

Cultura21 eBooks Series on Culture and Sustainability  
Cultura21 eBooks Reihe zur Kultur und Nachhaltigkeit  
Vol. / Band 4

Negatives Menschenbild  
und Separationsdenken  
der modernen Gesellschaft  
Ursprung und Wirkung

Davide Brocchi

**cultura<sup>21</sup>**

ISBN: 978-3-945253-06-9

© Davide Brocchi, Köln, 2011, 2012 (2. korrigierte Fassung)

Dieses Werk ist unter einem Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Germany Lizenzvertrag lizenziert. Um die Lizenz anzusehen, gehen Sie bitte zu <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/de/> oder schicken Sie einen Brief an Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

Cultura21 eBooks Series on Culture and Sustainability

Sacha Kagan and Davide Brocchi, editors

Cultura21 eBooks Reihe zu Kultur und Nachhaltigkeit

Sacha Kagan und Davide Brocchi, Herausgeber

Vol. / Band 4

The Cultura21 eBooks Series on Culture and Sustainability presents findings from inter- and trans-disciplinary perspectives in research and practice. The eBooks are published openly online by Cultura21 Institut e.V. in order to support broad dissemination and to stimulate further debates in civil society and further action-research in the field.

All volumes in the series are available freely at:  
<http://magazin.cultura21.de/piazza/texte>

Die Cultura21 eBooks Reihe zu Kultur und Nachhaltigkeit stellt Befunde aus inter- und transdisziplinären Perspektiven von Forschung und Praxis vor. Die eBooks werden durch Cultura21 Institut e.V. online veröffentlicht, um eine umfassende Verbreitung zu unterstützen und Debatten in der Zivilgesellschaft sowie weitere anwendungsbezogene Forschung in diesem Feld zu fördern.

Alle Ausgaben dieser Reihe sind frei verfügbar auf:

<http://magazin.cultura21.de/piazza/texte>

# Inhaltsverzeichnis

1. Einführung.....	5
2. Das negative Menschenbild.....	10
2.1 Ursprung.....	11
2.2 Niccoló Macchiavelli .....	12
2.3 Thomas Hobbes .....	15
3. Das Separationsdenken.....	24
4. Die Herrschaft.....	29
5. Schlusswort.....	33
6. Literatur.....	41

# 1. Einführung

Die moderne Gesellschaft wird oft mit Innovation, Flexibilität und Beschleunigung assoziiert, wirklich zutreffend ist dies aber nur in Bezug auf ihre innere Dynamik. Im Umgang mit der eigenen ökologischen, sozialen, emotionalen oder kulturellen Umwelt<sup>[1]</sup> wirkt sie hingegen besonders steif und starr. Ein Beispiel: Obwohl seit Rachel Carson's „stummem Frühling“ (1962), der ersten Umweltkonferenz der Vereinten Nationen in Stockholm (1972) oder dem Kyoto-Protokoll für die Reduktion der Treibhausgase (1997) viele Jahre vergangen sind, zeigen die meisten ökologischen Indikatoren weiterhin eine Verschlechterung der weltweiten Lage (vgl. B.U.N.D., Brot für die Welt, EED 2008).

In vielen Fällen kennt die „Wissens- und Informationsgesellschaft“ (Stehr 1994; Spinner 1998) nicht nur die Probleme, sondern auch die Lösungen. Zur Umwelterstörung würde zum Beispiel die US-Politikwissenschaftlerin Elinor Ostrom sagen: Während der freie Wettbewerb früher oder später zur Zerstörung der Gemeingüter führt, bedarf ihrer nachhaltigen Bewirtschaftung einer Kooperation unter den Nutzern. Die Fähigkeit zu kooperieren setzt aber vor allem eines voraus: *Vertrauen*.<sup>[2]</sup>

Nun lautet die Frage: Wenn die moderne Gesellschaft sowohl das Problem als auch die Lösung kennt, warum findet eine Bewegung vom Problem hin zur Lösung oft nicht oder kaum statt?

Das rationale Wissen scheint keine ausreichende Voraussetzung für ein entsprechendes Handeln zu sein (vgl. Leggewie/Welzer 2009:72-

99). Die Faktoren, die die moderne Gesellschaft unbeweglich machen, müssen tiefer liegen – vielleicht auf der Ebene des *kollektiven Unbewussten* (vgl. Jung 1995).

Der italienische Philosoph Roberto Esposito versucht eine Art „Psychoanalyse“ unserer Gesellschaft und offenbart dabei Archetypen und erstarrte emotionale Strukturen. In seinen Werken „Communitas“ (2004a), „Immunitas“ (2004b) und „Person und menschliches Leben“ (2010) fallen drei kulturelle Merkmale besonders auf, die die westliche Entwicklung bis heute stark geprägt haben:

- *ein negatives Menschenbild*, worauf ein tiefes Misstrauen der Menschen voreinander basiert;
- *ein negatives Naturbild*, wobei der Naturzustand mit Chaos, Barbarei und dem Überlebenskampf von jedem gegen jeden assoziiert wird;
- *ein Separationsdenken*, das sich in der dichotomischen Betrachtung von Körper und Geist, Gemeinschaft und Individuum, Alter und Ego oder Objekt und Subjekt äußert. Der Natur ist die Kultur entgegengesetzt, da sie Ordnung im Chaos schafft, eine „Zivilisierung der Barbaren“ ermöglicht (Lanternari 1990) und die Menschen voreinander schützt.

Der folgende Text konzentriert sich vor allem auf das Menschenbild und Separationsdenken. Während die sich verschärfende Umweltkrise sowie die zunehmende Polarisierung zwischen Reichen und Armen heute der deutlichste Beweis für die Dominanz des Separationsdenkens sind, deuten verschiedene Phänomene auf den

starken Einfluss des negativen Menschenbildes in der modernen Gesellschaft hin:

- In der Marktwirtschaft wird der freie Wettbewerb gegenüber Kooperation bevorzugt.
- Natürliche und juristische Personen greifen sehr oft auf schriftliche Verträge zurück, um sich voreinander abzusichern. Es herrscht das Prinzip „Vertrauen ist gut, Misstrauen ist besser“.
- Vor allem die westliche Lebensweise zeichnet sich durch Individualismus aus. In angelsächsischen Ländern wie den USA, Australien und Großbritannien ist er besonders ausgeprägt (Hofstede/Hofstede 2009:99-158). Der Individualismus drückt eine Unfähigkeit zu teilen aus, weshalb das Privateigentum dem Gemeinwesen bevorzugt wird.
- Der Mythos des technologischen Fortschritts ist proportional zum Misstrauen gegenüber dem Menschen. Durch die Entwicklung, den Einsatz und die Verbreitung von Technologien sollen die Schwächen überwunden und die Fehlbarkeit gesenkt werden, die in der physischen Natur des Menschen liegen.
- Die Globalisierung zeichnet sich nicht nur durch eine weltweite Integration (s. social networks), sondern auch durch Exklusion und Ausgrenzung des „Anderen“ aus. Die Angst vor Kontamination durch das Fremde führt zu Immunisierungsprozessen der Gesellschaft durch Errichtung von Barrieren.[3] „Es wurden noch nie so viele Mauern gebaut, wie nach dem Fall der Berliner Mauer“, sagt Roberto Esposito.[4] Seit dem 11. September 2001

ist die Sicherheitspolitik eine Priorität für viele westliche Regierungen.

- Viele Experten bezeichnen die aktuelle Finanzkrise als Symptom einer tiefen „Vertrauenskrise“ unserer Gesellschaft.[\[5\]](#)
- In der westlichen Filmindustrie wird der Mensch auffällig oft in Verbindung mit Krieg, Gewalt und Toten gebracht. Auch die Repräsentation des „Alien“ (Fremden) deutet auf die Projektion eines negativen Menschenbildes hin.

Die These dieses Textes ist, dass der starke Einfluss des negativen Menschenbildes in der westlichen Gesellschaft nicht nur als Konsequenz einer historischen Erfahrung erklärt werden kann, sondern einen kulturellen Ursprung hat und als Überbau einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung dient, die sich im Laufe der Zeit gewandelt hat. Mit anderen Worten: Das negative Menschenbildes ist nicht die Konsequenz der Erfahrung von Auschwitz, sondern hat viel mehr selbst zu Auschwitz geführt.

Mit dem Ursprung des negativen Menschenbildes wird sich der erste Teil dieser Analyse befassen. Besondere Aufmerksamkeit bekommt dabei das Werk von Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes. In einem weiteren Paragraf wird das Separationsdenken analysiert, das seinen Ursprung im christlich-jüdischen Weltbild und im mechanistischen Denken von René Descartes (u.a.) hat. Im letzten Paragraf vor dem Schlusswort wird erläutert, warum sowohl das negative Menschenbild als auch das Separationsdenken Gründungselemente des modernen Herrschaftssystems sind.

