

Helmut Schelskys Ordnungsvorstellungen in ihrem ideengeschichtlichen Kontext

Andreas Schwarzferber

Beitrag zur Veranstaltung »Ideengeschichtliche Aufklärung der Soziologie« der AG Sozial- und Ideengeschichte der Soziologie

Zu Beginn der dreißiger Jahre des vorigen Jahrhunderts initiierte der christdemokratische Philosoph Joseph Vialatoux mit einer Neulektüre der Staatslehre von Thomas Hobbes eine Debatte, an der sich verschiedene europäische Intellektuelle beteiligten (vgl. Schale 2013, S.139). Darunter war auch der nationalsozialistisch orientierte Helmut Schelsky, der später im Zuge der akademischen Etablierung der Soziologie in der Bundesrepublik Deutschland ein wichtiger Stichwortgeber werden sollte. Aus diesem Grund ist Schelskys Beitrag zu dieser Hobbes-Debatte für uns von Interesse. Dabei soll Schelskys Hobbes-Lektüre allerdings gerade nicht aus der Perspektive desjenigen reflektiert werden, der Schelskys spätere Entwicklung kennt (oder zu kennen glaubt) und deswegen seine frühen Texte immer schon im Lichte dieser späteren Entwicklung einordnet. Sondern sie soll aus ihrer Zeit heraus rekonstruiert werden – eben: im Sinne ideengeschichtlicher Aufklärung der Soziologie. Zu diesem Zweck wird zunächst Schelskys Hobbes-Deutung vorgestellt (1), um ihn anschließend ins Gespräch mit zwei anderen seinerzeitigen Hobbes-Exegeten zu bringen – mit deren Schriften er sich zwecks seines Beitrags zur Debatte von Hobbes' Staatslehre beschäftigt hat: zunächst mit Carl Schmitt (2), anschließend mit Leo Strauss (3).

1.

Das erste Zeugnis von Schelskys Hobbes-Lektüre ist der Aufsatz *Die Totalität des Staates bei Hobbes* aus dem Jahr 1937. Während die Debatte um Vialatoux' Buch sich verlagert habe auf die Frage des rationalistischen, des mechanistischen und des individualistischen Anteils an Hobbes Staatsdenken – so Schelsky – gelte es stattdessen, zum Ausgangsproblem zurückzukehren: Vialatoux' These von Hobbes als Vorreiter des totalen Staates (Schelsky 1937/1938, S.177).

Schelsky setzt auf eine anthropologisch orientierte Hobbes-Lektüre, wo er sich zugleich von der bisherigen Debatte absetzt. Er hebt das Bild des Menschen als einer Größe hervor, die in einer erlebten Wirklichkeit stehe, die ihm die Bestimmung auftrage, selbst zu handeln und zu wirken; letzten Endes sei bei Hobbes alles auf eine „konkrete Erlebnissituation oder auf die darin zu tuende menschliche Handlung bezogen“ (Schelsky 1937/1938, S.179). Deswegen finde das Hauptprinzip der *Erkenntnislehre* von Hobbes sich in dem Leitsatz: „[W]ir können nur erkennen, was wir selbst schaffen“ (Schelsky 1937/1938, S.180).

