

Ernst Grewel

Thomas Hobbes – ein humanistischer Aufklärer

Zur Aktualität seines philosophischen Denkens

Vorbemerkung

Die Zeit schien aus den Fugen geraten im England des frühen 17. Jahrhunderts. Mord und Totschlag waren an der Tagesordnung, religiöse Auseinandersetzungen und gewaltsame politische Machtkämpfe führten schließlich zum Bürgerkrieg. In diesen Zeiten tiefer weltanschaulicher und moralischer Verunsicherung bemühte sich der englische Philosoph Thomas Hobbes um eine neue rechtspolitische und ethische Grundlegung, die der Wiedergewinnung des Friedens dienen sollte.¹

¹ Die hier zugrunde gelegten drei Teile seiner *Elementa philosophiae*, werden im Folgenden wie folgt zitiert, wobei alle Hervorhebungen in den Zitaten vom Verfasser dieses Textes stammen: COR = Hobbes, Thomas: Elemente der Philosophie. Erste Abteilung. Der Körper (De corpore). Hrsg.: Karl Schumann. Hamburg 1997. – HOM bzw. CIV = Hobbes, Thomas: Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III. Hrsg. Günter Gawlick. Hamburg 1994.

Im Europa des 21. Jahrhunderts, und nicht nur hier, stellen sich ganz ähnliche Fragen. Droht das Licht der Aufklärung in den weltweiten Terrorbewegungen zu verlöschen? Verdrängt archaische Bestialität die mühsam erkämpfte Idee der Humanität? Werden Autonomie und demokratischer Rechtsstaat erneut der unhinterfragbaren Autorität religiösen Denkens unterworfen?

Die Ähnlichkeit der jeweiligen Ausgangslage und Hobbes' scharfsinnige staatsrechtliche und weltanschauliche Analyse der Ursachen von Krieg und Frieden könnte allein schon ein interessanter Anlass sein, über vergleichbare Lösungsmöglichkeiten nachzudenken. Schließlich wird Thomas Hobbes von renommierten Fachautoren wie Peter Schröder² noch heute als „Pionier der Moderne“ bezeichnet oder von Otfried Höffe³ als einer „der größten Rechts- und Staatsphilosophen aller Zeit“ herausgestellt.

Schwerpunkte dieser Arbeit sind allerdings nicht seine allgemein bekannten Verdienste als Theoretiker des Vertragsrechts. Vielmehr sollen die eher vergessenen oder „anstößigen“ Seiten seines philosophischen Denkens in den Blick gerückt werden, und zwar nicht aus dem Fundus wissenschaftlicher Spezialkenntnisse heraus, sondern aus aktuellem interdisziplinären Interesse. Mich hat die Frage interessiert, wie plausibel die Rationalität seiner natürlichen Menschen- und Welterklärungen sind und mit ihr die materielle Basis seines psychosomatisch begründeten Verständnisses des Geistigen. Besonders gerechtfertigt scheint es mir, Thomas Hobbes wegen seines beharrlichen Eintretens für Autonomie – das Hauptbestimmungsmerkmal des Menschlichen – als einen großen humanistischen Aufklärer vorzustellen.

Kursorische Einführung

Der englische Philosoph Thomas Hobbes (1588-1679), bis heute berühmt für seine Verdienste als Staatstheoretiker, wurde dennoch zu seinen Lebzeiten wegen seiner naturalistisch-materialistischen Weltanschauung angefochten. „Des Hobbesii Lehren (haben) ein großes Aufsehen gemacht, und (sind) von den meisten (...) nicht ohne Grund vor überaus gefährlich angesehen worden, weshalb auch fast der ganze Schwarm der Gelehrten sich wieder ihn erhob, und seinen Zorn an ihn auszulassen suchte“. (A. Glafey, S. 173)⁴

² Schröder, Peter: Hobbes. Stuttgart 2012.

³ Höffe, Otfried: Thomas Hobbes. München 2010, S. 210.

⁴ In: Schröder, a.a.O., S. 108.

Manche seiner Formulierungen haben geradezu sprichwörtlichen Charakter angenommen. Bekannt ist das Diktum vom Naturzustand als Krieg aller gegen alle (lat. *bellum omnium contra omnes*) oder die Metapher, der Mensch sei dem Menschen ein Wolf (*homo homini lupus*), deren eigentliche Bedeutung aber meist missverstanden wird (s.u.). Dabei ist der echte Hobbes durchaus kein Pessimist oder Misanthrop, der nur das altbekannte Klage lied von der Schlechtigkeit der Menschen sä nge. Im Gegenteil, besondere Anerkennung verdient der Philosoph wegen seines kompromisslosen Eintretens für den Frieden und dies während des englischen Bürgerkriegs, einer Zeit, in welcher auch auf dem europäischen Festland der Dreißigjährige (Religions-) Krieg verheerende Spuren der Verwüstung hinterließ.

Ausgangspunkt seiner streng rational kontrollierten Überlegungen ist das Gedankenmodell eines fiktiven ursprünglichen Naturzustands, in welchem alle Menschen zunächst die gleichen Besitzansprüche und gleiche Freiheiten besitzen. Die Erfahrung lehre, dass es ohne verlässliche Abkommen zwischen Menschen mit konkurrierenden Interessen früher oder später zu unkontrollierter Gewalt komme und zu Angst vor ständiger Bedrohung.

Deswegen sei es ein Gebot der Vernunft, untereinander Verträge zu schließen und damit den anarchischen Urzustand mit seinem maßlosen ‚Anspruch auf alles‘ (*ius in omnia*) zu überwinden. Der vernünftige Mensch habe nur die Wahl, in dieser potenziellen Unsicherheit zu verharren, oder den dauernden Kriegszustand durch Verzicht auf einen Teil seiner bisher uneingeschränkten Freiheitsrechte zu beenden.

Da erscheint es fast tragisch, dass Hobbes sein großes Friedensziel, weil er es unbedingt an die Durchsetzungsmacht eines absolutistischen Staates binden wollte, nicht verwirklichen konnte. An diesem Ziel scheiterte übrigens auch im 18. Jahrhundert der Königsberger Aufklärungs-Philosoph Immanuel Kant (1724-1804), der die Menschheit mithilfe eines kategorischen Imperativs zu ethischem Handeln verpflichten wollte. Am Ende erwies sich auch sein aus der Annahme einer „reinen Vernunft“ abgeleiteter philosophischer Entwurf *Zum ewigen Frieden* (1795) nur noch als bloße Altershoffnung.

Hobbes war über die Zustände in seinem Land zutiefst besorgt. Er arbeitete intensiv an einem Bewusstseinswandel seiner Bürger; für die ebenso unerträglichen Beziehungen zwischen Staaten, die Faustrechtprinzip und Recht des Stärkeren bevorzugten, hatte er keine Lösung, wie das folgende bekannte Zitat über das Verhältnis von Mensch und Staat im vollen Wortlaut erkennen

lässt: „Nun sind sicher beide Sätze wahr: Der Mensch ist ein Gott für den Menschen, und: Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen; jener, wenn man die Bürger untereinander, dieser, wenn man die Staaten untereinander vergleicht“.⁵ Er erwartete vom Menschen als Staatsbürger, dass der richtige Gebrauch der Vernunft ihn schon zu der Einsicht führen werde, dass er den Zustand der Anarchie durch ein geordnetes und Frieden ermöglichendes Vertragssystem überwinden könne.

Noch im 18. Jahrhundert suchte Jean-Jaques Rousseau (1712-1778) vergeblich, den Interessenkonflikt zwischen den Freiheitsbedürfnissen des Individuums auf der einen Seite und den notwendigen Machtbefugnissen des Staates auf der anderen zu lösen. In direktem Gegensatz zu Hobbes, der den Souverän nur als starken Schiedsrichter eingesetzt sehen wollte, machte er gerade die Zivilisation als Ursache für den Verfall der Sitten verantwortlich. Er verlangte die entschiedene Unterordnung des Bürgers unter den Zwang der Staatsreligion und forderte im Falle der Zuwiderhandlung sogar Tod und Verbannung (nach Störig).⁶

Bis heute ist die Idee der Hobbesschen Vertragstheorie in ihrer menschen- und staatsrechtlichen Begründung als Teil unseres europäischen politischen Erbes anerkannt. Dass ihre wesentlichen Gedanken schließlich Eingang in die Verfassungen der Niederlande (1781), der Vereinigten Staaten von Amerika (1787) und Frankreichs (1791) gefunden haben, lag vor allem am Einfluss späterer Gelehrter wie Montesquieu (1689-1755) und John Locke (1632-1704), deren Schriften dazu beitrugen, den von Hobbes propagierten Absolutismus des Königtums mit seiner Machtkonzentration und Gefahr der Willkürherrschaft zu ersetzen durch das demokratisch legitimierte Prinzip der Gewaltenteilung.

Hobbes stand in lebendigem Austausch mit führenden Naturwissenschaftlern seiner Zeit. Die Klugheit und Unbestechlichkeit seiner Argumentation und das hohe Maß an systematischer Konsequenz brachten ihm sowohl große Anerkennung ein als auch starke Anfeindung. Durch sein Pariser Exil während des Bürgerkrieges entstand eine freundschaftliche Beziehung zu der Pariser Gruppe um Julien Mersenne (1588-1648) und Pierre Gassendi (1592-1655).

⁵ Widmung an seinen Gönner, CIV, 59.

⁶ Störig, Hans Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie (1950). Stuttgart 1993, S. 382.

Den von ihm bewunderten großen italienischen Naturforscher Galileo Galilei (1564-1642) besuchte er persönlich, und auf seinen englischen Freund, den Anatomen William Harvey (1578-1657), den Entdecker des Blutkreislaufs, berief er sich ausdrücklich in seiner Schrift Über den Körper.

Bereits 1655 – 13 Jahre nach dem Tode Galileis – scheute er nicht davor zurück, sich ausdrücklich auf die Astronomen Nikolaus Kopernikus (1472-1543) und Johannes Kepler (1571-1631) zu berufen, die, wie er selbst, starken kirchlichen Angriffen ausgesetzt waren. Seine kompromisslose philosophische Kritik der Metaphysik in einem christlich geprägten Zeitalter hat ihm vor allem bei Kirchenmännern wenig Sympathie eingebracht.

Er nahm allerdings selber auch kein Blatt vor den Mund, wenn er z.B. diejenigen antiken Philosophen kritisierte, „welche die unkundigen Massen von unzähligen Glaubenssätzen über die Natur ihrer Götter, von denen sie selber nicht wussten, ob sie wahr seien oder nicht, und die ganz augenscheinlich verkehrt und ungereimt waren, zu überzeugen vermochten“ (COR, 22).

Metaphysik war seinerzeit das, was Martin Heidegger (1889-1976) später „Onto-Theologie“ nannte (eine philosophisch-religiöse Seinslehre), die Lehre vom Absoluten, vom Einen, von Gott. Wenn jemand damals darauf bestand, dass man die übernatürliche Welt der Offenbarung nicht mit Mitteln natürlicher menschlicher Logik oder Vernunft beweisen könne, rief das heftige Kritik vor allem von einflussreichen Kirchenmännern hervor.