## 2. Das negative Menschenbild

Wie verhalten sich die Menschen in einem Zustand der vollen Freiheit, Anarchie und Gesetzlosigkeit? Vertreter des negativen Menschenbildes wie Macchiavelli und Hobbes würden diese Frage so beantworten: Sie leben wie Barbaren, bringen sich gegenseitig um und zerstören ihre eigene ökologische Lebensgrundlage. Deshalb brauchen sie eine Autorität, die sie erzieht und zivilisiert; sie brauchen Gesetze und Strafandrohungen, um in Frieden miteinander zu leben und ihre Umwelt zu respektieren. Die „offene Gesellschaft“ von Karl Poppers führt nur zu Chaos und Zerstörung.

Der extreme Zustand der Gesetzlosigkeit, die den wahren Kern des Menschensein offenbart, kommt in zwei Situationen vor:

a) im Naturzustand, das heißt in der Vorgeschichte der Menschheit, als es noch keine Kultur gab. Dieser Zustand kann nur ein hypothetischer sein und lässt sich im Nachhinein nur imaginieren bzw. konstruieren.

b) im Kriegszustand, der alles andere als hypothetisch ist und im Laufe der Geschichte immer wieder zur konkreten Erfahrung wird.

In der Vorstellung des hypothetischen Naturzustandes projiziert Hobbes die empirische Erfahrung des Krieges hinein. Das negative Menschenbild wird so zu einem negativen Naturbild – und umgekehrt. So wie der Krieg ein rechtsloser Zustand ist, der durch Gewalt bestimmt ist, so herrscht in der Natur das Prinzip „Fressen oder

gefressen werden“, das „unbegrenzte Streben nach Gütern“ (griech.: *pleonexia*, Platon 1991:373d,e), der Überlebenskampf um die begrenzte Nahrung (vgl. Malthus 1793) und die natürliche Auslese (vgl. Darwin 1859), wobei das „survival of the fittest“ oft als „survival of the strongest“ verstanden wird.

## 2.1 Ursprung

Woher kommt eine solche pessimistische Sicht auf das menschliche Wesen?

In der christlichen Mythologie ist die Menschheit schon seit ihrem Ursprung vom Sündenfall gezeichnet. Wegen Evas Vergehen wird sie für immer aus dem Paradies vertrieben (Genesis, Kap. 3).

Bereits unter Eva und Adams Kindern findet der erste Mord der Menschengeschichte statt, nämlich als Kain seinen Bruder Abel erschlägt (Genesis, Kap. 4). Für Augustinus von Hippo (354-430) ist diese erste Gewalttat der eigentliche Beginn der menschlichen Gemeinschaft (Civ. Dei, XV, I, 2). Sie ist von Kain (der Sesshafte) und nicht von Abel (der *Peregrinus*) gegründet worden (Esposito 2004a:23). Jede folgende Zivilisationsgründung weist unerbittlich auf den Brudermord zurück. So wächst Rom auf dem Blut Remus', der von seinem Bruder Romulus ermordet wird (Civ. Die, XV, 4-5).

„Die menschliche Gemeinschaft steht in enger Verbindung mit dem Tod“ (Esposito 2004a:23) – und das gilt vor allem für die christliche Gemeinschaft, deren Zusammenhalt in der Gewissheit der gemeinsamen Sünde liegt. Das „Totem“ der Christen ist der gekreuzigte Christus. Er erinnert sie ständig an ihre eigene Schuld.

Die Angst der Menschen voreinander ist ein Archetyp, der sich tief ins westliche Unterbewusstsein eingepägt hat. Die alten Mythen zeigen, dass sich die Menschen nicht einmal in der eigenen Familie sicher fühlen können: Ihr „Leben ist buchstäblich vom Tod umfängen“ (Esposito 2004a:24). Das Trauma, dass die Christen durch die Verfolgung im römischen Reich erlebten, wird kulturell durch eine satanische und apokalyptische Mythologie von Generation zu Generation übertragen (Ritter 1997:22).

Am Anfang der Moderne treffen diese christlichen Archetypen in Europa auf eine gesellschaftliche Wirklichkeit, die sie bestätigt und verschärft. Je mehr die politischen Ideale des Mittelalters verblassen, desto mehr setzt sich das Faustrecht der Stärksten durch (Ritter 1997:27). Die Gewalt bricht vielerorts aus; Kriege in Italien und in England (u.a.) sind an der Tagesordnung.

## 2.2 Niccoló Macchiavelli

Zwischen dem 15. und 16. Jahrhundert hinterlässt die Auseinandersetzung zwischen religiöser und weltlicher Macht ein politisches Chaos in Italien. Kleine Republiken und Fürstentümer liegen ständig im Krieg miteinander (Bevc 2007:75). In diesem Kontext entwickelt Niccolò Macchiavelli (1469-1527) seine politische Philosophie. Er selbst führt Krieg und erobert als Befehlshaber der florentinischen Volksmiliz Pisa 1506 zurück. Macchiavelli beschäftigt sich zusätzlich mit den Konflikten innerhalb des alten Roms. Die Römische Republik ist sein politisches Vorbild (Speth 2006:91).

Laut Macchiavelli haben die Menschen ein boshafes Wesen. Sie sind

„undankbar, unbeständig, heuchlerisch, feige vor den Gefahren, gierig nach Profit.“<sup>[6]</sup> Das einzige, was für die Menschen zählt, ist der persönliche Nutzen: dabei nehmen sie keine Rücksicht auf andere (Macchiavelli 1977:13). Auf Versprechen darf man sich nie einlassen, sonst ist man verloren.

Sein pessimistisches Menschenbild begründet Macchiavelli nicht mit der Erbsünde, sondern mit der Unendlichkeit des menschlichen Begehrens und der Unmöglichkeit seiner Befriedigung (Speth 2006:92).

Vor allem in seinem Werk „Il Principe“ (Der Fürst) von 1513 fragt sich Macchiavelli, wie man in einer Gesellschaft, die aus Kreaturen besteht, „die eher Bestien als Menschen ähneln“, eine Ordnung aufrechterhalten kann, die ein friedliches Zusammenleben ermöglicht (Bevc 2007:78). Man kann solche Wesen nur durch Angst und Terror in die Schranken verweisen.<sup>[7]</sup> Sie tun etwas Gutes nur, wenn sie dazu gezwungen sind (Ritter 1997:30). Deshalb brauchen die Menschen eine strenge Führung.

Für Macchiavelli kann nur die Herrschaft eine gesellschaftliche Ordnung garantieren – und das Hauptziel jeder Herrschaft ist der Erhalt und die Sicherung der Macht. Macchiavelli interessiert sich wenig für Moralfragen. Sein „Il Principe“ ist ein Handbuch über die Techniken und die Strategien der Machterhaltung.

Was empfiehlt Macchiavelli dem Fürst? Er darf keinerlei moralisches Skrupel haben. Er soll hingegen lernen, „schlecht“ zu handeln, wenn es ihm die Notwendigkeit gebietet. Ein Fürst, der überall gut sein will, wird sich in einer Welt, in der die meisten böse sind, nur ruinieren (Ritter 1997:29).

Für Macchiavelli ist jedes Mittel zum Machterhalt legitim, zum Beispiel Opportunismus, List, Betrug und Wahrung des Scheins (Bevc 2007:77). Die Geringschätzung des Menschen kommt an verschiedenen Stellen von „Il Principe“ deutlich zum Ausdruck: „Man sollte sich [...] merken, dass man die Menschen entweder mit Freundlichkeit behandelt oder unschädlich machen muss.“ Der Fürst sollte diejenigen beseitigen, die ihm gefährlich werden können. „Die Menschen vergessen eher den Tod ihres Vaters als die Wegnahme des väterlichen Erbes.“ „Ein Herrscher muss unliebsame Dinge auf andere abwälzen und die angenehmen sich selber vorbehalten.“ „Auch die scheußlichste Gräueltat darf verlangt werden, und diese Menschen werden alles annehmen, vorausgesetzt sie können den Erfolg bewundern und haben einen alltäglichen Nutzen und Vorteile davon: Dann wäre auch die tyrannische Herrschaft willkommen!“ (eigene Übersetzung der Zitate in Ritter 1997:29-35; Bevc 2007:78).

Der Fürst ist kein Chirurg, der Krankheiten innerhalb der Gesellschaft bekämpft und krebbsartige Gewebe entfernt. Hingegen kann er sich gerade dieser Krankheiten zunutze machen (vgl. Esposito 2004b:173). Solange es Chaos, Aufstände und Revolten gibt, können nämlich der Repressionsapparat und die Herrschaft legitimiert werden. Im Zweifelsfall kann der Fürst eine Notstandssituation künstlich erzeugen, beispielsweise durch Einschleusung von Regierungsagenten in potenziell umstürzlerische Gruppen, um seine Herrschaft zu stützen (ebd.).