Diese Überlegung hat Folgen für Schelskys Einschätzung der *politischen* Lehre von Hobbes. Alle Grundwahrheiten der Politik, stellt er fest, seien (sprachlich vermittelte) Ergebnisse menschlichen Schöpfertums (Schelsky 1937/1938, S.182). Der Mensch ist bei Hobbes ein soziales Wesen – aber eben unter dem Vorbehalt, dass diese gemeinschaftliche Natur menschlicherseits erst zu schaffen war, ist und sein wird: „[D]er Mensch [hat] seine Natur zu gewinnen durch die Tat“ (Schelsky 1937/1938, S.185). Blicke eine solche Tat aus, blieben folglich die Menschen, so Schelsky, bei ihrer „erste[n] Natur“ – was ihrem „Untergang“ gleichkäme, ist doch des Menschen „wahre Natur [...] die ‚politische‘, die ‚künstliche‘, [...] die Tat“: „Er ist darauf angewiesen, sich durch Herrschaft, durch Befehlen, staatlichen Frieden und politische Zucht zu geben“ (Schelsky 1937/1938, S.185). Daraus ergibt sich die eigentliche Pointe des Textes: Jeder Vertragsschluss zwischen Menschen – also jede Form von Staatlichkeit – setzt eine menschliche Macht voraus, die geschaffen hat, was der Vertrag bloß noch begründet (Schelsky 1937/1938, S.189f.). Ein Staat in diesem Sinn bildet die „Einheit aller Wirklichkeiten und Vorwirklichkeiten“ (Schelsky 1937/1938, S.190).

An die Seite dieses Interpretaments lässt Schelsky den Gedanken treten, Hobbes' politische Schriften seien als Handlungslehre anzusehen: Da der Staat, den Hobbes vorstelle, nicht mehr durch eine Allgemeinheit oder transzendente Wirklichkeit (wie Gott, die Vernunft oder eine gesellschaftliche Anlage des Wesens Mensch) abgesichert sei, gebe es keine Garantie seiner Ewigkeit mehr, und so könne er allein auf die politische Tat des Menschen gegründet werden (Schelsky 1937/1938, S.191f.).

In diesem Sinne sind – Schelskys Deutung zufolge – Hobbes' Schriften als Ausdruck einer auf öffentliche Wirkung zielenden Strategie eines politischen Autors zu verstehen – was nie recht beachtet worden sei (Schelsky 1937/1938, S.192). Hobbes würde nicht allein über den Bürger, sondern für den Bürger schreiben, da er ihn – und nicht den Herrscher – lehren wolle, dem Staat zu dienen und zu beraten (Schelsky 1937/1938, S.192). Für Hobbes sei der Bürger der verstehende, aber nicht der vollziehende Teil im Staate gewesen (Schelsky 1937/1938, S.192). Damit erweist sich für Schelsky die politische Handlungslehre des Hobbes als komplementär zur politischen Philosophie Machiavellis:

„Hätte Hobbes für den Herrscher geschrieben wie Machiavelli für seinen Principe, so hätte dieser politische Mann wahrscheinlich überhaupt keine politische Lehre verfaßt, sondern wie Leibniz [...] konkrete politische Pläne und Denkschriften für jeweilige Staatsführungen entworfen, also versucht, Politik zu machen, anstatt sie zu lehren“ (Schelsky 1937/1938, S.192).

2.

Im nächsten Schritt bringe ich, wie angekündigt, Schelsky ins Gespräch mit einem der Teilnehmenden der Debatte um Hobbes, mit Carl Schmitt. Der setzt sich in seiner 1938 erschienen Studie zur *Staatslehre des Thomas Hobbes* mit dem *Leviathan als politische[m] Symbol* auseinander. Schmitt geht von einem Eigensinn aus, den politische Mythen (und Symbole als deren Elemente) mitunter entfalten – will allerdings am Leviathan gerade das *Scheitern* zeigen, zu dem eine solche eigensinnige Entwicklung gegebenenfalls führen kann (Schmitt 2018, S.45).

Für Schmitt liegt der eigentliche Kern von Hobbes' politischer Lehre in der Übertragung des cartesianischen Motivs vom Menschen als Mechanismus mit einer Seele auf den Staat, der im Zuge dessen zu einer von einer souverän-repräsentativen Person beseelten Maschine wird (Schmitt 2018, S.48f.). Das Problem dieser Staatskonstruktion zeige sich erst richtig von der Höhe des 20. Jahrhunderts aus

betrachtet, von wo aus sie sich als „das erste Produkt des technischen Zeitalters“ offenbare: Die Idee der souverän-repräsentativen Person – symbolisiert im Leviathan – hat eine fortgesetzte Mechanisierung der Staatsvorstellungen nicht aufhalten können (Schmitt 2018, S.53).

