

Der gesellschaftliche „Naturzustand“ und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und Rousseau*

Ein Beitrag zur Standortbestimmung der politischen Theorie Rousseaus

Von I r i n g F e t s c h e r - T ü b i n g e n

Inhaltsverzeichnis: A. Der Naturzustand nach Thomas Hobbes S. 2 — B. Die Darstellung des Naturzustandes bei Samuel Pufendorf und Jean Barbeyrac S. 10 — C. Tierheit und Menschheit bei Cumberland und bei Rousseau S. 25

Rousseaus Auffassung vom Naturzustand und vom Naturmenschen wird in ihrer ganzen Eigenart und Bedeutung sichtbar, wenn wir sie mit den wesentlichsten Theorien hierüber konfrontieren, die ihm vorlagen und mit denen er sich bei der Entwicklung seiner eigenen Lehre mehr oder weniger direkt auseinandersetzt¹. Wir gehen dabei von der radikalsten und zugleich genialsten Theorie aus, die das moderne (im Gegensatz zum „klassischen“) Naturrecht kennt, von der Lehre des Thomas Hobbes. Ihr gegenüber erweisen sich das Hauptwerk Pufendorfs wie die Arbeiten seiner Nachfolger² als wesentlich stärker von der klassischen Tradition bestimmt, während sich die Rousseausche Position mehr dem Hobbesschen Radikalismus nähert, wenn sie auch in den entscheidenden Wertungen von ihm abweicht. Es ist also ein ziemlich komplizierter Zusammenhang, den wir zu beleuchten haben.

* Die nachstehende Abhandlung ist im Zusammenhang einer Schrift über „Rousseaus politische Philosophie“ entstanden, die im Herbst 1960 bei Luchterhand erscheinen soll und im Sommersemester 1959 der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen als Habilitationsschrift vorgelegen hat.

¹ Vgl. hierzu auch Egon Reiche: Rousseau und das Naturrecht, Berlin 1935; Robert Déraathé: J. J. Rousseau et la science politique de son temps, Paris 1950. Im folgenden behandle ich lediglich das Verhältnis Rousseaus zu einer Reihe von Naturrechtslehrern, die in seiner Zeit als maßgeblich angesehen wurden und auch sie nur in bezug auf ihre Auffassung vom Naturzustand und ihr Menschenbild.

² Jean Barbeyrac, dessen Übersetzungen Pufendorfs sowie Grotius' und Cumberlands' diese erst zu europäischen Berühmtheiten gemacht hat und der in seinen Anmerkungen und Einleitungen schon Einflüsse Lockes zeigt, und J. J. Burlamaqui, dessen „Principes du droit naturel“ (Genf 1747) Rousseau gekannt und zitiert hat. Vgl. hierzu Bernard Gagnebin: Burlamaqui et le droit naturel, Genève 1944.

1 Schmollers Jahrbuch 80, 6

A. Der Naturzustand nach Thomas Hobbes

Hobbes ist sich des Gegensatzes, in dem er zur Tradition des klassischen (und mittelalterlich-scholastischen) Naturrechts steht, durchaus bewußt. Im „de cive“ erklärt er: „Die meisten, welche über den Staat geschrieben haben, setzten voraus oder verlangen wenigstens von uns zu glauben, daß der Mensch von Natur ein zur Gesellschaft geeignetes Wesen sei, also das, was die Griechen ζῶον πολιτικόν nennen. Auf dieser Grundlage errichten sie ihre Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft, als ob zur Erhaltung des Friedens und zur Regierung des menschlichen Geschlechts nichts weiter nötig wäre, als daß die Menschen sich einigten, gewisse Verträge und Bedingungen festzusetzen, die sie selbst dann Gesetze nennen. Dieses Axiom ist jedoch trotz der weitverbreiteten Geltung sicherlich falsch; es ist ein Irrtum, der aus einer allzu oberflächlichen Betrachtung der menschlichen Natur herrührt³.“ Dieses ablehnende Urteil begründet Hobbes durch den Hinweis auf die Erfahrung, welche zeige, daß die Menschen nicht alle anderen Menschen in gleicher Weise liebten, sondern sich nur denjenigen anschlössen, von denen sie Ehre und sonstige Vorteile erführen. Die Gesellschaft ist also nicht das Ziel ihres Strebens, sondern lediglich ein Mittel, dessen sie sich zu ihrem Vorteil zu bedienen suchen.

Daß diese Hobbessche Kritik die klassische Naturrechtslehre mißversteht, wenn sie deren Begriffe als „Axiome“ ansieht, statt sie als (normhaltige) Wesensbegriffe zu interpretieren, sei hier nur am Rande erwähnt. Selbstverständlich kann der Hinweis auf das Vorkommen von Menschen, die sich der Gesellschaft lediglich als Mittel für egoistische Zwecke bedienen, nichts an der „Wesensbestimmung“ ändern, die den Menschen als „politisches oder soziales Lebewesen“ auffaßt, weil sie in seiner sozialen und sozialbezogenen (polis-bezogenen) Daseinsweise die Vollendung der in ihm angelegten Entelechie erblickt. Schon hier zeigt sich der allen klassischen Naturrechtslehrern radikal entgegengesetzte empirische Standpunkt des Thomas Hobbes, der erstmals die Politik nach Analogie der Mechanik mit wissenschaftlicher Exaktheit behandeln wollte.

Hobbes geht also nicht von der „Bestimmung“ des Menschen und der ihm eigentümlichen „Vollendung“ aus, sondern vom empirischen Menschen, wie er ihn in seiner mechanischen Psychologie und auf Grund der Erfahrung seines Lebens sah, und von dessen Lage außerhalb eines Gemeinwesens. Diese Situation ist gekennzeichnet:

1. durch die natürliche Gleichheit (aequalitas) der Menschen. Diese Gleichheit bedeutet zwar keine völlige Übereinstimmung der

³ Opera lat. vol. II, p. 158 sq.; de Cive, Libertas, cap. I.

körperlichen und geistigen Kräfte aller, aber doch eine so weitgehende Ähnlichkeit, daß keiner auf Grund seiner natürlichen Überlegenheit bereits über andere zu herrschen vermöchte. Hobbes wendet sich hier vor allem gegen Aristoteles und dessen bekannte Definition des Sklaven im 1. Buch seiner Politik: „Derjenige ist von Natur ein Sklave, welcher einem Anderen gehören kann ... und welcher an der Vernunft nur so weit Anteil hat, daß er ihre Stimme vernehmen kann, ohne die Vernunft selbst zu haben. ... Die Natur strebt, auch den Körper der Freien von dem der Sklaven verschieden zu machen; die letzteren sollen einen starken Körper für die Beschaffung des Notwendigen haben, und die Körper der Freien sollen aufgerichtet und zu solcher Arbeit nicht geschickt, dagegen für das öffentliche Leben geeignet sein. ... Somit ist also klar, daß von Natur die Menschen teils Freie, teils Sklaven sind, für welche letztere das Sklaven-Sein nützlich und auch gerecht ist.“ (Übersetzung v. Kirchmann, S. 10.) In „de cive“ nennt Hobbes ausdrücklich diesen Gegner und führt gegen ihn folgendes aus: „Ich weiß, daß Aristoteles im ersten Buch seiner ‚Politik‘ es als eine Grundlage aller politischen Wissenschaft aufstellt, daß von Natur der eine Teil der Menschen zum Befehlen und der andere zum Dienen geschaffen sei; so daß die Unterschiede zwischen Herren und Sklaven nicht auf dem Übereinkommen der Menschen (*consensus hominum*), sondern auf ihrer Begabung (*aptitudine*), d. h. einem natürlichen Wissen oder Unwissenheit beruhen. Allein diese Begründung verstößt nicht nur gegen die Vernunft ..., sondern auch gegen die Erfahrung. Denn erstens ist kaum jemand so stumpfsinnig (*stupido*), daß er nicht lieber sich selbst bestimmte als von anderen leiten ließe, und sodann sind bei einem Streite zwischen den Klügeren und den Stärkeren (wie ja Aristoteles annimmt, daß die Sklaven die körperlich überlegenen und zugleich die geistig unterlegenen sind, IF) jene nicht immer oder auch nur häufig diesen überlegen. Sind also die Menschen von Natur aus gleich, so muß man diese Gleichheit anerkennen; sind sie ungleich, so müssen sie, da sie um die Herrschaft streiten werden, zur Erlangung des Friedens als gleich angesehen werden (*ad pacem consequendam ut pro aequalibus habeantur*) ...“ (Übersetzung Frischeisen-Köhler, S. 105⁴).

Hobbes opponiert also in zweierlei Hinsicht gegen Aristoteles, einmal bestreitet er das von diesem behauptete **F a k t u m** der natürlichen Unterschiedenheit von Freien und Sklaven, zum anderen stellt er das **G l e i c h h e i t s p o s t u l a t** als eine notwendige Voraussetzung des Friedens dar. Die Hinzufügung dieses zweiten Argumentes zeigt, daß auch Hobbes nicht an eine völlige Übereinstimmung der Eigenschaften unter den Menschen glaubt. Seine „naturwissenschaft-

⁴ Opera lat. vol. II, p. 189; de Cive, Libertas, cap. III, § 13.

liche“ Beweisführung zielt allerdings darauf ab, das Postulat als vernünftig und realistisch erscheinen zu lassen.

Die „*aequalitas*“ wird näher wie folgt begründet: „In Ansehung der körperlichen Kraft wird man gewiß selten einen so schwachen Menschen finden, der nicht durch List (*dolo*) oder in Verbindung mit anderen, die mit ihm in gleicher Gefahr sind, auch den Stärksten zu töten fähig sein sollte“ (*non possit interficere*) (*Leviathan*, Übersetzung J. P. Meyer, S. 160)⁵. Die Hinzufügung des Hinweises auf die mögliche Verbindung mit anderen macht noch einmal deutlich, daß es sich nicht um absolute Identität der Stärke, sondern nur um relative Ähnlichkeit handelt; dennoch fällt das Argument eigentlich aus dem Rahmen, weil es weniger die „*aequalitas*“ beweist als die Möglichkeit, die „*inaequalitas*“ unter den Einzelnen durch Zusammenschluß aufzuheben. Es wird daher weniger die natürliche Gleichheit als die Unsicherheit noch des Stärksten bewiesen; und die „Gleichheit“ damit in die allgemeine Unsicherheit der Existenz verlegt, auf die es Hobbes letztlich auch ankommt.

Noch eindeutiger scheint ihm aber die Gleichheit der geistigen Fähigkeiten (*facultates animi*) zu sein, von der er nur die Wissenschaft ausnimmt, der aber offenbar keine unmittelbare politische Konsequenz zugeschrieben wird. Die Begründung ist hier doppelt, einmal „objektiv“ gleichsam aus dem Wesen der „*prudentia*“, entsprechend der Hobbesschen Erkenntnistheorie, zum anderen „subjektiv“ aus der Zufriedenheit eines jeden mit dem ihm zuteil gewordenen Intellekt. Alle Klugheit (*prudentia*) stamme aus der Erfahrung (*experientia*) und werde daher „allen, die sich eine gleiche Zeit lang mit den gleichen Gegenständen beschäftigen, in gleicher Weise von der Natur zuteil“ (*caput XIII, Opera lat. Bd. III, S. 97*). Die Tatsache aber, daß sich viele Menschen klüger dünken als alle übrigen, ist so weit verbreitet, daß sie kaum ein Gegenargument darstellt, sondern vielmehr gleichfalls für die Gleichheit spricht. Man wird hier unwillkürlich an Descartes' berühmte Formulierung im „*Discours de la méthode*“ erinnert: „Kein Ding ist in der Welt besser verteilt als der gesunde Menschenverstand; denn jeder glaubt, damit so wohl versehen zu sein, daß selbst, wer in allem anderen noch so schwer zu befriedigen ist, gewöhnlich nicht mehr davon wünscht, als er besitzt“ (Abhandlung über die Methode, Übersetzung Buchenau, Erster Teil, Anfang)⁶.

2. Aus dieser natürlichen Gleichheit folgt nach Hobbes die gleiche Hoffnung (*spes*) auf die Erreichung unserer Ziele. Hieraus aber muß notwendig Konflikt folgen, sobald zwei Menschen denselben Gegenstand begehren, den beide nicht auf einmal zu ge-

⁵ *Opera lat. vol. III, p. 97; Leviathan, cap. XIII.*

⁶ *Discours de la Méthode, ed. Gilson, p. 40.*

nießen vermögen (quo frui ambo non possunt). Da aber der begehrte Gegenstand beiden als für ihre Selbsterhaltung unentbehrlich erscheint, werden beide Streiter danach streben, den anderen zu töten oder zu unterwerfen (subjugare vel interficere). Wenn also einer einen Acker bebaut, dann wird ihn sein Nachbar, mit anderen vereinigt, nicht nur seiner Früchte berauben, sondern ihn auch töten, bis ihn von dritten das gleiche Schicksal ereilt. Aus der natürlichen Gleichheit und dem allgemeinen Streben nach Selbsterhaltung folgt also ständiger Kampf, und da jeder vor allen anderen sich fürchten muß, bleibt ihm nichts anderes übrig, als ihnen zuvorzukommen (anticipatio) und soviel Macht zu erwerben, daß ihm keine andere Macht mehr gefährlich werden kann. Selbst der, welcher in bescheidenen Grenzen sich zu halten bereit wäre, ist so genötigt, nach Machterweiterung zu streben, weil er auf anderem Wege dem natürlichen Gebot der Selbsterhaltung nicht zu genügen vermag. So kommt zum Konflikt oder Konkurrenzkampf um die natürlichen Güter (competitio) als zweiter Kriegsgrund die Furcht (metus) und das Mißtrauen hinzu, das zu ständiger Abwehrbereitschaft führt. Der entscheidendste Kriegsgrund ist aber drittens der Kampf um die Anerkennung und Wertschätzung. „Ein jeder möchte nämlich von den übrigen ebenso hoch geschätzt werden, wie er sich selber schätzt, und sucht jedes Zeichen der Geringschätzung . . . zu rächen⁷.“ In „de cive“ führt Hobbes diesen Gedanken noch etwas breiter aus: „Da nun alle geistige Freude und Lust (alacritas, voluptas) darin besteht, jemand zu finden, mit dem verglichen man sich selbst fühlen und rühmen kann (magnifice sentire de se ipso), so müssen notwendigerweise die Menschen ihren gegenseitigen Haß und ihre Verachtung bald durch Lachen, bald durch Worte, bald durch Gesten oder andere Zeichen merken lassen, und nichts ist kränkender und steigert wiederum so sehr die Lust, andere zu verletzen“ (Übersetzung Frischeisen-Köhler, S. 80; Opera lat. Bd. II, S. 163)⁸. Damit ist die Unvermeidlichkeit von Kränkungen — die der notwendige Ausdruck des angenehmen Überlegenheitsgefühls sind, nach dem alle oder doch die meisten streben, — und des aus ihnen resultierenden Ehren-Streites erwiesen. Die Natur des Menschen ist nach Hobbes so beschaffen, daß sie jeden dazu antreibt, sich allen anderen gegenüber überlegen zu fühlen und dieses Überlegenheitsgefühl teils durch kränkende Geringschätzung, Lachen oder Zeichen der Verachtung zum Ausdruck zu bringen, teils von anderen die Bestätigung dieser Selbsteinschätzung durch Drohungen und Gewalt zu erpressen. Der heftigste Kampf (maximum certamen) ist daher der der Geister, die sich wechselseitig den Rang streitig machen, und aus

⁷ Opera lat. vol. III, p. 99, Leviathan, cap. XIII.

⁸ Opera lat. vol. II, p. 163; de Cive, Libertas, cap. I, § 5.

ihm geht die größte Zwietracht (*maximas discordias*) unter den Menschen hervor⁹.

3. Zusammenfassend kann man daher den natürlichen Zustand der Menschen als einen „Krieg eines jeden gegen einen jeden“ bezeichnen (*bellum uniuscujusque contra unumquemque*), wenn man unter Krieg nicht nur die Kämpfe (*pugna*), sondern die ständige Bereitschaft, „mit den Waffen um die Entscheidung zu kämpfen“ (*armis decertandi*) versteht. Der Kriegszustand aber ist durch die ständige Furcht vor gewaltsamem Tode (*mortis violentiae metus*) und durch ein „einsames, ärmliches, rohes und kurzes Leben“ (*vita . . . solitaria, indigna, bruta et brevis*) gekennzeichnet. Unter der „Einsamkeit“ der Menschen versteht hier Hobbes freilich nicht — wie Rousseau — die *i s o l i e r t e* Lebensweise der Wilden, sondern das Fehlen eines geregelten Gemeinschaftslebens, eine Einsamkeit, die der Isoliertheit des modernen Menschen inmitten der „Massengesellschaft“ entspricht und die Descartes vielleicht als erster literarisch beschrieben hat¹⁰.

Einwänden gegen die Annahme eines derartigen Kriegszustandes unter den Menschen begegnet Hobbes durch zwei sich ergänzende — aber auch ausschließende — Argumente:

1. führt er „historische Beispiele“ an: so lebten etwa die *J u d e n* zur *Z e i t K a i n s* und *A b e l s* offenbar in einem Zustand ohne „*communis potentia*“, denn sonst hätte Kain sicher keinen Mord gewagt und auch die *V ö l k e r N o r d a m e r i k a s* lebten — abgesehen von der Existenz kleiner familienähnlicher Gebilde — ohne jede Regierung, schließlich aber zeigt sich dieser Zustand auch in den *B ü r g e r k r i e g e n*.