Aus dem Lebenslauf des am Ende einundneunzigjährigen Philosophen und den Einwirkungen der politischen Lage auf die Entstehung seiner Werke wird verständlich, dass die Quellenlage nicht frei von Verschiebungen und Widersprüchen ist. Manche Veröffentlichungen wie die dreiteiligen *Elementa philosophiae* sind systematisch konzipiert, entstehen aber, durch die unruhigen Zeitläufte bedingt, in unterschiedlicher Reihenfolge: zuerst, wegen der Aktualität des beginnenden Bürgerkrieges, 1642 Teil III *De cive* (Vom Bürger), danach, 1655, Teil (I) *De corpore* (Vom Körper) und erst 1658 Teil II, *De homine* (Vom Menschen), manchmal in Latein geschrieben, manchmal in Englisch, sogar vom Lateinischen ins Englische übersetzt. Die Fassungen stimmen nicht immer exakt überein.

1649 beginnt die Arbeit am *Leviathan*, den Hobbes auch vom Englischen ins Lateinische übersetzt. Darin geht es im Wesentlichen um das Verhältnis von

Herrscher, Staat und Untertanen (Höffe, 42 ff.), das hier ausgespart werden soll.

Die kirchliche polemische Rhetorik richtet sich vor allem gegen seine dort vertretene Theologie, die er außerordentlich ausführlich behandelt. Mit dem Titel seines historischen Alterswerks, der Geschichte des englischen Bürgerkrieges (1640-1660), wählt der bereits Achtzigjährige in dem biblischen Ungeheuer Behemoth ein Symbol für die „Pathologie von Staatswesen“ (Höffe, S. 207).

Der Aufklärer als Rationalist

Schon der römische Politiker und Jurist Marcus Tullius Cicero (106-43 v.u.Z) bezeichnete neben der Sprachfähigkeit des Menschen seine Vernunftnatur⁷ als das Wesentliche (*natura ratioque*). Thomas Hobbes verwendet dafür den lateinischen Begriff „ratio“. Darunter ist der richtige Umgang mit der menschlichen Denkfähigkeit zu verstehen (*recta ratio*). Richtiges Denken bringt Licht ins Dunkel falscher Vorstellungen. Hinter der Licht-Metapher seines Freundes Francis Bacon (1561-1626) – „Die wahre Methode der Erfahrung zündet zunächst das Licht an und zeigt dann mit Hilfe des Lichtes den Weg“ (Störig, S. 306) – steht auch sein kompromissloses Bemühen um klare Begriffe.

Anknüpfend an das Wort Aufklaren in der niederländischen Seemannssprache, mit welchem das allmähliche sich Aufhellen des Wetters nach vorangegangener Dunkelheit gemeint ist, heißt Aufklärung daher im Englischen enlightenment (hell werden), im Französischen éclaircissement (Klarheit) bzw. für die Epoche: le siècle des Lumières (Jahrhundert des Lichtes). Es geht darum, Irrtümer aufzudecken, sich und andere von Vorurteilen zu befreien und gewissermaßen Licht ins Dunkel falschen Denkens zu bringen.

Die klassische Definition von Aufklärung als „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ stammt aus späterer Zeit. In seiner Schrift: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? bezeichnet Immanuel Kant (1724-1804) damit die Rationalität des Verstandes als das Hauptkriterium von Mündigkeit: „Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.“

⁷ Cicero, Marcus Tullius: De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln. Stuttgart 2007 I.5.14.

Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung“.⁸

„Verstand“ bedeutet hier das Vermögen zu denken, der Begriffe, der Urteile oder der Regeln⁹, und entspricht im Wesentlichen auch dem, was Hobbes mit dem lateinischen Begriff „ratio“ ausdrückt. Dazu gehören logische Widerspruchsfreiheit (richtig/falsch) und ein Verständnis von „Philosophie“ als „richtigem Schlussfolgern“ nach allen Regeln der Logik, der Syllogismen (grch. *sylogismós* – Zusammenrechnen, logischer Schluss) und des Aufspürens kausaler Zusammenhänge¹⁰.

Die Tatsache, dass er den Denkvorgang selber „Berechnung“ nennt, ist für moderne Leser sicher gewöhnungsbedürftig, erscheint aber bei näherem Hinsehen nicht als unangemessen: „Unter Schlussfolgerung (*recta ratiocinatio*) verstehe ich aber Berechnung (*computatio*). Berechnung aber meint die Summe mehrerer zugleich hinzugefügter Dinge ziehen oder nach Abzug des einen vom andern den Rest erkennen“. (COR, 17)

Für den Cicero-Kenner Hobbes mag diese Begrifflichkeit nicht einmal fremd gewesen sein, heißt es doch in Ciceros *De officiis* (I.18.59), dass wir bei der Pflege unserer zwischenmenschlichen Beziehungen Rücksicht auf die besonderen Umstände nehmen sollten, „damit wir gute Berechner (*boni ratiocinatores*) der Verpflichtungen sein und durch Hinzufügen und Abziehen (*addendo deducendoque*) absehen können, wie die Restsumme ausfällt, damit du daraus Einsicht gewinnen kannst, wieviel man einem jeden schuldet“.

Bei diesem „Addieren“ und „Subtrahieren“ geht es nicht um Mathematik. Hobbes beschreibt damit den Erkenntnisprozess, der zu einem bewussten Gedankenbild führt.

⁸ 1784, zitiert nach W. Schlüter: Immanuel Kant. München 2003, S. 18.

⁹ Kant, Immanuel, KdrV, A 126.Hrsg.: Schmidt, Raymund. Hamburg 1990.

¹⁰ „Philosophie ist die durch richtiges Schlussfolgern gewonnene Erkenntnis der Wirkungen bzw. Phänomene im Ausgang vom Begriff der Ursachen bzw. Erzeugungsweisen, und umgekehrt von möglichen Erzeugungsweisen im Ausgang von der Kenntnis der Wirkungen (COR, 16).

Wenn z.B. „jemand etwas undeutlich in der Ferne sieht“, erkennt er zunächst immerhin ein Etwas, ein Ding, das wegen seiner Ausdehnung Körper genannt wird. Da es sich bewegt, erscheint es belebt; der Klang der Stimme, die Gestalt und am Ende die Sprache lassen auf ein Wesen schließen, das insoweit auf das Vernunftwesen Mensch schließen lässt. Der Rechenvorgang besteht in diesem Beispiel also in der Addition der aufeinanderfolgenden Wahrnehmungs- oder Vorstellungsbilder. (COR, 17 f.)

Nach dem gleichen Muster verläuft auch der umgekehrte Prozess dieser Art „wortlosen inneren Schlussfolgerns des Geistes“. Wenn sich der nahe Gegenstand entfernt, löst sich die Gesamtvorstellung Mensch, d.h. vernunftbegabter belebter Körper, allmählich wieder in ihre einzelnen Wahrnehmungsschritte auf, vernunftbegabt, belebt, Körper, und verliert sich in der Ferne (COR, 18).

Eine erstaunliche Parallele zu diesem Bild des „Rechnens“ findet sich in einem Aufsatz von Meinard Kuhlmann¹¹, der zwar von moderner Quantenfeldtheorie handelt, aber zur Veranschaulichung des Wesens von Realität die folgende kleine Schilderung enthält. (Inhaltlich wird auf die Thesen Kuhlmanns im Abschnitt über Materialismus Bezug genommen, s. u.): „Normalerweise begreifen wir Dinge nicht als Bündel von Eigenschaften, doch die Idee wird weniger ungewohnt, wenn wir versuchen, uns in die allerersten Lebensjahre zurückzusetzen. Wenn wir zum ersten Mal einen Ball sehen und erleben, nehmen wir streng genommen keinen Ball wahr, sondern eine runde Form, eine Farbe, ein elastisches Tastgefühl. Erst später assoziieren wir dieses Bündel von Wahrnehmungen mit einem bestimmten Objekt namens Ball. Wenn wir das nächste Mal so etwas sehen, denken wir nur noch „Schau, ein Ball“ und vergessen, wie viel begriffliche Arbeit in dieser scheinbar unmittelbaren Wahrnehmung steckt“.

Hinzuweisen ist im Zusammenhang mit der Verwendung des Begriffs „ratio“ bei Hobbes auf ein terminologisches Problem. Alle deutschen Übersetzungen seiner Schriften geben ratio mit Vernunft wieder. Mit der menschlichen natürlichen Vernunft ist aber nicht der Glaube an eine kosmologische höhere Vernunft gemeint, ebenso wenig die erkenntnistheoretische „reine“ Vernunft der Kant'schen Kritiken.

¹¹ Kuhlmann, Meinard: Was ist real? In: Spektrum der Wissenschaft, 7/2014, S. 46 ff.

Hobbes warnt seine Leser ausdrücklich davor, die *ratio* seiner Philosophie nicht mit derjenigen zu verwechseln, „mit der in metaphysischen Schriften geprahlt wird“. „Die Philosophie, deren Elemente der Reihe nach aufzustellen“ er sich gerade anschicke, sei „die natürliche menschliche Vernunft“ (*ratio*), die sich mit „allen geschaffenen Dingen“ befasst und „die Wahrheit über ihre Ordnung, Ursachen und Wirkungen rückberichtet“ (COR, 9).¹²

Es liegt daher nahe, die menschliche *ratio* eher mit allgemeiner Rationalität zu identifizieren als mit den schillernden Implikationen eines undefinierten Vernunftbegriffs. Nur noch der Deutsche Idealismus im 18. Jahrhundert versteht im Anschluss an Kant unter Vernunft vorwiegend eine Erkenntnisfähigkeit, die uns eine Einsicht in das Unendliche, Absolute und Übersinnliche ermöglicht. Hier ist auch an das Phänomen der Kunst-Religion der Romantik zu denken, z.B. in den Vorstellungen von W. H. Wackenroder (1773-1798) und L. Tieck (1773-1853). In der Folgezeit stellen sich Historismus, Psychologismus und Neukantianismus kritisch gegen den Glauben an eine reine Vernunft. Im 20. Jahrhundert bleiben davon noch kritische Fragen an die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis überhaupt übrig (s. Hügli).

Was den Rationalisten Hobbes besonders treffend charakterisiert, ist sein Bekenntnis zu sog. „axiomatischen Methode“, d. i. die auf den griechischen Mathematiker Euklid (ca. 365-300 v. u. Z.)¹³ zurückgehende Formel *more geometrico* (lat.: in mathematisch-systematischem Aufbau), die auch durch René Descartes (1596-1650) und später besonders Benedictus de Spinoza (1632-1677) zum Ideal erhoben wurde. Hobbes entwickelt die logischen Grundbegriffe des Denkens aus immanenter Perspektive, d.h. innerhalb der Grenzen möglicher menschlicher Erfahrung. Systematisch sucht er einen Begriff aus dem anderen zu abzuleiten, den Sinn einer Abstraktion durch die Rückführung auf ihren sinnlich konkreten Ausgangspunkt erkennbar zu machen und mit verständlichen Beispielen aus jedermann zugänglichen eigenen Erfahrungen zu veranschaulichen.

Der ontologische Naturalist

¹² Für die die wechselvollen Bedeutungsverschiebungen im Laufe der Philosophiegeschichte verweise ich auf die ausführliche historische Übersicht bei Hügli, Anton/Lübcke, Poul (Hrsg.): Philosophie-Lexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Reinbek 1997 (Original: Kopenhagen 1983).

¹³ Euklid: Elemente (grch. *stoichéia* – Anfangsgründe, Prinzipien, Elemente)

In der frühen Menschheitsentwicklung sind es Mythen, die den Ursprung der „Natur“ und des Lebens erklären sollen. Hobbes referiert in *De homine* einen Ursprungsmythos, über den Diodor von Sizilien (1. Jahrhundert v.u.Z.) berichtet. Demgemäß habe die Erde alle Lebewesen hervorgebracht. Hobbes lässt gleich zu Beginn seiner Überlegungen in dem folgenden Satz die methodische Differenzierung erkennen, mit der er diesseitiges Wissenkönnen von jenseits-orientiertem religiösen Glauben unterscheidet.