In seinem zweiten Werk „Discorsi – Gedanken über Politik und Staatsführung“ (1513-1517) klingt Macchiavelli etwas optimistischer –

und konzentriert sich auf eine zweite mögliche Staatsform: die Republik. Diese ist nur dann möglich, wenn die Bürger fähig sind, ihre egoistischen Ambitionen selbstständig zu mäßigen. „Allerdings wäre dazu eine Erziehung aller Bürger erforderlich, sodass diese über ein ausreichendes Maß an Tugend und Bürgersinn verfügen“ (Bevc 2007:79).

Macchiavelli erkennt an, dass nicht das partikulare Wohl, sondern das Gemeinwohl die Städte groß macht – und das diese Gemeinwohl nur von der Republik wirklich garantiert werden kann. In seiner krisenhaften, dekadenten Zeit sieht er aber keine ausreichenden Voraussetzungen für eine solche Staatsform (Ritter 1997:51-52), sodass die Ambition der Menschen nur durch staatliche Repressalien in die Schranken verwiesen werden können. Sie müssen zu Untertanen dessen werden, der ihre *ambizione* zu limitieren vermag: des *Principe an der Spitze eines Fürstentums* (Münkler 2004:74; Bevc 2007:79).

## 2.3 Thomas Hobbes

Wie Macchiavelli lebt auch Thomas Hobbes (1588-1679) in einer Zeit, die von Gewalt geprägt ist. In Großbritannien, wo er den größten Teil seines Lebens verbringt, herrschen chaotische politische Verhältnisse (Bevc 2007:61). In Europa bricht 1618 der Dreißigjährigen Krieg aus, der sich durch zahlreiche Gräueltaten auszeichnet (vgl. Meumann; Niefanger 1997).

Auch Hobbes stellt sich die Frage, wie in einem solchen Kontext eine Ordnung garantiert werden kann, die eine friedliche Koexistenz der Menschen ermöglicht.[\[8\]](#)

Das Menschenbild von Hobbes ist nicht so einseitig pessimistisch wie jenes von Macchiavelli, sondern eher skeptisch (Schwaabe 2010:136). Er teilt die Einstellung von Augustinus: „Die Liebe zum Nächsten verhält sich direkt proportional zur Erinnerung an die gemeinsame Gefahr (*communis periculi*), die wir alle teilen“ (Esposito 2004a:24). Die Menschen bilden eine Gemeinschaft, nicht weil sie „politische Tiere“ sind (wie Aristoteles meinte), sondern weil sie Angst voreinander haben. Damit erhebt der englische Philosoph die Angst zum Gründungselement der modernen Gesellschaft. „Es gäbe keine Politik ohne Angst [...] Für Hobbes lässt die sich Angst nicht auf das Universum der Tyrannenschaft und des Despotismus eingrenzen; vielmehr ist sie der Gründungsort des Rechts und der Moral im besten aller Regimes“ (Esposito 2004a:40).

Seine berühmte Aussage „der Mensch ist des Menschen Wolf“ (*homo hominis lupus est*) bezieht Hobbes nicht auf die Menschen selbst, sondern vor allem auf das Verhalten von Staaten untereinander (Schwaabe 2010:137). Hobbes glaubt, dass in einem hypothetischen Naturzustand der Krieg aller gegen alle herrscht (*bellum omnium contra omnes*). Die Ursachen des Konflikts als „omnipräsentes Urphänomen alles Menschlichen“ liegen in dem Drang zur Selbsterhaltung, im Streben nach Befriedigung aller möglichen Bedürfnisse, in der Lustmaximierung sowie der Logik von Machtakkumulation, wobei die Macht von herausragender Bedeutung im Überlebenskampf ist (Schwaabe 2010:136).

Weil Natur wie Krieg Zustände der Gesetzlosigkeit repräsentieren, kann es dort keine Ungerechtigkeit geben. Die Voraussetzung jeder Ethik ist

ein göltiges Gesetz, das definiert, was recht und was unrecht ist.

Im Naturzustand sind die Menschen prinzipiell gleich. Damit meint Hobbes weder die Gleichheit auf der Ebene von Recht und Würde noch auf jener von Stärke und Macht. Die wichtigste Gemeinsamkeit der Menschen ist hingegen ihre „Tötbarkeit“, nämlich die Tatsache, dass jeder jeden umbringen kann (Esposito 2004a:26): „So ist der Schwächste stark genug, den Stärksten zu töten – entweder durch Hinterlist oder durch ein Bündnis mit anderen, die sich in derselben Gefahr wie er selbst befinden“ (Hobbes 1991:94).

Die Furcht um das eigene Eigentum und das eigene Leben ist eine anthropologische Konstante im Naturzustand (Bevc 2007:63): Hier liegt für Hobbes die Quelle der archaischen Angst der Menschen voreinander (Esposito 2004a:42). Weil ein solcher Zustand unerträglich ist und die Selbsterhaltung ständig gefährdet, wollen die Menschen ihm entfliehen.

Der Mensch ist keine irrationale Bestie und verfügt über Leidenschaften und eine Vernunft, die ihm den Weg aus dem Naturzustand und hin zur Zivilisation weisen (Schwaabe 2010:139). „Die Angst besitzt also, im Großen und Ganzen oder zumindest potenziell, nicht nur eine destruktive Aufladung, sondern auch eine konstruktive. Sie führt nicht nur zu Flucht und Isolierung, sondern auch zu Relation und Vereinigung“ (Esposito 2004a:40).

Die Individuen entbinden sich von der ursprünglichen, natürlichen Dimension des gemeinsamen Lebens durch den Vertrag. Er befreit die Menschen von den „vergifteten Früchte“ der ursprünglichen Gemeinschaft (Esposito 2004a:27). Die Zivilisation beginnt also dort,

wo der Naturzustand endet. Als Vorlage für diesen Schritt kann das Ende des grausamen 30jährigen Kriegs im Jahr 1648 dienen<sup>[9]</sup>: In Münster und in Osnabrück unterschreiben die verfeindeten Kriegsparteien auch eine Reihe von Verträgen, nämlich jene des Westfälischen Friedens. Der Friedensvertrag wird bei Hobbes zum Gesellschaftsvertrag. Dieser basiert auf drei Grundsätzen<sup>[10]</sup> (Hobbes 1991:Kap. 14-15):

1. „Jedermann hat sich um Frieden zu bemühen, solange dazu Hoffnung besteht. Kann er ihn nicht herstellen, so darf er sich alle Hilfsmittel und Vorteile des Krieges verschaffen und sie benützen. Der erste Teil dieser Regel enthält das erste und grundlegende Gesetz der Natur, nämlich: Suche Frieden und halte ihn ein. Der zweite Teil enthält den obersten Grundsatz des natürlichen Rechts: Wir sind befugt, uns mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu verteidigen.“
2. „Jedermann soll freiwillig, wenn andere ebenfalls dazu bereit sind, auf sein Recht auf alles verzichten, soweit er dies um des Friedens und der Selbstverteidigung willen für notwendig hält, und er soll sich mit so viel Freiheit gegenüber anderen zufrieden geben, wie er anderen gegen sich selbst einräumen würde.“
3. „Doch um keinem Menschen eine Ausrede zu ermöglichen, werden diese Gesetze zu einer auch dem bescheidensten Verstande leicht einsehbaren Maxime zusammengefasst, welche lautet: Füge einem anderen nicht zu, was du nicht willst, dass man dir zufüge.“

Diese Prinzipien werden einerseits dem gegenseitigen Misstrauen der

Naturzustandbewohner gerecht und bieten andererseits einen Ausweg aus dem ständigen Kriegszustand. Zentral in der Vertragstheorie von Hobbes sind die Aspekte der Reziprozität und der Wechselseitigkeit. Wenn jeder bereit ist, auf die eigene Freiheit zu verzichten, dann gilt der Krieg überwunden und der Frieden garantiert – aber nur so lange diese Wenn-Bedingung gilt.

Abgeschlossene Verträge sind eigentlich einzuhalten („pacta sunt servanda“), aber weil das Menschenwesen kein Grundvertrauen verdient, muss es dazu gezwungen werden: „Verträge ohne das Schwert sind bloße Worte und besitzen nicht die Kraft, einem Menschen auch nur die geringste Sicherheit zu bieten“ (Hobbes 1991:Kap. 17). Wenn die Menschen in Frieden leben wollen, dann brauchen sie eine Gewalt, die für Frieden und Sicherheit sorgt. Hobbes schreibt:

„Der alleinige Weg zur Errichtung einer solchen allgemeinen Gewalt, die in der Lage ist, die Menschen vor dem Angriff Fremder und vor gegenseitigen Übergriffen zu schützen und ihnen dadurch eine solche Sicherheit zu verschaffen, dass sie sich durch eigenen Fleiß und von den Früchten der Erde ernähren und zufrieden leben können, liegt in der Übertragung ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen, die ihre Einzelwillen durch Stimmenmehrheit auf einen Willen reduzieren können [...]