2. schränkt Hobbes in der englischen Ausgabe des *Leviathan* seine Äußerungen dahingehend ein, daß er meint, dieser Zustand „sei niemals *a l l g e m e i n* und über die ganze Welt verbreitet“ (*was never generally so, over all the world*); und in der lateinischen wie der englischen Ausgabe wird endlich im nächsten Abschnitt darauf hingewiesen, daß, auch wenn unter Einzelmenschen dieser Zustand niemals (*nunquam*) vorhanden gewesen sein sollte, er doch zwischen den Königen und anderen Inhabern der *S o u v e r ä n i t ä t* ständig herrsche. In diesem Falle sei er freilich auch nicht ganz so schädlich wie der Kriegszustand unter Einzelmenschen, weil er nicht zu dem gleichen Elend führe und weil das „Wohl der Unterworfenen anders nicht bewirkt werden könne“.

⁹ *Leviathan*, cap. XIII; *de Cive*, cap. I, § 5.

¹⁰ Vgl. Descartes Brief an Guez de Balzac, *Oeuvres A.T. I*, p. 203. Die Einsamkeit des Menschen in der Großstadt, die Descartes wohlthuend empfindet, wird allerdings von Rousseau nicht mehr positiv beurteilt. Der teilnahmslos-distanzierende Blick des Edelmanns des 17. Jh. sah die Dinge anders als der unter der modernen Gesellschaft leidende Bohémien des 18.

Aus dem zweiten Argument muß man schließen, daß Hobbes den Naturzustand weniger als einen faktischen Ur-Zustand erkennt, als ihn vielmehr logisch — aus der Analogie des Verhältnisses der Souveräne zueinander — erschlossen hat. Der Naturzustand ist der logische Ausgangspunkt der Konstruktion des Gesellschaftszustandes, nicht dessen historischer Ursprung. Zugleich aber ist dieser logische Ausgangspunkt **faktisch** im Wesen der menschlichen Leidenschaften begründet und aus ihm abgeleitet (*illatum est ex natura passionum*) sowie durch die Erfahrungen, die jederzeit mit den Menschen gemacht werden können, bestätigt (*experientiae consentaneum*). (Vgl. die Hinweise Hobbes auf die Bewaffnung von Reisenden, Türschlösser, verschließbare Schränke usf.¹¹.) In dem logisch vorzusetzenden Naturzustand des Kampfes aller gegen alle (Hobbes wechselt etwas unpräzise zwischen dem angemessenen Ausdruck: *bellum uniuscuiusque contra unumquemque* und dem gewöhnlich zitierten *bellum omnium contra omnes* oder *bellum omnium in omnes*), sind die Menschen weder gerecht noch ungerecht (*nomina justi et injusti locum . . . non habent*), denn Gewalt und List gelten im Kriege als Kardinaltugenden, und Gerechtigkeit ist auch keine Eigenschaft, die dem menschlichen Körper oder der menschlichen Seele von Natur zukäme (wie die Antike annahm), sondern eine, die ihm nur als Bürger (*quatenus civis*) eignet. Auch gibt es in diesem Zustand weder mein noch dein (*nullum meum aut tuum*), d. h. es gibt kein rechtlich anerkanntes Eigentum, sondern lediglich flüchtigen Besitz, der so lange währt, wie die Kraft des Einzelnen ausreicht, ihn gegen alle Angriffe zu verteidigen. „Die Natur gibt einem jeden ein Recht auf alles“ (*unicuique jus in omnia*)¹², oder „alles allen“ (*omnia omnibus*). Aus diesem Recht fließt jedoch notwendig der oben beschriebene Streit, so daß seine Wirkung „fast dieselbe ist, als ob es überhaupt kein Recht gäbe“¹³.

Aus diesem unerträglichen Kriegszustand werden die Menschen herausgeführt durch die Zusammenwirkung von zwei Leidenschaften (*passiones*) mit der Vernunft (*ratio*). Diese beiden heilsamen natürlichen Leidenschaften sind

1. die Furcht vorm gewaltsamen Tode (*metus mortis violentiae*),
2. „das Verlangen nach den zum angenehmen Leben notwendigen Dingen“ (*cupiditas rerum ad bene vivendum necessarium*) in Verbindung mit der Hoffnung diese durch Anstrengung zu erlangen (*spes per industriam illas obtinendi*).

Die Vernunft aber führt zur Erkenntnis der „Friedensartikel“ (*articuli pacis*), die aus dem einen Generalartikel: daß der Frieden

¹¹ Vgl. *Leviathan*, Opera lat. vol. III, p. 100.

¹² Opera lat. vol. II, p. 164, de Cive, Libertas, cap. I, § 10.

¹³ Opera lat. vol. II, p. 165, de Cive, Libertas, cap. I, § 11.

zu suchen sei (*pacem ... quaerendam esse*) logisch deduziert werden und ebenso viele notwendige Mittel zur Herbeiführung und Erhaltung des Friedens darstellen. Zusammenfassend kann man daher sagen:

1. Daß der Naturzustand für Hobbes ein Kriegszustand ist, in dem ein jeder gegen jeden anderen sich gegebenenfalls gewaltsam zu verteidigen hat.

2. Daß dieser Zustand nicht durch natürliche Überlegenheit eines oder einiger Menschen über die anderen beseitigt werden kann, weil sowohl in bezug auf die Körperkräfte wie in bezug auf die geistigen Anlagen die bestehenden Unterschiede nicht ausreichen, um eine dauernde und gesicherte Herrschaft aus ihnen abzuleiten.

3. Daß der Anspruch (und das Recht) eines jeden auf alle Güter (*jus in omnia*) bei der Unmöglichkeit gleichzeitigen Genusses vieler Güter notwendig zu Kampf und Streit führen muß (*co m p e t i t i o*).

4. Daß außerdem (fast) jeder von allen anderen verlangt, daß sie ihn sich selbst vorziehen sollen, eine Forderung, die unmöglich erfüllt werden kann, so daß um die Anerkennung ein blutiger Kampf entbrennt. Dieses Streben nach „fama“ (Ruhm), das Hobbes bei den meisten Zeitgenossen anzutreffen glaubte, wurde dabei von ihm keineswegs als ebenso natürlich und unvermeidlich angesehen wie der Konkurrenzkampf um die Güter des Lebens. Er findet für es jedenfalls in de Cive Worte des Tadels, ja dort erscheint der Eitle gegenüber dem Bescheidenen sogar als intellektuell minderwertig. Während nämlich der bescheidene Mensch seine Kräfte richtig einschätzt und die natürliche Gleichheit berücksichtigt, glaubt der „Unbändige“ (*ingenii ferocis*) sich alles erlauben zu können „und maß sich vor allen anderen Ehre an“. ... „Bei ihm geht der Wille zu schaden auf eitle Ruhmsucht (*inani gloria*) und falsche Einschätzung seiner Kräfte zurück“ (*falsa virium aestimatio*)¹⁴.

Aber wenn auch die Eitelkeit auf intellektuelle Minderwertigkeit zurückgeht, so muß mit ihr doch als einer — ja als der entscheidenden Leidenschaft des Menschen gerechnet werden. Da aber Leidenschaften nur durch Leidenschaften bekämpft werden können — wenn man nicht die Kraft der Ratio von vornherein als überlegen ansetzen will, was sich vom Standpunkt des Hobbesschen Naturalismus verbietet — kann nur eine allen anderen überlegene Leidenschaft — nämlich die Furcht vorm gewaltsamen Tode — die Macht der Eitelkeit und Ruhmsucht überwinden. Das wenigstens ist die Annahme Hobbes'. Nun scheint er sich allerdings darin zu widersprechen, daß er beim Ruhmsüchtigen das Streben nach Anerkennung für stärker

¹⁴ l. c. p. 162, § 4.

hält als die Furcht vorm natürlichen Tode, denn der Ruhmsüchtige setzt ja sein Leben ein, um das Ziel der Anerkennung seiner Ehre zu erreichen. Andererseits aber sollte doch auf der Furcht vorm gewaltsamen Tode die Überwindung der asozialen Einstellung und Leidenschaften aufgebaut werden. Man sieht daher nicht recht ein, wie dieses Motiv bei den von Natur aus eitlen Menschen wirksam werden kann.

Während Hobbes annimmt, daß unter dem Eindruck der Anmaßungen des „Unbändigen“ auch der Bescheidene schließlich zum Kämpfer wird, weil er andernfalls das Gebot der Selbsterhaltung verletzen würde, läßt Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ aus diesem Ansatz die Zweiheit von Herr und Knecht entstehen. Aus den Menschen, die das Anerkanntwerden (die „Ehre“, den „Ruhm“) dem eigenen Leben vorziehen, werden die „Herren“, aus den anderen, die ihr Leben vorziehen, die Knechte¹⁵. Hobbes scheint dagegen vorauszusetzen, daß bei den meisten Menschen — und sogar bei solchen, die sehr großen Wert darauf legen, als überlegen anerkannt zu werden — die Furcht vorm gewaltsamen Tode überwiegt, daß sie also im Grunde — mit Hegel zu reden — (potentiell) Knechte sind. Wenn man will, kann man das als die *Anthropologie des Bourgeois* bezeichnen im Gegensatz zur *Anthropologie des Feudalherren*. Während der Bourgeois in Frieden seinen Geschäften nachzugehen wünscht, ist die Grundhaltung des Feudalherren die des Kampfes und der Kampfbereitschaft. Die von Hobbes kritisierte Ruhmbegierde (*gloria*) ist ein Charakteristikum des alten kriegerischen Adels. Gleichzeitig aber ist die „Anerkennung“ auch das entscheidende Motiv für das Streben nach Reichtum, das für die neue, bürgerliche Ära kennzeichnend ist. Der (allerdings unblutige!) „Krieg“ aber, zu dem der Konkurrenzkampf der Geschäftsleute führt, bedarf ebenso der Einschränkung und Unterdrückung wie der reine Prestigekampf der Adligen, wenn ein friedliches Gemeinwesen (*commonwealth*) entstehen soll.

Die kritische Einstellung von Hobbes ist also zwiespältig: einmal richtet sie sich — vom Standpunkt bourgeoiser Vernünftigkeit — gegen die „falsche Selbsteinschätzung“ der sich überlegen dünkenden Feudalherren und ihrer bürgerlichen Nachahmer¹⁶, zum anderen aber erkennt sie auch bereits den Selbstwiderspruch, der in dem gleichzeitigen Wunsch nach Frieden und egoistischer Profitsucht besteht. Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, daß im *Leviathan*

¹⁵ Vgl. *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, S. 141-150. A. Kojève hat diesen Abschnitt in den Mittelpunkt seiner Interpretation Hegels gestellt. Vgl. A. Kojève: *Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, Stuttgart 1958.

¹⁶ Welch große Rolle die Nachahmung adliger Lebensformen durch das aufsteigende Bürgertum spielte, wird an literarischen Beispielen, z. B. Molières *bourgeois gentilhomme* (1670), deutlich.

(1651) die „gloria“ gegenüber der „competitio“ als Motiv des allgemeinen Krieges unter Individuen zurücktritt, während im de Cive (1642) die Selbstüberschätzung des Ruhmbegierigen als die hauptsächlichste Quelle des Wunsches zu schaden (*proclivitas ad se mutuo lacesendum*) bezeichnet wird. Man könnte in dieser Entwicklung ein allmähliches Zurücktreten des feudalen gegenüber dem bourgeoisen Zeitalter gespiegelt finden.

Zu einer Gefahr fürs friedliche Zusammenleben konnte die von Hobbes beschriebene „gloria“ erst dann werden, als sie wirklich einen ständig wachsenden Teil der Bevölkerung erfaßte. Das aber geschah erst mit der Entstehung der Bourgeoisie, die aus den festgefühten Ordnungen der alten Ständegesellschaft heraustrat, aber zunächst die vom Feudaladel entwickelten Haltungen übernahm. Das für eine kleine Führungsgruppe passende Prinzip der kriegerischen „Ehre“ mußte, wenn es zugleich individualisiert und verallgemeinert wurde, gesellschaftsauflösend wirken. Man könnte daher die Lehre Hobbes auch als einen Versuch der Anpassung des Bewußtseins (des Bourgeois) an die veränderte historische Situation verstehen. Hobbes ruft gleichsam seinen Landsleuten zu: verzichtet doch auf die zu Krieg und Unordnung führende (intellektuell minderwertige) Selbstüberschätzung und Ruhmbegierde und erkennt, daß der Frieden (und die ihn ermöglichende Anerkennung der Gleichheit) die unabdingbare Voraussetzung eures Lebens und des allgemeinen Wohlstandes ist! Euer Interesse als Bürger erfordert es, daß ihr den Frieden als Basis des sicheren Geschäftslebens anerkennt, denn nur, solange diese gemeinsame Basis gesichert bleibt, könnt ihr als Einzelne prosperieren.

B. Die Darstellung des Naturzustandes bei Samuel Pufendorf und Jean Barbeyrac¹⁷

P u f e n d o r f entwickelt seine Auffassung vom „Naturzustand“ im zweiten Buch seines Hauptwerkes in ständiger Auseinandersetzung mit T h o m a s H o b b e s. Seine Darstellung wird durch eine Definition dieses Zustandes eröffnet, die für uns nicht uninteressant ist, weil sie der Rousseauschen Auffassung widerspricht:

„Was wir hier Naturzustand nennen, meint Pufendorf, ist nicht die Bedingung (*conditio*), welche die Natur (die schaffende Natur, *IF*) als die vollkommenste oder dem Menschengeschlecht angemessenste anstrebt (*intendit*), sondern derjenige (Zustand), in dem sich jeder

¹⁷ S a m u e l P u f e n d o r f: *Le droit de la nature et des gens, ou système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique*, trad. du latin par J e a n B a r b e y r a c Amsterdam chez Pierre de Coup 1712 2 vol. Ich zitiere im folgenden nach dieser Ausgabe, füge jedoch Buch, Kapitel und Paragraphennummer an, so daß die Stellen leicht in andren Ausgaben gefunden werden können.

durch seine Geburt befindet, wenn man von allen Erfindungen und von den Menschen aus eigener Kraft oder auf Grund göttlicher Eingebung geschaffenen Institutionen absieht, die das Aussehen des menschlichen Lebens verändert haben, unter welchen wir nicht nur die verschiedenen Handwerke (*artes*) und die allgemeine menschliche Kultur (*universae vitae humanae cultum*) verstehen, sondern auch hauptsächlich die bürgerlichen Gesellschaften (*societates civiles*), durch deren Entstehung die Menschheit in eine harmonische Ordnung gebracht wurde (*in concinnum ordinem fuit digestum*)¹⁸.“ Der Naturzustand ist also nicht der Zustand, der dem Menschen am angemessensten ist, sondern im Gegenteil ein solcher, in dem er all die geschilderten Vorzüge des Gesellschaftszustandes entbehren und daher auch höchst unglücklich sein muß. Rousseau dagegen nahm an, daß der Naturzustand (oder doch eine diesem Zustand noch denkbar nahe einfache menschliche Gesellschaft) auch der eigentlich von der Natur dem Menschen zuge dachte Zustand war, in dem die Menschen (auf ihre Art) glücklich waren, wenn ihnen auch viele spezifisch menschliche Eigenschaften noch fehlten¹⁹. Jedenfalls hat der Naturzustand bei ihm einen ausgesprochen positiven Wertakzent.

Pufendorf behandelt zunächst den Naturzustand „an sich“ (*in se*), d. h. er untersucht, welche Nachteile (*incommoda*) für den Einzelnen mit ihm verbunden waren und welche Rechte jeder einzelne in ihm genoß; sodann entwickelt er diesen Zustand in Hinblick auf die Beziehung zu anderen Menschen (*in ordine ad alios*) und stellt die Frage präziser schon so, daß sie deutlich die gegen Hobbes gerichtete polemische Absicht erkennen läßt: „ist der Naturzustand ein Kriegs- oder Friedenszustand?“ Entsprechend der schon bei Hobbes erwähnten Doppelbedeutung des Terminus teilt sich diese Frage in die nach dem Zustand der Einzelmenschen in der völlig „natürlichen Freiheit“ (*in naturali libertate*) und die nach dem Verhältnis konstituierter Staaten zueinander (*status naturalis merus aut absolutus und status naturalis limitatus*).

a) Um sich zunächst eine Vorstellung von dem unglücklichen Zustand der Einzelnen im „status naturalis“ zu machen, fordert Pufendorf dazu auf, sich einen gleichsam vom Himmel herab gefallenen Menschen vorzustellen (*fingendus . . . est*)²⁰, dessen Geistes- und Körperkräfte so beschränkt sind, wie bei einem Menschen, der keinerlei

¹⁸ Trad. Barbeyrac, vol. I, p. 149. Lib. II, cap. II, § 1.

¹⁹ Hier sehe ich von der Differenzierung innerhalb des Naturzustandes, die sich bei Rousseau findet, ab.

²⁰ Der Behauptung Dérathés (a.a.O., p. 125 sq.), Rousseau sei der erste gewesen, der den Naturzustand nicht mehr schlechthin als ein Faktum angesehen habe, kann ich mich daher nicht anschließen. Auch Pufendorf spricht ja an dieser Stelle ausdrücklich von einer „Fiktion“.