Er stellt dazu fest, „dass die Vertreter jener philosophischen Anschauung so viel erkannt haben, als sie ohne göttliche Offenbarung erkennen konnten; denn die Entstehung und die Auflösung des Weltalls ist niemandem bekannt als seinem Schöpfer“ (HOM, 4). Er selbst beziehe sich auf die „von Moses überlieferten Gesetze“ (HOM, 3 f.).¹⁴

Es gibt zahlreiche andere Vorstellungen davon, was unter Natur zu verstehen sei. Viele nehmen sie heute einfach wahr als die Welt, in der wir leben, deren Teil wir sind, im Kleinen wie im Großen, die irgendwie vorhanden ist und in die wir hineingeboren werden (lat. *nasci* – geboren werden, entstehen; grch. *physis*). Kant definiert Natur später eher naturwissenschaftlich als Dasein unter Gesetzen und nennt sie den Inbegriff von Erscheinungen bzw. Objekt aller möglichen Erfahrung¹⁵. Anders als Hobbes postuliert er allerdings eine von der Natur unabhängige, ihr überlegene sog. intelligible Welt des Geistes.

Die uns vertrauteste religiöse Deutung von Natur findet sich im christlich-jüdischen Schöpfungsmythos. Demzufolge entsteht Natur durch die Schöpfung (eines) Gottes und dadurch sind Menschen in diesem Sinne nicht einfach diesseitige Naturwesen, sondern eben „Geschöpfe Gottes“. Im Laufe der Philosophiegeschichte hat sich die „Wissenschaft von der Natur“ vom Primat des überwiegend religiös verstandenen Geistigen erst allmählich befreien können. In diesem Zusammenhang setzt Thomas Hobbes mit seiner „naturalistischen“ Weltdeutung ein naturphilosophisches Ausrufezeichen. Er führt die Vermögen

¹⁴ *De homine* ist das Werk eines Siebzigjährigen; die politischen Anfeindungen, insbesondere der wütende Protest einzelner Kirchenfunktionäre könnten ihn vordergründig sogar bewegt haben, seine eigene positive Einstellung zum christlichen Glauben öffentlich zu betonen.

¹⁵ Immanuel Kant: Prolegomena. Hrsg. Karl Vorländer. Hamburg 1905/1913, §§ 14, 16.

der menschlichen Natur auf vier Gattungen zurück, Körperkraft, Erfahrung, Vernunft, Leidenschaft, und erläutert daran die grundlegenden Gesetze der Natur. (CIV, 75)

Hauptaufgabe seiner Naturphilosophie ist es, auf wissenschaftliche Weise zu erklären, wie solches Denken funktioniert. Das leistet menschliche Ratio/Vernunft auf natürliche Weise. Was damit gemeint ist, lässt die folgende Klarstellung erkennen:

„Daher schließt die Philosophie von sich aus die Theologie aus, ich meine die Lehre von der Natur und den Attributen Gottes, des Ewigen, Unerschaffenen, nicht zu erfassenden, in welchem nichts zusammengesetzt, nichts geteilt und nichts von Entstehung erkannt werden kann“ (COR, 23).

Der gleiche Gedanke, noch zugespitzter formuliert, findet sich in jüngster Zeit bei Bunge und Mahner¹⁶ in ihrem „Lehrbuch“, *Über die Natur der Dinge* in der Beschreibung dessen, was sie unter „ontologischem Naturalismus“ verstehen: „Der ontologische Naturalismus ist zu verstehen als die philosophische These, wonach es auf der Welt ausschließlich mit natürlichen oder „rechten Dingen“ zugeht. Negativ formuliert: Es gibt darin keine übernatürlichen Dinge oder Eigenschaften und daher auch keine Wunder (insofern Wunder eine übernatürliche Verursachung voraussetzen)“.

Dabei ist Hobbes kein Atheist. Ähnlich wie schon Aristoteles (384-322 v.u.Z.) bei der Frage der Entstehung der Welt bekanntlich von der Denkfigur eines „unbewegten Bewegers“ ausgeht, findet man bei Hobbes in der Beschreibung der reinen Naturphänomene, die nichts mit religiösem Glauben zu tun haben, einen wie selbstverständlichen Hinweis auf den „Urheber der Natur“. (COR, 248) Dies erklärt sich dadurch, dass Hobbes einerseits den Menschen für vernunftbegabt hält, die Gabe des menschlichen Verstandes und der Vernunft aber als Gabe Gottes versteht: „Das natürliche Gesetz ist das Gesetz Gottes“ (s. u.).

Noch deutlicher erklärt er seinem Gönner die methodisch mögliche Vereinbarkeit von Wissenschaft und Religion, solange beide Bereiche sich ihrer prinzipiellen Andersartigkeit (Glauben ist nicht gleich Denken) bewusst bleiben: „dass man die von den Gesetzen herzuleitenden Grundsätze der

¹⁶ Bunge, Mario/Mahner, Martin: *Über die Natur der Dinge*. Stuttgart u. Leipzig 2004, S. 8. – Im Folgenden zitiert als Bunge/Mahner).

Religion, also der Verehrung und Anbetung Gottes, von den Grundsätzen der Philosophie, also von den Lehrsätzen von Privatpersonen, unterscheidet und, was der Religion ist, der Heiligen Schrift, was der Philosophie ist, der natürlichen Vernunft zuerkennt“ (COR, 7, mit Anspielung auf Matthäus 22,21).

Diese Annahme der Göttlichkeit der Vernunft, bei gleichzeitiger Identität von richtigem Denken und wahren Glauben, ermöglicht ihm die Versöhnung zwischen Philosophie und Glauben. Jeder Bereich für sich ist aber eigenständig. „Denn einmal ist die Vernunft, welche das natürliche Gesetz selbst ist, jedem unmittelbar von Gott als Richtschnur für sein Handeln gegeben worden, und sodann sind die Lebensregeln, welche daraus abgeleitet werden, dieselben wie die, die von Gottes Majestät als Gesetze des himmlischen Reiches durch unseren Herrn Jesus Christus und seine heiligen Propheten und Apostel verkündet worden sind“. (CIV, 114)

Über dem Vorhaben, die prinzipielle Gleichartigkeit vernünftiger Lebensregeln und biblischer Gebote aufzuweisen, wird Hobbes fast selber zum Theologen, der besonders „in den letzten beiden Büchern des Leviathan Theologie treibt, freilich eine radikal säkulare und naturalistische. In ihr haben die Theologen seiner Zeit ihr eigenes Motiv, die jüdisch-christliche Theologie, schwerlich wiedererkannt“. (Höffe, 145)

Dabei trennt er als Agnostiker nur konsequent zwischen Wissenschaft und Offenbarung, nicht etwa um gegen Religion zu polemisieren, da er diese doch für sich selber in Anspruch nimmt. Bekanntlich hält Agnostizismus die Position religiösen Glaubens offen. Naturwissenschaftler sehen sich außerstande, über die Wahrheit theologischer Sinnangebote wissenschaftlich zu urteilen. Konsequenterweise bezieht Hobbes in die Liste der nicht philosophiefähigen Themen auch die folgenden Gegenstandsbereiche ein:

„Sie [die Philosophie. EG] schließt ferner die Lehre von den Engeln und allen jenen Dingen aus, die man weder für Körper noch für Affektionen von Körpern hält“... ebenso „die Geschichte sowohl der Natur als auch der Politik...“, weil ihr Wissen nur auf Erfahrung oder Autorität, aber nicht auf wissenschaftlicher Berechnung sich gründet“.

„Sie schließt ferner jegliches Wissen aus, das aus göttlicher Eingebung oder Offenbarung stammt, da dieses nicht von uns durch Vernunft erworben, sondern durch Göttliche Gnade im Augenblick (gewissermaßen durch einen übernatürlichen Sinn) geschenkt ist“, – „daher scheiden auch die Astrologie,

wie sie heutzutage im Schwange ist, und ähnliche prophetische Künste aus“. „Endlich wird von der Philosophie die Lehre von der Verehrung Gottes ausgeschlossen, da wir von ihr nicht durch die natürliche Vernunft, sondern durch die Autorität der Kirche wissen und sie Gegenstand des Glaubens, nicht der Wissenschaft ist“. (COR, 23 f.)

Hobbes Naturalismus und moderne Evolutionstheorie stehen nicht im Widerspruch zueinander. Beide verbindet das ganzheitliche Verständnis von Leben. Zur naturalistischen Perspektive gehört sowohl die animalisch-körperliche Welt der „Dinge“ als auch die psychosomatisch gedeutete Entwicklung des Geistes. In seiner Forschungsarbeit über die Entstehung des Bewusstseins belegt der Wiener Zoologe Adolf Heschl¹⁷ eindrucksvoll, dass sich menschliche Geistestätigkeit von tierischer nicht prinzipiell unterscheidet, sondern in den evolutionären Entwicklungsstufen der Halbaffen, Tieraffen und Menschenaffen graduelle Vorläufer hat.

Es war der große Mathematiker und Philosoph Descartes, der durch die Unterordnung alles körperlich Ausgedehnten (*res extensa*) unter die Herrschaft des immateriellen Geistes (*res cogitans*) Tiere zu nicht denkenden Wesen degradierte, zu „reinen Maschinen, nichts als Maschinen“ (Störig, 318). Damit machte er den Weg frei für einen höchst kritikwürdigen ethischen Materialismus und für Tierversuche außerhalb aller moralisch humanitären Kategorien.

Thomas Hobbes dagegen gesteht Tieren durchaus geistige Anteile zu, wenn man mit ihnen auch keinen „Vertrag abschließen“ könne, „da ihnen Sprache und Verstand abgehen“ (CIV, 92): „Erkenntnis“ hat der Mensch in Form der „Sinneswahrnehmung von Dingen und Erinnerung daran“ „mit allen übrigen Lebewesen gemein“, wenngleich diese Fähigkeiten bei letzteren „nicht Philosophie sind, da die Natur sie auf der Stelle gibt“, sie also „nicht durch Schlussfolgerung gewonnen werden“. (COR, 16-17)

Tiere haben „Empfindungen“ wie „Hoffnung, Furcht, Freude usw.“ wie auch „Vorstellungen“. Sie „lernen durch Gewohnheit, unsere Wünsche und Befehle auf Grund von Worten zu verstehen“ („Erinnerung“). Sie haben rudimentäre zeichen- oder lautsprachliche Weisen der Verständigung entwickelt (HOM, 14 f.).

¹⁷ Heschl, Adolf: Darwins Traum. Die Entstehung des menschlichen Bewusstseins. Weinheim 2009.

Hobbes' dezidiert integratives Naturverständnis erlaubt keine Aufspaltung der Natur in Körper und Geist, wie sie der Cartesianische Dualismus vertritt. Auf sein deterministisch ausgerichtetes Naturverständnis trafe in formaler Hinsicht die Definition des Neukantianers Hermann Cohen (1842-1918) zu, der dasjenige Natur nennt, „was Gegenstand naturwissenschaftlicher Untersuchungen ist, d.h. mit Hilfe naturwissenschaftlicher Methoden untersucht werden kann“ (Hügli).

Übernatürliche Erklärungen natürlicher Gegenstände oder Vorgänge schließen sich methodisch von vornherein aus. Wissenschaftliche Prinzipien gebieten Kategorientreue, und die erlaubt es nicht, argumentativ zwischen „irdischen“ und „überirdischen“ Welten nach Belieben hin und her zu springen.

