de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis etc.", Halle 1724, entgegentrat, indem er darauf hinwies, daß er stets an der Kontingenz sei es einzelner geschaffener Dinge, sei es des Weltganzen festgehalten habe.

[106] Mor. I, c. I, § 8.

[107] ebda, § 9f.

[108] PPU I, c. III, § 304.

[109] ebda, § 305ff.

[110] Das bringt auch C. Joesten, a.a.O., S. 22, zum Ausdruck: „Wird der Mensch an die Natur als die Richtschnur seines Verhaltens verwiesen, so muß die Natur auch eine Instanz sein, die den Anspruch erhebt, sein Tun und Lassen bestimmen zu wollen. Sie muß ihm als Gesetzgeberin entgegentreten."
[111] Mor. I, c. I, § 8.
[112] ebda, § 9; vgl. Inst. I, c. I, § 35ff.
[113] Mor. I, c. I, § 12.
[114] ebda, § 19; zur Syllogismustheorie und ihren historischen Wurzeln in Scholastik, Patristik und Stoa vgl. C. Joesten, a.a.O., S. 75ff. Ein Beispiel syllogistischer Begründung spezieller rechtlicher Beziehungen bietet JN I, c. I, § 121; vgl. ferner PPU I, c. I, § 82f. und ebda, c. V, § 431.
[115] Mor. I, c. I, § 28.
[116] ebda, § 24.
[117] PPU I, c. III, § 279.
[118] ebda, § 280.
[119] JN I, c. II.
[120] JN I, c. III.
[121] JN I, c. IV.
[122] PPU I, c. II, § 152; vgl. Inst. I, c. III, § 103ff.
[123] PPU I, c. II, § 222.
[124] JN I, c. I, § 98.
[125] ebda.
[126] JN I, c. III, § 655ff.
[127] JN IV, c. I, § 23; vgl. Inst. II, c. XI, § 516.
[128] PPU I, c. II, § 220.
[129] ebda; in der Habilitationsschrift von 1703 findet sich der Satz: „Nemo solus sibi sufficit ad naturam suam perficiendum inque perfectione acquisita conservandum" unter den nur a posteriori erkennbaren „Observationen" (c. 3).
[130] PPU I, c. II, § 220.
[131] JN I, c. III, § 608.
[132] JN VII, c. I, § 137.
[133] ebda, § 138.
[134] ebda, § 139.
[135] JN I, c. I, § 70; vgl. Inst. I, c. II, § 96: „Homo *persona moralis* est, quatenus spectatur tanquam subjectum certarum obligationum atque jurium certorum."
[136] JN I, c. I, § 70.
[137] ebda, § 71ff.
[138] ebda, § 78.
[139] ebda, § 81.
[140] ebda: „Quoniam itaque aequales sunt homines, quorum eadem sunt jura et obligationes ..., homines omnino omnes natura aequales sunt." Vgl. Inst. I, c. II, § 70.
[141] JN I, c. I, § 85.
[142] ebda, § 89: „Natura nemo hominum plus juris habet, quam alter, nec ullus hominum jus habet majus, quam alter"; die Gleichheit der natürlichen Rechte entspricht der Gleichheit der natürlichen Pflichten: ebda, § 92.
[143] Mor. I, c. I, § 40ff.
[144] Vgl. „Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen, zur Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes, 4. Aufl., Frankfurt und Leipzig 1736 (1. Aufl. 1721) (= Pol.), Teil I, c. I, § 11.
[145] Mor. I, c. I, § 43: „... wer sich sucht so vollkommen zu machen als möglich ist, der sucht auch, was des andern ist und verlangt nichts mit anderer Schaden."
[146] Pol. II, c. I, § 224.
[147] Mor. I, c. III, § 140.
[148] Pol. I, c. I, § 11.
[149] ebda, § 2.
[150] Pol. II, c. I, § 220: „Weil man in einem Gemeinwesen mit vereinigten Kräften dasjenige zu erhalten sucht, was ein jeder Mensch zu suchen von Natur verbunden ist."
[151] Pol. I, c. I, § 12: „Man muß ... wohl darauf achthaben, daß man die allgemeine Wohlfahrt nicht weiter erstreckt, als es die Absicht der Gesellschaft erfordert." Vgl. JN VIII, c. I, § 35.

[152] Pol. II, c. I, § 215.

[153] Pol. I, c. I, § 215; vgl. Jus Gentium methodo scientifica pertractatum (= JG); photogr. Reproduktion der Ausgabe von 1764, mit einer Einleitung von Otfried Nippold; in: The Classics of International Law, vol. 13, ed. by J. Brown Scott, Oxford 1934 (1. Aufl. 1749); Praefatio: „Gentes utique non aliter spectari possunt, quam personae singulares in statu naturali viventes, ac ideo ad eas applicanda sunt officia cum erga seipsum, tum erga alios et inde nascentia jura, quae lege naturae praescribuntur atque dantur hominibus singulis, quatenus natura liberi nascuntur, nec alio quam naturae vinculo copulantur. Et quod ita prodit jus, quae hinc resultant obligationes, ab immutabili ista lege, quae a natura hominum ortum trahit, veniunt ...“; vgl. auch JG, Proleg., § 2 ff., sowie JN VIII, c. I, § 54.

[154] Pol. II, c. I, § 221.

[155] JG, Proleg., § 5.

[156] JN I, Praefatio (ohne Seite).

[157] Vgl. JN VII, c. I, § 142: "*Societas naturalis* dicitur, quam ipsa natura inter homines instituit. Vocatur autem *magna*, quam inter homines promiscue omnes instituit.“

[158] JG, Proleg., § 8.

[159] JG, Proleg., § 7.

[160] Vgl. JG, Proleg., § 9; Inst. IV, c. I, § 1090.

[161] JG, Proleg., § 9.

[162] ebda, § 15: „Gentem non facit multitudo hominum in civitatem coeuntium, sed vinculum, quo singuli colligantur et quod non est nisi obligatio, qua sibi invicem tenentur. Eadem est societas, quae subsistit in multitudine hominum consociatorum majore, quam quae in minore. Quemadmodum itaque homo procerissimus non magis homo est, quam nanus; ita quoque gens, quantumvis parva, non minus Gens est, quam Gens maxima.“ – Vgl. Pol. II, c. V, § 456 ff., wo die „Gewalt“ des Staates, d. h. seine Freiheit zu handeln und zu befehlen, von seiner „Macht“ unterschieden wird: Nur die letztere ist abhängig von Größe und Reichtum des Staates, die erstere ist prinzipiell bei allen Staaten und speziell bei der Beurteilung ihres gegenseitigen Verhältnisses als gleich anzusehen.

[163] JG, Proleg., § 14.

[164] ebda, § 19: „Status popularis forma Reipublicae maxime naturalis est, qui cum ipsa civitate statim incipit et non nisi facto in aliam formam mutatur, quale in civitate maxima ne fingi quidem potest.“

[165] ebda, § 20.

[166] ebda, § 17.

[167] ebda, § 21: „... fingi potest Rector civitatis maximae, qui ductum naturae secutus recto rationis usu definit, quaenam Gentes inter se pro jure habere debeant, etsi Gentium juri naturali non per omnia serviat, nec in totum ab eo recedat.“

[168] ebda, § 21; vgl. Ausführliche Nachricht usw., c. III, § 32, S. 100 ff.

[169] JG, Proleg., § 21; bezüglich der Funktion der Hypothesen in der Wissenschaft vgl. Phil. rat. sive Logica, Disc. praelim., c. IV, § 126 ff.

[170] Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur, 4. Aufl., Halle 1739 (1. Aufl. 1723), Teil I, c. I, § 4, S. 11 f.

[171] ebda, S. 12 f.

[172] ebda, S. 16.

[173] ebda, S. 18.

[174] ebda, S. 18 f.

[175] JG, Proleg., § 21: „Immo omnes personae morales et ipsa quoque civitas maxima in Jure naturae ac Gentium aliquod fictitii habet.“

[176] ebda, § 13: „Paradoxon hoc videbitur iis, qui nexum veritatum non perspiciunt et ex factis jura aestimant.“

[177] ebda, § 13: „Patebit ... in sequentibus, propositione praesenti nos indigere tanquam principio alia demonstrandi, non aegre admittenda. Et in genere notandum est, nobis jam quaestionem esse de Jure, cujus capaces sunt homines pro conditione praesenti, minime vero de factis, quibus jus vel contemnitur, vel violatur.“

[178] Pol. II, c. IV, § 402.

[179] ebda, c. III, § 270.

[180] JN VIII, c. I, § 4: „Finem civitatis distincte exprimere voluimus, immo debuimus in definitione, cum ex eo cetera omnia, quae sequuntur, sint demonstranda.“ Vgl. Inst. III, sect. 2, c. I, § 972.

[181] JN I, c. I, § 123.

[182] ebda, § 124; vgl. Inst. I, c. II, § 102.
[183] JN I, Praef.
[184] JN I, c. I, § 127: „... dantur etiam jura naturalia, quae nonnisi locum habent in statu civili, minime autem in naturali."
[185] ebda: „... neque naturalia sunt tantummodo singulorum, verum totius civitatis."
[186] ebda, § 128.
[187] ebda, § 143f.
[188] ebda, § 147f.
[189] ebda, § 166.
[190] ebda, § 151; vgl. ebda, § 150: „*Licentia* est jus sine ulla restrictione faciendi, quod libet"; bzw. „licentia jus fictum est, nec ulli hominum competere potest".
[191] ebda, § 150: „Fingunt licentiam athei, Deum esse negantes (...) et Deistae somniantes quasi Deus non curet res humanas (...), ubi honestatem et turpitudinem actionum humanarum intrinsecam minime agnoscunt. Et libertatem in licentiam vertere dicuntur, qui somniant, vi illius hominem sine ulla restrictione facere posse quod libet, quasi ab omni obligatione solutus sit, qui liber est."
[192] Vgl. Pol. I, c. I, § 1.
[193] Vgl. bezüglich dieser Gemeinschaften JN VII, c. II, c. IV, c. VI und c. VII; ferner Inst III, sect. I, c. II, c. IV, c. VI und c. VII.
[194] Pol. II, c. I, § 210ff.
[195] ebda, § 213.
[196] JN VIII, c. I, § 4; vgl. Inst. III, sect. II, c. I, § 972.
[197] Pol. I, c. I, § 2.
[198] ebda, § 4; vgl. JN VIII, c. I, § 16: „animi civium uniuntur ad vitae sufficientiam, tranquillitatem et securitatem conjunctis viribus obtinendum."
[199] JN VIII, c. I, § 17.
[200] Vgl. ebda, § 19.
[201] Pol. I, c. I, § 7.
[202] Vgl. O. Gierke, Althusius usw., S. 115.
[203] Pol. I, c. I, § 6.
[204] Vgl. z. B. JN II, c. II, § 113: „... universitas quoad finem conjunctim persequendum in oppositione ad alios homines spectatur instar unius personae, consequenter hoc respectu personam unam repraesentat", wozu Wolff die Erklärung gibt: „Universitati una tantummodo est voluntas, et in agendo unum tantummodo repraesentat agens" (ebda).
[205] Pol. I, c. I, § 8.
[206] ebda, § 9.
[207] JN VIII, c. I, § 16: „Civitatis ordinatio dicitur *Respublica*, idiomate patrio *das gemeine Wesen*." Vgl. Inst. III, sect. 2, c. I, § 973.
[208] JN III, c. IV, § 788; vgl. Inst. II, c. VII, § 438.
[209] JN III, c. IV, § 365; vgl. Inst. II, c. VII, § 381.
[210] JN III, c. IV, § 363f.; Inst. II, c. VII, § 380; vgl. JN III, c. IV, § 341: „Promissa sunt servanda."
[211] JN III, c. IV, § 789.
[212] Vgl. etwa Mor. IV, c. IV, § 1010, oder Pol. I, c. I, § 5.
[213] JN VII, c. I, § 142: „Ipsa lex consensum eorum, quorum ope indigemus, praesumere jubet. Atque adeo dici potest, societatem istam naturalem niti quasi pacto, quod natura nostro nomine fecit, nisi hoc a nobis ipsis factum admittere velis. Homines conjunctis viribus commune bonum promovere debent, adeoque in hoc consentire, cum non dependeat ab ipsorum voluntate utrum consentire velint nec ne."
[214] Vgl. JN VII, c. IV, § 634ff.
[215] Pol. II, c. II, § 229.
[216] ebda, § 230.
[217] ebda, c. V, § 438; vgl. JN VII, c. I, § 224.
[218] Vgl. JN VIII, c. II, § 131ff.
[219] Pol. II, c. V, § 435; vgl. JN VII, c. I, § 194, wo das „imperium" als „jus determinandi actiones liberas alterius pro lubitu suo" definiert wird. Siehe auch Inst. III, sect. 1, c. I, § 833.
[220] JN VII, c. I, § 195.
[221] ebda, § 196.
[222] ebda, § 211.

[223] Vgl. Inst. III, sect. 2, c. I, § 979: "*Jus universis competens in singulos*, cum in determinandis eorum actionibus consistat (...), *imperium* est (...), quod *civile*, vel etiam *potestas civilis* appellari solet, atque *oritur ex pacto, quo civitas constituta* (...), *et originarie penes populum est* (...), *tanquam res incorporalis propria.*"

[224] Vgl. JN VIII, c. I, § 86; Inst. III, sect. 2, c. I, § 976; Pol. II, c. V, § 441.

[225] Pol. I, c. I, § 10; vgl. JN VII, c. I, § 9: „Quoniam obligatio sociorum perfecta est (...), obligatio autem perfecta non intelligitur, nisi quando alteri competit jus te cogendi, ut obligationi satisfacias, si satisfacere nolis (...); *sociis competit jus cogendi consocium, ut satisfaciat obligationi suae, si vel satisfacere nolit, vel in eo negligentem se praebeat*, consequenter *ut faciat, quod ad finem communem consequendum facere potest, aut quod ab ipso ut fiat specialiter conventum fuit.*" Vgl. auch Inst. III, sect. 1, c. I, § 836.

[226] Pol. II, c. I, § 217; vgl. JN VIII, c. I, § 29: „Universis in civitate competit jus cogendi singulos, ut satisfaciant obligationi suae, si vel facere nolint, vel in eo negligentes se praebeant" (kursiv). Dieses Recht folgt aus dem Staatszweck und beruht auf dem *imperium* der Gesamtheit gegenüber den einzelnen (ebda, § 30f.). Konsequenterweise muß die *potestas legislatoria* zu den Majestätsrechten gezählt werden: JN VIII, c. IV, § 812f.

[227] Pol. II, c. III, § 341.

[228] ebda, c. IV, § 401.

[229] Vgl. JN I, Praefatio: „... leges naturales addendo et demendo tantisper immutandas esse: unde oritur Jus civile."

[230] Pol. II, c. IV, § 401.

[231] ebda, § 402.

[232] Fr. Wieacker, Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, Göttingen 1952, S. 192.

[233] Pol. II, c. IV, § 406; eine typische Konsequenz des von Wolff eingenommenen Standpunktes ist das Zugeständnis, daß die rationale Einsicht, auf der die Normen des Naturrechts beruhen sollen, letzten Endes nicht allen, sondern nur den „Erfindern der Wahrheiten, die zur Sittenlehre gehören" (Mor. I, c. III, § 150), zugänglich sei. Für die große Masse der Normunterworfenen unterscheidet sich daher das natürliche nicht vom positiven Gesetz.

[234] Zur Bevorzugung der Monarchie in Wolffs Staatslehre vgl. W. Frauendienst, a.a.O., S. 99ff.

[235] Vgl. Inst. III, sect. 2, c. VI, § 1075ff.: De officio superioris et subditorum.

[236] J. K. Bluntschli, Geschichte der neueren Staatswissenschaft usw., 3. Aufl., 1881, S. 256.