Der tiefere Grund für dieses Scheitern liegt Schmitt zufolge allerdings nicht allein in der Übertragung eines halb-mechanistischen Weltbildes auf eine Staatstheorie. So habe der Leviathan während des 18. Jahrhunderts, im Staat des absoluten Fürsten, zwar seine äußerlich höchste Verwirklichung gefunden; aber dann sei ihm die Frage des Glaubens und des Wunders zum Verhängnis geworden (Schmitt 2018, S.79). Am Höhepunkt seiner historisch-wirkmächtigsten Bedeutung beginnt für Schmitt der eigentliche Fehlgang des Leviathan. Denn in dieser Situation, als die souveräne Macht noch eine Einheit von Politik und Religion bewirkt habe, würde gleichsam die Bruchstelle der staatlichen Einheit offenbar werden (Schmitt 2018, S.84). Laut Schmitt tritt an dieser Stelle die Unterscheidung von innerem Glauben und äußerem Bekenntnis in das politische System des Leviathan ein (Schmitt 2018, S.85). Aus diesem Grunde ist Hobbes für Schmitt eine ambivalente Figur. Seine Tragik sieht er darin, dass Hobbes, während er die natürliche Einheit von geistlicher und weltlicher Macht verteidigte, durch den Glaubensvorbehalt der privaten Innerlichkeit einen Gegensatz etabliert habe, der den Auftritt indirekter Gewalten heraufbeschwor (Schmitt 2018, S.127). Dieser Prozess wirkt Schmitt zufolge bis in seine Zeit fort: „Die alten Gegner, die ‚indirekten‘ Gewalten von Kirche und Interessenorganisationen, sind in diesem Jahrhundert in moderner Gestalt als politische Parteien, Gewerkschaften, soziale Verbände, mit einem Wort als ‚Mächte der Gesellschaft‘ wiedererschienen“ (Schmitt 2018, S.116).

Diese Vorstellungen Schmitts waren auch Schelsky bekannt, wie wir bemerken, wenn wir den Materialkorpus erweitern: Der zitierte Aufsatz Schelskys von 1937 war nur ein Vorspiel zu einer groß angelegten Hobbes-Studie, seiner Habilitation, mit dem Titel *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre*, die er im Jahr 1941 vorlegte. Ihr zufolge stimmt er mit Schmitt überein, dass der Glaube, das Recht, die private Innerlichkeit und der eigene Wille des Einzelnen nicht von der Art Herrschaft, die Hobbes selbst vorschwebte, eingehegt werden können (Schelsky 1981, S.411). Aber Schelsky versucht, unter der Oberfläche dieser Schwäche die eigentliche Stärke von Hobbes Konzeption zu entdecken. Diese soll sich erweisen gegen die Macht der pluralistischen Gewalten, die für die Loslösung des Gewissens vom Staat gesorgt haben und weiter sorgen (Schelsky 1981, S.413).

Schelsky nimmt seine (uns bereits bekannte) Argumentationslinie wieder auf, indem er Hobbes politische „Lehre“ als gerichtet auf den „[W]iedergewinn“ des dienstbaren „Bürger[s]“ liest, mit dem eine erneuerte „Einheit von Macht und Gewissen“ geschaffen und also „echte Herrschaft“ restituiert werden könne (Schelsky 1981, S.413). Er dreht also Schmitts Argumentation quasi um, indem er das Problem der privaten Innerlichkeit als gegeben voraussetzt, und es so zum *Ausgangspunkt*, und nicht (wie Schmitt) zum *Endpunkt* der Analyse macht.