Dieser Konsequenz verweigert sich der australische Physiologe und Nobelpreisträger John Eccles¹⁸ (1903-1997) noch im 20. Jahrhundert und zwar aus religiösen Gründen: „Die Frage nach der Herkunft des Selbst lässt sich nur religiös beantworten. Es wird uns gegeben, es ist der Geist Gottes“¹⁹. „Da unsere erlebte Einmaligkeit mit materialistischen Lösungsvorschlägen nicht zu erklären ist, bin ich gezwungen, die Einmaligkeit des Selbst oder der Seele auf eine übernatürliche spirituelle Schöpfung zurückzuführen. Um es theologisch auszudrücken: Jede Seele ist eine neue göttliche Schöpfung, die irgendwann zwischen der Empfängnis und der Geburt dem heranwachsenden Fötus „eingepflanzt“ wird“ (Eccles, 381).

Von Anfang an schlug Hobbes auch heftige Kritik entgegen. Sie entzündete sich vor allem an der als mechanistisch empfundenen Definition von Rationalität als „Berechnung“. Dies veranschaulicht die spätere Ablehnung seiner Theorie des Denkens durch den Philosophen und Religionskritiker Ludwig Feuerbach (1804-1872):

„Wie das Denken, die innigste Tätigkeit des Geistes, bei Hobbes weiter nichts ist als die ganz äußerliche, mechanische Operation des Rechnens, so ist ihm die Natur auch nicht Gegenstand als ein lebendiges Wesen, als Natur, sondern, um einen Ausdruck aus der neuern Philosophie zu nehmen, als ein totes

¹⁸ Eccles, John C.: Die Evolution des Gehirns – die Erschaffung des Selbst. München, Zürich 1999.

¹⁹ Schnabel, Ulrich/Sentker, Andreas: Wie kommt die Welt in den Kopf? Reise durch die Werkstätten der Bewusstseinsforscher. Reinbek 1997, S. 204.

Objekt, und seine Naturphilosophie daher nicht Naturphilosophie, sondern nur Körper- und Bewegungslehre“.²⁰

Feuerbach bleibt uns Heutigen leider die Erklärung schuldig, wie man sich wohl eine nicht materielle „innigste Tätigkeit des Geistes“ vorzustellen habe. Schließlich durfte ein Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) ungetadelt das große Wort von der „Musik als Rechenkunst des sich seines Zählens nicht bewussten Geistes“ verkünden (*musica est arithmetica se numerari nescientis animi*)²¹. Umso mehr erkennt man heute den Mut des „Materialisten“ Hobbes, wenn noch im 17. Jahrhundert selbst ein Religionskritiker für eine nicht metaphysische Philosophie nichts anderes übrig hatte als Schmä- hung.

Materielle Naturhaftigkeit, die dem neurowissenschaftlich orientierten Lebens- begriff²² zugrunde liegt, stützt sich auf die Komplexität materiell-organisierter hirnorganischer Funktionen. Die Gegenposition einer metaphysischen Trans- zendierung des Geistigen in etwas Immaterielles hat zu der Vorstellung ge- führt, dass ein die natürliche Welt übersteigendes imaginäres Ich sein Gehirn als Werkzeug für die Erzeugung seiner Gedanken benutze wie der Klavier- spieler die Tasten seines Klaviers (Eccles²³). Derselbe Gedanke verbirgt sich im Grunde selbst da, wo vom Gehirn als Beziehungsorgan die Rede ist, aber gleichzeitig an der immateriellen Qualität des Geistes festgehalten wird (Thomas Fuchs²⁴ oder Georg Northoff²⁵).

Jede dualistische gedankliche Aufspaltung der Welt oder des Menschen hat sich aber in der Vergangenheit als gefährlich erwiesen. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang noch einmal an Descartes' verhängnisvolle Abwertung der Tiere zu reinen Maschinen.

²⁰ Feuerbach, Ludwig: Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza. II. Leipzig 1976, §27.

²¹ Artikel Musik. In: Musik in Geschichte und Gegenwart. Kassel 1949, 1987.

²² Wie z.B. bei H. Maturana/F. Varela, F. Crick, G. Edelman, V. Ramachandran, A. Damasio, G. Roth, W. Singer, E. Kandel u. v. a.

²³ Zitiert bei Roth 1996, a.a.O., S. 257.

²⁴ Fuchs, Thomas: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan“. Stuttgart, 2008. Derselbe: Kultur existiert zwischen Gehirnen. (Interview mit Steve Ayan und Christian Wolf). Gehirn & Geist 6/2009.

²⁵ Northoff, Georg: Die Fahndung nach dem Ich. Eine neurophilosophische Kriminal- geschichte. München 2009. Oder: Gehirn & Geist 3_2008, S. 70.

Der ontologische Materialist

Es sieht so aus, als würden die zeitgenössischen Autoren Bunge/Mahner lückenlos an die materialistische Weltanschauung von Thomas Hobbes anschließen: Hobbes: Philosophie handelt von Körpern. Bunge/Mahner: „Die Welt besteht ausschließlich aus Dingen, d.h. konkreten oder materiellen Gegenständen“. (21)

Die erste Aussage spiegelt die materialistische Quintessenz der Hobbesschen Philosophie wider: „Der Gegenstand (*objectum*) der Philosophie und Materie (*materia*), mit der sie sich befasst, ist ein jeder Körper (*corpus*), bei dem sich irgendeine Erzeugungsweise (*generatio*) begreifen und mit dem sich, wenn man ihn unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtet, eine Vergleichung (*comparatio*) vornehmen lässt; oder alles, bei dem Zusammensetzung (*compositio*) und Zergliederung (*resolutio*) statthat; also jeder Körper, bei dem sich verstehen lässt, dass er erzeugt wird oder irgendwelche Eigenschaften (*proprietas*) hat“ (COR, 23).

Die zweite Formulierung ist das Credo des ontologischen Materialismus in der Formulierung von Bunge/Mahner. Ihre erstaunliche These bezieht in die Reihe der konkreten oder materiellen „Gegenstände“ auch Personen ein.

Der Begriff Dinge beruht auf dem Prinzip der Veränderbarkeit durch ihre Eigenschaften (20). Sie besitzen z.B. „Energie und die Fähigkeit, sich – aus sich selbst heraus, d.h. ohne unser Zutun – mit anderen Dingen zu Systemen mit emergenten Eigenschaften zusammenzufinden“. (111) (Daher) „sagen wir von begrifflichen oder abstrakten Objekten, wie Zahlen oder Theorien, dass ihnen die Eigenschaft der Veränderbarkeit nicht zukommt: Nur die Gehirne, von denen sie gedacht werden, sind veränderbar“ (20). „Wir gehen davon aus, dass abstrakte Objekte, seien sie mathematischer oder mythischer Natur, Fiktionen sind und keine realen Gegenstände. Wir tun nur so, als gäbe es Konstrukte“ (21), in Wirklichkeit sind sie aber nur mental, d.h. als Schöpfungen des menschlichen Geistes (Gehirns) wirklich. „Wir behaupten nämlich nicht, dass es reale Dinge auf zweierlei Arten gibt, d.h. materielle Dinge auf der einen Seite und immaterielle Ideen auf der anderen“ (20).

„Während die Existenz materieller Gegenstände unabhängig vom erkennenden Subjekt ist, besteht die Existenz begrifflicher Objekte darin, von einem rationalen Wesen gedacht werden zu können: Begriffliche Objekte sind entia rationis“ (Bunge/Mahner, 111).

Hobbes nähert sich der schwierigen Frage der Realitätserfahrung von Materie mithilfe der klassischen (Aristotelischen) Unterscheidung von Körper und Akzidenz. „Körper ist, was von unserem Denken (oder unserer Einbildungskraft, *imaginatio*) unabhängig ist und mit irgendeinem Teil des Raums zusammenfällt bzw. von gleicher Ausdehnung ist wie er“ ... „von sich aus subsistierend“ (lat. *subsistere* – bestehen) (COR, 109). Raum ist dagegen „das Erscheinungsbild eines bestehenden Dings“ (101).

Die Körperlichkeit eines Dings besteht in seiner Ausdehnung im (imaginären) Raum, „denn ein Körper kann nicht ohne Ausdehnung oder ohne Gestalt gefasst werden“ (COR, 111). „Die Ausdehnung eines Körpers ist dasselbe wie seine Größe, bzw. wie das, was manche den realen Raum nennen“ (COR, 112).

Diese Annahme eines realen Raumes entspricht genau der Feststellung, die der Neurowissenschaftler Gerhard Roth getroffen hat, um die vom Gehirn erzeugte Wirklichkeit von der außer ihr bestehenden Realität zu unterscheiden: „Ich habe soeben davon gesprochen, dass das Gehirn die Wirklichkeit „hervorbringt“ und darin all die Unterscheidungen entwickelt, die unsere Erlebniswelt ausmachen. Wenn ich aber annehme, dass die Wirklichkeit in Wahrheit ein Konstrukt des Gehirns ist, so bin ich gleichzeitig gezwungen, eine Welt anzunehmen, in der dieses Gehirn, „der Konstrukteur“ existiert“.²⁶

Die Schwierigkeit, diese Kluft zwischen der inneren und äußeren Welt gedanklich zu überbrücken, ist ein wohlbekanntes Problem der Erkenntnistheorie, das ich hier nicht weiter verfolgen will. Hobbes lässt es keineswegs an klarer Unterscheidung fehlen, wenn er bei der Art, Körper zu betrachten, von „einem doppelten Titel“ spricht. Einmal erscheinen uns Körper „als Gestalten äußerer Dinge, d.h. als nicht bestehend, aber als schienen sie zu bestehen bzw. außer uns Bestand zu haben“.

Zum anderen erkennen wir Körper gerade an ihren „Akzidentien im Innern des Geistes“, d.h. an ihren Eigenschaften (lat. *accidens*, von *accidere* – vorfallen, sich zutragen; das Unwesentliche, Zufällige, die Eigenschaft (COR, 100). „Das Akzidens ist die Art und Weise, wie ein Körper begriffen wird“ oder „durch die er uns seinen Begriff einprägt“ (COR, 110).

²⁶ Roth, Gerhard: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurologie und ihre philosophischen Konsequenzen. Frankfurt a.M. 1996, S. 288.

Das kann durch seinen Umfang, sein Gewicht, seine Größe oder Farbe geschehen oder durch die Wahrnehmung seiner Andersartigkeit im Vergleich zu anderen Dingen. „Wirkungen aber und Phänomene (grch. *phainómenon* – Erscheinungsform) sind die Fähigkeiten oder Vermögen der Körper, durch die wir sie voneinander unterscheiden, also begreifen, dass der eine dem anderen gleich oder ungleich, ähnlich oder unähnlich ist“ (COR, 19).

Wie bereits erwähnt, sind auch Raum und Zeit „nicht in den Dingen selbst, sondern im Denken unseres Geistes anzutreffen“ (COR, 100). Als reine „Erscheinungsbilder“ entsprechen sie den quasi angeborenen Formen der Anschauung in der späteren Formulierung Kants. Dennoch hält Hobbes, ähnlich wie Bunge/Mahner, an der Vorstellung materieller Körper als real existierender räumlich ausgedehnter Dinge fest, die wir uns nicht bloß einbilden, sondern, wie in dem Roth-Zitat ersichtlich, als Entitäten verstehen müssen, die etwas sind, „das nicht von unserer Einbildungskraft abhängt“ (COR, 109).

