

Philip Manow

Sexualität und Souveränität – Neue Nachrichten vom Vor- und Nachleben des Leviathan-Frontispizes*

Für B.v.G.

I. Einleitung

Wir haben gelernt, Bilder als „phobische Reflexe“ (Aby Warburg) zu verstehen, „als eine Folge befreiender Übertragungen, die vom Übel zu seinem Bilde hinführen“ (Bellmer 1962, S. 73). Auf welche Phobie, auf welches Übel das berühmte Frontispiz von Thomas Hobbes' Leviathan einen Reflex darstellt und welchen Schrecken es bannen soll, ist weitgehend unstrittig. Es ist der Reflex auf den englischen Bürgerkrieg, auf den mit ihm drohenden zivilisatorischen Rückfall in einen Naturzustand, der von Gewalt, Rechtlosigkeit und allgemeiner Anarchie geprägt sein würde, in dem das Leben solitary, poor, nasty, brutish and short wäre (Hobbes Leviathan, XIII, 9).¹ Warum jedoch die bildliche Bannung dieser Angst genau diese spezifische Bildform gefunden hat und was uns das Bild über die von Hobbes vorgeschlagene Lösung zur Bürgerkriegsvermeidung verrät, ist weiterhin Gegenstand einer anhaltenden Debatte, für die gerade diese Zeitschrift in den letzten 20 Jahren immer wieder als Forum gedient hat (siehe Brandt 1987; Editorial 1987; Bredekamp 1998, 2001; Manow 2004). Es gibt keinen besseren Ort, um diese Debatte fortzusetzen.

Unser Verständnis des Leviathan-Frontispizes hat insbesondere durch die faszinierenden Analysen Horst Bredekamps vielfältige neue Anregungen erfahren, seine Untersuchungen zum Frontispiz haben eine große Zahl ganz neuer Verweise gezeigt und entschlüsselt (siehe Bredekamp 1999, 2001, 2003). Meine folgenden Ausführungen nehmen von den Überlegungen Bredekamps ihren Ausgangspunkt, stellen aber eine auch bei ihm eher unbeachtete bildliche Bedeutungsdimension in den Mittelpunkt, auf die Hobbes selbst verwies, als er den im Frontispiz durch den Leviathan gebannten Naturzustand mit jenem Leben der „savage people in many places in America“ verglich, „which live at this day in that brutish manner“ (Hobbes Le-

* Ich danke Horst Bredekamp, Bodo von Greiff und Albrecht Koschorke ganz herzlich für ihre sehr hilfreichen und freundlichen Kommentare zu einer früheren Fassung dieses Aufsatzes. Dank ebenfalls für die Förderung durch das Exzellenzcluster 'Kulturelle Grundlagen gesellschaftlicher Integration' der Universität Konstanz.

1 Die englische Ausgabe des Leviathan wird hier mit Kapitelnummer und Abschnitt nach der Oxford University Press Ausgabe von 1996 (ed. J.C.A. Gaskin) zitiert, die deutsche Ausgabe nach der Reclam-Ausgabe von 1970.

viathan XIII, 11).² Ich schlage daher vor, die zeitgenössischen amerikanischen Reiseberichte auch als eine Quelle für die bildliche Konzeption des Leviathan Frontispizes in Betracht zu ziehen. Ich stelle dabei insbesondere mehrere Stiche in dem ersten Buch von de Brys America-Reihe in den Mittelpunkt, denen Zeichnungen von John White und Jacques le Moyne de Morgues zugrunde lagen; in ihnen wird das Bedrohungsszenario eines allgemeinen Gewaltzustandes über den Umweg des ethnologischen Blicks auf die *savage people of America* auch für das Britannien des 16. bzw. 17. Jahrhunderts plausibel gemacht.

In diesen Stichen und Bildern, so werden wir sehen, findet sich eben jenes Hobbes'sche Argument 'ethnologischer Zeit' prominent vertreten, demzufolge wir im Leben der wilden Völker menscheitsgeschichtlich frühere Stadien unserer eigenen Existenz – wenn nicht gar den menschlichen Naturzustand – erkennen können. Die Idee von der „Wildheit als phylogenetische(r) Kindheit“ ist eine bekannte argumentative Figur, die uns bis weit ins 20. Jahrhundert begleitet (vgl. Raulff 1995, S. 72-75), etwa auch in Freuds „Totem und Tabu“, wo Freud einleitend das Studium des Seelenlebens der „sogenannten Wilden und halbwilden Völker“ für gewinnbringend erklärt, weil wir in ihm „eine gut erhaltene Vorstufe unserer eigenen Entwicklung erkennen dürfen“ (Freud 1970, S. 7). Im Folgenden wird jedoch Freuds Argument, dass wir wegen des gleichsam ethnologisch konservierten Frühstadiums der seelischen Entwicklung aus der 'Psychologie der Naturvölker' Aufschluss auf die 'Psychologie des Neurotikers' gewinnen können, in seiner Stoßrichtung verändert: An Hobbes' Leviathan soll dargelegt werden, inwieweit der ethnologische Blick über die gesellschaftlichen Neurosen desjenigen aufklären kann, der diesen Blick wirft.

Mit Freud möchte ich argumentieren, dass diese Neurosen vor allem eine sexuelle Dimension besitzen. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass sich ein neuartiger Zugang zum Bildverständnis des Leviathan-Frontispizes und seinem ikonographischen Nachleben ergibt, wenn wir den Hobbes'schen Naturzustand nicht nur als eine Beschreibung einer aus den Fugen geratenen Gesellschaftsordnung, sondern auch einer grundsätzlich gestörten, von Gewalt beherrschten Geschlechterordnung verstehen. Tatsächlich bot dem europäischen Blick die Betrachtung der 'wilden Stämme Amerikas' viel Anschauungsmaterial, das ein solches grundsätzlich gestörtes Geschlechterverhältnis zu belegen schien. Das führt zur These, dass Hobbes die Unterwerfung unter die staatliche Gewalt auch als sexuelle Ordnungsleistung rechtfertigt und durch die Aussicht attraktiv macht, dass im Schatten des Rechtsfriedens stiftenden Leviathans die Bürger nicht nur ruhiger schlafen können, sondern auch ruhiger miteinander schlafen können. Im 'Leviathan' wird der Gesellschaft im Naturzustand, in der Sexualität für Herrschaftszwecke in Dienst genommen und durch Ge-

2 „It may preadventure be thought there was never such a time nor condition of war as this; and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places where they live so now. For the savage people in many places of America, except the government of small families, the concord whereof dependeth on natural lust, have no government at all, and live at this day in that brutish manner....“

walt reguliert wird, eine Gesellschaft entgegengesetzt, in der sich eine Sphäre des 'bürgerlichen Privatverkehrs' ausbilden kann, in dem das nackte Leben des Bürgers nicht (mehr) von nackter Gewalt beherrscht ist.

Wenn jede „Souveränität (...) eine sexuelle Verfassung [hat]“ (Friedland, zit. n. Koschorke et al. 2007, S. 37), so beschreibt der Hobbes'sche Gesellschaftsvertrag eine Gesellschaft, in der der souveräne (männliche) Bürger seines materiellen wie sexuellen Besitzes sicher ist, während es im Naturzustand – wie uns Hobbes versichert – „keinen Besitz, kein Eigentum, kein Mein und Dein“ gibt (S. 117), so dass im „Naturzustande alle ein Recht auf alles, *die Menschen selbst nicht ausgenommen*“, haben (Hobbes 1970 [1651], S. 119, meine Hervorhebung). Dies war ein Recht, das allein auf Gewalt basierte und das das sexuelle Verfügungsrecht einschloss. Der Naturzustand beschreibt damit eine männliche Grundangst, weder Frau noch Tochter vor sexueller Gewalt beschützen zu können, sowie die Angst vor einem Zustand ständiger, durch Sexuale Konkurrenz angetriebener Gewalt. Diese Angst muss als sehr viel existentieller angesehen werden als alle Befürchtungen hinsichtlich des materiellen Besitzverlustes in Zeiten des Rechtsunfriedens, so dass das Hobbes'sche Versprechen auf ungestörten bürgerlichen Geschlechtsverkehr vermutlich insgesamt attraktiver war als die zugleich eröffnete Aussicht auf ungestörten bürgerlichen Geschäftsverkehr. Überspitzt formuliert: Wenn der Leviathan im Kontext eines aufkommenden politischen Besitzindividualismus zu verstehen ist (Macpherson 1980), so diente das Szenario eines bedrohten sexuellen Besitzindividualismus zu seiner Legitimation.

Mein Aufsatz ist wie folgt aufgebaut. Zunächst verweise ich auf mehrere Stiche aus dem ersten Band von Theodor de Brys America-Serie und ihre Vorbilder bei John White und Jacques le Moyne de Morgues. Sie stellen ganz explizit den Bezug zwischen dem 'Naturzustand' der amerikanischen Indianer und einer vergangenen Periode der britischen Gesellschaft her³ und beschreiben die amerikanische Gegenwart wie die britische Vergangenheit als sexuell bedrohlich. Sie können – so meine These – zugleich als eine der bildlichen Inspirationsquellen für das Leviathan Frontispiz verstanden werden.⁴ Ich schlage dann vor, das Leviathan-Frontispiz als ein bildliches Versprechen auf Privatisierung der Sexualität in einer staatlich befriedeten Gesellschaft zu verstehen (Abschnitt III.). Abschnitt IV. bietet schließlich einen –

3 Bei Theodor de Bry heißt es zu diesen Stichen, die 'Wilde' zeigen, „which in the olde tyme dyd habite one part of the great Bretainne“, er habe sie deswegen in den amerikanischen Reisebericht von Thomas Harriot aufgenommen „to shoue how that the Inhabitants of the great Bretannie have bin in times past as savage as those of Virginia“ (Hulton 1984, S. 130).