Erziehung genossen und auch keinen außerordentlichen Beistand Gottes gehabt hat. Diesen Zustand kann man sich nur als äußerst erbärmlich vorstellen (*non potest non miserrima concipi*). Nimmt man an, daß dieser Mensch ein Kind ist, so muß er einfach umkommen, falls er nicht zufällig ein Tier findet, das ihn säugt und mit dessen Milch er dann gleichsam auch die Wildheit des Tieres in sich aufnimmt. Stellt man sich ihn als Erwachsenen vor, so fehlen ihm alle Gegenstände, die erst allmählich durch die gemeinsamen Anstrengungen der Menschheit entstanden sind: er ist daher völlig nackt, ohne artikulierte Sprache, „ohne alle Erziehung und Kultur, schreckhaft und verblüfft vom Anblick der aufgehenden Sonne, wie Manlius im 1. Buch sagt, sich von dem nährend, was ihm begegnet und vom ersten Gewässer seinen Durst stillend und vor den Unbilden der Witterung in einer Höhle oder dichten Bäumen Zuflucht suchend“²¹. Nachdrücklich wird das Fehlen aller Annehmlichkeiten der Zivilisation unterstrichen und durch eine Reihe von Texten antiker Dichter illustriert, die, weil sie den „wahren Ursprung des Menschengeschlechtes, wie ihn die Heilige Schrift lehrt“, nicht kennen konnten, über den Zustand der ersten Menschen so Häßliches (*tam foeda*) berichteten. Während aber Horaz (1. Sat. III vers. 99 sq.) die ersten Menschen als außerordentlich kampflustig hinstellt, den Fortschritt geradezu an der Kampftechnik abliest („zuerst schlug man mit Fäusten und kratzte mit den Nägeln, dann mit Stöcken und schließlich erfand man Waffen“) und das Ende eines Kriegszustandes mit der Erfindung der Sprache, dem Städtebau und der Gesetzgebung in Zusammenhang bringt, erscheinen die ersten Menschen bei Lukrez (Lib. V. vers 923 sq.) eher als friedlich und vor allem mit der Verteidigung gegen wilde Tiere beschäftigt. Bei Lukrez findet sich auch der Hinweis auf die mit wachsender Zivilisation nachlassende Abhärtung und Stärke des Körpers, den bekanntlich Rousseau aufgenommen hat.

Aber selbst wenn man einmal annimmt, daß die Menschheit zwar all die Errungenschaften der Zivilisation, die sie Gott selbst dankt und von denen die Hl. Schrift berichtet (z. B. die Fellkleider Adams und Evas) sowie eine Reihe anderer, die sie später von sich aus entwickelt hat, bereits besaß, wäre sie ohne die Einrichtung von Staaten (*nullis civitatibus institutis*) doch höchst unglücklich gewesen, und die Beschreibung, die Euripides von den Kyklopen gibt, hätte auf sie zugetragen: „umherstreifende Hirten, von denen keiner in irgendeiner Sache dem anderen gehorcht“ (*vagi pastores nec ullus ulla in re alteri paret*). Gerade so war aber die von Rousseau als „goldenes Zeitalter“ gepriesene Epoche der Menschheitsentwicklung beschaffen gewesen, bei der sie hätte stehenbleiben sollen.

²¹ Trad. Barbeyrac, vol. I, p. 149 sq., Lib. II, cap. I, § 2.

Schließlich führt Pufendorf auch die Charakteristika an, die Hobbes vom Naturzustand gibt und zitiert ausführlich und zustimmend den Vergleich von „status naturalis“ und „status civilis“ im 10. Kapitel von „de cive“. Sein französischer Übersetzer Jean Barbeyrac sieht sich hier genötigt, gegen Pufendorfs positive Einschätzung von Hobbes Stellung zu nehmen. Da Barbeyrac in den diesbezüglichen Fußnoten in mancher Hinsicht eine Zwischenstellung zwischen Pufendorf und Rousseau einnimmt, verdienen sie etwas ausführlicher zitiert zu werden: Daß man im Naturzustand zur Verteidigung nur seine eigenen Kräfte habe, wie Hobbes behauptet, „sei nicht absolut wahr. Denn was hindert im Naturzustand eine Vereinigung mehrerer zu gemeinsamer gegenseitiger Verteidigung? Ich gebe zu, daß dieser Schutz — wenn er gleich auf der gemeinsamen Macht mehrerer beruht — doch nicht mit dem verglichen werden kann, den man in einem geordneten Staat (*société civile*) genießt, aber er würde doch vor den Beleidigungen schützen, denen man im Naturzustand ausgesetzt ist, weil man sich nicht gleichzeitig einer so großen Anzahl von Feinden gegenüber sähe. Übrigens geschieht es in einem Staate oft, daß Privatpersonen (*les particuliers*) durch die Kraft des ganzen Korps (*corps politique*) unterdrückt werden; ein Nachteil, der im Naturzustand nicht zu fürchten ist“²². Während in diesem Punkt Barbeyrac stärker von Locke beeinflusst zu sein scheint, als es Rousseau war, für den die Gefahr der Unterdrückung der Privatpersonen durch das „*corps politique*“ keine Gefahr darstellte, sondern vielmehr die ermöglichende Bedingung der bürgerlichen Freiheit (*liberté civile*) war, scheint in den folgenden Fußnoten die Verwandtschaft mit Rousseau stärker: Während Pufendorf zustimmend Hobbes Behauptung zitiert, daß „außerhalb des Staates niemand der Früchte seiner Arbeit sicher ist“ (*extra civitatem, fructus ab industria nemini certus, Opera lat. II S. 265*), meint Barbeyrac: „Es scheint im Gegenteil so, daß man im Naturzustand gewöhnlich die Früchte seiner Arbeit sicherer genießt, denn die armen Untertanen werden sehr oft von schlechten Fürsten (Regierungen) geprellt“²³. Ganz ähnlich bemerkt Barbeyrac in bezug auf die allgemeine Furcht, die Hobbes dem Naturzustand zuordnet: „hat man nicht unter staatlichen Regierungen oft viel mehr Grund, sich vor den Mächtigen und ihren Beauftragten (*ministres*) zu fürchten?“²⁴. Barbeyrac kritisiert nicht nur die durchwegs negative Bewertung des Naturzustandes durch Pufendorf und Hobbes, er wendet sich ebenso auch gegen die übertrieben positive Beurteilung des Lebens im Staate und weist darauf hin, daß im „moskovitischen Kaiserreich“ und bei mehreren Völ-

²² l. c. p. 152 sq., cap. II, note 7.

²³ l. c. 153, note 8.

²⁴ l. c. note 11.

kern Asiens, Afrikas und Amerikas, die einen Souverän haben, nicht weniger Barbarei und Uneinigkeit herrscht als nach Hobbes angeblich im Naturzustand²⁵. An den Höfen aber fände man „Ungeheuer an Ehrgeiz, Geiz, Genußsucht, Ungerechtigkeit, Grausamkeit und Unmenschlichkeit“²⁶ und die häufigen Verfolgungen und blutigen Kriege, die in und zwischen Staaten stattfänden, zeigten deutlich, daß Friede und Ruhe „gewöhnlich ebensowenig in den staatlichen Gesellschaften wie im Naturzustande herrschen“²⁷. Während Hobbes und Pufendorf in der staatlichen Gesellschaft Reichtum (*divitiae*) finden, fragt Barbeyrac, „woher denn dann so zahlreiche Menschen kommen, die auf den Bettel angewiesen sind und so viele durch Erpressungen ruinierte Untertanen“²⁸. Zusammenfassend formuliert er — unter Berufung auf Lockes ‚second treatise of civil government‘ (Kap. II und XVIII) selbst eine Gegenüberstellung der beiden Zustände:

„Die Erfahrung lehrt, daß — entgegen der natürlichen Bestimmung des Schöpfers — auf Grund der menschlichen Verderbtheit (*corruption humaine*) beide Zustände oftmals ungesellig und unglücklich sind. Die staatliche Regierung (*gouvernement civil*) ist zwar das geeignetste Mittel zur Unterdrückung der menschlichen Bosheit (*malice*) und der Gesellschaftszustand kann zweifellos geselliger und glücklicher sein als der Naturzustand. Aber man muß zu diesem Zweck voraussetzen, daß die staatliche Gesellschaft gut regiert wird — denn sonst, wenn der Souverän seine Macht mißbraucht oder die Sorge um die Staatsangelegenheiten seinen unwissenden oder lasterhaften Ministern überläßt, wie es oft geschieht, ist der Gesellschaftszustand weit unglücklicher als der Naturzustand; was durch all die Kriege und Nöte offenbar wird, die aus diesen Mißbräuchen hervorgehen und die im Naturzustande fehlen²⁹.“ Es gibt also sowohl einen verderbten Naturzustand wie einen verderbten Gesellschaftszustand und das Leben im Staate ist nicht prinzipiell und immer dem im Naturzustand vorzuziehen, sondern nur unter bestimmten Voraussetzungen. Gegenüber dem korrupten Gesellschaftszustand unter einer ungerechten Regierung ist dagegen stets dem Naturzustand der Vorzug zu geben.

An diese abgewogene Beurteilung klingen Rousseaus Worte im 8. Kapitel des 1. Buches des *Contrat Social* an: „Obgleich er sich in diesem (dem Gesellschafts-, IF) Zustand mehrerer Vorteile begibt, die

²⁵ l. c. note 13.

²⁶ l. c. note 14.

²⁷ l. c. note 15.

²⁸ l. c. note 16.

²⁹ l. c. note 17. Es folgt der Hinweis: „voyez ce que dit M. Locke dans son second traité du gouvernement civil, chap. I, § 10, chap. XVIII, § 17 á la fin.“

er von Natur aus hat, erhält er dafür doch so große, . . . daß, wenn die Mißbräuche seiner neuen Lage ihn nicht oft noch unter seine ursprüngliche degradieren würden, er unablässig den glücklichen Augenblick preisen müßte, der ihn diesem (Naturzustand, IF) für immer entrissen und aus einem dummen und bornierten Tier ein intelligentes Wesen und einen Menschen gemacht hat“ (CS I, 8)³⁰. Man darf freilich die Tragweite solcher Ähnlichkeiten oder Anklänge nicht überschätzen.

b) Von § 3 an behandelt Pufendorf die „Rechte“ der Menschen im Naturzustand, die man leicht aus den beiden Fundamenten ableiten könne:

1. aus „der in allen Tieren herrschenden Neigung, sich zu erhalten und alles zu entfernen, das geeignet scheint, ihren Leib oder ihr Leben zu zerstören“, und

2. aus ihrer „Unabhängigkeit“ (indépendance) oder der Tatsache, daß sie keiner menschlichen Autorität unterworfen sind (soumis á aucune autorité humaine; nullius hominis imperio sunt subjecti).

Aus der Neigung sich selbst zu erhalten (dem Selbsterhaltungstrieb) folgt, daß man im Naturzustande alles gebrauchen und genießen darf, das zur Erhaltung nötig ist, „vorausgesetzt, daß man dadurch nicht die Rechte anderer antastet“³¹.

Aus der „Unabhängigkeit“ folgt, daß man bei der Wahl der zur Selbsterhaltung nötigen Mittel seinem eigenen Urteil (propre jugement; proprio iudicio) und Willen (propre volonté; proprio . . . arbitrio) folgen darf. Vorausgesetzt wiederum, daß Urteil und Wille immer „dem Gesetz der Natur konform sind“ (toujours conforme à la loi de la nature; ad legem tamen naturalem formato). Aus diesem Grunde könne der Naturzustand auch „la liberté naturelle“ bzw. „status . . . libertatis“ genannt werden.

Pufendorf sucht hier Hobbes so zu „korrigieren und interpretieren“, daß dessen Thesen über das Recht im Naturzustand mit den seinen übereinstimmen. Das von Hobbes aufgestellte „jus in omnia“, wie es im § 10 (sect. III, caput 1) von de Cive entwickelt wird, sei

³⁰ Vgl. hierzu auch das Fragment „état de guerre“: „L'indépendance qu'on ôte aux hommes, se réfugie dans les sociétés; et ces grands corps livrés à leurs propres impulsions, produisent des chocs plus terribles à proportion que leurs masses l'empportent sur celle des individus“ (Vaughan, the political writings of J. J. Rousseau, ed., Cambridge 1915, 2 vol., vol. I, p. 296). Und ebd. „d'homme à homme nous vivons dans l'état civil et soumis aux lois; de peuple à peuple, chacun jouit de la liberté naturelle: ce qui rend au fond notre situation pire que si ces distinctions étaient inconnus. Car vivant à la fois dans l'ordre social et dans l'état de nature, nous sommes assujettis aux inconvénients des deux sans en avoir les avantages“ (l. c. p. 304). Diese Stellen erwähne ich hier nur, um zu zeigen, daß Rousseau sich deutlich der Nachteile bewußt war, die mit beiden Zuständen verbunden sind.

³¹ Trad. Barbeyrac vol. I, p. 154; Lib. II, cap. II, § 3.

nämlich nicht im Sinne einer absoluten Willkür zu verstehen, sondern durch den Hinweis auf die „droite raison“, die dem Menschen des Naturzustandes auch noch Hobbes zukäme, zu limitieren. Man dürfe aus diesem jus in omnia keineswegs folgern, „daß es erlaubt sei, absolut alles zu tun, was man will und gegenüber wem man will, denn Hobbes unterwerfe den Menschen in diesem Zustand der Leitung der Naturgesetze und der rechten Vernunft (sana ratio). Eine hemmungslose Freiheit (licence) könne aber niemals von einem vernünftigen Wesen als ein geeignetes Mittel angesehen werden, uns lange (am Leben) zu erhalten und daher könne man keineswegs unterstellen, daß die Natur diese (hemmungslose Freiheit) irgendjemandem zugeteilt habe“³². Das Mißverständnis, dem Pufendorf hier (absichtlich?) unterliegt, besteht darin, daß er die „droite raison“ mit der vollständig aufgeklärten (ja „erleuchteten“) Vernunft identifiziert, während Hobbes nur an die durchaus beschränkte und begrenzte, unaufgeklärte und irrende subjektive Vernunft jedes Einzelnen dachte. Der Übersetzer hat das erkannt und bemerkt in einer Fußnote: „Hobbes versteht unter der gesunden Vernunft (droite raison), wie er selbst in seiner Fußnote zum § 1 des II. Kapitels (von de Cive, IF) sagt, nicht wie die meisten eine unfehlbare Fähigkeit, sondern einen Akt des Verstandes, das heißt die wahre und richtige Erwägung (raisonnement), die jeder in bezug auf seine eignen Handlungen anstellt, die sowohl zum Nutzen wie auch zum Schaden der anderen Menschen aus schlagen können“³³.

Die droite raison führt also nach Hobbes keineswegs bereits zur Rücksichtnahme auf die Rechte anderer. Da die souveräne Vernunft eines jeden unter keinem verbindlichen Maßstab (objektiver Vernunft) steht, gilt alles, was die subjektive Vernunft eines jeden für notwendig erachtet, auch als berechtigt. Es ist unmöglich, unrecht zu tun, solange die Norm jeder Handlung in dem freien Urteil eines jeden liegt. Auch wenn Hobbes die droite raison zur Richtschnur des Handelns des Menschen im Zustand der Unabhängigkeit macht, weiß er doch, und dieses Wissen hat auch der von ihm konzipierte Mensch, daß es zahlreiche „unbändige Menschen“ (ingenii ferocis) gibt, die ihre eigenen Kräfte überschätzend (als unvernünftige Wesen) gegen andere vorgehen und daß er sich gegen sie nur schützen kann, indem er selbst immer mehr Macht erwirbt. Auch wenn Hobbes an der einen Hälfte der klassischen Definition des Menschen als animal

³² I. c. p. 154; Lib. II, cap. II, § 3.

³³ I. c. p. 154, note 1. Die Stelle bei Hobbes lautet im Original „per rectam rationem in statu hominem naturali, intelligo, non ut multi facultatem infallibilem, sed ratiocinationem uniuscuiusque propriam et veram circa actiones suas, quae in utilitatem, vel damnum ceterorum hominum redundare possint“ (Opera lat. vol. II, p. 169).

„sociale et rationale“ festhält, modifiziert er doch sehr stark die Bedeutung der Ratio des homo asocialis (naturalis), indem er ihr die Objektivität und Allgemeingültigkeit nimmt, die sie im klassischen Naturrecht hatte und bei Pufendorf wieder erhält.

Im ganzen lehnt sich die Schilderung des Naturzustandes „an sich“ bei Pufendorf dennoch stark an Hobbes an, während sie sich von Spinozas Identifikation von Naturrecht und natürlichem Trieb nachdrücklich distanziert³⁴. Barbeyrac hat jedoch in seinen Fußnoten mit Recht darauf hingewiesen, daß diese starke Anlehnung an Hobbes im Grunde mit den Prinzipien Pufendorfs unvereinbar ist und in der unterschiedlichen Fassung des Vernunftbegriffes zum Ausdruck kommt, die Pufendorf wegzuinterpretieren versuchte. Auch betont Barbeyrac, daß die „Ideen von Hobbes im Grunde nicht weit von denen Spinozas entfernt sind“³⁵.

Die Frage nach der realen Existenz eines Naturzustandes wird ähnlich vorsichtig wie bei Hobbes behandelt. Es müsse eingestanden werden, „daß sich die gesamte Menschheit niemals zugleich im reinen Naturzustande befunden hat“³⁶. Da nach der Lehre der Bibel nämlich alle Menschen von einem ersten Menschenpaar abstammen, dessen Kinder sich in der Folge zu Familien und Stämmen zusammenfanden, könne man erst diesen späteren Zustand eigentlich als „Naturzustand“ (d. h. als Stand der indépendance) bezeichnen. Es handle sich aber dabei um einen „gemäßigten“ Naturzustand (état de nature tempéré; temperatus status naturalis), dem eine Reihe von Nachteilen des reinen Naturzustandes fehlten, vor allem dort, wo die Menschen schon in kleinen Staaten sich vereinigt hatten. Je zahlreicher aber diese Kleinstaaten waren, desto näher war man dem Naturzustand, denn desto mehr Menschen gab es, gegenüber denen man in keinem anderen Verhältnis als dem der natürlichen Unabhängigkeit und der gemeinschaftlichen Menschennatur stand.