[237] O. Nippold, a.a.O., insbesondere S. XXX ff.

[238] J. K. Bluntschli, a.a.O., S. 254.

[239] Vgl. z. B. Mor. II, c. IV, § 437; JN I, c. II, § 349f.

[240] JN VII, c. I, § 138: „*Ipsa natura societatem inter homines instituit et ad societatem colendam eos obligat.*"

[241] Phil. rat. sive Logica; Disc. praelim., § 10: „Si per experientiam stabiliuntur ea, ex quibus aliorum, quae sunt atque fiunt, vel fieri possunt, ratio reddi potest, cognitio historica philosophicae fundamentum praebet"; vgl. ebda, § 36: Die „historischen" Elemente können, wenn sie nur in der ihnen eigentümlichen Funktion verwendet werden, nicht im Widerspruch zu den Ergebnissen der „philosophischen" Erkenntnis stehen.

[242] ebda, § 162; hiermit stimmt W. Frauendiensts Urteil überein, daß Wolff der Staatsraison verständnislos gegenüberstand; sein Staatsmann ist Philosoph, wie an Hand der Abhandlungen „Theoria negotiorum publicorum" (1731) und „De rege philosophante et philosopho regnante" (1730) gezeigt wird (a.a.O., S. 176ff.).

VI. Kapitel

[1] "Institutionum Jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus Fundamenta Juris Naturalis secundum hypotheses illustris Pufendorfii perspicue demonstrantur, et ab objectionibus dissentium, potissimum D. Valentini Alberti, professoris Lipsiensis, liberantur, fundamenta itidem Juris divini positivi universalis primum a jure naturali distincte secernuntur et explicantur. Editio septima prioribus multo correctior", Halle 1730 (1. Aufl. 1687; deutsch unter dem Titel „Drei Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit" (1690).

[2] „Fundamenta Juris Naturae et Gentium ex sensu communi deducta, in quibus ubique secernuntur principia honesti, justi et decori, cum adjuncta emendatione ad ista fundamenta Institutionum

Jurisprudentiae divinae. Editio quarta", Halle und Leipzig 1718 (1. Aufl. 1705); deutsch unter dem Titel „Grundlehren des Natur- und Völkerrechts" (1709).

[3] M. Wundt, Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Hildesheim 1964 (Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1945. Heidelberger Abh. z. Phil. u. ihrer Gesch. (32), S. 60.

[4] Hierzu vor allem M. Wundt, a.a.O., S. 21ff. Zur Biographie vgl. vor allem M. Fleischmann, Chr. Thomasius. Leben und Lebenswerk; Halle 1931 (Beiträge z. Gesch. der Universität Halle-Wittenberg, Bd. II), sowie F. Battaglia, Cristiano Thomasio, filosofo e giurista, Rom 1936 (Collana di Studi „Pietro Rossi", 2), Kap. II und III; in populärer Form auch G. Simson, Einer gegen alle. „Die Lebensbilder von Chr. Thomasius u. a.", München 1960; schließlich W. Bienert, Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit, dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Chr. Thomasius, Halle 1934 (Theol. Arbeiten zur Bibel-, Geistes- und Kirchengeschichte, II), S. 68–110; der Schwerpunkt des zuletzt genannten Werkes liegt im theologischen Bereich.

[5] Inst., Prooem. § 10ff.

[6] ebda, § 15; E. Wolf, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte, Tübingen 1939 (danach mehrere Auflagen), S. 307 sieht in der Verselbständigung der Naturrechtslehre gegenüber der Philosophie und im Ausbau eines rein „juristischen" Naturrechts, das primär praktische Bedeutung hat, ein Charakteristikum der Spätzeit der Naturrechtslehre.

[7] Inst., prooem. § 20.

[8] Vgl. auch das Programm eines Collegiums über die „Institutiones", in der hier zitierten 7. Aufl. abgedruckt S. 53ff., insbesondere S. 61.

[9] ebda, S. 57ff.

[10] ebda, S. 58.

[11] Auf der Stufe der „Institutiones" überwog der Einfluß Pufendorfs den des später gegen ungerechtfertigte Kritik energisch verteidigten Hobbes; vgl. auch die Beurteilung in der „Introductio ad philosophiam aulicam", Halle 1702 (1. Aufl. 1688), c. I, § 84: „... nobilissimam hanc Philosophiae partem [scil. philosophiam moralem] nitori suo restituere ex novioribus aggressi sunt viri quidam insigni judicio et acumine pollentes; ex falsa quidem hypothesi *Thomas Hobbes* Anglus, qui tamen sectatores nullos invenit ...; ex genuino vero socialitatis fonte *Hugo Grotius* et *Samuel Pufendorfius*, quibus duumviris aequalis laus renovatae elegantioris et sobriae philosophiae moralis debetur; illi, quod viam monstraverit, huic, quod opus perfecerit, supplendo defectus Grotii" (S. 39).

[12] Vgl. z. B. F., caput prooem. § 17 Note; Thomasius bemerkt, daß er die Unhaltbarkeit der Verbindung von Theologie und Jurisprudenz bald erkannt, jedoch nicht gewagt habe, sie gänzlich zu negieren, da er glaubte, sonst nicht wirksam genug das Ziel der Verteidigung Pufendorfs verfolgen zu können. – Trotz offenkundiger Abhängigkeit von Hobbes bleiben die negativen Zensuren, die Thomasius diesem erteilt, häufig.

[13] Vgl. hierzu auch W. Bienert, a.a.O., S. 229ff.

[14] Vgl. z. B. Introd. ad phil. aul., c. III, § 13, S. 75: „... nunquam impetrabit *Cartesius*, dubitari posse de iis, quae *distincte* offeruntur *sensibus*, certe non *de corpore hominis*." Der Einwand, man könne auch zweifeln, daß der Zweifel *cogitatio* sei, trifft *Descartes* nicht, da in ihm die spezifisch Thomasische Auffassung von „cogitatio" vorausgesetzt wird, nämlich: „Cogitatio est actus mentis, quo homo vel mens in cerebro de schematibus a motu corporum externorum per organa sensuum cerebro impressis aliquid per modum discursus et orationis verbis constantis vel affirmat vel negat vel quaerit" (ebda, § 29; S. 80).

[15] Einleitung zu der Vernunftlehre, worinnen durch eine leichte und allen vernünftigen Menschen ... verständliche Manier der Weg gezeigt wird, ohne die Syllogistica, das Wahre, Wahrscheinliche und Falsche voneinander zu entscheiden, und neue Wahrheiten zu erfinden; fünfte und korrektere Aufl., Halle 1719 (1. Aufl. 1691); c. V, § 7f.; zu diesen Wahrheiten werden gezählt: „Diese Tür ist viereckig", „wir wachen jetzt", „4 + 3 = 7", „Die Winkelsumme im Dreieck ist gleich zwei Rechten".

[16] Introd. ad phil. aul., c. III, § 13; S. 75.

[17] Vgl. Introd. ad phil. aul., c. I, § 75, S. 35, wo Descartes genannt wird „praejudiciis et nimium et parum sibi cavens". Thomasius billigt Descartes natürliche Urteilskraft, Geist und Streben nach Wahrheit zu, hält ihn aber für „ratiocinandi arte non probe instructus" (ebda).

[18] Daher erklärt er in der *Praefatio* zur Introd. ad phil. aul., ein „aulicus" bedürfe von den drei Teilen der Philosophie: Logik, Physik und Moralphilosophie, der Physik am wenigsten (wobei die Anthropologie ausgenommen wird).

[19] Folgende Stelle dürfte am deutlichsten sprechen: „Nämlich es ist den Gelehrten bekannt, daß in des Benedicti Spinosae seinen Operibus Posthumis gleich vorne an eine Ethik enthalten, in welcher

zugleich dieser scharfsinnige Jude bald anfangs die Fundamenta seiner ganzen Philosophie, oder vielmehr seines Atheismi gesetzt" („Von den Mängeln der aristotelischen Ethik"; in: Chr. Thomasens Allerhand bisher publizierte kleine deutsche Schriften, mit Fleiß kolligiert und zusammengetragen ..., Halle 1701, S. 96). Weil diese Schriften, bisher in Deutschland (außer dem Tractatus Theologico-politicus) nicht sehr bekannt, immer mehr Verbreitung fanden, hielt es Thomasius für nötig, die studierende Jugend hierüber aufzuklären (ebda, S. 96f.) Nach G. Schubart-Fikentscher, Unbekannter Thomasius, 1954 (Thomasiana I), S. 46f., distanzierte sich Thomasius auch in den „Observationen" mit Nachdruck von Spinoza. – Allerdings äußerte er gelegentlich auch Bewunderung gegenüber dem damals allgemein verfemten Denker, so wenn er ihn Introd. ad phil. aul., c. V, § 42, S. 114 „atheus ingeniosissimus" nannte.

[20] Vgl. F. I, c. II, § 121 Note.

[21] F. I, c. III, § 54.

[22] F. I, c. IV, § 38.

[23] Von der Kunst, vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen; oder *Einleitung zur Sittenlehre*, 3. Aufl., Halle 1692; c. I, § 6, S. 6.

[24] F. I, c. IV, § 64.

[25] ebda, § 77.

[26] Die folgende Äußerung läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig: „Obgleich die Religion nicht vornehmlich auf die zeitliche Wohlfahrt, sondern auf die ewige ihr Absehen richtet, so hat doch sowohl der innerliche als äußerliche Gottesdienst ein solches Verhältnis gegen das gemeine Wesen, daß ohne dessen Einschärfung und Ausübung notwendig alle Städte und Republiken in stets währender Unruhe schweben müssen. Und wenn selbige gleich nicht sofort für jedermann offenbar ist, so glimmt sie doch wenigstens und tut sich immer weiter hervor oder raucht gleichsam, bis sie bei erster Gelegenheit in eine offenbare Flamme ausbricht. Denn obzwar die wenigsten unter den spekulativischen Atheisten (als wie etwa Spinoza) wegen ihres natürlichen Temperaments und wegen der tiefsinnigen Betrachtungen, denen sie ergeben sind, und die kein Lärmen leiden können, mehr zur Ruhe als Unruhe geneigt sind, so haben doch die meisten Menschen durch Antrieb ihrer Affekte eine solche Neigung, den gemeinsamen Frieden zu stören, daß sie nicht können zurückgehalten werden, durch äußerliches Tun andern zu schaden, als nur durch zwei Mittel, durch menschliche Strafen ... und durch Furcht vor Gott oder den göttlichen Strafen" (Inaugural-Dissertation). Von der Pflicht eines evangelischen Fürsten, die Besoldungen und Ehrenstellen der Kirchendiener zu vermehren; in: Festschrift der Histor. Commission der Prov. Sachsen zur Jubelfeier der Universität Halle-Wittenberg, Halle 1894; zuerst in: Herrn Chr. Thomasens Auserlesene und dazu gehörige Schriften, II. Teil, Frankfurt und Leipzig 1714; § 26, S. 169f.

[27] So z. B. Introd. ad phil. aul., c. I, § 90, S. 42: „Voco autem *Eclecticam philosophiam*, quae jubet non dependere ab ore unius, aut in unius magistri verba jurare, sed ex ore scriptisque doctorum quorumcunque, quicquid veri bonique, non docentis autoritate, sed argumentorum pondere convictus quis cognoverit, in horrea sua colligere, adeoque de suo subinde addere, et ita suis potius oculis quam alienis videre." Dagegen lehnt er die *philosophia sectaria* ab (ebda, § 91, S. 42). Vgl. auch Inst., prooem. § 33.

[28] Einl. zu der Vernunftlehre, Vorr. § 16, S. 67.

[29] ebda, S. 70. – So groß sein Mißtrauen gegenüber differenzierten wissenschaftlichen Methoden, so groß war Thomasius' Hinneigung zur sokratischen Dialektik, in der er die ideale Methode des *sensus communis* erblickte: vgl. z. B. „Paulo plenior Historia Juris Naturalis cum duplici appendice ... in usum auditorii Thomasiani", Halle 1719, c. II, § 9. Sein einziger Einwand richtete sich gegen den sokratischen Intellektualismus, der zu seinem eigenen Voluntarismus in Widerspruch steht. Der Hochschätzung der sokratischen Methode entsprechend forderte er, der Methode, „durch Fragen zu disputieren" („Entwurf derer Grundlehren, die einem Studioso Juris zu wissen und auf Universitäten zu lernen nötig, nach welchen D. Chr. Thomasius künftig ... Lectiones privatissimas zu Halle ... anzustellen gesonnen ist", Halle o. J. (1699), Teil I, c. X, § 47), auch in der Jurisprudenz den gebührenden Platz einzuräumen. Völlig negativ ist dagegen sein Urteil über die platonische wie über die aristotelische Methode: vgl. Hist. Jur. Nat., c. II, § 11 und § 15. Hierzu auch W. Bienert, a.a.O., S. 216ff., wo sich zahlreiche Belege für die negative Beurteilung Platons und Aristoteles' durch Thomasius finden. Bienert zieht in diesem Zusammenhang vor allem religiöse Motive in Betracht.

[30] Grundlehren I, c. XIII, § 67, S. 99.

[31] ebda, c. XI, § 89, S. 78.

[32] Vgl. z. B. Introd. ad phil. aul., c. I, § 98: so wie es besser ist, ein immer wieder ausgebessertes, aber seetüchtiges Schiff zu haben, als ein niemals ausgebessertes, das jedoch leck ist, so ist auch die eklektische Philosophie wegen der Mangelhaftigkeit des menschlichen Intellekts ein tauglicheres Instrument für die Zwecke des Menschen (S. 45).

[33] Zum überwiegend aktiven Charakter des Philosophen vgl. E. Wolf, a.a.O., S. 311f., sowie F. Battaglia, a.a.O., S. 135, der die gesamte theoretische Philosophie des Thomasius als abhängig von der praktischen, insbesondere von der Sozialphilosophie, auffaßt und, in diesem Punkte eine weitverbreitete Meinung formulierend, ihren pragmatistischen Charakter hervorhebt (a.a.O., S. 144ff.).

[34] Vgl. Inst., prooem. § 28; Introd. ad phil. aul., c. I, § 75, wo Descartes „libertatis philosophandi amantissimus" (S. 35) genannt wird.

[35] Inst., prooem. § 27, S. 16f.

[36] Introd. ad phil. aul., c. II, § 31, S. 58.

[37] ebda, § 32, S. 58.

[38] ebda, § 41, S. 60.

[39] Vgl. ebda, § 47ff., S. 62f.

[40] Einl. zu der Vernunftlehre (vgl. den vollständigen Titel Anm. 15).

[41] ebda, Vorrede § 16, S. 67.

[42] ebda, c. I, § 1, S. 1f.

[43] ebda, § 2, S. 2.

[44] ebda, c. II, § 1, S. 13.

[45] ebda, § 3, S. 13; bezüglich der Annahme, daß die Regeln der Methode angeboren seien, vgl. ebda, c. VII, § 42, S. 103, sowie „Ausübung der Vernunftlehre", Halle 1727 (1. Aufl. 1691), c. I, § 132, S. 50.