4 Diese Sichtweise wird insbesondere auch durch das 1642er Titelkupfer von Hobbes *De Cive* unterstützt, in dem ganz explizit der Verweis auf die wilden Völker Amerikas zur Illustrierung eines gewalttätigen, kannibalischen Naturzustandes dient (Bredenkamp 1999, S. 144-167) und das direkte Anleihen bei de Bry nimmt (Tuck 1998: XXV). Das Leviathan-Frontispiz überschreibt seinen Vorgänger damit gewissermaßen. Ich verdanke diesen Hinweis Horst Bredenkamp.

durchaus noch recht spekulativen und vorläufigen – Ausblick auf spätere Bilderzitate, in denen dieser Zusammenhang zwischen Gesellschaft und Sexualität neu interpretiert wird.

II. „Thus in the beginning all the World was America“⁵

Was sah man, wenn man in der ersten Hälfte des 17. Jahrhundert nach Amerika blickte? Zunächst schienen die amerikanischen Reiseberichte eine Bestätigung jener antiken Prognosen zu liefern, nach denen am Rande der Welt Fabel- und Zwitterwesen, Monster leben: Kannibalen, kopflose Wesen (Acephali), Satyre, Amazonen, Hermaphroditen, Monstergestalten, die seit jeher gesellschaftliche Unordnung symbolisieren (Wolf 2005). Sie repräsentierten die Überschreitung eherner, als fraglos akzeptierter Gesellschaftsgrenzen, insbesondere der Geschlechtergrenzen. Die Wilden waren in einem doppelten Sinne Randfiguren, am Rande der zivilisierten Welt lebend und von ihrem Rande her die hergebrachten, fraglosen Differenzierungen des Zentrums in Frage stellend. Es waren Angst einflößende, verunsichernde, quasi regellose Vorzeigeobjekte, Ausnahmewesen, deren bildliche Darstellung vermutlich sowohl der moralischen Ermahnung als auch der Abwehr, der Schreckensbannung diente (Kohl 1982; Bucher 1982).

Eine bedeutende Dimension der Grenzüberschreitung war die sexuelle: Die amerikanischen Reiseberichte kündeten von Männern ohne Bartwuchs und Körperbehaarung, mit langen, z.T. zu Zöpfen gebundenen Haaren und langen Fingernägeln sowie Schmuck und Tätowierungen, die trotzdem ganz offensichtlich einem maskulin-martialischem Kult des Kriegerischen verpflichtet waren.⁶ Sie kündeten von Männern in Frauenkleidern (Beardaches = Hermaphroditen), die in der erzwungenen Übernahme der Frauenrolle vom Stammesverband zu 'weiblichen' Dienstleistungen genötigt wurden, einschließlich sexueller Dienstleistungen, die aber bei einigen Stämmen auch an Kriegshandlungen beteiligt waren (Amazonen) und von deren Tapferkeit und Stärke die Reiseberichte staunend berichten (Trexler 1995). Die Reiseberichte wimmeln zudem von entstellten Körpern, berichten von der Verstümmelung von gefallenen Gegnern – von Skalpierung, Kastration, dem Abtrennen von Köpfen, Gliedmaßen und Genitalien, einschließlich der Sodomisierung der Toten durch Speere, in Vermischung mit kannibalischen Praktiken (siehe Abbildung 1). Sie dokumentieren Praktiken der Strafvergewaltigung und öffentlichen sexuellen Manipulation von gefangenen Kriegern. Die sexuelle Erniedrigung des Gegners

⁵ Locke (1988 [1690], Section 46, 301).

⁶ Auch hier zeugen die Reiseberichte von der irritierenden Vermischung weiblicher und männlicher Elemente. Im Band II der America Reihe wird beschrieben, dass Witwen in Zeiten der Trauer ihre Fingernägel nicht schneiden, aber auch Männer lange und scharf gefeilte Fingernägel hätten: „But the men do this especially for if they can catch one of the enemy, they drive their nails hard into his face, tearing away the skin, and leave him blind and mutilated“ (Hulton 1977, Volume I., S. 146).

Abbildung 1: 'Wie Outinas Krieger mit toten Feinden umgehen' – Stich aus dem zweiten Band von de Brys America-Serie nach einer Zeichnung von Jacques le Moyne de Morgues



schien integraler Bestandteil jener Kultur des Krieges zu sein, die die soziale Organisation der Indianerstämme offensichtlich prägte (Trexler 1995).

Die Berichte aus Amerika waren aber auch in der Lage, beunruhigende Grenzverwischungen hinsichtlich der etablierten Abgrenzung zwischen den wilden Einwohnern auf der einen Seite und den zivilisierten europäischen Eroberern auf der anderen zu produzieren – wenn etwa die Berichte von den Greueln der spanischen Besatzungsherrschaft Zweifel daran aufkommen ließen, wer denn nun die eigentlichen Barbaren waren. Die Darstellungen in den Reiseberichten waren, wie oft hervorgehoben worden ist, eingewoben in die religiöse Polemik zwischen Katholiken und Protestanten im Kontext der europäischen Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, und die Greuelberichte von den Kämpfen zwischen spanischen Katholiken und französischen Hugenotten (Massaker von Florida) überlagerten zuweilen die Schreckensbilder von den kannibalischen Kriegern der wilden Völker Amerikas (Gewecke 1992). Den europäischen Beobachter der amerikanischen Entdeckungen holte die Geschichte der europäischen Konfessionskonflikte schnell wieder ein. So konnten die Bilder aus der Neuen Welt nicht einfach nur zur moralischen Selbstgewisserung der alten dienen, und es ist nicht vollkommen klar, ob und inwiefern der

Abbildung 2: *Man of the Pictes*, Stich von Theodor de Bry 1585



aufmerksame Betrachter der amerikanischen Reiseberichte diese nicht auch als subtile Kommentierung der eigenen Zeitumstände verstehen konnte. Wenn also Theodor de Bry in dem ersten Band seiner *America Serie*, dem „Briefe and true report of the new found land of Virginia“ von Thomas Harriot, insgesamt 5 Stiche von tätowierten *britischen* 'Ureinwohnern', sogenannten Pictes, mit der Begründung integrierte, die Stiche dienten dazu, „to shoue that in tymes past the Pictes of great Britainnie were as sauage as those of Virginia“ (de Bry, zit. n. Hulton 1984, S. 130), bot sich für die Leser angesichts der äußersten Grausamkeit des konfessionellen Konflikts sicherlich auch die Lesart 'in tymes *not that past*' an.

De Brys Stiche und ihre Vorlagen von John White und Jacques de Moyon de Morgues zeigen uns auf eigenartige Weise 'assemblierte' Körper, zusammengesetzt aus Tierköpfen und „feere full and monstreus faces“, mit auf den Körper tätowierten Eulen-, Schlangen- und Löwenbildern, mit Waden aus Fischschuppen und Schultern aus Hundeköpfen (vgl. Abbildung 2-5). Trotz der behaupteten Authentizität (die Bilder seien angeblich entstanden von Vorlagen „fownd (...) in a oldd English cronicle“, versichert uns Theodor de Bry), sind dies doch unzweifelhaft Traumgestalten, bei denen sich europäische Einflüsse, Eindrücke von den Amerikareisen mit archetypischen Angstbildern vermischen: Auf der einen Seite stellt John Whites Bild des britischen Kriegers den Versuch dar, eine Art „European parallel to the painted and tatoored decoration he found among the Algonquian Indians“ zu imaginieren (Hulton 1984, S. 185; siehe Abbildung 5), auf der anderen Seite enthält die Darstellung Elemente alt-europäischer Bildtraditionen: „the monstrous head on the belly may be close in spririt to those found in Gothic paintings of devils“ (ebd.). Die Tätowierungen der 'Pictish woman' hingegen werden „Turkish sources“ zugeschrieben, während „the curiously small spears and darts seem to have no protootype, except perhaps in Saxon manuscripts“ (Hulton 1984, S. 185; siehe Abbildung 4). Zugleich

Abbildung 3: *Pictish Woman*, Stich von Theodor de Bry 1585



evozieren hier unbedecktes Geschlecht und lange, offen getragene Haare Vorstellungen von einer ungebändigten, aggressiven weiblichen Sexualität, so dass wir bei diesem Bild keine Kopftrophäe benötigen, um an die Kopffägerin zu denken und die mit ihr assoziierte Kastrationsangst.

Die Erläuterungen zu den Stichen betonten für die britischen Einwohner der Vorzeit eben jene Verwirrungen der Geschlechtergrenzen, die auch aus den amerikanischen Reiseberichten sprechen. Wir erhalten ausführliche Informationen über den Haar- und Bartwuchs der Männer („They did lett their haire growe as fare as their Shoulders, savinge those which hange upon their forehead, the which the did cutt. They shave all their berde except the mustaches

(...“), über ihre Tätowierungen („upon their breast wear painted the head of som birde, ant about the pappes as yt waere beames of the sune, upon the belley sum feere full and monstreus face“), und bekommen schließlich den wichtigen Hinweis: „And when they hath overcome some of their ennemis, they did never felle to carye a we their heads with them“ (Hulton 1984, S. 131). Die Information von zentraler Bedeutung, die der Text hinsichtlich der kriegerischen „woemen of the pictes“ mitteilt, lautet: „[they] wear noe worser for the warres then the men“ (Hulton, 1984, S. 132).