„Dieser Zustand hat also aktuell immer nur teilweise und in gemäßigter Form bestanden, das heißt daß jeder sich mit anderen zu einer bürgerlichen Gesellschaft oder etwas ähnlichem verbunden und seine natürliche Freiheit in bezug auf die übrige Menschheit behalten

³⁴ Vgl. Spinoza: „Per ius et institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscuiusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum. Ex.gr. pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum, adeoque pisces summo naturali iure aqua potiuntur et magni minores comedunt . . . Nec hic ullam agnoscimus differentiam inter homines et reliqua naturae individua, neque inter homines ratione praeditos et alios, qui veram rationem ignorant. Quicquid enim unaquaeque res ex legibus suae naturae agit, id summo iure agit, nimirum quia agit, prout ex natura determinata est, nec aliud potest“ (Tractatus theologico-politicus cap. XVI, § 2,5).

³⁵ Trad. Barbeyrac, vol. I, p. 156, note 6.

³⁶ l. c. p. 158, Lib. II, cap. II, § 4.

hatte.“ Nicht die ersten Menschen, sondern erst ihre Enkel lebten im Naturzustand (d. h. in einem Zustand ohne Unterordnungsverhältnisse), aber auch sie nur in einem gemäßigten und teilweisen³⁷.

Die natürliche Unabhängigkeit gilt aber ebenso für das Verhältnis der souveränen Staatsoberhäupter untereinander, und hier erreicht sie sogar ihr größtes Ausmaß, denn die Souveräne verfügen zugleich über eine hinlängliche Macht, um diese Unabhängigkeit zu verteidigen. Pufendorf nennt das „liberté naturelle par excellence“ (libertas naturalis eximia).

Auch in dieser Beziehung schließt sich Pufendorf an Hobbes an, der ja gleichfalls betont hatte, daß der Naturzustand niemals in der ganzen Welt (never generally so, over all the world, Leviathan Kap. 13) so vorhanden gewesen sei, zwischen souveränen Königen und anderen Staatsoberhäuptern aber auch heute noch gelte. Auch die Einschätzung dieses letzteren Naturzustandes als weniger schädlich als der zwischen Einzelindividuen fand sich bereits bei Hobbes.

2. Im schärfsten Gegensatz zu Hobbes steht aber die Bestimmung des Naturzustandes „in Bezug auf andere Menschen betrachtet“. Es geht um die Frage, ob dieser Zustand ... ein Zustand des Friedens oder des Krieges ist (an status naturalis ... habet indolem belli, an pacis). Mit diesem Problem setzt sich Pufendorf in den Paragraphen 5 bis 12 dieses Kapitels auseinander und bemüht sich, die Hobbessche These dabei gründlich zu widerlegen. Wiederum geht die Betrachtung vom Naturzustand, in dem die Einzelnen vor Stiftung der Staaten lebten, zum Verhältnis der souveränen Staaten untereinander über, ohne daß beides scharf geschieden würde. Praktische Bedeutung kommt aber wohl in erster Linie der Bestimmung der internationalen Beziehungen (des Völkerrechts) zu, die anders aussehen müssen, wenn der Normalzustand unter den Staaten als Krieg oder wenn er als Frieden aufgefaßt wird. Nach einem detaillierten Referat der Hobbesschen Lehren stellt sich Pufendorf zunächst die Frage nach der Existenz des Hobbesschen Naturzustandes und ist geneigt, ihn als eine Hypothese bis zum gewissen Grade gelten zu lassen.

³⁷ Lib. II, cap. II, § 4,3. Vgl. auch § 7. l. c. vol. I, p. 158. — Um nicht mit der Bibel in Widerspruch zu geraten, hat Rousseau in seinem „essai sur l'origine des langues“ eine ähnliche Hypothese entwickelt, der zufolge auch nicht die ersten Menschen, sondern deren späte Enkel im Naturzustand untereinander lebten: „Adam parlait, Noé parlait, soit: Adam avait été instruit par Dieu même. En se divisant, les enfants de Noé abandonnèrent l'agriculture et la langue commune périt avec la première société. Epars dans ce vaste désert du monde, les hommes retombèrent dans la stupide barbarie où ils se seroient trouvés, s'ils étoient nés de la terre“ (Oeuvres, ed. Hachette, vol. I, p. 387). Um nicht eine heidnische These vertreten zu müssen, konstruiert hier Rousseau einen Verfall der ursprünglichen, alle Menschen umfassenden Gemeinschaft, der zu einer Situation führt, „als ob“ die Menschen (wie Lukrez lehrte) aus der Erde geboren wären.

Dagegen scheint ihm jedoch bedenklich, daß Hobbes den Zustand unter den Staaten als *de facto* Kriegszustand definiert. Hiergegen führt Pufendorf seine Argumente ins Feld. Der Naturzustand zwischen den Völkern könne kein Kriegszustand sein, weil die gesamte Menschheit von einem Paar (Adam und Eva) abstamme und daher „nicht nur durch die Bande jener allgemeinen Freundschaft, die aus der Gleichheit der selben Natur erwächst, sondern auch noch durch jene besondere Freundschaft, die aus der Blutsverwandtschaft hervorgeht, verbunden sei“³⁸.

Auch der Einwand, die sofortige Errichtung von Gesellschaften nach der Erschaffung des Menschen beweise, daß sie ohne dieselbe offenbar in Krieg und Streit gelebt haben würden, verfängt seiner Meinung nach nicht. Vielmehr seien die ersten Gesellschaften gestiftet worden, „weil es keinen anderen Weg gab, um die menschliche Art zu erhalten und fortzupflanzen“. Der Naturzustand aber sei (wie bereits oben erwähnt) erst allmählich durch die Vermehrung der Menschen entstanden, die es unmöglich gemacht habe, alle in einem Staat zusammenzufassen. Das Argument der biblischen Darstellung des Ursprungs der Menschheit spielt hier eine entscheidende Rolle und wird gegen die heidnische These einer Entstehung der Menschen aus „Schlamm“ und gleichzeitig an mehreren Stellen der Erde ins Feld geführt. Nur, wenn man annähme, daß es „am Anfang eine Menge von Menschen gab, die nicht voneinander abstammten, könne man annehmen, daß die ersten Menschen ohne Gesellschaftsordnung im Kriegszustand gelebt haben würden“³⁹.

Außer dieser biblisch gestützten Widerlegung gebe es aber auch die Möglichkeit, „direkt auf die Gründe von Hobbes einzugehen“ (§ VIII). Den ersten Punkt, den Pufendorf hier anführt, müssen wir in extenso zitieren, weil er deutlich auf eine Rousseausche These hinweist und zumindest anregend auf ihn gewirkt haben dürfte: „Diejenigen, die durch einen großen räumlichen Abstand voneinander getrennt sind, können sich unstreitig weder in ihrer Person noch in ihrem Hab und Gut unmittelbar Schaden zufügen. ... So sehe ich nicht ein, warum man sich nicht eher als Freund denn als Feind betrachten sollte, solange man derart entfernt ist. Auch der Einwand, in diesem Falle bleibe man neutral, nützt hier nichts, denn das bloße Fehlen des Wunsches zu schaden zusammen mit der Unmöglichkeit, tatsächlich zu schaden, kann an die Stelle der Freundschaft treten“⁴⁰.

³⁸ Trad. Barbeyrac, vol. I, p. 163; Lib. II, cap. II, § 7.

³⁹ l. c. p. 163. Vgl. auch p. 158: „Pour que le Genre Humain fût tout à la fois dans l'État de Nature, il aurati fallu que, selon l'opinion chimérique de quelque Payens, les Hommes nâquirent du limon, comme les Grénouilles, ou de quelque semence jettée en terre, comme ceux dont parle la Fable.“

⁴⁰ l. c. p. 163, § 8.

Aus einer solchen isolierten Lebensweise der Individuen hat Rousseau in seinem zweiten Discours bekanntlich die Eigenschaften des Naturmenschen abgeleitet. Er hat damit im Grunde nur den hier bei Pufendorf einmal kurz auftauchenden Gedanken breiter ausgeführt und zu Ende gedacht. Daß Hobbes selbst diesen Einwand zurückgewiesen haben würde, scheint mir sicher. Vermutlich hätte er darauf hingewiesen, daß man das Wort „vereinzelte Lebensweise“ verschieden interpretieren kann. Er hatte es im Sinne des Fehlens eines staatlich geregelten Zusammenhangs unter den Menschen verstanden und dabei keineswegs an eine räumliche Isolierung der „Vereinzelten“ gedacht. Pufendorf nahm die „Vereinzlung“ im wörtlichen und gleichsam „natürlichen“ Sinn, während Hobbes sie im „moralisch-politischen“ Sinn gebrauchte.

Zweitens aber führe gerade jene Gleichheit, die Hobbes bewiesen habe, zum Frieden, weil jeder — im Normalfall — bei einem Angriff ebenso viel für sich zu fürchten habe, als er dem anderen schaden könne, und „die Gefährdung unseres eigenen Lebens uns ein größeres Gut nehme, als wir aus der Tatsache zu gewinnen vermöchten, daß das Leben des anderen in der gleichen Gefahr schwebt“⁴¹.

Drittens seien schließlich die Gründe, die Hobbes für die Feindschaft unter den Menschen anführt, nur partielle Gründe, die zu Kampf und Streit zwischen einer Anzahl von bestimmten Menschen, nicht aber zum Krieg aller gegen alle führen könnten. Geistige Wettkämpfe und Streitigkeiten gebe es z. B. nur unter den Menschen, die sich von den gewöhnlichen Menschen (*du commun*) unterscheiden. Auch habe der Schöpfer die Menschheit nicht so sparsam mit Gütern versehen, daß es immer Streit um den Besitz eines und desselben Gegenstandes des Bedürfnisses geben müsse. Und, wenn auch die allgemeine Verderbtheit der Menschennatur es geraten erscheinen lasse, vorsichtig zu sein, so berechtere dieses Mißtrauen doch nicht, anderen durch den eigenen Angriff zuzuvorkommen und sie zu überraschen. Mit Recht werde ein derartiger Angriff von Cicero (*de officiis* Lib. I, cap. VII in finem) als Ungerechtigkeit bezeichnet. Hier wird wieder der grundsätzliche Unterschied der Standpunkte deutlich. Während es nämlich für Hobbes im vorstaatlichen Zustande überhaupt keinen objektiven Begriff des Rechts und der Gerechtigkeit gibt, geht das klassische Naturrecht und mit ihm Pufendorf von der Überzeugung aus, daß es auch dann schon „Gerechtigkeit“ gibt, wenn zwischen mehreren, zusammenlebenden Menschen noch keinerlei Verträge abgeschlossen worden sind.

⁴¹ l. c. p. 164, § 8.

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang wieder die Annahme der „droite raison“ im Naturzustand, deren unterschiedliche Bedeutung bei Hobbes und Pufendorf wir schon oben erwähnt haben. Diese Vernunft besitzt nach Pufendorf selbst im Naturzustand eine „sichere, feste und allgemeine Regel, nämlich die Natur der Dinge, die leicht ... wenigstens die allgemeinen Vorschriften des menschlichen Lebens und die Maximen des Naturrechts liefert“ (§ IX, S. 165)⁴². Wer aber auf seine Vernunft statt auf die Stimme der Leidenschaft hört, wird einen Angriffskrieg sowohl als „deshonnête“ (indecorum) wie auch als „pernicieuse“ (inutile) ablehnen. Die Stimme der Vernunft rät ihm niemals, nur seinen persönlichen Vorteil (intérêt particulier) als Richtschnur zu wählen, und der Mensch ist prinzipiell frei, dieser Stimme zu folgen. Auch führt die Vernunft zur Erkenntnis unserer Abhängigkeit von Gott und zur Erkenntnis, daß es seinem Willen entspricht, daß wir eher der Vernunft als unseren Leidenschaften Gehorsam leisten. Der Frieden wird also zugleich als „nützlich“ und als sittlich von der Vernunft geboten.

Der Naturzustand ist alles in allem kein Kriegszustand, sondern ein Zustand des Friedens (point la guerre, mais la paix; non esse bellum, sed pacem). Seine wichtigsten Gesetze sind:

1. „Denjenigen kein Übles zufügen, die uns nicht schaden.“
2. „Jedermann im ruhigen Genuß seiner Güter lassen“;
3. „Pünktlich seine Versprechungen einhalten“;
4. „Unserem Nächsten helfen, soweit engere und unabdingbare Verpflichtungen es uns erlauben“⁴³.

Der Frieden braucht daher nicht erst durch einen ausdrücklichen Vertrag (abgesehen von Sonderfällen) unter den Menschen gestiftet zu werden, er ist vielmehr „von der Natur selbst geboten unabhängig von jedem menschlichen Akt“⁴⁴. Die Pflicht zur Erhaltung des Friedens folgt unmittelbar aus dem Naturgesetz, dem alle Menschen unterworfen sind, weil es mit dem Gesetz der *recta ratio* übereinstimmt, die den Menschen auch im Naturzustand zukommt. Abschließend (§ XII) betont Pufendorf jedoch, daß dieser aufs Naturrecht gegründete Friedenszustand angesichts der zahlreichen menschlichen Laster⁴⁵ äußerst ungewiß und schwach sei. Daher gibt er den Rat, bei aller Friedfertigkeit und Friedensliebe doch wachsam zu sein, und zwar die Menschen als Freunde anzusehen, sich aber dabei bewußt zu bleiben, daß sie jede Minute zu Feinden werden können. Man solle

⁴² l. c. p. 165, § 9.

⁴³ l. c.

⁴⁴ l. c. p. 166, § 11.

⁴⁵ l. c. p. 168, § 12.

weder die Haltung eines Schafes (brebis) noch die eines wilden Tieres (bête féroce) haben, und zwar im Frieden leben, aber notfalls auch bereit sein, in den Krieg zu ziehen, um sich zu verteidigen. Der Hinweis auf die ungerechte Maßlosigkeit selbst mancher christlicher Staatsmänner zeigt, daß wiederum zugleich an den Naturzustand zwischen den Staaten gedacht wurde.

Zusammenfassung

1. Der Naturzustand, der für die Einzelmenschen jedenfalls eine Fiktion ist, wäre ein Zustand äußerster Erbärmlichkeit und größten Unglücks gewesen. In der negativen Bewertung dieses Zustandes stimmt Pufendorf mit Hobbes weithin überein, während Barbeyrac ihm widersprach. Für Rousseau war er ein Zustand des Glückes und der Zufriedenheit.

2. Zwar haben die Menschen im Naturzustand das Recht, selbst — ohne auf eine menschliche Autorität hören zu müssen — die Mittel zu bestimmen, die für ihre Selbsterhaltung nötig sind; doch sind sie hierbei an die Verpflichtungen gebunden, die aus der „Natur der Sache“ sich ergeben und die die „recta ratio“ erkennt. In der unterschiedlichen Auffassung vom Wesen dieser dem Naturmenschen zukommenden Vernunft⁴⁶ trennte sich Pufendorf von Hobbes: während

⁴⁶ Nach der klassischen (stoischen) Naturrechtslehre, an die sich Pufendorf anschließt, ist der Mensch ein animal rationale et sociale. Aus seiner wesenhaften Vernünftigkeit folgt hier seine Geselligkeit, d. i. seine Geeignetheit wie seine Geneigtheit zum Leben in Gemeinschaft mit anderen Menschen. Unter „ratio“ wird hier ein Organ verstanden, das jedem Menschen die wahre und gerechte Ordnung der Dinge offenbart. Die von Gott gesetzte Ordnung der Natur wird mit der sittlichen Weltordnung identifiziert: „Dieser νόμος ist Gesetz alles Seienden . . . und Gesetz sowohl des φυσικού und λογικού wie des ήθικού . . . so wohnt das ethische Gesetz der Natur inne als einige und absolute Norm, welche, erhaben über Raum und Zeit, unabhängig von menschlicher Satzung, gleichmäßig allen Menschen die Regel des Guten und Bösen ist“ (M. Voigt: Die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer, 1856, I. p. 135). An dieser objektiv-vernünftigen Ordnung orientiert sich der vernunftbegabte Mensch und indem er sich an ihr orientiert, trägt er zu einem harmonischen und friedlichen Leben der Gemeinschaft bei. Die Vernunftseinsicht hat verpflichtende, alle Störungen der Triebe und Leidenschaften überwindende Kraft.