Dies ist mehr als Zustimmung oder Übereinstimmung: Es ist eine wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person, die durch Vertrag eines jeden mit jedem zustande kam, als hätte jeder zu jedem gesagt: *Ich autorisiere diesen Menschen oder diese Versammlung von Menschen und übertrage ihnen mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, dass du ihnen ebenso dein Recht überträgst und alle ihre Handlungen autorisierst.* Ist dies geschehen, so nennt man diese zu einer Person vereinte Menge *Staat*, auf lateinisch *civitas*. Dies ist die Erzeugung jenes großen *Leviathan* oder besser, um es ehrerbietiger auszudrücken, jenes *sterblichen Gottes*, dem wir unter dem *unsterblichen Gott* unseren Frieden und Schutz verdanken“ (ebd.).

Der Staat ist der Mensch (oder die Gruppe von Menschen), auf den (oder die) alle anderen ihre gesamte Macht und Stärke durch den Gesellschaftsvertrag übertragen haben. Im Staat wird eine Menge von Menschen zu einer Person gemacht, die nun alle Menschen „verkörpert“.<sup>[11]</sup> Mit der Einrichtung des Staates verzichten die Menschen endgültig auf die Selbstbestimmung und die Möglichkeit der Selbstregierung. Dafür garantiert der Souverän ihnen die körperliche Unversehrtheit sowie Sicherheit.

Der Vertrag wird nur dann hinfällig, „wenn der Grund des Vertragsschlusses entfällt, das heißt wenn der Souverän die innere und äußere Sicherheit seiner Untertanen nicht mehr garantieren kann. In diesem Moment fallen alle wieder in den Naturzustand zurück“ (Bevc 2007:64).

Obwohl die Menschen selbst den Leviathan geschaffen haben, müssen sie ihm im Staat bedingungslos gehorchen. Der Gesellschaftsvertrag ist also ein Unterwerfungsvertrag, der einmal beschlossen, nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Wer den Vertrag nicht respektiert, ist im Unrecht und soll vom Staat bestraft werden (Bevc 2007:63).

Im Hobbes'schen Gesellschaftsentwurf genießt der Souverän einen Sonderstatus. Weil er kein Vertragspartner ist und keine Verträge mit den Untertanen schließt, kann er auch nicht dagegen verstoßen. Seine Macht ist absolut:

„Ihm ist alles erlaubt, und nichts kann ihm Grenzen setzen. Er wird durch niemanden kontrolliert. Kein Richter steht über oder auch nur neben ihm. Er ist alles in einer Person. Gewaltteilung gibt es nicht – darf es nicht geben, denn sie würde die friedensverbürgende souveräne Einheit gefährden. Der Leviathan ist für alles zuständig, was im Politischen zu regeln ist [...] Der Merkzettel der Untertanen ist dagegen einfach und kurz: Gehorche! [...] Der Leviathan garantiert Schutz und Frieden, aber keine Bürgerrechte [...] Wem das nicht passt, dem hält Hobbes entgegen, dass anders kein dauerhafter Frieden möglich ist“ (Schwaabe 2010:145-147).

Das negative Menschen- und Gemeinschaftsbild von Hobbes ist der eigentliche Ausgangspunkt des Werkes von Roberto Esposito, weil die grundlegende Opposition zwischen *communitas* und *immunitas*, die die Moderne so stark geprägt hat, aus dem Paradigma des englischen Philosophen ausgeht. Es ist vor allem Hobbes, der die „Gabe“, den „Munus“ der ursprünglichen Gemeinschaft (*Com-munitas*) als etwas bedrohliches versteht; als Quelle der Angst der Menschen voreinander. Um eine stabile gesellschaftliche Ordnung zu gründen, entbindet Hobbes die Menschen der ursprünglichen Gemeinschaft, von der Pflicht, aber auch von der Schuld. Esposito beschreibt eben diese Operation mit der Kategorie der „Immunisierung“<sup>[12]</sup>, die sich an der Hobbes'schen Analogie zwischen Staat und Körper anlehnt: „Eben weil es konstitutiv zerbrechlich ist, muss das Leben des politischen Körpers vorbeugend in Schutz genommen werden, gegenüber dem, was es

bedroht“ (Esposito 2004b:160).

Die Immunisierung des Menschen vor den Gefahren, die von anderen Menschen ausgehen können, finden bei Hobbes durch den Vertrag und die Errichtung des Staates statt. Das Misstrauen im Menschen führt zur Hoffnung in die Maschine, die wie eine künstliche Prothese oder Schutzkonstruktion die menschliche Schwäche kompensiert (vgl. Esposito 2004a:185).

Es ist Hobbes, der die Kategorie der „Immunität“ zur „Schlüselfigur für das ganze Paradigma der Moderne“ macht. Die Befreiung vom Munus ist die Voraussetzung für das moderne Projekt des vollkommenen Individuums, umgeben von einer Grenze, die es zugleich isoliert und schützt. Die Menschen werden von jenem Kontakt entbunden, der sie bedroht (Esposito 2004a:28).

Diese Immunisierung hat aber einen hohen Preis:

„Wenn die Gemeinschaft Delikt nach sich zieht, besteht die einzige Möglichkeit individuellen Überlebens im Delikt der Gemeinschaft [...] Was geopfert wird, ist genau das ‚cum‘ [der *communitas*], welche die Relation zwischen den Menschen ist – und deshalb, in gewisser Hinsicht, die Menschen selbst. Sie werden in paradoxer Weise ihrem Überleben geopfert. Sie leben im und durch den Verzicht auf Zusammenleben“ (Esposito 2004:28).

Um ihre archaische Angst voreinander zu entkommen, nehmen die Menschen die Angst vor dem Staat auf sich auf, instituieren sie sogar per Vertrag und deklarieren sie zum Normalzustand (Esposito 2004a:44, 52). In der modernen Gesellschaft ist die „Panzerung“, die die Persönlichkeit schützen soll, gleichzeitig ihr Gefängnis (vgl. Reich

1989).

### 3. Das Separationsdenken

Niccoló Macchiavelli und Thomas Hobbes stehen am Anfang der modernen politischen Philosophie. Sie zeichnet sich durch verschiedene Separationen aus, zum Beispiel zwischen Politik und Moral (Schwaabe 2007:129) oder zwischen Individuum und Gemeinschaft.

Sein „Separationsdenken“ übernimmt Hobbes vor allem von den mechanistischen Naturwissenschaften, die in seiner Zeit begründet werden. Er kommt persönlich mit Galileo Galilei (1564-1642), Francis Bacon (1561-1626) und René Descartes (1596-1650) in Kontakt und wird in seinem Denken stark von ihnen beeinflusst. Hobbes ist der Meinung, dass der Bürgerkrieg in England hätte vermieden werden können, wenn „die Moralphilosophie und die politische Wissenschaft jene Fortschritte der Naturwissenschaften gemacht hätten“ (Speth 2006:96). Er machte es zur eigenen Aufgabe, mit den bisherigen Formen des politischen Denkens zu brechen, vor allem wenn sie sich an dem „Homo Socialis“ bzw. „Zoon Politikon“ von Aristoteles orientierten. Die moderne Konzeption der politischen Ordnung sollte sich auf der Methode der Naturwissenschaften gründen.

Der Realismus der politischen Philosophie von Hobbes basiert auf dem cartesianischen Glauben, dass die Welt berechenbar ist. Nur ein Wissen, das durch Geometrie und Mathematik entsteht, kann als sicher betrachtet werden. Im cartesianischen Weltbild ist das quantifizierbare das einzige, was wissenschaftliche Aufmerksamkeit verdient und neben dem „Cogito ergo sum“ existiert. Das Qualitative und das

Unberechenbare sind schon als Möglichkeit völlig ausgeblendet.

Der quantitativ begreifbare Teil der Wirklichkeit ist der materielle. Descartes nennt ihn „Res Extensa“. Dazu gehören Steine und Metalle genauso wie Pflanzen, Tiere und der menschliche Körper. Im cartesianischen Weltbild sind die Lebewesen wie eine „Maschine ohne Innenseite“ (Hösle 1991:54). Der Körper ist nicht mehr als ein ausgefeiltes Uhrwerk, das auch durch die Ersetzung von defekten Teilen repariert werden kann.