Alles dies korrespondiert weitgehend mit jenem Bild vom Naturzustand, das Hobbes unter Verweis auf die *savage people of America* zeichnet (vgl. Schochet 1975, Chapter VII).⁷ In diesem Zustand ist der Mensch nach Hobbes nämlich kein

⁷ Es ist sehr wahrscheinlich, dass Hobbes die Reiseberichte Thomas Harriots kannte. Thomas Harriot wurde gefördert vom Earl of Northumberland, wie etwa auch Walter Warner, mit dem Hobbes in Kontakt stand (Malcolm 2002, S. 10). Generell gilt: „the intellectual and social world of early seventeenth-century England was so closely knit that one has only to begin pursuing possible connections to see any neat pattern of seraparate 'circles' break up before one eyes.“ (ebd., S. 11) Zudem gehörte de Brys America-Reihe zu den verbreitetsten Bucheditionen der Zeit und war in englischer, französischer und deutscher

Abbildung 4: *Pictish Woman*, Zeichnung von John White (Hulton 1984, plate 65)



gänzlich a-soziales Wesen, auch wenn im Leviathan vom Krieg aller gegen alle die Rede ist. Im Naturzustand leben die Menschen nach Hobbes im Familienverband, dessen Grundlage – wie es in Kapitel 13 des Leviathan in aller Deutlichkeit heißt – „natural lust“ ist.⁸ In Kapitel 20, wo Hobbes die despotische und die familiäre Herrschaft im vor-vertraglichen Zustand weitgehend gleichsetzt (und der institutionellen Herrschaft gegenüberstellt), heißt es hierzu ausdrücklich, dass es hinsichtlich des familiären „Herrschaftsrecht(s) im Naturzustand (...) außer der gegenseitigen Geschlechtsliebe und dem Triebe, für die Nachkommen zu sorgen, keine Ehegesetze gibt“ (Hobbes 1970, S. 179). Und an anderer Stelle: „jede große Familie, solange sie noch nicht zu einem bestimmten Staate gehört, [ist] hinsichtlich ihrer Rechte ein kleiner Staat (...) Das Oberhaupt dieser Familie vereinigt immer den Vater, Herrn, und Monarchen in einer Person“ (Hobbes 1970, S. 182). Entsprechende Passagen in *De Cive* und in *De corpore politico* erhel-

Übersetzung erschienen. Es ist ebenfalls wahrscheinlich, wenn auch m.W. nicht belegt, dass Abraham Bosse die Stiche Theodor de Brys kannte.

- 8 Die entsprechende Passage ist in der Reclam-Übersetzung grotesk entstellt. Im Original: „For the savage people in many places of America, except the government of small families, the concord whereof dependeth on natural lust, have no government at all, and live at this day in that brutish manner.“ In der Reclam-Übersetzung: „Die Amerikaner leben zum Teil so, bloß, daß sie sich in kleinen Familien gewissen väterlichen Gesetzen unterworfen haben, und die Eintracht dieser Familien dauert nur so lange, als sie von gleichen Absichten beseelt werden“ (Hobbes 1970, S. 117). Die Übersetzung von Euchner ist hingegen getreuer: „Denn die wilden Völker verschiedener Gebiete Amerikas besitzen überhaupt keine Regierung, ausgenommen die Regierung über kleine Familien, deren Eintracht von der natürlichen Lust abhängt und die bis zum heutigen Tag auf jene tierische Weise leben, die ich oben beschrieben habe“ (Hobbes Leviathan, in der Übersetzung von Walter Euchner, Luchterhand 1966).

Abbildung 5: *Man of the Pictes*, Zeichnung von John White (Hulton 1984, plate 67)



Life and Death; (...) the Fathers of families, when by instituting a Commonwealth, they resigned that absolute Power (...).“ (zit. n. Schochet 1967, S. 441).

So äußerst knapp die Hobbes'schen Vorstellungen hier skizziert sind, so sind doch die wesentlichen Elemente seiner historisch-anthropologischen Herleitung des Staates aus dem erweiterten primitiven Familienverband bereits benannt (Schochet 1967, S. 439; Hinton 1968; Ashcraft 1972, S. 149). Der Naturzustand kennt laut Hobbes als soziale Grundform die Familie, die ein commonwealth für sich repräsentiert. In ihr beruht die Herrschaft auf 'natürlicher', triebhafter Grundlage – dem Geschlechtstrieb und seiner Konsequenz, der Nachkommenspflege. Im Binnenverhältnis der Familien basiert die bedingungslose Unterwerfung der Kinder unter die elterliche Gewalt auf (unterstellter, impliziter) Zustimmung, da vollständiger Gehorsam im existentiellen Eigeninteresse der Kinder liegt (Hinton 1968, S. 56; Schochet 1975, S. 230-231).⁹ Wie das Verhältnis zwischen dem Eroberer und seinen Feinden, die von ihm nicht getötet wurden, basiert auch die unbedingte Gehorsamspflicht

len, dass der Naturzustand nach Hobbes als ein Zustand gedacht werden muss, in dem autonome Familienverbände in ständiger Aggression miteinander konfrontiert sind, Familienverbände, in denen Väter als „absolute Sovereigns“ herrschen und zusammen keiner übergeordneten Gewalt unterworfen sind – sie haben „no common Power to feare“ (Schochet 1967, S. 440; Schochet 1975). Die vertragliche Übereinkunft der Bürger, die aus dem Naturzustand herausführt, ist daher auch keine Übereinkunft aller, sondern eine der erwachsenen männlichen Familienvorstände. Wiederum lässt es Hobbes Rekonstruktion der Entstehung des Staates aus der primitiven Familie nicht an Klarheit fehlen: „originally the Father of every man was also his Sovereign Lord, with power over him of

⁹ Das Verhältnis totaler Abhängigkeit und Gehorsamspflicht wird bei Hobbes parallel gesetzt zur Herrschaft über einen Gefangenen, dem man das Leben geschenkt hat.

der Kinder gegenüber ihren Eltern auf diesem grundlegenden Gewaltverhältnis: „Authority over the child in the state of nature belonged to anyone who had the power to kill it“ (Schochet 1975, S. 233). Diese Gehorsamspflicht wird auch nach der Überwindung des Naturzustandes nicht grundlegend verändert, weil die Abtretung der Gewalt an den Staat nicht die Abtretung der Erziehungsrechte einschliesst und die Eltern weiterhin diejenigen sind, die dem Kind das Leben geschenkt haben (Schochet 1967, S. 441).

Das Verhältnis zwischen Frau und Mann hingegen beruht auf *natural lust*, während das Verhältnis zwischen den Familien von vollkommen unbeschränkter, regelloser Gewalt geprägt ist („men have lived by small families, to rob and spoil one another“, Hobbes *Leviathan* XVII, 2), da schon aus Kalkülen des präventiven Selbsterhalts 'ständige Feindschaft' zwischen ihnen herrschen muss und es zugleich keine Instanz gibt, die ihr Zwischenverhältnis verbindlich regeln kann.¹⁰ Familien sind daher auch und vor allem kriegerische Einheiten, Frauen selbst oft Kriegerinnen, und der Patriarchismus, der in ihnen herrscht und der – so dürfen wir annehmen – auch die Befriedigung der 'natural lust' diktiert, gründet sich auf dem Recht der Stärke und auf dem Versprechen des physischen Schutzes, den der Vater als familiärer *Sovereign Lord* Frau(en) und Kindern gibt.

III. 'Das ewige innere Indianertum'¹¹ – Hobbes und Freud

Die erstaunliche Übereinstimmung zwischen dem Naturzustand bei Hobbes und der Urhorde bei Freud ist öfters vermerkt worden. Die Übereinstimmung wird vielleicht am deutlichsten, wenn wir der prägnanten Zusammenfassung der UrhordenThese folgen, wie sie uns Freud in „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ bietet (Freud 1975). Hier skizziert Freud in wenigen Absätzen seine bereits 1912 in „Totem und Tabu“ entwickelte Theorie über den Zusammenhang von Urgesellschaft, Sexualität, Vatermord, Totemmahl und dem Ursprung der Religion aus Schuld und Scham. Ich möchte diese Zusammenfassung hier etwas ausführlicher zitieren, weil sie in der Lage ist, Licht auf die sexuelle Dimension der Hobbes'schen Konzeption vom Naturzustand und auf die quasi-religiösen Qualitäten des Hobbes'schen Gesellschaftsvertrags zu werfen.

Freud fasst seine „phantastisch erscheinende“ Erzählung (vgl. Freud 1970, S. 158) aus der „Traumzeit der Menschheit“ (Yerushalmi 1999, S. 46) in „Der Mann Moses“ wie folgt zusammen:

10 „To this war of every man against every man, this also is consequent: that nothing can be unjust. The notions of right and wrong, justice and injustice have no place. Where there is no common power, there is no law: where no law, no injustice. Force, and fraud, are in war the two cardinal virtues“ (Hobbes *Leviathan* XIII, 13). Im Naturzustand, „every man has the right to every thing, and consequently, no action can be unjust“ (Hobbes *Leviathan* XV, 2).

11 Vgl. Raulff (1995, S. 83).

„in Urzeiten [lebte] der Urmensch in kleinen Horden (...), jeder unter der Herrschaft eines starken Männchens. (...) Das starke Männchen war Herr und Vater der ganzen Horde, unbeschränkt in seiner Macht, die er gewalttätig gebrauchte. Alle weiblichen Wesen waren sein Eigentum, die Frauen und Töchter der eigenen Horde, wie vielleicht auch die aus anderen Horden geraubten. Das Schicksal der Söhne war ein hartes; wenn sie die Eifersucht des Vaters erregten, wurden sie erschlagen oder kastriert oder ausgetrieben. Sie waren darauf angewiesen, in kleinen Gemeinschaften zusammenzuleben und sich Frauen durch Raub zu verschaffen, wo es dann dem einen oder anderen gelingen konnte, sich zu einer ähnlichen Position emporzuarbeiten wie die des Vaters in der Urhorde. (...)“

Der nächste entscheidende Schritt zur Änderung dieser ersten Art von 'sozialer' Organisation soll gewesen sein, dass die vertriebenen, in Gemeinschaft lebenden Brüder sich zusammaten, den Vater überwältigten und ihn nach der Sitte jener Zeit roh verzehrten. (...)