Wenn dagegen Hobbes dem Naturmenschen Vernunft zuschreibt, so meint er damit etwas ganz anderes als die Klassiker. Ratio ist für ihn nicht mehr jene unfehlbare, auf eine objektiv-vernünftige Ordnung bezogene Einsicht, sondern lediglich die Fähigkeit der Individuen, die geeigneten Mittel für die Erreichung ihrer von Leidenschaften diktierten Ziele aufzusuchen. Die Vernunft hört auf ein orientierendes Organ zu sein und wird zum bloßen Mittel. David Hume hat diese „neue“ Vernunft eindeutig gekennzeichnet indem er schrieb: „Reason is and ought only to be the slave of the passions and can never pretend to any other office than to serve and obey them“ (Treatise of Human Nature vol. II. sect. XI). Während die Klassiker der Vernunft eine Eigenkraft zuschrieben, die sie befähigt, die (asozialen) Leidenschaften zu überwinden, ist Hobbes dieser Weg verschlossen. Eine Friedensordnung ist daher auf Grund seines Menschen-

für Pufendorf die *recta ratio* die normative und unfehlbare Einsicht in die feststehende Ordnung des Seins ist, versteht Hobbes darunter lediglich den Interessenskalkül des Individuums. Die Hobbessche Vernunft steht ganz im Dienste des (zu dem anfangs unaufgeklärten) egoistischen Interesses eines jeden, die Pufendorfsche und die klassische Vernunft des Naturrechts überhaupt ist ein vom Interesse unabhängiges selbständiges, ja überlegenes Prinzip. Rousseau (ähnlich wie Spinoza) spricht dem Naturmenschen die Vernunft überhaupt ab und unterscheidet dann im Verlauf der Entwicklung zwischen einer im Interesse und im Dienst der „Passions“ stehenden Vernunft und einer Vernunft, die aus einem aufrechten Herzen hervorgehend sich auf die Erkenntnis der Ordnung richtet. Die „*droite raison*“ ist bei Rousseau abhängig von dem Zustand des Herzens, des Gefühls, während sie bei den Naturrechtslehrern als ein unabhängiges Prinzip erscheint. Hobbes hatte eine von den Leidenschaften losgelöste Vernunft für unmöglich gehalten, ebenso aber auch die von Rousseau für möglich gehaltene Reinheit des Herzens, bei ihm ist die *ratio* nie mehr als die Fähigkeit zu umsichtigem Interessenskalkül. So wird deutlich, wie

bildes nur dann möglich, wenn es eine — alle anderen an Stärke überragende — Leidenschaft geben sollte, die von sich aus zum Frieden hindrängt. Das aber ist jene „Furcht vor einem gewaltsamen Tode“, die für jeden bewußten Menschen alle anderen Seelenregungen überschattet. Im Dienste dieser Furcht stehend wird dann auch die instrumentale Vernunft zur Friedensstifterin, indem sie die Mittel und Wege aufzeigt, die zur Vermeidung des Gefürchteten führen.

Rousseau nimmt auch hier eine Mittelstellung ein, die freilich kein bloßes Kompromiß darstellt, sondern seine eigentümliche Auffassung zum Ausdruck bringt. Einerseits wendet er sich ganz entschieden gegen die Lehre, die *Ratio* sei von sich aus stark genug, um die asozialen Leidenschaften der depravierten Natur-Menschen zu überwinden: „... une vue purement spéculative ne saurait dans le cœur humain l'emporter sur les passions“ (Lettre à Carondelet vom 4. 3. 1764, Corr. Gén. t. X no 2028 p. 340). „... la froide raison n'a jamais rien fait d'illustre, et l'on ne triomphe des passions qu'en les opposant l'une à l'autre“ (Nouvelle Héloïse, Œuvres IV, p. 344). Das erinnert in gewisser Weise an Hobbes, der alle Leidenschaften durch die eine, stärkste überwinden wollte. Aber der Unterschied wird sofort deutlich, wenn Rousseau fortfährt: „Quand celle de la vertu vient à s'élever, elle domine seule et tient tout en équilibre“ (a.a.O.). Die Rolle, die bei Hobbes die „Furcht vorm gewaltsamen Tode“ spielte, wird bei Rousseau also von der Tugend übernommen. Diese ist aber im Gegensatz zur Hobbesschen Furcht kein „natürliches“ Gefühl, sondern eins, das erst im Laufe der Entwicklung des Menschen entsteht. Eine Ähnlichkeit besteht freilich auch insofern, als in beiden Fällen diese „Leidenschaften“ etwas Rationaleres haben als die übrigen. Bei Rousseau wird das im Gegensatz zu Hobbes ausführlich dargelegt, und Robert Dérathé hat auf die Bedeutung der *raison* für die „*vertu*“ bei Rousseau nachdrücklich hingewiesen (Le Rationalisme de Rousseau, Paris 1948 chapitre III, La raison et la conscience p. 74-138). Die „*conscience*“, die an Stelle der „*recta ratio*“ der Naturrechtslehrer die Orientierung des sittlichen Verhaltens der Menschen übernimmt, entsteht nämlich auf Grund einer vernunfthaften Einsicht der „Ordnung“, deren Bild die Seele veranlaßt, sich ihr liebend zuzuwenden. Insofern es die Vernunft ist, die diese Ordnung erkennt und ihr Bild der Seele gleichsam vorhält, erweist sie sich dann doch nicht als so ohnmächtig, wie es zunächst schien.

Offenbar ergeben sich hier ähnliche Probleme wie beim späten Scheler.

Rousseaus Begriffe sich aus dem Durchdenken der Problematik entwickelt haben, die ihm bei Pufendorf und Hobbes begegnete und auf die schon Barbeyrac hingewiesen hat.

3. Aus der unterschiedlichen Fassung des Vernunftbegriffes erklärt sich auch, daß Pufendorf der Naturzustand als *Friedensordnung* (wenngleich unzulänglich gesichert), Hobbes aber als ein *Krieg aller gegen alle* erscheint. Die *recta ratio* führt bei Pufendorf zur (tunlichsten) Respektierung der Ansprüche der Mitmenschen, bei Hobbes bewirkt sie jene antagonistische Unordnung und jenen Kriegszustand, aus dem lediglich durch eine absolute Unterwerfung aller (unter eine Instanz) ein Ausweg gefunden werden kann. Hinzu kommt bei Pufendorf die biblische Lehre von der gemeinsamen Abstammung aller Menschen von einem ersten Menschenpaar. Aber dieses Argument erscheint im Zusammenhang des Ganzen als entbehrlich. Notwendig ist lediglich die Annahme, daß die *recta ratio* zur Wesensausstattung des Menschen gehört, daß sie zur Erkenntnis einer gewissen, feststehenden Ordnung der Dinge (*nature des choses*) führt und der Mensch durch sie verpflichtet wird.

Rousseau hat zwar wie Pufendorf den Naturzustand der Individuen als Friedenszustand beschrieben und hierfür das eine der von Pufendorf bereits angeführten Argumente: die isolierte Lebensweise herangezogen, aber er hat doch gleichzeitig den Zustand zwischen den selbständigen Staaten als einen Kriegszustand definiert und in dieser „*situation mixte*“ der zeitgenössischen Welt die Ursache für das größte Elend und die schlimmste Not gesehen. In einem von Vaughan mitgeteilten Fragment, das ursprünglich den kennzeichnenden Titel trug „*que l'état de guerre naît de l'état social*“ heißt es u. a.: „Die (natürliche) Unabhängigkeit, die man den Menschen nimmt, flüchtet sich in die Gesellschaften; und diese großen, ihren eigenen Antrieben überlassenen Körper erzeugen um so heftigere Stöße als ihre Massen die der Individuen überragen“ (Vaugh. I. 296)⁴⁷.

Aber diese nur noch zwischen den souveränen Staaten herrschende natürliche „*indépendance*“ erzeugt dort notwendig einen univetsellen Kriegszustand. Während nämlich der Naturmensch unabhängig existieren kann, weil er „weniger der Hilfe (*soins*) anderer Menschen als der Früchte der Erde bedarf“ (a.a.O. S. 297), stehen die Staaten in einer intimeren Beziehung untereinander. Ihre Sicherheit hängt von ihrer relativen Stärke ab und diese kann, ohne daß sie selbst sich verändert haben, durch das Wachstum der Macht ihrer Nachbarn verringert werden, so daß sie offenbar ständig auf die Erweiterung und Vergrößerung ihrer eignen Kraft bedacht sein müssen. Hinzu kommt, daß im Staatsverband die Stärke menschlicher

⁴⁷ Vaughan (vgl. Anm. 30): I, p. 296.

Leidenschaften die fehlende organische Einheit ersetzen muß (S. 298 f.). Aus alldem ergibt sich, „daß wir von Mensch zu Mensch in einem Gesellschaftszustand unter Gesetzen (*soumis aux lois*) leben; von Volk zu Volk aber in der natürlichen Freiheit, was unsere Situation schlimmer macht, als wenn diese Unterscheidungen unbekannt wären“⁴⁸. Der Grund hierfür ist letztlich wieder, daß die Gesellschaftsordnung keineswegs das Werk der bloßen Vernunft ist, wie die Naturrechtslehrer annehmen, sondern ein Produkt menschlicher Leidenschaften (vgl. *Extrait du projet de paix perpétuelle* ... *Vaugh.* I. 365). Es ist sicher nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, daß Rousseau bei der Formulierung der rechtlichen Struktur und der konkreten Bedingungen seiner legitimen Republik immer auch den Gesichtspunkt der Sicherung des internationalen Friedens mit im Auge gehabt hat. So sehr er auch immer Wehrhaftigkeit und Verteidigungsbereitschaft betont, so sehr ist er dem Geist der Eroberung feindlich. Die Staaten sollen klein sein, keine ständigen Heere unterhalten, sich selbst genügen, nur den allernotwendigsten Handelsverkehr zulassen und schließlich zu Verteidigungsbündnissen mit ähnlichen Republiken sich vereinigen. Die Kleinheit und das Fehlen ständiger Heere soll die Möglichkeiten von Kriegen beschränken, während die militärische Tüchtigkeit der wehrfähigen Staatsbürger die Gewähr für eine optimale Verteidigung des Landes gibt, die Autarkie soll die Möglichkeit von Reibungen mit dem Ausland verringern und der Zusammenschluß mit anderen Kleinstaaten die Angriffsgefahr herabsetzen, so daß in dieser Föderation die Vorteile der mächtigen Großstaaten mit denen der gut regierten Kleinstaaten verbunden sind.

Doch kehren wir zum Naturzustand unter den Einzelmenschen zurück. Rousseau leitete aus der individuellen Lebensweise seiner Naturmenschen deren Wesen ab, das der Tierheit noch weit näher steht als die Naturmenschen Hobbes' oder Pufendorfs. Diese potentiellen Menschen sind im Grunde noch ganz tierhaft und Rousseau nennt sie auch selbst zuweilen „brutes“. Es wird deshalb zur weiteren Klärung des Rousseauschen Menschenbildes dienen, wenn wir die Auffassung von Tier und Mensch, wie sie bei den Naturrechtslehrern einerseits und bei Rousseau andererseits herrschen, miteinander vergleichen.

C. Tierheit und Menschheit bei Cumberland und bei Rousseau

Die umfangreichste Darstellung der Eigentümlichkeiten der Tierheit findet sich unter den drei genannten Naturrechtslehrern bei *Cumberland* (1632—1718), dessen Hauptwerk „*De legibus naturae disquisito philosophica, in qua earum forma, summa capita,*

⁴⁸ l. c. p. 304.

ordo, promulgatio et obligatio e rerum natura investigatur, quin etiam elementa philosophiae Hobbiana, cum moralis tum civilis, considerantur et refutantur“ im gleichen Jahre wie Pufendorfs „de jure naturae et gentium“ (1672) erschien. Im Folgenden beziehe ich mich auf die von Rousseau benutzte französische Übersetzung Barbeyrac⁴⁹. Wie schon der Titel anzeigt, spielt hier die Widerlegung der Hobbesschen Lehren eine gewichtige Rolle, ja sie steht in vielen Abschnitten derart im Vordergrund, daß man sie geradezu als das Hauptanliegen des Autors ansehen kann.

Während aber — wie wir gesehen haben — der entscheidende Unterschied der Lehren Pufendorfs gegenüber Hobbes in dessen Auffassung von der *recta ratio* lag, versuchte Cumberland d a n e b e n auch bereits in der a n i m a l i s c h e n Natur des Menschen dessen Angelegtheit auf Gesellschaft und seine Neigung zum „Wohllwollen“ (*bienvveillance*) nachzuweisen. Nicht erst die *Ratio*, sondern bereits der spezifische Körperbau des Menschen und die natürlichen Instinkte, die er mit allen anderen Tieren teilt, machen ihn nach seiner Darstellung zur Gesellschaft mit anderen Wesen seiner Art geeignet und geneigt. Die *recta ratio* hat daher nicht die schwierige Aufgabe, ein ursprünglich ungeselliges, seinesgleichen feindlich gesinntes Wesen zur Geselligkeit und zu wechselseitigem Wohllwollen zu zwingen, sondern sie kann vielmehr auf dieser natürlichen (instinkthaften) Basis aufbauen und aus ihrem Anblick sogar „die Ordnung der Dinge“ erkennen.

Ich folge der Darstellung, die Cumberland im zweiten Kapitel seines Buches vom § XVII an gibt und die Punkt für Punkt den von Natur geselligen Charakter des (Menschen) Tieres nachweisen soll.

1. „Alle Tiere arbeiten von Natur aus an ihrer Erhaltung und an ihrer Vervollkommnung (*perfection!*) oder an ihrem Glück“ (S. 137). Diesen Tatbestand könne man mit Ursachen in Verbindung bringen, die Anatomie und Medizin uns lehren und unter denen vor allem immer wieder der Blutkreislauf (den Harvey 1628 entdeckte) genannt wird.

⁴⁹ Als letztes seiner drei großen Übersetzungswerke gab Barbeyrac 1744 den „*traité philosophique des loix naturelles*“ von Richard Cumberland heraus. Im Vorwort erklärt er „. . . l'ouvrage dont je donne aujourd'hui la traduction, méritoit bien de paroître dans notre Langue, et d'être mis à côté de ceux de Grotius et de Pufendorf, avec lesquels il peut faire un Corps des Pièces bien assorties, qui suppléant l'une à l'autre, et se prêtant du jour réciproquement, fournissent de quoi s'instruire à fond des vrais principes du Droit Naturel et de la Morale“ (p. III). Barbeyrac berichtet sodann, daß Pufendorf, dessen Hauptwerk im gleichen Jahre wie das Cumberlands erschien (1672), es außerordentlich günstig beurteilt habe: „il le jugea également docte, ingénieux et solide: il se félicita, de ce que l'auteur s'était proposé, comme lui, de refuter l'hypothèse de Thomas Hobbes, et d'en établir une autre directement opposée, qui approchoit fort de dogmes des anciens Stoiciens . . .“ (l. c.).

Aus dieser Naturanlage zieht Cumberland sodann zwei „Konsequenzen“:

a) „Die gleiche innere Konstitution der Tiere, durch welche sie determiniert sind, Anstrengungen zu ihrer Selbsterhaltung zu machen, zeigt uns klar, daß es notwendig für die Erhaltung und den glücklichsten Zustand eines jeden im besonderen ist, anderen der gleichen Art gegenüber so zu handeln, daß ihnen kein Leid, sondern Gutes zugefügt wird.“

b) „Durch die Wirkung des Zusammentreffens der gleichen Ursachen müssen die Tiere diese notwendige Verbindung fühlen und in ihrem Gedächtnis behalten⁵⁰.“

Die erste Konsequenz enthalte nichts anderes als das Grundprinzip und die Sanktion des Naturrechts, während die zweite dessen „Veröffentlichung“ (publication) beweise.

Das wird in der Folge näher „erläutert“. Die Tiere haben begrenzte Bedürfnisse (besoin que de peu de choses) in Bezug auf Dinge, die sie ausschließlich für sich brauchen, während sie andere Dinge (wie Luft und Licht) ohne Schwierigkeit gemeinsam haben können. Diese Begrenztheit der Bedürfnisse wird aus der Struktur und Begrenztheit des Leibes abgeleitet: „Es folgt also aus der Struktur der inneren Teile der Tiere selbst, daß zu ihrer Erhaltung nur wenige Dinge notwendig sind, die ihren Durst und ihren Hunger befriedigen ... und daß sie so dem Gebrauch der anderen den ganzen Rest von dem überlassen müssen, was die fruchtbare Mutter Erde in großer Fülle produziert⁵¹.“ „Die natürliche Begrenztheit der Ausdehnung der Tierkörper beschränkt von selbst deren Begierden auf den Erwerb des wenigen, das zu ihrer Erhaltung notwendig ist: daraus folgt auf natürliche Weise eine Art Güterteilung (partage des biens) unter den verschiedenen Tieren, in der die Grundlage der Eintracht und jenes gegenseitigen Wohlwollens zu finden ist, die den Gegenstand unserer Forschungen bildet⁵².“ Cumberland meint aber, wenn einmal diese einfachen und begrenzten Bedürfnisse des Leibes befriedigt seien, habe kein Tier das Bedürfnis, das andere an der Befriedigung seiner Bedürfnisse zu hindern, sondern sei im Gegenteil sogar geneigt, ihm Wohlwollen und Hilfe angedeihen zu lassen. Dieses Wohlwollen erwachse einerseits aus dem (noch so geringen) Vergnügen, das die Gesellschaft mit anderen gewährt, andererseits aus der Hoffnung einer künftigen Gegenleistung. Es zeigt sich daher, daß die Tiere von Natur aus einander mit Wohlwollen begehen.

⁵⁰ Cumberland: *Traité philosophique des loix naturelles*, Amsterdam 1744, p. 137.

⁵¹ l. c. 138.

⁵² l. c.

Der Vergleich dieser Thesen mit den Auffassungen Rousseaus drängt sich ohne weiteres auf. Auch bei Rousseau ist die Annahme begrenzter Bedürfnisse und eines unbegrenzten Reichtums der Natur an Nahrungsmitteln die wichtigste Voraussetzung fürs (relativ) friedliche (Zusammen-) Leben der noch tierhaften Menschen. Umgekehrt führt dann bei ihm das Wachstum der Bedürfnisse über das von der Natur gelieferte Maß hinaus zu Feindseligkeit unter den Menschen und zur Zersetzung der ersten „Not-Gemeinschaften“, die sich zum Zwecke der Abwehr von Naturkatastrophen gebildet hatten. Dagegen kennt Rousseau freilich nicht jenen von Cumberland (und anderen Engländern wie Shaftesbury, Hutcheson usw.) angenommenen Geselligkeitstrieb, jene Freude am bloßen Zusammensein mit anderen. Von Haus aus erscheint bei Rousseau der Mensch — oder besser das Menschtier — vielmehr als ungesellig, das heißt als eines Gemeinschaftslebens weder bedürftig noch (weil ohne Sprache) fähig.