Wegen dieser Revision der Position Schmitts ist es Schelsky möglich, dessen Idee des *Scheiterns* von Hobbes' Staatslehre beizubehalten – aber auch sie in anderer Form zu verwenden: An der Wirklichkeit gescheitert ist für ihn die Vorstellung einer *philosophisch* zu erzeugenden Staatsgesinnung (Schelsky 1981, S.412). Denn dieser Versuch lief auf eine doppelte Paradoxie hinaus: „daß er mit einer philosophischen Lehre die Herrschaft stützen wollte, aber dabei dennoch wußte, daß er nicht als Herrscher philosophieren durfte“; und „daß er die Bürger politisieren wollte, sie aber nicht als politische Existenzen ansprechen durfte“ (Schelsky 1981, S.413). Dies liegt für Schelsky abermals an der spezifischen Gerichtetheit der Lehre von Hobbes. Nach Schelsky musste Hobbes dem Bürger die eigentlichen Zusammenhänge der Herrschaftsverhältnisse verschweigen, weil das Verständnis der wahren Gestalt der menschlichen Vollkommenheit – also der Macht des Staates – dem Bürger nicht dienen würde – im

Gegenteil: diese Einsicht würde ihn dazu verführen, die Stellung des sterblichen Gottes selbst einnehmen zu wollen (Schelsky 1981, S.370).

Bei allen Abgrenzungen von Schmitt im Detail ist allerdings zu betonen, dass Schelsky in Sachen Feindbestimmung ganz auf dessen Linie ist. So hat denn Hobbes für seine Bereitschaft zum Kampf wider den „fortschreitende[n] Machterwerb der pluralistischen Gewalten und die damit verbundene Entpolitisierung der Innerlichkeit“ (Schelsky 1981, S.413) seine höchste Wertschätzung.

3.

Bringen wir nun einen weiteren Akteur mit Schelsky ins Gespräch.

Leo Strauss schlägt seinerzeit einen anderen Weg ein als Schelsky und Schmitt. In einer Studie des Jahres 1935 findet er in der *Genesis von Hobbes' politische[r] Wissenschaft* das bedeutendste Zeugnis für den Kampf zugunsten einer *bürgerlichen* gegen die *Adelstugend* (Strauss 2001a, S.145). Hobbes ist für ihn eine Übergangsfigur, da er in dem fruchtbaren Augenblick philosophiert, als mit dem Aufstieg der modernen Naturwissenschaft eine aus der Antike stammende Tradition ins Wanken gerät, aber das politische Denken entlang der Ideen der modernen Naturwissenschaft selbst noch nicht eine Tradition ausgebildet hat (Strauss 2001a, S.17). Der Hobbessche Übergang, aus dem eine solche Tradition hervorgeht, umfasst Strauss zufolge zunächst fünf Schritte (Strauss 2001a, S.149):

- (1) eine Bewegung von der Idee der Monarchie als dem am meisten *natürlichen* Staates zur Idee der Monarchie als dem vollkommensten *künstlichen* Staates;
- (2) eine Bewegung von der Anerkennung einer natürlichen *Verpflichtung* als der Grundlage von Moral, Recht und Staat zu der Deduktion von Moral, Recht und Staat aus einem natürlichen *Anspruch*;
- (3) eine Bewegung von der Anerkennung einer *mehr* als menschlichen Autorität zur Anerkennung *allein* der menschlichen Autorität des Staates;
- (4) eine Bewegung vom Studium der *gegebenen* Staaten zur freien Konstruktion des *zukünftigen* Staates;
- (5) eine Bewegung vom Prinzip der *Ehre* zum Prinzip der *Furcht* vor gewaltsamem Tod.