Es ist anzunehmen, dass nach der Vätertötung eine längere Zeit folgte, in der die Brüder miteinander um das Vatererbe stritten, das ein jeder für sich allein gewinnen wollte. Die Einsicht in die Gefahren und die Erfolglosigkeit dieser Kämpfe, die Erinnerung an die gemeinsam vollbrachte Befreiungstat und die Gefühlbindungen aneinander, die während der Zeit der Vertreibung entstanden waren, führten endlich zu einer Einigung unter ihnen, eine Art von Gesellschaftsvertrag. Es entstand die erste Form einer sozialen Organisation mit Triebverzicht, Anerkennung von gegenseitigen Verpflichtungen, Einsetzung bestimmter, für unverbrüchlich (heilig) erklärter Institutionen, die Anfänge also von Moral und Recht. Jeder einzelne verzichtete auf das Ideal, die Vaterstellung für sich zu erwerben, auf den Besitz von Mutter und Schwestern. Damit war das Inzesttabu und das Gebot der Exogamie gegeben. (...) „Das Andenken des Vaters lebte zu dieser Periode des 'Brüderbundes' fort. Ein starkes, vielleicht zuerst immer auch gefürchtetes Tier [Totemtier; PM] wurde als Vaterersatz gefunden“ (Freud 1975, S. 89).

Man muss nicht restlos überzeugt sein von diesem Bericht aus der menschlichen Urgeschichte, um nicht aus der erstaunlichen Übereinstimmung zwischen Hobbes und Freud auch eine neue Sicht auf die Hobbes'sche Ursprungserzählung, insbesondere auf ihre sexuelle Seite, zu gewinnen. Es handelt sich bei Hobbes wie bei Freud um Visionen, in denen der Kampf um die sexuelle Verfügbarkeit von Frauen integraler Bestandteil eines auf Gewalt beruhenden ursprünglichen Gesellschaftszustandes ist. Beidesmal wird dieser Gewaltzustand durch einen Brüderbund bzw. eine Übereinkunft der Familienväter überwunden. Der gesellschaftliche Gründungsakt besteht bei Freud wie bei Hobbes in der erfolgreichen Stillstellung männlicher Sexualkonkurrenz, der innerfamiliären Konkurrenz zwischen Söhnen und Vater bei Freud, der zwischenfamiliären Konkurrenz unter den Vätern bei Hobbes. Zeichen des neuen Bundes ist ein Totemtier, dem nun unbedingter Gehorsam zu leisten ist. Aus Freud'scher Perspektive ließe sich daher der moderne, hobbesianische Staat auch als „totemistisches System“ verstehen, gleichsam als „ein Vertrag mit dem Vater, in dem der letztere all das zusagte, was die kindliche Phantasie vom Vater erwarten durfte, Schutz, Fürsorge und Schonung, wogegen man sich verpflichtete, sein Leben zu ehren, das heißt die Tat an ihm nicht zu wiederholen, durch die der wirkliche Vater zugrunde gegangen war“ (Freud 1970, S. 161). Ein Unterschied besteht nur insofern, dass bei Hobbes der Leviathan als Totemtier der neuen Ordnung eingesetzt wird, weil die Väter ihre Herrschaft aus eigener Todesfurcht an ihn übertragen, während

Abbildung 6: Fairfax mit dem Kopf von Charles I.,
anonym 1650er Jahre (Roberts 1999)



bei Freud das Totemtier den von den Söhnen aus Sexualneid erschlagenen Vater ersetzt.

Wenn bei Hobbes ein Vtermord eine Rolle spielt, so lag dieser nicht in der weit entfernten Vergangenheit der menschlichen Urgeschichte und war auch nicht Bestandteil des theoretischen Arguments im 'Leviathan', sondern ist als unmittelbarer Auslöser der Schrift von Bedeutung: Es ist die Hinrichtung Charles I. am 30. Januar 1649 als vorläufigem Höhepunkt des englischen Bürgerkriegs (siehe Abbildung 6). Diese wurde von den Royalisten und dem König selber in der *Eikon Basilike*-Schrift als unschuldiges Sühneopfer des Königs christeologisch zu ver-

klären versucht (Partridge 1998; Peacy 2001). Es war der mit der Enthauptung von Charles I. zerstörte politische Körper, den der unversehrte Kompositkörper des Leviathans ersetzen sollte (vgl. Manow 2004, 2008). Zumindest in dieser Hinsicht sollte das neue Totemtier den erschlagenen Vater (oder aus royalistischer Sicht: den sich opfernden unschuldigen Sohn) ersetzen.

Doch nicht nur hinsichtlich dieser mythischen Grundstruktur ähnelt die im Leviathan präsentierte Erzählung vom Naturzustand und seiner Überwindung der Freud'schen Urhorden-These. Es ist Hobbes ganz explizite Referenz auf die religiösen Qualitäten des Gesellschaftsvertrags, der die Gefahr des Rückfalls in den Naturzustand bannen soll, die ebenfalls Parallelen bei Freud findet. Hier scheint der zeitgeschichtliche Kontext des Leviathan durch. Denn was den Hobbes'schen Gesellschaftsvertrag im Kern kennzeichnet, ist der Vorschlag, den eigentlich unlösbaren religiösen Konflikt, der im englischen Bürgerkrieg (oder zugleich auf dem Kontinent im Dreißigjährigen Krieg) aus der Unversöhnlichkeit konkurrierender religiöser Geltungsansprüche resultiert, durch den *re-entry* einer quasi religiösen Unterscheidung mit Geltungsexklusivität auf anderer, säkularer Ebene zu lösen. Das aus dem religiösen 'Du sollst keinen Gott haben neben mir' resultierende Dilemma wird durch ein säkulares, aber deutlich in eine religiöse Semantik gekleidetes 'Du sollst

keine Gewalt anerkennen neben mir' gelöst. Im Kern repräsentiert die Inauguration des Leviathan zur Bändigung des Behemoth, des konfessionellen Bürgerkriegs, die Einführung eines säkularen Idols (mit religiösen Qualitäten) zur Bändigung der religiösen Energien. Diese religiösen Anleihen sind an herausgehobener Stelle, im Vorwort des Leviathan, ausgeführt, wo Hobbes die Verträge, die den großen Leviathan, den Staat, als „ein Kunstwerk oder einen künstlichen Menschen“ erschaffen, mit „jenem bei der Erschaffung der Welt von Gott gebrauchtem Machtwort“ vergleicht: *Let us make man*. Die Redeweise vom „mortal god“ in Kapitel 17, der aus dem Vertrag eines jeden mit einem jeden entsteht, bestätigt diese Interpretation.

Der Kreis einer politischen Theologie schließt sich damit im gewissen Sinne (vgl. Assmann 2002): In einer langen Kulturdynamik gefährden die religiösen Glaubenssysteme, die ursprünglich der kulturellen Überhöhung und normativen Stabilisierung der mühsam dem Naturzustand abgerungenen gesellschaftlichen Ordnung dienten, diesen gesellschaftlichen Frieden selber. Die theologisierten politischen Ordnungsvorstellungen gefährden nun als verselbstständigte und radikalisierte Monotheismen eine politische Ordnung, als deren kulturelle Stütze sie einst in die Welt kamen. Den damit drohenden Rückfall in den Krieg aller gegen alle soll eine Art neue Religionsstiftung abwenden, ein – wenn man so paradox formulieren darf – neuer, aber diesmal säkularer Monotheismus. Dieser 'neue Bund' konstituiert den „sterbliche(n) Gott, dem wir unter dem ewigen Gott allein Frieden und Schutz zu verdanken haben“ (Hobbes 1970, S. 157). Die eigentümliche Suggestivwirkung der Hobbes'schen Theorie rührt daher vielleicht auch aus der kalkulierten Verletzung des Idolatrieverbots, der bewussten Gründung eines neuen politischen Totemismus, durch den religiöses Feuer mit Feuer bekämpft wird, repräsentiert doch die Inauguration des *Leviathan* als *mortal god* die Einführung eines säkularen Idols zur Bändigung der religiösen Energien.

Die Inauguration des mortal god relativiert zugleich die konkurrierenden Absolutheitsansprüche der jeweiligen *immortal gods*, schränkt sie in ihrer absoluten Geltung zugunsten ihrer nunmehr hauptsächlich privaten Geltung ein. Denn der Staat „cannot oblige men to believe“, er kann keinen *Glauben*, sondern höchstens religiöse *Handlungen* vorschreiben. Ein christlicher König „may oblige men to certain actions, and sometimes to such as they would not otherwise do, and which he ought not to command; and yet when they are commanded, they are laws; and the external actions done in obedience to them, without the inward appropriation, are the actions of the sovereign, and not of the subject, which is in that case but as an instrument, without any motion of his own at all“ (Hobbes *Leviathan* XLII, 106). Was die sichtbaren religiösen Praktiken der Staatsbürger angeht, gilt also die Minimalanforderung ihrer Konfliktfreiheit mit dem staatlichen Gesetz, ansonsten wird die religiöse Überzeugung privatisiert und die Bürger werden von der Verantwortung für jene Handlungen losgesagt, die gegen ihre religiösen Überzeugungen stehen (die sie dem Herrscher aber dennoch schulden), da diese Handlungen dem Souverän zugeschrieben werden, nicht dem Bürger.