Hier scheint ein Dissens zu bestehen zu begrifflichen Festlegungen im Bereich moderner Quantenphysik. Meinard Kuhlmann²⁷ plädierte jüngst in einem wissenschaftlichen Diskussionsbeitrag dafür, aus Gründen begrifflicher Klarstellung für den Bereich der Quantenfeldtheorie auf den klassischen Materiebegriff ganz zu verzichten. Man müsse „eine Welt nur der Relationen zwischen den Dingen und nicht die Dinge selbst“ annehmen bzw. die „Dinge“ nur noch als „Bündel von Eigenschaften“ verstehen (51).

Hobbes' Vorstellung, dass wir den Körper gar nicht als solchen wahrnehmen, sondern ihn nur an seinen Eigenschaften erkennen, kommt dem frappierend nahe. Auf die Annahme der Realität eines körperlichen „Etwas“ jenseits der bloßen Erscheinungsbilder kann Hobbes allerdings ebenso wenig verzichten wie die genannten Roth und Bunge/Mahner (COR, 100).

Andere moderne Theorien verfolgen noch abstraktere Erklärungsversuche der Materie. Thomas Görnitz z.B. verkündigt gar die „Evolution des Geistigen aus der Quanteninformation“. Unter Information habe man sich eine „mathematische Struktur im zweidimensionalen Raum“²⁸ vorzustellen.

²⁷ Kuhlmann, Meinard, a.a.O., S. 46 ff.

²⁸ Vortrag in der Evangelischen Akademie Villigst, 30.11.2012.

Wie verträgt sich aber Görnitz' These mit der Materialität einer lebenden Zelle in den Neurowissenschaften? Man kann Kuhlmann nur beipflichten, dass seitens des Selbstverständnisses quantenfeldphysikalischer Systematik quasi ein begrifflicher Erklärungsnotstand bestehe, muss aber hinzufügen, dass die Wissenschaft meines Wissens über keine gemeinsame Begrifflichkeit für Quantenphysik oder Quantenfeldtheorie auf der einen Seite und der klassischen Mechanik und Neurobiologie auf der anderen verfügt.

Während sich zumindest der von Bunge/Mahner vertretene neurobiologische Materialismus in den Sphären quantentheoretischer Begrifflichkeit zu verlieren scheint, ist noch die Frage zu stellen, was man sich in der frühen Metaphysik unter immateriellen Phänomenen vorgestellt hat. Platon vertrat die Annahme eines unvergänglichen Reichs rein geistiger, d.h. immaterieller göttlicher Ideen, das einer vergänglichen Welt gegenüberstand mit wirklichkeitsblinden Menschen, die, wie in einer unterirdischen „Höhle“²⁹ gefangen, außer den Schatten-Spiegelungen des Göttlichen weder ihr wahres Selbst noch den wahren Charakter des unwandelbaren Seins erkennen konnten.

Eine derartige Leugnung der „Realität“ ist allerdings nicht bloß ein verstaubter philosophischer Hut. Sie spielt eine zentrale Rolle in dem religiösen, meist „spirituell“ genannten „Maya“-Begriff buddhistisch-hinduistischer Einheitslehren unserer Tage. Und diese erfreuen sich heute zunehmender Beliebtheit.

Das muss erstaunen, liest man einmal genauer nach, wie eindeutig z.B. die derzeitige *Sathya Sai Vereinigung e. V.* unsere Welt als „Täuschung, Illusion, Schein“ definiert: „Maya ist die faszinierende, irreführende Täuschung, welche die tatsächlich unwirkliche, bedingte Natur mit ihrer verführerischen Mannigfaltigkeit als letztendliche Wirklichkeit erscheinen lässt; es ist die Urillusion, die zugrundeliegende Unwissenheit, die verlockende Illusion, die Täuschung, das Unwirkliche als das Wirkliche anzusehen, das Vergängliche für ewig zu halten“. „Maya ist ein Bewusstseinsphänomen, das Ergebnis einer mangelhaften Wahrnehmung; denn die Welt ist in ihrem Innern göttlich, eine Einheit; das begrenzte Bewusstsein hingegen bindet sich an den Aspekt der Vielfalt“ (Das Spirituelle Wörterbuch³⁰).

²⁹ Platon: Der Staat. Sämtliche Dialoge. Band 5, Hamburg 1993 (Leipzig 1922), S. 269 f.

³⁰ Mittwede, Martin: Spirituelles Wörterbuch Sanskrit – Deutsch. Sathya Sai Vereinigung e. V., Dietzenbach 2005 (zuerst 1992), S. 147.

Thomas Hobbes jedenfalls verzichtet ganz auf die Spekulation mit immateriellen Ideen. Er betreibt Philosophie als Wissenschaft, die auf natürlichen Annahmen beruht. Deren Methoden – Beobachtung, Experiment, Messung, Schlussfolgerung – müssen rational überprüfbar sein. Seine „Elemente der Philosophie“ sind, wie bereits erörtert, in besonderer Weise geprägt von präzisen Begriffsklärungen.

Interessant finde ich, dass Bunge/Mahner, ohne den Namen Thomas Hobbes zu erwähnen, seine naturalistisch-materialistische Theorie bis in spezifische Einzelheiten hinein im Sinne neurobiologischer Erkenntnisse erklären. Es versteht sich von selbst, dass der moderne ontologische Materialismus, indem er sich naturwissenschaftlicher Methodik verpflichtet fühlt, die hier als spirituell bezeichnete religiöse Glaubensvorstellung sich nicht zu eigen macht. Er stellt ihr direktes Gegenteil dar.

Kann es eine materialistische Ethik geben, die die Kategorien von Gut und Böse durch die Unterscheidung von Gut und Schlecht ersetzt? Kants Abwertung materialistischer Ethik und ihre Einordnung in die Niederungen des nur „unteren Begehrungsvermögens“ hängen mit den bereits geschilderten Kategorien seines erkenntnistheoretischen Vernunftbegriffs zusammen.

Hobbes ist biologischer Materialist und Empirist. Er verweigert sich erkenntnistheoretischen Prinzipien, indem er seine ethischen Ziele aus der eigenen Erfahrung begründet und durch sorgsame Reflexion über die Bedingungen eines friedlichen Miteinanders von vernunftbegabten Mitmenschen aus Fleisch und Blut ableitet.

Sicher könnte Hobbes heute dem Fazit von Bunge/Mahner auch für deren ästhetische Theorie zustimmen: „Real ist nur der Hirnprozess“ (115). „Kurzum, es gibt keinen immateriellen Inhalt kognitiver Prozesse oder kultureller Artefakte. Eine Skulptur, die niemand betrachtet, ist genauso ein bloßes Stück Materie wie eine wissenschaftliche Arbeit, die keiner liest.“

Nur wenn solche materiellen Objekte durch ihr Wahrgenommenwerden in einem Gehirn Prozesse des Re-Konstruierens, des Nach-Schöpfens, des Nach-Fühlens, des Nach-Handelns oder des Nach-Denkens auslösen, dann existiert ihr kognitiver, emotionaler oder ästhetischer Inhalt genau dann, wenn und solange diese Prozesse ablaufen oder aufgrund des Gedächtnisses ablaufen können“ (125).

Der Humanist

Ohne Frage zählt Thomas Hobbes zu den bekannten europäischen Aufklärern. Er wird als Staatsrechtler hoch gelobt, wenn auch als Rationalist, Materialist und Naturalist häufig kritisiert. Ist es gerechtfertigt, ihn auch einen Humanisten zu nennen, wo doch sein Name in den einschlägigen Humanismus Theorien keine Rolle zu spielen scheint?

Um diese Frage sachgerecht beantworten zu können, muss, in aller Kürze gesagt, der üblichen historischen Verwendung des Begriffs Humanismus eine inhaltlich philosophische Deutung vorangestellt werden. Erst dann wird erkennbar, wovon die Rede ist und ob es nicht sinnvoller ist, das ganze Bündel eigener Inhaltsbereiche wie etwa Bildung, Altertumswissenschaften, Menschenrechte, Mitmenschlichkeit, soziale Verantwortung oder Autonomie, doch besser nicht alle gemeinsam unter demselben Oberbegriff Humanismus zu subsumieren.

Humanismus – ein Begriff für alles „Menschliche“?

1. Rein historisch betrachtet ist häufig Humanität gemeint, wenn von Humanismus die Rede ist. Das Wort im Sinne von Mitmenschlichkeit deckt noch im heutigen Sprachverständnis den Bereich menschlicher Werte und den der ethischen Verantwortung hinreichend ab. Bereits die antike Philosophie hatte gerade in der Empathie-Fähigkeit des Menschen, neben seiner Denk- und Vernunftfähigkeit (*ratio*) und seinem differenzierten Sprachvermögen, ein Höherstellungsmerkmal gegenüber vor allem wilden Tieren gesehen.

Dass die dem Menschen angeborene Vernunft ihn auch zum „animal sociale“ (bzw. bei Aristoteles, grch. *zoon politikón*) hat werden lassen, wird in der heutigen Evolutionsbiologie neben der allmählichen Entwicklung der Sprachfähigkeit einhellig als das erfolgreichste Überlebensmerkmal des frühen Menschen eingestuft. Aus der Fähigkeit, Gruppen zu bilden, oder durch die Bindung des Menschen an die Gesellschaft konnten sich Qualitäten entwickeln, die mit dem Begriff Humanität angemessen umschrieben werden.

Humanität ist im Übrigen kein Alleinstellungsmerkmal von Humanisten. Am Beispiel des ‚humanistischen‘ Gelehrten Erasmus (1466-1536), der in seinen humanen Bemühungen unmissverständlich christliche Ziele verfolgte, lässt sich ablesen, dass Humanität Sache von Menschen jedweder Weltanschauung sein kann.

2. Davon zu unterscheiden ist der sog. Renaissance Humanismus, der vor allem menschliche Bildung zum Ziel hat. Er beinhaltet ein überwiegend philologisches Interesse an der Übersetzung und Herausgabe neu entdeckter altgriechischer und lateinischer Original-Literatur, von Petrarca (1304-1374) bis Erasmus im 16. Jahrhundert. Eleganter lateinischer Stil diente „gebildeter Unterhaltung“ (Huizinga³¹, 22), förderte aber ebenso wissenschaftliche Textkritik und profunde Kenntnis und Verbreitung antiker griechisch-römischer Literatur.

Inhaltlich empfand man die klassischen Vorbilder der „bonae literae“ („gute Literatur“) und die darin erkennbare Hinwendung zum Menschen (*studia humanitatis*) als Befreiung aus der theologischen Bevormundung durch die als schwierig empfundene scholastische Philosophie des Spätmittelalters.

Für manchen jungen Schriftsteller bedeutete die Befassung mit der Antike einfach Ausbruch aus „Dummheit und Barbarei“, oft in einer „Umgebung von bäurischen und beschränkten Klostergeistlichen“ (18). Doch bereits Huizinga stellte m.E. zu Recht die kritische Frage, ob die „hochmütige Latinität“ der Zeit und ihre spätere Verherrlichung als altsprachlicher Bildungswegweiser nicht eher ein verhängnisvoller Irrtum gewesen sei als ein auf Dauer zu befolgendes Bildungsideal (41).

3. Den Neuhumanismus des 18. Jahrhunderts in Deutschland könnte man als den Versuch verstehen, Antikenbegeisterung und Humanitätsideal zu einem großen Bildungsganzen zu vereinen. Inzwischen hat die Begeisterung für die idealistische Überhöhung antiker Kunst ebenso nachgelassen wie die Ideologisierung der schulpolitischen Bildungsinitiativen des altsprachlichen Gymnasiums.