[46] Über die genannten Vorstellungsmerkmale vgl. Einl. zu der Vernunftlehre, c. III, § 89, S. 38f., ferner Introd. ad phil. aul., c. III, § 48ff., wo eine Vorstellung *(cogitatio)* als „klar" bezeichnet wird, wenn sie auf unmittelbarem äußerem Sinnesreiz beruht; sie heißt „dunkel", wenn sie mittels Abstraktion oder Komposition gebildet wird. Vorstellungen sollen um so dunkler sein, je abstrakter oder zusammengesetzter sie sind. Jede klare Vorstellung ist nach Thomasius wahr, aber nicht umgekehrt; jede falsche Vorstellung ist dunkel, aber nicht umgekehrt. Ferner impliziert die Klarheit nicht die Deutlichkeit und umgekehrt. Daher konnte er sagen, *"quod nihil quidem possit esse clarum et distinctum, quod non sit verum, possit tamen aliquid esse obscurum et confusum, quod non sit falsum"* (ebda, § 55). Insbesondere gilt die Vorstellung der Existenz als klar, die der Essenz als dunkel. Wenn „Wahrheit" nicht eindeutig der Klarheit und Deutlichkeit von Vorstellungen zugeordnet ist (vgl. auch ebda, c. XI, § 18), dann muß sie mit Hilfe anderer Merkmale definiert werden, weshalb der Philosoph die These aufstellt, die *cognitio vera* sei eine solche, „quae convenit cum primo cognoscendi principio, aut est ipsum principium" (ebda, c. III, § 51).

[47] Einl. zu der Vernunftlehre, c. V, § 13, S. 56f.; im Grunde ist es die aristotelisch-scholastische Adäquationstheorie, zu der Thomasius zurückkehrt; die logische (im Unterschied zur ontologischen) Wahrheit ist nämlich „congruentia vel convenientia cogitationis nostrae cum re cogitata extra mentem" (Introd. ad phil. aul., c. V, § 4, S. 102). Thomasius unterscheidet die „veritas perceptionis seu *existentiae*" (die nach Introd. ad phil. aul., c. V, § 31, S. 111, untrüglich sein soll), von der „veritas judicii seu *essentiae*" (ebda, § 13) und kritisiert Platon, indem er ihm die Vermengung beider Arten von Wahrheit vorwirft. – Bezüglich der Axiome, die in Urteilen über *convenientia* oder *repugnantia* der klar und deutlich erkannten Dinge bestehen sollen, stellt Thomasius zwei Postulate auf: „(1) Nullum axioma esse ponendum, quod non sit evidentissimum. (2) Id pro evidenti acceptandum esse, quod mediocri attentione cognoscitur esse verum" (ebda, c. XI, § 16, S. 193). Die Klarheit und Deutlichkeit der Voraussetzungen ist Bedingung für die Evidenz der Axiome, da diese „quasi conclusiones ex definitionibus rerum" (ebda, § 17, S. 193) sein sollen. Demgemäß müssen zuerst Subjekt und Prädikat eines Satzes für sich erfaßt werden, dann läßt sich erst ihre Verbindung evident erweisen (ebda).

[48] Einl. zu der Vernunftlehre, c. V, § 14f., S. 57.

[49] ebda, § 47, S. 63.

[50] ebda, § 42, S. 62; allerdings nimmt Thomasius neben den Nominal- auch Realdefinitionen an, die nicht völlig willkürlich sind: ebda, c. XII, § 47, S. 175.

[51] ebda, c. VI, § 18, S. 70.

[52] ebda, § 19, S. 70.

[53] ebda, § 17, S. 69.

[54] ebda, § 13ff., S. 69.

[55] ebda, § 20, S. 70.

[56] ebda, § 26, S. 71.
[57] ebda, § 100, S. 87.
[58] ebda, § 101, S. 87.
[59] ebda, § 83f., S. 83.
[60] ebda, c. VII, § 1, S. 93.
[61] ebda, § 2, S. 93.
[62] ebda, § 9, S. 94.
[63] ebda, § 5, S. 93f.
[64] ebda, § 4, S. 93.
[65] ebda, c. XII, § 17ff., S. 167ff.
[66] ebda, § 31, S. 170. – Weniger negativ ist das Urteil in der Introd. ad phil. aul., c. X, § 15, S. 176, wo sich Thomasius von der üblichen Auffassung des Verhältnisses von Synthese und Analyse bei den Aristotelikern distanziert, dann aber feststellt: „Ergo quoniam modo concessimus, in disciplinis ab individuis in sensus incurrentibus ascendendum esse ad principia (quod est analyseos), ab his vero formandas esse conclusiones (quod est syntheseos), necesse est *in omnibus disciplinis qua theoreticis qua practicis utramque methodum locum invenire posse.*"
[67] Einl. zu der Vernunftlehre, c. XII, § 7, S. 164.
[68] ebda, § 32f., S. 170; vgl. Inst., prooem., § 23, S. 13 und F. I, c. VI, § 78.
[69] Einl. zu der Vernunftlehre, c. XII, § 36–39, S. 172.
[70] ebda, § 40, S. 173.
[71] ebda, c. VI, § 111f., S. 90.
[72] Inst. I, c. III, § 6ff.
[73] ebda, § 12ff.
[74] Vgl. ebda, c. I, § 30: „Autor legis est semper *imperans.*"
[75] Vgl. ebda, § 31: „... quod lex aeterna sit figmentum Scholasticorum." S. auch die spätere Erläuterung hierzu Inst., prooem. § 39, in der jedoch offenbar der Fragepunkt verschoben wird, indem Thomasius die Anwendung des Ausdrucks „lex" im eigentlichen Sinne des Wortes in Verbindung mit Gott überhaupt für fiktiv erklärt, während die entsprechende Äußerung des Werkes selbst nur die Leugnung der Annahme enthält, Gott handle nach einem ihm vorgegebenen ewigen Gesetz: Inst. I, c. I, § 31 Note wird die Annahme einer den Willen Gottes determinierenden *lex aeterna* mit der Vorstellung einer „materia prima Deo coaeterna" bzw. mit dem Glauben an ein unausweichliches Fatum in Zusammenhang gebracht. – Vgl. hierzu G. Solari, Cristiano Thomasio; in: Studi storici di filosofia di diritto, Torino 1949, S. 169.
[76] Vgl. Inst. I, c. III, § 20: „Dum vero [scil. homo] actiones suas cum essentia sua confert, videt, quod sua natura non admittat, ut sit exlex et actiones suas sine norma quadam instituat."
[77] Vgl. ebda, § 23f.
[78] ebda, § 33.
[79] ebda, § 34.
[80] ebda, § 64.
[81] ebda, § 69ff.
[82] ebda, c. IV, § 29.
[83] Vgl. Introd. ad phil. aul., c. VIII, § 25, S. 154: „... [*Jurisprudentia*] *Naturalis* est *demonstrabilis*, quia fundatur in convenientia cum natura hominis, quae in sensum cujuslibet incurrit." Verdeutlichend fügt Thomasius hinzu: „Non tamen diffitendum est, in rebus moralibus *minorem* esse scientiae gradum, quam in *rebus Mathematicis*, quia res mathematicae incurrunt in sensus externos, maxime in visum. At res morales fundantur in natura hominis, scilicet in cogitatione, quae magis percipitur sensu cujuslibet interno, seu stylo Cartesii conscientiâ, quam sensu externo" (§ 26). Ebenso wie die naturrechtlichen sind auch die physikalischen Beweise von geringerer Evidenz als die mathematischen.
[84] Zur Einstellung des Philosophen gegenüber dem Pietismus s. vor allem W. Bienert, der a.a.O. gegen die Annahme einer scharf begrenzten (meist auf die Jahre 1690–1699 eingeengten) pietistischen Periode im Leben des Philosophen polemisiert. Nach Bienert setzte der Einfluß des Pietismus bereits in Thomasius' Elternhaus ein und hörte trotz dem Streit mit Francke nie völlig auf.
[85] Inst., prooem. § 23, S. 13f.: „... cum omnis eruditio nostra consistat in notitia demonstrandi veras propositiones et nexum earum inter se ostendendi, propositionum autem veritas praesupponat cognitionem terminorum, naturalissimam methodum videri, quae mathematica dicitur a definitionibus progrediens ad axiomata, et ex his observationes colligens, secundum quam etiam Elementa sua olim ordinavit Pufendorffius." Im einzelnen soll aber die Methode, abgesehen von dem Grundsatz, daß vom

Leichteren zum Schwerern fortzuschreiten sei, als willkürlich gelten, wie es auch der Philosoph für unnötig oder hinderlich hält, alle Definitionen gesondert anzuführen. Sie werden dort eingeführt, wo es durch die natürliche Gedankenführung nahegelegt erscheint.

[86] Grundlehren I, c. XVII, § 18.

[87] ebda, c. X, § 1f.

[88] ebda, § 19; vgl. dagegen die vorsichtigere Ausdrucksweise der Introd. ad phil. aul., c. IV, § 29: „... quoad Logices studium maxime *cavendum* est, ne id aut *negligamus nimis*, aut *nimis extollamus*" (S. 96).

[89] Grundlehren I, c. XII, § 80.

[90] ebda, § 9 (statt, wie im Original: § 8).

[91] ebda, § 45.

[92] Introd. ad phil. aul., c. VIII, § 20, S. 151.

[93] Grundlehren I, c. XIII, § 4.

[94] ebda, § 5.

[95] Introd. ad phil. aul., c. V, § 10, S. 104; ferner ebda, c. VIII, § 29f., S. 155.

[96] ebda, § 21, S. 152; gegen die Einschränkung der Erkenntnis auf Substanzen, wie sie von den Aristotelikern gelehrt wurde, verteidigte Thomasius die Erkennbarkeit gewisser, nicht aller, *entia rationis*, während er die wissenschaftliche Erkennbarkeit der *entia physica* leugnete (vgl. ebda, § 27, S. 154). Das *ens rationis* ist für ihn keineswegs nichts, sondern als *modus cogitationis* real; dasselbe gilt von den *entia artificialia* (ebda, § 31 und § 34). Die These der Aristoteliker umkehrend, erklärt der Philosoph: „Accidentium esse scientiam, non substantiae" (ebda, § 33, gesp.), da nämlich nur Akzidenzien wahrnehmbar sind, nicht jedoch Substanzen. Für die Beweisbarkeit der *entia moralia* beruft er sich auf „berühmte Männer" (ebda, § 35, S. 156f.), wobei offenbar in erster Linie an Pufendorf, möglicherweise auch an Weigel zu denken ist.

[97] Grundlehren I, c. XIII, § 16.

[98] Vgl. z. B. ebda, § 38: „Daß der Mensch aus *experimentis* zwar etliche gute und nicht zu verwerfende *Observationes* erlange, aber niemals dadurch *scientiam physicam* erhalten könne ..."

[99] ebda, § 38f.

[100] ebda, § 55.

[101] ebda, § 45.

[102] ebda, § 47ff.

[103] ebda, Vorrede § 10.

[104] ebda, Teil I, c. I, § 14.

[105] ebda, § 18.

[106] ebda, § 21.

[107] ebda, § 33.

[108] ebda, § 40.

[109] Vgl. auch Ausübung der Sittenlehre, Halle 1696, c. XV: „Von der Unzulänglichkeit der vernünftigen Kunst, die Affekte zu dämpfen"; etwa § 22, S. 520: „Wenn nun also *der Mensch*, der sein Elend, darin er steckt, gewahr worden, und auch erkennt, daß er unvermögend sei, die Mittel des vorigen Hauptstücks [nämlich c. XIV: „Von der vernünftigen Kunst, böse Affekte zu dämpfen"] zu praktizieren ..., so kann man leicht gedenken, daß er daran *wenig Freude haben* werde, sondern notwendig betrübt werden müsse, und daß die Philosophie oder die Sittenlehre ihn nicht trösten könne." Daher meinte Thomasius: „Alle wahre Philosophie soll nichts anders sein, als daß sie den Menschen gleichsam mit der Hand zur wahren Theologie leite ..." (S. 520f.). „Wo demnach die Sittenlehre aufhört, da suppliert die göttliche Weisheit deren Defekt und Mangel" (S. 521).

[110] Grundlehren I, c. II, § 42.

[111] ebda, § 43.

[112] Einl. zur Sittenlehre, c. III, § 5ff., S. 120f.

[113] ebda, § 8, S. 121f.

[114] Grundlehren I, c. II, § 64; vgl. ebda, c. XI, § 18, wo die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens auf dessen Unendlichkeit zurückgeführt und ebda, c. XVIII, § 48 sogar ein Widerspruch zwischen der Annahme des mathematischen Unendlichen und den Voraussetzungen der Hl. Schrift behauptet wird. Daher stellte Thomasius in bezug auf die Gotteserkenntnis den unverbildeten Sinn hoch über das Vorgehen *more geometrico* und erklärte: „Daß es besser sei, von Gottes Wesen einfältige, jedoch nicht unvernünftige Gedanken zu haben, als durch allzu tiefe *speculationes* und *demonstrationes mathematicas* sein Wesen erforschen zu wollen" (Grundlehren I, c. XI, § 19). Folgerichtig verwies er den Juristen

hinsichtlich der Gottesgewißheit auf die Offenbarung und rechnete zu den möglichen Ursachen des Atheismus, „... daß man das unbegreifliche Wesen Gottes mit der Vernunft und mathematischen Demonstrationen begreifen will" (ebda, § 81). – Dagegen hatte der Philosoph in der „Einl. zur Sittenlehre" (1692), c. I, § 83, S. 31 erklärt: „... der Mensch kann auch aus dem *Licht der Natur* erkennen, daß Gott für seine Wohlfahrt Sorge trage, und daß er auch in diesem Leben (denn von dem zukünftigen weiß die menschliche Vernunft nichts) ihn, nachdem er sein Leben anstellt, *mit Gutem oder Bösem belohnen oder bestrafen* wolle." Vgl. auch ebda, c. III: „Von Gott als dem Ursprung aller menschlichen Glückseligkeit, und was die natürliche Erkenntnis desselben zu der größten Glückseligkeit kontribuiere" (S. 115ff.), wo sich Thomasius ausdrücklich auf jene Bestimmungen des göttlichen Wesens beschränken will, die mit dem „Licht der *gesunden Vernunft* ohne Beitrag göttlicher Offenbarung" erkannt werden können (ebda, § 3, S. 119). Unter diesen Voraussetzungen konnte eine Naturrechtslehre, die im Grunde Jurisprudentia divina war, noch möglich erscheinen, während dem späteren Standpunkt zufolge der Wille Gottes infolge seiner Unerkennbarkeit in der Begründung des Naturrechts keine Rolle mehr spielen konnte.

[115] Grundlehren I, c. II, § 72.

[116] ebda, § 73.

[117] W. Bienert, a.a.O., S. 152ff.

[118] F. I, c. VI, § 1.

[119] ebda, § 3.

[120] ebda, § 12 Note.

[121] ebda, c. XI, § 15: „... si jus naturae ita cordibus hominum inscriptum est, ut obligationem aliquam excitet in hominibus, quamcunque illi etiam erroneam de Deo sententiam habeant, erit etiam idem aptum, persuadere stultis, quamcunque etiam de origine generis humani opinionem foveant"; bzw. ebda, c. VI, § 8: „quod jus naturae obliget omnes homines, quamcunque etiam sententiam de Deo habeant, sive sint vere pii, sive superstitiosi, aut Athei." – Die Pflichten des Menschen gegenüber Gott fallen nun folgerichtig aus der Naturrechtslehre ebenso heraus wie die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, da Recht immer „jus perfectum" sein soll, mithin mindestens zwei durch Rechtsbeziehungen, die durch eine zur Normsetzung befähigte Autorität bestimmt sind, verbundene Individuen voraussetzt.

[122] Am Beginn seiner Bemühungen um schärfere begriffliche Trennung der genannten Bereiche steht die von Thomasius selbst als für seine geistige Entwicklung äußerst wichtig erkannte Abhandlung „De crimine bigamiae" (1685), in der er zu zeigen suchte, daß die Monogamie nicht naturrechtlich, sondern nur kraft positiven göttlichen Gesetzes geboten sei.

[123] Vgl. Inst. I, c. II, § 66: „Per *rectam rationem* ... intelligo facultatem naturalem ratiocinandi, seu veras conclusiones ex veris primis principiis deducendi. Adest autem homini, ut cuivis constat, facultas ista a nativitate per modum *potentiae*, aptae vires suas exserendi, si, suppeditantibus sensibus, ideae prius fuerint ab intellectu formatae, eademque postea in societate humana fuerit culta."