IV. Politischer Körper und keusche Republik, oder: warum hat der Leviathan keinen Unterleib?

Wenn in der durch den Leviathan befriedeten Welt Religion zunehmend zur Privatsache wird, innerer Glaube und öffentliches Bekenntnis, faith and confession auseinander treten, dann kann auch die Sexualität, die nach Freud im ursprünglichen Zentrum des 'religiösen Syndroms' steht, zur Privatsache werden. Sexualität und Souveränität können auseinander treten. In diesem Zusammenhang kommt nun nicht nur aus Freud'scher Perspektive dem Umstand eine besondere Bedeutung zu, dass uns das Frontispiz des Leviathan nur eine Halbfigur, einen halbierten *homo magnus*, einen Kompositkörper ohne Unterleib präsentiert.

Reinhard Brandt (1987) hat argumentiert, dass die ausgeklügelte Bildkomposition des Leviathan Frontispizes sich uns nur dann voll erschließt, wenn wir die halbierte Figur des Leviathan um ihre untere Hälfte ergänzen. Vor dem Hintergrund der hier vertretenen Argumentation zeigt sich nun, dass sich nach dieser Ergänzung Rumpf und (nicht sichtbarer) Unterleib sowie Himmel und Landschaft zu einer subtilen bildlichen Botschaft verbinden. Die im Bildaufbau vollzogene Trennung von Himmel und Landschaft „entspricht der Technik des Emblems, gemäß der Realien und Bedeutungen, Natur und Kunst scharf gegeneinander abgehoben werden“ (Brandt 1987, S. 167). Es treten aber nicht nur der 'künstliche' Staatskörper und der 'natürliche' Gesellschaftskörper – repräsentiert durch die Stadt in der Bildmitte – auseinander, sondern zugleich auch die öffentlich-politische und die private Person des Einzelnen, sein politischer und sein privater Körper: „(...) die Trennung der beiden Ebenen (...) ermöglicht es, daß in der im Vordergrund dargestellten Stadt Bürger zu sehen sind, die ihre zweite Existenz im corpus des Souveräns führen; historisch pointiert könnte man von einer Cäsar zwischen bourgeois und citoyen sprechen: es werden die Menschen in ihrer privat-gesellschaftlichen Tätigkeit von der Person im Staat getrennt“ (ebd., S. 167). Für den Einzelnen schafft diese Doppelexistenz als öffentliche und private Person individuelle Freiräume: „Der Bürger außerhalb des corpus politicum seines jeweiligen separaten Staats kann sich seine eigene Meinung bilden, er kann seine eigene separate Moral und seinen Glauben haben, wenn er nur in den äußeren Handlungen im zivilen oder Kulturbereich den Befehlen und der religio eius, cuius est regio folgt. (...) Der verbildlichte Schluß lautet: Wenn und nur wenn es diesen Souverän gibt, ist der Friede gewährleistet. Nur unter der Bedingung der Dichotomie von natürlichem und künstlichem Dasein der Menschen kann das natürliche Leben sich wirklich vollziehen“ (Brandt 1987, S. 168-169).

Das *natürliche Leben* des Bürgers hat aber auch, wie uns der homo magnus ohne (sichtbaren) Unterleib mitteilt, neben der religiös-moralischen eine sexuelle Seite, die staatlich befriedet wird. Der künstliche Staatskörper setzt den natürlichen Staatsbürgerkörper frei, setzt ihn außerhalb des politischen Herrschaftsraums. Der

nicht etwa verdrängte, sondern nur der Betrachtung entzogene Unterleib des Leviathan weist darauf hin, dass erst die erfolgreich etablierte staatliche Gewalt einen befreiten Raum privater Sexualität begründet. Die Geburt der bürgerlichen Familie aus der Monopolisierung legitimer Gewaltsamkeit im Staate etabliert eigentlich erst den wirklichen *concorde of lust*, der zuvor, im Naturzustand, unauflöslich immer mit Gewalt und mit ostentativer Herrschaftsinszenierung kontaminiert war. Der befriedende bürgerliche Staat überwindet das Harem-Syndrom despotischer Herrschaft; die exklusive Verfügungsmacht über Frauen ist nicht mehr Bestandteil ostentativer Herrschaftsausübung, genauso wie die sexuelle Gewalttätigkeit der extended families primitiver Gesellschaften durch das staatliche Gewaltmonopol überwunden wird. Alles dies impliziert natürlich immer auch den Umkehrschluss: die Nachricht des Leviathan lautet, dass ohne staatliches Gewaltmonopol der Rückfall in einen Zustand droht, in dem sexueller Besitz nur mit Gewalt erlangt und verteidigt werden kann, dabei jedoch immer prekär bleibt, immer bedroht ist.

Zugleich, so lässt sich die Bildnachricht des Frontispizes lesen, hält der Leviathan die weltlichen und geistlichen Gewalten auf Armeslänge von der bürgerlichen Intimsphäre entfernt. Sexualität wird somit befreit, ihr wird aber zugleich ein klar umhегter Bereich zugewiesen und damit die Subversivität genommen, die sie noch besaß, als sie mit der politischen Gewaltausübung eng verbunden war, ist doch die Totemmahlzeit zum Gedächtnis an das gesellschaftliche Ursprungsverbrechen nach Freud zugleich auch immer Anlass für ein Fest, das „die Entfesselung aller Triebe und Gestattung aller Befriedigungen“ ermöglicht (Freud 1970, S. 157). Stetige öffentliche Sittenstrenge durch die – im wörtlichen Sinne – Domestizierung der Sexualität mit Hilfe des staatlichen Gewaltmonopols ersetzt also den intervallförmig wiederkehrenden dionysischen Ausnahmezustand, der den engen Nexus von politischer Herrschaft und sexueller Verfügungsmacht in primitiven, 'wilden' Gesellschaften kennzeichnet. Auch aus dieser im Leviathan-Frontispiz mitgeteilten Doppelbewegung einer De-Sexualisierung politischer Herrschaft und gleichzeitigen De-Politisierung der Sexualität bezieht der von Hobbes entworfene Gesellschaftsvertrag seine Überzeugungskraft – oder anders formuliert: es ist eigentlich erst das Szenario eines Gesellschaftszustandes, in dem der sexuelle Besitzindividualismus, weil er nur auf Gewalt basiert, grundlegend immer bedroht ist, das es Hobbes erlaubt, seine Vision des Friedensbundes der Familienväter überzeugend zu entwickeln.¹²

Hinsichtlich der bildlichen Übersetzung dieser Nachricht im Leviathan Frontispiz weist Brandt darauf hin, dass der Schnittpunkt der Diagonalen des Rechtecks, das durch die Figur des Leviathans definiert wird, sich genau über der Stadt der unteren Bildhälfte befindet. Ob dabei dieser Schnittpunkt – so Brandt weiter – den „Nabel oder das Genitale (...) markieren soll, lässt sich wohl nicht entscheiden. Die

12 Macpherson meint, dass sich bei Hobbes an dem „kultivierten Land (...) Konkurrenz und Misstrauen entzünden“, die zum Kampf aller gegen alle führen (Macpherson 1980, S. 37). Das ist m.E. keine besonders überzeugende Lesart des Naturzustandes. Vielmehr ist eine wichtige Dimension des Kampfes der Familienverbände die sexuelle.

Zentralposition sowohl des Nabels (...) wie auch des Genitale ist Hobbes und Hollar¹³ sicher bekannt. *Keine der beiden Möglichkeiten steht in irgendeiner Beziehung zur Theorie von Hobbes*“ (Brandt 1987, S. 173; meine Hervorhebung). Auch wenn man grundlegende Zweifel hegen mag, wie weit sich weitergehende inhaltliche Deutungen des Frontispizes auf vermutete bildkompositorische Linien stützen können, bleibt doch als Faktum der Leviathan ohne Unterleib, und in dieser Hinsicht kann es nun kaum zweifelhaft sein, dass Bilddarstellung und Hobbes'sche Theorie durchaus miteinander in enger Beziehung stehen. Wie in so vielen anderen politischen Ursprungserzählungen wird auch bei Hobbes die Gesellschaftsgründung als ein Vorgang der erfolgreichen kollektiven Triebkontrolle geschildert (vgl. Koschorke et al. 2007), als zivilisatorischer Schritt aus einem Zustand wilder, gewalttätiger, ursprünglicher Sexualität in einen späteren Zustand, in dem die Sexualkonkurrenz bereits in Bahnen gelenkt ist. Der Leviathan kontrastiert mit dem Argument ethnologischer Zeit ein zivilisiertes, aber immer gefährdetes 'Jetzt' mit einem unzivilisierten, immer wieder drohenden 'Früher'. Der „humanoide Riese“ des Titelpupfers (Bredenkamp 1987, S. 162) muss daher auch als Gegenbild zu den von Tieren und Dämonen besetzten Körpern der Wilden in den Stichen de Brys gesehen werden. Erst wenn die tierische, dämonische Sexualität unter Kontrolle kommt, ist eine menschliche Gesellschaft möglich. Dieser Kontrast zwischen Natur und Kultur ermöglicht es, eine Erzählung kollektiver „Sexualverspätung“ (Freud 1975, S. 83) zu entwickeln, in der nach einer Phase ursprünglicher, unkontrollierter Sexualität erst der Gesellschaftsvertrag (männlichen) Triebverzicht und Triebkontrolle und damit gesellschaftliche Ordnung etabliert.¹⁴ Dass in dieser Erzählung – in Paraphrase der Haeckel'schen Grundregel – die Soziogenese die Psychogenese zu rekapitulieren scheint, verleiht ihr die besondere mythische Qualität.