2. Einen zweiten Hinweis auf das natürliche Wohlwollen und die Geselligkeit der Tiere erblickt Cumberland in der Erkenntnis der Artverwandtschaft. „Die Sinneseindrücke eines Tieres zeigen ihm, daß andere eine ganz ähnliche Natur haben und diese Eindrücke . . . machen es dazu geneigt, ihnen gegenüber Gefühle der Zuneigung zu entwickeln, die ähnlich denjenigen sind, die sie für sich selber haben⁵³.“ Die Erkenntnis der Ähnlichkeit der Natur soll also das Wohlwollen der Ähnlichen bewirken. Aus der Ähnlichkeit werde nämlich ohne weiteres auch auf die entsprechenden Triebe und Bedürfnisse bei den anderen Tieren geschlossen, so daß „es ihnen Freude macht, wenn man ihnen den freien Verzehr ihrer Nahrung überläßt oder ihnen bei deren Beschaffung behilflich ist“⁵⁴.

Erscheinungen von Bosheit (*malice*), Neid (*envie*) und Zorn (*colère*) müßten als „gegen die natürliche Konstitution“ verstoßende Krankheiten angesehen werden und ließen sich physiologisch (aus einer „intemperie du sang, et peut être du cerveau) erklären. Der von Hobbes angenommene natürliche Wille, einander zu schaden und Krieg gegeneinander zu führen, sei ähnlich der Hydrophobie, eine krankhafte Störung der „imagination“, also eine Art Verrücktheit.

3. Die Tiere empfänden aber auch drittens ein außerordentlich großes Vergnügen an Leidenschaften, die sich auf ein gemeinsam genossenes (bzw. zu genießendes) Gut beziehen. Diese Leidenschaften (wie Liebe, Begierde, Hoffnung, Freude) hätten aber ausgesprochen günstige physiologische Folgen, während die entgegengesetzten zu Krankheiten und vorzeitigem Tode führen könnten. Haß, Neid und

⁵³ l. c.

⁵⁴ l. c. p. 139.

Furcht, die doch nach Hobbes den Menschen (und Cumberland unterstellt hier immer zugleich das Menschen - T i e r) natürlich sein sollen, bewirken — wie am Fall eines Cholerikers, den Harvey beschrieben hat, demonstriert wird — krankhafte Veränderungen des Leibes. Immer wieder argumentiert Cumberland mit diesen physiologisch-medizinischen Beispielen, weil er glaubt, daß sie gegen den Materialisten Hobbes besonders durchschlagend sein müssen.

4. Ein außerordentlich starkes natürliches Gefühl treibt aber die Tiere (und die Menschen in noch höherem Maße!) dazu an, Kinder zu zeugen und liebevoll aufzuziehen. Die Erhaltung (conservation) aber sei nur eine Art fortgesetzter Erzeugung (génération continuée). Auch hier gibt Cumberland wieder zahlreiche physiologische Details, um den naturwissenschaftlich-exakten Charakter seiner Argumente zu erweisen.

Abschließend bemerkt er: „Es ist völlig evident, daß die Tiere, da sie, wie ich gezeigt habe, dazu neigen, untereinander das andere Geschlecht und ihre Nachkommenschaft . . . zu lieben, sich von einer völlig auf sich selbst beschränkten Selbstsucht (amour-propre) befreien: und nachdem diese Selbstsucht einmal beiseite gesetzt ist, werden sie leicht weitergeführt, so daß sie schließlich sich untereinander zu lieben beginnen, bis ihre Liebe endlich alle Tiere der gleichen Gattung auf Grund der Ähnlichkeit ihrer Natur umfaßt⁵⁵“ (S. 143). Die Geschlechtsliebe und mehr noch die Liebe zur Nachkommenschaft wird also als eine Art Vorstufe zur allgemeinen Liebe zu den Mit-Tieren (Mit-Menschen) der gleichen Gattung angesehen. Auch in diesem Punkt geht Rousseau längst nicht so weit wie Cumberland in der Ablehnung der Hobbesschen Thesen. Zwar anerkennt er die Existenz der Anziehung der Geschlechter und gewisser Instinkte, die die Mutter das Junge eine Zeitlang aufziehen und schützen lassen, aber er weist doch nachdrücklich auf die Vergänglichkeit dieser „Geselligkeit“ hin und hätte nie daran gedacht, in ihr schon den Keim einer allgemeinen Menschenliebe (Liebe zu den Tieren gleicher Gattung) zu erblicken, schon weil den frühesten Tier-Menschen die Erkenntnis der Identität der Menschennatur in allen Wesen ihrer Gattung ganz fehlte. Als sie aber später entstand, war sie — für Rousseau ähnlich wie für Hobbes — eher ein Motiv des Streits und der Eifersucht als eins des Friedens und der Geselligkeit (vgl. Ms. de Genève, Vaughan Bd. I S. 447).

Im Anschluß an diese Darstellung versucht Cumberland einen möglichen Einwand gegen seine These von der natürlichen Geselligkeit

⁵⁵ l. c. p. 143. Die Anklänge an Plato, die in diesem Zitat kaum zu verkennen sind, dürften auf Einflüsse der zeitgenössischen Platoniker der Cambridger Schule (Cudworth, More usw.) zurückgehen.

und dem Wohlwollen der Tiere einer Art zu widerlegen. Man pflege nämlich zu entgegnen, daß all diese Freundschaften und Wohltaten letztlich doch nur dem „amour-propre“, d. h. dem Bedürfnis nach individuellem Wohlergehen entsprängen. Dagegen müsse man aber sagen, daß es 1. unwahrscheinlich sei, daß die Tiere sich immer nur ihren eignen Vorteil zum Ziele setzen, wenn sie z. B. anderen helfen usw., und 2. müsse der Mensch, der diese Zusammenhänge erkennt, auch dann, wenn die Natur nur unbewußte Kräfte verwendet, um das Ziel eines harmonischen Zusammenlebens zu erreichen, als ein bewußt handelndes Vernunftwesen sich dieses Ziel setzen und das „bonum commune“ unmittelbar intendieren. Es geht Cumberland, wie er an einer anderen Stelle bereits gesagt hat, darum, „die natürlichen Neigungen“ darzustellen, „aus denen die menschliche Vernunft die Gesetze erkennen kann, denen der Mensch von Natur aus unterworfen ist“⁵⁶. Die Natur hat Normcharakter für die Vernunft.

Tiere pflegen ihren Artgenossen kein Leid zuzufügen, das soll schließlich ein Zitat aus Juvenal (Sat. XV vers. 159 sq.) illustrieren, den Barbeyrac in der freien Nachdichtung Boileaus zitiert (Sat. VIII vers. 125 sq.), ich führe nur die letzten Zeilen an:

„Hat man je in den Steppen Afrikas
gesehen wie Löwe gegen Löwe und
Vater gegen Sohn wild um die Wahl der Tyrannen kämpften
und ihre eigne Republik zerstörten?
Das stolzeste Tier, das die Natur erzeugt,
achtet noch im anderen Tiere sein Ebenbild,
mäßigt ihm gegenüber seine Wut
und lebt ohne Lärm, Streit, Zank und Prozeß“⁵⁷.

Abschließend meint Cumberland, aus seinen Darlegungen gehe klar hervor, daß die Tiere sowohl die Fähigkeiten als auch die Neigung hätten, ihr gemeinsames Wohl (bien commun) zu bewirken und daß sie hierzu durch eine so heftige und dauerhafte Begierde getrieben würden, daß sie ihr nicht Widerstand leisten könnten, ohne dadurch unglücklich zu werden. Glück nämlich bestünde in dem Vergnügen, „entsprechend den natürlichen Begierden zu handeln“. Im übrigen sei der Grund für diese umfangreiche Darstellung der Gründe des Wohlwollens der Tiere einer Gattung untereinander der, daß bei den Menschen die gleichen Gründe und außerdem eine Reihe zusätzlicher anzutreffen seien. „So daß diese wenigstens sie von Natur aus dem Leben in der Gesellschaft geneigt

⁵⁶ l. c. p. 143.

⁵⁷ l. c. p. 148.

machen . . . , das aber mit Hilfe der Vernunft vielleicht noch auf einen höheren Vollkommenheitsgrad gebracht werden kann⁵⁸“

Rousseau lehnte die natürliche Geselligkeit der Menschen-Tiere ab, doch nahm er für die frühesten Menschen wenigstens eine Art natürlicher Gutmütigkeit an, die in einer spontanen Abneigung gegen den Anblick der Leiden ihrer Mitmenschen (wenngleich zunächst auf die allernächsten Angehörigen beschränkt) zum Ausdruck kommt. Dagegen spielt die Vernunft anfangs durchaus keine positive Rolle bei der Errichtung einer Gesellschaftsordnung, sondern erweist sich, sobald sie entsteht, im Dienste der in „amour propre“ umschlagenden Selbstliebe sogar als ein gefährlicher Sophist, der alles verbindende Mitleid unter den Menschen zerstört. Die „sociabilité“ ist bei Rousseau keineswegs eine natürliche Eigenschaft des Menschen-Tieres noch auch des zur Vernunft erwachenden Menschen, sondern erst ein Produkt moralischer (Selbst-)Erziehung und systematischer Verwandlung des Menschen durch öffentliche Moral und politische Institutionen.

Nun vermögen aber offenbar alle vorgebrachten Argumente nichts gegen Hobbes auszurichten, der im Leviathan (Kap. XVII) wie im De Cive (Kap. V § 5) einen ausführlichen Vergleich der staatenbildenden Tiere mit den Menschen bringt und nachzuweisen versucht, daß die ganz andersartigen seelischen Eigenschaften der Menschen eine analoge Verhaltensweise derselben unmöglich machen. Diese Charakteristik referiert Cumberland sehr eingehend, um sie anschließend zu widerlegen⁵⁹.

Hobbes stellt das Problem wie folgt: „Aber, möchte man sagen, es gibt gewisse unvernünftige (bruta) Tiere, wie die Bienen und Ameisen, welche in einem Stock oder einem Haufen friedlich miteinander leben und deshalb von Aristoteles für politische Tiere (*animalia politica*) gehalten werden, die sich nach eigenem Urteil und eigener Neigung (*suo iudicio et appetitu*) regieren ohne den Gebrauch von Worten, durch die sie einander das fürs Gemeinwohl Nützliche oder Schädliche bezeichnen können. Was also verhindert, daß die Menschen das gleiche tun?“ (Leviathan Kap. XVIII, *Opera lat. vol. III p 129*)⁶⁰.

Hobbes zählt sechs wesentliche Unterscheidungsmerkmale des Menschen vom Tiere auf, die nach seiner Überzeugung eine natürliche Eintracht und ein friedliches Zusammenleben ohne staatlichen Zwang unmöglich machen:

1. Unter den Menschen entstehen ständig Streitigkeiten um Ehren und Würden (*honoribus et dignitate*), die die Tiere nicht

⁵⁸ l. c. p. 150.

⁵⁹ Das geschieht im § 23 des II. Kapitels auf 8½ großen Quartseiten (p. 150 bis 159).

⁶⁰ *Opera lat. vol. III, p. 129*. Vgl. auch *de Cive cap. V, § 5, Opera lat. vol. II, p. 211 sq.*

kennen. Dagegen macht C u m b e r l a n d geltend, daß es im Naturzustand, vor Errichtung einer „société civile“ noch gar keine „hon-neurs civils“ gibt, „also könnten in dem genannten Naturzustand ihretwegen ebensowenig Streitigkeiten unter Menschen entstehen wie unter den Tieren“⁶¹.

Bis hierher stimmt das Urteil R o u s s e a u s ganz mit dem Cumberlands überein. Auch bei ihm ruht der Mensch des Naturzustandes ganz „in sich selbst“ und kennt die Begriffe von Ehre und Würde nicht, die erst entstehen, wenn er anfängt auf die Meinung (opinion) anderer sich angewiesen zu fühlen. An dieser Stelle scheint es auch so, als habe Cumberland wie Rousseau Hobbes den Vorwurf gemacht, er projiziere einfach die Menschen seiner Zeit und die ihnen eigentümlichen Züge in die vorstaatliche Vergangenheit zurück. Es folgt aber noch eine zweite Antwort Cumberlands, die wieder zeigt, daß er viel traditionalistischer denkt als Hobbes:

„Die wahre Ehre und der wahre Ruhm“ nämlich liegt nach ihm „in der Billigung und dem Lob der Wohlstandigen (gens de bien), in dem unbestechlichen Urteil derer, die in gehöriger Weise über eine hervorragende Tugend richten“⁶².“ Tugenden aber sei eigentümlich, daß sie ein „bonum commune“ intendieren, und eine „derrartige Ehre, weit entfernt davon einen Krieg aller gegen alle zu produzieren“, trage vielmehr zu Frieden und gutem Zusammenleben bei. Cumberland macht hier also einen Unterschied zwischen der gewöhnlichen „Ehre“, wie sie Hobbes im Auge hat und die zu einem ständigen Streit um den individuellen Vorrang führt, und der „wahren Ehre“, die nur durch Übung von Tugenden erworben wird und zu Eintracht und Frieden beiträgt. Diese letztere erscheint ihm überhaupt erst den Namen „Ehre“ zu verdienen. Einen solchen „Wesensbegriff“ der wahren Ehre kennt Hobbes aber nicht, während Rousseau durchaus jene nur durch die Erfüllung staatsbürgerlicher Tugenden erreichbare Ehre hervorhebt, die in einem guten Gemeinwesen alle anderen Arten derselben verdecken und ersetzen soll, ja sogar eine der wichtigsten Aufgaben des Gesetzgebers darin sieht, zu solcher Ehrauffassung zu erziehen. Dabei war sein Grundgedanke, daß Anerkennung im Grunde nur verdiene, was auch sittlich verdienstvoll ist, so daß sich die übliche Hochschätzung des Reichtums und angeborener körperlicher oder geistiger Vorzüge als ungerecht erweist, und verdienstvoll allein die sittliche Anstrengung und der Sieg über die eignen Leidenschaften, d. h. die „Tugend“ ist.

⁶¹ C u m b e r l a n d l. c. p. 151.

⁶² l. c. p. 151. Die Cicero-Stelle lautet im Original: „Ea est (gloria solida) consentiens laus bonorum, incorrupta vox bene judicantium de eccellente virtute“ (Tusc. Disp. lib. III, cap. 2).

Man könnte deshalb sagen, daß sich Rousseau der klassischen Auffassung von der „wahren Ehre“ nähert. Wenn auch nach Rousseau der einzig unbestechliche und echte Maßstab der Tugend im eigenen Gewissen und in der Zufriedenheit mit sich selbst besteht, so erschien ihm doch die öffentliche Ehrung tugendhafter und patriotischer Männer als ein geeignetes und notwendiges Erziehungsmittel hierzu. Rousseau unterscheidet sich jedoch dadurch von der Tradition, daß er die „wahre Ehrauffassung“ nicht für eine prinzipiell unverlierbare Ausstattung jedes Menschen hält, sondern sie an bestimmte soziale und politische Voraussetzungen knüpft, deren Erhaltung oder Herstellung zur Hauptaufgabe des Staatsmanns wird. Soweit Hobbes nur die Fakten beschreibt, stimmt Rousseau auch in diesem Punkte mit ihm überein. Doch kehren wir zu Hobbes' Argumenten gegen eine natürliche Geselligkeit der Menschen zurück.

2. Bei den Tieren fällt das öffentliche Wohl (*bonum publicum*) mit dem Privatwohl (*bonum privatum*) unmittelbar zusammen. Da sie aber von Natur aus auf ihr *bonum privatum* abzielen, bewirken sie automatisch stets gleichzeitig das Gemeinwohl (*bonum commune*, das identisch mit dem *bonum publicum* ist). Im Gegensatz dazu sei aber den Menschen nichts so angenehm (*jucundum*), als anderen an Gütern überlegen zu sein. Bei den Tieren besteht also eine automatische Identität der Partikularinteressen mit dem Gemeinwohl, während bei den Menschen der Vorteil des einen stets der Nachteil der anderen ist und jeder sich nur an dem Vorsprung erfreut, den er anderen gegenüber hat oder zu haben glaubt.

Cumberlands Gegenargument zu diesem Punkt ist besonders stark von der Tradition geprägt. Er meint nämlich, wenn es ein *bonum commune* gibt, dann „sei die Erkenntnis desselben durch sich selbst imstande, die Menschen zu Frieden und Tugend zu veranlassen, weil das öffentliche Wohl (*bien public*) seiner Natur nach liebenswert (*aimable*) ist ...“ (a.a.O.)⁶³. Hier ist Cumberland ganz in der klassisch scholastischen Denkweise befangen, derzufolge jeder Akt auf ein Bonum bezogen ist und die Erkenntnis eines Bonum gleichsam den auf es bezogenen Akt auslöst oder bewirkt. Gegen diesen Intellektualismus in der Ethik macht Rousseau durchwegs Front. Sittlich gutes Handeln folgt bei ihm weder aus der reinen Wesenserkenntnis des Guten, noch geht es — wie seine utilitaristischen Zeitgenossen meinten — aus einem klugen Interessenskalkül des Verstandes hervor. Es ist vielmehr der Ausdruck der Liebe zur Ordnung (*amour de l'ordre*) oder der Selbstliebe des

⁶³ I. c. Die Liebe wird hier noch nicht als ein Akt subjektiver Willkür, sondern als ein Vorziehen verstanden, das notwendig auf das objektiv Liebenswerte gerichtet ist. Wiederum klingen Platonische Reminiszenzen an.

höheren Ich (der Seele), die freilich durch die vernünftige Erkenntnis vermittelt wird (die Vernunft läßt die Ordnung erkennen), nicht aber von ihr allein bewirkt werden kann.