Die aus heutiger Sicht anthropologische Übersteigerung eines edlen und reinen Menschentums erscheint stark zeitgebunden, analog der Transzendierung von Kunst und Musik ins Göttliche durch die „Kunst-Religion“ der Romantik (Wackenroder³²/Tieck).

³¹ Huizinga, Johan: Europäischer Humanismus: Erasmus. Hamburg 1958 (zuerst 1924).

³² Wackenroder /Tieck: Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders. Stuttgart 1975.

Stein des Anstoßes ist jedoch nicht die inhaltliche Kritik an einer derartigen Geisteshaltung. Es ist die Unschärfe des Begriffs „Humanismus“, unter dem seit dem 19. Jahrhundert derart sperrige Sachverhalte zusammengefasst werden. Damit gerät leider eine wichtige Differenzierung aus dem Blick, die vorwiegend mit dem Freiheitsbedürfnis des Menschen nach Selbstbestimmung tun hat, als einem dritten Merkmal des Menschlichen neben Humanität und Bildung.

Unter der Perspektive von Herrschaftskritik hat Frieder Otto Wolf³³ in seiner Arbeit über die Frühgeschichte des europäischen Humanismus Ansätze einer genuin „humanistischen“ Unterströmung ausgemacht, und dies sogar da, wo er selbst der begrifflichen Entzerrung von Humanismus und Humanität nicht folgt („Humanitätskonzeptionen“, S. 12).

Bereits in den früh-antiken Texten erkennt er Denkmuster eines „radikalen Humanismus“, die er einem „elitären (Neu-) Humanismus“ entgegenstellt, der von einer „eurozentrischen und ‚geistesaristokratischen‘ Bildungsideologie“ geprägt sei (7). Damit ist eine ganz andere, „von der Linie des deutschen Neuhumanismus unabhängige Linie“ gemeint, die mit (Feuerbachscher) „Religionskritik, materialistischer Selbsterkenntnis der Menschen und radikal herrschaftskritischer Philosophie“ zu tun hat.

Dazu rechnet er Kants „Emanzipationsprogramm für die gesamte Menschheit“ (8), den „technischen Reformismus“ des englischen Utilitarismus, die Bemühungen um Emanzipation aus kirchlichen Machtansprüchen bis hin zur „organisierten Freidenkerbewegung“ (9).

Wolf findet Spuren von Mündigkeit und Selbstbestimmung, also die klassischen Ideale der Aufklärung, wenn die „revolutionären Philologen, die im Oberitalien des 15. Jhs. die auf antike Vorbilder zurückgreifenden *studia humanitatis* den bis dahin im katholischen (West-) Europa unangefochten intellektuell herrschenden „*studia divinitatis*“ entgegengesetzten und sich als „(h)umanista“ zugleich von der zur „Magd der Theologie“ herabgestuften traditionellen Philosophie absetzten“ (97).

³³ Wolf, Frieder Otto: Humanismus und Philosophie vor der westeuropäischen Neuzeit. Elf Lektüren zur Vorgeschichte des modernen Humanismus. Hrsg.: Werner Schultz. Berlin 2003.

Um diese Zuständigkeit für das eigene Urteil geht es, unabhängig davon, ob der Mensch vielleicht noch religiösen Glaubensvorstellungen anhängen sollte, nicht (nur) um Atheismus. Der emanzipatorische Freiheitsimpuls richtet sich gegen jede Form von Heteronomie (Fremdgesetzlichkeit, grch. *heteros* – anders). Das gilt selbst für den religiösen Glauben. Darin unterwirft sich der Mensch freiwillig unter die Autorität einer für ihn „Maß“-gebenden (höheren/tieferen/jenseitigen...) Macht oder Instanz. Von ihr empfängt er seine Lebensorientierung in Form von ethischen Maßstäben, Heilszusagen oder auch Denkmustern, die sein Leben (fremd-) bestimmen. Menschen dieser geistigen Orientierung heißen Gläubige, nicht aber Humanisten.

Wolf spürt dagegen bereits in den frühen Texten Ansätze zu „einer Selbstkonstitution der Menschheit“ (12) als „Philosophie der Befreiung“ auf. Was anderes ist damit gemeint als die Forderung nach Autonomie? Sie ist die tragende Grundlage unserer freiheitlich demokratischen Verfassung, die Voraussetzung für die Formulierung von Menschenrechten bzw. das Recht auf Religionsfreiheit. Sie ist das, was uns als Menschen (Cicero: *qua homo*) unbedingt angeht, um ein theologisch gemeintes Wort von Paul Tillich säkular zu verwenden.

Einzig für diesen Bereich menschlicher Selbstbestimmung wäre m.E. das Wort Humanismus die angemessene Bezeichnung. Es setzt alle nicht-menschengemachten Kategorien des Religiösen oder Göttlichen in ihrer konventionellen Zuständigkeit für ethische Kriterien außer Kraft und rückt das spezifisch Menschliche in den Blick. Selbstverantwortung und Autonomie (grch. *autós* – selbst, *nómos* – Gesetz) sind Ausdruck der Alleinzuständigkeit des Menschen für alle menschlichen Angelegenheiten.

Nichts anderes ist mit der sogenannten Homo-Mensura-Formel gemeint (der Mensch sei das Maß), mit der der altgriechische Sophist Protagoras von Abdera (490-411 v.u.Z.) die philosophische Autonomie des Menschen beschreibt. Sie beruht auf der modernen agnostischen Einsicht in die objektiven Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit: „Über die Götter weiß ich nichts zu sagen, weder dass sie existieren noch dass sie nicht existieren, denn vieles behindert unsere Erkenntnis, die Dunkelheit des Gegenstandes und die Kürze des menschlichen Lebens“.³⁴

³⁴ Russell, Bertrand: Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung. Köln 2007 (zuerst 1950), S. 99.

Wenn die mögliche Existenz von Göttern aber nicht sicher rational überprüfbar ist, so folgert er, dann ist der Mensch selbst verantwortlich und wird in dieser Verpflichtung zum „Maß aller Dinge“. Autonomie, so möchte ich abschließen, ist daher diejenige Fähigkeit des Menschen, die er weder mit tierischer *animalitas* teilt noch mit göttlicher Transzendenz. Sie ist das Humanum, das ihn zum „Humanisten“ macht.

Ich selbst habe mehrfach öffentlich Kritik geübt an der Verwendung eines derartig vieldeutigen Humanismus-Begriffs. Denn seit Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848) im Jahre 1808 – etwas überspitzt formuliert – noch einmal die Büchse der Pandora geöffnet und sein undeutliches Humanismus-Konzept in die Welt gesetzt hat, haben sich ganze Heerscharen von Philologen, Historikern, Kunst- und Kulturwissenschaftlern daran gemacht, alles was irgendwie mit Mensch, Menschheit, Menschlichkeit ... zu tun hat, unter diesen Monsterbegriff zu pressen.

Dabei hatte Niethammer eigentlich nur zwei Grundrichtungen der Pädagogik unterscheiden wollen: auf der einen Seite „die gesamte ältere Pädagogik“, die er Humanismus nennt, „einschließlich jener zeitgenössischen Bildungsauffassung, die die Alten Sprachen in das Zentrum der höheren Bildung stellt“.

Von ihr grenzt er „den Philanthropinismus“ ab, „unter dem er nicht nur die Pädagogik versteht, die im Basedowschen Institut des Philanthropinums (Carl von Basedow, 1799-1854) vertreten wurde, sondern auch jene – mithin durch die neuen französischen Bildungsideale beeinflusste – bildungspolitische Bewegung, die ein praxisbezogenes, zweckorientiertes Bildungssystem fordert“ (Schauer).³⁵

Wer heute nach einer widerspruchsfreien Verwendung der Begriffe Humanismus und Humanität sucht, stößt allerdings bei der Auffassung Hubert Canciks³⁶ auf die klassische Gegenthese. Dieser betont offensichtlich stärker die historischen Zusammenhänge, wenn er Humanismus „ein veritables ‘System’“ nennt, wenn auch ein „offenes“. Es vereine gerade die Vielfalt seiner Bestandteile unter einem (historischen) Begriff.

³⁵ Schauer, Markus: Pegasus-Onlinezeitschrift V/1, 2005.

³⁶ Cancik, Hubert: Humanismus als offenes System. In: Humanismus – ein offenes System. A.a.O., S. 15 ff., 19, 32 f.

Gemäß den Klassifizierungen (um 1800 in deutschsprachigen Ländern) definiert Cancik Humanismus als „Bewegung, als Epoche, als Tradition, als Bildungsprogramm, Weltanschauung, Wertegemeinschaft (und) geistige Haltung“ (32 f.).

Für mich stellt sich die Frage, ob der Inhalt dessen, was heute mit Humanismus gemeint sein soll, durch die Beliebigkeit eines unspezifischen Sammelbegriffs nicht eher verschleiert wird. Die Folge scheint mir jetzt schon zu sein, dass z.B. humanistische Gruppierungen ohne Zusatzattribute in ihrer Programmatik nicht wirklich erkennbar sind.

„Humanismus“ bei Hobbes

Wie bereits gesagt, ist die kritische Würdigung des Gesamtwerkes von Thomas Hobbes mit all seinen Schwächen ausdrücklich nicht das Thema dieser Arbeit. Im Vordergrund steht allein die Frage, inwieweit einige seiner weltanschaulichen Positionen ihn als Vordenker für eine empiristische, diesseitige Betrachtung der Welt erkennen lassen, wie ich es zunächst für die Bereiche Rationalismus, Naturalismus und Materialismus vorgeschlagen habe.

Hobbes war ein außerordentlich gebildeter Gelehrter und profunder Kenner der sog. alten Sprachen sowie der Kultur der griechisch-römischen Antike. Damit entspräche er durchaus dem typischen Bild des „Umanista“ der italienischen Renaissance. Als „Wunderkind“ konnte er bereits mit vier Jahren lesen, schreiben und rechnen, und seine Kenntnisse in den alten Sprachen befähigten ihn schon früh, z.B. als zeitweiliger Sekretär des Philosophen und Staatsmannes Francis Bacon, einige von dessen Schriften ins Lateinische zu übersetzen.

Seine tiefen Sprachkenntnisse erlaubten es ihm zudem, das geschichtliche Werk des griechischen Historikers Thukydides (460-395 v. u. Z.) über den Peloponnesischen Krieg ins Englische zu übersetzen. Noch am Ende seines Lebens verfasste er eine Autobiographie in lateinischen Distichen (metrisch streng geordnete Zweizeilern) und übersetzte Homers Odyssee und Ilias ins Englische.

Wie die meisten Renaissance-Humanisten hat auch er sich mit der Philosophie von Sokrates (469-399 v.u.Z.), Platon (428-348 v.u.Z.), Aristoteles und Cicero ausdrücklich und oft kritisch befasst. Ähnlich wie Cicero versteht er

seine eigene Schrift über den (Staats-) Bürger als moralische Pflichtenlehre³⁷. Diese erweist sich als zutiefst motiviert von der humanitären und dann auch pädagogischen Aufgabe, den Frieden zu suchen.

Dieser ist aus seiner Sicht ein Gebot der Vernunft: „Wenn somit die Vernunft lehrt, dass der Friede gut ist, so folgt auch aus dieser Vernunft, dass alle zu dem Frieden nötigen Mittel gut seien; mithin sind Bescheidenheit, Billigkeit, Treue, Menschlichkeit, Barmherzigkeit (die, wie ich gezeigt, zu dem Frieden nötig sind) gute Sitten oder Gewohnheiten, d.h. Tugenden“ (CIV, 112).