Das Titelbild des Leviathans zieht zugleich die Trennungslinie zwischen öffentlicher und privater Sphäre, zwischen Polis und Oikos, Glaube und Bekenntnis, zwischen dem politischen Körper und dem privaten Leben der Bürger in der Stadt. Diese Trennungslinie stellt wie in vielen republikanischen Gründungsmythen vor allem eine vor sexuellen Überschreitungen schützende Linie dar – tyrannische oder despotische Herrschaft bedeutet in diesem Kontext eben nicht nur die „Verletzung der politischen Garantien, sondern auch der Besitzrechte der Bürger, erotischen Besitz ein-

13 Brandt geht noch davon aus, dass das Leviathan-Frontkupfer von Wenzeslaus Hollar stammt, die Arbeiten Bredekamps zeigen, dass wir hingegen das Frontispiz Abraham Bosse zuschreiben müssen.

14 In diesem Zusammenhang erscheint die vielfach erörterte Frage nach dem entweder historisch-empirischen oder analytisch-logischen bzw. mythologischen Status des Naturzustands in der Hobbes'schen Theoriekonstruktion überholt. Denn wir haben es hier bei Hobbes mit einer brillanten Überblendung dieser Elemente zu tun, einer „twilight zone between natural history and mythology“ (Ashcraft 1972, S. 149). Mit Sicherheit zurückweisen lässt sich eine Position, die dem Naturzustand bei Hobbes einen exklusiv ahistorischen Status zuschreiben will.

geschlossen“ (Koschorke et al. 2007, S. 41).¹⁵ Wie in anderen republikanischen Gründungsmythen (vgl. ebd., S. 36-46; Koschorke 2006) gruppiert sich auch bei Hobbes der Männerbund um die Unversehrtheit bzw. Keuschheit des weiblichen Körpers. Bei Freud wie bei Hobbes basiert die Gründung einer politischen Gemeinschaft auf männlicher Übereinkunft, die die Sexualkonkurrenz zwischen ihnen still zu stellen vermag, aber gerade deswegen steht im Mittelpunkt dieser Männerbünde der unversehrte, keusche Frauenkörper, der politisch exkludiert bleibt. Wir können daher sogar spekulieren, dass der Unterleib des Leviathan uns nicht nur deswegen nicht gezeigt wird, weil er 'privat' ist, sondern weil er weiblichen Geschlechts ist. Der Leviathan wäre dann ein Zwitterwesen, mit einem männlich-politischen öffentlichen und daher sichtbaren und einem den Blicken entzogenen weiblich-privaten Teil. Die zwei Körper des Bürgers wären auch unterschiedlichen Geschlechts. Zweck der männlichen Übereinkunft ist gerade, das weibliche Geschlecht bedeckt (und unversehrt) zu halten: Der erfolgreich etablierte Rechtsfrieden sichert die Keuschheit der Republik.

Die Grenze zwischen öffentlich und privat ist deswegen auch eine Geschlechtergrenze. Die Gesellschaftsgründung vollzieht sich als Doppelbewegung: die Familienväter treten Souveränität an den Leviathan ab zum Zwecke der Stillstellung ihrer Sexualkonkurrenz untereinander, müssen aber zugleich sicher sein, dass die neue Macht nicht in ihre innerfamiliären sexuellen Herrschaftsrechte eingreift. Auch dies scheint in der institutionellen Herrschaft im Gegensatz zur despotischen Herrschaft besser gesichert, unterliegt doch der „*artificiall man*“, der durch Verträge ins Leben gerufen wird, nicht den Gesetzen der „*natural lust*“. Damit sichert der Friedensschluss der männlichen Familienvorstände zugleich ihre innerfamiliäre Vormachtstellung ab, schützt sie vor ständiger Herausforderung durch Dritte (Hinton 1968, S. 55 und 57).

Hobbes' Argumentation steht damit einerseits im Kontext des zeitgenössischen politischen Patriarchismus (Schochet 1967; Hinton 1968; Schochet 1975), in dem die Familie das zentrale Interpretationsschema für die Debatte über die gerechte politische Ordnung abgibt. Die argumentativen Vorgaben dieses Interpretationsschemas variiert Hobbes jedoch auf geniale Weise, wenn er betont, dass erst dann, wenn ein „*civil estate*“ durch die Monopolisierung der Gewalt im Staate erreicht ist, die Familie nicht mehr ein kriegerischer Kampfverband ist und sie folglich auch erst dann überhaupt dazu geeignet ist, ein gesellschaftstheoretisch normativer Referenzpunkt zu werden. Staat und bürgerliche Familie werden also *uno actu* konstituiert, und dabei ist der Staat die Voraussetzung der bürgerlichen Familie und nicht letztere der normative Referenzrahmen für ersteren. Zugleich aber weist die Hobbes'sche Erzählung über diesen zeitgenössischen Debattenkontext des politischen Patriarchis-

15 „Der Übergriff des Machthabers in die patriarchale Hausgewalt stellt (...) die auf der Trennung von *oikos* und *polis*, familiärem und politischem Herrschaftsraum beruhende Grundordnung der *res publica* in Frage“ (Koschorke et al. 2007, S. 44; Hervorhebungen im Original).

mus weit hinaus, weil sie in der langen Traditionslinie jener politischen Gründungsmythen steht, in denen sich die Gemeinschaftsgründung um den zu schützenden weiblichen Körper herum vollzieht.

V. Das Nachleben des Frontispizes – Gillray, Bataille, Bellmer

In mindestens zwei dem Leviathan-Frontispiz nachfolgenden Bildern wird im zeitlichen Abstand von jeweils etwa 140 Jahren das Verhältnis von individueller Triebstruktur und staatlicher Ordnung erneut thematisiert. Beide Bilder thematisieren den Zusammenhang von oben und unten, von Enthauptung und Kastration, von politischer und sexueller Anarchie, von Souveränität und Sexualität. Der einzige Unterschied zwischen ihnen besteht darin, dass das eine Bild – Gillrays böse Vision des „radical reformers“ – in Übereinstimmung mit Hobbes den politischen Umsturz als gefährliche sexuelle Enthemmung und Regellosigkeit deutet, während das andere Bild – Massons und Batailles „Acephale“ – 140 Jahre später die sexuelle Anarchie in einer kopflosen Republik feiert.

Gillrays Zeichnungen sind Illustrationen eines Reiseberichtes der besonderen Art. Fast eineinhalb Jahrhunderte nach der Hinrichtung von Charles I. waren die Wilden näher gekommen. Nun musste man nicht mehr über den Atlantik nach Amerika, sondern brauchte nur über den Ärmelkanal nach Frankreich zu blicken, um kannibalistische Wilde bei ihrem vollständig enthemmten Treiben im Karneval der französischen Revolution zu betrachten. Das zumindest war die zentrale Nachricht, die Gillray in seinen Bilderberichten vom Revolutionsgeschehen seinem englischen Publikum gab (Paulson 1983). Dabei ging für Gillray, wie die 'a radical Reformer'-Karikatur es uns in faszinierender bildlicher Verdichtung berichtet, der politische Umsturz mit sexueller Zügellosigkeit und Gewalt einher. Die Guillotine als blutrünstiges, kannibalistisches¹⁶ Monster ist den in die Jahre gekommenen Herrschern und klerikalen Würdenträgern des europäischen Kontinents (den 'Heads of the nation', denen dieses Bild gewidmet ist) mit dem Ruf „I'm coming, I'm coming! I shall have you“ dicht auf den Fersen und droht ihnen mit Enthauptung bzw. Kastration, markiert doch die Öffnung der Guillotine für die Aufnahme und Fixierung des Halses, die sogenannte *cravatte*, zugleich den Platz des Geschlechts des Guillotinemonsters, eine Leerstelle mit kicherndem Totenkopf (Abbildung 7).

Während bei John White noch ein dämonisches Gesicht auf dem Bauch seines *pictish man* gezeichnet ist, aber schon in deutlicher Nähe zu Kopftrophäe, Geschlecht und Schwert (Abbildung 8), ist nun bei Gillray bei nur leichter Verschiebung ein Totenkopf selbst an Stelle des Geschlechts getreten. Das Revolutionsgeschehen wird hier – wie etwa auch bei Edmund Burke – als sexuell aufgeladener, gewaltsamer Generationenkonflikt interpretiert (Hunt 1995), bei dem der kraftvoll vi-

16 Das Messer der Guillotine markiert den Mund des Monsters.

Abbildung 7: *A radical reformer*, Zeichnung von James Gillray (Novelle 1986, S. 106-107)



rile Körper der Revolution eine Gruppe in die Jahre gekommener Perückenträger verjagt. Es sind hier nicht die Väter, die Söhne bedrohen, sondern die vollkommen triebenthemmten Söhne, die gegen die Väter aufstehen und ihnen mit Kastration drohen.

Der Vatermord der französischen Revolution führt damit aber auch zurück in eine sexuelle Anarchie, wie sie bössartiger als bei Gillray nur bei de Sade in *Die Philosophie im Boudoir* skizziert ist – in seiner ätzenden Parodie auf die revolutionäre Programmatik, dem eingeschobenen Pamphlet *Franzosen, noch eine Anstrengung, wenn ihr Republikaner bleiben wollt* (vgl. Sade 1989 [1795]). Die revolutionäre 'Brüderlichkeit' und der ständige Verweis der Revolutionäre auf das Naturgesetz reizt de Sade zum Postulat unbegrenzter sexueller Verfügbarkeit der Frau im Dienste 'naturgesetzlicher' Triebbefriedigung. Das in sein 'natürliches Recht' gesetzte Individuum kennt bei ihm als Gesetz nur seinen eigenen naturhaften Trieb, und der Staat hat die Aufgabe, dessen Befriedigung zu sichern.