Im übrigen versucht Cumberland den von Hobbes behaupteten grundsätzlichen Interessengegensatz der Menschen und die Bezogenheit des eignen „Glücks“ auf den Anblick des Unglücks der anderen als zufällige Einzelercheinung zu bagatellisieren. Es sei Hobbes nicht gelungen, „in der Natur der Dinge im allgemeinen“ oder in der des Menschen im besonderen etwas aufzuzeigen, das die Menschen prinzipiell zu einem derartigen Urteil brächte, ja ihm wird sogar vorgeworfen, er habe seine eigene (offenbar verworfene) Natur mit dem Wesen des Menschen schlechthin verwechselt.

Eine derartige Beschönigung der Verhältnisse ist nun nicht im Sinne Rousseaus, der durchaus weiß, daß die von Hobbes dem Menschen schlechthin zugeschriebenen Züge wenigstens für die Menschen seiner Zeit fast allgemein Gültigkeit haben und nicht auf die wenigen „Dummen oder Neidischen“ beschränkt sind, für die sie Cumberland allenfalls gelten läßt. *Bonum privatum* und *bonum commune* stimmen bei den Menschen im voll entwickelten Gesellschaftszustand nicht mehr überein. Solange die Menschen friedlich waren, lebten sie vereinzelt und es gab genau genommen noch kein *bonum commune*; seit sie aber zusammenzuleben begannen, trat beides mehr und mehr auseinander, bis jener Zustand des „*bellum omnium contra omnes*“ erreicht war, den Hobbes ganz richtig beschrieben, nur fälschlich für ein seit je bestehendes Verhältnis und als „natürlich“ bezeichnet hat. Zwar geben jetzt alle Menschen vor, das *bonum commune* im Auge zu haben, aber in Wahrheit verbergen sie dahinter nur auf geschickte Weise ihre egoistischen Privatinteressen. Cumberland hat diesen Scheincharakter der menschlichen Gesinnungen nicht durchschaut. Rousseau würde Hobbes sogar darin recht geben, daß die Menschen „notwendig dazu gebracht werden, so zu urteilen“. Das Gefühl der Ohnmacht und der Abhängigkeit von ihren Mitmenschen läßt ja fast unvermeidlich in ihnen den Wunsch nach Herrschaft oder wenigstens Überlegenheit aufkommen und als äußere Zeichen derartiger Überlegenheit gelten ihnen die Güter des Lebens, die daher weniger um ihrer selbst als um ihres Zeichencharakters willen erstrebt werden.

3. Diesen Tieren fehlt die Vernunft (*caerent ratione*) und daher finden sie auch nichts an der Verwaltung der ihnen gemeinsamen Dinge zu tadeln, während unter den Menschen „sehr viele sich weiser dünken als die übrigen und glauben, daß sie geeigneter seien zu regieren; von ihnen möchte ein jeder auf seine Weise (das Gemeinwesen) reformieren, so daß sie untereinander Streit haben und Anlaß

zum Kriege geben“⁶⁴. Hier erscheint als Anlaß des „Krieges“ die den Menschen vor den Tieren auszeichnende Vernunft. Es handelt sich dabei um jene subjektive Vernunft, die ein Werkzeug der Selbsterhaltung und nach Rousseau zugleich ein Mittel der Verwandlung der Selbstliebe (*amour de soi*) in Selbstsucht (*amour-propre*) ist. Da Hobbes die von Rousseau beschriebene Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten nicht kennt, ist für ihn die Vernunft von vornherein eine Ausstattung des Menschen, und zwar ausschließlich in ihrer Funktion als Instrument der Selbsterhaltung, als Fähigkeit zum Interessenkalkül.

Cumberland wendet zunächst ein, daß es ja im Naturzustand gar keine Verwaltung gebe, und daher auch von Besserwissern keine Kritik an ihr geübt werden könne. Der Haupteinwand betrifft aber Hobbes Vernunftbegriff. Nach Cumberland trägt nämlich „die Vernunft weiter wirksamer dazu bei, Frieden und Eintracht (*paix et concordre*) unter den Menschen zu befördern, indem sie ihnen eine Unzahl von Illusionen offenbart, die ihre Leidenschaften und ihre Einbildungskraft bewirkt haben“⁶⁵. Dagegen seien Irrtümer in bezug auf die für die öffentliche Ruhe notwendigen Maßnahmen (d. h. die Regierungsanordnungen) leicht zu erkennen und von geringer Zahl. Die Hobbessche Behauptung, daß die Vernunft die Menschen an einem friedlichen Zusammenleben außerhalb einer staatlichen Herrschaftsordnung (die künstlich geschaffen werden muß) hindere, erscheint Cumberland geradezu als blasphemisch und absurd. Mit rhetorischem Pathos fragt er: „Ist denn der Zustand der Menschheit schlechter als der der Tiere, weil sie Anteil an der Vernunft hat? Urteilt man nicht sehr ungerecht über die Menschen, wenn man wie Hobbes ihre Vernunft beschuldigt, die Ursache alles Elends zu sein, die Zwietracht und Streit mit sich bringen, so daß, seiner Meinung nach, die Vernunft sie daran hindert, so friedlich zusammenzuleben wie die unvernünftigen Tiere“⁶⁶?

Rousseau würde auch in diesem Punkt näher bei Hobbes stehen. Zugleich mit der Vernunft und durch sie entsteht ja bei ihm der „*amour-propre*“, der die Wurzel alles Streites ist. Die Friedlichkeit und „natürliche Güte“ der ersten Menschen beruhte darauf, daß sie weder Vernunft noch die im Zusammenhang mit ihr entstehende Selbstsucht kennen. Man könnte geradezu sagen, daß Rousseau mit Hobbes ganz einig ist, nur, daß er die Menschen anfangs Tiere sein und sie erst später zu jenen von Hobbes als „natürlich“ angesehenen, in Wahrheit jedoch depravierten Lebewesen werden läßt. Verpflichtun-

⁶⁴ Opera lat. vol. III, p. 130.

⁶⁵ Cumberland l. c. p. 153.

⁶⁶ l. c.

gen, die die „droite raison“ den Menschen im Naturzustand auferlegt, kennen weder Hobbes noch Rousseau. Hobbes nicht, weil für ihn die Vernunft ganz im Dienste der individuellen Willkür und des egoistischen Interessenkalküls steht, Rousseau nicht, weil der Naturmensch bei ihm noch gar nicht über Vernunft verfügt. Die von Hobbes akzeptierte Verpflichtung besteht lediglich darin, nichts zu tun, wovon man überzeugt ist, daß es einem schaden müsse; mit anderen Worten man soll stets dem vernünftigen (subjektiv-vernünftigen!) Interessenkalkül folgen, wobei die Art dieser egoistischen Interessen ganz offen gelassen wird. Vielleicht kann man nur einen gewissen intellektuellen Fortschritt nach Hobbes darin erblicken, daß endlich die Grundbedingung aller anderen Güter im Leben und der Abwesenheit ständiger Todesdrohung erblickt wird und daher alle anderen Motive dem des Schutzes vor gewaltsamem Tode untergeordnet werden. Da es aber im Naturzustand keine höhere Instanz gibt, ist auch niemand dazu verpflichtet, tatsächlich in der Erhaltung seines Lebens den höchsten Wert zu sehen.

4. Den Tieren fehlt die Sprache, durch welche die Menschen „das Gute als böse und das Böse als gut erscheinen lassen können ... und (durch die) sie ihre Taten gegenseitig so tadeln, daß daraus Unruhen entstehen“⁶⁷. Auch hiergegen wendet Cumberland ein, daß die Möglichkeit des Mißbrauches, der seiner Meinung nach selten genug vorkommt, nichts gegen den Wert der Sprache als solcher besagt. Im ganzen sei die Sprache jedenfalls dem Menschengeschlecht außerordentlich nützlich und trage dazu bei, das Gedächtnis der Gesetze und Verträge wach zu halten, die beide „die Grundlage jeder friedlichen Gesellschaft bilden“⁶⁸.

Rousseau läßt die Sprache erst allmählich zusammen mit der Bildung immer größerer menschlicher Gemeinschaften entstehen. Dem ursprünglichen Menschen kommt sie nicht oder doch nur in der einfachsten Form des „Naturschreis“ zu, den auch die Tiere kennen. Auch in diesem Punkt steht sein Naturmensch daher auf der Seite des „Tieres“ und die Hobbessche Charakteristik trifft auf ihn nicht zu. Dagegen würde er für den modernen Menschen durchaus zugegeben haben, daß die Sprache vorzüglich dem wechselseitigen Betrug der egoistischen Individuen dient und damit ein weiteres Mittel der Zwietracht und der Unruhe geworden ist.

5. Die Tiere unterscheiden nicht zwischen der bloßen Verletzung (damnum) und einer beleidigenden Verletzung (injuria). Wenn es ihnen daher physisch gut geht, kennen sie keine Mißgunst, während

⁶⁷ Opera lat. vol. III, p. 130.

⁶⁸ Cumberland l. c. p. 154.

die Menschen gerade dann am unzufriedensten zu sein pflegen, wenn sie Muße und Reichtum genießen.

In der Fähigkeit der Unterscheidung von injuria und damnum vermag C u m b e r l a n d kein Motiv der Zwietracht zu erblicken. Vielmehr scheint ihm aus diesem Vermögen sogar eine geduldigere Hin- nahme all solcher von Menschen zugefügter Schäden hervorzugehen, bei denen keine beleidigende A b s i c h t vorliegt. Die Unzufriedenheit mit Maßnahmen der Regierung und die Mißgunst, die Hobbes besonders häufig bei reichen und Muße genießenden Menschen anzu- treffen glaubte, sei nur die Eigenschaft einiger weniger ungerechter Individuen und vermutlich habe Hobbes hier wieder von seinem eigenen entarteten Naturell auf das Wesen des Menschen schlechthin geschlossen. Cumberland seinerseits behauptet, sich niemals beim An- blick fremden Glücks im Genuß des eignen beeinträchtigt gefühlt zu haben (ein Argument, das mehr gegen Punkt 2. als gegen Punkt 5. gerichtet ist). Die Menschen seien von Natur nicht so unbescheiden, daß sie ständig Kritik zu üben wünschten.

R o u s s e a u würde wiederum eher mit Hobbes als mit Cumber- land übereinstimmen, immer mit dem Unterschied, daß sein „Natur- mensch“ noch dem zuzurechnen ist, was seinen Vorgängern als bloße „Tierheit“ erschien. Statt Fähigkeit der Unterscheidung von damnum und injuria würde er allerdings präziser von der Neigung des depravi- erten Menschen, jede Verletzung als Beleidigung a u f z u f a s s e n , gesprochen haben. Die „ursprünglichen“ Naturmen- schen, wie sie Rousseau im ersten Teil des zweiten Discours schildert, „betrachteten die Gewalttaten, die gegen sie verrichtet wurden, als ein leicht wieder auszugleichendes Übel und nicht als eine Beleidigung (in- jure), die man bestrafen muß ...“ (Vaugh. I. p. 163)⁶⁹. Erst in der Epoche der „société naissante“, als die Menschen aufhörten, ganz in sich zu ruhen und sich um die Wertschätzung ihrer Mitmenschen bemühten, wurde aus einer willentlich zugefügten Verletzung eine Be- leidigung: „Jede absichtliche Verletzung wurde zur Beleidigung, denn der Angegriffene sah in ihr die Verachtung seiner Person, die oft als unerträglich empfunden wurde als das Übel selbst“ (l. c. p. 174)⁷⁰. Die Auffassung eines damnum als injuria ist also bei Rous- seau kennzeichnend für den nicht mehr natürlichen Menschen und kommt dem ursprünglichen Menschen im isolierten Naturzustand noch nicht zu. Deshalb entstehen in dieser beginnenden Gesellschaft (so- ciété naissante) bald auch heftige Kämpfe und Streitigkeiten, weil „jede willentlich zugefügte Verletzung“ als Beleidigung verstanden wird und die fürchterlichste Rache heraufbeschwört, deren Maß ganz

⁶⁹ V a u g h a n (vgl. Anm. 30) vol. I. p. 163.

⁷⁰ l. c. p. 164.

ins Belieben jedes Einzelnen gestellt ist, solange es keine anerkannte Obrigkeit gibt.

6. Jene Übereinkunft (*consensio*) der Tiere stammt aus der Natur (*a natura est*), während die der Menschen auf einem Vertrag beruht (*a pactis est*) und deshalb künstlich (*artificiale*) genannt werden kann. Daher sei es auch nicht zu verwundern, daß die menschliche Übereinkunft, um dauerhaft und fest zu sein, noch einer gemeinsamen Macht (*potentia communis*) bedürfe, durch die alle in Ehrfurcht versetzt würden und die die Handlungen aller auf das *bonum commune* hin lenke. Den genannten Tieren ist — mit anderen Worten — der Zusammenschluß ein natürliches Bedürfnis, während die menschliche Gemeinschaft erst auf Grund von Nützlichkeits erwägungen der isolierten und sich prinzipiell feindlich gegenüberstehenden Individuen künstlich geschaffen wird.

Hiergegen stellt Cumberland die (klassische) These von der natürlichen Geselligkeit der Menschen heraus. „Ich antworte meinerseits, daß es in der inneren Konstitution der Menschen als Tieren (!) natürliche Ursachen gibt, die sie dazu veranlassen (*les portent*) übereinzukommen, wechselseitiges Wohlwollen zu üben⁷¹.“ Diese Ursachen seien denen ganz ähnlich, „die in Rindern, Löwen und Bienen wirksam sind“. Auch wenn die Menschen keine Verträge miteinander abgeschlossen hätten, „hätte doch die gemeinsame Natur, die sie als Tiere der gleichen Gattung haben (*animaux de même espèce*), immer noch genügend Kraft, um zu bewirken, daß sie übereinkämen, wechselseitig Wohlwollen zu üben . . .“⁷². Vernunft und Sprache könnten diese Übereinkunft nicht zerstören, ja sie dienen im Gegenteil dazu, dieselbe zu fixieren. Auch sei die Vernunft ein „Teil der menschlichen Natur“ und wenn sie dazu rate, „durch Verträge eine besondere Gesellschaft (im Gegensatz zur immer schon bestehenden „*société générale*“) zu errichten, dann komme diese Vereinbarung aus der menschlichen, d. h. der vernünftigen Natur und müsse daher eine natürliche Übereinkunft genannt werden“⁷³. Alles, was die Vernunft hier bewirke, sei eine bewußte Regelung der natürlichen Neigungen aller Tiere, die sie zu friedlichem Zusammenleben mit ihren Artgenossen nötigten, aber bei ihnen höchst unklar und blind seien (S. 157). Schließlich bemüht sich Cumberland noch nachzuweisen, daß die Bezeichnung des Vertrages als „künstlich“ auf einem Mißverständnis Hobbes' beruhe, der die Künstlichkeit der „Zeichen“ (Worte usw.), mit deren Hilfe der Vertrag vollzogen wird, mit dem Inhalt des Vertrages selbst verwechselt habe, der natürlich sei. Aber auch die hierfür nötigen Zeichen

⁷¹ Cumberland l. c. p. 156.

⁷² l. c.

⁷³ l. c.

will er nicht „künstlich“ nennen (wiewohl sie „willkürlich“ festgelegt seien), weil sie von Menschen so leicht erkannt würden, daß sie gleichfalls als „natürlich“ gelten könnten. Zusammenfassend meint Cumberland: „daß alle dem Menschen eigentümlichen Züge, die hier (gegen die Bewertung des Hobbes, IF) angeführt wurden, eher die Neigungen des Wohlwollens befördern, die ständig in der Natur der Tiere liegen, als daß sie dieselben zerstören und abschwächen würden“⁷⁴. Wie sehr der Mensch, sogar weit über das den anderen Tieren zukommende Maß hinaus, von Natur aus auf ein geselliges Zusammenleben angelegt sei, das versucht er in den folgenden Paragraphen durch Hinweise auf anatomische Eigenheiten des Menschen noch ausführlich zu belegen. Von der Größe des Gehirns, der Eigentümlichkeit der Nervenbahnen, der Lebhaftigkeit der „esprits animaux“, dem aufrechten Gang bis zum menschlichen Gesicht und den vielfältig brauchbaren Händen wird alles nur erdenkliche angeführt⁷⁵. Die Berufung auf die antike (namentlich stoische) Philosophie wird dabei mit „modernen“ naturwissenschaftlichen Einsichten kombiniert. Als ein Beispiel will ich nur die Begründung der Notwendigkeit der Vergesellschaftung auf Grund der Eigentümlichkeit der menschlichen Hand zitieren: „Was die Hände angeht, so ist die natürliche Anordnung dieses Organs des menschlichen Körpers im Zusammenhang mit den Armen betrachtet, außerordentlich; sie macht sie zu einem geeigneten Instrument, was den Ackerbau, den Gartenbau, den Hausbau, den Festungsbau, den Schiffsbau und andere Arten mechanischer Arbeit anbelangt. Aber dieser ganze Apparat wäre fast ohne Nutzen, wenn sich die Menschen nicht gegenseitig Hilfe leisten und friedliche Gesellschaften untereinander stiften würden“⁷⁶. Die Argumentation wäre, Schritt für Schritt durchgeführt, etwa die folgende:

Die Natur hat den Menschen mit geschickten Händen ausgestattet. Da die volle und allseitige Ausnützung dieses Werkzeuges aber nur in einer geordneten menschlichen Gesellschaft möglich ist, wo einer dem anderen hilft und die verschiedenartigen, arbeitsteilig erzeugten Produkte ausgetauscht werden (wie man im Sinne der sich auf Cumberland stützenden frühen politischen Ökonomen sagen kann)⁷⁷, ist die Errichtung einer Gesellschaft ein Gebot, das sich unmittelbar aus

⁷⁴ l. c. p. 159.