[124] Vgl. z. B. ebda, § 67.

[125] Die Frage, ob diese (in Form des Satzes „Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu" ausdrückbare) Einstellung auf den Einfluß Lockes zurückzuführen sei, ist gründlich diskutiert worden. M. Wundt lehnt die (früher auch von ihm, sowie von W. Bienert, a.a.O., S 244) geäußerte Vermutung, daß der Thomasische Empirismus auf englische Einflüsse zurückgehe, klar ab: Vgl. „Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung", S. 31 und „Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1939 (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 29), S. 261f. Zum selben Urteil gelangt auch E. Wolf, a.a.O., S. 329, obwohl Thomasius seinen englischen Zeitgenossen zweifellos kannte, da er ihn zitiert. Wolf weist aber darauf hin, daß Thomasius den empiristischen Standpunkt bereits 1688, also vor jeder möglichen Beeinflussung durch Locke, eingenommen habe. Eine Verbindung glaubt dagegen F. Battaglia, a.a.O., S. 137 annehmen zu können, worin ihm N. Del Bò, Le dottrine giuridiche di Cristiano Thomasio; in: Rivista di filosofia neo-scolastica, vol. 31 (1939), S. 78–92, folgt (insbesondere S. 79). Dagegen meint G. Solari, a.a.O., S. 168, in der Thomasischen Erkenntnistheorie keinerlei Züge des modernen Empirismus finden zu können, sondern denkt im vorliegenden Zusammenhang eher an eine Abhängigkeit von Leibniz.

[126] Einl. zur Sittenlehre, c. IV, § 7, S. 159.

[127] Zum Terminus „recta ratio" bei Thomasius vgl. F. Battaglia, a.a.O., S. 133ff., der die wahren „ersten Prinzipien", aus denen nach Inst. I, c. II, § 66 die „recta ratio" wahre Folgesätze ableitet, mit den (möglicherweise ebenso wie die Auffassung der Vernunft als „eingeborener Potenz" cartesianischen Einfluß verratenden) „paucissimae et valde simplices veritates certae" (De fide juridica; in

Dissertationes academicae, vol. II, S. 366; zit. Battaglia, S. 132) in Zusammenhang bringt, die in keiner Weise dem Zweifel ausgesetzt sein sollen.

[128] F. I, c. I, § 46.

[129] ebda, § 45: „Habent et meditationes intellectus puri suas motuum durationes et fines a voluntate nequaquam dependentes."

[130] ebda, § 62.

[131] ebda, § 63: „Actiones vero morales dicuntur vel rationales, quatenus conveniunt cum ratione hominis a voluntate non impulsa, vel irrationales, quatenus repugnant eidem, etsi conveniant cum intellectu a voluntate directo et patiente ..."

[132] ebda, § 90.

[133] ebda, § 91.

[134] F., cap. prooem. § 7: „... cum res ipsa ostendat, intimam esse moralium et naturalium connexionem, et imo moralia omnia demonstrari posse ex naturalibus."

[135] ebda, § 24.

[136] F. I, c. I, § 55.

[137] ebda, § 56: „... sed et ipsa [voluntas] in se naturalis potentia hominis est et necessaria, et non voluntaria; dicitur tamen voluntas potentia moralis, quia est fons omnis moralitatis."

[138] ebda, § 59.

[139] ebda, § 60: „Igitur patet, moralia non posse intelligi sine naturalibus, quia sunt horum conclusiones, et adeo Philosophiam moralem esse partem Physices specialem."

[140] ebda, § 96.

[141] ebda, § 76: „Uti vero nullum corpus potest subsistere sine conservatione potentiarum suarum; ita bonum dicitur, quod potentias corporis alicujus conservat, malum contra, quod potentias corporis cujusque destruit, quia destructis potentiis destruitur ipsum corpus, conservatis potentiis conservatur."

[142] Inst. I, c. II, § 68.

[143] ebda, § 73.

[144] ebda, c. III, § 69f.

[145] ebda, § 75.

[146] ebda, § 82.

[147] ebda, §§ 83–85.

[148] ebda, § 86.

[149] ebda, § 86 Note, S. 71: „Quicunque gaudet facultatibus nullam utilitatem sine lege habentibus, ejus naturae repugnat, ut sit exlex".

[150] ebda, c. II, § 73.

[151] ebda, § 83: „... honesta actio est, quae a lege praecipitur, turpis, quae a lege vetatur. Lex autem est voluntas legislatoris, et legum omnium fons est voluntas divina."

[152] ebda, § 91: Handlungen sind entweder „physice" oder „moraliter" zu betrachten.

[153] ebda, § 93.

[154] ebda, § 94.

[155] ebda, § 96: „Ut igitur pulcherrime in republica utilitas publica norma est utilitatis privatae, sic non minus convenienter in societate totius humani generis utilitas communis norma est utilitatis peculiaris."

[156] ebda, c. III, § 35.

[157] ebda, § 36.

[158] ebda, § 37.

[159] ebda, § 43.

[160] ebda, § 44.

[161] ebda, § 45.

[162] ebda, c. IV, § 2.

[163] ebda, § 64.

[164] ebda, § 66: „Si Deus voluisset hominem non ea facere, quae cum socialitate ejus conveniunt, non voluisset rationalem. At homo irrationalis involvit contradictionem."

[165] d. h. der „humani generis conditio" bzw. dem „status totius humani generis": Inst. I, c. IV, § 29.

[166] ebda, § 34.

[167] ebda, § 54: „Ratio absque sermone non est, sermonis extra societatem nullus est usus, nec ratio citra societatem se exerit."

[168] ebda, § 55: „Igitur, dum hominem rationalem dicimus, idem est, ac si dicamus socialem."

[169] ebda: „Quia in statu turbulento qua tali, non ratiocinamur."

[170] Vgl. ergänzend auch Einl. zur Sittenlehre, c. II, § 76: „Ohne menschliche Gesellschaft würde ein erwachsener Mensch kein Vergnügen haben, wenn er gleich die ganze Welt besäße" (S. 90). Nach den drei Grundaffekten lassen sich drei Klassen von Menschen unterscheiden, die alle ihren Haupttrieb nur in der Gemeinschaft betätigen können: die Ehrgeizigen, die Wollüstigen und die Tugendhaften. Hieraus folgert Thomasius, daß der Mensch von Gott zur Geselligkeit erschaffen worden sei. Hierzu kommt: „*Ohne Friede ist keine Gesellschaft* ... Und *ohne Gesellschaft kann kein Friede sein*, weil der Friede in der Vereinigung menschlicher Gemüter besteht. Ohne Friede ist dem Menschen weder Vernunft noch Rede nütze, weil man zum Krieg nichts als Gewalt vonnöten hat ..." (ebda, § 79, S. 91). Im Unterschied zu den „Institutiones" betonte Thomasius in der „Einl. zur Sittenlehre" besonders stark das Ideal der Gemütsruhe, in dem er insofern die Grundlage auch des Gemeinschaftsbegriffs zu entdecken glaubt, als ohne Gesellschaft dieses Ideal nicht realisierbar wäre. „So ist demnach der Mensch zur Liebe anderer Menschen geschaffen, weil er zum Frieden geschaffen ist. Denn die *Liebe* und der *Friede* gründen sich in der *Vereinigung menschlicher Gemüter*. Ja er ist *zur Liebe ruhiger Gemüter geschaffen*, teils weil er selber nach der Gemütsruhe als nach seinem höchsten Gute trachten soll, alle Liebe aber sich auf eine Gleichheit mit der geliebten Person gründet, teils auch, weil er sonst nicht würde in Frieden leben können, wenn er unruhige Gemüter liebt, denn wie wollen diejenigen, die innerlich mit sich selbst keinen Frieden haben, mit anderen Leuten und äußerlich friedlich leben können" (c. II, § 80, S. 91 f.). Trotz dem Versuch, die „vernünftige Liebe" als sozialen Affekt erscheinen zu lassen, bleiben die entscheidenden Voraussetzungen der „Sittenlehre" individualistisch.

[171] Inst. II, c. II, § 7.

[172] Die natürliche Gleichheit ist gemeint, wenn Thomasius in der „Einl. zur Sittenlehre", c. I, § 71, S. 27 ausführt: „Im übrigen sind alle Menschen einander von Natur gleich, und die Ungleichheit der Stände ist entweder aus Mangel oder wegen dringender Not eingeführt worden. Daher steckt es in des Menschen Natur, daß er soviel als möglich trachtet, seine *Gleichheit* zu erhalten. Und entsteht daher ein besonderes Gut, das man Freiheit zu nennen pflegt."

[173] Inst. II, c. III, § 19.

[174] ebda, § 22.

[175] F. I, c. V, § 29: „Jus naturae cognoscitur ex ratiocinatione animi tranquilli, jus positivum requirit revelationem et publicationem."

[176] F., cap. prooem. § 10: „... legis potissima virtus sit poena ..."

[177] ebda, § 8 f.

[178] F. I, c. V, § 30.

[179] ebda, § 31.

[180] K. Larenz, Sittlichkeit und Recht; in: Reich und Recht in der deutschen Philosophie, Bd. I (hrsg. von K. Larenz), Stuttgart und Berlin 1943, bemüht sich deutlich zu machen, daß Thomasius das Recht i.e.S. der (von ihm in Anlehnung an Hegel verstandenen) „Sittlichkeit" unterzuordnen suchte. Gegen F. Battaglias Bestimmung des „justum" als eines moralischen Minimums wendet sich G. Solari, a.a.O., S. 173, da durch eine solche Auffassung die von Thomasius erstrebte präzise begriffliche Trennung wieder verwischt werde.

[181] F. I, c. VI, § 1 und Note.

[182] Vgl. F. I, c. I, § 54: „Intellectus ... nunquam est facultas primo movens alias facultates, at voluntas est primum agens animae humanae, quia movet intellectum."

[183] F. I, c. I, § 77: „Plures vero potentiae unius corporis se invicem mutuo adjuvant, et communi quasi conspiratione potentiis adversis resistunt. Adeoque in corporibus regulariter conatus deprehenditur, bonum corporis promovendi et malum ejus avertendi, qui in relatione ad alia corpora sympathia et antipathia dici solent."

[184] Thomasius sah deutlich, daß „gut" und „böse" relative Begriffe sind, und verglich sie mit den Prädikaten „wahr" und „falsch", sofern in beiden Fällen ein Verhältnis der Übereinstimmung bzw. des Gegensatzes bezeichnet wird: Vgl. Einl. zur Sittenlehre, c. I, § 4 f., S. 6, wobei der Philosoph nicht übersieht, daß „Übereinstimmung" hierbei nicht univok ausgesagt wird (ebda, § 9, S. 7).

[185] Vgl. die Ausführungen hierüber in der „Ausübung der Sittenlehre", c. IX, c. X, c. XI.

[186] F. I, c. II, § 3 f.

[187] ebda, § 9.

[188] ebda, § 41 f.

[189] ebda, § 43.

[190] ebda, c. I, § 86: „Bonum ... totius semper praeferendum bono partis, quia destructo toto etiam partes destruuntur." – Zu beachten ist vor allem die imperativische Ausdrucksweise „semper praeferendum"!

[191] ebda, § 87.

[192] F. I, c. VI, § 21. – Die hier erreichte Klärung der wertphilosophischen Voraussetzungen läßt den Standpunkt der „Einleitung zur Sittenlehre" als überholt erscheinen: Dort wurden Werte zwar auch in bezug auf die Selbsterhaltung definiert, zugleich jedoch die Tugend als Übereinstimmung mit dem Willen Gottes bestimmt.

[193] Vgl. F. I, c. VI, § 19.

[194] F. I, c. V, § 16f.

[195] F. II, c. II, § 2.

[196] F. I, c. VI, § 5ff.

[197] ebda, § 12.

[198] Vgl. F. I, c. VI, § 11: „... quod cordibus hominum non inscriptum sit, in quo consistat sanctitas divina."

[199] ebda, § 16: „... doctrinam de origine generis humani plane seponimus ..."

[200] ebda, § 17.

[201] Thomasius billigte den gemäßigten Sensualismus der Epikureer, der neben der Empfindung auch die „anticipatio" als nicht-sinnliches Moment der Erkenntnis berücksichtigt (vgl. Introd. ad phil. aul., c. V, § 18 und § 33), wenn auch dieses letztere im Grunde ebenfalls von Sinneseindrücken abhängig gemacht wird (ebda, § 20). Das Kriterium, nach dem moralische Handlungen zu beurteilen sind, entnahm Epikur richtig (wie Thomasius meinte) den *passiones*, nämlich *voluptas* und *molestia* (ebda, § 21). Die Thomasische Ethik verrät vor allem durch ihre Orientierung an der Anthropologie und ihre Betonung des Eudämonismus den Einfluß des Epikureismus. Da dieselben Einflüsse auch bei Hobbes anzunehmen sind, erklärt sich Thomasius' Hinwendung zu Hobbes aus derselben Tendenz, die seine Sympathien gegenüber dem Epikureismus bedingt hat. – Vgl. auch Hist. Jur. Nat., c. II, § 14, S. 18: Epikur, der Gegner Platons und der Stoiker, habe richtige Anschauungen vom Ideal des Weisen vertreten; seine Ansichten von Gott, der Vorsehung, der Weltentstehung, der „Weltseele" bzw. der Materialität der Wirklichkeit im allgemeinen seien jedoch gefährlich.

[202] So z. B. F. I, c. IV, § 38.

[203] F. I, c. VI, § 22: „... apud omnes gentes donum Dei maximum habetur vita longa et felix."

[204] ebda, § 23; vgl. ebda, § 4.

[205] Diese Grundtriebe dienen gelegentlich auch zur Charakterisierung von Nähr-, Wehr- und Lehrstand, wobei letzterer durch den Geiz gekennzeichnet sein soll; vgl. Ausübung der Sittenlehre, c. VII, § 10, S. 163f.

[206] F. I, c. VI, § 29.

[207] ebda, § 32.

[208] ebda, § 40.

[209] ebda, § 41.

[210] ebda, § 42. – Die den Bereichen des *justum*, *honestum* und *decorum* zugrunde liegenden Grundsätze explizieren unter den durch die drei Hauptaffekte bestimmten Gesichtspunkten das Prinzip der Wechselseitigkeit von Rechten und Pflichten: Der für die Befriedigung der Hauptaffekte unerläßliche äußere und innere Friede, mithin das glückliche Leben, ist ohne Anerkennung jenes Prinzips unmöglich. Hierbei haben die Rechtsvorschriften die Funktion, das größte Übel abzuwenden – sie verbieten, was auf Grund der menschlichen Naturveranlagung Ursache von Haß und Krieg zu werden vermag –, während die moralischen Regeln die Verhinderung des geringsten, da auf das Individuum beschränkten Übels bezwecken. Die Regeln der Sitte halten unter diesem Gesichtspunkt die Mitte zwischen den beiden anderen (F. I, c. VI, § 72). Hinsichtlich der positiven Funktion der genannten Regeln ergibt sich, daß die Befolgung der Rechtsvorschriften das geringste, das der ethischen Normen das höchste Gut garantiert: das ethisch richtige Verhalten erschließt den Zugang zur Weisheit, während das legale Handeln lediglich die Ungestörtheit durch Beseitigung der Ursachen von Haß und Feindschaft zu sichern geeignet ist. Die Orientierung an den Regeln der Sitte, die wiederum eine Mittelstellung einnehmen, ist insofern wertvoll, als sie freundliche Beziehungen zwischen den einzelnen schafft (F. I, c. VI, § 73). Auf die Eigenständigkeit des *decorum* hat Thomasius schon in der Einl. zur Sittenlehre, c. I, § 89, S. 33 aufmerksam gemacht: „Was das Decorum betrifft, daran hat bisher niemand gedacht, was es für ein Gut sei, obgleich alle Philosophie darin wider die Cynicos einig gewesen, daß über die Tugend noch etwas anderes sei, das man im gemeinen Leben und Wandel als eine Richtschnur in

acht nehmen müsse." – Zur Bedeutung dieser Unterscheidung vgl. J. K. Bluntschli, Geschichte der neueren Staatswissenschaft, allgemeines Staatsrecht und Politik seit dem 16. Jh. bis zur Gegenwart, München und Leipzig, 3. Aufl., 1881, S. 245, der dem Thomasischen Rechtsbegriff ablehnend gegenübersteht; ferner E. Wolf, Große Rechtsdenker usw., S. 336; sowie F. Battaglia, a.a.O., S. 230, der den Begriff des „decorum" mit Hilfe ökonomischer Kategorien zu bestimmen suchte, wogegen G. Solari, a.a.O., S. 172 mit Recht Widerspruch erhebt.