Seine Friedensethik dient dem einzigen Ziel, die Bedingungen für ein humanes Miteinander in der Gesellschaft aufzudecken. Der dazu erforderliche Gesellschaftsvertrag beruht auf der Annahme vernunftfähiger Menschen und geht von der notwendigen Autonomie der Bürger aus. Sie bildet den Kern der Hobbesschen Anthropologie.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass sie nicht erst das Ergebnis vernünftiger Selbstbestimmung ist, sondern bereits für die Bedingungen des Naturrechts gilt: „Die Natur hat jedem ein Recht auf alles gegeben; d.h. in dem reinen Naturzustande, oder ehe noch die Menschen durch irgendwelche Verträge sich gegenseitig gebunden hatten, war es jedem erlaubt zu tun, was er wollte...“ (CIV, 82 f.). Jeder hat „das Recht, sich selbst zu schützen, ... von allen zu diesem Zweck nötigen Mitteln Gebrauch zu machen, ... alles zu tun und alles in Besitz zu nehmen, was er selbst zu seiner Erhaltung nötig hält. Er selbst entscheidet also, ob das, was er tut, mit Recht oder Unrecht geschieht, und deshalb geschieht es immer mit Recht“ (FN 82).

Hobbes eignet sich keinesfalls als Leitfigur des deutschen Neuhumanismus im 18. Jh., dessen Bildungsideal der Altphilologe Friedrich August Wolf (1759-1824) in folgender Formulierung auf den Punkt gebracht hat: „Die Studia humanitatis... umfassen alles, wodurch rein menschliche Bildung und Erhöhung aller Geistes- und Gemütskräfte zu einer schönen Harmonie des inneren und äußeren Menschen befördert wird“.³⁸

³⁷ CIV, Vorwort an die Leser, S. 64.

³⁸ Wolf, Friedrich August: Darstellung der Alterthumswissenschaften. Berlin 1832 S. 45, vgl. WIKIPEDIA, Aufruf am 17.2.2015.

Mit seinem Konzept vom Naturzustand des vorzivilisatorischen Menschen desillusioniert Hobbes alle idealistischen und allzu harmonisch klingenden Paradiesvorstellungen vom natürlichen Menschen. Er ist, im Gegenteil, ein anthropologischer Realist. Wie bereits ausgeführt, herrscht ohne vermittelnde Vernunft Beziehungsunsicherheit zwischen Menschen, die von Natur aus dieselben Rechte beanspruchen und dadurch in Konflikt mit anderen Menschen geraten können.

Der Mensch des Hobbesschen Naturzustandes ist weder nur gut noch „von Natur notwendig böse“ (CIV, 68/69). Ihn kennzeichnen dagegen „die natürliche Begierde (Liebe zu sich selbst) und die Furcht vor „dem gewaltsamen Tode als dem höchsten Übel“ (CIV, 62). Erst wenn die Vernunft den gesetzlosen Zustand beendet, d.h. wenn Übereinkommen getroffen, und Verträge geschlossen und gehalten (!) werden, kann aus dem möglichen „bellum omnium contra omnes“ der soziale Gedanke Albert Schweitzers (1875-1965)³⁹ Wirklichkeit werden: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“.

Friede, so könnte man Hobbes mit Heraklit (ca. 500 v.u.Z.) interpretieren, ist eben kein Naturzustand, sondern eine „gegenstrebige Harmonie“. Die derzeitige deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel drückte den Kerngedanken der Hobbes'schen Vertragstheorie vor kurzem bei der Begegnung mit dem griechischen Finanzminister in der ihr eigenen Schlichtheit so aus: „Regeln müssen eingehalten werden“.

Hobbes' Festhalten an der Institution des Königtums erscheint vielen heute problematisch. Sie beruht aber gerade nicht auf dem Prinzip der Unterordnung unter eine feudale Macht oder die Idee eines Gottesgnadentums. Im Gegenteil, der Macht der staatlichen Herrschaft liegt der Gedanke einer (fiktiven) freiwilligen Zustimmung aller Bürger zugrunde: „wenn jeder sich jedem der übrigen durch Vertrag verpflichtet“. Beschlüsse werden nach dem Mehrheitsprinzip gefasst: „Als Wille der Versammlung gilt aber der Wille der Mehrzahl der Personen, aus denen sie besteht“ (CIV, 128).

Von Autonomie ist übrigens selbst dann ausdrücklich zu reden, wenn der Jurist Hobbes für den Staatsbürger in Bezug auf den Staat den Begriff „Untertan“ wählt: „In jedem Staate gilt der Mensch oder die Versammlung, deren Willen die einzelnen ihren Willen (wie ich dargelegt habe) unterworfen haben,

³⁹ Schweitzer, Albert: Die Lehre von der Ehrfurcht des Lebens. München 1976.

als der Inhaber der höchsten Gewalt oder der höchsten Herrschaft oder der Souveränität“ (CIV, 129).

Im Gegensatz zum „despotischen Staat“ setzen bei dem „institutiven „,„die Bürger durch ihren Willen einen Herrn über sich, ... sei es ein einzelner oder eine Versammlung“ (CIV, 130). Konstitutionell zuständig für die Erreichung des Friedens ist daher nicht primär der Souverän, sondern der vernünftige Mensch selber, der zu diesem Zweck gesellschaftliche Verträge abschließt, für deren Durchsetzung Hobbes sich allerdings die königliche Autorität wünscht, wenn auch allzu blauäugig, nur als Schiedsrichter in Streitfällen.

Hobbes fragt in unbestechlicher Konsequenz, fast schon im Kant'schen Sinne, nach den Bedingungen der Möglichkeit von Begriffen. Zu seinen bedeutsamsten Leistungen gehört m.E. der Nachweis der Bedingungen, unter denen weltanschauliche Toleranz überhaupt möglich wird. Das gelingt ihm durch die methodische Unterscheidung von Denken und religiösem Glauben. In seiner Diktion haben beide Positionen Vernunftcharakter (*ratio*), sie sind allerdings von verschiedener Art. Für die dem Menschen eigene natürliche Vernunft ist allein die wissenschaftliche Philosophie zuständig, für die göttliche die Offenbarung der Bibel.

Zur nicht wirklich gelösten Problematik der engen Verflechtung von Staatslehre und Religion muss ich hier auf Peter Schröders kritische Analyse verweisen (74 ff.).

„Humanismus“ aktuell?

Gerade die Verschleierung aber der kategorialen Kluft zwischen Immanenz und Transzendenz (im Kant'schen Sinne) hat unabsehbare Folgen; dabei handelt es sich um den unreflektierten Ebenen-Wechsel zwischen weltlich/wissenschaftlich und geistlich/religiös.

Rationalität und Vernunft in den zwischenmenschlichen Beziehungen waren jahrhundertlang die bewährten Mittel der Verständigung zwischen Menschen unterschiedlicher Ansichten. Sie haben jedoch gegenüber militantem religiösem (oder auch politischem) Fundamentalismus keine Chance. Ihre Missachtung führt die Staaten der Welt erneut zurück in den zeitweise aus dem Blick

geglaubten „Kampf der Kulturen“⁴⁰ bzw. das Krebsgeschwür religiös bedingter Kriege und Gewaltexzesse. Die Notwendigkeit klarer Begriffe für den gesellschaftlichen Diskurs und die Dringlichkeit der Bereitschaft, die Andersartigkeit im Denken anderer zuzulassen, erweisen sich als von beklemmender Aktualität.

Einige zufällig ausgewählte Stimmen aus dem dissonanten Chor öffentlicher Meinungsträger mögen das verdeutlichen.

1. Der tibetische Religionsführer Dalai Lama⁴¹

Nur wenige Vertreter der monotheistischen Weltreligionen werden vermutlich seiner erstaunlichen Bereitschaft zu religiöser Toleranz auf der Basis wissenschaftlicher Erkenntnis zustimmen wollen. Im Gespräch mit Gert Scobel bekannte sich der Dalai Lama im Jahre 2010 zum Primat der Wissenschaft über überkommene religiöse Vorstellungen: „Manches kann buddhistischen Konzepten widersprechen. Bestimmte Begriffe oder Erkenntnisse aus alten buddhistischen Quellen sind mittlerweile durch die Wissenschaft widerlegt. Das ist für uns kein Problem“.

Wie auch Hobbes plädiert er für erfahrungsbasiertes rationales Verstehen der Realität: „Deshalb gibt es nicht das absolut Gute oder das absolut Schlechte. Was uns und andere glücklich und zufrieden macht, das ist gut. Die Dinge, die uns und andere stören, betrachten wir als schlecht“. „Dabei hat Mahatma Gandhi (1869-1948) bereits dafür gesorgt, dass die indische Gesellschaft und ihre Verfassung auf der Säkularisierung beruhen. Das indische Konzept der Säkularisierung respektiert alle Religionen, ohne irgendeine zu bevorzugen“.

2. Menschenrechte (La Fayette/Robespierre/UNO/Islam)

Angesichts der Menschenrechtsdebatte des 18. Jhs. und der Geschichte ihrer Verletzungen bis in die jüngste Zeit lohnt ein Blick zurück auf das Hobbessche Rechtsverständnis allgemein, nicht nur das des Rechtsstaates. Er hält bekanntlich die Existenz von Rechten und Gesetzen für das Ergebnis von Über-

⁴⁰ Huntington, Samuel: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jh.. Goldmann 2002.

⁴¹ In: Lernen vom Buddha. Im Dialog mit dem Dalai Lama. In: 3SAT-Scobel-Extra, 18.08.2010. Wörtliche Mitschrift der Übersetzung ins Deutsche (Seiten 1-10), EG.

einkommen zwischen Menschen (Vertragstheorie). In den maßgeblichen Verfassungstexten der Neuzeit ist jedoch in geradezu hymnischem Pathos die Rede von angeborenen natürlichen, unabdingbaren und sogar ewigen Rechten des Menschen.⁴² Wie könnten sie aber „angeboren“ oder gar „ewig“ sein?

Ewig nennt Hobbes nur die „natürlichen Gesetze“, d.h. die Geltung der menschlichen Vernunft auf Erden (CIV, 111). Diese „natürliche“ Vernunftanlage des Menschen lässt er als angeboren gelten, nicht aber Rechte, da diese von vernünftigen Menschen erst vereinbart werden müssten. Als einzige andere angeborene Eigenschaft versteht er den Selbsterhaltungstrieb, den der Mensch mit allen anderen Lebewesen teilt.

Anders als Hobbes, der die göttliche Vernunft als mit der menschlichen für identisch hielt, haben der Marquis de La Fayette (1757-1834) und M. Robespierre (1758-1794) später im Überschwang der revolutionären Freiheitsbewegungen gegen Ende des 18. Jahrhunderts. ihre Vorstellung von universalen Menschenrechten an die Existenz eines angenommenen „Höchsten Wesens“ gebunden.

Einen ähnlichen Befund ergibt der Blick auf eine Reihe europäischer Verfassungen, die heute noch religiöse Präambeln enthalten, die für Andersgläubige nicht akzeptierbar sind, so auch das deutsche Grundgesetz. Derartige Formeln wie „Verantwortung vor Gott“ erheben den Anspruch, dass auch die folgenden Grund- bzw. Menschenrechtskataloge Ewigkeitscharakter besitzen und nicht verhandelbar sind.

Dass Menschenrechte jedoch „menschengemacht“ sind, zeigt sich beispielhaft am Dissens zwischen Vertretern der UNO und des Islam bei der Verhandlung über die „Kairoer Erklärung zu den Menschenrechten“ von 1990. Die „westlichen“ Formulierungen wurden von islamischer Seite unter den Vorbehalt gestellt, dass sie mit der Scharia kompatibel sein müssten. Cancik folgert daraus zu Recht: „Die Menschenrechte sakralisieren heißt – die Menschenrechte schwächen“ (175).