⁷⁵ l. c. p. 159—178.

⁷⁶ l. c. p. 176.

⁷⁷ Die Abhängigkeit der Physiokraten von Cumberland hat Wilhelm Hasbach in Schmollers Jb. Bd. X, Heft 2, 1890 nachgewiesen. Dort heißt es u. a., „ich halte es für nicht unangebracht, auf einen der hervorragendsten und originellsten Philosophen der neueren Zeit hinzuweisen, bei dem sich eine geradezu überraschende Ähnlichkeit mit der Grundlage der Quesnayschen Theorie zeigt. Es ist Cumberland, dessen berühmte ‚Disquisitio de legibus naturae philosophica‘ 1744 in französischer Sprache erschien . . .“ (p. 149 sq.).

der physischen Natur des Menschen ergibt. Der Gedankengang klingt von fern an die erste Kantsche These in der Schrift „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ an⁷⁸.

Fragen wir uns wiederum, welche Haltung R o u s s e a u in diesem Streit einnehmen würde, so stellt sich heraus, daß er auch hier näher bei Hobbes steht. Der Mensch scheint ihm keineswegs von vornherein und „natürlich“ auf Gemeinschaft mit anderen Menschen hin angelegt zu sein. Seine ursprüngliche Lebensweise war isoliert, denn die elementaren Bedürfnisse entfernten die „sauvages“ voneinander und bei dieser Lebensweise befanden sie sich außerordentlich wohl: „die meisten Übel (maux) sind unser eignes Werk und wir hätten sie fast sämtlich vermieden, wenn wir die einfache, gleichförmige und i s o l i e r t e Lebensweise beibehalten hätten, die uns v o n d e r Natur vorgeschrieben wurde“⁷⁹.“ Rousseau spricht dem ursprünglichen Naturmenschen auch die spezifischen Fähigkeiten ab, die nach klassischer Überzeugung zum Wesen des Menschen gehören (animal rationale et sociale). Die Notwendigkeit, Sprachen mühsam erlernen zu müssen, zeigt, daß sie nicht zur Naturausstattung des Menschenwesens gehören. „Man sieht . . . an der geringen Mühe, die sich die Natur gegeben hat, die Menschen einander durch wechselseitige Bedürfnisse näher z u b r i n g e n und ihnen den Gebrauch der Sprache zu erleichtern, wie wenig sie ihre Geselligkeit (sociabilité) vorbereitet hat und wie wenig sie von sich aus zu dem beigetragen hat, was sie getan haben, um deren Bänder zu stiften“⁸⁰.

Der ursprüngliche Naturmensch genügt sich selbst. „Er ist weniger der Hilfe anderer Menschen als der Früchte der Erde bedürftig“⁸¹. „Im Grunde hat der Mensch keine notwendige Beziehung zu seinesgleichen und kann ohne ihre Mitwirkung leben“⁸².“ Dennoch hat der gleiche Rousseau im Emile davon gesprochen, daß der „Mensch seiner Natur nach gesellig oder wenigstens geeignet ist, es zu werden“⁸³. Der Widerspruch erklärt sich durch seine Entwicklungstheorie. Zwar bedarf der ursprüngliche Naturmensch seiner Mitmenschen nicht, denn die physischen Bedürfnisse, wie Rousseau an der gleichen Stelle fortfährt,

⁷⁸ „Erster Satz: Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln . . .“

„Zweiter Satz: Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln“ (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784).

⁷⁹ V a u g h a n (vgl. Anm. 30) vol. I, p. 146.

⁸⁰ l. c. p. 158.

⁸¹ l. c. p. 297 (fragment „état de guerre“).

⁸² l. c.

⁸³ Profession de foi du vicaire savoyard, ed. Mornet, p. 267—269.

„müssen die Menschen gewiß (über die Erde) verstreuen statt sie einander nahezubringen“, und a n d e r e als rein physische Bedürfnisse kannten sie noch nicht. Vermöge der dem Menschen zukommenden „perfectibilité“ können sie aber „neue Bedürfnisse“ entwickeln, die ihnen die Gesellschaft anderer Menschen notwendig machen. „Wenn auch die Geselligkeit (sociabilité) des Menschen in ihrem Prinzip natürlich ist, so manifestiert sie sich doch erst spät im Laufe seiner Entwicklung und erscheint in ihrer vollendeten Gestalt erst am Ende eines langen, fortschreitenden Prozesses⁸⁴.“ „Es ist die menschliche Schwäche, die uns gesellig macht“, schreibt Rousseau im Emile, das gilt aber in noch viel umfassenderem Sinne, als es an dieser Stelle⁸⁵ gemeint ist. Nicht nur die eignen Schmerzempfindungen lassen uns mit anderen mitfühlen, auch der eigne Mangel und das Angewiesensein auf fremde Hilfe in rein materieller Hinsicht führt zur Vergesellschaftung. Es war der Verlust der ursprünglichen Autarkie des isoliert-existierenden Naturmenschen, der ihn zur Verbindung mit Seinesgleichen veranlaßte. Genauer gesagt: erst als die A r b e i t s t e i l u n g einsetzte, waren die Menschen materiell aufeinander angewiesen, und erst als sie aufhörten, seelisch „in sich zu ruhen“, waren sie auf ihre gegenseitige Wertschätzung aus und suchten vor ihren Mitmenschen zu glänzen, um dieses „moralische“ Ziel zu erreichen. Zur Arbeitsteilung kam es erst, nachdem die Erde so dicht besiedelt war, daß die Menschen seßhaft werden und Ackerbau treiben mußten. Letztlich ist es also doch ein „natürlicher Vorgang“, der zur wechselseitigen Abhängigkeit der Menschen und zu ihrer (mehr oder weniger ungeselligen) Geselligkeit führt. Ja gelegentlich sieht es sogar so aus, als ob Rousseau eine verborgene Absicht der schaffenden Natur annehme, die es darauf angelegt hat, zunächst die Menschen über die Erde hin zu verbreiten, um sie erst dann zu Gemeinschaftsbildungen zu veranlassen.

„Die natürliche Wirkung der ersten Bedürfnisse war, die Menschen voneinander zu entfernen. So mußte es sein, damit sich die Gattung ausdehnte und sich die Erde rasch bevölkerte; andernfalls hätte sich das Menschengeschlecht in einem Winkel der Erde zusammengedrückt und alles übrige wäre unbesiedelt geblieben⁸⁶.“ Diese zielstrebige Wirkung der schaffenden Natur geht aber nach Rousseau nicht so weit, daß sie ohne Zutun der Menschen zur Bildung echter und gerechter Gemeinschaften führt. Es kommt vielmehr zu einem

⁸⁴ „Quoique naturelle dans son principes, la sociabilité ne se manifeste donc que tardivement au cours de l'évolution humaine, et n'apparaît sous sa forme achevée qu'au terme d'une longue suite de progrès“ (Dérathé, Rousseau et la science politique de son temps, Paris 1950, p. 149).

⁸⁵ Œuvres (Hachette) vol. II, p. 191.

⁸⁶ Œuvres (Hachette) vol. I, p. 374 (essai sur l'origine des langues“).

verhängnisvollen Mißverhältnis zwischen dem neu entstandenen Bedürfnis der Menschen nach Vergesellschaftung und ihrer festgehaltenen „absoluten Natur“, wie sie nur der ursprünglichen, isolierten Lebensweise angemessen war. Die Menschen leben heute meist „zugleich in der Unabhängigkeit des Naturzustandes und unter den Bedürfnissen des Gesellschaftszustandes“⁸⁷. Das heißt, sie beanspruchen die absolute Unabhängigkeit, die im ursprünglichen Naturzustand sowohl gefahrlos als auch notwendig war, in einem Zustand, da ihre Bedürfnisse grenzenlos geworden sind und ohne ständigen Konflikt mit anderen nicht mehr befriedigt werden können. Die Lösung des Problems kann nur in der Beseitigung dieses Widerspruchs liegen: das Verlangen nach absoluter Unabhängigkeit des einen, das zur Zerstörung der Freiheit aller anderen führt, muß aufgegeben werden und durch Freiheit und „Tugend“ des Staatsbürgers ersetzt werden, der sich mit dem „moi commun“ und dessen Willensäußerungen, den Gesetzen, identifiziert. Den veränderten Bedürfnissen der entfalteten menschlichen Natur muß das Wesen des Menschen, das heißt das Wesen seines fundamentalen Willens angepaßt werden.

Von Natur hat also der Mensch zwar die Möglichkeit, „sociable“ zu werden, weil er über jene „perfectibilité“ verfügt, die ihn vor den Tieren auszeichnet, aber in seiner bloßen Natürlichkeit ist er ungesellig. Er hat weder das Bedürfnis (auf Grund seiner „Autarkie“) noch auch die Fähigkeit (Fehlen der Sprache), in Gemeinschaft zu treten. Sobald sich aber beides entwickelt hat, wird die Gemeinschaft nicht als Ziel, sondern lediglich als Mittel (richtiger: jeder andere Mensch als ein mögliches Mittel) vom egoistischen Interesse eines jeden erstrebt. Abgesehen von jenem kurzen, glücklichen Augenblick der „société naissante“ entsteht mit der Vergesellschaftung auch schon der Konflikt unter den Menschen, ein Konflikt, der sich in der Gegenwart — wie Rousseau meint — zur Krise zugespitzt hat.

Zusammenfassung

Der „natürliche Mensch“ des Thomas Hobbes ist ungesellig; er wird von seinen übermächtigen Leidenschaften zu Feindschaft und Konkurrenzkampf getrieben. Aber die kalkulierende subjektive Vernunft eines jeden vermag doch — im Dienste der mächtigsten aller Leidenschaften, der Furcht vorm gewaltsamen Tode — zur Erkenntnis der Notwendigkeit einer politischen Zwangsordnung zu führen. Niemals aber ist diese Art Vernunft in der Lage, als solche eine Gemeinschaftsordnung zu stiften.

⁸⁷ Vaughan vol. I, p. 323.

Für Samuel Pufendorf, der auf den Standpunkt des klassischen Naturrechts zurückkehrt oder sich ihm wenigstens nähert, ist der Mensch dagegen ein *animal sociale et rationale*, und zwar mit einer Art Vernunft begabt, die ihm eine das Verhalten bestimmende Wesenseinsicht in die richtige Ordnung vermittelt. Es kann daher auch nicht zu einem *bellum omnium in omnes* kommen, da ungeselliges und feindseliges Verhalten immer nur die Ausnahme und den Abfall von der menschlichen Norm bedeutet. Die politische Herrschaft, die auch Pufendorf für nötig hält, ist daher bei ihm nur eine „Verbesserung“ des ohnehin schon der isolierten Lebensweise gegenüber vorzuziehenden Zustands der Geselligkeit. Eine einsame Lebensweise ist dem menschlichen Wesen unangemessen und läßt es verkümmern. Während Hobbes in idealtypischer Steigerung den wirklichen Menschen beschreibt und daraus seine Schlüsse zieht, operiert Pufendorf im Grunde noch mit dem klassischen Wesensbegriff.

Cumberland tritt diesen Bemühungen Pufendorfs zur Seite, indem er schon in der animalischen Natur des Menschen das Bedürfnis und die Fähigkeit zu friedlichem Gemeinschaftsleben nachweist. Eine derartige „materialistische“ Argumentation hält er gegenüber dem als „Materialist“ verschrienen Thomas Hobbes für besonders wirkungsvoll. Zugleich ist er jedoch überzeugt, daß die spezifischen menschlichen Qualitäten: Vernunft und Sprache die Gemeinschaftsfähigkeit und das Bedürfnis nach Gemeinschaft nur noch steigern, während Hobbes aus beiden gerade eine Erhöhung der Feindseligkeit und eine Verschärfung des *bellum omnium in omnes* ableitete.

Rousseau anerkennt die Exaktheit der Hobbesschen (wie auch der Mandevilleschen) Beschreibung für die zeitgenössische Gesellschaft, leugnet jedoch, daß sie „natürlich“ sei und von jeher in dieser Gestalt bestanden habe. Er bringt allen ihm vorliegenden Naturrechtstheorien gegenüber den neuen Gedanken der radikalen Strukturveränderung des Menschen in die Diskussion herein. Auf Grund dieser Theorie kann er zugleich die Friedlichkeit der tierähnlichen Naturmenschen und die feindselige Haltung der zeitgenössischen „hommes civilisés“ behaupten. Die Möglichkeit dieser radikalen Umgestaltung war zwar schon in den ersten Menschen als „perfectibilité“ angelegt, aber Wirklichkeit wurde sie doch erst auf Grund äußerer Einflüsse (Rousseau nennt Überschwemmungen, Erdbeben usw., die die ursprünglich vereinzelt Lebenden zur Zusammenarbeit veranlaßt hätten). Rousseaus friedliebende Naturmenschen sind nicht eigentlich „gesellig“, da sie der Gemeinschaft gar nicht bedürfen. In dem Maße aber, als die Menschen ihre Autarkie verlieren, um materiell wie seelisch auf Mitmenschen angewiesen zu sein, entwickeln sich all die ungeselligen Leidenschaften, die Hobbes beschrieben hat,

zugleich aber auch eine Gegenkraft, die Hobbes nicht kannte. Während Hobbes nämlich nur den (modernen) Begriff der kalkulierenden subjektiven Vernunft kennt, und Pufendorf wie Cumberland nur den traditionellen Begriff der *recta ratio* sehen, der auf eine vernünftige Ordnung sich wesenhaft bezieht, kennt Rousseau beide Vernunftbegriffe, wenn er sie auch nicht exakt expliziert hat. Die subjektive Vernunft des Interessenkalküls ist es, die den Übergang von der unschuldigen Selbstliebe des Naturmenschen zur böartigen Selbstsucht des zivilisierten vermittelt und damit jede unreflektierte Gefühlsgemeinschaft zerstört. Aber die „raison“ ist es doch auch, die als konstituierender Bestandteil des Gewissens den „amour de l'ordre“ auslöst, indem sie das klare Bild der richtigen Ordnung vor die Seele stellt. Die Vernunft in diesem zweiten Sinne ist zwar nicht mehr — wie bei Pufendorf und Cumberland — eine selbständige Kraft, die aus sich heraus die Leidenschaften besiegen könnte, sie ist aber auch nicht — wie bei Hobbes — eine bloße Sklavin der Leidenschaften. Sie vermag vielmehr in einem reinen Herzen, in dem die Leidenschaften schweigen, jenes Gefühl auszulösen, das stark genug ist, um die Leidenschaften des „amour-propre“, der Selbstsucht, zu überwinden.

Wie in manchen anderen Bestandteilen seines „Systems“ ist Rousseau auch hier ein Mann der Übergangszeit und der (z. T. unbewußten) Synthese. Seine Ablehnung der einseitigen Auffassungen der Ratio wurde lange Zeit im Sinne eines romantischen Antirationalismus mißverstanden, wozu das literarische Pathos und die literarische Nachfolge Rousseaus wesentlich beigetragen haben. Robert Déra^{thé}⁸⁸ ist es zu danken, daß der Rationalismus Rousseaus wieder zu Ehren gebracht wurde. Aber diesem Autor ist die Eigentümlichkeit des Rousseauschen Vernunftbegriffs entgangen, über die auch mit dem vorstehenden Versuch noch nicht das letzte Wort gesagt ist.

Da Rousseau glaubt, daß in den Herzen der vergesellschafteten Menschen die Tugend als die gewohnheitsmäßig gewordene „Liebe zur Ordnung“ über die egoistischen Leidenschaften triumphieren kann, hält er auch eine freiheitliche republikanische Verfassung für möglich. Zugleich ist er sich jedoch der Gefährdetheit der „vertu“ in der modernen, von immer stärkeren Interessengegensätzen beherrschten Gesellschaft bewußt. Als ein weit wirklichkeitsnäherer Denker, als es dem herrschenden Rousseaubild entspricht, hat er wohl die Grenzen menschlicher Tugend gesehen und vom Staatsmann gefordert, er solle dafür sorgen, daß möglichst wenig Tugend nötig sei, um ein guter Citoyen zu bleiben. Das Unglück aber will's — nach Rousseaus Überzeugung —, daß die heraufziehende bürgerliche Gesellschaft

⁸⁸ Robert Déra^{thé}: *Le rationalisme de J. J. Rousseau*, Paris 1948.

zugleich immer mehr Tugend von den Bürgern verlangt und sie immer stärkeren egoistischen Leidenschaften aussetzt. Wo aber einmal bei der Mehrheit der Bevölkerung *keine* vertu mehr angetroffen wird, da ist auch keine legitime republikanische Staatsverfassung mehr möglich und es bleibt in der Tat nichts mehr übrig, als zum „hobbisme le plus parfait“ überzugehen, wie Rousseau in seinem Brief an Mirabeau d. Ä. meint⁸⁹.

⁸⁹ Lettre du 26. juillet 1767: „Voici . . . le grand problème en politique . . . : trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme . . . Si malheureusement cette forme n'est pas trouvable, et j'avoue ingénument que je crois qu'elle ne l'est pas, mon avis est qu'il faut passer à l'autre extrémité, et mettre tout d'un coup l'homme autant au-dessus de la loi qu'il peut l'être . . . En un mot je ne vois point de milieu supportable entre la plus austère démocratie (!) et le hobbisme le plus parfait: car le conflit des hommes et des lois, qui met dans l'Etat une guerre intestine continuelle, est le pire de tous les Etats politiques“. — Auch in der Auffassung des Bürgerkrieges als des größten politischen Übels stimmt also Rousseau vollständig mit Hobbes überein.