[211] F. I, c. V, § 32.

[212] ebda, § 34.

[213] In diesem Sinne ist das Thomasische Naturrecht, wie F. Battaglia, a.a.O., S. 277, sagt, ein rationales Ordnungsmodell („un modello di ordine"), das auch der Regulierung der positiven Normsetzung dient.

[214] Vgl. F. I, c. V, § 33: "Jus vero naturale, cum quorumlibet cordibus inscriptum sit, nec revelatione aliorum et autoritate sola opus habeat; inde divinum dicitur, videlicet, quia ortum ducit ab autore naturae, etiam humanae, Deo."

[215] ebda, § 40: „... sapiens Deum magis concipit ut Doctorem juris naturae, quam ut legislatorem."

[216] ebda, § 2.

[217] ebda, § 3 f.

[218] ebda, § 11.

[219] ebda, § 20: „... obligatio ... oritur etiam ex regulis honesti, sed jus ex regulis honesti non oritur."

[220] Vgl. K. Larenz, a.a.O., S. 209: „Der grundsätzlich von Thomasius festgehaltene Determinismus fordert die Behauptung, daß alle Handlungen durch ‚zwingende' Motive verursacht werden. Daher ist der von ihm sogenannte ‚Ratschlag' der Vernunft gar kein echter Rat, dem man folgen könnte oder nicht, sondern lediglich eine Art des psychologischen Zwanges, wobei im Gegensatz zum äußeren Zwang, der von einem fremden Willen ausgeht, die eigene Einsicht als das Zwingende vorgestellt wird."

[221] F. I, c. IV, §§ 56–61; insbesondere § 61: „Obligatio vero duplex est, alia interna, quae oritur ex conscientia periculi naturalis ex ordinatione potentiae primae et aeternae necessario operantis, ut evitari non possit, vel lucri ex natura rei etiam necessario profluentis; et externa, quae oritur ex metu et spe lucri et periculi incerti ab arbitrio humano dependentis, quod astutia forte elidi, vel alio modo evitari potest." Bezüglich der den *consilia* und *imperia* gemeinsamen Züge siehe F. I, c. IV, § 32 ff.: Beide sind Normen zukünftiger Handlungen, erwecken Furcht und Hoffnung auf Erreichung des wahren Guts bzw. Vermeidung des wahren Übels, d. h. auf Unterdrückung der Leidenschaften, sofern diese den allgemeinen Frieden und die innere Ruhe stören und somit Ursachen für Unglück sind; beide fördern jene Handlungen, die dem Frieden günstig sind.

[222] F. I, c. IV, § 64; zur Unterscheidung von „lex" und „consilium" in den „Institutiones" vgl. Inst. I, c. I, § 29.

[223] K. Larenz, a.a.O., S. 214 f. sieht hierin eine Abschwächung des Gegensatzes von *consilium* und *imperium*. Seiner Ansicht nach ist die äußere Erzwingbarkeit zwar ein Kriterium der Unterscheidung von positivem und natürlichem Recht, jedoch ist für ihn ersteres nicht nur durch den zwangsrechtlichen Charakter bestimmt, sondern wesentlich auch durch seine Beziehung auf das Prinzip der Gerechtigkeit gekennzeichnet (a.a.O., S. 216).

[224] Inst. I, c. I, § 100 f. – N. Del Bò, a.a.O., S. 86, bemerkt allerdings zutreffend: „... se il Thomasio considera, nella trattazione dei problemi giuridici, il diritto come un fenomeno sociale, egli tuttavia non vide chiaramente il problema delle relazioni tra diritto e Stato." Als Grund hierfür nennt Del Bò richtig Thomasius' Festhalten an der Lehre vom Sozialkontrakt.

[225] E. Wolf, Grotius, Pufendorf, Thomasius usw., S. 118, hebt die Unterschiede der Ableitung naturrechtlicher Normen aus dem Begriff der „societas" bei Thomasius („Institutiones") und Pufendorf hervor, so daß also die Distanzierung gegenüber Pufendorf schon in Thomasius' erstem großen Werk festzustellen ist. Nach Wolf ist der Standpunkt der „Institutiones" (im Unterschied zu Pufendorfs Hauptwerk) durch den Versuch der Ableitung der *lex naturalis* aus dem Begriff der Einzelperson, unter Absehung vom Staat als Geltungsgrund des Gesetzes, gekennzeichnet (a.a.O., S. 119).

[226] Inst. I, c. I, § 91.

[227] Inst. III, c. VI, § 6.

[228] ebda, § 7 ff.

[229] Inst. III, c. I, § 4 f.; vgl. Inst. I, c. I, § 95 ff.

[230] Bezüglich der Funktion dieser zuerst bei Grotius, JBacP, c. I, § 3, sodann unter anderem Namen bei Hobbes, Lev., c. XXII, ferner bei Pufendorf, JNG VII, c. V, § 20 auftretenden Unterscheidung

innerhalb der Konstruktion des Staatsbegriffs durch die Idee des Sozialkontrakts vgl. O. Gierke, a.a.O., S. 104.

[231] Vgl. Inst. III, c. I, § 17: „At *civitatis fines* duo proponuntur, unus ultimus, *eudaimonia*, id est, vera beatitudo civilis, non uni homini sed toti populo insinuanda, subordinatus alter, *autarkeia* sive bonorum et praesidiorum sufficientia."

[232] Inst. III. c. I. § 36

[233] ebda, § 47: „*Unio* vero hominum quorumcunque ad hunc finem exinde demonstrari potest, quod inter omnes homines sit juris quaedam ad istum finem obtinendum communio."

[234] Inst. I, c. II, § 104 ff. – Zur Vieldeutigkeit des Ausdrucks „jus gentium" vgl. F. I, c. V, § 65 ff., wo Thomasius zum selben Ergebnis wie in den „Institutiones" gelangt.

[235] Inst. II, c. VI, § 6: „Civitas est societas naturalis summum imperium continens, omnis sufficientiae et beatitudinis civilis gratia."

[236] Inst. III, c. I, § 52: „Non est Respublica sine imperio, at societas gentium imperio caret humano."

[237] ebda, § 53.

[238] ebda, § 59.

[239] ebda, § 62.

[240] ebda, § 65.

[241] Inst. III, c. VI, § 23.

[242] ebda, § 27 f.

[243] Inst. I, c. II, § 87.

[244] Einl. zur Sittenlehre, c. IX, § 3, S. 357.

[245] ebda, § 4, S. 357.

[246] ebda, § 5, S. 357.

[247] ebda, § 7, S. 358.

[248] ebda, § 10, S. 360.

[249] Inst. III, c. VI, § 29.

[250] F. Battaglia, a.a.O., S. 266.

[251] Inst. III, c. VI, § 66.

[252] ebda, § 73.

[253] ebda, § 74.

[254] Inst. I, c. II, § 83. – Gestützt auf solche Äußerungen meint K. H. Dries, Die Rechtslehre des Thomasius unter besonderer Berücksichtigung der Veränderungen seines Rechtsbegriffs, Köln 1963 (Diss.), S. 21, daß für den Philosophen „menschliche Herrschaft ein Abbild göttlicher Herrschaft" sei. Angesichts der großen Vorsicht, die Thomasius schon in den „Institutiones" bei der Übertragung menschlicher Attribute auf Gott, speziell im Hinblick auf seinen Charakter als Herrscher und Gesetzgeber, walten läßt, dürfte „Abbild" wohl eine zu weitgehende Parallelität involvieren. Man wird in der angeführten Äußerung der „Institutiones" vor allem einen Ausdruck der herkömmlichen Lehre von Gott als der *causa remota* der Souveränität und der Souveränitätsrechte zu erblicken haben, womit nicht geleugnet werden soll, daß auch noch bei Thomasius die Formen soziokosmischer Weltdeutung, wenn auch in sehr abgeblaßter Weise, zu erkennen sind.

[255] Zugunsten der Auffassung, daß auch in den angeblich „positivistischen" „Fundamenta" die traditionellen Vorstellungen der Naturrechtsmetaphysik, wenn auch in modifizierter Form, weiterwirken, darf auf die Ansicht von G. Solari, a.a.O., S. 170, verwiesen werden.

[256] Vgl. F. III, c. VI, § 3.

[257] F. I, c. V, § 27; vgl. Inst., prooem. § 38, wo in bezug auf Inst. I, c. I, § 29 derselbe Gedanke vorgetragen wird, und zwar mit ausdrücklicher Hervorhebung des Gegensatzes zu Hobbes und Grotius; vgl. bezüglich der Unmöglichkeit, daß Verträge unabhängig von Gesetzen Verpflichtungen erzeugen und damit Quelle des Rechts sein können: F. I, c. VI, § 17.

[258] F. III, c. VI, § 3.

[259] F. I, c. III, § 55: „Itaque status naturalis hominum omnium accurate loquendo nec status belli est, nec status pacis, sed confusum chaos ex utroque, plus tamen participans de statu belli, quam de statu pacis."

[260] F. I, c. III, § 56.

[261] Bezüglich der Ähnlichkeiten zwischen der Thomasischen und der Hobbesschen Denkweise vgl. K. H. Dries, a.a.O., S. 79 f., wo als deren Grund die Übereinstimmung in der mechanistischen Anthropologie angegeben wird. Wenn Dries meint, daß diese Anthropologie schließlich Totalitarismus und Kollektivismus mitbegründen half, so kann diese These hier nicht überprüft werden; erinnert sei

jedoch an die Tatsache, daß gewisse Formen des Totalitarismus gerade den anti-mechanistischen ,,organischen" Gemeinschaftsgedanken für ihre Herrschaftsideologie in Anspruch nahmen, während die liberal-individualistische demokratische Ideologie der von Hobbes ausgehenden Anthropologie, die von Thomasius in den ,,Fundamenta" übernommen wird, nahe stand. – Dries folgt einer Auffassung, die ihren Wortführer in E. Wolf hat; vgl. ,,Große Rechtsdenker", S. 310.

[262] Daher ist es nicht erstaunlich, daß dieser religiös bedingte Pessimismus am deutlichsten in Thomasius' pietistischer Phase zutage tritt, vgl. z. B. Ausübung der Sittenlehre (deren voller Titel lautet: ,,Von der Arznei wider die unvernünftige Liebe und der zuvor nötigen Erkenntnis seiner selbst, oder Ausübung der Sittenlehre ...) c. I, § 3 ff., S. 4 ff.

[263] Zwar hat Thomasius die Möglichkeit von Gemeinschaften ohne fixiertes Recht eingeräumt, doch muß auch der sie tragenden Gewohnheit ein normativer Charakter zuerkannt werden. Vgl. hierzu F. Battaglia, a. a. O., S. 308 ff.: Gewohnheit ist bei Thomasius nicht bloße *assuetudo*, deren auch die Tiere fähig sind, sondern *consuetudo* im Sinne von sittenbestimmenden Gewohnheiten.

[264] F. I, c. IV, § 6.

[265] ebda, § 20.

[266] ebda, § 21.

[267] Vgl. F. I, c. VI, § 78: ,,Quamvis autem tendendum sit ad summa, incipiendum tamen est ab infimis. Neque enim ulla emendatio per saltum fit ..."

[268] F. I, c. IV, § 79.

[269] ebda, § 80.

[270] Vgl. E. Wolf, Große Rechtsdenker usw., S. 338.

[271] F. I, c. IV, § 77.

[272] Hist. Jur. Natur., c. I, § 26 f.

[273] ebda, § 23; vgl. ebda, § 6.

[274] F. I, c. III, § 3 f.

[275] Grundlehren I, c. XVII, § 79; vgl. auch Ausübung der Sittenlehre, ,,Beschluß" § 10, S. 549 f.: ,,Er [der Leser] wird noch mehr erkennen, wie er durch die christliche Sittenlehre den Hauptschlüssel zu der wahren Politik erlangt."

[276] Die Bedeutung des Philosophen für die Ausbildung des preußischen Beamtenethos wurde immer wieder hervorgehoben. – Auf die kirchenpolitischen Ziele der Thomasischen Naturrechtslehre weist hin M. Fleischmann, a. a. O., S. 88.

[277] F. Battaglia geht zu weit, wenn er in Thomasius nicht nur den Überwinder der klassischen Naturrechtslehre, sondern zugleich den Wegbereiter der historischen Auffassung von Staat und Recht erblickt. Vgl. auch die sich an den Standpunkt Battaglias anschließende Meinung von Del Bò, a. a. O., S. 84 f. Man beachte die korrigierenden Urteile von G. Solari, a. a. O., S. 168 und 170. – Da Thomasius zweifellos eine Gestalt an der Wende zweier Epochen war und das ,,geometrische" 17. Jahrhundert für ihn größtenteils bereits Vergangenheit gewesen ist, kann es nicht verwundern, daß die Grenzen, durch die seine Position von der vorhergehenden Naturrechtslehre getrennt sind, fließend bleiben.

[278] Soweit zu sehen, widerspricht außer G. Bieber, der in Thomasius den Ideologen staatlicher Omnipotenz sehen möchte (,,Staat und Gesellschaft bei Chr. Thomasius. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des preußischen Staates", Gießen 1931, insbesondere S. 24–26), nur G. Solari, a. a. O., S. 178, der Auffassung, daß die Thomasische Rechts- und Staatsphilosophie als Ideologie des deutschen Bürgertums im 18. Jahrhundert zu gelten habe.

[279] Daher ist G. Solaris Vergleich zwischen Thomasius und Locke unter diesem Gesichtspunkt durchaus gerechtfertigt, da beide als Vorläufer des Liberalismus gelten dürfen, wenn auch in verschiedener Weise: vgl. a. a. O., S. 177 f.

LITERATURVERZEICHNIS

Systematische Darstellungen der Rechts- und Staatsphilosophie, insbesondere auch der Naturrechtslehre, wurden in die folgende Literaturübersicht nur aufgenommen, wenn sie für die in den vorliegenden Untersuchungen entwickelten Gedankengänge von besonderer Bedeutung sind.

Aaron, R. J., A Possible Early Draft of Hobbes' "De Corpore". In: Mind 54 (1945), N. S., 342–356.

Arnsberger, W., Christian Wolffs Verhältnis zu Leibniz. Heidelberg 1897.

Barone, Fr., Logica formale e logica trascendentale, I: Da Leibniz a Kant. Torino 1957.

Bartholomäi, F., Erhard Weigel. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie auf den protestantischen Universitäten im 17. Jahrhundert. In: Zeitschrift f. exakte Philosophie 9 (1871).

–: Erhard Weigel. Ein Beitrag zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften auf den deutschen Universitäten im 17. Jh. In: Ztschr. f. Mathematik und Physik 13 (1868), Supplement, 1–44.

Battagilia, F., Cristiano Thomasio, filosofo e giurista. Roma 1936 (Collana di Studi „Pietro Rossi". 2).

Belaval, Y., Leibniz critique de Descartes. Paris 1960.