Die letzte, entscheidende Etappe bildet Hobbes' Schritt in die Naturwissenschaft (Strauss 2001a, S.149f.), den Strauss als Suchbewegung nach der richtigen Methode liest (Strauss 2001a, S.42). Diese Suchbewegung hat folgenschwere Konsequenzen für die politische Wissenschaft, denn das Ergebnis, zu dem Hobbes in Gestalt einer der neueren Mathematik entlehnten resolutiv-kompositiven Methode kommt, läuft auf die Voraussetzung eines grundsätzlichen Verzichts auf die Frage nach dem Richtigen und Guten hinaus (Strauss 2001a, S.174). Das eigentliche Problem politischen Denkens wird Strauss zufolge auf diese Weise verborgen: die Aufgabe des dialektischen Durchsprechens dessen, was die Menschen von dem Gerechten und dem Ungerechten sagen (Strauss 2001a, S.174).

Alles in Allem ist für Strauss „Hobbes und kein anderer der Vater der modernen Politik“, da er es ist, der „das ‚Right of nature‘, d.h. die berechtigten Ansprüche (des Individuums), ohne irgendwelche zweideutigen Anleihen bei einem natürlichen oder göttlichen Gesetz, zur Grundlage der Politik gemacht hat“ (Strauss 2001a, S.177). Allerdings ist Hobbes ein Vater, der seinen Nachkommen ein fundamentales Problem eingehandelt hat:

„Weil [der Idee des ‚Right of nature‘ nach] alle Menschen *gleich* ‚vernünftig‘ sind, darum muß *willkürlich*, als künstlicher Ersatz für die fehlende *natürliche* Vernunft-

Überlegenheit eines oder mehrerer die Vernunft eines oder mehrerer *beliebigen* Individuen zur maßgebenden Vernunft gemacht werden“ (Strauss 2001a, S.181; Hervorhebungen teilweise vom Verfasser).

Tatsächlich, so Strauss, ist also an die Stelle der „Vernunft“ die „souveräne Gewalt“ getreten (Strauss 2001a, S.181).

Schelsky kannte, wie seine Habilitation zeigt, ebenso wie die Überlegungen Schmitts auch diejenigen von Strauss. Um seine Einordnung ihrer zu verstehen, müssen wir uns wiederum daran erinnern, dass für Schelsky – von dem Aufsatz des Jahres 1937 her – die Erzeugung dienstbarer Bürger für den heraufkommenden Staat Hobbes maßgebliches Anliegen ist (vgl. auch Schelsky 1981, S.323). Vor diesem Hintergrund mache Strauss (wie andere auch) den Fehler, Hobbes geradezu zum Begründer bürgerlicher Freiheitsrechte zu machen (Schelsky 1981, S.323). Dies aber bedeute, dass Strauss es verfehlt, Hobbes aus dessen eigenem Verständnis seiner Zeit zu verstehen (Schelsky 1981, S.324).

Eben dies unternimmt dann Schelsky seinerseits: Er verortet Hobbes' politische Lehre im Übergang vom mittelalterlichen *religiösen Reichsbewusstsein* zum neuzeitlich *nationalen Staatsbewusstsein* (Schelsky 1981, S.324) schildert ein Unabhängigwerden staatlicher Gewalt von jeder rechtlichen und religiösen Begründung in Gestalt eines Standes von Verwaltungsbeamten und von Söldnerheeren; extrapoliert als den charakteristischen Wesenszug der neuen staatlichen Wirklichkeit die bloße Technizität der Macht (Schelsky 1981, S.325); und konstatiert das Fortbestehen religiöser Freiheitsansprüche und eines ständischen Rechtsbewusstseins neben der Staatsgewalt (Schelsky 1981, S.326).

Hier nun, so Schelsky, wird Hobbes' Stellung in seiner Zeit deutlich: sein Verständnis der Lage führt ihn auf die Seite der neuen staatlichen Wirklichkeit und deswegen zum Einsatz für die Einheit und Autonomie der Macht:

„Der Staat, der seiner Natur nach Macht ist, muß im Bewußtsein der Untertanen als Recht gültig sein [...]; soll dieser Staat aber die Aufgabe der Vervollkommnung der in seiner Herrschaft vereinigten Menschen erfüllen, so muß in diesen das Bewußtsein vorhanden sein, sie seien selbst Träger der Macht und Gestalter ihres Schicksals, ohne daß damit an der tatsächlichen Vereinigung der Macht in der Person des Herrschers etwas geändert wird“ (Schelsky 1981, S.327).