Genauso materialistisch ist das Menschenbild von Hobbes. Er betrachtet den Menschen als bloße „matter in motion“ (Schwaabe 2010:134). Eine „Paradoxie der Person“ (Esposito 2010:29-40) ist also bereits bei dem englischen Philosophen erkennbar. Einerseits ist das Individuum so wichtig, dass es sogar die Gemeinschaft opfert, um sich zu retten (Esposito 2004a:187). Andererseits wird dem Individuum durch die Immunisierung Lebendigkeit und Subjektivität entzogen. Durch seine *Einverleibung* in den Staat wird es *entpersonalisiert* bzw. *unsubjektiviert*.

Die Menschen sind die kleinsten Einheiten des Staates. Sie werden genauso wie eine „Sache“ behandelt (vgl. Esposito 2004b:161). Sowie die Naturwissenschaften ihre Objekte zerlegen, um ihre Funktionsweise zu verstehen, so ist die Anthropologie der Ausgangspunkt der Hobbes'schen Staatsphilosophie „more geometrico“: „Die Ursachen (,causes') sind die Einzelteile, in die der Staat zerlegt werden kann, also die Menschen, deren Beschaffenheit es zunächst zu untersuchen gilt. Aus ihrem Zusammenwirken, nämlich aus dem Abschluss eines Vertrages, lässt sich sodann die Erzeugung (,generation') des Staates

verstehen. Und damit gelangt man schließlich zu einer sauberen ‚definition‘ desselben“ (Schwaabe 2007:133; vgl. Hobbes 1991:Kap. 17).

In der Einführung zum „Leviathan“ schreibt Hobbes, dass der Staat ein Automat, eine Maschine oder ein *künstlicher Mensch* ist. Jene Verbindlichkeit zwischen den menschlichen „Rädchen“, die die staatliche Maschine braucht, um gut bzw. automatisch zu funktionieren, wird durch den Vertrag in seinen verschiedensten Formen (Normen, Regeln, Gesetze) sowie die Kontrollinstanz der Herrschaft garantiert.

Sowohl die physische Natur des Menschen, sein Leib, als auch der Staat gehören der cartesianischen „Res Extensa“. Dieser materiellen Sphäre setzt Descartes eine immaterielle entgegen, die er „Res Cogitans“ nennt. Zu ihr gehört allein die Vernunft, das Bewusstsein des Menschen. Die Grenze zwischen Natur und Kultur verläuft also durch den Menschen selbst.

Auch diese Dichotomie dient der Sicherheit des naturwissenschaftlichen Wissens. Die Objektivität der Erkenntnis wird durch eine Ausblendung der Beziehung zwischen Objekt und Subjekt erreicht. Damit werden die Relativität des subjektiven Standpunktes und die Selbstreflexion als Erkenntnismethode künstlich ausgeschlossen. So schreibt Hobbes über die Menschheit als ob er nicht angehören würde.

Das Hobbes'sche Modell macht nicht nur Personen zu Sachen, sondern ermöglicht es auch, dass eine Sache (die Gemeinschaft der Individuen, der Staat) zu einer Person wird, die der übergeordneten Sphäre der „Res Cogitans“ gehört. In der berühmten metaphorischen

Abbildung auf dem Titelblatt des Leviathans gehört der Souverän nicht zum Leib des Staates (wie alle anderen Menschen), sondern ist dessen Kopf. Er befindet sich zwischen Gott und Erde: „Der Souverän ist ‚Vizekönig‘ und Statthalter Gottes auf Erden unmittelbar unter Gott“ (Bevc 2007:62).

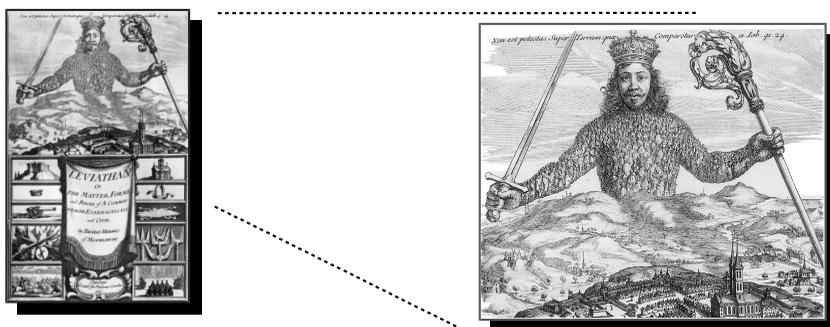


Abb. 1: Titelblatt des Leviathans

Die Trennung des Subjekten von der Natur und seine Erklärung zum höheren Wesen zeigt eine Kontinuität zwischen der Moderne und der christlichen Dogmatik. Keine andere monotheistische Religion ist nämlich so anthropozentrisch wie die christliche (Hösle 1991:53). Den Alten Griechen wäre es nie in den Sinn gekommen, den Menschen der Physis entgegenzusetzen. „Eben dies aber geschieht in dem Naturbegriff Descartes“ (Hösle 1991:48) – und im Weltbild Hobbes‘.

Der Bruch der Moderne mit der christlichen Dogmatik entsteht hingegen durch die Abwertung der Rolle der Religion in der

Gesellschaft. Ohne Gott müssen sich die Menschen mit dem eigenen Dasein auseinandersetzen. Sie müssen allein versuchen, auf der Erde zurechtzukommen. Das „Totem“ der modernen Gesellschaft ist nicht mehr der gekreuzigte Christus, sondern die weltliche Herrschaft und die Rationalität.

## 4. Die Herrschaft

„Wenn Gott Mensch geworden ist, dann liegt bewusstseinsgeschichtlich der Umkehrschluss nahe, dass der Mensch Gott werden könne und müsse“ (Höfle 1991:53). So könnte man das Programm der Moderne zusammenfassen, das das christliche weiterentwickelt und gleichzeitig überwindet.

In diesem Programm kommt den Naturwissenschaften eine besondere Rolle zu, die sich mit dem Ausspruch „Wissen ist Macht“<sup>[13]</sup> am besten erfassen lässt. Sowohl Francis Bacon als auch René Descartes betrachteten die „Revolution des Wissens“ (Rippel 1991) als fundamentalen Schritt, um das Untertänigkeitsverhältnis des Menschen gegenüber der Natur umzukehren: Der Mensch sollte die Macht erhalten, die ihm zustand – betonte Bacon. Die Macht, die Gott selbst den Menschen in der Bibel (Gen 1:28) zugesprochen hatte: „Und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.“

Es war Zeit, mit der Vergangenheit zu brechen, schreibt Bacon in seinem *Novum Organum* von 1620, in dem die ersten Grundlagen der wissenschaftlichen Methode enthalten sind (Bury 1979:47). Bacon verurteilt die Philosophie der Alten Griechen, weil sie den Menschen zu einer passiven Rolle gegenüber der Natur und der Geschichte verdammt.

Während die griechische Metaphysik nach dem Warum der Dinge fragte, suchte die Wissenschaft des *Novum Organum* nach ihrem Wie.

Nur das Wie – und nicht das Warum – konnte dem Menschen die Fähigkeit verleihen, die Naturgesetze zunutze zu machen. Das Wie war durch das Experiment repräsentiert (ebd.), das heißt durch die Möglichkeit der Reproduktion von Phänomenen, die den Menschen besonders nützlich erschienen.

Mit der naturwissenschaftlichen Methode bekommt der Mensch nicht nur die Möglichkeit, die Ordnung der göttlichen Schöpfung zu erkennen, sondern er kann selbst diese Ordnung reproduzieren und schöpfen.<sup>[14]</sup> Die Geometrie dient nicht nur der Beschreibung der Natur, sondern auch ihrem Umbau nach Formen, die die Menschen kontrollieren und nützen können.

In den modernen Naturwissenschaften liegt die eigentliche Sicherheit des Wissens in der Tatsache, dass die Welt den gleichen Denkschemata angepasst werden kann, die eigentlich für ihre Wahrnehmung zuständig sind. Die künstliche Welt kann am besten durch die Geometrie erfasst werden, weil sie geometrisch geformt worden ist.

In dieser selbstreferentiellen Logik liegt das eigentliche Ziel der Modernisierung und der Globalisierung: Die Rationalisierung der ökologischen, sozialen oder emotionalen Umwelt, bis zur totalen Übereinstimmung zwischen *gesellschaftlicher Konstruktion der Wirklichkeit* (Berger/Luckmann 2007) und *gesellschaftlicher Konstruktion der Welt*, sodass jede potenzielle Widersprüchlichkeit aus dem System ausgeschlossen wird (Brocchi 2010:159). Die Moderne verfolgt zwar das Ziel des Friedens, aber es ist ein Frieden in der Monokultur und nicht in der biologischen und kulturellen Vielfalt.

Vor diesem Hintergrund kann auch das Werk von Thomas Hobbes betrachtet werden. Sein angeblich objektives Wissen über Menschen und Staat ist gleichzeitig ein Programm für ihre Kontrolle und Gestaltung der Gesellschaft.