Es sollte uns bewusst bleiben, dass sie nicht wirklich „unabdingbar“, sondern von Menschen gemacht sind. Betrachtet man die Heftigkeit und Unversöhnlichkeit der weltanschaulich begründeten terroristischen Gewalt unserer Tage,

⁴² Vgl. dazu die ausgezeichnete Übersicht durch Cancik, a.a.O., S. 110 ff.

sollte es für Politiker und Staatsrechtler eine selbstverständliche Pflicht sein, sich für die konsequente Säkularisierung der staatlichen Gesetze einzusetzen.

3. Hannah Arendt

Zur Verdeutlichung der Tragweite, die „unklares Denken“ im Sinne der Hobbeschen Philosophie haben kann, sei eine Arbeit über Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft aus dem Jahre 1951 von Hannah Arendt (1906-1975) angeführt, auf die Thomas Assheuer von der ZEIT⁴³ in bemerkenswerter Deutlichkeit aufmerksam gemacht hat.

Mit totaler Herrschaft charakterisierte Arendt den aggressiven kolonialen Imperialismus europäischer Großmächte im 19. Jahrhundert, der „die gesamten politischen und moralischen Standards der abendländischen Tradition“ suspendiert habe und damit die Barbarei des 20. Jhs. vorbereitet, die Arendt mit dem Begriff Totalitarismus beschrieb“.

Assheuers Verdienst ist es zu zeigen, wenn sich heute im sog. IS-Terrorismus „enttäuschte junge Männer aus Europa in mordende Bestien verwandeln“, dass dies die Wiederholung desselben grauenerregenden Schauspiels aus dem 19. Jahrhundert darstellt, nur derzeit mit umgekehrten Schauplätzen:

Die „bibelfesten Familienväter und lammfrommen Humanisten, die eben noch vor den abendländischen Werten in die Knie gegangen waren und zu ihrem gnädigen Gott gebetet hatten, entpuppten sich als Berserker und Massenmörder“, nur gehen sie jetzt nach Syrien oder in den Irak, um von dort aus die eigene Weltherrschaft vorzubereiten und Europa in die Knie zu zwingen.

Das Staunen und der Abscheu sind groß. Wie konnten wir aber vergessen, was der politische Faschismus in der Vergangenheit angerichtet hat? Assheuer charakterisiert den IS als ein „klerikalfaschistisches Modell“, „eine Gesellschaft der totalen Unterwerfung, eine Welt ohne Freiheit und Gewaltenteilung, zusammengehalten vom blutigen Schwert einer vulgarisierten gottelästerlichen Religion“. Die Unangreifbarkeit religiöser Glaubenssätze im Besonderen war es im Übrigen, die Thomas Hobbes veranlasste, einen Weg zu suchen, wie Religion und Wissenschaft nebeneinander bestehen können.

⁴³ Assheuer, Thomas: Unter erbarmungsloser Sonne. In: DIE ZEIT, 5.2.2015.

Seine Botschaft: dies ist nur möglich unter dem Primat natürlicher Vernunft bzw. „wissenschaftlicher“ Philosophie.

4. Peter Sloterdijk⁴⁴

Dass exzessive Gewalt ihr Vorbild auch in Heiligen Schriften selber haben kann, hat Peter Sloterdijk 2013 an der biblischen Szene mit dem goldenen Kalb am Berg Sinai dargestellt. Die Übertretung des sogenannten Vermischungsverbot, andere Götter weder anzubeten noch sich ein Bildnis davon zu machen, wird mit einer „beispiellosen Schlächtere“ bestraft: „Es töte ein jeder selbst den Bruder, Freund und Nächsten“.

Sloterdijk sieht darin „einen der schlimmsten Sätze der Religionsgeschichte“. Die Leviten handelten nach des Moses Befehl. So fielen an jenem Tag vom Volk gegen dreitausend Mann (Ex. 32). Gegenüber dem Gewaltpotential unkontrollierbaren religiösen Eiferertums⁴⁵ sieht der Philosoph in redlicher Aufklärung die einzige Chance: „Der zivilisatorische Weg ist allein noch offen“.

5. Friedrich Wilhelm Graf

Religionskriege entfesselten schon immer die schlimmsten Gewaltexzesse, weil die Kämpfer unter Ausschaltung aller unterscheidenden Vernunft in blinder Hingabe an den Willen ihrer Gottheiten eben heilige Kriege führten. „Mord als Gottesdienst“ ist daher die passende Formulierung, mit welcher der evangelische Theologe Friedrich Wilhelm Graf⁴⁶ vor Kurzem sehr treffend auf die geradezu unverschämte Inanspruchnahme religiöser Symbole seitens moderner „Gotteskrieger“ aufmerksam machte.

Das lässt den Theologen sogar die Frage stellen: „Ist vielleicht Religion als solche nicht gut? – jedenfalls solange die „Assoziationslogik des Unbedingten“ und „Omnipotenz-Phantasien“ dazu führen, jede Form von Andersartigkeit als böse zu verteufeln.“

⁴⁴ Sloterdijk, Peter: Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft. Berlin 2013, S. 28 ff.

⁴⁵ Sloterdijk, Peter: Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen. Frankfurt a.M., Leipzig 2007, S. 218.

⁴⁶ Vgl. auch Graf, Friedrich Wilhelm: Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne. München 2009.

6. Klaus Mertes

Mit der Frage, was ausgerechnet Unterwerfung für junge Menschen so attraktiv macht, geht der katholische Erzieher Klaus Mertes SJ⁴⁷, über den Bereich religiöser Indoktrination hinaus. Er hatte vor einiger Zeit den Mut, lange verschwiegene sexuelle Gewalt durch katholische Geistliche und Erzieher öffentlich zu machen. Gewalt beginnt für ihn mit einem „universalen Gesetz“, nämlich dem der Unterwerfung.

„Ich unterwerfe mich, damit ich unterworfen darf“. Am Beispiel eines gewaltbereiten Islamisten kennzeichnet Mertes das „soziale Schema religiöser Gewalt“: Zuerst kommt die Unterwerfung unter den (vermeintlichen) Willen Gottes. Sie schafft eine Unterscheidung zwischen einem Wir und den anderen, zwischen richtiger und falscher Religion. Der Unterworfenen gehört nun zu einer Gruppe, die unterworfen darf, vor allem, wenn ein Mitglied seiner Gruppe oder sein Religionsstifter selber von außen angegriffen wird. (Dieses „Medusenhaupt“ der Gewaltlogik gelte im Übrigen) auch bei manchen Christen.)

7. Adolf Hitler/Stanley Milgram

Adolf Hitlers (1889-1945) Nationalsozialismus hatte das deutsche Volk auf das Führerprinzip⁴⁸ eingeschworen und dazu bei der Jugend Parolen wie z.B. „Führer befehl, wir folgen!“ oder „Du bist nichts, dein Volk ist alles“ erfolgreich etabliert. Während Hannah Arendt als Beobachterin des Eichmann-Prozesses fassungslos das Wort von der „Banalität des Bösen“ prägte, führte der amerikanische Psychologe Stanley Milgram (1933-1984)⁴⁹ 1963 eine Reihe scheinbar harmloser Tests über „Lernverhalten“ durch.

Doch die Experimente, die er an freiwilligen amerikanischen Staatsbürgern durchführen ließ, machten die erstaunte Weltöffentlichkeit auf einen bis dahin kaum für möglich gehaltenen Zusammenhang von Autorität und Gehorsam aufmerksam.

⁴⁷ Mertes, Klaus SJ.: Gewalt und Unterwerfung. In: DIE ZEIT, 29.01.2015.

⁴⁸ Haffner, Sebastian: Anmerkungen zu Hitler. München 1978. – Haffner, Sebastian: Geschichte eines Deutschen. Die Erinnerungen 1914-1933. Stuttgart, München 2001.

⁴⁹ Milgram, Stanley: In: Schwartz, Steven: Wie Pawlow auf den Hund kam. Die 15 Klassischen Experimente der Psychologie. Weinheim, Basel 1991, S. 181 ff.

Den Testpersonen wurde immer die Rolle des „Lehrers“ zugewiesen, der die Aufgabe hatte, mithilfe eines Elektroschock-Generators den „Schüler“, einen eingeweihten Schauspieler, mit gestaffelten Stromstößen zu „bestrafen“, wenn die Aufgaben falsch beantwortet wurden. Das begann mit 15 Volt, steigerte sich bis auf letztlich 450 V., wobei diese Höchstmenge auf der Skala sogar durch die Kennzeichnung markiert war: „Achtung: Schwerer Schock“.

Ein Versuchsleiter in der Rolle des „Wissenschaftlers“ im grauen Kittel beschränkte sich stets nur darauf, wenn die Testpersonen unter inneren Druck gerieten, daran zu erinnern, dass sie ruhig weitermachen sollten, dass sie unbedingt weitermachen sollte, dass sie keine Wahl hätten, dass der Versuchsleiter die Verantwortung übernehme.

Vor dem Experiment prognostizierten vierzig Psychiater eine Wahrscheinlichkeit von 0,1%, dass überhaupt ein „Lehrer“ auf die mit Sicherheit tödlichen Tasten drücken würde. Denn zum Test gehörte auch die Reaktion des „Schülers“, dessen Schmerzreaktionen, Bitten um Schonung, Klagen, Schreie und schließliches Verstummen den „Lehrer“, bis hin zum Versuch des Abbruchs, massiv belasten würden.

Die tatsächlichen Ergebnisse schockten nicht nur die Fachwelt. 62% der Probanden, lauter freiheitsliebende amerikanische Staatsbürger, gehorchten bis zum Letzten den Anweisungen des Leiters innerhalb der Regeln des Versuchs.

8. Necla Kelek

Auf ein kulturell bedingtes, quasi interfamiliäres „Führerprinzip“ wird die Berliner Sozialwissenschaftlerin Necla Kelek⁵⁰ nicht müde hinzuweisen. Sie untersucht seit Jahren die islamische Alltagswelt besonders im Umfeld deutsch-türkischer Jugendlicher in Deutschland. Junge Muslime, die in der Moschee oder der Koranschule von strenggläubigen Hodschas auf den „richtigen Weg“ („Djihad“) gebracht werden, lernen sich als „muslimische Befreier der Welt“ zu fühlen und kleiden sich nach der Sitte der Älteren („as-salaf“).

Da sie in „religiös-patriarchalisch-kollektivistischen Verhältnissen“ leben, haben sie nie gelernt, sich selbst, ihre Familie, die Gemeinschaft oder gar die

⁵⁰ Kelek, Necla: Von Freiheit überfordert. In: *chrison*. Das evangelische Magazin. 02.2015, S. 42.

eigene Religion infrage zu stellen. In der autoritären Welt häuslicher Zwangsstrukturen unter dem Begriff der Ehre wird „Eigenverantwortung weder geübt noch akzeptiert“. Zu Recht macht Kelek auf diese „Kulturdifferenz“ in Deutschland aufmerksam – einer bürgerlichen Nebengesellschaft ohne Autonomie.

Ich komme zum Schluss. Auch Thomas Hobbes hat die Welt nicht retten können. Als Aufklärer hat er aber sehr klar erkannt, wie dünn die Tünche zivilisatorischer Tradition sein kann, wenn das Unbehagen in der Kultur (Sigmund Freud, 1930) zu groß wird. Dass es so schlimm werden könnte, mag er sich im Glauben an den guten Gott seiner anglikanischen Kirche nicht haben vorstellen können.