Auch bei de Sade wird – wie bei Hobbes und Freud – mit dem Naturzustand und der Urhorde argumentiert: „Es steht fest, dass die Frauen im Naturzustand allseits verfügbar auf die Welt kommen, d.h. (...) allen Männchen ohne Ausnahme gehören; so besagten es zweifellos die ersten Gesetze der Natur und die einzigen Institutionen der ersten Horden, zu denen sich Menschen zusammenfanden“ (de Sade

Abbildung 8: *Kopftrophäe, monstreus face, Geschlecht und Schwert bei John White*

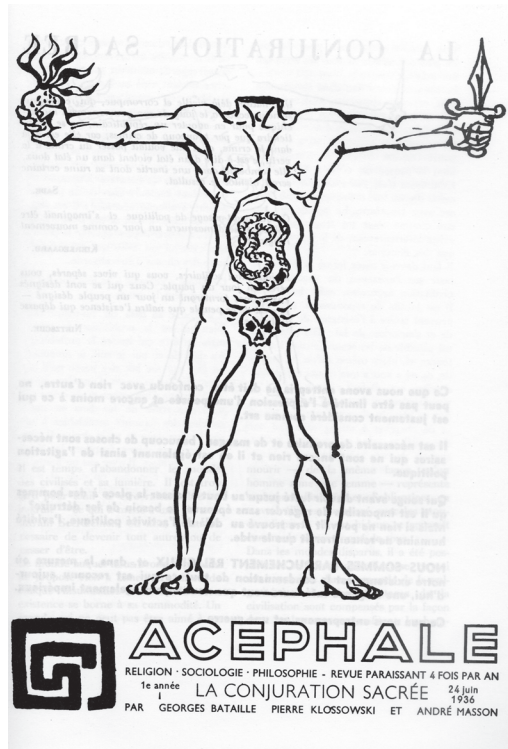
1989 [1795], S. 177-178). Und da die revolutionäre Sittenlehre sich nichts anderes zum Ziel gesetzt hat als die Verwirklichung der natürlichen Gesetze, haben „Männer (...) mithin ein gleiches Genussrecht auf alle Frauen“ (ebd., S. 179).

Der Besitz, auch der sexuelle Besitz, ist in dieser Republik also sozialisiert, denn „was wäre schon diese Revolution ohne eine allgemeine Kopulation?“¹⁷ Da „an einem freien Wesen (...) nie der Akt der Besitzergreifung ausgeübt werden“ kann, ist es „ebenso ungerecht, eine Frau ausschließlich zu besitzen wie Sklaven zu halten“ (de Sade 1989 [1795], S. 178); also gehört die Frau allen. „Wenn es nur nach den Gesetzen der Natur geht, kann eine Frau als Grund für die Ablehnung, die sie dem widerfahren lässt, der sie begehrt, nicht einmal die Liebe zu einem anderen anführen; denn dieser Grund beinhaltet eine Ausschliessung, und kein Mann kann von dem Besitz einer Frau ausgeschlossen werden“ (de Sade 1989 [1795], S. 178). Aufgabe des Staates ist es dann, diesem Naturgesetz Geltung zu schaffen: „Das Gesetz, das sie dazu verpflichten soll, sich in (...) Freudenhäusern (...) hinzugeben, sooft wir es wollen, sie zwingen wird, wenn sie sich weigern, bestrafen, wenn sie nicht gehorchen, ist also eines der gerechtesten Gesetze, gegen die kein rechtmäßiger Einspruch erhoben werden kann“ (ebd., S. 179).¹⁸ Wenn bei Hobbes die staatliche Ordnung zugleich die Ordnung der Geschlechterverhältnisse durch die Domestizierung der Sexualität versprach, so wird der Staat in de Sades Revolutionssatire zum bloßen Vollstrecker der individuellen Triebstruktur.

Gut 140 Jahre nach der französischen Revolution, zu Beginn der 1930er Jahre, gründet Georges Bataille die Geheimgesellschaft *Acéphale*, um die sich bis heute allerlei wilde Geschichten ranken, einschließlich unbestätigter Gerüchte von ausschweifenden Orgien anlässlich der Gruppentreffen im Forêt de Saint-Nom-la-Bre-

17 So Peter Weiss, „Die Verfolgung und Ermordung Jean Paul Marats dargestellt durch die Schauspieltruppe des Hospizes zu Charenton unter Anleitung des Herrn de Sade“, Zweiter Akt.

18 Das universale an diesem neuen Menschenrecht auf sexuelle Triebbefriedigung ist bei de Sade, dass sich Frauen gleichermaßen auf es berufen können (de Sade 1989 [1795], S. 181-184). „Wenn wir, wie wir es eben getan haben, einräumen, dass alle Frauen unseren Begierden unterworfen werden müssen, können wir ihnen sicherlich ebenso gestatten, alle ihrigen in weitem Umfang zu befriedigen“ (ebd., S. 181).

Abbildung 9: Frontispiz der Zeitschrift *Acéphale*

Selbstdisziplinierung sind nach Bataille daher immer auch Momente der Sehnsucht nach Entdisziplinierung eingeschrieben. Das setzt eine komplizierte Dynamik zwischen homogener Gesellschaft und den von ihr ausgeschlossenen, heterogenen Zonen, zwischen profaner Existenz und den heiligen Momenten der souveränen Verausgabung in Kraft, es etabliert eine „Alternanz der vernünftigen Momente der Arbeit und der tumultuösen Entfesselung der Feste“ (Bataille 1978, S. 53).

Die homogene Gesellschaft, die unfähig ist, „in sich selbst einen Sinn und Zweck des Handelns zu finden“ (Bataille 1978, S. 23), gerät „in Abhängigkeit von den imperativen (heterogenen) Kräften, die sie ausschließt“ (ibid.). Mit dem sakralen Königtum (aber dann auch mit dem faschistischen Führer) etablieren Gesellschaften Sphären der Souveränität, die zu „Zentren affektiver Anziehung“ werden (Bataille 1978, S. 25). Aber gerade dies macht für Bataille die Aussicht auf eine „kopflose Republik“ (Goldhammer 2005), eine Gesellschaft ohne politisches Zentrum, verlockend, weil diese nun Momente individuell wiederangeeigneter Souveränität ermöglicht. Diese sieht Bataille manifestiert in 'sinnloser', ungerichteter, ziel- und zügelloser Sexualität oder aber in zweckfreier künstlerischer Verausgabung. Bezeichnend ist

tèche sowie Planungen für ein Menschenopfer (Camus 1995). Beeinflusst von seiner Nietzsche- und Freudlektüre, aber auch unter dem Einfluss der ethnologischen Forschungen von Marcel Mauss oder Claude Lévi-Strauss, entwickelt Georges Bataille Anfang der 1930er Jahre eine Theorie der Souveränität und Verausgabung (vgl. Bataille 1978). Ausgangspunkt von Batailles Überlegungen ist, dass es der Belohnungsaufschub ist, der im Bewusstsein primitiver Gesellschaften den Menschen vom Tier unterscheidet. Es ist aber der durch Verbote erreichte Belohnungsaufschub und die Befriedigungsverzögerung der menschlichen Bedürfnisse, die gerade die Momente der Verbotsüberschreitung zu souveränen Momenten machen. Der Arbeit und

Abbildung 10: *La croix gamahuchée*

der Vorschlag Batailles, den 21. Januar, den Jahrestag der Enthauptung von Louis XVI., mit einem alljährlichen karnevalistischen Umzug zum Place de la Concorde zu feiern, dem vormaligen Place de la Révolution, auf dem Louis XVI. hingerichtet worden war (Goldhammer 2005). Die kopflose Gestalt (erneut mit dem Totenkopf als Geschlecht) als Frontispiz der Zeitschrift *Acéphale*, die zwischen 1936 und 1939 in fünf Nummern erscheint, ist daher für Bataille auch keine Schreckens-, sondern eine Hoffnungsgestalt (siehe Abbildung 9).

Hans Bellmer, der Illustrator von Batailles *Geschichte des Auges* und de Sades *Philosophie im Boudoir*, vermerkte für das Jahr 1933 in seinem Lebenslauf lapidar: „Aus Widerstand gegen den deutschen Faschismus und die Aussicht auf den Krieg: Einstellung jeglicher gesellschaftlich nützlicher Arbeit“ (vgl. Dourthe 1999, S. 30; Baackmann 2003, S. 63).¹⁹ Bellmer siedelt 1938 endgültig von Berlin nach Paris über und übersteht den Krieg in Vichy-Frankreich unter extrem prekären Bedingungen (Beaumelle 2006, S. 225-228), zum Teil interniert in den Lagern des Vichy-Regimes. Er kooperiert mit der Resistance. Unter den obszönen Photographien, die Bellmer unmittelbar nach dem Krieg insbesondere als Vorstudien für seine Illustrationen zu Batailles *Geschichte des Auges* macht, findet sich auch das Photo „La Croix gamahuchée“ (1946; siehe Abbildung 10). Der Titel des Photos ist ein Wortspiel aus la croix gammée, dem Hakenkreuz, und gamahuchée, des französischen Begriffs für die Sexstellung gegenseitiger oraler Befriedigung.