„Wie die Bauingenieure über eine mathematisch gesicherte Methode des Baus von Gebäuden verfügen, so soll die politische Philosophie die wissenschaftlich gegründeten Regeln finden, die eine sichere Konstruktion des Staates ermöglichen. Erst dann kann eine dauerhafte politische Ordnung geschaffen werden“ (Speth 2006:96).

Sowohl Hobbes als auch Macchiavelli liefern die theoretischen Grundlagen für ein „social engineering“. Als Teil der „Res Extensa“ dürfen die Individuen genauso kontrolliert und geformt werden, wie die natürliche Umwelt. Besser: „In der Herrschaft über die Natur ist die Herrschaft über den Menschen inbegriffen“ (Horkheimer 1969:84). Auch für die Ausübung dieser Herrschaft wird eine entsprechende Technologie benötigt, nämlich eine *Sozialtechnologie* (vgl. Habermas/Luhmann 1990).

Das oben beschriebene Separationsdenken dient der Herrschaft auf mindestens drei Art und Weisen:

- Die Reduktion der Gemeinschaft auf einen „Gegenstand“, lässt sie zu einer „Proprietà“ verkommen, das heißt eine „Eigen-schaft“ und gleichzeitig ein „Eigen-tum“, worüber das Subjekt beliebig verfügen kann (Esposito 2004a:10).
- Obwohl es keine Macht ohne Ohnmacht und keine Ohnmacht ohne Macht gibt, [\[15\]](#) ermöglicht die Separation von Subjekt und

Objekt eine Ausblendung dieser innigen Beziehung. In einem dichotomischen Weltbild kann der Reichtum so thematisiert werden, als ob es gar nichts mit der Armut zu tun hat – und umgekehrt. Dadurch riskiert die Herrschaft keine Delegation.

- Eine Trennung von Politik und Moral ist nur dann möglich, wenn sich der Gestalter nicht als Teil des Gestalteten versteht. Nur wer sich nicht als Teil der Natur und der Gemeinschaft versteht, kann sie ohne schlechtes Gewissen beherrschen oder gar ausbeuten.

Bisher wurde die Anthropologie von Macchiavelli und Hobbes als Ausgangspunkt ihrer Staatsphilosophie dargestellt. Berechtigt ist aber die Frage, ob ihr Menschenbild nur deswegen negativ ist, weil sich so die absolute Herrschaft am besten legitimieren lässt (vgl. Schwaabe 2010:130). Gerade bei Macchiavelli sind die Angst und die Feindschaft der Menschen untereinander nicht nur eine Erkenntnis, sondern ein nützliches Instrument der Machtsicherung. Der Einsatz von „Agent provocateurs“ und die Produktion von „Feindbildern“ sind Techniken, die immer wieder verwendet werden, um Regierungen zu legitimieren oder ihre Machtbefugnisse zu erweitern. Die Verwendung solcher Techniken der Macht wird durch die Tatsache begünstigt, dass im cartesianischen Weltbild der Mensch nur als „Ich“ wahrgenommen wird („ego cogito, ergo sum“). „Der Andere spielt weder methodologisch noch ontologisch eine Rolle“ (Hösle 1991:54).

## 5. Schlusswort

Die Angst der Menschen voreinander steht am Anfang der modernen politischen Philosophie. Thomas Hobbes entwickelte eine Strategie, die die Gesellschaft vor den Gefahren immunisiert, die im Zwischenmenschlichen entstehen können. Der Vertrag soll das fehlende Vertrauen ersetzen, macht aber gleichzeitig die Menschen zu Automaten in einer Maschine. Diese Maschine ist der Staat, der durch seine Autorität die Einhaltung der Verträge und somit die gesellschaftliche Ordnung garantiert.

Der Sprung zwischen Mittelalter und Moderne zeichnet sich auch durch eine räumliche Umgestaltung der westlichen Gesellschaft aus, vom Lokalen zum nationalen Staat und später zum globalen Weltmarkt. Diese Erweiterung des gesellschaftlichen Raumes ist jedoch nicht durch eine Erweiterung des Wahrnehmungshorizonts der Individuen begleitet worden. Ihre Fähigkeit, Vertrauensbeziehungen zu anderen Menschen aufzubauen, ist so begrenzt geblieben wie ihre kognitive Kapazität. Ohne die Institution des Vertrages würde deshalb keine gesellschaftliche Ordnung funktionieren können, die sich über das Lokale hinaus erstreckt. Ein weltweites Handeln unter „Unbekannten“ ist heute nur deswegen möglich, weil Verträge den Tauschwert von Geld festlegen.

Die Erweiterung des gesellschaftlichen Raumes hat aber auch zu einer zunehmenden Abwertung des Einzelnen geführt. Gerade in der Globalisierung, die den Individualismus fast zum universalen Lebensentwurf erhoben hat, ist jeder Mensch beinahe austauschbar (vgl.

Esposito 2010:29-40). Noch nie vorher ist die Distanz zwischen den Regierten und den Regierenden, den Produzenten und den Verbrauchern, den Finanzmärkten und den Bürgern so groß und anonym gewesen. Viele Menschen erleben heute die Globalisierung nicht als Erweiterung ihrer Lebensmöglichkeiten, sondern als wachsende Fremdbestimmung und Uniformierung.

Die Massenmedien und die neuen Technologien ermöglichen zwar eine Kommunikation trotz physischer Distanz. Diese ist aber eine virtuelle, kontrollierbare und manipulierbare Kommunikation. In einigen Fällen (z.B. Propaganda und Werbung) können die Massenmedien als höchst effektive Sozialtechnologie betrachtet werden (vgl. Chomsky 2006).

Die Finanzkrise, die Klimakrise, die steigende Zahl der Hungernden weltweit oder die neuen Kriege ums Öl zeigen, dass die globalisierte Maschine, deren Funktionsweise durch eine Vielzahl von Verträgen und Autoritäten garantiert wird, gerade dabei ist, die Menschheit und die Ökosysteme zu einem Kollaps zu führen. In den letzten Jahrzehnten war die internationale Gemeinschaft fähig, verbindliche Verträge zu schließen, die die negativen Entwicklungen beschleunigt haben (s. Liberalisierung der Finanzmärkte). Verträge für die Bekämpfung der Armut oder für den Klimaschutz kamen jedoch oft nur in symbolischer und unverbindlicher Form zustande. Die Millenniumsziele der Vereinten Nationen liegen heute in weiter Ferne. Die UN-Konferenz für ein neues Klimaprotokoll ist 2009 in Kopenhagen gescheitert.

Die Tatsache, dass 20 Prozent der Menschheit 80 Prozent des weltweiten Reichtums kontrollieren (Schumann/Martin 1996:9,14), wirft heute wie in Hobbes' Zeiten die Frage auf, wem ein solcher

Gesellschaftsvertrag eigentlich dient. Dass eine Gesellschaft funktioniert und einen sozialen Frieden garantiert, bedeutet nicht unbedingt, dass sie zukunftsfähig oder für alle lebenswert ist.

Deshalb könnte der Ansatz von Elinor Ostrom der richtige sein: Die Entwicklung der Gesellschaft kann nur dann nachhaltig sein, wenn sie nicht nur den biophysischen Grenzen des Planeten gerecht wird, sondern auch den Grenzen des menschlichen Wesens. Wenn das zwischenmenschliche Vertrauen die Voraussetzung für eine funktionierende Politik, Demokratie und Wirtschaft ist, dann muss die Gesellschaft räumlich so organisiert werden, dass dieses Vertrauen konkret entstehen kann und nicht durch „Medien“, Verträge und eine Autorität, die außerhalb der Gemeinschaft liegt, ersetzt wird. Das Vertrauen kann vor allem dort entstehen, wo sich Menschen alltäglich begegnen, nämlich auf lokaler Ebene. Die kleinen Gemeinschaften und Regionen sind die Einheiten, die im Mittelpunkt der nachhaltigen Gesellschaft stehen. Auch Aristoteles hatte übrigens verstanden, dass die Polis nur dann gut funktionieren kann, wenn ihre Bevölkerung und ihr Gebiet nicht zu groß oder zu klein ist (Nweze 2002:10).

Auf jeden Fall erfordert der gesellschaftliche Wandel in Richtung Nachhaltigkeit eine Überwindung des Hobbes'schen Gesellschaftsmodells. Wenn die Dominanz von Werten wie Profitmaximierung, Wettbewerb, Privateigentum und Wachstum durch jene von Werten wie Gemeinwesen, Kooperation, Teilen und Gleichgewicht ersetzt werden soll, dann setzt dieser Wertewandel ein positives Menschenbild voraus.