Berlin, I., Hobbes, Locke, and Professor Macpherson. In: The Political Quarterly 35 (1964), 455 ff.

Bianca, G., Diritto e stato nel pensiero die T. Hobbes. Neapel 1946.

–: La categoria del diritto nel pensiero di Hobbes. In: Revue Internationale de Philosophie, 1950, 432–451.

Bieber, G., Staat und Gesellschaft bei Christian Thomasius. Gießen 1931 (Diss.).

Bienert, W., Der Anbruch der christlichen Neuzeit, dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius. Halle 1934 (Theolog. Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte. 2).

Blumenberg, H., Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a. M. 1966.

Bluntschli, J. K., Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik. 3. Aufl., 1881 (Geschichte der Wiss. in Deutschland. Neuere Zeit, I).

Borkenau, Fr., Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode. Paris 1934.

Bowle, J., Hobbes and His Critics. A Study in Seventeenth Century Philosophy. London 1951.

Bramhall, J., The Works. 5 Bde, Oxford 1842–1845 (Library of Anglo-Catholic Theology. 18–22).

Brandt, Fr., Den mekaniske naturopfattelse hos Thomas Hobbes. København 1921 (Diss.).

Braun, D., Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth. Zürich 1963 (Diss.).

Braun, J. B., Jurisprudentia in genere ac specie nova et scientifica methodo publicata. Salzburg 1687.

Brockdorff, C. v., Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe. Kiel 1929.

–: Die Urform der Computatio sive Logica des Hobbes. Kiel 1934.

Brown, K. C. (Hg.), Hobbes Studies. Oxford 1965.

Burlamaqui, J. J., Principes du droit naturel. Genf 1756.

–: Principes du droit politique. S. l., 1754.

Campo, M., Cristiano Wolff e il razionalismo precritico, 2 Bde. Mailand 1939 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica, ser. I, 30).

Cantor, M., Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, II. 2. Aufl., Leipzig 1901.

Carrit, E. F., Morals and Politics. Theories of Their Relations from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet. Oxford 1935.

Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, II. Berlin 1906.

–: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 1932.

–: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902 (Neudruck 1962).

–: Vom Mythus des Staates. Zürich 1949.

Clarendon, s. Hyde, E.

Coing, H., Die obersten Grundsätze des Rechts. Heidelberg 1947.

Couturat, L., La logique de Leibniz. Paris 1901 (Neudruck Hildesheim 1961).

Cumberland, R., De Legibus Naturae. London 1672.

–: Les lois de la nature, trad. par J. Barbeyrac. Leiden 1757.
Davy, G., Thomas Hobbes et Jean Jacques Rousseau. Oxford 1953 (The Zaharoff Lecture for 1953).
De Angelis, E., Il metodo geometrico nella filosofia del seicento. Pisa 1964 (Università degli Studi. Istituto di Filosofia).
Del Bò, N., Le dottrine guiridiche di Cristiano Thomasio. In: Rivista di Filosofia neoscolastica 31 (1939), 78–92.
Dewey, J., The Motivation of Hobbes's Political Philosophy. In: Studies in the History of Ideas 1 (1918), 88–115.
Dibon, P., La philosophie néerlandaise au siècle d'or. Paris 1954 (Publications de l'Institut Française d'Amsterdam. 2).
Diderot, D., Hobbisme ou Philosophie de Hobbes. In: Encyclopédie, XVII, Lausanne 1782.
Dilthey, W., Gesammelte Schriften, II. 7. Aufl., Stuttgart u. Göttingen 1964.
Dries, K. H., Die Rechtslehre des Thomasius unter besonderer Berücksichtigung der Veränderungen seines Rechtsbegriffs. Köln 1963 (Diss.).
Droetto, A., Introduzione zu Spinozas Politischem Traktat, Turin 1958 (Pubblicazioni dell'Istituto di Science Politiche dell'Università di Torino. 5).
Dubuc, P., Quid de juris principio et essentia Pascalis senserit. Paris 1888 (Thèse).
Emge, C. A., Geschichte der Rechtsphilosophie. Berlin 1931 (Geschichte der Philosophie in Längsschnitten. 5).
–: Philosophie der Rechtswissenschaft. Berlin 1961 (Erfahrung und Denken. 6).
Fetscher, I., Der gesellschaftslose „Naturzustand" und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und Rousseau. In: Rousseaus politische Philosophie. 2. Aufl., Neuwied u. Berlin 1968, 296–342 (Politica. 1).
Fleischmann, M., Christian Thomasius. Leben und Lebenswerk. Halle 1931 (Beiträge zur Geschichte der Universität Halle-Wittenberg. 2).
Förster, W., Thomas Hobbes und der Puritanismus. Berlin 1969 (Beiträge zur Politischen Wissenschaft. 8).
Fortuin, H., De natuurrechtelijke grondslagen van de Groot's Volkenrecht. 's-Gravenhage 1946.
Frank, G., Geschichte der protestantischen Theologie, II. Leipzig 1865.
Frank, R., Die Wolffsche Strafrechtsphilosophie und ihr Verhältnis zur kriminalpolitischen Aufklärung im 18. Jahrhundert. Göttingen 1887.
Frauendienst, W., Christian Wolff als Staatsdenker. Berlin 1927 (Historische Studien. 171).
Friedrich, C. J., Demokratie als Herrschafts- und Lebensform. Heidelberg 1959 (Studien zur Politik. 1).
–: Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive. Heidelberg 1955 (Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft. Abt. Rechtswissenschaft).
–: Zur Theorie und Politik der Verfassungsordnung. Heidelberg 1963.
Gentilis, A., De jure belli. Neudruck Oxford u. London 1933 (In: The Classics of International Law).
–: Disputationes tres (De potestate regia absoluta. De unione regnorum Britanniae. De vi civium in regem semper injusta). London 1605.
Gierke, O., Joh. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau 1880 (weitere Aufl. 1902 und 1913).
Goldsmith, M. M., Hobbes' Science of Politics. New York und London 1966.
Gooch, G. P., Hobbes. London 1940.
Gough, J. W., The Social Contract. A Critical Study of Its Development. Oxford 1936 (2. Aufl. 1956).
Grotius, H., De jure belli ac pacis. Leiden 1939.
–: De jure belli ac pacis, cum notis Gronovii et Joh. Barbeyracii. Utrecht 1773.
–: De jure predae. Holl. Übersetzung von O. Damsté. Leiden 1934.
–: Von der Freiheit des Meeres. Leipzig 1919 (Phil. Bibl. 97).
Grua, G., La justice humaine selon Leibniz. Paris 1956.
–: Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz. Paris 1953.
Guhrauer, G. E., G. W. Freiherr von Leibnitz. Eine Biographie. 2 Bde. Breslau 1842.
Gumplowicz, L., Geschichte der Staatstheorien. Innsbruck 1905.
Haas, A., Über den Einfluß der epikureischen Staats- und Rechtsphilosophie im 16. und 17. Jahrhundert. Berlin 1896.
Habermas, J., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Neuwied u. Berlin 1963 (Politica. 11).
Hansch, M. G., Godefredi Guilielmi Leibnitii Principia Philosophiae, more geometrico demonstrata. Frankfurt u. Leipzig 1728.

Hartenstein, G., Darstellung der Rechtsphilosophie des Hugo Grotius. In: Abh. d. phil.-hist. Klasse d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., I; Leipzig 1850, 485 ff.
Hazard, P., Die Krise des europäischen Geistes (La crise de la conscience européenne 1680–1715). Hamburg 1939.
–: La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing. Paris 1963.
Herrmann, K., Das Staatsdenken bei Leibniz. Bonn 1958 (Schriften zur Rechtslehre und Politik. 10).
Hestermeyer, W., Paedagogia mathematica. Idee einer universellen Mathematik als Grundlage der Menschenbildung in der Didaktik Erhard Weigels. Paderborn 1969.
Hildebrandt, K., Leibniz und das Reich der Gnade. Den Haag 1953.
Hinrichs, H. F. W., Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien seit der Reformation. Leipzig 1848–1852.
Hippel, E. v., Geschichte der Staatsphilosophie. 2 Bde. Meisenheim 1955–1958.
Hobbes, Th., Behemoth oder das Lange Parlament. Übers. v. J. Lips. Leipzig 1927.
–: Leviathan oder von Materie, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates. Hrsg. v. J. P. Mayer. Zürich u. Leipzig 1936.
–: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Hrsg. und eingel. von I. Fetscher. Neuwied und Berlin 1966 (Politica. 22).
–: Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth. Hrsg. v. M. Oakeshott. Oxford 1946 (Blackwell's Political Texts).
–: Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen. Hrsg. v. F. Tönnies. Berlin 1926 (Klassiker der Politik. 13).
–: Opera philosophica quae latine scripsit. Ed. Molesworth, 5 Bde. London 1839–1845.
–: The Elements of Law, Natural and Politic. Hrsg. von F. Tönnies. London 1889 (Neuausg. Cambridge 1928). Appendix I: A Short Tract on First Principles.
–: The English Works. Hrsg. v. Molesworth, 11 Bde. London 1839–1845.
Hobhouse, L. T., Die metaphysische Staatstheorie. Eine Kritik. Leipzig 1924.
Hönigswald, R., Hobbes und die Staatsphilosophie. München 1924 (Philosophie in Einzeldarstellungen. 21).
Holm, S., L'attitude de Hobbes à l'égard de la religion. In: Archives de Philosophie 12 (1936), 41–62.
Hood, Fr. C., The Divine Politics of Thomas Hobbes. Oxford 1964.
Hyde, E., Earl of Clarendon, A Brief View and Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State in Mr. Hobbes' Book, entitled Leviathan. 2. Aufl., Oxford 1676.
Ilting, K.-H., Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit. In: Philos. Jahrbuch 72 (1964–65), 84–102.
Jacquot, J., Notes on an Unpublished Work of Thomas Hobbes. In: Notes and Records of the Royal Society of London 9 (1952), 188–195.
Jahrreiss, H., Berechenbarkeit und Recht. Leipzig 1927 (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien. 22).
Jellinek, G., Allgemeine Staatslehre. 3. Aufl., 7. Neudruck, Bad Homburg 1960.
Joesten, C., Christian Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie. Leipzig 1931 (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und Pädagogik. V, 1).
Kauppi, R., Über die Leibnizsche Logik mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intension und der Extension. In: Acta Philosophica Fennica, Fasc. 12. Helsinki 1960.
Kelsen, H., Allgemeine Staatslehre. 2. Aufl., Wien 1960.
–: Aufsätze zur Ideologiekritik. Neuwied u. Berlin 1964 (Soziologische Texte. 16).
–: Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Tübingen 1922.
–: Der Staat als Integration. Wien 1930.
–: Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus. Charlottenburg 1928 (Philos. Vorträge der Kant-Gesellschaft. 31).
–: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. Tübingen 1911.
–: Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung. Den Haag 1941 (Library of Unif. Science. Book series. 2).
–: Was ist Gerechtigkeit? Wien 1953.
[Kelsen-Festschrift] Engel, S. und Metall, R. A. (Hrsg.), Law, State and International Legal Order. Essays in Honor of H. Kelsen. Knoxville 1964.
Klug, U., Die Reine Rechtslehre von H. Kelsen und die formallogische Rechtfertigung der Kritik an dem Pseudoschluß vom Sein auf das Sollen. In: Kelsen-Festschrift, 1964.

Kofler, L., Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied u. Berlin 1966 (Soziolog. Texte. 38).
Kortholt, Chr., De tribus impostoribus magnis. Kiel 1680.
Koselleck, R., Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. München 1959.
Koselleck, R. und Schnur, R. (Hrsg.), Hobbes-Forschungen. Berlin 1969.
Krieger, L., The Politics of Discretion. Pufendorf and the Acceptance of Natural Law. Chicago u. London 1965.
Krüger, H., Allgemeine Staatslehre. Stuttgart 1964.
Kuhn, H., Der Staat. Eine philosophische Darstellung. München 1967.
Kurz, H., Volkssouveränität und Volksrepräsentation. Köln u. Berlin 1965 (Annales Universitatis Saraviensis. Rechts- und wirtschaftswissenschaftliche Abteilung).
Laird, J., Hobbes. London 1934.
Larenz, K. (Hrsg.), Reich und Recht in der deutschen Philosophie, I. Stuttgart u. Berlin 1943.
Le Chevalier, L., La morale de Leibniz. Paris 1933.
Leibniz, G. W., Deutsche Schriften. Hrsg. v. G. E. Guhrauer. 2 Bde. Berlin 1838–1840.
–: Die philosophischen Schriften. Hrsg. von C. J. Gerhardt. 7 Bde. Berlin 1875 ff.
–: Gesammelte Werke. Hrsg. v. G. H. Pertz. Supplement-Band, Halle 1680 (= Briefwechsel zwischen Leibniz und Wolff).
–: Godefredi Guilielmi Leibnitii Opera Philosophica quae extant Latina, Gallica, Germanica omnia. Ed. J. E. Erdmann. Berlin 1840.
–: Gothofredi Guillelmi Leibnitii Opera Omnia. Ed. Dutens. Bd. IV, Genf 1789.
–: Lettres et opuscules inédits de Leibniz. Ed. Foucher de Careil. Paris 1854.
–: Sämtliche Schriften und Briefe, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt bzw. Berlin 1923 ff.
–: s. Mollat, G., Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften.
Leinweber, A., Gibt es ein Naturrecht? Hamburg 1965 (Hamburger Rechtsstudien. 53).
Lips, J., Die Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der großen englischen Revolution. Mit erstmaliger Übersetzung des Behemoth. Leipzig 1927.
Lubienski, Z., Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes. München 1932.
–: Hobbes' Philosophy and Its Political Background. In: Journal of Philos. Studies, 1930, 175–190.
Lyon, G., La philosophie de Hobbes. Paris 1893.
–: Le Léviathan et la paix perpétuelle. In: Revue de Métaphysique et de Morale, 1902.
Macpherson, C. B., The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke. Oxford 1962 (Deutsch unter dem Titel: Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Frankfurt a. M. 1967).
Maier, H., Hobbes. In: Klassiker des politischen Denkens, I. Hrsg. von H. Maier, H. Rausch u. H. Denzer. München 1968.
Maihofer, W. (Hg.), Naturrecht oder Rechtspositivismus? Darmstadt 1966 (Wege der Forschung. 16)
Marcic, R., Vom Gesetzesstaat zum Richterstaat. Recht als Maß der Macht. Wien 1957.
Martin, G., Leibniz. Logik und Metaphysik. Köln 1960.
Mayer-Tasch, P. C., Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht. Tübingen 1965.
Menzel, A., Beiträge zur Geschichte der Staatslehre. In: Sitzungsberichte der Akad. d. Wiss.in Wien, phil.-hist. Klasse, Bd. 210, Abh. 1. Wien 1929.
Mesnard, P., L'essor de la philosophie politique au 16e siècle. 2. Aufl., Paris 1952 (Bibl. d'histoire de la philosophie).
Messer, W. A., Das Verhältnis von Sittengesetz und Staatsgesetz bei Thomas Hobbes. Mainz 1893.
Messner, J., Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik. 3. Aufl., Innsbruck, Wien u. München 1958.
Mintz, S. I., The Hunting of the Leviathan. Cambridge 1962.
Mollat, G., Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften. Leipzig 1885.
Naert, E., La pensée politique de Leibniz. Paris 1964 (Initiation philosophique).
Nippold, O., Einleitung zu Chr. Wolffs „Jus Gentium", Neudruck Oxford 1934 (The Classics of International Law. 13).
Nüscheler, H., Die Staatstheorie des Thomas Hobbes. Zürich 1865.
Oakeshott, M., Introduction zur Ausgabe von Th. Hobbes' „Leviathan" in Blackwell's Political Texts. Oxford 1946.
–: Rationalismus in der Politik. Neuwied u. Berlin 1966 ("Rationalism in Politics", 1962).
Ottenwälder, P., Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius. Tübingen 1950.
Pareto, V., Trattato di Sociologia Generale, I–III. 2a ediz. Florenz 1923.