Wie wir hier erkennen können, unterscheidet Schelsky von Strauss vor allem ihre Auffassung des Rechts im Allgemeinen und des Begriffs Recht bei Hobbes im Besonderen. In Strauss Hobbes-Interpretation steht dieser Begriff in erster Linie für eine Art Standardisierung der natürlichen Rechte aller Individuen, die eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Problem der Natur der Ordnung verhindert. Nach Schelskys Auslegung dagegen sind die bürgerlichen Rechtsvorstellungen so lange eine leere Formel, so lange nicht als ihr Kernbestand das Recht des Bürgers zur freien und willigen Gesinnung für den Staat erkannt wird – oder genauer: ihre Anerkennung der Macht zum Standard erhoben wird (Schelsky 1981, S.329).

4.

In der von Joseph Vialatoux eröffneten Debatte wird ein englischer Politik-Gelehrter des siebzehnten Jahrhunderts von seinen verschiedenen Exegeten in ein Gespräch einbezogen, das erkennbar um Fragen kreist, die kontinentaleuropäische Politik-Gelehrte der dreißiger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts sich stellen. So wie die Dinge liegen, sind die sozialen Ordnungsleistungen der modernen

Demokratien durch jüngere politisch-ökonomische Entwicklungen, die man als Krise versteht, fundamental in Frage gestellt.

Hobbes scheint vor diesem Hintergrund eine Figur des *Anfangs* zu sein, mit Blick auf die sich die Aufschichtung des Fundaments, dessen Tragfähigkeit fraglich geworden ist, von Grund auf nachvollziehen lässt. Dies betrifft Grundprinzipien des modernen politischen Denkens, weswegen (wie von Schelsky kritisiert) an Hobbes' Schriften die bekannten Themen des Rationalismus, des Mechanismus oder des Individualismus von Neuem durchbuchstabiert werden. Und dies betrifft überdies neue Themen, die als Konsequenzen der Entwicklung der modernen Sozialordnung auftreten – dafür steht die Chiffre des ‚Totalitarismus‘. In der Behandlung dieses Problems trifft Schelsky sich mit Schmitt und Strauss.

Für Schmitt ist Hobbes eine tragische Figur, da seine bildmächtige Staatskonstruktion den Kern ihrer Zerstörung – den Individualismus – bereits in sich trug. Der politische Mythos des Leviathan ist gescheitert – so wie der moderne liberale Staat. Hobbes beging einen folgenschweren Konstruktionsfehler, was dazu führte, dass nur die Apparatur überlebte, während die pluralistischen Mächte den einheitsbedingenden Geist besiegten.

Schmitt schrieb seine Hobbes-Studie in einer Zeit, in der er – der sich zunächst zur rechtswissenschaftlichen Heldenfigur des nationalsozialistischen Regimes stilisiert hatte – bereits politisch kalt gestellt war. Von verschiedenen Interpreten wird die Schrift unterschiedlich bewertet. Mancher liest sie als Zeugnis der Enttäuschung Schmitts über die Realien des totalen Staat und seiner Abrechnung mit ihm (vgl. Müller 2011, S.53). Allerdings sollte bei einer solchen apologetischen Sichtweise nicht in Vergessenheit geraten, dass Schmitt in einer Hinsicht ganz auf der nationalsozialistischen Linie blieb – nämlich wenn er allgemein ‚das Judentum‘ und insbesondere jüdische Intellektuelle für diejenige Gruppe erklärte, die sich im liberalen Schlupfloch des Hobbesianischen Staats eingerichtet hätte (vgl. Müller 2011, S.53). In der Folgezeit verabschiedete Schmitt das Ordnungsprinzip des Staats, um gegen die von Hobbes her überkommene Staatenordnung für eine neue völkerrechtliche Großraumordnung zu argumentieren (vgl. Linder 2008, S.80).