Man kann dieses Bild sicherlich als dem Regime hinterher geworfene obszöne Geste deuten, doch andere Lesarten sind möglich. Auch Wilhelm Reich hatte in *Die Massenpsychologie des Faschismus* das Hakenkreuz als Koitusgeometrie gedeutet, als „Darstellung zweier ineinander geschlungener menschlicher Gestalten“, als Darstellung des Geschlechtsakt mal in liegender, mal in stehender Stellung (Reich 2003, S. 106). „Es ist (...) anzunehmen, dass dieses Symbol (...) auf tiefe Schichten des Organismus einen großen Reiz ausübt, der umso stärker ausfallen muß, je unbefrie-

¹⁹ Ironischerweise scheint diese Entscheidung auch ein rebellischer Akt gegen den Vater gewesen zu sein, der 1933 der Partei beitrifft (vgl. Baackmann 2003, S. 63-64).

digter, sexuell sehnsüchtiger der Betreffende ist“ (ibid.). Doch Bellmers Bild transportiert nicht eine solche simple psychologische Deutung des Faschismus als Bewegung der sexuell zu kurz Gekommenen.

Das Titelkupfer des Leviathans berichtete von einem Dualismus aus öffentlich/privat, Mann/Frau, politischer/leiblicher Körper, Bekenntnis/Glaube, Souveränität/Sexualität. Hinter diese als Kulturleistung verstandene Zweiteilung geht Bellmer zurück, auf seinem Foto sind weibliches Geschlecht und politische Ordnung in obszöner Sichtbarkeit in eins gesetzt und unter Missachtung aller Zeige- und Berührungsvorbote ins Zentrum des Bildes gerückt. Das Foto verweist damit aber nur auf die reale Obszönität eines totalitären Staates, der in seiner grenzenlosen Selbstsakralisierung und seinen weitausgreifenden biopolitischen Gestaltungsansprüchen selbst jede Trennung zwischen Öffentlichem und Privatem aufgehoben hatte. De Sades Dystopie vom sexuellen *terreur* hatte sich anders als erwartet realisiert: in Nazi-Deutschland wurde nicht staatlich vollzogen, was der Sexus diktierte, sondern unter Berufung auf den rein zu haltenden Volkskörper (auch) die Sexualität dem staatlichen Gestaltungswillen unterworfen. Zugleich zeigt Bellmers Foto, wie sich individuelle sexuelle Obsessionen und Ängste und politische Bilder überlagern. Das körperlich Unbewusste bleibt von den Bildern der politischen Ordnung nicht unbeeinflusst, die Psyche hat eine Geschichte, die wiederum auf unsere politischen Ordnungsvorstellungen zurückwirkt. Dieser wechselseitige Zusammenhang zwischen den politischen Bildern und dem 'Seelenleben' gilt jedoch, so habe ich zu zeigen versucht, gleichermaßen, wenn auch vielleicht nicht ebenso offensichtlich, für das Leviathan-Frontispiz.

Literatur

- Ashcraft, Richard, 1972: Leviathan Triumphant: Thomas Hobbes and the Politics of Wild Men, in: E. Dudley und M. E. Novak, *The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, S. 141-181.
- Assmann, Jan, 2002: *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Baackmann, Susanne, 2003: Symptomatic Bodies: Fascism, Gender and Hans Bellmer's Dolls, in: B. Kosta und H. Kraft (Hrsg.), *Writing against Boundaries. Nationality, Ethnicity, and Gender in the German-speaking Context*, Amsterdam/New York: Rodopi Editions, S. 61-79.
- Bataille, George, 1978: *Die psychologische Struktur des Faschismus/Die Souveränität*, München: Matthes & Seitz.
- Beaumelle, Agnès de la (Hrsg.), 2006: *Hans Bellmer – Anatomie du désir*, Paris: Gallimard.
- Bellmer, Hans, 1962: *Kleine Anatomie des körperlichen Unbewussten oder die Anatomie des Bildes*, Frankfurt a.M.: Ullstein.
- Brandt, Reinhard, 1987: Das Titelblatt des Leviathan, in: *Leviathan* 15(1), S. 164-186.
- Bredenkamp, Horst, 1998: Die Brüder und Nachkommen des Leviathans, in: *Leviathan* 26(2), S. 159-181.

- Bredenkamp, Horst, 1999: Thomas Hobbes' visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates; Werkillustrationen und Porträts, Berlin: Akademie Verlag.
- Bredenkamp, Horst, 2001: Ikonographie des Staates: Der Leviathan und seine neuesten Folgen, in: *Leviathan* 29(4), S. 19-35.
- Bredenkamp, Horst, 2003: Thomas Hobbes Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651-2001, Berlin: Akademie Verlag.
- Bucher, Barbara, 1982: Die Phantasien der Eroberer. Zur graphischen Repräsentation des Kannibalismus in de Brys 'America', in: K.-H. Kohl (Hrsg.), *Mythen der Neuen Welt*, Berlin: Frölich & Kaufmann, S. 75-91.
- Camus, Michel, 1995: L'Acéphalité ou la Religion de la Mort, in: *Acéphale*. George Bataille et al., Paris: Edition Jean-Marie Place, S. I-VI.
- Cressy, David, 2004: Lamentable, strange, and wonderful. Headless Monsters in the English Revolution, in: Laura L. Knoppers und Joan B. Landes, *Monstrous Bodies/Political Monstrosities in Early Modern Europe*, Ithaca/London: Cornell University Press, S. 40-63.
- Dourthe, Pierre, 1999: *Bellmer – le principe de perversion*, Paris: Jean Pierre Faur.
- Editorial, 1987: Das neue Titelbild – 15 Jahre Leviathan, in: *Leviathan* 15(1), S. 1-3.
- Freud, Sigmund, 1970: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Freud, Sigmund, 1975: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Gewecke, Frauke, 1992: *Wie die neue Welt in die alte kam*, München: dtv.
- Goldhammer, Jan, 2005: *The Headless Republic. Sacrificial Violence in Modern French Thought*, Ithaca: Cornell University Press.
- Hinton, R. W. K., 1968: Husbands, Fathers and Conquerors, in: *Political Studies* 16(1), S. 55-67.
- Hobbes, Thomas, 1966 [1651]: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates* (herausgegeben von Iring Fetscher, übersetzt von Walter Euchner), Neuwied: Luchterhand.
- Hobbes, Thomas, 1970 [1651]: *Leviathan – Erster und Zweiter Teil*, Stuttgart: Reclam.
- Hobbes, Thomas, 1996 [1651]: *Leviathan* (edited with an Introduction and Notes by J.C.A. Gaskin), Oxford: Oxford University Press.
- Hulton, Paul, 1977: *The work of Jacques le Moyne de Morgues, a huguenot artist in France, Florida and England*, London: British Museum Publications. Volume 1: The Text. Volume 2: The Plates.
- Hulton, Paul, 1984: *America 1585. The complete drawings of John White*. The University of North Carolina Press and British Museum Publications.
- Hunt, Lynn, 1995: *Le roman familial de la Révolution française*, Paris: Albin Michel.
- Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.), 1982: *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, Berlin: Frölich & Kaufmann.
- Koschorke, Albrecht, 2006: Schillers Jungfrau von Orleans und die Geschlechterpolitik der Französischen Revolution, in: Walter Hinderer (Hrsg.), *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 243-259.
- Koschorke, Albrecht et al., 2007: *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Locke, John, 1988 [1690]: *Two treatises on government*. Edited by Peter Laslett, New York: Cambridge University Press.
- Macpherson, C. B., 1980: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Manow, Philip, 2004: Der demokratische Leviathan – eine kurze Geschichte parlamentarischer Sitzanordnungen seit der französischen Revolution, in: *Leviathan* 32 (3), S. 319-347.
- Manow, Philip, 2008: *Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Partridge, Robert B., 1998: 'O Horrible Murder': The Trial, Execution and Burial of King Charles I, London: The Rubicon Press.
- Paulson, Roland, 1983: Representations of Revolution 1789-1820, New Haven/London: Yale University Press.
- Peacy, Jason (Hrsg.), 2001: The Regicides and the Execution of Charles I, London: Palgrave MacMillan.
- Raulff, Ulrich, 1995: Nachwort, in: Schlangenritual – Ein Reisebericht. Aby Warburg, Berlin: Wagenbach, S. 59-95.
- Reich, Wilhelm, 2003: Die Massenpsychologie des Faschismus, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Roberts, Jane, 1999: The King's Head. Charles I: King and Martyr, London: The Royal Collection.
- Sade, Marquis de, 1989 [1795]: Franzosen, noch eine Anstrengung, wenn ihr Republikaner bleiben wollt, in: Marquis de Sade – Schriften aus der Revolutionszeit, Frankfurt a.M.: Insel, S. 149-205.
- Schochet, Gordon J., 1967: Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature, in: Political Science Quarterly 82(3), S. 427-445.
- Schochet, Gordon J., 1975: Patriarchalism in Political Thought. The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes especially in Seventeenth-Century England, Oxford: Basil Blackwell.
- Trexler, Richard C., 1995: Sex and Conquest. Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas, Ithaca, N.J.: Cornell University Press.
- Tuck, Richard, 1998: Introduction, in: Thomas Hobbes, on the citizen (ed. by Richard Tuck/Michael Silverthorne), Cambridge: Cambridge University Press, VIII-XXXVII.
- Vovelle, Michel, 1986: La Révolution Française. Images et Récit, 1789-1799. Tome IV, Juin 1793 à prairial an III (mai 1795), Paris: Éditions Messidor.
- Wolf, Christoph, 2005: Die Sorge des Souveräns. Eine Diskursgeschichte des Opfers, Berlin: Diaphanes.
- Yerushalmi, Yosef Hayim, 1999: Freuds Moses. Endliches und Unendliches Judentum, Frankfurt a.M.: Fischer.