Parkinson, G. H. R., Logic and Reality in Leibniz' Metaphysics. Oxford 1965.
Pascal, B., Œuvres complètes. Ed. Lahure. 2 Bde. Paris 1858.
Passarin D'Entrèves, A., Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy. London 1955.
Polin, R., Politique et philosophie chez Thomas Hobbes. Paris 1953 (Bibl. de philosophie contemporaine).
Pufendorf, S., De jure naturae et gentium libri octo. Neudruck der Ausg. von 1688, London 1934 (The Classics of International Law. 17).
–: De officio hominis et civis. Neudruck New York 1927 (The Classics of International Law. 10).
— Dissertationes academicae selectiores. London 1675.
–: Elementorum Jurisprudentiae Universalis libri duo. Neudruck Oxford 1931 (The Classics of International Law. 15).
–: Eris scandica. In Bd. II der Mascoviusschen Ausgabe von „De Jure Naturae et Gentium", Frankfurt u. Leipzig 1744.
–: Le droit de la Nature et des Gens. Trad. par J. Barbeyrac. Amsterdam 1706 u. ö.
–: Jus feciale divinum. Lübeck 1695.
–: Severini de Monzambano de Statu Imperii Germanici ad Laelium fratrem, dominum Trezolani, liber unus. Genf 1667 u. ö.
Randall jr., J. H., The School of Padua and the Emergence of Modern Science. Padua 1961.
Robertson, G. C., Hobbes. Edinburgh u. London 1886.
Röd, W., Erhard Weigels Lehre von den Entia moralia. In: Archiv f. Gesch. d. Philosophie 51 (1969), 58–84.
–: Spinozas Lehre von der Societas. Turin 1969 (Studi e Ricerche di Storia della Filosofia. 97).
–: Van den Hoves „Politische Waage" und die Modifikation der Hobbesschen Staatsphilosophie bei Spinoza. In: Journal of the History of Philosophy VIII (1970), No. 1.
Ruck, E., Die Leibnizsche Staatsidee aus den Quellen dargestellt. Tübingen 1909.
Russell, B., A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. 4. Aufl. London 1951.
Sabine, G. H., A History of Political Theory. 2. ed. New York 1950 (American Pol. Science Series).
Sauer, E. F., Staatsphilosophie. Köln, Berlin usw. 1965.
Sauter, J., Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts. Wien 1932.
Schelsky, H., Die Totalität des Staates bei Hobbes. In: Archiv f. Rechts- u. Sozialphilosophie 31 (1937–38), 176–193.
Schilling, K., Naturrecht, Staat und Christentum bei Hobbes. In: Zeitschrift f. philos. Forschung 2 (1947), 275–295.
Schmidt, H., Seinserkenntnis und Staatsdenken. Der Subjekts- und Erkenntnisbegriff von Hobbes, Locke und Rousseau. Tübingen 1965.
Schmitt, C., Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Hamburg 1938.
–: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum. Köln 1950.
–: Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf. München u. Leipzig 1921.
–: Politische Romantik. 2. Aufl. München u. Leipzig 1925.
–: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München u. Leipzig 1934.
Schmitthenner, Fr., Grundlinien der Geschichte der Staatswissenschaften, der Ethnologie, des Naturrechts und der Nationalökonomie. 2. Aufl. Gießen 1839.
Schmoller, G., Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften. Leipzig 1888.
Schneider, H. P., Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des „christlichen Naturrechts" bei G. W. Leibniz. Frankfurt a. M. 1967 (Juristische Abhandlungen. 7).
Schnur, R., Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes (1600 bis 1640). Berlin 1963 (Schriften zur Verfassungsgeschichte. 2).
Schoeck, H., Soziologie. Geschichte ihrer Probleme. Freiburg u. München 1952 (Orbis Academicus).
Schöffler, H., Deutscher Osten im deutschen Geist. Frankfurt 1940.
–: Deutsches Geistesleben zwischen Reformation und Aufklärung. Von M. Opitz zu Chr. Wolff. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1956.
Schreihage, H. Thomas Hobbes' Sozialtheorie. Leipzig 1933 (Abhandlungen des Instituts für Politik, ausländ. öffentl. Recht und Völkerrecht an der Universität Leipzig. 33).
Schubart-Fikentscher, G., Unbekannter Thomasius. Weimar 1954 (Thomasiana. 1).
Selden, J., De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum. Straßburg 1665.
–: Mare clausum seu De dominio maris libri duo. London 1636.

Sigwart, H. L. W. v., Vergleichung der Rechts- und Staatslehren des B. Spinoza und des Th. Hobbes. Tübingen 1842.
Simson, G., Einer gegen alle. Die Lebensbilder von Christian Thomasius usw. München 1960.
Solari, G., Studi storici di filosofia del diritto. Turin 1949 (Università di Torino. Miscellanea dell'Istituto Giuridico. 2).
Sombart, W., Die Anfänge der Soziologie. In: Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für M. Weber, I. München u. Leipzig 1923.
Soulhé, J. u. a., La pensée et l'influence de Thomas Hobbes. In: Archives de Philosophie 12, 2 (1936).
Spiess, E., Erhard Weigel. Leipzig 1881.
Stahl, F. J., Die Philosophie des Rechts. Bd. I: Geschichte der Rechtsphilosophie. Heidelberg 1870.
Stammler, G., Leibniz. München 1930 (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen).
Stephen, L., Hobbes. London 1904 (English Men of Letters).
Strauss, L., Hobbes' politische Wissenschaft. Neuwied u. Berlin 1965 (Politica. 21) (deutsche Übers. von "The Political Philosophy of Hobbes". Oxford 1936).
–: Naturrecht und Geschichte. Stuttgart 1956 (deutsche Übers. von "Natural Right and History").
Taylor, A. E., The Ethical Doctrine of Hobbes. In: Hobbes-Studies, ed. K. C. Brown, Oxford 1965. Urspr. in: Philosophy 8, 1938).
Thieme, H., Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte. 2. Aufl. Basel 1954 (Schriftenreihe des Inst. f. Internat. Recht der Jur. Fak. Basel. 6).
Thomasius, Chr., Allerhand bisher publicirte kleine teutschen Schriften etc., Halle 1701.
–: Auserlesene und dazu gehörige Schriften, II. Frankfurt u. Leipzig 1714.
–: Ausübung der Sittenlehre. Halle 1696.
–: Ausübung der Vernunftlehre. Neue Aufl. Halle 1727.
–: De crimine bigamiae. Leipzig 1715.
–: Einleitung zu der Vernunftlehre. 5. Aufl. Halle 1719.
–: Entwurf derer Grundlehren, die einem Studioso Juris zu wissen ... nötig. Halle o. J. [1699].
–: Fundamenta Juris Naturae et Gentium. 4. Aufl. Halle u. Leipzig 1718.
–: Institutiones Jurisprudentiae Divinae. Halle 1730.
–: Introductio ad Philosophiam Aulicam. Neue Aufl. Halle 1702.
–: Kleine deutsche Schriften. Halle 1894 (Festschrift der Histor. Commission der Provinz Sachsen zum Jubelfest der Universität Halle).
–: Kurtze Lehr-Sätze von dem Laster der Zauberey. Frankfurt u. Leipzig 1730.
–: Observationes selectae ad rem litterariam spectantes. Halbjahrsschrift, hrsg. von Chr. Thomasius, 11 Bde., 1700ff.
–: Paulo Plenior Historia Juris Naturalis. Halle 1719.
–: Tractatio juridica de tortura ex foris christianorum proscribenda. Halle 1759.
–: Versuch vom Wesen des Geistes, oder Grund-Lehren, so wohl der natürlichen Wissenschaft als der Sittenlehre. Halle 1709.
–: Vernünftige und christliche, aber nicht scheinheilige Thomasische Gedanken und Erinnerungen über allerhand gemischte philosophische und juristische Händel. 3 Teile. Halle 1723–25.
–: Von der Kunst, vernünftig und tugendhaft zu lieben ... oder Einleitung zur Sittenlehre. 3. Aufl. Halle 1692.
–: Weitere Erläuterung durch untersch. Exempel ... anderer Menschen Gemüter erkennen zu lernen. Halle 1692.
Tonelli, G., Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts usw. In: Archiv f. Philosophie 9 (1959), 37–66.
Tönnies, F., Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes. In: Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philosophie 3 (1879).
–: Die Lehre von den Volksversammlungen und die Urversammlung in Hobbes' Leviathan. In: Zeitschrift f. d. gesamte Staatswissenschaft 89 (1930), 1–22.
–: Hobbes' Leben und Lehre. 3. Aufl. Stuttgart 1925 (Fromanns Klassiker der Philosophie).
–: Hobbes und das Zoon politikon. In: Zeitschrift f. Völkerrecht 12 (1923), 471–488.
–: Hobbes-Analekten. In: Archiv f. Gesch. d. Philosophie 17 (1904), 291–317, und 19 (1906), 153–175.
–: Siebzehn Briefe des Thomas Hobbes an Samuel Sorbière nebst Briefen Sorbières, Mersennes u. a. In: Arch. f. Gesch. d. Philosophie 3 (1890), 58–71 und 192–232.
Topitsch, E., Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Wien 1958.

Trendelenburg, A., Historische Beiträge zur Philosophie, II. Berlin 1855.
Troeltsch, E., Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht. In: Historische Zeitschrift 106, N. F. 10 (1911).
Utitz, E., Christian Wolff. Halle 1929.
Vattel, E. de, Le droit des Gens. Neudruck Washington 1916 (The Classics of International Law. 4).
Vaughan, Ch. E., Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau, I. Manchester 1925 (Publications of the University of Manchester. 166).
Vialatoux, J., La cité de Hobbes. Théorie de l'État totalitaire. Paris 1953.
Voegelin, E., Die neue Wissenschaft der Politik. München 1959 (2. Aufl. 1965).
Wachter, J. G., Origines juris naturalis. Berlin 1704.
Watkins, J. W. N., Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories. London 1965.
–: Philosophy and Politics in Hobbes. In: Hobbes-Studies, ed. K. C. Brown, Oxford 1965.
Warrender, H., The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation. Oxford 1957 (Neuausg. 1961).
Wehberg, H., Einleitung zu S. Pufendorf, Elem. Jurisprud. univ., Neudruck Oxford u. London 1931 (The Classics of International Law).
Weigel, E., Analysis Aristotelica ex Euclide restituta. Jena 1658.
–: Aretologistica, die Tugend-übende Rechenkunst. Nürnberg 1687.
–: Arithmetische Beschreibung der Moralweisheit. Jena 1674.
–: Compendium Logisticae. Jena 1708.
–: Corporis Pansophici Pantognosia. Jena 1672.
–: Corporis Pansophici Pantologia. Jena 1673.
–: Idea Matheseos Universae. Jena 1669.
–: Philosophia mathematica, Theologia naturalis solida etc. Jena 1693.
–: Synopsis Jurisprudentiae, ex syntagmate G. A. Struvii. Frankfurt 1660.
–: Unmaßgebliche mathematische Vorschläge, betreffend einige Grund-Stücke des gemeinen Wesens. Jena 1682.
–: Von der Würkung des Gemüths, die man das Rechnen heißt. Jena 1684.
Welzel, H., Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs. Berlin 1958.
–: Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Göttingen 1951, 4. Aufl. 1962 (Jurisprudenz in Einzeldarstellungen. 4).
Wieacker, Fr., Privatrechtsgeschichte der Neuzeit. Göttingen 1952, 2. Aufl. 1967 (Jurisprudenz in Einzeldarstellungen. 7).
Willey, B., The Seventeenth Century Background. London 1934.
Willms, B., Von der Vermessung des Leviathan. Aspekte neuerer Hobbes-Literatur. In: Der Staat 6 (1967), 75–100 und 220–236.
Wolf, E., Das Problem der Naturrechtslehre. Karlsruhe 1955 (Freiburger rechts- und staatswiss. Abhandlungen. 2).
–: Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte. 3. Aufl. Tübingen 1951.
–: Grotius, Pufendorf, Thomasius. Tübingen 1927 (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie. 11).
Wolff, Chr. Fr. v., Anfangs-Gründe so wohl der gemeinen Algebra, als der Differential- und Integral-Rechnung. Halle 1755.
–: Ausführliche Nachrichten von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Teilen der Welt-Weisheit herausgegeben. 2. Aufl. Frankfurt 1733.
–: Auszug aus den Anfangs-Gründen aller mathematischen Wissenschaften. Neue Aufl. Leipzig 1746.
–: Wolffs eigene Lebensbeschreibung. Hrsg. v. H. Wuttke, Leipzig 1841.
–: Cosmologia generalis methodo scientifica pertractata. Frankfurt u. Leipzig 1731.
–: Elementa Matheseos universae. 2 Bde. Halle 1713–1715.
–: Jus Gentium methodo scientifica pertractatum. Neudruck London 1934 (The Classics of International Law. 13).
–: Jus Naturae methodo scientifica pertractatum. 8 Teile. Frankfurt, Leipzig, Halle 1740–1748.
–: Institutiones Juris Naturae et Gentium. Neue Aufl. Halle 1763.
–: Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata. Halle 1750–1753.
–: Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta. Leipzig o. J. [1703].
–: Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata. 2 Bde. Neue Aufl. Halle 1744 bis 1750 (1. Aufl. 1738–39).

–: Philosophia Prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata. Neue Aufl. Frankfurt u. Leipzig 1736 (Neudruck Darmstadt 1962).
–: Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata. 3. Aufl. Frankfurt u. Leipzig 1740.
–: Programma de necessitate methodi scientificae et genuino usu juris naturae ac gentium. Halle 1741.
–: Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata. Frankfurt und Leipzig 1732.
–: Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata. Frankfurt u. Leipzig 1734.
–: Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata. Frankfurt u. Leipzig 1736–37.
–: Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen. 4. Aufl. Halle 1736.
–: Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge. Neue Aufl. Halle 1752.
–: Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstands und ihrem richtigen Gebrauch. Neue Aufl. Halle 1744.
–: Vernünftige Gedanken von den Würkungen der Natur. Halle 1739.
–: Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen. Neue Aufl. Halle 1752.
–: Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. Neue Aufl. Halle 1751.
Woodward, E. L., Thomas Hobbes. In: Social and Political Thinkers of the 16th and 17th centuries. Hrsg. v. Hearnshaw. London 1926.
Wundt, M., Christian Wolff und die deutsche Aufklärung. In: Das Deutsche in der deutschen Philosophie. Hrsg. v. T. Haering. Stuttgart 1941, 227–246.
–: Die deutsche Schulmetaphysik im 17. Jahrhundert. Tübingen 1939 (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. 29).
–: Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung. Tübingen 1945 (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. 32).
–: Die Philosophie an der Universität Jena in ihrem geschichtlichen Verlaufe dargestellt. Jena 1932 (Zeitschrift des Vereins f. Thüring. Geschichte, N. F, Beih. 15. Beiträge zur Geschichte der Universität Jena. 4).