Einer ähnlichen Intention wie Schmitt – aber mit vollkommen anderen Ergebnissen – folgt Strauss. Ihm geht es im Wesentlichen darum, Hobbes' politische Lehre als entscheidenden Ausdruck des Übergangs vom antiken politischen Denken zur modernen Politik kenntlich zu machen. Seine Rekonstruktion weist also in zwei Richtungen: Nicht nur die Aufschichtung eines politischen Denkens interessiert ihn, das fehlgeht, weil es auf Hobbes' brüchigem (naturwissenschaftlich kontaminierten) Fundament steht; sondern auch das ‚alte‘ Wissen, das bei Hobbes noch als Rudiment zu besichtigen, aber seither verloren gegangen ist.

Schon 1932 hatte Strauss in diesem Sinn an Schmitts Überlegungen zum *Begriff des Politischen* kritisiert, dessen Kritik des Liberalismus verbleibe wegen seines mangelnden Hobbes-Verständnisses im Horizont des (neuzeitlichen) Liberalismus (Strauss 2001b, S.238). Anschließend an seine Hobbes-Studie von 1935 praktiziert er deswegen eine von Hobbes ausgehende exegetische Doppelbewegung: *Einerseits* in die Moderne hinein – bis hin zu Max Webers Grundlegung der Sozialwissenschaften und, als deren Folge und vorläufiger Tiefpunkt der Entwicklung des politischen Denkens, des sich in den sozialwissenschaftlichen Departments der USA ausbreitenden Positivismus. *Andererseits* aus der Moderne heraus – mit dem Fluchtpunkt des Sokratischen Kreises zu Zeiten der alten Polis.

Schelskys Hobbes-Lektüre ist von eigener Qualität. Sie ist sicher nicht unabhängig von seinem Engagement für den Nationalsozialismus zu lesen. Er ist bereits im Mai 1932 in den NSDStB und die SA eingetreten (vgl. Schäfer 1997, S.647; vgl. dazu auch Rehberg 2007, S.85f.). Tatsächlich wollte er, nach dem Vorwort seiner Habilitationsschrift, von Hobbes aus die Kräfte der Gegenwart begreifen (Schelsky 1981, S.13). Für Schelsky ist allein der moderne Staat zu einer vollkommen Ordnungsleistung fähig. An

diesem hebt er, wie auf ihre Weisen Strauss und Schmitt, den Charakter des künstlichen Konstrukts hervor. Im Gegensatz zu Strauss – bei dem diese Konstruktionsleistung Folge einer ohnmächtigen Vernunft ist – und zu Schmitt – bei dem die autoritativen Mängel der Konstruktion zu Substanzverlusten führen – ist für Schelsky der Mensch notwendig auf eine höchst vollkommene Machtapparatur angewiesen, die er (oder jemand Mächtigeres für ihn) zu schaffen hat.

Diese Apparatur ist ein Werk reiner Machttechnik. Entscheidend für Schelskys Beitrag zur nationalsozialistischen Gegenwart ist der Gedanke, dass Hobbes' politische Lehre bis hierher nur durch ihre Gegner gewirkt hat, so dass der Anschein entstanden ist, als sei Hobbes einer der Begründer des demokratischen Parlamentarismus, des Liberalismus oder des Individualismus gewesen (Schelsky 1981: 442). Dagegen imaginiert Schelsky eine Zeit, in der die reine Lehre des Hobbes wieder in ihrer ursprünglichen Gestalt verstanden wird: eine „unbürgerliche' Zeit“ (Schelsky 1981, S.388). Mit diesem Zeit-Bild korrigiert Schelsky den Fehler, den er Hobbes attestiert, nämlich die unabdingbar zu erzeugende Staatsgesinnung an die Bürger zu adressieren. Ein verwirklichter Nationalsozialismus, der eine solche ‚unbürgerliche Zeit‘ heraufführt, ist demnach die Fluchtlinie von Schelskys Habilitationsschrift (vgl. dazu auch Schale 2013, S.141).