Heute müssen wir feststellen, dass die Maschine, die uns drei

Jahrhunderte ein Gefühl von Sicherheit und Ordnung vermittelt hat, ein großes Hindernis ist, wenn sich soziokulturelle Systeme wandeln müssen, um überleben zu können. Die „Panzerung“, die die Menschen umhüllt, behindert ihre soziokulturelle Evolutionsfähigkeit. Es wird eine gesellschaftliche Therapie benötigt, die diese „Panzerung“ lockert (Reich 1989). Wenn das Misstrauen gegenüber Fremden und „Aliens“ eine Projektion des Misstrauens gegenüber sich selbst ist, dann muss das Selbstvertrauen der Menschen gefördert werden, um ein friedliches Zusammenleben jenseits der Maschine zu ermöglichen. Sicher ist, dass ein gesellschaftlicher Kontext, der sich durch Hierarchie, soziale Ungleichheit, Wettbewerb, Leistungsdruck und Effizienz kennzeichnet, genau das Gegenteil fördert.

Nur durch Selbstvertrauen ist man fähig, (sich) „loszulassen“ (Bataille 1973:47). Die Voraussetzung dafür ist ein anderer Umgang mit dem Tod: Anstatt ihn zu fürchten, sollte man ihm „ins Angesicht“ schauen. Nur dadurch kann sich der Mensch den „freien Spielen des Himmels“ ergeben (Bataille 2002:64). Esposito betrachtet Bataille als den radikalsten Anti-Hobbes und schreibt:

„Wenn Hobbes von Anfang an als der konsequenteste Verfechter einer Immunsierung bezeichnet wurde, die das individuelle Überleben garantieren sollte; wenn er deswegen - im Namen der Todesfurcht - ohne Bedenken die Zerstörung nicht nur jeder Gemeinschaft, die nicht mit dem Staat übereinstimmt, sondern auch der Idee der menschlichen Gemeinschaft selbst theoretisch befürwortet; nun, dann stellt Bataille seinen entschiedensten Gegner dar: Entgegen der Zwangsvorstellung einer *conservatio vitae*, die so weit getrieben wird, dass ihr jedes andere Gut geopfert wird, erkennt er den Höhepunkt des Lebens in einem Exzess, der es kontinuierlich an der Linie des Todes entlangführt. Entgegen der hyperrationalen Konstruktion, die auf die Anhäufung aller verfügbaren Mittel zugunsten der zukünftigen Sicherheit ausgerichtet ist, taucht er jede projektive Vorausschau in ein Nichtwissen ein, das gänzlich vom Strudel der Gegenwart verschlungen wird. Entgegen dem präventiven Verzicht auf jede Berührung mit dem Anderen, welche die Kompaktheit des Individuums bedrohen könnte, sucht er die Gemeinschaft in der Ansteckung, die von der Verletzung der individuellen Grenzen und der gegenseitigen Entzündung der Wunden hervorgerufen wird“ (Esposito 2004a:184).

Das Menschenbild und Gesellschaftsbild von Hobbes und Bataille unterscheiden sich grundsätzlich:

„Auf der einen Seite - für Hobbes - eine Konzeption des Menschen als von Natur aus mangelhaftes Wesen, das folglich gefordert ist, jene anfängliche Schwäche mit einer künstlichen Prothese oder Schutzkonstruktion zu kompensieren; auf der anderen Seite, bei Bataille, eine Theorie des energetischen Überfließens, das universell und spezifisch menschlich ist und das zum unproduktiven Verbrauch und der unbegrenzten Verschwendung bestimmt ist. Und weiter: auf der einen Seite eine Ordnung, die vom Gesetz der Notwendigkeit und vom Prinzip der Angst regiert wird, auf der anderen eine Unordnung, die mit dem Impuls des Begehrens und dem Schwindel der Gefahr überantwortet ist. Aber was für unseren Diskurs von noch größerer Bedeutung ist, ist der vollkommen divergierende Ausgang, den ein solcher perspektivischer Kontrast in der Sphäre der menschlichen Beziehungen bewirkt.

Während jene, die am hobbes'schen Modell ausgerichtet sind, strikt in der "begrenzten Ökonomie" des Vertrages eingeschlossen bleiben, beruft sich Bataille auf eine "Freigiebigkeit", die von jeglichen merkantilen Rückständen befreit ist. Deswegen ist in der bataillischen Gemeinschaft die Gabe schlechthin - ohne Motivation und ohne Erstattung - diejenige des Lebens. Diejenige der Aufgabe jeglicher Identität nicht zugunsten einer gemeinsamen Identität, sondern einer gemeinsamen Abwesenheit“ (Esposito 2004a:185).

Sowie das negative Menschenbild von Macchiavelli und Hobbes mit einem negativen Naturbild verbunden ist, so bedarf einer nachhaltigen Entwicklung der Gesellschaft nicht nur ein positiveres Menschenbild, sondern auch (oder vor allem) ein positives Naturbild. Die Natur ist nämlich nicht nur unser Tod, sondern auch unser Leben. Der Naturzustand ist nicht nur jener des Krieges, sondern auch jener der Sexualität.

Die Leidenschaft ist in der westlichen Gesellschaft mindestens genauso befürchtet und bekämpft worden wie der Tod (s. Sexualmoral in der

römisch-katholischen Kirche oder im viktorianischen Zeitalter). Während der Tod aber die einzige Sicherheit im Leben ist, folgt die Leidenschaft keiner kontrollierbaren und planbaren Logik und kann auch unerwartete Brücken zum Fremden werfen. Nicht die Vermischung unter Verwandten mit ähnlichen Genen immunisiert die Spezies vor Krankheiten und macht sie lebendig, sondern die Vermischung in der Vielfalt.

Das positive Naturbild der Ökologie wersetzt sich jenem der Moderne, weil es sich auf einem *relationalen Denken* anstelle des Separationsdenkens gründet. Das erste Gesetz der Ökologie lautet nämlich „Alles ist mit allem verbunden“ (Commoner 1986:119).

Ein relationales Denken widerspricht dem anthropozentristischen Weltbild, das der Mensch der Natur oder das Subjekt dem Kollektiven übergeordnet sieht, denn der Mensch ist ein Teil der Natur wie das Subjekt ein Teil des Kollektiven ist (und umgekehrt). Genauso unterminiert ein relationales Denken die Logik der Herrschaft auf Natur und Menschen.

Schließlich führt ein relationales Denken zu einem anderen Wissen, das zwar weniger sicher als jenes der mechanistischen Naturwissenschaften erscheint, aber dafür dynamischer und evolutionsfähiger ist. Es ist ein Wissen, dass die existenzielle Nabelschnur zwischen Natur und Mensch oder Individuum und Gemeinschaft bewusst wahrnimmt und nicht ausblendet.

Ein Wissen, das nicht durch Geometrie und Mathematik entsteht, sondern viel mehr durch das Leben, die Reflexion und den Dialog zwischen unterschiedlichen Standpunkten, Erfahrungen und Kulturen –

und deshalb eine potenzielle Polarisierung zwischen Experten und Laien vom Anfang an ausschließt.

Die Möglichkeit des Dialogs ist die Möglichkeit des Lernens voneinander, wobei gerade der Austausch mit dem Fremden den höchsten Lerngewinn verspricht. Jede Gesellschaft und jedes Individuum, das sich durch Mauer vor dem Fremden immunisiert, um sich selbst zu konservieren, verspielt diese Chance.

Jeder Dialog und jeder Lernprozess beginnt mit einem Nichtwissen, das gleichzeitig ein „Wissen des Anderen“ ist: „Während das Wissen jeden Riss zu flicken versucht, besteht das Nichtwissen darin, die Öffnung, die wir schon sind, offen zu halten. Die Wunde in und von unserer Existenz nicht zu verbergen, sondern darzubieten“ (Esposito 2004a:177).

Jeder Dialog und jedes Lernen setzt die Bereitschaft voraus, einen Teil von seinem Selbst zu opfern, um den anderen zu retten (Bataille 1990:40).