NAMENREGISTER

Aaron, R. I. 192
Althus, J. 82
Aristoteles 70, 75, 81, 83, 124, 208
Augustinus 98
Austin, J. 7
Bacon, Fr. 10, 15, 16
Barone, Fr. 124, 215, 217, 218
Bartholomäi, F. 77, 203
Battaglia, F. 179, 223, 225, 228, 230, 232, 234
Bayle, P. 121
Belaval, Y. 207
Berlin, I. 198
Bieber, G. 234
Bienert, W. 163, 223, 224, 228
Bilfinger, G. B. 214
Bodin, J. 82, 144
Bowle, J. 199
Bluntschli, J. K. 149, 222, 232
Bramhall, J. 57–60, 199
Brandt, Fr. 14, 192
Braun, D. 196
Burlamaqui, J. J. 6
Campo, M. 129, 215, 217, 218
Cantor, M. 192, 209
Cassirer, E. 46, 193, 196, 207
Cicero 75, 154
Clarendon, E. 66–69
Clarke, S. 121
Clavius, Chr. 118, 215
Couturat, L. 207, 208, 209
Cumberland, R. 60–66, 133, 155, 166, 199–201
Del Bò, N. 228, 232, 234
Descartes, R. 10, 11, 14, 15, 16, 25, 61, 81, 82, 83, 85, 87, 88, 92, 100, 101, 102, 104, 106, 116, 117, 121, 125, 126, 141, 153, 154, 155, 185, 192, 223, 225
Dewey, J. 201
Dilthey, W. 201, 202
Dries, K. H. 233, 234
Droetto, A. 202
Filmer, R. 5
Felden, J. v. 204
Fleischmann, M. 223, 234
Förster, W. 198
Fortuin, H. 202, 203
Francke, A. H. 159
Frank, G. 203
Frauendienst, W. 119, 215, 222
Friedrich, C. J. 81, 201, 204, 213, 214
Galilei, G. 10, 11, 14, 15, 16, 17, 21, 88, 106, 108
Gassend, P. 15, 154
Gesenius, Fr. 91
Gierke, O. 212, 221, 233
Glover, W. G. 198
Goldsmith, M. M. 40, 42, 54, 193, 196, 198
Gough, J. W. 196
Grotius, H. 6, 11, 57, 61, 70–76, 81, 92, 113, 117, 148, 153, 175, 187, 201–203, 232, 233
Grua, G. 211, 213
Habermas, J. 197
Hamberger, G. A. 118, 121
Hansch, M. G. 210
Hartenstein, G. 201, 203
Harvey, W. 10, 15, 19, 21
Herrmann, K. 211
Hobbes, Th. 5, 6, 7, 8, 10–56, 57–69, 70, 71, 75, 76, 81, 82, 84, 85, 90, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 104, 106, 107, 110, 112, 116, 132, 136, 143, 145, 147, 150, 152, 153, 170, 173, 174, 180, 181, 183, 185, 187, 192–199, 200, 201, 208, 223, 231, 232, 233
Hönigswald, R. 193, 197
Hoffmann-Loerzer, G. 201
Hood, F. C. 52, 53, 194, 196, 198
Holm, S. 198
Hume, D. 178, 186, 188
Hyde, Edw., siehe: Clarendon
Jacquot, J. 192
Joesten, Cl. 216, 217, 219
Kant, I. 14, 99, 126, 186
Kelsen, H. 7, 46, 145, 196, 197
Klug, U. 198, 209
Krieger, L. 96, 97, 205, 207
Laird, J. 53, 194, 198
Larenz, K. 210, 212, 230, 232
Leibniz, G. W. 6, 85, 87, 93, 100–116, 117, 118, 121, 127, 153, 179, 186, 205, 207–214, 216, 228
Locke, J. 5, 6, 127, 228, 234
Lubienski, Z. 195, 197, 198
Lyon, G. 194
Macpherson, C. B. 55, 56, 194, 198
Maier, H. 198
Martin, G. 207
Mersenne, M. 192
Mintz, S. J. 54, 193, 194, 198, 199
Nippold, O. 149, 222
Nüscheler, H. 197
Oakeshott, M. 50, 192, 196
Ottenwälder, P. 201
Pascal, B. 10, 191
Pareto, V. 205

Polin, R. 17, 33, 49, 51, 53, 54, 194, 196, 197, 198, 202
Pufendorf, S. 6, 57, 60, 65, 70, 72, 75, 79, 81–99, 100, 105, 107, 109, 110, 112, 117, 130, 133, 145, 148, 150, 151, 153, 159, 160, 165, 166, 169, 176, 179, 187, 199, 201, 204, 205, 209, 211, 223, 227, 232
Randall, J. H. jr. 192
Robertson, G. C. 199
Rousseau, J. J. 37
Ruck, E. 210, 211, 212, 213
Russell, B. 207
Schmitt, C. 175, 192, 196
Schneider, H.-P. 210
Schnur, R. 198
Schöffler, H. 203
Schreihage, H. 44, 45, 195, 196
Schubart-Fikentscher, G. 224
Sidney, A. 6
Sigwart, H. C. W. 197
Simson, G. 223
Solari, G. 214, 226, 228, 230, 232, 233, 234
Sombart, W. 195
Spinoza, B. 10, 57, 76, 82, 95, 104, 109, 153, 154, 174, 179
Stahl, Fr. J. 201
Stephen, L. 42, 192, 195, 198
Strauss, L. 20, 21, 38, 193, 194, 195, 198
Sturm, J. Chr. 118, 119, 215
Swammerdam, J. 10
Taylor, A. E. 45, 52, 53, 196, 198
Thieme, H. 214
Thomasius, Chr. 6, 75, 98, 118, 125, 129, 130, 149, 151–184, 188, 211, 222–234
Thrasymachus 109
Tönnies, F. 14, 18, 34, 42, 43, 44, 192, 193, 194, 196
Troeltsch, E. 202
Tschirnhaus, E. W. v. 119, 121, 124
Vattel, E. v. 6
Vico, G. B. 21
Vigil, Chr., siehe: Gesenius, Fr.
Wachter, J. G. 210
Wallis, J. 11, 57
Warrender, H. 45, 52, 53, 196
Watkins, J. W. N. 37, 48, 51, 192, 193, 194, 195, 197
Weigel, E. 76-81, 82, 100, 118, 121, 187, 203–204, 227
Welzel, H. 202, 203, 205, 210, 213
Wieacker, Fr. 148, 201, 222
Willms, B. 194, 199
Wolf, E. 201, 202, 204, 223, 225, 228, 232, 234
Wolff, Chr. 6, 7, 70, 74, 81, 117–150, 151, 170, 179, 188, 209, 211, 214-222
Wundt, M. 119, 123, 151, 203, 214, 215, 216, 223, 228
Zentgraf (Zentgravius), J. J. 91

SACHREGISTER

Aristokratie 43, 147, 149
Characteristica universalis 101, 102, 207
Civitas maxima, s. Staat: Menschheitsstaat
Common sense, s. sensus communis
Definition, genetische 12, 13, 21, 193
Demokratie 43, 140, 147, 149
Eigentum 65, 68, 111, 143
Empirie und Staatstheorie 26–30, 57–60
Entia moralia (impositiva), s. Sachverhalte, moralische
Erkenntnis als Rechnen mit Begriffen 25, 29, 30, 102, 203, 204, 208
Erkenntnistheorie 11–15, 156, 157, 193, 225, 226, 227
Freiheit, naturrechtliche 31–35, 48, 143, 147
Gehorsamspflicht, staatsbürgerliche 39, 94, 95, 149, 178, 179
Gemeinschaft als Naturtatsache 26, 28, 146, 177, 213
Gemeinschaftszweck 39–41, 48, 49, 63–65, 74, 75, 93, 98, 111, 114, 135, 137–140, 144–149, 177, 178, 179, 183, 233
Gemeinwohl 63–66, 93, 95, 98, 111, 138, 145, 149, 172, 173, 177
Gerechtigkeit, Definition 105, 108, 132
Gerechtigkeit, universelle 93, 94, 107–115, 210, 211
Gesetz, Definition 92, 93, 169
Gesetz, natürliches 29, 44–56, 61, 62, 72–76, 89–97, 127–148, 152, 159, 164, 168, 169, 173–176, 183, 197, 198, 218, 232
Gesetz, natürliches, als dictamen rectae rationis 50–53, 72, 73, 90, 200, 228
Gesetz, natürliches, als consilium rectae rationis 154, 167, 174–176
Gesetz, natürliches, als göttliches Gesetz 49, 50, 53, 54, 59, 65, 74, 93, 94, 108, 109, 131, 133, 152, 171, 202, 218
Gesetz, natürliches, und positives Gesetz 49, 50, 74, 93, 94, 108, 111
Gesetz, positives, als Zwangsnorm 24, 48, 49, 50, 92, 93, 147, 148, 175, 178, 179, 180, 181, 182, 222
Gleichheit, naturrechtliche 33–37, 49, 67, 95–97, 112, 134–137, 170
Gottesstaat 113–115
homo moralis, s. Person, juristischer Begriff der –
Hypothesen in der Rechts- und Staatslehre 65, 82, 85, 141, 142, 205
Individuum im Naturzustand 31, 32–35, 97, 110, 111
jus connatum, s. Recht, angeborenes
jus in omnia 32, 195
jus in omnia, negiert 96
jus strictum 110–114
Kalkül 100–102
Kombinatorik 104, 105
Konkretisierung naturrechtlicher Normen 49, 50, 76, 94, 182
Körper, politischer 22, 28, 88
Krieg aller gegen alle 28, 30, 34, 40, 68, 75, 96
Lingua rationalis 100, 101, 207
Logik, juristische 106, 107
Menschenrechte 145
Metabasis, naturrechtliche 7, 17, 19, 27, 28, 29, 31, 33, 52, 54, 55, 56, 72, 73, 87, 117, 128, 130, 132, 133, 142, 158, 166, 167, 172, 173, 198
Methode, analytische (s. auch Methode, geometrische) 10–15, 101–103
Methode, analytische, in der Rechts- und Staatslehre 15–26, 30–41, 46, 57, 58, 71, 88, 89, 128, 149, 150, 188
Methode, genetische 21–26
Methode, geometrische 10–15, 79, 100–103, 106, 118–128, 193, 151, 152, 155–158, 207, 208, 215–217
Methode, geometrische, abgelehnt 160–163
Methode, geometrische, in der Staatslehre 60–66 (Cumberland), 71, 72, 202 (Grotius), 76–81 (Weigel), 81, 82, 86–89 (Pufendorf) 103 ff. (Leibniz), 126–128 (Wolff), 159, 188, 189 (Thomasius)
Methode, geometrische, in der politischen Theorie 106
Methodenreinheit, Postulat der – 7, 15, 17, 33, 36, 38, 54, 56
Monarchie 43, 65, 147, 149, 182,
Natur als Grund des Naturrechts 61–64, 72, 82, 83, 109, 131
Natur des Menschen als Grund des Naturrechts 72, 73, 75, 77, 82, 84, 87, 88, 90, 91, 98, 128–137, 152, 158, 159, 164, 168, 170
Natur des Menschen als Grund des Völkerrechts 138, 139
Naturphilosophie (Hobbessche) 12–14, 21, 22
Naturphilosophie und Staatslehre 16-21, 24, 25, 28
Naturrecht als Inbegriff natürlicher Gesetze, s. Gesetz, natürliches
Naturwissenschaft als Vorbild der Staatslehre 8, 15, 66, 84
Naturzustand 30–34, 40, 42, 60, 67, 68, 75, 80, 89, 96, 97, 110, 111, 143, 180, 181, 194

normativ-deskriptive Doppeldeutigkeit naturr. Begriffe 31–37, 47, 51–55, 63, 64, 131, 167, 197, 198
obligatio connata, s. Verpflichtung, naturrechtliche
Person, juristischer Begriff der – 136, 137, 142, 143
Persona moralis, s. Staat als persona moralis
Pflichten, natürliche, gegen andere 134, 135, 144, 170
Pflichten, natürliche, gegen sich selbst 134, 135, 173
Pflichten, natürliche, der Menschlichkeit 135
Pflichten, natürliche, der Sozialität: erzwingbar 147, 148, 168, 179
pietas 114, 115
Pietismus 159–163
Positivierung naturrechtlicher Normen 49, 50, 76, 92, 94, 148, 176
prima naturae 75, 170
Prinzipien der Rechts- und Staatslehre 63, 64, 79, 85–88, 91, 128, 159, 164, 169–174, 205
Qualität, moralische 73, 74, 105
Quantität, moralische 78, 79, 80, 86, 88
Quasi-Pakt (Quasi-Kontrakt) 74, 140, 141, 146
Recht, angeborenes 128, 129, 137, 143, 175
Recht und Billigkeit 111, 114, 132
Recht und Macht 20, 24, 32, 34–38, 109, 149
Recht und Moral 129, 144, 150, 171, 174, 211, 231, 232
Recht und Nutzen 75, 76, 106, 108, 114, 168, 169, 210
Recht und Sitte 171, 174, 231, 232
Recht, positives, naturrechtlich fundiert 75, 76, 126, 127, 148, 197
Recht, positives, durch Konsens fundiert 95, 111, 139, 140, 146, 147, 199
Recht, vorstaatliches 112, 143
Recht, vorstaatliches, negiert 31, 96
Rechtsübertragung auf den Souverän 36, 37, 38, 40, 41, 43, 44, 49, 67, 98, 145, 146, 147, 195, 196
Repräsentation der Staatsangehörigen durch den Souverän 36, 38–44, 98, 112, 196
Sachverhalte, moralische 79, 80, 81, 84, 88, 166, 167, 205, 227
Sanktion, natürliche 63, 64, 92, 132, 133, 148, 200
Selbsterhaltungsrecht 27, 32, 40, 51, 52, 75, 150
Selbsterhaltungstrieb 27, 28, 29, 32, 35, 36, 40, 48, 75, 90, 96, 98, 112, 153, 164, 170, 172, 173
sensus communis 125, 151, 152, 159, 163, 181
Souveränität 29, 36, 39, 40, 50, 68, 74, 95, 147, 178, 179, 180, 212, 213
Souveränität, eingeschränkte 139, 147
Sozialität (socialitas) 26, 73, 74, 75, 87, 88, 90, 91, 97, 98, 110, 112, 159, 164, 168, 169, 173, 206
Sozialität als natürliche Pflicht 135, 136, 144, 150, 159, 168, 170, 230
Sozialkontrakt 24-30, 37–48, 67, 74, 75, 76, 80, 92, 95, 98, 99, 110–113, 143–147, 176–181, 195, 203, 211, 212
Staat als persona moralis (civilis, ficta) 5, 19, 41, 42, 98, 111, 112, 113, 137, 138, 142, 211, 212
Staat als Rechtsordnung 28, 41, 75, 145, 176
Staat und Kirche 59, 224
Staat: Menschheitsstaat 139–142, 220
Staatsentstehung 35–40, 65, 110, 111, 144–147, 177, 178
Universalwissenschaft 100–103
Vernunft als Erfassung normativer Prinzipien 50, 53, 75, 90, 91, 110, 129, 130, 131, 132, 134, 165, 166
Vernunft als Zweckrationalität 30, 33, 48, 50, 51, 77, 79, 91, 96, 167, 182, 198
Verpflichtung, naturrechtliche 128–131, 137, 143, 175, 232
Vervollkommnungspflicht 129, 131, 134, 137, 138, 139, 150
Vervollkommnung als Gemeinschaftszweck 137–139, 144
Völkergemeinschaft 138, 139, 177, 178
Völkerrecht, naturrechtlich fundiert 129, 138 bis 141, 177
Völkerrecht, negiert 34
Völkerrecht, durch Konsens fundiert 139, 140
Volkssouveränität 47, 95, 147
Vollkommenheit und Naturrecht 115, 129, 130, 131, 134, 137, 217, 218
Wechselseitigkeit von Rechten und Pflichten 97, 134, 135
Werttheorie 13, 14, 18, 28, 29, 30, 36 (Hobbes), 62, 63 (Cumberland), 92 (Pufendorf), 130–132 (Wolff), 154, 172, 231 (Thomasius)
Wissenschaftlichkeit der Rechtslehre 83–85, 103–107, 166, 204, 226

RAL-RG 495
Buchbinderei
M. Schedl u. Gebr. Schwab
8 München 6, Erhardtstr. 28