In einem seiner ersten Aufsätze nach 1945 – *Das Freiheitswollen der Völker und die Idee des Planstaates* – wird Schelsky behaupten, dass Hitlers Machtergreifung der Sieg einer totalen Massenpartei gewesen war (Schelsky 1946, S.56). Dieser Sieg verweise auf eine historische Kontinuität, da im Laufe der europäischen Geschichte der Totalitätsanspruch der Selbstorganisation der Gesellschaft immer deutlicher hervorgetreten sei, und er in der Überwältigung des Staates durch die Einheitspartei seine letzte Daseinsform gewonnen habe (Schelsky 1946, S.74). Infolge dieses Prozesses gelte es nun, in der *Geistesfreiheit* den Kern des freien Persönlichkeitsbereiches des Einzelnen zu sehen (Schelsky 1946, S.74). Schelsky interessiert nun also – in Schmitts Worten anlässlich seiner halben Absetzbewegung von NS-Regime – wie die „Mächte der Gesellschaft“ immer totalitärer werden. Auch unter diesen veränderten Vorzeichen setzt Schelsky auf die rettende Mächtigkeit des Staates: „Der Staat muß dauernd *die Freiheit* schöpferisch bewahren [...] Dies geschieht durch ein auf Herrschaft gestützte Planung und Führung aller Lebensgebiete, und insofern ist die Totalität der zum Staat gewordenen Gesellschaft in der Tat unzurücknehmbar“ (Schelsky 1946, S.78; Hervorhebung des Verfassers). Damit steht Schelskys Schritt in die Soziologie unmittelbar bevor.

Literatur

- Linder, Christian. 2008. *Der Bahnhof von Finnentrop. Eine Reise ins Carl Schmitt Land*. Matthes & Seitz: Berlin.
- Müller, Jan-Werner. 2011. *Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rehberg, Karl-Siegbert. 2007. Hans Freyer (1887–1969), Arnold Gehlen (1904–1976), Helmut Schelsky (1912–1984). In *Klassiker der Soziologie. Von Talcott Parsons bis Anthony Giddens. Band 2*, Hrsg. Dirk Kaesler, 72–104. München: C.H. Beck.
- Schäfer, Gerhard. 1997. Soziologie als politische Tatphilosophie. Helmut Schelskys Leipziger Jahre (1931–38). *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 39(222):645–665.
- Schale, Frank. 2013. Technische Steuerung und politischer Heros. Schelskys Hobbes-Interpretation. In *Helmut Schelsky – der politische Anti-Soziologe. Eine Neurezeption*, Hrsg. Alexander Gallus, 139–155. Göttingen: Wallstein Verlag.

- Schelsky, Helmut. 1937/1938. Die Totalität des Staates bei Hobbes. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 31(2):176–193.
- Schelsky, Helmut. 1946. Das Freiheitswollen der Völker und die Idee des Planstaates. *Schriftenreihe der Überparteilichen Demokratischen Arbeitsgemeinschaft* 1:7–90.
- Schelsky, Helmut. 1981. *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 2018. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Strauss, Leo. 2001a. Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis. In *Leo Strauss. Gesammelte Schriften. Band 3*, Hrsg. Heinrich Meier und Wiebke Meier, 3–192. Stuttgart: Metzler.
- Strauss, Leo. 2001b. Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. In *Leo Strauss. Gesammelte Schriften. Band 3*, Hrsg. Heinrich Meier und Wiebke Meier, 217–238. Stuttgart: Metzler.
- Vialatoux, Joseph. 1935. *La cité de Hobbes. Théorie de l'état totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*. Paris: Librairie Lecoffre.