## 6. Literatur

- Augustinus (413-426), *De Civitate Dei (Vom Gottesstaat)*, München: dtv, 2007.
- Bataille, Georges (1973), *Sur Nietzsche*, in: ders., *Oeuvres complètes VI*, Paris: Gallimard.
- Bataille, Georges (1999), *Die innere Erfahrung*, München: Matthes und Seitz.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (2007), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Bevc, Tobias (2007), *Politische Theorie*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Brocchi, Davide (2007), *Die Umweltkrise – eine Krise der Kultur*, in: Altner, Günter; Leitschuh, Heike; et al. (2007), *Jahrbuch Ökologie 2008*, München: C. H. Beck, S. 115-126.
- Brocchi, Davide (2010), *The cultural Dimension of Un/Sustainability*, in: Bergmann, Sigurd; Gerten, Dieter (2010), *Religion and Dangerous Environmental Change*, Münster: LIT-Verlag. S. 145-176.
- B.U.N.D., Brot für die Welt, EED (Hrsg.) (2008), *Zukunftsfähiges Deutschland in einer globalisierten Welt*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Bury, John (1979), *Storia dell'idea di progresso*, Milano: Feltrinelli.
- Chomsky, Noam (2006), *Media Control: Wie die Medien uns manipulieren*, München: Piper.
- Commoner, Barry (1986), *Il cerchio da chiudere*, Milano: Garzanti.
- Daly, Herman E. (1973), *Economics, Ecology, Ethics – Essay toward a Steady-State Economy*, San Francisco: W. H. Freeman and Company.
- Darwin, Charles (1859), *Über die Entstehung der Arten*, Hamburg: Nikol, 2008.
- Esposito, Roberto (2004a), *Communitas – Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Berlin: Diaphenes.
- Esposito, Roberto (2004b), *Immunitas – Schutz und Negation des Lebens*, Berlin: Diaphenes.
- Esposito, Roberto (2010), *Person und menschliches Leben*, Berlin: Diaphenes.
- Habermas, Jürgen; Luhmann, Niklas (1990), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Hobbes, Thomas (1991), *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Frankfurt/Main: S. Fischer.
- Hofstede, Geert; Hofstede, Gert Jan (2009), *Lokales Denken, globales Handeln. Interkulturelle Zusammenarbeit und globales Management*, München: Beck.
- Horkheimer, Max (1969), *Eclisse della ragione*, Torino: Einaudi.
- Hösle, Vittorio (1991), *Philosophie der ökologischen Krise*, München: C.H. Beck.
- Illich, Ivan (2010), *Needs*, in: Sachs, Wolfgang (2010), *The Development Dictionary – A Guide to Knowledge as Power*, London: Zed Books, S. 95-110.
- Jung, Carl Gustav (1995), *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, Düsseldorf: Walter-Verlag.
- Kagan, Sacha (2011), *Art and Sustainability*, Bielefeld: Transkript.
- Kuhn, Thomas S. (2001), *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kuhn, Thomas S. (1980), *Die kopernikanische Revolution*, Braunschweig: Vieweg.
- Kurt, Hildegard; Wagner, Bernd (2002), *Kunst, Kultur und Nachhaltigkeit*, Essen: Klartext.
- Lanternari, Vittorio (1990), *L'incivilimento dei barbari. Problemi di etnocentrismo e d'identità*, Bari: Dedalo.
- Leggewie, Claus; Welzer, Harald (2009), *Das Ende der Welt, wie wir sie kannten*, Frankfurt a. M.: Fischer.
- Macchiavelli, Niccoló (1977), *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*, Stuttgart: Kröner.
- Macchiavelli, Niccoló (1986), *Il Principe/Der Fürst*, Stuttgart: Reclam.
- Malthus, Thomas Robert (1793), *Das Bevölkerungsgesetz*, München: dtv, 1977.
- Meadows, Dennis (1972), *Die Grenzen des Wachstums*, Stuttgart: dva.
- Mill, John Stuart (1848), *Principles of Political Economy: With Some of Their Applications to Social Philosophy*, London: J.W. Parker.
- Moebius, Stephan (2009), *Kultur*, Bielefeld: Transkript.
- Montesquieu, Charles (1986), *Vom Geist der Gesetze*, Ditzingen: Reclam.

- Münkler, Herfried (2004), *Macchiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt/Main: Fischer.
- Markus Meumann, Dirk Niefanger (Hrsg.) (1997), *Ein Schauplatz herber Angst. Wahrnehmung und Darstellung von Gewalt im 17. Jahrhundert*, Göttingen: Wallstein.
- Nweze, Davina (2002), *Aristoteles' "Politik" und ihr Bezug zur Gegenwart*, Norderstedt: Grin.
- Ostrom, Elinor (1990), *Governing the Commons*, Cambridge: University Press.
- Platon (1991), *Der Staat*, München: dtv.
- Reich, Wilhelm (1989), *Charakteranalyse*, Köln: Kiepenhauer & Witsch.
- Rippel, Philipp (1991), *Francis Bacons allegorische Revolution des Wissens*, in: Bacon, Francis (1991), *Weisheit der Alten*, hrsg. v. Ph. Rippel, Frankfurt/M.: Fischer, S. 93-127.
- Ritter, Gerhard (1997), *Il volto demoniaco del potere*, Bologna: Il Mulino.
- Schumann, Harald; Martin, Hans Peter (1996), *Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand*, Hamburg: Rowohlt.
- Schwaabe, Christian (2010), *Politische Theorie 1: Von Platon bis Locke*, Paderborn: W. Fink.
- Speth, Rudolf (2006), *Niccoló Macchiavelli*, in: Massing, Peter / Breit, Gotthard (Hrsg.), *Demokratie-Theorien*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Spinner, Helmut F. (1998), *Die Architektur der Informationsgesellschaft*, Bodenheim: Philo Verlagsgesellsch.
- Stehr, Nico (1994), *Knowledge Society*, Thousand Oaks (CA, USA): Sage.
- Weber, Max (1985), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr.

- [1] Der Begriff „Umwelt“ wird hier in seiner systemtheoretischen Bedeutung verwendet.
- [2] Dieses Wort wiederholte Ostrom mehrmals, als sie 2009 ihre Dankesrede für die Erhaltung des Wirtschaftsnobelpreises in Stockholm hielt (<http://www.nobelprize.org/mediaplayer/index.php?id=1223>, am 16.10.2011).
- [3] Zum Beispiel zwischen Europa und Afrika, den USA und Mexiko, Israel und dem Westjordanland oder zwischen den reichen und den armen Vierteln von Rio de Janeiro.
- [4] Vortrag am 20. Mai 2011 im Italienischen Kulturinstitut, Köln.
- [5] Bei Eingeben des Begriffs „Vertrauenskrise“ bekommt man bei Google eine Liste von 249.000 Treffer (am 7.9.2011). Zwei beispielhafte Zitate: „Das Unbehagen am Kapitalismus wächst. Nicht einmal Manager vertrauen noch dem Markt.“ (Zeit-Online, 31.3.2008); „Wir beim Internationalen Währungsfonds haben aber über den Sommer festgestellt, dass sich eine neue Vertrauenskrise entwickelt, die die wirtschaftliche Lage weltweit verschlechtert.“ (IWF-Chefin Christine Lagarde in einem Interview mit dem Titel „Den Teufelskreis durchbrechen“, Der Spiegel, Nr. 36/5.9.2011, S. 67).
- [6] Eigene Übersetzung eines Zitates von Macchiavelli in Ritter 1997:30.
- [7] Eigene Übersetzung von Ritter 1997:31.
- [8] Hobbes begreift die Staatsphilosophie als eine „Friedenswissenschaft“ (Schwaabe 2010:132).
- [9] Hobbes begann mit der Verfassung des „Leviathan“ ein Jahr nach der Schließung des Westfälischen Friedens in Münster und Osnabrück, der als ersten internationalen Friedensvertrag gilt. 1649 ging auch der englische Bürgerkrieg zu Ende.
- [10] Hobbes nennt sie auch „Regeln“ oder „Weisungen“ der Vernunft.
- [11] Das berühmte Deckblatt des *Leviathan* enthält eine Abbildung dieser Metapher, wobei der Körper des Souveräns die Gemeinschaft der Menschen darstellt, die sich dem Kopf des Souveräns unterwerfen.
- [12] „Im-munitas“ bedeutet Befreiung vom „munus“ (Esposito 2004a:24-25).
- [13] Er wird Francis Bacon zugeschrieben.
- [14] „Der Gedanke, dass der Mensch Schöpfer der mathematischen Entitäten sei, findet sich erstmals [...] bei Cusanus; doch ist der Mensch für den Cusaner Schöpfer der Mathematik nur, insofern er die göttliche Schöpferkraft nachahmt“ (Höfle 1991:53).
- [15] Unter anderem Michel Foucault hat über den relationalen Charakter von Macht geschrieben (Moebius 2009:94)

# Negatives Menschenbild und Separationsdenken der modernen Gesellschaft

Ursprung und Wirkung

Davide Brocchi

Der Autor geht dem Ursprung und der Wirkung des negativen Menschenbildes nach und beruft sich dabei auf Vertreter des negativen Menschenbildes wie Niccoló Macchiavelli und Thomas Hobbes. Darüber hinaus wird das Separationsdenken der modernen Gesellschaft untersucht.

**Davide Brocchi** (1969) ist freier Dozent unter anderem an der ecosign Akademie für Gestaltung und der Leuphana Universität Lüneburg. Darüber hinaus ist er in der kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung tätig.

Volume 4 in the Cultura21 eBooks Series on Culture and Sustainability / 4. Band der Cultura21 eBooks Reihe zu Kultur und Nachhaltigkeit

*2. korrigierte Fassung*

**cultura<sup>21</sup>**

ISBN 978-3-945253-06-9